



RECEP TAYYIP
ERDOĞAN
ÜNİVERSİTESİ

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

**SADRÜŞŞERÎA’NIN USUL ANLAYIŞI
VE HANEFÎ USUL GELENEĞİNDEKİ YERİ**

(Doktora Tezi)

Mehmet ÜMÜTLİ

Doç. Dr. ALİ KUMAŞ

Danışman

**RİZE
2018**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Mehmet ÜMÜTLİ tarafından hazırlanan *Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri* başlıklı bu çalışma, 05.01.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Kemal YILDIZ-Kabul

Üye: Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN-Kabul

Üye: Prof. Dr. Şevket TOPAL-Kabul

Üye: Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-Kabul

Üye: Doç. Dr. Ali KUMAŞ-Kabul

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.


İmza
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 05/01/2018



Mehmet ÜMÜTLİ

ÖN SÖZ

Fıkıh usulü, şer‘î nasların nasıl anlaşılması gerektiğini inceleyen ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini tespit eden bir disiplindir. İslam âlimleri erken dönemlerden itibaren bu alanda fikir yürütmüş ve yaklaşımlarını yansıtan eserler kaleme almışlardır. Fıkıh usulü telifinde zamanla fukahâ ve mütekellimîn olarak isimlendirilen iki temel yöntem teşekkül etmiş, Hanefî usûl âlimleri çuğunlukla fukahâ yöntemini benimserken, diğere mezhep mensupları ise mütekellimîn yönteminden yana tavır koymuşlardır. Daha sonra bu iki metodun birleştirildiğı ve bu özelliğı sebebiyle memzûc metod olarak adlandırılan telif tarzıyla bazı eserler yazılmıştır. Memzûc metodla usul yazıcılığının Hanefî mezhebindeki önemli isimlerinden biri de Sadrüşşerîa’dır.

Hicri yedinci asır sonları ve sekizinci asır başlarında yaşamış olan Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Hanefî usul geleneğı içerisinde özel bir konumu olan âlimlerden biridir. Usûl-i fıkıh alanında kaleme almış olduğı “et-Tenkîh” adlı muhtasar metni ve özellikle bu eser üzerine yazmış olduğı “et-Tavzîh” isimli şerhi önemli bir yere sahip olmuştur. Sadrüşşerîa, özgün bir yaklaşımla kaleme almış olduğı bu eserlerinde, kendi usul anlayışını ortaya koymakla kalmamış hakim Hanefî usul düşüncesini de güçlü argümanlarla savunmuştur. Bu çalışmamızda Sadrüşşerîa’nın usul düşüncesi, özellikle de kendinden sonraki dönemlere etkileri ve katkıları bağlamında incelenmiştir.

Bu çalışma esnasında yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Ali KUMAŞ Beye, kıymetli rehberlikleri ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Şevket TOPAL, Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Prof. Dr. Kemal YILDIZ ve Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN Beylere çok teşekkür ediyorum. Bu uzun ve yorucu çalışma esnasında maddi manevi desteklerini esirgemeyen aileme ve dostlarıma özellikle teşekkür ederim.

Mehmet ÜMÜTLİ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN.....	3
ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER	5
ÖZET.....	9
ABSTRACT.....	10
KISALTMALAR	11

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI	12
2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	12
3. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	14
4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	15
5. SADRÜŞŞERÎA.....	17
5.1. HAYATI	17
5.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	21
5.3. ESERLERİ	22
5.3.1. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Alanlarındaki Eserleri	23
5.3.1.1. Şerhu'l-Vikâye	23
5.3.1.2. en-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye.....	23
5.3.1.3. Tenkîhu'l-usûl ve et-Tavzîh Adlı Eserleri	24
5.3.1.3.1. Kaynakları	26
5.3.1.3.2. Konuları Tasnifi.....	30
5.3.2. Diğer Eserleri	33

BİRİNCİ BÖLÜM SADRÜŞŞERÎA'DA ŞER'Î DELİLLER, LAFİZ VE HÜKÜM KONULARI

1.1. SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ŞER'Î DELİLLER.....	36
1.1.1. Kitap.....	36
1.1.2. Sünnet	39
1.1.2.1. Rivayet Açısından Sünnet	40

1.1.2.2. Maddî (Zâhir) İnkıtâ‘	43
1.1.2.3. Manevî (Bâtın) İnkıtâ‘	45
1.1.2.4. Teşrîî Değeri Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri	47
1.1.3. İcmâ	49
1.1.3.1. İcmân Mahiyeti.....	49
1.1.3.2. İcmâ Gerçekleştirenlerin Nitelikleri	54
1.1.3.3. İcmân Temel İşlevi	56
1.1.4. Kıyas	57
1.1.4.1. Kıyasın Mahiyeti	57
1.1.4.2. Kıyasın Rükünü ve İlet	60
1.1.4.3. İleti Tespit Yolları.....	64
1.1.4.4. Nasların Ta‘îli.....	67
1.1.4.5. Kıyasın Hükümü.....	71
1.1.4.6. İstihsân	72
1.1.5. Şer‘u Men Kablenâ (Önceki Şeriatlar)	74
1.1.6. Sahâbe ve Tâbiîn Kavli	76
1.2. LAFİZ KONULARI	78
1.2.1. Mana İfade Etmesi Açısından Lafızlar	78
1.2.1.1. Manaya Vaz‘ı Açısından Lafızlar	78
1.2.1.1.1. Hâs	78
1.2.1.1.2. Âm.....	80
1.2.1.1.3. Müşterek.....	83
1.2.1.1.4. Cem‘i Münekker	84
1.2.1.2. Vaz‘ Olunduğu Manada Kullanılması İtibariyle Lafızlar	85
1.2.1.2.1. Hakikat-Mecâz.....	86
1.2.1.2.2. Sarih-Kinaye.....	87
1.2.1.3. Manaya Delaletinin Açıklığı ve Kapalılığı Açısından Lafızlar	89
1.2.1.3.1. Zâhir	89
1.2.1.3.2. Nas	90
1.2.1.3.3. Müfesser	91
1.2.1.3.4. Muhkem	93
1.2.1.3.5. Hafî	94

1.2.1.3.6. Müşkil	95
1.2.1.3.7. Mücmel	96
1.2.1.3.8. Müteşabih	98
1.2.1.4. Manaya Delalet Şekilleri Açısından Lafzın Kısımları.....	99
1.2.1.4.1. İbâretü'n-nas	99
1.2.1.4.2. İşâretü'n-nas	102
1.2.1.4.3. Delâletü'n-nas.....	104
1.2.1.4.4. İktizâu'n-nas	105
1.2.2. Şer'î Hüküm İfade Etmesi Açısından Lafzın Kısımları.....	106
1.2.2.1. Emir.....	107
1.2.2.1.1. Emrin Mûcebi	112
1.2.2.1.2. Emrin Zıddının Hükümü	115
1.2.2.1.3. Nefsü'l-Vücûb-Vücûbu'l-Edâ Ayrımı	117
1.2.2.2. Nehiy	120
1.2.2.2.1. Nehyin Zıddının Hükümü	122
1.2.2.2.2. Hissî Fiil - Şer'î Fiil Ayrımı	123
1.2.3. Beyân ve Kısımları	127
1.2.4. Nesih	130
1.2.4.1. Neshin İmkânı	132
1.2.4.2. Neshin Konusu	136
1.2.4.3. Deliller Arası Nesih	137
1.2.4.4. Nesih Çeşitleri	138
1.3. HÜKÜM KONULARI	142
1.3.1. Hüküm.....	142
1.3.1.1. Teklîfî Hüküm	144
1.3.1.2. Vaz'î Hüküm	148
1.3.2. el-Mahkûmu bih	152
1.3.3. el-Mahkûmu aleyh.....	154

İKİNCİ BÖLÜM
SADRÜŞŞERÎA'NIN USUL DÜŞÜNÇESİNİN
TEMEL ÖZELLİKLERİ

2.1. USÛL KONULARININ TASNİFİNDE BENİMSEDİĞİ SİSTEM.....	156
--	-----

2.1.1. Sadrüşşerîa'nın Lafız Taksimindeki Sistemi	156
2.1.2. Müevvelin Taksime Dahil Olup Olmadığı Meselesi	165
2.1.3. Hüküm Konularının Çerçevesini Belirlemesi ve Tasnifteki Konumu	168
2.2. SADRÜŞŞERÎA'DA FIKIH USULÜ-KELAM İLİŞKİSİ	172
2.2.1. Teklif-Kudret İlişkisi	176
2.2.2. Gayr-ı Müslimlerin Şer'î Hükümler Karşısındaki Durumu	179
2.2.3. Hüsün-Kubuh Meselesi.....	181
2.3. SADRÜŞŞERÎA'DA FIKIH USULÜ-MANTIK İLİŞKİSİ.....	187
2.3.1. Tanım Nazariyesine Yer Vermesi	189
2.3.2. Mantıkî Kıyas Şekillerine Yer Vermesi.....	191
2.3.3. Usul Meselelerini Açıklarken Mantıksal İzahlar Kullanması	194
2.4. SADRÜŞŞERÎA'NIN HANEFÎ USULÜNE YAPTIĞI KATKILAR.....	197
2.4.1. Fıkıh Usûlünün Mahiyetiyle İlgili Yaklaşımı	197
2.4.1.1. Fıkıh Usûlü'nün Tanımı.....	197
2.4.1.2. Fıkıh Usûlünün Konusu	206
2.4.2. Sadrüşşerîa'da Aklın Mahiyeti ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı.....	211
2.4.3. İnsan Fiilleri-İrade İlişkisi ve Mukaddimât-ı Erbaa Yaklaşımı	218
2.4.4. İcmâda Neshin İmkânına Dair Yaklaşımı.....	232
2.4.5. Önceki İhtilafın Sonraki İcmâa Etkisi Hakkındaki Yaklaşımı	235
2.4.6. Emrin Nedb Veya İbaha İfade Etmesindeki Yaklaşımı	238
2.4.7. Teklîfî ve Vaz'î Hüküm Ayrımı	241
2.4.8. Tek Kaldığı Hususlar ve Değerlendirilmesi.....	242
2.4.8.1. Âm Lafzın Tahsisine Dair İzahı	243
2.4.8.2. Müşterek Lafzın Delaletiyle İlgili Geliştirdiği Yorum	244
2.4.8.3. İstisnâya Dair Yaptığı Tanım	246
2.4.8.4. Has Lafzın Delaleti Bağlamında Kurû' Ayetine Getirmiş Olduğu İzah.....	247
2.5. SADRÜŞŞERÎA İLE İLGİLİ BAZI ÇAĞDAŞ TESPİTLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	250
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	256
KAYNAKÇA.....	260
ÖZ GEÇMİŞ	274

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Doktora Tezi

Danışman: Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Hazırlayan: Mehmet ÜMÜTLİ

Yıl: 2018

ÖZET

SADRÜŞŞERÎA’NIN USÛL ANLAYIŞI VE HANEFÎ USÛL GELENEĞİNDEKİ YERİ

Bu çalışmada hicri VIII. asır âlimlerinden Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) usul konularına yaklaşımı ve Hanefî usul düşüncesine katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sadrüşşerîa’nın usul düşüncesinin bütüncül bir yaklaşımla incelenmesi yönüyle çalışmamız bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Tezimiz giriş ve sonuç bölümleri hariç iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında araştırmamızın konusu, önemi, amacı, kaynakları ve Sadrüşşerîa’nın hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde Sadrüşşerîa’nın; şer’î deliller, lafız ve hüküm konuları hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu sayede Sadrüşşerîa’nın usul konularına dair yaklaşımları tespit edilmiş ve Hanefî usul geleneği ile mukayeseli olarak değerlendirmeler yapılmıştır.

İkinci bölümde Sadrüşşerîa’nın usul düşüncesinin karakteristik özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda usul konularını tasnif ederken benimsediği sistem, fıkıh usulü anlayışı ile mantık ve kelam disiplinleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca Sadrüşşerîa’nın, Hanefî usul anlayışına yapmış olduğu katkılar ele alınmış ve tek kaldığı görüşleri verilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu çalışmayla Sadrüşşerîa’nın, sonraki dönem Hanefî usul anlayışının şekillenmesinde etkili bir rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır. Elde ettiğimiz diğer neticeler sonuç kısmında özet olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Fıkıh usulü, et-Tavzîh, Delil

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Ph. D. Dissertation

Supervisor: Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Author: Mehmet ÜMÜTLİ

Year: 2018

ABSTRACT

SADR AL-SHARIA’S UNDERSTANDING OF USÛL AND HIS PLACE IN TRADITION OF HANAFÎ USÛL

In this study, Sadr al-Sharia’s (d. 747/1346) approach to the subjects of usul al-fiqh and his contributions to the thinking of Hanefî usul was examined. The study fills an important gap in this area because of studying Sadr al-Sharia’s usul thinking with a holistic approach. Our thesis, consists of two parts besides introduction and conclusion parts.

In the introduction part, has been given information about our research, its significance, purpose, resources and the lives of Sadr al-Sharia and his works.

In the first part, has been studied Sadr al-Sharia’s thoughts about of the sharia evidence, word and provision issues. In this way, Sadr al-Sharia’s approaches about the subjects of usul al-fiqh have been determined and evaluated as comparative with tradition of Hanafî usul al-fiqh.

The second section, have been focused on the characteristic features of Sadr al-Sharia’s usul thinking. In this context, has been studied the system that he adopted during the classification of subjects of usul and the relation between the his understanding of the usul al-fiqh and the disciplines of logic and thelogy. In this section also Sadr al-Sharia’s contribution to the understanding of Hanafî usul was discussed and individual opinions were evaluated.

With this study, it has been reached the conclusion that Sadr al-Sharia played an effective role in shaping the next period of the Hanafî usul understanding. The other results we have obtained are summarized in the conclusion.

Keywords: Sadr al-Sharia, Usûl al-fiqh, Tawdih, Evidence

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı yer
bk.	Bakınız
t.y.	Basım tarihi yok
y.y.	Basım yeri yok
c.	Cilt
çev.	Çeviren
drl.	Derleyen
ed.	Editör
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırmız
M.	Miladi
mad.	Madde
no.	Numara
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya/sayfalar
vd.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
vs.	Vesaire

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve AMACI

Çalışmamızda hicri sekizinci asır Hanefî âlimlerinden Sadrüşşerîa'nın (ö. 747 / 1346) usûl anlayışının incelenmesi konu edilmektedir.

Sadrüşşerîa, Hanefî usul geleneğinde özel bir yeri olan usulcülerdendir. Onun, Hanefî mezhebinin usûl anlayışına yapmış olduğu katkıların doğru bir şekilde tespiti, onun usûl eserlerinin hem Hanefî mezhebi mensubu hem de diğer mezheplere mensup usûlcüler tarafından yazılmış eserlerle mukayeseli olarak incelenmesi ile mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada Sadrüşşerîa'nın usulle ilgili görüşleri, bir yandan kendi sistematiği içerisinde ele alınırken diğer yandan da kronolojik bir mukayeseye tabi tutularak incelenmiştir. Bu yöntemle Sadrüşşerîa'nın, Hanefî usûl geleneğindeki konumu ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın temel amacı, Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) katkılarıyla gelişim gösteren mütekaddimîn Hanefî usûlünü müteahhirîn döneminin ilim anlayışına uygun bir şekilde yorumlayarak ortaya koyan Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinin bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilmesidir. Bu hedefe ulaşmak için bazı özel amaçların gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bunları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

Sadrüşşerîa'nın usul anlayışının ön plana çıkan özelliklerini ortaya koymak. Usul anlayışının diğer disiplinlerle ilişki ve irtibat yönünü tespit etmek. Sadrüşşerîa'nın usul anlayışını, Hanefî usul düşüncesine etkisi ve katkısı bağlamında incelemek. Hanefî usul geleneğinde Sadrüşşerîa'nın yeri ve önemini tespit etmek. Bu sayılanların yanında müellifin Hanefî usûl anlayışından farklı olan yaklaşımlarını ortaya koyup bu farklılıkların yerleşik Hanefî usûl düşüncesindeki yansımalarını tespit etmek de yapacağımız çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Hanefî mezhebi merkezli usûl anlayışının inşâsı bir takım evrelerden geçmiştir. Fukahâ metodu olarak isimlendirilen ilk dönem çalışmaları mezhebin hüküm istinbatında kullanmış olduğu yöntemlerin ve temel ilkelerin tespiti ve

tanzimi noktasında faaliyetlerde bulunmuş ve Hanefî usulünün inşâsına büyük katkılar sağlamıştır. Daha çok Şâfiî usulcülerini tarafından benimsenen mütekellimîn metoduna göre yazılan eserler ise usulî kaidelerin tespitinde fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın, delillerin desteklediği kuralları tespit ve kabul etmişler, delillere aykırı düşen kuralları ise reddetmişlerdir.¹ Hanefî usul geleneği içerisinde Hicri VII. asırdan itibaren mezkur her iki metodu uzlaştırma arayışı ortaya çıkmış ve bu sahada bir takım eserler vücuda getirilmiştir. Yapılan bu çalışmalar fukahâ metodu merkezli olmakla birlikte mütekellimîn metodunun yöntemlerinden istifade ederek Hanefî usûl tasavvuruna yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Her ne kadar bu tarz telifin ilk temsilcisi İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) olarak kabul edilse de sonraki dönem usûl anlayışına etkisi dikkate alındığında Sadrüşşerîa'nın özel bir yerinin olduğu görülür. Dolayısıyla onun usûl anlayışının tespit edilip ortaya konması, Hanefî usul tasavvurunun gelişim sürecine ışık tutması açısından özel bir önem arz etmektedir.

Sadrüşşerîa, "et-Tenkîh" ve şerhi "et-Tavzîh" isimli eserlerini, Fahrülislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) "el-Usûl" (Kenzü'l-Vusûl) isimli eserini esas alarak hazırlamış olmakla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) "el-Mahsûl"ü ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) "Muhtasarü Münteha's-su'l" adlı eserinden de istifade etmiştir. Ancak birçok konuda özgün yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu itibarla onun usûl anlayışı, kendi zamanına kadarki Hanefî usûl düşüncesinin bir tekrarı olmaktan çok, yenilenmiş bir şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinin bu hususlar göz önüne alınarak incelenmesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Sadrüşşerîa'nın kendisinden sonraki Hanefî usûl anlayışına ciddi tesirlerinin ve katkılarının olduğu kabul edilmektedir. Bu hususların tespit edilmesi ve Hanefî usul geleneğiyle mukayeseli olarak incelenmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Birkaç örnek üzerinden araştırmamızın bu yönüyle önemi haiz olduğunu şu şekilde ifade edebiliriz:

Önceki dönemlerde yazılan Hanefî usûl eserlerinde hüküm ve ilgili konular emir-nehî konuları bağlamında ve dağınık bir şekilde ele alınırken,

¹ Zekiyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*, (Lübnân: Metâbiu Dâru'l-Kütüb, 1971), 18.

Sadrüşşerîa, söz konusu konuları şer'î delillerden sonra ele almış ve Hanefi usulüne bütüncül bir hüküm teorisi kazandırmıştır. Bu yaklaşımı kendisinden sonraki Hanefi usulcileri tarafından genel olarak kabul görmüştür. Aynı şekilde “et-Tavzîh” isimli eserinde ele aldığı bazı meseleler ve özellikle hüsün-kubuh hakkında ortaya koyduğu “dört mukaddime” yaklaşımı kendisinden sonraki âlimlerin usûl anlayışını etkilemiştir. Sadrüşşerîa, yapmış olduğu “dört mertebeli akıl taksimi” ile felsefî bir konuyu usûl-i fıkıh alanına taşımış ve “akıl bi'l-meleke”yi teklifin temel dayanağı olarak tespit ederek sonraki dönem Hanefi fûrû-i fıkıh ve usûl-i fıkıh anlayışına katkı sağlamıştır.

Yukarıdaki örneklerden anlıyoruz ki, Sadrüşşerîa'nın usûl anlayışının tespit edilmesi, Hanefi usûl düşüncesinin gelişim serüveni hakkında bilgi vermesi açısından önem arzeden bir konudur.

Bunun yanında Hanefi mezhebi merkezli usûl anlayışıyla ilgili yapılan ilmi ve akademik çalışmaların hemen hemen tamamında Sadrüşşerîa'nın usûl düşüncesine kısmen yer verilmesi de müellifin usûl anlayışının bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilip değerlendirilmesi ihtiyacını ortaya koymaktadır. Tezimizin bu ihtiyaca cevap vermek ve bu alandaki boşluğu gidermek amacıyla hazırlanmış olduğunu burada belirtmemiz gerekir.

Son dönemde Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinin tespitine yönelik olarak bazı akademik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu çalışmalarda, Sadrüşşerîa'nın usul anlayışı ve usulcü kimliği gerektiği ölçüde incelenmemiş, daha çok hayatı ve eserleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın usul konularıyla ilgili görüşlerinin, Hanefi usul geleneği açısından mukayeseli olarak incelenmemesi de bu eserlerde dikkat çeken bir husustur. “Araştırmanın Kaynakları” başlığı altında değineceğimiz bu çalışmalarda kanaatimizce bazı tespit hatalarının bulunması da çalışmamızın önemini bir kat daha artırmaktadır.

3. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamız, Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulü düşüncesini, fıkıh usulü alandaki konumunu ve yapmış olduğu katkıları tespit etmeyi amaçladığından, onun usûl düşüncesini ortaya koyduğu eserleri olan “et-Tenkîh” ve şerhi “et-Tavzîh” adlı kitaplarını esas almaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın temelini bu iki eserin oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa, mezhebin yerleşik usûl

anlayışından farklı bir tavır sergilediği yerlerde özellikle Hanefi mezhebine ait diğer usul kitaplarına müracaat edilmiş ve aradaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun yanında Sadrüşşerîa'nın usul eserlerinin içerik olarak çok yoğun ve anlaşılması oldukça zor olması, usul konularının tamamını bir tez kapsamında ihata edebilmenin zorluğu ve mütekâmil olarak yazılmış usûl eserinin Türkçe özetinden ibaret bir çalışma ortaya koymaktan kaçınma düşüncesi; ayrıca kapsamı geniş tutmanın kaçınılmaz bir şekilde yüzeyselliği beraberinde getireceği kaygısı, bizi usulün belli konuları ve Sadrüşşerîa'nın katkısı açısından önem arz eden hususlar üzerinde bir sınırlandırmaya sevk etti. Böyle bir sınırlandırmanın, ele alınan konuların daha derinlemesine incelenmesine imkan sağladığı kanaatindeyiz.

4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızda Sadrüşşerîa'nın usûl düşüncesinin ve Hanefi usul geleneğindeki yerinin net olarak ortaya konulabilmesi için ona ait eserlerin yanında, Hanefi usul geleneği içerisinde Sadrüşşerîa'dan önce ve sonra telif edilmiş belli başlı usul eserleri de ele alınmıştır. Bununla birlikte diğer mezhep mensuplarına ait usul eserlerinden de yer yer istifade edilmiştir.

Klasik eserler dışında Sadrüşşerîa hakkında yapılan muasır çalışmalar da ikincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda Sadrüşşerîa hakkında yazılmış tez, kitap, makale, ansiklopedi maddesi niteliğindeki çalışmalar imkan ölçüsünde incelenmiş ve yeri geldikçe de atıflar yapılmıştır. Bu anlamda özellikle Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesine yönelik yapılan çalışmaların, bizler için ayrı bir önem ifade ettiğini söylememiz gerekir. Zira bu çalışmalardaki eksik yönlerin varlığı ve Sadrüşşerîa'nın usul anlayışının bütüncül bir bakış açısıyla yansıtılamaması, çalışmamıza neden ihtiyaç duyulduğu sorusunun da bir nevi cevabı olmaktadır. Bu çalışmalardan önemli gördüklerimizi şu şekilde ifade edebiliriz:

Mehmet Erel'in "*Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*" isimli yüksek lisans çalışması. İki bölümden oluşan çalışmada birinci bölümde Sadrüşşerîa'nın hayatına geniş bir şekilde yer verilmiş, ikinci bölümde ise daha çok "et-Tavzîh" hakkında yapılan çalışmalar üzerinde

durulmuştur. Çalışmada Sadrüşşerîa'nın İslam hukukundaki konumuna ve usul ilmine yapmış olduğu katkılara ise hiç temas edilmediği görülmektedir.

Yasin Kurban'ın "*Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*" isimli eseri. Doçentlik çalışması olan eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Sadrüşşerîa'nın hayatı, ikinci bölümde usul anlayışı, üçüncü bölümde ise etkileri ele alınmıştır. Çalışmada Sadrüşşerîa'nın usul anlayışı oldukça özet olarak sunulmuş, Hanefî usul geleneği bağlamında herhangi bir karşılaştırma ve değerlendirme yapılmamıştır. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın usul anlayışıyla ilgili olarak bazı tespit hatalarının da bulunduğu görülmektedir. Bu hususlar ilgili yerlerde tarafımızdan değerlendirilmiştir.

Sezayi Bekdemir'in "*Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*" adlı eseri. Doktora çalışması olan eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Sadrüşşerîa'nın hayatı ve eserlerine geniş bir şekilde yer verilmiş, ikinci bölümde ise Sadrüşşerîa'nın hukukçuluğu ele alınmıştır. Bu çalışmada da Sadrüşşerîa'nın usul anlayışının özet olarak sunulduğu ve Hanefî usul geleneğiyle mukayeseli olarak ele alınmadığı görülmektedir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesiyle ilgili olarak kanaatimizce bazı tespit hataları da bulunmaktadır. Bu hususlar çalışmamızda değerlendirilmiştir.

Bu çalışmaların dışında Mustafa İbrahim ez-Zulemî tarafından hazırlanan "*Sadrüşşerîa ve menhecûhu fî kitâbihi't-Tavzîh fî hallî gavâmizi't-Tenkîh*" adlı çalışmayı da zikretmek istiyoruz. Doktora tezi olan çalışma, et-Tavzîh'in bir nevi özeti mahiyetinde olup konuların Hanefî usul geleneği bağlamında değerlendirilmesi bulunmamaktadır. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın ön plana çıkmasını sağlayan konulara hemen hemen hiç yer verilmediği görülmektedir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz çalışmaların tamamında Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinin gerektiği ölçüde tahlil edilmediği, Hanefî usul geleneği bağlamında değerlendirmelerin yapılmadığı ve en önemlisi bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konmadığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla tezimizin bu anlamda önemli bir boşluğu doldurduğunu söylememiz mümkündür.

Bunlar dışında özellikle Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan dört mukaddimeyi incelerken yararlandığımız kaynaklar arasında Ömer Aydın'ın, "*Sadrüşşerîa es-Sâni'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*" isimli doktora tezi,

Süleyman Tuğral'ın “*Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi*” adlı yüksek lisans tezi ve Asım Cüneyd Köksal'ın “*İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*” adlı makalesi önemli bir yer tutmaktadır. Yine Asım Cüneyd Köksal'ın “*Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl*” adlı makalesi de dört mertebeli akıl taksiminde yararlandığımız çağdaş çalışmalar arasındadır. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın hayatı ve kelamcı yönü üzerine yapılan çalışmalardan da söz edebiliriz. Mahmut Ay'ın *Sadrüşşerîa'da Varlık* isimli doçentlik çalışması, Ömer Aydın'ın, “*Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî*” isimli makalesi, Hayrettin Yılmaz'ın “*Ubeydullah b. Me'sûd Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası*” adlı makalesi bunlar arasında sayılabilir. İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî'nin “*İnfirâdâtü'l-imâm Sadrüşşerîa fî kitâbihi't-Tavzîh fî hallî gavâmizi't-Tenkîh*” adlı makalesi de yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bunların dışında usul kaynaklarının ve terimlerinin açıklanmasında TDV İslâm Ansiklopedisinin ilgili maddelerinden ve konuyla ilgili makalelerden de istifade edilmiştir.

5. SADRÜŞŞERÎA

5.1. HAYATI

Asıl ismi, Ubeydullah b. Mes'ûd olan Sadrüşşerîa'nın² doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte 747 (1346) yılında Buhârâ'da vefat ettiği hususunda ise neredeyse görüş birliği bulunmaktadır.³ Biyografik kaynaklar, doğum yeri olarak Buhârâ'yı göstermektedir.⁴

² Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kâhire: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 109; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Misrî, *Tâciüt-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 203; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 4: 197.

³ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 197; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 266.

⁴ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110; Ebû Tayyib Mevlüd es-Serîrî es-Sûsî, *Mu'cemü'l-usûliyyîn*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 330.

Sadrüşşerîa'nın tam ismi Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'dir.⁵ Nesebinin tespiti hususunda farklı yaklaşımların ortaya konduğu görülmektedir. Kimi biyografi yazarlarına göre nesebi, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tacüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ahmed b. Cemalüddin Ebû'l-Mekârim Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed b. Abdülmelik b. 'Umeyr b. Abdülaziz b. Muhammed b. Ca'fer b. Halif b. Hârûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. el-Velîd b. Ubâde b. Sâmit e-Ensârî el-Mahbûbî şeklindedir.⁶ Bazıları ise Sadrüşşerîa'nın nesebini Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî olarak vermektedir.⁷ Bu görüşte olanların, "Sadrüşşerîa el-Ekber" olarak bilinen dedesi Ahmed'in ismine yer vermedikleri görülmektedir. Bazılarına göre, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tacüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa Ahmed b. Cemaleddin Ubeydullah el-Mahbûbî olarak vermektedir.⁸ Bazılarına göre ise Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tacüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa Ahmed b. Cemaleddin Ubeydullah el-Mahbûbî'dir.⁹

Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa'nın dedesi ve Cemâleddin el-Mahbûbî'ye kadar olan nesep silsilesiyle ilgili olarak hem klasik kaynaklarda hem modern çalışmalarda birçok karışıklık göze çarpmaktadır. Sadrüşşerîa, "et-Tavzîh" ve "Şerhu'l-Vikâye" adlı eserlerinde dedesine kadar nesebini vermekte ve baba tarafından dedesini "Tâcüşşerîa" olarak zikretmektedir.¹⁰ "Şerhu'l-Vikâye" adlı eserinde "Vikâye" adlı eserin dedesine ait olduğunu ve dedesinin isminin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa olarak belirttiği görülmektedir.¹¹ Bu bilgidен hareketle Burhânüşşerîa Mahmûd'un, Sadrüşşerîa'nın anne tarafından

⁵ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdulkadir el-Arnâvûd, (İstanbul: Mektübütü İrcica, 2010), 2: 324; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 427.

⁶ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110.

⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 203; Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, (Dersaadet: İkbâl Matbaası, 1313), 640.

⁸ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 109; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 6: 246.

⁹ Yusuf b. İlyâs b. Mûsa Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyyeti ve'l-muarrabe*, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.), 2: 1199.

¹⁰ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi halli gavâmidî't-Tenkîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 1: 5, 10; Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, (Ammân: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 1: 4.

¹¹ bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1: 4.

dedesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi (ö.1067/1657), Ömer Rızâ Kehhâle (ö.1987) ve Takiyyüddin et-Temîmî (ö.1010/1601) gibi müellifler, Tâcüşşerîa'nın isminin Ömer, Burhânüşşerîa'nın isminin ise Mahmûd olduğunu ifade ederek her ikisinin de babasının Sadrüşşerîa el-Evvel Ahmed olduğunu belirtmektedirler.¹² Nitekim kimi çağdaş araştırmacıların da kanaatlerinin bu yönde olduğu görülmektedir.¹³ Dolayısıyla baba ve anne tarafından dedeleri kardeş olup Sadrüşşerîa el-Evvel'in oğullarından Tâcüşşerîa Ömer'in oğlu Mes'ûd ile diğer oğlu Burhânüşşerîa Mahmûd'un kızı evlenmiş ve bu evlilikten Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd dünyaya gelmiştir.¹⁴

Hayatı Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir döneme rastlayan Sadrüşşerîa'nın memleketi Buhârâ, 671'de (1273) İlhanlılar tarafından işgal edilerek şehir ve halkı tamamen imha edilmiş ve bir müddet burada hiçbir insan yaşamamıştır.¹⁵ Bu olaydan sonra Sadrüşşerîa'nın anne ve baba tarafından dedeleri olan iki kardeş Tâcüşşerîa ve Burhânüşşerîa, Moğol istilâsından kaçıp Kutluğhanlılar'ın hüküm sürdüğü Kirmân'a sığınmışlardır. Hükümdar Kutluğ Türkân'ın ihsan ve iltifatına mazhar olup Kutbiyye Medresesi'ne müderris tayin edilen bu iki âlim Kirmân'da vefat etmiştir.¹⁶ Bazı kaynaklarda Sadrüşşerîa'nın kendisinin, annesinin, babasının, çocuklarının ve dedelerinin mezarlarının Buhârâ'da Şer'âbâd'da bulunduğu zikredilmektedir.¹⁷ Ancak babasının babası Tacüşşerîa ve annesinin babası Burhânüşşerîa Kirmân'da vefat edip oraya defnedilmişlerdir.¹⁸

Sadrüşşerîa'nın yukarıda zikrettiğimiz iki dedesinin dışında ailesinin mezarlarının Buhârâ'da bulunması, kendisinin bir Türk şehri olan Buhârâ'da doğmuş olduğuna delalet etmektedir. Buhârâ'nın, İslâm tarihinde çok önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olduğu bilinmektedir. İşte Sadrüşşerîa, böyle bir

¹² Katip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2: 417; 3: 314; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7: 273; 12: 178; Takiyyuddin b. Abdulkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kâhire: Dârü'r-Rirâî, 1989), 4: 429.

¹³ bk. Murteza Bedir, "Tâcüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 360.

¹⁴ bk. Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 106.

¹⁵ Mirza Bala, "Buhârâ", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 767.

¹⁶ Özen, "Sadrüşşerîa", 428.

¹⁷ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110: Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199.

¹⁸ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110.

ilim ve kültür merkezinde yetişmiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın nisbelerinden “el-Mahbûbî”¹⁹, onun büyük âlim Cemaleddîn el-Mahbûbî'nin soyundan geldiğini, “el-Buhârî” de onun Buhârâlı olduğunu göstermektedir.

Sadrüşşerîa, “İkinci Sadrüşşerîa” (Sadrüşşerîa es-Sânî) ünvanı ile meşhur olmuştur. Bununla birlikte bazı tabakât ve terâcim kitaplarında kendisi için “Küçük Sadrüşşerîa” (Sadrüşşerîa el-Asğar) ünvanı da zikredilmektedir.²⁰ Kendisine “es-Sânî” veya “el-Asğar” ünvanının verilmesinin sebebi, dedesi Tacüşşerîa'nın babası olan Sadrüşşerîa Ahmed (ö. 630/1232)'in “Birinci Sadrüşşerîa” (Sadrüşşerîa el-Evvel) veya Büyük Sadrüşşerîa (Sadrüşşerîa el-Ekber) ünvanıyla anılmasıdır.

Bazı çalışmalarda Sadrüşşerîa'nın, Buhârâlı bir Türk bilgini olduğu zikredilmektedir.²¹ Bu yaklaşımı benimseyenlere göre Sadrüşşerîa, eserlerini Arapça yazmış olmasına karşın, anlatım şekli ve ifade tarzından onun Arap olmadığı anlaşılmaktadır. Bu husus ve onun bir Türk şehri olan Buhârâ'da doğmuş olması, onun bir Türk âlimi olduğuna delil teşkil etmektedir.²² Türk olduğu tezini savunanların, Sadrüşşerîa'nın Buhârâ bölgesinde yaşamış ve yetişmiş olmasına ve yazım üslubuna dayanarak böyle bir sonuca ulaştıkları söylenebilir. Ancak tabakât ve terâcim kitaplarında bu hususta herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın soyunu, Hz. Peygamber'in ashabından Ubâde b. Sâmit el-Ensârî'ye çıkaranlar da vardır.²³ Ahmed et-Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) öğrencisi Abdülmevla el-Dimyâtî, Sadrüşşerîa'nın nesebini sahâbî Ubâde b. es-Sâmit'e nispet etmektedir. Leknevî'nin de tercih ettiği üzere onun nesebi ile ilgili en doğru görüş budur.²⁴

¹⁹ Mahbûbî ailesinin Buhara ve çevresindeki etlileri için bk. Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 39, 40.

²⁰ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 109; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199; Ziriklî, *el-A'lâm*. 4: 354; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 6: 246.

²¹ Mehmet Ali Aynî, “Türk Mantıkçıları”, çev. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 345-346; Ömer Aydın, “Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (1995), 183; Hayrettin Yılmaz, “Ubeydullah b. Me'sûd Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 95 (1995), 205, 206.

²² Ömer Aydın, “Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî”, 3: 183.

²³ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110.

²⁴ Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110-111.

5.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Sadrüşşerîa'nın gerek baba tarafından gerekse anne tarafından ailesinde meşhur birçok âlim bulunmaktadır.²⁵ Bunlar arasında Tâcüşşerîa, Burhânüşşerâ, Sadrüşşerîa el-Ekber ve Cemalüddîn el-Mahbûbî gibi büyük âlim ve müctehidler bulunmaktadır.²⁶ Bu ünlü ulemâ ailesine mensup olan Sadrüşşerîa'nın ilk ve en önemli hocası, dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd'tur. Sadrüşşerîa küçük yaşlardan itibaren dedesi Burhânüşşerîa'nın talim ve terbiyesinde yetişmiş ve ilimde ona varis olmuştur. Kaynaklar onun, dedesinin anlattığı dersleri arzu ve iştiaqla not ettiğini ve bu notları bir araya topladığını belirtmektedirler.²⁷ Burhânüşşerîa, torunu Sadrüşşerîa'nın eğitimine gerçekten çok önem vermiştir. Hatta o kadar ki daha sonra Hanefî mezhebinde “mütûnü erbaa”dan kabul edilen meşhur “Vikâyetü'r-rivâye” isimli muhtasar metni torunu Sadrüşşerîa'nın ezberlemesi için yazmıştır. Nitekim kendisi de bunu açıkça ifade etmektedir.²⁸ Bu durumu Sadrüşşerîa “Vikâye”ye yazdığı şerhinde şu şekilde ifade etmektedir:

“En kuvvetli sebebe sarılarak Allah'a tevessül eden Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa der ki: Bu, dedem ve hocam olan dünya alimlerinin üstadı Burhanüşşerîa ve'l-hakkı ve'd-dîd Mahmûd b. Sadrüşşerîa'nın -Allah Teâla ona bize yaptığı iyiliklerin mükafatını tam olarak versin- benim ezberlemem için yazmış olduğu “Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye” kitabında kapalı olan muğlak ifadelerin açıklandığı bir şerhtir. Müellif bu kitabı azar azar ben ezberledikçe telif ediyordu. Nihayet kitabın telifi ile birlikte benim de onu ezberlemem tamamlanmış oldu.”²⁹

Mehmet Ali Aynî (ö. 1945) Sadrüşşerîa'nın, âlimler tarafından çok methedildiğini ve onun hakkında “dibi görünmeyen deniz, ilmüne kimsenin erişemediği âlim, tam bir müdakkik ve muhakkik” nitelemelerinin yapıldığını belirtmektedir.³⁰ Taşköprizâde (ö. 968/1561), Sadrüşşerîa'nın önceki âlimlerin izah edemedikleri meseleleri çözmek için büyük gayret sarfettiğini ifade etmekte ve ilmî üstünlüğünü anlatan bir anektoda yer vermektedir. Taşköprizâde'nin naklettiğine göre dönemin ünlü mantık ve kelâm âlimi Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), o sırada Herât'ta bulunan Sadrüşşerîa ile ilmî bir tartışmaya girmek

²⁵ bk. Seyyid Bey, *Medhal*, (İstanbul, Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, t.y.), 57.

²⁶ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110-111.

²⁷ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 109; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199.

²⁸ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye*, (Ammân: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), (Şerhu'l-Vikâye ile birlikte), 1: 4.

²⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1: 3, 4.

³⁰ Aynî, “Türk Mantıkçıları”, 17: 346.

ister ve kendisine rakip gördüğü bu âlimin ilmî yeterliğini ve seviyesini anlamak için öğrencilerinden Muhammed b. Mübarekşah'ı (ö.784/1382) Herât'a gönderir. İbn Mubarekşâh, Sadrüşşerîa'nın, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) "el-İşârât" adlı kitabını okuttuğunu, fakat ne kitabın yazarı İbn Sînâ'ya ne de söz konusu kitabı şerheden Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) ve Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö.672/1274) tâbi olmadığını ve onların görüşlerini kabul etmediğini müşahede eder. Bunun üzerine hocası Kutbüddîn er-Râzî'ye yazdığı mektupta Sadrüşşerîa'nın üstün bir eleştirmen olduğunu, yakıcı bir tabiatının bulunduğunu ifade eder ve tartışmak için onunla karşı karşıya gelmenin ayıplanmayı gerektiren bir başarısızlıkla sonuçlanabileceğini bildirir. Bunun üzerine Râzî de fikrinden vazgeçer.³¹

Sadrüşşerîa, İslam düşüncesi açısından özgün eserler ortaya koyabilme başarısını gösteren bir isimdir. Kaynaklar onun fıkıh ve fıkıh usulü alanında olduğu kadar, hadis, tefsir, mantık, kelâm, hikmet, astronomi, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belâgat ilimlerinde de uzman olduğunu belirtir.³² Bunlara ilave olarak müellifin tasavvufî yönünün de olduğu ve klasik bir ifadeyle onun, ma'kûl ve menkûl, usûl ve furû, zâhir ve bâtın ilimlerinde yüksek mertebelere ulaşmış bir otorite olduğu söylenebilir.³³ Sadrüşşerîa, bu ilim sahalarının birçoğunda eser kaleme almıştır. Bütün bunlar Sadrüşşerîa'nın ne kadar önemli bir şahsiyet olduğunu ve üzerinde çalışmalar yapılması gereken bir düşünür olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

5.3. ESERLERİ

Sadrüşşerîa'dan ve çalışmalarından bahseden kaynaklar, onun müteahhirîn dönemi alimlerinden olduğunu kaydetmektedirler. Sadrüşşerîa özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh alanındaki çalışmaları sebebiyle daha çok fakih ve usulcü kimliğiyle ön plana çıkmış olsa da kelâm, mantık, astronomi, metafizik, tefsir, hadis, tasavvuf, hikmet, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belâgat gibi alanlarda uzmanlaşmış ve bu alanların birçoğunda eser kaleme almış çok yönlü bir ilmi

³¹ Taşkôprüzade, *Miftâhu's-sa'âde*, 640, 641.

³² Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 109, 110; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 354; Temîmî, *Tabakât*, 4: 429; İbn Kutlûboğa, *Tâcu't-terâcîm*, 203; Taşkôprüzade, *Miftâhu's-sa'âde*, 640; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 6: 246; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199.

³³ Yılmaz "Ubeydullah b. Me'sûd Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", 95: 208.

kişiliktir.³⁴ Fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında temayüz etmesinin yanında özellikle kelâm alanında da önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Sadrüşşerîa'yı bu disiplinlerde farklı kılan husus, onun aklî ve naklî ilimlere olan hakimiyetidir.

5.3.1. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Alanlarındaki Eserleri

5.3.1.1. Şerhu'l-Vikâye

Eser, Sadrüşşerîa'nın dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd'un kendisi için kaleme aldığı ve Hanefî mezhebinde dört muteber fıkıh metninden biri olarak kabul edilen "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye"nin en meşhur şerhidir.³⁵ Eserin sahibinin lakabı konusunda bazı kaynaklar Tacüşşerîa'yı zikretmişlerdir.³⁶ Bununla beraber Burhânüşşerîa'yı da zikredenler mevcuttur.³⁷ Sadrüşşerîa "Şerhu'l-Vikâye" adlı eserinde "Vikâye"nin dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa'ya ait olduğunu belirtmektedir.³⁸ Sadrüşşerîa daha önce "en-Nukâye" adıyla ihtisar ettiği bu eseri oğlu Mahmûd'un isteği üzerine şerhetmeye başlamış, ancak onun vefatından sonra Safer 743'te (Temmuz 1342) tamamlayabilmiştir. Medreselerde okutulan temel eserlerden biri haline gelen şerh üzerine pek çok hâşiye, ta'lik ve risâle yazılmıştır.³⁹

5.3.1.2. en-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye

Yukarıda zikrettiğimiz "el-Vikâye" isimli kitabın ihtisarı olup "Muhtasaru'l-Vikâye" olarak da bilinmektedir.⁴⁰ Sadrüşşerîa, kitabın mukaddimesinde bu eseri niçin yazdığını şu şekilde ifade etmektedir:

"Dedem ve hocam olan rabbânî alim, peygamberlerin vârisi Mahmud b. Sadrüşşerîa ezberlemem için "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye" kitabını yazmıştı. Gerçekten bu kitap bir çok manayı ifade etmekle birlikte lafızlarının vecîz olmasıyla bu zamanda benzeri olmayan bir kitaptır. Bununla birlikte bazı ilim talebelerinin söz konusu kitabı ezberleme hususunda himmetlerinin azlığını farkettim. Bu sebeple ben de mutlaka bilinmesi gerekenleri ihtiva eden bu muhtasarı yazdım. Her kim Hidâye'nin ihtiva ettiği meseleleri hemen hatırlamak isterse "el-Vikâye"yi ezberlesin. Kimin de vakti kısıtlıysa bu muhtasara yönelsin."⁴¹

³⁴ Mahmut Ay, *Sadrüşşerîa'da Varlık*, (Ankara: Avrasya Yayınları, 2006), 18.

³⁵ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199.

³⁶ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1199; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 80.

³⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi t.y.), 1: 342; Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 106.

³⁸ bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1: 4.

³⁹ Özen, "Sadrüşşerîa", 429.

⁴⁰ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1200.

⁴¹ Sadrüşşerîa, *Muhtasaru'l-Vikâye*, (Kazan: b.y., 1991), 2-3.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Sadrüşşerîa, ezberlenme açısından Vikâye metninin uzun olması sebebiyle onu “en-Nukâye” adıyla özetlemiştir. Şerhu’l-Vikâye ise hem ana metnin hem de bu muhtasarının bir nevi şerhi mahiyetindedir. “en-Nukâye”, Nizâmeddin el-Bircendî, Takıyyüddin eş-Şümünî, Musannifek, İbn Kutluboğa, Kuhistânî ve Ali el-Kârî gibi bazı âlimler tarafından şerhedilmiştir.⁴²

5.3.1.3. Tenkîhu’l-usûl ve et-Tavzîh Adlı Eserleri

“Tenkîhu’l-usûl”, Sadrüşşerîa’nın fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu muhtasar bir metindir.⁴³ Kendisi hayatta iken yaygınlık kazanan metinde sonradan bazı değişiklikler, çıkarmalar ve eklemeler yaptığını belirten Sadrüşşerîa, eserini “et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh” adıyla şerhedip metne vermiş olduğu son şekli, bu değişiklikleri yapmadan önce yazılmış olan nüshaların buna göre değiştirilmesi için şerhin içine kaydetmiştir. Sadrüşşerîa, Fahrüislâm el-Pezdevî’nin (ö. 482/1089) “Kenzü’l-vüsûl” adlı usul eserini esas alarak hazırladığı bu çalışmalarda Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) “el-Mahsûl”ü ile İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) “Muhtasaru Münteha’s-su’l” adlı usul eserlerinden kısmi olarak istifade etmiş, bununla birlikte birçok konuda bu iki usulcüye eleştirilerde bulunmuş ve Hanefî usul düşüncesini muhaliflerine karşı savunmuştur.⁴⁴ Sadrüşşerîa, eserin yazılış sebebini ve yöntemini açıklarken âlimlerin her dönemde yoğun olarak Pezdevî’nin usul eseriyle ilgilendiğini, ancak bazı âlimlerin bunun bir kısım ifadelerini eleştirdiğini görünce eseri ayıklayıp (tenkîh) düzenlemek istediğini, Pezdevî’nin maksadını açıklayıp anlaşılır kılmaya ve aklın kurallarına göre eserin esaslarını belirleyip taksime tâbi tutmaya çalıştığını belirtir.⁴⁵ et-Tavzîh isimli şerhin yazılma nedenini Sadrüşşerîa şu gerekçelerle anlatmaktadır:

“Allah’ın tevfiikiyle Tenkîhu’l-usûl kitabını yazınca, bu eserin müşkil olan ve zor anlaşılan kısımlarını açıklamak ve anlaşılır kılmak için şerhetmek istedim. Bunu yaparken anlaşılması kolay olan konularda sözü uzatmaktan kaçındım (...) Tenkîh

⁴² Bedir, “Vikâyetü’r-rivâye”, 107.

⁴³ Serkîs, *Mu’cemu’l-matbûât*, 2: 1199.

⁴⁴ bk. Şükrü Özen, “Tenkîhu’l-usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları 2011), 455.

⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 11.

kitabını yazınca bazı arkadaşlar onu istinsaha ve münakaşaya koyuldular. Yazılan bu nüshalar etrafa yayıldı. Sonrasında asıl metinde bazı değişiklikler, çıkarmalar ve eklemeler yapıldı. Bunun üzerine ben de söz konusu değişiklikler öncesi yazılmış olan nüshaları değiştirmek amacıyla metnin son şeklini bu şerh içerisine yazdım.”⁴⁶

Tenkîh ve özellikle şerhi et-Tavzîh’in kısa zamanda ilim çevrelerinin ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Zira Teftâzânî (ö. 792/1390), her iki esere de yazmış olduğu “et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh” adlı hâşiyesinde her iki kitabın da oldukça kapsamlı ve içerikli olduğunu, seçkin bir yöntemle yazıldığını, bu yüzden de oldukça kabul görüp birçok bölgede yayıldığını ifade etmekte ve özellikle Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen âlimleri tarafından bu eserlerin büyük ilgi gördüğünü belirtmektedir.⁴⁷

Hanefî usul eserleri içerisinde Sadrüşşerîa’nın et-Tavzîh adlı eserinin özel bir yeri bulunmaktadır. Sadrüşşerîa, mezkûr eseriyle Hanefî fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan sima olarak değerlendirilebilir.⁴⁸ Gazzâlî sonrası dönemde, özellikle kelâm ve fıkıh usulü olmak üzere teori ağırlıklı İslâmî ilimlere ait meselelerin izahında felsefî ve mantıkî kavram ve yöntemlerin yoğun olarak kullanıldığı, şeriat ve hikmetin arasını cem etmeye yönelik faaliyetlerin çoğalıp belirli bir sistematığe kavuşturulduğu genel olarak bilinen bir husustur.⁴⁹ Çok yönlü bir İslam âlimi olan Sadrüşşerîa, et-Tavzîh adlı eserinde, Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisinde gelişen ve mezhebin hâkim usul anlayışı olan mütekaddimîn Hanefî usulünü müteahhirîn döneminin ilim anlayışına uygun olarak aklî ilkelere dayalı bir şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usul ilmi açısından birçok yeni ve özgün yaklaşım ortaya koymuştur.⁵⁰

Tenkîh ve şerhi et-Tavzîh üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru Teftâzânî tarafından yazılan “et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh” isimli hâşiyedir. Sadrüşşerîa, tetkik ve tahlillerini Şâfîiler ve Eş‘arîler aleyhine yürütür, onların fikirlerini ve nazariyelerini eleştirip çürütürken Teftâzânî et-Telvîh’te

⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 5.

⁴⁷ et-Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1401/1981), 1: 2.

⁴⁸ Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 4.

⁴⁹ bk. Asım Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara: TDV Yayınları 2012), 205.

⁵⁰ Özen, “Tenkîhu’l-usûl”, 455; Köksal ve Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, 205, 206; Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, 28: 4.

genellikle onları savunarak Sadrüşşerîa'ya karşılık vermektedir. Sonraki dönem âlimleri, bu iki güçlü âlimin kitaplarını merakla okuyup incelemeye koyulmuş ve üzerlerine pek çok hâşiye yazmışlardır. Bunun neticesinde her iki eser İslâm dünyasında ders kitabı olarak okunup okutulmuştur.⁵¹ Tenkîh üzerinde yapılan önemli çalışmalardan biri de Osmanlı alimlerinden Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından yapılan “Tağyîrû't-Tenkîh” isimli çalışmadır. Kemalpaşazâde, Tenkîhu'l-usûl'deki kanaatince hatalı gördüğü noktaları düzeltip yeniden düzenleyerek “Tağyîrû't-Tenkîh” isminde yeni bir metin meydana getirmiş, daha sonra bu metni şerhederek Sadrüşşerîa'yı eleştirmiş ve farklı düşündüğü hususları zikretmiştir. Bununla birlikte Tenkîh'in sistematüğinde ve konuların tertibinde aralarında kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre Kemalpaşazâde tarafından ortaya konan bu çalışma ilim çevrelerinde itibar görmemiştir.⁵² Seyyid Bey de (ö. 1343/1925) Kemalpaşazâde'nin söz konusu eserini, Sadrüşşerîa'nın mezkur eserlerini gözden düşürmek amacıyla kaleme aldığını, fakat diğer eserleri gibi çok fazla rağbet görmediğini söylemektedir.⁵³ Tenkîh ve et-Tavzîh üzerine yapılmış müstakil çalışmaların⁵⁴ yanında et-Tavzîh'in bazı konuları üzerinde yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. “Mukaddemât-ı Erbaa” olarak bilinen et-Tavzîh'in hüsün-kubuh konusu ile ilgili olan hâşiye ve ta'likler Hacı Hasanzâde (ö. 911/1505), Molla Muslihuddin Kestelî (ö. 901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 903/1498), Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Samsunîzâde (ö. 891/1486) ve Muhyiddin Mehmed es-Samsunî (ö. 928/1521) gibi Osmanlı âlimleri tarafından yazılmıştır.⁵⁵

5.3.1.3.1. Kaynakları

Sadrüşşerîa'nın, Tenkîh ve özellikle de et-Tavzîh'i yazarken çok sayıda eserden faydalandığını söylememiz mümkündür. Nitekim yaşadığı dönem dikkate alındığında, fukahâ ve mütekellimîn yöntemiyle telif edilmiş çok sayıda eserin olduğu ve bu alanda ciddi bir literatürün mevcut olduğu görülür. Sadrüşşerîa,

⁵¹ Seyyid Bey, *Medhal*, 57, 58; Mehmet Erel, “Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri” (Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 35, Aydın, “Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî”, 3: 193. Telvîh üzerine yapılan hâşiye çalışmaları için bk. Erel, a.g.e., 56-58.

⁵² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 499.

⁵³ Seyyid Bey, *Medhal*, 59.

⁵⁴ Söz konusu çalışmaların isimleri için bk. Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, 457.

⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 498, 499.

Tenkîh metninin mukaddimesinde eserini, Fahrülislâm el-Pezdevî'nin "Kenzü'l-vüsûl" adlı usul eserini esas alarak hazırladığını açıkça ifade etmiştir. Bunun yanında Şâfiî usulcü Fahreddin er-Râzî'nin "el-Mahsûl"ü ile Mâlikî usulcü İbnü'l-Hâcib'in usul eserinden (Muhtasarü Münthe's-su'l) de faydalandığını belirtmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla Pezdevî'nin eseri başta olmak üzere bu üç eserin et-Tavzîh ve Tenkîh'in temel kaynakları olduğu söylenebilir. Bununla birlikte özellikle şerh kısmı olan et-Tavzîh'te bu kaynakların yanında birçok kaynaktan istifade ettiği görülmektedir. et-Tavzîh'in ana kaynaklarını ve Sadrüşşerîa tarafından atıf yapılarak zikredilen diğer kaynakları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Usûlü'l-Pezdevî: Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) fıkıh usulü eseridir.⁵⁷ Fukahâ metoduna göre yazılmış en gelişmiş ve sonraki usul literatürü üzerinde oldukça etkili olan bir eserdir.⁵⁸ Son dönem literatüründe daha çok "Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl" adıyla bilinen eserin bu isminin sonraki bir yakıştırma olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹

Pezdevî'nin usulü, Sadrüşşerîa'nın temel kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim kendisi de bunu açık bir şekilde ifade etmekte ve usul eserini yazma amacının Usûlü'l-Pezdevî'nin müşkil ve anlaşılması zor olan hususlarını açıklamak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Sadrüşşerîa et-Tavzîh'in bazı yerlerinde "Fahrü'l-İslâm" şeklinde Pezdevî'nin ismini⁶¹ bazı yerlerde ise usul eserini "Usûlü Fahri'l-İslâm" şeklinde zikrederek görüşlerine yer vermektedir.⁶²

2. el-Mahsûl: Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fıkıh usulüne dair eseridir. Tam adı "el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh" olan eser, mütekellimîn yöntemiyle telif edilmiş önemli eserler arasındadır. Râzî eserinde, mütekellimîn ekolünün kendinden önceki dört önemli fıkıh usulü eseri olan Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024) el-Umed, Ebü'l-Hüseyn

⁵⁶ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 11.

⁵⁷ Hayatı için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 41; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 124.

⁵⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 57.

⁵⁹ bk. Mürteza Bedir ve Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 265.

⁶⁰ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 11.

⁶¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 56, 68, 99, 113, 156, 180, 191, 296, 300, 313, 314; 2: 57, 64, 107, 120, 171, 197, 215, 269, 270, 381.

⁶² bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 113, 317, 16 1.

el-Basrî'nin (ö. 465/1071) el-Mu'temed, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) el-Burhân ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) el-Müstasfâ'sını özetleyerek yeni bir tertip ve tasnife tâbi tutmudur.⁶³ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh'in birçok yerinde el-Mahsûl'ü zikrederek Râzî'nin görüşlerini değerlendirmiştir.⁶⁴

3. Usûlü İbni'l-Hâcib: Ebû Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus'un (ö. 646/1249) fıkıh usulü eseridir.⁶⁵ İbnü'l-Hacib'in iki usul eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "Münthe's-sû'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel" isimli eseridir. Müttekellimîn metoduyla kaleme alınmış bir çalışmadır. Eserin kaynakları arasında Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) el-İhkâm'ı ile Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sı başta gelmektedir. İkinci eseri ise "Muhtasarü Münthe's-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel" adlı eserdir. Bu eser, öncekinin muhtasarı olup aslından daha fazla tutulmuş ve üzerine birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır.⁶⁶ Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'in hangi usul eserini kaynak olarak kullandığını tam olarak zikretmemektedir. Bununla birlikte görmüş olduğu ilgi göz önüne alındığında ikinci sıradaki eserin kaynak olarak kullanıldığı söylenebilir.

Sadrüşşerîa, bazen "Usûlü İbni'l-Hâcib" ifadesini kullanarak bazen de eser sahibinin ismini zikrederek İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini aktarmış ve değerlendirmeler yapmıştır.⁶⁷

4. el-Câmiu'l-kebîr: Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) fûrû-i fıkha dair yazmış olduğu bir eserdir.⁶⁸ Sadrüşşerîa kitabın ismini zikrederek nakiller yapmaktadır.⁶⁹

5. Takvîmü'l-edille: Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) fıkıh usulü eseridir.⁷⁰ Sadrüşşerîa, bazen "Ebû Zeyd"

⁶³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 313; Ferhat Koca, "el-Mahsûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 391-392.

⁶⁴ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 14,16, 27, 123, 124; 2: 74, 75, 217.

⁶⁵ Hayatı için bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 374; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 506; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 57.

⁶⁶ Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 57.

⁶⁷ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 21, 46, 51; 2: 44, 45, 51, 74, 75.

⁶⁸ Hayatı için bk. İbn Kutluboğa, *Tâciüt-terâcim*, 54; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 163; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 309; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 9: 207; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 24.

⁶⁹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 191, 192.

⁷⁰ Hayatı için bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 109; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 467.

künyesiyle bazen de kitabın ismini “et-Takvîm” şeklinde vermek suretiyle bu eserden nakillerde bulunmuştur.⁷¹

6. Usûlü’s-Serahsî: Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî’nin (ö. 483/1090) fıkıh usulü eseridir.⁷² Sadrüşşerîa bazı konularda Serahsî’nin usul eserini kaynak olarak kullanmıştır.⁷³ Sadrüşşerîa’nın, Serahsî’nin usulünün yanında “el-Mebsût” isimli fûrû-i fıkıh eserinden de nakil yapmak suretiyle istifade ettiği görülmektedir.⁷⁴ Bazı yerlerde ise görüşlerini verdiği usûlcüler arasında Serahsî’nin ismini de zikretmiştir.⁷⁵

7. el-Hidâye: Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî’nin (ö. 593/1197) Hanefî fikhına dair eseridir.⁷⁶ Hanefî fûrû-i fikhının en meşhur ve muteber eserlerinden biri olup yine müellife ait olan “Bidâyetü’l-mübtedî” adlı eserin şerhidir.⁷⁷ Sadrüşşerîa bazen kitabın ismini vermek suretiyle bazen de “Sâhibu’l-Hidâye” ifadesini kullanarak söz konusu eserden nakiller yapmaktadır.⁷⁸

8. el-Câmiu’l-Hasîrî: Ebü’l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyyid el-Hasîrî el-Buhârî’nin (ö. 636/1238) fûrû-i fıkıh eseridir.⁷⁹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin “el-Câmiu’l-kebîr” adlı meşhur eserinin şerhi olup sekiz ciltten ibarettir. Eserin asıl tam adı “et-Tahrîr fî şerhi’l-Câmi’i’l-kebîr” şeklindedir. Sadrüşşerîa, sadece bir yerde bu eserden nakil yapmıştır.⁸⁰

Sadrüşşerîa’nın, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili kitapların dışında Arap dili ve belagatiyle ilgili eserlere de atıf yaptığı görülmektedir. Bu eserlerin başında Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (ö. 626/1229)’nin “Miftâhu’l-ulûm” isimli eseri yer almaktadır. Sadrüşşerîa bazen kitabın ismini vermek suretiyle bazen de “Sâhibu’l-Miftâh” ifadesini kullanarak söz konusu eserden

⁷¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 58, 127.

⁷² Hayatı için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 52; Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye*, 158; Ziriklî, *el-A’lâm*, 6: 208.

⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 191, 411, 412.

⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 17.

⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 53.

⁷⁶ Hayatı için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 42; Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye*, 141; Ziriklî, *el-A’lâm*, 4: 266; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 7: 45-46.

⁷⁷ Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 471.

⁷⁸ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 269; 2: 197, 198.

⁷⁹ Hayatı için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 69; Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye*, 205; Ziriklî, *el-A’lâm*, 8: 36.

⁸⁰ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 193.

nakiller yapmaktadır.⁸¹ Bunun dışında kendisinin Arap dili ve belâğatı alanında yazmış olduğu “el-Vişâh” isimli eserinden de nakiller yapmak suretiyle istifade ettiği görölmektedir.⁸²

Tavzîh’te ismi zikredilen bu eserler dışında Sadrüşşerîa’nın birçok eseri kaynak olarak kullandığı söylenebilir. Nitekim usul konularını açıklarken mantıksal ve dilsel izahlara yer vermesi özellikle de aklın mahiyetiyle ilgili olarak felsefeciler tarafından ortaya konan dörtlü akıl tasnifine usulünde yer vermesi bu alandaki kaynaklardan da faydalandığını göstermektedir.

5.3.1.3.2. Konuları Tasnifi

Sadrüşşerîa’nın, her ne kadar usul konularını incelerken Pezdevî’nin Usûl’ündeki tasnif iskeletini esas almış olsa da birçok konuda farklı yaklaşımlar ortaya koyarak kendi tasnif sistemini geliştirdiği görölmektedir. Nitekim Tenkîh’in mukaddimesinde Pezdevî’nin Usûl’ünü fazlalıklarından arındıracağını (tenkîh), usul konularını daha sistematik bir şekilde taksim ve tasnife tabi tutacağını açıkca ifade etmiştir.⁸³ et-Tavzîh ve metni Tenkîh bir mukaddime ve iki ana bölümden (kısm) oluşmaktadır. Sadrüşşerîa, ele aldığı usul konularını kısım, rükün, bâb ve fasıl şeklinde başlıklandırmıştır.

Sadrüşşerîa’nın tasnif sisteminin genel çerçevesi kısaca şu şekildedir:

1. Mukaddime (Fıkıh Usulünün Tanımı ve Konusu)

Birinci Kısım (Şer’î Deliller)

2. Kitap (Birinci Rükün)

2.1. Birinci Bâb: Mana İfade Etmesi Açısından Lafızlar

Manaya Vaz’ı Açısından Lafızlar

Manada Kullanılması İtibariyle Lafızlar

Manaya Delaletinin Açıklığı ve Kapalılığı Açısından Lafızlar

Manaya Delalet Şekilleri Açısından Lafızlar

2.2. İkinci Bâb: Şer’î Hüküm İfade Etmesi Açısından Lafızlar

Emir, Nehiy ve Bağlantılı Konular

3. Gayr-ı Müslimlerin Şer’î Hükümler Karşısındaki Durumu

⁸¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 137, 277.

⁸² bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 184-185.

⁸³ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 11.

4. Sünnet ve Kısımları (İkinci Rükün)
5. Hz. Peygamber'in Fiilleri
6. Önceki Şerâatler (Şer'u Men Kablena)
7. Sahabe Kavli
8. Beyân ve Kısımları
9. İcmâ (Üçüncü Rükün)
10. Kıyas (Dördüncü Rükün)
11. İstihsân
12. Kıyâsa İtiraz Yolları
13. Teâruz ve Tercih
14. İctihad

İkinci Kısım (Hüküm Konuları)

15. Hüküm ve Kısımları
16. el-Mahkûmu Bih
17. el-Mahkûmu Aleyh
18. Aklın Mahiyeti
19. Ehliyet ve Kısımları

Sadrüşşerîa'nın tasnif sistematîğini doğru bir şekilde yorumlamak için Pezdevî'nin Usûl'ünün sistematîğini de görmemiz yerinde olacaktır. Pezdevî'nin sistematîği ana başlıklar olarak şu şekildedir:

1. Mukaddime (Fıkıh Usûlünün İlimler Tasnifindeki Yeri)
2. Lafız Konuları
Sîğa ve Lügat Bakımından Nazmın Kısımları
Kendisiyle Oluşan Beyanın Açıklığı Bakımdan Nazmın Vecihleri
Kullanım Bakımından Nazmın Çeşitleri
Nazımla Kastedilen Mana Ve Murada Vakıf Olma Vecihleri
Lafız Taksimatındaki Kategorilerin Mertebe ve Hükümleri
3. Azîmet ve Ruhsat
4. Esbâb-ı Şerâî
5. Sünnet ve Kısımları
6. Teâruz ve Tercih

7. Beyân ve Kısımları
8. Hz. Peygamber'in Fiilleri
9. Şer'u Men Kablena
10. Sahabe Kavli
11. İcmâ
12. Kıyas
13. İstihsan
14. İctihad
15. İlletin Tahsisinin Fesadı
16. Kıyâsa İtiraz Yolları
17. Sebep, İllet, Şart, Alamet Konuları
18. Aklın Beyanı
19. Ehliyet ve Kısımları

Sadrüşşerîa usul konularını tasnifte büyük oranda Pezdevî'nin tasnifini esas almıştır. Bununla birlikte Pezdevî'nin usul konularını tasnif ederken alt başlık-üst başlık şeklinde bir sistem takip etmediği, yalnızca “bâb” ifadesini kullanmakla yetindiği görülmektedir. Buna karşılık Sadrüşşerîa, kısım, rükün, bâb ve fasıl şeklinde ifadeler kullanmak suretiyle daha sistematik bir tasnif iskeleti oluşturmuştur. Nitekim usul konularını “şer'î deliller” ve “hüküm konuları” şeklinde iki ana bölüme ayırması da bu açıdan önem arz etmektedir. Zira bu sayede Pezdevî ve önceki Hanefî usulcülerini tarafından dağınık olarak ele alınan hüküm konuları, Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımıyla bütüncül bir görünüme kavuşmuştur. Bu konu tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Sadrüşşerîa'nın tasnif sisteminde Pezdevî'nin tasnifinde bazı değişiklikler yaptığı görülmektedir. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

1.Lafız konularını geliştirmiş olduğu kendi sistematüğinde ele almış, Pezdevî'nin lafız taksiminde yer verdiği beşinci kategoriye kendi sistemine almamıştır. Bu yaklaşımıyla dörtlü taksim sistemini Hanefî usulüne kazandıran Debûsî'nin yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır.

2.Sadrüşşerîa, beyân bölümünü icmâdan önce konumlandırmıştır. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ise sünnet bölümünden sonra ve Hz. Peygamberin fiillerinden önce beyân bölümüne yer vermişlerdir.⁸⁴

3.Teâruz ve tercih konusunu deliller bölümünden sonra konumlandırmıştır. Debûsî, konuyu kıyastaki illete yönelik itirazlar arasında ele alırken, Pezdevî ve Serahsî ise konuyu Sünnet bahsinden sonra, beyân bölümünden önce ele almışlardır.⁸⁵

4.Sadrüşşerîa'nın, tasnifte yapmış olduğu değişikliklerden biri de ictihad konusuyla ilgilidir. O, ictihad konusuna, deliller ve delillerle irtibatlı olan teâruz ve tercih konularından sonra konumlandırmış, birinci bölümün son konusu olarak ictihada yer vermiştir. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerden Debûsî konuyu, istihsân ve ehliyet bahisleri arasında konumlandırmıştır.⁸⁶ Pezdevî ise istihsân ve illetin tahsisi konuları arasında yer vermiştir.⁸⁷ Serahsî'nin ise konuya tasnif sisteminde yer vermediği görülmektedir.

Sadrüşşerîa'nın tasnif sistematüğinde bazı konulara yer vermediği de görülmektedir. Esbâb-ı şerâî konusu bunlardandır. Yine Debûsî tarafından Hanefî usulüne kazandırılan aklî hüccetler konusu da yer vermediği konular arasındadır. Bunun yanında Debûsî, Pezdevî ve Serahsî tarafından “azimet ve ruhsat” başlığı altında incelenen konuları⁸⁸ sistematik bir bütünlük içinde “hüküm ve kısımları” başlığı altında ele almıştır.

5.3.2. Diğer Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşerîa'nın, farklı ilim dallarında birçok telifi bulunmaktadır. Bu eserler ve ilgili oldukları ilimler şunlardır:

1.*Ta'dîlu'l-ulûm*: Mantık, kelim, ahlak, tasavvuf ve astronomi alanlarındaki görüş ve düşüncelerini içeren, el yazması hâlinde pek çok nüshası bulunan bu eser, başlıca üç bilimsel disiplini kapsamaktadır. Üç kısımdan oluşan

⁸⁴ bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 221-239; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *el-Usûl*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890), 3: 104-199; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2005), 2: 26-86.

⁸⁵ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 214-217; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 76-104 ; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 12-26.

⁸⁶ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 407-417.

⁸⁷ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 14-31.

⁸⁸ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 81-86; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 298-328; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 117-128.

ansiklopedik bir eserdir. Ta'dîlu'l-ulûm'un birinci kısmı mantık ilmine, ikinci kısmı kelâm ilmine, üçüncü kısmı da hey'et (astronomi) ilmine ayrılmıştır. Özgün bir üslup ve içerikle kaleme alınan eser, Sadrüşşerîa'nın kendisi tarafından şerh edilmiş ve buna da "Şerhu Ta'dîli'l-ulûm" adını vermiştir.⁸⁹ Eser, "Ta'dîlu'l-mîzân", "Ta'dîlu'l-keâm" ve "Ta'dîlu hey'eti'l-eflâk" şeklinde özgün adlarla sırasıyla mantık, kelâm ve astronomi bilimlerini kapsamaktadır.⁹⁰

Eser, müellifin mantık, kelâm ve astronomi alanlarındaki mevcut anlayışlara eleştirilerini ve kişisel görüşlerini içermektedir. Sadrüşşerîa'nın, mukaddimede mantık ve kelâm ilimlerini ele alıp bu ilimlerde düzeltmeler yaptıktan sonra diğer aklî ve naklî ilimleri incelemeyi düşündüğünü belirtmesinden eserin tamamlanmamış olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹ Taşkoprizâde eser hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır: "Sadrüşşerîa, Ta'dîlu'l-ulûm'da aklî ilimlerin bütün kısımlarını açıklamıştır. Sonra bu kitabın her bir kısmını şerhedip, hiç görülmemiş bir usul ve çok güzel bir tarz meydana getirmiştir. Tahkik ve tedkiklerini öyle güzel bir eda ve üslupla açıklamıştır ki, kendinden öncekiler görseler bundan âciz olduklarını itiraf ederlerdi."⁹²

2.*el-Vişâh fî zabti meâkidi'l-Miftâh*: Meânî ve Beyân ilmine ait bir eserdir.⁹³ Sekkâkî'nin Arap dili ve belâğatı alanında yazmış olduğu "Miftâhu'l-ulûm" adlı eserinde yer alan konuları özetleyip bunlara bazı ilâveler yapmak suretiyle meydana getirmiştir.⁹⁴

3.*Ta'likât ale'l-Miftâh*: Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) "Telhîsü'l-Miftâh" ve "el-Îzâh" adlı belâgat eserlerinde Sekkâkî'ye yönelttiği itirazlara cevap olarak yazılmış bir eserdir.⁹⁵

⁸⁹ Ömer Aydın, "Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî", 3: 190.

⁹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, no: 798 şeklinde kaydı bulunan nüshaya göre eser 460 varaktan oluşmaktadır. Mantık ve ilgili konuları içeren Ta'dîlu'l-mîzân 1-142, kelâm ve ilgili konuları içeren Ta'dîlu'l-keâm kısmı 142-306, astronomi ve ilgili konuları içeren son kısım ise 306-460 varak arasına karşılık gelmektedir. Henüz herhangi bir tahkik, tetkik ve basım işleminden geçirilmemiş olan Ta'dîlu'l-ulûm'un pek çok nüshası bulunmaktadır. (bk. Erel, "Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri", 36, 37; Ay, *Sadrüşşerîa'da Varlık*, 19.)

⁹¹ Özen, "Sadrüşşerîa", 430.

⁹² Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 640.

⁹³ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûât*, 2: 1200.

⁹⁴ Eserin yazma nüshaları için bk. Nuruosmaniye Ktp., no. 4479; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., no. 2804; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp., no. 4974.

⁹⁵ Eserin yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., İzmir, no. 805.

4.*Risâle fî ilmi'l-arûz*: Arûz bahirlerine dair beş beyitlik Arapça bir manzûmedir.⁹⁶

5.*Risâletü te'vîli kıssati Yûsuf*: Hz. Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî bir üslûpla anlatıldığı Farsça bir metindir. Eserde bazısı Arapça olmak üzere birçok şiire yer verilmiştir.⁹⁷

6.*Şerhu'l-Füsûli'l-hamsîn*: Zeynüddîn Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Abdilmu'tî el-Mağrîbî'nin (ö.628/1230) "el-Füsûli'l-hamsûn" isimli nahve dair eserinin şerhidir. Kâtib Çelebi, Sadrüşşeria'nın bu şerhi oğlu Mahmûd için yazdığını belirtir.⁹⁸

⁹⁶ Eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no. 4795, Beşir Ağa, no. 656, Kılıç Ali Paşa, no. 1031, Lâleli, no. 706, Reşid Efendi, no. 987, Şehid Ali Paşa, no. 1007; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no. 416; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., no. 1171, 1592, 2418, 5772.

⁹⁷ Eserin yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no. 1980. Söz konusu eser, Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani tarafından "Sadrüşşeria'da Tevilin Kodları" ismiyle makale formatında çalışılmıştır. (bk. Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani "Sadrüşşeria'da Tevilin Kodları", *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (2016), 211-240.

⁹⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1270.

BİRİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERÎA'DA ŞER'Î DELİLLER, LAFIZ VE HÜKÜM KONULARI

1.1. SADRÜŞŞERÎA'YA GÖRE ŞER'Î DELİLLER

1.1.1. Kitap

İslâm dininin iki kaynağını Allah'ın vahyi olan Kur'ân ile Hz. Peygamber'in dini açıklama niteliğindeki söz, davranış ve onayları teşkil etmektedir. Dinin amelî hayata ilişkin hükümlerinin delillerini, bunların sabit olma yollarını ve hükme delâlet yönlerini belirlemeyi konu edinen fıkıh usulünde Kur'ân, kaynaklar hiyerarşisinin başında yer alır ve “Kitap” denildiğinde şer'î hükmün kaynağı olması yönüyle Kur'ân kastedilir.¹

Sadrüşşerîa “Kitap” ile Kur'ân'ın kastedildiğini ifade ederek Kitab'ı, “*Bize mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla nakledilendir.*” şeklinde tanımlamaktadır. Tanımda yer alan kayıtlarla diğer semavî kitaplar, kudsî ve nebevî hadisler ve şâz kıraatler tanımın kapsamından çıkarılmıştır.² Sadrüşşerîa, tanımla ilgili olarak İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) ait bir iletiriyi gündeme taşıyarak kendi tanım düşüncesini desteklemeye çalışır: İbnü'l-Hâcib'e göre, şer'î delillerden birincisi olan Kitab'ın “Mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla nakledilen” şeklinde tanımlanması mantıksal açıdan doğru değildir. Zira tanımı yapana “Mushaf nedir?” şeklinde bir soru yöneltildiğinde “Kur'ân'ın yazılı olduğu şey” cevabını verecektir. Bu durumda ise bir şeyi yine kendisiyle tarif ve ispat etme durumu yani devir söz konusu olmaktadır.³ Sadrüşşerîa, ıstılahta mushaf kavramının bilinmesinden hareketle tanımlanmasına gerek olmadığını ifade eder ve bu açıdan tanımda herhangi bir devir unsurunun söz konusu

¹ Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 122.

² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 46.

³ Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdû, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 1: 372; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 46.

olmadığını belirtir.⁴ İbnü'l-Hâcib'in eleştirisine konu olan tanımlamanın, yakın ifadelerle Debûsî (ö. 430/1038), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Kudâme (ö. 620/1223), Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Teftazânî (ö. 792/1390), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi usulcüler tarafından da benimsendiği görülmektedir.⁵ Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın "Kitap" tanımlamasında güçlü usulcüler tarafından kabul gören bir geleneği takip ettiği söylenebilir. İbnü'l-Hâcib'in devir iddiasını değerlendiren Abdulazîz el-Buhârî, Kur'ân'ın mushafa yazılmasından önce de mushafın, bilinen bir kavram olduğunu belirtir. Ona göre tanımda yer alan mushafın, bilinen mushaf olarak yorumlanması ve bu şekilde devir iddiasının geçersiz kılınması en uygun bakış açıdır.⁶ Teftazânî'nin de benzer ifadelerle bu düşünceyi savunduğu görülmektedir.⁷

Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'in eleştirisine yönelik verdiği cevabın tam olarak anlaşılması için söz konusu tarifi türünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre söz konusu tanım, Kitap ve Kur'ân'ın mahiyetine yönelik yapılmış bir tanım değildir. Bu tanım, "Hangi kitabı kastediyorsun?" şeklindeki bir soruya verilen cevapta olduğu gibi hariçte mevcut olan fertlerden birini tayin edici (şahsî) bir tanımlamadır. Aynı bakış açısı tanımın Kur'ân için yapılmış olması durumunda da söz konusudur. Zira Kur'ân, hem "kelâm-ı ezeli" hem de "okunan şey" anlamında kullanılan bir isimdir. Dolayısıyla tanımlama, lafzın muhtemel olduğu bu iki manadan birini tayin edici bir nitelik arz etmektedir. Bu durumda da devir söz

⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 46.

⁵ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 20; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 21, 22; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 279; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 81; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Müessesetü'r-reyyân, y.y., 1423/2002), 1: 199; Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890), 1: 22; et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981), 1: 46; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerh-i Mirkâti'l-vusûl*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 28; Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, (İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1308), 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azve İnaye, (Dimaşk: Darü'l-kitâbi'l-arabî, 1999/1419), 1: 119.

⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 22.

⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 47.

konusu olmamaktadır.⁸ Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'in öne sürdüğü devir olgusunun, tanımın Kur'ân'ın mahiyetine yönelik olması halinde gerçekleşeceğini belirtir. Zira bu durumda tanımda yer alan mushafın mahiyetinin bilinmesi, Kur'ân'ın mahiyetinin bilinmesine bağlı olacak ve bu da muayyen bir şeye ait özel isim olan Kur'ân'ın tanımlanamaması sonucunu verecektir.⁹ Kitap ve Kur'ân ifadelerinin aynı şeye ait iki isim olduğunu belirten Teftazânî'ye göre eleştiri konusu tanımın Kur'ân veya Kitâb'ı, Allah'ın sıfatı olan kelâm-ı ezeli ve diğer kitaplardan temyiz ve tayin edici olarak kabul edilmesi halinde devir söz konusu olmamaktadır. Zira bu durumda mushafı bilmede örf ve işaret yeterli olmaktadır. Ancak tanımın mahiyete yönelik olarak kabul edilmesi durumunda mushafın mahiyetinin de bilinmesi gerekmektedir ki, bu durumda devir söz konusu olmaktadır.¹⁰

Sadrüşşerîa, yaklaşımını İbnü'l-Hâcib'in tanımı üzerinden güçlendirmeye çalışır. İbnü'l-Hâcib Kur'ân'ı, "Allah tarafından indirilmiş mu'ciz bir kelim olup en azı bir sûredir" şeklinde tanımlamıştır.¹¹ İbnü'l-Hâcib'e göre, en kısa sure olan Kevser sûresi kadar olan ayetler için Kur'ân ismi kullanılabilirken bu miktara ulaşmayan bir veya birkaç ayete Kur'ân ismi kullanılamamaktadır.¹² Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'e ait olan tanımın da mahiyete yönelik bir tanım olmadığı tespitinde bulunur. Zira mahiyete yönelik olması halinde devir söz konusu olmaktadır. Çünkü tanımda yer alan "sûre" ifadesi, Kur'ân'ın bir kısmını ifade eden bir kavram olduğu için öncelikle onun bilinmesi gerekmektedir. Bu bakımdan söz konusu tanımın da tayin ve temyiz edici nitelik arzeden bir tanım olarak kabul edilmesi gerekmektedir.¹³ Sadrüşşerîa'nın bu yorumuna katılmayan Teftazânî, İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan tanımın mahiyete yönelik olarak kabul edilmesi halinde de devir unsurunun bulunmadığını belirtir. Zira tanımda geçen "sûre" mefhumunun bilinmesi, Kur'ân'ın bilinmesine bağlı olmamaktadır. Çünkü sûre ifadesi "İncil'in sûresi" veya "Zebûr'un sûresi" ifadesinde olduğu gibi semavi

⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 49, 50.

⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 50.

¹⁰ Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 48.

¹¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l*, 1: 372.

¹² Mahmûd b. Abdîrahman b. Ahmed b. Muhammed Ebü's-Senâ Şemsuddîn el-İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nşr. Muhammed Muzhir Bekâ, (Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986), 1: 458, 459.

¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 51, 52.

kitaplara ait, başlangıcı ve sonu tevkîfî olan bir bölümü ifade etmektedir.¹⁴ Teftazânî'nin yaklaşımını değerlendiren Kâdî Burhâneddin (ö. 800/1398), bu eleştiriyi isabetsiz bulur. Çünkü tanımdaki “sûre” ifadesi, i‘câz özelliğini haiz olan manasında olup diğer kitapların bir bölümünü de ifade edecek şekilde mutlak manada kullanılmamıştır.¹⁵ İbnü'l-Hâcib'in eleştirisini yanlış bir zeminde kurguladığı tespitinde bulunan Kemalpaşazâde ise “mushaflar” (el-mesâhif) ifadesinin başındaki lâm-ı tarifin, ahd ifade ettiğini ve İbnü'l-Hâcib'in bunu farkedemediğini belirterek Sadrüşşerîa lehine bir yaklaşım ortaya koyar.¹⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Sadrüşşerîa, şer'î delillerden Kitab'ı tanımlarken gelenekte yer bulan bir düşünceyi takip etmektedir. Bununla birlikte benimsemiş olduğu düşünceyi güçlü mantıksal argümanlarla savunmak suretiyle karşıt görüşlere cevap verdiği de görülmektedir.

1.1.2. Sünnet

İslam alimlerinin çoğunluğu Sünnet'in, İslam hukukunun Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Sadrüşşerîa da cumhurun bu yaklaşımına uygun olarak Sünnet'i, Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak zikretmektedir. Sünnetin şer'î bir kaynak olarak ele alınması Cessâs (ö. 370/981), Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Sadrüşşerîa öncesi önde gelen Hanefî usûlcülerinin de esas aldıkları bir metod olmuş ve yerleşik usûl yaklaşımı da bu sistem üzerinde şekillenmiştir.¹⁷

Sadrüşşerîa'nın usûl anlayışında “Sünnet”, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ “Hadis” kavramı ise Hz. Peygamber'in sözleri için kullanılan özel bir terimi ifade etmektedir. Sadrüşşerîa'nın, sünnet kavramında Hz. Peygamber'in takrirlerine yer vermemesi, takrirleri, fiili sünnet kapsamında değerlendiren bakış açısını¹⁹ benimsemiş olduğu

¹⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 52.

¹⁵ Kâdî Burhâneddin Ahmed, *Tercîhu't-Tavzîh*, thk. Emine Nurefşan Dinç, (İstanbul: y.y., 2013), 59.

¹⁶ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 10.

¹⁷ bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmîyye, 1414/1994), 3: 31; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 169; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 361; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 333.

¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 3.

¹⁹ bk. İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2: 223.

algısını uyandırmaktadır. Teftazânî ise sünneti “Hz. Peygamber’den, Kur’ân dışında sadır olan söz, fiil ve takrir”²⁰ şeklinde ifade ederek daha net bir tanım ortaya koymaktadır. Teftazânî’nin tarifine yakın bir tanım benimsediği görülen Kemalpaşazâde ise sünnetin mahiyetini ortaya koyarken “Hz. Peygamber’e özel bir durum olmama, sehven ortaya konmuş olmama ve insan olmanın gereğiyle (tab’an) ortaya konmuş olmama” şeklinde bir takım ihtirâzî kayıtlara yer vermek suretiyle konuya açıklık getirmektedir.²¹ İbn Emîr Hâc’ın (ö. 879/1474) da benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.²²

1.1.2.1. Rivayet Açısından Sünnet

Bilindiği gibi Hz. Peygamber’in sünneti sonraki nesillere râviler aracılığıyla aktarılmıştır. Bu bakımdan İslam alimleri bu aktarımın şekli (keyfiyeti) ve sünneti ortaya koyan habere ait muhtevanın bilgi ve amel bakımından değeri üzerinde titizlikle durmuşlar, erken dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlamalar yaparak konuya ışık tutmaya çalışmışlardır. Sadrüşşerîa’nın usûl anlayışında, Hz. Peygamber’in sünnetini ifade eden haberler, sonraki nesillere aktarım şekli yani rivayet şekilleri açısından, *mütevâtir*, *meşhûr* ve *haber-i vâhid* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.²³ Onun yapmış olduğu bu taksim ve isimlendirmede mezhepteki yerleşik düşünceyi yansıttığı görülmektedir.²⁴

Sadrüşşerîa’ya göre mütevâtir, “Her asırda sayılarının çokluğu, mekânlarının farklılığı ve adaletleri sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri mümkün görülmeyen bir topluluğun rivayet ettikleri haberdir.”²⁵ Yapmış olduğu bu tanımlamayla Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisini takip ettiği görülmektedir.²⁶ Bu tanımlamayı, mütevâtir haberin iki şartından biri olarak zikreden Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise kavramı, “Kendisinde inkıta‘ şüphesi bulunmayacak şekilde Hz. Peygamber’den muttasıl olarak nakledilen haber” şeklinde

²⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 3.

²¹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 142.

²² İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 2: 223.

²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 3.

²⁴ bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 207; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 359; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 282-283; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, neşr. Muhammed Zekî Abdülbir, (Katar: b.y., 1984), 422, 423.

²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 3,4.

²⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 207; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 359; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 282-283.

tanımlamıştır. Semerkandî'nin tanımlamasında haberin muttasıl olmasına vurgu yaptığı ve özel bir önem atfettiği görülür.²⁷ Nitekim Sadrüşşerîa da mütevatir habere dair yapmış olduğu değerlendirmelerde haberin Hz. Peygamber'e ittisalının şekli ve keyfiyeti bağlamına özel bir önem atfetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'den mütevatir olarak nakledilen haber, ittisalı tam olarak gelen hadistir.²⁸ Mütevatirin bilgi değeri ve hükmü hakkında farklı yaklaşımlar bulunmakla²⁹ birlikte Sadrüşşerîa, söz konusu görüşlere temas etmez ve İslam âlimlerinin genel yaklaşımını kabul ederek mütevatir nitelikli haberin, kesin bilgi (ilm-i yakîn) ifade ettiğini belirtir. Zira tabiatları, karakterleri ve yaşamış oldukları mekanlar birbirinden farklı olan insan topluluğunun uydurma bir şey hususunda ittifak etmeleri aklen mümkün değildir.³⁰

Sadrüşşerîa'nın rivayet açısından değerlendirdiği ikinci haber türü meşhurdur. Ona göre meşhur, "İlk asırda tevatür şartlarını taşımayıp, ilk asırdan sonra o şartları haiz olan hadistir."³¹ Bilgi değeri olarak meşhur haber, ilm-i tuma'nine ifade eder. İlm-i tuma'nine, kişide bir şeyin doğru olduğu kanaatini oluşturan bir bilgi türüdür. Bu haberler, hakkında yeterince düşünülmendiğinde mütevatir gibi kesin bilgi ifade ettiği düşünülebilir. Ancak meşhur haberleri dikkatli bir şekilde düşünüp araştıran kişi, onun kesin bir bilgi ifade etmediği sonucuna ulaşır.³² Sadrüşşerîa'nın, meşhur haberin hükmüyle ilgili olarak mezhepteki yerleşik düşünceyi temsil eden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin yaklaşımını benimsediği görülür. Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadesine göre, meşhur haberin hükmü konusunda Hanefî imamlarına ait her hangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bu sebeple sonraki Hanefî usûlcüler, meşhur haberin hükmü hakkında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.³³ Semerkandî, meşhur haberin kesin bilgi ifade etmeyip ilm-i tuma'nine düzeyinde bir bilgi ifade etmesi yaklaşımının Debûsî'ye ait olduğunu belirtir. Ona göre bu düşüncenin temelinde, meşhur haberin Kur'ân nassını nesh etme özelliğine sahip olmaması bulunmaktadır.

²⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 423.

²⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 360.

²⁹ Söz konusu yaklaşımlar için bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 423-428; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 362, 363.

³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 4.

³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 4.

³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 213; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 292, 329; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 4.

³³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 428.

Konuyla ilgili diğerk bir yaklaşıma göre ise, meşhur haber “kesin bilgi” ifade etmektedir. Semerkandî'nin “meşâyihimizin çoğunluğu” ifadesini kullanarak aktardığı bu görüşün Semerkant Hanefi çevresinin meşhur haberin bilgi değeri hakkındaki usûl düşüncesini yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre İslam alimleri, meşhur haberi kabulle karşılaşmışlardır. Onların bu tavrı, yaşadıkları çağda gerçekleşmiş bir icmâi ifade etmektedir. Dolayısıyla icmâ, kesin bilgi ifade ettiği gibi meşhur haber de bu düzeyde bir bilgi ifade etmektedir.³⁴ Bununla birlikte teşrîi bir kaynak ve kendisine göre hareket edilmesinin mecburiliği bakımından meşhur sünnet Hanefilerce, mütevatir sünnet derecesinde kabul edilmektedir.³⁵

Sadrüşşerîa'nın rivayet açısından değerlendirdiği son haber türü haber-i vâhiddir. Kavramın tarihsel serüveni göz önüne alındığında haber-i vâhid etrafında bir takım tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Haber-i vâhid terimi mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlarda “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” anlamında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup, fikhın tedvin edilmeye başlandığı hicri II. yüzyılın ilk yarısında vehim, şek, zan ve yakîn gibi aklî konuların yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.³⁶ Sadrüşşerîa'nın da kavramın mahiyetini “mütevatir ve meşhûr hadis niteliği taşımayan hadis”³⁷ şeklinde tespit etmesi, söz konusu birikimi göz önüne aldığı izlenimini uyandırmaktadır.

Tevâtür şartlarına ulaşmayan ve haber-i vâhid niteliği taşıyan haberin nakli hususunda herhangi bir sayı sınırlaması söz konusu değildir.³⁸ Haber-i vâhid, gerekli şartlara sahip râviler tarafından nakledildiğinde kuvvetli kanaat (zann-ı gâlip) ifade etmektedir. Bu seviyedeki bir bilgi ise kendisiyle amel edilmesi açısından yeterli olmaktadır. Sadrüşşerîa, haber-i vâhidin kesin veya tatmin edici

³⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 429.

³⁵ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, (Bağdad: b.y., 1985), 171.

³⁶ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 349.

³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 4.

³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 4.

bir bilgi ifade etmediği halde ameli gerektirmesi hususuna vurgu yaparak amelin yalnız kesin bilgidен kaynaklanmayacağını ifade eder.³⁹

1.1.2.2. Maddî (Zâhir) İnkıtâ‘

Hanefî usûlcüler, haberlerde biri maddî (zâhir), diğeri manevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit inkıtâ‘ın yani kopukluğun varlığından bahsetmişlerdir.⁴⁰ Maddî inkıtâ‘ın kapsamına genel anlamda kendisinde irsâl bulunan hadisler girmektedir. İrsâl; hadis râvisinin, isnad zincirini atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den rivayette bulunmasıdır. Görünürde munkatı‘ olan bu tür rivayetler “mürsel” olarak isimlendirilir.⁴¹ Hanefî usûl geleneğinde “mürsel” kavramı, muttasıl olmayan hadis anlamında kullanılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hadis usûlünde munkatı‘, mu‘dal, müdelles, muallâk olarak isimlendirilen hadis türleri bu yaklaşıma göre mürsel sayılmaktadır. Hatta senedi tamamen hazfedilmiş hadisler bile hangi asırda rivayet edilirse edilsin mürsel olarak isimlendirilebilmektedir.⁴²

Mürsel nitelikli hadislerin kabul edilip edilmemesi konusu, farklı görüşlerin ortaya konduğu tartışmalı bir alandır. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler ve fakihler başta olmak üzere İslâm âlimlerini çokça meşgul eden bu konu üzerinde usûl açısından ilk defa Şâfi‘’nin (ö. 204/820) durduğu ve mürsel nitelikli rivayetleri kabul etmede temkinli davrandığı kabul edilmektedir.⁴³ Sahabe mürselinin makbul olduğunda alimler arasında icmâ bulunmaktadır. İkinci ve üçüncü asrın mürsellersi ise Hanefî mezhebine göre makbuldür.⁴⁴ Konuyla ilgili olarak Pezdevî, ikinci ve üçüncü asrın mürsellersinin müsnetten daha üst bir konumda olduğunu ve mezhepte yerleşik olan bu görüşün İsâ b. Ebân’a (ö. 221/836) ait olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Şâfi‘ ise râvinin meçhul olması gerekçesiyle ikinci ve üçüncü asrın mürsellersini, muttasıl bir tarîk ile

³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 5.

⁴⁰ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 145; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 2; es-Serahsî, *el-Usûl*, 1: 359; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 15; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-Usûl*, 399.

⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 15.

⁴² Salahattin Polat, *Mürsel hadisler ve delil olma yönünden değeri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 64.

⁴³ Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 53.

⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 15.

⁴⁵ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 2.

desteklenmedikçe kabul etmemektedir.⁴⁶ Bu kısım mürselleri kabul edenlere göre ikinci ve üçüncü asırlarda, adalet ve istikamet galiptir. Vâsita bizce meçhul olsa da râvice malûmdur. Râvî, âdil ve istikamet üzere bilindiğinden sikâ olmayan kimseden hadis rivayet edeceğine ihtimal verilmez.⁴⁷

Sadrüşşerîa, ilk üç asırdan sonra gelen kişilerin mürselleri hakkında Hanefî mezhebi içerisinde farklı yaklaşımların bulunduğunu, fakat mezhepteki yerleşik düşüncenin bu tür mürsel rivayetlerin kabul edilmesi yönünde olduğunu belirtir.⁴⁸ Her ne kadar Sadrüşşerîa, bu tür mürsel rivayetler hakkında Hanefî mezhebindeki yerleşik düşüncenin, kabule yönelik olduğunu belirtmiş olsa da, esasen mezhepte genel olarak kabul görmüş bir bakış açısının bulunduğunu söylemek zordur.⁴⁹ Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın, bu tavrıyla konuyla ilgili kendi kanaat ve tercihini yansıttığı söylenebilir. Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) göre, ilk üç asrın irsallerinin kabul gerekçesi olan adalet ve zabt unsurları, her devir için geçerlilik arz etmektedir. Bu yüzden, her asırdaki âdil kimsenin mürsel rivayeti kabul edilir. Bu yaklaşımıyla Kerhî'nin farklı asırların mürselleri arasında herhangi bir ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁰ İsâ b. Ebân, ilk üç asırdaki her adil râvinin mürselini; bu asırlardan sonra ise insanlar arasında ilmi faaliyetlerle şöhret bulmuş Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) gibi nakil imamlarının mürsellerinin kabul edileceğini, bu özelliğe sahip olmayan âdil râvilerin mürsellerinin ise mevkûf kabul edileceğini ifade eder.⁵¹ Konuyu değerlendiren Abdulaziz el-Buhârî, İsâ b. Ebân'nın ifade ettiği mevkûf kalma durumunun, bu âdil râvinin mürselini sika râvilerin kabul edip ondan rivayet edene kadar söz konusu olduğunu; sika râvilerin, o kişinin mürselini rivayet etmesi durumunda bunun, bir ta'dîl olarak değerlendirilip rivayetin kabul edileceğini ifade eder ve Pezdevî'nin de İsâ b. Ebân'ın görüşünü benimsediğini belirtir.⁵² Cessâs, ilk üç asırdakilerin mürselini, âdil ve sikâ olmayandan rivayet etmekle meşhur olmaması şartıyla; sonraki neslin mürselini ise âdil ve sikadan rivayet etmekle meşhur olması şartıyla kabul

⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 360; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 436; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 15.

⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 16.

⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 16.

⁴⁹ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 400.

⁵⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 363.

⁵¹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 363; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 7.

⁵² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 7

etmektedir.⁵³ Serahsî ise bu konuda Cessâs'ın görüşünü tercih etmektedir.⁵⁴ Görüldüğü gibi ilk üç asır sonrasının mürselleri hakkında Hanefî mezhebinin usûl geleneğinde genel anlamda kabul görmüş bir bakış açısı bulunmamaktadır.

1.1.2.3. Manevî (Bâtın) İnkıtâ‘

Rivayet açısından sünnetin çok az bir kısmı mütevâtir olarak nakledilmiştir. Meşhur sünnet ise mütevâtir yolla nakledilen sünnete nispetle biraz daha fazla bir yekun teşkil etmektedir. Bununla birlikte sünnetin büyük bir bölümü, haber-i vâhid niteliği taşıyan rivayetlerden oluşmaktadır. Bu itibarla, haber-i vâhidlerle amel konusu, mezhepler arasında sünnetle ilgili tartışmaların merkezinde yer alan bir konu olmuştur.⁵⁵ İslam hukukçuları prensip olarak haber-i vâhidlerin delil olduğunu kabul etmektedirler. Ne var ki onların, bir çok hadisle amel etmedikleri de bilinen bir husustur. İslam hukukçuları, hadisleri kabul ve red hususunda rastgele hareket etmemişler, aksine kendilerine göre haklı ve tutarlı bir takım gerekçelere dayanmışlardır. Çünkü onlar, bu dayanaklarını tespit hususunda ictihad etmişlerdir. Fakat bu, hiç bir zaman onların bu dayanaklarının tartışılmayacağı, yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmayacağı anlamına gelmez. Aksine, bu red işinin altında yatan fikhî mantığın anlaşılması ve değerlendirilmesi, hadislerin teşrî fonksiyonunun ortaya konulması açısından son derece önemlidir.⁵⁶ Daha önce de ifade edildiği gibi, Hanefî usûlcüler haberlerde biri maddî, diğeri manevî olmak üzere iki tür inkıtâ‘ın varlığından bahsetmişlerdir. Manevî inkıtâ‘ın bulunması gerekçesiyle hadislerin gereğince amel edilebilir olmaktan düşürülmesi Hanefî mezhebi tarafından ortaya konmuş bir yaklaşımdır.⁵⁷ Onlar tarafından ortaya konan ve yine onlar tarafından geliştirilen bu yaklaşıma göre manevî inkıtâ, hadisin ya daha kuvvetli bir delile muâriz olmasıyla ya da hadisi nakleden kişide bulunan bir eksiklik sebebiyle

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 147.

⁵⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 363.

⁵⁵ Nasi Aslan, “Hanefîlerin Umûmü’l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-İ Vâhidin Değeri Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004): 19.

⁵⁶ Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ‘ Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 160.

⁵⁷ Apaydın, “Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ‘ Anlayışı”, 8: 162.

gerçekleşen bir durumdur.⁵⁸ Sadrüşşerîa, muâraza şeklinde gerçekleşen manevî inkıtâ dört kısma ayırarak incelemiştir. Bu kısımlar şunlardır:

1. Rivayetin Kur'ân'a aykırı olması,
2. Rivayetin meşhur sünnete aykırı olması,
3. Rivayetin umûm-u belvâda şâz olarak varid olması,
4. Sahabenin rivayeti kabulden kaçınması.⁵⁹

Hanefî usûl geleneğinde haber-i vâhidin reddi için öne sürülen bu dört gerekçenin “manevî inkıtâ” (el-inkıtâ ma'nen) başlığı altında ele alınması, Pezdevî ve Serahsî ile başlamış bir husustur.⁶⁰ Sadrüşşerîa'nın da konuya ilişkin yaklaşımında bu usûlcülerin görüşlerini benimsediği görülür. Debûsî ise bu dört gerekçeye “Hz. Peygamber'den nakledilen haber-i vâhidin tenkidi” başlığı altında yer vermiştir.⁶¹

Sadrüşşerîa, sıralamış olduğu bu dört kısmı örneklerle detaylandırmıştır. Mesela Fâtıma binti Kays'ın bâin talakla boşanması durumunda kendisine nafaka ve süknâ takdir edilmediğine dair rivayet ettiği hadis, daha kuvvetli bir delil olan “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun”⁶² âyetine aykırı bulunmaktadır.⁶³ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, bir olayda bir şahidi dinleyip davacıya yemin ettirerek hüküm verdiği dair hâber-i vahid niteliğindeki rivayet⁶⁴ daha kuvvetli olan “Beyyine getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer”⁶⁵ şeklindeki meşhur hadise aykırı bulunmaktadır. Hadisin umum-u belvada yani genel olarak herkesin başına gelen bir konuda şâz olarak gelmesi de manevî inkıtâ' olarak değerlendirilir. Nitekim Hz. Peygamber'in namazlarda besmeleyi aşikare okuduğuna dair haber-i vâhid nitelikli rivayet, diğer sahabiler tarafından nakledilmemiştir. Eğer böyle bir durum bulunsaydı geneli ilgilendiren bu tür bir konu ashaba gizli kalmaz ve onlar tarafından da nakledilirdi.⁶⁶

⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 16.

⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 17, 18; Ayrıca bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 8; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 402

⁶⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 8; es-Serahsî, *el-Usûl*, 1: 364; Apaydın, “Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ' Anlayışı”, 8: 162.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 196.

⁶² et-Talak, 65/6.

⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 16.

⁶⁴ Müslim, “Akdiye”, 3.

⁶⁵ Tirmizî, “Ahkâm”, 12.

⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 17.

Sadrüşşerîa, hadisi nakleden râvide, rivayetin kabulü için bulunması gereken şartlardan herhangi birisinin bulunmamasını da manevi inkıtâ kapsamında değerlendirir. Dolayısıyla fâsik, bunak ve sika olup olmadığı bilinmeyen râvilerin rivayetleri de manevi inkıtâ kapsamında yer almaktadır.⁶⁷

1.1.2.4. Teşrîî Değeri Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri

Hız. Peygamber'e ait fiiller, teşrîî değeri açısından usûlcüler arasında ötedenberi tartışıl原因mış konular arasında yer almıştır. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcüler de Hız. Peygamber'e ait olan fiilleri, uyulabilir olup olmama açısından analiz etmişler ve teşrîî değeri açısından bazı sınıflandırmalar yapmışlardır. Irak Hanefî çevresinin temsilcilerinden Cessâs'a göre Hız. Peygamber'in bir kasda mukârin olan yani bir amaca yönelik fiilleri, teşrîî değeri bakımından vâcib, mendûb ve mübah olarak üç kısma ayrılmaktadır.⁶⁸ Debûsî'nin usûl yaklaşımında ise Hız. Peygamber'in fiillerinin vâcib, müstehap, mübah ve zelle şeklinde dörde taksim edildiğı görülür. Ona göre zelle türü fiiller, zelle olduğunun beyan edilmesinden sonra bu sınıflandırma içerisinde yer almaz. Dolayısıyla uyulmaya elverişli olan fiiller vâcib, müstehap ve mübah şeklinde üç kısım olarak kalır.⁶⁹

Pezdevî ve Serahsî tarafından ortaya konan ve Hanefî usûl geleneğii içerisinde kabul gören yaklaşıma göre ise Hız. Peygamber'in bir kasda mukarin olan fiilleri, teşrîî değeri bakımından mübah, müstehap, vâcib ve farz niteliğinde olan fiiller şeklinde dört kısımda mütalaa edilmektedir. Bu tür fiiller, Hız. Peygamber'e uyulması mümkün olan fiillerdir.⁷⁰ Sadrüşşerîa da konu ile ilgili olarak Pezdevî ve Serahsî'nin çizgisini takip etmiştir. Bununla birlikte Hız. Peygamber'e ait fiilleri iki kısma ayırmak suretiyle daha net bir yaklaşım sergilediğı görülmektedir. Birinci kısmı oluşturan fiiller; mübah, müstehap, vâcib ve farz niteliğı taşıyan ve tâbi olunması mümkün olan fiillerdir. İkinci kısma giren fiiller ise bu tür nitelikleri haiz olmayan ve tâbi olunması gerekmeyen fiillerdir. Hız. Peygamber'e özel olan ve zelle niteliğı taşıyan fiiller bu kapsamda

⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 19.

⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 215.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247.

⁷⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 199; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 86.

değerlendirilir. Sadrüşşerîa'nın bu kısım fiillerde Hz. Peygamber'e uyulmamasının gerekliliğine vurgu yaptığı görülür.⁷¹

Hz. Peygamber'e ait olan kasdî fiillerin teşrîî değeri özelinde değerlendirmeye tabi tutulan bir diğer konu mutlak olan fiillerin durumudur. Bu tür fiiller ile kastedilen farz, vâcip, mubah, mendub, zelle veya Hz. Peygamber'e özel olup olmadığı hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı fiillerdir. Bu tür fiiller hakkında İslam alimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁷² Bazı alimlere göre niteliği bilinmediği için bu tür fiiller hakkında tevakkuf edilmesi yani herhangi bir hüküm verilmemesi gerekir. Zira peygambere uymak ancak niteliği bilinen fiillerde söz konusu olabilmektedir.⁷³ Bazı alimlere göre ise Hz. Peygamber'e muhalefeti yasaklayan ve ona tâbi olmayı emreden naslar⁷⁴ mûcebince niteliği bilinmese dahi bu tür fiillerde Hz. Peygamber'e tâbi olunması gerekmektedir.⁷⁵ Alâeddin es-Semerkandî bu görüşün Semerkant Hanefî meşâyihine ait olduğunu belirtir. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre bu tür fiillerin, Hz. Peygamber'e özel olma ihtimali de göz önüne alınmaktadır. Bu bakımdan bu tür fiiller hakkında itikadî bir zorunluluk bulunmamakla birlikte amel açısından tâbi olunmayı ifade eden bir gereklilik söz konusudur.⁷⁶ Konuyla ilgili olarak mezhep içi düşüncenin daha çok Irak Hanefî ekolünün temsilcilerinden Kerhî'nin yaklaşımı üzerinde şekillendiği görülmektedir. Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'den sadır olan ve niteliği bilinmeyen bu tür fiillerde kesin olarak sabit olan unsur mubah olma (ibâha) durumudur. Bu sebeple söz konusu fiillerin mubah olduğuna inanılır. Bu türden fiillerin herhangi bir üstünlüğünün olması ise ancak delille sabit olabilir. Aynı şekilde bu tür fiillerde Hz. Peygambere tâbi olunması ise ancak tâbi olunmayı gerektiren bir delilin varlığı durumunda söz konusu olmaktadır.⁷⁷ Kerhî'ye göre niteliği bilinmediği sürece Hz. Peygamber'den bir fiilin sadır olması, söz konusu fiilin ümmet için

⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 28.

⁷² Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 29.

⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 28.

⁷⁴ bk. en-Nûr, 24/63; el-Enfâl, 8/46.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 215; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 86; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 28; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 155.

⁷⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 457-459.

⁷⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 201.

bağlayıcı olduğuna yönelik bir iradenin varlığını ortaya koymamaktadır.⁷⁸ Cessâs, hocası Kerhî'nin konu ile ilgili yaklaşımını benimsemekle birlikte, söz konusu mubahlığın “yerine getirilmesi veya yerine getirilmemesi câiz olan” şeklinde bir anlam ifade etmediğini belirtir. Ona göre buradaki mubahlık, niteliği bilinmeksizin Hz. Peygamber'den sadır olan kasdî fiilin, ümmet tarafından yapılması yönünün ağır bastığı, terkinin yani yapılmamasının ise ancak bir delille söz konusu olacağı bir anlam boyutu taşımaktadır.⁷⁹ Abdulazîz el-Buhârî, Kerhî'nin yaklaşımının temelinde, niteliği tespit edilemeyen bu tür fiillerin Hz. Peygamber'e özel olan fiil türlerinden olup olmama ihtimalinin bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla eşit seviyedeki iki ihtimalin söz konusu olduğu bu gibi durumlarda delile dayanmaksızın herhangi bir tercihin yapılması Kerhî'ye göre doğru bir yöntem değildir.⁸⁰ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin konuya ilişkin yaklaşımlarında Cessâs'nın görüşünü benimser bir tavır aldıkları görülür. Onlara göre Hz. Peygamber'in, ümmeti içindeki konumu, örnekliği ve ona tâbi olmanın emredilen aslî bir unsur olduğu düşüncesi, Cessâs'nın bakış açısının temelini oluşturmaktadır.⁸¹ Sadrüşşerîa da benzer gerekçeleri ifade ederek kendisine tâbi olunmak için gönderilen Hz. Peygamber'den sadır olan bu nitelikteki fiiller hakkında Cessâs tarafından ortaya konan yaklaşımının tercih edilen görüş olduğunu belirtir.⁸² Nitekim fikri boyutu ilk olarak Kerhî tarafından ortaya konan ve Cessâs tarafından revize edilerek son şekli verilen bu bakış açısı, Hanefî usûlcüler tarafından benimsenmiş ve mezhebin konuya ilişkin görüşü halini almıştır.⁸³

1.1.3. İcmâ

1.1.3.1. İcmânın Mahiyeti

Sadrüşşerîa icmâi, “Hz. Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin bir asırda, şer'î bir hüküm üzerinde ittîfakı (görüş birliğine varmaları)” şeklinde

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 215; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 28.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 215-228.

⁸⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 203.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247, 248; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 201, 202; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 87.

⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 28.

⁸³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 203; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 93; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 155; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.) 240; Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhis-i usûl-i fikih*, (İstanbul: t.y.) 196.

tanımlamaktadır.⁸⁴ Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerden Cessâs, Pezdevî ve Serahsî'nin icmâ kavramı için herhangi bir tanımlama yapmadıkları görülür. Onların bu tutumları, icmâin içerik olarak meşhur ve bilinen bir kavram olarak kabul edildiği şeklinde gerekçelendirilebilir. Kavramı tanımlama yoluna giden Debûsî'ye göre ise icmâ, “Aynı zamanda yaşayan adil ve ictihad yapabilme kudretine sahip olan alimlerin, bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır.”⁸⁵ Sonraki usûlcülerden Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö.710/1310) de Debûsî'ye ait tanımını büyük oranda benimsediği görülmektedir.⁸⁶ Alâeddîn es-Semerkindî ise kavramla alakalı iki farklı tanımdan bahseder. Tercih ettiği ilk tanıma göre icmâ, “Bir meselenin ortaya çıkması vaktinde icmâa ehil olanların görüşlerinin, aklî veya şer'î olan dini konularla ilgili bir hüküm üzerinde toplanmasıdır.” Diğer bir tanım ise “İcmâ ehlinin tamamının ittifakı” şeklindedir.⁸⁷ Farklı tanımları değerlendirdiği görülen Abdulazîz el-Buhârî kavrama yönelik “bu ümmetten olan müctehidlerin herhangi bir konu üzerindeki ittifakı” şeklindeki bir tanımın varlığından bahseder ve en doğru tanımlamanın bu olduğunu ifade ederek tercihini ortaya koyar.⁸⁸ Abdulazîz el-Buhârî tarafından tercih edilen ve bazı Hanefî usûlcüler tarafından da benimsendiği görülen⁸⁹ söz konusu tanımlama, Sadrüşşerîa'nın kaynakları arasında yer alan İbnü'l-Hâcib tarafından yapılmıştır.⁹⁰ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) icmâ tanımı ise “Hz. Muhammed ümmetinden olan hal ve akd ehlinin herhangi bir konu üzerindeki ittifakları” şeklindedir. Buradaki ittifaktan maksad inanç, söz, yahut fiilde birleşmektir. Tarifteki hal ve akd ehli ise şer'î hükümlerde ictihad eden müctehidlerdir. Râzî de İbnü'l-Hâcib'in benimsediği gibi üzerinde icmâ edilecek hususun alanını geniş tutmuş ve aklî, şer'î ve dile ait bütün konuların icmâ kapsamında

⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 81. Benzer tanımlamalar için bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 81; Şemsuddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiy' fî usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2: 285; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 420-421; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3: 80.

⁸⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 28.

⁸⁶ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 103.

⁸⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 490.

⁸⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 227.

⁸⁹ bk. Molla Cîven, *Nûrû'l-envâr*, 2: 103; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 254; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2: 103.

⁹⁰ İsfehânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 1: 521.

değerlendirmiştir.⁹¹ Hanefî usulcülerden İbnü's-Sââtî ise, Râzî tarafından yapılan tanımını tercih etmiştir.⁹² Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa öncesi dönemde fakihlerin geneli tarafından benimsenmiş ve yerleşik hale gelmiş bir icmâ tanımından bahsedilmesi mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Gazzâlî tarafından dillendirilen “ümmetin ittifakı” yaklaşımı⁹³ bir kenara bırakılırsa, icmân mahiyetine dair yaklaşımlarda usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsenen ortak noktanın “müctehidlerin ittifakı” şeklinde oluştuğu görülmektedir.

Sadrüşşerîa'nın tanımında dikkat çeken temel nokta, üzerinde icmân gerçekleşeceği konunun niteliğidir. Ona göre müctehidlerin üzerinde görüş birliğine varacakları hususun şer'î bir hüküm olması gerekmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla ittifakın, şer'î olsun veya olmasın herhangi bir konu üzerinde olabileceği tezini ortaya koyan yaklaşımlar doğru değildir. Nitekim sonraki dönem usûlcülerden Teftâzânî, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Hüsrev ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) icmâ tanımlamalarında bu bakış açısını yansıtan bir tavır sergiledikleri görülmektedir.⁹⁵ Teftazânî, İbnü'l-Hâcib'in yaptığı icmâ tanımıyla şer'î olan ve olmayan hususları icmâa konu olarak kabul ettiğini ve bu yaklaşımın bazı açmazları barındırdığını belirtir. Şer'î olmayan hususlarda müctehidlerin ittifaklarının, uyulması gerekli olan bir husus olması halinde iki durum söz konusudur. Eğer böyle bir icmâa uymamak günah ise, icmâ edilen husus şer'î bir konu olmuş olur. Eğer günah değilse bu durumda icmâa uymanın vâcib olmasının yani gerekliliğinin hiç bir anlamı bulunmamaktadır. Sadrüşşerîa'nın icmâ edilecek konuları “şer'î” kaydıyla sınırlandırmasını, dünyevî olan hususlarla şer'î nitelikli olmayan dini konular hakkında gerçekleşen icmân herhangi bir faydasının bulunmadığı gerekçesiyle temellendirerek yorumlayan Teftazânî, bu yaklaşımda eleştiriye açık bir hususun varlığına dikkat çeker. Zira ona göre i'tikada taalluk eden ve aklî olan bir çok zannî husus, icmâ ile kat'î duruma gelebilir. Mesela

⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4: 20.

⁹² İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 255.

⁹³ bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 195; İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3: 80; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 255, 256. Gazzâlî icmâi, “Hz. Muhammed ümmetinin, sadece dinî olan herhangi bir iş üzerinde ittifak etmeleri.” şekilde tanımlamaktadır. (bk. Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 1: 137)

⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 81.

⁹⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 81, 82; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 285; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 420-421; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 3: 80.

sahabenin üstünlüğü meselesi bu türden bir konuyu ifade etmektedir.⁹⁶ Kemalpaşazâde ise icmân konusunu, icthadî olan bütün dini konular olarak tespit etmektedir. Ona göre şer‘î olsun veya olmasın bütün hususların icmâa konu olabileceğini öngören İbnü’l-Hâcib’in mutlakçı yaklaşımı doğru olmadığı gibi, icmâ edilecek hususları şer‘î konularla kayıtlayan Sadrüşşerîa’ya ait sınırlandırıcı yaklaşım da doğru değildir.⁹⁷ Kemalpaşazâde’nin bu yaklaşımıyla, Teftazânî tarafından ifade edilen hususları kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Hükümleri, “dinî hükümler” ve “dinî olmayan hükümler” şeklinde sınıflandıran Sadrüşşerîa, “Hint yağının müshil olması” örneğinde olduğu gibi dinî nitelikli olmayan herhangi bir hüküm hakkında gerçekleşen görüş birliğinin icmâ olmadığını ifade eder. Dolayısıyla herhangi birisinin bu tür bir hükmü inkar etmesi küfür sayılmaz, yalnızca bilgisizlik (cehalet) olarak nitelenebilir. Dinî hükümler de “şer‘î hükümler” ve “şer‘î olmayan hükümler” olarak iki kısımdır. Şer‘î hükümler, Şâri’in hitabı olmaksızın anlaşılabilen hükümlerdir. Bunların dışında kalanlar ise, şer‘î nitelikte olmayan hükümlere karşılık gelmektedir. Bu tür hükümlerin idrak edilmesi yani bilinebilmesi ise ya akılla ya da his yani duyu organlarıyla gerçekleşir ve bu şekilde gerçekleşen idrak, kesin bilgi ifade eder. İdrak edilmesi duyu organı veya akla dayanan ve şer‘î olmayan dinî hükümler üzerinde gerçekleşen ittifak, Hz. Peygamber’in ümmetine mahsus bir özellik olan icmâ olarak kabul edilemez.⁹⁸ Sadrüşşerîa’nın konuya ilişkin yaptığı açıklamalardan icmâa konu olabilecek hükmün, bilinmesi Şâri’in hitabına bağlı olan ve amele taalluk eden şer‘î hükümler olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle, Şâri’in hitabının bir sonucu olarak, hakkında farz, vâcib, sünnet, haram, mübah veya mekruh gibi nitelikler atfedilebilen hususlar icmân konusu olabilir.

Sadrüşşerîa’ya göre icmân rüknü yani icmân mahiyetini oluşturan öz, “ittifak” yani görüşlerin bir noktada buluşmasıdır. Söz konusu ittifakı, fukahâ metoduyla yazılan usûl eserlerindeki yerleşik bakış açısına uygun olarak “azîmet” ve “ruhsat” olarak iki yönlü değerlendirir.⁹⁹ İttifakın azîmet yönü, bütün müctehidlerin görüşlerini açıkça belirtmeleri yoluyla oluşan (sarîh) icmâ ifade

⁹⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 82.

⁹⁷ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 160.

⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 81, 82.

⁹⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 338; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 303; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 423.

eder. Bu şekilde gerçekleşen icmâda görüş beyanı, hem sözle (kavlî icmâ) hem de fiille (fiilî icmâ) olabilmektedir. İttifakın ruhsat yönüyle sukûtî icmâi kasteden Sadrüşşerîa, bu tür icmâi, şer‘î bir hüccet ve kaynak olarak değerlendirmeyen ve icmân gerçekleşmesi için ehlinin görüşünü şüpheyne mahal bırakmayacak tarzda açıkça ifade etmesini şart koşan Şâfiî mezhebinin bu konudaki yaklaşımının doğru olmadığını savunur.¹⁰⁰

Usulcülerden bazıları, icmân kesinleşmesi ve geçerli olması için icmâa katılan bütün müctehidlerin icmâ esnasındaki görüşlerini değiştirmeden ölmüş olması gerektiğini ifade etmek üzere “inkırâzü’l-asr” şartını öne sürmektedirler. Bu bakış açısının gerekçesi, müctehidin sonradan görüşünden vazgeçmesi ve bu sebeple gerçekleşmiş bir icmân bozulma ihtimalinin söz konusu olmasıdır. Konuyla ilgili olarak birbirine yakın bir söylem benimseyen Cessâs ve Serahsî’ye göre, şartlarına uygun olarak gerçekleşen icmâ ile sabit olan hüküm, nas ile sabit olan hüküm gibidir. Nas ile sabit olan hüküm bir zamana mahsus olmadığı gibi icmâ ile sabit olan hüküm de bir zamana mahsus kılınamaz. İnkırâzü’l-asrın şart koşulması durumunda icmâ hiçbir zaman gerçekleşemez.¹⁰¹ Serahsî, konunun izahı için şu örnekleme yapılmaktadır: Sahabe döneminde fetva verme noktasında onlarla eşit seviyede olan tâbiîn bulunmaktaydı. Dolayısıyla -sahabe ve tabiîn müctehidleri tarafından gerçekleşmiş bir icmâ söz konusu olduğunda- sahabeden kimse kalmayıp herkes vefat ettiğinde, tabiînden bazıların görüşünden dönmüş olabileceği söz konusu olacağından icmâ hiçbir zaman gerçekleşmiş olmayacaktır.¹⁰² Pezdevî ise icmâda bulunanların, bu icmâya muhalif bir görüş beyan etmeden vefat etmeleri şartını öne sürmenin, icmân şer‘î bir hüccet olduğunu ifade eden naslara bir ziyade anlamını taşıdığını ve bunun da nesh olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla icmâda bulunanlardan herhangi birinin sonradan görüşünden dönmesi, gerçekleşmiş bir icmâa zarar vermemektedir. Muhalif görüş, icmânın başlangıcına engel olurken devamlılığına etki etmemektedir.¹⁰³ Sadrüşşerîa, icmân geçerli olması için asrın inkırâzı şartını öne süren yaklaşımı eleştirir ve icmâi gerçekleştirenlerden herhangi birinin sonradan

¹⁰⁰ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 90, 91.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 307, 308; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 315.

¹⁰² Serahsî, *el-Usûl*, 1: 315.

¹⁰³ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 360-362.

görüşünden dönmesinin gerçekleşmiş bir icmâa zarar vermeyeceği düşüncesini benimser.¹⁰⁴

1.1.3.2. İcmâ Gerçekleştirilenlerin Nitelikleri

İcmâ hakkında incelenen hususlardan biri de icmâa ehil olanların yani icmâi gerçekleştirenlerin kimler olduğu meselesidir. Herhangi bir icmân varlığından bahsedilebilmesi için bu hususun bilinmesi zorunludur. Zira ehil olan birinin dışarıda kalması durumunda icmân oluşamayacağı; ehil olmayan biri tarafından öne sürülen karşı görüşün ise icmân oluşmasına engel olamayacağı sonucuna bu verilerle ulaşılabilir.

Erken dönem Hanefî alimlerinden Cessâs, icmâa ehil olanlar ve nitelikleri hakkında nakledilen herhangi bir görüşün bulunmadığını ve bu sebeple sonraki âlimlerin bu konuda farklı görüşler ortaya koyduklarını ifade eder. Ona göre konuyla ilgili Hanefî mezhebinde sahih olan bakış açısı, icmâi gerçekleştirecek olan kişilerin kendilerinde fîsk ve dalalet bulunmayan ehl-i hak olduğu yönündedir. Nitekim naslardaki “hayırlı ümmet”, “vasat ümmet” nitelemeleri bunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁵ Pezdevî ve Serahsî yakın bir yaklaşım benimseyerek heva ve fîsk ehli olmayan her müctehid âlimin icmâa ehil olduğunu ifade ederler.¹⁰⁶ Alâeddîn es-Semerkandî ise icmâa ehil olan kişilerde bulunması gereken şartları; akıl, bülûğ, müslümanlık, şer‘î hükümlerde ictihada ehil olma ve ehl-i sünnet ve’l-cemaatten olma şeklinde sıralar. Ona göre diğer şartları taşımakla birlikte bid‘at ehlinden olan kişinin, bid‘ate yöneldiği veya hevasına tabi olduğu konunun dışındaki hususlar hakkında icmâa etkisi olduğu yönündeki bazı Hanefî meşâyihine ait olan görüş doğru olmayıp icmâi gerçekleştirenlerin ehl-i sünnet ve’l-cemaatten olması şarttır.¹⁰⁷ Sadrüşşerîa, icmâi gerçekleştirenlerin, kendilerinde bidat ve fâsıklık bulunmayan her müctehid olması gerektiğini ifade eder. Konuyu adalet vasfı merkezli yorumlayarak icmâi gerçekleştirenlerde taassup, sefehlik ve dini konularda gevşeklik gibi adalet vasfını zedeleyen özelliklerin bulunmaması gerektiğini belirtir.¹⁰⁸ Ona göre

¹⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 100, 101.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 293, 294.

¹⁰⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 237; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 311.

¹⁰⁷ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 492.

¹⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 92.

gerçekleştirenler açısından icmâ iki kısma ayrılmaktadır: İlki, hükmün kat'î olduğunu bildiren icmâ; diğeri ise senedi kat'î hüküm bildirdiği için hükmün kat'î olduğunu ortaya koymayan fakat kat'î olan bu hükmü tek'it eden icmâdır ki, Kur'ân'ın nakli, namaz ve orucun farz oluşu gibi temel konular bu tür icmâa dâhildir. Birinci kısım icmâda ictihad ehliyetine sahip olmak gerekirken, ikinci kısım icmâda böyle bir şart olmayıp, avam-havas herkes aynı görüşte olmalıdır. Sadrüşşerîa'nın, icmâı bu şekilde iki kısma ayırmasından, Hanefi usul geleneğinde ilk olarak Cessâs ile başlayan ve Pezdevî ile devam eden "husûsî icmâ" ve "umûmî icmâ" taksimini benimsediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Ona göre icmâ; sahabe, Hz. Peygamberin soyundan gelenler veya Medine ehli gibi herhangi bir zümre ve sınıfa özel değildir. İcmân tanımında yer alan "ümme't"ten maksat ise Hz. Peygamber'in yolundan giden ehl-i sünnet ve'l-cemâattir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa, ehl-i bidatı "ümme't" kapsamında kabul etmemektedir.¹¹⁰

Sadrüşşerîa, icmân geçerli olabilmesi için aynı zaman diliminde yaşayan ve nitelikleri belirtilmiş olan bütün müctehidlerin ittifakının şart olduğunu belirtir.¹¹¹ Bu yaklaşımıyla fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul gören bakış açısını benimsediği anlaşılmaktadır. Hanefi usûl geleneğinde ilk olarak Cessâs tarafından dile getirilen¹¹² ve Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), kendisinden nakledilen bir kavle göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından da savunulan "çoğunluğun ittifakının, icmân oluşması için yeterli olduğu" düşüncesi usûl-i fıkıh geleneği içerisinde kabul görmemiş bir bakış açısını yansıtmaktadır.¹¹³ Bunlar dışında icmân gerçekleşmesi için icmâ ehlinin tevâtür sayısına ulaşmasını şart koşan bir yaklaşım da bulunmaktadır. Aynı şekilde icmâ ehlinin en az üç veya iki kişiden oluşması gerektiğini ön gören yaklaşımlar da mevcuttur. Ancak icmân hüccet olduğunu ortaya koyan delillerde herhangi bir sayı sınırlaması bulunmadığı gerekçesiyle bu bakış açısının cumhur tarafından benimsenmediği görülmektedir.¹¹⁴

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 285; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 239; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 93, 99.

¹¹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 238-242; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 100.

¹¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 100.

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 317.

¹¹³ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 245; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 235; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü müntehe's-su'l*, 1: 449-451; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 272, 273.

¹¹⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 245; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 273; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 257; Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, 2: 108.

1.1.3.3. İcmân Temel İşlevi

Sadrüşşerîa icmân temel işlevini ve icmâ ile sabit olan hukuki sonucu, kendisiyle şer'î bir hükmü kesin bir şekilde ortaya koymak olarak ifade etmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla ona göre icmâ, gerçekleşikten sonra itiraz edilmesi mümkün olmayan kesin bir delildir.¹¹⁶ Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadislerden icmân kaynaklık değerini ortaya koyan bir takım deliller zikreder.¹¹⁷ Ona göre icmâ, inkarı küfrü gerektiren bir delil olduğundan, icmân kat'î bir delil olduğunu ortaya koyan delillerin de kat'î olması gerekir. Söz konusu ayet ve hadisler ise icmân kat'î delil olduğu hususunda yeterli değildir. Bu konuda akli bir izah tarzı benimseyen Sadrüşşerîa, ittifak edilen hükümleri ikiye ayırır. İlki; adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi bütün insanların ittifakla kabul etmiş olduğu hükümlerdir.¹¹⁸ Diğeri ise “aynı asırda yaşayan müctehidlerin bir konudaki ittifakı”dır.¹¹⁹ Sadrüşşerîa, konuyu dinin kemale ulaştığını ifade eden ayetle¹²⁰ temellendirir ve sarîh vahiy ile sabit olan hükümlerin, sonradan ortaya çıkan hâdiselere nispetle oldukça az olduğunu ifade eder. Bu hâdiselerin sarîh vahiyden elde edilen hükümlerle çözüme kavuşturulmaması durumunda dinin kemale ulaşmadığı manasının çıkacağı tezinden hareketle müctehidlerin bu hâdiselere ilişkin hükümleri vahiy temelli çözüme kavuşturma yetkisinin kaçınılmaz bir durum olduğunu ortaya koyar. Bu düşünceden hareketle aynı zaman diliminde yaşayan müctehidler, sarîh vahiy ile hükmü sabit olmayan bir meselenin hükmünü istinbat ettiklerinde ve o hüküm üzerinde görüş birliğine vardıklarında artık onlara muhalefet edilmesinin caiz olmadığını, zira müctehidlerin ortaya koymuş olduğu

¹¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 102.

¹¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 108.

¹¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 102-105. “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110) Hayırlı olmak ittifak ettikleri konuda onların hak üzere olmalarını gerektirir. Eğer ittifak ettikleri şey hak olmaz ise dalâl (batıl) olur ki, dalalet üzere olan ümmet ise “hayırlı ümmet” olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla ümmetin hayırlı olarak kabul etmiş olduğu şey ma'ruftur. “Böylece sizi insanlara şahid ve örnek olmanız için tam ortada bulunan (vasat) bir ümmet kıldık.” (el-Bakara, 2/143) “Vasat”, adalet anlamına gelmekte olup zulmün zıttıdır. İnsanlara şahid olmak ise hak üzere olmayı gerektirmektedir. “Ümmetim yanlış üzere ittifak etmez” (İbn Mace, “Fiten”, 8); “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir” (Ahmed b. Hanbel, 1: 379).

¹¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 105.

¹¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 106.

¹²⁰ el-Mâide, 5/3.

hükümün beyyine (açık delil) olduğunu belirtir.¹²¹ Ona göre Allah, insanlara doğru yolu gösteren âlimlerin kalplerine, özelliklede icmâ ettiklerinde doğrudan başka bir şey ilham etmez.¹²²

1.1.4. Kıyas

1.1.4.1. Kıyasın Mahiyeti

Sadrüşşerîa kıyası, “*Sadece dili bilmekle anlaşılamayan illet birliği sebebiyle aslın hükmünü fer‘e nakletmek*” olarak tanımlar.¹²³ Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerden Cessâs, kavrama yönelik doğrudan bir tanımlama yapmak yerine, işlevsel yönünü ön plana çıkararak kıyasın, hükümde eşitliği sağlayan ve ortak bir illete sahip olmaları sebebiyle aslın hükmünün fer‘e verilmesi şeklinde gerçekleşen bir durum olduğunu belirterek dolaylı yoldan tanımlamıştır.¹²⁴ Debûsî de benzer bir tutum benimser ve kıyası, “Kesin ilim ifade eden bir nas ile sabit olan hükmün, o nassın kapsamadığı mahalle aktarılması (ta’diye) amacıyla yapılan bir işlem” olarak tanımlar.¹²⁵ Pezdevî ve Serahsî’nin, “şer‘î hükümleri bilme ve ihtilafları çözme yöntemi” olarak niteledikleri kıyas için herhangi bir tanımlama yapmadıkları görülür.¹²⁶ Mâtürîdî’ye nisbet edilen tanıma göre kıyas, “İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, benzer illete dayanarak ötekinde ortaya çıkarmaktır.”¹²⁷ Alaeddîn es-Semerkindî, kıyasın tanımında “aslın hükmünün nakledilmesi” (ta’diyetü hükmi’l-asl) şeklinde bir ifadenin kullanılmasının doğru olmadığını belirtir. Zira yasak olma, helal olma ve illet gibi hususlar, aslın vasfı olan şeylerdir. Vasıf olan bu gibi hususların nakledilmesi ise mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre “aslın hükmünün benzerinin sabit olması” şeklindeki bir

¹²¹ Sadrüşşerîa, görüşünü şu ayetlerle temellendirmektedir: “*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır.*” (Âli İmrân, 3/105). “*Böyle iken o kitap verilmiş olanlar ancak, kendilerine apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler.*” (el-Beyyine, 98/4). “*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*” (et-Tevbe, 9/122). “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülüemre (idarecilere) de itaat edin.*” (en-Nisâ, 4/59).

¹²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 104.

¹²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 109.

¹²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 99.

¹²⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 25.

¹²⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 268; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 144.

¹²⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 554; Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî usûl-i-fikh* nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrût, b.y., 1995, 177; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 268.

kullanım daha doğrudur.¹²⁸ Mâtürîdî'ye ait tanımın, sonra gelen Hanefî usûlcülerden bazıları tarafından daha teknik olduğu gerekçesiyle kabul edildiği görülür.¹²⁹ Molla Fenârî bu tanımı, “mezkûr” yerine “mâlûm”u koyarak nakletmektedir. Molla Fenârî nassın delâletini, kıyas kapsamından çıkarmak amacıyla illetin “salt dil yoluyla anlaşılmayan” şeklinde kayıtlanmasını önerirken Molla Hüsrev tanımın sonuna “re’y ile” ilâvesinin yapılmasını yeterli görmektedir.¹³⁰ Kıyasa yönelik olarak Neseî tarafından yapılan, “Hüküm ve illet açısından fer‘î asla ilhak etmek” şeklindeki tanımlama ise kısır döngü (devr) barındırdığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve mütesâhil bir tanımlama olarak nitelendirilmiştir.¹³¹ Bunun yanında tanımlamayı yapan Neseî, doğru olan kıyas tanımlamasının Mâtürîdî'ye nispet edilen tanım olduğunu ifade etmektedir.¹³² Görüldüğü gibi Hanefî usûl geleneğinde yerleşik hale gelmiş bir kıyas tanımlaması bulunmamakla birlikte Mâtürîdî tarafından yapılan tanımın daha çok kabul gördüğü ifade edilebilir.

Akli faaliyetlerin yoğun olarak işlendiği bir alan olması sebebiyle kıyasın meşruiyetine yönelik bir takım itirazlar mevcuttur. Kıyasın meşruiyetine itiraz edenler genel olarak, Şâri'in kitabında her hususun açıklandığını, kıyasın hüccet olarak kabul edilmesinin Kur'ân'ın yeterli olmaması anlamına geldiğini ifade etmektedirler.¹³³ Özellikle aklın, şer‘î meselelerin dışında ve akılla anlaşılabilen konularda bir delil olması gerektiği, “ıstışâbu'l-hâl” prensibi varken aklın bir delil ve ölçü olarak kullanılması zorunluluğunun bulunmadığı hususuna vurgu yaparak kıyasın şer‘î bir delil olamayacağını belirten başta ehl-i hadisten Zâhirîler ve diğerlerinin argümanlarını ve dayandıkları delilleri değerlendiren Sadrüşşerîa, konuyu “*Ey akıl sahipleri ibret alın!*”¹³⁴ ayetiyle temellendirmeye çalışır. Söz konusu ayet delalet ve fehvâsıyla kıyasın meşruiyetini ortaya koymaktadır. Sadrüşşerîa, aklın yoğun olarak kullanıldığı kıyas ameliyesinde akli bir takım izah ve gerekçelerle kıyası ispat etme girişimlerini, kıyası kıyas ile ispat etme anlamına

¹²⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 553.

¹²⁹ bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 260; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 433, 434.

¹³⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 274-275; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 434.

¹³¹ Abdülhay el-Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, 2: 113.

¹³² Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 113, 114.

¹³³ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 271.

¹³⁴ el-Haşr, 59/ 2.

geleceği düşüncesiyle bu şekilde bir tavır sergiler.¹³⁵ Hanefî usûlcülerin hemen hemen tamamı bu ayeti, kıyasın meşruiyetini ispat amacıyla kullanmışlardır. Cessâs'ta ayete vurgu daha az iken Debûsî ve sonraki usulcülerde, kıyası temellendirme noktasında ayetin daha ön plana çıkarıldığı görülür. Ayette yer alan “İbret alın!” ifadesi, bir şeyi benzerine ircâ etmek, benzetmek anlamına gelmekte olup kıyası ifade etmektedir.¹³⁶

Sadrüşşerîa, herhangi bir kıyas işleminin varlığından söz edilebilmesi için dört şartın bulunması gerektiğinden bahseder. Bunlar:

1. Aslın hükmü, başka bir nas sebebiyle asla özel kılınmış bir hüküm olmamalıdır.

2. Asıl olan mesele, üzerine kıyas yapılabilecek türden olmalı, kıyasa aykırı sabit olan bir hüküm olmamalıdır.

3. Aslın benzeri olan ve hakkında nas bulunmayan fer'î'e nakledilecek olan hüküm, Kitap, sünnet veya icmâ ile sabit olan şer'î bir hüküm olmalıdır.

4. Aslın hükmü, değişikliğe uğramadan fer'î'e nakledilmelidir.¹³⁷

Sadrüşşerîa, kıyasın şartlarıyla ilgili olarak Debûsî tarafından ortaya konan ve Pezdevî tarafından da benimsendiği görülen yaklaşımı takip etmiştir.¹³⁸ Serahsî ise bu dört şarta ek olarak “Ta'lîlin, nassın lafızlarından herhangi bir şeyi iptal etme mahiyetinde olmaması” şartını ilave ederek şartların sayısını beşe çıkarmıştır.¹³⁹ Konuyla ilgili olarak Alaeddîn es-Semerkandî farklı bir yaklaşım sergiler ve kıyasın şartlarını yediye çıkarır:

1. Ma'kûlü'l-mana olan ma'lûl bir asıl bulunmalıdır.

2. Müessir bir illet bulunmalıdır.

3. Fer'î bulunmalıdır.

4. İlet, fer'î'in bütün türlerinde muttarid olmalıdır. Bu şart, illetin tahsisini kabul etmeyenlere göre şarttır.

5. Nasta bulunan hüküm, illet olan vasıf sebebiyle sabit olmalıdır. Bu şart Semerkant âlimlerine göredir.

¹³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 118, 119.

¹³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 212; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 263; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 275; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 106, 125; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 561; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 283; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 314.

¹³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 120, 121; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 438, 439.

¹³⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 279; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 301-303.

¹³⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 149.

6. Kıyasın nassa muhalif olmaması gerekir.

7. Kıyas yapılacak hükmün, şer'î veya aklî olması gerekir.¹⁴⁰

Sonraki Hanefî usulcülerin çoğunluğu tarafından Debûsî'nin yaklaşımının benimsendiği görülür.¹⁴¹

1.1.4.2. Kıyasın Rükünü ve İlet

Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesine göre kıyasın temel unsuru yani rükünü asıl ve fer' de bulunan illettir.¹⁴² Bu konuda Debûsî tarafından dile getirilen ve Pezdevî, Serahsî, Alâeddîn es-Semerkândî gibi önde gelen Hanefî usûlcüleri tarafından da benimsendiği görülen yaklaşımı takip ettiği söylenebilir. Bu bakış açısına göre kıyasın temel unsuru, asılda hükmün varlığına alamet olan ve fer'in hükümde asla benzerliğini sağlayan vasıftır.¹⁴³ Her ne kadar mezhep içinde kıyasın temel unsurunu, illet olarak teke indiren böyle bir yaklaşım mevcut olsa da memzûc metotla ilk olarak eser telif eden İbnü's-Saâtî, kıyasın rükünlerini "asıl, fer', aslın hükmü ve vasıf" olarak tespit etmiştir.¹⁴⁴ Molla Fenârî ve Molla Hüsrev de benzer bir şekilde kıyasın rükünlerini "asıl, fer', aslın hükmü ve câmi" olarak belirtirler.¹⁴⁵ İbnü'l-Hümâm cumhura göre kıyasın zikredilen dört rükünün bulunduğu belirterek konuyla ilgili tercihinde işarette bulunur.¹⁴⁶ Abdulhalîm Leknevî (ö. 1886) ise Sadrüşşerîa'yı destekler mahiyette kıyasın asıl rükününün (rükünü a'zam) illet olduğunu, zira illet olmadan ne aslın ne fer'in ne de hükmün varlığının söz konusu olamayacağını ifade eder.¹⁴⁷ Molla Cîven (ö. 1130/1718) ise uzlaştırmacı bir tavır sergileyerek kıyasın dört rükünü olduğunu fakat illetin temel unsur olmakta asliyetinin bulunduğunu belirtir.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 626-642.

¹⁴¹ bk. Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 135-138; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 266-271; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 174; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 2: 127-135.

¹⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 107.

¹⁴³ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 14, 292; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 344, 345; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 174; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 583; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 124.

¹⁴⁴ İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 2: 570

¹⁴⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 335; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 446.

¹⁴⁶ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 124.

¹⁴⁷ Abdulhalîm el-Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, 2: 142.

¹⁴⁸ Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nürü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1: 142.

Sadrüşşerîa, illete yönelik tanımlamalar hakkında tahlil ve değerlendirmelerde bulunur.¹⁴⁹ Bazı alimler, hakiki müessirin Allah olması gerekçesiyle hükme tesiri olmayan, sadece hükmün varlığına alamet olan unsur olması hasebiyle illeti, “hükmün varlığına delalet eden şey” olarak tanımlamışlardır.¹⁵⁰ Sadrüşşerîa tarafından isim verilmeden dile getirilen bu tanımlamanın, Cessâs’ın illet tanımına yakınlık arzettiği görülür. Cessâs illeti, “Ortaya çıkması ile hükmün de ortaya çıktığı şey olup, hükmün varlığı onun varlığına bağlıdır” şeklinde tanımlar. Cessâs’ın usûl düşüncesinde illetle hüküm arasında zorunlu bir bağlantının kurulduğu görülür. Ancak bu zorunlu bağ, yalnızca hakiki illet olan aklî illetlerde söz konusudur. Zira aklî illet, mutlak surette hükmü gerektirir ve hükmü olmaksızın var olması mümkün değildir. Buna karşın şer‘î illetlerde böyle bir zorunluluk bulunmaz. Çünkü hükümleri olmaksızın bu tür illetlerin var olmaları mümkündür.¹⁵¹ Cessâs’a göre şer‘î hükümlerin illetleri, hükümleri gerektirici değil, o hükümleri gösteren alametlerdir. Bununla birlikte illet olan bir vasfı belli bir hüküm için alamet kılan Allah’tır.¹⁵² Cessâs’ın “şer‘î illetin alamet olduğu ve hükmünü zorunlu olarak gerektirmediği” yönündeki ifadeleri, illetin tahsisini öngören yaklaşımının temelindeki düşüncesini yansıttığı söylenebilir. Debûsî ise illeti, “Şer‘î hükümlerin ilişkili olduğu naslardan çıkarılan ve fûrûa geçmeleri (teaddî) sebebiyle hükümlerin de fûrûa geçtiği manalar” şeklinde tanımlar.¹⁵³ Debûsî’ye göre illet olan bu manalar, mansûsun aleyh olan meselelere nüfuz etmeleri sebebiyle onların hükümlerini

¹⁴⁹ Kıyas ve illetle ilgili farklı yaklaşımların çoğu, büyük oranda kıyasın temel unsurunu teşkil eden illetin mahiyeti ile ilgili ihtilaflara dayanmaktadır. İlet konusu ve illetin beyanı anlamına gelen ta‘lîl amelîyesi, fıkıh usûlü ile kelâmın ortak noktalardan biridir ve fıkıh usûlündeki illet tartışmalarının kelâmdaki illet anlayışı ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Allah’ın fiillerinin bir illete dayalı olup olmaması yani Allah’ın fiillerinde ta‘lîlin imkanı açısından iki uç fikrin varlığı söz konusudur. Bunlardan biri Allah’ın fiillerinin ta‘lîl edilemeyeceğini savunan Eş‘ariyye’nin, diğeri bu ta‘lîlin gerekli olduğunu savunan Mu‘tezile’nin yaklaşımıdır. Eş‘arî yaklaşımının temel gerekçesi böyle bir ta‘lîlin Allah’ın kemâl sıfatına noksanlık getireceği endişesidir. Zira ta‘lîl işlemiyle Allah’ın fiilleri, hâricî bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmış, bu itibarla da başka bir otoriteye boyun eğdiği kabul edilmiş olmaktadır. Mu‘tezilî yaklaşımın gerekçesi ise ta‘lîl yapılmamasının O’nun abesle iştiğal ettiğinin, yani amaçsızlıkla nitelenebileceğinin kabulü anlamına geleceğidir. (bk. Molla Hüseyin, *Mir‘âtü’l-usûl*, 447; Mustafa Şelebî, *Ta‘lîlü’l-ahkâm*, Beyrût: Darü’n-Nahdatü’l-Arabiyye, t.y. 127; İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, Ankara, TDV Yayınları, 2000, 118).

¹⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 124.

¹⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 9.

¹⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 138.

¹⁵³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 14.

suretiyle bu yaklaşımların zayıflığına işaret eder. Ona göre bu yaklaşımın benimsenmesi halinde alametlerin, illet tanımına dahil olma ve alametlerle illetlerin birbiriyle karışma durumu söz konusu olmaktadır. Oysa alamet ve illet, farklı mahiyetleri ifade eden kavramlardır. Bu düşünceden hareketle o, insanoğluna nispetle ahkâmın alametlere değil illetlere dayanması gerektiği tezini vurgular.¹⁶⁰ Kemalpaşazâde de şer‘î illetlerin alametler olarak yorumlanmasında Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan izahları destekler ve ondan farklı olarak böyle bir yaklaşımın kabulü halinde illet tanımını mâni‘ olmamakla niteler.¹⁶¹

Sadrüşşerîa’nın ikinci olarak değerlendirdiği illet tanımı Mu‘tezile tarafından benimsenen ve “hükümde müessir olan” şeklinde ifade edilen illet tanımıdır.¹⁶² Mu‘tezile’ye göre şer‘î illetler, aklî illetlerde olduğu gibi hükümde müessir ve hükmü gerektiricidir. Onların bu düşüncelerinin “kulların yararına olan şeylerin Allah’a vacip olduğu” anlayışlarının bir yansıması olduğu söylenebilir.¹⁶³ İletinin mahiyetiyle ilgili olarak Mu‘tezile tarafından ortaya konmuş olan bu yaklaşım, kadîm olan hükümde illetlerin tesirinin olamayacağı ve illetlerin yalnızca hükmü gösteren alametler olduğu gerekçesiyle eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu düşünceleri değerlendiren Sadrüşşerîa, meseleye kelâmî bir boyut açar ve illetin Allah’ın kadîm olan îcabına bir müdahale olarak algılanmasının yanlış olduğunu, kadîm olan îcâb neticesinde hasıl olan, dolayısıyla hâdis olan hükmün hâdis olan illete bağlandığını ve hükmün bu tür bir illet üzerine terettüp ettiğini belirtir.¹⁶⁴

Sadrüşşerîa tarafından değerlendirilen diğer bir illet tanımı ise “Allah’ı zorunlu tutmamak şartıyla hükme sebep olan (bâis) şey” şeklindeki tanımdır.¹⁶⁵ İbnü’l-Hâcib tarafından illetin şartları bağlamında zikredilen bu tanıma göre, şer‘î illetlerin hüküm teşrîinde Şâri‘ tarafından kastedilen bir hikmet yönünün bulunması gerekmektedir.¹⁶⁶ Sadrüşşerîa, bu tanımın kabul edilebilir olduğunu ve Mu‘tezile’nin genel kabulü olan kulların yararına olan şeylerin Allah’a vacip olduğu görüşünden sakınmak için söz konusu tanımda “Allah’ı zorunlu tutmama”

¹⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 124.

¹⁶¹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 178.

¹⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 124.

¹⁶³ bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 447.

¹⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 124, 125.

¹⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 125.

¹⁶⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-su’l*, 2: 1039, 1040.

kaydının bulunması gerektiğini ifade eder. Ona göre illetin hikmet içermesiyle kastedilen, hükmün illet üzerine düzenlenmesinin, söz konusu hikmeti gerçekleştirmeye yönelik olmasıdır. Mesela kısâs hükmünün illeti, haksız olarak ve kasten gerçekleşen öldürme eylemidir. Hükmün bu şekilde düzenlenmesi canı koruma hikmetini gerçekleştirmeye dönüktür. Sadrüşşerîa, illet-hikmet ilişkisinin kulların maslahatını gözetme ve onlardan zararı giderme şeklinde anlaşılmasının uygun olacağını ve bu düşüncenin temelinde Hanefî mezhebinde kabul gören “Allah’ın fiilleri, kulların maslahatlarıyla mualleldir” düşüncesinin bulunduğunu ifade eder.¹⁶⁷

1.1.4.3. İletî Tespit Yolları

Sadrüşşerîa nas, icmâ ve münâsebet olmak üzere üç yolla illetin tespit edilebileceğini belirtir.¹⁶⁸ Özellikle münâsebet kavramı üzerinde durur ve illetin münâsîp olmasını, kulların maslahatını gözetme ve onlardan zararı giderme özelliğine sahip olmasıyla açıklar. Dolayısıyla illet olan münâsîp vasfın da bu nitelikte olması gerekir.¹⁶⁹ Sadrüşşerîa’ya tâbî olarak münâsebeti, illet tespit yollarından üçüncüsü olarak zikreden Molla Hüsrev, kavramın mahiyetini açıklarken farklı bir yaklaşım benimser ve münâsebeti, “illet olacak vasfın hükme uygun olması ve hükmün o vafâ nispet edilmesinin sahihliği” şeklinde tanımlar.¹⁷⁰ Molla Fenârî, Teftâzânî ve Kemalpaşazâde’nin, kavramın izahında Sadrüşşerîa’ya yakın ifadeler benimsedikleri görülür.¹⁷¹ Bununla birlikte Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın münâsebet kavramını izah ederken Râzî’nin yapmış olduğu açıklamalara yakın ifadeler benimsediğine dikkat çeker.¹⁷²

Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerinde illet olduğu nasla tespit edilmemiş vasfın illet olup olmadığının tespiti hususunda üzerinde durulan temel kriter vasfın hükme tesiridir. Cessâs’ın ifadesine göre hocası Kerhî, illet olma hususunda hükme tesiri olan vasfın böyle olmayan vasıf veya vasıflara kıyasla

¹⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 126.

¹⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 137-139.

¹⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 127.

¹⁷⁰ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 456.

¹⁷¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 138; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 2: 345; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 179.

¹⁷² Teftâzânî, *Telvîh*, 2: 127; Benzer ifadeler için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 158.

daha güvenilir olduğu düşüncesindedir.¹⁷³ Hanefî usûl geleneğinde ilk olarak Kerhî tarafından dillendirilen tesir anlayışı, Debûsî tarafından daha da detaylandırılarak ele alınmış ve illet tespitinde yöntem olarak kabul edilen “tard ve deverân” düşüncesinin alternatifi olan güçlü bir yöntem halini almıştır.¹⁷⁴ İlet tespitinde tard ve deveran metotlarını eleştiren Debûsî bu yolları savunanları Haşeviyye olarak niteler.¹⁷⁵ Haşeviyye’ye göre üzerine hüküm bina edilen her vasıf hüccettir ve aksine bir delil bulunmadığı sürece o vasıfla amel edilmesi vaciptir. Yine bu anlayışa göre manaları akılla bilinemeyen naslara hükümler bağlanabildiği gibi manaları akılla bilinemeyen vasıflara da hükümler bağlanabilir.¹⁷⁶

Debûsî tard ve deveran metodlarını, fukahâyı bilgisizliğe ve yanılıya sürükleyen, kıyas işlemlerinin değerini düşüren bir yöntem olarak niteler. Debûsî, selef alimlerinin herhangi bir mesele üzerinde uzunca düşünerek ancak birkaç kıyas ortaya koymalarına karşılık, kendi döneminde alim olarak nitelenen kimi şahısların tard metodunu benimsemeleri sebebiyle tek bir meselede bazen yüzden fazla kıyas yapmalarını görüşünün delili olarak dile getirir.¹⁷⁷ Debûsî ve onun düşüncesini benimseyen Pezdevî ve Serahsî’ye göre herhangi bir vasfın illet olabilmesi için salâh ve adalet şeklinde iki niteliğe sahip olması gerekmektedir. Bu alimler, illetin salâhı ile illetle hüküm arasındaki uyum ilişkisini; illetin adaleti ile ise vasfın hükme tesirini kastedmektedirler.¹⁷⁸ Semerkandî’nin de salah kavramını, hüküm ve illet arasındaki aklî ve şer‘î uygunluk (mülâemet, muvâfakat) olarak açıkladığı görülür. Ona göre akıl; hüküm ve illet olan vasıf arasındaki nispeti mümkün ve uygun görmektedir.¹⁷⁹ Genel olarak ifade etmek gerekirse Sadrüşşerâ öncesi Hanefî usûlcüleri, vasıfla hüküm arasındaki uyum ilişkisini “mülâemet” kavramıyla ifade etmişler ve bu kavramı, vasıf ile hüküm arasında zorunlu olarak var kabul edilen neden-sonuç bağlantısını ifade etmek için kullanılan “tard ve deveran” kavramlarının karşılığı olarak kullanmışlardır.

¹⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 159.

¹⁷⁴ bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 306-311.

¹⁷⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 304.

¹⁷⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 305.

¹⁷⁷ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 403.

¹⁷⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 308 -311; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 351; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 183-185.

¹⁷⁹ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 584.

Sadrüşşerîa'nın, konuyla ilgili olarak kendisinden önceki Hanefî usûlcülerinin yaklaşımlarından istifade etmenin yanında mütekellimîn usulcülerinin görüşlerinden de faydalandığı görülür. Sadrüşşerîa öncesinde “münâsebet” kavramı, mütekellimîn usûlcüleri tarafından kullanılan ve illet tespit yöntemlerinden birini ifade eden bir kavram olup bununla kastedilen, vasfın taşıdığı fayda ve vasıf ile hüküm arasındaki uygunluktur.¹⁸⁰ Memzûc tarzda eserini kaleme alan Sadrüşşerîa, her iki telif tarzında yer alan bu bilgileri birleştirmiş ve mütekellimîn usulcülerinin illet tespit yöntemi olarak kullandığı “münâsebet” terimini Hanefî usûl literatürüne dahil etmiştir. Sadrüşşerîa bunu yaparken zaten Hanefî usûlünde var olan “mülâemet” kavramını münasebetin şartı haline getirmiştir.¹⁸¹ Bununla birlikte mülâemetin varlığının salt olarak vasfın illet olması hususunda yeterli olmadığını, vasıfla illet olarak amel edilmesinin sahihliğini yani cevazını ortaya koyan bir nitelik olduğunu belirtir. Ona göre illet olacak vasıfta aranan temel özellik ve bir vasfın illet olduğunun temel alameti tesir yani vasfın hükümde müessir olmasıdır.¹⁸² Dolayısıyla hükme medar olan sahih illet hükme tesiri olan illet olmalıdır. İletin müessir olmasını ise Allah'ın herhangi bir hükmü her hangi bir şeye bağlaması ve ilişkilendirmesi olarak ifade eder. Kısâs hükmünün öldürme (katl) illetine bağlanması ve hükmün bu illete nispet edilmesi bu irtibatı ortaya koyan bir örnektir.¹⁸³

Sadrüşşerîa, vasfın illet olmasına delalet eden şeyin ne olduğu hususundaki farklı görüşlere de yer verir. Bu bağlamda illiyeti gösteren temel kriterin “deverân” yani illetin varlığıyla hükmün varlığı, yokluğuyla da hükmün yokluğu olduğu tezini reddederek Hanefî mezhebinin genel tavrını ortaya koyar.¹⁸⁴ Deverânı illet tespitinde makul bir yöntem olarak kabul edenler, illetlerin hükmü gösteren bir takım alametler olduğunu ve dolayısıyla makul bir mana olmalarının gerekmediğini ifade etmektedirler. Sadrüşşerîa, söz konusu bu durumun Allah hakkında olabileceğini ancak kulların, hükümleri makul olan illetlere nispet

¹⁸⁰ bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 311; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 157; 158; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 270; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l*, 1: 1084, 1084.

¹⁸¹ Yasin Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*, (Erzurum: Eser Matbaası, 2012), 160.

¹⁸² Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 352, 353; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 140.

¹⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 135.

¹⁸⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 539; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 165. Deveran ile daha fazla bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 460-463.

etmeleri gerektiğini, ayrıca deverânın kabul edilmesi durumunda illet ile şartın bir birine karışacağını ve illet olan vasıfla hükmün tesadüfen birlikte bulunmasının mümkün olabileceğini belirterek karşı tarafın argümanlarını eleştirir.¹⁸⁵

Sadrüşşerîa, bazı âlimlerin illet tespitinde “sebir ve taksîm” ve “tenkîhu’l-menât” yöntemlerini de öne sürdüğünü ifade eder. İleti tespit yollarından bu ikisi hakkında Sadrüşşerîa “âlimlerimiz” ifadesini kullanarak Hanefî âlimlerinin bu iki yöntem hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadıklarını,¹⁸⁶ ancak bu yöntemlerin kabul edilmeleri durumunda da yine nas, icmâ ve münasebetin illet tespitinde temel kriterler olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁷

1.1.4.4. Nasların Ta’lîli

Nasların ta’lîl işlemine yani illet beyanı ve tespiti işlemine konu olup olmaması usûl âlimleri tarafından farklı görüşlerin ortaya konduğu bir meseledir. Sadrüşşerîa, naslardaki ta’lîlin imkanı ve ilgili tartışmalarda Hanefî mezhebi dışında üç farklı yaklaşıma temas ederek konuyu detaylandırır. Bazı âlimlere göre naslarda asıl olan, illeti ortaya koyan muşahhas bir delil mevcut olmadıkça ta’lîlin bulunmamasıdır. Bazılarına göre ise naslarda asıl olan nassa veya icmâa muhalefet şeklinde gerçekleşen herhangi bir engel bulunmadıkça hükmün kendisine nispet edilmesi mümkün olan her vasıfla ta’lîl edilmesidir. Şâfiîlere göre ise naslar, ta’lîle konu olurlar ancak ta’lîl edilecek vasfî diğer vasıflardan ayıran herhangi bir delilin bulunması gerekir. Dolayısıyla Şâfiîlere göre ta’lîl işlemi, diğer vasıflardan temayüz etmiş olan mümeyyiz bir vasıfla nassın illetinin beyan edilmesidir.¹⁸⁸ Pezdevî, diğer görüşlerin de Şâfiîlere ait olduğunu ancak son görüşün Şâfiî mezhebine nispet edilmesinin daha uygun olacağını ifade eder.¹⁸⁹ Görüldüğü gibi Şâfiî mezhebinde nasların prensipte muallel olduğu kabul edilmekte, ancak ta’lîlin geçerlilik arzetmesi için illeti diğer vasıflardan ayıran bir delilin varlığı şart koşulmaktadır. Sadrüşşerîa, Hanefî mezhebinin konuyla ilgili genel yaklaşımını ortaya koyarak ta’lîlin, naslarda asıl olan bir husus olduğunu

¹⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 165.

¹⁸⁶ Her ne kadar Sadrüşşerîa, Hanefî fıkıhcılarının bu konuya temas etmediklerini belirse de memzûc metotla ilk eser yazan İbnu’s-Saâtî konuya ilişkin değerlendirmesini yapmış ve “sebir ve taksîm” yönteminin Hanefîlere göre illet tespitinde bir hüccet ve yöntem olarak kabul edilmediğini ifade etmiştir. (bk. İbnu’s-Saâtî, *Nihâyetu’l-vüsûl*, 2: 618).

¹⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 161, 162.

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 129

¹⁸⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 431; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 3: 137. Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 448-450

belirtir.¹⁹⁰ Hanefîlerle Şâfiîlerin yaklaşımları arasındaki temel ayrım, Hanefîlerin mansûs meselenin, hükmü belirlenecek fer‘ için bir asıl olabileceğine dair delil aramalarına karşılık, Şâfiîlerin böyle bir delil aramamasıdır.¹⁹¹ Dolayısıyla Hanefîlere göre kıyas amelîyesinden önce yapılması gereken şey, nasların ta‘lîle uygun olup olmadığının tespit edilmesidir. Nasları “mualllel” ve “gayr-ı mualllel” olarak iki kısma ayıran Sadrüşşerîa, kıyas işlemine uygun olan nasların, mualllel naslar olduğunu belirtir.¹⁹² Sadrüşşerîa, konu ile ilgili olarak ilk defa Debûsî tarafından dile getirilen ve Pezdevî, Serahsî, Neseî ve müteahhir Hanefî alimleri tarafından da benimsendiği görülen yaklaşımı takip etmiştir.¹⁹³ Mezhep içinde konuyla ilgili farklı bir düşünce benimsediği görülen Cessâs, her bir meselede, ilgili nassın mualllel olup olmadığına dair delil aramanın gerekli olmadığını belirtir ve bu görüşün Kerhî’ye ait olduğunu ifade eder. Buna göre, kıyasın caiz olduğunu ortaya koyan genel ilkeler, nasların prensipte mualllel olduğunun delilidir. Bu itibarla her bir olay için ayrıca bir delil aramak, kıyas metodunu uygulamayı imkânsız hale getirir.¹⁹⁴ Debûsî, bu görüşe şöyle cevap verir: Asıldaki belli bir vasfın, illet olduğunu tespitte yarayan herhangi bir delil aramadan önce, o nassın kıyas işleminde bir fer‘e asıl teşkil etmeye uygun olup olmadığının tespit edilmesi ve bunun için de delil aranması gerekmektedir. Kıyası gerektiren icmâlî delillerin gereği olarak her ne kadar prensipte bütün asıllar mualllel ise de bazı meselelerin mualllel olmaması da ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte, belli bir meselenin mualllel olduğu anlaşılrsa dahi, o meselenin başka bir mesele hakkında amel edilmesi vacip olan bir asıl teşkil edebilmesi için de bir delil bulunmalıdır.¹⁹⁵ Görüldüğü gibi Debûsî, mansûs meselenin kıyas işleminde kullanılabilmesi için hem bizzat o meselenin mualllel olduğuna, hem de hükmü aranan mesele için asıl teşkil etmeye elverişli olduğuna dair delil bulunması gerektiğini savunmaktadır. Belli bir nassın kıyasta kullanılabilmesi için müşahhas bir delil aranıp aranmayacağı hususuna değinen Alaeddîn es-Semerkandî ise, Hanefî alimlerinden

¹⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 129

¹⁹¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 301.

¹⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 129-132; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 436; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 451.

¹⁹³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 301-303, Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 436; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 144-149; Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 124-126; Molla Cîven: *Nûru’l-envâr*, 2: 124.

¹⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 282-283; 4: 128-129.

¹⁹⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 302.

bazılarının bu şartı aradığını, bazılarının ise Şâfiîlerle aynı görüşte olup aramadığını söyler ve kendisi de bu son görüşü tercih eder. Ona göre böyle bir delilin aranması sahabe uygulaması ile çelişmektedir.¹⁹⁶ Görüldüğü üzere Irak Hanefîlerinin genel kabulü, mansûs bir meselenin bir kıyasta asıl olabilmesi ya da ta'lîlin geçerliliğinin sağlamanın yapılması için ayrıca delil aranmasına gerek olmadığı; bunun kıyası imkânsız hale getireceği ve Semerkandî'nin ifadesiyle sahabe uygulamasına da aykırı olduğu yönündedir. Sadrüşşerîa, mezhep içindeki bu görüş farklılığına hiç değinmeden, Hanefî âlimlerinin ta'lîl işlemine başlamadan önce böyle bir delilin varlığını gerekli gördüğünü ifade ederek Debûsî'nin yaklaşımını benimsediğini ortaya koymaktadır.

Nas ve ta'lîl arasındaki ilişkiyi inceleyen Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu diğer bir husus kâsır illetle ta'lîl meselesidir. Usûl alimleri illeti, farklı açılardan tasniflere tabi tutmuşlardır. Bunlardan biri de, teaddî yani geçişlilik vasfına sahip olup olmamasına göre yapılan ayırmadır. Buna göre illet, müteaddî ve kâsır olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müteaddî illet, asıl ile sınırlı olmayıp başka meselelerde de benzeri bulunan illet iken kâsır illet, sadece asılda mevcut bulunan hususi bir vasfı ifade etmektedir. Şâfiî mezhebi ile Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm ve Semerkant ekolüne göre mansûs ya da müstenbat ayırımı söz konusu olmaksızın kâsır illetle ta'lîl yapılması caizdir.¹⁹⁷ Bu görüş sahiplerine göre teaddî yani geçişlilik, illetin sıhhat şartlarından biri olmayıp illetin sonucudur. Dolayısıyla kâsır oluş bir vasfın illet oluşuna engel teşkil etmemektedir. Ayrıca kâsır illetin, geçişliliğinin bulunmaması sebebiyle fer'de hüküm ispatını mümkün kılmaması, onun faydasız olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü fayda, sadece hüküm ispatına indirgenemez. Nasıl ki müteaddî illet, nas varid olmayan bir konuda hükmü ispat suretiyle müessiriyetini icra ediyorsa, kâsır illet de aslın hükmünün genelleştirilmesine engel olmakla müessiriyetini icra etmektedir.¹⁹⁸

Sadrüşşerîa, mezhep içerisindeki ihtilafa değinmeden kâsır illetle ta'lîlin caiz olmadığı yaklaşımını Hanefî mezhebinin genel görüşü olarak aktarır ve kendi

¹⁹⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 628-630.

¹⁹⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 636, 649; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 312-317; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 133; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 169.

¹⁹⁸ Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl Dergisi* 4 (2005): 80.

tercihini bu yönde kullanır.¹⁹⁹ Şâfîîlerle olan ihtilafın müstenbat illetlerde söz konusu olduğunu, illet-i mansûsalarda yani illetin nas ile belirlenmiş olduğu durumlarda ise illetin kâsır olmasının caiz olduğunu belirtir.²⁰⁰ Hanefîlerin çoğunluğu tarafından benimsenen bu düşünceye göre ta‘lîlin temel amacı asıldaki hükmün, nassın içermediği hususlara (fer‘e) nakledilmesidir. Ayrıca ta‘lîl işlemi neticesinde elde edilen bilgi kesinlik değil zan ifade etmektedir. Bu durumda zan ifade eden illetin, ayrıca bir de teaddî özelliğinin bulunmaması, onu faydadan tamamen yoksun bırakmaktadır.²⁰¹ Hanefî usûl anlayışında böyle bir düşüncenin kabul görmesinin, ta‘lîl işlemini teaddîden ibaret gören bir usûl yaklaşımı benimsemelerinden kaynaklandığı söylenebilir.²⁰² Sadrüşşerîa, iki farklı yaklaşımın doğal sonucunu şu şekilde ifade etmektedir: Nassın varid olduğu meselede illet olmaya uygun olan biri kâsır diğeri müteaddî iki vasıf bulursa ve müctehid kâsır vasfın illet olduğu kanaatine varsa; Hanefî mezhebine göre bu durum, aynı meselenin müteaddî illetle ta‘lîl edilmesine engel olmazken Şâfîî mezhebinde engel teşkil etmektedir. Sadrüşşerîa‘ya göre kâsır vasfın illet olduğunu tespit bir zan hatta vehimden ibaret olup, teaddî vasfını haiz müessir bir vasfın illet olarak tespitini engelleyici bir nitelik taşımamaktadır.²⁰³ Teftâzânî ise müstenbat olan kâsır illet hakkındaki tartışmaların yersiz olduğu kanaatinde. Zira eğer kâsır vasfın illet olarak tespit edilmesi kesinlik ifade etmeyen bir durumsa zaten bu konuda tartışmanın bir anlamı yoktur. Müctehidin bir takım gerekçelere dayanarak kâsır vasfın illet olduğu yönündeki kanaatini, zan (kanaat) olarak değerlendirmeyip bir vehim olarak kabul edilmesi ise doğru değildir. Teftâzânî, Sadrüşşerîa‘nın yaklaşımını bu açıdan doğru bulmaz. Ona göre meselenin temel mihveri, müteaddî ile kâsır vasıf arasındaki tercih edilme konusu veya teâruz durumunda hangisinin önceleneceği meselesidir. Teftâzânî her iki durumda da kabul edilecek illetin, tartışmasız olarak müteaddî vasıf olduğunu belirtir.²⁰⁴

¹⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 107, 133.

²⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 133, 134.

²⁰¹ bk. Debûsî, *Takvîmu‘l-edille*, 280, 281; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 159, 160; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu‘l-esrâr*, 3: 315-330; Molla Fenârî, *Fusûlü‘l-bedâyi‘*, 2: 324-354; İbn Melek, *Şerhu‘l-Menâr*, 283.

²⁰² bk. Debûsî, *Takvîmu‘l-edille*, 281.

²⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 135.

²⁰⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 134.

1.1.4.5. Kıyasın Hükümü

Sadrüşşerîa, kıyasın hükümünün “ta’diye” yani nasla hükümü sabit bir meselenin hükümünü başka bir meseleye taşımak olduğunu belirtir.²⁰⁵ Ona göre ta’diye, ta’lîlin ayrılmaz bir hükmüdür. Bundan hareketle hangi amaçla ta’lîlin yapılıp yapılamayacağı meselesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda sebep, şart, hüküm ispatı ve hükümün ta’diyesi için ta’lîl yani kıyas yapılıp yapılamayacağı hususlarına değinir. Bunlardan ilk üçünü ispat için ta’lîl yapılmasını geçersiz (bâtıl) kabul eden Sadrüşşerîa, ta’lîlin ancak hükümün ta’diyesi için yapılabileceğini belirtir.²⁰⁶ Pezdevî, kıyasın hükümünü değerlendirdiği bölümün sonunda sebep, şart ve hüküm ispatı için ta’lîl yapılamayacağı hükmünün şer’î bir asıl bulunmadığında geçerli olduğunu ifade ederek Hanefî mezhebinin genel kabulünden farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre şer’î bir asla dayandığında sebep yani illet ve şart ta’diyesi için kıyas yapılabilir. Sadrüşşerîa, Pezdevî’nin bu konudaki maksadını tam olarak anlayamadığını ifade ederek meseleyi sonlandırır.²⁰⁷ Alâeddîn es-Semerkindî’nin de Pezdevî ile benzer bir yaklaşım benimsediği görülür.²⁰⁸ Konu ile ilgili olarak Abdulazîz el-Buhârî şu izahı yapmaktadır:

“Kıyasın şartları bulunduğu anda aslın hükmünü fer’î nakletmek için kıyas yapılmasının sahih olduğu hususunda âlimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Fakat hüküm nas veya icmâ ile sabit olmuş bir meselenin sebebini (illetini) veya şartını, aralarındaki ortak noktadan dolayı başka bir meseleye nakletmenin caiz olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî mezhebinin muhakkik âlimlerine göre böyle bir şey caiz değildir. Hanefî mezhebi âlimlerinin çoğunluğunun da bu görüşte olduğu kanaatindeyim. Fakat usûlcülerin çoğunluğu ve Hanefilerden “el-Mîzân” sahibi ve Pezdevî gibi bazı âlimlere göre bu caizdir. Zira Pezdevî, ibtidâen sebep, şart ve hüküm ispatını batıl kabul ederken bu durumu şer’î bir asıl bulunmamasıyla kayıtlamaktadır. Eğer şer’î bir asıl bulunur ve kıyasın şartları da mevcut ise asıldan ta’diye edilerek başka bir mesele için sebep ve şart ispat edilebilir.”²⁰⁹

Sadrüşşerîa’ya göre hükümün ta’diyesi dışındaki amaçlar gözetilerek yapılan ta’lîl, rey ile yeni bir şer’î hüküm ortaya koyma anlamına gelmektedir ve herhangi bir asla dayanmadan böyle bir faaliyet caiz değildir.²¹⁰ Örneğin mülkiyetin

²⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 107, 111; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 564.

²⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 168; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 564, 565.

²⁰⁷ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 579; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 170; Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 167.

²⁰⁸ bk. Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 649-653.

²⁰⁹ Abdulazîz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3: 564-565; Benzer açıklamalar için bk. İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 283, 284.

²¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 169.

sübûtuna illet olması için kıyas ile yeni bir tasarruf ispat edilemez. Mezhebin bu temel görüşüne itiraz mahiyetinde getirilen cins birliğinin nesîe ribasında haramlığa illet olarak gösterilmesi meselesine temas eden Sadrüşşerîa, illetin kıyas neticesiyle değil nas ile ortaya konduğunu ifade ederek mezhebin görüşünün doğruluğunu ifade eder.²¹¹

1.1.4.6. İstihsân

Sadrüşşerîa istihsânı, kıyas ve illet bahisleri içerisinde inceler. Bu tavrıyla fukahâ metoduna göre yazılan eserlerin çizgisinde hareket ettiği ifade edilebilir.²¹² İstihsânı “(Herhangi bir meselenin çözümünde) akla ilk gelen kıyası celiye mukabil olan delil” şeklinde tanımlar.²¹³ Debûsî’nin istihsân tanımına²¹⁴ yakın bir tanım benimseyen Sadrüşşerîa kıyası, “celî” ve “hafî” olmak üzere ikiye ayırır. Hafî kıyası “istihsân” olarak isimlendirir ve istihsânın Hanefî mezhebinde kabul gören bir delil olduğunu ifade eder.²¹⁵ İstihsânı, eser sebebiyle istihsân (selem, icâre, unutarak yemede orucun bozulmaması), icmâ sebebiyle istihsân (istisnâ’ akdi), zaruret sebebiyle istihsân (kuyuların temizliği) ve hafî kıyas sebebiyle istihsân olmak üzere dört kısma ayırır.²¹⁶

Sadrüşşerîa, kıyas ile istihsanı değişik yönlerden taksim eder:

İlk olarak hükme tesirinin zayıflık ve kuvvetliliği açısından, te’siri kuvvetli olan istihsân ve tesiri zayıf olan kıyas şeklinde taksim eder. Bunlardan tesiri kuvvetli olan istihsânın tesiri zayıf olan kıyasa tercih edileceğini belirtir. Sadrüşşerîa, bu tavrıyla Pezdevî ve Serahsî çizgisinde hareket etmekle birlikte istihsân sebebiyle terkedilen celî kıyas ile amel etmenin caiz olduğu görüşünü benimseyen Pezdevî’den ayrılarak istihsânın tercih edilmesi durumunda kıyas ile amel edilmesinin caiz olmadığı görüşünü benimseyen Serahsî’nin yanında yer alır.²¹⁷

²¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 168. Taftazânî, Sadrüşşerîa’nın bu görüşü İbn Hâcib’in usulünden etkilenerik aldığı ifade eder. (Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 169).

²¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 223; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 404; Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 23; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 199.

²¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 171.

²¹⁴ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 404.

²¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 171.

²¹⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 404-406; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 172.

²¹⁷ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 5-24; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 199-208. Pezdevî’nin görüşünü yorumlayan Abdulazîz Buhârî, istihsânın tercih edilmesi durumunda celî kıyas ile amel imkanının ortadan kalktığını belirtir. (bk. Abdulazîz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4: 9-10).

İkinci olarak sıhhatin ve fesadın açık (zâhir) olup olmaması açısından kıyas ve istihsânı, sıhhati açık-fesâdı gizli (hafî) istihsân ve sıhhati gizli-fesâdı açık olan kıyas şeklinde ikiye taksim eder. Bunlardan zahiren fâsid, bâtinen sahih olan kıyasın bu şekilde olmayan istihsana tercih edileceğini belirtir.²¹⁸ Bu bağlamla aklî taksim yöntemiyle kıyas ve istihsânın taksimine değinen Sadrüşşerîa, teâruz durumunda kıyas ve istihsânın tercihi meselesine temas eder.

“Kıyas ve istihsandan her biri, akli taksimle eseri (yani tesiri) zayıf ve kuvvetli olmak üzere ikiye ayrılır. (Dolayısıyla dört kısım ortaya çıkar: Eseri zayıf istihsan, eseri kuvvetli olan istihsan; eseri zayıf olan kıyas ve eseri kuvvetli olan kıyas). Bu durumlarda kıyas ile istihsan teâruz ettiğinde eseri kuvvetli olan istihsan, kıyasın eserinin zayıf olması halinde kıyasa tercih edilir. Kıyas ve istihsandan her biri; zahiri sahih ve batını sahih; hem zahiri hem de batını fasid; zahiri sahih batını fasid ve bunun aksi olan zahiri fasid batını sahih olmak üzere dörde taksim edilir. Kıyasın birinci kısmı (yani zahiri ve batını sahih olan kıyas, istihsan ile teâruz ettiğinde) istihsanın dört kısmına tercih edilir. Kıyasın ikinci kısmı (zahiri ve batını fasid olan kıyas) ise batıldır. İstihsanın birinci kısmı (olan zahiri ve batını sahih olan kısım), kıyasın üçüncü ve dördüncü kısmına tercih edilir. Kıyasın kısımlarından geriye üçüncü (zahiri sahih-batını fasid) ve dördüncü kısım (zahiri fasid-batını sahih) kalmaktadır. İstihsanın birinci kısmı (olan zahiri ve batını sahih olan kısım), kıyasın üçüncü ve dördüncü kısmına tercih edilir. İstihsanın kısımlarından geriye üç (zahiri sahih batını fasid) ve dördüncü kısım (zahiri fasid batını sahih) kalmaktadır. İstihsanın son iki kısmı (üçüncü ve dördüncü kısım), kıyasın üçüncü ve dördüncü kısmı ile teâruz ettiğinde bakılır; eğer sıhhat ve fesad yönünden birbirlerine eşit iseler (yani her ikisinin zahiri sahih ve batını fasid veya tam tersi ise) bu durumda kıyas tercih edilir. Eğer sıhhat ve fesad yönünden birbirlerinden farklı iseler, ilk bakışta fesadı zahir olupta, iyice düşünüldükten sonra sahih olduğu ortaya çıkan diğerine tercih edilir.”²¹⁹

Sadrüşşerîa'nın kıyas ve istihsâna yönelik yapmış olduğu bu aklî taksim sonrakı bazı Hanefî usulcüler tarafından kabul gördüğü ifade edilebilir.²²⁰ Sadrüşşerîa, delili hafî kıyas olan istihsânın, diğer istihsân türlerinden ayrılan yönüne değinir ve bunu, istihsânın bu türü ile sabit olan hükmün bir başka fer'î meseleye ta'diye etmesi olarak ifade eder. Yani bu istihsân türü ile ortaya çıkan hükme kıyas yapılabilir. Ancak istihsânın diğer çeşitlerinde yani delili eser, icmâ veya zarûret olan istihsânlarda hükmün ta'diyesi söz konusu değildir. Zira bu şekilde sabit olan hükümler kıyasa aykırı olarak sabit olmuşlardır. Dolayısıyla başka bir meselenin onlara kıyas yapılması mümkün değildir.²²¹

²¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 173.

²¹⁹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 174-177

²²⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 465, 467.

²²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 178; Serahsî, *el-Uşûl*, 2: 207.

Sadrüşşerîa, Hanefî usûl geleneği içerisinde ilk olarak Cessâs tarafından dillendirilen, istihsânın illetin tahsîsi olduğu anlayışına²²² karşı olumsuz bir tavır sergiler. Ona göre celî kıyasın terk edilmesinin temel gerekçesi illet yokluğu ve hükmü gerektiren daha kuvvetli bir delilin bulunmasıdır.²²³

1.1.5. Şer‘u Men Kablenâ (Önceki Şeriatlar)

Fıkıh usûlü terimi olarak “şer‘u men kablenâ”, Allah’ın Hz. Peygamber’den önceki ümmetler için koyduğu ve önceki peygamberler vasıtasıyla bildirdiği hükümleri ifade eden bir kavramdır.²²⁴ Konuyla ilgili olarak İslam âlimleri tarafından üzerinde durulan ve farklı yaklaşımların ortaya konduğu temel husus, Hz. Peygamber’den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin müslümanlar açısından geçerli ve bağlayıcı sayılıp sayılmadığı meselesidir. Serahsî’nin ifadesiyle usûl-i fıkıhta şer‘u men kablenâ başlığı altındaki tartışma noktası, önceki ilâhî dinlere ait hükümlerin müslümanlar bakımından geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği konusudur.²²⁵

Hz. Peygamber’den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlerin, habere dayalı bilgi olmaları sebebiyle öncelikle bunların onu bildirene nisbetinin sahit olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Hz. Peygamber’den önceki peygamberlere bildirilenleri, hadislerde olduğu gibi rivayet özelliklerine göre herhangi bir sınıflandırmaya tâbi tutma imkânı söz konusu olmadığından bütün fakihler, Kitap ve Sünnette zikri geçmeyen önceki ilâhî tebliğlerin müslümanlar hakkında geçerlilik ve bağlayıcılığın söz edilemeyeceği hususunda görüş birliği içerisindeyler.²²⁶ Burada söz konusu olan şer‘u men kablenâ, Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in hadislerinde geçen önceki şeriatlara ait hükümleri kapsamaktadır.²²⁷

Sadrüşşerîa, şer‘u men kablenâ hakkında giriş mahiyetinde herhangi bir açıklamada bulunmaz. Görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmeksizin konuyla

²²² Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 247, 249.

²²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 178; Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-usûl*, 468.

²²⁴ Mustafa Dîb el-Buğâ, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelefi fiha fi’l-fikhi’l-İslâmî*, (Dimaşk: b.y., t.y.), 532.

²²⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 100.

²²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, nşr. Sırrı Fuat Ateş, (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 133; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u men kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 15.

²²⁷ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 468-469.

ilgili olarak İslam âlimleri tarafından ortaya konan üç farklı görüşe değinir. Bu yaklaşımında Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ile benzer bir tutum benimsediği görülür.²²⁸

Şer‘u men kablenâ ile ilgili olarak ortaya konan birinci görüşe göre neshedilip yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece, önceki şeriatlar Hz. Peygamber’in ümmetini bağlayıcı niteliktedir. Bu görüşü savunanlar, Allah’ın yükümlü tuttuğu bir şeriatın, yalnızca belirli bir zamanla sınırlı olmasının ancak nas ile bilinebileceği görüşündedirler. Dolayısıyla zaman sınırlaması hakkında ve yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi bir nas bulunmayan önceki şeriatlar, geçerliliklerini devam ettirmektedir.²²⁹

İkinci görüş sahiplerine göre önceki şeriatlar, Hz. Peygamber’in ümmetini bağlayıcı nitelikte değildir. Zira önceki peygamberlerin şeriatları belli bir zaman ve mekanla sınırlı kalmış, hiç birinin şeriatı diğerini bağlayıcı olmamıştır.²³⁰ Bir şeriatın genel nitelik arzetmesi, her zaman ve mekanda geçerli olduğunu gösteren bir delilin varlığıyla gerçekleşir. Bu görüşü benimseyenlere göre peygamberler, yaşadıkları dönemdeki kavimlere gönderilmiştir. Her peygamber, insanları kendi şeriatına davet etmiştir. Bir kişinin aynı zamanda iki peygambere icâbet etmesi caiz değildir. Diğer taraftan aynı zamanda iki peygamberin gönderildiği de olmuştur. Onların şeriatları, kendileri ve yaşadıkları mekanlarla sınırlı kalmış, birinin şeriatı diğerini bağlayıcı olmamıştır.²³¹

Sadrüşşerîa’nın yer verdiği son görüşe göre önceki şeriatlar, Hz. Peygamber’in şeriatı olarak ümmetini bağlayıcı niteliktedir. Bununla birlikte, önceki şeriatlar bize ulaşınca kadar tahrifata uğramıştır. Bu nedenle önceki şeriatlarla amel edilebilmesi için söz konusu hükümlerin, Şâri‘ tarafından inkar edilmeyerek nakledilmesi şart koşulmuştur. Sadrüşşerîa, Hanefî mezhebinde kabul gören yaklaşımın bu yönde olduğunu belirterek tercihini ortaya koyar.²³²

²²⁸ bk. Debûsî, *Takvîm*, 253-254; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 212-216; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 99-100; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33-34.

²²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33.

²³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33.

²³¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 253.

²³² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 253-254; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 217-224; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 99-100; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 2: 686-690; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33.

1.1.6. Sahâbe ve Tâbiîn Kavli

Sadrüşşerîa'ya göre sahâbi olmayan bir kişinin, herhangi bir sahâbinin ashâb arasında yaygınlık kazanıp kabul edilmiş görüşünü taklit etmesi gerekmekte olup bu konuda icmâ vardır. Aynı şekilde görüşü, ashâb arasında kabul görmemiş ve karşı çıkılmış herhangi bir sahâbinin taklit edilmesinin vâcip olmadığında da icmâ bulunmaktadır. Sahâbe arasında ihtilaf edilip edilmediği bilinmeyen konularda, sahâbe kavlinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda fukahâ arasında ihtilaf bulunmaktadır.²³³ Sadrüşşerîa, Şafî'nin bu konuda menfi bir tavır sergilediğini ve sahabe kavlinin taklit edilmeyeceği görüşünü benimsediğini ifade eder. Şafî'ye göre, sahabe arasında böyle bir durumun oluşması, görüşlerden herhangi birisinin Hz. Peygamber'den duyulma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bu ise sahabeye ait görüşlerin rey ve ichtihad temeline dayandığını göstermektedir ki, müctehidin isabet etmesi mümkün olduğu gibi hata etmesi de mümkündür. Dolayısıyla ictihatta onlarla diğer müctehidler aynı seviyede bulunmaktadır.²³⁴

Sadrüşşerîa, Hanefî usûl geleneğinde konuyla ilgili iki bakış açısının varlığından bahseder. Hanefî fakihlerinden Ebû Saîd el-Berdaî'ye (ö. 317/929) göre sahabeyi taklit etmek vaciptir. Hz. Peygamber'den sahabeye uyulmasını tavsiye eden rivayetlerin mevcudiyeti ve sahabilerin vahiy ortamını bilmelerinin yanında sözlerinin sünnete dayanma ihtimali bulunması bu yaklaşımın temel gerekçesini oluşturur. Kerhî ise yalnızca kıyas ile anlaşılabilen konularda, Hz. Peygamber'den işitmiş olma ihtimaline binaen, sahabe kavlinin taklit edilmesinin vücûbiyetinden söz eder. Ona göre sahabe arasında rey ve ichtihadla hüküm verme faaliyeti yaygın olduğu için kıyasla anlaşılabilen hususlarda onların taklit edilmesi vâcip olmaz. Zira hata etme ihtimalleri bulunmaktadır.²³⁵ Aktarmış olduğu bu iki yaklaşım arasında Sadrüşşerîa'nın herhangi bir tercihte bulunmadığı görülür. Onun böyle bir davranış sergilemesinde Debûsî ile Pezdevî-Serahsî arasındaki tercih farklılıklarının etkili olduğu söylenebilir. Zira Pezdevî ile

²³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 323. Yasin Kurban, sahabe kavliyle ilgili asıl tartışma konusu olan bu hususa hiç temas etmemiş; tartışmalı hususu, kıyas ile idrak edilen-edilmeyen konulardaki sahabe kavli olarak belirtmiş ve konuyu bu zemin üzerinde kurgulamıştır (bk. Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*, 155). Oysa Sadrüşşerîa'nın aktardığına göre fukahâ arasındaki ihtilaf noktası, sahabe arasında yaygınlık kazanmamakla birlikte farklı görüşlerin de ortaya konduğu bilinmeyen konularda, sahabe kavlinin kabul edilip edilmeyeceği meselesidir.

²³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 33.

²³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 34.

Serahsî, benzer bir yaklaşım benimseyerek Berdaî'nin görüşünü tercih ederlerken²³⁶ Debûsî'nin, Kerhî'ye ait görüş ve gerekçeleri benimsediğine dair tespitler söz konusudur.²³⁷

Sadrüşşerîa, sahabe devrinde fetva veren ve vermiş olduğu fetvalar genel olarak kabul görmüş olan Mesrûk (ö. 63/683) ve Şüreyh (ö. 80/699) gibi tâbiînin, taklit edilmeleri hususunda sahabe ile aynı konumda olduklarını ifade eder. Bazı alimlere ait olduğunu belirtmekle yetindiği bu görüş hakkında herhangi bir tercihte bulunmaz.²³⁸ Onun bu çekimser tavrında Debusî ve Pezdevî'nin konuya ilişkin net bir görüş ortaya koymamalarının etkili olduğu söylenebilir. Zira konuya değinen Debusî, tâbiîn sözü hakkında mezhep içerisinde kabul görmüş bir bakış açısının bulunmadığını ifade eder, yukarıda zikredilen görüşün yanında Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) ait olan "Sahabenin icmâını kabul ederiz. Tâbiîne gelince biz de onlar gibiyiz" ifadesini zikreder ve herhangi bir tercihte bulunmaz.²³⁹ Pezdevî ise konuyla ilgili olarak söz konusu görüşün yanında, tâbiînin sahabe düzeyinde olmadığı gerekçesiyle taklidinin zorunluluk arzetmediği görüşünü tercih yapmadan zikreder.²⁴⁰ Bununla birlikte Sadrüşşerîa sonrası Hanefî usûl düşüncesinde, Ebû Hanife'nin yaklaşımının tercih edildiği ve yerleşik bakış açısına evrildiğini görmekteyiz.²⁴¹

²³⁶ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 224; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 108.

²³⁷ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 255-258; Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed, (Beyrût: b.y., t.y.), 114; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 217; Taşkın, Süleyman, "Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usulcileriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlînin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena ve Sahâbî Kavli" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 90.

²³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35; Serahsî, her ne kadar tâbiînin taklidi konusunu müstakil bir başlık altında ele almasa da, sahabe dönemine yetişen müctehid tâbiînin icmâın gerçekleşmesinde etkili olduğunu belirtir (bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 114). Bunun yanında tâbiîn sözünün, kıyasın terkedilmesini gerektirmediği görüşünü de zikreder. (bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 107).

²³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256.

²⁴⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 224, 225.

²⁴¹ bk. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr*, 3: 332; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 420; Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî, *Teysîru't-Tahrîr*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 4: 231.

1.2. LAFIZ KONULARI

1.2.1. Mana İfade Etmesi Açısından Lafızlar

İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'ân ve hadisler Arapça olduğu için bu dilin kurallarına göre lafızların çeşitlerini ve mana ile ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri sağlıklı bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Bu sebeple fıkıh usulünün önemli bir kısmını teşkil eden kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbât) yöntemlerinin bilinmesi amacıyla lafızlar, mana ile ilişkilerine göre birtakım ayırımlara tâbi tutulmuştur.²⁴²

Günümüze ulaşan Hanefî usul eserleri incelendiğinde lafız taksimini ilk ortaya koyan ve dörtlü taksim sistemini Hanefî usul düşüncesine kazandıran kişinin Debûsî olduğu görülmektedir. Sonraki usulcülerden Pezdevî ve Serahsî ise lafız taksiminde Debûsî'nin yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu konuda Pezdevî'nin özel bir yere sahip olduğu inkar edilemez. Zira o, Debûsî tarafından ortaya konmuş bu taksimi sistemleştirmiş ve sonraki usulcüler tarafından genel olarak kabul gören son şeklini vermiştir.²⁴³ Sadrüşşerîa'nın da lafız taksiminde genel olarak bu geleneğe bağlı kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı hususlarda farklı yaklaşımlar benimsemiş ve kendine özel bazı görüşler ortaya koymuştur. Bu başlık altında, lafız taksiminde yer alan kavramlara dair Sadrüşşerîa'nın yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.2.1.1. Manaya Vaz'ı Açısından Lafızlar

1.2.1.1.1. Hâs

Sadrüşşerîa, hâs kavramını bağımsız olarak tanımlamak yerine, müşterek ve âm kavramlarına yönelik yapmış olduğu tanımlamalardaki ifadelere bir takım ihtirâzî kayıtlar getirmek suretiyle tanımlamaya çalışmıştır. Tedâhülün söz konusu olduğu bu anlatım tarzında az lafızla çok şey ifade etmeyi amaçladığı söylenebilir. Bunun yanında tanımlamada sona bırakmış olduğu hâs kavramının hükmünü, diğerlerinden önce ele alması da dikkat çekici bir diğer husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁴² Koca, "Hâs", 264.

²⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26-28; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 124, 163, 170, 187, 236.

Sadrüşşerîa hâssı, “Sınırlı bir çokluk veya tek bir fert için vaz’ edilen lafız” şeklinde tanımlamıştır.²⁴⁴ Onun tarafından yapılan bu tanımın, Kemalpaşazâde ve Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) tarafından hiçbir değişikliğe gidilmeden; Teftazânî ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından ise kısmi değişikliklerle benimsendiği görülür.²⁴⁵ Tanımı değerlendiren Teftazânî, “Bir vaz’ ile tek bir şey veya sınırlı olan çok sayıdaki fertler için vaz’ edilen lafız” şeklinde birtakım ilaveler yaparak tanımı netleştirir ve Sadrüşşerîa’nın tanımının Pezdevî’nin yapmış olduğu tanımdan farklı olduğuna dikkat çeker.²⁴⁶ Esasen Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinin hâs tanımlamaları incelendiğinde söz konusu farklılığın yalnızca Pezdevî ile sınırlı kalmadığı görülür. Debûsî hâssı, “Zat ve manasıyla sadece tek olanı içeren lafzın ismi” olarak tanımlarken²⁴⁷ Pezdevî “Münferit olmak ve müştereklikten uzak olmak kaydıyla tek bir mana için vaz’ edilen her lafız ve münferit olmak kaydıyla belirli bir müsemma (fert) için vaz’ edilen her isim” şeklinde daha ayrıntılı olarak tanımlamıştır.²⁴⁸ Serahsî’nin de Pezdevî’ye yakın bir tanım benimsediği görülmektedir.²⁴⁹

Sadrüşşerîa’ya göre hâs lafız, dış etkenler göz önüne alınmadığı zaman kat’î bir şekilde hüküm ifade etmektedir.²⁵⁰ Hâs lafzın medlûlüne delaletinin kat’î olduğunu ortaya koyarak konuya dair yaklaşımını, Hanefî mezhebinde yerleşik bakış açısı haline gelen Irak Hanefî çevresi ile Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde konumlandırmıştır.²⁵¹ Hâs lafzın medlûlüne delaletinin kat’î olması; delile dayanmayan ihtimallerin, hâssın delaletine tesirinin olamayacağı şeklinde

²⁴⁴ Sadrüşşerîa, hâssın vaz’ edildiği sınırlı çokluğa, sayıları ve tesniye isimleri örnek verirken; hâssın vaz’ edilmiş olduğu tek bir ferde “Zeyd” gibi muşahhas, “racûl” ve “feres” gibi tür (nev’i) ifade eden lafızları örnek olarak vermektedir. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 59).

²⁴⁵ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 62; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 11; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik (Menâfiu’d-dekâik* içinde), (İstanbul: Dâru’t-tibaati’l-Âmire, t.y.), 33; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr ala şerhi’l-Menâr*, (Pakistan: İdaretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1997), 16.

²⁴⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 62.

²⁴⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 94.

²⁴⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 30, 31.

²⁴⁹ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1: 124, 125.

²⁵⁰ Örneğin “Zeyd âlimdir” ifadesindeki “Zeyd” lafzı hâs bir lafız olup, ilmin kendisinde bulunmasını ifade etmektedir. Aynı şekilde “ilim” ifadesi de manası itibariyle hâs bir lafız olup Zeyd’te ilmin sübûtu hükümünü bildirmektedir. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 61, 62); Teftazânî bunu, bir durumun başka bir şeye isnadının gerçekleşmesi olarak açıklar. Buna göre “Zeyd âlimdir” örneğindeki “Zeyd” lafzı hâs olup, ilmin Zeyd için sabit olmasını gerektirmiştir. (bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 62)

²⁵¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 100; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 79; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 128; Ebû’l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısrî, *Hulâsatü’l-efkâr*, (Dimişk: Dâru’l-Fıkr, 2003), 53.

yorumlanmaktadır. Bu kabülden hareketle delile dayanan ihtimal veya ihtimallerin, söz konusu delalete etkisinin varlığı kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵² Semerkant Hanefî çevresi ile Şâfiî mezhebi ise hâs lafzın zahiren medlûlünü ifade ettiğini ancak bu durumun kat'iyet taşımadığı yaklaşımını benimsemişlerdir. Bununla birlikte onlar hâssın zahiriyle amel etmenin vacip olduğunu da ifade ederler. Bu yaklaşımın temel dayanağı, hâs lafzın mecaza ihtimalinin bulunması ve söz konusu bu ihtimalin kat'î olmayı engelleyici bir fonksiyon icra etmesidir.²⁵³ Kanaatimizce Sadrüşşerîa, “kat'î” oluşa dair mezkur açıklamalarıyla, medlûlleri olan hususi manaların anlaşılması için hâs lafızları yeterli veri kabul etmekte ve delile dayanmayan ihtimal veya ihtimalleri itibara almamaktadır.

1.2.1.1.2. Âm

Sadrüşşerîa'ya göre âm, “*Tek bir vaz' ile sınırsız bir çokluk için vaz' edilen ve kendisi için uygun olan fertlerin tamamını kuşatan lafızdır.*”²⁵⁴ Tanımda geçen “tek bir vaz' ile” kaydıyla müşterek, “çokluk” kaydıyla şahıs isimleri, “sınırsız” kaydıyla sayı isimleri, kuşatan (müstağrik) kaydıyla nekre cem'i (cem'i münekker) tanım dışı bırakılmıştır.²⁵⁵ Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanımın Büyük Haydar Efendi (ö. 1321/1903), Mahmud Esad Seydişehrî, Seyyid Bey ve Hanbelizâde Muhammed Şâkir (ö. 1958) gibi son dönem usulcüler tarafından büyük oranda benimsendiği ve kimi çağdaş usulcülere de kaynaklık ettiği görülür.²⁵⁶

Sadrüşşerîa'nın âm tanımlamasında dikkat çeken en önemli özellik, “istiğrâk” (kuşatma) kaydına tanımda yer vermesidir. Bu tutumuyla kendisinden önceki Hanefî usulcülerinden farklı bir yaklaşım benimsediğini ortaya koyar ve umûm lafızların medlûlü olan fertleri istisnasız bir şekilde kapsayıcı nitelikte

²⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 63; Benzer izahlar için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 107; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 128; Abdulazîz el-Buhârî, *Kelfü'l-esrâr*, 1: 79; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 40; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 14, 15.

²⁵³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 300, 301.

²⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 57.

²⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 57, 58; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 154.

²⁵⁶ bk. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 150; Seydişehrî, *Telhis-i usûl-i fıkah*, 129; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 177; Hanbelizâde Muhammed Şâkir, *Usûlü'l-fikhi'l-İslamî*, 109; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, (Kuveyt: b.y., 1968), 181; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Bağdad: b.y., 1985), 305.

olması gerektiğini benimser. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerin âm kavramına yönelik yaptıkları tanımlamalarda “kuşatıcı olma” özelliğine yer vermedikleri görülür. Debûsî âm kavramını, “İsimlerden bir topluluğu lafzen ve manen ihtiva eden lafız” olarak tanımlamıştır.²⁵⁷ Cessâs’ın eserinde ise âm kavramına yönelik herhangi bir tanımlama mevcut olmamakla birlikte “İsimlerden veya manalardan bir topluluğu ihtiva eden şey” şeklinde bir tanımlama benimsediğine dair nakiller söz konusudur.²⁵⁸ Ona nispet edilen tanımda yer alan “manalardan” ifadesi bazı tenkitlere konu olmuştur. Zira bu durumda bir lafzın, birden fazla manaları yani farklı anlamları içermesi gibi sorunlu bir durum söz konusu olmaktadır.²⁵⁹ Pezdevî ve Serahsî’nin, Debûsî tarafından yapılan tanımlama büyük oranda benimsedikleri görülür.²⁶⁰ İbnü’s-Sââtî ise âmı, “Ortak özellikleri itibariyle fertlere mutlak olarak delalet eden şey” şeklinde tanımlamış ve lafızlarla birlikte manaların da âm olabileceğini belirtmiştir.²⁶¹ Alâeddîn es-Semerkandî’ye göre Cessâs ve Mâverâünnehir Hanefî çevresi âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen yaklaşım, lafzın âm olabilmesi için fertlerini tamamen kuşatma özelliğinin şart olmamasıdır. Lafzın kapsamında birçok ferdin bulunması, umûm için yeterlidir. Irak Hanefî çevresi ise istiğrakı âm lafzın şartı olarak kabul etmektedirler.²⁶² Molla Fenârî, Hanefî usul geleneğinde tezahür eden bu ihtilafa işaret ederek her iki yaklaşımın tanımlarına yer verir ve tercihini Debûsî çizgisinden yana kullanır.²⁶³ Âmmın geride hiçbir ferdi kalmaksızın bütün fertlerini kapsayıcı nitelikte olmasını savunanlar arasında Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnü’l-Hâcib, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi çoğunluğu Şâfiî olan diğer mezhep mensubu alimlerin yanında²⁶⁴ Kemalpaşazâde, Molla Hüsrev gibi müteahhirîn Hanefî usulcülerini de bulunmaktadır.²⁶⁵ Kanaatimizce Hanefî usul geleneğinde Irak meşâyih tarafından benimsendiği ifade edilen “istiğrak”

²⁵⁷ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 94.

²⁵⁸ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 256; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125; Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 111.

²⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 33, 34.

²⁶⁰ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, I, 33; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125.

²⁶¹ İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 2: 423.

²⁶² Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 255.

²⁶³ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1: 81, 82.

²⁶⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuku Metedolisinde Tahsis*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 68.

²⁶⁵ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 11; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 154; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1: 179-182.

şartının, mezhebin usul düşüncesinde etkili olma süreci Sadrüşşerîa ile başlamıştır. Nitekim sonraki dönem eserlerinde “istiğrak” şartı onun ismiyle anılır olmuştur. Bunun bir tezahürü olarak kimi eserler tarafından, Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu tanımlamanın Hanefî mezhebinin bakış açısı gibi yansıtıldığı da görülür.²⁶⁶

Sadrüşşerîa âm lafzın, kapsamına dâhil olan bütün fertler için hüküm gerektirdiğini ve bunun Hanefî ve Şâfiî mezhepleri tarafından kabul gören ortak bir bakış açısı olduğunu ifade eder.²⁶⁷ Bununla birlikte Şâfiî'ye göre âm, kendisinde şüphe bulunan bir delildir. Bu bakımdan haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilmesi caizdir.²⁶⁸ Şâfiî'nin bu yaklaşımının temelinde âm lafızdaki tahsis ihtimalinin varlığı olduğunu belirten Sadrüşşerîa, Hanefî mezhebine göre âmın kat'î olduğunu ve medlûlüne delalet açısından hâs ile eşit seviyede bulunduğunu ifade ederek mezhebin genel düşüncesini yansıtır.²⁶⁹ Sadrüşşerîa, Hanefî usûl geleneğindeki yerleşik bakış açısına uygun olarak âm lafzın herhangi bir kat'î delille tahsis edilmediği sürece haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî nitelik arzeden delillerle tahsis edilemeyeceğini ifade eder. Zira bir lafız herhangi bir manaya konulduğunda, söz konusu mananın kastedilmesini engelleyen bir karine bulunmadığı sürece lafza konulmuş olan o mana lafızdan ayrılması mümkün olmayan (lâzımî) bir unvanı olur. Herhangi bir karine bulunmaksızın lafzın konulduğu mananın bir kısmının kastedilmesinin caiz olması, dile ve şeriata olan güveni tamamen ortadan kaldırır. Çünkü şer'î hitâb genel olarak âm lafızlarla sabit olmaktadır. Ayrıca Şâfiî'nin öne sürmüştüğü ihtimal deliline dayanarak âmın delaletinin zannî olarak kabul edilmesi, herhangi bir delile dayanmayan ihtimale itibar edilmesi anlamına gelmektedir ki bu doğru bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte âmda tahsis ihtimalinin bulunması Hanefî mezhebince de inkar edilen bir husus değildir. Ancak söz

²⁶⁶ bk. Ahmed Saîd Havva, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ebi Hanîfe en-Nu'mân*, (Cidde: Dârü'l-Endülüsî'l-Hadrâ, 2002), 234.

²⁶⁷ Örneğin “Bana kavim geldi” ifadesi “gelme” eyleminin kavmin içerdiği bütün fertlere nispet edilemesi hükmünü icab etmektedir. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 70)

²⁶⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 296, Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 72, 73. Hanefî usûlcülerinden Semerkant meşâyihine göre âm lafız medlûlüne kat'î olarak değil zannî olarak delalet etmektedir. Bu yaklaşımın bir yansıması olarak âm, itikatta delil olmazken amel açısından delil olarak kabul edilmektedir. (bk. Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 277-287)

²⁶⁹ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 291, 302; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 132; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 73; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 155.

konusu ihtimal, âmmin kat'î oluşuna zarar vermez. Nitekim hâs lafzın da mecaza ihtimali bulunmakla birlikte söz konusu ihtimal hâssın kat'iyetine zarar vermemektedir.²⁷⁰

1.2.1.1.3. Müşterek

Sadrüşşerîa müştereki, “Birden fazla vaz‘ ile birçok manaya vaz‘ edilen lafız” şeklinde tanımlamıştır.²⁷¹ Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerinden Cessâs, müşteriye yönelik herhangi bir tanımlama yapmazken Debûsî, “İsimlerden veya manalardan bir topluluğun intizam üzere olmaksızın (hepsine şamil olmaksızın) ihtilaf üzere (birinin kastedilmesi durumunda diğerinin kastedilmemesi şeklinde) kendisinde ortak olduğu lafız” şeklinde tanımlamıştır.²⁷² Serahsî, kavramı “Birden fazla manalara eşit bir şekilde ihtimali olan lafız” olarak tanımlarken²⁷³ Pezdevî, “Değişik manalardan bir manaya veya değişik isimlerden bir isme ihtimali olan lafız” şeklinde bir tanım benimsemiştir.²⁷⁴ Sadrüşşerîa, yapmış olduğu müşterek tanımlamasında vaz‘ın ve mananın birden fazla olmasını ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşımın, sonraki Hanefî usûlcüler tarafından kabulle karşılandığı ve müşterek tanımlamalarında Sadrüşşerîa’yı referans aldıkları görülmektedir.²⁷⁵

Sadrüşşerîa müşteregin hükmünü, lafzın ayrı vaz‘larla konulmuş olduğu farklı manalarından birinin tercih edilmesi için derinlemesine düşünmek (teemmül) olarak ifade eder.²⁷⁶ Teftazânî bu fikri faaliyetin çerçevesini lafzî veya lafız dışı delil ve emareler hakkında düşünmek olarak niteler.²⁷⁷ Hanefî mezhebinde yerleşik hale gelmiş bu bakış açısına göre bir lafız için ayrı vaz‘larla konulmuş manaların hepsinin bir kullanımda kastedilmesi mümkün değildir.²⁷⁸ Aynı şekilde bu manalardan birinin hakikat, diğerinin mecaz olarak kastedilmesi

²⁷⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 294, 296, 304, 306; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 73; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 155, 156, 157.

²⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 56.

²⁷² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94.

²⁷³ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 162, 163.

²⁷⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 37, 38.

²⁷⁵ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 185; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 176; Hanbelizâde, *Usûlü'l-fikhi'l-İslamî*, 138; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 163; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye*, 1: 74.

²⁷⁶ Müştereke “ayn” lafzı örnek verilebilir. Zira bu lafız, “göz, altın ve tartının kefesini” manalarına ayrı ayrı vaz‘larla konulmuştur. (bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 38; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 163; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 126)

²⁷⁷ Taftazânî, *et-Telvîh*, 1: 123; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 162.

²⁷⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 36, 38; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125, 162, 252; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 126; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 185, 186.

de mümkün değildir. Zira bir lafzın aynı anda hakiki ve mecazi manada kullanımı caiz değildir.²⁷⁹

1.2.1.1.4. Cem'i Münekker

Sadrüşşerîa, manaya vaz'ı açısından yaptığı lafız taksiminde kendisinden önceki Hanefi usulcülerden farklı olarak müevvele yer vermezken onun yerine taksime cem'i münekkeri getirmiştir. O, müstakil bir tanımlama yapmak yerine âm kavramına yönelik yaptığı tanım üzerinden cem'i münekkerin mahiyetini ortaya koymaya çalışır. Buna göre cem'i münekker, tek bir vaz' ile sınırsız bir çokluk için vaz' edilen fakat kendisi için uygun olan fertlerin tamamını kuşatma özelliği taşımayan lafızdır. Nitekim âm ile cem'i münekker arasındaki temel ayırım noktası, cem'i münekkerde kuşatma (istiğrak) özelliğinin olmamasıdır.²⁸⁰ Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla cem'i münekker; vaz'ının tek olması ile müşterekten, fertlerinin sınırsız olmasıyla hâstan ve fertlerinin tamamını kuşatmamasıyla âm lafızdan ayrılmaktadır.

Âm kavramının tanımlanmasında da görüldüğü üzere, konuyla ilgili farklı yaklaşımların oluşmasına zemin hazırlayan temel nokta, âm lafzın mahiyetine dair farklı telakkilerin mevcudiyetidir. Sadrüşşerîa öncesi Hanefi usulcülerden güçlü isimlerin büyük çoğunluğu, hatta Abdulazîz el-Buhârî'nin ifadesiyle konu hakkındaki mezheb görüşü, cem'i münekkerin âm lafızlardan kabul edilmesidir.²⁸¹ Onları böyle bir bakış açısı geliştirmeye sevkeden sebep âm lafzın, fertlerini kuşatmasını şart koşmayıp, sınırsız bir çokluğu ihtiva etmesini yeterli görmeleridir. Hanefîlerden Debûsî, Pezdevî, Serahsî, İbnü's-Sââtî, Abdulazîz el-Buhârî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Molla Cîven, Molla Fenârî gibi usulcülerle Şafîîlerden Gazzâlî ve Mu'tezile kelimcülerinden Cübbâî (ö. 303/916) bu düşünceyi temsil eden alimler arasında sayılabilir.²⁸²

²⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 127; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 154.

²⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 57, 58.

²⁸¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 3; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 58.

²⁸² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 33; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 2: 435; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 3; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 110, 111; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 67; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 283; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 1: 111; Ferhat Koca, *İslam Hukuku Metedolisinde Tahsis*, 100.

Sadrüşşerîa, âm kategorisinde kabul etmediği cem‘î münekkeri, âm ve hâs arasında bir ara kategori (vasıta) olarak nitelemiştir.²⁸³ Hanefilerden Irak meşâyih tarafından temsil edilen bu yaklaşımın, Şâfiî mezhebi başta olmak üzere usulcülerden çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir bakış açısı olduğu görülür.²⁸⁴ Teftazânî, istiğrak şartını öne sürmek suretiyle cem‘î münekkeri âm kategorisinden çıkarma yaklaşımında Sadrüşşerîa’nın, muhakkik alimlerin tercihinine uygun hareket ettiğini belirterek desteğini ortaya koyar.²⁸⁵ Bununla birlikte Sadrüşşerîa’nın ifadelerinden cem‘î münekkerin, “fertlerini kuşatmayacağına karinenin delalet ettiği cem‘î” şeklinde yanlış bir anlamın çıkabileceğini belirterek tenkitlerde bulunur. Zira akıl veya başka herhangi bir şeyle tahsis edilmiş âm lafız da bu durumda cem‘î münekkerin kapsamında yer almış olacaktır.²⁸⁶ Teftazânî’nin bu tenkidini değerlendiren Kâdî Burhânedin (ö. 800/1398), söz konusu eleştiriyi isabetsiz bulur ve yaklaşımıyla Sadrüşşerîa’yı destekler. Kâdî Burhânedin’e göre tahsise uğramış âm ifade, gerek tahsis öncesi gerekse tahsis sonrası zatı itibariyle umûmluğunu sürdürmektedir. Zira muhassıs delil, âm lafız için uygun olmayan fertleri beyan edici bir fonksiyon icra etmiştir. Dolayısıyla bu durumda tahsis sonrası âm lafız, kendine uygun olan fertlerin tamamını kuşatmaya devam etmektedir.²⁸⁷

1.2.1.2. Vaz‘ Olunduğu Manada Kullanılması İtibariyle Lafızlar

Esasen bu mevzu, belâgat ilminin bir dalını teşkil eden ve bir anlamın değişik yollarla ifade edilmesinin kurallarından bahseden beyân ilmine ait bir konudur. Bununla birlikte nasların doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasındaki etkisi sebebiyle fıkıh usûlü eserlerinde, konulduğu manada kullanılıp kullanılmadığına göre lafzın, taksime tâbi tutulduğu görülmektedir.²⁸⁸

²⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 58; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısri el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fıkıh*, (Dâru’l-Kutbî, y.y., 1414/1994), 4: 180; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1: 176; Emîr Padişah, *Teyşîru’t-Tahrîr*, 1: 186; Molla Civen, *Nûri’l-envâr*, 1: 111; Abdulhalîm el-Leknevî, *Kameru’l-akmâr*, 1: 111.

²⁸⁴ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü muntehe’s-su’l*, 1: 706; İsfehânî, *Beyan’l-muhtasar*, 2: 120; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, 4: 179, 180; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1: 176.

²⁸⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 58.

²⁸⁶ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 59.

²⁸⁷ Kâdî Burhâneddin, *Tercîhu’t-Tavzih*, 62, 63.

²⁸⁸ Ferhat Koca, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 220, 221.

Sadrüşşerîa konulduğu manada kullanımı açısından lafızları; *hakikat*, *mecâz*, *sarih* ve *kinâye* olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.²⁸⁹ Konunun bu şekilde isimlendirilmesi ilk olarak Debûsî tarafından yapılmış ve son şekli Pezdevî tarafından ortaya konmuştur.²⁹⁰ Sadrüşşerîa'nın ve ondan sonra gelen usulcülerin çoğunluğunun konuya ilişkin yapmış oldukları isimlendirmede Debûsî ve Pezdevî'nin yaklaşımını benimsedikleri görülmektedir.²⁹¹

Herhangi bir lafız, gerek konulmuş olduğu manada gerekse konulmuş olduğu mananın dışındaki bir anlamda kullanılmadıkça hakikat veya mecaz olarak nitelendirilemez. Zira hakikat veya mecaz olma, kullanımı açısından lafza ârız olan durum ve niteliktir. Lafızların bu şekilde taksimi yapılırken “kullanım” (istimal) kaydının zikredilmesi gerektiğini ifade eden usulcülerin bulunması da söz konusu taksimin isimlendirilmesinde yerinde bir yaklaşım benimsendiğini ortaya koymaktadır.²⁹²

1.2.1.2.1. Hakikat-Mecâz

Sadrüşşerîa hakikati, “konulmuş olduğu manada kullanılan lafız” şeklinde tanımlamaktadır.²⁹³ Sadrüşşerîa öncesi Hanefi usulcülerin tanımlamaları incelendiğinde, Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanımın farklılığı görülür. Örneğin Pezdevî hakikati, “kendisiyle konulmuş olduğu mana murad edilen her lafzın ismi” şeklinde tanımlarken, Serahsî “aslında belli bir şey için konulmuş olan her lafzın ismi” olarak tanımlamıştır.²⁹⁴ Aynı mahiyeti ifade etmeye çalışsalar da sadelik ve netlik itibarıyla Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanımının daha ön plana çıktığı görülür. Nitekim bu ayırıcı özellikleri sebebiyle sonraki Hanefi usulcüler

²⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 130.

²⁹⁰ Debûsî, konuyu “Kelamın kullanımına ait kısımlar” şeklinde, Pezdevî ise “Kullanım bakımından nazmın çeşitleri” şeklinde isimlendirmiştir. (bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 313; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26.)

²⁹¹ bk. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 11; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 205; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 80.

²⁹² Mustafa Hulusi Güzelhisari, *Menâfiu'd-dekâik şerhu Mecâmii'l-hakâik*, (İstanbul, Dâru't-tibaati'l-Âmire, t.y.), 82; Benzer yaklaşım için bk. Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 116.

²⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 130.

²⁹⁴ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 61; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 170. Cessâs ise “Lügatta, şeyin kendisiyle isimlendirildiği” şeklinde kapalı bir tanım benimsemektedir. (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 361); Debûsî ise “Konuşmada, dili vaz' edenin, kendisine vaz etmiş olduğunu murad etmesi” şeklinde tanımlamıştır. (bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 119.)

tarafından genel olarak kabul gören bir tanım olmuştur.²⁹⁵ Aynı şeylerin, Sadrüşşerâ'nın mecaz tanımlaması için de söylemesi mümkündür. Zira o, mecazı, “aralarındaki bir alaka sebebiyle konulduğu mananın dışındaki bir anlamda kullanılan lafız” şeklinde net olarak tanımlamış²⁹⁶ ve sonraki kimi usulcülere de bu anlamda kaynaklık etmiştir.²⁹⁷ Pezdevî mecazı, “kendisiyle konulmuş olduğu mananın dışındaki bir anlam murad edilen lafzın ismi” şeklinde tanımlarken²⁹⁸ Serahsî ise “konulduğu mananın dışındaki bir şey için müstear olan her bir lafzın ismi” şeklinde tanımlamayı tercih etmiştir.²⁹⁹

Hakikat ve mecaz arasındaki ilişki boyutuna değinen Sadrüşşerâ, herhangi bir lafızda asıl olanın lafzın konulmuş olduğu hakiki anlamı (mevzûu leh) olduğunu, lafzın mecazî manaya yorumlanabilmesi için hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir karinenin bulunması gerektiğini belirtir. Ona göre söz konusu bu karine his, akıl, âdet ve din açısından olabilmektedir.³⁰⁰ Bunun yanında lafından mecazî anlamının kastedilmesi, hakiki manasının kastedilmesine engel olucu bir fonksiyon icra etmektedir.³⁰¹ Bu bakımdan bir lafızdan aynı anda hem hakiki, hem de mecazî anlamın kastedilmesi yani hakikat ve mecazın cem edilmesi mümkün değildir.³⁰² Lafzın hakiki anlamı ve mecazi anlamı mümkün olmadığında ise o lafzı içeren kelam herhangi bir hüküm ifade etmemektedir.³⁰³

1.2.1.2.2. Sarih-Kinaye

Sadrüşşerâ, sarih için herhangi bir tanımlamada bulunmaz. Bununla birlikte mecazla ilgili olarak kullanmış olduğu “Kendisiyle kastedilen mananın gizli kalmadığı mecaz, sarihdir.” ifadesi sarih için dolaylı bir tanımlama kabul

²⁹⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 205. Benzer tanımlar için bk. Hanbelizâde, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 160; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 80.

²⁹⁶ Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 130.

²⁹⁷ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 208; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i fıkıh dersleri*, 198; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 81.

²⁹⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 62.

²⁹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 170.

³⁰⁰ Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 174. Örneğin, bir kimse “Şu ağaçtan yemeyeceğim” diyerek yemin etse, ağacın kendisinin yenemeyeceği hissî karînesi ile ağacın meyvesini yemeyeceği anlaşılır. (Diğer örnekler için bk. Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 178.)

³⁰¹ Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 136.

³⁰² Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 45; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 173; Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 158, 164.

³⁰³ Örneğin bir kimse karısına “Bu kızımdır.” dese kadın hiç bir surette boşanmış olmaz. (bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 91, 92; Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 1: 279; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 2: 181.)

edilebilir.³⁰⁴ Pezdevî sarihi, “kendisinden kastedilen mananın tamamen açık olduğu lafız” olarak tanımlamış, Serahsî ise “kastedilen manası açık olan her lafız” şeklinde Pezdevî’ye yakın bir tanım benimsemiştir.³⁰⁵

Sadrüşşerîa’ya göre kinaye, “*Kendisinden kastedilen mana kapalı olan lafızdır*”.³⁰⁶ Pezdevî, sarihin karşıtı (hilâf) olarak nitelediği kinayeyi, “kendisiyle kastedilen mananın gizli olduğu lafız” olarak tanımlarken³⁰⁷ Serahsî, “delil ile açıklanıncaya kadar kastedilen manası kapalı olan lafız” şeklinde tanımlamıştır.³⁰⁸

Sadrüşşerîa, sarih ve kinayeyi hakikat ve mecazın kısımları olarak değerlendirmiştir.³⁰⁹ Dolayısıyla hakikat ile mecaz arasında, taksim kısımları olması itibariyle bir karşıtlık (tebâyün) söz konusu iken, bu ikisi ile sarih ve kinaye arasında böyle bir durum bulunmamaktadır. Çünkü sarih ve kinaye, gerçekte hakikat ve mecazdan başka bir şey değildir. Nitekim Teftazânî de kullanımı itibariyle lafzın kısımları olan bu dört unsur arasında tam bir karşıtlığın bulunmadığını belirtir. Ona göre sarih ve kinaye, hakikat ve mecazdan ayrı olan başka türler değildir.³¹⁰ Hakikat-mecaz ikilisi ile sarih-kinaye arasındaki mevcut bu irtibat ve ilişki boyutunun pratik yansımaları şu şekilde ifade edilebilir: Kullanımı insanlar tarafından terkedilmemiş hakikat ve kullanımı hakikate kıyasla yaygın olan mecaz sarihtir.³¹¹ Lafzın, insanlar tarafından kullanımı terkedilmiş olan ve mecazî manaya nispetle kullanımı yaygın olmayan hakiki manası ise kinayedir.³¹² Sarih lafızlardan kastedilen mana hakikat olsun mecaz olsun açık bir şekilde anlaşıldığı için söyleyenin niyetine bakılmaz.³¹³ Kinayede ise lafızdan kastedilen mana kapalı olduğu için niyetin itibara alınması gerekir.³¹⁴ Bu bakımdan şüphe ile düşen hususlar, kinaye ile ispat edilemez.³¹⁵

³⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 135.

³⁰⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 65; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 187.

³⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 235.

³⁰⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 65, 66.

³⁰⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 187.

³⁰⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 65; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 188; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 135, 136.

³¹⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 135.

³¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 135.

³¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 135.

³¹³ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 203; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 187; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 234.

³¹⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 203; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 189; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 234.

³¹⁵ Örneğin bir kimse ta’rîz yoluyla başkasına “Ben zinakar değilim” dese bununla kazif haddi uygulanmaz. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 234; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 209)

1.2.1.3. Manaya Delaletinin Açıklığı ve Kapalılığı Açısından Lafızlar

1.2.1.3.1. Zâhir

Sadrüşşerîa zâhiri; “Kastedilen mana kendisine nispetle açık olduğunda lafız, zâhir olarak isimlendirilir” şeklinde dolaylı olarak tanımlar.³¹⁶ Hanefî usul geleneğinde zâhir sözcüğünü müstakil bir usul kavramı olarak ele alıp tanımlayan ilk usulcü Debûsî’dir.³¹⁷ O, zâhir kavramını “sadece işitilmesiyle duyanlara manası aşikar olan lafız” şeklinde tanımlamıştır.³¹⁸ Serahsî ve Alâeddin es-Semerkandî de Debûsî’ye yakın bir tanımlama yapmışlardır.³¹⁹ Söz konusu bu tanımlarda “lafız” vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Kavrama yaklaşımı Debûsî ve Serahsî’den farklılık arzeden Pezdevî ise zâhiri, “sîgasını işitene, kendisiyle kastedilen mana açık olan her kelâmın ismi” şeklinde tanımlamıştır.³²⁰ Pezdevî’nin tanımında “kelâmın ismi” ifadesinin mevcudiyeti söz konusu taksimin lafzın müfred hali göz önüne alınmayıp, mürekkep olması yani bir kelâm ifade etmesi açısından taksim edildiğine işaret etmesi yönüyle dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Melek (ö. 821/1418) ve Molla Cîven’in bunu açık bir şekilde ifade etmeleri ve konuyla ilgili örneklemelerin lafızla ilgili olmayıp, lafızlardan oluşan kelâma dair olması bu yaklaşımı doğrular niteliktedir.³²¹

Teftazânî, Sadrüşşerîa’nın tanımlamasından hareketle zâhirdeki temel ölçünün sevkedilme sebebi olsun veya olmasın, lafızdan mananın açık bir şekilde anlaşılması olduğunu belirtir ve Sadrüşşerîa’nın bu yaklaşımıyla mütekaddimîn Hanefî usûlcülerinin çizgisini benimsediğini ifade eder.³²² Nitekim Molla Cîven de bazı Hanefî usûl alimlerinin, zâhirde sevk bulunmamasını (ademu’s-sevk), nasta ise sevk bulunmasını şart koştuklarını ifade etmektedir.³²³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü’l-Hümâm ve onun çizgisini benimseyenlerle

³¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 238.

³¹⁷ Sarıtaş, Murat, “Irak ve Semerkand Hanefî Meşayihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 152.

³¹⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 116.

³¹⁹ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1: 163; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 350.

³²⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 46.

³²¹ bk. İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 97; Molla Cîven, *Nuru’l-envâr*, 1: 141. Son dönem hukukçulardan Hanbelizâde Muhammed Şakir de zâhirin, kelimenin değil kelâmın bir özelliği olduğunu belirterek bu yaklaşımı benimsediğini açıkca ortaya koymaktadır. (bk. Hanbelizâde, *Usûlü’l-fikhi’l-İslamî*, 144.)

³²² Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 238.

³²³ Molla Cîven, *Nuru’l-envâr*, 1: 141.

Kemalpaşazâde, bir kavramın zâhir olabilmesi için “mesûkun leh olmama”yı şart olarak öne sürmüşlerdir.³²⁴

Sadrüşşerîa, zâhirin hükmünü net bir şekilde ortaya koymaz ve yalnızca “Hüküm gerektirir” ifadesiyle iktifa eder.³²⁵ Onun böyle bir yaklaşım sergilemesi Hanefî usûl geleneği içerisinde zâhirin hükmü etrafındaki tartışmalarda hangi tarafta yer aldığını tespit etmemiz açısından elimizi zayıflatmaktadır. Semerkant Hanefî çevresi zâhirin mevzûu lehi açısından görünürde hükmü gerektirdiğini (îcâb) ancak bunun kat’î olmadığını ifade etmişlerdir.³²⁶ Hanefî usûl geleneğinde kabul görmüş olan Irak Hanefî çevresinin bakış açısına göre ise zâhir; te’vîl, tahsîs ve neshe ihtimali olmakla birlikte kesin olarak anlaşılan manasıyla amel edilmeyi gerektirmektedir.³²⁷ Teftazânî de bu konudaki doğru yaklaşımın zâhirin kesin ve kat’î bir şekilde hükmü ispat etmesi olduğunu ifade ederek mezhebin hâkim düşüncesine evrilen yaklaşımı desteklediğini ortaya koymuştur.³²⁸

1.2.1.3.2. Nas

Sadrüşşerîa nas kavramına, “*Kelâmın sevk edilme sebebi olmasından dolayı, lafzın manasının açıklığı (zâhire kıyasla) fazla olursa (o lafız) nas olarak isimlendirilir*” şeklinde bir tanım getirir.³²⁹ Söz konusu tanımda nassın ortaya koyduğu mananın zâhirde olduğu gibi sırf sîğadan (lafızdan) anlaşılır olma ile sınırlandırılmadığı, bunun yanında kelâmın sevk edilme sebebi (mesûkun leh) olmasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zâhirle nas arasındaki temel ayırım, nastaki mananın kelâmın sevk edilme sebebi olmasıdır. Bu sebeple nassın manasına delaletinin açıklığı zâhirden daha fazladır.³³⁰ Nitekim kimi Hanefî usulcülerinin nassı, “kelâmın kendisi için sevk edildiği manaya delalet eden” şeklinde tanımlaması da bu durumu daha net ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.³³¹

³²⁴ bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 146; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 61; Emîr Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 1: 137;

³²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 360.

³²⁷ bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 116; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 48; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 164; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 99; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 188; Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, 1: 142.

³²⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 241.

³²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 238.

³³⁰ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 1: 146.

³³¹ bk. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâsî, *el-Usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 48.

Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerden Debûsî nassı, “zâhirden daha açık olan” şeklinde tanımlamış, söz konusu açıklığın sebebini ortaya koymamıştır. Pezdevî ise bir adım ileri giderek “lafzın kendisinden değil konuşandan kaynaklanan bir mana sebebiyle zâhirden daha açık olan lafız” şeklinde tanımlamıştır. Serahsî ise “konuşandan kaynaklanan ve lafza bitişen bir karine sebebiyle (manada) açıklığı fazla olan” şeklinde tanımlamıştır.³³² Pezdevî ve Serahsî'nin zâhire kıyasla nastaki açıklığın gerekçesini konuşanla irtibatlandırmaları, konuşanın kastıyla ve dolayısıyla lafzın, kastedilen manayı ifade etmek için sevk edilmiş olmasıyla açıklanabilir.

Zâhir kavramında örnek olarak zikredilen “*Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı*”³³³ ayeti, alışveriş ve faizin birbirinden farklı şeyler olduğu manasını ifade etme hususunda nastır. Zira ayet, bu manayı ifade etmek için sevk edilmiştir.³³⁴ Aynı şekilde “*Beğendiğiniz (ve size helal olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın*”³³⁵ ayeti nikahın mubah olduğunu ifade etmede zâhir, evlenilmesi helal olan kadınların sayısını belirtmesinde nastır. Zira ayet bu son manayı ifade etmek için sevk edilmiştir.³³⁶

Sadrüşşerîa, nassın hükmü konusunda zâhirdeki yaklaşımına benzer bir tutum sergiler ve hüküm gerektirdiğini ifade etmekle yetinir.³³⁷ Semerkant Hanefî çevresinin zâhirin hükmüne dair yaklaşımlarını nas konusunda da sürdürdükleri görülmektedir.³³⁸ Bununla birlikte Hanefî usûl anlayışında hâkim olan yaklaşıma göre nassın hükmü, te'vîl, tahsîs ve neshe ihtimali olmakla birlikte, kesin olarak anlaşılman mana ile amel etmenin gerekliliğidir.³³⁹

1.2.1.3.3. Müfesser

Sadrüşşerîa müfesseri, “(Manaya delaletinin) açıklığı te'vîl ve tahsîs edilemeyecek şekilde fazla olursa o lafız müfesser olarak isimlendirilir” şeklinde

³³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 116; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 46, 47; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 164.

³³³ el-Bakara 2/275.

³³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 238. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 46, 47.

³³⁵ en-Nisa 4/3.

³³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 239; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 46, 47.

³³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³³⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 360.

³³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 116; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 48; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 164; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 99; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 190; Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, 1: 142.

tanımlamıştır.³⁴⁰ Debûsî müfesseri, “konulmuş olduğu manası şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklanmış (mekşûf) olan” şeklinde tanımlamış ve müfesserin te’vîl ve tahsîs ihtimalinin bulunmadığını belirtmiştir.³⁴¹ Serahsî’nin ise Debûsî’ye yakın bir tanım yaptığı görülmektedir.³⁴² Pezdevî ise “nasta bulunan bir mana veya başka bir şey sebebiyle manası nastan daha açık olan” şeklinde tanımlar ve Debûsî’nin yaptığı gibi müfesserde te’vîl ve tahsîs ihtimalinin bulunmadığını belirtir.³⁴³ Sadrüşşerîa sonrası usulcülerden İbnü’l-Hümâm ise “neshe ihtimali olmakla birlikte te’vîl ve tahsise ihtimali olmayan ve konulmuş olduğu manası zâhir olan lafız” şeklinde tanımlar ve müfesserin manasının açıklığının zâhir ve nastan daha fazla olduğunu belirtir.³⁴⁴

Müfesserin hükmü hakkında Sadrüşşerîa, zâhir ve nastaki tutumunu sürdürür ve hüküm gerektirdiğini ifade etmekle yetinir.³⁴⁵ Hanefî mezhebindeki yerleşik anlayışa göre müfesser, neshe ihtimali olmakla birlikte te’vîl ve tahsise ihtimali olmaksızın kesin olarak delalet etmiş olduğu mana ile amel edilmesini gerektirir.³⁴⁶

Sadrüşşerîa, fukahâ metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde “*Bunun üzerine bütün melekler topluca secde ettiler*”³⁴⁷ ayetinin müfessere örnek olarak verilemesinin³⁴⁸ doğru bir yaklaşım olmadığını belirtir. Zira ayetin lafzında neshe ihtimalini engelleyen herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bu itibarla ayetin lafzı itibariyle müfesser olduğu kabul edilebilir. Ancak ele alınan konu itibariyle ayetin neshe ihtimali bulunmamaktadır. Zira söz konusu ayet, haber verme niteliği taşımakta olup hüküm ifade etmemektedir. Dolayısıyla manası açısından neshe ihtimali bulunmadığından muhkem olmaktadır.³⁴⁹

³⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 238.

³⁴¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 117.

³⁴² Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165.

³⁴³ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 49, 50.

³⁴⁴ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 146, 147.

³⁴⁵ Sadrüşşerîa, müfessere “*Müşriklere karşı topyekün savaşın*” (et-Tevbe, 9/36) ayetini örnek verir. Ayette tahsîs yani müşriklerin bir kısmının kastedilme ihtimali bulunmaktadır. Ayetteki “*kâffe/topyekün*” ifadesi ile bu tahsîs ihtimali ortadan kalkmıştır. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241)

³⁴⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 116; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 50; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 99; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 192; Molla Cîven, *Nuru’l-envâr*, 1: 143.

³⁴⁷ el-Hicr 15/30

³⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 116; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 50; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 191.

³⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 240, 241.

1.2.1.3.4. Muhkem

Sadrüşşerîa muhkemi, “*Lafzın manası, neshe de ihtimali olmayacak şekilde açık olursa o lafız, muhkem olarak isimlendirilir*” şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁰ Debûsî muhkemi, “değişme ihtimali söz konusu olmayan bir delil sebebiyle, kastedilen manası iyice kuvvetlendirilmiş (uhkime) lafız” şeklinde tanımlamış ve hükmünün müfesserin hükmü gibi olduğunu ancak neshe ihtimalinin bulunmadığını belirtmiştir.³⁵¹ Pezdevî “(Manaya delaleti nastan) daha kuvvetli olup, manası nesih ve tebdile karşı iyice kuvvetlendirilmiş (muhkem) olursa o lafza muhkem denir” şeklinde bir tanım benimsemiştir.³⁵² Serahsî ise “Neshe ve tebdile ihtimali olmaksızın (manaya delalette) dediğimizden (nastan) daha fazla açık olan” şeklinde bir tanımlamada bulunmuştur.³⁵³

Sadrüşşerîa, fukahâ metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde “*Allah her şeyi bilir*”³⁵⁴ ayetinin muhkeme örnek olarak verilmesinin³⁵⁵ doğru bir yaklaşım olmadığını belirtir. Zira bu ayetin lafzında neshe ihtimalini engelleyen herhangi bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla ayet lafzı itibariyle müfesserdir. Bununla birlikte ele alınan konu itibariyle ayetin neshe ihtimali yoktur. Zira ayet haber verme niteliği taşımakta olup hüküm ifade etmemektedir. Dolayısıyla ayet manası açısından muhkem olmaktadır. Bu bakımdan söz konusu ayetin örnek olarak verilmesi durumunda müfesser ile muhkem arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulamamaktadır.³⁵⁶

Sadrüşşerîa, neshe ihtimalinin bulunmadığını belirttiği muhkemin hükmü hakkında açıklayıcı bir bilgi sunmaz ve muhkemin hüküm gerektirdiğini ifade etmekle yetinir.³⁵⁷ Hanefî mezhebindeki yerleşik anlayışa göre muhkem, te’vîl,

³⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 238.

³⁵¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 117.

³⁵² Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 51.

³⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165.

³⁵⁴ el-Enfâl 8/75.

³⁵⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 117; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 51; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165.

³⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 240, 241. Sadrüşşerîa muhkeme “Cihad kıyamete kadar sürecektir” (Buhârî, “Cihad”, 44) hadisini örnek olarak verir. Hadisteki “kıyamete kadar” ifadesi, nesih ihtimalini ortadan kaldırmış ve bu sebeple hadisin muhkem olmuştur. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241)

³⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

tahsîs ve neshe ihtimali olmaksızın kesin olarak delalet etmiş olduğu mana ile amel edilmeyi gerektirir.³⁵⁸

1.2.1.3.5. Hafî

Sadrüşşerîa hafî kavramını, “Lafızdan mana gizli kaldığında, eğer (bu gizlilik lafızdan değilde) ârizî bir etkenden kaynaklanıyorsa bu lafız hafî olarak isimlendirilir.” şeklinde tanımlamıştır.³⁵⁹ Debûsî, zâhire zıt ve mukabil bir kavram olarak nitelediği hafîyi, “lafzın dışındaki ârizî bir delil sebebiyle manası gizli kalan lafzın ismi” şeklinde tanımlamış ve söz konusu delilden kaynaklanan vehmin ancak gerekli inceleme ve tespitleri yapmak (talep) ile giderilebileceğini belirtmiştir.³⁶⁰ Pezdevî ise “manası karışık olan ve sîğanın dışındaki ârizî bir sebeple kastedilen mana gizli olan ve ancak taleple anlaşılabilen lafız” şeklinde Debûsî’ye yakın bir tanım benimsemiştir. Serahsî’nin de Pezdevî’ye yakın bir tanım yaptığı görülmektedir.³⁶¹ Serahsî’nin genel olarak Debûsî’nin konuya ilişkin yaklaşımını benimsediği ve manasının kapalılığı açısından lafzın kısımlarını, manasının açıklığı yönünden lafzın kısımlarına zıt kavramlar olarak değerlendirdiği görülmektedir. Buna karşın Pezdevî, açıklık ve kapalılık yönünden lafızlar arasındaki ilişki boyutunu zıtlıktan ziyade tekâbüliyet olarak tespit etmiştir.³⁶²

Sadrüşşerîa hafînin hükmünü, gerekli inceleme ve tespitleri yapmak (talep) olarak ifade eder.³⁶³ Bu yaklaşımıyla Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin konuya ilişkin görüşlerini yansıttığı görülmektedir.³⁶⁴ Teftazânî bu faaliyeti, mananın kapalılığına sebep olan hususların tespit edilmesi ve lafızdan kastedilen mananın anlaşılması için az bir fikri faaliyet (fıkr-i kalîl) olarak ifade etmektedir.³⁶⁵

³⁵⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 117; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 51; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 165; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 100; Molla Cîven, *Nuru’l-envâr*, 1: 143; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 192.

³⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 117.

³⁶¹ Serahsî’nin hafîye yönelik yapmış olduğu tanımında “sîğadaki ârizî bir sebeple” ifadesini kullanılmış olmasının basım hatası olduğu kanaatindeyiz. Zira hafîye ilişkin vermiş olduğu örnekler, lafızdan kaynaklanan bir kapalılıktan değil, lafız dışı sebeplerden kaynaklanan kapalılık niteliği taşımaktadır. (bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1: 167)

³⁶² Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 51, 52; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 167.

³⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 244.

³⁶⁴ bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 117; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 52; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 168.

³⁶⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 244.

Nitekim Molla Hüsrev'in "talep" yerine "nazar" kelimesini kullanması bu manayı destekler niteliktedir.³⁶⁶

Sadrüşşerîa, hafî kavramına konuyla ilgili yaygın bir örnek olan "hırsız" (sârik) örneğini vermiştir. Bu lafız, kendi manasında zâhir olmakla birlikte başka bir isimle anılan "yankesici" (tarrâr) ve "kefen soyucu" (nebbâş) hakkında hafî yani kapalıdır. Yankesicilik ve kefen soyuculuğunun, hırsızlık olarak değerlendirilmesini engelleyen şey kendilerine ait özel isimlerinin bulunmasıdır. "Hırsız" lafzındaki kapalılık, "yankesici" lafzındaki ziyade bir manadan kaynaklandığı için yankesiciye hırsızın hükmü uygulanmaktadır. "Kefen soyucusu" lafzında ise hırsızlık manası noksan olarak bulunmaktadır. Bu sebeple kefen soyucusu hırsız kapsamında değerlendirilmemektedir.³⁶⁷

1.2.1.3.6. Müşkil

Sadrüşşerîa müşkili, "(Kastedilen mananın) gizliliği lafzın hendisinden kaynaklanmakta olup (bu mana) akılla idrak edilebiliyorsa (o lafız) müşkildir" şeklinde tanımlar.³⁶⁸ Yapmış olduğu tanımlamada müşkildeki kapalılığın kaynağının bizzat lafzın kendisi olduğunu ifade etmesi müşkil-hafî ayrımını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Zira hafîdeki kapalılık lafız dışındaki bir sebebe bağlıdır. Sadrüşşerîa'ya göre müşkildeki kapalılık "mânasındaki kapalılık" veya "edebi istiâre" (istiâre-i bedîa) şeklinde iki sebepten kaynaklanabilmektedir.³⁶⁹

Debûsî, müşkilin hafîden daha kapalı olduğunu belirtir. Ona göre müşkil, "Dilde konulduğu mananın, işiten tarafından anlaşılması karışık olan lafızdır." Debûsî, söz konusu karışıklığın ve bunun neticesi olarak kastedilen manadaki anlaşılma güçlüğüne temelinde lafzın benzerlerine katılması yani lafzın ilk bakışta benzerlerinden ayıramayacak bir şekilde olması veya anlaşılması zor bir

³⁶⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 195.

³⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 117; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 52; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 167; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 242; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 195.

³⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³⁶⁹ Örneğin, İnsan suresi 16. ayetteki "gümüşten cam kaplar" ifadesi müşkildir. Zira ayetteki (قوارير) kelimesinin anlamı cam bardaklardır. Fakat iyice düşündükten sonra anlıyoruz ki, bu ayette edebî bir sanat (bedîi bir istiâre) vardır. Burada, gümüşün beyazlığı ile camın saf ve berraklık anlamı istiâre edilmiştir. Böylece anlam, "cennet ehline dolaştırılan kadehler billur gibi berrak, gümüş gibi bembeyazdır." şeklinde olur. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241, 242, 243)

istiareden kaynaklandığına vurgu yapar.³⁷⁰ Müşkil konusunda Pezdevî ve Serahsî, genel olarak Debûsî'ye yakın bir tutum sergilemişlerdir.³⁷¹

Sadrüşşerîa müşkilin hükmünü, öncelikle gerekli inceleme ve tespitlerin yapılması (talep), sonra ise derinlemesine düşünmek (teemmül) olarak belirtir ve Hanefi mezhebinde konuyla ilgili yerleşik bakış açısını ortaya koyar.³⁷² Müşkildeki kapalılığın hafidekinden daha fazla olması sebebiyle, lafızdan kastedilen mananın anlaşılması için ortaya konması gereken ictihad faaliyetinin kapsamı daha geniş olmalıdır.³⁷³

1.2.1.3.7. Mücmel

Sadrüşşerîa'ya göre mücmel, “*Manası ancak nakille anlaşılabilir kadar kapalı olan lafızdır.*”³⁷⁴ Teftazânî, mücmeldeki kapalılığın lafızdan kaynaklandığını ve sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama yapılmadıkça kastedilen mananın anlaşılamayacağını belirtir.³⁷⁵

Sadrüşşerîa öncesi Hanefi usûlcülerden Debûsî müşkilden daha kapalı olarak nitelediği mücmele yönelik yapmış olduğu değerlendirmede dilde vaz' edildiği anlamın az kullanılması (tevahhuş) sebebiyle kastedilen mananın anlaşamadığı veya az kullanılan bir istiâreden dolayı kastedilen mananın anlaşamadığı lafızları mücmel kapsamına almaktadır.³⁷⁶ Debûsî'nin çizgisini sürdüren Pezdevî ise mücmeli “manaların kendisinde yığıldığı, salt lafızla değil ancak açıklanmasını istemekle anlaşılabilir şekilde kastedilen mananın karışık olduğu lafız” olarak tanımlar ve söz konusu açıklanmanın yeterli olmaması durumunda talep ve teemmülün gerekliliğine vurgu yapar.³⁷⁷ Serahsî ise müfesserin zıddı olarak nitelediği mücmeli, “sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama gelmedikçe manası anlaşılmayan lafız” olarak tanımlayarak daha net bir

³⁷⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 118.

³⁷¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 52; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 168. Benzer yaklaşımlar için bk. İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr*, 1: 159; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 196.

³⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 244; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 118; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 52; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 168; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 197.

³⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 53-54; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 244.

³⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³⁷⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 243.

³⁷⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 118.

³⁷⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 54. Pezdevî de mücmelin müfessere mukabil olduğunu belirtir. (bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 55)

yaklaşım sergilemiştir.³⁷⁸ Sonraki dönem usûlcülerinden Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in, mücmel tanımlamasında Serahsî'yi kaynak aldıkları görülmektedir.³⁷⁹

Sadrüşşerîa, mücmelin hükmünü iki maddede ifade eder. Öncelikle sözün sahibi (mücmil) tarafından kapalılığı giderecek açıklanmanın talep edilmesi gerekir. Sonra yapılan açıklamanın yeterli olmaması durumunda, meselenin tam olarak anlaşılması ve sorunun çözümü için ihtiyaç duyulması halinde gerekli inceleme ve tespitlerin yapılması (talep) ve derinlemesine düşünmek (teemmül) gerekir.³⁸⁰

Sadrüşşerîa, kendisinden önceki birçok usulcünün yaptığı gibi mücmele “Allah ribayı haram kıldı”³⁸¹ âyetinde geçen “ribâ” lafzını örnek gösterir. Ayette sözlük anlamı “fazlalık” olan ribâ kelimesiyle özel bir fazlalık türü kastedilmiş olup Şârî'in beyanı olmaksızın bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ayet, fazlalığın hangisinin haram kapsamında değerlendirileceği hususunda mücmeldir. Nitekim Hz. Peygamber, riba işlemine konu olan altı maddeyi beyan ederek ayetin bunlar hakkındaki kapalılığını gidermiştir.³⁸² Ancak bu hadiste sadece aralarında riba işlemi cereyan eden altı malın ismi zikredilmiştir. Bu altı malın dışında hangi mallarda riba muamelesinin cereyan edeceği açıklanmamıştır. Bununla birlikte bu beyandan sonra kalan kapalılık inceleme ve ictihad yoluyla giderilebilecek düzeydedir. Dolayısıyla alimler, altı malın hükmünün beyan edildiği mezkur hadise dayanarak ribanın illetini ve diğer mallardaki hükmü tespit etmek için talep ve temmülde bulunmak suretiyle sorunu çözebilirler.³⁸³

³⁷⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 168. Abdulazîz el- Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 54; Benzer bir tanım için bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 99.

³⁷⁹ Molla Fenârî mücmeli, “kastedilen manası, ancak açıklanmasının istenmesiyle anlaşılabilir kadar karışık olan lafız” olarak tanımlar. (bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 99); Molla Hüsrev ise “kastedilen manası, mücmel ifadeyi kullandıktan gelmesi umulan bir açıklama olmaksızın anlaşılacak kadar kapalı olan lafız” şeklinde tanımlamıştır. (bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 197).

³⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 244.

³⁸¹ el-Bakara 2/275.

³⁸² “Altını altın ile, gümüşü gümüş ile, buğdayı buğday ile, arpayı arpa ile, hurmayı hurma ile, tuzu tuz ile eşit miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Kim arttırır veya arttırılmasını isterse ribâ muamelesi yapmış olur. Bu sınıflar değiştiğinde ise peşin olmak kaydıyla istediğiniz şekilde satabilirsiniz” (Buhârî, “Büyû”, 77, 78; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 12)

³⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 243; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 118; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 54, 55; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 168. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 104, 105.

1.2.1.3.8. Müteşabih

Sadrüşşerîa müteşabihi, “*Kastedilen mananın hiçbir şekilde anlaşıl-
mayacağı lafız*” şeklinde tanımlamıştır.³⁸⁴ Teftazânî müteşabihteki kapalılığının
lafız temelli olduğunu ve kastedilen mananın bilinme ümidinin hiçbir şekilde söz
konusu olmadığını belirtir. Ona göre naslarda bulunan ve Allah hakkında zâhir
manalarının kastedilmesi mümkün olmayan el, yüz ve benzeri ifadeler
müteşabihtir ve keyfiyetlerinin bilinmesi mümkün değildir.³⁸⁵

İlk dönem Hanefi usûl anlayışının temsilcisi olarak kabul edilen Cessâs’ın
birden fazla şeye ihtimali olan lafızları müteşabih kapsamında değerlendirdiği
görülmektedir.³⁸⁶ Debûsî ise mücmelden daha kapalı olarak nitelediği müteşabihi,
işitene manasının karışık geldiği ve söz konusu karışıklığın temelinde nassın
gereğinin (mûcebinin), aklın kat’î olan ve değişmesi söz konusu olmayan gereğine
aykırı olmasının bulunduğunu belirtir. Ona göre müteşâbihteki bu aykırılığın
beyan edilerek giderilmesi mümkün değildir.³⁸⁷ Cessâs’ın ortaya koyduğu
yaklaşım, Hanefi usûl geleneğinde kabul görmemiş; mezhep içerisinde daha çok
Debûsî’nin konuyla ilgili görüşleri kabul görüp benimsenmiştir.³⁸⁸ Debûsî
çizgisinde bir tavır benimseyen Pezdevî, müteşâbihten kastedilen mananın
anlaşılmasının mümkün olmadığını belirterek, manasını anlama talebinin
mükelleften düştüğüne ve hak olduğuna inanılması gerektiğine vurgu yapar.³⁸⁹
Serahsî ise müteşabihi, “kendisiyle kastedilen mananın bilinme ümidinin kesildiği
lafzın ismi” olarak tanımlayarak daha net bir tanım yapmıştır.³⁹⁰

Sadrüşşerîa müteşabihin hükmünü, hak olduğuna inanmak ve kastedilen
manayı arama hususunda tevakkuf olarak zikrederek Debûsî ve sonraki Hanefi
usulcülerin genel bakış açısını yansıtmıştır.³⁹¹

³⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 241.

³⁸⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 243.

³⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 376.

³⁸⁷ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 118.

³⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 206.

³⁸⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 55.

³⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 169. Sonraki dönem Hanefi usulcülerinden Molla Hüsrev’in, Serahsî’ye ait tanımlı benimsediği ve müteşabihi “kendisiyle kastedilen mananın bilinme ümidinin kesildiği lafız” şeklinde tanımladığı görülmektedir. (bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 199)

³⁹¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 118; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 55; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 169; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 361; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 244; Molla Fenarî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1: 92; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 199, 200; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 106.

1.2.1.4. Manaya Delalet Şekilleri Açısından Lafzın Kısımları

Kitâb ve Sünnet'te yer alan lafızlardan ve ifadelerden hükümlerin çıkarılması, ancak bunlarla anlatılmak istenen manaların doğru bir şekilde anlaşılması ile mümkün olmaktadır. Hükümün kendisinden alındığı mananın anlaşılması ise kimi zaman lafzın ibaresi ile olabileceği gibi lafzın işareti, delâleti ya da iktizâsı yoluyla da olabilmektedir. Bu sebeple Hanefî usûlcüleri, lafzın manaya delaletini “ibâretü'n-nas, işâretü'n-nas, delâletü'n-nas, iktizâü'n-nas” şeklinde dört kısma ayırmışlardır.³⁹² Sadrüşşerîa da kendisinden önceki Hanefî usûlcülerinin izinden gitmiş ve söz konusu taksimi benimsemiştir.³⁹³

1.2.1.4.1. İbâretü'n-nas

Sadrüşşerîa ibâretü'n-nassı, “*nassin sevkolunduğu manaya delaleti*” olarak tanımlamaktadır.³⁹⁴ Dolayısıyla nassin ibaresiyle sabit olan hüküm, nassin lafzıyla sabit olan ve kelâmın (sözün) sevkedilme sebebi olan manadır.³⁹⁵ Lafızdan anlaşılan mana, lafzın sevkedilme yani kullanılma sebebi olursa ibaretü'n-nas; sevkedilme sebebi olmazsa işâretü'n-nas ile sabit olan mana olmaktadır.³⁹⁶

Söz konusu tanıma yönelik açıklamalarında kendisinden önceki Hanefî usûl alimlerinde rastlanmayan mantık temelli bir izah tarzı benimseyen Sadrüşşerîa, nassin yani lafzın manaya delalet yönlerini farklı açılardan ele alır. Buna göre lafız, ya konulduğu mananın aynına (tamamına) veya bir cüz'üne ya da müteahhir bir lâzımına delalet etmektedir. Bu bakımdan nassin sevkedildiği manaya delaleti, bu üç delalet şekillerinden biriyle gerçekleşmektedir.³⁹⁷ Sonraki Hanefî usûlcülerinden Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve bazı âlimlerin Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımını benimsedikleri görülmektedir.³⁹⁸ Molla Hüsrev,

³⁹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 130, Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 210; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 236; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 52, 248; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 106; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 103, 104; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 297-311. Debûsî, nassin ibaresiyle sabit olan hükme “es-sâbit bi ayni'n-nas” ifadesini kullanmış ve bununla nassin ibaresiyle sabit olan hüküm kastetmiştir. (bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 130)

³⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 52, 248.

³⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249.

³⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249.

³⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 248.

³⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 248, 249.

³⁹⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 103; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 297; Bilmen *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 86; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 229, 230.

Hanefî usûl geleneğinde ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan, fakat terim olarak ifade edilmeyen bu kavramları “mutâbakat”, “tazammun” ve “iltizâm” olarak isimlendirir ve “Mir’âtu’l-usûl” adlı usul eserinde yer verir.³⁹⁹ Örneğin “(Allah’ın verdiği bu ganimet malları), yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamber’ine yardım eden fakir muhacirlerindir.”⁴⁰⁰ ayeti, muhacirlerin ganimet malında hak sahibi olduklarına ibaresiyle delalet etmektedir. Zira bu ayet, bu manayı ifade etmek için sevk edilmiştir. Burada nassın delalet ettiği mana, konulduğu mananın aynı (tamamı) olup bu mana, nassın lafzıyla sabit olan bir manadır.⁴⁰¹

Taftazânî, Sadrüşşerîa’nın “Allah, alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.”⁴⁰² ayetinin zâhirinden anlaşılan “alışverişin helâl, faizin haram olduğu” manasının, nassın işaretiyle sabit olduğunu ifade etmesinden hareketle Hanefî usûl geleneğinde tartışmalı olan bir konuyu dillendirir. Buna göre Sadrüşşerîa “mesûkun leh” tabiriyle, birinci derecede ve özellikle kastedilen manayı (maksûdu aslî); “gayr-i mesûkun leh” tabiriyle ise birinci derecede kastedilmeyen manayı (maksûdu gayr-i aslî) murad etmektedir.⁴⁰³ Dolayısıyla ibaretü’n-nas ile işaretü’n-nas arasındaki temel ayırım, kelâmın lafzından anlaşılan mananın mesûkun leh olup olmamasıdır. Buna göre nassın ibaresiyle sabit olan mana, o nassın amaçladığı ve ortaya koymak istediği manadır. Nassın işaretiyle sabit olan mana ise her ne kadar lafızdan anlaşılrsa da ilk olarak amaçlanan temel mana olmamaktadır. Abdulazîz el-Buhârî, konuya ışık tutmak amacıyla kelâmın, nazmı itibariyle manaya delaletini üç mertebede ele alır:

³⁹⁹ Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 297. *Delâlet-i Mutâbikiyye*: Bir lafzın konulduğu mananın tamamına olan delâletidir. “İnsan” lafzının, “hayvân-ı nâtık/düşünen canlı”ya delâleti gibi. *Delâlet-i Tazammuniyye*: Bir lafzın konulduğu mananın bir cüz’üne/parçasına delâletidir. “İnsan” lafzının yalnız “hayvan”a yani canlıya veya yalnız “nâtık” yani düşünene delaleti gibi. *Delâlet-i İltizâmiyye*: Bir lafzın konulduğu mananın lâzımına delâletidir. “İnsan” lafzının, ilim tahsil etmeye ve yazı yazmaya kabiliyetli olduğuna delaleti gibi ki; bu kabiliyet, insan lafzının manası ve mahiyeti olan “düşünen canlı”nın tamamı veya bir cüz’ü değil, bilakis mahiyetine lâzım olan yani o mahiyetten ayrılmayan bir şeydir. (bk. Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 229, 230).

⁴⁰⁰ Haşr, 59/8.

⁴⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249, 250.

⁴⁰² Bakara, 2/275.

⁴⁰³ Taftazânî, *et-Telvîh*, 1: 249.

1. Kelâmın delalet etmiş olduğu mananın, kelâmın ifade etmeyi hedeflediği ilk ve temel mana (maksûd-u aslî) olmasıdır. “...size helal olan ve hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz”⁴⁰⁴ ayetinin evlenilecek kadınların sayısına delaleti bu şekildeki bir manadır.

2. Kelâmın delalet ettiği mananın, kelâmın ifade etmeyi hedeflediği ilk ve temel mana olmamasıdır. Söz konusu ayetin nikahın mubahlığına delaleti bu manaya (maksud-u gayr-i aslî) örnektir.

3. Kelâmın delalet ettiği mananın, lafzın medlûlü ve mevzûu leh olduğu manaya lâzım olan bir mana olmasıdır. “Köpek satışından elde edilen para pistir”⁴⁰⁵ hadisinin, bu satışın mun‘akid olmasına delaleti gibi.

Abdulazîz el-Buhârî’ye göre birinci kısım ancak mesûkun leh olur. Son kısım ise hiçbir zaman mesukun leh olamaz. İkinci kısım ise bir açıdan mesûkun lehtir. Şöyle ki; konuşan (mütekellim), bir açıdan gayr-ı mesûkun leh olan bu manayı ifade etmek için bu lafızları söylemeyi kastetmiştir. Bu ise maksûd-u aslî olan manayı tam olarak ifade etmek için konuşanın kullanmış olduğu bir manadır. Zira maksûd-u aslî olan mana ancak onunla anlaşılacaktır. Dolayısıyla karinelere soyutlandığında ikinci kısmın, maksûdu aslî olması mümkün olmaktadır. Delalet konusunda kelâmın bir manaya sevk edilmesi, maksudu aslî olsun veya olmasın söz konusu manaya mutlak olarak (karineler göz önüne alınmadan) delalet etmesidir.⁴⁰⁶

Konuya değinen İbn Melek, bir örnek üzerinden meseleyi netleştirmeye çalışır. Buna göre nikah altında bulundurulması caiz olan kadınların sayısını ifade eden “...size helal olan ve hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz”⁴⁰⁷ ayetinden nikahın mubah oluşu bizzat amaçlanmış (mesûkun bizzat) bir mana değildir. Ayetle kastedilen asıl mana evlenilecek kadınların sayısının ortaya konmasıdır. Ancak bu amaçlanan mananın anlaşılması bir önceki

⁴⁰⁴ en-Nisâ, 4/3.

⁴⁰⁵ Müslim, “Müsâkât”, 41; Tirmizî, “Büyü” 46; Nesâî, “Sayd”, 15.

⁴⁰⁶ Zâhir ve nas konusunda kullanılan “sevk” ile kastedilen, lafzın maksûd-u aslî olan bir manaya delaletidir. Dolayısıyla ikinci kısım burada kullanılan sevke dahil iken, zâhir ve nasta kullanılan sevke dahil değildir. Nitekim Sadrüislam el-Pezdevî, “Allah, alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.” (Bakara, 2/275) ayetinden alışverişin helal, ribanın haram ve ikisinin birbirinden farklı olduğunu işâretü’n-nas ile değil ibâretü’n-nas ile sabit olan hükümler (el-hükmü’s-sâbitu bi ayni’n-nas) olarak değerlendirmiştir. (bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 68; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 249)

⁴⁰⁷ en-Nisâ 4/3.

manaya bağılı olduğu için o da dolaylı yoldan amaçlanmış (mesûkun bi'l-araz) olmaktadır.⁴⁰⁸

İbnü'l-Hümmam, Molla Fenârî, İbn Emîr Hâc, Emîr Padişah, Molla Cîven gibi Sadrüşşerîa sonrası Hanefî usûl alimlerinin büyük çoğunluğu, aslî olsun veya olmasın nassın lafzından anlaşılan maksud mananın nassın ibaresiyle sabit olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰⁹ Söz konusu meselede Molla Hüsrev, Şâri'in kendisiyle şer'î bir hüküm düzenlemeyi kastetmediği bir lafızla şer'î hükmün sabit olabileceği tarzındaki bu bakış açısının zayıflığına değinerek Sadrüşşerîa'nın usûl yaklaşımını doğrulayan bir tavır ortaya koyar.⁴¹⁰ Son dönem Hanefî usulcülerinden bazılarının da Sadrüşşerîa'nın yaklaşımını benimsedikleri görülmektedir.⁴¹¹

1.2.1.4.2. İşâretü'n-nas

Sadrüşşerîa, işâretü'n-nassı, “*Nassın sevk olunma sebebi olmayan üç şeyden birine (konulduğu mananın aynına, cüz'üne veya müteahhir lâzımına) delaleti*” olarak tanımlar.⁴¹² Dolayısıyla nassın işaretiyle sabit olan hüküm, nassın lafzıyla sabit olan ve kelamın (sözün) sevk edilme sebebi olmayan bir manadır.⁴¹³ Örneğin yukarıda zikredilen “... *fakir muhacirlerindir*” ayeti⁴¹⁴, muhacirlerin geride bırakmış oldukları mallarındaki mülkiyetlerinin zail olması manasına işâretü'n-nas ile delalet etmektedir.⁴¹⁵ Zira ayetteki “fakir” ifadesi, hiç malı olmamayı ifade eden yani bu manaya vaz' edilmiş bir lafızdır. Muhacirlerin geride bıraktıkları mallarındaki mülkiyetlerinin zail olması ise, bu mananın bir cüz'üdür. Kelimenin konulduğu mananın bir cüz'ü olan ve işaretle sabit olan bu mana, nassın lafzıyla sabit olan bir manadır.⁴¹⁶

⁴⁰⁸ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 170.

⁴⁰⁹ İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr*, 1: 106; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 103; İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr*, 1: 106; Emîr Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 1: 86; Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, 1: 238.

⁴¹⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 299.

⁴¹¹ Bilmen *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 87; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 230.

⁴¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249.

⁴¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249.

⁴¹⁴ Haşr, 59/8.

⁴¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 249. (Farklı örnekler için bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 240, 251)

⁴¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 250. Teftazânî, bu örnekleme eleştirir. Zira burada nassın delalet ettiği şey, vaz' edildiği mananın bir cüz'ü olmayıp, mütekaddim olan lâzımıdır. (bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 253)

Sadrüşşerîa'ya göre gerek ibâretü'n-nasta ve gerekse işâretü'n-nasta lafzın delalet etmiş olduğu lâzımî mananın, müteahhir olması gerekmektedir.⁴¹⁷ Lâzımın müteahhir olmasını aklî ve mantıkî zeminde şu ifadelerle açıklar:

“Lâzımın, müteahhir olması gerekir, çünkü mutekaddim olan lâzım, iktiza ile sabit olmaktadır. Zira melzûmun, müteahhir olan lâzıma delaleti, illetin ma'lûle delaleti gibidir ki bu delalet; müteahhir lâzımın, melzûma delaletinden daha kuvvetlidir. Zira ilk delalet muttarid (kurallı ve sürekli) bir delalet olup ikincisi ise böyle değildir. Çünkü ma'lûlün illete delaleti ancak ma'lûl illete denk olması durumunda söz konusudur. İleti ortaya koyan nas, illete tâbi olarak ma'lûl de ortaya koyar. Ancak ma'lûlü ortaya koyan nas, ma'lûle nispetle asıl olan illeti ortaya koymaz.”⁴¹⁸

Teftazânî, illet-ma'lûl ilişki ve irtibat boyutuna yönelik olarak Sadrüşşerîa tarafından yapılan bu açıklamaları şu şekilde örneklendirir:

“İlletin ma'lûle delaleti güneşin ışığa, ateşin dumana delaleti gibidir. Aksi ise böyle değildir. Zira ma'lûl illete ancak ona eşit olduğunda delalet edebilmektedir. Dumanın ateşe delaleti örneğinde olduğu gibi. Fakat ma'lûl, illetten daha genel olduğunda illete delalet etmez. Işık örneğinde olduğu gibi. Zira ışık, ateş veya ay ile meydana gelebilmektedir.”⁴¹⁹

Bununla birlikte Teftazânî, Sadrüşşerîa'nın benimsemiş olduğu nassın işaretiyle sabit olan lâzımî mananın, müteahhir olması gerektiği yaklaşımını doğru bulmaz. Zira ona göre “...*fakir muhacirlerindir*” ayeti, muhacirlerin geride bıraktıkları mallarındaki mülkiyetlerinin zail olması manasına işâretü'n-nas ile delalet etmektedir. Bu mana ise “fakir” kelimesinin vaz' edilmiş olduğu “hiçbir şeye sahip olmama” manasının bir cüz'ü olmayıp, mütekaddim olan lâzımî manasıdır. Zira fakirliğin gerçekleşmesi için öncelikle mülkiyetin zail olması ve hiçbir şeye malik olunmaması gerekmektedir.⁴²⁰ Dolayısıyla işaretle sabit olan lâzımî mananın müteahhir olma zorunluluğu söz konusu değildir.⁴²¹ Molla Hüsrev söz konusu ayetteki mananın, lâzım-ı mütekaddim olması konusunda Teftazânî'yi doğrulasa da nassın işaretiyle sabit olan lâzımî mananın, müteahhir olması gerekliliği hususunda Sadrüşşerîa'nın yanında yer alır. Zira söz konusu ayetteki lâzımî mana, kelimenin doğru bir şekilde kullanılması (ıtlak) için önceden bulunması gereken (lâzım-ı mütekaddim olan) bir mana olup işâretü'n-nas ile

⁴¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 251.

⁴¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 251, 252.

⁴¹⁹ Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 250, 251

⁴²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 252.

⁴²¹ Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 253.

sabit olmaktadır. Ancak bu şekilde olmayan ve nassın işaretiyle sabit olan lâzımî manaların müteahhir olması gerekir. Mütেকaddim olması durumunda ise nassın iktizası söz konusu olmaktadır.⁴²²

1.2.1.4.3. Delâletü'n-nas

Sadrüşşerîa delâletü'n-nassı, “Lafzın, dili bilen herkesin mantuktaki hükmün sebebi olduğunu anladığı bir mananın (illetin) kendisinde mevcut olduğu herhangi bir şeydeki hükme delaleti” olarak tanımlar⁴²³ ve delaletü'n-nassı, “fehva'l-hitâb” olarak isimlendirir.⁴²⁴ Örneğin “Annene babana öf (bile) deme”⁴²⁵ ayeti, delaletiyle onları dövmenin de haram olduğuna delalet etmektedir. Zira dövme, “eziyet verme” manasını içermektedir. Bu mana, nasta zikredilen anne-babaya “öf” denilmesinin haramlığının gerekçesi olup dili bilen herkes tarafından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla anne-babayı dövmenin hükmü bu nassın kapsamına, nassın delaletiyle dahil olmaktadır.⁴²⁶

Sadrüşşerîa'ya göre nastaki hükmün illeti, ictihatta bulunmaya gerek duyulmaksızın sırf dil unsurlarına dayanılarak anlaşılması mümkün olan bir mana olmalıdır. Zira söz konusu mananın hiç bir kimse tarafından anlaşılabilmesi veya (müctehid gibi) insanların bir kısmı tarafından anlaşılması halinde lafız açısından herhangi bir delaletten söz edilmesi mümkün değildir. Çünkü lafzî delalet, ancak lafzın konulduğu manayı yani vaz'ı bilen kişi açısından söz konusu olan bir durumdur.⁴²⁷ Kemalpaşazâde, Sadrüşşerîa'nın konuya dair bu yaklaşımını doğru bulmaz ve delâletü'n-nastaki temel hususun, herhangi bir ictihadi faaliyet olmaksızın hükmün genel olarak dil unsurlarıyla anlaşılması olduğunu belirtir. Ona göre nassın delaletinde, dili bilen herkes tarafından hükmün anlaşılabilmesi yaklaşımı doğru değildir. Zira nassın delaletiyle sabit olmuş ve lafzın manasında

⁴²² Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 301; Benzer yaklaşımlar için bk. Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 238, 239.

⁴²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 255, 2: 110.

⁴²⁴ “Fehva'l-hitâb” tabiri, Şafî mezhebinin mefhûm taksiminde yer alan “mefhûm-u muvâfaka”ya karşılık gelmektedir. (bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2: 253; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 104; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr*, 1: 112; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 87)

⁴²⁵ İsrâ, 17/23.

⁴²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 255. (Farklı örnekler için bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 255-260)

⁴²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 252.

mevcut olan bir illete dayanan bir çok hüküm vardır ki, dilde yetkin olan çoğu insan dahi söz konusu illetin mantuktaki hülmün illeti olduğunu anlayamaz.⁴²⁸

Sadrüşşerîa'ya göre delâletü'n-nassın kıyas olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira kıyas ameliyesinde hükmün illeti olan mana, sırf dili bilmekle anlaşılan bir mana olmayıp ancak müctehidler tarafından anlaşılabilen bir husustur.⁴²⁹ Dolayısıyla delâletü'n-nassın kıyas olarak değerlendirilememesinin hukuki neticesi olarak had ve kısas gibi hususlar, rey ve icihadın bulunduğu kıyas ile sabit olmazken delâletü'n-nas ile sabit olabilmektedir. Zira kıyas ve ictihatta zan yani şüphe bulunmaktadır.⁴³⁰

Delâletü'n-nas-kıyas ayrımını bu şekilde tahlil eden Sadrüşşerîa, delalet konusunda yapmış olduğu açıklamaların, kendisinden önceki alimler tarafından dile getirilmediğini ve delalet konusudaki kapalılığı giderdiğini ifade eder ve konuya katkısına vurgu yapar.⁴³¹

1.2.1.4.4. İktizâu'n-nas

Sadrüşşerîa iktizâu'n-nassı, “*Lafzın muhtaç olduğu lâzımî manaya delaleti*” şeklinde tanımlar.⁴³² Örneğin bir kimse diğerine “Köleni benim adıma, bin dirhem mukabilinde azad et” dese, azad etmenin sahih olabilmesi için önceden bu kölenin emreden kişiye satılmış olması gerekmektedir. Burada iktiza ile sabit olan mana (muktezâ) olan bey’, iktizâ yoluyla zarureten sabit olmuş bir manadır.⁴³³

Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinin iktizâu'n-nassa doğrudan bir tanımlama yapmadıkları ve çoğunlukla muktezâyı tanımlamakla yetindikleri görülmektedir. Örneğin Debûsî muktezâyı, “nassa yapılan bir ziyade olup, o olmadan nassın manasının gerçekleşemeyeceği şey” olarak tanımlar.⁴³⁴ Serahsî ise “nazmın faydalı olması veya bir hükmü gerektirmesi için mansûsun aleyhe takdimi şart koşulan bir ziyade” şeklinde tanımlamıştır.⁴³⁵ Pezdevî ise muktezâyı

⁴²⁸ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 86.

⁴²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 252.

⁴³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 261.

⁴³¹ Hatta kendisine bu konuda inanmayanları mutekadimîn ve müteahhirîn alimlerin kitaplarını araştırmaya davet eder. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 252)

⁴³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 252.

⁴³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 262; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 238.

⁴³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 135; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 75.

⁴³⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 248.

yönelik iki tanımlamada bulunur: İlk olarak “nassın iktizasıyla sabit” olarak nitelediği muktezâyı, “nassın işlevsel olması için nassa tekaddüm eden bir şart olup, kapsamının sahih olması için nassın iktiza ettiği bir şey” şeklinde tanımlar.⁴³⁶ İkinci tanımlamasında ise Debûsî’ye yakın bir tavır benimser ve muktezâyı, “mansûsun aleyhin sahih olması için şart olarak bulunmuş bir ziyade” olarak tanımlar. Söz konusu ziyadenin nassın muhtaç olması ve mansûsun aleyhin sahih olması için nassa takdiminin gerekliliğini ifade eder.⁴³⁷ Sadrüşşerîa’nın iktizâu’n-nassı net bir şekilde tanımlamasının, kendisinden sonraki bazı usulcülerin “dâl bi’l-iktizâ” tanımlamalarına kaynaklık ettiği ve bu açıdan sonraki dönem usul algısına etki ettiği görülmektedir.⁴³⁸

Sadrüşşerîa’ya göre, iktiza ile sabit olan manada (muktezâda) umumilik bulunmaz. Yani muktezâ altında fertleri bulunan bir mana olması halinde bu fertlerin tamamının ispat edilmesi gerekmemektedir. Zira muktezâ zaruret sebebiyle sabit olan bir mana olup tek bir ferdin ispatıyla söz konusu zaruret durumu giderilmiş olmaktadır.⁴³⁹ Muktezâda umum bulunmadığı gibi tahsîs te söz konusu değildir.⁴⁴⁰ Zira muktezâ, nassın şer‘an doğru bir şekilde anlaşılması için ortaya konan bir manadan ibarettir. Umûm ve tahsîs, lafızlarla ilgili özellikler olup nassın gerektirdiği bir mana olan muktezâyı ilgili özellikler olarak değerlendirilemez.⁴⁴¹

1.2.2. Şer‘î Hüküm İfade Etmesi Açısından Lafzın Kısımları

Sadrüşşerîa, şer‘î hüküm ifade etmesi açısından ifadeleri “haber” ve “inşâ” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Haber niteliği taşıyan ifadelerin, doğrulanabilir-yanlışlanabilir olmalarına karşılık, inşâî ifadelerde böyle bir durum söz konusu değildir.⁴⁴² Sadrüşşerîa, Şâri’in herhangi bir konu hakkında vermiş olduğu haberlerde, yanlış olma ihtimali söz konusu olmadığından hareketle ihbârî

⁴³⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 75. Konuyla ilgili benzer tanımlama ve yaklaşımlar için bk. Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 259; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 175; Molla Civen, *Nuru’l-envâr*, 1: 259.

⁴³⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 235; Kemalpaşazâde’nin de Pezdevî’nin tanımını benimsediği görülmektedir. (bk. Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 86)

⁴³⁸ bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 311, 312; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 23, 90; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 254.

⁴³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 263; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 90.

⁴⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 264.

⁴⁴¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 136, 139; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 237, 252; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 313.

⁴⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 286.

ifadelerin, şer‘î bir hükmü ortaya koymada inşâî ifadelerden daha kuvvetli olduğunu belirtir. Zira ihbârî ifadelerin kullanılmasıyla memûrun bihin talebinde mübalağa söz konusu olmaktadır. Sadrüşşerîa’ya göre usûl-i fıkıhta inceleme konusu olan inşâî lafızlar, emir ve nehiy olmak üzere iki kısımdır.⁴⁴³ Nitekim bu düşünceyi destekleyen Teftazânî inşâî ifadelerin, “talep ifade eden” ve “talep ifade etmeyen” şeklinde ikiye ayrıldığını ve her birinin de çok sayıda alt kısımları olduğunu belirterek, şer‘î hüküm ifade etme hususunda yalnızca emir ve nehyin itibara alındığını belirtir.⁴⁴⁴

1.2.2.1. Emir

Emir konusu, sarf, nahiv ve belâgat açılarından dil ve edebiyatı; lafız ve mana münasebeti sebebiyle mantık ve kelam ilmini ilgilendirmekle ve bu disiplinler tarafından inceleme konusu olmakla birlikte fıkıh usulü açısından da önem arzeden terim ve hususlardan birini teşkil etmektedir. Fıkıh usulünde, şer‘î naslarda yer alan emir kiplerinin manaya delâleti ve bunlardan hüküm çıkarılması meselesi ayrı bir önem taşımaktadır. Serahsî’nin ifadesiyle şer‘î hükümlerin tam olarak bilinebilmesi ve helal-haram ayrımının net bir şekilde yapılabilmesi, emir, nehiy ve ilgili konuların bilinmesiyle mümkün olabilmektedir.⁴⁴⁵ Bu sebeple fıkıh usulünde emir kipinin tanımı, çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, manaya delâleti gibi konular üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur.⁴⁴⁶

Sadrüşşerîa emri, “Söyleyenin, kendini üstün görerek söylediği ‘yap!’ sözü” olarak tanımlamıştır.⁴⁴⁷ Sadrüşşerîa’nın yapmış olduğu tanımlamadan onun, emrin varlığından bahsedebilmek için emre ait özel bir sîğanın varlığını ve emredenin kendini üstün saymasını (isti‘lâ) şart olarak kabul ettiği görülür. Bu durumda emreden kişinin emrin muhatabından rütbe itibarıyla üstün olması veya emreden kişinin emrin konusu olan fiilin gerçekleşmesini irade etmesi gibi ihtilafli şartlar, Sadrüşşerîa’nın emir tanımının dışında kalmış olmaktadır. Ayrıca tanımdan hareketle emir sîğası dışındaki sîga ve ifadelerle gerçekleşen fiil talebinin de emir kapsamında yer almadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 286; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 100.

⁴⁴⁴ Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 287.

⁴⁴⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 11.

⁴⁴⁶ Salim Öğüt, “Emir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 119.

⁴⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 286, 287.

Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanımın Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin tanımına benzerliği dikkat çekicidir. Neseffî emri, “söyleyenin, kendini üstün görerek (alâ sebîlî'l-isti'lâ), başkasına söylemiş olduğu ‘yap!’ sözü” şeklinde tanımlamış ve emrin hâs lafzın kısımlarından olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁸ Tanım üzerinde değerlendirmelerde bulunan İbn Melek tanımında yer alan “söz” (kavl) kadiyla, eylem ve işâretlerin; isti'lâ kaydıyla dua ve ricanın tanım dışı bırakıldığını belirtir. Ayrıca “sebîl” ifadesinin kullanılmasıyla, emredenle emrin muhatabı arasındaki üstünlük hiyerarşisinin hariçteki gerçekliğinin şart olmadığına işaret edildiğini belirtir. Buna göre emrin muhatabından aşağı bir seviyede bulunan birinin, kendini üstün görme tarzında “yap!” demesi durumunda da emir meydana gelmektedir. Nitekim bu anlamı ifade ettiği için, bu uygunsuz davranışı sebebiyle sözün sahibinin terbiye sınırlarını aştığı kabul edilir.⁴⁴⁹

Teftazânî, söyleyenden kendini üstün görme tarzında sudur eden “if'al” (yap) sîğasına emir denilebileceği gibi, bu sîğayı söylemeye (tekellüm) de emir denilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Nitekim “kavl” ifadesinin, hem “söylenen şey” (mekûl) hem de “söylemek” (matar) manasında kullanılması mümkündür. Emrin tanımında her iki itibar da mümkün olmakla birlikte, “kavl”in “söylenen şey” (mekûl) olarak alınması daha uygundur. Zira emir ve nehiy, inşân kısımlarından olup, inşâ ise lafzın kısımlarındandır.⁴⁵⁰

Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerin, emir kavramına yönelik farklı tanımlamalar benimsedikleri görülmektedir. Cessâs'a göre emir, “Kişinin kendisinden alt seviyede olan birine, onu yükümlü kılmayı irade ederek ‘yap!’ demesidir.”⁴⁵¹ Cessâs'ın tanımında dikkat çeken husus, kendisinden emir sîğasının sadır olduğu kişinin kasdını, emrin mahiyetinde bulunması gereken bir unsur olarak görmesidir. Sonraki bazı Hanefî usulcüler tarafından, Cessâs'a ait bu tanımlamanın benimsendiği görülür.⁴⁵² Debûsî'ye göre ise emir, “Yap!” ifadesinin söylenmesinden ibaret olup fiili oluşturan harflerin bu sîğada kullanılması ile emir gerçekleşmiş olmaktadır.⁴⁵³ Pezdevî ise emre yönelik herhangi bir tanımlamada

⁴⁴⁸ Neseffî, *Keşfu'l-Esrâr*, 1: 33; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 25; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 1: 33.

⁴⁴⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 25.

⁴⁵⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 287. Benzer izahlar için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 25.

⁴⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 79.

⁴⁵² bk. Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkar*, 55.

⁴⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 35.

bulunmaz. Bu hususa dikkat çeken Abdulazîz el-Buhârî, önceki kısımlara tanımlamalar getiren Pezdevî'nin emir kavramıyla ilgili herhangi bir tanım yapmamasına, konuyla ilgili usulcüler arasındaki ihtilafın varlığını gerekçe gösterir. Emirle ilgili farklı tanımlara değinen Abdulazîz el-Buhârî, “kendini üstün görme tarzında (bi tarîki'l-isti'lâ) fiilin talebine delalet eden lafız” şeklindeki tanımın daha doğru olduğunu ifade ederek tercihini ortaya koyar.⁴⁵⁴ Serahsî ise kavramı doğrudan tanımlamak yerine dilcilerin emir tanımı üzerinden konuyla ilgili düşüncesini yansıtmaya çalışmıştır. Serahsî, dilcilerin emri, “kişinin, başka birine ‘Yap!’ demesi” olarak tanımladığını, ancak fukahâyâ göre bu sözü söyleyenin, muhatabından alt seviyede olması durumunda, bunun emir olarak kabul edilemeyeceğini fakat muhatabından üstün veya ona denk olması durumunda emir olabileceğini belirtir.⁴⁵⁵ Serahsî'nin bu ifadelerinden, sîğa ve rütbeyi emrin oluşumunda itibara aldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda verilen bilgilere göre Cessâs, Debûsî ve Serahsî, emrin gerçekleşme şartları arasında özel bir sîğanın varlığını gerekli görmekte-dirler. Sadrüşşerîa'nın da bu düşüncüyü takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Serahsî'nin emir kavramını direkt olarak tanımlamak yerine dolaylı bir anlatım tarzı sergilemesi, bunun yanında Pezdevî'nin kavramı tanımlamaması ve bu tavrının kavram etrafındaki tanım tartışmalarıyla ilişkilendirilmesi, bu usulcülerde çekimsel bir tavrın mevcudiyetini düşündürmektedir. Kanaatimizce Sadrüşşerîa öncesi klasik dönem Hanefî usulcülerden emrin mahiyetini, emre özel sîğa üzerinden kurgulamayı benimseyenler, bu yaklaşımlarının Mu'tezilî düşünce ile ilişkilendirilmesi kaygısını taşımakta ve itikadî aidiyet noktasında eleştirilere hedef olmamak için düşüncelerini net bir şekilde ortaya koyamamaktadırlar.

Smerkandî'nin aktardığına göre Mâtürîdî'ye ait emir tanımı şu şekildedir: “Gerçekte emir, yalvarma olmaksızın üstünlük ve büyüklük yoluyla, fiilin yerine getirilmesine çağıran sözdür.”⁴⁵⁶ Konuyla ilgili olarak Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki temel ayrıma temas eden Smerkandî'ye göre Ehl-i sünnet, “Yap” ve “Yapsın” şeklindeki sîgaları, hakikatte emir olarak kabul etmemektedir. Onlara göre bu sîgalar, yalnızca dilde emre delalet eden lafızlardan ibarettir. Mu'tezile ise

⁴⁵⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Kelfu'l-esrâr*, 1: 101.

⁴⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 11.

⁴⁵⁶ Smerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 85.

emir sîğasının bizzat kendisinin “emir” olduğu düşüncesini savunmaktadır.⁴⁵⁷ Günümüze ulaşan ilk Hanbelî fıkıh usulü eserinin müellifi olan Kâdî Ebû Ya‘lâ (ö. 458/1066), Semerkandî tarafından Ehl-i sünnetin kanaati olarak aktarılan “emre dair özel bir sîğanın bulunmadığı” yaklaşımına Eş‘arîler özelinde değinir. Eş‘arî bakış açısına göre emir, insan nefsinde bulunan ve zattan ayrılması mümkün olmayan bir manadır. Sesler ve lafızlar ise bu içsel mananın dışı aktarımından ibarettir.⁴⁵⁸ Ebû Ya‘lâ, dilde emir için formlanmış özel bir sîğanın bulunduğunu ve karinelerin yokluğu halinde söz konusu bu sîğanın, kendisinin emir olduğuna delalet ettiğini belirterek yaklaşımını ortaya koyar.⁴⁵⁹

Mu‘tezile’ye göre ise emir, “Kişinin kendisinden alt seviyede olan birine söylediği ‘yap!’ sözüdür.”⁴⁶⁰ Semerkandî, Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat ekolü mensuplarının, bir sözün emir olması için bazı şartlar öne sürdüklerini belirtir. Basra ekolüne göre emrin gerçekleşmesi için üç şartın bulunması gerekmektedir. Bunlar; “yap”, “yapma” gibi talep için vazolunmuş özel sîğa, talebin hakiki bir üstünlük yoluyla gerçekleşmesi ve emredilen fiilin gerçekleşmesine yönelik iradenin bulunması. İradeyi emrin şartı olarak kabul etmeyen Bağdat ekolüne göre ise emir, bizzat kendisi ve sîğası sebebiyle emir olmaktadır. Dolayısıyla bu manada hakikat olan emrin başka bir şeye hamledilmesi ancak delilin varlığıyla mümkündür.⁴⁶¹ Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Mu‘tezile emri, sîğa ile eşdeğer görmektedir. Emrin sîğa ile özdeşleştirildiği bu yaklaşımların

⁴⁵⁷ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 83, 89.

⁴⁵⁸ Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, thk. Ahmed Ali el-Mübârekî (Riyad: b.y., 1414/1993), 1: 215. Nitekim Eş‘arî kelamcısı İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) emir tanımlaması ve izahında bu düşünceyi destekleyen unsurlar görülmektedir. Cüveynî’ye göre emir, “emredileni yerine getirme hususunda muhatabın itaat etmesini bi-nefsihi gerektiren sözdür.” Cüveynî’nin tarifte kullandığı “bi-nefsihi” ifadesi, emrin lafız olarak anlaşılması vehmini önlemek içindir. Ona göre lafzın bizzat kendisi gerekli kılıcı nitelikte olmayıp, manasıyla bu özelliğe sahip olmaktadır. (İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, (ö. 478/1085), *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 63. Sem‘ânî, Eş‘arî ve onun düşüncesini benimseyenlerin, nehiy için özel bir sîğanın bulunmadığını benimsediklerini ancak bu yaklaşımın çok ta taraf bulmadığını belirtir. (bk. Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem‘ânî (ö. 489/1096); *Kavâtiu’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987), 1: 138.

⁴⁵⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 1: 214.

⁴⁶⁰ İsfehânî, *Beyânu’l-muhtasar*, 2: 11, 12.

⁴⁶¹ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 87, 88.

temelinde, Kelâm-ı nesfi'yi inkar ve bunun yansıması olan halku'l-Kur'ân düşüncesinin bulunduğu kimi alimler tarafından dile getirilen hususlardır.⁴⁶²

Emrin mahiyeti çerçevesinde Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu hususlardan biri de Hz. Peygamber'in sözlü beyan içermeyen fiillerinin, "emir" lafzının kapsamına girip girmeyeceği, başka bir ifadeyle fiile, emir denilebilmesinin imkânı ve bunun sınırlarının ne olduğu meselesidir. Sadrüşşerîa, konuyla ilgili olarak kendisinin de benimsemiş olduğu cumhurun yaklaşımını aktarır. Buna göre emir, bu sözde yani emrin gerektirdiği şartlara uygun olarak söylenmiş sîğada hakikat, fiilde ise mecaz olmaktadır. Dolayısıyla salt fiilin, emir ifade edebilmesi ancak mecazî anlamda mümkün olmaktadır.⁴⁶³ Şâfiîlerden bazılarında isnad edilen diğer bir yaklaşıma göre emrin ifade etmiş olduğu mana, fiilde hakikat olarak bulunabilmektedir. Dolayısıyla fiilin de hakikatte emir olarak isimlendirilmesi mümkün olmaktadır. Bu tartışmanın pratik faydası, Semerkandî'nin de işaret ettiği gibi, Hz. Peygamber'in fiillerinin tek başına emir sayılıp sayılmayacağı ve bunların emir gibi gerektirici (mûcib) olup olmadığı hususunda ortaya çıkmaktadır.⁴⁶⁴ İkinci yaklaşımı benimseyenlere göre, Hz. Peygamber'in sözlü beyan içermeyen fiilleri de, emir gibi gerektirici nitelikte olmaktadır.⁴⁶⁵ Sadrüşşerîa, iştirâkın aslın hilafına olacağı gerekçesiyle Hz. Peygamber'in sözlü olarak emretmeksizin bir fiili gerçekleştirmesi durumunda, "emretmedi" sonucunun çıkarılabileceğini ifade ederek emrin fiil hakkında kullanımının ancak mecazî olarak mümkün olabileceğini belirtir.⁴⁶⁶ Ayrıca sözlü emir, kendisinden amaçlanan îcâbî ifade etmede yeterli olmasına karşılık salt fiil, emir manası ifade edebilmek için sözlü beyana (kavle) muhtaçtır.⁴⁶⁷ Konuya farklı bir izahla yaklaşan Semerkandî ise emir isminin, sîğadan nefyedilmesinin asla caiz olmadığını, fiilden nefyinin mümkün olduğunu ifade ederek emrin, fiil hakkında hakikat

⁴⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 63; İsfehânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2: 12. Cessâs'ın görüşleriyle Mu'tezile'nin görüşleri arasında bir benzerliğin varolduğu görülmektedir. Zira Cessâs ta emri, Mu'tezile'de olduğu gibi sîğanın kendisi olarak görmektedir. Bunun yanında her iki taraf ta emre muhatap olanın alt mertebede olması gerektiğini ve emrin gerçekleşmesi için irade şartının gerekli olduğunu kabul etmektedir.

⁴⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 287; Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 289. Konuyla ilgili olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 63; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1: 223; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 56.

⁴⁶⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 71-73.

⁴⁶⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1: 215.

⁴⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 288, 289.

⁴⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 291.

olarak kullanımına karşı çıkmaktadır.⁴⁶⁸ Kısaca ifade etmek gerekirse fukahânın konuyla ilgili kanaati, emirde olduğu gibi fiilin de îcâbı gerektirebileceği, ancak bunun hakikat olarak değil mecazen olacağı yönündedir.

1.2.2.1.1. Emrin Mûcebi

Usûlcüler mutlak emrin yani dış karineler taşımayan bir emir sîğasının, muhatap için bağlayıcılık derecesi açısından ne ifade ettiği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Sadrüşşerîa'ya göre mutlak emrin hükmüyle ilgili olarak âlimler, dört farklı görüş benimsemişlerdir: Bunlar; tevakkuf, ibaha, nedb ve vücûbtur.

Sadrüşşerîa, ilk olarak emrin mucebini tevakkuf olarak kabul edenlerin yaklaşımını değerlendirir. Bu görüşü benimseyenler, dilde emrin farklı kullanımları olduğunu, emirle bazen îcâb, bazen irşâd, bazen talep ve dua, bazen susturma, bazen azarlama, bazen ibaha, bazen de nedb vb. gibi manaların kast edildiğini söylemektedirler. Emir sîğasının böyle farklı anlamlara gelmesi sebebiyle, emir sîğasının mücmel bir lafız olarak kabul edileceğini, zira emir sigasından neyin kastedildiğinin herhangi bir delil olmadan bilinemeyeceğini, bu yüzden mutlak emrin mûcebi konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Sadrüşşerîa, bu yaklaşımın İbn Süreyc (ö. 306/918) tarafından benimsendiğini ifade eder.⁴⁶⁹ Serahsî de bu görüşün İbn Süreyc'e ait olduğunu ve İbn Süreyc'in bu görüşün Şâfî mezhebinin görüşü olduğunu iddia ettiğini, ancak bu iddianın mezhebin çoğu mensubu tarafından kabul edilmediğini aktarır.⁴⁷⁰ Nitekim Sem'ânî ve Kemalpaşazâde tevakkuf görüşünün Şâfîi alimlerden İbn Süreyc'e nispet edilmesinin doğru olmadığını ve bu yaklaşımın Vâkıfiyye'nin görüşü olduğu belirtilmişlerdir.⁴⁷¹

Sadrüşşerîa, emrin mûcebinin tevakkuf olması durumunda aynı şeyin nehiy için de söz konusu olacağını, zira nehyin de değişik manaları ifade etmek

⁴⁶⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 83.

⁴⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 292.

⁴⁷⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 12.

⁴⁷¹ bk. Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, 1: 81, 82; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 103. Şîrâzî, delil olmadığı sürece emrin hükmü konusunda tevakkuf edileceği görüşünü Eş'ârilere ve Bakıllânî'ye nispet etmiştir. (bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1: 206). Nitekim Bâkılânî, emir manasının emir sîğası ile özdeşleştirmedeği gerekçesiyle emrin mûcebi konusunda karine gelene kadar tevakkuf edileceğini ifade etmektedir. (bk. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2: 15).

için kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla bu durumda emirle nehiy arasında bir fark kalmayacaktır. Oysa bir fiilin yerine getirilmesinin talep edilmesi ile terkedilmesinin talebi arasındaki fark bedihidir.⁴⁷²

Sadrüşşerîa, tevakkuf düşüncesinin yansıması olarak herhangi bir delile dayanmayan ihtimallerin itibara alınmasının gerçeklikleri (hakâik) iptal edeceğini ve bu düşüncenin eşyanın gerçekliğini inkar eden Sofistlerin bakış açısı olduğunu belirtir. Ayrıca nesih, husus, iştirak, mecaz gibi hususlara yakından veya uzaktan ihtimali olmayan hiçbir lafız bulunmamaktadır. Bu ihtimallerin karine olmadan itibara alınması, lafızların konulmuş olduğu manalara delaletlerinin iptal edilmesi demektir.⁴⁷³

Sadrüşşerîa, bazı âlimlerce emrin mûcebini ibâha olarak kabul edildiğini belirtir. Bu görüşü benimseyenlere göre emir, emredilen şeyin emredilen kişi tarafından yerine getirilmesinin istenmesidir. Bunun da hüküm açısından en alt derecesi ibâhadır.⁴⁷⁴ Sadrüşşerîa, bu görüşü çürütmek için kendisi herhangi bir delil sunmaz ve görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmez. Bu görüş, kimi alimler tarafından Mâlikî mezhebine mensup bazı alimlere nispet edilmiştir.⁴⁷⁵

Konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu bir diğer görüş emrin mûcebini nedb olduğudur. Bu görüşü benimseyenlere göre emir, fiilin yerine getirilmesinin istenmesidir. Dolayısıyla emirdeki talep manasının gerçekleşmesi için, fiilin varlığa gelme yönünün, yokluğuna tercih edilmesi gerekir. Bir fiilin yapılmasının terk edilmesine tercih edilmesinin en alt derecesi ise nedbdir.⁴⁷⁶ Sadrüşşerîa, bu görüş sahiplerinin kimler olduğunu açıkça ifade etmezken âlimlerden bazıları bu görüşü, Eş'arîlerin çoğunluğu ve Mu'tezile mezhebine nisbet etmişlerdir.⁴⁷⁷

Sadrüşşerîa, âlimlerin çoğunluğunun mutlak emrin mûcebini vücûb olduğunu benimsediklerini ifade eder ve kendi tercihini de bu yönde ortaya koyar. Emrin, vücûb dışında bir manaya yorumlanması ise ancak bir karîne ile mümkün

⁴⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 293. Benzer yaklaşımlar için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36-37; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 103, 104.

⁴⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 294.

⁴⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 294.

⁴⁷⁵ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 40.

⁴⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 294.

⁴⁷⁷ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 40.

olmaktadır.⁴⁷⁸ Mutlak emrin mûcebinin vücûb olduğu noktasında Irak Hanefileriyle Semerkant Hanefileri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bununla birlikte Irak meşâyihî, emrin mûcebinin hem amel hem de itikat bakımından vücûb ifade ettiğini savunmaktadır. Nitekim konuya değinen Cessâs, aksini gösteren bir karine olmadıkça emir sîğasının vücûb anlamına hamledileceğini ve Kerhî de dahil olmak üzere Hanefi alimlerinin görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁹ Irak meşâyihini bu fikri benimsemeye sevkeden şeyin, emir sîğasının vücûb anlamı için vaz‘ edildiği kanaatini taşımaları olduğu söylenebilir. Semerkant meşâyihî ise emrin hükmünün itikat açısından değil, zâhiren amel açısından vücûb ifade ettiğini söylemektedirler. Buna göre mutlak emirde Allah’ın muradının icâb mı, nedb mi olduğuna bakılmaksızın bunun hak olduğuna inanılır ve fiil yerine getirilir. Bu durumda eğer emirle vücûb kastedilmişse, kişi emrin gereğini yapmakla sorumluluktan çıkmış; eğer nedb kastedilmişse sevap kazanmış olur.⁴⁸⁰

Semerkant ekolünün benimsemiş olduğu bu düşüncenin temelinde konuya ilişkin farklı yaklaşımlarının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Âlâeddîn es-Semerkandî, Semerkant meşâyihinin emir sîğasının vücûb ve nedb anlamlarının ortak noktası olan “talep” anlamı için vaz‘ edildiği görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Bu düşünceye göre mendupta da talep manası bulunmaktadır. Çünkü Allah bizden onu yapmamızı istemekte ve karşılığında ise sevap vaat etmektedir. Emrin talep için olduğu anlaşılınca onun hakikat olarak hem nedbe, hem de vücûba ihtimali söz konusu olmaktadır. Semerkandî’ye göre vücûbdan başka şeye ihtimali bulunduğu halde onun vücûb ifade ettiğine inanmak doğru değildir. Çünkü burada vacip olmayan bir şeyin vacip olduğuna inanma söz konusudur. Bu ise hatanın da ötesinde bir küfürdür.⁴⁸¹

Sadrüşşerîa’nın değinmiş olduğu hususlardan biri de yasaktan sonra gelen emrin mûcebinin ne olduğu meselesidir. Sadrüşşerîa’ya göre yasaktan sonra gelen emrin de mûcebi vücûbtur.⁴⁸² Nedb ve ibaha olduğu da söylenmiştir, fakat bunlar

⁴⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 294. Benzer ifadeler için bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 110; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 294.

⁴⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 87.

⁴⁸⁰ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 96, 97.

⁴⁸¹ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 102, 107.

⁴⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 298.

ancak karineyle sabit olan manalardır.⁴⁸³ Zira emrin hakiki manası vücûbtur. Emir sîğası ile nedb veya ibaha kastedilmesi ise yalnızca mecaz yoluyla mümkün olmaktadır. Zira bu durumda emrin vaz‘ olunduğu anlamın dışındaki başka bir mana murad olunmaktadır.⁴⁸⁴

1.2.2.1.2. Emrin Zıddının Hükümü

Emirle ilgili tartışmalı konulardan biri de herhangi bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddı hususunda bir hüküm ifade edip etmeyeceği ve eğer hüküm ifade ediyorsa bu hükmün niteliği meselesidir. Teftazânî ihtilaf konusunun, emir ve nehyin mefhumları ya da bu lafızlarının birbirine zıtlığı hakkında olmadığını, asıl meselenin bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının nehyedilmesi anlamına gelip gelmeyeceği olduğunu ifade eder ve konuyla ilgili yaklaşımları başlıklar halinde zikreder.⁴⁸⁵

Bu konu, Hanefî usûl geleneğinde farklı yaklaşımların bulunduğu tartışmalı bir alandır. Hanefî usûlcüleri bir şeyin emredilmesinin, zıddı hakkında bir hüküm ifade ettiği hususunda görüş birliğinde olmalarına karşılık söz konusu hükmün niteliği konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişleridir. Irak Hanefî çevresinin temsilcisi Cessâs, bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi yani haram olmasını iktizâ ettiğini belirtir. Ayrıca bu konuda emredilen fiilin zıddının bir veya birden fazla olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Cessâs’a göre emir, emredilen fiilin hemen yapılmasını gerektirir. Bu ise ancak emredilenin zıtlarının terkedilmesiyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin emredilmesi, “zıddı veya zıtlarını yapma!” anlamındaki yasaklamayı iktiza etmektedir.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 298, 299.

⁴⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 299, 300.

⁴⁸⁵ Bazılarına göre emir, aklen ne doğrudan zıddının nehyini ifade eder ne de böyle bir şeyi içerir. Bazılarına göre ise emir, doğrudan zıddının nehyidir, bazılarına göre de doğrudan olmasa da böyle bir nehyi içerir. Emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini savunanlar da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları sadece vücûb ifade eden emrin zıddının tahrir olduğunu kabul ederken, bazıları hem vücûb hem de nedb ifade eden emrin zıddının hükmünü tahrir ve tenzih olarak tespit etmişlerdir. Yine bazıları tek bir zıddı olan (hareket ve sükûn gibi) fiiller için zıddının hükmünü tespit etmişler, bazıları ise birden çok zıddı olan fiillerde, zıtlardan birinin gayr-i muayyen olmak üzere nehyedildiğini söylemişlerdir. Bu konuda başka pek çok görüş vardır ve bunlar geniş kitaplarda zikredilmiştir. (bk. Teftazânî, *Telvîh*, 1: 430)

⁴⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 164.

Debûsî'ye göre ise bir şeyin emredilmesi, zıddının mekruh olmasını iktiza etmektedir.⁴⁸⁷ Serahsî ve Pezdevî'nin de Debûsî ile aynı yaklaşımı benimsedikleri görülür.⁴⁸⁸ Onlara göre bir şeyin emredilmesi, zıddı hakkında bir hüküm ifade eder ve bu hükmün sabit oluşu Cessâs'ın ifade ettiği gibi iktizâ yoluyla gerçekleşir. Ancak Cessâs'tan farklı olarak onlar, iktizâ yoluyla yani dolaylı olarak sabit olan hükmün kat'î delile ihtiyaç duyan "haram" olma hükmü değil, zannî delille de sabit olabilen "mekruh" olma hükmü olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁸⁹

Semerkindî ise emrin zıddının hükmü konusunu diğerlerinden farklı bir yaklaşımla ele almaktadır. Semerkindî'ye göre meşâyih'in çoğu ve ehl-i hadîs, bir şeyin yapılması yönündeki emrin, eğer o şeyin iman gibi tek bir zıddı varsa, zıddından nehyetmek anlamına geldiği görüşünü benimserler. Ancak emre konu olan şey, meselâ kıyam gibi, birden çok zıddı olan bir fiilse (örneğin oturmak, rükû etmek, secde etmek), bu konuda ihtilaf vardır. Bazıları bir fiilin emredilmesinin, onun zıddı olan bütün fiillerin nehyedilmesi anlamına geldiğini söylerken, bazıları da zıddı olan fiillerden sadece birinin nehyedilmesi anlamına geldiğini ancak bu nehyedilen fiilin muayyen olmadığını savunmuşlardır.⁴⁹⁰

Sadrüşşerîa'nın, konuyla ilgili olarak kendisinden önceki Hanefî usûl âlimlerinin görüşlerini sentezlemek suretiyle kendine özgü bir yaklaşım benimsediği görülür. Ona göre bir şeyin emredilmesi durumunda, eğer emre konu olan şeyin zıddının yapılması, emirle gözetilen amacın ortadan kalkmasına yol açıyorsa yani emredilen şeyin zıddının varlığı emre konu olan şeyin var olmamasını gerektiriyorsa, bu zıddın hükmü "haram" olmasıdır. Eğer emredilen şeyin zıddının yerine getirilmesi, böyle bir şeye yol açmıyorsa, zıddının hükmü "mekruh" olmasıdır.⁴⁹¹ Emir hususunda söz konusu olan zıtların maksud olmaması sebebiyle, bu zıtların emirle gözetilen amacı ortadan kaldırıp kaldırmamasının göz önüne alınması gerektiğini belirten Sadrüşşerîa'ya göre bu

⁴⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48.

⁴⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 95; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 330.

⁴⁸⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48, 49; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 95; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 330.

⁴⁹⁰ Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 143.

⁴⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 432. Teftâzânî emredilenin zıddının bir veya birden fazla olması durumunda, bunlar hakkındaki hükmün emredilenin zıddının kapsamına girmeleri sebebiyle olduğunu belirtir. Dolayısıyla "evden çık" emrinin zıddı olan evde oturmak, evde uyumak veya evde ayakta durmak eylemleri esasen söz konusu emrin zıddı olan evde oturmanın fertleri olduğu için yasaklanmış olmaktadır. (bk. Teftâzânî, *Tevzîh*, 1: 431)

şekilde sabit olan hükümler emrin muktezâsıdır.⁴⁹² Emredilenin zıddı, nehyedilene benzediği için mekruh olmalıdır.⁴⁹³

1.2.2.1.3. Nefsü'l-Vücûb-Vücûbu'l-Edâ Ayrımı

Sadrüşşerîa, emredilen şeyin belli bir vakte taalluk etmesinden bahsederken nefsü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımına ve bu ayrımın önemine dikkat çekmektedir. Söz konusu kavramlar göz önüne alındığında mükellefin sorumluluğunun iki dereceli olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Hanefî usûl geleneği incelendiğinde bu ayrıma yer veren ilk usûlcünün Cessâs olduğu görülmektedir. Cessâs'ın ifadesine göre bazı âlimler “vücûb” kavramını, bir şeye taalluku açısından iki manada değerlendirmişlerdir. Bunlardan birincisi, vâcibin, yerine getirilme zorunluluğu bulunmaksızın mükellefin zimmetinde bağlayıcı bir şekilde bulunması (sübûtu'l-vâcib) anlamıdır. İkicisi ise bu şekilde zimmette bulunan vâcibin yerine getirilmesinin gerekliliği (vücûbu'l-edâ) anlamıdır. Nitekim vadeli borç, zimmete taalluk etmekte ancak vadesi dolmadan ödenmesi gerekmemektedir.⁴⁹⁴ Görüldüğü üzere Cessâs, söz konusu kavramların birbirinden farklı mahiyette olduklarını bir nebze de olsa ortaya koymuştur. Sonraki usûlcülerden Debûsî'de ise “vücûbun kendisi” anlamını yüklediği “aslu'l-vücûb” ve edanın gerekliliğini ifade eden “vücûbu'l-edâ” kavramları arasındaki farkın daha belirgin olarak işlendiği görülür. Debûsî, Cessâs'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ikinci vücûbun birincisi üzerine temellendiği ve ikincinin birinciden sonra gerçekleştiği vurgusunu daha belirgin bir şekilde yapmaktadır. Debûsî, baygın ve uyuyanın mükellefiyet durumu gibi Hanefîlerle Şâfiîler arasında ihtilaf konusu olan bazı konularda Hanefî mezhebinin yaklaşımını savunurken söz konusu ayrıma sıklıkla yer vermiştir.⁴⁹⁵

Serahsî ise aslu'l-vücûbun, cebrî olduğunu, dolayısıyla mükellefin irade ve ihtiyarının bu alanda söz konusu olmadığını belirtir. Vücûbu'l-edâ ise mükellefin irade ve ihtiyarının söz konusu olduğu alanı ifade etmektedir. Vücûbun asıl sebebi Allah'ın mükellef tutmasıdır (icâb). Bununla birlikte Allah, alamet özelliği taşıyan

⁴⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 432.

⁴⁹³ Ahmed Fehmî Ebû Sünne; *el-Vasût fî usûli fıkhi'l-Hanefî*, (Mısır: Matbaatu Dârî't-Te'lif, t.y.), 235.

⁴⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 123.

⁴⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 417-421.

bazı şeyleri söz konusu vücûbun zahir sebebi olarak belirlemiştir.⁴⁹⁶ Örneğin namaz vakti boyunca baygın olan veya uyuyan kimse hakkında aslu'l-vücûb anlamında namazın vücûbiyetinden bahsedilebilir. Zira aslu'l-vücûb zahir sebep olan vaktin girmesiyle varolmuştur. Ancak bu kişilerin söz konusu halleriyle namazı eda etme imkanları bulunmadığından namazı eda etme sorumluluğu (vücûbu'l-edâ) ayılma ve uyanma vaktinden sonra söz konusu olmaktadır.⁴⁹⁷ Pezdevî de genel olarak Serahsî ile aynı zeminde hareket etmekle birlikte ondaki vurgunun daha çok, zahir sebeplerin kullara kolaylık için Şâri' tarafından tespit edildiği ve ahkamı icâb noktasında bu sebeplerin herhangi bir tesirinin olmadığı yönündedir.⁴⁹⁸

Sadrüşşerîa, vakit gibi zahir olguların her ne kadar haddi zatında hükme tesir edici bir özelliği bulunmasa da Şâri' tarafından kullara kolaylık olması amacıyla ahkamın bu tür zahir sebepler üzerine düzenlendiğini belirtir. Dolayısıyla kullar açısından bakıldığında hükümler bu zahir sebeplere nisbet edilmektedir. Sadrüşşerîa bu düşünceden hareketle, hükümler ve zahir sebepler arasında Şâri' tarafından kurulan bu bağlantı boyutunu gerekçe göstererek söz konusu zahir sebeplerin ahkamda müessir olduğu tespitini yapar. Bu yaklaşımıyla önceki Hanefî usûlcülerin, zahir sebeplerin ahkamda herhangi bir etkiye sahip olmadığı vurgusundan farklı bir söylem benimsediği görülmektedir.⁴⁹⁹

Sadrüşşerîa'ya göre nefsü'l-vücûb ve vücûbu'l-edâ, birbirlerinden farklı mahiyetleri ifade eden kavramlardır. Nefsü'l-vücûb kavramı; mükellefin zimmetinin bir şeyle meşgul olmasını ifade ederken, vücûbu'l-edâ kavramı ise mükellefin zimmetinin kendisine taalluk eden şeyden tefriğinin gerekliliği anlamını taşımaktadır.⁵⁰⁰ Vücûbu'l-edâdan söz edilmesi için zimmette sabit olan bir yükümlülüğün bulunması gerekmektedir. Örneğin kişi bir şey satın aldığı anda satın almış olduğu malın bedeli zimmetinde bir borç olarak sabit olmuş olur ki, bu durum nefsü'l-vücûbu ifade eder. Aynı şekilde oruç ibadeti; baygın, uyuyan, hasta

⁴⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 100-103.

⁴⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 333, 334.

⁴⁹⁸ Pezdevî, *Usûl*, 2: 341.

⁴⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 390.

⁵⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 392; Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 70; Ali Kumaş, *İslam Hukukunda Sorumlu Olmanın Temeli (İstitaat)*, (Rize: Gece Kitaplığı, 2015), 43.

ve yolcuya nefsu'l-vücûb anlamında vaciptir.⁵⁰¹ Ancak bu kişiler hakkında, şer'î hitab bulunmadığından eda etme sorumlulukları söz konusu değildir.⁵⁰²

Sadrüşşerîa, Şâfiî mezhebini kastederek bazı alimlerin her iki kavram arasındaki ayrımı tam olarak anlayamadıklarını belirtir. Bu alimlere göre vücûb ancak fiile yöneliktir. Yani vücûbtan maksad vâcip olanın yerine getirilmesidir ki bu da ancak edâ ile gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla bu alimlere göre, nefsu'l-vücûb ile vücûbu'l-edâ aynı şeyden ibaret olup aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁵⁰³ Teftazânî, konuyla ilgili Şâfiî mezhebinin genel kabulünün vücûbu'l-edâ olmaksızın vücûbun bulunmasının bir anlamı olmadığı yönünde olduğunu belirtir. Bununla birlikte bedeni ibadetler hususunda vücûb ve vücûbu'l-edâ ayrımına gitmeyen bazı Hanefilerin bulunduğu bahsederek yaklaşımını güçlendirmeye çalışır. Bu yaklaşıma göre örneğin oruç ibadeti gündüz vakti orucu bozan şeylerden kişinin kendini alıkoymasındır. Alıkoyma (imsâk) ise kulun eylemi olup gerçekleştiğinde edâ da gerçekleşmiş olmaktadır. Bunların farklı şeyler olduğunu kabullenmek kişinin, imsâk ve imsâkın edası gibi iki eylemi gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Bu ise tutarsızdır.⁵⁰⁴ Teftazânî'ye göre uyku ve hastalık gibi bir takım aciz kılıcı gerekçeler sebebiyle eda imkanı olmayan kişiler hakkında ihtiyari bir eylemin nefsu'l-vücûb anlamında vacip olmasından söz edilmesi makul ve meşru görülmez. Ona göre yerine getirilmesi istenen şeyin genel anlamda vücudunun gerekliliği şeklindeki bir lüzum burada meseleyi çözüme kavuşturmaktadır. Örneğin özürlü olan kişi özürlü devam ederken yapması gereken mükellefiyeti özürlü sonlandığında yerine getirmekle sorumlu olmaktadır. Aynı şekilde herhangi bir malı satın alan ve bedelini henüz ödemiş olan müşterinin sorumluluğu, bedel kendisinden talep edilmeden önce "talep edildiğinde bedeli ödeme"sidir. Ancak bu kişilerin fi'l-hal sorumluluklarını yerine getirme zorunlulukları bulunmamaktadır. Teftazânî nefsu'l-vücûbu, sebebin oluşmasından sonra muayyen olmayan bir zamanda fiilin îkâsının ve malın edâsının lüzumu olarak; vücûbu'l-edâyı ise belirli bir zamanda fiilin îkasının ve malın edâsının lüzûmu olarak tanımlar.⁵⁰⁵ Onun bu tanımlaması ve meseleye

⁵⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 392.

⁵⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 393.

⁵⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 393.

⁵⁰⁴ Teftazânî, *Telvîh*, 1: 392.

⁵⁰⁵ Teftazânî, *Telvîh*, 1: 393, 394.

getirmiş olduğu izah, sonraki Hanefî usûlcülerden Molla Hüsrev tarafından benimsenmiştir.⁵⁰⁶

Sadrüşşerîa, nefsü'l-vucûb-vucûbu'l-edâ kavramları arasındaki ayrımı yapan kişiyi övdükten sonra meseleyi aklî izahlarla açıklamaya çalışır. Vaktin, namazın vücûbiyetine sebep olması, vakti geldiğinde Allah'a ibadet için konulmuş olan ve heyet-i mahsusadan ibaret olan namazın o vakit içerisinde mevcut olmasının gerekliliği (lüzûm) anlamını ifade etmektedir. Sebep olan vaktin peşinden bu heyetin varlığının lüzumu, nefsü'l-vücûbtur. Edâ ise söz konusu bu heyetin gerçekleştirilmesidir. Vücûbu'l-edâ, bu heyetin yerine getirilmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Bu ise nefsu'l-vücûb üzerine bina edilir. Zira sebep (olan vakit), aralarındaki bir münasebet sebebiyle bu heyetin var olmasını vacip kılmış ve gerektirmiştir. Buradaki sebep, hükmü yekten ortaya koyucu, müessir manasında olmayıp dâî anlamındadır. Söz konusu bu vücûb vasıtasıyla heyet-i mahsusanın îkâi vacip olur. Birinci vücûb, namaza yani heyet-i mahsusaya taalluk etmektedir. İkinci vücûb ise edasına tealluk etmektedir. Eğer sebebin (vaktin) bizzat kendisi, îkâ ile gerçekleşen heyetin lüzumuna değil de ikâm kendisine götürücü (dâî) olsaydı bu durumda söz konusu îkâm lüzumu nefsü'l-vücûb olurdu. Akıl da bunu vukûu lazım olarak tasavvur ettiğinde îkâsı kaçınılmaz olurdu. Bu durumda ise îkâm îkâmının lüzumu, vücûbu'l-edâ olmuş olurdu. Sadrüşşerîa'ya göre nefsü'l-vücûbun varlığı, vücûbu'l-edâyı gerektirmektedir. Oruç ibadetiyle ilgili olarak yolcu ve hastanın durumu göz önüne alındığında nefsu'l-vücûb, vücûbu'l-edâ bulunmadan da bulunabilir. Zira savmdan ibaret olan halin vücûdunun lüzumu bulunmaktadır. Bu lüzuma sebep dâidir ve lüzumun mahalli olan mükellef te buna uygundur. Eğer bu lüzum gerçekleşmez ise sebep te sebep olarak kalmaz. Fakat gerçekleşmesi caiz olmakla birlikte bunun îkâi vacip değildir.⁵⁰⁷

1.2.2.2. Nehiy

Sadrüşşerîa nehyi, “Söyleyenin, kendini üstün görerek söylediği ‘yapma!’ sözü” olarak tanımlamıştır.⁵⁰⁸ Tanımlamasının emre yönelik yapmış olduğu tarifle

⁵⁰⁶ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 81.

⁵⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 394, 395.

⁵⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 287.

parellezlik arzettiği görülmektedir. Sadrüşşerîa, nehyin mahiyeti üzerinde çok fazla durmamaktadır. Nitekim usûlcülerin, daha çok emrin mahiyeti üzerinde yoğunlaştıkları, nehyin mahiyetiyle ilgili aralarında çok fazla tartışmadıkları görülür. Nehyi, emrin zıddı olarak kabul etmelerinin⁵⁰⁹ bunda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Abdulazîz el-Buhr nehyin, emrin mukbili olduğunu ve emrin tanımında ifade edilen ayırıcı niteliklerin ve tercihlerin tekbuliyet boyutuyla nehyi için de geçerlilik arzettiğini belirterek bu duruma mantıklı bir izah getirmeye çalışır.⁵¹⁰ Sadrüşşerîa ncesi usulcülerden Debûsî, emrin tanımındaki yaklaşımından farklı olarak nehyin, dildeki sğası olan “Bilme!” ifadesini aktarmakla yetinir.⁵¹¹ Serahsî ve Pezdevî ise nehye yönelik herhangi bir tanımlama yapmamışlardır. Neseft ise nehyi, “söyleyenin, kendini üstün görerek (al sebli’l-isti’lâ), başkasına söylemiş olduğu ‘Yapma!’ sözü” şeklinde tanımlar ve nehyin emrin mukabili olduğunu belirtir.⁵¹² Sadrüşşerîa tarafından yapılan tanımın Neseft’nin tanımına benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim söz konusu tanımlamaya Abdulazîz el-Buhr tarafından da yer verildiği görülür. Müelliflerin vefat tarihleri göz önüne alındığında Sadrüşşerîa’nın, Neseft’den etkilendiği söylenebilir. Alaeddîn es-Semerkindî ise nehyi, “kendini üstün görerek, fiilden kaçınmaya ağrı” şeklinde tanımlamıştır.⁵¹³ Sonraki dönem usulcülerden Molla Hüsrev ise farklı bi tanım benimsemiş ve nehyi “kendini üstün ve yüksek gören kişinin, fiilin yapılmamasını kesin olarak istediğini ifade etmek için konulmuş lafiz” olarak tanımlamıştır.⁵¹⁴

Sadrüşşerîa’ya göre nehye konu olarak yasaklanmış fiil (el-menhiyy anh), muhatap tarafından yerine getirilmesi mümkün olan bir fiil olmalıdır. Mükellefin yasaklanmış fiilden kaçınması halinde sevap görmesi ve fiili işlemesi halinde ceza görmesi ancak bu şartla mümkün olabilmektedir. Zira varolması mümkün olmayan fiillerin yasaklanması abestir.⁵¹⁵

⁵⁰⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 78.

⁵¹⁰ Abdulazîz el-Buhr, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 256.

⁵¹¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 35.

⁵¹² Neseft, *Keşfu’l-Esrâr*, 1: 97.

⁵¹³ Semerkindî, *Mîzânü’l-usûl*, 223.

⁵¹⁴ Molla Hüsrev, *Mir’t’l-usûl*, 137.

⁵¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 417.

1.2.2.2.1. Nehyin Zıddının Hükümü

Hanefî usûl alimleri bir şeyin nehyedilmesinin, zıddı hakkında bir hüküm ifade ettiği hususunda görüş birliğindedirler. Fakat emirle ilgili tartışmalarda olduğu gibi nehyin zıddının hükümü konusunda da farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Cessâs'a göre bir şeyin nehyedilmesi zıddının emredilmesini ve dolayısıyla yapılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Ancak burada emrin zıddıyla ilgili durumdan farklı bir sonuç söz konusudur. Şöyle ki: Nehyedilen şeyin bir zıddı bulunduğu (hareket ve sükûn gibi) bu yasaklama, o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü bir şeyin yasaklanması, zorunlu olarak onun zıddının yapılmasını gerektirmektedir. Ancak yasaklanan şeyin birden fazla zıddı bulunduğu, bu zıtların tamamının yapılması zorunluluğu bulunmaz. Örneğin "Ayağa kalkma!" şeklindeki bir yasaklamada, bunun zıddı olan "oturmak, uyumak, yatmak" eylemlerinden her birinin yapılma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bunlardan biri yapıldığı zaman yasaklama ile gözetilen amaç gerçekleşmiş olmakta ve diğerlerinin yapılmaması bu amacı ortadan kaldırmamaktadır. Aynı şey, "Ayağa kalk!" emri için düşünüldüğünde ise bu emrin zıddı olan "oturmak, uyumak, yatmak" eylemlerinin tamamının yapılmaması yani yasaklanmış olmaları gerekir. Zira bu zıtlardan herhangi birinin yapılması durumunda emirden gözetilen amaç ortadan kalkmış olmaktadır.⁵¹⁶

Sadrüşşerîa'ya göre bir şeyin nehyedilmesi durumunda, eğer o zıddın bulunmaması, nehiy ile gözetilen amacın ortadan kalkmasına yol açıyorsa o zıddın hükümü "vacip" olmasıdır. Böyle bir şeye yol açmıyorsa, zıddın hükümü "müekked sünnet" olur.⁵¹⁷ Nehyedilenin zıddı emredilene benzediği için müekked sünnet olmalıdır.⁵¹⁸

Sadrüşşerîa, bir birine zıt olan iki şey arasında tenâkuz şartlarının bulunması halinde, birinin vacip olmasının diğerinin haram olmasını; birinin haramlığının diğerinin vacip olmasını gerektireceğini ifade ederek konuyu mantıksal zeminde formüle eder.⁵¹⁹ Örneğin "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız müddeti) beklerler... Allah'ın kendi rahimlerinde

⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 164; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 331.

⁵¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 432.

⁵¹⁸ Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Vasît fi usûli fıkhi'l-Hanefî*, (Mısır: Matbaatu Dârî't-Te'lif, t.y.), 235.

⁵¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 432.

yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz.”⁵²⁰ ayetindeki nehiy manasına gelen “gizlemeleri onlara helâl olmaz” ifadesi, rahimlerde olanın izhar edilmesinin vücûbiyetini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde “üç ay hâli beklerler” ifadesi ise evlenmenin haramlığını ortaya koymaktadır.⁵²¹

1.2.2.2. Hissî Fiil - Şer‘î Fiil Ayrımı

İlk olarak Debûsî tarafından ortaya konan ve gelenek içerisinde yer edinen bu ayrımın, hüsün-kubuh meselesinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Zira hissî fiil-şer‘î fiil ayrımı, nehye (yasağa) konu olan fiillerdeki kubuh sıfatının niteliğini tespit etme ve bu noktadan hareketle fiillerin şer‘î sonuçlarını tahlil etme çabasının bir parçası olarak yapılmıştır.⁵²² Bu anlamda konunun fesad-butlan teorisi bağlamında da bir yere sahip olduğu söylenebilir. Debûsî tarafından başlatılan ve Pezdevî ile Serahsî tarafından da takip edilen bu yaklaşımı⁵²³ benimsediği görülen Sadrüşşerîa da yasağa konu olan fiillerdeki kubuh sıfatının niteliği meselesini, şer‘î fiil-hissî fiil ayrımı temelinde tahlil ve tespit etmeye çalışmış ve mutlak nehyin delaleti bağlamında söz konusu ayrıma değinmiştir.⁵²⁴

Hissî fiil kavramı, yalnızca hissî (duyusal) varlığı olan fiilleri ifade etmektedir. Şer‘î fiiller ise duyusal varlığının yanında şer‘î bir varlığı da olan fiillere karşılık gelmektedir.⁵²⁵ Örneğin alışveriş fiilinin, hissî olarak bir varlığı söz konusudur. Zira îcâb-kabul duyusal olarak algılanabilmektedir. Bununla birlikte şeriat, îcâb ve kabul arasında hükmî bir ilişki boyutu düzenlemiş ve bu sayede alışveriş akdiyle müşterinin mülkiyetini ifade eden hukuki bir sonuç meydana getirmiştir. Dolayısıyla şer‘î fiilin varlığı, duyusal olarak mevcut olmasının yanında şeriatın gerekli kıldığı bir takım şartların varlığına da bağlı olmaktadır. Bu bakımdan şeriatın ön görmüş olduğu şartları taşımayan ancak duyusal varlığı bulunan fiiller, şer‘î fiil kapsamında değerlendirilmez.⁵²⁶

⁵²⁰ Bakara, 2/228.

⁵²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 433. Namazdaki kıyam emrinde kişi oturup sonra kıyama kalksa namazı bozulmaz ancak böyle bir şey mekruhtur. Benzer bir şekilde ihramlının dikişli elbise giymesi yasaklandığında izâr ve ridâ giymesi sünnet olmuş olur. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 433, 434)

⁵²² Asım Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer‘î Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010): 1-14; 5.

⁵²³ bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 54; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 360; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 65.

⁵²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 414.

⁵²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 414.

⁵²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 414.

Sadrüşşerîa'ya göre yasaklama, yasaklanan şeyin çirkin (kabîh) olmasını gerektirir ve Şâri' de herhangi bir şeyi, kabîh olduğu için yasaklar. Bu yaklaşımıyla yasaklamanın, fiilin çirkinliğini (kubhu) îcâd edici bir fonksiyonunun bulunmadığına dikkat çekerek hüsün-kubuh konusunda Hanefî mezhebinin, Eş'arî söylemden farklılığına işaret eder.⁵²⁷

Konuyla ilgili olarak Hanefilerle Şâfîiler arasındaki asıl tartışma konusu, yasaklama karşısında şer'î fiillerin niteliğinin ne olduğudur. Şâfîî mezhebine göre li-gayrihi kabîh olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece şer'î fiiller hakkında varid olan yasaklama bu tür fiillerin li-aynihi kabih olmasını gerektirmektedir.⁵²⁸ Hanefî mezhebine göre ise, li-aynihi kabîh kapsamında olduğuna yönelik herhangi bir delil bulunmadığı sürece şer'î fiiller hakkındaki yasaklama, bu tür fiillerin li-gayrihi kabîh kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir.⁵²⁹

Sadrüşşerîa her iki yaklaşım arasında temelde iki farklılığın bulunduğunu belirtir.

1. Şâfîî mezhebine göre aksine bir karine bulunmadığı sürece şer'î fiiller hakkındaki yasaklama, bu tür fiillerin li-aynihi kabih olmasını, dolayısıyla hukuken geçersiz (batıl) olmasını gerektirir. Hanefî mezhebinde ise aynı durumda bu tür fiiller li-gayrihi kabih olup asıl itibariyle sahih olarak kabul edilmektedir.⁵³⁰ Buradaki sıhhat ise "aslen meşruiyet" anlamını ifade etmektedir.⁵³¹

2. Şâfîî mezhebine göre li-gayrihi kabih olduğuna dair bir delilin bulunduğu şer'î fiillerde, söz konusu gayrın "vasıf" olması durumunda yine yasaklanan şer'î fiil, hukuken geçersiz olarak kabul edilmektedir. Hanefî mezhebinde ise bu tür fiiller aslen sahih olup fâsid olarak isimlendirilmektedir.⁵³²

Şâfîî mezhebine göre bu tür yasaklamalarda, yasaklanan fiilin lügavi manasının itibara alınması yeterli olup, şer'în o fiile yüklemiş olduğu anlama itibar etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu yaklaşımı doğru bulmayan Sadrüşşerîa, şer'î fiillerdeki yasaklamada sadece lügavi manayı itibara almanın

⁵²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 415.

⁵²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 416.

⁵²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 416.

⁵³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 417.

⁵³¹ Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 418.

⁵³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 417.

tutarsızlığını ortaya koyar. Ona göre lügavi mana şer‘î fiillerin yasaklanmasını gerektiren mahzûrâtı ortaya koymamaktadır. Örneğin bir dirhem iki dirhem karşılığında satılmasının yasaklanmasında iki durum söz konusudur. Şer‘î manayı barındırmayan lügavi durum ki bunlar, duyusal olarak var olan “sattım” ve “satın aldım” ifadeleridir. İkincisi ise bu birinci durumla birlikte şeriatın “bey” olarak ortaya koymuş olduğu manadır.

Yasaklamanın gerekçesinin lügavi durum olması halinde bu tür bir yasaklama, hissî fiillerdeki yasaklamayı ifade etmektedir. Bu anlamda yasaklamanın gerekçesi ise “sattım”, “satın aldım” sözleri olmaktadır. Bu sözlerde ise yasağın gerekçesi olan herhangi bir sakıncalı durum bulunmamaktadır. Yasağın gerekçesi, duyusal olarak var olan bu ifadelerde olmadığına göre bu sözler, li-aynihi kabih değildir. Yasaklama şer‘î durum itibariyle meydana gelmiş ise bu durumda, yasaklanan fiilin şer‘î anlam itibariyle mümkün bir fiil olması gerekmektedir. Bu ise yasaklamanın o fiilin zatı veya bir cüz’ünden kaynaklanan bir çirkinlik (kubuh) sebebiyle olmamasını zorunlu kılmaktadır. Zira bunlar o fiilin şer‘an varlığının mümkün olmasına aykırı bir durumdur. Dolayısıyla yasaklamanın gerekçesi olan çirkinliğin harici bir unsur olması gerekir. Bununla birlikte lügat ve şer‘î olarak lafza yüklenen mana birarada bulunduğu, o lafzın şer‘î mana olarak mümkün olması gerekmektedir.⁵³³

Sadrüşşerîa, “Alışverişin yasaklanması yalnızca hissî bir tasarrufun yasaklanmasıdır. Şer‘î mana ise kulun kudretine konu olamaz, bu açıdan şer‘î manalar nehye konu olamaz” şeklindeki bir itaraza şu şekilde cevap vermektedir. Şâri‘, lafzı, gerekli şartlarını taşıdığı anda alışveriş akdini meydana getirmek için vaz‘ etmiştir. Dolayısıyla kişinin, akdin mahalline muzaf kılma vb. şartları haiz olarak söz konusu lafzı kullanmasında bu şer‘î manayı meydana getirmek amacına matuf olan kudret bulunmaktadır. Şer‘î mana, kulun kudretine konu olunca yasaklamanın bu mana sebebiyle olması sahih olmuş olur.

Şer‘î mananın yasak olması sebebiyle, bu manayı ortaya koyan lafızların telaffuzu da yasak kapsamına dahil olmaktadır. Bu şekilde gerçekleşen alış veriş ve hayız halindeki boşama bu kısma örnek olarak verilebilir. Yasaklama bu

⁵³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 418.

alışveriş fiilinin masiyet olduğuna delalet etmektedir. Yoksa mülkiyet gibi hiçbir hukuki sonuç ortaya koymayacağı anlamına gelmemektedir.⁵³⁴

Eş'arîlerin aksine emir, emredilende emir öncesi var olan güzelliği (hüsnü) gerektirdiği gibi nehiy de neyedilenin, nehiy öncesi çirkinliğini (kubhunu) gerektirmektedir. Dolayısıyla nehyin gerektirmiş olduğu şey olan kabihlik, nehyi ortadan kaldıracak şekilde sabit olmaz. Zira şer'î fiillerin li-aynihi kabih olduğunu söylemek, bu tür fiillerin batıl olması anlamına gelmektedir. Bu ise, bu tür fiillerin şer'an var olmasının mümkün olmaması anlamını ifade etmektedir. Şer'an varlığı mümkün olmayan şeyler hakkında yasaklama ise abes olmaktadır. Bu açıklamalardan şer'î fiillerin yasaklanmasının li-gayrihi kabîhlik sebebiyle olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵³⁵

Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) konuyla ilgili yaklaşımına temas eden Sadrüşşerîa, onun, muamelât-ibadât ayrımında bulunduğunu ve muamelât konularında Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimsediğini belirtir. Ancak Basrî, ibadetler hakkında varid olan yasaklamalarda mutlak olarak ibadetin geçersizliği (batıl) kuramını dillendirmektedir. Örneğin gaspedilmiş arazide kılınan namaz buna örnek olmaktadır. Ona göre yasaklama, li-gayrihi mücavir bir sebepten dolayı olsa da söz konusu ibadet batıl olmaktadır. Zira mükellef emredileni yerine getirmiş değildir. Zira nehyedilen bir şeyi yapması ona emredilmemiştir.⁵³⁶ Sadrüşşerîa'ya göre bu yaklaşım doğru değildir. Zira emredilen mutlak fiildir. Fakat söz konusu eylem yerine getirilirken ârızî olarak yasaklanan durumla birlikte meydana gelmiştir. Meşru kılınmış hükümler ise icmâ ile böyle bir nitelemeye uygundur. Fâsid ihram, haram boşama, haram nikah vb. gibi.⁵³⁷

Bu isimlendirmelerin rey ile şer'î hüküm ortaya koyma olarak değerlendirilemeyeceğini belirten Sadrüşşerîa, meşrûatın bu tür nitelemelerinin caiz olduğunu, yani zâtı itibariyle (li-aynihi) hasen olurken dolaylı olarak (li-gayrihi) kabîh olabileceğini, başka bir ifadeyle zâtı itibariyle emredilen olurken ârızî bir sebepten dolayı nehyedilen olabileceğini belirtir. Dolayısıyla bu tür şer'î

⁵³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 418.

⁵³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 419.

⁵³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 419; Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 184, 185.

⁵³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 419.

fiiller, aslen sahih ve meşru olurken vasfı veya mücâvir bir niteliği itibariyle de gayr-ı meşru ve gayr-ı sahih olabilmektedirler.⁵³⁸

1.2.3. Beyân ve Kısımları

Sözlükte “açığa çıkmak, aşikar olmak, ortaya çıkarmak, açığa çıkarmak, açıklamak” mânalarına gelen beyân kavramı, terim anlamı itibariyle, sözlük anlamı ile yakın bir muhtevaya sahiptir. Buna göre beyân, “Mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır.”⁵³⁹ Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olan “er-Risâle”de Şâfiî, beyân konusunu geniş bir biçimde ele almış ve beyânı beşe taksim etmiştir.⁵⁴⁰ Bu bağlamda Şâfiî’nin konuya dair en önemli katkısının, beyânı bir usûl konusu haline getirmesi olduğu söylenebilir.

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs’ın, “el-Fusûl” adlı eserinde beyân konusuna geniş ölçüde yer verdiği görülür.⁵⁴¹ Cessâs, Şâfiî özelinde mütekellimîn usûlcülerin beyân anlayışını eleştirmiş, Şâfiî’nin, beyânın mâhiyetini ve özelliklerini tam olarak ortaya koyamadığını belirtmiş ve Şâfiî tarafından yapılan beşli taksimi hatalı bulmuştur. Sonraki Hanefî usûlcüler kadar sistematik bir şekilde olmasa da Cessâs, beyânı bazı kısımlara ayırmıştır. Cessâs’a göre beyânın kısımları şunlardır: İlk olarak konulan hükümler, umûm lafzın tahsis edilmesi, sözün hakikatten mecaza, mecazdan hakikate döndürülmesi, hükmün anlaşılması

⁵³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 420, 421.

⁵³⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 23.

⁵⁴⁰ İmâm Şâfiî beyânı, asılları bakımından aynı, fer’leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isim olarak nitelendirir ve beyânı beşe taksim eder. Şâfiî’nin taksimine göre beyân çeşitleri şunlardır: 1. Kur’ân nassı ile yapılan beyân. Namazın farziyetinin Kur’ân tarafından açıklanması gibi. 2. Kur’ân’da bazı hükümlerin kısmen mücmel olarak açıklanıp; Sünnet tarafından daha fazla beyân edilmesi. Abdestin nasıl alınacağına dair farzların âyetlerde yer alıp, abdestin sünnetlerinin ise Hz. Peygamber tarafından açıklanması gibi. 3. Kur’ân’da bazı hükümlerin mücmel bir şekilde sadece farz olduğunun bildirilmesi, Sünnet’in ise bunların nasıl yerine getirileceğini beyân etmesi. Namaz emrinin Kur’ân’da mücmel bir şekilde yer alması; namazların vakit ve rek’atlerinin ise Sünnet tarafından açıklanması gibi. 4. Kur’ân-ı Kerim’de hakkında hiç nas bulunmayan konularda Sünnet’in yekten hüküm koyması şeklindeki beyân. 5. Allah’ın icthad yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyân. Kibleye yönelmenin âyetle emredilmesi, ancak kiblenin tesbitinin icthada bırakılmış olması gibi. (Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kâhire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940), 21-41; Dönmez, “Beyân”, 23-24.

⁵⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 5-76.

için beyân edilmesi gereken sözün açıklanması ve hükmün geçerlilik süresinin beyanını ifade eden nesih.⁵⁴²

Debûsî de Cessâs gibi konuyu müstakil olarak ele almıştır. Bununla birlikte beyânın çeşitleri hususunda önceki usûlcülerden farklı bir izah geliştirmiş ve kendine özgü bir beyân taksimi ortaya koymuştur. Debûsî, beyâna yönelik *beyân-ı takrîr*, *beyân-ı tağyîr*, *beyân-ı tefsîr* ve *beyân-ı tebdîl* olmak üzere dörtlü taksim yapmış; istisnâyı, beyân-ı tağyîr; şarta ta'lîki ise beyân-ı tebdîl olarak nitelemiştir. Fakat beyân-ı zarûreti ve neshi, beyânın kısımlarından saymamıştır.⁵⁴³

Serahsî ise Debûsî'nin taksimini genel olarak benimsemekle birlikte beyân-ı zarûreti ekleyerek beyânı beş kısma ayırmıştır. Ancak onun da neshi, Debûsî'de olduğu gibi beyânın kısımlarından kabul etmediği görülmektedir.⁵⁴⁴ Debûsî ve Serahsî'nin benzer bir yaklaşım benimsemelerinin temelinde neshi, bir beyân türü olarak kabul etmemeleri bulunmaktadır. Zira onlara göre nesihte "hükmün izhârı" değil "hükmün kaldırılması" söz konusudur.⁵⁴⁵

Pezdevî ise beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîl konularında Debûsî'den farklı bir tutum sergilemiştir. Debûsî'nin istisnâyı, beyân-ı tağyîr; şarta ta'lîki ise beyân-ı tebdîl olarak ele alıp, neshi ise tamamen bunlardan ayrı olarak değerlendirmesine karşılık Pezdevî, istisna ve şarta ta'lîkin ikisini de beyân-ı tağyîr olarak kabul etmiş, beyân-ı tebdîlin nesih olduğunu belirtmiş ve neshi bu başlık altında ele almıştır. Pezdevî, beşinci bir beyân türü olarak beyân-ı zarûrete taksimde yer vermiştir. Pezdevî tarafından son şekli verilen ve mezhep içerisinde kabul gören beyân taksimi şu şekildedir: Beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdîl.⁵⁴⁶

Sadrüşşerîa, beyânın kısımlandırılması hususunda Hanefî usûl geleneğinde kabul görmüş olan Pezdevî'nin söz konusu taksimini benimsemiş ve beyânı; *beyân-ı takrîr*, *beyân-ı tefsîr*, *beyân-ı tağyîr*, *beyân-ı zarûret* ve *beyân-ı tebdîl*

⁵⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 22.

⁵⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 235.

⁵⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 26, 27.

⁵⁴⁵ Dönmez, "Beyân", 25.

⁵⁴⁶ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 105.

(nesih) olmak üzere beş kısma ayırmıştır.⁵⁴⁷ Sadrüşşerîa'ya göre beyân, “muradı izhâr etmek” anlamına gelmekte olup⁵⁴⁸ mahiyetleri itibariyle beyân türleri şunlardır:

1. Beyân-ı takrîr: Sadrüşşerîa, kendisinde mecaz ihtimali söz konusu olan hakikat ve tahsîs ihtimali söz konusu olan âmdan sonra, bu ihtimalleri ortadan kaldıran bir şeyin gelmesini beyân-ı takrîr olarak niteler.⁵⁴⁹ Beyân-ı takrîrin mefsûl (ayrı) ve mevsûl (bitişik) olabileceğini ve haber-i vâhid ile gerçekleşebileceğini belirterek Hanefî mezhebinin konuyla ilgili genel tutumunu yansıtır.⁵⁵⁰

2. Beyân-ı tefsîr: Müşterek ve mücmel gibi açıklayıcı bir delil olmadan manası bilinmeyen kelâmdan kastedilen mananın ortaya konması beyân-ı tefsîrdir.⁵⁵¹

3. Beyân-ı tağyîr: Sadrüşşerîa beyân-ı tağyîri, kelâmın manasını, mantûk (sözlü) bir şey ile değiştirme şeklinde beyân etmek olarak niteler.⁵⁵² Beyân-ı tağyîrin, gerek hitap vaktinden, gerekse ihtiyaç zamanından sonraya kalmasının (tehirinin) caiz olmadığını ifade ederek mezhebin genel düşüncesini yansıtır.⁵⁵³ Hanefî mezhebine göre önceki hükmü değiştiren beyânın hitap vaktinden sonra gelmesi, beyân-ı tebdîl yani nesih kapsamında değerlendirilmektedir.⁵⁵⁴ Tahsîs, istisnâ, şart, sıfat ve gaye beyân-ı tağyîr kapsamında değerlendirilir.⁵⁵⁵

4. Beyân-ı zarûret: Sadrüşşerîa, “mantûk (sözlü) olmayan bir şeyle muradı izhâr etmek”⁵⁵⁶ olarak tanımladığı beyân-ı zarureti dört türde incelemiştir.⁵⁵⁷

⁵⁴⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 105; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35, 36; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 2: 118-147; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 339; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 63, 64.

⁵⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35. Pezdevî beyânı, “izhâr etmek” olarak tanımlar. (bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 105). Serahsî ise beyâna yönelik farklı tanımlamalardan bahseder ve çoğunluğun “muhataba gizli kalan mananın izhâr ve izahı” şeklinde tanımladığını belirtir. (bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 26).

⁵⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 36; Benzer tanımlar için bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 105; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 343. “Bunun üzerine meleklerin hepsi, toplu olarak secde ettiler” (Hicr, 15/30) ayetinde “melekler” lafzı âm lafız olup, tahsîse ihtimali bulunmaktadır. Ayette “hepsi” ifadesinin kullanılması bu ihtimali ortadan kaldıran bir beyân-ı takrîrdir. (bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 106; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 344).

⁵⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 36.

⁵⁵¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 107; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 36; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 344.

⁵⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35.

⁵⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 36; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 346.

⁵⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 37, 38.

⁵⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35, 37.

⁵⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 35.

⁵⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 79.

Pezdevî ise beyân-ı zarûreti, “beyâna vaz‘ edilmemiş bir şeyle gerçekleşen beyân” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁵⁸ Benzer bir yaklaşım Serahsî’de de görülür.⁵⁵⁹ Beyân-ı zarûret çeşitleri şunlardır:

a. Mantûk olmayan bir şeyin mantûk hükmünde kılınması şeklinde gerçekleşen beyân.⁵⁶⁰

b. Mütekellimin halinin (durumunun) delaletiyle gerçekleşen beyân.⁵⁶¹

c. Kandırılmayı engelleme sebebiyle gerçekleşen beyân.⁵⁶²

d. Kelamdan kaynaklanan bir zarûret sebebiyle gerçekleşen beyân.⁵⁶³

Sadrüşşerîa’nın beyân-ı zarûret çeşitlerine dair vermiş olduğu bu dörtlü taksimde Pezdevî ve Serahsî çizgisini benimzediği görülmektedir.⁵⁶⁴ Ancak mezhep içinde beyân-ı zarûretin üçüncü kısmını, ikinci kısımda ele alan ve beyân-ı zarûreti üç kısımda değerlendiren bir yaklaşım da bulunmaktadır.⁵⁶⁵

5. Beyân-ı tebdîl: Sadrüşşerîa, beyân-ı tebdîl başlığı altında nesih konusuna yer vermiştir.

1.2.4. Nesih

Nesih; fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, tefsir, hadis gibi disiplinlerin kesiştikleri bir konu olmakla birlikte neshe konu olan şeyin “şer‘î hüküm” olması açısından esasen fıkıh usulünün bir konusudur. Fıkıh usulünde nesih, birbiri ile uzlaştırılması mümkün görülmeven naslardan birinin hükmünün geçerli, diğerinin hükmünün geçersiz olduğunu ortaya koymaktır.⁵⁶⁶ Günümüze ulaşan eserler

⁵⁵⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 147;

⁵⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 50.

⁵⁶⁰ Örneğin “Eğer (ölenin) çocuğu yoksa ve ebeveyni varis olmuşsa, annesine üçte bir (hisse) vardır.” (en-Nisâ 4/11) ayetinde annenin miras hissesi söylenmiş, fakat babanın hissesi söylenmemiştir. Ancak babanın söylenmeyen hissesi söylenmiş gibidir. Çünkü babadan başka mirasçı yoktur. Şu halde annenin hissesi sülüs olduğuna göre, geri kalan hissenin (sülüsân) babaya ait olduğu anlaşılır. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 79).

⁵⁶¹ Hz. Peygamber’in, herhangi bir şeyi görüp değiştirmeden sükût etmesi, o şeyin meşrû olduğunu ortaya koyan bir beyân-ı zarûret olarak kabul edilir. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 79).

⁵⁶² Efendinin, kölesini ticaret yaparken görüp susması, ticarete izin verdiğine delalet eder. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 80).

⁵⁶³ Mesela “Onun bende 100 ve dirhem; 100 ve dinar; 100 ve bir ölçek buğday alacağı var” ifadesi gibi. Bu ifadede dirhem, dinar ve kafiz lafızları, 100 olan şeyin ne olduğunu beyân etmektedir. Dolayısıyla bu ifade “onun bende 101 dihem; 101 dinar; 101 ölçek buğday alacağı var” anlamına gelmektedir. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 80).

⁵⁶⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 147; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 50; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3: 102-105.

⁵⁶⁵ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 80; ; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 322, 323.

⁵⁶⁶ Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (2006/2): 543, 544.

içinde neshi usuldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin Şâfî’ye ait olduğu söylenmektedir.⁵⁶⁷ Hanefî usul geleneğinde de neshi konusunun ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı, gerek mahiyeti ve gerekse beyân bahsiyle irtibatı yönüyle konumlandırılması hususunda farklı yaklaşımların ortaya konduğu görülmektedir. Beyân konusunda Debûsî’den sonraki eserlerde yapılan en büyük değişiklik, Pezdevî tarafından ortaya konmuş ve neshi, “beyân-ı tebdîl” başlığı altında bir beyân türü olarak taksime dahil edilmiştir.⁵⁶⁸ Cessâs, neshi bir beyan türü olarak görmesine rağmen beyân ile neshi birbirinden tamamen ayrı olarak işlemiş ve aralarındaki irtibat yönüne herhangi bir şekilde temas etmemiştir.⁵⁶⁹ Debûsî ise neshi konusunu beyândan hemen sonra ele almış ve neshi bir beyân şekli olarak izah eden ifadeler kullanmıştır.⁵⁷⁰ Buna karşılık neshi bölümünde neshin bir beyân türü olmadığını da açık bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁷¹ Semerkandî ise bir beyân türü olarak kabul ettiği neshi, umûmun tahsisine indirgeyerek farklı bir düşünce ortaya koymuştur.⁵⁷² Neshin bir beyân türü olup olmaması hakkında mezhep içerisindeki bu belirsizlik Pezdevî’nin müdahalesiyle son bulmuş ve neshi “beyân-ı tebdîl” başlığı altında beyânın bir türü olarak incelenir olmuştur. Karma metodla usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcisi olarak kabul edilen İbnü’s-Sââtî, Pezdevî’nin yaklaşımını sürdürmekle birlikte, isimlendirme hususunda ism-i fâil sîğasını kullanarak ondan ayrılmıştır. Beyânın kısımlarını mukarrir, müfessir, muğayyir, mübeddil ve zarûrî olmak üzere işlevsellik yönlerini ön plana çıkararak isimlendirdiği görülür.⁵⁷³

Sadrüşşerîa, neshi kelimesinin dildeki anlamına ve konu etrafındaki tartışmalara değinmeden neshe yönelik tanımlama yaparak konuya giriş yapar. Bu tutumunun temelinde Pezdevî’nin etkili olduğu söylenebilir. Zira Pezdevî ile birlikte Hanefilerde neshin hakiki anlamı “tebdîl” olarak yerleşmiş ve neshi, “beyânü’t-tebdîl” ismiyle bir beyân türü olarak kabul edilmiştir.⁵⁷⁴ Pezdevî

⁵⁶⁷ Ferhat Koca, “Neshi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 582.

⁵⁶⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 108.

⁵⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 22.

⁵⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 235-236.

⁵⁷¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 233.

⁵⁷² Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 691, 700.

⁵⁷³ bk. İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 2: 497.

⁵⁷⁴ Debûsî ise kelimenin, tebdîl, iptal ve nakil gibi manalara geldiğini ancak hakiki anlamının tebdîl ve iptal olduğunu, nakil anlamının ise mecaz olduğunu ifade eder. (bk. Debûsî,

tebdîli, bir şeyin zâil olup başka bir şeyin onun yerine geçmesi olarak açıklar ve “Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman ...”⁵⁷⁵ ayetini buna örnek gösterir.⁵⁷⁶ Sadrüşşerîa neshi, “Şer’î bir delilin (hükümünün) aksine bir hüküm gerektiren şer’î bir delilin ondan sanra varid olması” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷⁷ Ona göre nesih, belli bir vakte kadar konulmuş olan şer’î bir hükümün, zamanı gelince diğer bir şer’î delille son bulunduğunu bildirmekten ibarettir. Şâri‘, hükümün ne zamana kadar devam edeceğini bildiğinden ikinci delil, onun hakkında “salt beyân”dır. Ancak hükümün hangi zamana kadar devam edeceği insanlar tarafından bilinmemektedir. Dolayısıyla insanlara nispetle ilk hükümde aslanan sürekliliktir (bekâ). Dolayısıyla ikinci hüküm, insanlara nispetle ilk hükümü değiştirdiği için “tebdîl”dir.⁵⁷⁸ Buna göre nesih, Şâri‘ açısından mensûh hükümün bekâ süresinin dolduğunu ortaya koyan bir beyân olurken; insanlar açısından ise mensûh hükümün başka bir hükümle değiştirilmesini ifade etmektedir.

1.2.4.1. Neshin İmkânı

Neshin imkan ve vukûu ilk nesillerden bu yana ittifakla kabul edilen bir husustur. Bununla birlikte nadir de olsa kimi müslümanlar ve diğer din mensupları tarafından konuyla ilgili aykırı görüşlerin öne sürüldüğü de olmuştur. Sadrüşşerîa’ya göre şer’î hükümlerin neshedilmesi câizdir. Neshin mümkün olmadığı tezini savunan üç görüşün bulunduğunu ifade eden Sadrüşşerîa’nın, bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koyarak mezhebin yerleşik düşüncesini savunduğu görülmektedir.⁵⁷⁹

1. Neshin caiz olmadığı görüşü. Bu görüşü savunanlara göre önceki şeriatlar zamansal olarak sonra gelen şeriatlarla kayıtlıdır (muvakkattir). Dolayısıyla sonradan gelen şeriatın nâsîh; önce gelen şeriatın ise mensûh olma

Takvîmü’l-edille, 228). Serahsî ise kelimenin hakiki anlamı konusunda söylenenler içerisinde en yakın anlamın bir şeyi başka bir şey ile değiştirmek manasına gelen “tebdîl” anlamı olduğunu belirterek tercihini ortaya koyar. (bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 54)

⁵⁷⁵ Nahl, 16/101.

⁵⁷⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 154-156.

⁵⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 62; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 76.

⁵⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 62.

⁵⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 62-65; Konuyla ilgili olarak bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 156-160; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 54-58.

durumu söz konusu değildir.⁵⁸⁰ Mu‘tezile kelamcısı Ebû Müslim el-İsfehânî’ye (ö. 322/934) nispet edilen bu yaklaşıma göre, nesih aklen câiz olmakla birlikte şeriatta vâki olmamıştır.⁵⁸¹ Serahsî ve Pezdevî’nin ifadesine göre, müslüman olduğunu söyleyen bir kimse açısından neshin inkarını tasavvur etmek mümkün değildir.⁵⁸² Sadrüşşerîa da Ebû Müslim tarafından savunulan görüşün, bir müslümanda bulunmasını yadırgar ve “*Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmediğçe, herhangi bir âyeti neshetmez veya unutturmayız*”⁵⁸³ ayetiyle bu görüşün yanlışlığını ortaya koyar.⁵⁸⁴ Ebû Müslim’in savunduğu bu düşünce, genel olarak itibar görmemiş ve kaynaklarda reddedilmek amacıyla aktarılmıştır. Dolayısıyla neshin imkan ve vukuu konusundaki esas tartışmanın müslümanlar ile Yahudiler arasında olduğu söylenebilir.

2. Yahudilerden neshi câiz görmeyenler ise Hz. Musa’ya ait olduğunu iddia ettikleri “şeriatının neshedilmeyeceği” ve Tevrat’ta geçtiğini ve tevatürle nakledildiğini iddia ettikleri “yer ve gök var olduğu sürece cumartesi yasağını tutun” ifadeleriyle görüşlerini temellendirmektedirler. Sadrüşşerîa’ya göre, Yahudiler’in dinlerinde ve kitaplarında tahrif söz konusu olduğu için bu iddialarının doğru kabul edilmesi mümkün değildir.⁵⁸⁵

3. Yahudilerden neshin aklen mümkün olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. Onlara göre neshin mümkün olması, bir şeyin hem “emredilen” hem de “yasaklanan” olmasını, dolayısıyla aynı anda hem “hasen” hem de “kabîh” olmasını gerektirmektedir. Bu düşünceye göre neshi kabul etmek, Şâri’ için bedâ ve cehaleti kabul etmek anlamına gelmektedir ki böyle bir durum düşünülemez.⁵⁸⁶ Sadrüşşerîa’ya göre neshin aklen mümkün olmadığı tezini savunan bu düşünce doğru değildir. Zira geçmiş şeriatlarda meşru kılınmış bazı şeyler, sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır. Bu ise neshin pratikte meydana gelen bir durum olduğunu ortaya koyar. Örneğin Hz. Adem’in çocuklarının birbiriyle nikâhlanması ve yine Hz. Adem’in kendisinin bir parçasından yaratılan Hz. Havva ile nikahlanması, iddia sahipleri tarafından da inkar edilemeyen hususlardır ve

⁵⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 62.

⁵⁸¹ İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, 2: 512; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 76.

⁵⁸² bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 54-55; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 157, 158.

⁵⁸³ Bakara, 2/106.

⁵⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 62, 63.

⁵⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 63.

⁵⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 63.

bunlar, sonraki şeriatlarda yasaklanmıştır.⁵⁸⁷ Ayrıca bir şeyin farklı zamanlarda güzellik ve çirkinlik vasıflarına sahip olması da mümkündür.⁵⁸⁸ Sadrüşşerîa, yapacağı bir eleştiriye zemin hazırlamak için konuya dair Pezdevî'nin cevabını nakleder. Pezdevî'ye göre emir, hükmün vücûbunu gerektirirken sürekliliğini (bekâsını) gerektirmemektedir. Hükmün süreklilik arzetmesi, istishâb ile sabit olan bir durumdur. Dolayısıyla emredici ve yasaklayıcı nitelikte iki delil arasında iki zıt hüküm bildirme şeklinde bir teâruz gerçekleşmemektedir.⁵⁸⁹

Sadrüşşerîa, neshin aklen mümkün olmadığı iddiasını çürütmek amacıyla Pezdevî tarafından ifade edilen bu cevapta problemlili bir yaklaşımın bulunduğunu belirtmektedir. Zira Pezdevî'ye ve Hanefî mezhebinde hakim olan usul anlayışına göre istishâb geçerli bir delil olarak kabul edilmemektedir. Bununla birlikte Pezdevî'nin cevabında istishâbın bir hüccet olduğunu ortaya koyan ifadenin varlığı problem teşkil etmekte ve bu bakımdan izah edilmesi gerekmektedir.⁵⁹⁰ Sadrüşşerîa, konuya ilişkin bakış açısını şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Neshi aklen caiz görmeyenlerin “Neshin mümkün olması, bir şeyin hem ‘me’mûrun bih’ hem de ‘menhiyyun anh’ olmasını gerektirir” sözlerine Pezdevî'nin vermiş olduğu “Emir, vücûbu gerektirir, sürekliliği (bekâyı) gerektirmez. Çünkü süreklilik istishâb ile sabit olur. Dolayısıyla bir şeyin bir halde hem ‘me’mûrun bih’ hem de ‘menhiyyun anh’ olması söz konusu değildir” şeklindeki cevabında tutarsızlık bulunmaktadır. Zira Pezdevî'ye göre, süreklilik (bekâ), istishâb ile sabit olmaktadır. İstishâb ise Hanefî âlimlerine göre şer‘î bir delil değildir. Bu durumda Hz. Peygamber'in zamanında (yani hayatta iken) ne nâzil olurken ne de nâzil olduktan sonra hiçbir nassın hüccet olmaması durumu söz konusu olur ki, bu doğru değildir. İfadeyi Hz. Peygamber'in zamanı (hayatta olması) ile kayıtlamamız, O'nun vefatından sonra nesh ihtimalinin ortadan kalkması ve (vefatından önce neshedilmemiş) şer‘î hükümlerin, vefatından sonra süreklilik arzeden kat‘î hüccetler olması sebebiyledir. Söz konusu tutarsızlığa iki şekilde cevap verilebileceği aklıma geldi:

Birinci cevap: Bu tür yani kendisinde herhangi bir değişikliğin olmadığı bilinen (hususlardaki) istishâbın hüccet olduğunu kabul ederiz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e bir hüküm nâzil olduğunda, o hükmün sübûtu nas ile, sürekliliği ise istishâb ile sabit olmuş olur. Ve bu sayede hükmü değiştiren (muğayyir) bir delilin nâzil olmadığı kesin olarak bilinmiş olur. Zira eğer böyle bir muğayyir delil nâzil olsaydı Hz. Peygamber onu beyân ederdi. Beyân etmediğinde, muğayyir delilin nâzil olmadığı bilinmiş olur. Netice itibarıyla bu tür istishâb şer‘î bir hüccet olmaktadır.

⁵⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 63, 64.

⁵⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 66.

⁵⁸⁹ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 160; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 64.

⁵⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 64.

İkinci cevap: Biz sürekliliğin, istishab ile sabit olduğunu söylememekteyiz. Bilakis (ilk) nas, nâsihin nazil olacağı zamana kadar gereğiyle amel edilmesi gereken kat'î bir şer'î hükme delalet etmektedir. Bu durumda, bir şeyin aynı anda hem 'me'mûrun bih' hem de 'menhiyyun anh' olması şeklinde ifade edilen (deliller arası) mezkur teâruz iddiası engellenmiş olur. Zira ilk nassın hükmü, nâsihin nazil olması vaktiyle muvakkat olup, nâsih nazil olduğunda ilk nas artık hüküm ifade etmemektedir. Bu ise nesih bölümünün başında zikredilen "Şâri' ilk hükmün muvakkat olduğunu bildiği için" ifadesiyle aynı manaya gelmektedir. Bu itibarla (neshin kabul edilmesi durumunda) deliller arası teâruzun gerçekleşeceği iddiasına "Bekâ, istishâb ile sabit olmaktadır" şeklinde cevap verilmesine ihtiyaç kalmamaktadır."⁵⁹¹

Sadrüşşerîa'nın bu izah tarzından istishâbı, fâsid deliller kapsamında değerlendiren yerleşik Hanefî düşüncesini yansıttığı söylenebilir. Sadrüşşerîa'nın benimsemiş olduğu anlayışa göre herhangi bir şeyin varlığını gerektiren şey, o şeyin sürekliliğini (bekâsını) gerektirmez. Zira bir şeyin var olmasıyla süreklilik arzetmesi ayrı şeylerdir. Bir şeyin süreklilik arzettiğini ortaya koymak için yeni bir delilin bulunması gerekmektedir. Ona göre şer'î hükümlerin Hz. Peygamber'in vefatından sonra süreklilik arzetmesinin sebebi istishâb olmayıp, O'nun vefatından sonra nesih ihtimalinin ortadan kalkmasıdır.⁵⁹² Abdülazîz el-Buhârî, sürekliliği istishâba bağlı olan hükümlerin Hz. Peygamber hayatta iken meşrû kılınmış hükümler olduğunu ve Pezdevî'nin de "el-Usûl" adlı eserinde bu hususa yer verdiğini⁵⁹³ belirtir. Ona göre Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece, meşrû kılınmış hükümlerin neshedilme ihtimali söz konusudur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise nesih gerçekleşmeyeceği için meşrû kılınmış bu hükümler artık kat'îlik ifade etmektedirler.⁵⁹⁴ Sadrüşşerîa'nın cevabını tutarlı bulmayan Kemalpaşazâde hükmü koyan nassın, neshedici bir delil gelene kadar, mûcebinin kat'îliğine delalet ettiğini ifade eder. Ona göre bu anlamdaki istishâb, Hz. Peygamber hayatta iken geçerlilik arzetmektedir. Hanefilerle Şafîiler arasındaki tartışma konusu ise, Hz. Peygamber'in vefatından sonra istishâbın hüccet olup olmadığı meselesidir.⁵⁹⁵ Teftazânî ise Pezdevî'nin istishâbı geçerli bir delil olarak görmediğini belirtir ve Sadrüşşerîa'nın cevaplarını yeterli bulmaz.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 64-66.

⁵⁹² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 400-401; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 548-552; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 223-226; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 212; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 277; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 489.

⁵⁹³ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 161.

⁵⁹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 161.

⁵⁹⁵ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 78.

⁵⁹⁶ Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 64.

1.2.4.2. Neshin Konusu

Sadrüşşerîa'ya göre kendisinde neshin gerçekleşip gerçekleşmemesi açısından hükümler iki kısma ayrılmaktadır.

1. Neshe konu olmayan hükümler. Aklî ve duyu organlarıyla ulaşılan (hissî) hükümler bu türdendir. Aynı şekilde geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zamanla ilgili haberlerde de nesh söz konusu değildir.⁵⁹⁷

2. Neshe konu olabilen hükümler. Şer'î hükümler bu kapsama dahildir. Ancak şer'î hükümlerde nesh gerçekleşebilmesi için şer'î hükmün, kıyamete kadar devam etme (te'bîd) ve herhangi bir zamanla sınırlandırılma (tevkît) ifade eden lafızlarla kayıtlanmaması gerekir. Zira bu tür kayıtların bulunduğu hükümlerde neshin meydana geldiğini kabul etmek "bedâ" düşüncesine zemin hazırlar. Sadrüşşerîa, bu tür kayıtların söz konusu olmadığı hükümlerde neshin gerçekleşmesi için Hanefî mezhebinde kalp ile inanmanın mümkün olması (temekkün mine'l-i'tikâd) şartının yeterli olacağını ifade eder. Mu'tezile, hükümdeki maksadın amel edilme olduğu gereğiyle, neshin gerçekleşmesini "amel edilme" şartına bağlar ve amel edilmeden hükmün neshedilmesini bedâ olarak değerlendirir.⁵⁹⁸ Mirâc hadisesinde elli rekat olarak farz kılınan namazın, Hz. Peygamber'in amel etmesi söz konusu olmaksızın beş rekata düşürülmesi, dolayısıyla beş rekattan fazla olan kısmın neshedilmesi örneğiyle Mu'tezile'nin bu yaklaşımı eleştiri konusu olmuştur. Sadrüşşerîa, hükmün düzenlenmesiyle gözetilen gayenin sadece amel edilmeye sınırlandırılmasını doğru bulmaz. Zira hükmün düzenlenme amacı yalnızca itikat edilmesi de olabilmektedir. Ayrıca amelle kıyaslandığında itikadın daha kuvvetli bir unsur olduğu görülmektedir.⁵⁹⁹

Sadrüşşerîa, konuyla ilgili olarak mezhebin bakış açısını yansıtan bir tavır sergilemiş olmasına karşın, aslında Hanefî usûl geleneği içerisinde konuyla ilgili farklı görüşlerin ortaya konduğu görülür. Kerhî, Cessâs, Mâtürîdî ve Debûsî'ye göre şer'î bir hükümde neshin söz konusu olabilmesi için o hükümle amel edilecek kadar bir zamanın geçmesi şarttır.⁶⁰⁰ Pezdevî ve Serahsî ise neshin gerçekleşmesi için kalp ile inanmanın yeterli olduğu düşüncesini

⁵⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 66.

⁵⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 66.

⁵⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 67.

⁶⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 237; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 49; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 373.

benimsemişlerdir.⁶⁰¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Kemalpaşazâde, Molla Cîven ve İbn Melek bu yaklaşımı, mezhep görüşü olarak aktarmışlardır.⁶⁰² Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın, Pezdevî ve Serahsî'nin konuyla ilgili görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

1.2.4.3. Deliller Arası Nesih

Sadrüşşerîa, neshin gerçekleştiği delilleri Kitap ve sünnetle sınırlandırır. Ona göre icmâ ve kıyasta nesih gerçekleşmez. Mütevâtirin, haber-i vâhid ile neshedilemeyeceğini ancak mütevâtir veya meşhurla neshedilebileceğini ve nâsîh olan hükmün mensûh hükümden daha zor veya daha kolay bir hüküm olabileceğini belirterek Hanefî mezhebinin konuyla ilgili genel yaklaşımını yansıtır.⁶⁰³ İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnetle, sünnetin de sünnet ve Kur'ân'la neshi câizdir. Bununla birlikte Şâfiî, Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la, sünnetin de ancak sünnetle neshedilebileceği yaklaşımını benimsemiştir.⁶⁰⁴

Kitap ve sünnette nesih; Kitabın Kitabı, sünnetin sünneti, Kitabın sünneti ve sünnetin Kitabı neshetmesi şeklinde dört kısma ayrılmaktadır.⁶⁰⁵

1. Kitabın Kitabı neshi: Sadrüşşerîa, bu kısma anne, baba ve akrabaya vasiyet edilmesini farz kılan ayeti⁶⁰⁶ örnek olarak verir ve bu ayetin miras ayetleriyle⁶⁰⁷ neshedildiğini belirtir.⁶⁰⁸ Ona göre söz konusu ayetin, “Vârise vasiyet yoktur”⁶⁰⁹ hadisiyle neshedildiğine dair yaklaşım doğru değildir.⁶¹⁰

2. Sünnetin Kitabı neshi: Hz. Peygamber'in başka bir kadınla nikahlanmasını yasaklayan ayetin⁶¹¹ Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisle⁶¹²

⁶⁰¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 169, 170; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 63.

⁶⁰² bk. Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, 2: 83; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 79; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 2: 83; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 243.

⁶⁰³ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 175; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 62-63; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 67, 72, 77, 78.

⁶⁰⁴ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 106-109; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 80.

⁶⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 67, 68.

⁶⁰⁶ “Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.” (el-Bakara, 2/180)

⁶⁰⁷ en-Nisâ, 4/11-12.

⁶⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 69, 72.

⁶⁰⁹ Buhârî, “Vesâyâ”, 5; Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 6; İbn Mâce, Vesâyâ, 6.

⁶¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 70.

⁶¹¹ “Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir. Allah her şeyi gözetler.” (el-Ahzâb, 33/ 52)

neshedilmesi bu kısma örnektir.⁶¹³ Bu tür nesih, ayetin lafzında söz konusu olmayıp sadece hükmünde gerçekleşir. Sünnetin Kitabı neshini Hz. Peygamber'in beyân edici vasfı temelinde yorumlayan Sadrüşşerîa'ya göre hükmün müddetinin son bulunduğunu ortaya koyma işlemi, gayr-ı metlûv özelliğini haiz olan sünnetle de mümkün olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in mübeyyin olması böyle bir durumun imkanını ortaya koymaktadır.⁶¹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in teşriî amaçlı faaliyetlerinin vahiy temelli olduğunu ifade eden ayetlerin varlığı da bu yaklaşımı destekler mahiyettedir.⁶¹⁵

3. Sünnetin Kitab ile neshi: Medine'ye hicretten sonra, namazda Beyt-i Makdis'e teveccüh edilmesinin, Kabe'ye yönelmeyi emreden ayetle⁶¹⁶ neshedilmesi bu kısma örnektir.⁶¹⁷

4. Sünnetin sünnetle neshi: Hz. Peygamber'in, önceden yasakladığı kabir ziyaretlerini serbest bıraktığına dair hadisi⁶¹⁸ bu kısma örnektir.⁶¹⁹

1.2.4.4. Nesih Çeşitleri

Sadrüşşerîa, Hanefi usûl geleneğine uygun olarak neshin dört çeşidi olduğundan bahseder.⁶²⁰

1. Hem okunuşun hem de hükmün neshedilmesi. Önceki peygamberlere gönderilen sahifelerin hem metinleri hem de hükümleri neshedilmiştir. Bu tür nesih, Hz. Peygamber hayatta iken söz konusu olup vefatından sonra gerçekleşmez.⁶²¹

2. Hükmün neshedilip okunuşun bâki kalması. Zina suçunun cezası olarak evde hapis ve sözlü eziyeti ifade eden ayetin⁶²² neshi bu kısma örnek teşkil etmektedir.⁶²³

⁶¹² Hz. Aîşe şöyle demiştir: “Allah, Hz. Peygamber'e sağlığında dilediği kadar kadınla evlenmeyi helâl kılmıştır.” (Tirmizî, “Kur'an Tefsiri”, 34); Başka bir rivayette ise şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'e dilediği kadar kadınla evlenmek helâl kılındıktan sonra ruhunu teslim etmiştir.” (Dârimi, “Nikah”, 44; Nesaî, “Nikah”, 56)

⁶¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 71, 72.

⁶¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 71.

⁶¹⁵ en-Necm, 53/ 4; Yûnus, 10/ 15.

⁶¹⁶ el-Bakara, 2/144.

⁶¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 72.

⁶¹⁸ Müslim, “Cenâiz”, 36, “Edâhî”, 5; Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 81; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 7.

⁶¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 72.

⁶²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73.

⁶²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73.

⁶²² en-Nisâ, 4/11-12.

3. Okunuşun neshedilip hükmün bâki kalması. Sadrüşşerîa, bu kısma İbn Mes'ûd'un kıraatını örnek olarak verir. Sadrüşşerîa'ya göre nassın hükmü ya manasıyla veya lafzıyla ilgilidir. Lafzıyla ilgili olanlar; nazmın mu'ciz olması, kıraatıyla namazın caiz olması gibi hükümlerdir. Dolayısıyla lafzıyla veya manasıyla olan hükümlerden birinin neshedilmesi caizdir.⁶²⁴

4. Hükmün vasfının neshedilmesi. Nassa bir cüz veya bir şart ziyade edilmesi bu kapsama girmektedir. İki rekatlık bir namaza bir rekat eklenmesi cüz ziyadesine örnektir. Yemin keffâretinde keffâret olarak verilecek kölede müslüman olma şartının aranması ise şart ziyadesine örnektir. Sadrüşşerîa, Şafî mezhebinde nesih olarak değerlendirilmeyen nassa yönelik bu tür ziyadelerin Hanefî mezhebinde nesih kapsamında ele alındığını ifade ederek mezhebin görüşünü yansıtır.⁶²⁵ Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib, mefhûm-u muhalifin ref edilmesi anlamını taşıyan ziyadeyi de bu kapsamda değerlendirmektedirler.⁶²⁶ Sadrüşşerîa, mefhûm-u muhalifin Hanefî mezhebinde kabul edilen bir yöntem olmaması gerekçesiyle verilen örneğin Hanefî mezhebinde nesih kapsamında değerlendirilemeyeceğini, dolayısıyla uygun bir örnek olmadığını ortaya koyar.⁶²⁷ Konuya ilişkin Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in vermiş olduğu örnekler ve açıklamalar özelinde eleştirilerde bulunur. İbnü'l-Hâcib, ziyadenin nesih kapsamında değerlendirilmesi için şu şartı ileri sürmektedir: Eğer söz konusu ziyade, asıl hükümde, ziyade öncesi haliyle yerine getirilmesi durumunda iade edilmesini gerektirecek tarzda bir değişiklik meydana getirirse bu tür ziyadeler nesih kapsamında değerlendirilir. Örneğin, sabah namazına bir rekat ziyade edilmesi; kazif haddine yirmi sopa eklenmesi; iki şey arasında muhayyerliğin söz konusu olduğu bir durumda yeni bir seçenek ilavesiyle muhayyerliğin üç şey arasında olması bu türden ilavelerdir. İbnü'l-Hâcib son kısma, şahitlikle ilgili olan iki duruma, Şafî mezhebinde "şahit ve müddeînin yemin etmesi" seçeneğinin

⁶²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73.

⁶²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73.

⁶²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73, 74. Dolayısıyla zina eden bekarların sopa cezasına, haber-i vâhidle tağrîb (sürgün) ilave edilemez. Aynı şekilde abdest ayetine -abdestin farzı olarak- niyet etmek, tertip, muvâlat ta ziyade edilemez. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 77, 78; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 381-383)

⁶²⁶ Örneğin "Saime hayvanlarda zekat vardır" ifadesinden sonra "Ma'lûfe hayvanlarda zekat vardır" şeklinde bir ifade kullanılması, ilk ifadenin mefhûm-u muhalifi olarak sabit olan "ma'lûfe hayvanlarda zekat yoktur" şer'î hükmünü ref ederek kaldırdığı için Şafî mezhebinde bir nesih işlemi olarak değerlendirilmektedir. (bk. İsfehânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2: 569)

⁶²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 73; İsfehânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2: 567.

eklenmesi örneğinin verir.⁶²⁸ Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'in, sabah namazına bir rekat ziyade edilmesi örneği dışında diğer örneklerin yerinde olmadığını ifade eder.⁶²⁹ Zira bunların, ziyade öncesi halleriyle yerine getirilmesi durumunda iade edilmeleri gerekmemektedir.⁶³⁰ Râzî ve İbnü'l-Hâcib, bu tür meselelerde Mu'tezilî gelenekten Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşünün tercih edilen bir yaklaşım olduğunu belirtmektedirler. Basrî'ye göre ziyade, şer'î bir hükmü değiştiriyor ise söz konusu işlem nesihdir; eğer aslî yokluk (adem-i aslî) gibi şer'î bir hüküm niteliği taşımayan bir şeyi değiştiriyorsa nesih değildir.⁶³¹ Sadrüşşerîa, Hanefî mezhebi ile Şafîî mezhebi arasında söz konusu ihtilafın nassa cüz veya şart ilavesi şeklinde gerçekleşen ziyadeler hakkında olduğunu ve bunların üç şekilde gerçekleştiğini belirtir.

1. Vacib olanın, önceden tek iken sonraki ziyadeyle iki şey arasında muhayyerik şeklini almasıdır. Buradaki ziyade, önceden tek olan bu vacibin terkedilmesi durumundaki haramlığı (hurmeti terki'l-vacib) ortadan kaldırmıştır.⁶³²

2. Vacib olanın, önceden iki şey arasında muhayyerlik hükmü iken, sonraki ziyadeyle üç şey arasında muhayyerik şeklini almasıdır.⁶³³ Buradaki ziyade, önceden mevcut olan iki şeyden birini yerine getirmeyi terketmekten kaynaklanan haramlığı (hurmet-i terki ehadi'l-isneyn) ortadan kaldırmaktadır.⁶³⁴

3. Başka bir şey eklenmesi ile gerçekleşir. Buradaki ziyade önceki hükmün yeterli olmasını (iczâsını) ortadan kaldırmaktadır.⁶³⁵ Şart ziyadesi de, önceki hükmün yeterli olmasını ortadan kaldırmaktadır.⁶³⁶

Sadrüşşerîa'ya göre bu şekilde gerçekleşen ziyadelerde ortadan kaldırılan şeylerin herbiri şer'î hükümdür. Râzî ve İbnü'l-Hâcib, önceden tek olan vacibin,

⁶²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 74.

⁶²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 75.

⁶³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 75.

⁶³¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 405; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 365; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-su'l ve'l-emel*, 2: 1021; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2: 566.

⁶³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 75.

⁶³³ İki erkek şahit veya bir erkek ve iki kadının şahitliğinin yeterli olacağı hükmünü ifade eden ayet bu kısma örnek olmaktadır. Şafîî mezhebi, bir şahit ve müddeinin yeminini yeterli olduğunu ifade eden haber-i vâhid ile nassa ziyade yapmak suretiyle muhayyerliğin üç şey arasında olduğunu kabul ederler. (Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 370; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 77; İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar*, 2: 566)

⁶³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 75.

⁶³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 75.

⁶³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 76.

iki şey arasında muhayyerlik hükmünü alması durumunda “vacibi terk etmenin haramlığı” hükmünün söz konusu olmadığını ve bu hükmün, vacib olanın tek olduğu durumda söz konusu olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla onların kabulüne göre “vacibi terk etmenin haramlığı” hükmü, o vaciple birlikte başka bir seçenek bulunmadığında (ademu'l-halef) söz konusu olmaktadır. Onlara göre başka bir seçeneğin bulunmaması ise aslî yokluktur. Aslî yokluğa dayanan şeyler ise şer'î bir hüküm değildirler. Dolayısıyla “vacibi terk etmenin haramlığı” aslî yokluğa dayandığından şer'î bir hüküm olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan bunların ref edilmesi nesih kapsamında değerlendirilemez.⁶³⁷ Dolayısıyla Şâfi mezhebinde, nesih kapsamında kabul edilmeyen bu ve benzeri hususlarda haber-i vâhidle nassa ziyade yapılabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶³⁸

Sadrüşşerîa'ya göre bu bakış açısı yanlıştır. Zira “vacibi terk etmenin haramlığı” başka bir seçeneğin bulunmaması (ademu'l-halef) ile değil, hükmü düzenleyen nas ile sabit olmuş şer'î bir hükümdür. Şâfi mezhebindeki bakış açısının kabul edilmesi halinde vâcib olan şer'î hükümlerin tamamının şer'î hüküm olarak nitelendirilmemesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira namaz, oruç ve diğer mükellefiyetlerin vücûbu ve bunları yerine getirmemenin haramlığı, başka bir seçeneğin bulunmamasına (ademu'l-halefe) mebnidir şeklinde bir görüş öne sürülebilir.⁶³⁹

⁶³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 365, 366; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 76.

⁶³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 76, 77.

⁶³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 77.

1.3. HÜKÜM KONULARI

1.3.1. Hüküm

Hükümün, mantık ilminde iki nesne ve fikir arasında kurulan bağlantıyı, kazıyye ve kuralı ifade etmesinden hareketle fıkhıta da hüküm ve ahkâm, gerek vahiyy gerekse rey kaynaklı olsun herhangi bir konudaki hukukî değer yargısını, kuralı, ilişkilendirmeyi ve nitelendirmeyi ifadede kullanılmış ve bu açıdan çeşitli ayrımlara tâbi tutulmuştur.⁷³⁸ Fıkıh usulü şer‘î delillerden şer‘î hükümler elde edilmesini, fûrû-i fıkıh ise bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını konu edindiğinden hüküm kavramı fıkhıta merkezî bir konuma sahip olmuş ve klasik literatürde genelde bu bağlamda terim anlamı kazanmıştır.⁷³⁹

Sadrüşşerîa, fıkıh usulü geleneği içerisinde hüküm kavramına yönelik yapılmış iki farklı tanımlamaya değinir. Eş‘arî geleneğe mensup usulcüler hükmü, “Şâri‘in iktizâ, tahyîr veya vaz‘ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” şeklinde tanımlarken, Fukahâ metodunu benimseyen usulcüler “Şâri‘in iktizâ, tahyîr veya vaz‘ bakımından mükellefin fiillerine ilişkin hitabının neticesi” olarak tanımlamışlardır.⁷⁴⁰ Her iki hüküm tanımı, “Şâri‘in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” ortak noktasında birleşirken,⁷⁴¹ söz konusu hitabın izah boyutunda kısmî bir farklılık taşımaktadır. Hanefiler’in tarifine göre şer‘î hüküm, Şâri‘in hitabının yani nassın vücûb ve hurmet cinsinden eseridir ve bu eser de kullara ait fiillerin vasfidir. Dolayısıyla Hanefî fukahâsı, söz konusu tanımlarında hükmün bağlandığı mahal olan mükelleflerin fiillerini esas almışlardır. Tanımda hükmün Allah’tan sâdır olduğu ve O’nun fiilleri arasında bulunduğu noktasından hareket eden

⁷³⁸ Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (Ankara: TDV Yayınları 1988), 550.

⁷³⁹ Muhammed Ebü’l-feth el-Beyânûnî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yayınları 1998), 467.

⁷⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 21-24. Bu tanımda iktizâ, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme, tahyîr yapma veya yapmama konusunda onu serbest bırakma, vaz‘ ise bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme anlamını taşımaktadır. (bk. Beyânûnî, “Hüküm”, 467)

⁷⁴¹ Nitekim Gazzâlî “Bize göre hüküm, mükelleflerin fiillerine taalluk ettiği zaman Şâri‘in hitabı” şeklinde bir tanım ortaya koyarak bu ortak noktaya dikkat çekmiştir. Konuya devamlı şu bilgileri vererek mütekellimîn usulcülerinin yaklaşımını genel olarak özetler: “Haram, hakkında ‘Terkedin’, ‘Yapmayın’ denen şeyler; vâcib, hakkında ‘Yapın’, ‘Terketmeyin’ denen şeyler; mübah, hakkında ‘Dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin’ denen şeylerdir. Şâri‘den böyle bir hitap bulunmadığında hükmün de varlığından söz edilemez.” (bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1: 45)

Şâfîiler'e göre ise şer'î hüküm, hitabın bizzat kendisi yani nassın metnidir ve söz konusu hitap da Şâri'in bir vasfıdır.⁷⁴² Buna göre Hanefîler meselâ Şâri'in, "Namazı dosdoğru kılınız"⁷⁴³ âyetiyle namazın kılınmasını isteyen hitabının, kulların fiilleri üzerindeki eserine itibar edip o eseri hüküm olarak kabul etmişler ve bu kabulden hareketle âyetin hükmünün namazın vücûbu olduğunu söylemişlerdir. Şâfîiler ise söz konusu âyetin bizâtihî kendisini hüküm olarak kabul etmişlerdir. Bu tanımlardan hükmün, biri îcâb gibi doğrudan doğruya Şâri'in hitabı, diğeri ise vücûb gibi Şâri'in hitabının eseri olarak iki anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hanefîler nasla kulların fiilleri arasında bir bağ kurarak, Şâfîiler ise Şâri' ile hitabı olan nas arasında bir bağlantı kurarak hükmü tarif etmeye çalışmışlardır. Hanefî usulcülerinin, diğerk yaklaşımın aksine îcâb ve tahrîm yerine farz, vâcib, mekrûh gibi mükelleflerin fiillerine ait sıfatlara şer'î hüküm demeleri bu sebeptir.⁷⁴⁴

Fıkıh usulünde şer'î hükmün Allah'ın iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın eseri şeklinde tanımlanmasının doğal bir sonucu olarak şer'î hüküm, teklîfî ve vaz'î olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Sadrüşşerîa da hükmü, bir şeyin başka bir şeyle ilişkilendirilmesi şeklinde olanlar ve böyle bir ilişkilendirilme boyutu olmayanlar şeklinde vaz'î ve teklîfî hükümler olarak ikili bir taksim içerisinde tahlil etmiştir.⁷⁴⁵ Şer'î hükümleri, vaz'î ve teklîfî olarak iki kısma ayırması, her kısmın kapamında yer alan hüküm türlerini ve ıstılâhî karşılıklarını bütülcül bir tarzda incelemesi yönüyle Sadrüşşerîa'nın, Hanefî hüküm teorisini sistematik olarak ele alan ilk usûlcü olduğu söylenebilir. Nitekim fukahâ metodunun klasik dönem eserlerinde böyle bir yazım üslûbuna yer verilmediği görülür. İbnü's-Sââtî'nin konuyla ilgili yaklaşımında ise mütekellimîn usul yazıcılığının etkisinin daha ön planda olduğu söylenebilir.⁷⁴⁶

⁷⁴² bk. Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 18-20; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 509, 510.

⁷⁴³ el-Bakara, 2/43.

⁷⁴⁴ Uğur Bekir Dilek, "İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 4.

⁷⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 244.

⁷⁴⁶ İbnü's-Sââtî, hükmün tanımında fukahâ metodunun yaklaşımını hiçbir şekilde yansıtmamış mütekellimîn usulcülerine ait hüküm tanımlaması özelinde bazı izahlarda bulunmuştur. Âmidî'nin hüküm tanımını yeniden formlayarak "Şeriata özel bir amaçla varid olan şer'î hitab" şeklinde kendine has bir tanım yapmıştır. (bk. İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 138, 139)

1.3.1.1. Teklîfi Hüküm

Şâri‘in mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu muhayyer bırakmasını ifade eden teklîfi hüküm, insanlara bazı külfetler yüklediği için bu adı almıştır.⁷⁴⁷ Sadrüşşerîa, teklîfi hükmün mahiyetini, vaz‘î hükümden ayrılan nitelikleri üzerinden ortaya koymaya çalışmış ve bu amaca ulaşmak için şer‘î hükmün tanımını hareket noktası olarak belirlemiştir. Buna göre hükmün tanımında yer alan hitap, teklîfi ve vaz‘î hitap olarak iki kısma ayrılır. Allah‘ın iktizâ ve tahyîr bakımından mükellefin fiillerine ilişkin hitâbı, teklîfi olanı ifade ederken; herhangi bir şeyin başka bir şeye rükün, sebep, şart vb. oluşuna yönelik hitabı ise vaz‘î hitaba karşılık gelmektedir.⁷⁴⁸ Dolayısıyla Şâri‘ tarafından bir şeyin başka bir şeyle ilişkilendirilmesi vaz‘î hükmü ifade ederken, teklîfi hükümde böyle bir husus bulunmamaktadır.⁷⁴⁹

Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî usûl eserlerinde dağınık olarak ele alınan teklîfi ve vaz‘î hükme ait kısımları, mezhebin usûl anlayışına bağlı kalarak bir araya toplayan yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Nitekim kendisi de bunu açıkça ifade etmiştir.⁷⁵⁰ Bu yaklaşımıyla hüküm kategorisinde yer alması gereken kavramları ve muhtevalarını, bütüncül ve sistematik bir tarzda tahlil edip inceleme imkanı sağlamıştır. Sadrüşşerîa teklîfi hükümleri, önceki Hanefî usûl eserlerinde benzerine raslanmayan bir şekilde iki kısma taksim eder:

1. Mükellefin fiillerinin sıfatı olan hükümler. Mükellefin namaz kılmak, oruç tutmak gibi uhrevî; kiralamak, satın almak gibi dünyevî maksatlı birtakım fiillerinin tamamı bu kısımda mütalaa edilebilir. Zira bu fiillerin hepsinin şer‘î hükmünü bildiren bir vasfı vardır. Meselâ mükellefin bir fiili olan namaz ya da oruç, farz veya mendup olarak nitelenirken aynı mükellefin kiralama veya alışveriş tarzındaki fiili sahih, bâtil veya fâsid olarak nitelenmektedir.

2. Mükellefin fiillerinin eseri ve sonucu olan hükümler. Mükellefin dünyevî maksatla yaptığı işlerin sonuçları bu kısmı teşkil etmektedir. Meselâ bir alışveriş akdi yapıldığı zaman müşteri mala, satıcı da o malın bedeline sahip olur.

⁷⁴⁷ Beyânûnî, “Hüküm”, 467.

⁷⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 22, 2: 244.

⁷⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 22, 2: 244.

⁷⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 244.

Yani satın alınan malın mülkiyeti müşteriye geçmiş olur. Söz konusu bu mülkiyet alışveriş akdinin bir eseri kabul edilir.⁷⁵¹

Sadrüşşerîa, mükellefin fiillerinin sıfatı olan hükümleri işleniş maksatlarına göre dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırır. Buna göre ibadetlerdeki dünyevî maksat, emredildikleri şekilde yerine getirilmeleri ve mükellefin sorumluluktan kurtulmasıdır. Muamelâtta gözetilen dünyevî maksat ise “ihtisâsât-ı şer‘iyye” yani akit ve fesih gibi tasarruflar için öngörülen hukuki sonuçlardır. Dünyevî maksat gözetilerek işlenen bu tür fiillerin hükümleri, sıhhat, butlân, fesâd, in‘ikâd, nefâz, ve lüzûmdur.⁷⁵² Kendisinde uhrevî maksatlara itibar edilen hükümler ise “aslî hüküm” ve “aslî olmayan hüküm şeklinde” iki kısma ayrılmaktadır.⁷⁵³ Sadrüşşerîa, aslî hüküm kavramını ve muhtevasını şu şekilde ifade eder:

“Aslî hüküm, kulların özürlerine dayalı olmaksızın ilk baştan meşru kılınan şeydir. Eğer fiilin yerine getirilmesi istenmekte olup terk edilmesinin yasak olması kesin bir delille sabit ise o fiil *farzdır*. Yerine getirilmesi istenmekle birlikte terk edilmesinin yasaklığı zannî bir delille sabit ise *vâciptir*. Yerine getirilmesi istenmekle birlikte terk edilmesi hakkında bir yasak bulunmuyor ve dinde takip edilen bir yol ise o fiil *sünnettir*. Yerine getirilmesi istenmekte olup, terk edilmesi hakkında bir yasak bulunmuyor fakat dinde takip edilen bir yol değilse o fiil *nâfile* ve *mendûb* olur. Eğer aksi ise yani terki istenmekte olup yapılması hakkında yasak var ise o fiil *haramdır*. Terk edilmesi istenmekle birlikte yapılması hakkında yasak yok ise o fiil *mekrûh* olur. Eğer yapılıp yapılmaması eşit ise o fiil *mubahtır*.”⁷⁵⁴

Sadrüşşerîa’nın son derece veciz tanımlamalarla ifade ettiği teklîfi hükmün kısımlarının mahiyetleri kısaca şu şekildedir:

1. Farz ve Vâcip: Sadrüşşerîa, farza inanmanın ve farzla amel etmenin gerekliliğini ifade eder ve inkarın küfrü gerektiren bir durum olduğunu belirtir. Bu bağlamda vâcib kavramına değinir ve vâcibin yalnızca yerine getirilmesi gereken sorumlulukları ifade eden bir kavram olduğunu, haber-i vâhidle sabit olduğu için inkarın küfrü gerektirmediğini belirtir.⁷⁵⁵ Şâfiî’nin farz ve vâcib kavramları arasında herhangi bir ayrıma gitmediğini ifade eden Sadrüşşerîa, her

⁷⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 244, 245; Beyânûnî, “Hüküm”, 467.

⁷⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 246, 247.

⁷⁵³ Sadrüşşerîa, aslî hükme “azîmet”, aslî olmayan hükme ise “ruhsat” denildiğini belirtir. (*et-Tavzîh*, 2: 253)

⁷⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 247, 248; Benzer ifadeler için bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 512-513; Hâdimî, *Mecâmiü’l-hakâik*, 259-560.

⁷⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 248.

iki kavram arasında mevcut olan farklılığın itibara alınması gerektiğini şu gerekçelerle ortaya koyar:

“Kur’ân’ın tevâtür yoluyla nakledilmesi, haber-i vâhidin ise bu şekilde nakledilmemesi sebebiyle her ikisi arasında oluşan farklılık, bunların delalet ettikleri hususların da farklı olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla Kur’ân’ın muhkem ifadesiyle sabit olan hüküm, sübût yönünden kesinlik arzederken, haber-i vâhidin muhkem ifadesiyle sabit olan hükmün sübûtu ise zann-ı galip oluşturmaktadır.”⁷⁵⁶

Teftazânî ise farz ve vâcib kavramları arasında sözlük anlamı itibariyle bir farklılığın bulunduğunu ve bunun Şâfiî tarafında da kabul edildiğini belirtir. Şâfiî’nin yaklaşımına göre sözlük anlamlarından alınan farz ve vâcib kavram çifti, sübût yönlerine bakılmaksızın şeriatta yapılması övülen ve terkedilmesi zemmedilen hususları ifade etmek için kullanılan eş anlamlı lafızlardır.⁷⁵⁷ İbnü’s-Sââtî’nin belirttiğine göre Şâfiî tarafından dillendirilen yaklaşımın temelinde hükmün sübût şekli ile mahiyeti arasındaki etkileşim boyutuna itibar etmeme düşüncesi bulunmaktadır. Dolayısıyla sübût yollarının kesinlik veya zan içermesi, hükümlerin içerik olarak farklı olmalarını gerektirmemektedir.⁷⁵⁸

2. Sünnet: Sadrüşşerîa sünneti, “yerine getirilmesi istenmekle birlikte terk edilmesi hakkında bir yasak bulunmayan ve dinde takip edilen bir yol” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁵⁹ Pezdevî, Serahsî, Semerkandî ve Neseî ise “dinde takip edilen yol” olarak tanımlamakla yetinmişlerdir.⁷⁶⁰ Sadrüşşerîa, sünneti “sünnet-i hüdü” ve “sünnet-i zevâid” olmak üzere iki kısma ayırır. Sünnet-i hüdü; ezan, cemaat ve ikâmet gibi sünnetler olup bunların terki “isâet” ve “kerâhet” olarak nitelendirilir. Sünnet-i zevâid ise Hz. Peygamber’in oturması, kalkması ve giyimi gibi sünnetlerdir. Bu tür sünnetlerin terkedilmesinde ise kerâhet söz konusu değildir.⁷⁶¹

Sadrüşşerîa, sünnet lafzının mutlak olarak kullanıldığında Hanefî mezhebindeki yerleşik anlayışa göre hem Hz. Peygamber’in hem de başkasının sünnetini içerecek şekilde genel bir anlam taşıdığını; Şafîî mezhebinde ise

⁷⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 248.

⁷⁵⁷ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 248.

⁷⁵⁸ bk. İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, 1: 131

⁷⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 247.

⁷⁶⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 302; es-Serahsî, *el-Usûl*, 1: 113; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 27; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 296.

⁷⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 249. Benzer ifadeler için bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 310; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 113; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 297.

sünnetin sadece Hz. Peygamber'in sünnetine karşılık geldiğini ifade eder.⁷⁶² Konuyu değerlendiren Teftazânî, sünnet lafzının mutlak kullanıldığında genel mana ifade edeceğine dair bu yaklaşımın Pezdevî ve sonraki dönem Hanefî usulcileri tarafından benimsendiğini, erken dönem Hanefî fakihlerinin yaklaşımının Şâfiî mezhebinin görüşüyle paralellik arzettiğini belirtir.⁷⁶³

3. Nâfile: Sadrüşşerîa'nın nâfile ve mendûb kavramlarını aynı katagoride değerlendirdiği görülür.⁷⁶⁴ Fiilin, yerine getirilmesi istenmekte olup, terk edilmesi hakkında bir yasak bulunmaz ve dinde takip edilen bir yol da olmaz ise o fiil, nâfile ve mendûb olarak isimlendirilir.⁷⁶⁵ Nafilenin hükmü, yerine getirenin sevap kazanması, terk edenin ise kötü bir şey yapmış sayılmayacağı şeklindedir.⁷⁶⁶ Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî usulcülerinden farklı bir yaklaşım benimseyerek nafilenin kategorik olarak zevâid sünnetten daha alt bir konumda bulunduğunu belirtir.⁷⁶⁷ Bu yaklaşımın sonraki bazı Hanefî usulcüler tarafından benimsendiği görülmektedir.⁷⁶⁸

4. Haram: Sadrüşşerîa, haramı “terki istenen ve yapılması hakkında yasak bulunan fiil” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁶⁹ Bununla birlikte mezhep içinde “talep, fiilin yapılmamasına yönelik olarak kesin bir şekilde gerçekleşmişse o fiil haramdır” tarzında yasaklamanın da kesin bir delille olması gerektiğine vurgu yapılan tanımlamalar da bulunmaktadır.⁷⁷⁰ Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinden Semerkandî haram kavramını “yapılması günah olan” şeklinde tanımlarken⁷⁷¹ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'ye ait erken dönem Hanefî usul eserlerinde haram kavramına yönelik herhangi bir tanımlamanın bulunmadığı görülür. Bunda aslî hükümleri farz, vâcip, sünnet ve nâfile şeklinde olumlu talep içerenlerle sınırlandırmacı yaklaşımlarının etkili olduğu söylenebilir. Sadrüşşerîa, haramın, fiilin yapılmasının mükellef açısından azabı gerektiren bir durum olduğunu belirtir ve haramı ikili bir taksime tabi tutar. Eğer haramlığın kaynağı,

⁷⁶² Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 308; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 113, 114; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 249.

⁷⁶³ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 249.

⁷⁶⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 250; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 302.

⁷⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 247.

⁷⁶⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 311; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 115; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 250.

⁷⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 250;

⁷⁶⁸ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 518.

⁷⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 248.

⁷⁷⁰ bk. Emîr Padişah, *Teyşîru't-Tahrîr*, 2: 135.

⁷⁷¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 43.

haram olan şey ise buna “li aynihî haram” denir. Şarap içmek, leş yemek bu tür haramlardandır. Haramlık sebebinin harici bir şey olması halinde ise bu tür haramlar “li gayrihî haram” olarak isimlendirilir. Başkasının malını izinsiz yemek bu tür bir harama örnektir.⁷⁷² Serahsî’nin, zina yapmanın ve şarap içmenin hükmünü belirtirken “aslı itibarıyla meşrû olmayan”⁷⁷³ şeklinde “li aynihî haram” kavramına yapmış olduğu dolaylı tanımlama hariç tutulursa Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûl eserlerinde haram kavramının iki kısmına yönelik herhangi bir tanımlama bulunmamaktadır. Sadrüşşerîa tarafından haramın bu iki kısmına yönelik yapılan tanımlamaların, kendisinden sonraki Hanefî usûlcüler tarafından benimsenmiş olması,⁷⁷⁴ Hanefî usul düşüncesinin şekillenmesinde Sadrüşşerîa’nın etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

5. Mekrûh: Sadrüşşerîa, mekruhu “terk edilmesi istenen ve yapılması hakkında yasaklama bulunmayan fiil” şeklinde tanımlar⁷⁷⁵ ve mekruhu iki kısma ayırır. Tenzîhen mekruh, helale daha yakın olan kerâheti barındırırken tahrîmen mekruh haramlığa daha yakın bir içeriğe sahiptir. Sadrüşşerîa’nın tahrîmen mekruh kavramını, teklîfî hüküm kategorisinde vâcip mukabilinde konumlandığı görülür.⁷⁷⁶ Bu yaklaşımı, sonraki bazı usulcüler tarafından benimsenmiştir.⁷⁷⁷

1.3.1.2. Vaz’î Hüküm

Sadrüşşerîa, teklîfî hükmün mahiyetini açıklarken şer’î hükmün tanımından hareketle bir izah tarzı benimsemiş ve Allah’ın hitabını içerik olarak teklîfî-vaz’î kısımlarına ayırmıştır. Bu ayrıma göre vaz’î hitap, “Allah’ın herhangi bir şeyin başka bir şeye rükün, sebep, şart vb. oluşuna yönelik olan hitabı”nı ifade etmektedir. Dolayısıyla Şâri’ tarafından bir şeyin başka bir şeyle ilişkilendirilmesiyle sabit olan şey, vaz’î hükme karşılık gelmektedir.⁷⁷⁸

⁷⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 251.

⁷⁷³ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 81.

⁷⁷⁴ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, 1: 144; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 518.

⁷⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 248.

⁷⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 253.

⁷⁷⁷ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, 1: 144; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 519.

⁷⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 22, 2: 244.

Sadrüşşerîa daha anlaşılır bir ifade kullanarak vaz'î hükmü, “bir şeyin başka bir şeye taalluk etmesiyle meydana gelen hüküm” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁷⁹

Örneğin “*Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.*”⁷⁸⁰ ayetindeki güneşin gökyüzünün ortasından batı yönüne eğilmesi (dülûk), namazın farz oluşu ve mükellefin bunu edâ ile sorumlu olması için sebep kılınmıştır. Burada dülûkun namazın farz oluşuna sebep kılınması bir vaz'î hüküm, söz konusu ayet ise bunu gösteren bir delildir.⁷⁸¹ Hükümün, Allah'ın hitabı mı yoksa hitabının eseri mi olduğu tartışmalarının bir sonucu olarak mütekellimîn usulcülerine göre sebep, şart veya rükün kılmanın bizzat kendisi; fukahâ metoduna mensup usulcülere göre ise bu ilişkilendirmenin neticesi vaz'î hüküm olmaktadır. Bu durumda mütekellimîne göre dülûkun namazın vücûbuna sebep kılınması vaz'î hüküm iken Hanefiler'e göre bu sebep kılmanın sonucu, yani dülûkun namazın vücûbuna sebep oluşu vaz'î hükümdür.⁷⁸²

Sadrüşşerîa'nın belirttiğine göre kimi usulcüler, vaz'î hükümlerin teklîfi hükümler kapsamında yer aldığını kabul etmişler ve bu düşünceden hareketle de şer'î hüküm tanımlarken “vaz' bakımından” kaydına yer vermemişlerdir. Zira onlara göre vaz'î kaydı, “iktizâ veya tahyîr” ifadesinde zaten bulunmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyen usulcülere göre dülûkun namazın vücûbu için sebep olmasının manası, dülûkun bulunmasıyla namazın mükellefe vâcip olmasıdır. Vücûb ise şer'î hükmün tanımında yer alan “iktizâ” ifadesinin içeriğine dahil olmaktadır. Sadrüşşerîa tarafından dile getirilen bu bakış açısının Râzî'ye ait olduğu görülmektedir.⁷⁸³ Beyzâvî de hüküm tanımlamasında iktizâ ve tahyîr ifadelerine yer verirken vaz' kaydını kullanmamaktadır.⁷⁸⁴ Sadrüşşerîa'ya göre bu tür bir yaklaşım doğru değildir. Zira mefhum olarak vaz'î hüküm, bir şeyin başka bir şeye taallukunu ifade etmektedir. Teklîfi hükümde ise böyle bir mana

⁷⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 261; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*'in giriş kısmında vaz'î hükmü “bir şeyin başka bir şeye ilişkilendirilmesini ifade eden hitap” şeklinde tanımlar. Mütekellimin metodunu benimseyen usulcülere ait olan bu tanımlamada herhangi bir tercihte bulunmadığı görülür. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 24)

⁷⁸⁰ el-İsrâ, 17/78.

⁷⁸¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 22,

⁷⁸² Beyânûnî, “Hüküm”, 467.

⁷⁸³ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 92.

⁷⁸⁴ bk. Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, 18.

anlaşılmamaktadır.⁷⁸⁵ Konuya değinen İbnü'l-Hâcib, hüküm tanımında iktizâ ve tahyîr kayıtlarıyla birlikte vaz' kaydının da bulunması gerektiğini ve tanımın ancak bu şekilde mantıksal açıdan doğru olabileceğini belirtmiştir.⁷⁸⁶

Sadrüşşerîa, teklîfi hükümde olduğu gibi hasır yöntemini kullanarak vaz'î hükümleri rükün, illet, sebep, şart ve alamet olarak şu şekilde kısımlandırır:

“Taalluk eden şey diğerine dâhil olursa *rükündür*. Eğer böyle olmaz ve diğerinin var olmasına tesir ederse *illettir*. Taalluk eden bu şey, diğerinde tesir etmeyip ona ulaştırıyorsa *sebeptir*. Diğerine ulaştırmayıp onun varlığı kendisine bağlıysa *şarttır*. Bu şekilde de olmayıp en azından onun varlığına delalet ediyorsa *alamettir*.”⁷⁸⁷

1. Rükün: Sadrüşşerîa rüknü, “kendisi ile başka bir şeyin kaim olduğu (varlık kazandığı) şey” olarak tanımlar.⁷⁸⁸ Sadrüşşerîa öncesinde yazılan Hanefî usûl eserlerinde kavrama yönelik herhangi bir tanımlamaya rastlanmaz. Nitekim Pezdevî, rükün konusunu bir başlık altında ele almaz ve imanın tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknünün bulunduğunu ifade etmekle yetinir.⁷⁸⁹ Bununla birlikte sebep, illet, şart ve alamet konularına mustakil bir başlık altında yer vermesi, onun rüknü vaz'î hükümler kapsamında değerlendirmedeği şeklinde yorumlanmaktan uzak değildir.⁷⁹⁰ Serahsî'nin de aynı tavrı sergilediği görülür.⁷⁹¹

Rüknün, aslî ve zait olarak kısımlandırılmasına yönelik eleştirilerin varlığına değinen Sadrüşşerîa, her iki kavramın mahiyeti üzerinden bunlara cevap vermeye çalışır. Zait rükün, aslî rükünle birlikte oluşturduğu mürekkebin var olmasında Şâri' tarafından itibara alınan bir unsurdur. Fakat zait rüknün herhangi bir zaruret sebebiyle bulunmaması, mürekkebin varlığına etki etmez ve bu durumda mürekkep var kabul edilir. Sadrüşşerîa, aslî ve zait rükün ayrımını bir örnek üzerinden netleştirmiştir. Buna göre; rükünler, insanların uzuvları gibidirler. İnsana nispetle kafası aslî rükündür, zira o bulunmadığında insan da bulunmaz.

⁷⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 22.

⁷⁸⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l*, 1: 282, 283.

⁷⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 262; Sadrüşşerîa'nın hasır yöntemiyle yapmış olduğu bu yaklaşım Molla Hüsrev tarafından benimsenmiş ve kitabında aynı lafızlarla yer almıştır. (bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 526)

⁷⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 263.

⁷⁸⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 135.

⁷⁹⁰ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 134-226.

⁷⁹¹ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 301-331.

Fakat insanın eli böyle değildir. Elin yokluğu bir eksiklik olsa da insanın yokluğunu gerektirmez.⁷⁹²

2. İlet: Sadrüşşerîa, illeti “başka bir şeyin var olmasına tesir eden şey” olarak tanımlayarak hükmün oluşumundaki temel etkenin illet olduğuna vurgu yapar.⁷⁹³ Sadrüşşerîa’nın bu tanımlaması, illeti “var olduğunda hükmün de var olacağı mana” şeklinde ifade eden Cessâs’ın ve “hükmün ilk olarak kendisiyle sabit olduğu şey” olarak tanımlayan Serahsî ve Pezdevî’nin tavırlarına yakın bir konumda yer alır.⁷⁹⁴ Sadrüşşerîa, illeti yedi kısımda ele alarak inceler: 1. Hem ismen hem manen hem de hükmen illet, 2. Sadece ismen illet, 3. İsmen ve manen illet, 4. Manen ve hükmen illet, 5. İsmen ve hükmen illet, 6. Yalnız manen illet, 7. Yalnız hükmen illet.⁷⁹⁵ Pezdevî de illeti yedi kısma ayırır, yalnız manen illet ve yalnız hükmen illet kısımları yerine “sebeup konumunda olup sebebe benzeyen illet” ve “illet şüphesi olan vasıf” kısımlarını zikreder.⁷⁹⁶ Serahsî ise illeti, altı kısımda ele alır. Yalnız manen illet ve yalnız hükmen illet kısımlarına yer vermez ve sebebe benzeyen illet kısmını zikreder.⁷⁹⁷ Sadrüşşerîa tarafından zikredilen illet kısımlarının, sonraki dönem bazı Hanefî usulcülerini tarafından benimsendiği görülür.⁷⁹⁸

3. Sebep: Sadrüşşerîa sözlük anlamı “yol” olan sebebi, “başka bir şeye, (illet gibi) tesir etmeyip ona ulaştıran” olarak tanımlayarak kelimenin sözlük anlamıyla ıstılahî anlamı arasındaki irtibatı ortaya koyar.⁷⁹⁹ Sebebi; hakiki sebep, mecazi sebep ve illet manasındaki sebep olmak üzere üç kısma ayırır ve mezhebin

⁷⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 263. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 527.

⁷⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 263.

⁷⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 9; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 258-261; Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 171.

⁷⁹⁵ Sadrüşşerîa, illetin, ismen, manen ve hükmen illet olmasını şu şekilde açıklamaktadır: İsmen illet olması, hükmün (ma’lûlün) illete izafe edilmesidir. Manen illet olması, illetin ma’lûl olan hükme te’sir etmesidir. Hükmen illet olması ise hükmün illetten terâhi etmemesi yani hükmün illetten sonraya kalmaması iledir.⁷⁹⁵ Mülkiyet hükmüne illet olan bey’ (satış) akdi bu kısım illete örnek olarak verilebilir. Zira mülkiyet hükmü, satış akdine izafe edilir; satış akdi mülkiyetin oluşmasına tesir eder ve mülkiyet hükmü satış akdinin gerçekleşmesiyle birlikte meydana gelir. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 263-274).

⁷⁹⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 187; Ayrıca Pezdevî çizgisinde yazılmış bir usûl metni olan “el-Menâr”a yazmış olduğu şerhte Molla Cîven, metin sahibi Neseî’nin illetin iki kısmını zikretmediğini belirtir. (bk. Molla Cîven, *Nuru’l-envâr*, 2: 233).

⁷⁹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 312, 313.

⁷⁹⁸ bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 528-537; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 2: 161-163; Emîr Padişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 3: 327-328; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 218-220.

⁷⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 262. Benzer tanımlar için bk. Semerkandî, *el-Mizân*, 610; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 301; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, 4: 180.

yerleşik usûl anlayışında yer alan “kendisinde illet şüphesi bulunan sebep”⁸⁰⁰ başlığına yer vermez.⁸⁰¹ Bununla birlikte Pezdevî ile birlikte başladığını tespit ettiğimiz bu dörtlü sebep taksimine Abdulaziz el-Buhârî tarafından yöneltilen eleştiriler Sadrüşşerîa’yı destekler mahiyettedir.⁸⁰²

4. Şart: Sadrüşşerîa, şartı, “başka bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan” şeklinde tanımlayarak⁸⁰³ Hanefî usûl geleneğindeki “hükümün vücûbu değil vücûdu kendisine bağlı olan şey” şeklindeki şart tanımına yakın bir tavır sergiler.⁸⁰⁴ Sadrüşşerîa şartı; mahza şart, illet manasında şart, sebep manasında şart, hükmen olmayıp ismen şart ve alamet manasında olan şart olarak beş kısma ayırarak Pezdevî diliyle ifadesini bulan yerleşik düşünceyi yansıtır.⁸⁰⁵ Bununla birlikte Teftazanî, Sadrüşşerîa’nın Pezdevî’den farklı olarak alamet manasında olan şartı ele almadığını iddia ederek yanlış bir kanaat ortaya koyar.⁸⁰⁶ Serahsî ise “kendisinde illet şüphesi bulunan şart” olarak farklı bir kısım daha ekler ve şartı altı kısma ayırır.⁸⁰⁷

1.3.2. el-Mahkûmu bih

Fıkıh ilmi diğer şer’î ilimlerden, insanın davranış ve eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili hükümleri konu edinmesiyle ayrılmaktadır. İnsanın, gerek yaratıcısıyla gerekse diğer insanlarla arasındaki ilişkilere dair her türlü fiil ve tasarruflarının şer’î ölçülerce değerlendirilmesi, fıkıh ilminin meselelerini oluşturmaktadır. Fiilin fıkıhtaki bu merkezi önemi, bu kavramın fıkıh usulünde teorik olarak ele alınmasını gerekli kılmıştır.⁸⁰⁸ Usul geleneği içerisinde mükellefe ait fiillerin, şer’î hükümün konusu olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁸⁰⁹ Hükme konu olan fiiller, yaygın olarak “el-mahkûmu fih”

⁸⁰⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 174; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 226; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 317; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 540; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 222, 223.

⁸⁰¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 274-278.

⁸⁰² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4: 175.

⁸⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 262.

⁸⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 2: 303; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4: 202; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 240; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 326; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 220.

⁸⁰⁵ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 286-297; Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 202; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 241; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 326; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 220, 221.

⁸⁰⁶ Teftazanî, *et-Telvih*, 2: 289.

⁸⁰⁷ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 2: 320.

⁸⁰⁸ Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer’î Fiil Ayrımı”, 21: 2.

⁸⁰⁹ bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1: 69; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 133; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 113; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rüdûd ve’n-nukûd şerhu*

kavramıyla ifade edilmekle birlikte kimi usulcülerin bunu, “el-mahkûmu bih” kavramıyla ifade ettikleri görülür. Nitekim Sadrüşşerîa da bu kavramı kullanmıştır.⁸¹⁰ Teftazânî ve Molla Hüsrev’in de kavramın mahiyetini “Şâri’in hitabına konu olan fiil” şeklinde ifade ettikleri görülmektedir.⁸¹¹ Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usul eserlerinde kavramın bu şekilde kullanımına rastlanmaz. Bu itibarla Hanefî usul geleneğinde mükellefin fiilleri için “el-mahkûmu bih” kavramını ilk kullanan usulcünün Sadrüşşerîa olduğu söylenebilir. Nitekim İbnü’s-Sââtî dışında Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinin, mükellefin şer’î hükme konu olan fiilleri için herhangi bir özel kavram geliştirmedikleri görülür. İbnü’l-Hümâm, mükellefin fiilini ifade etmek için söz konusu kavram yerine “el-mahkûmu fih” kavramının kullanılmasının daha uygun olacağını ifade ederek yaklaşımını ortaya koyar. İbn Emîr Hâc (ö. 879/1474) ve Emîr Padişâh (ö. 987/1579) ise “mükellefin fiilleri” manasında Beyzâvî ve Sadrüşşerîa gibi bazı usulcüler tarafından kullanılan kavramın anlam boyutunu eleştirmişlerdir. Zira “el-mahkûm bih” ifadesi “Şâri’in mükellef açısından herhangi bir sorumluluk öngören hükmü” manasına gelmektedir. Ancak burada böyle bir mananın kastedilmesi söz konusu değildir. Kavramla kastedilen mana Şâri’in, hakkındaki vücûb, engelleme veya serbest bırakma şeklinde hüküm verdiği fiillerdir.⁸¹²

Sadrüşşerîa fiilleri, hissî bir varlığı olanlar ve hissî bir varlığının yanında şer’î bir varlığı da bulunan fiiller olmak üzere iki kısma ayırır. Mükellefe ait fiillerin şer’î bir hükme taalluk etmesi gerektiğini belirten Sadrüşşerîa, bu noktadan hareketle mükellefin fiillerinin başka bir şer’î hükme sebep olup olmaması açısından dört kısma ayırır:⁸¹³

1. Sadece hissî bir varlığı olan ve şer’î bir hükme taalluk edip diğer bir şer’î hükmün sebebi olan fiiller. Zina fiili gibi. Çünkü zina haram olduğu gibi, haddin vücûbu şeklinde başka bir şer’î hükmün de sebebidir.

Muhtasarı İbni’l-Hacib, thk. Sayfullah b. Salih b. Evn el-Ömerî, (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1426/2005), 1: 426.

⁸¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 302.

⁸¹¹ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 299; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 575.

⁸¹² bk. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 2: 113; Emîr Padişâh, *Teysîrü’t-Tahrîr*, 2: 185.

⁸¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 302.

2. Sadece hissî bir varlığı olan ve şer'î bir hükme taalluk eden ancak diğer bir şer'î hükmün sebebi olmayan fiiller. Yeme fiili gibi. Yemek, şer'î bir hükme taalluk etmektedir. Nitekim bazen vacip bazen de mübah olmaktadır.

3. Şer'î bir varlığı olup şer'î bir hükme taalluk eden ve başka bir şer'î hükmün sebebi olan fiiller. Alışveriş fiili gibi. Zira alışverişin hükmü mubahtır ve mülkiyet hükmünün sebebi olmaktadır.

4. Şer'î bir varlığı olup şer'î bir hükme taalluk eden ancak başka bir şer'î hükmün sebebi olmayan fiiller. Namaz kılmak gibi.⁸¹⁴

Mükellefin fiillerini içerik olarak kısımlandıran Sadrüşşerîa, sırf Allah hakkı olanlar, sırf kul hakkı olanlar, iki tür hakkın da bulunduğu fakat Allah hakkının veya kul hakkının galip olduğu hükümler şeklinde dörtlü bir ayrıma tâbi tutar.⁸¹⁵ Söz konusu bu dörtlü taksim, Pezdevî ve Serahsî tarafından “Meşrûatın hükümleri” başlığı altında zikredildiği görülür. Ancak Sadrüşşerîa'nın yaptığı gibi hüküm bahisleri çerçevesinde ele almak yerine onlar, “Sebeb, illet ve şartların kısımları” başlığı altında zikretmişler ve el-mahkûmu bih kavramına da yer vermemişlerdir.⁸¹⁶

1.3.3. el-Mahkûmu aleyh

Sözlük anlamı itibariyle “hakkında hüküm verilen” manasına gelen el-mahkûmu aleyh ifadesi usul-i fıkihta, şer'î hitapla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına şer'î sonuçlar bağlanan âkıl ve bâliğ insan yani mükellef için kullanılan bir terimdir. Sadrüşşerîa, el-mahkûmu aleyh kavramına yönelik herhangi bir tanımlama yapmazken Teftazânî, “fiiline şer'î hitabın taalluk ettiği mükellef” şeklinde tanımlayarak konuya açıklık getirir.⁸¹⁷ Kişinin mükellef sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitabı anlayabilecek ve gereğini yerine getirebilecek güçte bulunması gerekmektedir. Zira kişinin mükellef tutulmasındaki amaç, Şâri'in öngördüğü yükümlülüğün mükellef tarafından şartlarına uygun olarak yerine getirilmesidir. Sadrüşşerîa, kişinin şer'î hükme muhatap olabilmesi için ehliyetinin bulunması gerektiğini ve ehliyetin de ancak

⁸¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 302.

⁸¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 303.

⁸¹⁶ bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 134-168; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 289, 290.

⁸¹⁷ Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 312.

akıl ile varlık kazanabileceğini belirterek mükellefiyetin temel unsurunun akıl olduğuna vurgu yapar.⁸¹⁸

⁸¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 311.

İKİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERİA'NIN USUL DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

2.1. USÛL KONULARININ TASNİFİNDE BENİMSEDİĞİ SİSTEM

2.1.1. Sadrüşşeriâ'nın Lafız Taksimindeki Sistemi

Şer'î delillerden hüküm elde etme kurallarını konu edinen fıkıh usûlünde usulî tartışmalar, hükmün birincil kaynakları olan Kur'ân ve hadislerin hükme delalet eden metinleri etrafında cereyan etmektedir. Bu sebeple lafız-mana ilişkisi ve lafzın hükme delâleti, ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulünün temel konusunu teşkil etmiş, bu hususta mantık ve nahiv gibi ilim dallarının tanım ve tasniflerinden yararlanılarak hem Kur'ân ve hadis metinlerini hem de genel olarak bütün lisanî ifadeleri kuşatan bir usule ulaşmaya çalışılmıştır.¹ Bu bağlamda âm-hâs, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz, sarîh-kinâyeye gibi fikhî hükümlere temel teşkil eden nasların dil açısından anlaşılmasında faydalanılan kavramlar, klasik ilimlerin çeşitli dallarında ilk dönemden itibaren inceleme konusu olmuştur. Fıkıh usulcülere ise bu lafızların sadece manaya delalet edişlerini değil, hükme delalet edişlerini de sistematik bir izaha kavuşturmak amacını taşıdıklarından, dil bilimcilerinin farklı bağlamlarda ele aldıkları bu ve benzeri kavramlara usul eserlerinde oldukça geniş bir yer vermişlerdir.²

Fıkıh usulü literatüründe nasların anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik en önemli bölümü “dil bahisleri” ve bu bahislerle güçlü irtibatı bulunan “lafız bahisleri” oluşturur. Bu sebeple usul alimleri, eserlerinde lafızlara ilişkin konuları titizlikle incelemiş ve lafızların kısımlarını detaylı bir şekilde ele almışlardır.³ Fıkıh usulünde ele alınan dil bahisleri arasında, Hanefî usulcülerinin özgün bir metodla inceledikleri elfâz taksimi ayrı bir yer tutar. Gerçekten bu taksim gerek

¹ Tahsin Görgün, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 44.

² Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 133.

³ Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 33 (2012/2), 104.

mütekellim usulünün lafızlara ait taksimlerinden farklı bir yol takip etmesiyle gerekse İslam hukukunun lisana dayanan kaynaklarını sistemli bir şekilde tahlile imkan vermesi bakımından İslam âlimlerinin üzerine dikkatle eğildiği bir konu olmuştur. Hanefî usulcülerinin arasında ilk defa Debûsî’de gördüğümüz, daha sonraları Pezdevî’nin elinde hemen hemen son şeklini alan bu taksim, genel olarak lafızların dört ayrı açıdan yirmi temel ayrıma tâbi tutulmasına dayanır. Bu sayı yine Pezdevî’nin ilave ettiği beşinci bir taksimle yirmi dörde ulaşmıştır. Böylece Hanefî usulcülerinin titiz bir şekilde geliştirdiği elfâz taksimi konusunun fıkıh usulü ilminde ele alınan dil meseleleri arasında en baştan itibaren ayrı ve özel bir yer edindiğini söylemek mümkündür.⁴

Sadrüşşerîa’nın konuya dair yaklaşımını doğru tahlil edebilmek için, Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûl eserlerinde elfâz taksiminin gelişim sürecine temas edilmesi yerinde olacaktır. Hanefî usul geleneğinde elimize ulaşan ilk fıkıh usulü kitabı olan “el-Fusûl” adlı eserinde Cessâs’ın (ö. 370/981), kendisinden sonraki usulcülerin yaptığı tarzda lafızları sistematik bir şekilde incelemeyeceğini ve lafızlar için belirli bir sınıflandırma sistemi geliştirmeyeceğini görülür. Cessâs’ın ele aldığı lafız başlıkları şunlardır: Âm, hâs, zâhir, nas, mücmel, müşterek, muhkem, müteşabih, müfesser, hakikat, mecaz, emir, nehiy. Cessâs bunlardan bazılarının tanımlarını yapar, örnekler verir ve ilgili tartışmalara detaylı olarak değinir. Cessâs’ın usul eserinde özellikle umûm-husûs ve emir-nehiy kavram çiftleri oldukça detaylı olarak incelenmiş, ancak diğer kavramlar sadece yeri geldikçe ve kısaca izah edilmiştir.⁵ “el-Fusûl”de lafızlarla ilgili bahisler sistematik bir şekilde değil, diğer konularla mezc edilmiş bir şekilde işlenmiştir. Kimi zaman bir lafız hakkında eserin bir yerinde bir tanım verildikten sonra başka bir bölümde benzer veya kısmen farklı bir tanıma daha yer verildiği görülür. Henüz fıkıh usulüne dair ilk eserlerden birini kaleme almış olan Cessâs’ın, sonraki usûlcülerinin elinde gittikçe gelişen sistematığe sahip olmaması doğal kabul edilebilir. Cessâs’ın, lafızlar bahsiyle ilgili kavramlara yaptığı tanımların, sonraki Hanefî usûlcülerce aynen korunmadığı ve ıstılahların yerleşmesiyle birlikte aralarında bazı

⁴ Köksal, “Hanefî Usûlcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 9.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Yığın, “Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 45-54.

farklılıkların ortaya çıktığı görülür.⁶ Eserin ilk sayfaları eksik olduğu için Cessâs'ın lafızlarla ilgili giriş kabilinden bir izah yapıp yapmadığı bilgisi henüz elimizde mevcut değildir. Elimizdeki haliyle “el-Fusûl”, lafız bahislerini kavram çiftleri halinde incelemiş ve bütüncül bir elfâz taksimi sunmamıştır.

Hanefî elfâz taksimini ilk olarak ortaya koyan ve dolayısıyla bu bahsi Cessâs'a göre daha sistematik bir şekilde inceleyen ilk usûlcü Debûsî'dir.⁷ “Takvîmü'l-edille” adlı eserinde çeşitli lafız türlerini birbirleriyle ilişkilendirerek gruplara ayırmış, birçoğuna Cessâs'ın verdiği manalardan farklı manalar vermiş, her bir lafza ait zengin örnekler sunmuştur. Debûsî, ileride daha netleşecek olan yirmi lafzın herbirinden bahsetmiş, bunları dört ana gruba ayırmış, lafızlar hakkında sonrakilerin de büyük ölçüde benimseyeceği açıklama ve izahlarda bulunmuştur.⁸ Yine, lafızları açıklarken sonraki usulcülerin örnek vermek üzere kullanacakları ayet ve darb-ı mesel olan cümlelerin çoğu ilk defa Debûsî'de görülür.⁹

Debûsî'yi takiben Hanefî usûlüne dair başka bir önemli eserin müellifi olan Serahsî, “el-Usûl” adlı eserine önce emir ve nehiy bahislerini incelemekle başlamış,¹⁰ şer'î sebep ve şer'î hükümlerin kısımları, azîmet ve ruhsat bahislerini inceledikten¹¹ sonra lafız konularını ele almıştır. Debûsî'nin lafızlar bahsini birbirini takip eden bölümler şeklinde arka arkaya işlemesine karşılık Serahsî, söz konusu taksimi benimsemekle birlikte ilgili bahisleri arada başka konuları incelemek suretiyle, biraz daha dağınık denebilecek bir surette ele almıştır.¹² Böyle bir tarz benimsemesinde, eserini imlâ yöntemiyle yazdırmasının etkili olduğu söylenebilir. Serahsî'nin Debûsî'den ayrıldığı hususlardan biri de “hakikat ve mecaz” ile “sarih ve kinaye”yi aynı kategoriye yerleştirmek yerine aralarındaki ilişki ve bağlantı boyutuna yer vermeden ayrı ayrı ele almasıdır.¹³ Böylece

⁶ Köksal, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”, 10.

⁷ Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 105.

⁸ bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94, 116, 119, 130.

⁹ Köksal, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”, 11.

¹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 14-99.

¹¹ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 100-127.

¹² Serahsî, *el-Usûl*, 1: 124, 163, 170, 187, 236.

¹³ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1: 134-149; Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 105; Köksal, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”, 14.

lafızları ilk defa dört ana gruba ayıran Debûsî'den sonra Serahsî'nin, bu gruplamadaki bütünlüğü bir parça ihlal ettiği söylenebilir.

Lafızlara ait taksimatı en sistemli ve en düzenli şekilde inceleyen usûlcü Pezdevî'dir. Pezdevî, elfâz taksimine başlarken, bu taksimin “nazım ve mananın kısımları” olduğunu belirtmiş ve taksimin, şer'î hükümlerin bilinmesi amacına matuf olarak yapıldığını ifade etmiştir.¹⁴ Kendisinden öncekilerde bulunmayan bu ifadeleriyle Pezdevî, elfâz taksiminin maksadını ortaya koymakla birlikte fıkıh usulündeki işlevine de dikkat çekmeye çalışmıştır. Debûsî ve Serahsî'nin yukarıda belirtilen usûlünden farklı olarak Pezdevî, taksime dahil olan lafızları önce kısaca saydıktan ve aralarındaki münasebeti belirttikten sonra başa dönerek herbirini tek tek ayrıntılarıyla incelemiştir.¹⁵ Pezdevî, Debûsî'nin ana gruplamasını devam ettirmiş olmakla birlikte bu ana gruplara yer yer Debûsî'den farklı isimler vermek suretiyle kendi yaklaşımını ortaya koymuş ve her bir lafız grubunun neye tekabül ettiğini belirtmek suretiyle lafızlar kategorisi arasında sıkı bir münasebet oluşturmuştur.¹⁶

Debûsî'nin elfaz taksimini klasik formuna kavuşturan Pezdevî, lafızlar ve ilgili konuları, şer'î delillerin başında yer alan “Kitap” bölümü içerisinde ele almak suretiyle bu konu ile Kur'ân'ın beyanı arasında doğrudan ilişki kurmuş, ardından Serahsî'nin kitabının hemen başında ele alıp incelediği “emir-nehîy” konusunu “hâs” lafzın türleri arasına koymak suretiyle de bu konu ile lafızların dörtlü taksimi arasındaki bağı güçlendirmiştir.¹⁷ Bunun yanında Pezdevî, Debûsî'nin dörtlü taksimine beşinci bir madde daha eklemiş ve ilk dört taksimin tamamını kuşatan ve bütün lafızları değişik açılardan yeniden inceleyen bir tasnif sistemi geliştirmiştir. Burada her bir lafız türünün sözlük anlamı, derecesi yani birinin diğerine hangi durumlarda tercih edileceği meselesi ve her bir lafız türünün hükmü ele alınmıştır.¹⁸

Sadrüşşerîa, Debûsî tarafından ortaya konan ve Pezdevî tarafından son şekli verilen lafız taksim sistemini büyük oranda benimsemekle birlikte bazı

¹⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26.

¹⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26-79, 1:100-2: 328.

¹⁶ Köksal, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”, 12.

¹⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26, 100-291. Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 106.

¹⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 28, 29.

farklılıklarla onlardan ayrılmış ve kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Lafız taksiminde Sadrüşşerîa'yı kendisinden önceki Hanefî usulcülerinden farklı kılan hususlardan biri, lafızları mana ve hüküm ifade etme boyutlarıyla ikili bir sınıflandırmaya tâbi tutmasıdır. Onun usul düşüncesinde lafızlar, mana ifade etmesi ve şer'î hüküm ifade etmesi yönüyle iki kısma ayrılır. Şer'î nasrlara ait lafızlarda göz önüne alınan gaye, şer'î hüküm ifade etmeleridir. Bununla birlikte lafzın şer'î hüküm ifade edebilmesi, bir manasının olmasına bağlıdır. Bu noktadan hareketle öncelikle mana ifade etmesi yönüyle sonrada hüküm ifade etmesi yönüyle lafzın kısımları incelenmelidir.¹⁹ Sadrüşşerîa, vaz', istimal, açıklık-kapalılık ve delalet şekli açısından lafzın kısımlarını "Lafzın mana ifade etmesi" genel başlığı altında; emir, nehiy ve bağlantılı konuları ise "Lafzın hüküm ifade etmesi" başlığı altında ele alarak genel bir ayırım yapmıştır.

Sadrüşşerîa, lafızlara yönelik taksim sistemini Pezdevî'nin yapmış olduğu taksim iskeleti üzerine kurgulamış ve bazı hususlarda eleştiriler getirerek kendi taksim sistemini geliştirmiştir. Onun, mana ifade etmesi açısından lafız taksimini genel özellikleriyle şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Taksim: Sadrüşşerîa, taksimin birinci kısmını "manaya vaz'ı açısından lafzın kısımları" olarak isimlendirir.²⁰ Onun bu isimlendirmesinin sonraki bazı usûlcüler tarafından kabulle karşılandığı görülmektedir.²¹ Sadrüşşerîa manaya vaz'ı açısından lafzı, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'den farklı olarak *hâs*, *âm*, *müşterek* ve *cem'i münekker* olmak üzere dört kısma ayırmış ve onların aksine taksimde müevvele yer vermemiştir.²²

Debûsî, lafız taksiminin birinci kısmını "müsemmaları (ifade ettiği fertleri) ihtiva edişinin kapsamı hususunda lafzın isimleri" şeklinde isimlendirmiştir.²³ Serahsî "müsemmalarını ihtiva edişi hususunda hitap sığasının isimleri"²⁴; Pezdevî ise "sığa ve lügat bakımından nazmın kısımları" şeklinde isimlendirmelerde bulunmuşlardır.²⁵ Debûsî ve Serahsî'nin kullanmış oldukları başlıkta lafzın kapsam yönünü; Pezdevî'de ise dış etkenler göz önüne alınmaksızın lafzın

¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 52.

²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 55

²¹ Aynı isimlendirme için bk. Molla Hüsrev; *Mir'âtu'l-usûl*, 35.

²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 55, 56.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94.

²⁴ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 124.

²⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26. Benzer isimlendirme için bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 10.

bizzat kendisini ön plana çıkarmaya yönelik bir tavır benimsedikleri görülmektedir.²⁶

2. Taksim: Sadrüşşerîa, taksimın ikinci kısmını “(vaz’ olunduğu) manada kullanılması itibariyle lafzın kısımları” olarak isimlendirmiş ve bu başlık altında lafızları, *hakikat*, *mecâz*, *sarih* ve *kinâye* olmak üzere dört kısma ayırmıştır.²⁷ Bu yaklaşımıyla içerik olarak Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisini sürdürmekle birlikte taksimi konumlandırmada onlardan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Zira bu usûlcüler söz konusu taksimi üçüncü sırada incelemişler, taksim sisteminin ikinci sırasına Sadrüşşerîa’nın kendi sisteminde üçüncü sıraya konumlandığı “manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından lafzın kısımları”ni yerleştirmişlerdir. Pezdevî özelinde neden böyle davrandığına temas eden Sadrüşşerîa, lafzın kullanımının, manaya delaletinin açıklık ve kapalılığından önce olan bir durum olduğunu ifade ederek yaklaşımını gerekçelendirir.²⁸ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), lafzın manaya delaletinin açıklık ve kapalılığına sebep olan durumun, lafzın söz konusu manada çok veya az kullanımı olabileceğini ifade ederek Sadrüşşerîa’nın yaklaşımını destekleyen bir tavır sergiler.²⁹

Yukarıda da temas edildiği üzere Sadrüşşerîa tarafından ikinci sırada zikredilen bu kısmı Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, taksimın üçüncü kısmı olarak zikretmişlerdir. Debûsî, taksimın bu kısmını “kelamın kullanımına ait kısımlar” şeklinde, Pezdevî ise “kullanım bakımından nazmın çeşitleri” şeklinde isimlendirmiştir.³⁰ Serahsî’nin ise “hakikat ve mecazın beyanı hakkında fasıl” ve “sarih ve kinayenin beyanı hakkında fasıl” şeklinde müstakil iki ayrı başlık açmıştır.³¹ Sadrüşşerîa’nın ve ondan sonra gelen usûlcülerin çoğunluğunun

²⁶ Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin konuyu “Lafızların, nazmın veya hitabın ifade ettiği fertleri (müsemme-yât) kapsamı” başlığı altında ve kapsam bakımından değerlendirdiklerine yönelik bilginin (bk. Ferhat Koca, “Hâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 264) tekrar gözden geçirilmesi sağlıklı olacaktır. Zira Debûsî ve Serahsî’nin ifadelerinde kapsam yönü vurgulanmakta; Pezdevî’de ise böyle bir ifade bulunmamaktadır. Pezdevî’de lafzın bizzat kendisinin veri olarak kabul edilmesi durumunda delalet ettiği manaya vurgu yapıldığı görülmektedir.

²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 130. Sadrüşşerîa’nın bu isimlendirmesi sonra gelen bazı Hanefî usûlcüleri tarafından benimsenmiştir. (bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 37, 205)

²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 56.

²⁹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkih*, 11.

³⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 313; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 26.

³¹ bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1: 170, 187.

taksime dair yapmış oldukları isimlendirmede Debûsî ve Pezdevî çizgisine yakın bir tavır benimsedikleri görülmektedir.³²

3. Taksim: Sadrüşşerîa, taksim üçüncü kısmı için “manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından lafzın kısımları” başlığını koymuş ve bu itibarla lafızları ilk olarak *zâhir*, *nas*, *müfesser*, *muhkem* olmak üzere dörde ayırmış,³³ akabinde bunlara mukâbil olarak *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* lafızları sıralamıştır.³⁴

Pezdevî ikinci taksim için “kendisiyle oluşan beyanın açıklığı bakımından nazmın vecihleri” başlığını koymuş ve bu itibarla lafızları *zâhir*, *nas*, *müfesser*, *muhkem* olmak üzere dörde ayırmış ve bunların mukabillerini ise *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* olarak sıralamıştır.³⁵ Debûsî, lafzın açıklık bakımından kısımları için “fakihler arasında kullanılan isimlerden manaları açıklık bakımından değişen zâhir isimler” başlığını; Serahsî ise “hitap sığasının fakihlerin kullanımı açısından isimleri” başlığını tercih etmiştir.³⁶ Pezdevî, açıklık ve kapalılık yönünden lafızlar arasındaki ilişki boyutunu tekâbül olarak belirlerken, Debûsî ve Serahsî ise *zâhir-hafî*, *nas-müşkil*, *müfesser-mücmel*, *muhkem-müteşâbih* ikilileri arasında zıtlık ilişkisi bulunduğunu söylemişlerdir.³⁷

4. Taksim: Sadrüşşerîa, taksim dördüncü kısmını “manaya delalet şekilleri açısından lafzın kısımları” şeklinde isimlendirmiş ve lafzın manaya delalet şekillerini, *ibâretü'n-nas*, *işâretü'n-nas*, *delâletü'n-nas*, *iktizâu'n-nas* olmak üzere dört kısma ayırmak suretiyle incelemektedir.³⁸

Pezdevî, dördüncü kısım için “nazımla kastedilen mana ve murada imkan ölçüsünde vakıf olma vecihleri” başlığını koymuş ve bu açıdan lafızları, *nazmın ibaresiyle*, *işaretiyle*, *delaletiyle* ve *iktizâsıyla istidlâl* olmak üzere dörde ayırmıştır. Debûsî bu kısımları “rey ile gerçekleşen kıyas ile değil, zâhir nas ile sabit olan hükümlerin kısımları” başlığında ele alırken³⁹ Serahsî de Debûsî'ye

³² bk. Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 11; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 205; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, 80.

³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 56, 238.

³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 241.

³⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 28.

³⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 163.

³⁷ Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 108.

³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 52, 248.

³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 130.

yakın bir başlık seçmiş ve “kıyas ve rey ile değil, nassın zâhiriyle sabit olan hükümlerin kısımları” şeklinde isimlendirmede bulunmuştur.⁴⁰

Sadrüşşerîa, Pezdevî tarafından ortaya konan beşinci taksime kendi sisteminde yer vermemiştir. Bilindiği gibi Pezdevî kendi sistemindeki dört kategoriye Debûsî ve Serahsî’de bulunmayan beşinci bir taksim eklemiş, bunu da kendi içinde dörde ayırmıştır. Bu taksim, ilk dört kategoride yer alan terimlerden her birinin kökenini, ıstılahî anlamlarını, aralarındaki tercih mertebelerini ve hükümlerini bilmeyi içermektedir.⁴¹ Sadrüşşerîa, beşinci taksimi neden kabul etmediğine dair herhangi bir gerekçe ortaya koymamaktadır. Sonraki dönem usulcülerinden Seyyid Bey, söz konusu bu kısmın doğrudan doğruya lafzın kısımlarından olmadığı ve önceki dört taksimdeki her bir kısım için sabit olan sonuçlarla ilişkili ve irtibatlı olduğunu ifade ederek lafız taksiminde neden yer almadığı sorusunu cevaplamaya çalışmıştır.⁴² Nitekim eserinde konuya yer veren Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de bu kategorinin lafzın kısımlarından olmadığını belirgin olduğunu ifade eder. Ona göre bu kısım, konum olarak dört taksimden sonra yer alan ve her bir kısımda muteber olan bağımsız bir kategoridir.⁴³

Elfâz taksiminde Sadrüşşerîa’yı farklı kılan diğer bir husus, emir ve nehyi “şer’î hüküm ifade etmesi açısından lafızlar” üst başlığı altında incelemesidir. Sadrüşşerîa öncesi usulcülerde konuya dair böyle bir isimlendirilme görülmemektedir. Bu yaklaşımıyla lafzın, manaya delalet eden kısımlarıyla, manası olmakla birlikte hükme de delaleti bulunan kısımları arasındaki ayırım ve irtibat boyutunu net bir şekilde ortaya koyar.⁴⁴ Sadrüşşerîa, şer’î hüküm ifade eden lafızları öncelikle “haber” ve “inşâ” lafızları olarak ikiye ayırmıştır. Haberin, yanlış ve doğru olma ihtimali söz konusu iken inşâ ifadelerinde ise böyle bir durum bulunmamaktadır.⁴⁵ Sadrüşşerîa’ya göre Şâri’in herhangi bir konu hakkında vermiş olduğu haberlerde, yanlış olma ihtimali söz konusu olmadığından haber ifadeleri, şer’î bir hükmü ortaya koymada inşâ ifadelerden daha belîğdir. Zira bu tür ifadelerde memûrun bihin istenmesinde mübalağa söz

⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 236.

⁴¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 28, 29; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 29.

⁴² Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh dersleri*, (İstanbul: y.y., t.y.), 32.

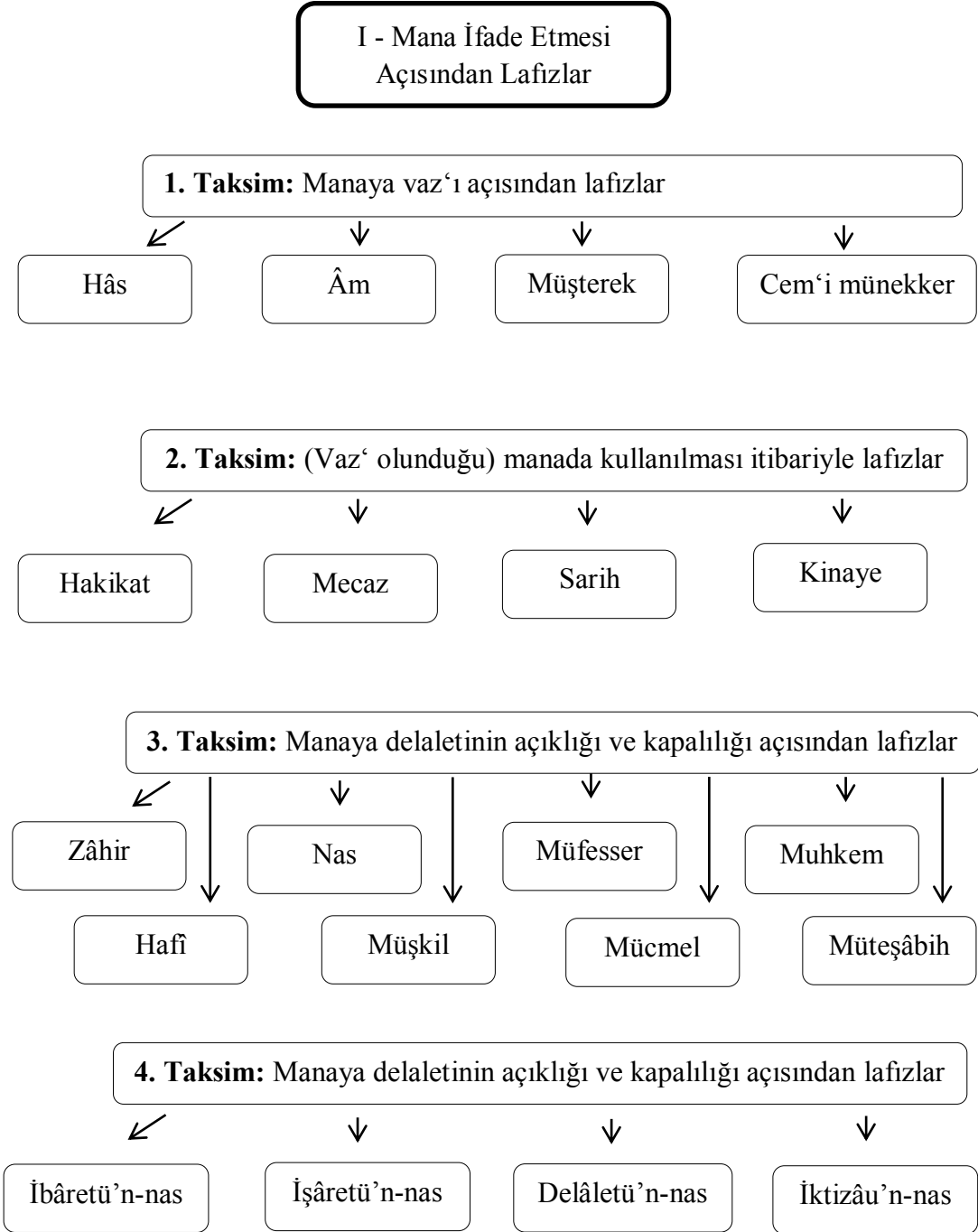
⁴³ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 38.

⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 52. Benzer bir yaklaşım için bk. Kemaplaşzâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 10.

⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 52, 286.

konusu olmaktadır. İnşâ lafızları, emir ve nehiy olmak üzere iki kısma ayrılmakta olup hüküm ifade eden lafızlarla kastedilen bunlardır.⁴⁶

Yukarıda genel hatlarıyla ortaya konan ve Sadrüşşerîa tarafından benimsenen elfâz taksimini, başlıklar halinde şu şekilde ifade edilebiliriz:



⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 286; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 287; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 100.

benimsediğini ifade etmişlerdir.⁵¹ Teftazânî (ö. 792/1390) ise müevveli vaz‘ açısından lafzın kısımlarından kabul etmeyen Sadrüşşerîa’nın onun yerine cem‘i münekkeri bu kısma dahil ettiği kanaatindedir.⁵² Çağdaş araştırmacılarından bazılarının da Teftazânî ile aynı kanaatte oldukları görülür.⁵³ Söz konusu görüş ayrılığının, Sadrüşşerîa’nın yazım tarzından kaynaklandığı söylenebilir. Zira manaya vaz‘ı açısından lafızları ele alırken ilk olarak üç kısmın ismine yer vermiş,⁵⁴ sonrasında konuyu detaylandırırken kullanmış olduğu hasr yöntemiyle cem‘i münekkerin taksimde yer aldığını dolaylı yoldan ifade etmiştir.⁵⁵

Abdülazîz el-Buhârî; Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin müevvel kavramına dair yapmış oldukları tanımda yer alan “müşterek” ve “rey-i gâlip” ifadelerinin bağlayıcı (lâzım) kayıtlar olmadığını belirtir ve düşüncesini Alâeddîn es-Semerkandî’nin konuya ilişkin yaklaşımıyla desteklemeye çalışır.⁵⁶ Semerkandî’ye göre hafî, müşkil, müşterek ve mücmel gibi lafızlardaki kapalılık, kesin bir delille beyan edilerek giderilirse müfesser olur. Eğer söz konusu kapalılık, haber-i vâhid veya kıyas gibi şüphe unsuru taşıyan bir delille giderilirse müevvel olur.⁵⁷ Konuyu bir adım ileri taşıyan Abdülazîz el-Buhârî, herhangi bir sözden (kelam) kastedilen mananın lafzî bir incelik sebebiyle gizli kalması durumunun rey ile giderilmesinin de müevvel olacağını ifade eder. Buna göre, kendisinde bir çeşit anlam kapalılığı bulunan her türlü lafza ait kapalılığın, herhangi bir zannî delille giderilmesi halinde müevvel oluşmaktadır.⁵⁸

Teftazânî; Semerkandî tarafından ortaya konan ve Abdülazîz el-Buhârî tarafından da desteklenen bu yaklaşımı tutarsız bularak eleştirir. Zira Pezdevî ve onun düşüncesindeki usulcülerin tanımladığı müevvelle kastedilen Semerkandî’nin iddia ettiği gibi kapsamlı bir nitelik arzeden mutlak müevvel olmayıp, Sadrüşşerîa’nın da belirttiği gibi müşterekin bir bölümü olan müevveldir. Zira sîğa ve lügat itibarıyla yani vaz‘ açısından lafzın bölümü olan

⁵¹ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1: 92; İbnu’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 176; İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, 1: 176.

⁵² Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 55.

⁵³ bk. Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*, 136; Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 111.

⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 56.

⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 57.

⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 43, 44.

⁵⁷ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 348. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 44.

⁵⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 44.

müevvelle kastedilen budur. Bununla birlikte “rey-i gâlib” ile zann-ı galip kastedilmekte olup, bu zannın haber-i vâhid, kıyas veya sîğa üzerinde derin düşünmekten kaynaklanması durumu değiştirmez. Teftazânî’ye göre müevvelin sîğa ve lûgat bakımından lafzın kısımlarından biri olması, te’vîl işleminden sonra hükmün sîğaya izafe edilmesi sebebiyledir.⁵⁹ Bu yaklaşımdan anlaşıldığı kadarıyla Teftazânî; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin müevvel tanımlamalarındaki mezkur kayıtları bağlayıcı bulmakta ve Sadrüşşerîa’nın “manaya vaz’ı açısından lafzın taksimi” işleminde müevvelle yer vermeme düşüncesini benimsemektedir.

Sadrüşşerîa’nın eleştirel yaklaşımının temelinde yattığı görülen “rey ile tercih” gerekçesini değerlendiren İbn Melek, söz konusu reyin işlevini, müşterek lafızdan kastedilenin ne olduğunu ortaya çıkarmakla sınırlı olduğunu ve sonuç itibarıyla çıkan hükmün reye değil lafza nispet edildiğini belirterek müevvelin taksim içerisinde zikredilmesinin mantıksal zeminini ortaya koymaya çalışır.⁶⁰ Bununla birlikte bazı usulcülerin, söz konusu te’vîl işleminin lafza nispet edilerek, sonucun lafza bağlanması izahını tutarlı bulmadığı görülür. Bu yaklaşıma göre yapılan te’vîl işlemi, vaz’î temelli olmayıp, müşterek lafzın anlamına uygun olarak muhtemel anlamlarının izdihamından kaynaklanan kapalılığın zannî olan herhangi bir delille giderilmesinden ibarettir.⁶¹

Konuyla ilgili Sadrüşşerîa’nın yaklaşımını benimseyen ve müevvel yerine taksimde cem’i münekkere yer veren usulcülerden biri de Molla Hüsrev’dir. Fakat bunu yaparken Sadrüşşerîa’nın ifade ettiği düşünceden yola çıkmaz. Molla Hüsrev cem’i münekkeri, müevvel yerine zikretmesine gerekçe olarak cem’i münekkerin vaz’ bakımından müstakil oluşunu ve herhangi bir kısma dâhil olmamasını gerekçe göstermektedir. Bu bakımdan müevvel, vaz’ açısından yapılan taksime ait bir lafız olmakla beraber, kendi başına müstakil olmayıp müştereke bağlı bulunduğu için Molla Hüsrev tarafından onun yerine cem’i münekker tercih edilmiş olmaktadır. Bu yaklaşımından da anlaşıldığı üzere Molla Hüsrev, müevvelin müctehidin reyi ile meydana gelen bir lafız olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin bahsettikleri müevvel,

⁵⁹ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 59.

⁶⁰ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 97.

⁶¹ bk. Emir Padişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 1: 185.

sadece müşterekin muhtemel olduğu anlamlardan birinin, bizzat dil üzerinde yapılan incelemeler sonucu tercih edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla lafza ait hüküm yine lafzın kendisine izafe edilmektedir.⁶² Molla Hüsrev'in bu yaklaşımıyla taksimatında takip ettiği Sadrüşşerîa'dan gerekçelendirmede ayrıldığı görülür. Molla Hüsrev'in bu düşüncesine benzer bir yaklaşım, Ebû Saîd el-Hâdimî'de de (ö. 1176/1762) görülmektedir.⁶³ Molla Fenârî (ö. 834/1431) de isim vermeden Sadrüşşerîa'nın yaklaşımına değinir. Bazı âlimlerin vaz' bakımından yapılan taksimi hâs, âm ve müşterek olarak üç lafızdan ibaret olarak kabul ettiklerini; müevvelin, vaz'ı ile değil müctehidin görüşüyle ortaya çıkan bir lafız olduğunu söylediklerini belirtir. Ona göre konuyla ilgili doğru olan çoğunluğun kabul etmiş olduğu müevvelin taksimde yer alması görüşüdür.⁶⁴

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî usûlcülerin söz konusu taksiminde kısmi bir tutarsızlık olduğunu kabul etmektedir. Bu düşüncesini konuya dair kendi yaklaşımını ortaya koyarak ve güçlü mantıksal argümanlar sunarak temellendirmeye çalışmıştır.

2.1.3. Hüküm Konularının Çerçevesini Belirlemesi ve Tasnifteki Konumu

Sadrüşşerîa, hüküm ve ilgili konuları "deliller" bölümünden sonra müstakil bir başlık altında ele alır. Bu yöntemiyle kendisinden önceki Hanefî usulcülerinden farklı bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinden Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî tarafından yazılan usul eserleri incelendiğinde hüküm konularının, eserler arası farklılıklar bulunmakla birlikte genel olarak dağınık bir şekilde ve kısmi olarak yer aldığı görülür. Söz konusu eserlerde "hâkim" konusuyla ilgili bazı açıklamalara, hüsün-kubuh ve emir-nehiy irtibat boyutu bağlamı başta olmak üzere değişik yerlerde yer verilmiştir.⁶⁵ Hükmün kısımlarıyla ilgili olarak talebin olumlu oluşu açısından hüküm türleri (farz, vâcib, sünnet, nafile), azîmet, ruhsat, edâ, kazâ ve bağlantılı konular lafız bahisleri içerisinde; illet, sebep, şart, alâmet gibi vaz'î hükümler ise

⁶² Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 36.

⁶³ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 33, 34.

⁶⁴ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 92.

⁶⁵ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2; 94, 95, 234; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 34-47, 50-60, 442-464; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 183-266; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 60-73.

kıyâs bahislerinin sonunda illele irtibatlı olarak ele alınmıştır. Söz konusu eserlerde talebin olumsuz olması açısından hüküm türleri olan haram, mekrûh gibi kavramlara ise açıkça yer verilmemekle birlikte nehiy ve bağlantılı konular içerisinde dolaylı olarak temas edilmiştir.⁶⁶ Bu veriler ışığında hüküm bahislerinin, mütekellimîn usûl eserlerinin etkisi ile müstakil olarak ele alınana kadar Hanefî usûl eserlerinde çeşitli başlıklar altında dağınık olarak işlendiği yargısına varılabilir. Bununla birlikte fukahâ metodunun klasik dönem eserlerinde hüküm bahislerinin sistematik bir tarzda incelenmemesini, söz konusu eserlerde delillerin daha ön planda tutulmasıyla gerekçelendirmek de mümkündür. Fıkıh usulü geleneğinde hüküm ve ilgili konuların usûl yazımında merkezi bir konuma yükselmesi, mütekellimîn usulcülerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından gerçekleştirilmiştir. Gazzâlî “el-Müstasfâ” adlı eserinin baş tarafında hüküm konularına yer vermiş ve hükmün hakikati, kısımları, rükünleri ve hükmün sebebi gibi başlıklar altında bütüncül bir hüküm teorisi ortaya koymuştur.⁶⁷

Hanefî usul geleneği içerisinde hüküm konularını sistematik tarzda incelemeye yönelik bazı girişimlerin olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Alâeddin es-Semerkandî, “Mizânü’l-usûl” adlı eserinin baş tarafında “ahkâmın beyânı” başlığı altında hüküm bahislerine geniş olarak yer vermiştir.⁶⁸ Semerkandî’nin bu girişimi, hüküm konularının sistematik bir şekilde ve müstakil bir başlık altında incelenmesi yönüyle Hanefî usul düşüncesine göre yazılan usûl-i fıkıh eserleri içerisinde bir ilki temsil edebilir. Ancak hükmün kısımları ve ilgili kavramlara yoğun olarak yer vermesine karşılık, hâkim, mahkûmu aleyh, mahkûmu fih gibi konulara değinmemesi sebebiyle tatmin edici bir adım olarak değerlendirilmekten oldukça uzak olduğu görülür.

Hanefî usûl geleneğinde hüküm konularının, büyük oranda ele alınmakla birlikte müteahhir dönemdeki memzûc eserlere kadar genel olarak ihmal edildiği ve bütüncül bir hüküm teorisi içerisinde ele alınmadığı görülür. Memzûc metodla usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcisi olarak kabul edilen İbnü’s-Sââtî, eserinin baş tarafında yer verdiği dille ilgili ilkelerin (el-mebâdî el-lügavî)

⁶⁶ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 123-131, 149, 156-157, 168, 171- 189; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 49, 67-93, 371-387; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 304-392, 447-585, 2: 543-618, 4: 283-391; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 26-59, 78-99, 110-124, 2: 300-332.

⁶⁷ bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1: 45-80.

⁶⁸ bk. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 13-75.

akabinde “fikhî ilkeler” (el-mebâdî el-fikhiyye) başlığı altında hâkim, hükümün kısımları, mahkûmun fih ve mahkûmun aleyh ve bağlantılı hüküm konularını oldukça detaylı ve sistematik bir şekilde ele almış, hüküm konularından sonra ise şer‘î delilleri incelemiştir.⁶⁹ Bu yaklaşımında Gazzâlî ile yaygınlık kazanan mütekellimîn hüküm tasnifinin ve özellikle de kaynak olarak istifade ettiği Âmidî’nin usul eseri “el-İhkâm”ın etkili olduğu söylenebilir.⁷⁰

Konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa’nın kendine özgü faklı bir tasnif yöntemi benimsediği görülür. “et-Tenkîh” ve şerhi “et-Tavzîh”i iki ana bölüme ayıran Sadrüşşerîa, birinci bölümde şer‘î deliller ve bağlantılı konuları incelerken⁷¹ ikinci bölümde ise hüküm bahislerine yer vermiştir.⁷² Usul konularına yönelik böyle bir tasnif iskeleti geliştirmesinde usûl-i fikhın konusuyla ilgili özgün yaklaşımının etkili olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi ona göre usûl-i fikhın konusu deliller ve hükümler şeklinde iki temel unsurdan oluşmaktadır.⁷³ Dolayısıyla usul konularının, “deliller” ve “hükümler” şeklinde iki temel omurga üzerinde ele alınarak incelenmesi, onun usul düşüncesinin doğal bir yansıması olmaktadır.

Sadrüşşerîa, hüküm bahislerinin merkezinde “hüküm” kavramının yer aldığını ve hâkim, mahkûmun bih ve mahkûmun aleyhle irtibatı sebebiyle bu konulara da yer vereceğini belirterek hüküm bahislerinin genel çerçevesini ortaya koyar. Bununla birlikte hâkimle kastedilenin akıl değil Allah olduğunu, bunun emir ve ilgili konular bağlamında incelendiğini belirterek hüküm, mahkûmun bih, mahkûmun aleyh konularını inceleyeceğini ifade eder.⁷⁴ Ayrıca kendisinden önceki Hanefî usûl anlayışına göre yazılmış usûl eserlerinde dağınık olarak ele alınan şer‘î hükümün kısımları ve bağlantılı konuları mezhebin usûl anlayışına bağlı kalarak ve sınırları belirli bir şekilde taksim ettiğini belirterek konuya katkısını açık bir şekilde vurgulamıştır.⁷⁵ Nitekim Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onların çizgisini takip eden usulcülerin “meşrûâtın hükümleri”, “azîmet ve ruhsat” veya sadece “meşrûat” başlıkları altında ve lafız konuları içerisinde şer‘î hükümler ve azîmet, ruhsat, edâ, kazâ gibi bağlantılı konulara yer verdikleri

⁶⁹ bk. İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vusûl*, 1: 127-235.

⁷⁰ bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 79-158.

⁷¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 46-2: 243.

⁷² bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 243-403.

⁷³ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 243.

⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 244.

görülür. Ayrıca söz konusu usulcülerin eserlerinde teklîfi hükümler başlığı altında olmasa da farz, vacip, sünnet, nafilê gibi kavramlar izah edildiği halde, meşrûâtın yasaklık derecelerini ifade eden hüküm kategorisinden hiç bahsedilmediği ya da mahiyetleri ortaya konmayacak şekilde kısmi olarak temas edildiği de dikkat çeken bir husustur.⁷⁶ Hatta Teftâzânî'nin tespitine göre usûl yazıcılığında mezkur usulcüler tarafından benimsenen bu yöntemin uygulanması, mezhep içerisinde kabul görmüş bir durum halini almıştır.⁷⁷ Sonraki dönem usulcülerinden Molla Cîven, Ebü'l-Berekât en-Neseîi özelinde Pezdevî ve onun çizgisinden gidenleri; azîmet, ruhsat, farz, vâcib, edâ gibi şer'î hükümlerle irtibatlı konuları lafız bahisleri arasında incelemeleri hususunda eleştirmiştir. Ona göre bu tür konuların, Sadrüşşerîa'nın tertibinde olduğu gibi kıyâs bahislerinden sonra konumlandırılarak ele alınması yöntem olarak daha uygundur.⁷⁸

⁷⁶ bk. Debûsî, *Takvîm*, 77-80; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 298-328, 339-359; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 100-128; Neseîi, *Keşîi 'l-esrâr*, 1: 292-307; İbn Melek; *Şerhu 'l-Menâr*, 193-203.

⁷⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 281.

⁷⁸ bk. Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, 1: 292.

2.2. SADRÜŞŞERÎA'DA FIKIH USULÜ-KELAM İLİŞKİSİ

Kelâm ilmi, Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.⁷⁹ Kelâm sahasındaki pek çok tartışmanın, aralarındaki irtibat sebebiyle zamanla fıkıh usulü sahasına geçtiği; fıkıh usulündeki pek çok kavram ve izaha kaynaklık etmesi yönüyle kelâmın, fıkıh usulünü yönlendirdiği genel olarak bilinen bir husustur. Alâeddin es-Semerkandî gibi kimi âlimler, kelâmî öncüllerin usûl-i fikhî etkilediğini kabul etmiş ve kelâmî prensipleri dikkate almadan yazılan usûl eserlerinin yanlış sonuçlar doğurabileceği endişesini açıkca dile getirmiştir.⁸⁰ Semerkandî ile hemen hemen aynı dönemde yaşayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Gazzâlî gibi kimi usulcüler ise fıkıh usulünün kelâmî konulardan arındırılması gerektiğini dile getirmişler, ancak kendileri de bunu eserlerinde gerçekleştirmeyi başaramamışlardır.⁸¹ Fıkıh usulü-kelâm ilişkisinin, fıkıh usulünün teşekkülünden itibaren ortaya çıkan bir durum olduğu söylenebilir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde de bilhassa mütekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin eserlerinde, fıkıh usulü-kelâm ilişkisi pek çok konuda belirgin olarak görülmektedir.⁸²

Fıkıh usulü ile kelâm arasındaki ilişki hakkında İslâm âlimleri genel olarak üç farklı eğilim içinde olmuşlardır:

İlk eğilimi temsil eden âlimlere göre her iki ilim arasında tayin edici bir münasebet bulunmamaktadır. Bu âlimler, felsefî-mantıkî istidlâl tarzına uzak olup klasik kelâm ekollerinde yer alan aklî-felsefî çabanın ağır bastığı kelâm yerine, daha dar kapsamlı, dinin temel inanç prensiplerinin tespitinden ibaret bir akâid-kelâm düşüncesi benimsemişlerdir. Bu temayüle sahip âlimlere Debûsî, Pezdevî ve Serahsî örnek verilebilir. Orta Asya Hanefî geleneğine mensup bu âlimler, Hanefilik içerisindeki Mu'tezilî temayüle karşı çıktıkları gibi Eş'arî ve Mâtürîdî tarzı bir kelâm anlayışından uzak, fıkıh ağırlıklı, fıkıhtan ve fikhin uygulanmasından kaynaklanan bir fıkıh usulü üzerinde yoğunlaşmışlardır. Şu

⁷⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 5.

⁸⁰ bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 1, 2.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 42, 43. el-Basrî, fıkıh usulü ile kelâmın birbirine kuvvetle bağlı olduklarını kabul etmekle birlikte tevhid ve adalet gibi kelâmî konuların, fıkıh usulü kapsamında zikredilmesini caiz görmeyerek adı geçen iki ilmin birbirinden ayrı ve bağımsız birer disiplin olduklarını belirtmiştir. (bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 3)

⁸² Örneklendirmeler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 61-69, 93-95.

halde fıkıh usûlü bunlar nazarında yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilim olup kelâmıla ilgisi olmadığı gibi, herhangi bir ilmin de alt dalı değildir.⁸³

İkinci eğilimi temsil eden alimler ise fıkıh usulünü, kelâmî prensiplerin bir uzantısı ve kelâm ilminin alt dalı olarak kabul etmişlerdir. Bu âlimlere göre kelâmî öncüller, fıkıh usulünde bazı görüşlerin benimsenmesinde etkin rol oynamaktadır. Gazzâlî öncesinde eser veren ve belirli bir kelâm mezhebini benimseyen usûlcüleri bu temayüle dahil etmek mümkündür.⁸⁴ Bu yaklaşımı benimseyen Semerkandî, fıkıh mezhebinden başka bir kimliğe ihtiyaç duymayan Hanefîler'in, kelâm alanında da belirli bir duruş edinmeleri gerektiğinden hareketle "Mîzânü'l-usûl" adlı eserini kaleme almıştır. Hanefî usul geleneği içerisinde fıkıh usulü-kelâm ilişkisine vurgu yapan Semerkandî, eserinin girişinde usûl yazıcılığıyla ilgili olarak şu açıklamaya yer vermektedir:

"Usûlü'l-fıkıh ve'l-ahkâm ilmi, usûlü'l-kelâmın bir fer'idir. Fer', asıldan ortaya çıkan bir şeydir. Bir asıldan ortaya çıkmayan şey, onun ürünü olamaz. O halde, fıkıh usulü alanında telif edilen bir eserin, yazarının itikadına uygun olması gerekir. Fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin çoğu, ya asılda (itikatta) bize muhalif olan Mu'tezile ya da fûrû-ı fıkıhta bize muhalif olan ehl-i hadis tarafından yazılmıştır. Bu zümreler tarafından yazılmış eserleri esas alırsak ya asılda ya da fer'de hata yaparız."⁸⁵

Semerkandî, Hanefîler tarafından yazılmış olan usûl-i fıkıh eserlerini kelâm ve fıkıhla ilişkisi bakımından iki gruba ayırmıştır: Birinci grup, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "Meâhizü's-şerâî" ve "Kitâbü'l-cedel"i ile Mâtürîdî'nin hocaları ve öğrencileri tarafından yazılan eserlerdir. Bu eserler fûrû ve usûlü birleştirmiş, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş âlimler tarafından yazıldıkları için son derece sağlam ve doyurucudur. İkinci grupta yer alan eserler ise fûrûun inceliklerine temas etmesi ve sistematik biçimde yazılmaları yönüyle değerli olmakla beraber, bunların müellifleri usûlün (kelâmın) inceliklerinde mahir olmadıkları için farkına varmadan bazı hususlarda Hanefî karşıtı görüşlere meyletmişlerdir.⁸⁶ Semerkandî, fûrû merkezli usûl anlayışını mezhebin kelâmî yönelişine aykırı sonuçlara yol açabileceği endişesiyle tehlikeli bularak, fûrû hükümleri değil kelâmî öncülleri esas alan bir usûl anlayışını savunmuş ve bu doğrultuda Mâtürîdî'nin eserlerini ihya çabasına girişmiştir. Yine Mâtürîdî

⁸³ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 116, 117.

⁸⁴ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 117, 119.

⁸⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 1, 2.

⁸⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 3.

geleneğine mensup Hanefî usûlcülerinden Ebü'l-Berekât en-Neseffî fıkıh usulünün, kendisine dayanan diğer ilimler için bir “asıl”, kendisinin de kelâma dayanması sebebiyle kelâmın bir alt dalı durumunda olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁷

Konuyla ilgili olarak ileri sürülen son yaklaşıma göre ise fıkıh usulü ve kelâm arasında ilişki ve etkileşim boyutu bulunmakla birlikte fıkıh usulü kelâmın bir alt dalı değildir. Felsefe-mantık dilini kullanan ve fıkıh usulünü, ilimler hiyerarşisinde en yüksek mertebeye yerleştirilen kelâm ile fıkıh ilimleri arasında konumlandıran Gazzâlî gibi âlimler bu yaklaşımı benimsemişlerdir.⁸⁸ Sadrüşşerîa da bu yaklaşımı benimseyen alimler arasında sayılabilir. Nitekim Teftazânî bu düşünceyi açık bir şekilde belirtmektedir. Onun ifadesine göre Sadrüşşerîa, fıkıh usulü ilmini fıkıh ve kelâm ilimlerinin arasında konumlandırmaktadır. Şöyle ki; cüz'î (tikel) hükümlerin tafsîlî delillerinden bilinmesi, şer'î hükümlere ulaştırması haysiyetiyle küllî delillerin hallerinin bilinmesine bağlıdır. Bu ise yaratıcının ve sıfatlarının bilinmesi, peygamberin ve mucizelerinin doğruluğu gibi kelâm ilminde incelenen konuların bilinmesine bağlı olmaktadır.⁸⁹ Bu düşünceyi benimseyen âlimlere göre, kelâm ilmi bütün dinî ilimlere ve bu çerçevede fıkıh usulüne de birtakım temel ilke ve önermeler (mebâdî) sunmaktadır. Nitekim Cüveynî, usûl-i fıkıh ilminin kelâm, Arap dili ve fıkihtan yararlanılarak (istimdat) telif edildiğini söylemiştir.⁹⁰ Gazzâlî, kelâm ilminin bütün dinî ilimlerin mebdelerini ispat ettiğini ve bu sebeple de kelâmın küllî, diğer dinî ilimlerin ise kelâma nispetle cüz'î olduğunu ileri sürmüştür.⁹¹ Usûl-i fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiye dair bu temayül, Gazzâlî sonrasında eser veren mütekellimîn metoduna mensup usûlcülerin genel yaklaşımını ifade etmektedir.⁹²

Fıkıh usulünün kelâmdan birtakım önerme ve ilkeler almasının sebebi, yukarıda da belirtildiği üzere, bu ilimde incelenen Kitap, sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerin meşru ve geçerli olabilmesinin, Kitab'ı yani vahyi gönderen Yüce Allah'ın varlığının ve O'nun elçisinin doğruluğunun kabul edilmesine bağlı olmasıdır. Usûl-i fıkıh ile kelâm arasında belirli bir ilişki bulunduğunu ileri süren

⁸⁷ Neseffî, *Şerhu'l-Müntehab*, 14.

⁸⁸ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 117, 121, 122.

⁸⁹ Teftazânî, *et-Telviḥ*, 1: 8.

⁹⁰ bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 84.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 1: 5; Salim Öğüt, “Usûl-i Fıkıhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Degerlendirmek”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2008): 41.

⁹² Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 121.

bu âlimler, Yüce Allah ve vahyin mübelliği olan Hz. Peygamber’le ilgili kelâm ilminin ortaya koyduğu bilgileri usûl-i fikhın meşruiyet zemini olarak kabul etmişlerdir. Şayet bu kelâmî temellendirme olmasaydı, şer‘î bir hüküm istinbât etmek için başvurduğumuz başta Kur’ân ve Sünnet olmak üzere şer‘î delillerin meşruiyetinden bahsetmek mümkün olmazdı.⁹³

Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerden Debûsî “Takvîmü’l-edille” adlı fıkıh usulü eserinde, kendisinden yaklaşık yüz yıl önce aynı coğrafyada yaşamış olan ve kendisine iki usûl eseri atfedilen İmam Mâtürîdî’nin görüşlerinden ve eserlerinden hiç bahsetmemektedir. Aynı durumun Pezdevî ve Serahsî için de geçerli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu iki alimde Hanefî geleneğin, Eş’arî ve özellikle de Mu‘tezilî söylemden farklılığına yapılan vurgunun hissedilir bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bu âlimlerden sonra ise Semerkandî ve Nesefî tarafından Mâtürîdî’nin düşüncelerine özel bir vurgu yapılmıştır. Mâtürîdî mezhebinin Hanefî usûlcüler arasında yayılmasından sonra kimi Hanefîler’de sezilen kelâm ilmine yönelik çekingen tavrın yavaş yavaş ortadan kalktığı görülmektedir. Bu süreçte Sadrüşşerîa, “et-Tavzîh” adlı eserinde kelâmî konulara detaylı bir şekilde yer vermiş, Ehl-i Sünnet-Hanefî geleneğini muârizlarına karşı güçlü öncüllerle savunmuştur. Özellikle hüsün-kubuh meselesi ve bu bağlamda Eş’arî geleneğe yönelik ortaya koyduğu dört mukaddime eleştirisi Mâtürîdî kelâm düşüncesi savunuculuğunda kabul görmüş ve önemli bir yere sahip olmuştur. Sadrüşşerîa’nın etkisiyle de Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Muhibbullah el-Bihârî gibi müteahhirîn Hanefî usûlcüleri de eserlerinde kelâmî meselelere yer vermişlerdir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa’nın da Serahsî ve Pezdevî’de olduğu gibi Mâtürîdî’nin ismine hemen hemen hiç yer vermediği görülür.⁹⁴

Sadrüşşerîa, Ebû Hanîfe tarafından yapılan fıkıh tanımı üzerinden kelâm ilminin mahiyet ve muhtevasını ortaya koymaya çalışır. Buna göre kelâm ilmi,

⁹³ Ferhat Koca, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fikhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi”, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım 2015, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2016), 237.

⁹⁴ Sadrüşşerîa, “et-Tavzîh” adlı eserinde yalnızca bir yerde Mâtürîdî’nin ismine sarahaten yer vermiştir. Mâtürîdî, “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona ‘Ol’ dememizdir ve o da hemen olur” (en-Nahl, 16/40) ayetinde geçen “Ol” emrinin hakikî değil mecaz anlam ifade ettiğini savunmuştur. Buna karşın Pezdevî ise hakikî anlama geldiğini ancak ses ve harflerden münezze olan kelâm-ı nefsiyi ifade ettiğini belirtmiştir. Sadrüşşerîa, bu görüşlerden Pezdevî’nin yaklaşımını daha uygun bulduğunu ifade ederek tercihte bulunmuştur. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 295, 296)

imanın vücûbiyeti gibi inanca taalluk eden şeylerde kişinin bilmesi gereken lehine ve aleyhine olan hususları konu edinen bir disiplindir. Sadrüşşerîa'nın belirttiğine göre Ebû Hanife (ö. 150/767); kelâm, tasavvuf ve amele taalluk eden anlamıyla fıkıh disiplinlerini içeren kapsamlı bir tanımlama yapmış ve kelâmı “el-fıkhu'l-ekber” şeklinde isimlendirerek hiyerarşide en üst konuma yerleştirmiştir.⁹⁵

Sadrüşşerîa'ya göre fıkıh usulü ilmi, fıkha ulaştırılan kâidelerden ibaret olan bir disiplindir. Kâidelerle kastedilen, yakın aracılık yoluyla (tevassul-i karîb) kendileriyle fıkha ulaşılan küllî kazıyyeler yani tümel önermelerdir. O, “yakın aracılık” ifadesiyle kelâm ve Arap dili gibi mebâdî kapsamında yer alan yardımcı disiplinlerin fıkıh usulü kapsamından çıkarıldığını ifade etmektedir.⁹⁶

Teftazânî'nin, kelâm ve Arap dili ilimlerinin fikhî hükümlere ulaştırma hususunda uzak aracılık (tevassul-i baîd) fonksiyonu icra ettiğini belirterek Sadrüşşerîa'yı desteklediği görülmektedir. Ona göre dil kuralları vasıtasıyla, lafızların medlûlâtına delalet şekillerinin bilgisine ulaşılır ve bu şekilde elde edilen bilgiler vasıtasıyla da hükümler, naslardan istinbât edilebilir. Aynı durum kelâm ilmi için de söz konusudur. Kelâmın ortaya koyduğu kâidelerle Kur'ân ve Sünnet'in sübût ve doğruluğuna ulaşılır ve bu noktadan hareketle fikhî hükümlere ulaşmak için bir başlangıç noktası oluşturulur.⁹⁷

Sadrüşşerîa'nın “et-Tavzîh” adlı eserinde doğrudan değindiği kelâmî konuları ele almak, usul düşüncesinde fıkıh usulü-kelâm disiplinleri arasındaki etkileşim boyutunu görmemiz açısından uygun olacaktır.

2.2.1. Teklif-Kudret İlişkisi

Sadrüşşerîa'nın teklif-kudret ilişkisi bağlamında iki meseleye temas ettiği görülür. Bunlardan ilki güç yetirilemeyen şeyin teklifinin (teklif-i mâ lâ yutâk) mümkün olup olmaması konusudur. İslâm âlimleri, Allah'ın, mükellefleri güçlerinin yetmeyeceği bir şeyle yükümlü tutmadığı noktasında görüş birliği içerisindeyler. Bununla birlikte böyle bir şeyin imkanı meselesi teorik olarak tartışılmıştır. Mu'tezile ve Mâtürîdî mezhepleri, Allah'ın kişiyi güç yetireme-

⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 18.

⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 34.

⁹⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 34.

yeceği şeyle yükümlü tutmasının câiz olmadığını söylerken Eş'ariyye ve Cebriyye ise bunu aklen mümkün görmektedir.⁹⁸

Sadrüşşerîa da mensubu olduğu Hanefî geleneğe uygun olarak, güç yetirilemeyen şeyin insana teklif edilmesinin caiz olmadığını ifade eder. Bu konuda Eş'arîlerin muhalif bir yaklaşım benimsediklerini belirten Sadrüşşerîa, “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar”⁹⁹ şeklindeki nasların yanında hikmet sahibine (hakîm) böyle bir teklifte bulunmanın layık olmayacağını ve yakışmayacağını belirtir.¹⁰⁰ Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî gelenek tarafından benimsenen bu görüşün, Mu'tezile'ye ait yaklaşımın temelinde yatan “aslah” anlayışından farklı olduğunu özellikle vurguladığı görülmektedir.¹⁰¹

Konuyu tevhid prensipleriyle irtibatlı olarak yorumladıkları görülen Mu'tezile'ye göre Allah, her şeyde olduğu gibi fiillerinde de tek ve adildir. O'nun adaleti, fiillerinde çirkin ve kötü olan fiillere yer vermemesiyle anlaşılır. Öyleyse bütün fiillerinde adil olan ve kötü iş yaratmayan Allah'ın insanların faydasına olan tekliflerde bulunması gerekmektedir. Zira adil olan Allah'tan, insanlar için uygun olmayan hatta onların zararına olan bir teklifin yüklenmesi beklenemez. Zira böyle bir şey Allah'ın adaletine aykırı olmasının yanında bir zulüm olarak telakki edilmektedir.¹⁰²

Sadrüşşerîa, insanın güç yetiremeyeceği şeyleri iki kısımda değerlendirir:

1. Aklen ve âdeten gerçekleşmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan hususlar (li zatihi mümteni'). Kadîm olan varlığın yok edilmesi, hakikatlerin ters çevrilmesi vb. hususlar bu türden olup bunların teklif edilemeyeceğinde alimlerin ittifakı bulunmaktadır.¹⁰³

2. Aklen ve âdeten meydana gelmesi mümkün görüldüğü halde Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyler. Ebû Cehl'in imanla mükellef tutulması gibi. İslâm âlimleri bu tür konularda teklifin cevazı hususunda görüş birliği içindedir.

⁹⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 386; Kumaş, *İslam Hukukunda Sorumlu Olmanın Temeli (İstitaat)*, 21, 22; Kemalpaşazâde'nin, teklif-i mâ lâ yutâkî câiz görerek Eş'arî söylemi benimsediği görülür. (bk. Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 121)

⁹⁹ el-Bakara, 2/286; Diğer ayetler için bk. el-Bakara, 2/184; Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 378.

¹⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 380.

¹⁰² bk. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Ebû'l-Alâ Afîfî, (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye 1962), 11: 367-370.

¹⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 378; Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 378; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 124.

Sadrüşşerîa, konuyla ilgili olarak Eş'arîler'in bu tür konularda teklifi mümkün gören ve bu noktadan hareketle teklif-i mâ lâ yutâka cevaz veren yaklaşımlarını tahlil etmektedir.¹⁰⁴ Eş'arîlere göre Allah, Ebû Cehl'in hiçbir zaman iman etmeyeceğini ezeldenki ilmiyle bilmektedir. Bu durumda eğer Ebû Cehl iman ederse Allah'ın bu bilgisi bilgisizliğe dönüşür ki, böyle bir şey muhaldir. Dolayısıyla Ebû Cehl'in iman etmesi muhal olunca, iman etmekle emrolunması muhal olanın teklif edilmesidir.¹⁰⁵

Sadrüşşerîa'ya göre Ebû Cehl'in imanla mükellef tutulması örneği, teklif-i mâ lâ yutâk olarak değerlendirilemez. Zira kulun eylemlerinde kudreti etkilidir.¹⁰⁶ Allah'ın, Ebû Cehl'in kendi ihtiyar ve iradesiyle iman etmeyeceğini bilmesi, iman etme fiilini kul açısından "mümkün olma" kapsamında çıkarmamaktadır. Söz konusu fiil, Ebû Cehl açısından kudret ve iradesine konu olmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre Eş'arîlere ait bu yaklaşımın temelinde kulun eylemlerinde mecbur olduğu ve fiilleri üzerinde kudretinin etkisinin bulunmadığı kabulü yatmaktadır.¹⁰⁷

Teftazânî ise bazı kafir ve asilere yönelik gerçekleşen tekliflerin varlığından hareketle Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği hususlarda teklifte bulunmasının mevcudiyetinde İslam alimleri arasında herhangi bir tartışma olmadığını belirtir. Ona göre burada asıl ihtilaf noktası, bu tür hususların "teklif-i mâ lâ yutâk" olarak değerlendirilip değerlendirilmemesidir. Cumhuriyetin kabulüne göre kulda ihtiyarıyla fiile yönelme kudreti bulunduğundan bu tür teklifler güç yetirilebilir (yutâk) olarak değerlendirilmektedir. Eş'arîlere göre ise gerçekleşmeyecek olan bu tür şeylerin teklif edilmesi, "teklif-i mâ lâ yutâk" kabilindedir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre bu tür bir teklif pratikte vardır.¹⁰⁸

Sadrüşşerîa'nın teklif-kudret ilişkisi bağlamında değinmiş olduğu hususlardan biri de kudret-i mümekkin ve kudret-i müyessire ayrımıdır. O da kendisinden önceki Hanefî usulcülerini gibi kudreti, mümekkin ve müyessire olarak ikiye taksim ederek inceler.¹⁰⁹ Emrin muhatabı olan mükellefin kendisine

¹⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 378.

¹⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 379.

¹⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 378.

¹⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 380.

¹⁰⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 379.

¹⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 380.

emredileni (memûrun bih) genel olarak zorlanmadan yapabilme imkanı bulacağı bir “kudret”e sahip olması gerekmektedir.¹¹⁰ Söz konusu bu kudretin en alt seviyesine “kudret-i mümekkinine” denilmektedir.¹¹¹ Kudret-i mümekkinine, mükellefte bulunması gereken kudretin en asgari derecesini ifade eder ve mükellefin sorumluluklarını yerine getirmesini mümkün kılar. Kudretin bu seviyesi ister bedenî ister malî olsun her vâcibin eda edilmesinin şartıdır.¹¹²

Sadrüşşerîa, kudret-i mümekkinine ile eyleme mukarin olarak nitelediği hakiki kudret ayrımını yapar ve kudreti mümekkinenin emredilen kimsenin emredilen hususu yerine getirmesine imkân sağlayan vasıtaların ve sebeplerin selâmeti anlamına geldiğini ve bunun da fiilin gerçekleşmesinin ön şartı olduğunu belirtir.¹¹³ Bu kudret, vâcibin edâsının şartı olmakla birlikte vâcibin zimmette borç olarak kalması bu kudretin devamına bağlı değildir.¹¹⁴

Bazı fiillerin edası için kudret-i mümekkinenin yanında kudret-i müyessire de gerekir. Kudret-i müyessire, fiilin işlenme imkânı bulduktan sonra onun kolayca yerine getirilmesini sağlayan ve devamlılık arz etmesi gereken kudrettir. Bu türden kudretin şart olduğu fiillerde fiilin edasının vacip olması için kudretin vacip olacak bir süre bulunması yetmez, eda anında da mevcut olması, yani devam etmesi gerekir.¹¹⁵

2.2.2. Gayr-ı Müslimlerin Şer‘î Hükümler Karşısındaki Durumu

Sadrüşşerîa, gayr-ı müslimlerin şer‘î hükümler karşısındaki durumunu incelerken konunun Pezdevî’nin usulünde yer almadığını ve kendisinin Serahsî’nin usulünden naklen konuyu inceleyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁶ Ancak Kemalpaşazâde söz konusu tespitin yerinde olmadığını belirtir ve Pezdevî’nin, usulünün son kısmında konuya değindiğini ifade eder.¹¹⁷

Gayr-ı müslimler iman etmekle mükellef oldukları gibi muâmelat ve ceza hukukuyla (ukûbât) ilgili hükümlerle de mükelleftirler. Bunların yanında ahirette

¹¹⁰ Molla Hüsrev; *Mir’âtu’l-usûl*, 125.

¹¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 381.

¹¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 381.

¹¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 382.

¹¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 383.

¹¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 383, 385.

¹¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 411.

¹¹⁷ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 133; Pezdevî’nin, ehliyet bahsinde yer verdiği konu için bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 243.

hesaba çekilme (muâheze) hususunda yani uhrevi sorumluluk açısından ibadetlerle de mükelleftirler. Sadrüşşerîa, Serahsî'den aktarmış olduğu bu hususlarda fukahâ arasında herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını ifade etmektedir. Bunula birlikte ilk üç hususta icmâ olduğunu, ibadetler konusunda ise görüş birliği (ittifak) olduğunu belirtir.¹¹⁸ Onun bu ifadelerinden, ilgili konularda icmâ ve ittifak kavramlarına farklı anlamlar yüklediği ve gayr-ı müslimlerin ibadetlerle ilgili durumu hakkında icmâ seviyesine ulaşmayan bir görüş birliği olmakla birlikte farklı yaklaşımların da mevcudiyetine işaret ettiği sonucuna varılabilir.

İbadetlerle ilgili tartışmalı olan asıl konu gayr-ı müslimler açısından dünyada edâ sorumluluğunun bulunup bulunmadığı meselesidir. Irak Hanefî çevresinin temsilcilerinden Cessâs, “el-Fusûl” adlı eserinde kafirlerin imanla mükellef oldukları gibi şer’î hükümlerle de mükellef olduklarını ve hocası Kerhî’nin de bu görüşü benimsediğini açıkça ifade eder.¹¹⁹ Onların bu kabullerinin temelinde ahirette sorumlu tutulup hesaba çekilmenin ibadetleri ve genel anlamda sorumlulukları eda etmemekten kaynaklandığı düşüncesi yatmaktadır ki bu düşüncüyü destekleyen naslar da bulunmaktadır.¹²⁰ Şâfiî mezhebi ve Mu‘tezile’nin çoğunluğunun konuya dair yaklaşımları Irak Hanefî çevresinin görüşüyle paralellik arzemektedir.¹²¹

Debusî ve Serahsî ise “beldemizin meşâyihî” ifadesini kullanarak Maverâunnehir Hanefî çevresinin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyarlar. Hanefî mezhebinde yerleşik bakış açısı olmuş bu görüşe göre gayr-ı müslimler; namaz, oruç gibi bir takım gerekçelerle mükelleften düşebilme özelliğine sahip olan ibadetlerle mükellef değillerdir. Ancak bu türden olmayan iman etme gibi yükümlülüklerle mükelleftirler.¹²² Teftazânî ve Hanefî usulcülerden Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde ise gayr-ı müslimlerin ibadetler hususunda ahirette sorumlu

¹¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 411.

¹¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 158.

¹²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 159; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 412; Konunun temellendirildiği eyetler: Fussilet, 41/7, el-Müddessir, 74/43-47, en-Nisâ, 4/142, 160, 161.

¹²¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1: 294; Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 107; Râzî, *Mahsûl*, 2: 237-239.

¹²² Debûsî, *Takvîm*, 438; Pezdevî, *Usûl*, 4: 243; Serahsî, *Usûl*, 1: 73-75; Semerkandî, *Mizân*, 193-194.

tutulmalarının sebebini, ibadetlerin gerekliliğine itikat etmemeleri olarak yorumlayarak meseleyi imanın terkiyle irtibatlandırmışlardır.¹²³

2.2.3. Hüsün-Kubuh Meselesi

Hüsün ve kubuh kavramlarıyla anılan güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük meselesi fıkıh usulü ve kelamın önemli konularından birini teşkil etmektedir.¹²⁴ Hüsün ve kubuh meselesi fıkıh usulünde insan aklı ile ilahî vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir. İslâm âlimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah olduğu görüşünde birleşmişlerse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinmeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Aklın gerek şer'î hükümleri idrak etmede gerekse hüküm koymada işlevini ve yetki alanını konu edinen tartışmalar kelim ve fıkıh usulü disiplinlerinde genellikle "hüsün ve kubuh meselesi" başlığı altında ele alınmıştır.¹²⁵

Sadrüşşerîa'ya göre hüsün ve kubuh kavramları fıkıh usulünde üç anlamda kullanılmaktadır:

1. Hüsün, insan tabiatına uygun olmayı, kubuh ise uygun olmamayı ifade etmektedir. Buna göre insan tabiatına ve yapısına uygun olan şeyler güzel ve iyi, aykırı olanlar ise çirkin ve kötüdür.

2. Hüsün, bir şeyin olgunluk ve kemal özelliğini taşımasıdır. İlim, cömertlik, cesaret gibi. Kubuh ise bir şeyin noksanlık vasfını haiz olmasıdır. Bilgisizlik, cimrilik, korkaklık gibi.

3. Hüsün, yapılması dünyada övgüyü ve ahirette sevabı gerektiren şeydir. Kubuh ise yapılması dünyada kınanmayı ve ahirette ise cezayı gerektiren şeydir.¹²⁶

Sadrüşşerîa'nın belirttiğine göre hüsün ve kubuh için zikredilen bu manalardan ilk ikisinin aklî olduğunda alimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı

¹²³ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 411; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 136; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 133.

¹²⁴ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 59

¹²⁵ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 61.

¹²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*; 1: 123; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 332; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 47; Leknevî, *Kameru'l-akmar*, 1: 66.

bulunmamaktadır. Tartışmalara konu olan hüsün ve kubuh, dünyada övgü veya yergiye, ahirette ise sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.¹²⁷ Nitekim kelâm ilminde de söz konusu kavramlar bu anlam boyutlarıyla tartışmalara konu olmuştur.¹²⁸

Hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından İslam âlimleri tarafından ele alınmış ve bu hususta üç farklı yaklaşım ortaya konmuştur.

Eş'arîler'e göre hüsün ve kubuh akılla değil yalnızca din ile sabit olmaktadır.¹²⁹ Yani fiillerdeki hüsün ve kubuh şer'îdir ve bu konuda beşerî aklın herhangi bir fonksiyonu bulunmamaktadır.¹³⁰ Bu yaklaşıma göre hüsün ve kubuh ancak emir ve nehiyle sabit olmaktadır.¹³¹ Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını haiz olabilir. Dolayısıyla onlara göre "hasen" emredilen; "kabîh" ise nehyedilendir.¹³² Eş'arîlerin bu yaklaşımından onların hüsün veya kubuh emrin veya nehyin gereği ve sonucu olarak değerlendirdikleri sonucu çıkmaktadır.¹³³ Bazı Hanefî usulcülerinin de bu konuda Eş'arî yaklaşımı benimsediği görülmektedir.¹³⁴

Eş'arîler'e göre fiillerde zatî bir güzellik veya çirkinlik bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle eşyada bizzat güzellik ve çirkinlik durumu söz konusu değildir. Ayrıca şer'î bildirim gelmeden önce herhangi bir fiilin, güzel veya çirkin olarak nitelendirilmesine sebep olacak bir vasfı da bulunmamaktadır.¹³⁵ Sadrüşşerîa'ya göre Eş'arîler tarafından benimsenen bu düşüncenin, farklı gerekçelerle temellendirilen iki yönü bulunmaktadır. Eş'arîler'e ait bu yaklaşımın temelinde, güzellik ve çirkinlik gibi araz olan niteliklerin araz olan eylemlerle birlikte bulunmasını engelleme düşüncesi bulunmaktadır. Sadrüşşerîa, oldukça zayıf

¹²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 123; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 332; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 48.

¹²⁸ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 59.

¹²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 332.

¹³⁰ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 48.

¹³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 333.

¹³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 333.

¹³³ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 116.

¹³⁴ Serahsî ve Kâdîhan (ö. 592/1196) gibi Buhâralı Hanefî âlimleri, prensip olarak akli bir teşrîfi kaynağı değil bilgi vasıtası olarak düşündükleri için hüsün ve kubuhun aklen bilinmesini sorumluluk için yeterli görmemiş, mükellefiyet için dini davete muhatap olmayı şart koşmuşlardır. (bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 62; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 60)

¹³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 332.

olarak kabul ettiği bu gerekçeyi iki şekilde yorumlayarak eleştirir.¹³⁶ Ona göre Eş'arîler bu görüşleriyle, arazın başka bir arazla nitelendirilmesini kastediyorlar ve bunu mümkün görmüyorlar ise bu, doğru bir yaklaşım değildir. Zira “Bu hareket hızlıdır veya yavaştır” sözünde olduğu gibi böyle bir niteleme mümkün olmaktadır. Dolayısıyla “Bu fiil şer'an güzel veya şer'an çirkindir” ifadesinde olduğu gibi şer'î bir mana ifade eden arazlar arasında böyle bir ilişki yönü kurulması da mümkün olmaktadır. Eş'arîler'in, arazın başka bir arazla birlikte bulunamayacağını ve ancak bir cevherle birlikte bulunmasının gerekliliğini kastedmeleri durumunda ise iddia ettikleri “arazın başka bir arazla birlikte bulunması” şeklindeki mahzur durum zaten meydana gelmemektedir. Zira bu durumda hasen olan fiilin kendisiyle kâim olduğu bir fail bulunmaktadır. Dolayısıyla araz olanın cevherle birlikte bulunması durumu söz konusudur ki bu zaten mümkündür.¹³⁷

Sadrüşşerîa, Eş'arîler'in konuyu psikolojik açıdan temellendirmelerine de değinir. Eş'arîlere göre fiil ve eylemlerinde kulun irade ve ihtiyarı bulunmamaktadır. Dolayısıyla irade ve ihtiyarın bulunmadığı fiil ve eylemlerde güzellik veya çirkinlik aramak isabetli bir davranış değildir.¹³⁸ Bu bağlamda Eş'arîler insan fiillerini, zorunlu ve rastgele olanlar şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Şer'an çirkin olan bir fiili yerine getirenin, fiili terketme imkanı bulunmuyorsa o fiil zorunlu (ızdırârî) bir fiil olmuş olur. Eğer eylemi yapmama imkanı bulunmakla birlikte eylemi gerçekleştirme bir tercih sebebine (muraccih) dayanmıyorsa o fiil rastgele işlenmiş (ittifâkî) bir fiil olmaktadır. Fiili yapmama imkanı bulunmakla birlikte yapması bir tercih sebebine dayanıyor ise o fiili işlemek kula vacip olmakta yani bu tür eylemler de zorunlu fiiller kapsamına girmektedir.¹³⁹ Eş'arîler'e göre insanın herhangi bir eylemi gerçekleştirme gerektiren tercih sebebi Allah'tan gelmektedir. Dolayısıyla fiil, Allah'ın insan zihnine ilka ettiği çağrışımlarla zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla zorunlu veya rastgele olan herhangi bir eylemin iyi ya da kötü olarak nitelenmesi

¹³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 334.

¹³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 334; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 2: 93.

¹³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 332; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 2: 93.

¹³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 334-336; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949), 261.

mümkün değildir.¹⁴⁰ Sadrüşşerîa'ya göre fiillerin ittifâkî veya izdırârî olması, onların zatî olarak güzel olmasına veya güzelliğin onların bir sıfatı olmasına aykırı bir durum değildir. Dolayısıyla bizzat fiil veya fiilin bir sıfatı, fiilli yerine getirenin övülmesi veya yerilmesini gerektirebilir. Bu anlamda eylemin ihtiyarî, izdırârî veya ittifâkî olması arasında fark bulunmamaktadır.¹⁴¹ Sadrüşşerîa, insan eylemlerini sadece zorunlu ve rastgele olarak sınırlandıran ve fiillerini gerçekleştirmede insana hiçbir özgürlük alanı tanımayan Eş'arî söylemi kendine özgü bir yaklaşımla ortaya koyduğu "dört mukaddime" de eleştirmiştir. Ona göre insan, irade ve ihtiyar sahibi bir varlıktır ve bu nitelikleri de onun bazı eylemlerinde hür olarak hareket etmesini gerektirmektedir. Dört mukaddime konusu, müstakil bir başlık olarak inceleneceğinden şimdilik bu kadarla iktifa ediyoruz.

Mu'tezile hüsün ve kubhu, birbirine yakın ifadelerle tanımlamışlardır. Buna göre aklen övülen şey güzel ve iyi, kınanan şey ise kötüdür. Gücü yeten ve bilen yapması gereken şey iyi, yapmaması gereken şey ise kötüdür.¹⁴² Mu'tezile'ye mensup âlimler, hüsün ve kubhun aklî olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Bu noktadan hareketle bazı fiillerde zâtî güzellik ve çirkinlik bulunduğunu, bizatihi güzel veya bizatihi çirkin olan şeylerin dinden bağımsız olarak salt akılla idrak edilebileceğini savunmuşlardır.¹⁴³ Akıl, taşıdığı fayda ve zarara bakarak fiillerin güzellik ve çirkinliğine hükmedebilir.¹⁴⁴ Hüsün ve kubuh şer'in, yani Şâri'in emir ve nehyinin medlûl ve muktezasıdır. Dolayısıyla güzel, güzel olduğu için emredilmiş; çirkin, çirkin olduğu için yasaklanmıştır.¹⁴⁵ Dinin emir ve nehiyleri, güzellik ve çirkinliği ispat ve inşâ etme fonksiyonu icra etmeyip varolan bu tür nitelikleri açığa çıkarma ve vurgulama (tekid) görevini yerine getirmektedir. Örneğin namazın vücûbu ve zinanın haram oluşu, Şâri'in emir ve nehyi sebebiyle değil kendiliklerinden sabit olan durumlardır.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*; 1: 124, 125; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 82.

¹⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 362.

¹⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 364, 365; Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 335.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009), 309.

¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 184-198.

¹⁴⁵ İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, 1: 277.

¹⁴⁶ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü", 4: 63.

Mu‘tezile ekolüne mensup alimler, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları da vardır. Meselâ İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Ebû Ca‘fer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi erken dönem Mu‘tezilî âlimlere göre hüsün ve kubuh fiilin zâtına, Ebü’l-Kâsım el-Kâ‘bî’ye (ö. 319/931) göre ise sıfatına ait bir durumdur.¹⁴⁷

Hüsün ve kubuhun aklîliğini benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu değerlerin ait bulunduğu eylemlerin değişmez niteliklerinin olması gerekir. Bu yaklaşımı benimseyen Mu‘tezile âlimlerine göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyiz, yalnızca onlarda var olan bu tür nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler, fizikî olaylar hakkındaki bilgiler kadar kesinlik arz etmektedir. Mu‘tezile âlimlerine göre değerler, fiillerin zatî bir unsuru veya zatına ait vasıflardan olmasaydı dinin gelişinden önce iyilik ve kötülük arasında herhangi bir fark bulunmaz ve bu durumda ise din anlamını yitirirdi.¹⁴⁸

Sadrüşşerîa’nın ifadesine göre Mu‘tezile ekolüne mensup âlimler güzelliğin ve çirkinliği, kulun bazı fiillerinin zatî bir unsuru veya bu fiillere ait vasıf olarak kabul etmektedirler.¹⁴⁹ Mu‘tezile’ye ait bu düşünce kimi Hanefî âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Iraklı usulcülerin çoğunluğu bunlardandır. Alâeddin es-Semerikandî’nin konuyla ilgili olarak birleştirici bir yaklaşım sergilediği görülür. Ona göre güzelliğin akıl ile anlaşılabilir olduğu yerlerde hüsün emrin medlûlüdür; bunun dışındaki yerlerde yani güzelliğin akılla anlaşılmadığı konularda ise hüsün emrin mucebi ve sonucu olmaktadır.¹⁵⁰

Sadrüşşerîa, hüsün ve kubuh anlayışında Mu‘tezile’nin, akli öncelediği ve eşyadaki bu niteliklerin tespitinde akli mutlak hâkim olarak kabul ettiklerini belirtir ve Mu‘tezile ile Hanefî gelenek arasında iki yönden farklılığın bulunduğunu ifade eder:

¹⁴⁷ Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1950), 2: 43.

¹⁴⁸ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 62, 63.

¹⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 365.

¹⁵⁰ bk. Semerikandî, *Mizân*, 177, 178; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 117.

1. Söz konusu yaklaşımlarıyla Mu'tezile akla, Allah karşısında ayrı bir yer vermektedir. Zira onlara göre kullara uygun olanı yapmak aklın gereği olarak Allah'a vaciptir ve Allah'ın bu vacibi terketmesi ise yine aklen haramdır. Bu bakımdan bir şeyin vacip veya haram olduğuna hükmetmek, zorunlu olarak güzel veya çirkin olduğu sonucunu doğurmaktadır. Kullarda var olan akıl, söz konusu güzellik ve çirkinlik nitelikleriyle fiillerin gerçekleştirilmesini gerektirir. Allah'ın herhangi bir hüküm ortaya koymadığı konularda akıl, fiilleri mubah kılıp yasaklayabilir.¹⁵¹ Ehl-i Sünnet-Hanefî geleneğe göre ise hüsün ve kubuh konusunda mutlak hâkim Allah'tır. O, başkasının onun hakkında hüküm vermesinden ve kendisine bir şeyin vacip olmasından münezzehtir.¹⁵²

2. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh bilgisini gerektiren akıldır. Akıl bu bilgiyi doğru düşünme yetisinin bir neticesi olarak ortaya koymaktadır. Hanefilere göre ise akıl bazı şeylerin hüsün ve kubhunu bilmede yalnızca vasıta ve alettir. Zira Allah'ın hüsün ve kubhuna dair hüküm koyduğu çoğu şeyin güzellik ve çirkinliğini idrak etmede akıl yeterli değildir. Bilakis bunların bilgisi bir peygamberin tebliğine bağlı olmaktadır.¹⁵³

¹⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 366.

¹⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 366.

¹⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 366.

2.3. SADRÜŞŞERÎA'DA FIKIH USULÜ-MANTIK İLİŞKİSİ

Mantık, kendisine riayet edildiği takdirde zihni, düşüncede hata yapmaktan koruyan bir âlet-i kanuniyedir.¹⁵⁴ Usûl-i fikhın temel amacı, şer'î deliller ve bu delillerden nasıl ve hangi yöntemlerle hüküm çıkarılacağı hususudur. Bunun için de Kitap ve Sünnet'teki ibarelerin mantûku, delâletleri, diğer ibarelerle olan ilişki yönü, kelimelerin hâs, âm ve müşterek olması, hakikî ve mecazî manaya gelmesi, hükümlerin illetlerinin tespiti gibi konuların bilinmesi gerekir. Bütün bu konuların objektif bir şekilde bilinebilmesi için usûl-i fikhın metodik düşünmeye, rasyonel ve objektif birtakım çıkarım (istihrâc) ve delillendirme (istidlâl) kurallarına ihtiyacı bulunmaktadır. Usûl-i fikh bu ihtiyacı, mantık kural ve ilkeleriyle giderme yolunu seçmiştir. Çünkü mantık, Fârâbî'nin ifadesiyle, düşünce gücünü (kuvve-i nâtika) hataya düşmekten koruyarak akli doğru düşünmeye sevk eden bir sanattır. Nasıl dilbilim (nahiv), dilin inşası için gerekli ise mantık da aklî istidlâl için gereklidir. Dile göre dilbilgisinin işlevi ne ise akla göre mantığın işlevi de odur.¹⁵⁵

Fıkıh usulü-mantık disiplinleri arasındaki ilişki boyutu açısından Gazzâlî'nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Wael B. Hallaq'ın ifadesiyle Gazzâlî, sünî İslâm havzasında mantık ilmini, hukuk teorisine geniş çapta dâhil eden ilk hukukçudur.¹⁵⁶ Gazzâlî, mantık hakkındaki olumlu yaklaşımı sebebiyle, yalnızca fıkıh usulü ile mantık arasındaki ilişki hakkında değil, bütün İslâmî ilimlerin mantığa bakışında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mantığın sadece filozoflar tarafından bilindiği yargısını eleştiren Gazzâlî, onun esas itibariyle kelâmcılar tarafından da kullanılan bir ilim olduğunu belirtmiştir. Ona göre mantık, aklın işleyişini inceleyen ve kelâmcıların “nazar” adını verdikleri bir yöntemdir. Yine ona göre mantık, doğrudan doğruya dinle ilgili bir olgu değildir. Dolayısıyla da mantığın din tarafından reddedilmesini gerektirecek herhangi bir durum söz

¹⁵⁴ Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantıkıyye*, nşr. Mehdî Fazlullah, (Beyrût: ed-Dârü'l-Beyzâ, 1998), 204; İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 19.

¹⁵⁵ bk. Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem, (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1985), 1: 55.

¹⁵⁶ Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, (1998-1999), 198.

konusu olamaz. Ona göre kelâmcılar ile mantıkçılar arasındaki fark, sadece kullanılan ıstılahlardadır yani aralarındaki ihtilaf sadece lâfzî bir ihtilafır.¹⁵⁷

Gazzâlî, “el-Müstasfâ” adlı kitabında mantıkla ilgili özet mahiyetinde bir mukaddime koymuş ve burada mantık ilmini bilmeyen kimsenin ilmine güvenilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁸ Gazzâlî’nin fıkıh usulüne dair yazmış olduğu mezkur eserinin ilk kısmında böyle bir mukaddimeye yer vermesindeki amacı, fıkıh usulünü mantık eksenli olarak yeniden inşa etmek değil, naslardan rasyonel bir yaklaşımla hüküm çıkarılabilmesini sağlamak ve hüküm çıkarma sürecini her türlü keyfilikten uzak tutmaktır.¹⁵⁹ Gazzâlî’nin fıkıh usulü-mantık ilişkisi bağlamında benimsediği bu yöntem, Fahreddin er-Râzî, İbn Kudâme (ö. 620/1223), Seyfeddin el-Âmidî, İbnü’l-Hâcib, Kâdî Beyzâvî ve İbnü’s-Sâatî gibi usûlcüler tarafından geliştirilerek usûl-i fıkıh ve mantık disiplinleri ortak bir kavramsal yapıya kavuşturulmuştur. Gazzâlî sonrası dönemde mantık ilmi, fıkıh usûlü eserlerinin hem sistematığına hem de içeriğine etki etmiş ve böylece usûl-i fıkıhın bir parçası haline gelmiştir.¹⁶⁰

Fıkıh usulü eserlerinin sistemleri çeşitli sebeplerle birbirinden az veya çok farklılık arz etmektedir. Bu durumun sebeplerden biri olarak mantık ilminin etkisi gösterilebilir. Söz konusu etkiyi görebilmek için öncelikle mantık kitaplarının sistemlerine kısaca göz atmak yerinde olur. Genel olarak klasik mantık kitaplarında öncelikle delâletler konusunu inceleyen bir mukaddime bulunur; daha sonra da tasavvurât ve tasdikât adıyla iki bölüm yer alır. Ayrıca bu bölümlerin her biri mebâdi ve makâsîd şeklinde alt başlıklara ayrılır. Tasavvurâtın mebâdiini külliyyât-ı hams (beş tümel), makâsîdini ise kavî-i şârih (tanım nazariyesi) oluşturur. Tasdikâtın mebâdiini kaziyye ve hükümleri; makâsîdini ise kıyas ve kısımları (sınâat-i hams) meydana getirir.¹⁶¹ Mantıktaki bu sistematığın Gazzâlî sonrası bazı fıkıh usûlü kitaplarında hemen hemen aynen yer aldığı söylenebilir.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 11.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 10.

¹⁵⁹ Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, 199.

¹⁶⁰ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 138.

¹⁶¹ Klasik mantık eserlerindeki benzer şablon için bk. Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantukiyye fî şerhi’r-Risâleti’ş-şemsiyye*, (İstanbul: el-Matbaatü’l-Âmire, 1281), 3-7; İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usulü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29, (2014), 56.

Örneğin, fıkıh usûlünün mukaddime-maksat tarzında tasnif edilmesinin ilk işaretlerine Râzî'nin “el-Mahsûl” adlı eserinde rastlanır.¹⁶² Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi fıkıh usulününün konusunu, yalnızca deliller olarak kabul eden usûlcüler ise hüküm konusuna mebâdide yer vermişlerdir.¹⁶³ Sadrüşşerîa ise kendine özgü yaklaşımıyla hüküm konusunun usûlün temel konularından biri olduğunu ortaya koymuş ve onu mukaddime kapsamında değil, deliller gibi usûl-i fikhın iki temel konusundan biri olarak ele almıştır.¹⁶⁴ Her ne kadar usulcülerin ulaşmış olduğu neticeler farklılık arzetsede de her iki yaklaşımda ve dolayısıyla eserlerin içerik sisteminin oluşturulmasında mantık ilminin belirleyici bir etkiye sahip olduğu açık bir şekilde görülmektedir.¹⁶⁵

Fıkıh usulü eserinde bir bütün olarak mantık özetine yer veren ilk usulcünün Gazzâlî olduğu daha önce ifade edilmişti. Onun tarafından başlatılan bu uygulama, İbn Kudâme, İbnü'l-Hâcib, Molla Fenârî ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimler tarafından takip edilmiştir.¹⁶⁶ Sadrüşşerîa, “et-Tenkîh” ve şerhi “et-Tavzîh” adlı eserlerinde müstakil ve küllî bir mantık özetine yer vermemiştir. Bununla birlikte fıkıh usulü anlayışını ortaya koyarken mantık ilminin verilerinden yoğun olarak istifade ettiği görülmektedir.

2.3.1. Tanım Nazariyesine Yer Vermesi

Fıkıh usulünde yer alan mantık konularından biri de tanım nazariyesidir. Usûl kavramlarının mantıktaki tanım kaideleri doğrultusunda tarif edilmesi, yapılan tarifi her türlü çelişki ve kısır döngüden uzak olmasını sağlamaya yöneliktir. Böylece doğru tanımlanan kavramlar, hem önermeleri ve nasları anlamamıza hem de sağlam çıkarımlarda bulunmamıza yardım etmektedir. Ayrıca bu sayede lafzın konulduğu hakikî anlamdan, kullanıldığı örfî ve şer'î anlama geçiş süreçleri de öğrenilmiş olmaktadır.

Usûl kitaplarında az veya çok tanım nazariyesine yer veren usûlcüler arasında mütekellimîn metodunu benimseyen Bâkîllânî (ö. 403/ 1013), Kâdî Ebû

¹⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 9-50.

¹⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 72-135; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l*, 1: 296-379; Beyzâvî, *Minhâcü'l-usûl*, 18-28.

¹⁶⁴ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 243-403.

¹⁶⁵ Yıldırım, “Fıkıh Usulü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, 58.

¹⁶⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1: 56-96; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sûl*, 1: 206-219; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, 1: 40-69; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 10-45; Yıldırım, “Fıkıh Usulü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, 59.

Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Bâcî (ö. 474/1081), Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî, Sem'ânî (ö. 489/1096), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Âmidî ve Zerkeşî gibi usûlcülerle, Hanefilerden Lâmişî (ö. 522/1128) ve Abdülaziz el-Buhârî sayılabilir.¹⁶⁷

Sadrüşşerîa'nın da tanım nazariyesine büyük önem verdiği, usul kavramlarının tanımlarını yaparken mantık disiplininin tarifile ilgili kural ve kriterlerini büyük ölçüde referans aldığı görülmektedir. Tarifî, hakikî ve ismî şeklinde iki kısma ayıran Sadrüşşerîa, hakikî mahiyetlere yönelik olarak yapılan tanımlamaların hakikî tarif; dış dünyada bulunmayan ve sadece zihinde mevcut olan itibarî mahiyetlere yönelik tanımlamaların ise ismî tarif olduğunu belirtir.¹⁶⁸ Ona göre ister hakikî ister ismî olsun her iki tarifin sıhhat şartı, "aks" ve "tard" şeklinde ifade edilen efradını câmi', ağıyarını mâni' özelliklerini hâiz olmasıdır.¹⁶⁹ Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili yaklaşımının daha net anlaşılabilmesi için birkaç örnek verilmesi yerinde olacaktır.

Râzî'nin "asl" kavramını "kendisine muhtaç olunan" şeklinde tanımlamasını¹⁷⁰ değerlendiren Sadrüşşerîa söz konusu tarifin, mantıksal açıdan tarif edilen şeyin kapsamında bulunmaması gerekenleri, kapsam dışında bırakma özelliğine sahip olmadığı gerekçesiyle doğru bir tanımlama olmadığını ifade eder.¹⁷¹

Sadrüşşerîa'nın, Şâfiiler'e nispet edilen "fıkıh" tanımını tahlil ederken mantık dilini kullandığı görülür. Ona göre "şer'î-ameli hükümleri tafsili delillerinden bilmek"¹⁷² şeklinde ifade edilen tanımda "bilmek" kelimesi "cins", tanımın geri kalan unsurları ise "fasıl"dır. Tanımda geçen "hüküm" kavramı ile hem "bir şeyin başka bir şeye isnat edilmesi" şeklindeki lügavî mananın; hem de "Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı" şeklindeki ıstılahî mananın kastedilmesi mümkündür. Birinci mananın kastedilmesi durumunda tasavvurât tanım dışı kalırken tasdikât tanımın kapsamında yer almaktadır. İkinci mananın

¹⁶⁷ İlyas Yıldırım, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi-Molla Fenâfî Örneği", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 72.

¹⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 14.

¹⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 15.

¹⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 78.

¹⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 13.

¹⁷² Beyzâvî, *Minhâcî 'l-vüsûl*, 11.

kastedilmesi durumunda ise Allah'ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı dışındaki hususlara ait bilgiler tanım dışı kalmaktadır.¹⁷³

Sadrüşşerîa, şer'î delillerden Kitab'ın tanımıyla ilgili olarak İbnü'l-Hâcib'in ileri sürdüğü mantıksal iliştiyi yine mantık ilminin tanım nazariyesi ilkeleriyle tahlil ve tenkit etmiştir. İbnü'l-Hâcib'e göre, şer'î delillerden ikincisi olan Kitab'ın "mushafın iki kapağı arasında tevârüren nakledilen" şeklinde tanımlanması mantıksal açıdan doğru değildir. Zira tanımı yapana "Mushaf nedir?" şeklinde bir soru yöneltildiğinde "Kur'ân'ın yazılı olduğu şey" cevabını verecektir. Bu durumda ise bir şeyi yine kendisiyle tarif ve ispat etme durumu yani devir söz konusu olmaktadır.¹⁷⁴ Sadrüşşerîa, eleştiri konusu olan tarifin mantıksal açıdan türünü ortaya koymak suretiyle İbnü'l-Hâcib'in iddiasını cevaplamaya çalışmıştır. Ona göre söz konusu tanım, Kitap yani Kur'ân'ın mahiyetine yönelik yapılmış bir tanım değildir. Söz konusu tanım, "Hangi kitabı kastediyorsun?" şeklindeki bir soruya verilen cevapta olduğu gibi, hariçte mevcut olan fertlerden birini tayin edici (şahsî) bir tanımlamadır. Aynı bakış açısı tanımın Kur'ân için yapılmış olması durumunda da söz konusudur. Zira Kur'ân, hem "kelâm-ı ezeli" hem de "okunan şey" anlamında kullanılan bir isimdir. Dolayısıyla tanımlama, lafzın muhtemel olduğu bu iki manadan birini tayin edici bir nitelik arz etmektedir. Bu durumda da devir söz konusu olmamaktadır.¹⁷⁵ Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hâcib'in öne sürdüğü devir olgusunun, tanımın Kur'ân'ın mahiyetine yönelik olması halinde gerçekleşeceğini belirtir.¹⁷⁶

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa, tanım nazariyesiyle ilgili olarak ifade ettiği hususları, usul anlayışına yansıtılmış ve pratik uygulamalarla örneklendirmiştir.

2.3.2. Mantıkî Kıyas Şekillerine Yer Vermesi

Usûl-i fıkhıta mantık ilminden alınan en büyük yardım şüphesiz ki kıyas konusunda olmuştur. Mantıkçılar kıyası genel olarak, "önergelerden meydana gelmiş bir delildir ki, her ne zaman o önergelerin doğruluğu kabul edilirse, ondan

¹⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 19.

¹⁷⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-su'l*, 1: 372; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 46.

¹⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 49, 50.

¹⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 50.

bizzat başka bir önerme lazım gelir” şeklinde tanımlamışlardır.¹⁷⁷ Mantıkta kıyas genel olarak “büyük önerme”, “küçük önerme” ve “netice” cüzlerinden meydana gelmektedir. Kıyasın ilk iki önermesi bilinince, netice zorunlu olarak oluşmaktadır. Fıkıh usûlünü “kâideler ilmi” olarak tanımlayan¹⁷⁸ Sadrüşşerîa, söz konusu kâidelerden maksadın, yakın aracılık yoluyla kendileriyle fikha ulaşılan küllî kazıyyeler (tümel önermeler) olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kazıyyeler fıkıh meselelerinin hükmüyle ilgili olarak yapılan mantıkî istidlâlde, kıyas formlarından birinci şekilde büyük önerme (kübra) olmaktadır. Bu tür kıyasa şu örnek verilebilir:

- Bu hüküm sabittir.
- Çünkü bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir (Suğra).
- Sübûtuna kıyasın delalet ettiği her hüküm sabittir (Kübra).
- Şu halde bu hüküm sabittir.

Aynı şekilde küllî mülazemet şeklinde gerçekleşen mantıkî istidlalde ise bu kazıyyeler, küllî mülazemeti oluşturmaktadır. Bu tür kıyasa şu örnek verilebilir:

- Bu hüküm sabittir.
- Çünkü her ne zaman bu hükmün sübûtuna kıyas delalet ederse, bu hüküm sabit olur. (Küllî mülazemet)
- Lakin bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir.
- Öyleyse bu hüküm sabittir.

Sadrüşşerîa’ya göre her bir fıkıh usûlü meselesi mantıkî bir kıyasın neticesi olup bu kıyasın kübrasını teşkil eden küllî bir kazıyyenin kapsamına dahildir. Fıkıh usûlünün temel bütün bahisleri, söz konusu bu küllî kazıyye modeli içerisinde ele alınabilmektedir. Ancak bu kazıyyenin küllî sayılabilmesi için mensûh, icmâa muhalif; tercihe şayan veya eşit seviyede olan herhangi bir delile teâruz etmemiş olması gerekmektedir.¹⁷⁹ Sadrüşşerîa’nın bu yaklaşımından onun, fıkıh usûlünü, mantıkî kıyaslar şeklinde tertip edilmiş delillerle fıkıh bilgisine ulaştırılan bir disiplin olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁷⁷ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 525. (525-529); Ahmed Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı sedâd*, (İstanbul: Karabet ve Kasbâr Matbaası, 1303), 67.

¹⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 34.

¹⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 35, 37; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 148.

Şunu da belirtmek gerekir ki, usûlcülerin kullandıkları kıyas ile mantıkçıların kullandıkları kıyas türleri arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mantıkçılara göre kıyasın ilk iki önermesi bilinince, üçüncü önermesi zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu açıdan mantikî kıyasın, zorunlu olarak (li-zatihi) neticeyi gerektiren bir delil olduğu söylenebilir. Mantıkta, öncüller ister doğru ister yanlış olsun, onlardan yeni bir sonuç çıkıyorsa, böyle bir ifade “kıyas” olarak isimlendirilebilir. Burada önemli olan öncüllerin sonuç verip vermemesidir. Çünkü doğruluk araştırması, formel mantığın konusu değildir. Kıyas, fıkıh usûlünde şer’î kıyas, fikhî kıyas veya usûlî kıyas olarak ifade edilmiş ve yaygın olarak kullanılan bir yöntem olmuştur. Fıkıh usûlünde kıyas; Kur’ân, Sünnet veya icmâda hükmü belli olmayan bir meseleye aralarındaki illet benzerliği nedeniyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir. Görüldüğü gibi, usûldeki kıyas, mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildir. Çünkü mantıktaki kıyas tamamen aklın kendine uygunluğunu koruma prensibine dayanırken usûlî kıyas, verilecek hükmün Şâri’in illetine uygun olması üzerine kuruludur. Mantikî kıyas, “toplamak, bir araya getirmek” anlamlarına gelen “syllogism” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Çünkü buradaki toplamak, iki öncülü orta terim aracılığıyla bir araya getirip bunlardan zorunlu olarak bir netice çıkarmaktır. Fikhî kıyasta ise bir şeyi başka bir şeyle ölçme ve illet benzerliği nedeniyle diğer bir konuda hüküm verme işlemi söz konusudur. Yani mantikî kıyas, tümden gelimsel olup tümel için doğru ya da yanlış olanın tikel için de doğru ya da yanlış olacağı prensibine, fikhî kıyas ise tikelden tikele doğru bir çıkarım olup birbirine benzeyen olayların hükümlerinde de benzerlik olacağı ilkesine dayanmaktadır. Bu sebeple de adı geçen iki kıyas formu, orta terim ve illetin öncüllerdeki kullanılışı, fonksiyonu, anlamı ve niteliği bakımlarından birbirinden farklılık arz etmektedir.¹⁸⁰ Söz konusu farklılıklar ise mantikî kıyasın sonucunun zorunlu, fikhî kıyasın sonucunun ise zannî olmasına yol açmaktadır.¹⁸¹

¹⁸⁰ Nazım Hasırcı, “Mantikî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5, sy. 2 (2010), 72.

¹⁸¹ Mantikî kıyas ile usûlî (fikhî) kıyas arasındaki farklar için bk. Ali Durusoy, “Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 13, sy. 3-4 (2000), 312-316; Hasırcı, “Mantikî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması”, 59-73.

2.3.3. Usul Meselelerini Açıklarken Mantıksal İzahlar Kullanması

Sadrüşşerîa, fıkıh usulü meselelerine dair yaklaşımını ortaya koyarken kimi zaman mantıksal izahlara yer vermektedir. Usul düşüncesinde mantığın etkisini görmek açısından birkaç örnek verilmesi konunun net bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Örnek 1: Sadrüşşerîa, fıkıh usûlünün konusunun deliller ile hükümlerden oluştuğunu savunmakta ve bu yaklaşımını mantıkî bir zeminde izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre herhangi bir ilmin konusunu, o ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler oluşturmaktadır. Bu kabulden hareketle fıkıh usûlüne bakıldığında, onda şer'î delillerin zâtî arazları olan “hükmü ortaya koyma” (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan “delillerle sâbit olma” (sübût) yönünün ele alındığı görülmektedir.¹⁸² Sadrüşşerîa'ya göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaftan kaynaklanıyorsa bu muzafların her ikisi de o ilmin konusunu oluşturur. Bu bakış açısıyla fıkıh usulüne bakıldığında onda, delillerin hükmü ispatının ve hükümlerin de delillerle sübût yönünün incelemekte olduğu görülür. Eğer incelenmekte olan husus böyle bir izafet değilse bu durumda o ilmin konusu birden fazla olmaz.¹⁸³

Örnek 2: Sadrüşşerîa, beyân-ı tağyir kapsamında değerlendirilen istisnâyı “Kelamın baş tarafının içerdiği bazı fertleri, “illa” ve benzeri edatlar vasıtasıyla sözün baş tarafının hükmüne girmekten men etmektir.” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸⁴ İstisnaya yönelik yapmış olduğu bu tanımlamayla kendisinden önceki usulcülerden farklı bir tavır sergilediğini açıkça ifade eder¹⁸⁵ ve istisnanın “sayılı olandan çıkarma (ihraç)” şeklinde tanımlanmasını mantıksal bir zeminde eleştirerek kendi tanımının üstünlüğünü ortaya koyar. Şöyle ki; ona göre istisnanın tanımında “çıkarma” ifadesinin kullanılması mantıksal açıdan doğru değildir. Zira bu kavramın hakikî anlamda kullanılması mümkün olmamaktadır. Çünkü ihraç, ya hükümden önce ya da hükümden sonra gerçekleşmektedir. Hükümden sonra gerçekleşmesi ise tenâkuz teşkil etmektedir. Zira Allah'ın

¹⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

¹⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 40, 41.

¹⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 40.

¹⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 40.

kelamında istisnâ vakidir ve bu şekilde tanımlanmasıyla tenâkuz anlamına gelen böyle olgunun varlığı kabul edilemez. Hükümden önce gerçekleşmesinin kabul edilmesi durumunda ise hakikî anlamda bir “çıkarma” söz konusu olmamaktadır. Çünkü bir şeyin çıkarılması ancak dahil olmasıyla mümkündür. Müstesnâ ise kelamın baş tarafına ait olan hükme dahil değildir. Bu itibarla hükme dahil olmayan bir şeyin çıkarılması da mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla buradaki “çıkarma” ifadesi, “duhûlü engellemek” anlamında mecazen kullanılmış olmaktadır. Tanımlarda mecazî ifadelerin kullanılması ise uygun değildir.¹⁸⁶ Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa, tenâkuz ve tanım ilkeleri gibi mantıksal verileri kullanarak konuyu izah etmekte ve kendi yaklaşımını savunmaktadır.

Örnek 3: Sadrüşşerîa manaya delalet şekilleri açısından lafzın kısımları arasında yer alan ibâretü'n-nassı, “nassın sevkolunduğu manaya delaleti” şeklinde tanımlamakta¹⁸⁷ ve kavrama yönelik açıklamalarında kendisinden önceki Hanefî usûl alimlerinde rastlanmayan mantık temelli bir izah tarzı benimsemektedir. O, nassın yani lafzın manaya delalet yönlerini, mantık disiplindeki sözlü vaz'î delaletin kısımlarına uygun olarak tahlil eder. Buna göre lafız, ya konulduğu mananın aynına (tamamına) veya bir cüz'üne ya da müteahhir bir lâzımına delalet etmektedir. Bu bakımdan nassın sevkedildiği manaya delaleti, bu üç delalet şekillerinden biriyle gerçekleşmektedir.¹⁸⁸ Molla Hüsrev, Hanefî usûl geleneğinde ilk olarak Saddüşşerîa tarafından ortaya konan, fakat onun tarafından terim olarak açıkça ifade edilmeyen bu kavramları “mutâbakat”, “tazammun” ve “iltizâm” olarak isimlendirir ve fıkıh usulü eseri olan *Mir'âtu'l-usûl* adlı eserinde yer verir.¹⁸⁹ Sadrüşşerîa'nın konuya dair yapmış olduğu bu izah tarzının, sonraki bazı Hanefî usûlcüler tarafından benimsendiği görülmektedir.¹⁹⁰

Örnek 4: Sadrüşşerîa, çocukluğun (sığar) ehliyet eharız olan bir durum olmasını mantıkî bir zeminde izah etmektedir. Ona göre çocukluk, yaratılış gereği asli bir durum olması yönüyle mantıken ehliyet eharız olan bir durum olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Çocukluğun ehliyet eharız olma gerekçesi şu

¹⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 40, 41.

¹⁸⁷ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 248, 249.

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 249.

¹⁸⁹ bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 297.

¹⁹⁰ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, 1: 103; Bilmen *Hukuk-ı İslamiyye*, 1: 86; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 229, 230.

şekilde ifade edilebilir: Çocukluk, insanın mahiyetine lazım olan bir olgu değildir. Dolayısıyla insanın mahiyeti çocukluğu gerektirmemektedir. Zaten ehliyetle ârız olan şeylerle kastedilen de böyle bir durumdur. Zira Şâr'î insanı mükellefiyet sorumluluğunu yüklenmesi için yaratmıştır. Dolayısıyla insanda aslolan akıl ve yetiler açısından tam olarak yaratılmasıdır.¹⁹¹ Sadrüşşerîa'nın çocukluğun ehliyetle arız bir durum olmasına yönelik yapmış olduğu mantık temelli bu açıklamalar, sonraki dönem Hanefî usulcileri tarafından kabul görmüş ve benzer ifadelerle eserlerinde yer almıştır.¹⁹²

¹⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 335;

¹⁹² bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 604; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 338.

2.4. SADRÜŞŞERÎA’NIN HANEFÎ USULÛNE YAPTIĞI KATKILAR

2.4.1. Fıkıh Usûlünün Mahiyetiyle İlgili Yaklaşımı

2.4.1.1. Fıkıh Usûlü’nün Tanımı

Herhangi bir ilmi disiplinin mahiyetini ve sınırlarını ifade eden önemli hususlardan biri söz konusu ilmin tarifinin yapılmasıdır. Kaynaklarda kavli-i şârih, muarrif ve had kelimeleriyle ifade edilen bu kavram, bir şeyin mahiyetini izhar eden, hakikatini ortaya koyan sözdür.¹⁹³ Bugünkü Türkçe’de tarif yerine genellikle “tanım” kelimesi kullanılmaktadır.¹⁹⁴ Herhangi bir nesne, kavram veya kelimenin ne olduğunu açıklayan tariflerin bir takım özellikleri olmakla birlikte tam bir tarifin varlığından söz edebilmek için efrâdını câmi‘ ve ağıyârını mâni‘ olarak nitelendirilmesini sağlayacak temel unsurları taşıması gerekmektedir. Yani tarif, tanımlanan aynı mahiyetteki şeyleri kuşatmasının yanında aynı nitelikte olmayanları dışarıda bırakma işlevini de yerine getirmelidir.¹⁹⁵ Bu açıklamalar ışığında ilmi bir disiplin olan fıkıh usûlünü tanımlama faaliyetlerinin, onun ayırt edici özelliklerinin tespit edilmesi, kapsam ve sınırlarının ortaya konması açısından yadsınamaz bir önemi haiz olduğu ifade edilebilir.

Diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh usûlünün mahiyetine vakıf olma yolunun, tarifinden geçtiği genel kabul gören bir yaklaşımdır. Bununla birlikte fukahâ metoduna göre kaleme alınmış erken dönem Hanefî usûl eserleri incelendiğinde “fıkıh usûlü” kavramına dair yapılmış doğrudan bir tanımlama girişiminin varlığından söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Mesela bu dönemin önde gelen temsilcilerinden Debûsî’nin ve onun güçlü takipçilerinden Pezdevî ve Serahsî’nin fıkıh usûlüne dair yazmış oldukları eserler incelendiğinde usûl ilminin mahiyetinden ziyade fıkıh ilminin ilimler tasnifindeki yeri ve önemine vurgu yaptıkları görülür. Hanefî usûl geleneğinde “fıkıh usûlü” kavramının mahiyetinin

¹⁹³ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mi’yâru’l-İlim*, nşr. Süleyman Dünyâ, (Mısır: Dâru’l-Maârif, 1961), 255; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, (Kahire: Dâru’l-Maârif, t.y.), 1: 204.

¹⁹⁴ Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 28.

¹⁹⁵ Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Muhammed b. A‘la et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn*, nşr. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1: 482-484; Ömer Türker, “Tarif”, 28.

irdelenme sürecinin, karma (memzûc) metodla usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcileri olarak kabul edilen İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Sadrüşşerîa tarafından başlatıldığı görülmektedir. Bu gelenek daha sonra gelen Hanefî usûlcüler tarafından da kabul edilmiştir.

Sadrüşşerîa'nın, fıkıh usulünün mahiyetini ortaya koymaya yönelik yapmış olduğu tanımlamalarda ve konu etrafındaki tartışmalarda mantık disiplininin tarifile ilgili kural ve kriterlerini büyük ölçüde referans aldığı ve argümanlarını bu zemin üzerine kurguladığı görülmektedir. Sadrüşşerîa, iki kelimeden oluşan "fıkıh usûlü" (usûlü'l-fikh) tamlamasını, unsurları açısından ve unsurlarını dikkate almaksızın bir ilmin özel ismi olmak üzere iki ayrı tarife tabi tutmuştur.¹⁹⁶ Sadrüşşerîa öncesinde yazılmış erken dönem Hanefî usûl eserlerinde kavramın bu şekilde analizine rastlanılmamaktadır. Sadrüşşerîa ile aynı dönemde yaşamış olan Hanefî usûlcülerden Abdulazîz el-Buhârî, "usûlü's-şer" kavramını izah ederken, terkihi oluşturan kavramlarla ne kastedildiği üzerinde durmakla yetinmiş, kavramın her hangi bir disipline ait özel isim olması boyutuyla ilgili net bir tutum sergilememiştir.¹⁹⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise fıkıh ve usûlü'l-fikh kavramlarının lügavî ve ıstilahî anlamlarına kısaca yer vermekle yetinmiştir.¹⁹⁸ Ancak onda da "usûlü'l-fikh", hem bir ilmin özel ismi hem de izafetin unsurları açısından tanımlanıp analiz edilmemiştir. Hanefî usûl geleneğinde bu ayrıma dikkat çeken ve vurgu yapan ilk usûlcünün memzûc yöntemle usûl yazıcılığının mezhepteki ilk temsilcisi olarak kabul edilen İbnü's-Sââtî olduğu görülür. O, "usûlü'l-fikh" kavramını hem bir ilme ait özel isim olması hem de unsurları olan bir izafet tamlaması olması açısından iki farklı yaklaşımla analiz etmiş ve tanımlamalarda bulunmuştur.¹⁹⁹ İbnü's-Sââtî'nin bu tutumunda Seyfeddîn el- Âmidî'nin (ö. 631/1233) usûl düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir. Sadrüşşerîa'nın, "usûlü'l-fikh" terkihinin analizinde böyle bir yöntemi benimsemesinde eserlerinden istifade ettiğini açıkça dile getirdiği Fahreddîn er-Râzî'nin ve İbnü'l-Hâcib'in konu ile ilgili yaklaşımlarının etkili olduğu söylenebilir. İbnü'l-Hâcib, kavramı,

¹⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 12. Nitekim bu yaklaşım kendisinden sonraki Hanefî usûlcülerinin büyük bir kısmında takip edilen bir yöntem olmuştur. (bk. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 17; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyî*, 1: 10-11; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 15-17)

¹⁹⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 19.

¹⁹⁸ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 6.

¹⁹⁹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 5-7.

özel isim ve izafet tamlaması olması itibariyle iki açıdan tanımlamakla yetinirken Râzî’de kavramın hem özel isim olmasına hem de unsurları olan bir tamlama olmasına yönelik daha hissedilir bir vurgu bulunmaktadır. Ona göre birden fazla kelimededen oluşan mürekkebe bir kavramın anlaşılması, kavramın unsurlarını meydana getiren her bir kelimenin ifade ettiği anlamın bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Bu düşünceden hareketle o, iki kelimededen oluşan “usûlü’l-fikh” kavramı üzerinde bir takım tahlillerde bulunmuştur.²⁰⁰ Sadrüşşerîa gibi böyle bir analiz ve tahlil tarzını benimseyen usûlcülerin, bu yöntemle kavramın lügavî ve istilâhî anlamları arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyarak metodolojik olarak iki anlam boyutu arasında oluşabilecek her hangi bir karışıklığı gidermeyi amaçladıkları söylenebilir.

Sadrüşşerîa’ya göre “usûl” kelimesinin müfredi olan “asl” kelimesi, “kendisi üzerine başkası bina edilen” anlamına gelmekte olup, hissî (somut) ve aklî olarak iki boyutu olan bir kavramdır.²⁰¹ Fahreddîn er-Râzî’nin, asl kavramına yönelik “kendisine muhtaç olunan” şeklinde bir tanımlama getirmesine²⁰² değinen Sadrüşşerîa, söz konusu tarifi muttarid yani mantıksal açıdan tarif edilen şeyin kapsamında bulunmaması gerekenleri kapsam dışında bırakma özelliğine (mâni‘) sahip olmadığı gerekçesiyle eleştirir.²⁰³ Zira Râzî’nin tanımının doğru kabul edilmesi durumunda kendisine muhtaç olunan her şeye “asl” denilmesi gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Ancak herhangi bir şey, failine, suretine, var olma amacına ve şartlarına muhtaç olmakla birlikte “asl” ifadesi bu gibi şeyler için kullanılmamaktadır.²⁰⁴ Abdulazîz el-Buhârî, konuyla ilgili tartışmalara değinmeden “usûl” ifadesiyle delillerin kastedildiğini belirtir. Ona göre her ilimde asıl olan, o ilmin gerçekleşmesinin kendisine dayanıp bağlı olduğu şeydir. Bu

²⁰⁰ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 78-80.

²⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 13. İbtinanın/bina edilmenin hissî oluşu, çatının duvarlar üzerine bina edilmesidir. Aklî oluşu ise hükmün, delili üzerine terettüp etmesidir. (bk. Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 3)

²⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 78.

²⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 13. Had ve resm yoluyla yapılan tariflerde bazı şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartlardan biri de tarifi muttarid ve mun’akis olmasıdır. Muttarid olması, tanımlanan şeyin (muarraf) kapsamına girmeyen şeylerin tanım dışı bırakılması yani tarifi mâni‘ özelliğine sahip olmasıdır. Mün’akis olması ise tanımlanan şeyin kapsamına girmesi gereken bütün fertlerini içermesi yani tarifi câmi‘ olmasıdır. (bk. Hasan Dervîş Kuveysînî, *Şerhu metni’s-Süllem fi’l-Mantık*, Mısır: y.y., t.y., 20)

²⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 16.

bakımdan hükümler açısından asıl olan delillerdir.²⁰⁵ Neseî ise “asıl” kavramı etrafındaki tartışmalarda Râzî’nin yaklaşımını benimsemiş ve kavramın “kendisi üzerine başkası bina edilen” şeklindeki tanımlanmasını temrîz sîgasıyla ifade etmek suretiyle tercih etmediğini ortaya koymuştur.²⁰⁶ Ancak fer’î hükümlerin asılları olan şer’î delillere dayandığı ve bu açıdan delillerin fer’î hükümlere nispetle asıl konumunda olduğuna dair söylemleri²⁰⁷ göz önüne alındığında pratikte farklı bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır. Sadrüşşerîa sonrası usûlcülerden Molla Fenârî, asıl kavramının, bu şekilde yorumlanmasının bazı âlimlerin kabulü olduğundan hareketle konuyla ilgili kavram tartışmalarının gereksizliğinden bahseder. Bununla birlikte yaklaşım olarak Sadrüşşerîa’yı destekler bir tavır sergilediği de görülmektedir.²⁰⁸

Sadrüşşerîa, tamlamanın ikinci unsuru olan “fıkıh” kavramını değerlendirirken öncelikle Ebû Hanife’ye (ö. 150/767) nispet edilen, “*Fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*” şeklindeki meşhur tanımı zikreder.²⁰⁹ Ebû Hanife’nin fıkıh kavramına geniş bir anlam yüklediği bu tanımın inanç konularından bahseden kelâm, vicdanî ve ahlakî konulardan bahseden tasavvuf ve amelle ilgili konulardan bahseden dar anlamdaki fıkıh disiplinleri söz konusu kavramın kapsamına girmektedir.²¹⁰ Tanıma “amel açısından” (amelen) kaydının eklenmesiyle kelâm ve tasavvuf, fıkıhın kapsamı dışında bırakılmış olmaktadır.²¹¹ Bu bakımdan ıstılahî anlamda fıkıh, amelle ilgili konularda leh ve aleyhte olan hususların bilinmesini ifade etmektedir.²¹²

Ebû Hanife’ye nispet edilen fıkıh tanımındaki kayıtları değerlendiren Sadrüşşerîa, tanımında geçen “bilme” (ma’rife) kavramını, tikelleri (cüz’iyyatı) delilden idrak etmek olarak ifade etmiş ve bu yaklaşımla taklidin tanım dışında kalacağını belirtmiştir.²¹³ Sonraki usûlcülerden Molla Hüsrev’in, “bilme”

²⁰⁵ Abdülazîz el-Buhârî, , *Keşfu’l-esrâr* 1: 19.

²⁰⁶ Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 8.

²⁰⁷ bk. Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, 1: 6.

²⁰⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, 1: 11.

²⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 16.

²¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 18.

²¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 16.

²¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 18.

²¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 16. Teftazânî, “bilme” kelimesinin izahında getirmiş olduğu “delilden” kaydının söz konusu ifadeden hiçbir şekilde anlaşılamayacağını, zira buna dair herhangi bir delaletin bulunmadığını belirtirek Sadrüşşerîa’nın yaklaşımını eleştirir. (bk. Teftazânî, *Telvih*, 1: 17)

kavramının izahında Sadrüşşerîa'nın yaklaşımını sürdürmekle birlikte bununla kastedilenin meleke düzeyinde gerçekleşen bilme faaliyeti olduğunu ifade ederek konuyu bir adım ileri taşıdığı görülür.²¹⁴ Sadrüşşerîa, “lehine ve aleyhine olan şeyler” ifadesiyle, ahiret hayatı açısından kişiye faydalı ve zararlı olan hususların veya mükellef açısından yapılması caiz olan ve haram olan şeylerin kastedilebileceğini belirtir.²¹⁵ Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımını değerlendiren Teftazânî, “ahiret hayatı” ifadesini kullanmasıyla dünyevî fayda ve zararları ifade etmekten kaçınmak istediğini ve bu izahının temelinde fikhın, dini ilimler kapsamında değerlendirilmesi yaklaşımının hissedildiğini belirtir.²¹⁶

Sadrüşşerîa, fıkıh kavramının tanımıyla ilgili olarak Şâfiilere nispet edilen ve “*şer’î-ameli hükümleri tafsili delillerinden bilmek*” şeklinde ifade edilen fıkıh tanımına²¹⁷ değinir ve söz konusu tanım unsurları açısından tahlil eder. Ona göre tanımda geçen “hüküm” kavramı ile hem “bir şeyin başka bir şeye isnat edilmesi” manasının, hem de “Allah’ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı” şeklindeki ıstılâhî mananın kastedilmesi mümkündür. Birinci mananın kastedilmesi durumunda tasavvurât tanım dışı kalırken tasdikât tanımının kapsamında kalmaktadır. İkinci mananın kastedilmesi durumunda ise Allah’ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı dışındaki hususlara ait bilgiler tanım dışı kalmaktadır.²¹⁸ Bu yoruma göre hüküm, şer’î hüküm ve şer’î olmayan hüküm şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şer’î hükümlerin de nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade eden Sadrüşşerîa, “amelî” kaydıyla icmân hüccet olduğu bilgisi gibi nazarî olan şer’î hükümlerin tanım dışında kaldığını ifade etmektedir.²¹⁹ Tanımda geçen “delillerinden” ifadesi taklidi; “tafsili” ifadesi ise icmali delilleri tanım dışı bırakmak için getirilmiş kayıtlardır.²²⁰

Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu hususlardan biri de Mâlikî usulcü İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan fıkıh tanımıdır. İbnü'l-Hâcib fikhı, “*şer’î-ameli*

²¹⁴ Molla Hüsrev, *Mir’âtü'l-usûl*, 16.

²¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 16

²¹⁶ Teftazânî, *Telvîh*, 1: 17.

²¹⁷ Şâfiilere isnat edilen tanım, bu haliyle ilk olarak Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafından yapılmıştır. Söz konusu tanım için bk. Kâdî Beyzâvî, *Minhâcü'l-usûl*, nşr. Abdulkâdir Muhammed Ali, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 11.

²¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 19.

²¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 20. Teftazânî, amelin keyfiyeti ile ilgili olan şer’î hükümlerin *amelî şer’î hükümler*; bu şekilde olmayanların ise *nazarî şer’î hükümler* olduğunu belirtir. (bk. Teftazânî, *Telvîh*, 1: 20)

²²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 21.

hükümleri istidlalde bulunmak suretiyle tafsili delillerinden bilmek” şeklinde tanımlamış ve Şafîlilere nispet edilen tanıma “istidlâl” kaydını getirmiştir.²²¹ Sadrüşşerîa’ya göre söz konusu kayıt tekrar ifade etmektedir. Zira İbnü’l-Hâcib, bu kaydı getirmek suretiyle mukallidin hükümlere dair bilgisini kapsam dışında bırakmayı hedeflemektedir. Mukallidin bilgisi ise “tafsîlî delillerden” ifadesiyle zaten tanım dışı kalmaktadır.²²² Teftazânî’ye göre Sadrüşşerîa’nın bu eleştirisi yerinde değildir. Zira İbnü’l-Hâcib’e göre delillerden hükümleri bilme iki şekilde gerçekleşmektedir. İlki, bu bilginin zaruri olarak gerçekleşmesidir. Hz. Peygamber ve Cebrail’in bilgisi bu tür bir bilgidir. İkincisi ise istidlâl ve istinbât yoluyla gerçekleşmesidir. Müctehidin hükümleri bilmesi bu şekilde gerçekleşen bir bilgidir. Birinci tür bilgi fıkıh olarak isimlendirilmez. Dolayısıyla bu tür bilginin fıkıhın ıstılahî anlamından çıkarılması için “istidlâl” veya “istinbât” kaydının zikredilmesi gerekmektedir. Teftazânî, İbnü’l-Hâcib’in söz konusu birinci tür bilgiyi, fıkıhın kapsamından çıkarmak için bu kaydı getirdiğini, Sadrüşşerîa’nın ise söz konusu kaydın, mukallidin bilgisini tanım dışı bırakmak için getirilmiş olduğu vehmine kapılarak eleştirisini yanlış bir zeminde temellendirdiğini ifade etmektedir.²²³ Bununla birlikte kanatımızca Teftazânî’nin, fıkıh tanımında geçen “tafsîlî delillerden” ifadesinin “bilme” kelimesine taalluk ettiğini belirtmesi ve söz konusu bilginin delilden kaynaklanarak gerçekleştiği şeklindeki ifadeleri²²⁴ göz önüne alındığında açıkça ifade etmese de Sadrüşşerîa’nın kanaatine yakın bir yaklaşım benimsediği söylenebilir.

Sadrüşşerîa’nın değinmiş olduğu bir diğer tanım Fahreddîn er-Râzî’nin yapmış olduğu fıkıh tanımıdır. O, fıkıhı, “*dinin zorunlu bilgisi dışındaki şer’î-amelî hükümleri delille ortaya koymak suretiyle bilmek*” şeklinde tanımlamıştır.²²⁵ Sadrüşşerîa, Râzî’nin fıkıha dair yapmış olduğu bu tanımda “dinin zorunlu bilgisi dışındaki” ifadesine yer vermesinin uygun olmadığını ifade eder.²²⁶ Esasen Râzî bu kayıtlarla namaz ve oruç gibi vücûbiyeti zorunlu olarak bilinen hususları tanım

²²¹ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-su’l*, 1: 201.

²²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 21.

²²³ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 21.

²²⁴ bk. Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 21.

²²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 78.

²²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 27.

kapmasından çıkarmayı hedeflemektedir.²²⁷ Nitekim Sadrüşşerîa da onun söz konusu kayda bu amaçla tanımda yer verdiğini, kaydın bulunmaması durumunda namaz ve oruçun vucubiyetini bilen herhangi birinin “fakîh” olarak nitelendirilme ihtimalinin bulunduğu bahseder.²²⁸ Ancak Sadrüşşerîa’ya göre Râzî’nin bu yaklaşımı yerinde olmayıp yanlış gerekçelere dayanmaktadır. Zira hükümlere dair salt bilgi fıkıh olarak ifade edilemez. Bu bakımdan hükmün zaruri olarak bilinen türden olup olmaması itibara alınan bir husus değildir. Ayrıca hükümleri bilmekten kasıt, bir kısmını bilmek olmadığından söz konusu bilgi “fıkıh” olarak nitelendirilemez.²²⁹ Onun bu yaklaşımıyla fikhî, istidlale dayanan hüküm bilgisi olarak değerlendirdiği sonucuna varılabilir. Teftazânî, zarûriyyât-ı diniyyeden olan hükümleri bilmenin mütekellim usûlcülere göre fıkıh olarak değerlendirilmediğini, dolayısıyla fikhın tanımından çıkarılması için söz konusu kaydın getirilmesinin gerekliliğini ifade ederek Sadrüşşerîa’nın eleştirilerine katılmaz.²³⁰

Sadrüşşerîa kendine ait farklı bir fıkıh tarifi yapar. Ona göre fıkıh, “*Hakkında nassın bulunduğu veya icmâin olduğu bütün şer’î-ameli hükümleri, sahih bir istinbat melekesiyle delillerinden bilmektir.*”²³¹ Burada itibara alınan husus, herhangi bir zamanda hakkında nassın bulunduğu bütün hükümlerin istinbat melekesiyle bilinmesidir.²³² Hz. Peygamber zamanında icmâ gerçekleşmediği için onun vefatından sonraki zaman diliminde icmâa konu olmuş hususlar da fakîhin bilmesi gereken hususlar kapsamına girmektedir.²³³ Kemalpaşazâde’nin de Sadrüşşerîa’nın tanımını çok fazla değişikliğe gitmeden tekrarladığı görülür.²³⁴ Teftazânî ise yapılan tanımın yeni bir tanım olduğunu ifade eder ve birkaç açıdan eleştirir. Ona göre burada amaçlanan şey fikhın ıstilahî tanımını ortaya koymaktır. Fukahâya göre ıstilahî anlamıyla fıkıh kavramı, diğer ilimlerde olduğu gibi sınırları belli özel bir disiplinin ismidir. Ancak Sadrüşşerîa’nın yapmış olduğu tanımlama ise içerik olarak artan ve eksilen, her an

²²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 80.

²²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 27.

²²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 28.

²³⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 27.

²³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 29.

²³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 29.

²³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 30.

²³⁴ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 5.

değişime açık olan küllî bir mefhum niteliği taşımaktadır. Ayrıca kıyasa konu olan hususlara dair bilginin fıkıh kapsamına alınmaması da her müctehide göre farklılık arzeden bir fıkıh tasavvuru oluşmasına sebep olmaktadır.²³⁵ Benzer eleştirilerin sonraki usûlcülerden Molla Fenârî tarafından da dile getirildiği görülmektedir.²³⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu kendine mahsus fıkıh tarifi sonraki usûlcüler tarafından benimsenmemektedir.

Sadrüşşerîa bir tamlama olan “usûlü'l-fıkıh” kavramını, tamlamanın unsurları açısından tahlil ettikten sonra bir disiplinin özel ismi olarak tanımlar. Bunu yaparken de “İlm-u usûli'l-fikh” kavramını kullanır ve bununla tamlama ile özel isim arasındaki ayrımı netleştirir. O, fıkıh usûlü ilmini (ilm-u usûli'l-fikh), “*Tahkîkî gerçekleştirecek şekilde kendileri vasıtasıyla fıkha ulaşılan kaideler ilmi*” şeklinde tanımlamıştır.²³⁷ Tanımlamada gayeyi esas alması ve kaidelere vurgu yapılması bakımından İbnü'l-Hâcib'in tanımına yakınlığı dikkat çekicidir. Nitekim sonraki usûlcülerden Molla Fenârî'nin de benzer bir yaklaşım benimsediği görülmektedir.²³⁸ Bu üç usûlcünün tariflerindeki ortak nokta, fıkıh usûlünün bir “kaideler ilmi” olarak tasavvur edilmesidir.²³⁹ Fıkıh usûlünün kaideler ilmi olduğunu söyleyen bu usûlcülerin dışında İbnü's-Sââtî²⁴⁰, Teftazânî, İbnü'l-Hümâm²⁴¹, Kemalpaşazâde²⁴² ve et-Tehânevî²⁴³ (ö. 1158/1745)'nin de benzer bir yaklaşım benimsedikleri görülür. Sonraki usûlcülerden Molla Hüsrev'in fıkıh usûlü tanımında ise, İbnü'l-Hâcib'in ve dolayısıyla Sadrüşşerîa ve Molla Fenârî'nin tariflerinden farklı olarak, usûl-i fikhın konusunu merkeze alarak tanımını kurguladığı görülür. Ona göre bir disiplinin özel ismi olarak fıkıh usûlü, “*Kendisiyle şer'î delil ve hükümlerin ahvalinin -ilkininin ikincisinin sübûtuna*

²³⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 30.

²³⁶ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 16.

²³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 34.

²³⁸ İbnü'l-Hâcib, fıkıh usûlünü şu şekilde tanımlar: “Kendileriyle, tafsilî delillerden hareketle şer'î-fer'î hükümler istinbat etmeye ulaşılan kaidelerin ilmidir.” (İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-su'l*, 1: 201). Molla Fenârî'nin tanımı ise şu şekildedir: “Kendileri vasıtasıyla fikhî hükümlerin istinbat edilmesine doğrudan bir yolla (tavassul-i karîb) ulaştıran kaidelerin ilmidir.” (Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 17; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 103).

²³⁹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 103.

²⁴⁰ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 1: 6.

²⁴¹ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 26.

²⁴² Kemalpaşazâde, *Tağyîru't-Tenkîh*, 8.

²⁴³ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, 1: 38.

*vesile olması haysiyetiyle- bilindiği ilimdir.*²⁴⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ise mevzu ve gayeye göre iki farklı tarif yapmaktadır. Gayesi itibariyle fıkıh usûlü, kendisiyle tafsili delillerden fıkıh istinbatına ulaşılan ilimdir. Mevzuu dikkate alındığında ise hükümlere ulaştırması açısından dört delilin hallerinin incelendiği bir ilimdir.²⁴⁵

Sadrüşşerîa'ya göre fıkıh usulünün tanımında zikredilen “kaideler”den maksat, yakın aracılık yoluyla (tevassul-i karîb) kendileriyle fıkıha ulaşılan küllî kazıyyeler yani tümel önermelerdir. Söz konusu bu kazıyyeler fıkıh meselelerinin hükmüyle ilgili olarak yapılan mantıkî istidlalde kıyas şekillerinden birinci şekilde büyük önerme (kübra) olmaktadır. Buna şu şekilde örnek verilebilir:

- Bu hüküm sabittir.
- Çünkü bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir (Suğra).
- Sübûtuna kıyasın delalet ettiği her hüküm sabittir (Kübra).
- Şu halde bu hüküm sabittir.

Aynı şekilde küllî mülazemet şeklinde gerçekleşen mantıkî istidlalde ise bu kazıyyeler küllî mülazemeti oluşturmaktadır. Buna şu şekilde örnek verilebilir:

- Bu hüküm sabittir.
- Çünkü her ne zaman bu hükmün sübûtuna kıyas delalet ederse, bu hüküm sabit olur. (Küllî mülazemet)
- Lakin bu hükmün sübûtuna kıyas delalet etmektedir.
- Öyleyse bu hüküm sabittir.

Sadrüşşerîa'ya göre her bir fıkıh usûlü meselesi mantıkî bir kıyasın sonucu olup bu kıyasın kübrasını teşkil eden küllî bir kazıyyenin kapsamına dahildir ve fıkıh usûlünün temel bütün bahislerini, söz konusu küllî kazıyye modeli içerisinde ele alma imkanı bulunmaktadır. Ancak bu kazıyyenin küllî sayılabilmesi için mensûh, icmâa muhalif; tercihe şayan veya eşit seviyede olan bir delile tearuz etmiş olmamalıdır.²⁴⁶ Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımından, onun fıkıh usûlünü, mantıkî kıyaslar şeklinde tertip edilmiş delillerle fıkıh bilgisine ulaştıran bir disiplin olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve son dönem usûlcülerinden Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1337/1918) ve

²⁴⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 9; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 105.

²⁴⁵ Güzelhisarî, *Menâfiu'd-dekâik*, 10-12; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 105.

²⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 35, 37; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 148.

Seyyid Bey (ö. 1343/1925) tarafından da onun bu kabulünün takip edildiği görülmektedir.²⁴⁷

2.4.1.2. Fıkıh Usûlünün Konusu

Bir ilmi diğerlerinden ayıran temel hususlardan biri, o ilimde incelenen konudur.²⁴⁸ Bu noktadan hareketle usûl alimleri, fıkıh usûlünü diğer ilimlerden ayıran ve bağımsız bir disiplin olmasını sağlayan bu hususa özel bir önem vermişler ve yaklaşımlarıyla konuya katkı sağlamışlardır.

Genel olarak bakıldığında fıkıh usûlünün konusunun ne olduğu hususunda birkaç yaklaşımın varlığından söz edilmektedir. Seyfeddîn el-Amidî'ye ait olan ve usûlcüler arasında genel olarak kabul gören yaklaşıma göre fıkıh usûlünün konusu delillerden ibarettir. Zira bir ilmin konusunu, o ilimde zatına ârız olan durumlardan (özel iline) bahsedilen şey oluşturmaktadır. Bu yaklaşıma göre usûlcünün faaliyet alanı ve ele aldığı konuların, şer'î hükümlere ulaştırması açısından delillerin halleri, kısımları, mertebe farklılıkları, hüküm ortaya koymadaki keyfiyeti olduğu göz önüne alındığında fıkıh usûlünün konusunun yalnızca deliller olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁴⁹ Fıkıh usûlünün konusuyla ilgili bir diğer yaklaşım Gazzâlî'ye aittir. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm* adlı mantık eserinde fıkıh usûlünün konusunun, delillerden anlaşılması yönüyle vücûb, hazr, ibâha gibi şer'î hükümler olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁰ Bununla birlikte hayatının son yıllarında kaleme aldığı kabul edilen²⁵¹ "el-Müstasfâ" adlı eserinde usûl-i fikhın, hükümlerin delillerinden ve delillerin genel olarak hükümlere delalet yönlerinin bilinmesinden ibaret bir disiplin olduğuna yönelik tespiti ve usûl-fürû' ayırımına yönelik ifadelerinden²⁵² onun da cumhurun yaklaşımını benimsediği veya sonradan bakış açısının bu yöne evrildiği şeklinde yorumlanabilir.

Sadrüşşerîa fıkıh usûlünün konusunu, deliller veya hükümler şeklinde tek bir unsur olarak ifade eden bu iki eğilimden farklı bir yaklaşım benimsemiştir.

²⁴⁷ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 17; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 13, 14; Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhis-i usûl-i fikh*, (İstanbul: b.y., t.y.), 12-15; Seyyid Bey, *Medhal*, (İstanbul, Dâru't-tibaati'l-Âmire, t.y.), 65-70.

²⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm* 1: 5.

²⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 7.

²⁵⁰ Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, thk. Süleyman Dünyâ, (Mısır: Daru'l-Maârif, 1961), 251.

²⁵¹ bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 512.

²⁵² bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 5.

Onun usûl düşüncesine göre fıkıh usûlü disiplininin konusu şer'î deliller ve hükümler olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Zira daha öncede ifade edildiği gibi herhangi bir ilmin konusunu, o ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler oluşturmaktadır. Bu kabulden hareketle fıkıh usûlüne bakıldığında, onda şer'î delillerin zâtî arazları olan “hükmü ortaya koyma” (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan “delillerle sâbit olma” (sübût) yönünün ele alındığı görülmektedir.²⁵³

Görebildiğimiz kadarıyla fıkıh usûlünün konusunun delillerle birlikte hükümler de olduğu ve bu iki unsur arasındaki etkileşim boyutunun “isbât-sübût” şeklinde formüle edildiği bu yaklaşım ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konmuştur. Bu düşüncesiyle kendinden sonraki usûl tasavvurunun şekillenmesine etki etmiş ve söz konusu yaklaşımı Teftazânî, Molla Hüsrev, Kemalpaşazâde, Şevkânî (ö. 1250/1834), Molla Cîven (ö. 1130/1718), Tehânevî, İzmîrî (ö. 1165/1751) ve son dönem usûl alimlerinden Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1336/1918) ve Seyyid Bey tarafından benimsenmiştir.²⁵⁴ Hatta Teftazânî, Kemalpaşazâde ve Şeykânî'nin yakın bir söylem benimseyerek deliller ve hükümler arasındaki isbât-sübût ilişkisine özel bir önem atfettikleri görülür. Onlara göre usûl-i fıkıh ilminin ele aldığı konuların (mebâhis) tamamı, isbât-subût cihetinden deliller ve hükümler için zâtî arazlar ispatlamaya yöneliktir. Bu noktadan hareketle onlar, bu ilmin ele aldığı meselelerin tamamının isbât ve sübût olduğunu ifade ederler.²⁵⁵

Sadrüşşerîa, fıkıh usûlünün konusunun deliller ile hükümlerden oluştuğunu akli ve mantikî zeminde izah etmeye çalışır. Ona göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaftan kaynaklanıyorsa bu muzafların her ikisi de o ilmin konusunu teşkil etmektedir. Nitekim usûl-i fıkıhta delillerin hükmü ispatı incelenmektedir. Eğer incelenmekte olan husus böyle bir izafet değilse bu durumda o ilmin konusu birden fazla

²⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

²⁵⁴ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 38, 39; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 21; Kemalpaşazade, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 9; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azve İnaye, (Dimaşk: Daru'l-kitâbi'l-arabî), 1999/1419, 1: 23; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 1: 7; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn* 1: 39; İzmîrî, Mevlânâ Mehmed, *Hâşiyetü Mir'âti'l-usûl*, (İstanbul Matbaa-i Âmire, 1309), 1: 68, 69; Seydişehrî, *Teshîl-i usûl-i fikh*, 14; Seyyid Bey, *Medhal*, 70.

²⁵⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 38-39; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 21; Kemalpaşazade, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 9. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 23.

olmaz.²⁵⁶ Sadrüşşerîa'nın konuyla ilgili yaklaşımını benimseyen Teftazânî, usûl-i fıkhıta delillerin hükmü ispatı ve buna etkisi olan zâtî arazlardan (ahvalden) bahsedilmekte olduğunu belirtir. Umumî olma, müşterek olma, mütevatir olma gibi bu arazlardan bir kısmı delillerden kaynaklanmaktadır. Bir kısmı da ibadet olma, ukûbet olma halleri gibi hükümlerle ilgilidir. Bu bakımdan deliller ve hükümlerin her ikisi de usûl-i fikhın konusunu oluşturmaktadır.²⁵⁷

Sadrüşşerîa'ya göre usûl-i fikhın konusunun yalnızca deliller olarak kabul edilmesi ve delillere nispetle nicelik olarak oldukça az olan hüküm bahislerinin delillere tâbi konular düzeyine indirgenmesi ve bazı usûl kitaplarında usûl-i fikh ilminin konularından sayılmaması doğru bir yaklaşım değildir.²⁵⁸ Sadrüşşerîa'nın görüşünü destekleyen Teftazânî, Âmidî'nin fikh usûlünün konusunu yalnızca delillerden ibaret gören yaklaşımını eleştirmekte; delillerin aslî, hükümlerin ise tâlî bir unsur olarak kabul edilmesini keyfi bir tasarruf olarak ifade etmektedir. Ona göre delillerin hükümleri sabit kılışıyla ilgili bahisler icmâlen incelendiğinde, bir kısmının delillerin, bir kısmının ise hükümlerin halleriyle ilgili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte usûl ilminde delillerle ilgili bahisler daha çok ve daha önemlidir. Fakat bu tür özellikler, usûlün konusu olması açısından delillerin asıl veya müstakil olmasını gerektirmemektedir.²⁵⁹ Benzer bir yaklaşımı sergileyen Molla Hüsrev deliller ve hükümlerin, usûl-i fikhın konusu olma noktasında eşit konumda olduğunu belirtir. Ona göre deliller veya hükümlerden her birine ait olan arazlar nevi itibariyle diğerinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla usûl-i fikhın konusunu deliller olarak belirleyip hükümle ilgili hususların delillere irca edilmesi şeklindeki indirgemeci yaklaşım herhangi bir tercih sebebi bulunmaksızın tercihte bulunmak anlamına gelmektedir.²⁶⁰

Usûl-i fikhın konusunu deliller ve hükümler olarak öngören ve Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan bu yaklaşıma, Hanefî usûl geleneği içerisinde bazı eleştirilerin yöneltildiği görülür. Hanefî usûlcülerinden İbn Emîr Hâc, usûl-i fikhın konusunu delillerden ibaret görmektedir. Ona göre deliller, hükümleri ispat etmeleri haysiyetiyle usûlün konusu olmaktadır. Nitekim hocası

²⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 40, 41.

²⁵⁷ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 41.

²⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 39, 40.

²⁵⁹ Teftazânî, *et-Telvîh*, 1: 40.

²⁶⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 21.

İbnü'l-Hümâm'ın da Âmidî tarafından ortaya konan ve İbnü's-Sâatî gibi birçok âlim tarafından kabul gören bu meşhur yaklaşımı benimsediğini belirterek tercihini ortaya koyar.²⁶¹ İbnü'l-Hümâm, usûl-i fikhın konusunu deliller ve hükümler olarak öngören yaklaşımı mantıksal zeminde tenkit eder. Ona göre delillerle sabit olmaları haysiyetiyle hüküm konularının usûl-i fikhın konusu olduğu tezini savunanların aynı mantıkla, küllî bir mefhum olan “mükellef”i de usûlün konusu olarak kabul etmeleri uzak bir ihtimal olarak görülmez. Nitekim usûl eserlerinde hükümlerin kendisine taallükü ve bu taallükün keyfiyeti açısından mükellefin hallerinden de bahsedildiği görülür.²⁶² İbn Emîr Hâc, bu noktadan hareketle kendi zamanına kadar herhangi birinin, mükellefle ilgili hususların usûl-i fikhın konusu olduğunu ifade etmediğini belirtir. Bu durumda Sadrüşşerîa, mükellef ve ilgili konuları, fikhî meselelerin ele alındığı mantıkî kıyastaki küllî kazıyyenin kapsamında değerlendirmekte ve hükümlerin, mükellefle ilgili durumlara göre değişiklik arzemesi sebebiyle usûl-i fıkıhta incelenmesi gerekli olan hususlardan kabul etmektedir. İbn Emîr Hâc, Sadrüşşerîa'nın, mükellef ve ilgili konuları küllî kazıyye kapsamında değerlendirirken hükümlerle ilgili konulara yaklaşımında aynı tutumu sürdürmemesini ve hükümlerle ilgili hususları cumhurun kabul ettiği gibi delillere ait arazlar kapsamında değerlendirmemesini keyfi bir tutum olarak nitelemektedir.²⁶³

Daha önce de ifade edildiği gibi Sadrüşşerîa, deliller ve hükümlere ait zâtî arazların birbirlerinden farklı olduğunu ifade etmekte ve usûl-i fikhın konusuna dair yaklaşımını bu kabul üzerine konumlandırmaktadır. Onun usûl düşüncesine göre deliller ve hükümlere ait zâtî arazlar üçer kısma ayrılmaktadır.

Delillere ait zâtî arazlar:

1.Fıkıh usûlünde kendilerinden bahsedilen zâtî arazlar. Bu arazlar, delillerin hükmü ispat etmesidir.

2.Fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmemekle birlikte, incelenmekte olan zâtî arazların lâhik olmasında yani fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmesinde

²⁶¹ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 34, 35.

²⁶² İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 36.

²⁶³ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 36.

tesiri bulunan arazlar. Delilin âm, müşterek veya haber-i vâhid oluşu gibi arazlar bu kısma girmektedir.

3.Yukarıdaki iki kısma da girmeyen zâtî arazlar. Örneğin delilin üç veya dört harfli olması, kadîm veya hâdis olması gibi özellikler bu tür arazlardandır.²⁶⁴ Fıkıh usûlünde bu kısma giren arazlardan bahsedilmez.²⁶⁵

Birinci kısma giren arazlar, usûl-i fıkıh ilminin meseleleri olan kazıyyelerde mahmûl olurlar. İkinci kısımdakiler ise bazen bu kazıyyelerin mevzûlarının vasıf ve kayıtları olurlar. “Bir kişinin rivayet ettiği haber, hüküm açısından zann-ı galip ifade eder” örneğinde olduğu gibi. Bazen de bu kazıyyelerin mevzûu olurlar. “Âm, hükmü kat’î bir şekilde gerektirir” örneğindeki gibi. Bazen de söz konusu kazıyyelerde mahmul olurlar. “Nefyin mevzûunda bulunan nekire umûmidir” örneğinde olduğu gibi.²⁶⁶

Hükümlere ait zâtî arazlar:

1.Fıkıh usûlünde kendilerinden bahsedilen zâtî arazlar. Bu arazlar, hükümlerin söz konusu delillerle sabit olmasıdır.

2.Fıkıh usûlünde kendisinden bahsedilmemekle birlikte, incelenmekte olan zâtî arazların lâhik olmasında tesiri bulunan arazlar. Hükümün bâliğ, sabî veya başka birinin fiiline tealluk etmesi gibi.

3.Yukarıdaki iki kısma da girmeyen zâtî arazlar.

Birinci kısma giren arazlar, usûl-i fıkıh ilminin meseleleri olan kazıyyelerde mahmul olurlar. İkinci kısımdakiler ise bazen bu kazıyyelerin mevzûlarının vasıf ve kayıtları olurlar. Yine bu kısım bazen mevzû bazen de mahmul olabilirler. “İbadetle ilgili hüküm, haber-i vahidle sabit olabilir”, “Ukubet (ceza) kıyasla sabit olmaz”, “Sabînin zekatı ibadettir” ifadeleri bunlara örnek olarak verilebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi delillere ve hükümlere ait üçüncü kısımlar usûl-i fıkıh ilminin inceleme alanı içerisinde yer almaz.²⁶⁷

²⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

²⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 39; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 9.

²⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

²⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38-39.

2.4.2. Sadrüşşerîa'da Aklın Mahiyeti ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı

Kişinin mükellef sayılabilmesi için kendisine yöneltilen hitabı anlayabilmesi gerekmektedir.²⁶⁸ Hitabı anlayabilme ise ancak akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Zira anlama ve kavrama vasıtası akıldır. Akıl olmaksızın anlama mümkün değildir. Dolayısıyla kendisine yöneltilen ilahî hitabı anlama gücüne sahip olmayan kişinin, söz konusu hitabın içeriğiyle sorumlu tutulması mümkün olmamaktadır. Bu açıklamalardan mükellefiyetin temel dayanağının teklif içeren hitabı anlama aracı olan akıl olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁶⁹ Şer'î sorumluluk ve akıl arasındaki bu ilişki yönü sebebiyle aklın mahiyeti ve ilgili konular, fıkıh usulünde incelenen önemli konular arasında yer almıştır. Teklifin temelini akıl olduğu genel kanaati benimsenmekle birlikte bunun hangi seviyedeki aklî yeterlik olduğu hususuna mütekaddimîn döneminde yer verilmediği görülür.

Hanefi usul geleneğinde aklın mahiyetini açıklamaya yönelik ilk adımın mezhebin önemli isimlerinden Debûsî tarafından atıldığı görülmektedir. Debûsî “bilgiden önce ve sonra insanoğlunun kalbinin halleri” başlığı altında temyiz-akıl irtibatına değinmiş ve temyiz kudretinin ancak akılla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre aklın mahiyeti şu şekildedir: “Akıl, göğüste bulunan bir nurdur ki, kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür. Göz için ışığın durumu gibi. Bu nur sayesinde kalp, delillere nazar ettiği zaman duyulardan gâib olan hususları görür. Tıpkı gözün, ancak havadaki ışık sayesinde görebilmesi gibi.”²⁷⁰ Debûsî öncesi usulcülerden Cessâs ise aklın mahiyetine dair herhangi bir açıklamaya yer vermez. Bununla birlikte “nazar (akıl yürütmenin) gerekliliği ve taklidin zemmi” başlığı altında, temyiz edici aklın hüccet değeri olduğunu belirtir. Bu bağlamda aklın herhangi bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu tespit ve ayırma fonksiyonu olmadığı düşüncesini savunan Dâvud ez-Zâhirî'ye (ö. 270/884) tenkitler yönelir. Cessâs'a göre eşyayı değerlendirme hususunda akılla varılan

²⁶⁸ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384), *er-Rüdûd ve 'n-nükûd şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî, Tarhîb b. Rabîân ed-Devserî, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1: 447, 448.

²⁶⁹ Veliyyuddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr, *el-Müzehb fi usûli'l-mezheh ala'l-Müntehab*, (Mektebe Dârü'l-Farfûr, t.y.), 2: 373.

²⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 465.

sonuçların hiçbir geçerliliği bulunmasaydı insanı sadece duyuları ile hareket eden hayvandan ayırmak mümkün olamazdı.²⁷¹

Büyük oranda Debûsî'ye ait akıl yorumunu benimsediği görülen Serahsî ise râvinin şartları bağlamında aklın mahiyetini şu şekilde ifade etmektedir:

“Akıl göğüste bulunan öyle bir nurdur ki, kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür, tıpkı kandil gibi. Nitekim kandil de öyle bir nurdur ki, göz baktığı zaman onun sayesinde duyularla idrak edilebilecek şeyleri görür. Ancak bu söylenen, kandilin varlığının, gözün o şeyi görmesini zorunlu kıldığı anlamında olmayıp nazar ettiği vakit göze kılavuzluk yaptığı anlamındadır. Aynı şekilde göğsün nuru olan akıl da kalbe, duyulardan gaib olan şeylerin bilgisini edinmede bu bilgiyi zorunlu kılmaksızın kılavuzluk etmektedir. Kalp ise akıl vasıtasıyla ve Allah'ın tevfiğiyle bunu idrak etmektedir.”²⁷²

Serahsî'nin bu ifadeleri, Debûsî'nin aklın mahiyetiyle ilgili yaklaşımına yakınlık arz etmekle birlikte önemli bir noktada ondan farklılık göstermektedir. Zira Serahsî, aklın idrak ettiği şeylerin bilgisini zorunlu kılıcı bir özelliğe sahip olmadığını ve aklî idrakin Allah'ın tevfiği ile gerçekleştiğini belirterek, aklî hüccetlere büyük önem veren Mu'tezilî düşünceden ve bu yaklaşıma meyleden âlimlerden farklı bir tutum sergilediğini ortaya koymuştur.

Pezdevî ise râvinin şartları bağlamında ve ehliyet konusu öncesinde olmak üzere iki yerde aklın mahiyetine şu ifadelerle yer vermiştir:

“Akıl, duyuların idrakinin son bulunduğu yerden başlayan bir yolun kendisiyle aydınlandığı bir nurdur. Bu sayede kalbin matlubu kalbe açılır ve kalp, inceleme ve araştırma yaparak (teemmül) Allah'ın tevfiğiyle matlubunu idrak eder.²⁷³ Akıl, insanoğlunun bedeninde bulunan bir nurdur ki, yeryüzü mülkündeki güneş gibidir. Duyuların etkisinin sona erdiği yerden başlayan yolu aydınlatan ışıktır ve haddi zatında âcizdir.”²⁷⁴

Serahsî'de olduğu gibi Pezdevî'de de aklî idrakin Allah'ın tevfiğine dayandığı ve haddi zatında aklın aciz olduğu vurgusu ön plandadır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî, aklın faile muhtaç bir alet olduğunu ve bu açıdan bizatihi hiçbir şeyi mücib kılma özelliğine sahip olmadığı gibi eşyanın güzellik ve çirkinliğini bizatihi idrak edemeyeceğini belirtir. Ona göre mesmûata dair bilgiye ulaşmada işitme duyusu (sem') bir alet olduğu gibi, akıl da ma'kûlatı bilme

²⁷¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 369, 370.

²⁷² Serahsî, *el-Usûl*, 1: 346, 347.

²⁷³ Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 394.

²⁷⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, 4: 232.

hususunda kullanılan bir alettir.²⁷⁵ Osmanlı âlimlerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) ifadesiyle Mu'tezile'ye göre imanın güzelliği, küfrün çirkinliği ve iman etmenin gerekliliği gibi konularda akıl, merkezi bir fonksiyon icra ederken Eş'arîler, bu tür konularda akli fonksiyonları ihmal edici bir söylem benimsemişlerdir. Her iki yaklaşımdan farklı olarak Hanefî-Mâtürîdî gelenek ise gerçek manada gerekli kılıcının Allah olması anlayışını benimsemekle birlikte haddi zatında âciz olan akli ve fonksiyonlarını da yok saymamışlardır. Akla tespit edici (muarrif) bir alet misyonu öngören bu bakış açısı, cebr ve kader gibi iki marjinal söyleme nispetle mutedil (mutevassıt) bir düşünce geliştirmiştir.²⁷⁶

Sadrüşşerîa, aklın faklı tanımları üzerinden yapmış olduğu tahlil ve açıklamalarla konuyla ilgili düşüncesini ortaya koymaktadır. İlk olarak “*Akl, duyuların idrakinin son bulunduğu yerden başlayan bir yolun kendisiyle aydınlandığı bir nurdur ki, bu sayede kalbin matlubu kalbe açılıp zâhir olur*” şeklindeki tanıma yer veren Sadrüşşerîa²⁷⁷ söz konusu tanımın Hanefî meşâyihinin kitaplarında mezkur olan akıl tanımlaması olduğunu ifade eder.²⁷⁸ Tanımı değerlendiren Sadrüşşerîa tanımdaki “nur”un, aklın aydınlatmasıyla meydana geldiğini, tıpkı görme potansiyeline sahip olan gözün fiilen görmesi için aydınlığa muhtaç olması gibi kalbin de idrak etmesinin aklın aydınlattığı nur ile mümkün olabileceğini ifade eder.²⁷⁹ Molla Cîven, bir örnek üzerinden tanımı şu şekilde izah etmektedir: Bir kimse yüksek bir binaya baktığında görme duyusunun idraki son bulur ve bundan sonra bu binanın ilim ve hikmet sahibi bir bânisinin olduğunu idrak etme süreci başlar.²⁸⁰

Sadrüşşerîa, akıl tarifinde geçen “duyuların idrakinin son bulunduğu yerden başlayan” ifadesini açıklarken, bu tarife göre duyuların idrakinin bir başlangıcı ve bir nihayeti olması gerektiğini, duyu algısının nihayet bulunduğu noktada akletme sürecinin başladığını belirtir. Ona göre duyulardaki idrak süreci beş zâhirî duyu

²⁷⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4: 232, 233.

²⁷⁶ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî Eyüp b. Musâ el-Hüseynî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1419/1998), 618, 619.

²⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 311.

²⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 313.

²⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 312.

²⁸⁰ bk. Molla Cîven, *Nuru'l-envâr*, 2: 18

organlarından birinde başlar ve bâtinî duyularda son bulur.²⁸¹ Sadrüşşerîa duyu algısından akletmeye giden süreci şöyle açıklar:

“Duyuların idrakinin başlangıcı, mahsûsatın beş zâhirî duyunun birinde irtisam etmesidir (algılanmasıdır). Nihayeti ise mahsûsatın bâtinî duyularda irtisam etmesidir. Meşhur olan görüşe göre bâtinî duyular beş tanedir: 1. Hiss-i müşterek ki, beynin ön tarafında yer alır, mahsûsatın suretleri burada irtisam eder. 2. Sonra hayâl gelir. Bu, hiss-i müşterekin deposudur. 3. Sonra vehim gelir. Bu beynin arka tarafında yer alır ve cüz’î manalar burada irtisam eder. 4. Bundan sonra hafıza gelir. Bu da vehmin deposudur. 5. Sonra müfekkire gelir ki, beynin ortasında yer alır. Her iki taraftan (hiss-i müşterek ve vehim) idrak edilenleri alır ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunur, bunları birbiriyle terkip eder. Buna muhayyile de denir. Bâtinî duyuların idrakinin nihâî aşaması budur. Bu süreç tamam olduğunda ise insan nefsi, müfekkireden bazı bilgileri çekip alır. Bu, nefsin, aklın aydınlatması vasıtasıyla tasarrufta bulunmasının başlangıç noktasıdır.”²⁸²

Sadrüşşerîa, mükellefiyetin temelinde yeralan aklın mahiyetini tam olarak tespit etmek amacıyla kendisinden önceki Hanefî usûlcülerinden hatta diğer mezhep mensubu çoğu âlimden farklı bir tavır sergilemiştir. Sadrüşşerîa, ilk olarak felsefeciler tarafından ortaya konan ve kelamcılar tarafından da kabul gören dörtlü akıl tasnifine usul eserinde yer vermiş ve düşüncesini bu zemin üzerinde yansıtmaya çalışmıştır. Onun böyle bir izah tarzı benimsemesinde kelim ve felsefe sahasındaki yetkinliğinin etkili olduğu söylenebilir. Ona göre insan aklının, heyûlânî akıl, akıl bi’l-meleke, akıl bi’l-fiil ve akl-ı müstefâd olmak üzere dört mertebesi bulunmaktadır. Bunlar:

1. Heyûlânî akıl: İnsan ruhunun bilgiden soyut halde bulunup fakat bilgiyi elde etme potansiyeline sahip olduğu mertebedir.

2. Akıl bi’l-meleke: İnsan ruhunun nazarî bilgilere ulaştıracak şekilde bedihiyyâtı bildiği mertebedir.

3. Akıl bi’l-fiil: İnsan ruhunun nazarî bilgileri bildiği mertebedir.

4. Akl-ı müstefâd: İnsan ruhunun edinmiş olduğu nazarî bilgileri dilediği zaman anımsadığı mertebedir.²⁸³

İlkçağ’dan itibaren filozoflar aklın mahiyeti ve fonksiyonları üzerinde çeşitli teoriler geliştirmişler ve bazı tasnifler yapmışlardır.²⁸⁴ İslam düşünce

²⁸¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 314, 315.

²⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 315, 316.

²⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 312, 314, 316.

²⁸⁴ “Mahiyet ve fonksiyon açısından akla yönelik ilk taksim İlkçağ Yunan filozofu Aristo (m.ö. 384-322) tarafından yapılmıştır. Aristo, bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini

tarihinde akılı, Sadrüşşerîa tarafından ifade edildiği şekliyle dört mertebede tasnif eden ilk düşünür, Meşşâî filozof İbn Sinâ'dır (ö. 428/1037).²⁸⁵ İbn Sinâ "Kitâbü'ş-şifâ" adlı eserinde hiyerarşik olarak akılı dört mertebede incelemiştir. İbn Sinâ'ya göre heyûlânî akıl, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. Heyûlânî akıl diye isimlendirilen bu kuvvet, insan türüne mensup her varlıkta mevcuttur. Meleke halindeki akıl (el-akl bi'l-meleke) ise ilk mertebedeki akıl gücünün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu mertebede akıl, bütünü parçadan büyük olması gibi kesbe dayanmayan zarurî bilgileri idrak edebilir. Fiil halindeki akıl (el-akl bi'l-fiil) ise birincil ma'kuller olan zarurî bilgilerden elde edilen nazarî bilgilerin hasıl olduğu mertebedir. Akıl, bu ma'kul suretleri artık araştırma gereği duymaz. Zira bunlar, depolanmış gibi gerektiğinde bilfiil başvurulabilir durumdadır. Müstefâd akıl ise nazarî bilginin zihinde hazır olduğu mertebeyi ifade eder. Bu mertebedeki akıl, ma'kulatı fiilen mütalaa ve akleder ve yaptığı bu işlemin farkındadır.²⁸⁶ İbn Sina'nın dörtlü akıl tasnifi ve bu mertebelere dair açıklamalarının, sonra gelen İslam filozof ve kelâmcıları tarafından genel olarak benimsendiği görülür.

Sadrüşşerîa'ya göre akıl mertebelerinden ikinci sırada yer alan akıl bi'l-meleke teklifin dayanağını teşkil etmektedir.²⁸⁷ Akıl bi'l-melekeyi teklifin dayanağı olarak tespit eden ilk İslam alimi, Eş'arî kelâmcı Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr* adlı kelâm eserinde akla ait dört mertebeden bahsetmektedir. 1. Akletme yeteneği ki, buna heyûlânî akıl denir. 2. Duyuların cüz'ilerde (tikellerde) kullanılmasıyla bedîhî bilgilerin zihinde hasıl olmasıdır ki bu, teklifin sebebi olan akıl bi'l-melekedir. 3. Nazarî bilgilerin istenildiği zaman çağrılacak (istihzâr) şekilde zihinde hasıl olmasıdır. Buna akıl bi'l-fiil denir. 4. Elde edilen nazarî bilgileri çağırması ve onlara yönelmesidir ki buna, akl-ı

irdelerken akılı, pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aristo'nun yaptığı akıl tasnifi, kendisinden sonra gelen Ortaçağ hristiyan ve müslüman filozoflar için bir hareket noktası olmuş ve kendi tasniflerini oluşturmalarına ışık tutmuştur. İslam filozofları içerisinde aklın mahiyet ve fonksiyonlarını yorumlayan ilk filozof Kindî'dir (ö. 252/866). Kindî akılı, akl-ı evvel, akıl bi'l-kuvve, akıl bi'l-fiil ve akl-ı beyânî şeklinde dört mertebede incelemiştir. Kindî'den sonra Fârâbî (ö.339/950) de akıl tasnifinde bulunmuş ve akılı, bi'l-kuvve, bi'l-fiil ve müstefâd olarak üç mertebede incelemiştir." (bk. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları 1989), 239, 240).

²⁸⁵ Bolay, "Akıl", 241.

²⁸⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ (İlmü'n-nefs)*, (Paris: Editions du patrimoine Arabe at Isamique, 1988), 49, 50.

²⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 312.

müstefâd denilir.²⁸⁸ Beyzâvî, akıl bi'l-melekenin teklifin sebebi olduğuna dair tespitine, kelim ilmine dair telif ettiği eserinde yer vermesine karşın yazmış olduğu usul eserinde bu düşüncesini yansıtmak herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Hanefî usul geleneği içerisinde mükellefiyetin, yani dinî emir ve yasaklarla muhatap olabilme ehliyetinin akıl bi'l-meleke seviyesinde başladığını ifade eden bu düşünce ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konmuş ve bir fıkıh usulü meselesi haline gelmiştir.²⁸⁹ Onun tarafından ortaya konan bu yaklaşımın, sonraki Hanefî âlimleri tarafından hem usul hem de fûrû kitaplarında genel olarak benimsendiği ve sürdürüldüğü görülür.²⁹⁰ Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın mezkur yaklaşımıyla, mezhebin usûl yazıcılığını etkilemesinin yanında fûrû yazıcılığını da etkilediğini söylemek mümkündür. Molla Hüsrev, aklın mertebelerinden ikinci mertebeye ulaşıldığında mükellefiyetin başlamasının temel gerekçesini, insanın akıl bi'l-meleke ile diğer canlıların seviyesinden yukarı çıktığı ve artık akıl nurunun onda parlar hale gelmesiyle, mahsûsatı idrak etme derecesini aşan bir hale gelmesi olarak ifade eder.²⁹¹

Akıl bi'l-meleke, insanda farklı zamanlarda ve farklı seviyelerde gelişebilir ve bu durumu tespit edebileceğimiz bir kriter yoktur. Bu yüzden de bülüğ, akıl bi'l-meleke yerine ikame edilmiş, yani akıl bi'l-melekenin göstergesi bülüğ kabul edilmiştir. Zira bülüğ, aklî kuvvelerin taşıyıcısı olan cismânî kuvvelerin kemâle erdiğinin bir göstergesidir. Bu ikame ediş keyfiyeti, tıpkı sefer ile meşakkat arasındaki ilişkide olduğu gibi zâhir sebebin, hüküm yerine ikame edilmesi kabilindedir.²⁹²

²⁸⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Tavâli'u'l-envâr*, thk. Abbâs Süleymân, (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 124; Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, (Dâru'l-Kütübî, 1428/2008), 97.

²⁸⁹ Köksal, Asım Cüneyd, Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, 36.

²⁹⁰ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1: 316; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 586; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, (Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1998), 7: 372; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 9: 108; İbn Nuceym Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Beyrût: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 7: 62; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.) 2: 188.

²⁹¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 587.

²⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 319.

Aklın mahiyetini ortaya koymak için Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu hususlardan biri de filozoflara ait olan tanımdır. Filozoflara göre akıl, “bedene taalluk etmeyen soyut bir cevherdir.”²⁹³ Onlar, bu cevherin Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğunu iddia etmektedir. Sadrüşşerîa aklın cevher olarak kabul edilmesi durumunda Hanefî usulcülerinin akıl tanımlamalarında yer verdiği “nur” ifadesinden “aydınlatıcı, ışık saçan” anlamındaki “münevvir”in kastedileceğini belirtir. Yaklaşımını desteklemek için “Allah göklerin ve yerin nurudur”²⁹⁴ ayetindeki “nur” ifadesinin bu şekilde tefsir edildiğini öne sürer.²⁹⁵ Teftâzânî'ye göre Sadrüşşerîa'ya ait bu yorum doğru değildir. Zira aklın tanımında “nur” ifadesine yer veren Hanefî usulcülerini aklı, râvinin ve mükellefin sıfatı olarak değerlendirmişler ve bu zemin üzerinden açıklamalarda bulmuşlardır.²⁹⁶ Teftâzânî'nin bu eleştirel yaklaşımıyla, râvinin ve mükellefin bir sıfatı olarak değerlendirilmesi sebebiyle araz olan aklın, cevher anlamında yorumlanmasının mantıksal açıdan mümkün olmadığını ifade ettiği söylenebilir. Kâdî Burhaneddin *Tercîhu't-Tavzîh* adlı eserinde Teftâzânî'nin eleştirisine katılmamaktadır. Ona göre Sadrüşşerîa'nın “nur” ifadesi bağlamında yaptığı bu izah, aklın yalnızca cevher olarak kabul edildiği yaklaşımı değil, bu cevherden taşan “eser” anlamını da kuşatmaktadır. Bu bakımdan söz konusu cevherden taşan eser olan nurun hem râvinin hem de mükellefin vasfı olarak kabul edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.²⁹⁷

Sadrüşşerîa'nın yer verdiği diğer bir tanıma göre akıl, “sözü edilen ilk cevherden taşan ve insan nefsinin etkileyen eserdir.”²⁹⁸ Bu tanıma göre insan nefsi, potansiyel (bi'l-kuvve) olarak idrak edicidir. Söz konusu cevherin aydınlatılmasıyla, insanda potansiyel olarak var olan idrak, aktif (bi'l-fil) hale gelmektedir. Güneşin ışık saçmasıyla gözde potansiyel olarak var olan idrakın aktif hale gelmesinde olduğu gibi. Bu yaklaşıma göre akılla kastedilen, söz konusu cevherin aydınlatılmasıyla oluşan manevi bir nurdur.²⁹⁹ Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın değinmiş olduğu tanımlamanın filozoflara ait olan “faal akıl”

²⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 313.

²⁹⁴ en-Nûr, 24/35.

²⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 313.

²⁹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 313.

²⁹⁷ Kâdî Burhaneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, 549.

²⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 313.

²⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 314.

tanımlaması olduğunu belirtir. Faal akıl, aydınlatması ve nurunu yaymasıyla idrakin hasıl olduğu ve nefislere nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibi olan akıldır. Filozoflar tarafından faal akıl olarak isimlendirilen bu aklın, ilk yaratılan akıl olmayıp “onuncu akıl” olduğunu belirten Teftâzanî, Sadrüşşerîa’nın ifadelerinde bu ayırımın net bir şekilde yer almadığını belirtir.³⁰⁰

Sadrüşşerîa’nın yer verdiği diğer bir tanıma göre akıl, “nefsin kendisi vasıtasıyla bilgileri elde edebileceği bir kuvvettir.” Bu kuvvet, akıl cevherinin aydınlatması için nefsin sahip olduğu kabiliyeti ifade etmektedir.³⁰¹ Sadrüşşerîa tarafından zikredilen bu tanımlamanın kelâmcıların yaklaşımını yansıttığı söylenebilir. Nitekim kelâmcıların çoğu akli, insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslâm filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı kesin olarak bilinemeyen bir faal aklın tesiriyle değil, Allah’ın müdahalesiyle çalışmaktadır.³⁰² Akla yönelik bu tanımlama, Teftâzanî, Molla Hüsrev ve Hâdimî gibi usulcüler tarafından da benimsenmiştir.³⁰³

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa, felsefi bir temele sahip dört mertebeli akıl anlayışını fıkıh usûlüne dahil etmiş ve Beyzâvî’nin bu mertebelerden ikincisi olan akıl bi’l-meleke’yi teklifin dayanağı olarak kabul eden tutumunu benimseyerek sürdürmüştür. Konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa’nın yaptığı en önemli katkı, İbn Sinâ’nın olgunlaştırdığı beş bâtinî duyu ile dört mertebeli akıl anlayışını kendisinden önceki Hanefî usulcülerinin akıl tanımlamalarını tahlil ederken kullanmış olması ve mükellefiyet ile dört mertebeli akıl tasnifi arasındaki ilişkiyi fıkıh usulüne ait bir mesele olarak ele almasıdır.³⁰⁴

2.4.3. İnsan Fiilleri-İrade İlişkisi ve Mukaddimât-ı Erbaa Yaklaşımı

İnsanın fiilleri ve irade ilişkisi her ne kadar ilk bakışta kelâm ilminin bir konusu olarak algılansa da beşerî tasarruflar ve genel itibarıyla eylemlerin fiilleri arasındaki etkileşim boyutunu ifade etmesi açısından hem fûrû-ı fikhin hemde teorik anlamda usûl-i fikhin inceleme konusu olmuştur. Sadrüşşerîa, konuyu

³⁰⁰ Teftâzanî, *et-Telviḥ*, 2: 313.

³⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 314.

³⁰² bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları 1989), 244.

³⁰³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 586; Hâdimî, *el-Berikatü’l-mahmûdiyye fi şerhi’t-Tarikati’l-Muhammediyye*, (Dimaşk, Matbaatü’l-Halebî, t.y.), 1: 14; Güzelhisârî, *Menâfiu’d-dekâik*, 281.

³⁰⁴ Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, 37.

hüsün-kubuh bağlamında ele almıştır. Bunun temel espirisi, insan fiillerinde güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük şeklindeki nitelemelerin şer‘î bildirim gerçekleşmeden de mümkün olacağını ispatlamaya matuftur. Dolayısıyla beşerî irade ve eylem ilişkisi, hüsün-kubuh konusunun temelini oluşturan konular arasında yer almaktadır.³⁰⁵

İnsan fiilleri ve irade konusu, kelâm ve usûl-i fıkıh geleneğinde farklı yaklaşımların sergilendiği bir alan olmuştur. İnsan fiillerinin hangi kudret ve iradenin etkisi altında gerçekleştiği, fiillerde zatî güzellik veya çirkinliğin bulunup bulunmadığı, bir eserin iki müessir tarafından meydana getirilmesinin imkânı gibi hususlar gelenek içerisinde tartışılmış ve keskin çizgilerle birbirinden ayrılan yönelimler oluşmuştur. Meselenin daha iyi anlaşılması amacıyla konuyla ilgili yaklaşımları, özellikle de Sadrüşşerîa’yı “dört mukaddime”sini yazmaya sevk eden ve Râzî tarafından dillendirilen Eş‘ârî söylemi kısaca gözden geçirmek isabetli olacaktır.

Cebriyye’ye göre insan, irade sahibi bir varlık değildir ve bu anlamda ona hiçbir fiil nisbet edilemez. İnsanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insan icbâr altında bulunduğu için onun irade ve kudretinden söz edilmesi mümkün değildir. İnsan sadece fiile vasıta olduğundan veya fiil kendisi üzerinde gerçekleştiğinden mecazî anlamda “fiil sahibi” kabul edilebilir. Cebriyye’ye göre ilâhî irade ve kudret, bütün varlık ve olayları kuşattığı için insana ait fiillerin de bu kapsama dahil olduğunun kabul edilmesi gerekir.³⁰⁶ Eş‘arîlerin çoğunluğuna göre ise insanın fiilleri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü

³⁰⁵ Seyyid Bey konunun, fıkıh ve fıkıh usulü açısından önemini şu şekilde ifade etmektedir:

“İrade, kaza ve kader meseleleri(nin),(...) felsefe-i hukuk demek olan usûl-i fıkha ve ilm-i hukuka doğrudan doğruya taalluku vardır. Çünkü fıkım ve hukukun müstenid olduğu umdelerin, esasların mebnâ aleyhi, ilk temel taşı bu irade melesidir. (...) Zira ukûd ve füsûhtan, insanlar arasındaki muâmelât ve münâsebâtta tevellüd edecek vaziyet-i hukukiyeyi ve medenî, cezâî ve siyasî mesuliyetleri tayin edecek olan esaslar, her şeyden evvel bu irade ve kader meselesidir. İnsanda irade denilen şey yoktur dersek hukukun, mesuliyetin manası kalmaz. Bu surette insanları başıboş olarak kendi hallerine terk etmemiz lazım gelir. Yok bilakis insanda irade vardır, ef‘âl ve harekât-ı beşeriyye şuurlu bir iradeye müsteniddir der isek, o vakit hak ve adaletin, mesuliyetin esas ve menşeiini ve bir fiilin meşruiyet ve gayr-ı meşruiyetini, iyilik ve kötülüğü, hülâsa hukukî ve ahlakî düsturları tetkik ve tayin edebiliriz. Aksi takdirde bunların cümlesi manasız, ruhsuz, kuru ve boş elfâz yığından ibaret kalmış olur. İşte bundan dolayıdır ki, irade ve kader meseleleri, ulûm-u İslamiyeden hem ilm-i kelâmın hem de ilm-i usûl-i fıkım mebâhis-i müsterekesinden olmuştur.” (bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 386-387)

³⁰⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 253-254.

kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar ve onu kesbeder. Böylece fiilinin gerçek fâili değil kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil yaratıcı mânasına gelir, insanın ise herhangi bir şey yaratması mümkün değildir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre insanın fiili, onun hâdis olan irade ve kudretiyle meydana gelmekle birlikte bunlar fiilin gerçekleşmesi anında Allah tarafından yaratıldığı için onun üzerinde gerçek anlamda bir tesirde bulunamaz. Bundan dolayı insan hür gibi görünse de aslında sadece belli bir fiili tercih etmek mecburiyetindedir.³⁰⁷ Seyyid Bey'in ifadesiyle Eş'arî gelenek, hüsün-kubuh ve insan irâdesi konusunda Cebrî düşünceye yakın, ilahî determinizm diyebileceğimiz bir düşünceyi savunmuşlardır.³⁰⁸ Bununla birlikte Eş'arî geleneğin güçlü isimlerinden Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) konuya dair farklı yaklaşımlar benimsedikleri ve mezhep geleneğini takip etmedikleri görülür. Bâkılânî'ye göre fiilin aslı Allah tarafından yaratılmakla birlikte onun iyi veya kötü, itaat veya masiyet oluşu gibi vasıfları kulun iradesiyle gerçekleşmekte ve böylece fiilin meydana gelişinde Allah'ın kudretinin yanında insan da önemli bir rol oynamaktadır. İsferâyînî ise beşerî fiillerin, hem insan kudreti hem de Allah'ın kudretinin toplamından meydana geldiğini kabul ederek Bâkılânî'ye yakın bir düşünce benimsemekle birlikte her iki kudretin fiilin aslına taalluk ettiğini söyleyerek ondan ayrılmaktadır. İsferâyînî'ye göre beşerî irade fiillerin meydana gelmesinde rol oynamakla birlikte tek başına yeterli değildir. Fiiller ancak ilahî kudretin beşerî iradeye yardım etmesiyle meydana gelmektedir.³⁰⁹ Eş'arî gelenek içinde fiilinin meydana gelişinde insanın etkili olduğunu en açık bir şekilde ortaya koyan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. Ona göre Kur'ân'daki emir ve yasaklarla bunların karşılığında yapılan va'd ve va'dler insana ait fiillerin kendi iradesiyle gerçekleştiğine işaret etmektedir. Aksi bir anlayış dinî hükümlerin temelsiz kalması sonucunu doğurur. Şu halde insanın ihtiyari fiilleri, doğrudan doğruya kendi kudretinin tesiriyle meydana gelir. Ancak onu dilediği fiili yapmaya muktedir kılan ve fiilin sebeplerini hazırlayan Allah olduğundan fiilin

³⁰⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 9: 9-17; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 261.

³⁰⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, 395.

³⁰⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, 397, 408.

yaratılması Allah'a nispet edilir.³¹⁰ Cüveynî'nin bu görüşleri kula ait fiillerin doğrudan doğruya kendisine, dolaylı olarak da Allah'a izâfe edilmesi gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.³¹¹

Eş'arî'nin konuyla ilgili görüşlerini geliştirerek bir adım ileriye taşıyan Fahreddin er-Râzî, insanın ihtiyari olarak yaptığı eylemlerinin son tahlilde yine Allah'ın insanı, seçtiği nesneye yöneltmesiyle gerçekleştiği düşüncesini savunmuştur. İnsanın kendine ait seçme yetkisi olmadığına göre sevap veya cezayı gerektirecek eylemlerin iyi-kötü, güzel-çirkin olması da ancak Allah'ın emir ve yasağına bağlı olmaktadır. İnsanların bütün eylemlerini, zorunlu olanlar (ızdırârî) ve rastgele olanlar (ittifâkî) şeklinde iki kısma ayıran Râzî'ye göre zorunlu ve rastgele olan şeylerin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.³¹² Râzî'ye göre insanın hâdis olan irade ve kudreti bulunmakla birlikte bunların fiilin meydana gelişinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü kişinin kendi alanına giren fiillerden birini işlemesi, onun kalbine doğan alternatif düşüncelerden biriyle kudretinin anlaşması sayesinde mümkün olur. Alternatiflerden birinin tercihi ise kalbe gelen âni düşüncelerle oluşur. Kendi kendine meydana gelemeyecek olan bu düşünceleri yaratan ise şüphesiz ki Allah'tır. Bu durumda fiilin vukuunda asıl etkili olan, insanın kendisi değil onu fiile sevkeden düşüncenin yaratıcısı olan Allah'tır.³¹³

İrâdenin ontolojisi ve ona bağlı olarak iyilik-kötülük nitelikleriyle ilgili olarak Râzî tarafından ileri sürülen bu görüş, kendi içinde mantıkî yönden tutarlı ve cevaplandırılması zor bir delil olarak görülmüş ve Hanefî geleneği açısından bu görüşün çürütülmesi gereği hâsıl olmuştur.³¹⁴ Sadrüşşerîa, Râzî'nin irâdenin ontolojisi ve iyilik-kötülük niteliklerine dair yaklaşımını, ileri sürdüğü dört mukaddimeyle çürütmeye çalışmıştır.

Meselenin daha iyi anlaşılması için önce irâde kavramı ile ne kastedildiğini açıklamakta yarar vardır. Sadrüşşerîa, iradeye yönelik iki tanımlamada bulunmuştur. Birinci tanıma göre irâde, bir sıfat olup, fail onun

³¹⁰ Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1412/1992), 42-44.

³¹¹ Seyyid Bey, *Medhal*, 398.

³¹² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124.

³¹³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9: 10, 11.

³¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 336.

vasıtasıyla iki eşitten birini ya da aşağı olanı diğerine tercih eder.³¹⁵ İkinci tanıma göre irade, failin iki eşit şeyden birini tercih etmesi ve varlığa ait bir takım özelliklerle eşyayı hususileştirmesidir.³¹⁶ Her iki tanımlama da kelamcılarının yaklaşımına uygunluk arz etmektedir.³¹⁷ Sadrüşşerîa'nın bu açıklaması Mâtürîdî'deki ihtiyar kelimesinin kullanımına benzemektedir. Mâtürîdî, irâde ile ihtiyarı birbirini takip eden iki süreç olarak değerlendirir. Ona göre insan önce irâde sonra ihtiyar etmektedir.³¹⁸ İhtiyar, alternatifler arasında seçimi tamamlamaktır. Bunun sonucunda fiil ortaya çıkacaktır.

İrade ile iyilik-kötülük düşüncesinin ilişkisinde âlimler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mu'tezile'ye göre irâde ve kudret insanın eyleme yönelmesinden öncedir, yani istitaat fiilden öncedir.³¹⁹ Bir başka deyişle Allah, insana irâde ve güç vermiş, insan bu verilmiş güç ile iyiyi ya da kötüyü seçerek eylemini yaratmakta, varlık sahnesine çıkarmaktadır. Eş'arîler ise Mu'tezile'nin tam tersi bir görüşü benimseyerek istitaatin fiille beraber olduğunu, irâdenin ve gücün fiille beraber Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır.³²⁰ Mâtürîdîler ise irâdenin ve gücün fiille beraber olduğunda Eş'arîler'le aynı düşünceyi benimsemekle birlikte irâdenin, taalluk ettiği eylemi seçmesini insana vererek Eş'arî söylemden farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.³²¹

Buraya kadar anlatılanlardan irâde ile iyilik-kötülük arasındaki ilişki boyutu, iyi ve kötü eylemlerin irâdenin objesi olması düzeyindedir. Meselenin ontolojik boyutunu dikkate alarak yorumlayan Râzî'nin, Eş'arî düşünceyi makul bir zeminde temellendirmeye çalıştığı görülür. Râzî, insanın irâde özgürlüğünü yok sayarak Allah'ın emir ve yasağı söz konusu olmadan Allah'ın mükâfat veya cezasına konu olacak iyi ve kötünün olmadığını savunmaktadır. Fıkıh usulüne dair yazdığı "el-Mahsûl" adlı eserinde görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar:

³¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 352; Agm., *Şerhu Tadili'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi Demirbaş No. Ayasofya, 2198, vr. 118a, 123a.

³¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 357.

³¹⁷ Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn*, 1: 132.

³¹⁸ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlâk*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 81.

³¹⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 390.

³²⁰ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, nşr. Hamûde Garâbe, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010), 94.

³²¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 221, 256, 263, 320.

“Kötü bir eylemi yapan kişi ya onu mecbur olduğu için yapmıştır ya da yapmamaya gücü yettiği halde yapmıştır. Yapmamaya gücü yettiği halde kötülüğü ortaya koyması ya bir tercih sebebine (müraccih) yani zihne gelen çağrışıma bağlıdır ya da bağlı değildir. Zihne gelen çağrışıma bağlı olmadığında bu eylem rastgele yapılmış olur. Zihne gelen çağrışıma yani tercih sebebine dayanılarak yapılmışsa eylem mecburidir. Çünkü bu tercih sebebinin biz tam bir illet olarak görmekteyiz. Tercih sebebiyle mecburi olunca bunun kaynağını araştırmak gerekir. Tercih sebebi, kulun kendinden dersek bu sefer onu zihne getirmek için başka bir çağrışıma, onun için bir diğerine, sonsuz derecede ihtiyaç olacaktır. Bu da zincirlemeye (teselsül) yol açacaktır. Hâlbuki zincirleme imkânsızdır. Bunun durdurulması lâzımdır. Bunu durdurmanın yolu da tercih sebebinin (müraccihin) Allah’tan geldiğini söylemektir. Dolayısıyla fiil, Allah’ın insan zihnine ilka ettiği çağrışımla zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zorunlu veya rastgele olan da iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Söz konusu sıfatlarla eylemin nitelendirilmesi ancak emredilmesine veya yasaklanmasına bağlıdır.”³²²

Sadrüşşerîa, Râzî’nin bu yaklaşımında ortaya koyduğu delillerin, çoğu alim tarafından kuvvetli ve kesin olarak kabul edildiğini, bazılarının ise böyle kabul etmemekle birlikte söz konusu delillerin öncüllerini çürütmek için herhangi bir girişimde bulunmadıklarını ifade eder. Ona göre Râzî’nin bu yaklaşımıyla ortaya koyduğu argümanında her iki gruba da gizli kalan bazı hatalı noktalar bulunmaktadır. Sadrüşşerîa, Râzî’nin iddialarını çürütmek ve konuyu aydınlatmak için kendi öncüllerini yani meşhur dört mukaddimesini sıralar.³²³ Öncüllerindeki amacı, tercih sebebi ile tercih arasındaki ilişkinin mecbûrî değil hür bir seçimin sonucu gerçekleştiğini ortaya koymaktır. İnsan, eyleminde hür olduğunda ise artık söz konusu eylemlerin iyilik veya kötülük değerleriyle nitelendirilmemesi mümkün değildir.

1. Birinci Mukaddime: Sadrüşşerîa, birinci mukaddimedede fiil kavramını tahlil eder ve fiilin iki durumunun olduğunu ortaya koymaya çalışır. Sadrüşşerîa’ya göre “fiil” kavramıyla bazen mastar manası kastedilir, bazen de mastarın ifade etmiş olduğu anlamın dış dünyada gerçekleşmiş hali (hâsıl bi’l-mastar) olan mana kastedilir. Örneğin Zeyd hareket ettiğinde “hareket etmek”, Zeyd ile birlikte bulunmuş olur. Bu “hareket etmek” ile hareket edenin, mesafenin cüzlerinden herhangi birinde bulunması durumu kastediliyorsa “hareket etmek” ikinci anlamda yani dış dünyada gerçekleşen durum anlamında kullanılmıştır. Eğer “hareket etmek” ile bu halin îkâsı (ifade ettiği mastar manası)

³²² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 334-336.

³²³ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 336.

kastedilirse, bu durumda “hareket etmek” birinci anlam olan mastar manasında kullanılmış olur. İkinci mana dış dünyada mevcut iken, birinci anlam dış dünyada varlık kazanmaz ve ona sadece akıl itibar eder. Zira dış dünyada var olması halinde bulunduğu bir yer (mevki) olması gerekmektedir. Bu durumda mastar manasında olan fiilin dış dünyada gerçekleşmesi sonsuz bir şekilde olurdu. Bu durumda ise dış dünyada gerçekleşen şeylerin mebdai (illeti) açısından teselsül meydana gelirdi ki, bu muhaldir.³²⁴

Birinci mukaddimede Sadrüşşerîa'nın, insana ait cüz'î irâdenin mahluk olup olmadığına zemin hazırlamaya çalıştığı görülmektedir. Bunun için de fiilin iki manada kullanımı üzerinden bir yorum tarzı benimsemiştir. “Oturmak”, “kalkmak” gibi mastar sîgaları, oturma ve kalkma fiillerinin hususi özellikleriyle meydana gelmesi için vaz' edilmiştir. Oturmak veya kalkmak kelimelerinin ifade etmiş olduğu ve akledilen bu mefhumlar, “îkâ” olarak ifade edilir. Söz konusu mastarların ifade etmiş olduğu bu manaların, beşeri bir eylem olarak dış dünyada varlık kazanması ise îkâ düzeyinde olan mastarların hariçte gerçekleşmesi şeklinde olmaktadır ki, beşerî fiillerle kastedilen de budur. Hariçte mevcut olan bu anlamdaki beşerî fiiller ise Allah tarafından yaratılmıştır. Fiilin ifade etmiş olduğu içsel bir durum olan mastar manası (îkâ) ise itibarî bir durum olduğundan mahluk değildir. Bu noktadan hareketle şu sonuca varılabilir. Yaratma, hariçte varlığı olan şeylere taalluk etmektedir. Aklen itibara alınan hususlar ise, hariçte mevcut olmadıkları gibi ma'dûm da olmayan hallerdir. Bu itibarla Allah'ın yaratması, bu tür itibarî hususlara taalluk etmemektedir. İnsanın yapacağı eylemi kastetmesi anlamına gelen cüz'î iradesi de bu tür itibarî bir durum olduğu için Allah tarafından yaratılmamıştır.³²⁵ Sadrüşşerîa'nın ifadesine göre fiiller, aklî bir olgu olan mastar manaları ve hariçte varlığı olanlar (hâsıl bi'l-masdar) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Dolayısıyla hariçte varlığı olan fiiller, bu anlamlarıyla mümkün varlık kategorisine giren diğer şeyler gibi bir takım varolma şartlarına tâbi olmaktadır.³²⁶

³²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 337; Aydın, Ömer, “Sadrüşşerîa es-Sâni'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996), s. 110, 111.

³²⁵ bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 402, 403.

³²⁶ Molla Fenârî, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin mevcut olduğu hakkında İslam alimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığının söz konusu olmadığını, ihtilafın, îkâ anlamıyla fiilin var olup olmadığı hakkında olduğunu ifade etmektedir. Buna göre îkâ anlamıyla fiil, alimlerin

2. İkinci Mukaddime: Sadrüşşerîa'ya göre mümkün varlıklar, varlık sahnesine çıkmasına sebep olan bir şeye bağlı olmak zorundadırlar. Mümkün varlığın mevcudiyeti için illet konumunda olan bu unsurların tamamı mevcut olmadığında, mümkün olan varlık hariçte mevcut olamaz; unsurların tamamı bulunduğu ise mümkün varlık hariçte mevcut olmak zorundadır.³²⁷ Mümkün varlık, varlığının bağlı olduğu şartlar bulunmadan meydana geldiğinde ise o şartların mümkün varlığa ait varlık şartları olmadığı sonucu ortaya çıkar. Zira mümkünin varlığının bağlı olduğu şartların tamamı bulunduğu mümkünin varlığı kaçınılmaz olmaktadır.³²⁸ Sadrüşşerîa'ya göre mümkün olan her şey için, mevcut olduğunda mümkünin varlığının kaçınılmaz olduğu bir şeyin yani illetin bulunması gerekmektedir. İletinin bulunmaması durumunda ise mümkünin varlığı mümteni olacaktır. Sadrüşşerîa'nın ifadesine göre bu durum, Ehl-i sünnet ve filozoflar (hükemâ) arasında kabul gören genel bir kanaattir.³²⁹ Fakat Ehl-i sünnet burada farklı bir yorumla filozoflardan ayrılmaktadır. Onlara göre bu hükümden, illet olanın bizzat mümkünin varlığını gerektirici (mûcib) olması anlaşılmaz. Zira bir şeyin varlığı Allah'ın o varlığı îcâd etmeyi takdir etmesine; yokluğu (mümteni oluşu da) Allah'ın onu îcâd etmemeyi takdir etmesine bağlıdır.³³⁰

Teftâzânî, buradaki Ehl-i sünnet ifadesinin “Ehl-i sünnet'in çoğunluğu” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira kelâmcılardan bir grup, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu kelâmcılara göre ihtiyar sahibi bir fâilden fiil zorunluluk (vücûb) yoluyla değil, sıhhat yoluyla sâdır olmaktadır. Fakat Ehl-i sünnet'e göre bir şeyin varlık bulması, Allah'ın o şeyi irade etmesi ve dilediği bir vakit içerisinde îcâd etmesi takdirinde zorunludur. Allah muhtar, ma'lûl ise hâdistir.³³¹

Sadrüşşerîa filozofların, var olan her mümkün varlık için sabık (önce) ve lâhık (sonra) olan iki vücûbun bulunduğu iddiasının geçersiz olduğunu belirtir. Mümkünün varlığını önceleyen vücûb, bu varlığın bir illetten sâdır olması zorunluluğudur. İkincisi ise mümkün var olmaya devam ettiği sürece, varlığının

çoğunluğuna göre ma'dûm iken; mevcut, ma'dum ve hal şeklinde üçlü kategori benimseyenlere göre ise “hal” statüsünde yer almaktadır. (bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1: 166)

³²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 338.

³²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 338.

³²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 340.

³³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 341.

³³¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 341; Asım Cüneyd Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 27.

zorunlu oluşudur.³³² Sadrüşşerîa'ya göre mümkünin vücûdundan önce olan zorunluluk (vücûb) ile zamansal bir öncelik (sebk-i zamanî) kastedilmekte ise bu geçersizdir. Çünkü bu durumda mümkün olan bir şey yok iken var olmasının zorunluluğu söz konusu olmaktadır ki, bir şey var olmadan önce onun var oluşunun zorunlu olması imkânsızdır.³³³ Eğer bununla, mümkünin var olması için muhtaç olduğu bir zorunluluk (vücûb) kastedilmekte ise bu da aynı şekilde geçersizdir. Zira bir şeyin var olmasının zorunluluğu ancak tam illetle olmaktadır. Bu itibarla vücûb yani zorunluluk ancak tam illet bulunduğunda söz konusudur. Dolayısıyla mümkünin varlığının zorunlu olması, varlığın (vücûdun) kendisine muhtac olmadığı bir şekilde ona mukarindir. Var olma (vücûd) ve zorunluluktan (vücûb) her ikisi de tam illetin bir neticesidir.³³⁴ Fakat akıl, vücûdu, vücûba muhtaç olması açısından sonra; vücûbu ise vücûdun ona muhtaç olması açısından önce gerçekleşmiş olarak değerlendirir. Ancak neticede mukarin ve birdirler.³³⁵

Sadrüşşerîa söz konusu mukaddimede bütün mümkün varlıkların var olma koşullarını ve her birinin kendilerini var edecek olan tam bir illete sahip olması gerekliliği düşüncesini ortaya koymaktadır. Bir önceki mukaddimede hâsıl bi'l-mastar anlamındaki fiilin mümkün varlık kategorisinde yer aldığı ifade edilmişti. Burada tam illetle kastedilen, mümkün varlık olan fiilin hariçte meydana gelmesini sağlayan bütün şartların oluşmasıdır. Sadrüşşerîa bütün şartları tam olan illet bulunduğunda onun ma'lûlünün ortaya çıkması konusunda Râzî ile aynı görüştedir.³³⁶ Her ikisi de fiili, tam illetin zorunlu sonucu olarak gördüğüne göre Sadrüşşerîa'yı bu konuda Râzî'den farklı kılan husus nedir? Bunun cevabı, Sadrüşşerîa'nın tam illetin bileşenlerinden olan cüz'î irâdeye yaklaşımında bulunmaktadır. Râzî'ye göre tam illetin bileşenlerinden olan irâde ve irâdenin nesnesine yönelmesi Allah'a aitken, Sadrüşşerîa'ya göre irâde bir güç olarak Allah'a aittir³³⁷ fakat o gücün zihindeki fiile yönelmesi ve onu kararlaştırması ise

³³² Teftazânî, *et-Telviḥ*, 1: 341.

³³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, 1: 341, 342; Teftazânî, *et-Telviḥ*, 1: 341.

³³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, 1: 342.

³³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, 1: 342, 343.

³³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, 1: 341; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124, 125.

³³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, 1: 350; Sadrüşşerîa, *Tadîlu'l-ulûm*, vr. 124a; Tuğral, Süleyman, "Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 62.

kişiye aittir.³³⁸ Dolayısıyla Râzî ile Sadrüşşerîa arasındaki temel farkın, irâdenin mahiyeti konusundaki yaklaşımlarından kaynaklandığı söylenebilir.

3. Üçüncü Mukaddime: Sadrüşşerîa'ya göre hâdis olanın var olması için, varlığının bağlı olduğu şartlar bütününe “ne var ne de yok” olan şeylerin katılması gerekir ve ontolojik açıdan bu durum “hal” olarak isimlendirilir. O, bu durumu şu örnekleme ile izah etmektedir:

“Zeyd’in var olmasının şartlarının tamamı kadîm (ezeli) olamaz. Zira Allah, Zeyd’in belli bir zamanda yaratılmasını takdir ettiğinde, Zeyd’in varlığı o belirli zamanın gerçekleşmesine bağlı olmuş olur. Bu durumda ise Zeyd’in varlığına sebep olan şartların bazılarının kadîm olmadığı sonucu ortaya çıkar. Eğer Allah, belli olmayan bir zamanda Zeyd’in yaratılmasını takdir etmiş ise, Zeyd’in belli bir zamanda var olması, varlığını gerektiren bir sebep bulunmadan var olmasını (rûchân bila müraccih) gerektirir. Bu durumda ise Zeyd’in var olmasının şartlarının bazılarının hâdis olması sonucu ortaya çıkar.”³³⁹

Mümkün bir varlığın dayandığı şartlar bütünü meydana geldiğinde, o mümkünin de var olması zorunlu hale gelmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Zeyd’in dayandığı şartlar bütünü kadîm olması takdirinde, Zeyd’in varlığının da kadîm olması gerekecektir ki hâdis bir insan için böyle bir şey mümkün değildir.³⁴⁰

Sadrüşşerîa, mümkün varlık olan Zeyd özelinde her bir mümkünin dayandığı şartlar bütünü içerisinde ne mevcûd ne de ma’dûm olan bazı unsurların bulunmasının kabul edilmediği takdirde, bu bütünün ya sadece mevcutlardan veya yalnız ma’dûmlardan ya da bu ikisinin karışımından oluşması gerekeceğini, fakat bu üç şıkkın da yanlış olduğunu ispatlamaya çalışır. Buna göre şartlar bütünü vâcibü’l-vücûd olan Allah’a dayanan salt mevcûd varlıklar olması mümkün değildir. Zira bu durumda, varlık şartları kadîm olduğu için hâdis olan Zeyd’in de kadîm olması veya Vâcibü’l-vücûd olan Allah’ın yokluğu söz konusu olmaktadır ki her ikisinin de yanlışlığı ortadadır. Şartlar bütünü tamınının ma’dûmlardan oluşması da imkansızdır. Zira ma’dûmlar, var olmanın (bir varlığın var olması için) illet olmaya uygun değildir. Dolayısıyla Zeyd’in varlığının, bütünüyle ma’dûmlara dayanması imkânsızdır. Şartlar bütünü ma’dûmlarla birlikte

³³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 351; Aydın, “Sadrüşşerîa es-Sâni’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri”, 121, 122.

³³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 343-344.

³⁴⁰ Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 344.

mevcutlar olması durumu da batıldır. Zira Zeyd'in var olmasının şartları mevcut olduğunda, artık herhangi bir şeyin yokluğuna bağlı olmaksızın Zeyd var olur.³⁴¹

Sadrüşşerîa, mümkünin var olmasını sağlayan illeti oluşturan unsurların yalnız mevcûdlardan, yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin birleşiminden meydana gelemeyeceğini ispatladığını ve bu sayede de illet bütünü içerisinde ne mevcûd ne de ma'dûm olmayan unsurların yer alması gerektiğini ortaya koymuş olduğunu belirtir. Ona göre “ne var ne yok olan şeyler”in mümkün olan varlığın var olması için, varlık şartlarında bulunması zorunludur.³⁴² Sadrüşşerîa'nın benimsemiş olduğu bu hâl teorisiyle, insan fiillerinin tüm unsurlarıyla yaratılmış ve dolayısıyla ızdırârî olduğu sonucuna götürecek bir akıl yürütme sürecini engellemeyi hedeflediği söylenebilir.

Sadrüşşerîa, hâl olan durumların zorunlu olmayışını, birinci mukaddimede yer verdiği hareket fiili örneğine dönerek izah etmektedir. Bir fâilin hareketi, daha doğrusu hareket edenin içinde bulunduğu durumu vücûda getirmesi anlamına gelen îkâ, zorunlu (vâcib) değildir. Bununla birlikte fâil onu iki eşit durumdan birini (hareketi yapıp yapmama seçeneklerinden yapma tarafını) tercih etmek suretiyle vücûda getirmiştir. Fâil bir defa bu yönde bir tercih yapınca, artık fiilin var olan ikinci anlamıyla vücûda gelmesi zorunlu hale gelecektir. Zira fiil, vücûda gelmek için gerekli şartların tamamına artık sahiptir. İkinci mukaddimede görüldüğü gibi, illet tamamlandığında mümkün, zorunlu olarak varlık kazanacaktır. Her fiilin varlık şartları içerisinde zorunlu olmayan, iki eşit seçenekten birinin tercihi anlamına gelen ve “var” veya “yok” olmakla nitelenemeyen en az bir unsur olmalıdır. Netice itibariyle hareketi meydana getirme kula, vacip (zorunlu) değildir. Bununla birlikte fâil, iki eşit şeyden birini tercih etmek suretiyle fiili yapmayı kararlaştırır (îkâ).³⁴³ Sadrüşşerîa, irâdenin nesnesini kararlaştırmasının “hal” olduğunu ve bu durumun zorunluluk yoluyla Allah'a bağlı olmadığını belirterek insanın seçme hürriyetine sahip olmadığı yaklaşımını reddeder.³⁴⁴

³⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 344.

³⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 344, 348.

³⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 350.

³⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 350, 351.

Konuya temas eden Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Sadrüşşerîa'nın, kulun irade ve tercihine konu olan fiilin hariçte vücûd kazanmasının Allah'ın yaratmasıyla olacağı görüşünde olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre, “ne var ne yok” kavramı, Sadrüşşerîa öncesi Ehl-i sünnet âlimlerinin önde gelenleri tarafından kabul gören ve bazı durumlar da referans alınan kavramlardır.³⁴⁵ Kulun fiile iradesini yönlendirmesi kesb, bundan sonra Allah'ın, o fiili îcâdı ise halktır. Dolayısıyla makdûr olan tek şey değişik açılardan iki kudrete konu olmaktadır. Fiil, îcâd yönünden Allah'ın kudretiyle; kesb yönünden kulun kudretiyle irtibatlı olmaktadır. Kevserî, Teftazanî'nin de Matürîdî söylemi benimsediğini ifade etmektedir.³⁴⁶

4. Dördüncü Mukaddime: Sadrüşşerîa, dördüncü mukaddimedeki tercih etme ile tercih eden arasındaki ilişkiyi tahlil etmekte ve tercihin, iki eşit durumdan biri veya mercûh olan üzerinde gerçekleşen ve kula ait bir işlem olduğunu ortaya koymaktadır. Mümkün varlıkların, vücûd bulması için varlığını yokluğuna tercih eden bir failin bulunması gerekmektedir. Zira mümkün, varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayıp zâtına nispetle her ikisi de eşit olanı ifade eden bir terimdir.³⁴⁷ Dolayısıyla tercih edici bir fail olmadan, mümkünin mevcudiyeti söz konusu olamaz. Sadrüşşerîa'ya göre tercih, insanın irâde ve ihtiyarıyla iki eşitten birini ya da daha aşağı olanı (mercûh) seçmesidir. İki eşitten kastettiği, bir eylemin yapılıp yapılmamasıdır. Eylem, tercih edilmeden önce varlığa (var olana) kıyasla daha aşağı (mercûh); kendine nazaran ise varlık ve yokluk tarafı eşit durumdadır. Kişi, eylemin varlık tarafını seçmekle onu râcih (üstün) kılmış olur.³⁴⁸ Dolayısıyla ihtiyarî fiiller ile ızdırârî olanlar arasında ayırım yapılması kaçınılmaz olmaktadır.³⁴⁹

İrade, failin iki eşit şeyden birini tercih etmesi olduğuna göre, bunun kuldandadır olması gerekir.³⁵⁰ Kuldandadır bu manada bir irade sadır olmadığında ise kulda var kabul edilen irade, hiçbir fonksiyonu bulunmayan salt bir istekten (şevk) başka bir şey olmamış demektir. Bu durumda ise birbirlerinden farklı olmalarına

³⁴⁵ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tehaddüsi an'il-cebri ve'l-ihyâr*, (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.), 11.

³⁴⁶ Kevserî, *el-İstibsâr*, 14.

³⁴⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 136.

³⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 352.

³⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 357.

³⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 357, 358.

rağmen ihtiyârî ve ızdırârî eylemler arasında hiçbir fark bulunmamış olur.³⁵¹ Sadrüşşerîa'ya göre vicdanî kanaat (ilm-i vicdânî), insanın eylemlerini, iki eşitten birini veya mercûh olanı tercih etme şeklinde ve herhangi bir zorunluluk olmadan gerçekleştirdiğine hükmetmektedir. Örneğin bedenimizi hareket ettirmekle nabzımızın atması arasındaki farkı dikkate aldığımızda bu durum net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi ihtiyar ve kastımız sayesinde gerçekleşirken, diğesinde herhangi bir rolümüz bulunmamaktadır. Bu sebeple ilkinin bizim fiilimiz olarak nitelendirirken, ikincisinin bizim fiilimiz olmadığı hükmüne varırız. Bu ayrımları dikkate alarak fiillerimizi herhangi bir zorunluluk olmaksızın iki eşit durumdan birini veya mercûh olan tarafı tercih etmek suretiyle işlediğimize vicdanî bir bilgiye dayalı olarak hükmedebiliriz. İşte söz konusu tercih, ihtiyar ve kasd dediğimiz şeyden ibarettir.³⁵²

Bununla birlikte eylemin oluşmasında kulun ihtiyarı mutlak müessir değildir. Onun sun'u ancak tercih gibi ne var ne yok durumlarda işlerlik göstermektedir.³⁵³ Sadrüşşerîa, burada iki izâfî durumdan bahsetmektedir. Kula nispetle eylemin gerçekleşmesi "kesb", Allah'a nispetle "yaratma" (halk)dır. Bu durumda Allah'ın takdiriyle meydana gelen varlıklar iki kısma ayrılmaktadır. Birincisinde kulun ihtiyar ve dahlinin söz konusu olmadığı sair mevcudat; diğeri ise kulun kudretinin de etkili olduğu ihtiyârî fiillerdir.³⁵⁴ Allah'a ait bir özellik olan yaratma, takdir edilenin kendisiyle gerçekleştiği ve kudret sahibi olan Allah'ın münferiden gerçekleştirdiği bir eylemken; kesb, kulun kudretinin taalluk ettiği şeyi tek başına (münferiden) yerine getirmesi için yeterli olmamaktadır. Zira kesb, makdurun varlığını zorunlu kılmaz. Bilakis onun fonksiyonu, fâilin makdur olanla nitelendirilmesidir. Makdurun masiyet olup kabih olması veya taat olup hasen olması kesbe dayalı bir durum olup yaratmayla ilgili değildir. Zira kabih olanı yaratma kabih değildir.³⁵⁵ Her fiilin varlığa gelişi üzerinde "halk" bakımından Allah'ın, "kesb" bakımından kulun etkinliği söz konusu olup hüsün ve kubuh gibi nitelikler, yaratmada değil kesbte bulunabilen değerlerdir.

³⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 358.

³⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 358; Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 28: 39.

³⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 360.

³⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 361.

³⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 362.

Sadrüşşerîa son olarak, Râzî'nin delilinde yer alan ittifâkî ve ıztırârî fiillerin hüsün ve kubuh ile vasıflandırılmayacağı şeklindeki önermeyi de eleştirir. Ona göre fiilin ittifâkî veya ıztırârî olması, onun zâtı veya herhangi bir sıfatı itibarıyla hasen veya kabih olmasına engel bir durum değildir. Nitekim bir fiil, kendi özü veya sıfatlarından birisi itibarıyla, o fiille vasıflanan varlığın övülmesi veya yerilmesini gerektirebilir. Bu eylemin ihtiyârî, ıztırârî veya ittifâkî olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Sadrüşşerîa yaklaşımını ispatlamak için Allah'ın sıfatlarını örnek vermektedir. Allah, sahip olduğu sıfatlarla vasıflanması ihtiyârî olmasa bile bu yüce sıfatlarından dolayı övgüye lâyıktır.³⁵⁶

Sadrüşşerîa, iyilik-kötülük meselesi ve beşerî iradeyle ilişki boyutu hususunda ortaya koyduğu dört mukaddime ile beşerî iradenin nesnesini seçmesinin ontolojik olarak "hal" olduğunu ve bu gibi itibârî hususların mahluk olmadığını savunmuştur. Bu yaklaşımıyla Râzî'nin, insan iradesinin varlığını kabul etmekle birlikte fiilin oluşumunda hiçbir etkisinin bulunmadığını gerekçe göstererek iyilik ve kötülüğü sadece dinî emir ve nehiylerin gereği olarak sınırlandıran yaklaşımını tenkit etmiştir.

İnsan, cüz'î iradesiyle kasd ve ihtiyar ettiği eylemleri ortaya koyan hür bir varlıktır. Bu eylemlerin varlık sahnesine çıkışı yani yaratılması Allah tarafından gerçekleştirilirken, varlığının yokluğuna tercih edilmesi ise insana ait olmaktadır. Dolayısıyla insan ancak bu şekilde yaptığı eylemlerden sorumlu olabilmektedir. Râzî, eylemi seçme durumunun insan tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu, çünkü kendi kendine insanın bu zihindeki çağrışımları yapamayacağını, bunları aklına getirenin Allah olduğunu söylemekte, dolayısıyla insanın mecbur olarak eylemleri gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre, insan kendi eylemlerinin gerçekte faili olmadığı için de eylemlerinin Allah'ın mükâfatını veya cezalandırmasını gerektirecek anlamda iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Sadrüşşerîa ise Allah tarafından insana verilen cüz'î iradenin eylemi gerçekleştirmeyi kararlaştırma işleminin insana ait olduğunu söyleyerek Râzî özelinde Eş'ârî düşüncüyü reddetmektedir. Yani eylem, insanın kendine ait bir hal olan tercih etme ve bu tercihe uygun olarak Allah'ın, beşerî eylemi

³⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 362.

yaratmasıyla varlık sahnesine çıkmakta, dolayısıyla eylemin kişiye nispet edilmesi bu anlamda mümkün olmaktadır. Bu bakımdan insan eylemlerinin iyi veya kötü değerleriyle nitelenmesini engelleyecek herhangi bir durum bulunmamaktadır. Cebir söz konusu olmadığı için de insanların yaptıkları eylemler neticesinde mükâfat veya ceza görmesi de bu açıdan anlamlı olmaktadır.

2.4.4. İcmâda Neshin İmkanına Dair Yaklaşımı

İcmâ ile nesh ilişkisi, gerçekleşmiş olan herhangi bir icmân sonradan bozulup bozulmaması anlamını ifade etmektedir. İcmâda neshin imkanı konusunda Sadrüşşerîa'nın benimsemiş olduğu yaklaşıma değinmeden önce bu tartışmanın gerisinde bulunan usûl düşüncesine temas edilmesinin konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanması için önemli olduğu kanaatindeyiz. Hanefî usûl geleneğinde, sağlamlık ve kesinlik derecelerine göre icmân sınıflandırıldığı ve bazı kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usûlcülerinden Debûsî, bu sınıflandırmayı “icmân kısımları” olarak isimlendirirken³⁵⁷ Pezdevî, “icmân mertebeleri” başlığı altında incelemiştir.³⁵⁸ Pezdevî tarafından yapılan söz konusu isimlendirmenin, icmâlar arasındaki derecelendirmenin mevcudiyetine işaret ettiği görülmektedir. Sadrüşşerîa da bu konuda Pezdevî'nin yaklaşımını benimsemiş ve icmâî üç kısma taksim etmiştir:

1. Sahabe icmâî.

2. Sahabeden herhangi bir ihtilaf nakledilmemiş bir konuda sonraki âlimlerin bir görüş üzerindeki icmâî.

3. Sonrakilerin, sahabîlerin ihtilaf ettiği bir konuda mevcut görüşlerden biri üzerindeki icmâî.³⁵⁹

Esasen Pezdevî tarafından yapılan sınıflandırmada büyük oranda Debûsî tarafından ortaya konan taksimin etkili olduğu görülür. Bununla birlikte Debûsî, onlardan farklı olarak sahabe döneminde gerçekleşen sukûtî icmâî ikinci sırada zikrederek icmâî dörde ayırır.³⁶⁰ Sadrüşşerîa, son kısmın icmâ olup olmadığının tartışmalı olduğunu belirtir. İcmâ oluşuktan sonra, icmâa katılan müctehidlerden birinin görüşünden dönmesi halinde önceki icmân durumuna da değinen

³⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, 31.

³⁵⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 261.

³⁵⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 262; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 104.

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, 31, 32.

Sadrüşşerîa, böyle bir icmâm da icmâ olup olmadığı hususunun tartışmalı olduğunu ifade eder.³⁶¹ Molla Fenârî ve onu takip eden Molla Hüsrev, konuyu icmâm nakledilme şekli bağlamında değerlendirmeye tabi tutarak en güçlü icmâm mütevatir olarak nakledilen sahabe icmâı olduğunu belirtirler. Bu tür icmâ, bilgi değeri olarak delaleti kat'î olan ayet ve mütevatir haber seviyesindedir. İkinci sırada olan icmâ ise, sahabeden herhangi bir ihtilafın nakledilmediği bir meselede sonrakilerin icmâ etmesidir. Bu tür icmâ meşhur haber gibidir. Son sırada ise, icmâ olup olmadığı tartışmalı olanlar yer almaktadır. Sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda sonraki müctehidlerin bir görüş üzerindeki icmâları veya gerçekleşmiş bir icmâdan sonradan bazı müctehidlerin görüşlerinden dönmesi halinde önceki icmân durumu gibi hususlar bu kapsama girmektedir.³⁶²

İcmâî üç mertebeye ayırmak süretiyle derecelendiren Pezdevî, farklı bir tutum sergileyerek icmân nâsîh ve mensûh olmasının mümkün olduğunu ve dolayısıyla her mertebedeki icmân misliyle ve daha kuvvetli bir icmâ ile neshedilebileceğini ifade eder.³⁶³ Bu düşünceye göre kat'î olan icmân kat'î icmâ ile, zannî olan icmân hem kat'î hem de kendisi gibi zannî bir icmâ ile neshi mümkün olmaktadır. Mesela sahabe herhangi bir konuda icmâ etse, ki bu kat'î icmâdır, onların bir müddet sonra bu icmâlarının hilafına bir hükümde tekrar icmâ etmeleri caizdir. Zira her iki icmâ aynı seviyede olup ikinci icmâ birincisini neshetmiş olur. Ancak ilk asırdan sonra gerçekleşen icmâ, ister tabî'n ister tabî'n sonrası dönemde gerçekleşsin sahabe döneminde gerçekleşmiş olan icmâı nesh edemez. Çünkü aynı kuvvet seviyesinde bulunmamaktadırlar. İkinci asır ve sonrasında gerçekleşen icmâlar birbirlerini neshedebilirler.³⁶⁴ İcmâlar arasında neshin imkânını savunarak farklı bir yaklaşım sergileyen Pezdevî'nin, "nesih" konusunu müstakil olarak incelerken neshin ancak Hz. Peygamber hayatta iken mümkün olabileceğini, vefatından sonra ise icmâ ile neshin gerçekleşmeyeceğini belirterek âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olan görüşe bağlı kaldığı

³⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 104.

³⁶² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2: 309; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 433.

³⁶³ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 262. Yasin Kurban, icmâda neshin mümkün olduğunu Pezdevî'nin mutlak olarak savunduğunu belirtmektedir (bk. Yasin Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*, Erzurum: Eser Matbaası, 2012, 158). Oysa Pezdevî, yalnızca eşit seviyedeki icmâlar ile güçlü ve zayıf olan icmâlar arasında neshin mümkün olduğu tezini savunmaktadır.

³⁶⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 262.

görülür.³⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, Pezdevî'ye ait olan bu iki yaklaşım arasındaki tenâkuza dikkat çeker ve bunu gidermeye çalışır. Ona göre Pezdevî, icmâlar arasında neshin mümkün olduğunu kabul etmekte ve fakat hangi mertebede olursa olsun herhangi bir icmân, Kur'ân ve sünnetin herhangi bir hükmünü nesh edemeyeceğini benimsemektedir.³⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî'ye göre Pezdevî, icmân neshinin mümkün olduğunu tercih ederek usulcülerin genel kabulünün aksine bir tavır sergilemiştir. Zira cumhura göre gerçekleşmiş bir icmânın, sonradan gerçekleşen başka bir icmâ ile neshi mümkün değildir. Abdulazîz el-Buhârî'nin, Pezdevî'nin bu görüşünün, bir maslahata binaen gerçekleşen icmân maslahatın değişmesiyle birlikte değişmesi ve sonraki icmân öncekini bu şekilde neshetmiş olacağı şeklinde yorumlanabileceğini ifade ederek konuyu makul bir zemine taşımaya çalıştığı görülür.³⁶⁷ Ancak konunun bu şekilde anlaşılmasını mümkün kılan herhangi bir yaklaşım Pezdevî tarafından doğrudan veya dolaylı olarak ortaya konmuş değildir. Bu bakımdan bu tür tevcîhlerin iyimser bir yorumlamadan öteye gitmediği söylenebilir.

Sadrüşşerîa da Pezdevî gibi “nesih” konusunu işlerken Hanefî usûl geleneğindeki yerleşik görüşe bağlı kalarak icmân nâsîh ve mensûh olmasının sözkonusu olmadığını net bir şekilde ifade eder.³⁶⁸ Bununla birlikte icmâ mertebelere ayırırken, icmâ olup olmadığının tartışmalı olduğunu belirttiği, sahabeden ihtilaf nakledilmiş bir görüş üzerinde gerçekleşen icmâda “tebdîl” yani sonradan meydana gelebilecek bir değişikliğin mümkün olabileceğini belirtir.³⁶⁹ Bu yaklaşımıyla, Pezdevî'nin icmâlar arası neshe imkan tanıyan bakış açısını tam olarak reddetmediği ve fukahânın cumhuru tarafından benimsenen icmân nâsîh-mensûh olamayacağı yaklaşımını da tam olarak benimsemediği anlaşılmaktadır. Teftazânî, Sadrüşşerîa'nın “nesih” ifadesini açıkça kullanmak yerine “tebdîl” kelimesini kullanmasını, Hanefî mezhebinin yerleşik görüşüne aykırı hareket etmekten kaçınmak olarak yorumlamaktadır. Ona göre, Sadrüşşerîa'ya ait olan “icmân tebdîli” yaklaşımı, Pezdevî'nin ortaya koyduğu “icmân icmâ ile neshinin mümkün olduğu” düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Sadrüşşerîa'nın işaret

³⁶⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 175.

³⁶⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 176.

³⁶⁷ bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 176.

³⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 68.

³⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 104.

ettiği üzere tebdîli mümkün olmayan yani sonradan değiştirilmesi caiz olmayan icmâ, müttetekun aleyh olan kat'î icmâ niteliğini taşıyanlardır. Cumhur tarafından benimsenen ve “icmâ nâsîh ve mensûh olamaz” şeklinde formüle edilen yaklaşımda, tebdîle konu olmayacak olan icmâ ile kastedilen de bu tür icmâlardır. İcmâ olup olmadığı tartışmalı olan kısımlarda ise tebdîl caizdir. Dolayısıyla sahâbeden ihtilaf nakledilen bir meselede ikinci asır müctehidleri bir görüş üzerinde icmâ ettiklerinde, kendilerinin veya onlardan sonra gelenlerin bu icmân hilafına başka bir görüş üzerine icmâ etmeleri câizdir. Ona göre bu durum, icmâ ile sâbit olan hükmün müddetinin bitmesi ve Allah'ın son icmâî gerçekleştirenleri icmâ etmede muvaffak kılması şeklinde yorumlanabilmektedir.³⁷⁰ Kemalpaşazâde de Sadrüşşerîa'nın farklı bir yaklaşım sergilediği bu görüşü destekler ve bunun nesih olarak değil müctehidlerin yapmış oldukları kıyastan rucû' etmeleri gibi yorumlanıp anlaşılmasının daha uygun olduğunu ifade eder.³⁷¹

2.4.5. Önceki İhtilafın Sonraki İcmâa Etkisi Hakkındaki Yaklaşımı

Önceki ihtilafın sonraki icmâa etkisi konusunda Sadrüşşerîa, iki mesele üzerinden yaklaşımını ortaya koymaktadır:

1. Sadrüşşerîa, herhangi bir konuda sahabe arasında ihtilaf meydana geldiğinde, sonra gelen müctehidler tarafından, o konudaki iki görüşün dışında yeni bir görüş (kavl-i hâdis) öne sürülmesinin geçersiz olduğunu ifade ederek mezhebin genel yaklaşımını ortaya koyar.³⁷² Zira ihtilafta bulunanlar o konuda söylenmesi gereken her şeyi ifade etmişlerdir. Öncekilerin söylediğinden farklı, yeni bir görüşün söylenebilmesi, onlara bilgisizlik isnat etmek olur ki böyle bir şey kabul edilemez. Örneğin, ölenin kardeşleriyle birlikte dedenin varis olduğu bir meselede, terekenin tamamını dedenin alacağı ve dedenin kardeşlerle mirası paylaşacağı şeklinde iki farklı görüş ortaya konmuştur. Artık “dede miras alamaz” şeklinde öncekilerin söylemediği üçüncü bir görüş söylenemez.³⁷³

Sadrüşşerîa, konuyla ilgili olarak bazı müteahhir alimlerin görüşünü ele alır. Buna göre eğer üçüncü görüş, önceki görüşlerin ittifak ettiği ortak noktayı iptal etmiyorsa caizdir; iptal ediyorsa caiz değildir. Bu ortak nokta “mürekkep

³⁷⁰ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 102.

³⁷¹ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 169.

³⁷² Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 348; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 85; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 259, 260.

³⁷³ Diğer örnekler için bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 85, 86.

icmâ” olarak isimlendirilir.³⁷⁴ Teftazânî, söz konusu görüşün Seyfeddîn el-Âmidî’ye ait olduğunu ve bir meselede ortaya konan iki farklı görüşün ittifak noktasının, icmâ olarak değerlendirildiğini belirtir. Dolayısıyla var olan herhangi bir icmâa muhalif yeni bir görüş, gerçekleşmiş icmâi ihlal etme özelliğinde olduğu için caiz değildir.³⁷⁵ Âmidî’ye göre bazı Hanefî, Zâhirî ve Şîî alimlerin görüşü bunun caiz olması yönünde olmakla birlikte fakihlerin cumhurunun kabulü, bu nitelikteki üçüncü görüşün ortaya konmasının caiz olmadığı yönündedir.³⁷⁶

Örneğin kocası ölen hamile bir kadının beklemesi gereken iddet süresi konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir kısım sahabi böyle bir kadının iddetinin, çocuğu doğurunca nihayet bulacağını ifade etmiş, bazısı da ay itibarıyla hesaplandığında veya doğum yaptığında hangisi müddet olarak daha uzun ise iddetin o müddetin bitiminde nihayet bulacağını (eb‘adu’l-eceleyn) ifade etmiştir. Bu iki görüşün ittifak noktası, iddetin bitimi hususunda doğumdan önce “dört ay on gün şeklinde” sadece ayların hesablanmasıyla iktifa olunamayacağıdır. Bundan dolayı doğumdan önce gebe kadının kocası öldüğünde, iddetinin aylarla hesab edilmesi şeklinde üçüncü bir görüş ortaya konamaz. Çünkü bu görüş, üzerinde ittifak olan noktaya muhalefet etmek anlamına gelmektedir ki, icmâa muhalefet etmek câiz değildir.³⁷⁷

Müteahhir alimlerin yapmış olduğu bu ayrımı faydasız ve yetersiz bulan Sadrüşşerîa, önceki icmâi iptal etme özelliği taşıyan ile böyle bir özelliği taşımayan üçüncü görüşün ayrımının tam olarak tespit edilmesinin konunun temel problemi olduğunu belirtir ve söz konusu problemin çözümü için temel bir kural ortaya koyar. Ona göre eğer önceki iki görüş hakikatte bir olan ve şer‘î hüküm niteliği taşıyan bir ortak noktada müşterek iseler, bu ortak noktanın aksine üçüncü bir görüş ortaya konamaz. Ancak önceki iki görüş söz konusu özellikte değil ise üçüncü görüşün ortaya konmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.³⁷⁸ Sadrüşşerîa, farklı bir yaklaşım sergilediği bu görüşünü izah etmek amacıyla bir takım örnekler vermek suretiyle konuyu şu şekilde detaylandırır:

³⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 86.

³⁷⁵ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2: 84.

³⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 268.

³⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 86, 87.

³⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 87, 88.

“İhtilaf edilen şey ya bir konu (mahal) veya birden fazla konuyla ilgili şer‘î bir hükümdür. Bir konuyla ilgili şer‘î hükmün örneği kocası ölen hamile kadının iddeti ve dedenin kardeşlerle birlikteki miras durumudur. Her iki mesele, şer‘î hüküm niteliği taşıyan ortak bir noktada müşterektir. Kocası ölen hamile kadının iddeti meselesinde ortak nokta “iddet tespiti hususunda sadece aylarla yetinilemeyeceği”; miras meselesinde ise “dedenin mirastan mahrum bırakılmayacağı”dır. Her iki meselede şer‘î hüküm niteliği taşıyan ortak bir nokta bulunmaktadır. Bu itibarla farklı bir görüş ortaya konması, icmân gerçekleştiği bu ortak noktayı iptal edeceğinden câiz değildir. Aynı şekilde sebileyinin dışında vücudun başka bir yerinden çıkan şeyin (örneğin kan) abdesti bozup bozmayacağı tartışılmış, Hanefiler’e göre abdesti bozacağı, Şâfîler’e göre ise abdesti bozmayıp mahallin yıkanmasının yeterli olacağı şeklinde iki görüş ortaya konmuştur. Her iki görüş, şer‘î bir hüküm niteliği taşıyan “temizlenmenin gerekliliği” (vücûbu’t-tathîr) hususunda müşterektir. Dolayısıyla “hiçbir şekilde temizlenmenin gerekli olmadığı” tarzında farklı bir görüş ortaya konamaz. Ancak her iki temizlenme şeklinin de gerekliliğini ortaya koyan ve önceki görüşlerin ortak noktasını iptal etmeyen üçüncü bir görüş ifade edilebilir. Ayrıca bu konuda âlimlerin farklı görüş ortaya koymalarının (münâfât), “ortak nokta” olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira bu meseledeki ihtilaf, şer‘î bir hüküm niteliği taşımamaktadır (...) İhtilaf edilen şeyin birden fazla konuyla ilgili şer‘î hüküm olmasının örneği şudur: Hanefilere göre kadına dokunmak abdesti bozmazken sebileyinin dışında vucuttan çıkan şey abdesti bozmaktadır. Şâfi mezhebinde ise bunların hükmü tam tersidir. Her iki görüş arasında ortak nokta bulunmamaktadır. Dolayısıyla her ikisi de abdesti bozar veya her ikisinde bozamaz şeklinde üçüncü bir görüş ortaya konabilir.”³⁷⁹

2. Kimi usulcülere göre, icmâ edilecek hususun sahabe döneminde icthad edilen ve farklı görüşlerin ortaya konduğu bir mesele olmaması gerekir. Zira bu durumda sonradan gerçekleşecek olan icmâ her ne kadar sahabeden bazılarının görüşüne uygun olsa da diğerlerinin görüşünün hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise sahabeyi hata ve yanlışla nispet etme (tadlîl) anlamına geleceğinden caiz değildir. Ayrıca muhalif görüş beyan eden sahabe ölmüş de olsa delili bakidir. Bu ise sonradan icmân gerçekleşmesine engel olmaktadır.³⁸⁰ Konunun Hanefi âlimleri arasında ihtilafli bir mesele olduğunu ifade eden Pezdevî, Ebû Hanife’nin böyle bir ihtilafın sonraki icmân gerçekleşmesini engelleyici bir etken kabul ettiğini; İmam Muhammed’in ise böyle bir şeyi kabul etmediğini belirtir.³⁸¹ Alaeddîn es-Semerkandî, Ebû Yusuf’un konuyla ilgili olarak İmam Muhammed’in görüşünü benimsediğini nakleder.³⁸² Pezdevî, bir konuda önceden gerçekleşmiş ihtilafın sonradan o konu üzerinde icmân gerçekleşmesine

³⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 88-90.

³⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 93, 94.

³⁸¹ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 366.

³⁸² Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 507.

engel olamayacağı ve her dönemi kendi içinde değerlendirmek gerektiğini ifade eden İmam Muhammed'in yaklaşımının daha isabetli olduğunu belirtir.³⁸³ Örneğin ümm-ü veledin satılması konusunda sahabe ihtilaf etmiştir. Hz. Ali, Câbir ve bazı sahâbiler ümm-ü veledin satılmasını caiz görürken; Hz. Ömer ve diğer bazı sahabiler ise bu satışı caiz görmemiştir. Tabiîn döneminde, ümm-ü veledin satılmasının câiz olmayacağına icmâ hâsıl olmuştur. İmam Muhammed, sahabe dönemindeki ihtilafın, tabiîn döneminde gerçekleşen icmâ ile ortadan kalktığını ve hükmün icmâ ile sabit olduğunu, bu sebeple ümm-ü veledin satışının artık geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Ebu Hanife ise önceki ihtilafın tâbiîn dönemindeki icmâa engel olduğunu, dolayısıyla konunun farklı görüşlerin ortaya konabileceği ictihadî bir mesele olduğunu kabulle, böyle bir satışın geçerli olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁴ Sadrüşşerîa, böyle bir şartın öne sürülemeyeceğini ve icmâda her asrın ittifakının itibara alınması gerektiğini ifade eder ve bu düşüncesini kendine özgü bir yaklaşımla gerekçelendirir. Ona göre muhalif görüş beyan eden sahabinin görüşüne dayanak teşkil eden delili kendisi hayatta iken delil niteliği taşımaktadır. Ancak sonradan gerçekleşen icmâ ile delili bu özelliğini kaybetmiştir. Bu durum, nas gelmeden önce kıyas ile amel etmeye benzemektedir ki, nas geldikten sonra artık o kıyasla amel edilemez.³⁸⁵

2.4.6. Emrin Nedb Veya İbaha İfade Etmesindeki Yaklaşımı

Sadrüşşerîa, emirle nedb veya ibaha kastedilmesi durumunda emrin mûcebi hususunda Pezdevî'nin benimsemiş olduğu farklı yaklaşım özelinde yapmış olduğu tercih ve açıklamalarla kendisinden sonraki usul anlayışına etki etmiştir. Konunun net bir şekilde anlaşılması için Pezdevî'nin yaklaşımına temas edilmesi faydalı olacaktır. Pezdevî, emirle nedb veya ibaha kastedilmesi durumunda bunun ne şekilde gerçekleşeceği konusunda âlimlerin farklı görüşler öne sürdüğünü belirtir. Kerhî ve Cessâs'a göre emir; nedb ve ibaha manasını ancak mecaz olarak ifade edebilmektedir. Buna karşın kimi âlimlere göre ise her ikisinde de hakikattir. Pezdevî bu son görüşün daha doğru olduğunu ifade ederek

³⁸³ Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 366.

³⁸⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 366, 367.

³⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 93, 94.

tercihini ortaya koyar.³⁸⁶ Pezdevî'nin ıstılahında mecaz, “lafızdan, vaz‘ edilmiş olduğu anlamının (mevzûu lehinin) dışındaki bir mananın kastedilmesidir.” Ona göre mevzûu lehin cüz'ünün murad edilmesi mecaz olarak isimlendirilmez ve buna “eksik hakikat” (hakikat-ı kâsıra) denir. Zira mahiyetleri itibariyle nedb ve ibaha, vücûb manasının cüzleri olup taban tabana ona zıt (muğâyir) bir mana ifade etmezler.³⁸⁷

Abdulazîz el-Buhârî'nin belirttiğine göre içerisinde Kerhî, Cessâs, Serahsî ve Sadrüşşerîa el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi âlimlerin yer aldığı Hanefî usulcülerinin çoğunluğu ve muhakkik Şâfiî alimleri, emirle nedbin kastedilmesinin ancak mecâzen mümkün olduğunu tercih etmekte olup fukahânın cumhurunun kanaati de bu yöndedir. Buna karşın bazı Şâfiîler ve ehl-i hadisin çoğunluğu emirle nedb manasının kastedilmesinin hakikat olduğu düşüncesini savunmuşlardır. Pezdevî'nin görüşü de bu yöndedir.³⁸⁸

Mezhep içerisinde farklı bir söylemi ifade eden Pezdevî'nin bu yaklaşımını değerlendiren Sadrüşşerîa, onun kendi usûl terminolojisine göre mecâz tanımının doğru olduğunu belirtir. Zira Pezdevî, mecaz tanımında yer alan “mevzûu lehin gayrı” ifadesiyle lafzın konulmuş olduğu mananın içinde herhangi bir şekilde yer almayan harici manayı kastetmektedir. Pezdevî'nin bu yaklaşımının temelinde kelâm ilmindeki ğayriyyet anlayışını³⁸⁹ benimsemesinin etkili olduğunu ifade eden Sadrüşşerîa onun, yukarıdaki anlamdaki harici mananın (gayrın), mevzûu lehin herhangi bir unsuru (cüz'ü) için kullanılmasını kabul etmediğini ifade eder. Bunun yanında Pezdevî'ye göre herhangi bir şeyin cüz'ü, o şeyin ne aynısı ne de gayrısı olmaktadır.³⁹⁰

Sadrüşşerîa emrin, ibaha veya nedb için kullanılması durumunda iki türlü izah tarzının söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre emir sığasının nedb veya ibaha manalarında kullanılması ya istiâre şeklinde gerçekleşen mecâzî bir boyutla

³⁸⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 119. Emir sığasının vücûb anlamı için vaz‘ edildiğini benimseyen Cessâs, sığanın nedb ve ibaha olmak üzere başka anlamları ifade etmek amacıyla kullanılabileceğini belirtir. Bununla birlikte, ancak karine ile gerçekleşebilecek bu durum, ona göre, sığanın mevzûu lehinin vücûb olduğunu benimseye engel teşkil etmez. (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 94)

³⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 300; Teftazânî, *et-Telvih*, 1: 302; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 58, 59; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 29, 30.

³⁸⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 119.

³⁸⁹ Ğayriyyet, iki mevcuttan birinin varlığının diğerinin yok olmasıyla tasavvur edilmesidir. Yani aralarında, birlikte bulunmama (infikâk) söz konusu olmaktadır. (bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*, 2: 1258)

³⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 301.

mümkündür ya da bir bütünün isminin o bütününü oluşturan unsurları (cüzleri) için kullanılması şeklinde olmaktadır. Sadrüşşerîa bu konuda doğru olan yaklaşımın ikincisi olduğunu ifade ederek Pezdevî'nin düşüncesini desteklemekte³⁹¹ ve konuyu şu şekilde izah etmektedir:

“Biz de kabul etmekteyiz ki ibaha, vücûba mubayindir. Zira ibahanın manası “filin ve terkin câiz olması”; vücûbun manası ise “terkinin haramlığıyla filin câiz olması”dır. “Emir ibaha içindir” denilmesinin manası, emir, ibahanın iki cüzünden biri olan sadece “filin câiz olması”na delalet eder demektir. Yoksa ibahanın her iki cüzüne birden delalet etmesi değildir. Zira asıl itibarıyla emrin, “terkin câiz olması”na delaleti yoktur. Bununla birlikte “terkin câiz olması”nın burada söz konusu olması, bu emrin, vücûbun diğer bir parçası (cüzü) olan, “terkinin haramlığı”na delalet etmemesine binaendir. Dolayısıyla “terkin câiz olması”, emir lafzıyla değil bu şekilde sabit olmaktadır. Emirle sabit olan “filin caiz olması” ise vücûbun bir cüzüdür. Bu durumda küllün ismi cüze ıtlak olunmuştur. “Emir, ibaha ve nedbin cüzleri olan cevâz-ı fiile delalet eder, emirle diğer ikisi arasında mübâyeti sağlayan cevâz-ı terke delalet etmez” denilmesinin anlamı budur. “Terkin caiz olması” ise, vücûbun diğer cüz’ü olan “terkin haramlığı”na delalet eden herhangi bir delil bulunmadığı zaman sabit olmaktadır. Bu, sadece benim değindiğim oldukça zor bir konudur.”³⁹²

Kemalpaşâzade, her iki düşünce arasındaki tartışmanın lafzî olduğunu belirtir. Konunun izahında istiâre temelli mecaz yaklaşımını benimseyenlere göre söz konusu benzerlik ilişkisini sağlayan temel husus (câmi‘); ibaha, nedb ve vücûb arasındaki ortak husus (cüz’ü müşterek) olan “filin caiz olması”dır. Diğer yaklaşıma göre ise her üç kavram arasındaki bu ortak noktadan hareketle bütüne ait ismin, o bütünün parçası için kullanılması söz konusudur. Birinci yaklaşımda nedb ve ibahanın ifade ettiği manalar bütüncül olarak ele alınırken, ikinci yaklaşımda parçacı bir bakış açısı söz konusudur.³⁹³ Konuyla ilgili olarak İbn Melek, “filin caiz olması” ortak noktasının itibara alınması durumunda nedb ve ibaha arasında kullanım açısından hiçbir farkın bulunmayacağı şeklindeki bir soruyu gündeme getirip cevaplandırmaya çalışır. İbn Melek’e göre emrin nedb için olmasının anlamı, filin gerçekleşmesini önceleyen bir karinenin varlığıyla filin caiz olması anlamını ifade etmesidir. İbaha için olması ise böyle bir karine olmaksızın aynı manayı ifade etmesidir. İbn Melek, Sadrüşşerîa’nın da belirttiği gibi konunun zorluğuna dikkat çeker ve ancak böyle bir izah tarzıyla meselenin

³⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 301.

³⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 302-304.

³⁹³ Kemalpaşâzade, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 106.

çözülebileceğini belirtir. Ona göre Sadrüşşerîa tarafından yapılan bu açıklamalar, “ibahanın hiçbir şekilde vücûbun bir parçası olamayacağı” şeklinde, kimi şârihler tarafından savunulan düşünceyi itibardan düşürmüştür.³⁹⁴

2.4.7. Teklîfî ve Vaz‘î Hüküm Ayrımı

Sadrüşşerîa şer‘î hükümleri, vaz‘î ve teklîfî olarak iki kısma ayırmış, her kısmın kapamında yer alan hüküm türlerini ve ıstılâhî karşılıklarını bütülcül bir tarzda incelemiştir. Bu yaklaşımıyla Hanefî usul geleneği göz önüne alındığında Hanefî hüküm teorisini sistematik olarak ele alan ilk usûlcünün Sadrüşşerîa olduğu söylenebilir. Nitekim fukahâ metodunun klasik dönem eserlerinde böyle bir yazım üslûbuna yer verilmemektedir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Ahsîkesî (ö. 644/1246) ve Neseî gibi Sadrüşşerîa öncesi Hanefî usulcülerinin, teklîfî ve vaz‘î hükümlerin bir kısmını, bu isimlerle olmasa da ele aldıkları görülür. Bu usulcüler, teklîfî hükümlerle ilgili olarak yalnızca yapılmasına sevap verilen farz, vacip, sünnet ve nafilenden bahsetmişlerdir.³⁹⁵

Bu usulcülerin, hükümleri dörde ayırmasının hareket noktası çeşitli şekillerde izah edilmiştir. Kimi usulcüler konuyu, hükmü düzenleyen delil ve hükmün muhatabına uygulanacak yaptırım bağlamında değerlendirmişlerdir. Buna göre bir şeyin yapılmasını talep eden delil kat‘î ise talep edilen şey farz; delil kat‘î olmaz ve terk eden cezaya müstehak olursa vâcip, cezaya değil de kınanmaya müstehak olursa sünnet, aksi halde ise nafîle ve mubahtır.³⁹⁶ Usulcülerden bazıları ise konuyu, inanca ilişkin boyutu ve terk eden kimseye uygulanacak yaptırım bağlamında yorumlamayı tercih etmişlerdir. Buna göre, inkâr edenin küfre düştüğüne hükmedilen şey farz, inkâr edenin küfre düştüğüne hükmedilmemekle birlikte terk edenin günaha girdiği şey vâcip, terk eden açısından günahın söz konusu olmadığı ancak azarlanmayı (itâb) gerektiren

³⁹⁴ bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 30.

³⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 77, 81-86; Pezdevî, *el-Usûl*, 2: 300; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 110-115; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 292; Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (Şerhu Hâfızüddin en-Neseî li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb adlı eserle birlikte), thk. Salim Ögüt, (y.y., t.y.), 560.

³⁹⁶ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *et-Takrîr li-usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 2005), 3: 474.

sünnet, azarlanmayı gerektirmemekle birlikte yapanın sevap kazandığı şey ise nafiledir.³⁹⁷

İbnü's-Sââtî ise mütekellimîn metoduna mensup usulcüler gibi teklîfî hükmü vücûb, nedb, ibâha, kerâhet ve tahrîm olarak beş kısma ayırmıştır. Eğer şer'î hitap, terk edilmesi cezanın hak edilmesine sebep olan bir şeyin talep edilmesi şeklinde olursa o hüküm vücûbttur. Yapılması sadece sevap kazandıran ve terk edilmesi durumunda hiçbir şeyin terettüp etmeyeceği bir şeyin talep edilmesi şeklinde olursa bu hüküm nedbtir. Eğer şer'î hitap, cezanın hak edilmesine sebep olan bir şeyin terk edilmesinin talep edilmesi şeklinde olursa tahrîm, terk edilmesi sadece sevap kazanmaya sebep olacak bir şeyin terk edilmesinin talep edilmesi şeklinde olursa kerâhettir. Eğer her hangi bir talep bulunmaz da hitap yapıp yapmama arasında serbest bırakma şeklinde olursa ibâhadır. Yukarıda ifade edilenlerin hiçbirinin bulunmadığı hitap ise vaz'î nitelikli bir hitaptır.³⁹⁸

Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî usûl eserlerinde dağınık olarak ele alınan teklîfî ve vaz'î hükme ait kısımları, mezhebin usûl anlayışına bağlı kalarak bir araya toplayan yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Nitekim kendisi de bunu açıkça ifade etmiştir.³⁹⁹ Bu yaklaşımıyla hüküm kategorisinde yer alması gereken kavramları ve muhtevalarını, bütüncül ve sistematik bir tarzda tahlil edip inceleme imkanı sunmuştur. Geliştirmiş olduğu bu taksim yönteminin kendisinden sonraki birçok Hanefî usulcü tarafından da benimsenip takip edildiği görülmektedir.⁴⁰⁰

2.4.8. Tek Kaldığı Hususlar ve Değerlendirilmesi

Sadrüşşerîa, usul düşüncesini ortaya koyarken bir çok hususta kendine özgü yaklaşım ortaya koymaktadır. Çoğunluğu teşkil eden alimlerden farklı olarak ve ilk kez kendisi tarafından ortaya koyduğu görüşlerinin varlığına bazen abartılı ifadelerle dikkat çekmiştir. Usul geleneğinde ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan bu hususların incelenmesi, onun usul ilmine özellikle de Hanefî usul

³⁹⁷ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 292-300.

³⁹⁸ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 139; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, 18; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 93.

³⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 244.

⁴⁰⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 510; Hâdimî, *Mecâmiü'l-hakâik*, 258; Seydişehrî, *Telhîs-i usûl-i fıkıh*, 252; Şakir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslamî*, 326; Seyyid bey, *Medhal*, 431; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 399, 400; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye*, 1: 216.

anlayışına kazandırmış olduğu yenilik ve katkıları görmemiş açısından önem arz etmektedir.

2.4.8.1. Âm Lafzın Tahsisine Dair İzahı

Âm lafzın kapsamının daraltılması konusu, Sadrüşşerîa'nın kendine özgü bir yaklaşım ortaya koyduğu hususlar arasında yer almaktadır. Âm lafzın içerdiği bazı fertlere hasredilmek suretiyle kapsamının daraltılması iki şekilde gerçekleşmektedir:

Bunlardan ilki âmın müstakil olmayan bir unsurla bazı fertlerine hasredilmesidir. İstisna, şart, sıfat, gaye ifadeleri bu türden olup bunlar, bulunmuş olduğu kelamın baş tarafını sınırlandırma fonksiyonu icra etmektedirler.⁴⁰¹ Bu durumda kapsamı daraltılmış olan âm ifade, fertlerinden geri kalanlarda hakikat olmaktadır.⁴⁰² İkincisi ise âm lafzın, müstakil bir unsur sebebiyle bazı fertlerine hasredilmesidir. Sadrüşşerîa bunu "tahsis" olarak isimlendirir ve bu tahsisi de kelam olan ve kelam olmayan şeylerle gerçekleşen tahsis şeklinde iki kısma ayırır. Kelam olmayan şeylerle gerçekleşen tahsiste âmı sınırlandıran delil akıl, his (duyu) veya âdet olabilmektedir.⁴⁰³ Bu durumda kelam olsun veya olmasın herhangi bir delille bazı fertleri, kapsamından çıkarılmış olan âm lafız, fertlerinden bir kısmını içermesi açısından mecâz, tahsisten sonra geriye kalan fertleri içermesi açısından hakikat olmaktadır.⁴⁰⁴

Sadrüşşerîa'ya göre müstakil bir delille tahsis edilen âm nassın kendisinde şüphe bulunan bir delil olduğu yaklaşımı doğru değildir. Ona göre âmı tahsis eden müstakil muhassıs delillerin kelam olan ve olmayanlarının birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada kendisinden önceki usûlcülerin böyle bir ayrıma yer vermediklerini belirtir. Sadrüşşerîa öncesi usulcülerden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin âm ifadenin akılla tahsis edilmesi hususuna hiç yer vermedikleri görülür.⁴⁰⁵ Akıl tahsis delili olabileceğini ifade

⁴⁰¹ Örneğin "Sâime olan develerde zekat vardır" ifadesindeki sıfat, âm ifade olan "develer"i bu sıfatı taşıyan develere hasretmektedir. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 76)

⁴⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 78.

⁴⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 77. "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (el-En'âm, 6/102) ayetinde akıl, Allah'ı ayetin kapsamından çıkarmıştır. (Diğer örnekler için bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 77, 78)

⁴⁰⁴ Âm olan bir lafız ile fertlerinden bir kısmının kastedilmesi, bütünü zikredip o bütünün bir kısmını kastetmek şeklinde gerçekleşen bir mecazdır. (bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 79)

⁴⁰⁵ bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105-110; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 308; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 144-151.

eden Cessâs ise tahsis sonrası âmın durumuna temas etmemiştir.⁴⁰⁶ Söz konusu ayrımın zikredilmesi gerektiğini vurgulayan Sadrüşşerîa, bu ayrımı ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu belirterek Hanefî usûl düşüncesine yapmış olduğu katkıya dikkat çekmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre akıl gibi kelimeler olmayan mustakil bir delille tahsis edilmiş nassların kat'î olması gerekir. Zira böyle bir tahsis, istisna hükmündedir ve burada istisnanın zikredilmesine ihtiyaç bulunmadığı için hafzedilmiştir. Bu itibarla aklın tahsis etmiş olduğu âm ifadenin zannî hale geleceği söylenemez. Zira böyle bir yaklaşım benimsenmediği takdirde “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman...*”⁴⁰⁷ ayeti gibi çocuk ve delilerin, akılla kapsamından çıkarılmış olduğu şer'î hitapların şüphe unsuru barındıran deliller olması söz konusu olur ki, bu tür ayetlerin kat'î olduğu ve inkarın küfrü gerektirmesi hususunda icmâ bulunmaktadır.⁴⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî'nin ifadesine göre fukahâ ve mütekellimînin cumhuru akli tahsis edici bir delil olarak kabul etmektedirler. Onlara göre istisnada olduğu gibi akılla gerçekleşen tahsis işleminde de âm ifade kat'î olmaktan çıkmamaktadır.⁴⁰⁹ Sadrüşşerîa, âmın tahsis edilmesi hususunda muhassıs müstakil delilleri kelimeler olan ve olmayan şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmuş ve bu noktadan hareketle aklın muhassıs delil olmasının tahsise uğrayan âmın kat'îliğine zarar vermediğini ifade etmiştir.

2.4.8.2. Müşterek Lafzın Delaletiyle İlgili Geliştirdiği Yorum

Hanefî mezhebine göre müşterek bir lafız için ayrı vaz'larla konulmuş manaların hepsinin bir kullanımda kastedilmesi mümkün değildir.⁴¹⁰ Aynı şekilde bu manalardan birinin hakikat, diğerinin mecaz olarak kastedilmesi de mümkün değildir. Zira bir lafzın aynı anda hakikî ve mecazî manada kullanımı caiz değildir.⁴¹¹ Şafîî usulcülerine ve cumhura nispet edilen karşıt görüşe göre ise

⁴⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 147.

⁴⁰⁷ el-Mâide, 5/6.

⁴⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 79.

⁴⁰⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 35. Bilindiği gibi Şafîî usulcülerini ve Hanefîlerden Semerkant meşâyihine göre âm lafzın delaleti zannîdir. Bununla birlikte akılla tahsis konusu erken dönemden itibaren usulcüler arasında tartışılmış ve çoğunluk tarafından böyle bir tahsisin imkanı kabul görmüştür. Sem'ânî ve Gazzâlî “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*” (el-Enâm, 6/102), “*Allah her şeyi bilmektedir.*” (el-Bakara, 2/29) gibi ayetlerde akli tahsis bulunduğunu ve bunlardaki âm ifadelerinin tahsis sonrası da umûmlüğünü sürdürdüklerini belirtmişlerdir. (bk. Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille*, 1: 183; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 245)

⁴¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 126; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94; Pezdevî, *el-Usûl*, 1: 36, 38; Serahsî, *el-Usûl*, 1: 125, 162, 252; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 185, 186.

⁴¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 127; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 154.

müşterek lafzın konulmuş olduğu manaların bir kullanımda kastedilmesi mümkündür.⁴¹² Bu usûlcüler, kendi görüşlerini desteklemek sadedinde “*Şüphesiz ki Allah ve melekleri Peygamber’e salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salat edin.*”⁴¹³ ayetini delil getirmektedirler. Salât kelimesi müşterek bir lafız olup, Allah’a nispetle “mağfîret”, meleklerle nispetle “istiğfar” şeklinde iki farklı manaya gelmektedir. Ayette bir defa zikredilmiş ve bu iki mana kastedilmiştir. Dolayısıyla müşterek lafzın konulmuş olduğu anlamlardan her birinin bir kullanımda kastedilmesi mümkün olmaktadır.⁴¹⁴ Sadrüşşerîa, muârizların iddialarına karşı, mezhep içinde geliştirilen yoruma değinir. Bu yoruma göre ayette birden fazla zamir bulunduğu için “salat etme” fiili de birden fazla zikredilmiş gibidir. Fiillerin birden fazla olması takdir edildiğinde müşterek lafzın birden fazla manada kullanılması şeklindeki bir tartışmaya mahal kalmamaktadır. Sadrüşşerîa bu cevabı yeterli bulmaz ve kendi yaklaşımını ortaya koyarak farklı bir yorum geliştirir.⁴¹⁵ Sadrüşşerîa’ya göre ayette geçen ve müşterek bir lafız olan “salat” kelimesinin birden çok anlam için kullanılma durumu söz konusu değildir. Çünkü ayet, Hz. Peygamber’e salat konusunda müminlerin, Allah ve meleklerle uymaları gerektiğini ifade etmek için sevk edilmiştir. Dolayısıyla “salat” kelimesinin anlamı hepsi için aynı olmalıdır.⁴¹⁶ Sadrüşşerîa’nın ifadesine göre salat kelimesinin hakikî anlamı duadır. Buna göre Allah, Hz. Peygamber’e hayrın ulaşması için dua etmektedir. Bu anlamda meleklerin salata da insanların salata da dua anlamında olmaktadır. Fakat burada dua anlamına lâzımî olan bir mana söz konusu olmaktadır ki, bu mana “rahmet”tir. Salatın Allah’a nispet edilmesi durumunda “rahmet” manasına gelmesinin izahı da bu lâzımî mana sebebiyledir. Yoksa salat kelimesi “rahmet” manasına vaz‘ edilmiş olduğu için değildir. Sadrüşşerîa’ya göre hakikî anlamı tek olan salat lafzının lâzımî manaları, isnad edildiği varlığa göre değişebilmektedir. Nitekim “*Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler*”⁴¹⁷ ayetinde yer alan “sevmek” ifadesiyle de lâzımî manaları

⁴¹² Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 2: 385; Şevkânî, *Îrşâdu’l-fuhûl*, 1: 59.

⁴¹³ *el-Ahzâb*, 33/56.

⁴¹⁴ bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 241; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 271; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 243.

⁴¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 128; İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî, “İnfirâdâtü’l-imâm Sadrüşşerîa fi kitâbihi’t-Tavzîh fi hallî gavâmizi’t-Tenkîh”, *Mecelletü’l-Külliyeti’l-İslâmiyye*, 7 (2013): 142.

⁴¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 127, 128.

⁴¹⁷ *el-Mâide*, 5/54.

kastedilmiştir. Allah'a nispetle sevmenin lâzımî manası, sevap vermek; kullara nispetle ise Allah'a itaat etmektir. Salat kelimesinin mecazî anlamı ise “hayır murad etmek” gibi uygun olan manalardan biridir. Sadrüşşerîa'ya göre lafzın irtibatlı olduğu varlığın (müsnedün ileyh) değişmesi durumunda mananın değişmesi, vaz'î bir müştereklik sebebiyle değildir. Lafzın irtibatlı olduğu ve o lafızla nitelenen varlığın farklı farklı olması sebebiyledir. Nitekim “*Yerlerde ve göklerde ne varsa hepsi ona secde ederler.*”⁴¹⁸ ayetinde de secde, akıllı ve akılsız varlıklara nispet edilmiştir. Bu ayetle akıl sahibi varlıklardan alınlarını yere koyma anlamı, akıl sahibi olmayan varlıklardan ise mutlak itaat etme manası kastedilmiştir.⁴¹⁹ İlk defa Sadrüşşerîa tarafından ortaya konan bu izah tarzının Kemalpaşazâde tarafından benimsendiği ve Şevkânî tarafından da aynen zikredildiği görülür.⁴²⁰

2.4.8.3. İstisnâya Dair Yaptığı Tanım

Sadrüşşerîa'nın çoğunluktan farklı bir yaklaşım sergilediği hususlardan biri de istinâya getirmiş olduğu tanımlamadır. Sadrüşşerîa'ya göre, istisna, kelamın baş tarafının gerektirdiği şeyi (mûcebini) değiştirdiği için bir beyân-ı tağyîrdir. Bununla birlikte kelamın baş tarafı ile kastedilen şeyin “tüm” değil “bir kısım” olduğunu ortaya koyduğu için bir beyân türüdür.⁴²¹ Ona göre istisnanın muttasıl ve munkatı olarak ikiye ayrılması doğru bir yaklaşım değildir.⁴²² Bu tavrıyla istisnayı muttasıl ve munkatı olarak ikili taksime tabi tutan Pezdevî'yi dolaylı yoldan eleştirdiği görülür.⁴²³ Sadrüşşerîa'ya göre hakikî anlamda istisna muttasıl niteliğindeki istisnadır. Zira munkatı istisnada gerçek anlamda bir istisna söz konusu olmayıp mecazî bir istisna bulunmaktadır.⁴²⁴

Sadrüşşerîa'ya göre hakikî istisna, “Kelamın (sözün) baş tarafının içerdiği bazı fertlerin, “illa” ve benzeri edatlar vasıtasıyla sözün baş tarafının hükmüne dahil olmasını engellemektir.”⁴²⁵ Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin, Sadrüşşerîa tarafından yapılan bu tanımlamayı büyük oranda benimsedikleri

⁴¹⁸ er-Ra'd, 13/15.

⁴¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 129.

⁴²⁰ Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*, 30, 31; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 60, 61.

⁴²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 41.

⁴²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 40.

⁴²³ bk. Pezdevî, *el-Uşûl*, 3: 131.

⁴²⁴ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 40, 57.

⁴²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 40.

görülmektedir.⁴²⁶ İstisnânın “sayılı olandan ihrâç (çıkarma)” şeklinde tanımlanmasını mantıksal bir zeminde şu şekilde eleştirerek kendi yaklaşımının ve tanımının üstünlüğünü ortaya koymaktadır:

“Söz konusu ihrâç (çıkarma) ile hakikat manası kastedilmesi mümkün değildir. Zira bu durumda ihrâç, ya hükümden sonra ya da hükümden önce gerçekleşmektedir. Hükümden sonra gerçekleşmesi bir tenâkuzdur. Zira Allah’ın kelamında istisnâ vaki olduğundan (tenâkuz anlamına gelen) böyle bir şey kabul edilemez. Hükümden önce gerçekleşmesinin kabul edilmesi durumunda ise hakikî anlamda bir ihrâç söz konusu olamaz. Çünkü bir şeyin çıkarılması ancak dahil olmasıyla mümkündür. Müstesnâ ise kelamın baş tarafındaki hükme dahil değildir. Dolayısıyla hükme dahil olmayan bir şeyin çıkarılması mümkün değildir. Müstesnâ kelamın baş tarafına tenavül (içerme) açısından yani vazı‘ açısından dahildir (hüküm açısından değildir). Dolayısıyla buradaki “ihrâç” mecazen “duhulü engellemek” anlamına gelmektedir. Mecazî ifadeler ise tanımlarda kullanılmaz. Bu açıdan yapmış olduğum tanım diğerlerinin tanımından üstündür.”⁴²⁷

Sadrüşşerîa, istisnaya yönelik yapılan tanımlarda “çıkarmak” ifadesine yer verilmesinin doğru olmadığını, kendisinin bu ifadeyi kullanmayarak fukahâdan farklı bir tutum benimsediğini ve söz konusu tanımlamanın ilk olarak kendisi tarafından yapıldığını ifade etmektedir.⁴²⁸ Her ne kadar bu ifadeleri doğru olsa da istisnânın tanımında “çıkarmak” ifadesini kullanmayan ilk usulcünün Sadrüşşerîa olmadığı görülmektedir. Nitekim Gazzâlî ve Âmidî’nin istisnâ tanımlamalarında da “çıkarmak” ifadesine yer vermeyecekleri görülür.⁴²⁹ Dolayısıyla Sadrüşşerîa’nın teferrüd iddiasının, kendi tanımıyla ve istisnânın tanımında yer verilen “çıkarmak” kavramına yönelik yaptığı açıklamalarla sınırlandırmak daha doğru olacaktır.

2.4.8.4. Has Lafzın Delaleti Bağlamında Kurû’ Ayetine Getirmiş Olduğu İzah

Sadrüşşerîa hâs lafzın, medlûlünü kat’î olarak ifade etmesine dair Hanefilerle Şafîiler arasında ihtilaf konusu olan bir mesele özelinde kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymaktadır. “Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç kurû’ süresi beklerler”⁴³⁰ ayetinde yer alan kurû’ ifadesi “kar” kelimesinin çoğuludur. “Kar” kelimesi ise “temizlik müddeti” ve “hayız müddeti” şeklinde iki farklı manaya vazolunmuş müşterek bir lafızdır. Ayette yer alan “kurû” ifadesi, Hanefî

⁴²⁶ bk. Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, 352; Kemalpaşazâde, *Şerhu Tağyîri’t-Tenkîh*, 66, 67.

⁴²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 40, 41.

⁴²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 40.

⁴²⁹ bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 1: 257; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 286.

⁴³⁰ el-Bakara, 2/228.

mezhebine göre hayız müddeti, Şafî mezhebine göre tuhur yani temizlik müddeti anlamlarına gelmektedir.⁴³¹ Hanefî mezhebine göre ayette geçen kurû' lafzının temizlik dönemi olarak tevil edilmesi doğru değildir. Zira ayette yer alan “üç” ifadesi hâs bir lafız olup medlûlüne delaleti kat'idir. Bu bakımdan kurû' lafzının temizlik dönemi olarak kabul edilmesi, “üç” lafzının delaletine aykırı bir sonuca götürmektedir. Zira sünnet üzere boşama temizlik döneminde gerçekleşen boşamadır. Dolayısıyla boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi, âdet süresinden sayılsa iki tam, bir de tam olmayan bir temizlik dönemi olmuş olur. Boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi, âdet süresinden sayılmaz ise üç tam, bir de tam olmayan temizlik dönemi söz konusu olmaktadır. Her iki tevilde ise “üç” lafzının medlûlüne delaletiyle amel edilmiş olmamaktadır. Ancak kurû' lafzıyla hayız süresi kastedilmesi halinde bu tür sakıncalar gerçekleşmemektedir.⁴³²

Sadrüşşerîa'ya göre boşamanın gerçekleştiği temizlik döneminin tam bir temizlik dönemi olarak kabul edilmemesi durumunda meselenin bu şekilde yorumlanması mümkün olmaktadır. Ancak boşamanın gerçekleşmiş olduğu temizlik döneminin tam bir temizlik dönemi olarak kabul edilmesi halinde verilecek cevabın da farklı olması gerekmektedir. Zira Şafî mezhebinden kimi alimlere göre boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi kamil bir temizlik dönemi olarak kabul edilmektedir. Bu düşünceyi savunan Şafî fakihlerine göre “*Hac bilinen aylardadır*”⁴³³ ayetinde hac ayları ifade edilmektedir. Hac ayları ise Şevval, Zilkade ayları ile Zilhicce'den on gündür. Zilhicce'nin tamamı değil bir bölümü hac ibadeti için uygunluk arzemesine karşılık ayette tam-tam değil şeklinde bir ayrıma gidilmemiştir. Aynı durum “üç kurû” ifadesinde de söz konusudur.⁴³⁴

Sadrüşşerîa'ya göre boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi tam bir temizlik dönemi olmayıp böyle kabul edilmesi de doğru değildir. Tam bir temizlik

⁴³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 63, 64.

⁴³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 64.

⁴³³ el-Bakara, 2/197.

⁴³⁴ bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 11: 170; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî *et-Tâî en-Nisâbü'rî*, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 15: 301; Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-Tenbih*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 15: 33.

dönemi olarak kabul edilmesi halinde ise boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi ile üçüncü temizlik dönemi arasında hiçbir farkın olmaması sonucu doğmaktadır. Bu durumda da üçüncü temizlik döneminden çok kısa bir zaman geçtiğinde boşanmış olan kadının başkasıyla evlenmesinin caiz olması söz konusu olmaktadır. Böyle bir şey ise icmâa aykırıdır. Sadrüşşerîa, vermiş olduğu bu cevabın Şâfî mezhebinin şüphelerini giderici nitelikte olduğunu ifade etmekte ve bu izah tarzının sadece kendisine ait olduğunu vurgulamaktadır.⁴³⁵

⁴³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 65.

2.5. SADRÜŞŞERÎA İLE İLGİLİ BAZI ÇAĞDAŞ TESPİTLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Sadrüşşerîa Hanefî usul geleneğinde önemli bir konumu olan çok yönlü bir İslam âlimidir. O, birçok konuda Hanefî usul anlayışına katkılar sağlamıştır. Dolayısıyla gelenekte olduğu gibi günümüzde de bu yönü dikkatleri çekmiş ve birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu başlık altında onun usul anlayışını konu edinen bazı çağdaş tespitlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Sadrüşşerîa'nın, konulduğu anlam itibariyle lafzın kısımlarını hâs, âm, mutlak ve müşterek olmak üzere dört kısma ayırdığı şeklindeki tespit⁴³⁶ kanaatimize göre isabetli değildir. Çünkü Sadrüşşerîa manaya vaz'ı açısından lafzı; hâs, âm, müşterek ve cem'i münekker olmak üzere dört kısma ayırmıştır.⁴³⁷ Sadrüşşerîa'nın, tespit sahibinin ifade ettiği şekilde yorumlanabilecek bir yaklaşımı olmamakla birlikte, mutlakın hâs lafzın kısımlarından olduğunu açık bir şekilde ifade ettiği de görülmektedir.⁴³⁸ Aynı şekilde Sadrüşşerîa'nın, konulduğu anlam itibariyle lafzın kısımlarını hâs, âm, müşterek ve müevvel olarak taksim ettiğine yönelik tespit de kanaatimizce doğru değildir.⁴³⁹ Zira yukarıda verilenlerin dışında Sadrüşşerîa'nın, kendi taksim sisteminde müevvele yer vermemesinin gerekçesini izah etmesi de kanatimizi desteklemektedir.⁴⁴⁰

2. Sadrüşşerîa, sahâbe arasında ihtilaf edilip edilmediği bilinmeyen konularda, sahâbe kavlinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda Hanefî fakihlerinin farklı yaklaşımlar benimsediklerini belirtmektedir.⁴⁴¹ Hanefî fakihlerinden Ebû Saîd el-Berdâî'ye (ö. 317/929) göre bu türden konularda sahabe kavlinin taklit edilmesi vaciptir. Kerhî'ye göre ise yalnızca kıyas ile anlaşılamayan konularda sahabe kavlinin taklit edilmesi vacip olmaktadır.⁴⁴² Bazı çağdaş araştırmacıların, Sadrüşşerîa'nın, Berdâî'ye ait düşünceyi benimsediğine

⁴³⁶ Yasin Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*, (Erzurum: Eser Matbaası, 2012), 134.

⁴³⁷ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 55, 56.

⁴³⁸ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 61

⁴³⁹ bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları 2011), 455.

⁴⁴⁰ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 55, 56, 59.

⁴⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 33; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 323.

⁴⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 34.

yönelik tespiti⁴⁴³ incelediğimiz kadarıyla isabetli değildir. Çünkü Sadüşşerîa, aktarmış olduğu bu iki yaklaşım arasında herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁴⁴⁴

3. Sadrüşşerîa'nın beyân-ı tebdîl olan neshi, “Zaman bakımından sonraki bir delilin, önceki bir delilin delalet ettiği hükmün hilafını iktiza etmek yoluyla tebdil etmesi yani değiştirmesidir.” şeklinde tanımladığı belirtilmiştir.⁴⁴⁵ Oysa Sadrüşşerîa'nın nesih tanımında “tebdîl” ifadesi bulunmamaktadır.⁴⁴⁶

4. Sadrüşşerîa'nın aklın mahiyeti gibi felsefî ve kelimî bir konuyu eserine aldığı ve bu bağlamda kendine ait olan mukaddimât-ı erbaa yaklaşımını ortaya koyduğu iddia edilmiştir.⁴⁴⁷ Halbuki Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-ı erbaa yaklaşımı, hüsün-kubuh bağlamında insan fiilleri ve irade ilişkisini ele aldığı bir konudur.⁴⁴⁸

5. İddet süresini beyan eden “*Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç kurû' süresi beklerler*”⁴⁴⁹ ayetinin izahında Sadrüşşerîa'nın “ta'kip” anlamı ifade eden ve hâs bir lafız olan “fâ” harfini gerekçe göstererek meseleyi çözümlendiği tespitinde bulunulmuştur.⁴⁵⁰ Oysa söz konusu ayette takip manası ifade eden fâ bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu konu, Hanefî usul geleneği içerisinde hâs bir lafız olan “üç”ün delaleti bağlamında çözüme kavuşturulan meşhur bir mesele olup Sadrüşşerîa da bu bağlamda konuyu ele almıştır.⁴⁵¹

Yine söz konusu ayetle ilgili olarak Sadrüşşerîa'nın ayetteki kurû' ifadesini “temizlik dönemi” olarak kabul ettiği tespitinde bulunulmuştur.⁴⁵² Oysa ayette geçen kurû' ifadesi kar' kelimesinin çoğuludur. Kar' kelimesi ise “temizlik müddeti” ve “hayız müddeti” şeklinde iki farklı manaya vazolunmuş müşterek bir lafızdır. Ayette yer alan kurû' ifadesi, Şâfî mezhebine göre tuhur yani temizlik

⁴⁴³ bk. Kurban, a.g.e., 155, 156.

⁴⁴⁴ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 33-34.

⁴⁴⁵ bk. Kurban, a.g.e., 174.

⁴⁴⁶ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 62. Neshin Arapça tanımı şu şekildedir:

(النسخ ... هو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه)

⁴⁴⁷ bk. Kurban, a.g.e., 191.

⁴⁴⁸ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 336-362.

⁴⁴⁹ el-Bakara, 2/228.

⁴⁵⁰ bk. Kurban, a.g.e., 192.

⁴⁵¹ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 63-65.

⁴⁵² bk. Sezayî Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, (İstanbul: Hikmetevi, 2017), 268.

müddeti; Hanefî mezhebine göre hayız müddeti anlamına gelmektedir.⁴⁵³ Sadrüşşerîa da Hanefî mezhebinin meşhur olan bu yaklaşımını benimsemiş farklı bir söylemde bulunmamıştır. Hatta konunun izahında Hanefî mezhebinin düşüncesini desteklemek ve muhalif görüşü çürütmek amacıyla alternatif özgün çözümler üretmiştir.⁴⁵⁴

6. Sadrüşşerîa'nın, "Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir." şeklindeki fıkıh tanımını tercih ettiği ifade edilmiştir.⁴⁵⁵ Oysa müellif, Ebû Hanife'ye ait olan bu tanımları eserine almış ve tanımın anlaşılmasına yönelik bazı tahlillerde bulunmuş,⁴⁵⁶ benzer bir tutumu Şâfiîler tarafından kabul gören fıkıh tanımlaması için de sergilemiştir.⁴⁵⁷ Fakat incelediğimiz kadarıyla tanımları tercih ettiğine dair herhangi bir ifadesi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın kendine ait özgün bir fıkıh tanımlaması yapması da mezkur tercih iddiasının yerinde olmadığına işaret etmektedir.⁴⁵⁸ Kanaatimizce Sadrüşşerîa, fıkıh kavramına yönelik yapılan tanımları yeterli bulmamış ve kendi düşüncesini yansıtan bir tanımlama yapmayı tercih etmiştir.

7. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulünü "Tahkik yoluyla kendisine ulaştıran kaideleri bildiren ilimdir." şeklinde tanımladığı ifade edilmiştir.⁴⁵⁹ Tanımda yer verilen "kendisine" (إليه) ifadesiyle ne kastedildiği açıkça ifade edilmediği için fıkıh usulünün, "fıkıh usulüne ulaştıran bir ilim" olduğu şeklinde yanlış bir sonuç ortaya çıkmakta ve dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın böyle bir düşüncüyü benimsediği gibi yanlış bir yargıya sebep olmaktadır. Oysa Sadrüşşerîa, fıkıh usulünü bir ilmin özel ismi olarak tanımlarken "fıkıh usûlü ilmi" (ilm-u usûli'l-fıkh) tabirini kullanmış ve kavramı "tahkîkî bir şekilde kendileri vasıtasıyla fikha ulaşılan kaideler ilmi" şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca tanımda geçen (إليه) kavramıyla fıkıhın kastedildiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.⁴⁶⁰

⁴⁵³ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 63, 64.

⁴⁵⁴ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 65.

⁴⁵⁵ bk. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 193.

⁴⁵⁶ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 16-18.

⁴⁵⁷ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 19-21.

⁴⁵⁸ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 29.

⁴⁵⁹ bk. Bekdemir, a.g.e., 194.

⁴⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1: 34. Arapça tanımı şu şekildedir:

(علم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق)

8. Sadrüşşerîa'nın sünnet kavramını, "Resûlullah'tan Kur'ân dışında sadır olan söz, fiil veya takrirleridir." şeklinde tanımladığı ifade edilmiştir.⁴⁶¹ Halbuki Sadrüşşerîa'nın usûl anlayışında sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶² Yukarıda verilen tanım ise Teftazânî'ye aittir.⁴⁶³

9. İcmâ konusunda Sadrüşşerîa'nın, müctehidlerin çoğunluğunun fikir birliği etmesiyle icmân gerçekleşeceği kanaatinde olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶⁴ Oysa Sadrüşşerîa, icmân geçerli olabilmesi için aynı zaman diliminde yaşayan ve icmâa ehil olan bütün müctehidlerin ittifakının şart olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.⁴⁶⁵ Bu yaklaşımıyla fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul gören bakış açısını benimsediği anlaşılmaktadır. Tespit sahibinin ifade ettiği görüş ise Hanefî usul geleneğinde ilk olarak Cessâs tarafından dile getirilen⁴⁶⁶ ve fazla taraftar bulamayan bir düşünceyi ifade etmektedir.

10. Sadrüşşerîa'nın, icmâ kat'iyet ifade etse de başka bir icmâ ile neshedilebileceği görüşünde olduğu tespitinde bulunulmuştur.⁴⁶⁷ Kanaatimizce tespit sahibi, konuyla ilgili olarak Pezdevî ile Sadrüşşerîa'nın görüşlerini karıştırmıştır. Bilindiği gibi her iki usulcü de icmâi üç mertebeye ayırmıştır. Pezdevî, icmân nâsîh ve mensûh olmasının mümkün olduğunu ve dolayısıyla her mertebedeki icmân misliyle ve daha kuvvetli bir icmâ ile neshedilebileceğini ifade ederek farklı bir düşünce ortaya koymuştur.⁴⁶⁸ Sadrüşşerîa ise icmâ olup olmadığının tartışmalı olduğunu belirttiği, sahabeden ihtilaf nakledilmiş bir görüş üzerinde gerçekleşen icmâda "tebdîl" yani sonradan meydana gelebilecek bir değişikliğin mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁴⁶⁹ Teftazânî'nin ifadesine göre Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinde tebdîli mümkün olmayan yani sonradan değiştirilmesi caiz olmayan icmâ, müttefekun aleyh olan kat'î icmâ niteliğini taşıyanlardır.⁴⁷⁰

⁴⁶¹ bk. Bekdemir, a.g.e., 199.

⁴⁶² bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 3.

⁴⁶³ bk. Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 3.

⁴⁶⁴ bk. Bekdemir, a.g.e., 209.

⁴⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 100.

⁴⁶⁶ bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 317.

⁴⁶⁷ bk. Bekdemir, a.g.e., 210.

⁴⁶⁸ Pezdevî, *el-Uşûl*, 3: 262.

⁴⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 104.

⁴⁷⁰ Teftazânî, *et-Telvih*, 2: 102.

11. Sadrüşşerîa'nın, şer'u men kablenâyı şer'î bir delil olarak kabul etmediği ve bu yaklaşımının temelinde nesih düşüncesinin bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁷¹ Oysa Sadrüşşerîa'nın eserinde değindiği önceki şeriatların tamamının neshedildiğine dair yaklaşım kendisine ait olmayıp, İslam âlimleri tarafından konuyla ilgili ortaya konan görüşlerden biridir. Zaten önceki şeriatlara ait neshedilmiş olan hükümlerin geçersiz olduğu hususunda İslam âlimleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁴⁷² Neshedilmemiş olup naslarda da inkar edilmeyerek nakledilen önceki şeriatlar, Hanefî mezhebine göre bağlayıcı nitelikte olup Sadrüşşerîa'nın yaklaşımı da bu yöndedir.⁴⁷³

12. Nesih konusuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa'nın, “sonraki şeriatlar, önceki şeriatların hüküm açısından sürelerinin bittiğini bildirmektedir” görüşünü benimsediği tespitinde bulunulmuştur.⁴⁷⁴ Halbuki Sadrüşşerîa'nın eserinde yer verdiği “sonraki şeriatların öncekilerin hüküm açısından sürelerinin bittiğini bildirmesi” yaklaşımı kendi kabulü olmayıp, Ebû Müslim el-İsfehânî'ye (ö. 322/934) aittir. Ebû Müslim el-İsfehânî'ye göre önceki şeriatlar zamansal olarak sonra gelen şeriatlarla kayıtlıdır. Dolayısıyla sonradan gelen şeriatın nâsîh; önce gelen şeriatın ise mensûh olma durumu söz konusu değildir.⁴⁷⁵

Yukarıda ifade edilenlerin dışında kimi çağdaş araştırmacılar tarafından yapılan bazı tespit hatalarının da bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bir ansiklopedi maddesinde şu tespiti yer verilmektedir: “(Sadrüşşerîa'nın) baba ve anne tarafından dedeleri kardeş olup Sadrüşşerîa el-Evvel'in oğullarından Tâcüşşerîa Ömer'in oğlu ile diğer oğlu Burhânüşşerîa Mahmûd'un kızı birbiriyle evlenmiş ve bu evlilikten doğan Mes'ûd, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin babası olmuştur.”⁴⁷⁶ Bu ifadelerle göre Sadrüşşerîa'nın baba tarafından dedesi, Tâcüşşerîa Ömer'in oğlu olmaktadır. Ancak bu tespit, Sadrüşşerîa'nın dedeleri hakkındaki ifadeleriyle ve biyografi yazarlarının tespitleriyle örtüşmemektedir. Zira

⁴⁷¹ bk. Bekdemir, a.g.e., 227; bk. a.g.m., “Sadrüşşerîa'nın Nesih Konusuna Yaklaşımı”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2016): 188, 191.

⁴⁷² bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 33.

⁴⁷³ bk. Debûsî, *Takvîm*, 253-254; Pezdevî, *el-Usûl*, 3: 217-224; Serahsî, *el-Usûl*, 2: 99-100; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 686-690; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 33.

⁴⁷⁴ bk. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 235; a.mlf., “Sadrüşşerîa'nın Nesih Konusuna Yaklaşımı”, 179.

⁴⁷⁵ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 2: 62.

⁴⁷⁶ Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 427.

Sadrüşşerîa, “et-Tavzîh” ve “Şerhu’l-Vikâye” adlı eserlerinde dedesine kadar nesebini vermekte ve baba tarafından dedesini “Tâcüşşerîa” olarak zikretmektedir.⁴⁷⁷ “Şerhu’l-Vikâye” adlı eserinde ise “Vikâye” adlı eserin dedesine ait olduğunu ve dedesinin isminin Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa olarak belirttiği görülmektedir.⁴⁷⁸ Bu bilgidan hareketle Burhânüşşerîa Mahmûd’un, Sadrüşşerîa’nın anne tarafından dedesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Ömer Rızâ Kehhâle (ö.1987) ve Takiyyüddin et-Temîmî (ö. 1010/1601) gibi müellifler, Tâcüşşerîa’nın isminin Ömer, Burhânüşşerîa’nın isminin ise Mahmûd olduğunu ifade ederek her ikisinin de babasının Sadrüşşerîa el-Evvel olduğunu belirtmektedirler.⁴⁷⁹ Kimi çağdaş araştırmacıların da kanaatlerinin bu yönde olduğu görülmektedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla baba ve anne tarafından dedeleri kardeş olup Sadrüşşerîa el-Evvel’in oğullarından Tâcüşşerîa Ömer’in oğlu Mes’ûd ile diğere oğlu Burhânüşşerîa Mahmûd’un kızı evlenmiş ve bu evlilikten Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes’ûd dünyaya gelmiştir.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 5, 10; Sadrüşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, 1: 4.

⁴⁷⁸ bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, 1: 4.

⁴⁷⁹ Katip Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, 2: 417; 3: 314; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 7: 273; 12: 178; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye*, 4: 429.

⁴⁸⁰ bk. Bedir, “Tâcüşşerîa”, 360.

⁴⁸¹ bk. Bedir, “Vikâyetü’r-rivâye”, 106.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmamızda hicri sekizinci asırda yaşamış olan Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Sadrüşşerîa'nın usul anlayışını tespit etmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Köklü bir ilim geleneğinden gelen Sadrüşşerîa, Ehl-i sünnet-Hanefî çizgisinin önemli temsilcilerinden biridir. Mantıktan kelâma, fıkıh usulünden dil bilimine kadar birçok ilim dalında yetkinliğini kanıtlamış çok yönlü bir İslam âlimidir. Bu ilim dallarında birçok eser kaleme almıştır. Özgün yaklaşımları ve özellikle kendisinden önceki âlim ve düşünürlerin görüşlerini değerlendirirken ortaya koyduğu güçlü ilmi tavır, onun ne denli büyük bir İslam âlimi olduğunun göstergesi durumundadır.

2. Sadrüşşerîa, fıkıh usulüne dair görüşlerini *et-Tenkîh* adlı muhtasar usul metni ve özellikle bu metin üzerine yazmış olduğu *et-Tavzîh* isimli şerhinde ortaya koymaktadır. Bu eserlerini Pezdevî'nin *el-Usûl*'ünü esas alarak hazırlamıştır. Bunun yanında Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü Münteha's-su'l* adlı eserinden de faydalanmıştır. Râzî ve İbnü'l-Hâcib'ten istifade yönünün oldukça az olduğu söylenebilir. Zira fıkıh usulünün mahiyeti konusu ve umûm ifade eden lafızlardaki istiğrâk şartı hariç tutulursa Sadrüşşerîa'nın bu iki usulcünün görüşlerini eleştirmek için zikrettiği görülmektedir.

3. Sadrüşşerîa, Pezdevî'nin eserini esas almakla birlikte onun bir şerhini veya özetini yapmamıştır. Pezdevî'nin eserinin muhtevası ve tasnifi üzerinden bazı düzenlemeler yapmış, bu sayede Hanefî usul düşüncesinde var olduğunu tespit ettiği bazı açık noktaları ve eksiklikleri gidermeye çalışmıştır. Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu katkılarla, Hanefî usul düşüncesini karşıt görüşlere karşı güçlendirme gayretinde olduğu söylenebilir.

4. Sadrüşşerîa'nın kendisinden sonraki dönemler üzerinde ciddi bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle usul konularını derin bir analizle ele aldığı *et-Tavzîh* adlı eserinin medreselerde ders kitabı olarak okutulması, üzerine birçok çalışmanın yapılması ve sonraki dönemde yazılan Hanefî mezhebinin fıkıh usûlü eserlerinde görüşlerinin etkili olması, Sadrüşşerîa'nın etkisinin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

5. Sadrüşşerîa, usul konularını ele alırken fukahâ yöntemiyle telif edilmiş usul eserlerine bağlı kalmış ve Hanefî usul düşüncesinin bir nevi müdafasını yapmıştır. Bununla birlikte usul düşüncesini ortaya koyarken mantık temelli izahlar yapması, kelimî konularda derinlemesine tahlillerde bulunması yönüyle mütekellimîn yönteminin özelliklerini de barındırdığı söylenebilir. Kanaatimizce Sadrüşşerîa'nın usul düşüncesinde fukahâ yönteminin özelliklerinin ön planda olması ve mütekellimîn yönteminin özelliklerini kısmen barındırması sebebiyle "tam memzûc" bir eser olmaktan ziyade "eksik memzûc" bir usul eseri olarak nitelendirilmesi daha doğru olacaktır.

6. Sadrüşşerîa; Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin katkılarıyla gelişim gösteren klasik dönem Hanefî usûlünü müteahhirîn döneminin ilim anlayışına uygun bir şekilde yorumlayarak yeniden ortaya komuş, birçok konudaki özgün yaklaşımlarıyla mezhebin usul düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu noktadan hareketle Sadrüşşerîa'nın, Hanefî usul düşüncesine tesiri ve katkısı bakımından gelenek içerisinde Debûsî'den sonraki isim olduğunu söyleyebiliriz.

7. Sadrüşşerîa, fıkıh usulünün mahiyetiyle ilgili olarak Hanefî usul geleneği açısından özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. O, fıkıh ve fıkıh usulü kavramlarını tanımlarken ve usûl-i fikhın konusunu tespit ederken farklı bir düşünce benimsemiştir. Sadrüşşerîa, bir izafet tamlaması olan "fıkıh usûlü" kavramını iki açıdan değerlendirmiştir. İlk olarak tamlamayı oluşturan unsurlar açısından kavramı analiz etmiş, her bir unsur için tanımlamalara yer vermiştir. İkinci olarak bir ilmin özel ismi olmak üzere "fıkıh usulü" kavramını değerlendirmiştir. Sergilemiş olduğu bu tahlil yöntemiyle, kavramın sözlük ve terim anlamları arasındaki ayrım ve ilişki boyutuna temas ederek iki kelimenin kapsamını net bir şekilde ortaya koymuştur.

8. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulünün mahiyeti bağlamında değinmiş olduğu önemli bir husus da fıkıh usulünün konusunun ne olduğu meselesidir. Onun, fıkıh usulünün konusunu deliller veya hükümler şeklinde tek bir unsur olarak ifade eden mevcut yaklaşımlardan farklı bir tutum benimsediği görülmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre bir disiplin olarak fıkıh usûlünün konusu, şer'î deliller ve hükümler olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Zira herhangi bir ilimde zâtî arazlarından bahsedilen şey veya şeyler o ilmin konusunu oluşturmaktadır. Fıkıh

usûlünde ise, şer‘î delillerin zâtî arazları olan “hüküm ortaya koyma” (isbât) ve hükümlerin zâtî arazları olan “delillerle sâbit olma” (sübût) yönü ele alınmaktadır. Ona göre eğer bir ilimde incelenmekte olan husus, iki şey arasındaki izafetse ve incelenen hususa etkisi bulunan arazların bir kısmı, iki muzaftan birinden; diğer kısmı da öbür muzaftan kaynaklanıyorsa bu muzafın her ikisi de o ilmin konusunu oluşturur. Nitekim fıkıh usûlünde delillerin hüküm ispat yönleri incelendiği gibi hükümlerin delillerle ispat edilme durumları da incelenmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla fıkıh usûlünün konusunun delillerle birlikte hükümler de olduğu ve bu iki unsur arasındaki etkileşim ve irtibat boyutunun “isbât-sübût” şeklinde formüle edildiği bu yaklaşım ilk olarak Sadrüşşerîa tarafından ortaya konmuştur. Sadrüşşerîa’nın fıkıh usûlünün konusunu delillerin yanında hükümler olarak ele alması bu konuda bir gelenek oluşmasına yol açmıştır.

9. Sadrüşşerîa, İslam düşünce tarihinde özel bir yere sahip olan hüsün-kubuh konusunu özgün bir tarzda ele almış ve bu konuda ortaya koyduğu dört mukaddimeyle Râzî özelinde Eş’arî söylemi güçlü delillerle eleştirmiştir. İyilik-kötülük meselesi ve beşerî iradeyle ilişki boyutu hususunda ortaya koyduğu bu mukaddimelerle beşerî iradenin nesnesini seçmesinin ontolojik olarak “hal” olduğunu ve bu gibi itibari hususların mahluk olmadığını savunmuştur. Bu yaklaşımıyla Râzî’nin, insan iradesinin varlığını kabul etmekle birlikte fiilin oluşumunda hiçbir etkisinin bulunmadığını gerekçe göstererek iyilik ve kötülüğü sadece dinî emir ve nehiylerin gereği olarak sınırlandıran yaklaşımını tenkit etmiştir.

10. Sadrüşşerîa, felsefi temelli dört mertebeli akıl anlayışını bir fıkıh usulü meselesi olarak incelemiş ve Beyzâvî’nin bu mertebelerden ikincisi olan akıl bi’l-melekeyi teklifin dayanağı olarak kabul eden yaklaşımını benimseyerek sürdürmüştür. Akıl bahsinde Sadrüşşerîa’nın yaptığı en önemli şey, İbn Sinâ’nın geliştirdiği beş batınî duyu ile dört mertebeli akıl tasavvurunu kendisinden önceki Hanefi usulcülerinin akıl tanımlarını analiz ederken kullanmış olması ve mükellefiyet ile dörtlü akıl tasnifi arasındaki ilişkiyi fıkıh usulünün bir meselesi olarak ele almasıdır. Sadrüşşerîa, bu konuda kendisinden sonraki usul düşüncesini etkilemekle birlikte Hanefi mezhebine ait fîrû kitaplarının muhtevasına da etki etmiştir.

11. Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî usûl eserlerinde dağınık olarak ele alınan hüküm konularını, özellikle de teklîfî ve vaz'î hükme ait kısımları, mezhebin usûl anlayışına bağlı kalarak bir araya toplayan yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Bu yaklaşımıyla hüküm kategorisinde yer alması gereken kavramları ve muhtevalarını, bütüncül ve sistematik bir tarzda tahlil edip inceleme imkanı sağlamıştır. Geliştirmiş olduğu bu tasnif ve taksim yönteminin kendisinden sonraki birçok Hanefî usulcü tarafından da benimsenip takip edildiği görülmektedir.

12. Sadrüşşerîa, elfâz taksiminde Debûsî tarafından ortaya konmuş dörtlü taksimi büyük oranda benimsemekle birlikte konuyla ilgili olarak kendisinden önceki Hanefî usul eserlerinde mantıksal tutarsızlık tespit etmiştir. Bu noktadan hareketle kendi taksim sistemini geliştiren Sadrüşşerîa, lafızların tanım ve muhtevaları noktasında mezhebin usul düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Sadrüşşerîa, usul konularına yaklaşımıyla kendisinden sonraki dönemler üzerinde ciddi etkileri olmuş bir usulcüdür. Yapmış olduğumuz bu çalışmayla Sadrüşşerîa'nın usulcü yönünün ve Hanefî mezhebinin usul düşüncesinin gelişim sürecine etkilerinin anlaşılmasına katkı sağladığımızı düşünüyoruz. İnanıyoruz ki Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulü anlayışının bilinmesi, ilmi araştırmalara fayda sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, İstanbul, Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890.

Abdulkerîm Zeydân (ö. 2014), *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdad, b.y., 1985.

Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1313/1895), *Mi'yâr-ı sedâd*, İstanbul, Karâbet ve Kasbâr Matbaası, 1303.

Ahmed Saîd Havva, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Cidde, Dârü'l-Endülüsi'l-Hadrâ, 2002.

el-Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246), *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (Şerhu Hâfîzüddin en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb adlı eserle birlikte), thk. Salim Öğüt, (y.y., t.y.)

el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk Affî, Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, t.y.

Ali Bardakoğlu, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 Ankara, TDV Yayınları, 2002, 122. (122-126)

_____, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), (59-75)

Ali Durusoy, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: TDV Yayınları, 2002, (525-529)

Apaydın, H. Yunus, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, Ankara, TDV Yayınları, 1995, (417-421)

_____, "Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992).

Aslan, Nasi, “Hanefilerin Umûmü’l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-İ Vâhidin Değeri Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2004).

Ay, Mahmut, *Sadrüşşerîa’da Varlık*, Ankara, Avrasya Yayınları, 2006.

Aydın, Ömer, “Sadrüşşerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri” Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

_____, “Türk Kelam Bilgini Sadrüşşerîa es-Sânî”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (1995), (181-196).

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/2000.

Aynî, Mehmet Ali (ö. 1945), “Türk Mantıkçıları”, çev. Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), (343-355)

el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed (ö. 786/1384), *er-Rüdûd ve’n-nükûd şerhi Muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî, Tarhîb b. Rabîân ed-Devserî, Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, 1426/2005.

_____, *et-Takrîr li-usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Kuveyt, Vizâratü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 2005.

_____, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, Dimaşk, Dârü’l-Fikr, 1998.

el-Basrî, Ebü’l-Hüseyin (ö. 436/1044), *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh* nşr. Halil el-Meys, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983.

Bedir, Murtaza, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2012.

_____, “Tâcüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, Ankara, TDV Yayınları, 2010, (360-362)

_____, “Vikâyetü’r-rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, Ankara, TDV Yayınları, 2013, (106-108)

_____, “Şerhu'l-Vikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, Ankara, TDV Yayınları, 2013, (106-108)

Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Bekdemir, Sezayi, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, İstanbul, Hikmetevi, 2017

_____, “Sadrüşşerîa'nın Nesih Konusuna Yaklaşımı”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2016).

el-Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-feth, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18, Ankara, TDV Yayınları 1998, (466-468)

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi t.y.

_____, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara, TDV Yayınları 1989, (238-242)

Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*, Ammân: Müessesetü'l-Verrâk, 2006, (Şerhu'l-Vikâye ile birlikte)

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, (ö. 478/1085), *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

_____, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

_____, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1412/1992.

Çalış, Halit, “Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl Dergisi* 4, 2005.

Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, Ankara, TDV Yayınları, 1999, (59-63)

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

_____, *Mi'yâru'l-ilm*, thk. Süleyman Dünyâ, Mısır, Daru'l-Maârif, 1961.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrût, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.

_____, *Te'sîsu'n-nazar*, thk. Mustafâ Muhammed, Beyrut, t.y.

Dilek, Uğur Bekir, “İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri”, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, Ankara, TDV Yayınları, 1992, (23-25)

_____, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara, TDV Yayınları, 1996, (511-515)

_____, “Şer’u men kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, Ankara, TDV Yayınları, 2010, (15-19)

_____, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, Ankara, TDV Yayınları, 2000, (117-120)

Ebü Sünne, Ahmed Fehmî, *el-Vasût fî usûli fikhi’l-Hanefî*, Mısır, Matbaatu Dârü’t-Te’lif, t.y.

Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır fî usûli’l-fikh alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü’r-reyyân, y.y., 1423/2002.

Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, Eyüp b. Musâ el-Hüseynî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Beyrût, Müessesetü’r-Risale, 1419/1998.

Ebü Ya’lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’ (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûli’l-fikh*, thk. Ahmed Ali el-Mübârekî Riyad, b.y., 1414/1993.

Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî (ö. 987/1579), *Teyşîru’t-Tahrîr*, Beyrût, Dâru’l-Fikr, 1417/1996.

Erel, Mehmet, “Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd, Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri”, Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.

Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 Ankara, TDV Yayınları, 1996, (349-352)

el-Eş’arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, (ö. 324/935-36), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1950.

_____, *el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, nşr. Hamûde Garâbe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2010.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî (ö. 339/950), *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem, Beyrût, Dâru'l-Meşrik, 1985.

el-Farfûr, Veliyyuddin Nuhammed Salih, *el-Müzheb fi usûli'l-mezheb ala'l-Müntehab*, Mektebe Dâru'l-Farfûr, t.y.

Görgün, Tahsin, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara, TDV Yayınları, 2003.

Güzelhisarî, Mustafa Hulusi (ö. 1253/1837), *Menâfiu'd-dekâik şerhu Mecâmii'l-hakâik*, İstanbul, Dâru't-Tıbaati'l-Âmire, t.y.

Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 33 (2012/2), (103-132)

el-Hâdimî, Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik (Menâfiu'd-dekâik içinde)*, İstanbul, Dâru't-tıbaati'l-Âmire, t.y.

_____, *el-Berîkatü'l-mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, Dimaşk, Matbaatü'l-Halebî, t.y.

Has, Şükrü Selim, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (2006/2), (543-564)

Hasırcı, Nazım, "Mantıkî Kıyas ile Fıkıhî Kıyasın Karşılaştırılması", *İslâmî İlimler Dergisi* 5, sy. 2 (2010), (59-73)

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî (ö. 1252/1836), *Nešemâtü'l-eshâr ala şerhi'l-Menâr*, Pakistan, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (ö. 428/1037), *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.

_____, *Kitâbü'ş-şifâ (İlmü'n-nefs)*, Paris, Editions du patrimoine Arabe at İsamique, 1988.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Garîr, Mekke, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985.

İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *Muhtasarü Müntehe's-su'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezâr Hamâdû, Beyrût, Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *et-Tahrîr*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısrî (ö. 879/1474), *Hulâsatü'l efkâr*, Dimaşk, Darü'l-Fikr, 2003.

_____, *Tâciüt-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrût, Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî (ö. 710/1310), *Kifâyetü'n-nebih fî şerhi't-Tenbih*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara, TDV Yayınları, 2003, (18-28)

İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî, “İnfirâdâtü’l-imâm Sadrişşerîa fî kitâbihi’t-Tavzîh fî hallî gavâmizi’t-Tenkîh”, *Mecelletü’l-Külliyeti’l-İslâmiyye*, 7 (2013).

el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed b. Muhammed Ebü’s-Senâ Şemsuddîn, (ö. 749/1349), *Metâliu’l-enzâr*, Dâru’l-Kütübî, 1428/2008.

_____, *Beyânu’l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni’l-Hâcib*, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ, Suudi Arabistan, Dâru’l-Medenî, 1406/1986.

İzmîrî, Mevlânâ Mehmed (ö. 1165/1751), *Hâşiyetü Mir’âti’l-usûl*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1309.

İzmirli, İsmail Hakkı (ö.1946), *İlm-i Hilâf*, nşr. Sırrı Fuat Ateş, Konya, Hüner Yayınevi, 2010.

Koca, Ferhat, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, Ankara, TDV Yayınları, 2006, (402-405)

_____, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara, TDV Yayınları, 2003, (220-221)

_____, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, Ankara, TDV Yayınları, 2006, (582-584)

_____, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (14-15 Kasım 2015), İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2016, (201-319)

Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar (ö. 415/1025), *Şerhu usûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2009.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Ebü’l-Alâ Afifî, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1962.

Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-usûl*, nşr. Abdulkâdir Muhammed Ali, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

_____, *Tavâli'u'l-envâr*, thk. Abbâs Süleymân, Beyrût, Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.

Kâdî Burhâneddin Ahmed, *Tercihu't-Tavzîh*, thk. Emine Nurefşan Dinç, İstanbul, y.y., 2013.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Katip Çelebi (ö. 1067/1657), *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdulkadir el-Arnâvûd, İstanbul, Mektübütü İrcica, 2010.

el-Kazvînî, Ali b. Ömer el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*, nşr. Mehdî Fazlullah, Beyrût, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1998.

Kehhâle, Ömer Rızâ (ö. 1987), *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed (ö. 940/1534), *Şerhu Tağyîri't-Tenkâh*, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1308.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid (ö. 1952), *el-İstibsâr fi't-tehaddüsi an'il-cebri ve'l-ihdiyâr*, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.

Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2014.

_____, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

_____, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012). (1-43)

_____, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1. (5-44)

_____, ve İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, Ankara, TDV Yayınları 2012, (201-210)

Kumaş, Ali, *İslam Hukukunda Sorumlu Olmanın Temeli (İstitaat)*, Rize, Gece Kitaplığı, 2015.

Kurban, Yasin, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadriüşşerîa*, Erzurum, Eser Matbaası, 2012.

Kuveysînî, Hasan Dervîş, *Şerhu metni's-Süllem fi'l-Mantık*, Mısır: b.y., t.y.

el-Lâmişî, Ebü's-Sena Mahmud b. Zeyd (ö.552), *Kitâbun fi usûl-i-fikh*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrût, b.y., 1995.

el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (ö. 1886), *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Kâhire, Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1979.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Mirza Bala, “Buhârâ”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, (761-771)

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî (ö. 1130/1718), *Nûrû'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, İstanbul, İhsan Kitabevi, 1986.

Molla Hüsrev, Mehmed (ö. 885/1480), *Mir'âtü'-usûl fi şerh-i Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, t.y.

Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Mustafa Dîb el-Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk, b.y., t.y.

Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrût, Darü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, t.y.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, İstanbul, İhsan Kitabevi, 1986.

Öğüt, Salim, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, Ankara, TDV Yayınları, 1995, (119-121)

_____, "Usûl-i Fıkhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2008): (37-61)

Özel, Ahmet, "Ahkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, Ankara, TDV Yayınları, 1988.

_____, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. (550-551)

Özen, Şükrü, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, Ankara, TDV Yayınları, 2008, (427-431)

_____, "Tenkîhu'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Ankara, TDV Yayınları 2011, (454-458)

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 482/1089), *el-Usûl*, İstanbul, Şirket-i Sahâfe-i Osmâniye, 1308/1890.

Polat, Salahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.

_____, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, Ankara, TDV Yayınları, 1996.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210) , *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

_____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrût, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

er-Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî (ö. 766/1365), *Tahrîrü'l-kavaidi'l-mantukiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, İstanbul, el-Matbaatü'l-Âmire, 1281.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli gavâmidî't-Tenkîh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1401/1981.

_____, *Şerhu'l-Vikâye*, Ammân: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.

_____, *Muhtasarı'l-Vikâye*, Kazan: b.y., 1991.

_____, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi Demirbaş No. Ayasofya, 2198.

Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkand Hanefî Meşayihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096); *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

es-Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl*, neşr. Muhammed Zekî Abdülbir, Katar, b.y., 1984.

es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *el-Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 2005.

Serkîs, Yusuf b. İlyas b. Mûsa, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyyeti ve'l-muarrabe*, Kâhire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.

Seydişehirî, Mahmud Esad (ö. 1918), *Telhis-i usûl-i fıkıh*, İstanbul, t.y.

Seyyid Bey (ö. 1343/1925), *Medhal*, İstanbul, Dârü't- Tıbâati'l-Âmire, t.y.

_____, *Usûl-i fıkıh dersleri*, İstanbul: b.y., t.y.

Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40
Ankara: TDV Yayınları, 2011), (385-387)

es-Sûsî, Ebû Tayyib Mevlüd es-Serîrî, *Mucemü'l-usûliyyîn*, Beyrût, Dâru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed
Şâkir, Kâhire, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834),
İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl, thk. Ahmed Azve İnaye, Dimaşk,
Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999/1419.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1667), *Mecmau'l-
enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Taşkın, Süleyman, “Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefî Usulcüleriyle
Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlinin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena ve Sahâbî
Kavli”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid (ö. 1158/1745),
Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, thk. Ali Dehûc, Beyrut, Mektebetü Lübnân
Nâşirûn, 1996.

et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh (ö.
792/1390), *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,
1401/1981.

et-Temîmî, Takiyyuddin b. Abdulkadir (ö. 1010/1601), *et-Tabakâtü's-Seniyye fî
terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, Dâru'r-Rirâî,
1989.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, Dersaadet, İkbâl Matbaası, 1313.

Tuğral, Süleyman, “Sadrüşşerîa’da İyilik ve Kötülük Problemi” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Türker, Ömer, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, Ankara, TDV Yayınları, 2011.

Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, (1998-1999), (195-236)

Yavuz, Yusuf Şevki, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, Ankara, TDV Yayınları, 2006, (204-207)

_____, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara, TDV Yayınları 1989, (242-246)

Yığın, Adem, “Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.

Yıldırım, İlyas, “Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi-Molla Fenârî Örneği”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.

_____, “Fıkıh Usulü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29, (2014), (49-74)

Yılmaz, Hayrettin, “Ubeydullah b. Me’sûd Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta’dîlu’l- Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 95 (1995), (204-217)

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî (ö. 794/1392), *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkıh*, Dârü’l-Kutbî, y.y., 1414/1994.

ez-Ziriklî, Hayreddin (ö. 1976), *el-A’lâm*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı	Mehmet ÜMÜTLİ		
Doğum Yeri ve Yılı	Yozgat -1979		
Medine Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi			
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	1998	2002	Selçuk Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2003	2006	Ankara Ün. Temel İslam Bilimleri
Doktora	2013	2018	Rize RTE Ün. Temel İslam Bilimleri
Çalıştığı Kurum		Başlama – Ayrılma Yılı	
Diyanet İşleri Başkanlığı		2003	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	mehmetumutli66@gmail.com		