

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ
(İMÂMÜ'İ-HARAMEYN
el-CÜVEYNÎ EKSENİNDE)**

Doktora Tezi

Recai ÇETRES

İstanbul 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ
(İMÂMÜ'İ-HARAMEYN
el-CÛVEYNÎ EKSENİNDE)**

Doktora Tezi

Recai ÇETRES

Danışman

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

İstanbul 2014

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ


TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi RECAİ ÇETRES'nin KELÂM-USÛL-i FIKIH İLİŞKİSİ (İMÂMÜ'İ-HARAMEYN el-CÛVEYNİ EKSENİNDE) adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.06.2013 tarih ve 2013-24/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 21/02/2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER AYDIN	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. MEHMET ERDOĞAN	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
5. Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. MÜCAHİD DÜNDAR	

ÖZET

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar “**Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi**” konusunda detaylı bir çalışma yapılmamış sadece belli şahıslar ve düşünceleri üzerinde sınırlı çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Şunu hemen belirtelim ki, kelâm ile usûl-i fıkıh disiplinleri hem yapısal hem de yönetsel açıdan birbirine çok benzemekte, bu iki bilim dalı arasında ortak birçok konu bulunmakta, hattâ söz konusu disiplinler bunları benzer yöntemler kullanarak incelemektedir.

Bu çalışmada, bâkir bir alan olduğunu düşündüğümüz “**Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi**” konusunu, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ekseninde sınırlandırarak, ele almaya çalıştık. Çalışmanın Giriş Bölümünde tezin konusu, amacı, kapsamı, metodu ve orijinallığı ile kullanılan kaynak ve yöntemler hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, “kelâm ve usûl-i fıkıhın doğuşu” başlığı altında, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi, kelâm ve fıkıhın doğuşu, kelâm-fıkıh ayrışması, usûl-i fıkıhın doğuşu, Ehl-i sünnet'te kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi ve Ehl-i sünnet'in teşekkülüne tekaddüm eden dönemin dört büyük imâmı İmâm Âzam Ebû Hanîfe, İmâm Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmâm Mâlik'in kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi açısından konuları incelenmiş; Cüveynî dönemine kadar olan süreçteki kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi özetlenmiştir.

İkinci bölümde, “kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi” ana başlığı altında bu ilişkinin mâhiyeti üzerinde durulmuş, bu konu aslîlik-fer'îlik ve yöntem açısından ele alınarak süreç içinde ortaya çıkan mütekelimîn, fukahâ ve memzûc metotlara değinilmiştir.

Çalışmamızın “Cüveynî'nin kelâm ve usûl-i fıkıhtaki yeri” başlığını taşıyan **üçüncü bölümünde** ise, Cüveynî'nin kelâm yöntemi ve bu alandaki kaynakları, onun usûl-i fıkıhtaki yeri, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuş, bu ünlü âlimin mantık ilmindeki yeri, kelâm usûl-i fıkıh ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Araştırmanın sonuç kısmında ise, usûl-i fıkıh başta olmak üzere bütün Temel İslâmî ilimlerin kelâm ilmine dayandığı hususuna dikkat çekilmektedir. Usûl-i fıkıhın kelâm, fıkıh, Arap dili ve edebiyatından çeşitli yönlerden yardım aldığı belirtilmekte, kelâm ilminin Temel İslâmî bilimlerinin her alanına etki ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: el-Cüveynî, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık, aslîlik, fer'îlik.

ABSTRACT

We have seen, as far as our researches reveal, that a detailed study on the relationship between *kalâm* and *usul-al-fiqh* (sources/method of *fiqh*) has not been made so far. However, we need to mention that, although yet limited, there has been studies on certain figures and their thoughts. We have to remark that, *kalâm* and *usul-al-fiqh* are doubtlessly similar in their structures, have mutual subjects of interest and sometimes follow same methods.

We aim to narrow down the evaluation of *kalâm* and *usul-al-fiqh* relationship with in the context of Imam al Haramayn al-Juwayni. Thus, in the introduction part we present the subject of the thesis and the extent, method and originality of the study, as well as the sources and methods used.

In the first part, titled as “The Birth of *Kalâm* and *Usul-al-fiqh*”, viewing the era of Prophet Mohammed (pbuh) and the Ashab, the birth and the distinction of *kalâm* and *fiqh*, the birth of *usul-al-fiqh*, the relationship between *kalâm* and *fiqh* in Ahl-us-Sunnah, and the positions of the four great imams of the Ahl-us-Sunnah in the early era, we explain the relationship between *kalâm* and *usul-al-fiqh* until the age of al-Juwayni.

In the second part, under the main title of “*Kalâm* and *Usul-al-fiqh* Relationship”, studying the nature of the *kalâm* and *usul-al-fiqh* relationship in terms of *asliyyah* (essentiality), *far’iyyah* (subsidiarity), and method, we mention certain canonists (*fuqaha*) and mixed methods.

In the third part, considering al-Juwayni’s place, his method and sources in *kalâm*, in *usul-al-fiqh*, and in *mantiq* (science of logic), and his influences in all these fields, we have interpreted these within the context of *kalâm* and *usul-al-fiqh* relationship.

In the conclusion part of the study, we tell with in the context of *kalâm* and *usul-al-fiqh* relationship that all sciences, especially *usul-al-fiqh*, are based on the science of *kalâm*. Thus we have reached the conclusion that *usul-al-fiqh* depends on *kalam*, *fiqh* and the Arabic language and therefore the science of *kalâm* has its influences in all the fields from the essentials (*usûl*) to the subsidiaries (*furu’*).

Key Words: al-Juwayni, theology, jurisprudence (*fiqh*), methodology of *fiqh*, essentiality, subsidiarity.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1
1. TEZİN KONUSU	1
2. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ	2
3. ÇALIŞMANIN KAPSAMI VE METODU	7

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM ve USÛL-i FIKHİN DOĞUŞU

1. HZ. PEYGAMBER VE SAHÂBE DÖNEMİ	9
2. KELÂM ve FIKİH İLİMLERİNİN DOĞUŞU	17
3. KELÂM ve FIKİH İLİMLERİNİN AYRIŞMASI	37
4. USÛL-i FIKHİN DOĞUŞU	45
5. EHL-i SÛNNET EKOLLERİNDE KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ	49
A) İLK DÖNEM ÂLİMLERİNDE.....	49
B) MEZHEPLERİN OLUŞUMUNDAN CÜVEYNÎ DÖNEMİNE KADAR GEÇEN SÛREDE KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ	72

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ

1. KELÂM USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ	79
2. ASLÎLİK VE FER'ÎLİK AÇISINDAN KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ	95
3. YÖNTEM AÇISINDAN KELÂM USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ	102
A) MÛTEKELLİMİN METODU	102
B) FUKAHÂ METODU	115
C) MEMZÛC METOD	120

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CÜVEYNÎ'NİN KELÂM ve USÛL-i FIKIHTAKİ YERİ

1. CÜVEYNÎ'NİN KELÂMDAKİ YERİ	123
<i>A) KELÂM ALANINDAKİ YÖNTEMİ</i>	127
<i>B) KELÂM KONUSUNDAKİ KAYNAKLARI</i>	129
<i>C) KELÂMA ETKİLERİ</i>	130
2. CÜVEYNÎ'NİN USÛL-i FIKIHTAKİ YERİ ve ETKİSİ	133
<i>A) USÛL-i FIKIHTAKİ YÖNTEMİ</i>	136
<i>B) USÛL-i FIKIH KONUSUNDAKİ KAYNAKLARI</i>	138
<i>C) USÛL-i FIKHA ETKİLERİ</i>	139
3. CÜVEYNÎ'NİN MANTIK İLMİNDEKİ YERİ	141
SONUÇ	146
BİBLİYOGRAFYA	151

KISALTMALAR

- a.g.e.* : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
a.e. : Aynı eser
a.mlf. : Aynı müellif
a.g.md. : Adı geçen madde
a.g.m. : Adı geçen makale
b. : bin, İbn
tz. : Baskı tarihi yok
yy. : Baskı yeri yok
bk. : Bakınız
DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
DİFM : *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmûası*
Eİ² : *Encyclopedia of Islam* (Second Edition, İng.)
ER : *Encyclopedia of Religion*
E.Q. : *Encyclopedia of Quran*
KTS : *Kelâm Terimleri Sözlüğü*
MÜSBE : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm tarihi
s. : Sayfa
sy. : Sayı
trc. : Tercüme eden
ts. : Tarihsiz
UÜİFD : *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
vd. : ve devamı
yy. : yüzyıl

ÖNSÖZ

Eskiden medeniyetlerin doğuşu konusunda ileri sürülen görüşlerden bunların genel olarak birbirine yabancı ve kapalı oldukları, buldukları yerlerde kendi kendilerine doğup büyüdüğü, tıpkı bir ağacın dallanıp çiçeklenmesi gibi yetişdikleri kabul edilirdi.

Medeniyetler konusunda da, târihî süreç içerisinde ilimlerinde birbirinden bağımsız şekilde oluşup geliştikleri şeklinde çeşitli düşünce eğilimlerinin olduğu söylenebilir. Oysa bütün canlılarda, hele insan toplulukları söz konusu olunca, bu toplulukların ilim temelinde oluşturdukları medeniyetlerde meydana gelen her kıvılcığa ve değişimin, bir zorlamanın sonucunda gerçekleştiği söylenebilir. Tekâmülün gerçekleşmesi karşılıklı tesirlerle olur. Oluşturulan bir düşünce sisteminin temel meseleler (**mesâil**) dışındaki yardımcı konulara (**vesâil**) gereksiniminden kaynaklanan “değişim” dediğimiz şey, işte hep bu karşılıklı etkileşimin sonucudur.

İslâm medeniyetinde “ilim” kavramının kitaplarda tedvîn edilmiş sistematik ve metodlu bir bilgi birikimi halini almasını, medeniyetlerin doğuşu ve tercüme faaliyetlerinin başlangıcına kadar götürebiliriz. İslâm’ın çeşitli vechelerinin incelenmeye başlanmasından itibaren ilimlerin birbirleriyle olan ilişkileri, sınırları, hattâ hiyerarşisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda başlangıçtan itibaren Selef, Mu‘tezile, Ehl-i sünnet düşünce sistemi ve bu sistemin özellikle Eş‘arî ve Mâtüridî düşünce okulları içerisinde geliştirilen mütekellimîn ve fukahâ metodu, daha sonra Gazzâlî tarafından ortaya konan sistem ve nihâyet onun sistemini daha da ileri götürerek “memzûc metod” dediğimiz usûlde pek çok eser meydana getirilmiştir. Böylece İslâmî ilimlerin doğuşu ve gelişiminin, usûlde İmâm Şâfiî’nin bir sistem oluşturmasının, Gazzâlî öncesi ve sonrası âlimlerin üzerinde durduğu meselelerin, felsefî ilimlerin birbirleriyle olan irtibatı, hiyerarşisi ve ilişkilerinin, ayrıca tercüme hareketlerinden yararlanarak özgün bir felsefe oluşturan İslâm filozoflarının yaptıkları kapsamlı çalışmaların bir sonucu olduğu söylenebilir.

Kelâm ilminin, kendisinden yardım isteyen bütün ilim dallarına ilke bazında katkıda bulunan kuşatıcı (küllî) bir ilim olması, bir metafizik olarak geliştirilip klasik metafiziğin yerine geçirilerek diğer İslâmî ilimler arasında rütbe olarak en üstün ilim olarak kabul edilmesi; onun diğer İslâmî ilimlerle özellikle de büyük ölçüde nazarî yönünün ağırlığı açısından usûl-i fıkıh ile ilişkisini ve konumunu tartışmaya açmıştır. Ancak bugüne kadar yapılan çalışmalara baktığımızda, **kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi** ne dair derinlemesine müstakil bir tedkikin olmadığını tesbit etmiş bulunuyoruz.

Yaptığımız bu çalışma, tesbit edilen konu başlığının vaad ve taahhüd ettiği şeyi tam mânasıyla verme iddiasında olmamakla birlikte; bu konuda işaret etmeye çalıştığımız eksiklikleri giderme yönünde bir fikir verme ve konuya mütevâzi bir katkı sağlama amacını taşımaktadır.

Beni bu alanda çalışmaya teşvik edip cesaretlendiren, konuyla ilgili çok önemli uyarı ve yönlendirmelerde bulunan, bu süreç içinde hiçbir özveriden kaçınmadan, çalışmanın metne dönüşüp ortaya çıkması sırasında tekerrür eden hatalarımı sabırla düzelteren, çalışmamla alâkalı konularda dikkatimden kaçan hususları her fırsatta bildirip tashihini sağlayan Danışman Hocam Sayın **Prof. Dr. Metin Yurdağür**'e gönülden müteşekkirim. Bu konuyu çalışmaya karar vermemizin arka planında, Avustralya'da din görevlisi olarak bulunduğum Sidney şehrinde bir Hıristiyan din adamıyla yapmış olduğum bir münâzara yatmaktadır. Türkiye'ye dönüşümde kendisine bu hâtırayı nakletmem üzerine beni kelâm alanına yönlendirerek bu konuyu çalışmamı öneren, tezimin her aşamasında benden yardım ve katkılarını esirgemeyen, çalışmamın her bölümünü okuyup eksiklerime dikkat çekerek meseleye başka bir gözle yeniden bakmamı sağlayan Sayın **Prof. Dr. İlyas Çelebi** hocama teşekkür ederim. Tez İzleme Komitemizin üyeleri arasında yer alan ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından çalışmamla ilgili bölümleri çözmeme sağlayarak tezin oluşmasında çok önemli katkıları bulunan Sayın **Prof. Dr. Mehmet Erdoğan**'a; tezimin şekillenmesi ve tez formatına girmesi konusunda kendisine her başvurumda zaman mefhûmu gözetmeden bana yardımcı olan tez izleme komitemizin diğer üyesi Sayın **Prof. Dr. Ömer Aydın**'a ayrı ayrı teşekkür borçluyum. Tezimi dikkatle okuyarak uyarı ve katkılarda bulunan Sayın **Yrd. Doç. Dr. Mücahid Dündar**'a da müteşekkirim. Tez izleme müzakerelerine katılarak uyarılarda bulunan Sayın **Prof. Dr. Hasan Hacak** hocamıza da teşekkür borçluyum. Son olarak bu tezin defter-i hasenâtına kaydedilmesi gerekenler arasında mâiyetinde görev yaptığım Sultanbeyli İlçe Müftüsü Sayın **Osman Arslan**'ı özel teşekkürle anmam gerekiyor. Bu vesileyle gerek lisans gerekse lisansüstü eğitimim sırasında kendilerinden feyz aldığım bütün hocalarıma, İSAM Kütüphanesi'nin değerli mensuplarına ve diğer ilgililere de şükranlarımı sunuyorum.

İstanbul 2014
Recai ÇETRES

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU

Günümüzde İslâmî ilimler alanında yapılan çalışmalara baktığımızda, kelâm alanında en çok ihmâl edilen konulardan birinin, bu ilmin diğer İslâmî ilimlerle olan ilişkisi konusu olduğu görülecektir. Kelâm tarihine baktığımızda, bu ilim dalının geçirdiği **el-fikhu'l-ekber**, **akâid** ve **usûlü'd-dîn** aşamalarından sonra usûl-i fikhin doğuşu ile hemen hemen aynı zaman dilimi içinde doğum süreci yaşadığını görmekteyiz. Müslümanların itikâdî ve fikhî alanda karşılaştıkları yeni ve gittikçe artan problemler, bu iki ilmin doğuşunu zorunlu kılmıştır. Temelde konuları farklı olmakla birlikte, söz konusu ilimlerin birçok dinî meselede ortak olduklarını görüyoruz. Ayrıca her iki ilim, ele alıp inceledikleri konularda akla önemli bir rol vermeleri açısından, yöntem olarak da birbirleriyle ortaklık arz etmektedir. O dönemde bir âlim, İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser veriyordu. Bu yüzden de bir ilim adamının kelâm alanındaki düşünce ve yaklaşımlarının usûl-i fikh alanına da yansıdığı görülmektedir. Bu noktada kelâm ilminin, hem konu hem de yöntem açısından başta usûl-i fikh olmak üzere birçok ilme öncülük ettiği de bilinmektedir. Elbette kelâm ilminin gelişimindeki tadrîciliğe paralel olarak diğer İslâmî ilimler de tadrîcen gelişmiştir.

Öte yandan, sırf nakle dayanıp akla rol vermeyen ehl-i hadîs gibi anlayış ve akımlar karşısında, nakle bağlı kalmakla birlikte akla da büyük ölçüde rol veren kelâmcılar kendilerini bir münakaşa ortamında bulmuşlardır. Bu tartışmalar usûl-i fikhâ da yansımış, sonuçta bu alanda **fukahâ** ve **mütekellimîn metodu** gibi farklı yöntemler ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu iki metod telif edilerek **memzûc metod** ortaya konulmuştur.

Kelâmın târihî süreçteki seyrine baktığımızda, özellikle Gazzâlî dönemine kadar olan devrenin “**usûlü'd-dîn**” ağırlıklı olduğu görülmektedir. Daha sonraki dönemlere ve günümüze baktığımızda usûlü'd-dîn temasının yerini felsefe ağırlıklı kelâma bıraktığı, hattâ söz konusu döneme ait kelâmî eserlerde felsefî bahislerin temel kelâm konularından daha fazla yer işgal ettiği gözlemlenmektedir. Ancak söz konusu dönemlerde ders kitabı olarak kullanılmak veya halka itikâdî bilgiler vermek üzere çeşitli akâid risâleleri de yazılmıştır.

Kelâm ilmi, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, akla önem veren ve onun daima aktif kalmasını sağlayan, usûlü'd-dîn yönüyle de diğer ilimlere ışık tutup yön veren bir özelliğe sahiptir. Kelâm, bu yönüyle diğer İslâmî ilimlerden ayrılır. Kelâm dışındaki diğer temel

İslâmî ilimlerin yöntem ve metodlarını belirleyen usûlleri vardır; tefsir usûlü, hadis usûlü ve fıkıh usûlü gibi. Bu anlamda kelâm ilminin ayrıca bir usûlü yoktur. Çünkü bu ilim dalının bizzat kendisi usûldür. Diğer bir deyişle kelâmın usûlü, bu ilmin kendisi içinde mündemiçtir. Zirâ kelâm, usûlü'd-dîndir. Bu vasfıyla da kelâm diğer İslâmî ilimlere öncülük etmiştir. Öte yandan bütün bu ilimler, temelini ve meşrûiyetini usûlü'd-dînden alır. Şöyle ki, İslâm dininin ana hedefi Allah ile kullar arasındaki ilişkiyi Allah'ın istediği gibi kurabilmektir. Bunun için peygamber, kitap ve akıl unsurlarına ihtiyaç vardır. Bunlar arasındaki iletişimin sağlıklı kurulabilmesi ve söz konusu iletişim unsurlarının isbâtı meselesi için de usûlü'd-dîn'e ihtiyaç vardır. Kelâm ilminin bu özelliği, usûl-i fıkıh ilminde de önemli açılımlara neden olmuştur. Hattâ kelâm ve usûl-i fıkıhın içiçe olduğu mütekaddimîn döneminde, “mütekellimîn metodu” diye adlandırılan ve bu metodla yazılmış usûl-i fıkıha dair eserler bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda kelâmın usûl-i fıkıh ile olan ilişkisini İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ekseninde, başta bu ünlü âlimin her iki alana dâir yazmış olduğu eserlerden yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanında bu alanla ilgili olarak yapılmış çalışma ve yazılmış makalelerden istifade edeceğiz. Ancak biz araştırmalarımız esnasında konumuzla ilgili olarak yaptığımız literatür taramalarında işlemeyi düşündüğümüz konu ile doğrudan alâkalı veya benzer bir çalışmaya rastlamadık. Bununla birlikte Cüveynî dışında başka âlimleri esas alarak **kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi** üzerine yapılan bazı çalışmaların bulunduğunu belirtmemiz gerekir.¹

Kelâm- usûl-i fıkıh arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışırken Cüveynî'nin hem kelâma hem de usûl-i fıkıha dair eserlerini incelemeye çalıştık. Bunun yanında konuyla ilgili diğer temel kelâm ve fıkıh usûlü eserlerinden de istifade ettik. Ayrıca Cüveynî'nin usûl-i fıkıha dâir eserlerinde, onun kelâmcılık yönü ağır basan diğer âlimlerden (Kādî Ebû Bekir el-Bâkılânî örneğinde olduğu gibi) nasıl etkilendiğini ve bu âlimlerin görüşlerinin kendisinin yazdığı usûl-i fıkıh eserlerine nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalıştık.

2. ÇALIŞMANIN AMACI ve ÖNEMİ

Klasik usûl kaynaklarımız başta olmak üzere, bu konuda telif edilmiş eserlerin ittifakla ifade ettiği üzere, usûl-i fıkıh ilmi üç temel üzerine oturmaktadır. Bu üç temel, usûl-i fıkıhı

¹ msl. bk. İsmail Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usulü-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulü'l-fıkıh Diyalogu*, Ankara 2009; Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlüd-din ve Usûlü'l-fıkıh İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.

besleyen ve onun hayâtiyetini sağlayan üç ana damar olarak da nitelenebilir. Bu alanın ilk kaynaklarından birinin müellifi ve bizim de incelememizin eksenini oluşturan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî bu üç ana damarı şöyle ifade eder: “Usûl-i fıkıh ilmi; kelâm, Arap dili ve fıkıhın işbirliği ile telif edilmiştir.”² Cüveynî'nin işaret ettiği bu nokta, aslında bütün usûl âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur. Bununla birlikte bu bağlamda ele alınıp incelenen kavramlar listesi usûlcülere göre bazı küçük değişiklikler gösterir. Örneğin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) “ilim, zan, nazar, delil ve emâre” kavramlarını; Molla Fenârî (ö. 834/1431) ise “delâlet, delil, nazar, medlûl” yanında mantık ilmine ait diğer kavramları da ele alır. Ancak tariflerini kelâm ilminin üstlendiği bu kavramların, bir usûl disiplini içinde ortaya konularak açıklanması gerekir.³ Dolayısıyla usûl-i fıkıh ilminin dayandığı önemli üç disiplinden birincisi kelâm ilmidir. Bu hususun, usûl-i fıkıh ve kelâm ile meşgul olan bütün araştırmacıların her zaman hatırdan tutmaları gereken önemli bir mesele olduğu açıktır.

Kelâm ilminin usûl-i fıkıh açısından önemini İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) ise şu şekilde belirtmektedir: “Şerîf, aklın tek başına yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir. Zirâ akıl, taâtın âhirette mutluluk sebebi, mâsiyetin mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrâk edemez. Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu ise ancak kelâm ilmi ile sâbit olur.”⁴

Bu duruma göre, bütün îmân esaslarını isbat eden ve savunan kelâm ilminin usûl-i fıkıh açısından asıl önemi, onun Kur'an ve sünnetin “hüccet” oluşunu isbat etmesidir. Şâyet bu kelâmî temellendirme olmasaydı, Kur'an ve sünnet de hüccet olmazdı. Yani bir hükmün doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamak zorunda kaldığımız zaman, başvurmak zorunda olduğumuz bu iki asıl kaynak olmazdı.

Kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi hakkında meşhûr usûlcü Ebü'l-Usr Pezdevî⁵ de (ö. 482/1089) şunları kaydetmektedir: “İki nevi ilim vardır: Tevhîd (kelâm) ve Şerâyi' (fıkıh). Birincisi: tevhîd ilmidir. Bu sayede Kitap ve sünnete temessük mümkün olur. Yani bir meselenin hükmünü belirlerken Kitap ve sünnete istinâd etmek, ancak tevhîd ilminin temin ettiği neticeye itimâd edenler için mümkündür. Bunlar da Resûlüllah'ın risâletini ve Kur'an'ın

² Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîda), Beyrut 1997, I, 7-8.

³ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008, s. 106.

⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 5; krş. Salim Öğüt, “Usûl-i Fıkıhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 3, sayı I, Bahar 2008, s. 41.

⁵ Ünlü bir Hanefî fakihî ve fıkıh usûlü müellifi olan bu zât hakkında geniş bilgi için bk. Murteza Bedir – Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *DİA*, XXXIV, 264 vd.

hakikatini ikrâr edenlerdir. Mecûsî, vesenî (putperest) ve felsefeciler gibi, nübüvveti ve Kur'ân'ı inkâr edenler için Kitap ve sünnete temessük hiç bir fayda sağlamaz. Bu durumdaki kimseler, sadece mâkûl olana temessük ederler: Yani sadece akıl ile istidlâlde bulunurlar. Ayrıca tevhîd ilmine itimâd edenler hevâ ve bidattan uzak dururlar.

İkinci nevi; fûrû ilmi, yani fıkıhtır. Bu ilme “fûrû” denilmesi, bu konudaki küllî delillerin sıhhati, meselâ Kitâbın/Kur'ân'ın hüccet olması, Allah'ı ve O'nun sıfatlarını bilmenin yanısıra Kitâb'ı tebliğ eden mübelliğin sıdkını, yani Hz. Muhammed'in (sas) doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu iki nokta ise ancak birinci nevi ilim olan tevhîd sayesinde bilinir. Dolayısıyla fıkıh ilmi bu bakımdan tevhîd ilminin fer'î olmuştur. Çünkü fer', varlığı başkasına muhtaç olandır.”⁶

Biz de bu açıklamalardan yola çıkarak kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisini, kelâmın küllî, usûl-i fıkıhın cüz'î olduğunu, her iki disiplinin târihî süreç içerisinde nasıl doğduklarını ve gelişim süreçlerini ortaya koymaya çalışacağız. Yine bu iki ilim dalı arasındaki ilişkinin hangi boyutta olduğuna bakarak, bugüne kadar oluşan genel izlenim üzerinde duracağız. Bu konuyla ilgili genel kanaat, söz konusu her iki ilim dalının sanki birbirlerinin ikizi olan kardeşler mesâbesinde olduğu şeklindedir. Oysa usûlü'd-dîn olan kelâm, aslî hüviyeti itibariyle usûldür. Buna mukabil usûl-i fıkıh bir mesâil ilmi değil, fûrûdur (teknik ve metot ilmidir). Konuya bu yönüyle bakıldığında, her iki disiplin arasındaki ilişkinin **dikey** olduğu görülür. Ancak bu husus, sürekli gözardı edilip aralarındaki ilişkinin hep **yatay** olduğu düşünülmüştür. Târihî oluşum sürecini izlerken karşımıza çıkacak olan mütekellimîn, fukâha ve memzûc metodları ele aldığımızda: “fukâha metodu gerçekten kendi içinden neş'et edip ve kendi sınırları içerisinde gelişen hadis usûlü ve tefsir usûlü gibi bir metodoloji çıkarmış mıdır; yoksa bu metod, konularını usûlü'd-dînden alıp onun bir fıkıh metodolojisi olarak mı sistemleştirmiştir?” sorusunu yanıtlamaya çalışacağız. Yine her iki ilim dalının konularına bakarak usûlü'd-dînde yer alan konuların, usûl-i fıkıhta hangi amaçla işlendiğini de tesbite çalışacağız. Şâyet bu konular, usûlü'd-dîn alanında anlaşıldığı gibi işlendi ise, o zaman bu konu, kelâmın konusu olarak kalmalıydı. Aynı durum, daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Meselâ, imâmet bahsi gibi fûrû-u dinden olan fıkıhla alakalı amelî konulara ait bir kısım başlıklar kelâm kitaplarında da yer almıştır.⁷

⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâmi'l-Pezdevî*, Beyrut 1394/1973, 1, 7; krş. Salim Öğüt, *a.g.m.*, s. 41-42.

⁷ Hasan Gümüšoğlu, *İslam Akide Sisteminde İmamet* (basılmamış doktora tezi), Konya 1997, s. 52.

Çalışmamız boyunca, konumuzun inceleme sınırları için bir eksen teşkil eden İmâm Cüveynî'ye bakarak, bu âlimin etkilendiği ve onun da kendilerini etkilediği şahıs ve konular üzerinde de durulacaktır. Yine kelâmın usûl-i fıkha etkisi bağlamında, her iki disiplinin delil anlayışlarını mukayese ederek, bunların nasıl kullanıldıklarını ve değerlendirildiklerini incelemeye çalışacağız. Meselâ haberlerin (sünnet) delil olması meselesi, aklın, bilginin ve nazarın mâhiyeti, husûn-kubuh meselesinin anlaşılması gibi konularda bu iki disiplin arasındaki yaklaşım farklılıklarına bakacağız.

Kelâm ve usûl-i fikhın mantık gibi diğer disiplinlerden aldıkları yöntemi veya usûl-i fikhın kelâmdan aldığı hususları kendi doğrultularında uygulayıp uygulamadıkları hususlarını da ayrıca incelemeye çalışacağız.

Kelâm-usûl-i fikh ilişkisi, bu iki ilmin doğuşuyla beraber başlar. Çünkü her ikisinin de doğuşu kronolojik olarak birbirine çok yakındır. Ayrıca bu ilimlerin doğuşunda aynı âlimlerin rol oynadığını da görüyoruz. Mu'tezile mezhebinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile ortaya çıktığını; Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) ile Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının Eş'ariyye kolunun başladığını, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "*el-fikhü'l-ekber*" çizgisini koruyup onu izleyen İmâm Mâtüridî (ö. 333/944) ile de Mâtüridiyye kelâmının ortaya çıktığını biliyoruz. İmâm Âzam'ın bir taraftan kendisine atfedilen beş akâid risâlesiyle kelâm ilminin doğuşunda, diğer taraftan da "Hanefiyye metodu" adlı yöntemiyle usûl-i fikhın doğuşunda etkili olduğu kabul edilmektedir. Yine İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820), fikh usûlünün oluşmasında "mütakellimîn metodu" veya "Şâfiyye metodu" olarak bilinen yöntemlerde oldukça etkin roller oynadığını görüyoruz. İncelememizin mihranını oluşturan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise, hem usûl-i fikh ile alâkalı hem de kelâmı ilgili bir çok eseri bulunan bir âlim olması sebebiyle, bu iki ilmin ne kadar sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu gösteren önemli bir şahsiyettir.

Kelâm ile usûl-i fikh arasındaki ilişkinin ipuçlarını usûl-i fikh üzerine yazılmış ilk kapsamlı çalışmalar olan Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-'Umed*'i ile *el-Nihâye fî usûli'l-fikh* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Bir mütakellim olan bu âlim tarafından kaleme alınmış olan el-□Umed'in nüshaları bugün elde mevcut değildir. Ancak bunlardan *el-□Umed*, şârihi Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından şüpheye mahal bırakmayacak tarzda kelâm ilminin inceliklerini konu edinen bir eser olarak tanımlanmıştır.⁸

⁸ Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fikh)* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 91; ayrıca bk. Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebâr", *DİA*, XXIV, 104; Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyn el-

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise, usûl-i fıkıh ilmini tavsîf ederken “*ilmü’ş-şer*” terimini seçer; bunu da ilm-i kelâmıla ilgilenen ve aklın önceliğini savunan Ehl-i kelâm yani Mu‘tezile’nin de kaçınılmaz bir şekilde kullandığı ‘*ilmü’l-akl*’a zıt bir ilim olarak değerlendirir.⁹ Ancak daha sonraları usûl-i fıkıh ilmiyle meşgul olmaya başlayan Mu‘tezile’nin hedefinin, akıl ve vahyin teâruz halinde olmadıklarını göstermek olduğu unutulmamalıdır.

Kelâm ve usûl-i fıkıh ilişkisini, İzmirli İsmail Hakkı’nın (ö. 1946) *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme* ile *Yeni İlm-i Kelâm*’ındaki bu ilimlerin fayda ve gayelerini sıraladığı tariflerin içeriğine bakarak da görmek mümkündür. Söz konusu müellif, İlm-i kelâm’ın fayda ve gayelerini beş madde halinde sıralarken dördüncü maddede ilm-i kelâmın gaye ve faydalarından birinin de: “Fürû-i¹⁰ İslâm’a ait bir fâide” olduğunu söyleyerek sebebinin de: “o da ulûm-i şer‘iyyenin ilm-i kelâma istinâd etmesidir” şeklinde açıklar. “Çünkü ilm-i kelâm olmayınca, ulûm-i sâire-i şer‘iyyenin vücûdu tasavvur olunamaz. İlâhiyyât ve nübüvvet sâbit olmadıkça tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve ahlâk gibi ulûmun vücûduna imkân kalmaz.”¹¹

Usûl-i fıkıh, başlangıçta iki ayrı metoda (fukâhâ ve mütekellimîn yöntemlerine) göre yazılmaya, daha sonra da bu yöntemler dikkate alınarak sınıflandırılmaya başlanmıştır.¹² Akılcılığı ön plana çıkaran ve felsefeyi de vesâil olarak kullanmaya başlayan kelâmın, usûl-i fıkıhla da meşguliyeti dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarından itibaren başlamış bulunuyordu. Öte yandan usûl-i fıkıh, kelâm ilminin bir dalı olarak kabul eden Hanefî fakîhi Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) konuyla ilgili değerlendirmesinde şöyle der: “Dal (fer‘), bir kökten doğup budaklanan şeydir. Ait olduğu kökten doğup dal budak salmayan şey ise o kökün zürriyeti (nesli) değildir. Bundan dolayı, usûl-i fıkıh alanında yazılmış bir kitabın öncelikle, müellifinin akîdesini tespit etmek gerekir. Bilindiği üzere usûl-i fıkıh üzerine yazılmış kitapların çoğu usûluddîn konularında bize [Ehl-i sünnet’e] muhâlif

Basîr”, *DİA*, X, 327; a.mlf, “el-Mu‘temed”, *DİA*, XXXI, 387; A.Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Meâlim fî ilmi Usûli’l-fikh* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Kahire 1414/1994, s. 8; krş. İzmirli, *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme*, s. 29.

¹⁰ Dinî ilimlerde terminolojinin ve literatürün oluşmasından sonra “fer” kelimesi usûl-i fıkıhta, hükmü nasla belirlenmemiş olup asla kıyas edilen meseleyi, “fürû” ise fıkıh ilminin nazârî kısmı (usûl) dışında kalan ikinci ana bölümünü veya miras hukukunda alt soy hısımlarını ifade eden bir terim olarak kullanılan bu kavram hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, “Fürû”, *DİA*, XIII, 249-vd.

¹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme*, s. 29; a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, s. 8-9.

¹² Bu konuda geniş bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh” *DİA*, XLII, 202-206.

görüşlere sahip olan Mu‘tezilîler ile fûrû’da bize muhâlif görüşler serdeden ehl-i hadîse aittir. Bu nedenle onların kitaplarına eleştirisiz istinâd etmek kişiyi ya temel esaslarda (usûl) hatâyâ götürür; ya da tatbikatta (fûrû) yanlışlıklara sebep olur. Her iki tehlikeye karşı uyanık olmak, hem akıl hem de vahyin gerektirdiği bir yükümlülüktür. Nitekim usûl âlimleri, kelâm iliminin Allah Teâlâ, vahiy ve vahyin ilk muhatabı olan Hz. Muhammed hakkında beyân ettiği bilgileri kendileri için bir meşrûiyet zemini olarak kabul etmiş ve bu ulemâ, inşâ etmeyi düşündükleri ilim geleneğini söz konusu sağlam zeminin üzerine oturtmaya özel gayret göstermişlerdir.”¹³

Bidâyetle fıkha günlük hayat ile alâkalı hususları düzenleme ve pratikte müslümanlara kolaylık sağlama görevi verilmişti. Kelâma ise ana kuralları belirleme görevi verilmiş, ancak sonraları usûl-i fıkıh disiplini kelâmın konularını bünyesine almaya kalkışınca durum değişmiştir. Bu yönüyle bakılınca fıkıhın tekniğinin fıkıh usûlü olması gerekli iken, özellikle son dönemlerde bunun yerini fıkıhın felsefesi almıştır. Biz de çalışmamızda bu hususları Cüveynî üzerinden daha yakından görmeye çalışacak, her iki disiplinin de kaynak olarak kullandığı Kur’ân, sünnet ve aklı, mütakellimînin ve fukahânın nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

3. ÇALIŞMANIN KAPSAMI ve METODU

Çalışmamızın giriş bölümünde tezin konusu, amacı ve önemi yanında kapsamı ve metodundan da söz etmeliyiz.

Tezimizin birinci bölümünde, kelâm ve usûl-i fıkıhın ortaya çıkışından Cüveynî’ye kadar olan dönemde, bu ilmin hangi âlimler tarafından geliştirildiği, gelişim süreci ve nihâyet Cüveynî’de aldığı şekli incelenecektir. Tezimizin başlığını teşkil eden “**Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi**” ifadesinden yola çıkarak oluşturduğumuz, kelâm ve usûl-i fıkıhın doğuşu başlığı altında Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini, kelâm ve fıkıhın doğuşu aşamasını, kelâm-fıkıh ayrışmasını, usûl-i fıkıhın doğuşunu ve Ehl-i sünnet’te kelâm–usûl-i fıkıh ilişkisinin temel dayanaklarını kronolojik sıraya göre ele alacak, daha sonra da ilk dönem kelâm âlimlerinde ve Cüveynî dönemine kadar olan devrede kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisine değinmeye çalışacağız.

İkinci bölümde de, bu iki disiplin arasındaki ilişkinin “bir yatay ilişki mi? yoksa bir dikey ilişki mi ?” olduğunu belirlemek için, kelâm usûl-i fıkıh ilişkisinin mâhiyetini, aslîlik ve

¹³ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 97-98; krş. A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s.110.

fer‘îlik açısından kelâm-usûl-i-fıkıh ilişkisi başlığı altında inceleyeceğiz. Her iki ilim arasındaki ilişkiyi, bu alandaki kaynakları karşılaştırarak ve yöntem anlayışlarını mukayese ederek ortaya koymaya çalışacağız. Buna bağlı olarak târihî süreç içinde ortaya çıkan mütekellimîn, fukahâ ve memzûc metod uygulamalarından zorunlu olarak bahsedecek, İmâm Cüveynî’nin her iki disiplindeki yerini ve etkisini belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken mütekellimîn, fukahâ ve memzûc metod konusunda başta Cüveynî olmak üzere, her metodun otorite kabul edilen temsilcilerinin eserlerinden de örnekler vereceğiz.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Cüveynî’nin kelâm ve usûl-i fıkihtaki mevkiine işaret ederek, onun kelâm yöntemini, kaynaklarını ve kendisinden sonrakilere etkilerini göstermeye çalışacağız. Aynı şekilde yine Cüveynî’nin usûl-i fıkihtaki yerini ortaya koyarak onun usûl-i fıkihtaki yöntemi, kaynakları ve tesir-teessür noktalarını ele alacağız. Kelâmda önemli bir yeri olan mantık konusuna, “Cüveynî’nin mantık ilmindeki yeri” başlığı altında değineceğiz. İnceleyeceğimiz bütün konuları daha çok İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin kelâm’a dâir *eş-Şâmil*, *el-İrşâd*, *el-Akîdetü’n-Nizâmiye*; usûl-i-fıkha dâir *el-Burhân*, *Şerhu’l-Varakât*, *Kitâbü’t-Telhîs* gibi eserlerine başvurarak ele alacak, böylece onun bir kelâmcı kimliği içerisinde usûl-i fıkıhın gelişimine nasıl bir katkıda bulunduğunu, bu etki ve katkının boyutlarını görmeye ve göstermeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM ve USÛL-i FIKHİN DOĞUŞU

1. HZ. PEYGAMBER ve SAHÂBE DÖNEMİ

Bu dönem, akâid ve fikhin iç içe olduğu bir dönem olarak kabul edilebilir. Hattâ kelâm ilminin doğuş döneminin hicrî birinci asır ile ikinci asrın başlarını kapsadığı göz önünde bulundurulursa, tedvîn ve firkalaşma döneminin hicrî ikinci asrın başlarından yaklaşık olarak beşinci asrın başlarına kadar sürdüğü söylenebilir.¹⁴ Kelâm ve usûl-i fikh ilminin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) kadar, hattâ kendisinin Cüveynî'deki izleri sebebiyle İmâm Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar olan dönemi de bu asırlar içinde görmek gerekir. Bu bölümde öncelikle başlangıçta içinde îmân ve amel konularını barındıran fikhin kelâm ile irtibatına, ardından kelâm ve usûl-i fikhin doğuşuna ve kurucu mezhep imâmlarında kelâm ile usûl-i fikh ilişkisine değinilecek, daha sonra da ilk dönem âlimlerinde kelâm-usûl-i fikh münasebetinin bütünlüğü konusuna, bunu müteakiben de bu bütünlüğün nasıl ayırmaya dönüştüğüne temas edilip Cüveynî'ye kadar olan dönemdeki âlimlerde kelâm-usûl-i fikh ilişkisinin nasıllığı konusu genel hatlarıyla ele alınacaktır.

Hiz. Peygamber ve sahâbe dönemine, o sırada “fikh” ifadesine verilen anlam ışığında bakacak olursak, dini anlama ve yorumlama çabası olarak bir fikh faaliyeti, işin başından itibaren vardı.¹⁵ Hattâ var olan bu fikhî düşüncenin arka planında, müslümanların Kur'an ve Sünneti anlamada kullandıkları dilin (Arapça), sahip oldukları şiir, hitâbet ve diğer kültürel değerlerin katkısıyla oluşan bir mentalitenin bulunduğu da söylenebilir.¹⁶ Başlangıçta işaret etmeye çalıştığımız bütün bu anlamları ifade etmek üzere “**fikh**” tabiri kullanılıyordu. İlk müslümanlar bu anlayışa dayanarak re'y, nazar ve kıyâs gibi terimlerle ifade edilen çeşitli düşünce yöntemlerini geliştirmişlerdi. Örneğin, onlar “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid”, “esermüessir” ilişkisi, “Allah'ın irâde ve kudretinin taalluku durumunda başka sebep aranmayabileceği” gibi akıl yürütme şekillerini kullanıyorlardı.¹⁷ Bu dönemde yazılı olarak

¹⁴ Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelâm'a Giriş* (trc. Süleyman Akkuş), İstanbul 2009, s. 59-60.

¹⁵ Mehmet Erdoğan, *Fikh İlmine Giriş*, İstanbul 2009, s. 29.

¹⁶ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul 2002, s. 63.

¹⁷ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 63.

nakletme geleneği olmadığından, bütün bunları sözlü olarak aktarmak (rivâyet) suretiyle yaşıyorlardı. Bu hususta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî: “Sahâbe bâblar açmak, bölümler ve meseleleri tanımlamakla uğraşmamıştır. Çünkü onlar ihtiyaç halinde araştırmaya yetenekli ve muktedir idiler, kaideler koymak, olayları ve örnekleri tanımlamak zorunda kalmadılar, işler onların zamanında tamamen karışmış değildi. Bir şeyin kuruluşuna öncülük edenler, ilkeleri ve ayrıntıları (usûl ve fûrû) başkalarından daha iyi bilirler.”¹⁸ demektedir.

Hiz. Peygamber döneminde müslümanların inançları kuvvetli, vicdanları temiz, aralarında birlik, beraberlik ve kuvvetli bir bağ mevcuttu. Biz bunu kitaplarımızda “**sahâbe uygulaması**” diye adlandırıyoruz. Çünkü bu müslümanlar, Hiz. Peygamber’in sözünü, sohbetini işitme ve dinleme saâdetine ermişlerdi; şâyet dinî meselelerde herhangi bir müşkilleri varsa, bunları onunla çözme imkânına sahiptiler. Hiz. Peygamber de onlara, bazen kendisine vahyedilen Kur’an ile Allah’ın; bazen de kendi aklının, tedkik ve takdirinin ilhâm ve irşâd ettiği şeylere istinâden kendi ictihâdiyle cevap veriyor ve onların ihtilâflarını hallediyordu. Böylece Hiz. Peygamber’in, Allah’ın vahyine veya kendi ictihâdına dayalı olarak vermiş olduğu hükümler, müslümanlar için bir kanun olup onlar buna uymak zorunda idiler. Dolayısıyla herhangi bir problem de çıkmıyordu.¹⁹ Ancak münâfikların durumu farklı idi. Zira onlar, nifâklarını içlerinde gizliyorlardı. Bu yüzden o dönemde ortaya çıkan birçok problemin temelinde münâfikların tesirinin bulunduğu söylenebilir.

İlimler de, tanımlarının yapılması, çeşitli bölümlere ve alt başlıklara ayrılmaları, tabîî hacimlerini ve süreklilik garantilerini kazanıncaya kadar, yaşadıkları süreç bakımından, varlıkların tabîî gelişim süreçlerinde uymak zorunda oldukları bir tabiat kanunu olan tadrîciliğe boyun eğerler.²⁰ Kur’an’ın tevhîde dair insan zihninin duyar duymaz kabul edeceği açık delilleri, sahâbenin hepsince malûm idi. Buna mukabil onlar sonradan ortaya çıkan, kelâmın ele aldığı konular içinde gelişen tartışma metotlarını, muhâliflerin görüşlerini çürütme yöntemlerini bilmiyor, bol sorulu, şüphe uyandırıcı ve hasımlarını susturucu cümleler kullanıyorlardı. Onlar, Hiz. Peygamber’in Kur’an’ı anladığı ve anlattığı gibi sade bir şekilde anlıyor ve onun düşünce sistemi içerisinde bir cevap veya yoruma gidiyorlardı. Hiz. Peygamber ise kendisine Arap diliyle gelen vahiyleri, Arapça’nın kural ve kaidelerine girerek, kendi idrâk,

¹⁸ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁹ Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Teşriî Tarihi* (trc. Talat Koçyiğit), Ankara 1970, s. 12; Cihad Tunç, *Kelâm (Sistematik)*, Kayseri 1997, s. 6.

²⁰ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (MÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 50.

tefsir ve yorumuna tevdi edip, onları beşerî idrâk ile anlıyor; bunları hâs, âm, mücmel ve müteşâbih, mübâlağa, teşbîh ve mecâz gibi gruplandırmalara tâbi tutup açıklıyordu.²¹

Kur'an, "fıkıh" terimini pek çok yerde 'anlayış' demek olan genel anlamında kullanır. Kur'an'da yer alan, *li yetefakkahû fi'ddîn* "dinde anlayış sahibi olsunlar diye" (et-Tevbe 9/122) ifadesi gösteriyor ki, Hz. Peygamber döneminde "fıkıh" terimi sadece hukukî anlamda değil, aksine İslâm'ın itikadî, siyâsî, iktisâdî ve hukukî alanlarını kuşatan oldukça geniş bir anlamda kullanılıyordu.²² İslâm'ın başlangıç döneminde ilimler, henüz ilim adamlarının belleklerinde sade bir düşünce ve içlerinde kök salmış bir meleke halinde idi. Bunların daha sonraki dönemlerde olduğu gibi henüz tanımları yapılmamış, anlattıkları konular belirlenmemiş, birbirinden özel isim ve unvanlarla ayrılmamışlardı.²³ Çünkü Kur'an, daima insanları düşünmeye dâvet etmiştir. Allah Teâlâ, Kur'an'da zâhir, bâtın, muhkem, müteşâbih ve mücmel gibi farklı ifadeler kullanarak onlara düşünme ve yorum yapmak için hareket alanı bırakmıştır. Zâten insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik de budur. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de insanların bu özelliklerini ilim, hikmet, fehm (anlayış) ve düşünme gibi ifadelerle daima hatırlatmış; onları Allah'ın âyetlerini akletmeye (akıl), iyi anlamaya (fıkıh), bilmeye (ilim), hatırlamaya (zikir), sonuçlar çıkarmaya (iqtibâr) ve bütün bunlardan derin anlamlar elde etmeye (istinbât) dâvet etmiştir. Yine Kur'an, onları görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene ulaşmaları için gerekli gayreti göstermeye çağırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm insanlara ahlâkî konularda da rehberlik ederek kendilerine bir özgürlük alanı tanımış olduğunu vurgulamıştır. Bu durum, Kur'ân'ın tavsiye ettiği mantıkla düşünen insanların, daha sonra aklın verilerini çok ilerilere götürerek "Ehl-i re'y" ile; zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan "Ehl-i hadîs" gibi iki farklı düşünce ekolü ortaya çıkıncaya kadar devam etti. Bir süre sonra düşünce, belli ekollerin kuralları ile sınırlandırıldı. Tabî bu da aklın işlevselliğini ve hür düşünce üretmesini engelledi.²⁴ Kuralların henüz konulmadığı ve Kur'an'ın ilk muhatapları olan Hz. Peygamber ve ashâbının örnek uygulamalarının yaşandığı bu dönem, bize fıkıh ile akâidin iç içe olduğunu göstermektedir. Bu dönemin önemli özelliklerinden biri de "kader" konusunda karşımıza çıkar. Teolojik tartışmaların yaşanmadığı ve felsefî nitelik kazanmadan önceki periyotta yaşayan ilk dönem müslümanlarının kadere ve self determinizme (insanın

²¹ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 65.

²² Ahmad Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hüseyin Esen), İstanbul 1999, s. 26.

²³ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 50.

²⁴ Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994, s. 100-104.

kendi kaderini kendinin belirleyeceğine) aynı anda inandıkları görülmektedir.²⁵ Bu ve buna benzer konuların daha sonraki dönemlerde nasıl ele alındığına, farklı mezheplerin nasıl ortaya çıktığı konusunu işlerken değineceğiz.

Kur'ân'ın ilk muhatapları olan insanlar, Hz. Peygamber'den bu anlayışı öğrenip, Kur'ân âyetleri üzerinde bu çerçeve içerisinde düşünüyorlardı. Hz. Peygamber'in: "Allah, hayır murâd ettiği kişiyi dinde fakîh yapar"²⁶ ifadesinden de anlıyoruz ki, Hz. Peygamber Kur'ân'ı anlayacak ve yorumlayacak bir toplum oluşturmak istemişti. Kanaatimizce onun bu ifadesindeki "fakîh" sözüyle kasdı, dini her yönüyle anlayan kişidir. İbn Kayyim'a (ö. 751/1350) göre sahâbe, nasları anlama konusunda isnâd, ravîlerin halleri, maksadın araştırılması, usûl kaidelerinin bilinmesi gibi şeylere muhtaç değildi, onlar pratik içerisinde kendilerine ulaşan mesajı anlamaktaydılar. Zâten sahâbe, dinî hükümleri daha çok Hz. Peygamber'den görerek öğreniyordu.²⁷

Hz. Peygamber hem Mekke hem de Medine döneminde, toplumu inançlı bireyler üzerinden dönüştürmeyi amaçladığı için, onun vurgusu hep birey ve inanç üzerindedir. İmânın köklü hale getirilmesi, hayatın anlamlandırılması, ahlâkî güzelliklerin yerleştirilmesi gibi hususların bu dönemin en belirgin özellikleri olduğunu görmekteyiz.²⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de: "(Onlar) gayba îman ederler, namaz kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar"²⁹ buyrulmaktadır. Bu âyete baktığımız zaman îmân, amel, ahlâk ve muâmelâtın bir arada zikredildiğini görüyoruz. Sahâbe bu âyeti Hz. Peygamber'den işittiği zaman, âyetin kasdını doğrudan ve net olarak anlıyordu. Nitekim onlar, "gayba îmân"dan îmân esaslarını; "namaz kılama"dan özel duygu ve düşünceler içinde Allah'a ibadeti; "Allah rızâsına uygun harcamada bulunma" eylemini de bir yönüyle ahlâkî bir davranış, bir yönüyle de muâmelâta dair bir davranış olarak algılamışlardır.

Bu gibi örnekleri sadece Bakara sûresinin belli bir bölümünde bile sıkça görebiliriz: "*İmân edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele!*";³⁰ "*Şüphesiz îmân edenler, yani Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbîlerden*

²⁵ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 78.

²⁶ Tirmizî, "*İlim*", 1.

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955, IV, 148-149.

²⁸ Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 30.

²⁹ el-Bakara 2/3.

³⁰ el-Bakara 2/25.

*Allah'a ve âhiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır.”;*³¹ *“Îmân edip yararlı iş yapanlara gelince onlarda cennetlikler.”;*³² *“Eğer îmân edip kendilerini kötülüklerden korusalardı, şüphesiz, Allah tarafından verilecek sevap daha hayırlı olacaktı.”;*³³ *“Biz, Allah'a ve bize indirilene; İbrâhim, İsmâil, İshâk, Ya'kûb ve esbâta indirilene, Mûsâ ve İsâ'ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbiri arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk deyin.”*³⁴

Bu âyetlerde îmân, amel, ahlâk ve toplum düzenine dair hususlar teferruatlı olarak zikredilmek yerine, “îmân”, “gayba îmân”, sâlih amel”, “teslimiyet”, “kötülüklerden korunma” ve “mükâfat” gibi genel ifadeler içinde kullanılmıştır. Dolayısıyla ilk dönemin muhatapları, kendi dillerinde gelen bu mesajları, Hz. Peygamber'i de bizzat görerek bu kavramların inanç, ibadet ve ahlâka dair bütün teferrûatını herhangi bir yazılı usûl ve kurala dayanmaksızın anlayıp uygulamışlardır. Aynı anlayış zina, içki, kumar ve ribâ (tefecilik) gibi insanlığın vicdanında mahkûm edilmiş şeylerin kötülüğü belirtilirken de bunların bizzat adı konularak yasaklanması yerine, haklarında “çirkin ve iğrenç” gibi genel ifadeler kullanılarak sürdürülmüştür.³⁵ Ayrıca bu dönemde fikhın temel kaynaklarını Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti oluşturmuştur. Onun açıklamaları, onaylamaları, ashâb-ı kirâm için bir referans kabul edilmiş ve Resûl-i Ekrem'in yaşantısı kendilerine örnek (üsve-i hasene) teşkil etmiştir.

Burada ilk dönem müslümanlarının Kur'ân ve sünnetten anladıkları hususların gayet açık ve net olduğunu da ifade etmek gerekir. Onlar îmân, amel, ahlâk ve muâmelâtı bizzat kaynağından duyarak ve görerek uyguluyorlardı. Bunun dışında kalanlar ise, îmân etmeyen ve onun gereğini yerine getirmeyen küfür ehli idi. İzutsu'nun ifadesiyle bir îmân dairesi vardı ve bu dairenin içindekiler “îmân ehli”, dışındakiler ise “küfür ehli” idi.³⁶

Hâricîler'le başlayacak olan ilk ayrışmanın ardından, yani îmân dairesinin içinde yer alanların Müslüman olup olmadığının tartışılmaya başlanmasından sonra akâid ve fikhın da ayrışmaya başladığı görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse daha sonraki dönemlerde

³¹ el-Bakara 2/63.

³² el-Bakara 2/82.

³³ el-Bakara 2/103.

³⁴ el-Bakara 2/136.

³⁵ Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 31.

³⁶ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), s. 17.

çeşitli firkaların (özellikle Hâricîler) tartışacağı hususlar, îmânın semantik yapısıyla alâkalı olan, fâil (gerçek mü'min kimdir?), nesne (hakiki mü'min neye îmân eder? yahut neye etmelidir?), îmân etme fiilinin kendi iç yapısı (îmân etmek nedir?) ve son olarak da, içteki inancın tezâhürleri olarak ortaya çıkan ameller gibi konulardır. Tabii buna bağlı olarak yine amellerin îmândan bir cüz sayılıp sayılamayacağı konuları da ayrıca tartışılmıştır. İşte Hz. Peygamber ve ashâbının, yani fikhın ve akâidin iç içe olduğu ilk dönemde, bu tür kelâmî ve ilmî tartışmaların olmadığı görülmektedir. İlk müslümanlar îmân konusunda vahyin ve Hz. Peygamber'in îmân edilmesinin gerektiğini bildirdiği hususlara inanmış, ibadet ve diğer konuları ise yine vahyin ve Hz. Peygamber'in: “Beni namaz kılıyorken nasıl görüyorsanız, siz de öyle kılın.”³⁷ “Hac vazifelerinizi (menâsik) benden öğrenin”³⁸ gibi gayet basit ve anlaşılır buyrukları ışığında gerçekleştirmişlerdir. İbn Haldûn'un usûl-i fikh için kullandığı: “Bil ki bu branş (usûl-i fikh), İslâm ümmeti arasında sonradan ortaya çıkmış branşlardandır”³⁹ ifadesi, aslında kelâm için de geçerlidir.

Fikhın ve akâidin böylesine iç içe olduğu ilk döneme baktığımızda, Hz. Peygamber'in yerine, zamanına ve şahıslara göre söylemiş olduğu ifadelerde îmân, İslâm, ahlâk ve muâmelâta dâir hususların da birbiriyle iç içe ve bir bütün olarak söylendiğini görmekteyiz. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inin “Kitâbü'l-Îmân” bölümündeki şu ve benzeri hadisler konuya vuzûh kazandıracaktır: “İslâm beş şey üzerine bina olunmuştur: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in (s.a.s) Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek, Ramazan orucunu tutmak.”⁴⁰ “Îmân altmış kadar şu'bedir. Hayâ da îmânın bir şu'besidir.”⁴¹ Yine bazı hadislerde mü'minlere “kendisi için istediğini, mü'min kardeşi için istemedikçe; kişiye Allah ve Resûlü, kendi anne-baba ve evlâtlarından daha sevgili olmadıkça, gerçekten îmân etmiş olamayacakları yahut îmânın tadını alamamış olacaklarını bildirmiştir. Hz. Peygamber, îmânın alâmetinin Ensâr'a muhabbet; nifâkın alâmetinin ise Ensâr'a buğzetmek olduğunu bildirmiş, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık ve zina etmemek, evlâdını öldürmemek, hiç kimseye bühtân etmemek gibi konularda mü'minlerden biat almış, kalbinde hardal tanesi kadar îmânı olan kimsenin ateşten çıkarılacağını, Allah'a, meleklerine, ru'yetüllaha, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye

³⁷ Buhârî, “Ezân”, 18.

³⁸ Nesâî, “Menâsik”, 220.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1984, II, 507.

⁴⁰ Buhârî, “Îmân”, 2.

⁴¹ Buhârî, “Îmân”, 2.

inanmayı îmânın esasları olarak zikretmiştir. Allah’a ibadet edip O’na hiçbir şeyi ortak koşmamayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi, ramazanda oruç tutmayı İslâm’ın şartları olarak ilân etmiştir. Ayrıca kişinin ihlâs ve samimiyetini de “İhsân” olarak tanımlamış kişinin ailesine iyilikte bulunmasını, insanlara nasihat etmesini emretmiştir.”⁴²

Görüldüğü gibi bu ve bunun benzeri hadislere bakıldığında, Hz. Peygamber îmân esaslarını, İslâm’ın esaslarını ve ahlâka dâir esasları zikrederken bunları zaman zaman beraber, bazen de zamana ve kişiye göre ayrı ayrı zikretmiştir. Bu konuda kendisine yöneltilen soruları zihinlerde herhangi bir istifhâm işareti bırakmadan cevaplamıştır. Sahâbe de bunu herhangi bir ayırıma ve kurala bağlamadan bir bütün olarak anlamış, bunların gereklerini bir bütün olarak yerine getirmiştir. “Şunu yapmasam îmânım ne olur?” veya “amelleri terketmem halinde bana âhirette verilecek olan ceza ebedî midir yoksa geçici midir?” gibi soruları, ne kendisi ne de başkaları hakkında düşünmemiştir. Aynı şekilde “kader” konusuna bakıldığında, Hz. Peygamber’in söylediklerini Hz. Ömer gibi bir sahabînin nasıl anladığı bize gelen rivayetlerde gayet açıktır. *Tecrîd-i Sarîh* şârihi bu hususu, söz konusu eserin “Kitâbü’l-Kader” bölümünde şöyle izah eder: “Cenâb-ı Hak eşyâyı yaratmazdan önce eşyânın mikdarlarını, ahvâlini, zaman-ı icâdlarını takdir edip bilir, sonra sebkeden bu ilmi icâbı da icâd eder. Binâenaleyh îmân-küfür, hayır-şer, menfaat-mazarrat gibi bütün şüûnât, Cenâb-ı Hak’ın ezeli ilmiyle, irâde ve kudretiyle vücûd bulmuştur. O’nun mülkünde, O’nun hüküm ve takdirinden başka bir hâlikin ve hiç bir kuvvetin hüküm ve nüfuzu yoktur. Cenâb-ı Hak, bu ezeli ilmi icâbı lâ-yezâlde eşyâya vücûd verir”.⁴³

Hz. Peygamber ve ashâbının döneminde teşekkül etmiş olan İslâm akâidinin karakterine baktığımız zaman, üç temel esasa dayandığını görmekteyiz. Bunlar, Allah’a, nübüvvete ve âhiret gününe îmândır. Allah’a îmândan Allah’ın sıfatlarını, bunların zât üzerine zâid mi? yoksa zâtın aynısı mıdır? Tevhîdin tabiatı, Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı, kulların fiilleri ve İsrâ hâdisesi gibi İslâm akâidinin temelini oluşturan bu üç büyük esası Kur’an ve hadis açıkça zikretmiştir. Bunlar da bütün sahâbe tarafından bu haliyle anlaşılıp her tarafa bu temel üzere yayılmıştır.

İslâm dininde ilk merhale dediğimiz Hz. Peygamber ve ashâb döneminde yani akâid ve fikhın iç içe olduğu dönemde, ashâb-ı kirâmın İslâmî emirleri kabul ve tatbik etme, bunları

⁴² Buhârî, “İmân”, 5.

⁴³ Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (trc. Kâmil Miras), XII, 222-223.

diğer insanlara yayma ve düşmanlarının zararından koruma uğrunda her şeylerini ortaya koyduklarını görüyoruz. Çünkü onlar samimi bir şekilde îmân etmişlerdi. Böyle bir îmândan sonra da herhangi bir delile lüzûm görmüyorlardı.

Konuya genel bir bakış yaptığımız zaman şöyle bir sonuca varabiliriz: Meşhûr “**Cibrîl Hadisi**” olayı yaşanıp îmân ve İslâm hakkında bilinen o belirleyici tarif yapılmadan önce sahâbe arasında şöyle bir anlayış vardı: Öncelikle onların zihninde sâfiyâne ve somut şu iki soru vardı. Birincisi: “âhirette cennete girmek için ne yapmalıyız?”; ikincisi: “İslâmî mânada îmân kavramının yapısı nedir?”. Muhtemelen bu sorunun altında: “Malımızı ve canımızı kanûnen dokunulmaz kılmak için ne yapmalıyız?” şeklinde siyâsî bir soru da yatmaktadır. Hadiste ise bu iki soruya cevap gayet açık, kısa ve aynıdır. Hz. Peygamber ilk soruya İslâm’ın esasları olan: “Allah’a îmân ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve ganimetin beşte birini vermek”⁴⁴ şeklinde cevap vermiştir. İkinci soruya ise onun farklı biçimlerde cevaplar verdiği nakledilmektedir. Bunlar içinde en dikkat çeken: “Bana, insanlar Allah’tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O’nun elçisidir deyip, namazı kılmaları ve zekâtı vermelerine kadar, kendileriyle savaşmam emrediliyor. Bunları yapanlar bu şekilde can ve mallarını korumuş olurlar.” Ancak İslâm’ın (öldürme ve müsâdere konusundaki) kayıtları hâriçtir. İnsanların gerçek bir muhâsebeden geçmelerine gelince, bunu ancak Allah yapabilir.”⁴⁵ şeklindedir. Görüldüğü üzere burada zikredilen şartlar, İslâm’ın emirlerinden başka bir şey değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse bu şartları yerine getiren herkes, resmen İslâm câmiasının bir üyesidir. Ayrıca, “cennetin nasıl elde edileceği” sorusunun cevabı da verilmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus ise, îmân esaslarının anlatıldığı hadiste îmânın derinlemesine bir tarifinin yapılmamış olmasıdır. Ancak bilinen meşhûr Cibrîl hadisine bakıldığında orada gerek îmânın, gerekse İslâm’ın Resûlullah tarafından farklı şekillerde tarif edildiği görülür. “İslâm nedir?” sorusuna cevap olarak Resûl-i Ekrem: “Allah’a kulluk ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmamak, amelî fiiller olan namaz, zekât ve ramazan orucunu tutmak” demiştir. “Îmân nedir?” sorusuna ise: “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, âhirette O’na kavuşmaya (ru’yet ve likâ), ayrıca O’nun Resûllerine ve kıyâmet gününe inanmanızdır.” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁶

Akâid esaslarını tebliğ eden Hz. Peygamber’den bu esasları doğrudan alanlar hiçbir şüpheye düşmeden, itimat bakımından en yüksek seviyede bunları kabul ettiler. Onların bu

⁴⁴ Buhârî, “Îmân”, 38.

⁴⁵ Ahmed ez-Zebîdî, *a.g.e.*, I, 38-39.

⁴⁶ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s.76-77.

akîdeye inancı hiçbir delil ve ispata ihtiyaç duyurmayacak seviyedeydi. Dolayısıyla bu inancın gereği olarak ashâb-ı kirâmın, İslâmî emirleri büyük bir içtenlikle kabul edip tatbik ettiklerini, itikâdî ve amelî hususlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan bunların tümünü benimsediklerini görüyoruz.⁴⁷ Yani Hz. Peygamber döneminde teşrî, Kitap ve Sünnete dayanıyordu. Ancak bu durum, Resulullah'ın vefatıyla değişecektir.

Buraya kadar belirlemeye çalıştığımız Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde kelâm ve usûl-i fikhın doğuşu konusunda alâkalı olarak şöyle kısa bir değerlendirme yapabiliriz: Bütün peygamberlerde olduğu gibi, Hz. Peygamber de tevhîd akîdesini getirmiş, onu hâlis ve sâf olarak ümmetlerine tebliğ etmiştir. Ancak zaman geçtikçe beşeriyet -kasıtlı veya kasıtsız olarak- onun esaslarını anlamakta kusur göstermiş, onu aslî mânalarından uzak bir şekilde tefsir etmiş, onun güzelliğini bozmuş ve sâfiyetini kaybettirmiştir.⁴⁸ Kanaatimizce bu sâfiyetin bozulmasına siyâsî gelişmeler neticesinde doğan çeşitli iç ve dış nedenler sebep olmuştur. Belki de aynı sâfiyeti yeniden tesis etmek için, îmân ve amelin birbirinden ayrılıp temellendirilmesinin, ardından da usûlî'd-dîn'in kelâm ve usûl-i fikh olarak ayrılmasının ve söz konusu ilimlerin bu şekilde genişletilerek inceledikleri konularda detaylara inilmesinin temelinde bu sâfiyeti yeniden tesis etme fikri yatmaktaydı. Dolayısıyla biz de, Hz. Peygamber döneminde ashâbın herhangi bir zorlamaya girmeden sosyal bir vâkıa olarak her şeyin normal kendi mecrâsında aktığında “din” denilince ve ona ait söylenen hükümler söz konusu olduğunda, bunları “inanç ve amel ayırımı yapmadan” bir bütün olarak anladıklarını görmekteyiz.

2. KELÂM ve FIKIH İLİMLERİNİN DOĞUŞU

Kelâm ve fikhın doğuşu olarak isimlendirdiğimiz bu bölümde öncelikle bu ayrışmaya götüren sebeplerden yola çıkarak hareket ettiğimiz takdirde daha sağlıklı bir sonuca varılabileceğini düşünüyoruz. Bu dönemde gerçekleştirilen fetihlerin yeni açılımlara bir ivme kazandırdığını görmekteyiz. Müslümanlar, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetiyle birlikte Arap ırkı dışında başka etnik unsurlarla karşılaşmaya başladılar. Bu dönemde, en eski medeniyet merkezlerinin bulunduğu, ancak daha sonra İran İmparatorluğu'nun idaresine giren Irak'a ve Bizans İmparatorluğu'nun idaresinde bulunan Şam'a birçok sefer düzenlenmiş olup, bu fütûhât Hz. Ömer döneminde de devam etmiştir. Nitekim İran, Hz. Ömer döneminde

⁴⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Tavî et-Tancî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ankara 2011, s. 241-251.

⁴⁸ Tancî, *a. g. e.*, s. 234.

müslümanların idaresi altına girmiştir. Diğer taraftan müslümanlar Bizans İmparatorluğu topraklarında, Orta Doğu ve Doğu Akdeniz’de mücadelelere başlamışlardı. Hz. Ömer dönemine gelinceye kadar ekonomik yönden komşu ülkelere nazaran fakir ve yaşam standartları oldukça aşağı seviyede olan Müslümanlar, kısa zamanda İran’ı tamamen, Ermenistan’ı, Kudüs’ü, Filistin’i, Lübnan’ı, Suriye’yi, Mısır’ı, Irak ve Cezîre’yi fethettiler.⁴⁹ Bu fetihler, onlara sosyal çevre olarak farklı kültürlerle mensup milletlerle tanışma, ayrıca ekonomik yönden refah da getiriyordu. Hz. Osmân döneminden itibaren sahâbenin tanınmış sîmâlarının ekonomik seviyelerinin hayli yükseldiğini ve yüklü servet sahibi olduklarını tarihten öğreniyoruz.⁵⁰ Hz. Osmân’ın hilâfeti döneminde fetihlere devam edilmiş ancak yönetimde yapılan birtakım yanlış uygulama ve atamalar, Müslümanlar arasında huzursuzluğa sebep olmuştur. Buna örnek olarak Hz. Osmân’ın 26 (646-647) yılında Mescid-i Haram’ın genişletilmesi için etrafındaki evlerin istimlâk edilip bedellerinin ödenmesini emretmesini, bazı ev sahiplerinin bunu kabul etmemesine rağmen söz konusu evlerin istimlâkine devam edilip bedellerinin beytü’l-mâle konularak genişletilme işinin sürdürülmesini, bu uygulamaya itiraz edip şikâyette bulunanların hapsedilmesini, ancak daha sonra Abdullah b. Hâlid b. Esîd’in konuyu Hz. Osmân’la görüşerek hapsedilenlerin affedilmelerini sağlamasını gösterebiliriz.⁵¹

Ayrıca yine Hz. Osmân’ın hacda Mina’da ilk defa çadır kurması ve namazları kasretmemesi gibi uygulamalar ümmet arasında ayrı bir ihtilâf konusu olmuştur. Bunların birbirlerine eklenip şikâyet konusu olması idare ve atamalardaki yanlışlıklara karşı gösterilen tepkilere takınılan olumsuz tavırlar, özellikle ibadetleri ilgilendiren hususlarda yapılan yeni uygulamalar hakkında da: “Benim ictihâdım böyledir” şeklinde verilen cevaplar, Hz. Osmân’ın şehid edilmesine kadar uzanan süreci hızlandırmıştır.⁵²

Bu arada İslâm toprakları neredeyse eskisinin yüz misline ulaşmış olup hemen hemen Hicâz nesli bile değişmiş İslâm topraklarında yeni bir nesil meydana gelmişti. Bu dönemde, müslümanlar, İranlı, Romalı, Kıbtî ve Berberî gibi birçok kavmin mensubundan

⁴⁹ Söz konusu fetihler için bk. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, Beyrut 1979, III, 5-22; Filibeli Ahmed Hilmi – Ziya Nûr, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1982, s. 228.

⁵⁰ Bu olaylar için bk. İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 88-93; Filibeli Ahmed Hilmi – Ziya Nûr, *a.g.e.*, s. 229.

⁵¹ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 87.

⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Muhsîn et-Türkî), 1998, X, 231; İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 104; Filibeli Ahmed Hilmi – Ziya Nûr, *a.g.e.*, s. 244-46.

oluşmaktaydı. İlk zamanlar, “İslâm âlimi” denilince sadece sahâbenin ve onları izleyen nesillerin büyükleri anlaşılır iken, şimdi fetihlerle genişleyen İslâm dünyasının her tarafında âlimler, müftüler, müfessirler, muhaddisler, fakîhler ve kadılar yetişmiş, bunların herbiri sahâbeden birinin görüşüyle kendi görüşünü tezyîn ederek çeşitli görüşler ortaya koyuyordu. Kur’ân, İslâm topraklarının her tarafına intişâr etmiş, hadislerin toplanmasına başlanmış, her iki kaynağın yorum ve açıklamalarına girişilmişti.

Hız. Ömer döneminde devletin merkezi Medîne idi. Ancak zaman içinde Medîne ilmî merkezîliğini kaybetmiş, bu arada yeni ilim merkezleri oluşmaya başlamış, buralarda yeni gündeme gelen soru ve sorunlara cevap ve çözüm arayışlarına başlanmıştır. Hilâfetin merkezi olan Medîne’de, Hız. Peygamber’in sünneti ve İslâmiyetin sâf âdetleri devam ederken, diğer yeni merkezlerde durum farklı idi. İran coğrafyasının beldeleri, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır, buralara hakim olan kadîm medeniyetlerin tesirlerinden kurtulamamış, özellikle İran ve Roma medeniyetlerinden etkilenmiş hattâ sefâhat, zevk ve servet düşkünlüğü gibi zaaf lar müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştı.

Siyasî, sosyal ve coğrafi değişiklikler, toplumları etkilemekle beraber, bu değişim ne derece büyük olursa olsun, yine de bir kavmin âdetlerini ve irsî istidâtlarını tamamen değiştiremez. Bir din, muhit değiştirdikçe bu yeni muhitten birçok şeyler kendisine ilâve edilir. Buna bağlı olarak istek ve sorular çoğalıp değişir. Özellikle Hız. Osmân döneminde yaşanan bu tür değişimler, içerideki ve dışarıdaki bütün müslümanların tepkisini çekerek Hız. Ali’ye şu hususlar sorulmuştur:

- 1) Kur’ân ve sünnetin sınırlarının dışına çıkma yetkisi bir kişide var mıdır?
- 2) Özü ve zulmü isbat edilen ve onların engellenmesine karşı çıkmayan, devamını onaylayan bir kimseye dinen itaat edilir mi?
- 3) Müslümanların idarî işlerini din ve adalet dairesinde yürütmekten âciz bir devlet reisinin, makamında kalması câiz midir?⁵³

Hız. Ali’ye sorulan bu sorular bir kırılma noktasına işaret etmekte olup, bütün bunlar artık itikâd, ibadet ve muâmelâtın ayrıştığını ve bu konularda çeşitli tartışmaların başladığını göstermektedir. Nitekim Cemel, Sıffîn ve Hakem Olayı’nın sonrasında yaşanan gelişmeler,

⁵³ Filibeli Ahmet Hilmi – Ziya Nûr, *a.g.e.*, s. 233-258.

söz konusu tartışmaları iyice belirgin hale getirmiştir. Bu dönemde ortaya atılan garip fikirlerden biri de, Abdullah b. Sebe'nin⁵⁴ daha çok Budizm, Brahmanizm ve Hıristiyanlıkta kabul gören hulûl⁵⁵ ve rec'at⁵⁶ inancını, Hz. Ali hakkında dillendirmesi, onun İslâm akâidiyle bağdaşmayan bu sapkın görüşlerinin özellikle, İran coğrafyasında hızlı bir şekilde yayılma imkânı bulmasıdır. Budizm, Brahmanizm, Hıristiyanlık ve Zerdüştlüğün karışımından doğan bir etkileşimin İslâm toplumunda doğurduğu sorunlar, doğal olarak buna karşı savunma geliştirmek üzere bazı yeni ilmî disiplinlerin ortaya çıkmasına veya bunların temellerinin atılmasına sebep olmuştur.

Hz. Osmân'ın şehâdeti; Hz. Ali'nin yaptığı Cemel ve Sıffın savaşları ile bunların sonuçları; Hz. Hasan'ın hilâfet konusunda Muâviye'nin lehine olarak anlaşması; Muâviye'nin Kûfe'ye dönmesi, daha sonra da oğlu Yezîdi veliahd tayin etmesi; Hz. Hüseyin'in Yezîd'le mücadelesi ve şehid edilmesi⁵⁷ gibi olayların gittikçe ciddi ihtilaflara dönüşerek Emevîler'in çöküşünü hızlandırmış olduğunu göstermektedir. Bütün bunlara rağmen, Emevîler dönemi, yine de bir "fütûhât dönemi" olarak devam etmiştir. Fetihler ile İslâm'ın yayılmasının aynı şey olduğu düşüncesini taşıyan Emevî halifelerinin gayretleri sayesinde İslâmiyet çok geniş topraklara yayılarak bir dünya dini haline gelmiştir.⁵⁸ Çölden çıkıp bu yeni topraklara gelenler, fethettikleri bölgelere birer ilim tâlibi olarak geldiler. Kanaatimizce Emevîler dönemi, bu anlayışın tohumunun atıldığı dönem; Abbâsîler dönemi ise bu yoldaki faaliyetlerin kök saldıdığı dönemdir.

Aslında "kelâm ve fıkıhın doğuşu" dediğimiz oluşumu hazırlayan etkenler neticesindeki ayırım, diğer bir ifade ile fıkıh ve akâidin veya îmân ve amelin ayrılması dönemidir.

⁵⁴ Abdullah b. Sebe, Hz. Osmân zamanında İslâm'ı kabul etmiş, ancak bir müddet sonra müslüman beldelerde birtakım çarpık fikirler yaymaya başlamıştır. Onun İslâm dünyasında ilk fitnenin ve Şiiliğin ortaya çıkışında önemli roller oynadığı ileri sürülmektedir. Bu kişi hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıglalı, "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I, 133.

⁵⁵ "Hulûl", ilâhî zâtın veya sıfatların kendi yaratmış olduğu yaratıklardan birine veya tamamına intikal ederek onlarla birleşmesi anlamında kullanılan bir terimdir. İslâm düşüncesinde bu terim Gâliyye fırkalarının benimsediği bir itikâdî esas olan hulûl, tenâsüh ve enkarnasyon gibi anlamlara gelse de, bu terim genellikle Allah'ın yaratıklarına özellikle insanın bedenine intikal etmesi; tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvana ait bedene girmesi mânâsında kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *DİA*, XVIII, 342 vd.

⁵⁶ "Rec'at", sözlükte "dönmek, geri gelmek" mânâsındaki **rücû'** kökünden türeyen bir masdar ismi olup "geri dönüş" demektir. **Rec'at** bazı Şiî gruplarına göre **imâm**'ın ölümünden veya **gaybet**'e girmesinden sonra zuhûru; İsnâaşeriyye Şîa'sına göre ise imamlarla onlara zulmedenlerin kıyametin kopmasından önce diriltilip yeniden dünyaya gelmesi anlamında bir terimdir. Geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Rec'at", *DİA*, XXXIV, 504-505.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1967, V, 400 vd.

⁵⁸ İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 94.

Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, söz konusu ayırım, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Kayser'in ve Allah'ın saltanatlarının birbirinden ayrılması anlamına gelmemektedir. Zira Kur'an'ın beyânları, ya itikâda ya da amele dayanır. Bunların ikisi ayrılmaz bir sistem teşkil ederler. Böylece, itikâd ameli gerektirir, amel de itikâda dayanır. Yani İslâm'da teorik ve pratik, bir bütünün ayrılmaz birer parçasıdır.⁵⁹ Bu ayrışma merhalesi, Hz. Peygamber'in vefatı akabinde ashâb ve etbândan sonra başlar. Hattâ Şehristânî'nin ifadesine göre bu ihtilâflar, her nebînin döneminde olduğu gibi, Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında da yaşanmıştır.⁶⁰ Böylece bu tür ihtilâflar neticesinde birtakım siyâsî ve itikâdî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunun belki de ilk örneği, Huneyn veya Hayber Gazvesi sonrasında ganimetleri dağıttığı sıra da Zül-huveysıra et-Temîmî adlı bir şahsın: “Ey Muhammed! Adaletli davran, sen adaletli davranmadın!”⁶¹ diyerek bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda ona muhâlefet etme cür'etini göstermiş olmasıdır.

Hz. Peygamber'in ölümü ve sonrasında yaşanan Uhud'da münâfıkların söylediği: “bizimle kalmış olsalardı ölmezlerdi” sözü; kırtâs olayı; Üsâme ordusu meselesi; Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in ölümünü kabullenememesi; Hz. Peygamber'in defnedileceği yer hususu; imâmet meselesi, peygambere mirasçı olunması (Fedek Arazisi) meselesi; Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ömer'i halife tayin etmesi; Hz. Ömer'in ölümünden sonra yaşanan şûrâ meselesi; Hz. Ali dönemindeki Cemel, Sıffin ve Hakem olayları gibi söz konusu olay ve ihtilâflar, toprağa atılmış birer tohum gibi ileride birçok şüphe ve kuşku ortaya çıkması ve tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Aslında ashâb arasında yaşanan bu tür olay ve ihtilâflar, bir yönüyle ictihâda dayanan görüş ayrılıkları olup, onların değişik fikirler ileri sürmesinin altında ana sâik olarak dinin gereklerini yerine getirme gayreti yatmaktadır.⁶²

Ashâb bu hususları peygamberin dini tebliğ etme konusundaki teşvikiyle tâbî'n nesline iletmiştir. Ancak tâbî'n döneminde ve öncesinde başlayıp süren gelişmeler, bu nesli akîde ve amele ilişkin pek çok hususu sorgulamaya sevk etmiştir. Zira bu dönemde İslâm toplumunda önemli bazı değişiklikler yaşanmıştır. Fıkıh ilmi usûlü ile bu dönemde doğmaya başlamış ve kendine muhtelif dayanaklar bulmuştur. Bu dayanaklar arasında Arap örf ve âdetleri, İran

⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 2005, s. 68.

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Gilânî), Kahire 1961, s. 21.

⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 21; Buhârî, “Edeb”, 95; “Menâkıb”, 25; Müslim, “Zekât”, 142, 148; Hz. Peygamber'i âdil davranmamakla suçlayan bu zâtn Hürkûs b. Züheyr adlı kişi ile aynı kişi olduğu bilgisi için bk. Mustafa Öz, “Hürkûs b. Züheyr”, *DİA*, XVIII, 391.

⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, s. 21-27.

ananesi ve Oğuz töresi gibi hususlar sayılabilir. Hattâ bu dayanaklar sayesinde bir hukuk nazariyesinin de oluştuğu söylenebilir. Nitekim Oğuz töresi ile fıkıhın karışması, Türk hukuk sistemini oluştururken, aynı şekilde İran ananesi de Şîî fıkıh nazariyesini oluşturmuştur. Yunan felsefesinin tesiriyle de rasyonalist hukuk nazariyesinin oluştuğu görülmektedir.⁶³ İslâmiyetin kıtalar arasında yayılmaya başlamasından sonra, bir takım yeni iktisâdî ve hukukî ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır. Daha önce bir site dini olan İslâmiyet, bir İmparatorluk hukuk sistemini oluşturmak zorunda kalmıştır. Bu gelişmeden sonra doğan İslâm hukuk felsefesi, teolojik karakterli İmparatorluk sistemini bir nevi meşrûlaştırmış oldu. Zira İmparatorluk büyüdükçe, ortaya çıkan yeni meseleler, farklı hukuk nazariyelerini doğuruyordu. Bu arada fıkıh, birçok alt başlıklara bölünmüş, fukahâ, temel meseleler etrafında oluşan problemleri çözmek amacıyla yeni hükümler vermeye ve yeni yorumlar yapmaya başlamıştı.⁶⁴

Bu gelişmeler yaşanırken bunların arkasındaki yöneticilere, ilim adamlarına, bölgedeki ilmî faaliyetlere ve coğrafî durumun getirdiği zorunluluklara da bakmak gerekir. Çünkü teşekkül dönemi dediğimiz bu zaman diliminde, dinî ilimlerin tamamı itikadî, amelî ve vicdânî hükümler olarak, o dönemde fıkıhın ifade ettiği anlam zenginliği içinde yer almakta idi. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde fıkıh, henüz tedvîn ve tasnîf edilmiş ayrı bir disiplin olmadığından, itikâd, amel ve ahlâk konularında, Kur'an'dan ve sünnetten elde edilen bütün bilgiler, “fıkıh” olarak anlaşılırdı. Dolayısıyla bunların akâidi ilgilendiren kısmına “ilm-i akâid” denildiği gibi; söz konusu akâdelere İslâmî hükümlerin temelini teşkil etmesi yönüyle “**fıkıh-ı ekber**” deniliyordu. İmâm Âzam'a aynı adla nisbet olunan bir akâid risâlesinin bulunması da, bunun en bâriz örneğidir.⁶⁵

Bu gelişmelerin başlamasından önceki safha için şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar işlemekte olan bir fikhî nizâm devralmışlardı. Bir sonraki yüzyılda vukû bulan hızlı gelişmeler, özellikle hukuki problemlerin çözümünde zaman zaman zorluklar yaşanmasına neden oluyordu. Halifeler ve onların bu konudaki yardımcıları genişleyen İslâm devletinin bu karmaşık ihtiyaçlarını giderecek şekilde, ancak dikkat çeken bir sadelikte önemli bir hukuk sistemini ve hukuk müesseselerini kurmayı başardılar. Bu dönemin bilginleri kısmen Kur'an'ın açık ve kesin kaidelerine, kısmen de eski

⁶³ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 62.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 62-63.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 49, 125; Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, “el-Fıkhü'l-Ekber”, *DİA*, XII, 544-545; Mehmed Kâmil, “İlm-i kelâm târihi”, *İslâm Mecmuası*, yıl 4, Sayı 51, cilt 5, İstikbal Matbaası, s. 1013-1016.

Arap toplumundaki Kur'an ile uyumlu uygulamalara dayanan bir nizâmı tevârüs etmişlerdi Hz. Peygamber'in kendi kararlarında kaynaştırmaya çalıştığı eski Arap âdetleri ile Kur'an'ın esaslarını ihtiva eden rûhun farkında idiler. Bu âlimler gerek merkezde Medine ve Şam, gerekse yeni oluşan şehirlere "kâdî" ünvanıyla atandıkları zaman genel kabul gören konuların dışında istisnâî bir durumla karşılaştıkları zaman, kendilerinin en iyi gördüğü ve bu konuda doğru olduğunu düşündükleri kararı veriyorlardı.

Bu oluşumlar bize fikhın Hz. Peygamber'in vefatından ve sahâbe uygulamalarından hemen sonra ortaya konmuş bir disiplin olmadığını göstermektedir. Belirli bir sürecin sonucunda oluşan fikhın, İslâm'ın zuhûrundan önceki yerleşik gelenek ile İslâm'dan sonra ilişkide bulunulan güçlü devletlerin kültür ve düşünceleriyle bir şekilde iletişim içinde olması kaçınılmaz sosyal bir zorunluluktur.

Fıkıh kurallarının toplumsal gelişmelere paralel biçimde sağlam temeller üzerine kurulduğunu söylemeliyiz. Bu kurallar, Hz. Peygamber'den başlayarak, onun yakın çevresine ve daha geniş halkalara yayılmış ve bunların uygulanmasına hemen başlanmıştı. Aile hukukuyla alakalı olarak, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den sonra çok eşliliği, azadlısı Zeyd'in zevcesi Zeynep ile evliliği, Hz. Âişe ve İfk olayı, Hz. Peygamber, Hz. Ali, münâfiklar ve Hz. Âişe'nin bu olaydaki tutumları örnek olarak gösterilebilir. Diğer toplumsal olaylardan yine müşriklere karşı Ensâr'ın mâneviyâtını kırmaya çalışan Abdullah b. Selûl ve Hz. Osmân'ın şehâdetiyle ortaya çıkacak olan Hz. Âişe ve Hz. Ali meselesinin altında yatan kırgınlıklar ile buna benzer olaylar, Resûlullah henüz hayatta iken meydana gelmiş, ancak bunların hepsi vahiy ve Resûlullah'ın ictihâdıyla çözümlenerek toplum sükûnete kavuşturulmuş, bu çözümlere paralel olarak da fikhın temelleri atılmıştı. Mekke'nin fethinden sonra yoğun bir şekilde İslâm'ı kabul ediş ve genişleyen bir toplumdaki asâyiş ve adaletin hâkim olduğu ciddi bir yönetim anlayışına sahip bir toplum oluşturulduğu görülmektedir. Resûlullah'ın vefâtından kısa süre önce onun huzûrunda yaşanan "Kırtâs olayı", Hz. Peygamber'in nereye defin edileceği meselesi, Şam yolunun açılması ve Mûte mağlubiyetinin cevabının verilmesi için hazırlanan ordunun hareket edip etmemesi gibi konulardaki tartışmaların daha sonraki dönemlerde karşılaşılan çeşitli meselelerin temelini oluşturdukları da göz önünde bulundurulmalıdır. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra terekesinin, sağlığındaki arzusuna binâen vakıf olarak kullanılması da, vakıf müessesinin ve bu kurumla ilgili uygulamaların ilk temelleri olarak sayılabilir.

Hız. Peygamber döneminde İslâm'a dâvet konusuyla başlayan ilişkileri ve o bölgelere gönderilen elçileri de, daha sonraki dönemlerde oluşacak fikrî akımların temellerini oluşturan birer gelişme olarak değerlendirebiliriz. Habeş Hükümdarı Necâşî Ashame⁶⁶ (ö. 9/630), Bizans İmparatoru Herakleios⁶⁷ (ö. 641), Sâsânî⁶⁸ hükümdarlarından Kisrâ II. Hüsrev Pervîz, Bizans'ın Mısır genel vâlisi Mukavkıs,⁶⁹ Yemâme⁷⁰de yaşayan Benî Hanîfe'nin reisi Hevze el-Hanefî ve Gassânîler'in⁷¹ emirlerinden Hâris b. Ebû Şemîr'e bizzat tayin ettiği elçiler yoluyla gönderilen mektupları, Hız. Peygamber'in o dönemde gerçekleştirdiği diplomatik münasebetlere örnek olarak verebiliriz. ⁷²

Hız. Peygamber sonrasında Hulefâ-i Râşidîn ve daha sonraki dönemlerdeki fikrî oluşumlarda daha önce ilişki kurulan bu bölgelerin kendilerine ait dinî inanışlarının tesirinin olduğu açıktır. Çünkü Hız. Peygamber'den önceki dönemlerde Hicâz, esas itibarıyla Gassânî, Lahmî ve Yemenî muhitlerin aracılığı ile Bizans, Sûriye (Arâmî), İran ve Habeşistan gibi bölgelerle ilişkili ve bu bölgelerdeki din ve medeniyetlere ait fikir ve düşüncelere sahipti.⁷³ Kısaca ifade etmek gerekirse Hız. Peygamber, genel ve özel mânada kardeşlik, adalet, eşitlik, ahlâk ve hikmete dayalı bir yapı kurarak ileriki dönemlerin yeni disiplinlerinin oluşmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. “**Kelâm ve fıkıhın doğuşu**” olarak isimlendirdiğimiz bu bölümde değineceğimiz hususların temeli, Hız. Peygamber döneminde genel çerçevesiyle şöyle atılmıştır: Öncelikle “fıkıh” adı altında üç temel esas belirlenmiştir. Birincisi, “**ilmî fıkıh**”tır. Bu, nazar ve istidlâl yoluyla bilinmesi ve inanılması gereken vahdâniyyet ve sıfâtı ilâhiye gibi hususları kapsar. İkincisi, “**amelî fıkıh**”tır. Bu da bilinmesi ve yapılması gereken ibâdet, muâmelât ve ukûbât gibi hususlardır. Üçüncüsü ise, “**vicdânî fıkıh**”tır. Bu daha çok nefis terbiyesi ve rûhî tekâmüle dair hususlardır. Daha sonraları bunlar ahlâk ve tasavvuf ilimleri adı altında incelenmiştir.⁷⁴

⁶⁶ bk. Levent Öztürk, “Necâşî Ashame”, *DİA*, XXXII, 476.

⁶⁷ bk. Işın Demirkent, “Herakleios”, *DİA*, XII, 212; ayrıca bk. Ali Öngül, “Dagâtır”, *a.e.*, VIII, 399-400; Ali Yardım, “Dihye b. Halife”, *a.e.*, IX, 294.

⁶⁸ bk. Esko Naskali, “Sâsânîler”, *DİA*, XXXVI, 175; ayrıca bk. Ali Yardım, “Abdullah b. Huzâfe”, *a.e.*, I, 108; Casim Avcı, “Kisrâ”, *a.e.*, XXVI, 71.

⁶⁹ bk. Nadir Özkuyumcu, *DİA*, XXXI, 137.

⁷⁰ bk. Mustafa L. Bilge, “Yemâme”, *DİA*, XLIII, 399.

⁷¹ bk. Ahmet Ağırakça, “Gassânîler”, *DİA*, XIII, 398.

⁷² Söz konusu elçiler ve mektuplar için bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I, 309-444; a.mlf., *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 1403/1983, s. 99-115; a.mlf., *Hız. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990, s. 73-81, 103-110, 112-131, 134-150;

⁷³ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 161-162.

⁷⁴ Filibeli Ahmet Hilmi – Ziya Nûr, *İslâm Tarihi*, s. 170-74.

Kelâm ve fikhın doğuşu incelenirken öncelikle Hz. Peygamber'in hükûmet ve şûra yöntemine değinilmesi de gerekmektedir. Hz. Peygamber'in etrafında bugünkü tabirlerle ifade edecek olursak, esasları muntazam kanunlara bağlı, teferruâtı meşverete dayalı meşrûfî bir hükûmet vardı. Onun istişâre heyetinde hemen her karakteri yansıtacak fitrata sahip kişiler bulunmaktaydı. Mûtedil davranan ashâbın bugünkü anlamda meb'ûs ve reisi hükmünde olanları Hz. Ebû Bekir, Osmân, Ebû Ubeyde ve Said b. Zeyd gibi isimlerdir. Bunlara nazaran fevrî sayılabileceklerin meb'ûs ve reisi konumunda olanlar ise Hz. Ömer, Zübeyr b. Avvâm, Talha, Sa'd b. Muaz ve Esved b. Huzeyr gibilerdir. Bunlar dışında işi enine boyuna düşünüp daha temkinli davrananlar da vardı. (Sa'd b. Ubâde gibi.) Tabii onun meclisine devam eden başka sahâbîler de mevcuttu, ancak biz bunların sadece öne çıkanlarını zikretmeye çalıştık. Hz. Peygamber, sahâbîleri arasından idarecilik yönüyle temâyüz etmiş veya fetvâya kabiliyetli olanlardan özel bir sınıf meydana getirmişti. Bunlar arasından vâli, idareci, dini ve muâmelâtı öğretecek muallimler seçerek çeşitli beldelere göndermiştir.⁷⁵

İlmî, amelî ve vicdânî fikh ayrımından yola çıkarak, bu gruplara dâhil olan sahâbîlerin öne çıkan özelliklerine kısaca değinmek istiyoruz. Böylece sahâbeden sonraki nesiller içinde yetişen âlimlerin düşünce sistemlerinin hangi sahâbîden alındığını ve nasıl bir yöntem anlayışından kaynaklandığını tesbit edebileceğimizi düşünüyoruz. Bunu, "fakîh" diye isimlendirilen sahâbîlerden başlayarak onların özelliklerini ortaya koyup, o çizgiyi devam ettiren nesli Cüveynî'ye kadar izleyebilmek için yapmaya çalışacağız. Bu çizginin sürdürülmesi sırasında coğrafî şartlar, siyasî durum ve şahısların etkisine de işaret etmeye gayret edeceğiz.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in tebligâtının ilk ve dolaylı olmak üzere iki ayrı muhatabı vardır. Vahyin ilk muhatapları; Hz. Peygamber'i gören, dinleyen, günlük hayatta onun yanında olan, hayatı onunla paylaşan, ona soru soran ve sorduğu soruya göre cevaplar alan "sahâbe nesli"dir. Dolaylı muhataplar ise, sahâbeden sonra ona "ümme" olmayı kabul etmiş her insandır.⁷⁶ Fakîh sahâbîler ise, diğer sahâbîlerle beraber onun ilk muhataplarından olmakla beraber Hz. Peygamber'e daha yakın ve onun bazı özel görevlendirmelerine muhatap olmuş kişilerdir. Ayrıca burada sahâbede oluşan "bilgi" bakımından da şöyle bir ayırıma gitmek gerekmektedir. Sahâbenin doğrudan ve aracısız olarak bizzat Hz. Peygamber'den aldığı bilgi, diğeri de sahâbenin Hz. Peygamber'den bizzat değil de, dolaylı yollardan ona

⁷⁵ Filibeli Ahmet Hilmi – Ziya Nûr, *İslâm Tarihi*, s. 196-200.

⁷⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, s. 169.

atfen edindiği bilgidir. Bizim “fakîh sahâbî” dediğimiz kişiler, bilgiyi daha çok Hz. Peygamber’den bizzat alan ve onu Hz. Peygamber’in kastettiği mânada anlayıp yorumlayan kişilerdi. Buna Hz. Âişe ile Ebû Hüreyre arasında cereyan eden şu olayı örnek verebiliriz: Ebû Hüreyre; “*Bir adamın karnının kendisini kemiren irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır*” meâlindeki bir hadisi, bizzat Hz. Peygamber’den işittiğini beyân edince, Hz. Âişe buna tepki göstererek; “*Ebû Hüreyre hadisi iyi zabt edememiştir*” diyerek buna karşı çıkmıştır. Zira Hz. Âişe, Hassân b. Sâbit’e şiir okuması için, mescidinde kürsü tahsis eden Hz. Peygamber’in, hiçbir kayda bağlamaksızın, bütün şiir ve şâirler için böyle genel bir ifade kullanmayacağını biliyordu. Daha sonra Hz. Âişe, Ebû Hüreyre’nin naklettiği söz konusu hadisin sonunda: “*Beni hicveden şiir*” ifadesinin mevcut olduğunu, ancak Ebû Hüreyre’nin hadisin sonundaki bu ifadeyi unuttuğunu söylemiştir.⁷⁷ Bu örnekte her ne kadar Hz. Âişe, önce Ebû Hüreyre’nin hadisin sonunu unuttuğunu söylemiş, ardından da unutilan kısmı zikrederek tamamlamış olsa da, burada asıl dikkat çeken husus, Hz. Âişe’nin, Hassân b. Sâbit ile alâkalı olan başka bir hadisten yola çıkarak, Hz. Peygamber’in böyle bir genelleme yapmayacağını biliyor olmasıdır. Oysa Ebû Hüreyre’nin naklettiği bir başka rivâyette, Hassân b. Sâbit’in şiir okumasına bizzat Hz. Peygamber’in izin verdiğine dair kendisini şahit tutması ve onaylatması bilgisi yer almaktadır.⁷⁸

Fakîh ve fakîh olmayan sahâbe arasındaki farkı anlama açısından aşağıdaki örnek de bize bir fikir verecektir: Bazen bir sahâbî Hz. Peygamber’in söylediği, kendisinin de bizzat işittiği bir haberden yola çıkıp kıyâs yaparak, naklettiği habere bir ek yapabilmektedir. Meselâ: “*Her kim bir ölü yıkarsa, kendisi de gusletsin*”⁷⁹ meâlindeki hadisi ele alacak olursak, söz konusu hadisi bu kadarıyla hem Hz. Âişe ve Hz. Huzeyfe, hem de Ebû Hüreyre rivâyet etmişlerdir. Ancak Ebû Hüreyre’nin rivâyetinde, Hz. Âişe ve Hz. Huzeyfe’nin rivâyetinden farklı olarak: “*cenazeyi taşıyan da abdest alsın*” ilâvesinin bulunduğu görülmektedir. Hz. Âişe, kendisinin de rivâyet ettiği bu hadisin Ebû Hüreyre tarafından böyle bir ilâve ile nakledildiğini duyunca tepkisini: “Müslümanların cenazeleri necîs mi? Bir tahta parçası taşımakla niçin abdest almak lâzım gelsin?” şeklinde dile getirmiştir. Aynı konuda benzer tepkinin Abdullah b. Mes’ûd tarafından: “Ey insanlar! [Bu söze bakarak] ölülerinizi necis saymayın” şeklinde gösterildiği nakledilmektedir.⁸⁰ Burada problem, Ebû Hüreyre’nin Hz.

⁷⁷ Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 173.

⁷⁸ Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 173-174.

⁷⁹ İbn Mâce, “*Cenâiz*”, 6.

⁸⁰ Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 175-176.

Peygamber'den duyduğu ilk emirden yola çıkarak bir kıyâs yapmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak onun yaptığı kıyasın sonucunu rivâyetine ilâve edip her ikisini birlikte nakletmesi konuyu şahsî bir ictihâd ve kıyâs olmaktan çıkarmıştır.⁸¹

Yine Ebû Hüreyre ile birlikte Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik'in de rivâyet ettiği: “*Ev, kadın ve atta uğursuzluk vardır*” meâlindeki hadis hakkında Hz. Âişe'nin hadisin eksik rivâyet edildiğini; Ebû Hüreyre'nin bu konunun konuşulduğu meclise sözün ortasında girdiğini, Resûlullah'ın bu konudaki beyânının tamamının: “*Allah Yahudilere lânet etsin! Zira onlar, 'uğursuzluk ev, kadın ve atta vardır'. demişlerdir.*” şeklinde olduğunu söyleyerek tepki gösterdiği kaydedilmektedir.⁸²

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelen **fıkıh** kelimesi, terimleşme süreci içinde daha çok “konuşanın kasdını bilmek ve anlamak” şeklinde bir anlam kazanmıştır.⁸³ Hz. Peygamber döneminde dinî hükümler, ya Kur'ân-ı Kerîm'den veya bizzat Resûl-i Ekrem'in söz, fiil ve takrirlerinden alınmaktaydı. Ancak sahâbe neslinin tamamının fikhî melekeleri, istinbât ve muhâkeme güçleri aynı seviyede değildi. Onların pekçoğu nebevî beyânların **fikhına** fakîh ve müctehid sahâbîler kadar vâkıf olamıyorlardı. Bu yüzden sahâbe de dahil olmak üzere, fikhî malzeme ve mâlûmatı belleyenlerle, bunlardan bilgi, çözüm ve yorum üretenleri birbirinden ayrı mütalaa etme gereği duyulmuştur.⁸⁴

Hz. Peygamber'in her hâl ve hareketini taklit etmeyi prensip haline getirmiş bazı sahâbîler, onun beşer vasfıyla alâkalı bazı davranışlarını **sünnet** olarak değerlendirerek bunları uygulamayla yetinmemiş, başka sahâbîlere de böyle davranmaları gerektiğini söylemişlerdir. Aynı durum tâbiîn döneminde de devam etmiş, Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728) ve Urve b. Zübeyr (ö. 94/712) gibi âlimler, bu tür uygulamaların birer **sünnet** olduğunu savunmaya devam ederken; Hasan el-Basrî gibileri buna muhâlefet etmişlerdir.⁸⁵ Bu ve benzeri örnekler, sünneti anlama yönünden sahâbe arasında bir farklılığın olduğunu göstermektedir.

⁸¹ Mehmet Görmez, *a.g.e.* s. 176.

⁸² “Uğursuzluk” konusunda geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Uğursuzluk”, *DİA*, XLII, 51-52; bu hadis ve değerlendirmesi için bk. Mehmet Görmez, *a.g.e.*, s. 174-175.

⁸³ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1.

⁸⁴ Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, s. 196-197.

⁸⁵ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Dârü'l-Fikr, ts, II, 476-80.

Nitekim Hz. Peygamber'in hadisleri anlama ve onlardan hüküm çıkarılması konusuna Mina'da Mescid-i Hayf'ta yaptığı bir konuşmasında işaret ettiği görülmektedir. Resûl-i Ekrem burada, kendi sözlerini duyup ezberledikten sonra onları başkalarına aynen aktaranların yüzlerini Cenâb-ı Hakk'ın ağartmasını diledikten sonra: “*fıkıh bilgisini nakleden nice kimseler vardır ki yeterli düzeyde anlama kabiliyetine sahip (fakîh) değildir. Nice kimseler de sahip oldukları bilgiyi kendilerinden daha fakîh olanlara ulaştırırlar*” buyurmuştur.⁸⁶ Hz. Peygamber'in bu konuşmasında henüz terim anlamında kullanılmayan “**fıkıh**” kelimesini “anlamak ve kavramak” mânasında kullandığı görülmektedir.

Sahâbe arasında yukarıda belirtilen özelliklerle temâyüz etmiş şahsiyetler vardı. Meselâ Ubeydullah b. Abdullah'ın, İbn Abbâs'ı tanıtırken: “re'yde, ondan daha fakîh bir kimse bulunmadığını” söylemesi;⁸⁷ Ebû Seleme'nin, “Hz. Peygamber'in sünnetini Hz. Âişe'den daha iyi bilen” ve “re'y de ondan daha isabetli görüş ortaya koyabilen bir kimseye rastlamadığını” belirtmesi⁸⁸ bunun örneklerindedir. Ancak Şa'bî, İbn Ömer'i tanıtırken, onun “hadis bilgisi” yönünden iyi olduğunu, fakat “fıkıh bilgisi” açısından yeterli sayılamayacağını söylemiştir.⁸⁹ Ömer b. el-Hattâb, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîler, hadisleri anlama yönüyle diğerlerinden farklılık gösterdiklerinden kaynaklarda “**fakîh sahabiler**” olarak anılmaktadır.

Emevîler döneminde hadis alanındaki çeşitli olumsuzluklara engel olmak için sahâbe ve tâbiîn, Hicâz'da ve özellikle Medine'de biraraya gelerek sahih hadisleri toplamaya başladılar. Yine aynı maksatla herhangi bir olayın meydana gelmesini beklemeden bu tür meselelerin çözümünde kullanılacak hazır ve nazarî fıkıh hükümleri geliştirildi. Sahâbenin yetiştirdiği tâbiîn nesli müctehidleri, aralarındaki üstâd, muhit ve mâlûmât farkına dayalı olarak Hicâziyyûn (ehl-i hadîs) ve Irâkıyyûn (ehl-i re'y) şeklinde iki gruba ayrıldı.⁹⁰

Medine'deki fakîh sahâbîler arasında şu isimleri görmekteyiz: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali (Kûfe'ye yerleşinceye kadar), Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve Abdullah İbn Ömer. Kûfe'de ise: Hz. Ali'nin halifelige geçip oraya gitmesinden önce, oraya yerleşen Abdullah b. Mes'ûd vardı. İbn Abbâs ise Hz. Ali ile beraber oraya gelenlerdendi. Mısır, Şam ve Kuzey

⁸⁶ Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim” 7; ayrıca bk. Mehmet Görmez, “Fıküh'l-hadîs”, *DİA*, XII, 547.

⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001, II, 317-18.

⁸⁸ İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 323.

⁸⁹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 321.

⁹⁰ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 163.

Afrika gibi bölgelerde ise; ashâb içerisinde fakîh olma yönüyle temâyüz etmiş olanlardan kimse yoktu. Ancak oralarda bulunan sahâbîlerden fıkîh alanında ders alarak yetişmiş olanlar o bölgenin fakîhi olarak tanınırlardı. Bu dönemde tabîinden ehl-i hadîsi temsil eden Saîd b. Müseyyeb ile ehl-i re'yi temsil eden İbrâhim en Nehâî'yi görüyoruz.⁹¹

Sahâbî fakihlerin tamamının Arap olmasına karşılık, tâbiîn fukahâsı arasında çok sayıda aslen Arap olmayan (**mevâlî**) zevât vardı. Önemli merkezlerde fıkîh ilmini temsil eden başlıca tâbiîn âlimlerini şöylece sıralayabiliriz: Medine'de Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Süleymân b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Ebû Bekir b. Hazm, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır, re'yi konusundaki derin vukûfu sebebiyle "Rebâtü'r-re'yi" diye şöhret bulan Rebîa b. Ebû Abdurrahman, İbn Şihâb ez-Zührî; Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Süfyân b. Uyeyne; Basra'da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sirîn, Katâde b. Diâme; Kûfe'de Alkame b. Kays, Şüreyh b. Hâris, Mesrûk b. Ecdâ, Abdurrahman Ebû Leylâ, İbrahim en-Nehâî, Hammâd b. Ebû Süleymân; Şam'da Mekhûl b. Ebû Müslim, Ömer b. Abdülazîz, Ebû İdrîs el-Havlânî; Mısır'da Leys b. Sa'd.⁹²

İşte Hz. Peygamber döneminde temeli atılan bu ictimâî düzen Emevîler döneminde tahrîf edilip asırlarca metrûk halde bırakıldıktan sonra birçok şeyin seyri değişmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den sahâbeye ve onlardan tâbiîn dönemine intikal eden bazı problemler de bu gelişmelerin seyrini hızlandırmıştır. Çünkü Hz. Peygamber döneminde fikirlerini açıkça ifade edebilenler, Hz. Peygamber'e rağmen düşüncelerini söyleyenler bu dönemde artık bunu yapamaz hale geldiler. Zirâ siyasî güç, genelde yönlendirici zaman zaman da zorlayıcı olabiliyordu.

Bu dönemde tartışılan problemlerden bazıları şunlardı: Kaynaklarda "**Gadîr-i Hum**" olayı diye geçen başta İsnâaşeriyye İmâmiyyesi olmak üzere hemen hemen bütün Şîi gruplara göre Hz. Peygamber'in vedâ haccı dönüşü bir süre konaklayıp "**sekaleyn hadisi**" diye ünlenen sözlerini söylediği ve bunun Hz. Ali'nin hilâfete tayin edilmesinin işareti olarak kabul edilmesi meselesi; Beni Saîde denilen yerde Ensâr ve Muhâcirûn arasında yaşanan hilâfet tartışması⁹³ gibi hususlar. Bunların daha sonraları Şîa tarafından Hz. Ali'nin hakkının

⁹¹ Hayreddin Karaman, "Fıkîh", *DİA*, XIII, 6.

⁹² Hayreddin Karaman, "Fıkîh", *DİA*, XIII, 6.

⁹³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 66-74; İbn Sa'îd, *Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001, II, s. 32.

gasbı olarak değerlendirildiği, siyâsî tercihle fazilet hususunun birbirine karıştırılıp farklı boyutlara çekildiği görülecektir.⁹⁴

Bu problemleri gözönünde bulundurarak olaylara târihî devreler açısından bakacak olursak, kelâm ilminin doğuşuna neden olan zeminin yavaş yavaş oluştuğunu açık olarak görebiliriz. Kelâm ilmi başlangıçta Allah Teâlâ'nın zâtından, sıfatlarından, bahseden bir ilimdi. Daha önce de işaret edildiği üzere bu ilim dalı, İslâm'ın ilk dönemlerinde “İlm-i Tevhîd, İlm-i Akâid ve Fıkh-ı Ekber” diye biliniyordu. Bu ilmin en mühim meselesini, Cenâb-ı Hakk'ın birliği, yani O'nun zât ve sıfâtında, mebde' ve meâda taalluk eden bütün fillerinde ortağı bulunmadığını anlatan “Tevhîd-i Bârî” teşkil ediyordu. Bu mühim konudan bahsettiğinden dolayı kelâm, başlangıçta “İlm-i Tevhîd” diye isimlendirildi. Ancak burada Hz. Peygamber ve Sahâbe dönemini işlerken de değindiğimiz gibi, İslâm'ın ilk devrelerinde dinî ilimlerin bütün unsurlarının mutlak olarak “fıkıh” kavramının içerisinde zikredilmiş olması dikkatlerden kaçmamalıdır. Başlangıçta İslâm'ın itikadî, amelî ve vicdânî hükümlerinin tamamı fıkhın içinde idi. Bu nedenle söz konusu ahkâmın akâid kısmına “ilm-i akâid” veya bunların İslâmî hükümlerin temelini teşkil etmesi yönüyle “fıkh-ı ekber” denilmiştir. İmâm Âzam'a nisbet olunarak günümüze ulaşan ünlü akaid risâlesinin de bu adı (**el-Fıkhü'l-ekber**) taşıması oldukça önemlidir.⁹⁵

İslâm ve Müslümanlık milletlerarası bir mâhiyet kazanmaya başlayınca, bunun doğal sonucu olarak çeşitli harpler ve kaynaşmalar oldu. Kültür hareketleri genişledi, yeni yeni fikir cereyanları ortaya çıkınca bunları karşılamak zarûreti doğdu. Fıkıh ilminin doğuşundan farklı olarak kelâm ilminin doğuşu zaman bakımından hicrî birinci asır ile ikinci asrın başlarını kapsamaktadır.⁹⁶ Bu ilmin doğuşu nedeni konusunda İslâm âlimleri iç ve dış sebepler olmak üzere iki tür nedenden söz etmektedir. İç nedenler, müslümanların kendi iç bünyelerindeki dinî, içtimâî ve siyâsî mâhiyetteki problemlerden kaynaklananlardır. Bunlar da Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. İlk dört halife döneminde zekât ve mirasla alâkalı bir takım ihtilâflar olmuş, ancak sahâbe bunları çözmüştür. Bunlar da inanç konularına ilişkin olmayıp furû ve amele dair şeylerdi. O dönemde usûl ve akâide dair herhangi bir

⁹⁴ Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, *DİA*, XIII, 279-280; Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 540-541; Filibeli Ahmet Hilmi – Ziya Nur, *a.g.e.*, s. 214.

⁹⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 46-47; Mehmet Kâmil, “İlm-i kelâm târihi”, *İslâm Mecmuası*, yıl 4, Sayı 51, cilt 5, İstikbal Matbaası, s. 1013-1016.

⁹⁶ Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *a.g.e.*, s. 57.

tartışma açık olarak vukû bulmamıştır. Bu hususta ashâbın büyüklerinin henüz hayatta oluşları ve onların müteşâbihât konularının te'viline müsaade etmemeleri etkili olmuştur.

Hiz. Ebû Bekir ile Ömer'den sonra Hiz. Osmân'ın şehîd edilmesi daha sonra Hiz. Ali döneminde cereyan eden Cemel ve Sıffîn vakaları ardından Hâricîler, Şîa ve diğler grupların ortaya çıkması, ümmet arasında çeşitli ayrışmaların baş gösterdiği dönemlerdir.⁹⁷ Yine bu olaylardan sonra, dış münakaşaların yanında müslümanların kendi içlerinde de birtakım tartışmalar baş gösterdi. Bunlar esas itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'den istihrâç edilen fikirler çerçevesinde cereyan ediyordu. Hıristiyanlar ve diğler guruplara yönelik cevaplarda Kur'an'dan delil getirmek yerine, daha çok Eski Yunan düşüncesinin kavramlarından faydalanılmıştır. Hiz. Osmân'ın şehîd edilmesinden ve ilk Emevî halifeleri döneminde ortaya çıkan bir takım olaylardan sonra Kur'ân ve Hadîs-i Nebevî'nin hukuk, siyaset ve itikada dair meselelerini tatbik ve anlayış noktasında İslâm âlimleri yeni ve farklı görüşler ortaya koymak zorunda kalmışlardır.⁹⁸

Müslümanlar, birinci (yedinci) asrın ortalarından önce Irak'ı fethettiklerinde, bu topraklarda Helenistik felsefenin en canlı olduğu Hıristiyanlara ait çeşitli eğitim kurumlarıyla temasa geldiler. Bunun yanında mütercimler vasıtasıyla Sâbiîlik, Fars kültürü ve Hint tesiri altında oluşmuş felsefeden yapılmış bazı tercümelele tanıştılar.

Üçüncü (dokuzuncu) asırda artık birçok kimse, Yunan felsefesini bilmenin yanında onun takipçisi haline de gelmişti. Hellenizmin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisi özellikle başta Basra ve Kûfe olmak üzere Irak'ta, daha sonra ise Bağdat'ta görülmüştür. Bu tesirler, Mısır'da çok görülmemiş, Medine'de ise burada temel İslâmî ilimler alanında yetişmiş olan güçlü âlimler sayesinde yok denecek seviyede idi. Buna karşılık hilâfetin doğu bölgeleri, yoğun bir şekilde Antik Yunan Düşüncesinin etkisi altında idi. Bu dönemde söz konusu bölgelerde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında fikrî münakaşalar cereyan etmeye başlamıştı. Bu durum, İslâm kelâmından felsefî tefekküre geçiş hususunda muharrrik bir unsur olmuştur. Böylece toplumda iki farklı tutum sergileyen müslüman profili ortaya çıkmış. Birinci gruba giren müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in kendinden önceki kitapların tahrîf edildiğini bildirdiğine inanıp, bu tür tartışmalara girmekten uzak kalarak Hıristiyan ve diğler gurupların hücumlarından kendilerini koruyanlardı. İkinci gruba gelince bunlar, kendine

⁹⁷ Abdüllatîf Harpûtî, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, İstanbul 1332, s. 3.

⁹⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2008, s. XIII-XIV.

güvenen ilim ehli Müslümanlar olup Hıristiyanlar ve diğer gruplarla tartışmalara girmekten çekinmeyenlerdi.⁹⁹

Bu dönem, itikâdî konular üzerinde çeşitli tartışmaların başladığı, bazı konularda görüş ayrılıklarının baş gösterdiği, daha sonra bunlara dayanan bazı grupların söz konusu ihtilâfları bu konuları kendileri için temel kabul edip bir takım farklı eğilimlere dönüştürdükleri bir dönemdir. Bu eğilimlere fikrî mizâcın yanında siyâsî mizâç da eşlik ve etki ediyordu. Bazı âlimler, kelâmcıların felsefî düşüncelerle karşılaşmış onlara felsefî mâhiyette cevap verirken onlara bu düşüncelerden etkilenmelerinin de söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak kelâm ilmi, beşinci asra kadar ele aldığı konulara felsefî izahlar getirmekten ziyade “**usûlü’-d-dîn**” olarak kalmıştır.¹⁰⁰ Ancak daha sonraları, itikâdî konular Hâricîler, Mürcie, Kaderiyye ve benzerlerinin farklı yorumlarıyla şekillenmiştir. Buna neden olan faktörler arasında, fetihlerin genişlemesiyle karşılaşılan farklı kültürler, İslâm âleminin kendi içinde yaşanan siyasal, toplumsal ve kültürel çekişmeler ile bu tür tartışmalarda mağlup olanların İslâm âlemi içerisinde bilinçli bir şekilde karışıklıklar çıkarmaları gibi hususlar sayılabilir.¹⁰¹ Bunlara büyük günah işleyenin (**mürtekib-i kebîre**) durumu, Kur’ân âyetlerini te’vil eden Hâricîler, bunlara karşı farklı te’villerle cevap veren Mürcie ile bunların her ikisine de karşı olan Selef ulemâsının bu hususlardaki tartışmaları eklenebilir. Bu ihtilâflâra neden olan ikinci önemli konu, irâde hürriyeti ve cebir konusu ile İmâmet meselesidir.¹⁰² Ayrıca te’vil tartışmaları da, kelâmın doğuşunu derinden etkilemiştir.¹⁰³ Öte yandan Hz. Osmân döneminin altıncı senesinden sonra gelişen dinî ve siyâsî olaylar da müslümanlar arasında ciddi gruplaşmalara neden olmuştur. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi bunların başında Hâricîler, Şîa ve Mürcie gelir. Bu münakaşalar daha çok hilâfet meselesi etrafında olduğu için, bunun ileriki dönemlere de büyük tesiri olmuştur. Dış âmiller olarak ta yabancı dinlerin etkisi, İslâm ülkelerindeki din ve vicdan hürriyeti, felsefe ve tercüme faaliyetleri gibi hususları sayabiliriz.¹⁰⁴

Bütün bu tartışmalar, kelâmın gelişmesine sebep olmuştur. Böylece kelâm, İslâm’ın bünyesi içindeki tartışmalarda fırsat düştükçe tabîî olarak kendisine başvurulmuş bir ilmî disiplin haline gelmiştir.¹⁰⁵ Ayrıca hicretin daha birinci yüz yılında ortaya çıkan bir takım

⁹⁹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a. g. e.*, s. 226-230.

¹⁰⁰ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefi fi’l- İslâm*, Kahire 1977, I, 54.

¹⁰¹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a. g. e.*, s. 61.

¹⁰² Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a. g. e.*, s. 61-74.

¹⁰³ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, s. 13.

¹⁰⁴ Şerafettin Gölcük, *a. g. e.*, s. 17.

¹⁰⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fıçlalı), İstanbul 2001, s. 229.

içtimâî, siyâsî ve itikâdî tartışmaların etkisiyle bazı âlimler mensup oldukları fırkaların bazı meseleler hakkındaki görüşlerini oldukça vecîz ifadelerle yansıtan küçük hacimli eserler (makale/risâle) yazmaya başlamışlardı. Bu makaleler, daha çok Ehl-i sünnet mezhebinin dışındaki kişilerin yazmış oldukları yazılar olup bunlar bize “**makâlât**” türü eserler şeklinde ulaşmıştır.¹⁰⁶ Hz. Peygamber’in vefatından sonra müslümanların büyük çoğunluğunun bu konulara dair ortaya koydukları yeni görüş veya müdafaaya dair bu şekilde yazılmış herhangi bir makalesine rastlanmamıştır.¹⁰⁷

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak; Hz. Osman’ın şehid edilmesi, Hz. Ali’nin hilâfeti ve o dönemde baş gösteren olaylar, daha sonra ortaya çıkan Hâricîler ve savundukları düşünceler, Mürtekib-i kebîre’ye ait görüşler gibi yeni fikirler zuhûr etmiştir. Bu düşüncelerin ortaya çıkmasından önceki dönemlerde usûlü’-d-dîn çerçevesinde tartışılan bu gibi konular daha sonraları kelâm ilmi olarak isimlendirilen bu ilmin doğuşuna zemin hazırlamış, bunların doğuşundan sonra kelâm çerçevesinde tartışılmıştır.

Hz. Peygamber’den sonra hilâfete geçecek kişinin kim olduğu hakkındaki farklı görüşler kısaca “İmâmet” meselesi; fetihlerin genişlemesi ve müslümanların refaha kavuşmalarından sonra tartışmaya başladıkları kader meselesi etrafında teşekkül eden Şîa ve Kaderiyye’nin ortaya çıkmasını da, kelâm ilminin doğuşuna zemin hazırlayan etkenler arasında sayabiliriz. Allah’ın sıfatlarıyla ilgili olarak ileri sürülen görüşlerin ve Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı hususunun tartışılmasının sonunda Cebriyye ve Mu‘tezile gibi grupların çıkması, Şîa ve Hâricîler karşısında tarafsızlığını koruyan Mürcie gibi bu yeni fırkalar karşısında, müslümanlara Kur’an’ da ve hadislerde yer alan inanç esaslarını bildirme zarureti doğdu. Bu konuda başvurulan yeni yöntem ve yaklaşımlar “**kelâm ilmi**” olarak adlandırılmıştır.

İslâm’ın ortaya koyduğu temel itikâd esasları ve inanç sistemiyle bağdaşmayan anlayışlara karşı Selefin tutumu, onlara kendilerinin yanlış yolda olduklarını bildirmek ve bu tür fikirlerden vazgeçmelerini tavsiye etmek şeklinde olmuştur. Selefin metodundan farklı bir metod izlemek suretiyle, naklî deliller yanında muhatapların kullandığı aklî ve felsefî delillerden de yararlanarak onlara cevap veren Mu‘tezile’nin kullandığı metoda “kelâm yöntemi” denmiştir. İslâmî akîdelerin izah, ispat ve müdafasını (açıklama, kanıtlama ve savunma)

¹⁰⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. XIII-XIV; Rahmi Er, “Makale”, *DİA*, XXVII, 407.

¹⁰⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. XIV.

“kelâm” adıyla üstlenen bu ilmin doğuşu hicrî II. asra tekabül eder.¹⁰⁸ Bundan önceki dönemlerde akāide dair tartışmalarda “dinî akıl” kullanılmıştır. Söz konusu tartışmalarda zamanla “felsefî aklın” kullanılmasıyla ortaya konan disipline “kelâm ilmi” denmiştir.¹⁰⁹

Kanaatimizce müteakip asırda “sistemik akıl yürütme”nin (felsefî aklın kullanılması- nın) fıkıh ile kelâma uygulanışı arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır. Ancak 180’li (800) yıllarda bu durum değişmiştir. Nitekim fıkıhta “ictihâdu’r-re’y” tabirini uygun görenler, bu tabiri kelâm için uygun görmemişlerdir. Bunun sebebi olarak da, kelâmın aklî deliller yanında Yunan felsefesinden alınmış ve Kur’ânî olmayan kavramları kullanıp münakaşa etmesini göstermişlerdir.¹¹⁰ Bu yüzden de kelâm, bir yöntem olarak doğup gelişmeye başladığı tarihten itibaren ulemâ arasında başlangıçta re’y usûlüne gösterilen tepkiden bile daha büyük tepkilerle karşılanmıştır.¹¹¹

Kendisine “fikhî düşünce” de diyebileceğimiz ve ilk dönemlerden itibaren önde gelen disiplinler arasında yer alan fıkıh, Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde tedvîn edilmiş ayrı bir disiplin değildi. Zira o dönemde itikâd, amel ve ahlâk konularında, Kur’ân’dan ve sünnetten elde edilen tüm bilgiler “fıkıh” olarak niteleniyordu. Daha sonraları Ebû Hanîfe’nin yaptığı ünlü “fıkıh” tarifine “amel yönünden” kaydının eklendiğini görüyoruz. İmâm Şâfî de ise bu tanım: “Dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklardan alan” şekline dönüşmüştür.

Dört büyük halife ve Emevîler döneminde ise bu kavram, tıpkı Hz. Peygamber’in devrinde olduğu gibi anlaşılmıştır. Fütûhâtın sonunda oluşan yeni İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan sorunlara dinin esaslarına uygun çözümler bulmak üzere ulemânın bir araya geldiği, bunun da kadîm fıkıh ekollerinin ortaya çıkmasına temel teşkil ettiği, böylece ulemânın kendi arasında bazı mutabakatlara vararak çeşitli fıkıh mekteplerini oluşturdukları bilinmektedir. Daha sonrakilerin de oluşan bu fikir ve görüşleri, o mektebin ilk otoritesine nispet ettikleri anlaşılmaktadır. Meselâ İbrâhîm en Nehaî’ye (ö. 96/74) nispet edilen görüşlerin aslında Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) zamanındaki Kûfe mektebinin görüşleri olduğu söylenir.¹¹² Medine mektebinin görüşlerini ise Saîd b. el- Müseyyeb (ö. 94/ 713), Urve

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bk. Ahmed Emin, *Fecrî’l-İslâm*, s. 35; Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 35; Şerafettin Gölcük, *a.g.e.*, s. 33-47.

¹⁰⁹ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara 2008, s. 11.

¹¹⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 226.

¹¹¹ Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 94-95.

¹¹² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 27-31.

b. ez-Zübeyr (ö. 94/713), Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713), Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe (ö. 98/716), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718), Süleymân b. Yesâr (ö. 107/725) ve Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr'in (ö. 107/725) temsil ettiklerini görmekteyiz.¹¹³

Fıkıh ve kelâm ilminin doğuşu, bu ilk mekteplerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. İtikâdî ayrışmaların nedenini 130'lu (750) yıllarda ortaya çıkan bu mekteplerin Emevîler'i şer'î yönden desteklemelerine rağmen onların icraatlarından memnuniyetsizliklerini ortaya koyarak, Emevîler'e muhâlefet Abbâsîler'e ise dostluk göstermelerinden anlayabiliyoruz. **Usûl-i fıkıh ilmi** ilk etapta sahâbenin bu ilimle alâkalı olarak ortaya koymuş olduğu bazı kurallarla başlamış tâbiîlerin bunlara yaptığı çeşitli katkılarla gelişmiş, İmâm Şâfiî ve talebeleri ile de en mükemmel şeklini almıştır.¹¹⁴ Fıkıh tarihinin ikinci dönemi, bir kırılma noktasıyla Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, her şeyin din için gerçekleştirildiği dönemdir. Emevîler dönemi ise hilâfetin saltanata dönüşmüş olduğu bir dönemdir. Bu dönemde saltanatın ve siyâsî baskıların doğurduğu muhâlefet (Havâric ve Şîa), özellikle fıkıhın kamu hukuku alanında bazı yeni düşünce ve teorilere zemin hazırlamıştır.¹¹⁵

Bu gelişmelere paralel olarak târihî süreç içerisinde fıkıhın geçirdiği dönemleri: **a)** Hz. Peygamber dönemi (Doğuş); **b)** Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler dönemi (Gelişme); **c)** Abbasîler dönemi (Olgunlaşma) şeklinde tasnif edebiliriz.¹¹⁶ Burada Hulefâ-yi Râşidîn döneminin önemli bir özelliği bazı fikhî meselelerde aralarında ihtilâf etmiş olmalarına rağmen, halkın grup grup bunlardan birine tâbi olmuş olması, ancak diğerlerini de terketmedikleri için bu devirde henüz mezheplerin doğmamış olmamasıdır. Bu dönemde fıkıhın inanç, akâid ve kelâm konularından çok, müslümanların günlük yaşantılarında karşılarına çıkan sorunlara çözüm bulduğunu, dolayısıyla bu kavramın başlangıçtaki îmân, amel, ahlâk ve muâmelât şeklindeki geniş anlamından uzaklaşarak tek başına bir ilim dalı olmasının temellerinin atıldığını söyleyebiliriz.

¹¹³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 77-79, Medinelî bu fakihler için bk., M. Yaşar Kandemir, "Saîd b. Müseyyeb" *DİA*, XXXV, 563; İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *DİA*, XLII, 183; M. Özgü Aras, "Ebû Bekir b. Adurrahman", *DİA*, X, 109; Abdullah Kahraman, "Ubeydullah b. Abdillâh", *DİA*, XLII, 18; Mehmet Erdoğan, "Hârice b. Zeyd", *DİA*, XVI, 168; Orhan Çeker, "Süleyman b. Yesâr", *DİA*, XXXVIII, 109; Cengiz Kallek, "Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr", *DİA*, XXIV, 545.

¹¹⁴ A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 202-204; Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 8.

¹¹⁵ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 4-5.

¹¹⁶ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 55, 109, 161, 169; a.mlf., "Fıkıh", *DİA*, XIII, 3-6.

İslâm ülkesinin sınırlarının genişlemesiyle Resûlullah zamanında gündemde olmayan pek çok mesele ve hâdisenin ortaya çıktığı, sahâbenin de bunlara çözüm arayışı içinde ictihâda başvurdukları bilinmektedir. Ancak bu dönemde daha sonraki devirlerde görüldüğü gibi, henüz karşılaşılmayan, gerçekleşmeyen farazî meseleler hakkında varsayıma dayalı nazarî hükümler verilmemiştir. Bu dönemde fikhın, devletin anayasası mesâbesinde olması da, onun bir ilim dalı olarak belirginleştiğini göstermektedir. Özellikle Hz. Osmân dönemine kadar olan süre içinde sahâbenin büyükleri halifenin yanında bulunuyor, verilen hükümlerde de icmâ hâsıl oluyordu. Bundan sonraki dönemlerde ise müctehidlerin, özellikle Halîfe Ömer b. Abdülazîz'in emriyle fıkıh ilmini diğer bölgelere yaymak, insanlara güzel ahlâkı ve itikâdî öğretmek için İslâm dünyasına dağılması ve ihtilâflara samimi ictihâdlar dışında bir takım faktörlerin karışması nedeniyle, söz konusu ihtilâflar bir yandan çoğaldı, diğer yandan da bunların itikâdî yönü derinleşmeye başladı.¹¹⁷

Emevîler döneminde Hicaz bölgesinin kadîm iki kardeş şehri Mekke ve Medîne; buna mukabil Irak bölgesinin yeni iki kardeş şehri ise Basra ve Kûfe idi. Bu yeni coğrafyanın etnik yapısı tabîî olarak Arapça'nın bölgedeki halkın konuştuğu Süryânice, Farsça ve diğer dil ve lehçelerle karışmasına neden oldu. Kur'ân-ı Kerîm'in fasîh Arapçası ile farklı etnik unsurlardan oluşan halkın konuştuğu Arapça arasındaki mesafe gittikçe açılmıştı. Bu gerçekler muvâcehesinde Kur'ân'ı ve sünneti anlama konusu da ister istemez problemli hale gelmeye başlamıştı. Bu hususta ilk girişim, fetih sonrasında Arap Dili ve Belâgatı'nın gayr-i Arab Müslüman nüfusu dikkate alacak şekilde sistematik bir hale getirilmesine başlanmasıdır. Arap filolojisinin kuruluşu, bu arada gramer ve lügat çalışmalarının başlatılması, klasik dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi faaliyetlerinin bu iki yeni şehirde gerçekleştirildiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e hareke sistemini getiren ve Arap nahvinin ilk esaslarını tesbit eden Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcilerinden biri olan Sîbeveyhî'yi (ö. 180/796) bu faaliyetlerin öncüleri arasında görmekteyiz.¹¹⁸

Kur'ân ve hadis olmak üzere iki esas üzerine bina edilen akâid ve fıkıh ilmi de bu dönemde gelişmeye başlamış olup Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbn Şihâb ez-Zührî'yi (ö. 124/742) bu faaliyetin ilk temsilcileri olarak sayabiliriz. Hz. Ömer zamanında Kûfe'ye

¹¹⁷ Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî* (nşr. Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kârî), Medine, 1396, I, 331-332.

¹¹⁸ Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 296; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 377-85.

yerleşmiş ve burada tefsir ve fıkıh mekteplerini kurmuş olan ünlü sahâbî Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653), Kûfeli râvîler arasında temâyüz eden hadis âlimi ünlü tâbiî eş-Şa'bî (ö. 104/722) ile onun meşhur talebesi ve Kûfe ekolünün üstâdı kabul edilen Hammâd b. Ebû Süleymân ile onun öğrencisi Ebû Hanîfe bu şehirdeki ünlü bilginlerdir. Tarih alanında ise; Muaviye'ye (ö. 60/680) ilk Arap Krallıkları hakkında bilgi veren Güney Arabistanlı Abid¹¹⁹ (ö. 67/686 [?]), İnan asıllı Yemenli bir yahudi olan Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve yine İnan asıllı Kâb el-Ahbâr (ö. 32/652-653) Yemenli bir yahudi olup (Muâviye'nin Suriye vâililiği esnasında sarayda öğretmenlik yapmış olan) o dönemin meşhur tarih bilginleridir. Dolayısıyla bunlar ve diğere yahudi mühtedîler vasıtasıyla Talmud'da geçen kıssalar, müslümanlar arasında yayılmıştır.¹²⁰ Bu devreden başlayarak daha sonraki dönemlere doğru İslâm'ın temelini teşkil eden akâid esaslarına yönelik konularda bir takım felsefi tartışmaların başladığını görmekteyiz. Artık bundan sonraki devrede kelâm ve fıkıh ayrışması netleşmeye başladığı için bu hususları “**kelâm ve fıkıh ayrışması**” başlığı altında işleyeceğiz:

3. KELÂM ve FIKIH İLİMLERİNİN AYRIŞMASI

Fıkıh ile akâidin ayrışmasında ilk sâik, amelî yönden İslâm'a yakışmayan davranışlarda bulunan kişilerin itikâdî yönlerinin sorgulanmasıdır. Özellikle Emevîler'in kendilerini temize çıkarmak için gösterdiği tavırlar bu sürece katkıda bulunmuştur. Mürcie'nin onlara destek olup, Havâric ile Mu'tezile'nin karşı çıkması bunu teyid eder. Ayrıca fıkıh akâidinden (kelâm) ayrılınca, fâsiklar da rahatlamış olmaktadır.

Abbâsîler döneminden itibaren daha net bir fıkıh-kelâm ayrışması görülmektedir. Fıkıhın ve kelâmın doğuşuna zemin hazırlayan nedenler arasında, fetihlerle İslâm topraklarının sınırlarının genişlemesi, müctehidlerin farklı bölgelere gönderilmesi, oralarda farklı din ve kültürlerle karşılaşılması, ortaya çıkan yeni meselelere çözümler aranması, müslümanlar arasına kasıtlı olarak sokulmak istenen farklı din ve kültürlere ait hususlarla bunların derininde yatan bir takım siyâsî tesirlerin yer aldığını yukarıda zikretmiştik. İşte bunlara bağlı

¹¹⁹ Eski Arap tarihiyle ilgili kıssalarıyla tanınan müellifin adı doğum yeri ve tarihi konusunda kesin bilgi yoktur. Adı Ubeyd b. Şeriyye'nin yanı sıra çeşitli noktalama ve harekelemelere göre farklı şekillerde (Abîd b. Şeriyye, Abîd b. Seriyye, İbn Sâriye, İbn Şerye, Ubeyd b. Seriyye ve Umeyr b. Şübrüme olarak) okunmuştur. Geniş bilgi için bk. Elnure Azizova, “Ubeyd b. Şeriyye”, *DİA*, XLII, 15.

¹²⁰ Kıssa, Kur'ân-ı Kerîm'de târihî kişilerle olaylara dair yer alan haberler ve bunlardan bahseden ilim anlamına gelmektedir. Bu konu da geniş bilgi için bk. İdris Şengül, “Kıssa”, *DİA*, XXV, 498-500; İsrâiliyyât ise Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Hatipoğlu-Abdülhamid Birişik, “İsrâiliyyât”, *DİA*, XXIII, 195-202; Philip K. Hitti, *a.g.e.*, s. 377-85;

olarak ilimler fikhî (ibâdî) ve itikâdî (kelâmî) olarak ayrılmaya ve ortaya konan görüşler etrafında çeşitli mezhepler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hicrî ikinci yüzyıla baktığımızda fikhin, başta ibadetler olmak üzere şahsın hukukundan aile hukukuna, borçlar hukukundan cezâ hukukuna, idare hukukundan uluslararası hukuka, mâliyeden ekonomiye kadar uzanan hususları içeren geniş bir muhtevâyâya sahip olduğunu görüyoruz.¹²¹

Nitekim Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi büyük bir müctehid hukukçu aynı zamanda ilk kâdilkudât olan İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Abbâsî halifelerinden Harûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) talebi üzerine, dar anlamda toprak ve vergi hukukuna, geniş anlamda ise kamu mâliyesine ilişkin konularda dönemin siyâset ve ictimâî hayatına dair mühim değerlendirmeler içeren *Kitâbü'l-Harâc*'ını kaleme almıştır.¹²² Öte yandan fikhin kaynakları ve dayanakları arasına tâbiîn devrinde sahâbe ictihâdları ve uygulamalarının; tebeü't-tâbiîn neslinde ise tâbiîn ictihâdlarının eklenmiş olduğu görülmektedir. Söz konusu dönemlerde artık nazârî ve farazî fikh çalışmaları hızlanmış olduğundan, karşılaşılan yeni kültürleri, örf ve âdetleri gözden geçiren fukahâ, bunlardan uygun bulduklarını bu ilme eklemiş, uygun olmayanların bir kısmını reddedip bazılarını ise değiştirerek fıkha katmıştır. Bu dönemde "ictihâd kapısı" sonuna kadar açık olduğu için, gücü yeten herkes kendi fikrini söyleyebiliyor ve yaptığı ictihâdları açıklayabiliyordu. İşte amelî fikhî mezhepler bu dönemde doğmaya başlamıştır. Iraklı fakîhler, nazârî ve farazî fikh çalışmalarını hızlandırarak boşama, yemin, adak ve köle azad etme gibi konular üzerinde durmuşlar. Daha sonra buna Şâfiî ve Mâlikî fukahâsı da katılmıştır. İslâm coğrafyasında çeşitli vesilelerle yapılan seyahatler neticesinde fikir alışverişleri fıkha başka açılardan da katkı sağlamıştır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde görülen ictihâd ihtilâflarına İslâm ülkesinin genişlemesiyle ortaya çıkan yeni durumlar da eklenince bu ilmin ele alındığı konularda büyük bir genişleme yaşanmıştır.

İctihadlar zamanla belli kitaplarda toplanmaya başlanmış, bunlardan istifade etmek isteyenlere ulaşma kolaylığı sağlanmıştır. Böylece müctehidlerin kendilerine ait belirlemiş oldukları bir "fikh hükümleri bütünü" ortaya çıkmıştır. Netice olarak bu durum bir yandan usûl-i fikhin zeminini hazırlarken, diğer yandan da her müctehidin kendi görüşlerini yansıtan mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹²³ Hicretin üçüncü yüzyılından itibaren; "fikh" teriminde mâna olarak bir daralmanın olduğu görülmektedir. Temel İslâmî ilimler

¹²¹ Hamza Aktan, "Evrensel Mesajlar", *İslam'a Giriş*, DİB Yay., Ankara 2008, s. 217.

¹²² Bu eser ve muhtevâsı hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kitâbü'l-Harâc", *DİA*, XXVI, 101-104.

¹²³ Hayrettin Karaman, "Fikh", *DİA*, XIII, 1-8.

arasında yer alan tefsir, hadis, tasavvuf, akâid ve kelâm ilimlerinin konuları zaman içerisinde ayrı birer disiplin haline gelirken; “fıkıh” sadece anlam daralması yaşayarak “ibâdât”, “muâmelât” ve “ukûbât” konularını içeren ilmin adı haline gelmiştir.

Fıkıhın kelâmdan ayrışmasını çok net çizgilerle ortaya koyamazsak da, bu iki disiplinin birbirinden şu merhalelerin ardından ayrıldığını söyleyebiliriz: Fıkıh, Hz. Peygamber döneminde yirmi üç sene gibi uzun bir süreye yayılarak oluştuğundan, başlangıçta bir tedriciliğin, nesih ve kolaylığın yaşandığını görmekteyiz. Bu durum Mekke ve Medine’de de aynı şekilde yaşanmıştır. Ancak Mekke döneminde daha çok inanç esaslarıyla ilgili hususlar ağırlıktadır. Medine döneminde ise, bağımsız bir devlet olmanın başlangıcı, müslümanların farklı inanç ve kültürlerle sahip olan toplumlarla bir arada yaşamaya başlamasından dolayı, Mekke’deki uygulamalardan farklı olarak bazı yeni hukukî kuralların oluşmasına zemin hazırlayıcı gelişmeler şekilde gözlenmektedir.

Fıkıhın ikinci dönemi dediğimiz Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ise; artık vahyin kesildiği, sadece elde mevcut olan naslarla çözüm üretilmesine gidildiği bir dönemdir. Bu dönem naslarda açık çözümü bulunamayan hususlarda, mevcûd bilgi ve uygulamalara dayanılarak çözümlerin re’y ile arandığı bir dönem olarak görülebilir. Sahâbenin fakihleri, yaşanan yeni olaylarla yani yaşayan fıkıhla bizzat ilgilenerek çözümler üretmişlerdir. Emevîler dönemine gelindiğinde ise, kamu hukuku alanında Kur’ân ve hadislerden çeşitli sapmalar olmuştur. Hadis rivâyetleri çoğalmaya başlamış, meydana gelmemiş farazî meseleler hakkında görüş ve kanaatlar ortaya konmuştur. Burada coğrafî konumun devreye girdiğini, verilen fetvâlardan ve sunulan çözümlerden anlayabiliyoruz. Hicaz bölgesine ait âlimlerin sunmuş oldukları çözümlerde ve verdikleri fetvâlarda hadislerin ağırlıklı olduğu, dolayısıyla kendilerine “Hicâziyyûn” veya “Ehl-i hadîs”; Irak merkezli âlimlerin çözüm ve fetvâlarının ise Irak’ta merkezîleşmiş olmalarından dolayı “İrâkiyyûn”; re’y ağırlıklı olduğundan dolayı da “Ehl-i re’y” olarak isimlendirildiklerini biliyoruz. Ömer b. Abdülazîz (ö. 99/717) dönemini hariç tutarak Emevîler devrine baktığımız zaman onların dinî ve fikhî ilimlere karşı ilgisiz tavırlarına bu ilimleri ferdîleştirip hoca-talebe ilişkisi etrafındaki bir ekolleşme sürecinin gelişmesine sebep olduklarını görüyoruz.

Dönemin coğrafî bölgelerinde temâyüz eden ekollerini ve bunların temsilcilerini, merkezi Medine olan “Hicaz Fıkıh Ekolü” ve merkezi Kûfe olan “Irak Fıkıh Ekolü” şeklinde gruplandırmak mümkündür. Hicaz fıkıh ekolünü temsil edenler arasında kaynaklarda Medineli meşhur yedi fakîh (fukahâ-i seb’a) diye anılan ve öncülüğünü Sâid b. Müseyyeb’in yaptı-

ğı Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Süley-
mân b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdurrahman b. Utbe ve bu neslin öğrencileri durumunda olan
Zührî, Nâfî, Ebû Bekir b. Hazm ve Rebîa b. Abdurrahman'ı sayabiliriz. Bunların Hz. Ömer,
Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbâs gibi sahâbîlerden intikal eden zengin bir fikhî
mirası alıp, devam ettirdiklerini söylemek mümkündür. Merkezi Kûfe olan Irak fikhî ekolü-
nün ilk hocası sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd olup, Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz b. Cebel ve Ebû
Mûsa el- Eş'arî gibi sahâbîlerin fikhîni bu kanalla tevârüs eden bu ekolün tâbiîn temsilcisi ise
İbrâhim en- Nehâî'dir. Bu ekolün diğer önemli isimleri arasında Alkame b. Kays, Mesrûk b.
Ecda', Esved b. Yezîd, Kâdî Şüreyh, ve Şa'bî gibi fakihleri sayabiliriz.¹²⁴ Her iki ekolün
hadisleri delil alma konusundaki farklı tutumlarının, re'ye başvurma konusunda da aralarında
bazı metod ve prensip farklılıklarının olmasının bulunulan ortam, kültür ve kendilerinden
yararlandıkları hocaların farklı usûl ve yöntemleriyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan Medine ve Kûfe gibi merkezler dışında, Mekke'de Mücâhid, Atâ b. Ebî
Rebâh; Basra'da Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde; Dımaşk'ta Ömer b. Abdülazîz,
Mekhûl; Yemen'de Tâvûs b. Keysân; Mısır'da Yezîd b. Ebî Habîb gibi fikhî yönleri öne
çıkmiş ve bir ekol temsilcisi haline gelmiş isimleri sayabiliriz.¹²⁵

Abbâsîler dönemi ise fikhî usûl ve fûrûunun gelişimini tamamladığı dönemdir. Bu
dönemde fikhî tartışmalar çoğalmış ve bunların artık sistematik bir şekilde ele alınması
zarureti doğmuştur. Böylece “re'yciler” ve “eserciler” diye iki farklı temâyül ortaya çıkmıştır.
Her grup, kendi temâyüllerini delillendirmek ve tutarlı kılmak için çeşitli usûller ortaya
koymaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak ta bir telif türü şeklinde usûl-i fikhî eserlerinin
yazılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Abbâsîler döneminde devam eden fikhî tedvîni İmâm
Mâlik'in *el-Muvattâ'*, İmâm Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye*'si, İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ile
ortaya konmuştur. Yine bu dönemde yazıldığı ifade edilen ve günümüze ulaşan ilk usûl-i fikhî
kitabı olarak kabul edilen İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini görmekteyiz.¹²⁶ Böylece fikhî
kelâmdan hem konu olarak hem de usûl olarak ayrıldığını söyleyebiliriz.

Kelâm ilminin doğuşunu da, aslında fikhî ilminden ayrıldığı bu dönemde görebiliriz.
Ashâb devrinin sonlarına kadar akâid konusunda herhangi bir ihtilâf olmamasına karşın,

¹²⁴ Söz konusu ekoller ve temsilcileri için bk. İsmail Yiğit, “Emevîler”, *DİA*, XI, 87-99.

¹²⁵ İsmail Yiğit, *a.g.e.*, XI, 87-99.

¹²⁶ Hamza Aktan, “Evrensel Mesajlar”, *İslâm'a Giriş*, s. 223-226; Eserin tanıtımı ve geniş değerlendirmesi için
bk. Murtaza Bedir, “er-Risâle”, *DİA*, XXXV, 117-119.

fürû-i fıkıhta birbirinden farklı görüşlerin olduğunu biliyoruz.¹²⁷ Emevîler dönemi, kelâm tarihi açısından artık itikâdî konuların tartışılmaya başlandığı bir dönemdir. İmâm Müslim'in kaydettiğine göre "Kaderiyye", Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) döneminde zuhûr etmiştir. Burada Kaderiyye'den olduğu belirtilen kişi Ma'bed el Cühenî (ö. 80/699 [?])¹²⁸ olup onun arkadaşı Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) ile birlikte irâde hürriyetini savunan ilk kişi olarak bilindiği kaydedilmektedir.¹²⁹ Allah'ın sıfatlarını ilk kez inkâr eden Ca'd b. Dirhem'den¹³⁰ (ö. 124/742 [?]) sonra Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) bu görüşleri devam ettirerek devam ettirerek cebir anlayışını da savunduğu, bu görüşün sonraları kendi adıyla Cehmiyye şeklinde anıldığı da bilinmektedir.¹³¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan halife seçimi, Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) şehid edilmesi, Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı gibi olaylardan sonra müslümanların zihnini şu sorular meşgul etmiştir. Müslümanlar arasındaki iç savaşlarda ölenin ve öldürülenin durumu nedir? Zira Müslümanlar birbirini öldürmüş ve bir kebîre işlenmiştir. Bu kişilerin îmân bakımından durumu nedir? Bilinen îmân tarifi bu soruya cevap vermekte midir? Kişi, bu fiili işlerken hür iradeye sahip midir? Değil midir? Yoksa bu bir ilâhî kader midir? İşte bütün bunlar, İslâm dünyasında zuhûr edip cevabı aranan ictimâî ve siyâsî hâdiselerdir. Netice itibariyle bunların hepsi akâidi ilgilendiren birer olay olup, yeni yeni oluşan kelâm disiplini içerisinde tartışılmaya başlanmıştır. Yaklaşık bir asır kadar süren bu fikrî hareketlerden sonra çeşitli müstakil fırkaların ortaya çıktığı söylenebilir. İlk fırkalar arasında, Emevîler döneminde Basra'da zuhûr eden Mu'tezile mezhebini sayabiliriz. Mu'tezile'nin ortaya çıkışına dair rivâyetler daha çok Sünnî kaynaklarda, yer almakta bu firkanın tabiîn'den Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinde tartışılan "mürtekb-i kebîre" konusunda farklı bir anlayışa sahip olan öğrencisi Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), hocası Hasan el-Basrî'nin meclisini terk etmesi ve hocasının, onun kendilerinden uzaklaştığını (i'tizâl) söylemesi daha sonra kendisine katılan arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile Mu'tezile mezhebini kurduğu kaydedilmektedir.¹³² Mu'tezile akâid meselelerini izah ederken nassı

¹²⁷ Bekir Topaloğlu, "Kelâm İlmi Giriş", s. 20.

¹²⁸ Müslim, "İmân", 1-2; Kaderiyye diye anılan "hür irâde düşüncesinin ilk temsilcisi kabul edilen bu kişi hakkında bk. Mustafa Öz, "Ma'bed el Cühenî", *DİA*, XXII, 281-282.

¹²⁹ İrâde hürriyeti konusundaki fikirleriyle "ilk kaderiyye" hareketinin doğuşunu hazırlayan bu tâbiîn âlimi için bk. Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkî", *DİA*, XIII, 414-415.

¹³⁰ İlâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insan fiilleri gibi itikâdî konuları tartışmaya açan ilk âlimlerden biri olan bu zât için bk. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-543.

¹³¹ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 20-21; ayrıca bk. Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; a.mlf., "Cehmiyye", *a.g.e.*, VII, 234-236.

¹³² Mu'tezile hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, XXXI, 391; Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Ata", *a.g.e.*, XLII, 540.

kabul etmekle beraber akla da ehemmiyet vermeyi ihmal etmeyip, tenâkuz halinde ise nassı te'vil ettiği görülmektedir. Bu durum Selefiyye'nin kabul edemeyeceği bir anlayıştır. Böylece Mu'tezile'nin bu izah tarzına "Kelâm metodu" denilmiştir. Dolayısıyla kelâm ilminin Mu'tezile'nin elinde hicrî ikinci asrın başlarında doğmuş olduğunu söyleyebiliriz.¹³³ Bu dönemin sünnî itikâdî görüşleriyle merkezi bir konumda yer alan iki önemli şahsiyeti ise Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Bu gelişmeler bazı araştırmacılara göre müslümanların yabancı kültürlerle temaslarından önce başlamıştır. Yabancı kültürlerle temasın özellikle de İran ve Hint menşeli düalist düşüncelerle zorunlu olarak yapılmakta olan fikrî mücadeleler de bunu göstermektedir. Yine Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd Muâviye gibi şahısların özel merakıyla başlayan felsefî tercümelemler var olduğu kaydedilmektedir. Bu alandaki yoğun çalışmaların Abbâsîler döneminde olduğu görülmektedir. Emevîler döneminden günümüze ulaşan kelâm literatürü arasında Hasan el-Basrî'nin *Risâle fi'l-kader* ile Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) *Hutbetü Vâsıl b. Atâ* adlı risâlesi bilinmektedir.¹³⁴

Mu'tezile'nin fikrî yapısının genel çerçevede şu temel esaslar üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür; sıfât-ı ilâhiyye'nin bir kısmını ve kaderi inkâr etmek, mürtekibi kebîre'nin el- menzile beyne'l mezileteyn'de olduğunu savunmak, ilâhiyât konularına aklın rolü ve hakemliği açısından bakmak, îmân esaslarını aklî izahlarla te'yide çalışmak, daha sonraki dönemlerde ise eski Yunan felsefesi ve yabancı kültürlerle temasa geçerek değişik bir bakış açısıyla izahlar getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunlar arasında adâlet, va□d ve va□îd, emri bi'l ma□rûf ve nehyi ani'l münker, Allah'ın kelâmı, emir ve nehyinin mahlûk olması, Allah'ın ahirette görülmemesi gibi konular da yine Mu'tezile'nin temel düşünceleri olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹³⁵

Mu'tezile'den önce ve Mu'tezile ile aynı asırda şu fırkaları da zikredebiliriz: Havâric; bu grup ilk defa Cemel Vak'ası (36/656) olayı ile Hz. Ali'den ayrılanların ortaya atmış oldukları meselelerle temeli atıldığı bilinmektedir.¹³⁶ "insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar" ı haricî olmanın temel kabulü

¹³³ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, 22-23.

¹³⁴ Hasan el-Basrî ve *er-Risâle* adlı eseri hakkında bk. Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", XVI, 292; İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 87-99; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 391-398.

¹³⁵ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, 22-23; İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, XXXI, 391-398.

¹³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2005, s. 119; Neşet Çağatay – İ. Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 11; Cemel Vak'ası ile ilgili geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıglalı – Yusuf Şevki Yavuz, "Cemel Vak'ası", *DİA*, VII, 320-322.

olarak savunduklarını söyleyebiliriz; Şehristânî’de buna yakın bir tanımla; “Hâricî, ümmetin ittifak ettiği meşrû bir halifeye baş kaldıran herhangi bir kimsedir.” diye tarif eder.¹³⁷

Şîa’nın ise; Hz. Osmân’ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu olaydan sonra müslümanlar iki gruba ayrılıp Hz. Ali tarafını tutanlara “Şîatü Ali”, Hz. Osman tarafını tutanlara ise “Şîatü Osmân” denilmiştir. Daha sonra Şîa isminin sadece Hz. Ali taraftarlarına verilen bir isim olarak kaldığını görmekteyiz. Her iki grubun “İmâmet” hakkındaki görüşü, imâmet’in dinin rüknü olduğu şeklindedir.¹³⁸ Şîa kaynaklarının bazılarında göre “İmâmet”¹³⁹ konusundaki görüşlerinin temelleri Hz. Peygamber’in hasta olduğu dönemde sefere çıkmaya hazırlanan Üsâme komutasındaki ordunun çıkıp çıkmaması, “Kırtâs” ve “Benî Sakîfe”¹⁴⁰ hadisesi diye isimlendirilen olayları Hz. Ali’nin halife olmaması için yapılan engellemeler olarak kabul ettikleri fikirlere dayanmaktadır. Bundan dolayı Şîa’nın temellerinin düşünce bazında bu dönemde atıldığı söylenebilir.¹⁴¹ Bunlara ilâveten İslâm akîdesine en büyük zarar veren hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Bâtınîlik,¹⁴² insan için hiç bir irade hürriyeti tanımayan Cebriyye’yi¹⁴³ saymak mümkündür. İnsanlara ait ihtiyârî fiillerin, ilâhî irâde ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı olan Cebriyye’nin asıl kurucusunun, cebir fikrini temellendirerek, onu kelâm ilmine mal eden kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğu kabul edilir.¹⁴⁴ Yine ilk kelâm ekolleri arasında Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından kurulan Dırâriyye¹⁴⁵; Bekir b. Uhtü Abdülvâhid b. Zeyd’in mensuplarından oluşan Bekriyye¹⁴⁶; bazı hususlarda Eş‘ariyye ve

¹³⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 119; Hâricîler’le alakalı geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlı – Azmi M. es-Sâlihî – Mustafa Öz, “Hâricîler”, *DİA*, XVI, 169-178.

¹³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 147; Neşet Çağatay, İ. Agah Çubukçu, *a.g.e.*, s. 52.

¹³⁹ İmâmet konusuyla alakalı geniş bilgi için bk. Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 201-207; Muhammed Mücahid Dünder, *Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyâsî-Sosyal Hâdiselerinin Etkileri (İman-Amel İlişkisi Bağlamında)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

¹⁴⁰ Sakîfetü Beni Sâide hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Sakîfetü Beni Sâide”, *DİA*, XXXVI, 11-12.

¹⁴¹ Geniş bilgi için bk. Abdulcebbar Adıgüzel, “Erken Dönem Politik İhtilafların Şîî-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, IV, 2, Güz Dönemi 2011, s. 63-122.

¹⁴² Bâtıniyye, nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen “mâsum imam”ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır. Bâtıniyye ve bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 190-194; Neşet Çağatay – İ. Agah Çubukçu, *a.g.e.*, s. 76.

¹⁴³ Cebriyye ve bu konu hakkında geniş bilgi için bk. İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 205-208.

¹⁴⁴ Cehmîyye ve Cehm b. Safvân hakkında geniş bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, “Cehmîyye”, *DİA*, VII, 234-236, “Cehm b. Safvân”, *a.e.*, VII, 233-234.

¹⁴⁵ Dırâriyye hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, “Dırâr b. Amr”, *DİA*, IX, 274-275; Neşet Çağatay-İ. Agah Çubukçu, *a.g.e.*, s. 136.

¹⁴⁶ Bk. Mustafa Öz, “Bekriyye”, *DİA*, V, 370.

Mu‘tezile’ye benzeyen Neccâriyye; Hz.Ali taraftarları ile Hz. Osmân taraftarları arasındaki rekabetten doğan Mürcie; îmânı sadece ikrâr olarak tanımlayan Kerrâmiyye ile Allah’ı yaratıklara veya yaratıkları Allah’a benzetme sonucunu doğuran tevhîde aykırı birtakım yanlış inançları benimsemiş olan grupları temsil eden Müşebbihe’yi sayabiliriz.¹⁴⁷

Mu‘tezilî fikirlerin ortaya çıktığı bu dönemde, Selef ulemâsının önde gelen âlimlerinden İmâm Âzam Ebû Hanîfe’den (ö. 150/767) söz etmiştik. Bilindiği üzere İmâm Âzam, amel konusunda Ehl-i sünnet’in büyük çoğunluğunun mensûbu olduğu Hanefî mezhebinin kurucusudur. Şüphesiz Ehl-i sünnet itikâdının teşekkülünde de, ilk ciddî isim yine İmâm Âzam’dır.¹⁴⁸ Hakkında ki bir rivâyete göre, onun kelâm konuları ile meşgul olması, fıkıhla meşguliyetinden daha öncedir.¹⁴⁹ Biz, İmâm Âzam’ın daha çok itikâdî ve kelâmî görüşlerine değinmeye çalışacağız. İmâm Âzam’a göre, Allah isim ve sıfatlarıyla ezeli ve ebedidir. O’nun sıfatlarının hiçbiri sonradan kazanılmış değildir. Kazâ, kader ve meşîet (dileme) O’nun ezeli sıfatlarıdır. Allah, yokluğu (adem), yokluğu halinde yok (ma’dum) olarak bilir. Allah, var olan bir şeyi de, varlığı halinde var (mevcûd) olarak bilir. Bütün bunlar, Allah’ın ilminde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; değişme sadece yaratılmışlarda meydana gelir. O, büyük günah işleyen bir kimsenin ebedî cehennemde kalacağını söylememekle beraber, günahlarının ona zarar vereceğini bildirir. Büyük veya küçük günah işleyen kimse tövbe etmeden ölürse, onun durumu Allah’ın dilemesine bağlıdır. Akla değer verme veya akıl-vahiy ilişkisi konusunda İmâm Âzam, akla verilmesi gereken değeri vermiştir. O, düşünce sistemini Kur’ân, sahîh haber ve sahâbe fetvâsı üzerine kurmuştur. Ona göre inanca dair görüşler vahiyden çıkarılır. Aklın görevi ortaya çıkan bu kuralları doğru bir şekilde yorumlamaktır.¹⁵⁰ Allah’ın kelâmı, O’nun ezeli sıfatıdır, Mûsâ ile konuşması bu hal üzeredir. Allah Teâlâ, âhirette mü’minler tarafından keyfiyetsiz ve teşbîhsiz olarak görülecektir.¹⁵¹

Genel itibariyle fıkıh ve kelâm ilimlerinin ayrışmasını bu çerçevede dahilinde değerlendirebiliriz. Ancak bilindiği üzere bu konu, daha geniş şekilde İslâm Mezhepleri Târîhi ile

¹⁴⁷ Söz konusu fırkalar ve kurucuları hakkında bilgi için bk. Mustafa Öz, “Neccâr, Hüseyin b. Muhammed”, *DİA*, XXXII, 481-482, a.mlf., “Neccâriyye”, *a.g.e.*, XXXII, 482-483; Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *DİA*, XXXII, 41-45; a.mlf., *a.e.*, Kerrâmiyye”, XXV, 294-296; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 156-158; Neşet Çağatay – İ. Agah Çubukçu, *a.g.e.*, s. 137-138, 141-145, 150.

¹⁴⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990, s. 60.

¹⁴⁹ M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkıhında Re’y Taraftarları*, Ankara 1961, s. 51.

¹⁵⁰ Ramazan Altıntaş, “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi”, *Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II*, Kurav Yayınları, Bursa 2003, II, 254.

¹⁵¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *a.g.e.*, s. 60-69; ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe (Akaide Dair Görüşleri)”, *DİA*, X, 138-143.

ilgili çalışmalarda fırkalar, doğuşları ve görüşleri üzerinden daha teferruâtli bir şekilde incelenmiştir. Bu başlığımız sonunda “*Usûl-i Fıkhın Doğuşu*” hadisesinin temellerinin bu dönemde atılmış olduğunu söylemek mümkündür:

4. USÛL-i FIKHİN DOĞUŞU

Fıkhın, usûl ve fûrû kısımlarının ayrı birer disiplin haline gelip yazılmasından önce, esas itibariyle her ikisinin de temelini Hz. Peygamber döneminde atılmış, hattâ bir yönüyle de tamamlanmış olduğu söylenebilir. Genel olarak Müslüman hukukçuların ifadelerinden; fıkhıdaki toplumsal gerçekliğin pragmatik talepleri ile; yani yaşayan toplumun geleneksel normları ve değerleriyle, kutsal metinlerin aşkın idealleri arasında sürekli bir etkileşimin olduğunu, Allah’ın ise insan için en iyiyi arzu ettiğini, bu nedenle toplumsal yararın en güvenli bir biçimde Allah’ın irâdesine uymaktan geçtiğini düşündüklerini anlamak mümkündür. Günlük hayat, katı bir skolastik metod ışığında, sâbit görünümlü idealler nokta-i nazarından sürekli bir biçimde gözlemlenmekte ve yargılanmaktadır. Ancak bu metodun o idealleri yorumlamak için kullanılma biçimi, hukukçunun gerçek ihtiyaçları ve faydaları algılamasına bağlıdır.¹⁵²

Bu açıklamalara baktığımız zaman, usûl-i fıkıh ilminin doğuşunu ve nasıl olması gerektiğini net bir şekilde anlayabiliriz. Eğer Allah, insan için en iyiyi arzu ediyorsa, bu bize *salâh–aslah*¹⁵³ meselesini hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere bu kavramlar kelâm disiplini içerisinde uzun uzadıya ve etraflı bir şekilde tartışılmıştır. Toplumun geleneksel norm ve değerleriyle, kutsal metinlerin etkileşimini göz önünde bulundurarak çözümün bulunması, hukukçunun (müctehidin) Kur’ân ve Hz. Peygamberin tatbikatında mevcut olmayan hususlarda bazı örnek olayları algılamasına ve buna göre çözüm üretmesine bağlıdır. Bu da bize usûl-i fıkıh veya kelâmın doğuşunun tek başına değil, her ikisinin beraber doğduğunu ve bu iki disiplin arasındaki bağ tarihte algılandığı gibi birbirinden kopuk olmadığını, aksine bunların farklı disiplinler içerisinde birbirini tamamlayarak geldiğini ve Müslümanlara hizmet ürettiğini göstermektedir.

¹⁵² R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi* (trc. Murtaza Bedir-Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 260-261.

¹⁵³ Aslah, “kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey” demektir. Söz konusu terim için bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 30-31; Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdi Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 147; a.mlf., “Usûl-i Hamse”, *DİA*, XLII, 211; Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *DİA*, XLIII, 135.

Fıkıh ile usûlü arasındaki ilişki, bunların hangisinin daha önce ortaya çıktığı akademisyenler arasında tartışma konusudur. Genel kabul gören görüşe göre müctehid imamlar icthadları ile problemleri çözmüşler, daha sonra ise bu çözüm tarzları incelenerek usûlleri ortaya konulmuştur.

Bundan önceki başlıklarımızda dolaylı olarak değindiğimiz üzere, usûl-i fikhî, fikhın bir alt dalı olarak kabul edebiliriz. Çünkü bu ilmin, sonradan ihdâs edildiğini, sahâbenin ve tabînin bu kurallara ihtiyaç duymadığını, onların Arap diline olan hâkimiyetlerinden anlıyoruz. Dolayısıyla onlar, tabî olarak Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in “ne demek istediğini” kolayca anlayabiliyor, sonradan oluşturulan bu kurallara ihtiyaç duymuyorlardı. Tâbiîn dönemine gelindiğinde ise zaman itibarıyla Hz. Peygamber’e yakın olan insanların durumları her yönüyle bilinip ve gerektiğinde yardımları alındığı için, nasları anlama konusunda yine herhangi bir sıkıntının yaşanmadığını görmekteyiz. Hz. Peygamber devrinden uzaklaşıp bütün ilimler kesb ve tahsil yoluyla elde edilir hale geldikten sonra, müctehidler şer’î delillerden hüküm çıkarabilmek için “usûl” olarak kabul edilen bir takım kaide ve kurallara ihtiyaç duymuşlardır. Bunun neticesinde ortaya konulan çeşitli yöntem ve kurallar bütünü yeni bir disiplin olarak “**usûl-i fıkıh ilmi**” adı altında İslâmî ilimler arasındaki yerini almıştır.¹⁵⁴

Buna göre usûl-i fıkıh ilminin hicrî ikinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Sahâbe döneminde ortaya çıkan yeni bir durumun hükmünü tespit konusunda fakîh sahâbilerin doğrudan Allah’ın kitâbına, Resûlullah’ın sünnetine müracaat ettiklerini; aradıklarını bulamadıklarında ise onların icthâd yoluna gittiklerini görmekteyiz. Tâbiîn devri de aynı uygulama ile geçtikten sonra, toplum çeşitli alanlarda gelişme göstermiş ve buna paralel olarak daha önce mevcut olmayan pek çok farklı durumla karşılaşmıştır. Meselâ; Arapların Arap olmayan toplumlarla karışması Arap dilinin zayıflamasına sebep olmuştur. Eskiden olduğu gibi Arapça’nın İslâm toplumunun tabî dili haline dönüşmesi imkânsız hale gelmiştir. Bunun yanında müctehidler görüş belirtmelerini gerektiren birçok yeni problem de ortaya çıkmıştır. İşte bütün bunlar ve buna benzer diğer sorunlar nedeniyle, fakîh ve müctehidler icthâd faaliyetlerini bir ilmî disiplin altına alabilmek için şer’î delillerden hüküm istinbât ederken esas alınacak prensip ve kuralları belirlemişler, daha sonra bu kuralları tedvîn edip “**Usûl-i Fıkıh**” adını verdikleri müstakil bir ilmî disiplin haline getirmişlerdir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 507.

¹⁵⁵ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V.Yay. Ankara 1990, s. 28-29.

Usûl-i fıkıh ilminin doğuşuyla ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus da şudur: Bu konuda usûl-i fıkıhın fıkıh ilmi ile beraber var olduğu gerçeği gözden aslâ uzak tutulmamalıdır. Çünkü fıkıh var ise, mutlaka onun kaideleri, umûmî esasları ve kaynaklarının bulunması da zarûrîdir. Bunlar da usûl ilminin unsurları ve mâhiyeti durumundadır. Ancak beraber var olmalarına rağmen, fıkıh usûl-i fıkıhtan önce tedvîn edilmiştir. Bu durum usûl-i fıkıhın, fıkıh ilminin tedvîninden önce pratikte olmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla fakîhler, bir hüküm ortaya koyarken, muayyen kaideler ve sâbit metodlar takip etmişlerdir. Bu ilmin kaideleri fakîhlerce açıklanmamış olsa bile, bu kural ve yöntemler müctehidlerin zihinlerinde istikrar kazanmıştı. Bu âlimler, söz konusu kaide ve metodların ışığında yürüyorlardı. Hattâ biz: “usûl-i fıkıh, fıkıhın doğuşundan daha önce mevcuttu” diyebiliriz. Çünkü usûl, hüküm çıkarmanın kanunları ve ortaya konan görüşlerin ölçüsüdür.¹⁵⁶

Nitekim Aristo mantık ilmini tedvîn etmezden önce de, insanlar mantığı ve kurallarını kullanıyordu. Aynı şekilde usûl-i fıkıhın da mantığı ve kuralları ulemâ tarafından kullanılıyordu. Aristo'nun yaptığı, mantığın dağınık halde bulunan kural ve kaidelerini bir araya getirip tedvîn etmekten ibaretti. Sonuç itibariyle bir araya getirilen bu kurallar, zaman içinde ayrı bir ilim dalı olarak insanlara öğretilmeye başlandı. Aynı benzerliği İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı ünlü eseri için de söyleyebiliriz. Müctehid sahâbe ve tâbiîn şer'î kaynaklardan hüküm çıkarırken, doğal olarak usûl-i fıkıh kaide ve kurallarını kullanıyorlardı. İşte İmâm Şâfiî bu dağınık halde olan kaide ve kuralları daha sonraki neslin, özellikle Arap olmayanların kullanıp ve uygulaması için *er-Risâle* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Aslında İmâm Şâfiî'nin dağınık ve anlaşılması zor olan bu kuralları, Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14)¹⁵⁷ isteği üzerine bu eserinde ortaya koyduğu belirtilir.¹⁵⁸ Böylece *er-Risâle* bu alanda günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilmiştir. İmâm Şâfiî'den sonra diğer bilginler de usûl-i fıkıh ilminin prensiplerini derlemeye devam etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü Tâati'r-Resûl*, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-mensûh* ve *Kitâbü'l-İlel* adlı eserlerini bu alanda örnek olarak gösterebiliriz. Daha sonra Hanefî bilginler ve diğer mezheplere mensup

¹⁵⁶ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü* (trc. Ruhi Özcan), Erzurum 1982, s. 34-35; Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (MÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 11.

¹⁵⁷ Tebeü't-tâbiîn'in tanınmış hadis hâfızı ve fıkıh âlimi olan bu zât hakkında bk. Mücteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdî”, *DİA*, I, 167.

¹⁵⁸ *Risâle* hakkında geniş bilgi için bk. Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1979 “Nâşirin Mukaddimesi”, s.9-15; Murtaza Bedir, “er-Risâle”, *DİA*, XXXV, 117-119.

İslâm bilginleri de bu alanda eserler yazmışlardır.¹⁵⁹ Usûl-i fikhın İmâm Şâfiî ile bir ilim haline geldiği şeklindeki genel kabûlün yanında, Şâfiî'den önce de bu kuralların uygulandığına dair üç farklı görüş vardır: Birincisi bizim de yukarıda zikrettiğimiz üzere, bu ilmin ve kurallarının İmâm Şâfiî tarafından ortaya konulmuş olduğu görüşüdür. İkinci görüş ise, usûl-i fikh ilminin Şâfiîden önce de var olduğu rivâyetidir. Bu görüş, daha önceleri Ebû Yûsuf'un (ö.182/798) "usûl-i-fikh" terimini kullanmasına dayandırılmaktadır.¹⁶⁰ Son görüş ise, bu ilmin ünlü Şâfiî âlimi İbn Süreyc (ö. 306/918) ve talebeleri tarafından bir ilim dalı haline getirildiği görüşüdür.¹⁶¹ Ancak bu müellifler farklı bölgelerde bulduklarından dolayı incelemelerinde aynı metodu takip etmedikleri gibi, bu alanda yazmış oldukları eserlerde de onların bir usûl-i fikh kitabı telif etme gayesini gütmedikleri görülmektedir. Daha sonra karşımıza bütün bu farklı metod ve gayelerden dolayı *mütekellimîn metodu*, *fukahâ metodu* ve *memzûc metod* diye üç farklı yöntemle yazılmış eserler çıkmaktadır.¹⁶²

Sonuç olarak usûl-i fikhın temellerinin Hz. Peygamber döneminde atılmış olduğunu, Hz. Peygamber'in kendisine gelen tüm âyetleri muhkem, mücmel ve müteşâbihâtı ile ashâbına açıkladığını, onların da bu açıklamalar doğrultusunda hareket ettiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber diyâneten ve siyâseten âmir konumunda olduğu için, hükümler konusunda da uygulamaya bizzat kendisi karar verip ve uygulardı. O, bu konulardaki uygulama ve kararlarını, vahyin ışığı ve kontrolü altında kendi anlayış ve usûlünü de katarak gerçekleştirirdi. Hz. Peygamber itikâdî konulardaki uygulamalarında daha katı davranmayı tercih edip, amelî konularda ise kolaylığı tavsiye ederdi. Böylece Hz. Peygamber, İslâm fikhının gerek itikâdî, gerek amelî ve gerekse ahlâkî konulardaki aslî hükümlerini, İslâm'ın cezalara dair fer'î hükümlerini herkesin anlayabileceği kolay ve külfetsiz bir şekilde ortaya koyup uygulamıştır. Sahâbe herhangi bir konuda daha detaylı şekilde anlamak istedikleri bir hususu Hz. Peygamber'e ya bizzat sorarlar yahut da konuyu nasslar (âyet ve hadisler) ışığında çözerlerdi.¹⁶³ Dolayısıyla bu esasların bizzat Hz. Peygamber tarafından tesis edilmiş olduğunu, bunların daha sonraki dönemlerde birer ilim halinde sistematize edildiği söylenebilir.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Zekiyüddin Şaban, *a.g.e.*, s. 28-29; Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel" (Fıkıh İlmindeki Yeri), *DİA*, II, 81.

¹⁶⁰ Karafî, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l Mahsûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz), Mekke 1997, I, 45; krş. Tuncay Başoğlu, *a.g.e.*, s. 11-12.

¹⁶¹ Tuncay Başoğlu, *a.g.e.*, s.12; ayrıca bk. Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebû'l-Abbas", *DİA*, XX,365.

¹⁶² A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 202-203.

¹⁶³ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, İstanbul 1333, s. 6-11.

¹⁶⁴ Karafî, *a.g.e.*, I, 41-49; krş. Tuncay Başoğlu, *a.g.e.*, s. 11.

5. EHL-i SÜNNET EKOLLERİNDE KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ

A) İLK DÖNEM ÂLİMLERİNDE

Ehl-i Sünnet'te “kelâm–usûl-i fıkıh ilişkisi” konusunu incelerken, öncelikle Ehl-i sünnet tabirinin kimler için ve hangi mânada kullanıldığına bakmak gerekir. Ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at ifadelerinin en eski kullanımına, Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Dârimî'nin *es-Sünen*'inde, Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'inde, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'nin *el-İzâh*'ında ve İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fi'l-lafz*'ında kullanılmış; Dârimî'ye göre bu tabir ilk defa Hasan el-Basrî tarafından kullanılmıştır.¹⁶⁵ İlk dönemlerde bu kavramlar, akâid ve fıkıh alanlarından herhangi birine tahsis edilmezken, bunların daha sonraları husûsî mânada sırf akâid için kullanıldığı görülmektedir.¹⁶⁶ Ehl-i sünnet ifadesinin “ehl-i hadîs”, ehl-i bid'at'ın da “ehl-i re'y” için kullanıldığı bilinmektedir. Daha sonraları re'y ehli olan İmâm-I Âzam'ı da içine alacak şekilde kullanılmıştır.¹⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu konudaki ayırımına bakacak olursak, Ehl-i sünneti önce re'yciler ve hadisçiler olmak üzere iki ana guruba ayırmış, bu iki sınıfa fukahâyı, kurrayı, muhaddisleri ve ehl-i hadise mensup kelâm âlimlerini dahil edip bunların “Fırka-i Nâciye”¹⁶⁸ olduklarını söylemiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) fukahâ ve kelâmcılar arasında herhangi bir ayırım yapmadan Ehl-i sünnet tabirini her ikisi için de kullanması dikkat çekicidir.¹⁶⁹

Ehl-i sünnet'in temsilcilerine baktığımız zaman bunlar içerisinde “ashâbu'l hadîs” olarak bilinen İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i görebiliriz. Bunlardan Ahmed b. Hanbel'in ekolüne bağlı olan âlimlerin konuları ele alırken rivâyet tarzını kullandıkları; re'y ehli olan âlimlerin ise daha çok Kur'ân'dan âyetlerle istidlâlde bulunarak ve bunlar üzerinden aklî yorumlar yaparak sonuca ulaşmaya gayret ettikleri dikkat çekmektedir.

¹⁶⁵ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, s. 92-94; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525.

¹⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-530; Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 92-94.

¹⁶⁷ Ehl-i sünnet, “Hz Peygamber ile ashâbın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” anlamında bir tabirdir. Ehl-i bid'at, “Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkmış, şer'î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen gruplar” anlamına kullanılan bir tabirdir. Ehl-i hadîs, “hadisçiler ve hadis taraftarları” anlamında bir terimdir. Ehl-i re'y, “II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüne” verilen isimdir. Söz konusu terimler hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-530; Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 92-94; Abdullah Aydınli-Salim Ögüt, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 507-512; M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 520-524.

¹⁶⁸ Bu terim hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII, 35.

¹⁶⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (thk. M. Zahit Kevserî), Kahire 1948, s.189; Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 92-94; bk. Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, “Ehl-i Sünnet”, X, 525-530.

Önceleri fıkıh ve akâid alanında aynı anlamı ifade eden “Ehl-i sünnet” tabiri, daha sonraları yalnızca itikâd alanıyla ilgili olarak kullanılır olmuştur. Böylece Ehl-i sünnet ekollerini Eş‘ariyye ve Mâtüridiyye; Ehl-i bid‘at ekollerini de Havâric, Cehmiyye, Şîa, Mu‘tezile, Cebriyye ve Kaderiyye gibi gruplar temsil eder olmuştur.¹⁷⁰

Böylece Ehl-i sünnet kavramıyla: “Hz. Peygamber’in sünnetine ve İslâm toplumunun geleneklerine uyan düşünce sistemini kabul edenler” kastedilir hale gelmiştir. Bu düşünceye tâbi olana Ehl-i sünnet; buna muhâlefet edenler ise Ehl-i bid‘at tâbirinin kullanıldığı görülmektedir. Ehl-i sünnet tabiri sahâbeden itibaren başlayarak İslâm toplumunun genelini kapsayacak şekilde kullanılmıştır.¹⁷¹ Ehl-i Re‘y hakkında genellikle filozof ve kelâmcıların yapmış olduğu tarifler de müştereken vurgulanan ifadelerle bakıldığında “re‘y” in bir “zan” olduğu, ehl-i re‘yin de bu “zan” üzere hüküm verenler olduğu görülmektedir. Re‘yin gerçekten kuşku götürmez bir ilim olmadığı hususunun ilk dönem âlimleri arasında tartışmasız olarak kabul edildiği görülmektedir.¹⁷² Re‘y hakkındaki bu açıklamalara bir bütün olarak bakıldığında, kelimenin menfî yönünden ziyâde, onun müsbet yönünün ağırlıkta olduğu görülmektedir. Goldziher’in ifadesine göre aslında “re‘y” kelimesi, Arapça’da iyi, ihtiyatlı, doğru ve akıllı görüş” anlamında kullanılmakta; düşüncesiz karar, yanıltıcı ve ihtirâsın ilhâmı anlamına gelen “hevâ” kelimesinin zıt anlamlısı olarak bilinmektedir. Ancak bu kelimenin bazı mutaassıp hadisçilerin hissiyâtı yüzünden, ilâhiyât dilinde daha çok menfî mânâyı çağrıştıran “hevâ” ile aynı anlam da kullanıldığı görülmektedir.¹⁷³

“Re‘y”in, İslâm tarihinin ilk nesli olan sahâbe döneminde de kullanıldığı, ehl-i hadis taraftarlarınca da kabul edilmiştir.¹⁷⁴ Ancak, hadis ekolü re‘yi hevâ ile aynîleştirirken; re‘y taraftarları ise karışık rivayetleri değerlendirirken re‘y’in aslında sakıncalı bir kavram olmadığını ve bu kavramın bazı kurallar çerçevesinde makbûl sayılacağını izaha çalışmışlardır.¹⁷⁵ Ancak biz burada bu konunun fazla detayına girmeyip, “re‘y” kavramının usûl-i fıkıh’ta nasıl kullanıldığına işaret etmekle yetineceğiz. Öncelikle “re‘y” kavramının içermiş olduğu anlamın, nassların açık beyânları dışında kalan alanlarla sınırlı olduğunu

¹⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet Mezhebi”, *İslama Giriş*, DİB Yay., Ankara 2008, s. 232; a.mlf., “Ehl-i Sünnet”, *DİA* ., X, 525-530; Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 94;

¹⁷¹ Muhit Mert, *a.g.e.*, s. 95.

¹⁷² Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 245 vd.

¹⁷³ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 10.

¹⁷⁴ Ignaz Goldziher, *a.g.e.*, s. 10-11.

¹⁷⁵ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 23.

söyleyebiliriz.¹⁷⁶ Eş‘âriyye ekolünün önde gelen âlimlerinden olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî “re’y” i bir tür düşünmeyle hakkı arama” veya “âkîbet açısından doğru olanı ortaya çıkarma” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁷ Kuşkusuz Kur’ân ve sünnet müslümanların ferdî ve ictimai hayatlarına dair bazı hukukî düzenlemeler ihtivâ etmektedir. Ancak insan hayatının dinamik oluşu, bu hükümlerin değişen şartlara paralel olarak güncellenmelerini gerektirir. İşte “re’y”, insanı bu değişken dinamik ortamları kuşatmaya muktedir kılan bir araç olup müslümanlara doğan ihtiyaçlara göre yeni çıkış yolları bulma ve çözüm üretme imkânı sağlar.¹⁷⁸ Dolayısıyla “re’y” taraftarları, re’y’e dayalı ortaya koydukları görüşlerin dinde bağlayıcılığını iddia etmedikleri gibi, bunu ancak kendi çalışmaları neticesinde üreterek doğru kabul ettikleri yeni fikirler olduğunu açıklamışlardır. Nitekim İmâm Âzam; “Bizim bu ilmimiz re’ydir” demiştir. İmâm Mâlik ise: “Hz. Peygamber’den başka herkesin görüşü alınır da, reddedilir de” diyerek konuya açıklık getirmiştir. Öte yandan İmâm Şâfiî de kendisinin taklit edilmesini yasaklayarak bu husustaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymuştur.¹⁷⁹

“Ehl-i sünnet” tabirinin târihî seyrine bakarak, onun da Şîa ve Havâric gibi siyâsî bir netice sonucu ortaya çıktığı kabul edilebilir. Siyâsî olaylara baktığımız zaman Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinden Hz. Osmân dönemine kadar olan devrede herhangi bir siyâsî ve itikadî görüş ayrılığı belirgin bir şekilde görülmektedir. Hz. Ali döneminden itibaren Cemel ve Sıffîn gibi iç savaşların neticesinde müslümanların birbirlerini öldürdükleri görülmektedir. Bunun sonucu olarak kader, îmân-küfür sınırı ve büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebîre) dinden çıkıp çıkmadıkları gibi meseleler tartışılmaya başlanmıştır. Şîa’nın ilk üç halîfeyi meşrû saymamaları da siyâsî tartışmaların devamını sağlayan zemin oluşturmuştur. Hz. Hasan’ın Muâviye lehine hilâfetten ferâğat etmesi¹⁸⁰ sonucu hilâfetin Emevîler’e geçmesi ve Emevîler’in iktidarlarının meşrûiyetini devam ettirmek için Cebriyye inancını desteklemeleri, buna karşılık Ma‘bed el-Cühenî’nin kaderi inkâr etmesi, kader ve irâde hürriyeti tartışmalarını hızlandırmıştır. Şîa ve Havâric dışındaki müslümanların ilk dört halife ile beraber Emevî iktidarını meşrû saymalarının sonunda, onların “Ehl-i cemâat” veya “Osmâniyye” şeklinde adlandırıldıkları görülmektedir. Hâricîler’in büyük günah işleyenleri tekfir etmeleri, Şîa’nın

¹⁷⁶ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 23-24.

¹⁷⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 58.

¹⁷⁸ Ahmad Hasan, *Early Development*, İslamabad 1988, s. 53.

¹⁷⁹ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 27.

¹⁸⁰ Hz. Hasan ve Muâviye arasındaki anlaşma hakkında geniş bilgi için bk. İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 404-408.

da imâmet meselesini vahye dayandırma gayretleri sonucunda, o dönemde yaşayan sahâbîler ve diğer tâbiîn âlimleri yeni zuhûr eden bu meseleler karşısında Kur'ân ve sünneti yeniden incelemeye ve bu hususları çözmeye gayret etmişlerdir.¹⁸¹

Yaklaşık hicrî II. asırda ortaya çıkan bu farklı fikirler karşısında Ehl-i sünnet'in benimsediği inançları temsil eden dört büyük imâm ve onların ortaya koyduğu düşünce sisteminin genel çerçeve olarak kitap ve sünnetin ifade ettiği, sahâbe ile onlara uyanların sahip oldukları itikâda bağlı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸²

Ehl-i sünnet'in benimsediği inançların belirlenmesinde önemli rolü olan İmâm Âzam'ın (ö. 150/767), Hz. Ali'nin kendisiyle savaşan Şam ehlini müslüman kabul etmesi görüşüne dayanarak, büyük günah işleyenlerin dinden çıkmayacaklarına kâil olduğu, onun bu hususta Hz. Ali'yi de Ehl-i sünnet'in öncüsü olarak kabul ettiği görülmektedir.¹⁸³ Kadere inanmak gerektiğini, ancak bunun kişiyi irâde ve kudretten yoksun bırakma anlamına gelmediğini söyleyen Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Ali, Ömer b. Abdülazîz ve Hasan el-Basrî gibi âlimlerle, büyük günah işleyen kimsenin durumunu Allah'a havâle etmek gerektiğini söyleyen Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye de Ehl-i sünnet'in öncüleri arasında sayılabilir.¹⁸⁴ Ehl-i sünnetin öncülerinden biri olarak kabul edilen İmâm Âzam, akâide dair risâlelerinde, ilk kelâmcı ve Cehmiyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvân, Müşebbihe'ye nisbet edilen ilk müfessirlerden olduğu kabul edilen Mukâtil b. Süleyman ve Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ gibi âlimlere reddiyelerde bulunarak onların reddettiği ilâhî sıfatları, kader ve şefâati ispat etmeye çalışmış, İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, büyük günah işleyenlerin dinden çıkmadıklarını belirtmiş, îmân–amel ayırımına vurguda bulunarak büyük günah sahibinin durumunu Allah'a havâle etmek gerektiğini söyleyerek âdetâ ehl-i sünnet kelâmının temellerini atmıştır. Nitekim Ehl-i sünnet'in iki önemli kelâm mezheplerinden biri olan Mâtürîdiliğin temelinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin yer aldığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu yönünden söz ederken, usûlüne yön veren ve oluşturduğu sistemin onun akılcılığından kaynaklandığını belirtmekte yarar vardır.

¹⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.*, 232.

¹⁸² Abdurrahman el-Humeyyis, *Ebû Hanîfe'nin İtikad Esasları* (trc. Ahmet İyibildiren – Mustafa Öztürk), s. 21-22.

¹⁸³ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, s. 69; Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.*, 233.

¹⁸⁴ Abdulkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 220; Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.e.*, 232.

Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerinin erken dönemden itibaren tartışılmaya başlandığı, muhâliflerinin onu “ehl-i bid'at” veya “fırak-ı dâlle” diye adlandırdıkları Cehmiyye, Mürchie, Kerrâmiyye ve Mu'tezile gibi fırkalara nispet ettikleri görülmektedir.¹⁸⁵

Henüz sistem kurma aşamasında olan kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinin verilerinin birbirleriyle irtibatlandırıldığı, özellikle kelâm alanındaki temel kabullerin usûl-i fıkha yansıdığı veya usûl-i fıkıhta benimsenen kabullerin doğrudan kelâm alanının konusunu oluşturan belli başlı ilkeler olduğu söylenebilir. Hattâ mezheplerine dîni açıklayıcı bir bütünlük kazandırmak amacıyla Hanefî mezhebinin ilk imâmından itibaren belli bir sistemin mezhep içerisinde kabul edilmiş olduğunu ispata yönelmelerinden dolayı mezhebin içinde Mâverâünnehir ve Irak ekolü şeklinde iki farklı ekol tanımlamasının teşekkül ettiği bilinmektedir.¹⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin usûlüne yön veren ilkelere geçmeden önce onun genel düşüncesi hakkında fikir vermesi açısından şu örneğin hatırlatılmasında yarar görüyoruz. Rivâyete göre onun sahâbenin ileri gelenlerini fâsık saymamak ve karalamamak için “nebîz” adı verilen bir tür içeceğin helâl olduğunu söylemiş ve bu görüşü benimsemenin Ehl-i sünnet'ten olmanın şartı saymıştır. Burada kelâm, fıkıh ve usûl alanlarında birbiriyle uyumlu sistematik bir düşüncenin ipuçları görünmektedir. Bilindiği üzere Ehl-i sünnet'in kelâm anlayışında sahâbîlerin aleyhinde konuşmama ilkesi vardır. Bu ilkenin bir sonucu olarak da usûl-i fıkıhta sahâbe-i kirâm, Hz. Peygamber'den yaptığı bütün rivâyetlerde güvenilir (âdil/udûl) kabul edilmiş ve nebîzin helâl olup olmadığı konusundaki tartışmalarda onun helâl olduğunu ifade eden sahâbîleri fâsık saymaktan ve kendilerini karalamaktan kaçınmak için nebîzi haram saymamıştır.¹⁸⁷

İlgimizi çeken diğer bir örnek ise Mâtürîdî kelâmcısı ve fakîhi olan Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde geçer.¹⁸⁸ Buna göre Ehl-i sünnet, bütün varlıkların meydana gelmesinin Allah'ın *meşîet*, *irâde* ve *hükümü* ile gerçekleştiğini, ancak Allah'ın hayra rızâ ve muhabbeti varken, O'nun şerre rızâ ve muhabbeti olmadığını söyler. Ehl-i sünnet *meşîet*, *irâde* ve *hüküm* ile rızâ ve muhabbet ayırımı yaparken; Ebû Hanîfe taleb anlamını içerdiğini söylediği *irâdeyi* muhabbet ve rızâ cinsinden saymakta; taleb

¹⁸⁵ İmâm Âzam hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 1947, s. 7-9; Şükrü Özen, “Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fürû Anlayışının Kelâmî Temelleri”, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Dizisi II), Bursa 2003, II, 114 vd.

¹⁸⁶ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 114.

¹⁸⁷ Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içecek türü olan nebîz hakkındaki bu hükmün detayları için bk. Mustafa Baktır, “İçki”, *DİA*, XXI, 460; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 117.

¹⁸⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 42-44; krş. Şükrü Özen, *a.g.e.*, II/117.

anlamını içermediğini söylediği *meşîeti* muhabbet ve rızâ cinsinden saymamaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe karısını boşamak isteyen bir kimsenin, meşîet ifadesini kullanmasıyla boşamanın gerçekleşeceğini; *irâde*, rızâ veya muhabbet ifadelerinden birini kullanması halinde ise boşamanın gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın şerre meşîeti vardır, ancak O'nun şerre, irâde, rızâ veya muhabbeti yoktur. Diğer taraftan İmâm Eş'arî itaat, isyân veya mübâh olan şeylerin Allah'ın rızâsı, muhabbeti, meşîeti ve irâdesi ile olduğunu, bunlar arasında herhangi bir farkın bulunmadığını söylemiştir.¹⁸⁹

Ebû Hanîfe'nin usûlüne yön veren etkenlerden biri de onun akılcılığıdır. Hanefî ekolü âlimlerinin, özellikle Mâtürîdiyye ve Semerkand ulemâsının; “akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir, şerîat gelmeden önce de onunla istidlâl vâcibtir” ifadesini kullanmaları onun bu konudaki dayanaklarından biri olarak gösterilebilir. Onlar, aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, onun iyi ve kötüyü bilmenin bir âleti olduğunu, aklın hükümlerinin Allah'a îmân etmeyi ve O'na ta'zimde bulunmayı vâcib kıldığını, şânına yakışmayacak şeyleri O'na nisbet etmenin doğru olmadığını ortaya koyduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁰ Ebû Hanîfe ve takipçileri bu tür söylemleriyle dinde aklî bilgileri gerekli gören Mâtürîdiyye'nin temelini atmışlardır.

Onun usûlünü yönlendiren diğer bir unsur ise, onun metafiziğidir. İmâm Âzam'ın metafizik sisteminde, varlıkların mâhiyetleri ve bu mâhiyetlerle ilişkisi olan hususiyetlerin birbirlerinden farklı olduğunu gösteren bir takım emâreler vardır. Allah'ın zâtı-sıfatları; îmân-da tasdik-ikrâr; Kur'ân'ın mânası-nazmı; akitlerde rükün-şart; malın aynî menfaati gibi örnekler, bize onun düşünce sisteminin merkezine cevherci bir anlayışın girdiğini göstermektedir. Bu düşünce sistemi, kelâmî konular yanında ibâdet ve muâmelâta dair bütün fikhî konularda etkisini göstermiştir. Bu ekole mensup müteahhir âlimler, Ebû Hanîfe'nin anlayışındaki bu özü vurgulamak için “asıl” ve “rükün” terimlerini; ilintileri ifade etmek için ise “sıfat”, “şart”, “araz”, “zâid” ve “rükün” gibi terimleri kullanmışlardır.¹⁹¹ Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, İmâm Âzam'ın “îmânın artıp eksilmediği” yolundaki görüşünü ifade ederken bunu söz konusu cevherci düşünce sistemi dolayısıyla söylediğini; böyle bir düşünce sistemini benimsememiş olan ashâb-ı hadîs ve İmâm Şâfiî'nin ise aynı konuda “îmân artar ve eksilir” dediklerini belirtir.¹⁹²

¹⁸⁹ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II/117.

¹⁹⁰ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 118.

¹⁹¹ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 120.

¹⁹² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 153.

Kelâm ve usûl-i fıkıh ilişkisi açısından Ebû Hanîfe'nin **âmmin kat'îliği**,¹⁹³ **illetin tahsîsî**,¹⁹⁴ **ictihadda isâbet** ve **siyâsî düşünce** ile alâkalı konulardaki görüşleri etrafında yapılmış tartışmalar da önemlidir. Nitekim **âmmin kat'îliğinin** kabûlü halinde yani: âm bir lafza bakarak onun mutlak olarak her ferdini içine almasının söz konusu olduğu kabul edilirse, mü'min olan bir kimsenin ebedî olarak cehennemde kalması kabul edilecektir. Bu da Ebû Hanîfe'nin düşünce sistemine uymamaktadır. **İletinin tahsîsî** konusuna gelince; İmâm Serahsî ve Hanefî mezhebine mensup diğer imamlara göre *illetin tahsîsî* câiz değildir. Onlar bunu câiz görmeyi Ehl-i sünnet'e muhâlefet, Mu'tezile'ye yakınlık olarak kabul etmişlerdir. Bu hususu Serahsî şöyle açıklar: "İletinin tahsîsini câiz gören, kaçınılmaz olarak bütün müctehidlerin isabetli, ictihâdın da tıpkı nas gibi hata ve fesâddan korunmuş olduğunu kabul etmek zorundadır. Bu ise gerçekten her müctehidin hak (doğru) olana isâbet ettiğini; dolayısıyla ictihâdın bir ilm-i yakîn gerektirdiğini ifade etmek demektir. Bunun sonucu ise aslahın vücûbunu ve el-menzile beyne'l-menziileteyni benimsemek, dolayısıyla da tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cehennemde ebediyyen kalacaklarını kabul etmek demektir."¹⁹⁵ **İctihadda isâbet** konusunda ise, Mâverâünnehir ulemâsı ile Iraklı Hanefîler arasında görüş ayrılığı vardır. Mâverâünnehirli Hanefîler, her müctehidin ictihâdının isâbetli olmadığı görüşünü savunurlar. Onlar, her müctehidin isâbetli olduğunu savunmanın Mu'tezile'nin görüşünü benimsemek anlamına geldiği kanaatindedirler. **Siyâsî düşünce** konusunda da yine Iraklı Hanefîler ile Mâverâünnehirli Hanefîler arasında görüş ayrılığı vardır. Iraklı Hanefîler'e göre "büyük günah işlemek" devlet başkanlığından azli gerektirir; Mâverâünnehirli Hanefîler'e göre ise aynı durumdaki imâm azle müstehaktır.¹⁹⁶

¹⁹³ "Âm" ifadesi sözlük anlamına uygun olarak, kapsamına giren bütün unsurları istisnâsız bir şekilde, herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın kapsayan lafız mânâsına gelen bir usûl-i fıkıh terimidir. Geniş bilgi için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilâhları Kâmusu*, İstanbul 1997, I, 77-78; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 26. Böyle bir lafzın kullanılış itibarıyla içine aldığı unsurlardan bir kısmının dışında tutulmasına, yani şümûlünün daraltılmasına "**tahsis**" denir. Bk. Ali Bardakoğlu, "Âm", *DİA*, II, 552; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 1996; a.mlf., "Tahsis", *DİA*, XXXIX, 433-434.

¹⁹⁴ İlet; hükmün amacını genellikle gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf anlamında kullanılan bir usûl-i fıkıh terimidir. Diğer bir ifade ile bir hükmün vücûbu ibtidâen (başlangıçta, ilk olarak) kendisine muzâf olan ma'nâdır. Meselâ, "bey' akdi", müşteri için mülkiyetin sübûtuna illetir. İletinin çeşitleri, fıkıhçılar ve usûlcülere göre kapsadığı mânâlar hakkında geniş bilgi için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, II, 493-494; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 246; İbrahim Kâfi Dönmez, "İlet", *DİA*, XXII, 117-119.

¹⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 208; krş. Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 125-127.

¹⁹⁶ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 128. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin düşünce sistemine örnek teşkil edecek bir çok husus daha vardır; ancak bu konunun detayı tezimizin sınırlarını aşacağından burada verdiğimiz örneklerle yetiniyoruz. Konuyla alâkalı geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (MÜSBE, yayımlanmamış doktora tezi)*, İstanbul 1995.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme bakacak olursak, o sırada re'y ve hadis ekolü arasındaki görüş ayrılıklarının doruk noktasında olduğu görülmektedir. Bundan dolayı o, r'ey ekolünün en kuvvetli temsilcisi olarak muhâlifleri tarafından da şiddetle eleştiriliyordu. Ebû Hanîfe, fıkıh metodolojisinin sistematik olarak gelişmesinin de öncülerinden biridir. Bu metodolojide onun benimsediği metodun ana unsurlarını: Kur'ân, sünnet, icmâ,¹⁹⁷ kıyâs,¹⁹⁸ istihsân,¹⁹⁹ örf²⁰⁰ ve istihsânın temelini oluşturan maslahat²⁰¹ şeklinde sıralamak mümkündür. Bu yöntemin aklî kaynaklarını ise re'y, kıyâs, re'y ve kıyâs karşısında hadisin konumu ve istihsân oluşturmaktadır. Sistematik bir akıl yürütme şekli olan re'yin Ebû Hanîfe'de öne çıkmasının nedeni, onun re'yi çok kullanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin dinî düşünce sisteminde akla ne kadar çok önem verdiği bilinen bir gerçektir.

Kıyâs konusuna gelince; İslâm hukukunu kıyâs temeline dayalı olarak ilk defa sistematize eden Ebû Hanîfe'dir. Onun mezhebinin temelini ve pek çok meseledeki görüşünü bu prensip üzerine bina ettiği bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin “kıyâs” dediği uygulamaya İmâm Şâfî, “istidlâl”²⁰² demektedir. Ebû Hanîfe'ye göre re'y ve kıyâs karşısında hadisin konumuna

¹⁹⁷ İcmâ; İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î delil anlamında kullanılan bir kavram olup, İslâm fikhının Ku'rân ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağıdır. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, II, 424; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, İstanbul 1998, s. 176; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 250; İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI,417.

¹⁹⁸ Kıyas; mantık, fıkıh ve dil biliminde kullanılan bilinen hareketle bilinmeyene ulaşmayı, hükümde asıl ile fer' arasında cemetmeyi, bir şeyde (asıl) sâbit olan hükmün mislini illet birliği gerekçesiyle diğer bir şey hakkında ortaya çıkarmayı ifade eden bir kavramdır. bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, III, 303; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 246; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 250; Ali Durusoy-H. Yunus Apaydın-Beşir Gözübenli-Zülfikar Tüccar, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 525.

¹⁹⁹ İstihsân; fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil anlamına gelmektedir. bk. Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, XXIII,339. Hanefîler bu terimi; güzel meseleleri istihrâc etmek, çıkarmaya çalışmak, zâhiren kıyâsı bırakıp insanların ihtiyacına daha uygun olanı tercih etme anlamında kullanırlar. bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, II, 532; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 210; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 250.

²⁰⁰ Örf; toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın bir şekilde uygulaması bulunan sosyal davranış biçimleri; dildeki yerleşik kullanımlar ve ülü'l-emrin hükmü anlamlarına gelen bir terimdir. bk. İbrahim Kâfi Dönmez-Mehmet Akman, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IV, 108; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 374; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 250.

²⁰¹ Sözlükte “fayda, yarar, menfaat, iyiliğe sebep olan şey” mânalarına gelen maslahat; şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında kullanılan bir fıkıh ve usûl-i fıkıh terimidir. bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 1996, s. 265; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 79.

²⁰² Sözlükte “yol gösterme, rehberlik etme” anlamındaki **delâlet** kökünden türeyen ve “birinin rehberliğini isteme, delil arama” gibi mânalara gelen istidlâl lafzı, mantıkta “bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme” anlamında bir terimdir. Aynı lafız, dar anlamda “kıyas dışı delil olma” anlamında bir usûl-i fıkıh terimi olarak kullanılır. Kelâm terimi olarak istidlâl, “bir hüküm veya kavramın

gelince; bu hususu öncelikle Ebû Hanîfe'nin hadisçilerle olan ilişkisinden yola çıkarak bakmak gerekir. Biz burada konunun detaylarına girmek yerine, birkaç cümle ile değineceğiz. Hadisçilerin ona muhalefeti, onun görüşlerinden ziyâde siyâsî ve ictimâî sebeplerden dolayı idi. Ebû Hanîfe'nin bir hadisçi kimliği ile ortaya çıkmamasının nedeni, onun hadis rivâyeti ile uğraşmak yerine fıkhu'l-hadîs²⁰³ ile uğraşmasındandır. Ebû Hanîfe, hadisler üzerinde titizlikle durmuş, daima mâkul olmaya çalışmış ve bu konuda rasyonel kaygılar taşımıştır. İstihsân ise; bir yöntem olarak ondan önce yalın bir şekilde sahâbe ve tâbiîn tarafından kullanılıyordu, ancak bu uygulama kavramsal ve terminolojik anlamda yoktu. Klasik İslâm kaynaklarında istihsân terimini ilk olarak onun kullandığı görülmektedir.²⁰⁴ Hanefîler içerisinde istihsânı ilk defa tanımlayan ise ünlü Hanefî âlimi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'dir (ö. 340/952).²⁰⁵

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine kısaca bakıldığında şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Onun “din” terimi ile tevhîd; tevhîd ile usûl-i sitte'ye (îmânın altı şartı) inanmayı; şerâat ile dinin hükümlerini kastettiği, bununla da bütün peygamberlerin aynı dini, ancak farklı şerâatları getirdiklerini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.²⁰⁶ Ebû Hanîfe'nin kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri (yani haklarını, yükümlülük ve sorumluluklarını) bilmesi “fıkıh”; bunun inanç esasları ile alâkalı olan kısmına ise “el-fıkhu'l-ekber”; ibâdet ve muâmelâtla ilgili olan kısmına ise “el-fikh fi'l-ahkâm” diyerek²⁰⁷ kelâm ve usûl-i fıkıh ayırımı yaparak fıkıh ilmi içerisinde bir hiyerarşik sistem oluşturduğu görülmektedir. Çünkü söz konusu bilginin (fikh) en faziletlisi Allah Teâlâ'yı bilmek; O'nun koyduğu hükümleri, kanunları ve çizdiği sınırları bilmek²⁰⁸ derken, kişinin inancından sosyal hayat kapsamındaki haklarını, yükümlülük ve sorumluluklarını bilmesiyle birlikte itikâd ve ibâdetin içiçe olduğunu kastetmekte, böylece aralarında bir sıralamanın da mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre îmânda herhangi bir artma ve eksilme olmaz; îmân ve İslâm sözlük anlamı olarak birbirinden farklı manalara gelseler de terim olarak aynıdır. Ebû Hanîfe, “Fetret ehli”

doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” şeklinde tarif edilebilir. bk. Abdülkuddüs Bingöl-Ferhat Koca-Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, 325.

²⁰³ Hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen ilim dalıdır. bk. Mehmet Görmez, “Fıkhu'l-Hadis”, *DİA*, XII, 547.

²⁰⁴ Şükrü Özen, *a.g.e.*, 280.

²⁰⁵ Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usûlcü ve fakih olan bu âlim ve görüşleri için bk. H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 285-286; Şükrü Özen, *a.g.e.*, 250-283.

²⁰⁶ *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 38.

²⁰⁷ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 38.

²⁰⁸ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 38.

hakkında ise; insanların kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını bilmeleri gerektiğini söyler.²⁰⁹ Allah'a ve inanılması gereken hususlara inanan herkes mümindir, ancak bunlardan herhangi birini inkâr ederse îmân etmemiş sayılır. Ona göre amel, îmânın bir cüz'ü olmayıp ondan sonra gelen bir unsurdur. Öte yandan Ebû Hanîfe, Allah'ın varlığını ispat için hem naklî hem de aklî delillere müracaat edilmesi gerektiğini söyler. Ancak kendisi daha çok inkârcı ve bid'at ehli gruplar ile muhatap olduğu için, çoğunlukla aklî delillere müracaat etmiştir. Ona göre, Allah'ın sıfatları ve isimlerinin tamamı ezeldir, bunların hiçbiri sonradan kazanılmış yetkinlikler ve isimler değildir. Âlemdeki her şey Allah'ın takdîr ve yaratmasıyla olmaktadır. Peygamberler, Allah'ın bildirmesiyle bilinir. Ebû Hanîfe, Allah'ın bütün insanları öldükten sonra dirilteceğini; rûhun bedene iâde edileceğini, cennet ve cehennem hak olduğunu söyleyerek bunlara inanmayanların küfre düşeceğini söyler. İmâm Âzam, hilâfete geliş yönteminin seçim olduğunu söyler. Ona göre, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak farzdır. Ehl-i sünnet ekolünün öncülerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin akâid sistemini kısaca bu esaslar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Bilindiği üzere ilk dönem Ehl-i sünnet âlimlerinden biri olan İmâm Mâlik (ö. 179/795), Medine'nin yetiştirdiği en önemli ilim adamlarındandır. O, fikhın gelişim süreci içerisinde önemli bir basamağı teşkil eder. İmâm Mâlik, diğer müctehidlerden farklı olarak edille-i erbaa yanında “Medîne halkının uygulaması” anlamına gelen “Amel-i Ehl-i Medîne”²¹⁰ adı verilen başka bir delil daha kabul ettiği bilinmektedir. İmâm Mâlik'in bu uygulamasını Kâdî İyâz: “Medînelilerin icmâından başkası müteber değildir” biçiminde değerlendiren rivayetler hakkında Kâdî İyâz: “Bunlar, ne Mâlik ne de arkadaşlarının ifadesi olmayıp onun icmâı bir delil olarak gördüğünün ifadesidir.” şeklinde yorumlar. İmâm Mâlik'in re'yle hüküm veren Irak ekolüne karşı olduğu bilinmekle beraber, bunun tam olarak ispatı mümkün değildir. Çünkü *el-Muvatta*'a bakıldığında zaman farklı bir durum görülür. Nitekim İmâm Mâlik'in nasların yaşanan hayatın ihtiyaçlarını karşılamada kifâyetsiz kalmaları halinde, bu ihtiyacı gidermek için gerektiğinde re'ye başvurduğu bilinmektedir. Hattâ bu yüzden

²⁰⁹ Fetret kelimesi sözlükte “bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması” anlamındaki **fütûr** masdarından isim olup “zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme” manasına gelir. Akâid ve kelâm literatüründe fetret daha çok, bir peygamberin ortaya koyduğu, tahrife uğramamış bir davetle karşılaşma imkânından mahrum kalan insanların dinî sorumluluğu açısından üzerinde durulan bir kavramdır. bk. Metin Yurdagür, *DİA*, “Fetret”, XII, 475; a.mlf, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul 1998, s. 38-42.

²¹⁰ Amel-i Ehl-i Medîne, “Medine halkının uygulaması mânasına gelen ve Mâlikî mezhebinde özel yeri olan bir hüküm kaynağı” anlamında kullanılan bir terimdir. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *DİA*, III, 21.

kendisine “Iraklılaştı” ithâmında bile bulunulmuştur. İmâm Mâlik’in yönteminin, bir hadisçi usûlünden ziyade “re’y” ile dolu bir yöntem oluşu söylenebilir.²¹¹ İmâm Mâlik’e göre **amel**, geleneği çağrıştıran mânasından çok, sahâbe ve tâbiîne mensup zevâtın şahsî re’ylerinin toplum hayatına yansiyarak genel kabul görmüş olan uygulamalarıdır.²¹²

İmâm Mâlik **ictihâd** terimini ise daha çok nasların takdir yetkisini insanlara bıraktığı konularda başvurulan “uzman fikri” anlamında kullanmıştır. O, Hz. Peygamber’in teşrî yetkisi dışında, devlet başkanı olarak yaptığı bazı uygulamaları da ictihâd olarak niteler. Bu gibi hususların teşrî niteliği taşımadıkları hallerde, devlet başkanının takdir yetkisinde olduğunu ifade etmiştir.²¹³ İmâm Mâlik’in kendisine öğrencilik etmiş olan İmâm Şâfiî’nin ifadesine göre İmâm Mâlik’in **Kıyâs** konusunda Ebû Hanîfe’den etkilendiği görülmektedir. Ancak o, basit kıyaslama yöntemini Iraklılar’dan alma yerine, muhtemelen bu metodun sistematize edilmiş şeklini almıştır.²¹⁴ Kıyâsla ilgili pek çok örnek (meselâ: ihramlı iken öldürülmesi yasak olan hayvanlarla ilgili) İmâm Mâlik’in *el-Muvattai*’nda görülebilir.²¹⁵ Öte yandan İmâm Mâlik’in daha çok Iraklılarda görülen “zarûret, maslahat ve ihtiyaç gibi hallerde genel prensipten ayrılma” anlamındaki **istihsân** kavramının hiç de yabancı olmadığı görülür.²¹⁶

İmâm Mâlik’in düşünce sistemine özetle değindikten sonra onun usûl ve kelâmî görüşlerinden de kısaca söz etmenin bize Cüveynî öncesi kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi konusunda fikir verebileceği kanaatindeyiz.

İmâm Mâlik, genel olarak kelâmî konularda tartışmadan pek hoşlanmayan ve meclisinde buna müsâde etmeyen biri olarak görülür. Onun temel tavrı, Kur’ân ve sünnetin zâhiri ile ashâb ve tâbiînin görüşlerine dayanmak şeklinde olmuştur. İmâm Mâlik’e göre gerçek îmân, kalbî inanç, söz ve amelden oluşur. Ona göre ameller de îmandan sayılır. İmân, söz ve amelden oluştuğuna göre amelin artmasıyla îmân da artar. O, günah işlemenin îmâna

²¹¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, II, 201; krş. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci* (MÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 322-29.

²¹² İmâm Mâlik’in Amel-i Ehl-i Medine konusundaki görüşleri için ayrıca bk. Abdü’l Halîm el-Cündî, *Mâlik b. Enes*, Kahire 1119, s. 166; Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 322-29.

²¹³ İmâm Mâlik’in usûl yöntemi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII, 510-511; Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 336-338.

²¹⁴ Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *a.g.e.*, XXVII, 510-511; Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 339-341.

²¹⁵ Mâlik, *Muvatta*, “Kitabü’l-Hacc”, 1030.

²¹⁶ Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *a.g.e.*, XXVII, 510-511; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 346.

zarar vermeyeceğini, kişinin bundan vazgeçip tövbe etmesiyle bağışlanabileceği ümidini kabul eder. Kur'ân'ın mahlûk olduğu (halku'l-Kur'ân) görüşüne karşı çıkar. Hilâfeti belli bir soya mensup görmez, bu göreve gelmenin seçimle olmasını onaylar, ancak bu makam zorla ele geçirildiği zaman, yönetici adaletli davrandığı takdirde ona isyan edilmez. Şâyet adaletli değilse, yine isyân yoluna değil kendisine sabırla yol gösterilerek onun yola getirilmesi taraftarıdır. İmâm Mâlik'in bu hususta daima tarafsız kalmayı tercih ettiği bilinmektedir. Fıkıhta zorla yapılan boşamayı geçersiz saydığından, zorla bîatın da geçersiz olduğu îmâsına mârûz kaldığından, bu yüzden kendisine Halife Mansûr tarafından “kırbaç cezası” verilmiştir. İmâm Mâlik'in fetvâ usûlüne bakıldığında, onun verdiği fetvâlar da dayandığı delilleri açıklamadığı görülmektedir. Ancak daha sonra Mâlikî mezhebine mensup âlimlerin Mâlikî usûlüne dair yazmış oldukları eserlerde, onun dayandığı delilleri tespiti çalışmış oldukları, ayrıca buna yeni hükümler bina ettikleri görülür. Söz konusu âlimlerin mezhep usûlünün dayandığı esasları, sırasıyla şöyle belirtmiş oldukları söylenebilir. Kur'ân, sünnet, icmâ-i ümmet, Medine ehlinin icmâi, kıyâs, sahâbe görüşleri, mesâlih-i mürsele, istishâb²¹⁷, örf ve âdet, sedd-i zerâi²¹⁸ ve istihsân.²¹⁹ İmâm Mâlik'in itikâdî konularda kelâmî tartışmaya girmemesinin asıl sebebi, Medine'nin Basra, Kûfe ve Şam gibi yerlere göre itikâdî yönden farklı toplumların, kültürlerin ve düşüncelerin yaygın olmadığı bir yer olmasından kaynaklanmaktadır. Medine, Hz. Peygamber ve ashâbından kalan zengin bir dînî mirasa sahipti. Hattâ İmâm Mâlik'in hadisçiliğinin altında yatan en temel etkenin bu olduğu da söylenebilir.²²⁰

Sonuç olarak, İmâm Mâlik'in Medine'nin kültür mirasını kucaklamış ve bu şehrin âlimlerinin genel teorilerine umumiyetle sahip çıkıp, kelâmcılıktan ziyâde fıkıhçılığı ve hadisçiliğiyle öne çıkan bir âlim olduğusöylenebilir. Bununla beraber o, hem bu teorileri geliştiren, zaman zaman da değiştiren ve yeni metodlara daima kapısını açık tutan bir âlim olarak da görülür. Çünkü onun ihtiyaç duyduğu anda kıyâs, maslahat ve istihsân gibi

²¹⁷ Sözlükte “kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma” anlamındaki **sohbet** kökünden türeyen ve “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek mânasına gelen **istishâb**, usûl-i fıkıhta “aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi” anlamında kullanılan bir terimdir. bk. Ferhat Koca, *a.g.e.*, 281; Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 376.

²¹⁸ Sedd-i Zerâi', mübah fiillerin şer'an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda yasaklanması anlamında bir usûl-i fıkıh terimidir. Bunun özellikle Mâlikî usûlünde edille-i şer'iyeden olduğu kabul edilir. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *DİA*, XXXVI, 277.

²¹⁹ Ahmet Özel, “Mâlikb. Enes”, *a.g.e.*, XXVII, 506-12.

²²⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Mâlik Hayatı Görüşleri Fıkıhtaki Yeri* (trc. Osman Keskioglu), Ankara 1984, s.181.

sistematiik ya da bağımsız akıl yürütmelere geniş yer ayırdığı bilinmektedir. Özellikle kamu yararı açısından “maslahat” prensibini çok sık kullanmıştır. Her ne kadar kıyâs, İslâm’ın ilk yıllarında basit bir biçimde kullanılıyor idiyse de, İmâm Mâlik’in bu konuda daha çok Iraklılar’dan istifade ettiği söylenebilir.²²¹

Ebû Hanîfe’den sonra, İmâm Mâlik ile çağdaş olan İmâm Şafî de (ö. 204/820) fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında önemli bir otorite ve ilk âlimlerden biri olarak görülmektedir. İmâm Şâfi çoğunluğun kabul ettiği rivâyete göre Gazze’de Ebû Hanîfe’nin vefat ettiği yıl dünyaya gelmiştir. Biz, İmâm Şafî’nin hayatını detaylı olarak nakletmekten ziyâde, onun düşünce sisteminin olgunluk dönemine gelinceye kadarki evrelere kısaca değinmeye çalışacağız. Öncelikle onun yaşamış olduğu coğrafi bölgelerden kendilerinden istifade ettiği hocalardan söz edecek, devrin siyâsileri ve diğer âlimlerle olan münasebetleri neticesinde onun nasıl bir usûl geliştirdiğine göz atacağız. İmâm Şâfi, çocuk denecek yaşlarda Arap dilini ve âdetlerini asıl kaynağından öğrenebilmesi için Mekke’ye Hüzeyl kabilesine gönderilir. Mekke’de iken İmâm Mâlik’in *Muvatta*’ını ezberler. Onun Mekke Müftüsü Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 180/796), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Dâvud b. Abdurrahman el-Attâr (ö. 174/790) ve diğer âlimlerden dersler aldığı bilinmektedir. Ancak İmâm Şâfi’nin hadis ve fıkıh kültürünü dönemin Hicâz ekolünün temsilcisi kabul edilen Mâlik b. Enes’ten aldığı unutulmamalıdır. Hocası Mâlik’in vefatına kadar onun yanında kaldığı bilinir. Şâfi’nin bu süre içerisinde Medine’ye çeşitli vesilelerle gelen pek çok âlimle görüştüğü de bilinmektedir. Hocasının vefatından sonra Yemen’e giderek Necran’da resmî-idarî bir görev alır. Görev arkadaşları vasıtasıyla Leys b. Sa’d ve Evzâî’nin fikhî görüşlerini öğrenme fırsatı bulur.

İmâm Şâfi, usûle ilişkin düşüncelerini kitaplaştıran, seleflerinin çalışmalarını tedkik eden, Medîne’de Mâlik b. Enes’ten öğrenim gördükten sonra Irak’a gidip Ebû Hanîfe’nin öğrencileriyle buluşan, yaptığı hukuki çalışmaların sonunda kendisini selef ve çağdaşlarını izlemekten alıkoyan bir takım hususlar olduğunu tespit edince fikhî yeni baştan ele alarak usûl kaidelerini belirleyip fikhî meseleleri bunlar üzerine temellendirmek suretiyle yeni eserler veren bir ilim adamı olarak bilinmektedir.²²²

Menâkıb ve usûl âlimleri İmâm Şafî’nin ilmi konumunu şöyle dile getirirler: İmâm Şafî’den önce insanlar fıkıh usûlü meselelerini konuşuyor birtakım delîl ve itirazlar ileri

²²¹ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 355.

²²² Büyük müctehid ve Şâfi mezhebinin imamı ve olan bu âlim hakkında geniş bilgi için bk. Bilal Aybakan, “Şâfi”, *DİA*, XXXVIII, 223-233; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 327; Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 371-372.

sürüyorlardı. Ancak onlar, dinî hükümlerin delillerinin bilgisi, muâraza ve tercihlerin nitelikleri gibi konularda başvuracakları küllî bir kanuna sahip değillerdi. İşte İmâm Şâfiî, fıkıh ilmini istinbâta²²³ dayandırarak insanlara hükümlerin delillerinin mertebelerini bilme hususunda başvuracakları küllî bir kanun vazetti. Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin dinî ilimler alanında filozof Aristo'nun aklî ilimlerde oynadığı rolü oynadığı söylenebilir.²²⁴

George Makdisî, kendi görüşünü Zehebî'ye dayandırarak; hukukî ilimlere beşinci/onbirinci yüzyılın başlarında yalnızca Mu'tezilî kelâmının değil, aynı zamanda Eş'arîliğin yeni kolunun kelâmının da usûl-i fıkha karıştırıldığına işaret etmek istemiştir. Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefîler arasındaki gelenekçi fakihler, endişe ettikleri bu gelişmenin farkında idiler. Dönemin medreselerinde ders programlarına dâhil edilmesi yasaklanan kelâm ilminin, usûl-i fıkha uzun vâdede etki ederek müşterek kabul edilen konularda belirleyici roller oynamış olduğu görülmüştür.²²⁵ Yine aynı müellife göre İmâm Şâfiî tarafından gelenekçiliğin bir savunması olarak kurulan usûl-i fıkıh ilmi alanında zaman içinde akılcı kelâm yoluyla yeni bir hamle geliştirilmek suretiyle fukahâ ve mütekellimîn metodu olmak üzere iki farklı yöneme göre eserler yazıldığı görülmektedir.²²⁶

İmâm Şâfiî'nin dönemindeki siyâsî duruma bakacak olursak o dönemde idarî otorite Abbasoğulları'nda olmasına rağmen iktidar ile Hz. Ali taraftarları arasında gizli, siyâsî bir çekişme ve rekabet vardı. Dönemin halîfesi Hârûnürreşîd (ö. 193/809) Hz. Ali taraftarı olan ve Alevî (Ali taraftarı) diye isimlendirilen nüfusun yoğun olduğu bir bölge görünümünde olan Yemen'den dolayı her an teyakkuz halinde idi. İmâm Şâfiî'nin Ehl-i beyt sevgisi, onun Bağdat'ta sorgulanmasına neden olmuştur. İmâm Şâfiî bizzat Hârûnürreşîd'in bulunduğu sorgulamada, Hanefî hukukçusu Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin²²⁷ (ö. 189/805) tezkiyesi sonucu herhangi bir ceza almadan kurtulmuştur. Daha sonra aralarında sıhrî bir yakınlık kurulması sonucu, İmâm Şâfiî'nin Şeybânî ile münasebeti devam etmiş; Şâfiî, İmâm Şeybânî'nin fikhî görüşlerini ihtiva eden, kitaplarından bazılarını istinsâh etme imkânı

²²³ Sözlükte “araştırmak, peşine düşmek, sonuca varmak” gibi mânalara gelen **istinbât**, bir usûl-i fıkıh terimi olarak “ictihad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarma” demektir. bk. Ferhat Koca, “İstinbat”, *DİA*, XXIII, 368.

²²⁴ Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 374.

²²⁵ George Makdisî, “Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi”(trc. Sabri Erdem), *MÜİF Dergisi*, sy. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 263-297.

²²⁶ George Makdisî, *a.g.e.*, s. 263-297.

²²⁷ Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden biri olan ve eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan bu ünlü müctehid hakkında geniş bilgi için bk. Aydın Taş-Mehmet Özşenel, “Şeybânî, Muhammad b. Hasan”, *DİA*, XXXIX, 38-43.

bulmuştur. İmâm Şâfiî'nin, **mezheb-i kadîm** ve **mezheb-î cedîd** ayırımını buna dayandırmak mümkündür.²²⁸ Onun Bağdat'ta ne kadar süre kaldığı bilinmemekle beraber, Şeybânî'ye öğrenci olduğu ve re'y ehlinin görüşlerini tedkik ettiği, Vekî b. el-Cerrâh (ö. 190/806), Hammâd b. İsmâ el-Hâşimî el-Kûfî (ö. 210/825), Abdülvehhâb b. Abdülmecîd el-Basrî (ö. 194/810) ve İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) gibi ilim adamlarından faydalandığı kaydedilmektedir. Bağdat'ta re'y ehlinin fikhını iyice öğrendikten sonra tekrar Mekke'ye dönen İmâm Şâfiî, burada tam dokuz yıl kalır. Tabii bu süre içerisinde onun hac mevsiminde buraya çeşitli bölgelerden gelen âlimlerle görüşme imkânını elde ederek hüküm istinbâtının dayandığı temel kuralları (usûl-i fikh) tedkik ve tespit ettiği bilinmektedir. İmâm Şâfiî'nin diğer bölgelerdeki mezheb imâm ve âlimleriyle görüşmesi sonucunda elde etmiş olduğu yeni bilgi, kültür ve görüşler ışığında kendisinin görüş ve kanaatlerini sık sık gözden geçirme imkânı bulunduğu söylenebilir. Bu da bize İmâm Şâfiî'nin görüşlerinin sadece nakilden ibaret olmadığını gösterir. Hattâ onun, Hanefî ve Mâlikî mezheplerini çok iyi bilen biri olarak her iki mezhepten de seçici bir anlayışa dayalı eklektik bir sistem oluşturma çabası içinde olduğu da söylenebilir.²²⁹

İmâm Şâfiî'nin fikh formasyonunun, usûl anlayışının ve düşünce sisteminin oluşmasında, İmâm Mâlik'in temsil ettiği, hadis ve sünnetin şekillendirdiği hukukî yapının (Medine Ehlinin Ameli) ve Medine ekolünün önemli ölçüde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. İmâm Şâfiî 195 li (810) yıllarda Halîfe el-Emîn zamanında tekrar Bağdat'a gider. Onun artık olgunluk devresi olan bu dönemde fikh açısından daha sistemli ve daha derli toplu bir düşünce yapısına sahip olarak yeni bir ekolün temsilcisi durumunda olduğu bilinmektedir. Ancak Bağdat bu dönemde siyâsî çalkantılar yaşamakta olup Halîfe el-Emîn 198 (814) yılında öldürülmüştür. Yerine Halîfe Me'mûn geçmiştir. Ancak o da Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimseyen biri olarak bilinmektedir. İmâm Şâfiî'nin büyük ihtimalle Mısır'a gitme nedeni "halku'l-Kur'ân" meselesinde halîfe ile ters düşmesidir. İmâm Şâfiî Mısır'da vefatına kadar geçen beş yıllık süre içinde pratik hukuk uygulamasından ziyade, teorik hukuk üzerinde çalıştığı anlaşılmaktadır.²³⁰

Mısır bölgesini dışarıda tutacak olursak, Irak'ta "hadîs"e yer vermekle beraber "re'y"i de etkin bir şekilde kullanan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm

²²⁸ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233; Şamil Dağcı, *İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, Ankara 2004, s. 15-26.

²²⁹ Dört büyük Sünnî fikh mezhebinden biri olan Şâfiî mezhebi hakkında geniş bilgi için bk. Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII, 233-245; Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 30-35.

²³⁰ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-232; Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 35-39.

Muhammed (ö. 189/805) başta olmak üzere İmâm Âzam'ın talebelerinin ortaya koyduğu Hanefî ekolünü; Hicaz'da ise “hadîs” ve “Medine ehli” uygulamasına önem veren İmâm Mâlik (ö. 179/796) ve ekolünü; İmâm Şâfiî'yi de yoğun seyahatleri ve değişik ilim adamlarıyla yapmış olduğu görüşmelerin sonucu olarak bu iki ekol arasında te'lifçi bir yol izleyen bir imâm ve ekol olarak görmek mümkündür.

İmâm Şâfiî'nin metod anlayışının detaylarına girmeden, onun düşünce sisteminin temelini oluşturan kıyâs anlayışı ve deliller için öngördüğü hiyerarşik sıradan söz edeceğiz. Çünkü biz, kelâm-usûl-i fikh ilişkisini bu fikhî ekol önderlerinin anlayış temellerini oluşturan usûl ve fûrû ile alâkalı metodik anlayışlarına göre bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. İmâm Şâfiî'nin kıyâsa verdiği alan konusunda: “ne Mâlikîler kadar dar, ne de Hanefîler kadar geniştir” şeklinde bir tanım vermek mümkündür. Onun naklin yanında akla da gereken önemi verdiğini öğrencilerine yaptığı şu uyarıdan anlayabiliyoruz: “Aklınızın almadığı bir delil ileri sürdüğümde, onu kabul etmeyiniz; zira akıl, doğru olanı kabûle mecbûrdur.”²³¹ İmâm Şâfiî'de diğer mezhep imâmlarında olduğu gibi İslâm hukukunun kaynaklarını sıralarken Kitap ve sünneti aslî kaynak kabul etmekte, bu kaynaklara dayanarak yapılan aklî yorumu da (ictihâd) benimsemektedir. Kısaca onun kanaatine göre aslî kaynak olarak Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs; diğer tâlî kaynaklar ise kesin bir delil olmaktan ziyâde birer ictihâd metodu olarak kabul edilmiştir. Şâfiîler burada istihsân, maslahat-ı mürsele ve amel-i ehli Medîne'yi hüccet olarak almayı bundan doğan boşluğu “istishâb ve istihbâb” olarak isimlendirilen ve aslın türevlerinden oluşan bu iki delil ile doldurdukları görülmektedir.²³²

Fûrû' ile ilgili hükümlerin sağlaması ise dayandıkları usûl mârifetiyle yapılabilir. Bundan dolayı usûl konularının çok iyi bilinmesi gerekir, aksi takdirde birtakım yanlış kurallar üzerine fûrû' hükümleri bina etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin usûl-i fikhî sistematize etmesindeki temel sâik de bu olsa gerektir. Bu nedenle onun: “Usûl-i fıkıhtaki yanlışlık, fûrû ile ilgili konulardaki ictihâdda yapılan yanlışlık gibi değildir.” dediği ifade edilmektedir.²³³

İlk dönem âlimleri arasında bir hadis otoritesi olarak sayılabilecek olan ve Ehlü'l-hadîs içinde yer alan Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) konumuza ilişkin görüş ve düşüncelerini de kısaca almak gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel, köken itibarıyla Merv şehrinden

²³¹ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 85-86.

²³² Abdulkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsân ve İstislâh*, Ankara 1974, s. 47.

²³³ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 59-60.

olup, babasının Serahs valisi olduğu bilinmektedir. Kendisi Bağdat'ta doğmuş, ilim tahsil etmek için çeşitli yolculuklar da bulunmuş, gurbetler yaşamış biridir. Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam, Mağrib, Cezayir, Irak, İran ve Horasan gibi bölgelere gidip değişik hocalardan ders almıştır. Yemen'de meşhur âlim Abdürrezzâk es-San'ânî'den (ö. 211/826-27) hadis dersi²³⁴, Hicâz'da Süfyân b. Uyeyne'den, (ö.198/814) Bağdat'ta İmâm Şâfiî'den, (ö. 204/820) Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) fıkıh okumuş bu alanda en çok hocası Süfyân'ın etkisinde kalmıştır. İmâm Şâfiî'nin onun hakkında: “ondan daha fakîh, daha dindar, daha zâhid ve âlim bir kimse bırakmadım”²³⁵ demiş olması, onun kendi dönemindeki âlimler arasındaki konumu hakkında önemli bir referanstır.

Ahmed b. Hanbel'in usûl ve fetvâ konusunda öncelikle konuyla ilgili hadisleri toplayıp tasnife önem verdiği görülmektedir. Bu yöntem onun talebeleri tarafından toplanan fetvâlarından anlaşıldığı gibi, kendisinin usûl ile ilgili sözleri de bunu teyid etmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in herhangi bir konuda âyet ve hadis bulunduğu zaman, bunlara muhâlif olan hiç bir hüküm ve şahsa itibar etmediği, sahih hadisi hiç bir re'y, amel veya kıyâs karşısında terketmediği bilinmektedir. Mürsel ve zayıf hadisleri de daha kuvvetli bir delil bulunmadıkça kıyâsa tercih ettiği görülmektedir. Onun ayet ve hadislerden sonra muhâlefetsiz sahâbe re'yini tercih edip bunun karşısında hiç bir re'y, kıyâs ve ameli kabul etmediği anlaşılmaktadır. Tâbiîn fetvâsını ise sahâbe ve sahâbi kavlini bulamadığı zaman kendi fetvâsına tercih ettiği, kıyâsa da nas, sahâbe kavli, zayıf ve mürsel hadis bulamadığı takdirde zarurî olarak başvurduğu bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel, istishâb konusunda ise farklı bir metot izlemiştir. “Evvelce var olanı isbât, önceden yok olanı da nefiy” mânası verilen bu delili Hanefiler, “ibkâ ve isbatta değil de def'ide hüccet” olarak kullanırken, Ahmed b. Hanbel bunu her iki durumda da delil olarak kullanmıştır. Onun nasların ana teması dışında kalan mesâili istishâba terk ederek, “Allah'ın haram kıldığı haram, helâl kıldığı helâl, bunların dışında kalanlar ise istishâben mübahtır” diyerek mezkûr delilin sahasını aşırı derecede genişletmiş olduğu görülmekte;²³⁶ maslahatta ise âsâr bulunmadığı zaman zarûret halinde kıyâsa başvurduğu gibi maslahata da başvurduğu anlaşılmaktadır.²³⁷

²³⁴ Mirza Tokpınar, “el-Musannef”, *DİA*, XXXI, 236.

²³⁵ Hanbelî mezhebinin imâmı, ünlü bir muhaddis ve fakih olan bu âlimin hayatı, fıkıh ilmi ve hadis ilmindeki yeri ve akâid konularına dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir-Hayreddin Karaman-Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 75-86; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s.190.

²³⁶ Hayreddin Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 81; a. mlf. , *a.g.e.* , s.206-208.

²³⁷ Hayreddin Karaman, “Ahmed b. Hanbel (Fıkıh İlmindeki Yeri)”, *DİA*, II, 80-82; a. mlf. , *a.g.e.* , s. 211.

Ahmed b. Hanbel'in en önemli eseri *el-Müsned* olup otuz bin civarında hadis ihtivâ etmektedir.²³⁸ Akâide dair yazdığı eserler ve Mu'tezile'ye karşı yürüttüğü mücadeleden dolayı onun bir muhaddis ve fakih olma yanında, Ehl-i sünnet inancının yerleşmesine tesir eden bir akâid âlimi olduğunu da anlıyoruz. Ahmed b. Hanbel'in naslara sınımsız bağlı olmasından hareketle onun kelâm metodunun kullanılmasına karşı olduğunu ve itikâdî konularda aklî istidlalleri reddettiğini söylemek güçtür. Zirâ Ahmed b. Hanbel'in itikâda dair konuları Mu'tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir.²³⁹ Onun, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde sık sık başvurduğu "ihtimalleri tartışma" metodunu kullanması, kendisinin kelâmî metodu kullandığının delili sayılabilir.²⁴⁰ Ahmed b. Hanbel'in kelâm metoduna karşı olmayıp sadece birtakım bid'atçıların metafizik problemleri akılla çözmelerine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar o, Hz. Peygamber ve ashâbının açıklamaya girişmediği hususlardan uzak durup bu tür konularla uğraşmanın bid'at olduğunu savunmuşsa da, meselâ kendi döneminde ortaya çıkan "Halku'l-Kur'an" meselesinde Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü müdafaa etmiştir. Bu tutumundan yola çıkarak onun insanların sorunlarına cevap üretebilmek için zarûret halinde kelâmî savunma yöntemlerine başvurulabileceği görüşünde olduğu anlaşılabilir. Ahmed b. Hanbel'in ilâhî sıfatlar konusundaki görüşü ise, bir ve tek olan Allah Teâla'nın sadece Kur'an ve hadislerde belirtilen sıfatlarla nitelendirilebileceği şeklindedir. Ona göre aklın kendiliğinden O'na sıfat nisbet etmesi veya nasları dikkate almadan O'nun sıfatlarını açıklaması mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki görüşlerinden; Kur'an'ın yaratılmışlıkla vasıflanamayacağı sonucu çıkmaktadır. Nübüvvet konusunda ise o, peygamberlerin hata ve günah işlemekten korunmuş olduklarını, mûcizenin de nübüvvetin ispatında delil olduğunu kabul edip savunur. Âhiret ve ahvâli hakkında da naslardaki haberlerle yetinen Ahmed b. Hanbel, imâmete "ehlü'l-hal ve'l-akd" in tensibiyle seçilenebileceği görüşündedir.

Ahmed b. Hanbel'in itikâdî konularda genel olarak Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî ile benzer görüşlere sahip olduğu, ancak şâyet namaz kılmayanı tekfir etme görüşü ona ait ise, onun bu görüşüyle diğer üç imâmdan ayrıldığı söylenebilir. Kendisi akâide dair görüşleriyle Selefîyye'ye öncülük ettiğinden, o bu mezhebin imâmı olarak kabul edilmektedir.²⁴¹

²³⁸ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 77; a. mlf. , "el-Müsned", *DİA*, XXXII, 104-105; Hayreddin Karaman, a.g.e. , s.191.

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 82-83.

²⁴⁰ Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye", *DİA*, XXXIV, 515.

²⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel (Akâide Dair Görüşleri)", *DİA*, II, 82-86; M. Sait Özervarlı, "Selefîyye", *DİA*, XXXVI, 400.

Fıkıh usûlünde mütekellimîn ve fukahâ metodu şeklinde iki farklı metodun uygulandığı, bu konuda genel bir tasnif yapılırken mütekellimîn, fukahâ ve memzûc metod diye bir sıralamanın yapıldığı görülmektedir. Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse Şâfiîlerin kullanmış oldukları yönteme “mütekellimîn metodu” denilmekte, onların kullanmış olduğu yöntem ve usûlde, önce usûl kuralları tesbit edilip fûrû ile ilgili meseleler bu usûle göre çözüme kavuşturulduğundan kısaca usûlden fûrûa doğru bir yolun takib edildiği görülmektedir.²⁴² Usûl Kitap ve sünnet; fûrû ise bu iki asla dayandırılmak kaydıyla yapılan ictihâd ve onun türevleri mesâbesinde olan kıyâs, istihsân, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâi ve istishâb gibi delillerdir.²⁴³

İmâm Şâfiî'nin Kur'an ve sünneti temel sâbite olarak kabul edip bütün fer'î meseleleri onlara dayandırdığı, böylece usûlden fûrûa geldiği, bunu yaparken de cedel metodunu kullandığı bilinmektedir.²⁴⁴ Daha sonra aynı metodu kendinden sonra kullanan usûlcülerin bunu “Mütekellimîn metodu” olarak isimlendirmelerinin mantıktaki tündengelimci ve cedele dayanan yöntem benzerliğine dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

“Fukahâ metodu”denilen Hanefî metodunda usûl olarak mevcut fer'î hükümlerden hareketle önce bir usûl tesbit edilmekte, ardından da hüküm verilmektedir. Bu metoda göre eser te'lif eden hukukçular, kendi mezhep imâmlarının kullandığı fer'î hükümlerden hareketle kaideleştirdikleri fikhî esaslara dayanarak cüz'î meselelere çözümler bulmaya çalışmışlardır. Yani Şâfiî metodunda uygulanan usûlden-fûrû'a (tümelden tikele) doğru gidişe karşılık, Hanefî metodunda fûrûdan-usûl'a (tikelden tümele) doğru bir gidiş vardır. Ancak Hanefîler'in bu uygulamasının tamamen mezhep imâmlarının görüşlerine dayandığını ve keyfî bir görüş ortaya koymaktan uzak olduğunu söylemek gerekir. Zirâ fer'î hükümlerin usûl kurallarından önce şer'î-amelî hükümler olarak varlığı bilinmektedir. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde de uygulamanın bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefîlerin mer'î hukuktan usûle doğru bir gidiş takip ederek naslara dayandıkları söylenebilir. Nitekim George Makdisî de, fıkıh usûlündeki mütekellimîn ve fukahâ metodunun erken dönemlerin değil, daha sonraki dönemlerin mahsûlü olduğunu vurgulamaktadır. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserlerin başına İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin getirilmesini doğru bulmayan yazar, bu konuda hem M. Ebû Zehra'yı hem de İmâm Şâfiî'den

²⁴² bk. A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 202-206.

²⁴³ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s., 90.

²⁴⁴ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s., 90.

çok sonra yaşamış olan İbn Haldûn'un (ö. 784/1382) tasnifine işaret ederek bu ayrımı benimseyen Şefik Şehhâte'yi (Chefic Chehata) eleştirmiştir.²⁴⁵ Öte yandan İmâm Şâfiî ile kelâmcıların hem **asıl** anlayışlarının hem de **yöntem** anlayışlarının birbirinden tamamen farklı olduğuna vurgu yapılarak kelâmcılar ile Şâfiîler'in usûlünün aynı kategoride değerlendirilmesinin doğru olmadığı belirtilmiştir.²⁴⁶

İmâm Şâfiî'den sonraki usûlcülerin aynı zamanda önemli birer kelâmcı olmaları dikkat çekmektedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) Seyfüddîn el-Âmidî'ye (ö. 631/1233); İmâm Gazzâlî'den (ö. 505/1111) Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) kadar olan âlimlerin kelâm konusunda da söz sahibi olmaları, onların fıkıh usûlünde kullandıkları yönetime niçin "mütekelimîn metodu" denildiğinin önemli bir nedenidir.²⁴⁷

Siyâsî ve fikrî cereyanların oluşumunda başta üzerinde yaşanan coğrafi bölgenin târihî, medenî, sosyal ve kültürel durumunun söz konusu akımların metodolojisini belirlemede etkin rol oynadıkları söylenebilir. Özellikle tercüme hareketinin rolünün büyük etken olduğunu söylemek mümkündür. Çeviri hareketleri dönemine baktığımız zaman şöyle bir tesbit yapmak mümkündür. Öncelikle bu hareketi hazırlayan iki önemli târihî olaya değinmek gerekir; bunlardan birincisi Emevî döneminin sonuna kadar devam eden ilk Arap fetihleri ve ikincisi de H. 134/750' de son bulan Abbasî devrimidir.²⁴⁸ Edward W. Saïd'in ; "Biraz da imparatorluk nedeniyle, bütün kültürler iç içe geçmiştir; hiçbirisi tek ve katıksız değildir, hepsi melez, heterojen, olağanüstü derecede farklılaşmıştır ve yekpare olmaktan uzaktır" sözünün de tercüme faaliyetlerinin kültürler üzerindeki tesirinin ne denli derin bir etkiye sahip olduğunun özeti olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁹ Nitekim Ebû Hanîfe'nin kendisi için belirlemiş olduğu yöntem ve usûlün, onun yetiştiği coğrafi bölgedeki medeniyetlerin karşılaşma buluştuğu, çatıştığı ve etkileşime uğradığı medeniyetler ile söz konusu coğrafyada gerçekleştirilmiş olan tercüme faaliyetlerinin sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Buna karşılık Hicâz Bölgesi'nde bu etkileşimin tam olarak yaşanmadığı, bunun daha sonraki dönemlere sarktığı söylenebilir. Bu iki bölge arasında birinde yoğun bir aktif sosyal

²⁴⁵ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 91-92; krş. , Makdisî, *a.g.e.*, s. 42.

²⁴⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1995, s. 173-174; Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 92.

²⁴⁷ Şamil Dağcı, *a.g.e.*, s. 92.

²⁴⁸ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu* (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003, s. 23.

²⁴⁹ Dimitri Gutas, *a.g.e.*, s. 5.

hayatın yaşanması ve bu hayatın getirmiş olduğu sürekli değişen bir hayat tarzının var olması; diğerinde ise daha sâkin ve karmaşık olmayan bir hayatın, henüz peygamber ve sahâbe döneminin itikâd, ibâdet ve diğer konulardaki etkinliğinin yitirilmeyip bunun devam ettirilebilmesine yönelik faaliyetlerin sürdürülmesi şeklindeki bir farkın bulunduğunu söyleyebiliriz. Irak ekolünün bulunduğu coğrafyada ise, sosyal yaşantının oldukça aktif olmasından dolayı, insanların karşılaştığı problemlere aynı hızda tutarlı çözümler bulunmasına ihtiyaç vardı. Toplumda pozitif (mer'î) hukuk denilen, diğer ifade ile yürürlükte olan bir fer'î hukuk mevcuttu. Ancak Hanefî ekolü değişen toplumsal hayat ve ortaya çıkan yeni durumlar karşısında kaynağını naslardan almak ve vâkıalardan nassa gitmek suretiyle aktif ve hızlı çözümler üretmeye çalışıyordu. Aksi takdirde toplumun ihtiyacı olan hukukî çözüm ya gecikmiş veya karşılaştığı sorunlar çözümsüz kalacaktı. Bu noktada mütekellimîn ve fukahâ metodunun temelde dayandığı asılların aynı olduğunu belirtmek gerekir. Ancak fukahâ metodunda **fer'**den **asl'**a (tikelden tümele); mütekellimîn metodunda ise **asl'**dan **fer'e** (tümelden tikele) doğru giden bir yöntem uygulanmıştır.

Ehl-i sünnet ekollerindeki kelâm–usûl-i fıkıh ilişkisi konusunu incelerken bölgenin coğrafi durumunu ve o sırada gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerini mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Hicrî dördüncü asırda en önemli semerelerini vermeye başlayan İslâm medeniyet hamlesi, hicrî ikinci ve dördüncü asırlar arasında müsbet ve felsefî ilimler sahasında yapılan tercüme faaliyetleri sayesinde oluşmuştur.²⁵⁰ Hattâ bu tercüme faaliyetleri İslâm itikâdî mezheplerinin fikrî oluşumunda da etkili olmuştur. İslâm coğrafyasının yayılma sürecinin haritasına baktığımızda, tercüme faaliyetlerinin medeniyetleri nasıl taşıdığını açık bir şekilde görmek mümkündür.²⁵¹ Bu faaliyetin sonunda İslâm felsefesinin oluşmasında katkısı bulunan iki ana medeniyetten Roma medeniyetinin hukuk ve tarih felsefesi yaptığını, Yunan medeniyetinin ise mücerret fikir faaliyeti içinde bulunduğunu söyleyebiliriz.²⁵²

Milattan önce 332'de Pers İmparatorluğu'nu yıkan Büyük İskender (ö. M.ö. 323) Mısır'ı hakimiyeti altına aldı.²⁵³ Halka ve dinî değerlerine saygılı davranan İskender'in emriyle Mısır'da İskenderiye şehri kuruldu. Onun kısa süren hükümdarlığı döneminde ülkede yeni bir medeniyet kurulamamışsa da, İskender'in beraberinde götürdüğü ilim ve sanat adamları ile

²⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 2011, s. 125-136.

²⁵¹ Dimitri Gutas, *a.g.e.*, s.36.

²⁵² Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 23-9.

²⁵³ Hilal Görgün, "Mısır (Tarih)", *DİA*, XXIX,557; Mahmut Kaya, "İskender", *DİA*, XXII, 555.

onların eserleri sayesinde özellikle felsefe ve tabiat bilimleri alanındaki araştırmalar gelişip yaygınlık kazandı. Büyük İskender'in âni ölümü üzerine Mısır toprakları, Ptoleaios Soter'e kaldı. Onun başlattığı Ptolemaioslar (Lagos Hânedânı) döneminde Mısır ve Yunan geleneklerinin sentezi olan yeni bir kültür anlayışı içinde Akdeniz dünyasıyla yakın ilişkiye girildi. Bu amaçla ülkenin idarî merkezi Memfis'ten İskenderiye'ye taşındı. Başlangıçta bir ticaret merkezi olarak gelişen bu Şehirde ünlü İskenderiye Kütüphanesi kuruldu²⁵⁴ Ptolemaios Devleti'nin yıkılmasından sonra bir Roma eyâleti haline gelen Mısır, Roma'nın hukuk ve tarihi ile Eski Yunan'ın hasbî ve mücerret fikrinin buluşup kaynaşmasına vesile olmuş, hattâ Roma'nın hukuk ve tarih medeniyeti sayesinde Antik Yunan'ın mücerret fikri, akılcılığını devam ettirmiştir.²⁵⁵

İskenderiye, Amr b. Âs tarafından ele geçirildiğinde (Őevvâl 21/Eylül 642) yapılan anlaşma ile halkın din hürriyeti teminat altına alındı. Birbirlerinden faydalandıkları anlaşılan bazı VII. (XIII.) yüzyıl müellifleri, o günlerde Amr b. Âs'ın Halife Ömer'in emriyle ünlü İskenderiye Kütüphanesi'nin yakıldığına dair bir rivâyet naklederlerse de, bu konuya XIX. yüzyılda vâkıf olan Batılı bilim adamları bu yakılma rivâyetinin târihî gerçeklere uymadığını ortaya koymuşlardır.²⁵⁶

Mısır'ı fetheden müslümanlar oradaki kültürel birikim üzerinden mahdud sayıda felsefî çoğunluğunu ise dinî kitapların teşkil ettiği eserleri tercüme faaliyetlerine başlamışlardır. Bu eserler, iki asır içerisinde İslâm felsefesinin oluşumunda temel teşkil etmiştir. Antik Yunan düşüncesinin İslâm medeniyetine girmesinden önce aynı medeniyet Yakın Őarka; Urfa, Nusaybin ve Cündişabur'a girmiş bulunuyordu. Bu husus, Abbâsîler döneminde müslümanların bu düşünceye gösterdiği yakın ilgiden de anlaşılmaktadır. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temaslarının sonucunda bunlara karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı. Ayrıca bu farklı kültürler arasında ortaya çıkan tartışmalarda müslümanlar kendi inaç ve düşüncelerini tutarlı bir Şekilde savunmak ve İslâmın üstünlüğünü ortaya koymak için söz konusu kültürleri çok iyi tanımak zorundaydılar. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Antik dünyanın o gün için

²⁵⁴ Hilal Görgün, *a.g.e.*, XXIX, 557; krş. Mehmet Mansûr, *İskenderiye Kütüphanesi Risâlesi*, İstanbul 1300, s. 11.

²⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 23-29.

²⁵⁶ Arslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", *Vakıflar Dergisi*, sy. 9 (1971), s. 419-446; ayrıca bk. Eymen Fuâd Seyyid, "İskenderiye", *DİA*, XXII, 574.

bilinen ilmî ve felsefî eserlerini Arapça'ya çevirmek ihtiyacı doğdu. İşte Ortaçağ İslâm ilim ve kültür tarihinde bu tür tercümelerin ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapılması için o dönemde “Beytü'l-hikme” adlı kurumlar oluşturulmuştur.²⁵⁷

Tercüme hareketlerinin sonunda Cenûb-i Şarkî İran bölgesinde buluşan Eski Yunan ve Hint medeniyetlerinin kaynaşmasından yepyeni bir medeniyet doğmaya başlamıştır. Söz konusu bölgede Türkler'in yoğun olduğu, Ebû Hanîfe ve talebelerinin, özellikle Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmâm Mâtürîdî'nin de bu bölgede yaşayıp ve yetiştikleri gözönünde bulundurulursa, Ehl-i sünnet mezhebinin özellikle de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin nasıl bir menbâdan geldiği ve bu ekolde aklın dinî hükümlerdeki rolünün neden diğer mezheplere göre daha ön planda tutulduğunun sebepleri rahatlıkla anlaşılabilir. Ayrıca Türkler'in neden daha çok Hanefî ve Mâtürîdî ekolünü, bir başka ifade ile Hanefîlerin niçin daha çok Mâtürîdî akâidini benimsediklerinin cevabının da burada aranması gerekir. Yaklaşık bir asır sonra aynı coğrafyada ilk Mu'tezilî kelâmcılardan Câhız'ı (ö. 255/869), büyük mütercim ve ilk İslâm filozofu Ebû İshâk el-Kindî'yi (ö. 257/870) görmekteyiz.²⁵⁸

Tarihte yaşanan medeniyetlerin bu şekilde birbirine geçişi sürecinde III/IX. yüzyıla gelindiğinde, felsefî eserlerin pek çoğunun Arapça'ya tercüme edilmiş, Fetihlerin ardından İslâm ülkesinin genişlemesinin tabîî bir sonucu olarak müslümanların karşılaştıkları yabancı kültürlerle karşı benimsemiş oldukları İslâm inançlarını aklî delillerle teyid etme ihtiyacını doğurduğunu görüyoruz. Böylece hicrî dördüncü asırda zikrettiğimiz etkenler doğrultusunda Ehl-i sünnet içinde Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye adı altında iki ayrı kelâm okulunun teşekkül ettiğini söylemek mümkündür.

İslâm fetihleri sonucunda müslümanların hâkimiyetine giren İran'dan Mısır'a uzanan kadîm medeniyet havzasında, o dönemde canlı bir felsefî faaliyetin varlığından söz etmek mümkün değilse de VIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm toplumunun içinden geçmekte olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak başta Mu'tezile elinde sistematik bir görünüm kazanan başta kelâm olmak üzere çeşitli din ve dil ilimlerinin teşekkül sürecinin son derece haraketli bir entelektüel ortam oluşturduğu söylenebilir.²⁵⁹

²⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Beytül-hikme”, *DİA*, VI, 88-90.

²⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 41-55.

²⁵⁹ M. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 20.

B) MEZHEPLERİN OLUŞUMUNDAN CÜVEYNÎ DÖNEMİNE KADAR GEÇEN SÜREDE KELÂM-USÛL-i FIKIH İLİŞKİSİ

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî dönemine kadar olan zaman dilimi içerisinde, özellikle tâbiîn döneminden sonra kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisine genel bir çerçevede baktığımızda, fûrû meselelerinin genellikle o güne kadar ortaya konan usûl-i fıkıh yöntemlerine dayandırıldığını, usûl konularının ise kelâm ile kuvvetli bir bağının olduğunu, bu üç temel disiplinin birbiriyle içiçe girecek tarzda bir ilişkide bulduklarını görürüz. Konuyla ilgili literatürde bu tesbiti destekleyen hususlar bulunmakta, ayrıca bu disiplinlerin belli bir düzen içinde birbirlerine kaynaklık ettikleri görülmektedir.

Bundan İslâm bilginleri arasında dolaylı “usûl-i fıkıh, kelâmdan istimdâd eder” sözü yaygınlık kazanmıştır. Zirâ usûl-i fıkıhta ele alınan kitap, sünnet ve icmâ gibi küllî delillerin geçerliliği, her şeyden önce yüce bir yaratıcının varlığına ve O'nun gönderdiği peygamberin doğruluğuna bağlıdır.²⁶⁰ Bu anlayışın ilk dönemden başlayarak Cüveynî dönemine kadar böyle devam ettiği, Cüveynî'den sonra da aynen sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Usûl-i fıkıh ilmi kapsamında olup açıklanması gereken bazı temel kavramlar vardır. Bu temel kavramların ise ancak kelâm ilminin kullandığı nazar, ilim, zan, delâlet, istidlâl, delil ve medlûl gibi kavramlar ışığında açıklanabildiği görülmektedir.²⁶¹

Mu'tezile, Eş'ariyye veya Mâtüridiyye ekollerinde görüldüğü üzere, **mütekellimîn metodu**yla yazılmış olan usûl eserlerinin baş taraflarında, tıpkı kelâm kitaplarında olduğu gibi yukarıda anılan kavramlar çerçevesinde “bilgi” nin mâhiyetini ve elde edilmiş yollarını içeren bir bilgi nazariyesinin (epistemoloji) işlendiği bilinmektedir. Cüveynî öncesinde Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1031), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi âlimlerin eserlerinde usûl-i fıkıh ilmi için gerekli olduğu mülâhazasıyla bu ve buna benzer kavramlara ait açıklamaların yer aldığı görülmektedir.²⁶²

Özellikle Eş'arî müelliflere ait olan eserlerde bu kavramların sadece tarifleri yapılmayıp bunlara dayalı çeşitli problemlere de değinilmiştir. Meselâ Mu'tezilî anlayışı çürütmek ve hükümler bahsinin metafizik temellendirmesini yapmak için usûl-i fıkıha dâhil edilen husûn-kubuh meselesinin bunun en açık örneği olduğunu söylemek mümkündür. Örnek vermek ge-

²⁶⁰ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 106.

²⁶¹ A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 106.

²⁶² A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 106.

rekirse; “in‘âm edene (nimet verene) şükretmenin vâcip olup olmadığı?” veya “şeriat gelmeden önce eşyânın hükmünün ne olduğu?” gibi hususlar bu bağlamda alınabilir. Ayrıca usûlcülerin büyük bir kısmının eserlerinde, kelâmı ilgili gördükleri kavramların sadece tarifleriyle yetinmeyip bunlara ilişkin geniş çaplı açıklama ve tartışmalara da yer verdikleri görülmektedir.²⁶³

Bilindiği üzere Cüveynî dönemine kadar yazılan usûl-i fıkıh eserleri arasında ilk müstakil eser olma hüviyeti taşıyan *er-Risâle* adlı ünlü eser, bu ilmin kurallarını bir araya getiren İmâm Şâfiî'ye aittir. Ancak bu kuralların İmâm Şâfiî'den önce de varlığı bilinmektedir. Ondan sonra gelen âlimlerin bu ilmin meselelerini derlemeye devam ettikleri görülmektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konulara dair *Kitâbü Tâati'r-Rasûl*'ü, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-mensûh*'u ve “*Kitâbü'l-İlel*”'i yazdığı bilinmektedir. Daha sonra gelen Hanefî bilginler ile kelâm bilginlerinin de aynı metodla bu alanda eser yazdıkları görülmektedir.²⁶⁴

Bu alanda eser yazan müelliflerin hepsinin aynı metodu takip etmedikleri bilinmektedir. Bunun, onların farklı coğrafi bölgelerde ve farklı kültürlere sahip toplumlarda bulunmalarından kaynaklandığı, bu yüzden de yazmış oldukları eserlerin haliyle aynı gaye ve yöntemi ihtivâ etmedikleri söylenebilir. Bu sebeple usûl konularını içeren eserlerde iki ayrı metodun kullanıldığını belirtmeliyiz. Bunların birincisi **mütekelimîn metodu** olup, bu yöntemin böyle isimlendirilmesinin nedeni, bunun daha çok kelâm bilginlerince kullanılmış olmasındandır. Bu metoda göre eser yazan ilk müellif İmâm Şâfiî olduğundan, bu metoda **Şâfiî metodu** da denilmiştir.²⁶⁵ Her ne kadar İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in de usûle dair eserler yazdıkları söyleniyorsa da, bu konuda günümüze ulaşan ilk derli toplu eserin İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olduğu bilinmektedir.²⁶⁶

İkinci yöntem ise **Hanefî metodu** olarak isimlendirilen yöntemle yazılmış olan ve daha çok Hanefî âlimler tarafından ortaya konan eserlerdir. Her iki yöntemle ilgili ayrıntılara girmeden önce, bu usûllere göre telif edilen eserlere ait bazı örneklerden söz etmekte yarar vardır. Fıkıh usûlünü bir mezhebe sıkı biçimde bağlı ve fûrû hükümleriyle doğrudan irtibatlı şekilde ele alan ve kuralları belirlemede tüme varım yöntemine ağırlık veren **fukâha metodu**,

²⁶³ Geniş bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s.106 vd.

²⁶⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 29.

²⁶⁵ Zekiyyüddîn Şa'bân, *a.g.e.*, s. 30.

²⁶⁶ Abdulvahhâb Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 83.

daha çok Hanefiler’le özdeşleştirilir. Kaynaklarda Kerhî’ye ait (ö. 340/952) *er-Risâle fi’l usûl*, Hanefî âlimlerinden günümüze ulaşan usûle dair ilk çalışma olarak zikredilse de, bu eser bazı genel kaideler içeren bir risâle hüviyetindedir.²⁶⁷ Hanefî usûlünün ilk kapsamlı örneği, Cessâs’ın (ö. 370/981) *el-Füsûl fi’l usûl (Usûlü’l-fikh)* adlı eseridir. Bu kitap, fukâha metodunun kurucu metinlerinden biri olarak kabul edilir. *el-Füsûl fi’l-usûl*’ün günümüze ulaşmayan baş tarafında hangi meselelerin incelendiği hakkında bir fikir edinmek için, müellifin *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eserinin girişinde yaptığı açıklamalara bakılmalıdır.²⁶⁸ Genel hatlarıyla Cessâs’ın eserini takip eden, ancak onun kadar kapsamlı olmayan Saymerî’nin (ö. 436/1045) *Kitâbü Mesâ’ili’l-hilâf fi usûli’l fikh*’ı, *el-Fusûl* ile birlikte erken dönem Irak Hanefileri’nden zamanımıza kadar gelen bir diğer usûl kitabıdır.²⁶⁹ Mâverâünnehirli Hanefî usûlcüsü Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin (ö. 430/1039) *Takvîmü’l-edille*’si yer yer Cessâs’ın eserinden faydalanmakla birlikte, bu disipline getirdiği birçok orijinal katkı sebebiyle Hanefî usûl geleneğinde ve fıkıh usûlü tarihinde çok özel bir yere sahiptir.²⁷⁰ Fahrülislâm el-Pezdevî’nin kardeşi olan Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî’nin (ö. 493/1100) *Kitâb fihî ma’rifetü’l-huceci’ş-şer’iyye*’si de bu bağlamda büyük öneme sahip eserler arasında sayılabilir.²⁷¹ Pezdevî’den etkilenmekle birlikte Hanefiliğini Mâtürîdî kimliğiyle birleştiren eserler arasında Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî’nin *Kitâb fi Usûli’l -fikh*’i²⁷² ile Üsmendî’nin (ö. 552/1157) *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*’ü sayılabilir.²⁷³ Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin *Menârü’l-envâr*’ı da bu eserler arasında zikredilmelidir.²⁷⁴

Usûl konularıyla kelâmın ilke ve ekolleri arasında ilgi kurma özelliğiyle öne çıktığı için bu isimle anılan ve tümdengelimle ağırlık veren **mütekellimîn metoduna** göre fıkıh usûlü eserlerinin kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerden biri, bunların yazıldığı dönemde İslâm ilim çevrelerinin hâkim çoğunluğunu oluşturan ehl-i hadîs ile Eş‘arîler tarafından Mu‘te-

²⁶⁷ Eserin tanıtımı için bk. H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 287.

²⁶⁸ Eser hakkında geniş bilgi için bk. Soner Duman, “Usûlü’l-fikh”, *DİA*, XLII, 218-220.

²⁶⁹ Tuncay Başoğlu, “Saymerî, Hüseyin b. Ali”, *DİA*, XXXVI, 216.

²⁷⁰ Murtaza Bedir, “Takvîmü’l-edille”, *DİA*, XXXIX, 493-494.

²⁷¹ Muhammed Aruçi, “Pezdevî, Ebû’l-Yüsr”, *DİA*, XXXIV, 267.

²⁷² Bu konuda yapılmış özel bir çalışma için bk. İsmail Şık, *Hânefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü’l-din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulü’l Fikh Diyalogu*, Ankara 2009.

²⁷³ Davut İltaş, “Üsmendî”, *DİA*, XLII, 389; Müellifin kelâma dair *Lübâbü’l-kelem* adlı eseri ise M. Sait Özervarlı tarafından *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-Kelâm Adlı Eseri* ismiyle yayımlanmıştır, İstanbul 2005.

²⁷⁴ Geniş bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez-A. Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 203; Ferhat Koca, “Menârü’l-envâr”, *DİA*, XXIX, 118.

zile'nin ehl-i bid'at kapsamında bir ekol sayılarak dışlanması, Sünnî ilkelerin büyük ölçüde tesbit edilmesi ve buna bağlı olarak birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından ilgili olan fıkıh usûlü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulmasıdır. Bu dönemde Hanefîler tarafından -Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin vefatından iki yüzyıl sonra- Mâtürîdîliğin inşâ edilmesi de, bu gerekliliğin bir sonucudur. Esasen fıkıh usûlü eserlerinin, fıkıh veya kelâm mezheplerine bağlı olarak yazılması birbirini dışlayan değil, genellikle birbiriyle beraber bulunan iki olgudur.²⁷⁵

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr, fıkıh usûlü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle, fıkıh usûlünü kelâmıla uyumlu hattâ kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmışlardır. Gazzâlî'nin kelâmı şer'î ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer şer'î ilimlerin ona göre cüz'î kabul etmesi de²⁷⁶ bu tutumun genel kabul görmesine yardımcı olmuştur. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen bir fıkıh usûlü eseri bulunmamakla birlikte, kendisinden sonra bu ekolü sistematize eden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin, günümüze sadece yarısı ulaşabilen *et-Takrîb ve'l-Îrşâd*'i Eş'arîliğin v.(xı.) yüzyıldaki büyük temsilcisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî vasıtasıyla Eş'arî eğilimli usûl kitaplarını etkilemiştir. Cüveynî'nin *et-Telhîs fi fi usûli'l-fikh*'i, Bâkılânî'nin anılan eserinin işlenmiş bir muhtasarı mâhiyetindedir. Cüveynî'nin fıkıh usûlüne dair olgunluk dönemi eseri olan *el-Burhân fi usûli'l-fikh*'i üzerine Sicilyalı Mâlikî âlimi Muhammed b. Ali el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141)²⁷⁷ *Îzâhü'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl* ismiyle kaleme aldığı şerh ise, Mâlikî âlimlerinin Eş'arî-Şâfî usûl eserleriyle ilişkisi açısından büyük önem taşır.²⁷⁸

Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024) fıkıh usûlüne hasrettiği *el-Umed*'i her ne kadar müstakil halde günümüze ulaşmamışsa da, öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) buna yazdığı *Şerhu'l-Umed*, Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) bulunan başı ve sonu eksik sadece icmâ, kıyas ve ictehad bölümlerini içeren bir yazma nüshasına dayanılarak Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından neşredilmiştir. (Medine 1410). Ayrıca Kâdî Abdülcebâr'ın büyük bölümü zamanımıza kadar gelen *el-Muğnî* adlı hacimli kelâm külliyyâtının “eş-Şer'iyât” ve “et-Teklîf” başlıklı ciltleri, müellifin fıkıh usûlüne dair görüş

²⁷⁵ bk. İbrahim Kâfî Dönmez-A. Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

²⁷⁶ *el-Mustasfâ*, 1, 18-20.

²⁷⁷ Mâlikî fakihi, hadis ve kelâm âlimi olan bu şahıs hakkında geniş bilgi için bk. Eyyüb Said Kaya, “Mâzerî”, *DİA*, XXVIII, 193-195.

²⁷⁸ bk. İbrahim Kâfî Dönmez-A. Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

ve yaklaşımları hakkında aydınlatıcı niteliktedir.²⁷⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından kaleme alınan *el-Mu'temed*'in, mütekellimîn metoduyla yazılan eserleri en fazla etkileyen kitap olduğu söylenebilir.²⁸⁰

Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eseri, hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ders notlarından hareketle hazırlanan bir gençlik dönemi çalışmasıdır. Onun *el-Müstasfâ*' sı ise müellifin vefatından kısa bir süre önce yazdığı eserlerinden biri olup, bu eser fıkıh usûlü tarihinde çığır açan mütekâmil eserler arasında yer alır. Bâkılânî ve Cüveynî gibi Eş'ârî âlimlerinin eserlerinin yanında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si başta olmak üzere, Hanefî fukahasının usûl çalışmalarını inceleyen Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da bütün bu birikimden yararlanarak fıkıh usûlünü bilhassa epistemolojik yönden yeniden gözden geçirerek ortaya koymuştur.²⁸¹

Cüveynî ve öğrencisi olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ* adlı eserinden sonra mütekellimîn metoduyla veya fukahâ metoduyla yazılan eserlerin daha incelik taşıyan bir dille ve daha öz ifadelerle kaleme alındığı görülmektedir. Bu yüzden de bu eserlerin anlaşılmaları için ise şerhlere başvurulmuş, üzerinde düşünülüp bu ilme dair kurallar öğrenildikten sonra bunlardan ancak faydalanılabilmıştır.²⁸²

Cüveynî dönemine kadar kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisinden sözedecek olursak genel olarak bu dönemde üç farklı temâyülün belirlediğini söyleyebiliriz. Birincisi bu iki ilim arasında tâyin edici bir münâsebetin olmadığıdır. Bu görüşte olan ulemânın, felsefî-mantıkî istidlâl tarzına uzak oldukları görülmektedir. Dolayısıyla onların Mu'tezile, Eş'ariyye veya Mâtürîdiyye ekollerinde olduğu gibi, kelâma yakın durmadıkları, aklî ve felsefî çabanın daha yoğun olarak görüldüğü kelâm yerine, dinin değişmeyen akîde ve esasları konusunda daha dar kapsamlı ve komprime bilgiler içeren usûlü'd-dîn yöntemini benimsemiş oldukları söylenebilir. Bu yöntem ve düşünceye sahip olan âlimlerin fıkıh ile usûl-i fıkıh İslâm'ın temel ilimleri olarak kabul ettikleri görülmektedir. Söz konusu yöntem ve düşünceyi temsil eden âlimlere örnek olarak Cüveynî'den önce Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'yi (ö. 430/1038),

²⁷⁹ Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Kâdî Abdülcebâr", *DİA*, XXIV, 103-105; İlyas Çelebi, "el-Muğnî", XXX, 383.

²⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *DİA*, X, 326-328.

²⁸¹ Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *DİA*, XXXII, 124-126.

²⁸² Zekiyyüddîn Şa'ban, *a.g.e.*, s. 35.

Cüveynî'den sonra ise Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve İmâm Serahsî'yi (ö. 483/1090) örnek göstermek mümkündür.²⁸³

İkinci temâyül ise; belirli bir kelâm ekolünü benimseyen, fıkıh usûlünü kelâm ilminin bir uzantısı olarak kabul edenlerdir. Burada kelâmda benimsenen yaklaşım tarzında, usûl-i fıkıh'ta kabul edilen esasların belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Bu tutumun daha çok Gazzâlî öncesi ve o dönemde eser veren âlimlerde görüldüğünü söylemek mümkündür. Bazı kaynaklarda İbn Akîl'in (ö. 513/1119), Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1024) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) usûl-i fikhî kelâmın bir alt dalı haline getirmek istediklerini söylediği belirtilir.²⁸⁴

Üçüncü temâyüle gelince; bu düşünceye sahip olan âlimlerin felsefe-mantık dilini kullanıp hangi kelâm ekolüne sahip olurlarsa olsunlar bütün ilimler arasında belli bir hiyerarşiyi kabul ettikleri ve bir ilmin mertebesinin de o ilmin mevzûunun kapsamı nispetinde olduğunu söyledikleri görülmektedir. Onlar, kelâm ilminin bütün ilimleri kapsadığından dolayı en yüksek ilim olup usûl-i fikhî kelâm ile fıkıh arasında yer aldığını söylemişlerdir. Bu temâyülde olan âlimlere, Gazzâlî sonrasında yaşayan âlimleri örnek olarak göstermek mümkündür. Bunların Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sında dile getirdiği görüşleri benimseyip daha da geliştirdikleri görülmektedir.²⁸⁵

Bu dönemde dikkat çeken diğer bir husus ta, Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) tutumudur. O, bir taraftan Abbâsî hâkimiyetini eski günlerine döndürmeye çalışırken, diğer taraftan da Sünnîliği hâkim kılmak için büyük çaba göstermiştir. Bu konuda ona *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* adlı bir eser yanında, divanlarında oluşturulan ve tamamı itikâdî konularla ilgili başka bazı eserler de nispet edilmektedir.²⁸⁶ Bu dönemin meşhur âlimlerinden Kādî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve Sultan Mahmûd Gaznevî de (ö. 420/1029) Kâdir-Billâh'ı destekleyenlerdendir. Kâdir-Billâh'ın dönemi, İmâm Mâverdî (ö. 449/1057) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi âlimlerin devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili fikhî ahkâmın bir araya toplanması (**el-Ahkâmü's-Sultâniyye**) çalışmalarının yoğunlaştığı devir olması

²⁸³ Geniş bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 106 vd.

²⁸⁴ A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 106 vd: Usûl ilimlerine dair çalışmalarıyla tanınan ve Selefiyye içerisinde akılcılığı aralayan ünlü Hanbelî âlimi olan İbn Akîl hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *DİA.*, XIX, 301.

²⁸⁵ A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 106 vd.

²⁸⁶ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir Billâh", *DİA.*, XXIV, 128.

bakımından da önemlidir.²⁸⁷ *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* üzerinde yapılacak tetkikte bunun muhtevasının Mücessime ve Kerrâmiye gibi dönemin antropomorfist gruplarının, Şîanın (özellikle Gulât-ı Râfıza, Gulât-ı İsmâiliyye), Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin aleyhine yönelik olduğu görülür. Bu durum, her ne kadar söz konusu risâlenin negatif vechesini oluştursa da, usûlü'd-dîn'i felsefî-kelâm anlayışından soyutlayarak temel inanç prensipleri şeklinde belirlemesi onun pozitif yönü olarak değerlendirilmelidir.²⁸⁸

²⁸⁷ Bu konuda bk. Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-Sultaniyye (Mâverdi)", *DİA*, I, 555.

²⁸⁸ George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi" (trc. Sami Erdem), *MÜİF Dergisi*, sy. 13-14-15, İstanbul 1997, s. 281.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ

1. KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİNİN MÂHIYETİ

Kelâm ve usûl-i fıkıh ilişkisinin mâhiyeti konusuna girmeden önce mâhiyetin, etimolojisi ve bu terimin farklı tanımlarına değinecek, ardından da kelâm ve usûl-i fıkıhın mâhiyetlerine temas ederek bu iki ilmin ilişkilerinin nasıllığı sorusunun cevabını vermeye çalışacağız.

Arapça'da “mâ hüve” (o nedir?) sorusundan oluşturulmuş yapma (ca‘lî) bir isim olan mâhiyet kelimesi “mâ” edatına nisbet ifade eden “yâ” ile Arapça'da bir kelimeyi isim yapmak için kullanılan “tâ” harfinin eklenmesiyle elde edilmiş bir kelime olup terim olarak: “bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü” şeklinde tanımlanır.²⁸⁹ “Bir mevcûdun veya ma‘dûmun küllî kavramı”, “bir varlığın özü, o şeyin kendisiyle o olduğu şey” anlamını yansıtan **mâhiyet** kelimesi, felsefî bir terim olarak “somut bir varlığı (mevcûd) ne ise o yapan öz” demektir.²⁹⁰ Meselâ “insan nedir?” sorusu, onu insan olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfta bulunmak suretiyle cevaplandırılır. Şâyet kavramlar zihinde canlandırılırsa buna **mâhiyyet**; bunlar hârice yani zihnin dışındaki âleme nisbet edilirse onlar **hakikât** (inniyyet) diye isimlendirilir.²⁹¹ Eğer hakikat, birtakım algılanabilir arazlara sahipse, o zaman da **hüviyyet** diye isimlendirilir. Bu terim, bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görünmesini ve bu durumuyla da diğer şeylerden onun ayrılmasını ifade eder.²⁹²

Aristo mâhiyetin ne olduğunun, ancak mantığın “tanım teorisi” içinde ve bir şeyin ne olduğuyla ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassası zikredilmek suretiyle cevaplandırılacağını; böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söyler. Fârâbî ise mâhiyeti vücûddan ayıran ve varlıkları bu ayırma bağı olarak inceleyen farklı bir görüşe sahiptir. Ona göre somut nesnelere bir mâhiyeti, bir de vücûdu vardır. Mâhiyet, vücûda

²⁸⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 202.

²⁹⁰ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 336.

²⁹¹ Mustafa Çağrı, “Hakikat”, *DİA*, XV, 177.

²⁹² Ali Durusoy, “Hüviyyet”, *DİA*, XIX, 68.

kurucu bir unsur olarak dâhil olmadığı gibi, vücûdun aynı da değildir. O, vücûdun mâhiyete dışarıdan ârız olması gerektiğini söyler. İbn Sînâ'nın da mâhiyet-vücûd ayırımı yaparak bunları iki kurucu unsur olarak tahlil ettiği görülmektedir.²⁹³

İbn Sînâ'nın mâhiyet konusunda ortaya koyduğu, kendisinden sonra daha da sistematize edilerek geliştirilen “üç itibar teorisi” adı verilen kuramda mâhiyet meselesinin sadece mantıkî yönden ele alınabileceği, ikinci olarak onların varlığı dikkate alınmadan da konuşulabileceği belirtilmektedir. Üçüncü cihet ise bir nesnenin sadece zihinde varlığı dikkate alınınca ortaya çıkmaktadır. Mâhiyet hakkında konuşurken klâsik hale gelmiş olan bu teori, karşımıza “mutlak mâhiyet”, “mücerred mâhiyet” ve “mahlût mâhiyet” ayırımını çıkarır. Mutlak mâhiyet, aynî ve zihnî varlık kaydını taşımaz. Mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlût mâhiyet ise hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur.²⁹⁴

Dilbilimi açısından mâhiyetin ele alınış şekli, felsefe ve müteahhirîn kelâmcılarından farklı olmakla beraber, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında isimlerin açıklanması sadedinde: “Bu nedir?” sorusunun cevabı verilirken mantık ve felsefeden ziyâde tabiî dildeki ve dil bilimindeki kullanım şekli esas alınmaktadır. Bunun örneğini İmâm Matürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde görüyoruz: “Bazen insan tarafından kullanılan ve cismaniyeti andıran bir ifade ile o varlığın ismi kastedilmiş olabilir. Meselâ Firavun'un, Hz. Mûsâ'ya, akılsız varlıklar için kullanılan “mâ” edatıyla yönelttiği soru ve ondan aldığı cevabı dile getiren âyet-i kerîmelerde olduğu gibi: “Âlemlerin rabbi dediğin nedir ki?” Mûsâ cevap verdi: “Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbi”²⁹⁵ ve Allah'ın Mûsâ'ya yönelttiği soru ile ondan gelen cevap: “Şu sağ elindeki nedir? ey Mûsâ! [Mûsâ da]: “O, benim asâmdır” dedi.”²⁹⁶ Burada söz konusu olan âyetler hakkında verilecek cevâbî bilgi şöyledir: “Takdirine uygun olarak halkeden, ibtidâen yaratan ve hakkıyla bilen bir rab.” Bazen “o nedir?” (mâ hüve?) tarzındaki soru, “sıfatı nedir?” anlamına gelir. Buna verilecek cevap O'nun “semî”, “basîr” şeklindeki sıfatlarının sıralanmasıdır. “O nedir?” sorusu, yaratılmışlar statüsünde olup mâhiyeti bilinenler için gündeme gelen bir sorudur. Allah Teâlâ ise, modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Ayrıca “o nedir?” sorusu, “fiili nedir?” mânasına da gelebilir. Bunun da cevabı: “Mahlûkâtı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde olmalıdır. Bu cevap şekli,

²⁹³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 13-26, Ankara 1974; a.,mlf., *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 25-28, Ankara 1983.

²⁹⁴ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 336-338.

²⁹⁵ eş-Şuarâ 26/23-24.

²⁹⁶ Tâhâ 20/17-18.

aynı zamanda ilâhî hikmetin de ifadesidir. “Mâ hüve?” sorusu bazen: “kimden neş’et etmiştir?” (mi’mmen hüve) anlamına da gelebilir. Ancak Allah Teâlâ, herhangi bir şeyden neş’et etmekten münezze ve berîdir. Aksine O, bütün şeyleri yaratandır.”²⁹⁷ “Bu nedir?” sorusunun cevabının, tabîî dil ve dil bilimine uygun şekilde verildiğine dair İmâm Mâtürîdî’ye paralel örnekleri, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tabsıra*’sında da görmekteyiz.²⁹⁸ Bu durumun, mütekaddimîn kelâmı için de geçerli olduğunu söylemeliyiz.²⁹⁹

Mâhiyet kavramı hakkındaki bu kısa açıklamadan sonra, kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisinin mâhiyetine girebiliriz. Her iki ilmin mâhiyetini belirlemek için, bu ilimlerin tariflerinden yola çıkarak doğru bir sonuca varmanın mümkün olacağını düşünüyoruz. Bir ilim hakkında yapılan tanım, onu yapanın söz konusu ilim hakkında benimsediği şeyler olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla ele alınan bir ilmin mâhiyeti de, o tarifin içinde özet olarak yer alır. İlim adamlarının zamanla tasavvurlarının değişmesi tariflerin de zamana göre değişiklik göstermeleri gibi bir sonucu doğurur. Bu yüzden de ilimlerin mâhiyetindeki esasların aynı kaldığı kabul edilmeli, bunlarda zamanla bazı küçük değişikliklerin meydana gelebileceği unutulmamalıdır.

Kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinin mâhiyetini gereğince ortaya koyabilmek için öncelikle bunların İslâmî ilimler manzûmesi içerisinde nerede durduklarının tespitinin yapılması, bu ilimleri birbirlerinden ve diğer ilimlerden ayıran özelliklerin belirtilmesi gerekir. Bu iki ilme dair **mevzû**, **mesâil** ve **mebâdî** bahisleri de, söz konusu ilimlerin mâhiyetlerinin temel unsurları arasında bulunduğu için, burada onlara da değinmek gerekmektedir.

Öncelikle kelâm ilminin târihî seyrine baktığımız zaman, İslâm dininin îmân esaslarından bahseden bu ilmin, Asr-ı Saâdetten sonra başlamak üzere, günümüze kadar çeşitli safhalar geçirmiş olduğu, buna paralel olarak da bu ilmin **akâid**, **usûlü’-d-dîn**, **tevhîd** ve **sıfât ilmi**, **fıkıh-ı ekber** ve **kelâm** gibi çeşitli isimlerle anıldığı görülmektedir. Bu isimlerin târihî seyir içerisinde değişiklikler göstermesinin, kelâm ilminin mâhiyetinin de değişmesine etki ettiğini unutmamak gerekir.

Akâid ilmi; îmân esaslarını ihtivâ eden bir ilimdir. “Akîde” kelimesi, genellikle inanış tarzı, yani “îmân esaslarını kabul ve telâkkî tarzı” mânasında kullanılmıştır. Selef ulemâsına izâfe edilen çeşitli akîde risâleleri buna örnek olarak gösterilebilir. Ahmed b. Hanbel’in

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), s. 135-136.

²⁹⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille* (nşr. Salâme), I, 161-165.

²⁹⁹ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, XXVII, 337.

Âkide'si Tahâvî'nin *Âkide*'si, Tâberî'nin *Âkide*'si örneklerinde olduğu gibi.³⁰⁰ İslâm akâidi hakkında kapsamlı bir tarif vermek gerekirse bu konuda Tefâtânî'nin yaptığı şu tanımın verilmesinin isabetli olacağını düşünüyoruz: “İslâm akâidi, bu dinin amelî (pratik) değil, itikâdî (nazarî, teorik) hükümlerini ihtivâ eden ve bunlardan bahseden bir ilimdir.”³⁰¹ İtikâdî hükümler ele alınırken “Selef” yöntemine uyulabileceği gibi, kelâmcıların (halef) metodunun da takib edilebileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla hangi devirde olursa olsun, îmân esaslarından bahseden ilmin, netice itibarıyla “akâid ilmi” olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle dinin esasları demek olan “usûlü'd-dîn” başlığının “akâid ilmi” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Bu tariftten yola çıkarak ve yukarıda mâhiyet kavramıyla alâkalı olarak verdiğimiz bilgiler ışığında şöyle bir sonuç ortaya koymak mümkündür: Kelâm teorik hükümler ihtivâ etmesinden dolayı, bu ilmin mâhiyetinin de teorik bilgiler içermesi; buna karşılık fıkıh ve usûl-i fikhin pratik (amelî) bilgiler ihtivâ etmesinden dolayı bunların mâhiyetlerinin hâriçte, yani sosyal hayatta karşılığı olan bilgiler olduğunu söyleyebiliriz.

Târihî süreç içinde kelâm ilmi için kullanılan “Tevhîd İlmi” başlığına gelince bilindiği üzere tevhîd; “birmek, bir şeyin bir ve tek olduğuna hükmetmek, onu böylece bilmek” anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise; “Allahın zâtını, akılların tasavvur edemeyeceği ve zihinlerin canlandırabileceği her şeyden tenzîh etmek” demektir. Tevhîdin gerçekleşmesi ise, “Allah’ın ulûhiyetini kabul etmek, O’nun birliğini tasdik etmek ve O’nu her türlü ortakdan uzak tutmak” ile mümkündür.³⁰²

Hicrî birinci asırdan sonra, İslâm dünyasında meydana gelen olaylar neticesinde ana yoldan ayrılmış oldukları düşünülen bazı fırkaların zuhûr ettiği görülmektedir. Bu dönemde üzerinde en çok ihtilâf edilen konuların başında mürtekb-i kebîre, sıfât-ı ilâhiyye ve bu konuya ircâ’ edilebilecek olan kader tartışmalarının yaşandığı bilinmektedir. Bu meselelerin hepsi de akâidin ilâhiyyât bahsiyle alâkalı olup, zuhûr eden çeşitli fırkaların bir kısmı Allah’ın sıfatlarını ispat edelim derken ifrâta kaçıp teşbîhe düşüyor (Müşebbihe ve Mücessime gibi), bazıları ise O’nu tenzîh ederken sıfatlarını nefyedyordu. Kader, insan fiili ve irâde hürriyeti gibi konularda Cebriyye, kulun elinde hiçbir irâdenin mevcut olmadığını söylüyor; Kaderiyye

³⁰⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1988, s. 44-45.

³⁰¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 9-10.

³⁰² Mevlüt Özler, “Tevhîd”, *DİA*, XLI, 18-20.

ve Mu‘tezile ise kulu kendi fillerinin hâlıkı sayıyordu. İşte bütün bu münakaşaların devam ettiği hicrî ikinci ve üçüncü asırda Ehl-i sünnet ulemâsının (Selef) bu gibi konulara kendi zâviyelerinden cevap verdikleri görülmektedir. Bu tür cevapları oluşturan risâlelere **tevhîd risâleleri** ve bunların teşkil ettiği ilme de **tevhîd ve sıfât ilmi** denilmiştir.³⁰³ Bilâhare Ehl-i sünnet ilmi kelâmını te’sis eden Ebü’l-Hasan el-Eşa’rî’nin (ö. 324/936), selef ulemâsının bu ilm-i tevhîdine, nübüvvet ve âhiret bahislerini de ilâve ederek Ehl-i sünnet akâidini ikmâl ettiği görülmektedir. Tevhîd ilmi, başlangıçta daha çok Allah’ın birliğinden ve sıfatlarından bahsederken, daha sonraları akâidin nübüvvet ve âhiret bahislerini de bünyesine alarak aynı ismi muhafaza etmiştir. İslâm tefekkür tarihinde zamanla “ilm-i tevhîd” yerine “ilm-i kelâm” isminin kullanıldığı bilinmektedir.³⁰⁴ Fıkh-ı ekber ismine gelince; Ebû Hanîfe, itikâdî ve amelî meselelerde naklî ve aklî ilimleri câmi olan *el-Fıkhü’l ekber* adlı eserinde **fıkhı**; “kişinin (ebedî saâdet yönünden), lehinde ve aleyhinde olan şeyleri yani ferdin hak ve sorumluluklarını bilmesidir” şeklinde tarif etmiştir. Bu kapsamlı tarifi içinde, İslâm dininin i’tikâdiyyât, vicdâniyyât (ahlâk, tasavvuf) ve ameliyyâta (fıkıh) dair konularının tamamının yer aldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe’nin bunların içinden itikâdî olan meselelere “*Fıkh-ı ekber*” unvanını lâyük gördüğü bilinmektedir. Bilindiği üzere onun *el-Fıkhü’l-ekber* adını taşıyan bir akâid risâlesi de vardır.³⁰⁵

Ebû Hanîfe, muâsırları arasında olmasına rağmen, akâidde “Selef metodu” nu tamamen benimsememiştir. Fıkhî düşüncesinden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe, akla daha çok önem veren bir ilim adamıdır. Onun bu düşünce yapısını akâid sahasında da görmekteyiz. Bu sebeple “*el-Fıkhü’l- ekber*” adlı eseri hakkında, “Selef yolundan kelâm metoduna intikal özelliği taşıyan bir metodla yazılmış eser” ifadesini kullanabiliriz.³⁰⁶

İslâm’ın inanç esaslarıyla ilgilenen ilim dalına nihâî olarak verilen “kelâm” ismine gelince; bilindiği gibi “kelâm ilmi” yöntem olarak ilk defa Mu‘tezile’nin elinde zuhûr etmiştir. Bu mezhebin II.(VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi (mürtekib-i kebîre) hakkında Hâriciler’le Mürcie’nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra’da zuhûr ettiğini söylemek mümkündür. Bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan Mu‘tezile, İslâm dininin

³⁰³ Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 44-46

³⁰⁴ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, 46.

³⁰⁵ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, 46-47; Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, “el-Fıkhü’l-ekber”, *DİA*, XII, 544.

³⁰⁶ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, 46-47.

aslî hükümlerinin, ana ilkelerinin temellendirilmesi, bunların sistematik hale getirilerek izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konulara ağırlık vermiş, böylece de Mu‘tezile’nin takibettiği bu izah tarzı “kelâm” adıyla anılır olmuştur.³⁰⁷ Mu‘tezile’nin düşünce sisteminin Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) talebesi olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başlayan ve “Basra Okulu” olarak bilinen okulla devam ettirildiği bilinmektedir. Mu‘tezile’nin ikinci okulu olarak bilinen “Bağdat Okulu” ise, Basra Okulu’nun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Bîşr b. Mu‘temir (ö. 210/825) tarafından kurulmuştur.³⁰⁸ Mu‘tezile kelâm metodunun zuhûrundan yaklaşık iki asır sonra İmâm Eş‘arî (ö. 324/936) ve İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ile Ehl-i sünnet kelâmının kurulduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelâmı, giderek değişen kültür ve akımlar karşısında hızlı bir şekilde “müteharrik ve elastikî bir metod” takip ederek her iki koldan inkişâf etmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak kelâm ilminin tanımında da bir takım değişikliklerin olduğu söylenebilir. Bu ilimle ilgili tariflerin onun mâhiyetiyle de yakın alâkası bulunmaktadır.

İslâm dininin akâid esasları altı noktada hülâsa edilmiş olup bunların kısaca îmân esaslarını özetleyen “Âmentü” metninde ifade edilmiş olduğunu biliyoruz. Bu esasların (usûl-i sitte) âlimler tarafından “Allah’a, âhirete ve nübüvve îmân” şeklinde üçe ircâ‘ edildiğini bunun da “usûl-i selâse” diye isimlendirildiğini, bütün semâvî dinlerin kabul ettiği bu üç esasın da “ulûhiyyet” esasına indirgenerek “aslü’l-usûl” adıyla “tevhîd” prensibinde özetlendiği bilinmektedir. Selef akâidine neden “ilm-i tevhîd ve sıfat” denildiğini de buradan anlamak mümkündür. Kelâm ilminin mâhiyetini ilk önce “Allah’ın zâtından, sıfatlarından ve özellikle O’nun birliğinden bahseden bir ilim” olarak anlamak mümkündür. Kelâm âlimlerinin bu ilmi tarif ederken genelde “usûl-i selâse” esasını tercih ettiklerini söylemek gerekir: “İlm-i kelâm, Allah’ın zâtından, sıfatlarından, mebd’ ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”³⁰⁹ Burada görüldüğü gibi tanımda usûl-i selâsenin içinde yer alan ulûhiyyet ve âhîret konularından bahsedilmiş, ancak nübüvvet bahsi sem’i’yyâta dair bir bahis olduğundan âhîret bahsi içine dahil edilmiştir. Merhûm Ömer Nasûhi Bilmen’in yaptığı tarife baktığımızda ise onun bu tanımında usûl-i selâsenin tamamının sarâheten zikredildiği görülmektedir: “İlm-i kelâm, Allah Teâlânın

³⁰⁷ Kelâm ilminin tarihçesi hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 196-203.

³⁰⁸ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 393-394.

³⁰⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1,23-26; Tehânevî, *Keşşâf Istulâhâtî’l-Fünûn*, I, 22; İzmirli, *Muhassalü’l-kelâm*, s. 21-23; a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 3.

zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair meselelerden, mebde' ve meâd itibariyle yaratılmışların hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”³¹⁰

Bu tarifleri daha da çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, biz sadece verdiğimiz bu tarifler çerçevesinden şöyle bir sonuca varabiliriz. Kelâm ilminin konusuna göre yapılan tarifler bize; kelâm ilminin yaratılmışların durumundan “mebde' ve me'âd itibariyle” bahsettiğini, ancak bunu “İslâm kanunu” üzere yaptığını göstermektedir. Zira fizik, kimya matematik ve biyoloji ilimleri gibi pozitif ilimler de yaratılmışların durumlarından bahsetmektedir. Ancak onlar, yaratılmışları başlangıç ve sonuç itibariyle ele almazlar. Bu ilimler, varlıkları sadece duyu organlarının alanına giren yönleriyle anlatırlar. Kelâm ilmi ise; yaratılmışların nereden geldiklerini, öldükten sonra ne olacaklarını, onların yaratılış gaye ve hikmetleri gibi soruları cevaplamayı hedefler. Bu yönüyle kelâm ilmi, pozitif ilimlerden ayrılmakta, olayları başlangıç ve sonuç, yaratılış ve âhret açısından değerlendirmektedir.

Kelâm ilmi tarifindeki “İslâm kanunu” kaydı, bu ilmi felsefeden ayırır. Felsefe de kelâm gibi, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, başlangıç ve sonuç itibariyle yaratılmışların durumlarından bahsetmektedir. Ancak felsefenin hareket noktası, akıldır. Kelâm ilmi her ne kadar inanç konularının açıklanması ve ispatlanmasında akla yer verse de, vahyi temel alır ve İslâmî prensiplere bağlı kalır. Kelâmın bu yönüyle de salt akılcı davranan ve vahyi çıkış noktası kabul etmeyen felsefeden ayrıldığını söyleyebiliriz. Kelâm ilminin ilk çıkış noktasının “Allah'ın zât ve sıfatlarından bahsetmek” olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra bu ilim, İmâm Gazzâlî'nin de kabul ettiği görüşe göre “mevcûd”dan söz ederek sınırlarını genişletmiştir. Gazzâlî'den sonra mantık ilminin kelâma dâhil edilmesiyle bu ilim yeniden inkişâf ederek sınırlarını genişletmiş, böylece kelâmın konusunu ifade etmek üzere: “bilinmek şânından olan, beşer tarafından bilinebilen her şey” anlamında “ma'lûm” terimi kullanılmıştır.

Kelâm ilmi, gayesine göre de çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlar arasında en yaygın tanım: “Kesin deliller kullanmak ve muârizların ileri sürebileceği karşı görüşleri çürütmek suretiyle dînî akîdeleri ispata güç kazandıran ilim şeklinde” şeklinde yapılmıştır.³¹¹ Fârâbî'de: “Kelâm, insana, dîni vazedenin açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri anlayıp onu muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin anlamlı ve müdellel söz ile yanlışlığını gösterme iktidarını kişiye kazandıran bir melekedir” şeklinde bir tanım yapmaktadır.³¹²

³¹⁰ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul ts., s. 5.

³¹¹ Taşköprizâde, *Mevzûatü'l-ulûm*, I, 594.

³¹² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (trc. A. Ateş), İstanbul 1955, s. 125.

Kelâmın doğrudan doğruya dînî akîdeleri teşkil eden hususlarına, bu ilmin meseleleri (**mesâil ve makâsîd**); bu ilmin ele aldığı akîdelere mebde' teşkil eden hususlara da “**vesâil**” denilmiştir. Kısacası ilm-i kelâm, İslâm dininin amelî (pratik) meselelerini değil, nazarî (teorik) yönünü ele alır. Dolayısıyla bu ilmin meselelerinin çoğunun nazarî (akıl ve tefekküre hitap edici) olduğunu söylemek mümkündür. Kelâmın “akîde” denen ana konuları sürekli aynı kaldığı halde, vesîleler zamanın ihtiyaçlarına ve devrin kültür cereyanlarına bağlı olarak değişmiştir. Son zamanlarda kelâm ilminin konu ve gayesini birleştirerek daha kapsamlı bazı tanım denemeleri de yapılmıştır. Buna göre kelâm: “İslâm dininin îmân esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplayan bir ilimdir”.³¹³

Klasik kaynaklarımızda kelâm ilminin mâhiyeti ve bu ilmin öğrenilmesinin zarûreti hakkında değişik uyarılara rastlamak mümkündür. Meselâ Cüveynî *el-İrşâd*'ının “nazarın hükümleri” bölümünde kelâmın mâhiyetine dair şu bilgileri verir: “Şer'an bülûğ çağına ulaşmış âkil-bâliğ olan bir kimsenin üzerine düşen ilk görev, onu âlemin hâdis olduğu bilgisine ulaştıran sahih nazara yönelmektir.”³¹⁴ Cüveynî'nin, tam adı *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* olan bu eseri, kısa bir mukaddimeden sonra otuz bir ana bölümden (bab) meydana gelmektedir. Kelâma giriş mâhiyetindeki ilk bölümde “nazar”, ikincisinde ise “ilim” konusu işlenir. Müteakip sekiz bölümde ise ulûhiyyet bahisleri ele alınır. Ulûhiyyet konusunda özellikle isbât-ı vâcib delilleri, sıfât-ı ma'neviyye, kelâm sıfatı ve rû'yetullah gibi meseleler ele alınmıştır. Daha sonraki bölümlerde ise kazâ ve kader konusu ele alınarak bu bağlamda kullara ait fiillerin yaratılması, istitaât, adl ve cevr kavramlarıyla Mu'tezile'nin aslâh görüşü işlenmiştir. Ardından ikinci temel konu olan “nübüvvât” bahsine geçilmiş, burada da dört bölüm halinde nübüvvetin ispatı, mûcize, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve peygamberlerin ortak vasıflarından söz edilmiştir. Daha sonra “sem'iyât” bahislerine geçilerek ecel, rızık, fiyatlar ve emir bi'l-ma'rûf-nehîy ani'l-münker konularıyla ölümlerin diriltilmesi, cezâ ve mükâfat mahalline kadar geçen sürede devam eden olaylarla ilgili olarak âyet ve hadislerde bildirilen hususlar incelenmiş, ardından da îmân-amel ilişkisi ve îmânda artma ve eksilme olup olmayacağı konusu ile tövbe meselesi ele alınmıştır. Kitabın son dört bölümünde ise “imâmet” konuları işlenmektedir. Bu eser ışığında Cüveynî perspektifinden bu ilmin mâhiyeti hakkında genel bir fikir sahibi olmak mümkündür.³¹⁵

³¹³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 5-7.

³¹⁴ Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Esad Temîm), Beyrut 1996, s. 25.

³¹⁵ Eserin tanıtımı ve hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, “el-İrşâd” *DİA*, XXII, 455-456.

Usûl-i fikhın mâhiyetine gelince, öncelikle onun da ilimler hiyerarşisinde nerede durduğunun tespit edilmesi ve bu ilmi diğer ilimlerden ayıran özelliklerinin zikredilmesi gerekir. Bu ilme dair mevzû, mesâil ve mebâdî bahisleri, bu ilmin temel unsurlarını oluşturduğundan usûl-i fikhın mâhiyetinden bahsederken kısaca bunlara da değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Usûl-i fikhın öncelikle ilimler arasındaki yerine baktığımızda, bu ilmin birçok ilimlerin sonuçlarından yararlandığı ve ilimlere dair tasniflerdeki kesişim alanlarında yer aldığı görülmektedir. Bu ilim, naklî yönü yanında bir aklî ilim; bir yönüyle de felsefileşmiş şer'î ilim olarak da değerlendirilebilir. Nazarî- amelî ilim ayırımı dikkate alındığında, usûl-i fikhın amelî neticeler vermesi beklenen nazarî bir ilim olduğu görülür. Sübkî'ye göre usûl-i fikhın teorik bir ilim oluşu, bu ilmin konusunun küllî olduğundandır. Usûlcünün ilgi alanı ise küllî olana yönelik olup onun cüz'î olanla ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Fakîh için ise bunun tam aksi geçerlidir.³¹⁶

Kelâm ve usûl-i fikh ilimlerine küllîlik ve cüz'îlik çerçevesinden baktığımız zaman kelâm ilminin usûl-i fikhâ göre daha küllî bir ilim olduğu kabul edilmektedir. Usûl-i fikh ilmine usûl olma açısından bakıldığında ise, onun sadece fikhın usûlü değil, diğer ilimlerin de usûlü olduğunu söylemek yerinde olur. Çünkü bidâyette fikh ilminin, diğer bütün ilimleri de kapsadığı bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde bir takım kültürel ve sosyal faktörlere bağlı olarak fikhın mânasında bir anlam daralması meydana gelince, buna bağlı olarak usûlün de sadece fikhın usûlü olduğu şeklinde dar kapsamlı bir anlaşılma başlamıştır.

Usûl-i fikh ilmini, “bir ilim olarak mı? yoksa yöntem olarak mı?” ele almamız gerektiği hususuna gelince; öncelikle bütün ilimlerin temelini “fikh” olduğu kabul edilirse (ki genel kabulün böyle olduğunu söyleyebiliriz), kelâm ilminin ortaya koyduğu nassların sübûtü, nübüvvetin isbâtı gibi meselelerden sonra usûl-i fikh devreye girerek, kaynakları değerlendirme, kullanma bunların delâlet yönlerini ortaya koyma, sonucun nasıl çıkarılması gerektiği, dilin imkânlarının kullanılması, sözün îmâsı, deliller arasındaki hiyerarşi, yorumlama biçimi ve daha sonraki dönemler de mantığın esaslarını oluşturan kavramların yer alması, mantığın kullanılması (Gazzâlî ve *el-Müstasfâ* örneği) ve bunun yanında eksik kalanın ise makâsıda göre tamamlanması gibi konuların, usûl-i fikh ilminin alanına girdiği söylenebilir. Bu çerçeveden bakarak usûl-i fikh ilminin bir yöntem-metod olduğunu söylemek ve onun ilimler arasındaki konumu ve önemini de bu şekilde ifade etmek mümkündür.

³¹⁶ A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 79-80; a. mlf.- İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fikh”, *DİA*, XLII, 208

Usûl-i fıkıh ilminin şer‘î ilimler içerisinde önemi ve etkisine, bu ilmin zamanla özellikle kelâm ilmi gibi, felsefî kavram, metot ve yaklaşımlardan yoğun bir şekilde etkilenecek yapısal bir dönüşüm geçirdiğine tezimizin giriş bölümünde “kelâm-fıkıh” ve “kelâm-usûl-i fıkıh ayrışması” başlıkları altında da işaret etmeye çalışmıştık. Bu hususlara değinirken, usûl-i fıkıhın müstakil bir ilim olarak teşekkülü sırasında özellikle kelâmın usûlü’ddîn den beslenerek oluştuğuna ve yöntem olarak diğer ilimleri de kapsayacak şekilde bir usûlün belirleyicisi konumunda olduğuna dikkat çekmiş, usûl-i fıkıh ilminin kendi temellerini inşâ eden müstakil bir ilim dalı olarak teşekkülünün sebepleri arasında bu ilmin kelâm ilmi gibi usûlü’ddîn kaynaklı bir metodoloji geliştirememesinin etkili olduğunu belirtmeye çalışmıştık. Bu hususun hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında bile, usûl-i fıkıh metodunun tesirlerinin bulunduğu gerçeği örnek olarak gösterilebilir.³¹⁷

Kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisinin mâhiyeti konusunda şöyle genel bir tesbit yapmak mümkündür. Temel İslâmî İlimler nihâî olarak dinin doğru olarak öğrenilmesini kendilerine hedef edinmişlerdir. Böyle bir amacı gerçekleştirme sırasında tabîî bir hiyerarşinin doğmasından da söz edilebilir. Meselâ usûl-i fıkıh ilminde kullanılan önemli kavramlardan biri olan **burhân**’ın dini öğretme gibi bir yönü var mıdır? Sorusunu ele alalım. Usûl literatürü içerisindeki mânâsından yola çıkarak cevap verecek olursak **burhân**, Arapça’da “delil getirme, açıklığa kavuşturma ve berraklaştırma” anlamlarına gelen “b-r-h” kökünden türemiş olan bir kelime olup “hak ile bâtili birbirinden ayıran kesin delil” anlamında terimleşmiştir. İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren bu kelime fakihler tarafından “fikhî kıyâs ve kesin delil” anlamında kullanılmıştır. Onlara göre “burhân”, “hak ile bâtili, doğru ile yanlış ayırt eden delildir”. Târihî süreç içinde bu kelime, bir kıyas türü ve ispat metodu olarak mantık, felsefe, kelâm ve usûl-i fıkıhta kullanılmıştır.³¹⁸

Ancak din, yalnızca delillerden öğrenilmez, zira her din içinde doğduğu ortamın geleneğiyle beraber öğrenilir. Dinlerin öğreniminde geleneğin rolü kadar yaşanan tecrübelerin de büyük katkısı vardır. Dolayısıyla **burhân**’ın dini öğretme gibi bir fonksiyonundan ziyâde onun yaşanan dini, ilmî olarak izâh etmedeki fonksiyonundan söz etmek daha doğrudur. Ayrıca “kendisinden nazarî olarak söz edilen bir usûl, aslında yaşanan dinin bir tür izâhidir” denilerek arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ifade etmek de mümkündür.

³¹⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1995, s. 161.

³¹⁸ bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *DİA*, VI, 429.

Usûl-i fikhın, diğer İslâmî ilimler arasındaki yeri hakkındaki bu kısa bilgilendirmeden sonra, bu ilmin tarifinden yola çıkarak onun mâhiyeti ile ilgili bir değerlendirme yapmak mümkün olabilir. Bilindiği üzere fıkıh ilmi biri “fûrû” (tatbikî hukuk) diğeri de usûl (nazarî hukuk) olmak üzere iki dala ayrılır. Fıkıh denilince genellikle bu ilmin fûrû olan dal kastedilir.³¹⁹ Biz burada konuyu “fıkıh” ve “usûl” kavramlarını uzun uzun analize tâbi tutmak yerine, genel tarifden yola çıkarak açıklamaya çalışacağız.³²⁰ Öncelikle tarihî süreç içinde “fikhın kaynaklarını ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini inceleyen bir ilim” dalı olarak anlam kazanan “usûl-i fikh” (usûl’î-fikh) terkihi üzerinde durulmalıdır. Bu tamlamanın sözlük anlamı olarak “kök, esas, esas ve kaide” anlamlarına gelen **asl** kelimesinin çoğulu olan **usûl** sözcüğünün **fikh** kelimesine izâfe edilmesiyle oluştuğu bilinmektedir. “usûl” kelimesinin “delil” anlamında kullanıldığı genel bir kabûldür. Zira fıkıh, deliller üzerine oturtularak bina edilmiştir. Buna göre usûl-i fikh “fikhın delilleri”, “fıkha mahsus deliller”, “fikhın kökleri”, anlamlarına gelmektedir. Ancak usûl-i fikh, bir ilim dalı olarak terkip mânasından farklı olarak kullanılmaktadır. Nitekim usûl-i fikh, “icmâlî delilleri ve fikh istinbâtına ulaştıran kuralları bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.³²¹

Aslın çoğulu olan usûl kelimesinin Yunanca kökenli metod (Grekçe methodos, Fransızca methode, İngilizce method) kelimesinin karşılığı olarak kullanımı XIX yüzyılda başlamıştır. Bu yüzyılda gelişen tatbikî mantık/metodoloji disiplininin, her bir ilme ait belirli metotlar bütününe varlığını vurgulamasıyla birlikte, Osmanlı aydınları da bu kavrama bir karşılık bulma ihtiyacı duymuş dolayısıyla “usûl” lafzı bu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılmıştır. Ancak Babanzâde Ahmet Naim Efendi usûlün karşılığının Arapça kaynaklarda “tarîk” olarak geçtiğini ileri sürerek bu tanıma karşı çıkar. Nitekim “tarîk” kelimesi klasik eserlerde matlûba ulaşmaya vesile olan bütün akıl yürütme yollarını kapsayacak şekilde hem tarifi hem de delili içine alacak biçimde kullanılmaktadır. “Methodos” kavramının Grekçe’de “yürünen yol” anlamına geldiği düşünüldüğüne göre, Ahmed Naîm’in “tarîk” kelimesini tercih etmesi, hem etimolojik hem de târihî bakımdan daha doğru olarak görünmektedir.³²²

Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise “tarîk”i, târif ve delili içine alacak şekilde kullanır. O bu kelimeyi “kendisi üzerinde icrâ edilen sahih nazarla matlûba ulaşmaya imkân veren şey”

³¹⁹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 1.

³²⁰ Geniş analizler için bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I-II, İstanbul 1328-1330, I, 3-5; Fahrettin Atar, *a.g.e.*, s. 1-2; A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 79-153.

³²¹ A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 201.

³²² A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, 87.

şeklinde tanımlar.³²³ Bu konuda **minhâc** kelimesinin kullanılmasını öneren Elmalılı Hamdi Yazır ise “minhâc”ın vâzih, açık yol manasına geldiğini söyler. Bu konuyu “şir’a ve “minhâc” kelimelerinin kullanıldığı âyet³²⁴ vesilesiyle ele alan Elmalılı, “şir’a’nın Fransızca’daki “procédé” “minhâc”ın ise “methode” kelimesiyle tercüme olunabileceğini söyleyerek bu iki kelime arasındaki fark üzerinde durur. O, “minhâc”ın metodu karşılayacağı düşüncesindedir.³²⁵ Hüseyin Atay da “şir’a” ile “minhâc” kelimelerine aynı yorumları getirir. Nitekim Hüseyin Atay, Abdülvahhâb Hallâf’ın “*İlmu Usûli’l-Fıkıh*” adlı eserini “*İslâm Hukuk Felsefesi*” başlığını kullanarak Türkçeye tercüme etmiştir.³²⁶ Son dönem Osmanlı âlimlerinden Ahmed Cevdet Paşa, Bahâ Tevfik, Rızâ Tevfik ve Salih Zeki gibi isimler, “usûlü” metod karşılığı olarak kullanmışlardır. M. Fuad Köprülü ise usûlü felsefî mânasıyla ele alarak “zihnin hakikate ermek için takibe mecbûr olduğu yol” olarak değerlendirir.³²⁷ Usûl, kelimesi artık günümüzde “metod” karşılığı olarak kullanılmakta, hattâ bazı yazarlar fıkıh usûlü için, “İslâm Hukuk Metodolojisi” başlığını kullanmaktadır.

“Usûl-i fıkıh” terkibi hakkında bu kısa tahlilden sonra, giriş bölümünde değindiğimiz üzere, Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde bütün ilimler “fıkıh” kavramı içinde mündemiçti. Dinin usûlü’ d-dîn kısmına *fikh-ı ekber*, diğer kısımlarını ilgilendiren hususlara ise **fürû** (ibadet, muâmelât ve vicdân) adı verilirdi. Daha sonraları bu taksim vicdân (ahlâk) kısmının, **tasavvuf** adı altında farklı bir ilim dalı halinde ele alınmaya başlandığı görülmektedir. Böylece “fıkıh ilmi” nin dinin sadece artık yalnızca ibadet ve muâmelât hususlarını konu edinen bir ilim olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür.

Usûl-i fıkıhın İmâm Şâfî’den itibaren hemen hemen üzerinde ittifak edilen tarifi şöyledir. “Usûl-i fıkıh; müctehidin şer’î-amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünüdür.”³²⁸ Ebû Hanîfe’nin ünlü tarifinde ise; fıkıh “kişinin lehinde ve aleyhinde olan (hak sorumluluk kapsamındaki) şeyleri bilmesidir” şeklindedir. Onun bu tarifinin içine ilm-i kelâm ile ilm-i ahlâkî da dahil etmek mümkündür. Nitekim Ebû Hanîfe’nin bu tanımına, müteahhirîn âlimleri “amelen” kaydını ekleyerek tarifi “amel yönünden leh ve aleyhinde olanları bilme” şekline dönüştürmüşlerdir.³²⁹ Bu eklemeye, ilm-i

³²³ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, “et-Tarîk” md. ; a.mlf., *Şerhü’l-Mevakıf*, II, 2-3.

³²⁴ el-Mâide 5/48.

³²⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 1697-1700.

³²⁶ Abdülvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 49-50.

³²⁷ A. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s. 87.

³²⁸ Zekiyyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), s. 24.

³²⁹ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I-II, İstanbul 1328-1330, s. I, 7.

kelâm ile ilm-i ahlâkın söz konusu kavramın dışında bırakıldığını söylemek mümkündür. Aynı şeyi usûl-i fıkıhın tanımı için de söyleyebiliriz.

Usûl-i fıkıhın tarifinde “hüküm, delil ve şer‘î” kavramları yer almaktadır. Bu kavramlardan “hüküm” ele aldığımız takdirde, hükümlerin bazen akıl yoluyla elde edildiğini, bunlara da “aklî hükümler” dendiğini biliyoruz. Meselâ, “bir ikinin yarısıdır” veya “iki zıt bir arada bulunmaz” hükümleri böyledir. Bazen de hükümler duyu organları vasıtasıyla elde edilir, bunlara da “hissî hükümler” adı verilir. Söz gelimi “ateş yakıcıdır” veya “güneş doğmuştur” hükümlerinde olduğu gibi. Bazen de hükümler, şer‘î kaynaklar vasıtasıyla elde edilir ve bunlar “şer‘î hükümler” diye anılır. “Namaz farzdır” ve “ribâ haramdır” hükümleri bu neviye örnek gösterilebilir. İşte usûl kuralları, şer‘î delillerden elde edilecek olan bu tür hükümler için konulmuştur. Bu yüzden, aklî ve hissî hükümleri ayrı tutmak için, tarifteki “hükümler” kelimesi “şer‘î” kaydı ile sınırlandırılmıştır.

Ayrıca şer‘î hükümler de kendi içinde bir ayırıma tâbi tutulmuş ve bunlar için farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Bu hükümlerde namazın ve orucun farz olması gibi şârî tarafından belirlenen; alım-satım, rehin, vakıf vb. hukukî muâmeleler gibi insanlar tarafından ortaya konan fiillerle ilgili olanların tamamına “amelî hükümler”; Allah’a ve O’nun birliğine îmân gibi itikâdî konuları ilgilendiren hususlara “itikâdî hükümler”; doğruluğa sarılmak, yalandan kaçınmak gerektiği gibi rûhun tezkiyesi ve terbiyesi ile ilgili olanlara ise “ahlâkî hükümler” denilmiştir.³³⁰

Usûl-i fıkıhın tariflerine baktığımız zaman, burada sadece amelî hükümlere ulaştıran kurallardan bahsedildiği için tarihte “amelî” kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla bundan “itikadî” ve “ahlâkî” hükümler dışarıda kalmıştır. Bu hükümlerin, usûl-i fıkıh ilminde incelenmeyip itikadî hükümlerin “tevhîd veya kelâm” ilmi” nde; ahlâkî olanların ise “tasavvuf veya ahlâk ilmi” içerisinde incelendiğini biliyoruz.³³¹

Usûl-i fıkıh ilminin ilk dönemlerinden itibaren “fıkıh” terimi içerisinde “kelâm” ilmiyle beraber bulunduğunu bu dönemde “fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm” üçlüsünün aynı terim içinde yer alıp daha sonraları ise akâidi, ahlâkı ve sadece amellere hasredilen fıkıh dışarıda bırakarak” bir metodoloji veya “İslâm Hukuk Felsefesi” şeklinde algılanarak böyle bir usûl

³³⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 2013, s. 69-72; ayrıca bk. İlyas Üzüm, “Hüküm”, *DİA*, XVIII, 464-466.

³³¹ Zekiyyüddin Şa‘bân, *a.g.e.*, 24-25.

temeline oturtulmasının, onun kelâm ilminden müstağnî olup ondan “istimdâd etmesine” engel ttiği kanaatinde değiliz.

Bu iki ilmin tarifleri ışığında bakarak bir karşılaştırma yapacak olursak, bunu teyid edici hususlar tesbit edebiliriz. Öncelikle her birinin tarifinde geçen kavramları ele almak gerekir. Kelâmın genel kabul görmüş olan tarifi içinde mihver terim, başlıca Allah’ın “zât” ve “sıfat”ları ifadesidir. Bu iki kavramdan birincisi olan “zât” terimi, “bir şeyin kendisi, mâhiyeti ve hakikâti” anlamına gelir. Bununla kelâm ilminde “ilâhî sıfatların kendisiyle kâim olduğu yüce varlık” kastedilir. Zaman zaman bu kelime yerine “vücûd ve nefis” kelimeleri kullanılır. Allah’ın zâtı, “zihnî ve hâricî” şeklindeki bir ayırma tâbi tutulmadığı gibi, vücûd-mâhiyet şeklinde bir tasnife de tâbi tutulamaz.³³² “Sıfat” kavramı ise; kelâm ilminde “Allah’ın insanlarca bilinebilmesi için O’nun zâtına nisbet edilen mânave mefhumlar” şeklinde tanımlanır. Kelâm eserlerinde, naslarda Allah’a nisbet edilen bütün mânalar (kelimeler) “sıfat” diye anılır.³³³

Yine kelâm ilminin tarifinde geçen “nübüvvet” ve “risâlet” kavramları ise; “Allah ile kulları arasında dünya ve âhiret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ifâ edilen elçilik görevi” diye tanımlanır. Nübüvvet bütün ilâhî dinlerin temel esaslarından (usûl-i selâse) birini teşkil eder.³³⁴ Aynı tanımda içerisinde geçen “mebde” ve “meâd” kavramlarından mebde; “Allah’ın mahlûkatı ilkin yarattığı sürecin”; meâd ise O’nun “dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan âhiret hayatını başlatacağı” dönemin adıdır. Kelâm ilminde âlemin yaratılışı konuları için “mebde”; âhiret hayatı ve safhaları için de “meâd” kavramı kullanılır.³³⁵ Son olarak bu tanımda geçen; bu ilimdeki tüm konulardaki anlatımın “İslâm kanunu üzere” olacağı kaydı ise bize, kelâm ilminin felsefeden (metafizikten) ayrı bir dinî ilim olduğunu gösterir. Gerçi metafizik de “Allah’tan, mebde ve meâd itibariyle kâinâtın ahvâlinden” bahseder. Ancak bu bahsedişte hareket noktası nakil değil, akıldır. Oysa kelâm, her ne kadar izahlarında bazı aklî unsurlar taşıyorsa da, nakle bağlı kalmayı ve nakli hareket noktası almayı kendine prensip edinmiştir.³³⁶

³³² Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 346; Osman Demir, “Zât”, *DİA*, XLIV, 148-150.

³³³ Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 278-279; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 100.

³³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet” *DİA*, XXXIII, 279-285.

³³⁵ M. Sait Özervarlı, “Mebde ve Meâd”, *DİA*, XXVIII, 211-212.

³³⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 49.

Tanımlara bütüncül bir bakış açısıyla baktığımız zaman, her ne kadar yaygınlık kazanan bu tanımlarda usûl-i selâse şeklinde ayrı ayrı üç esas (ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret) zikredilse, de çıkan sonuç “îmân esasları”dır. Bu esasların yanı sıra “yaratılmışların halleri” ifadesi ise bu ilmin insana bakan yönüyle “davranışlarla ilgili temel ilkeler” dir. Kelâm ilminin bunları da naslardan hareketle belirlemeyi hedef alması dikkat çekicidir.³³⁷ Çünkü usûl-i fikhın tarifinde yeralan “amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarma”³³⁸ ifadesi, kelâm ilmi için önerilen ve bu ilmin insana bakan yönüyle yapılmış tarifindeki “bu dinin davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleme”³³⁹ kaydı, her iki ilmin aynı amacı taşıma yanında mâhiyet olarak da örtüşüklerini göstermektedir.

İbadetler de insanlararası ilişkiler de, dinin esası olup olmamaları yönüyle kelâm ilminin konusuna dahil edilmiş; dolayısıyla îmânın oluşumu ve sağlamlaşmasında gözardı edilemeyecek bir yeri bulunan davranış ilkeleri böylece birer îmân esası mertebesine çıkarılmıştır. Tanımda geçen “davranışlar” sözü ile “müslüman olmanın gerektirdiği bütün fiil ve hareketler” kastedilmekte ve bunların ahlâkî ve hukukî boyutlara kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayıldığı kabul edilmektedir. Onun için böyle bir tanım önerilmek suretiyle fikh ve ahlâkın inanca yönelik temel ilkelerinin belirlenmesinin de, kelâm ilmi tarafından ele alınması gerektiği ifade edilmiştir. Tabii burada “davranışın mâhiyeti” ve “davranış ilkeleri” derken kastedilen “dinî bir davranışı îfâ etmek değil”, “dinî davranış ilkelerinin dinden olduğunu kabul etmek” demektir. Kısaca bu noktada bir amelî yerine getirip getirmeme değil, söz konusu amelin farzîyetini kabul edip etmeme yönüne işaret edildiği gözden uzak tutulmamalıdır.³⁴⁰

Kelâm usûl-i fikh ilişkisinin mâhiyeti hakkında son olarak şunu söyleyebiliriz. Kelâm ilmi, mâhiyet itibariyle diğer ilimlere göre küllî bir ilimdir, diğer ilimler ise, dinin bu küllîlik içerisinde kendi alanlarını oluşturan kısmını kelâmdan istimdâd etmelerinden dolayı birer cüz’î ilim olarak kabul edilmişlerdir. Ancak usûl-i fikhın, usûlüd’ân temelli bir metodoloji geliştirmesinin ona kelâmın dışındaki ilimlere nazaran farklı bir küllîlik vasfını kazandırdığını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*’sında yapmış olduğu ilimler tasnifi bize bu konuda daha geniş bir ufuk açabilir: Gazzâlî ilimleri; “tıp, matematik ve hendese gibi aklî”;

³³⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, s. 5.

³³⁸ Zekiyüddin Şa’bân, *a.g.e.*, s. 24.

³³⁹ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 5.

³⁴⁰ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 6.

kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir ve bâtın ilmi (kalp ve kalbi kötü huylardan arındırma ilmi) gibi dînî” olmak üzere iki kısma ayırır. Burada aklî ilimler, bizim maksadımız olmadığı için onu ayrı tutmak gerekir.

Aklî ve dînî ilimler de kendi içerisinde “küllî” ve “cüz’î” olmak üzere iki kısma ayrılır. Kelâm ilmi, dinî ilimler içerisinde “küllî ilim”, diğerleri ise “cüz’î ilimler” olarak bilinmektedir. Çünkü müfessirin, yalnızca Kitâb’ın anlamını, muhaddisin yalnızca hadisin sübût yolunu, fakîhin yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümlerini, usûlcünün yalnızca hükümlerin delillerini, mütekellimîn ise en genel kavram olan **mevcûd** üzerinde düşünüp ve onu incelediği bilinmektedir. Böylece mütekellim, var olanı önce **kadîm** ve **hadîs** olmak üzere ikiye ayırır. Sonra **muhdesi**; **cevher** ve **araz** olarak ikiye ayırır. Daha sonra arazı; “kendisinde hayat, ilim, irâde, kudret, iştme ve görmenin şart olduğu araz” ve “renk, koku ve tad gibi, bu şartlara ihtiyacı olmayan araz” şeklinde ikiye ayırır. Cevheri de; “hayvan, bitki ve cansız” olmak üzere üç kısma ayırıp bunların türlere veya arazlara göre değişimini açıkladığı görülür.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; mütekellimin inceleme ve araştırması, öncelikle en genel şeyden yani mevcûddan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde kelâm diğer dinî ilimlerin kitap, sünnet ve peygamberin doğruluğu gibi ilkelerini de ortaya koyar.

İşte bu noktadan sonra müfessir, mütekellimin inceleme alanına giren şeyler arasından birini yani Kitâb’ı alır ve onun tefsiriyle uğraşır. Muhaddis, mütekellimin inceleme alanına giren şeyler arasından daha özel birini yani Sünneti alır ve bunun sübût yollarını araştırır. Fakîhde bunlar arasından özel birini, yani mükellefin fiilini alır ve bu fiilin vücûb, hazr (haram ve yasak anlamına gelen bu kavram ibâha ile beraber fıkıh ve hadis kitaplarında, dinen yasaklanan ve helal kılınan şeylerin işlendiği bölüme verilen isimdir) ve ibâha yönlerinden şer’in hitâbına olan nisbetini inceler. Usûlcü, özel birini yani mütekellim tarafından doğru söylendiği ispatlanan Peygamber’in sözünü alır ve bunun hükme delâlet yönünü inceler. Bu delâletde ya sözün lafzı ile yahut mefhûmu ile veya mânasından aklen anlaşılma ve istinbât edilme şeklinde olmaktadır. Usûlcünün inceleme ve araştırması, Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin dışına çıkmaz. Kitap da zâten Hz. Peygamber’den iştirilmiş ve icmâ da onun sözüyle sâbit olmuştur. Buna göre deliller kitap, sünnet ve icmâdan ibarettir.

Hz. Peygamber’in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelâm ilmi ile sâbit olur. Öyleyse kelâm ilmi, bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebâdî) isbât görevini yüklenmiş

olmaktadır. Bu yönüyle bütün dinî ilimler, kelâm ilmine nisbetle cüz'î olup kelâm ilminin ise “rütbece en yüksek ilim” olduğu söylenebilir. Zirâ bu cüz'î ilimlere kelâm ilminden inilmektedir”.³⁴¹ Gazzâlî'nin *el-İktisâd*'in da: “Allah'ın cevher olup fakat mekân tutmadığını söyleyenlerle alâkalı, aklın söz söylemesinin sınırının olmayacağını, ancak bunun dile uygun olup olmadığının araştırılması gerektiğini, daha sonra da bir hüküm verilmesini söyleyerek bu konunun haram veya cevâzının fakîhlere havâle edilerek bunun bu yönünün fikhî bir mesele olduğunu”³⁴² söylemesi de, külden cüze doğru bir inişin olduğunun anlaşılması açısından örnek olarak gösterilebilir.

Gazzâlî'nin bu ifadesinden de anlıyoruz ki kelâm, genel olarak Allah'ın zâtından bahseder. Ancak söylenen ifadelerin haram veya cevâzı, fakîhlerin ve çıkarılacak hükümlerin delillerinin nasıl çıkarılacağı gibi hususlar usûl-i fıkıh ile meşgul olanların neticelendireceği cüz'î bir alandır.

2. ASLÎLİK VE FER'ÎLİK AÇISINDAN KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ

Kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerinin üçü de, insan fiillerinden farklı şekillerde bahseder. Kelâmcı, fiillerin araz olmaları, bir mahalde bulunmaları, cevherden ayrı varlık olmaları, hareket veya sükûn halinde bulunmaları gibi akılla idrâk edilen yönlerini ele alır. Fıkıhçı ise, mükellefin fiillerinden yola çıkarak bu fiillerin ilâhî hitaptaki karşılığını bularak bunların vâcib, haram, mübâh, mekrûh veya mendûb olduğunu belirtir. Usûlcü ise, fakîhin belirlediği bu hükümlerin delillerini ve bu delillerin hangi yollarla neye delalet ettiklerini ortaya koyar. Dolayısıyla deliller de, esas itibariyle Hz. Peygamber'e dayandığından, peygamberin sözünün doğruluğu ve hüccet oluşunu kelâm ilmi tespit eder. Kelâm ilminde ortaya konan bu ilkeleri, usûl ve fıkıh ilminin sorgulamadan kabul ettiğini söylemek mümkündür.³⁴³

Konumuza genel bakış çerçevesinde devam edecek olursak, İmâm Gazzâlî kelâm ilminin “küllî bir ilim” olduğunu söylemiş, kelâmcının en genel şey, yani varolandan (mevcûd) bahsettiğini, daha sonra da bunun kadîm (öncesiz) ve hâdis (sonradan) olan diye kısımlara ayırdığını belirtmiştir. Bu ayrımın muhdesi “cevher ve araz” şeklinde; arazla

³⁴¹ Gazzâlî, *Müstasfâ* (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 2006, s. 8-10.

³⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad* (trc. Kemal Işık), Ankara 1971, s. 31.

³⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* I, 5-7, Bulak 1325; Şükrü Özen, “Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fırû Anlayışının Kelâmî Temelleri”, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II*, Bursa 2003, II, 113.

alâkalı olanın da kendisinde var olması şart olan hayat, ilim, irâde, kudret, işitme ve görmenin şart olduğu araz, renk, koku ve tat gibi bu şartlara ihtiyacı olmayan araz diye sürdüğünü söyler. Cevherin de hayvan, bitki ve cansız diye üç bölüme ayrıldığı bilinmektedir.³⁴⁴

Gazzâlî bu tasnifine devam ederek, kelâmcının kadîmin çoğalmadığını, sonradan varolanlar gibi kısımlara ayrılmadığını, onun tek olması ve kendisi için zorunlu (vâcib) olan vasıflarla, imkânsız işlerle ve mümkün (câiz) hükümlerle, sonradan olan şeylerden ayrılması gerektiğini açıkladığını, kadîm ile câiz, vâcib ve muhâl (imkânsız) arasındaki farkı belirttiğini söyler.³⁴⁵

Gazzâlî, bu aşamadan sonra artık kelâmcının işinin bittiğini söyler. Çünkü kelâmcı, inceleme ve araştırmalarına öncelikle en genelden yani mevcûddan başlayarak detaya doğru iner. Bu detaylarda kitap, sünnet ve Peygamber'in doğruluğunu ispatlayan ilkeleri ortaya koyar. Bu noktadan sonra müfessir, muhaddis, fakîh ve usûlcü kendi inceleme alanlarına giren kısımları ele alıp onların tefsiriyle, sübûtuyla, vücûb, hazr (haram ve yasak) ve ibâha yönlerinden şer'in hitâbına nisbetiyle, hükme delâlet yönüyle uğraşırlar.

Usûlcünün inceleme ve araştırması, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri çerçevesinde cereyan eder. Kitap ise Hz. Peygamber'den işitildiği ve icmâda onun sözüyle sâbit olduğuna göre, dolayısıyla deliller kitap, sünnet ve icmâ'dan ibarettir. Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelâm ilmi ile kanıtlanır. Böylece kelâm ilmi, bütün ilimlerin ilkelerini (*mebâdi*) isbat etme görevini yüklenmiş demektir.³⁴⁶

Gazzâlî *el-Müstasfâ*'sının girişinde beyân etmiş olduğu bu görüşlere ilâveten bütün bu yönleri dikkate alındığında kelâm ilminin “**eşrefü'l-ulûm**” olduğunu söyler. Biz burada daha çok hiyerarşik üstünlük meselesinden çok, kelâmın usûl-i fıkıh ile olan ilişkisine “asflîk-fer'îlik” açısından bakmaya çalışacağız. Bunun tesbitinden sonra söz konusu ilişkinin dikey veya yatay olup olmaması hakkında bir şeyler söylemek mümkündür.

Öncelikle Gazzâlî'nin de belirttiği gibi kelâm ilmi, “küllî ilim” olma yönüyle diğer ilimleri içine almıştır. Diğer ilimlerin, bu küllün cüz'îleri olması bakımından burada onlarla kelâm ilmi arasında bir yataylıktan yani paralellikten bahsedilemez. Çünkü paralellikte farklı

³⁴⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, 5-6.

³⁴⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, 5-6.

³⁴⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, 5-7.

yollardan gidiş vardır. Doğuşları aynı olsa bile, şâyet iki ilim yatay yani paralel bir şekilde ise, bu konum ve durum onların farklı yoldan gittikleri anlamına gelir. Paralellik sözlük anlamında; “yanyana ve birbirini kesmeden, birbirine bitişmeden uzayıp giden şeyler”³⁴⁷ demektir. Aynı kelimeyi, sosyolojik açıdan akrabalık bağlamında kullandığımız zaman, meselâ aynı cinsiyetten ebeveynlere sahip amca veya teyze çocukları için “paralel kuzen” ifadesinin kullanıldığını görüyoruz.³⁴⁸

Buradan yola çıkarak “kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi” için şunu söylemek mümkündür: Her ikisinin doğuşu aynı disiplinden (fıkıh) olmakla beraber, bunlar birbirine paralel olarak değil, dikey olarak devam etmişlerdir. Çünkü külden cüze doğru gidişin, “dikey gidiş” olduğu bilinmektedir. Burada “dikey” kelimesini sözlük anlamında kullanırsak, merâmımızı tam olarak ifade edemeyebiliriz. Dikeyin sözlük mânası, “başka bir doğru ile kesiştiğinde onunla birlikte dik açı oluşturan” demektir.³⁴⁹ Ancak bu kelimeyi, sosyolojik anlamda alırsak merâmımızı biraz daha anlaşılır olarak ifade etmek mümkündür. Meselâ “dikey geçiş” ifadesi, “temeli iki yıllık bir yüksek okuldan onun tamamlayıcısı olarak dört yıllık bir okula devam etmek” olarak anlaşılır.³⁵⁰ Bu kavrama ölçek ya da finans ekonomilerini verimli hâle getirmek amacıyla, eskiden birbirinden ayrı olan firma, işletme ya da üretim süreçlerini birbirine bağlama eğilimini karşılayan bir terim olarak mana verildiğini görebiliriz.³⁵¹

Bizim için Temel İslâmî İlimler’in gayesi bir olup, birbirine nispeti farklı olsa da bu farklılık onların “birbirinden kopuk olması” anlamına gelmemektedir. Kısacası kelâm-usûl-i fıkıh arasında paralel bir ilişkinin olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü paralel ilişkiyi İnsan ve Toplum Bilimleri; “farklı kültürlere sahip toplumların ve milletlerin birbirinden bağımsız bir biçimde, fakat aynı zamanda birbirlerine paralel (eşzamanlı), aynı tempoda, aynı seviyede sosyal gelişmelerini sağlayanlar” diye tanımlar.³⁵² Ancak, kelâm usûl-i fıkıh ilişkisinde eşzamanlı bir gelişme olduğu inkâr edilemez. Bununla beraber bunların birbirinden farklı ve ayrı birer enstrüman da değildir. Ayrıca biz, bu ilişkinin dikey olduğunu söylerken, dikey ilişki insan ve toplum bilimlerinin ifade ettiği gibi yukarıdan aşağıya doğru olduğu

³⁴⁷ Türk Dil Kurumu, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, “Paralel”, Ankara 2005, III, 2259.

³⁴⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Paralel” (çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.

³⁴⁹ Türk Dil Kurumu, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, “Dikey”, Ankara 2005, s.652.

³⁵⁰ Türk Dil Kurumu, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, “Dikey”, Ankara 2005, s. 652.

³⁵¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, “Endüstriyel Entegrasyon”

³⁵² Ali Seyyâr, “Paralelizm”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, 2007.

zaman gerileme; aşağıdan yukarıya olduğu zaman ilerleme, yükselme şeklinde değildir.³⁵³ Aksine burada, yukarıdan aşağıya inildikçe gerileme yerine ilim dallarının birbirinden kuvvet olarak teferruatta genişledikleri görülmelidir. Kelâm ilminin, diğer ilimlerin ilkelerini belirleyen bir rol üstlendiği ve bu rolün de küllîlik-cüz'îlik şeklinde bir ilişki şeklinde olduğu unutulmamalıdır. Bu da “kül ile cüz birbirinden neş'et eder ve bunlar birbirinin tamamlayıcısı olan kavramlardır” anlamına gelir. Bundan dolayı bu iki disiplinin ilişkisine bu açıdan bakarak söz konusu ilişkinin bir **asıl-fer'** veya **zât-sıfat** ilişkisi şeklinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Asl kelimesi, sözlük anlamı itibariyle “dayanış, bina ediliş, her şeyin alt kısmına, üzerine oturduğu temel” mânalarına gelir. Bu kelime Türkçe'de “dip” ve “kök” anlamlarına gelmektedir.³⁵⁴ Asıl ve fer' kavramlarının yer aldığı, Kur'ân-ı Kerîm'deki “Düşünün bir kere, Allah ne güzel bir misal veriyor: Güzel söz; kökü yerde dalları göğe yükselmiş güzel bir ağaca benzer. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyve verir. İşte Allah insanların ders çıkarmaları için böyle misaller veriyor.” âyetinden³⁵⁵ esinlenerek, gelenekte ağaç benzetmesiyle şöyle bir İslâm tarifi yapılır: “İslâm, kökleri ile sapaşğlam zemine tutunmuş, gövdesi yükselmiş, dalları göğe doğru uzanmış, ulu güzel bir ağaç gibidir. Bu ağacın kökleri inançlarımız; gövdesi temel kabullerimiz, ilke ve esaslarımız, dalları ve bunlara bağlı olarak yapıp ettiklerimiz; meyvesi ise erdemlerimiz olmaktadır”.³⁵⁶

Bu misalden yola çıkarak kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisindeki aslîlik ve fer'îlik hususunu şu şekilde izah etmek mümkündür. Öncelikle kelâm usûl-i fıkıh ilişkisinin temelinde “fıkıh” olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Bunların tamamı bir bütündür. “Kelâm-fıkıh-usûl-i fıkıh” bunların birbirinden ayrılması mümkün görünmemektedir. Kökler, nasıl gövdeyi toprağa bağlayıp besliyor ise biz de inançlarımızla Allah'a bağlanıyor ve o inançla hayatımızı canlı tutuyoruz. İşte köklere karşılık gelen temel inançlar akâid ilminin; bunların savunulması ise kelâm ilminin konusu olmuştur. Bu iki kavram, günümüzde her ikisi beraber “kelâm” olarak kullanılmaktadır. Köklerden gelen ve onun üzerine bina edilen gövde ve bu gövde üzerindeki dallar ise mükellef tarafından ortaya konulan davranışlardır. Bunlar da fıkıhın fûrûatı “fûrû-i

³⁵³ Ali Seyyâr, *a.g.e.*, “Sosyal Hareketlilik Türleri”.

³⁵⁴ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 78-79; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 864; Mütercim Âsım Efendi, *el-Kâmûs Tercemesi*, II, 130; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 80.

³⁵⁵ İbrahim 14/24-25.

³⁵⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, s. 23-24.

fıkıh” tır. Fakîh burada devreye girer ve mükellefin fillerini konu edinip bu fiilerin ilâhî hitapla ilişkisini kurarak bunların vâcib, haram, mekrûh, mendûb ve mübâh olan hükümlerden hangi kategoriye girdiğini beyan etmeye çalışır. Usûl-i fıkıh ilmi ise, fakîhin ortaya koymayı üstlendiği mükellefin fillerine ilişkin hükümlerin delillerini ve bu delillerin ahkâma bir bütün olarak hangi yol ve yöntemlerle delâlet etmesi gerektiğini konu edinir.

İşte bu aşamada fakîhin ortaya koymaya çalıştığı mükellefin fiillerinin ilâhî hitaptaki karşılığı olan hükümlerin delillerini **mütakellimîn**, **fukahâ** veya **memzûc** yöntemler açısından ortaya koyduğunu görürüz. Ortaya konulan deliller ise Hz. Peygamber’in açıklamalarına dayandığından, onun sözünün doğruluğunu ve bir hüccet olup olmayacağını ise kelâm ilmi ispat eder. Kelâm ilminde ortaya konan bu gibi ilkelerin ise, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilminde sorgulanmadan kabul edildiği daha önce de ifade edilmişti.

Konu başlığımıza uygun olarak aslîlik ve fer’îlik açısından şöyle formüle edebiliriz: Kelâm ilmi fıkıh ve usûl-i fikha göre asl, fıkıh ilmi ise usûl-i fikha göre asıl olup, usûl-i fıkıh ilmi hükümlerin delillerini ve bu delillerin ahkâma bir bütün olarak hangi yollarla delâlet ettiklerini bildiren bir metottur. Örneğimizi devam ettirecek olursak, bu ağacın meyveleri de o bütünün nihâî amacı olup esas gayeyi oluşturmaktadır. Kanaatimizce pratik uygulamada böyle bir ayırım mümkün olmamakla beraber, zihnî bir ayırım olarak kabul edilmesi mümkündür.

Yine “asl” kelimesine dönecek olursak bunun çoğulu “usûl” olup bu lafzın yaygın olan ve daha çok benimsenen anlamı: “kendisine başkasının dayandığı, istinâd ettiği şey” şeklindedir. Bu istinâd iki türlü olur. Birincisi hissî, ikincisi ise aklîdir. Binanın temele dayanması hissîdir; mâlûlün illete, menkûlün kendisinden nakledildiği şeye, cüz’înin küllî kaideye dayanması ise aklîdir. “Asıl” kelimesinin âlimler arasında birden fazla mânaya geldiğini ise; delîl, râcih, bir şeyin ilk önce nasılsa öyle kabul edildiği (müstashab) ve kâide kavramlarından anlamak mümkündür.³⁵⁷

Her ne kadar yetersiz görülerek eleştirilse de Fahreddîn er-Râzî’nin **asl** için yaptığı tarif ışığında aslın “kendisine ihtiyaç duyulan” (el-muhtâc ileyh) olması yönüyle başta usûl-i fıkıh olmak üzere, diğer ilimlerin çoğunun bir yönüyle kelâma muhtaç olduğu söylenebilir.³⁵⁸

³⁵⁷ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, I-II, İstanbul 1328-1330, I, 4-5; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 86; Abdülkerim Zeydan, *a.g.e.*, s. 26-27.

³⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Cüneyd Köksal, *a.g.e.*, s.86 vd.

Asl kelimesi ile ilgili olarak âlimlerimiz tarafından yapılmış birçok tarif varsa da, bunlar daha ziyâde usûl-i fıkıh kavramı çerçevesinde olduğundan biz burada bunlara girmiyoruz.

Bu konuyla ilgili olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'da ifade ettiği bir husus dikkatimizi çekmektedir: “Usûl-i fikhî öğrenmek için bu ilimde yeterli bir bilgiye sahip olma yanında, kastedilen hakikatlere vâkıf olmak için usûl-i fikhin istimdâd ettiği (yararlandığı) ilimlerden de faydalanıp ve onlar hakkında yeterli mâlûmâta sahip olmak gerekir. Bunların başında da kelâm ilmi gelmektedir. Bundan maksat, âlemi kısımlarıyla, hakikatiyle, hâdis olup olmamasıyla, onu yaratanı ve yaratanın sıfatlarıyla, nübüvveti, mûcizeyi, mümkün ve mümteni' olanları bilmek gerekir.”³⁵⁹ Bu ifadeden onun **asla** dikkat çektiğini ve bununla da kelâm ilmini kastedtiğini anlamak mümkündür.

Asl'ın çoğulu olan usûl, ayrıca “bir şey yerleşip sâbit ve kuvvetli olması; isabetli ve sağlam olması” mânalarındaki “asâlet” kökünden türediği ve “temel, kök” anlamına geldiği bilinmektedir. Bu kelime dinî terminolojide; “dinî hükümlerin temelleri ve dinî hayatın dayandığı ana kurallar” demektir.³⁶⁰ Bizim de amacımız buradan yola çıkarak kelâm ilminin bu yönüne vurgu yapmaya çalışıp bu iki disiplin arasındaki ilişkiye bu açıdan bakmayı sağlamaktır. Dinin temel ilke ve hükümlerine (ahkâm-ı asliyye) dayanan kelâm ilmine de bu yüzden **usûlü'd-dîn**, bunun üzerine bina edilen ilme de (ahkâm-ı fer'iyeye) **fürû** ilmi denilmiştir.³⁶¹

Usûl, bunların dışında fıkıh usûlü, tefsir usûlü ve hadis usûlü örneklerinde olduğu gibi, “yöntem” mânasına da gelir. Usûl kelimesi, Mu'tezile ekolünün Tevhîd, adl, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l menzileteyn, emir bi'l ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklindeki beş esasını, bu ekole mensup âlimlerin eserlerinin planını ifade eden “**usûl-i hamse**”; İslâm akâidinin üç temel esasını (ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât) ifade eden **usûl-i selâse** ve “âmentünün altı esasını” oluşturan **usûl-i sitte** terkiplerinde de kullanılmıştır. Son olarak da yine “usûl” kelimesinin sonuna eklenen nisbet “yâ”sı ve buna grup mânası kazandıran “tâ”nın eklenmesiyle, “itikâd alanında nâstan hareket etmekle birlikte nassı anlayıp yorumlamak için aklî istidlâl başvurma yöntemini benimseme” ve İmâmiyye Şîası geleneğinde “dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekol” anlamındaki “Usûliyye” terimini de bu mâna da sayabiliriz.³⁶²

³⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, (nşr, Salâh b. Avidah), Darü'l Kütübi'l İlmiye, Beyrut 1997, I, 7.

³⁶⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 325.

³⁶¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 325.

³⁶² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 325-327; Mustafa Öz, “Usûliyye”, *DİA*, XLII, 214.

Bütün bunlardan yola çıkarak “usûl” kelimesinin “dîn” kavramıyla birleştirilerek “usûlü’ d-dîn” terkiibini oluşturduğu, bunun da hem kelâm hem selef metoduyla îmân esaslarını anlatmada kullanıldığını ve bu çerçevede yazılmış eserlerin bulunduğunu söylemeliyiz.³⁶³

Fer‘ kelimesi sözlükte; “kısm, dal, faydalı mal, asıl olmayan” gibi anlamlara gelir. Fıkıh terminolojisinde ise; vefat edenin çocukları, torunları, torunlarının çocukları gibi kendinden aşağıdaki soyundan gelenleri ifade eder. Fer‘’in çoğulu olarak kullanılan fûrû, müslüman bireye ait fiil ve davranışlar ile ilâhî hitap arasında irtibat kuran, bir başka deyişle vahyin hayata geçirilmesi işini üstlenen fıkıhın, metod ihtiyacını usûl alanındaki çalışmalarla karşılarken amelî meseleleri çözme işini de fûrû alanındaki çalışmalarla yaptığını görürüz. Fıkıh usûlünde ise bu kelime, hükmü nassla belirlenmeyip aslâ kıyâs edilen meseleyi ifade eder. Hadis terminolojisinde ise; hocaya nispetle talebeyi ifade eder.³⁶⁴ Aslın zıddı olarak da fer‘ “başkasının (aslın) üzerine bina edildiği” şeydir. Dolayısıyla asl, kendisine ihtiyaç duyulan, fer‘ ise kendisi muhtaç olan şey olarak anlaşılır.³⁶⁵

Aslîlik ve fer‘îlik açısından bu iki ilim dalı arasındaki ilişki hakkında sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Kelâmın İslâmî ilimler için aslîliğini göz önünde bulunduracak olursak, kelâm ilmi öğrenilmeden usûl-i fıkıh öğrenmeye çalışmanın eksik olduğu, hattâ beyhûde bir çaba olduğu dillendirilmiştir. Bu konuda Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), dinî ilimlerin esasının “usûlü’ d-dîn” ilmi olduğunu, meselelerinin yakîn üzere bulunduğunu, bu ilim olmadan usûl-i fıkıh ve fıkıh gibi ilimlerle meşgul olmanın yetersiz kalacağını, çünkü diğer bütün ilimlerden önce kelâmın öğrenilmesi gerektiğini, böyle yapmayıp kelâmı iyice öğrenmeden diğer ilimlere dalanların, bu ilimlerin dayandığı esaslar hususunda mukallid olacakları için temelsiz bina kuranlara benzediklerini söylemektedir.³⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken’in deyişiyle “fıkıh, tam bir sistemdir ve bu sistem kelâma istinâd eder. Kelâmın sırf metafizik mâhiyetteki prensiplerinin cemiyet felsefesi halini alması demektir. Zâten fakîhlerin her biri, büyük kelâm doktrinlerinden birine bağlıdır”.³⁶⁷ Fakîhlerin büyük kelâm doktrinlerinden birine bağlı olmaları ve bu bağlılıklarının eserlerine nasıl yansıdığı konusuna “Yöntem Açısından Kelâm Usûl-i Fıkıh İlişkisi” başlığı altında değineceğiz.

³⁶³ Örnek olarak bk. *DİA*, XLII, 215, 217.

³⁶⁴ Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 176.

³⁶⁵ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 325.

³⁶⁶ Nasîrüddin Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359, s. 1.

³⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi (Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş)*, İstanbul 2005, s. 63.

3. YÖNTEM AÇISINDAN KELÂM-USÛL-i FIKİH İLİŞKİSİ

A) MÜTEKELLİMİN METODU

Konuya öncelikle mütekellimîn metodunu fukahâ metodundan ayıran belirgin özellikleri serdetmek suretiyle başlamakta fayda vardır. Bu metoda “neden mütekellimîn veya fukahâ metodu denilmiş, târihî süreç içerisinde bu metod niçin Şâfiî metodu olarak anılmıştır?” veya “fukahâ metoduna neden Hanefî metodu denilmiştir?” gibi soruların yanında; “aynı usûlü takip edenler arasında birbirine muhalif görüş beyan edenler olmuş mudur?” şeklindeki soruların cevaplarını verirken hem mütekellimîn, hem de fukahâ metodu açıklanmış olacak, böylece de yöntem açısından kelâm ve usûl-i fikh arasındaki ilişkiyi görmek mümkün hale gelecektir.

Mütekellimîn metodunun en belirgin özelliği, bu yöntemin kurallarının delil ve burhânların gösterdiği yönde ortaya konulmuş olmasıdır. Bu metodu takibeden usûlcüler, belirli bir mezhebin lehinde taassup göstermeden, ulaştıkları usûl kurallarının kendi mezhep imâmîlerinin daha önce nakledilmiş fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın, kullandıkları delillerin desteklediği kuralları tespit ettikten sonra, söz konusu kurallara uymuşlar; tesbit edilen bu kurallara uymayanları ise reddetmişlerdir.³⁶⁸

Bu usûlü, özellikle Mu‘tezile ve Şâfiî mezheplerine mensup kelâm âlimlerinin uyguladıklarını söylemek mümkündür. Ancak bu yöntemin daha çok Şâfiî âlimler tarafından uygulanması sebebiyle bu metoda “Şâfiî mesleği veya Usûlü” denilmiştir. Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup olan âlimlerin de bu yöntemle eserler yazdıkları bilinmektedir. Bu metodda daha çok genel kaidelerden yola çıkılarak tek tek olayların hükmünün ortaya konulduğu görülmektedir.³⁶⁹ Böylece bu yöntem, fûrû-i fikhâ hizmet eden değil, daha çok fûrû’î hükümlerin bir istinbât yolu olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı bu âlimlerin, açıklama ve örnek verme dışında, fûrûa dair hükümlere kitaplarında yer vermedikleri görülmektedir.³⁷⁰ Her iki yöntem arasındaki bu fark, esasında usûl-i fikhın sahip olduğu fonksiyon ile ilgilidir. Söz konusu yöntemlerin işlevine dair yapılan değerlendirmeler ışığında, mütekellimîn yönteminde usûlün fûrûa hâkim olduğu ve onu yönlendirdiği; fukahâ yönteminde ise fakîhin

³⁶⁸ Zekiyüddin Şa‘ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 30.

³⁶⁹ Fahrettin Atar, *Fıkh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 13-14.

³⁷⁰ Zekiyüddin Şa‘bân, *a.g.e.*, s. 30.

mensup olduğu mezhebin fûrûnunun usûlü belirlediğini söylemek mümkündür.³⁷¹ Fıkıh usûlü yazımında, esas olarak, bu iki yöntem çerçevesinde yani ya mütekellimîn metoduyla veya fukahâ metoduyla eser kaleme alınmıştır.³⁷²

Daha önce de işaret edildiği üzere, usûl-i fıkıh tarihi konusunda yapılan çalışmalara, özellikle çağdaş yazarlara göre, bu alanda ilk eser veren âlim, ünlü *er-Risâle* adlı eseriyle İmâm Şâfiî' dir. İmâm Şâfiî, bu alanda kullanılan mütekellimîn yönteminin de kurucusu olarak kabul edilmiştir. Kendisinden sonra bu konuda eser veren farklı mezheplere mensup kişilerin de onun izinden yürüdükleri söylenebilir. Pek çok Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcının da aklî yöntemlerine zemin bulduklarından dolayı İmâm Şâfiî'nin bu yöntemini takip ettikleri bilinmekte, bu yüzden de yönteme hem "mütekellimîn" hem de "Şâfiî Metodu" denilmektedir.³⁷³

İmâm Şâfiî'nin mütekellimîn metodunun kurucusu olarak kabul edilmesi ve onun *er-Risâle*'sinin de "ilk usûl-i fıkıh eseri" sayılması şu hususlara da dikkat çekmemizi gerektirmektedir. Her ne kadar *er-Risâle* günümüze ulaşan ilk usûl-i fıkıh eseri olması yönüyle bu alanda özel bir yere sahipse de, onu usûl-i fıkıh alanının temel konularını kapsayan mütekâmil sistematik usûl-i fıkıh eserleri içerisinde zikretmek pek mümkün görünmemektedir.³⁷⁴ Bu konuda buna benzer bir yaklaşım günümüz bilim adamlarından ve çalışmalarını bu alanda yoğunlaştıran Devin J. Stewart tarafından da yapılmıştır. Nitekim Stewart verdiği bir seminerinde ilk dönem usûl-i fıkıh eserlerinden söz ederken *er-Risâle* ile sistematik usûl-i fıkıh eserleri arasında muhtevâ farklılığı bulunduğunu belirtmiştir.³⁷⁵

İbn Haldûn *el-Mukaddime*'sinde mütekellimîn veya fukahâ metoduyla ilk eser yazan kişinin İmâm Şâfiî olduğunu, ondan sonra bu alanda Hanefî fukahâsının çeşitli eserler vererek, usûl-i fıkıhın kaidelerini ortaya koyduklarını kaydeder. Bu alanda eser veren

³⁷¹ Davut İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mâhiyeti Üzerine", *Bilimnâme*, XVII, 2009/2, s. 65-95.

³⁷² a.mlf., *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM, Yay., İstanbul 2011, s. 13.

³⁷³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 13.

³⁷⁴ Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh el-Mu'temed ve el-Müstasfâ Karşılaşması Işığında-*, Basılmamış Doktora Tezi, (MÜSBE), İstanbul 2012, s. 20-21.

³⁷⁵ Bu görüş, çalışmalarını daha çok Arap Edebiyatı, İslâm Hukuk Teorisi ve Şîlik üzerinde yoğunlaştırmış olan ve hâlen Emory Üniversitesi Hukuk ve Din Araştırmaları Merkezi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Devin J. Stewart tarafından İstanbul'da TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM), 25/07/2013 tarihinde gerçekleştirilen *Notes on the Legal Section of the Fihrist of Ibn al-Nadim and the Early History of Usul al-Fiqh* başlıklı seminerde dile getirilmiştir. bk. İSAM Arşivi.)

kelâmcılar ile fukahânın telif tarzlarının farklı olduğuna dikkat çeken İbn Haldûn, fukahânın usûle ilişkin meseleleri fikhî donelere dayandırdığını; kelâmcıların ise konuları fıkıhtan soyutlayarak mümkün olduğunca aklî istidlâle dayandırdıklarını, bunun da onların uyguladıkları yöntemin gereği olduğunu belirtir.³⁷⁶

Aslında usûl-i fıkıhta “kelâmcılar ve fakîhler yöntemi” şeklindeki bu ikili ayırımın, İbn Haldûn’dan çok daha öncelerine dayandığını söylemek mümkündür.³⁷⁷ Usûl-i fıkıh alanındaki eserlerin bu iki yönetime göre yazıldığını ilk defa ortaya koyan Şâfiî usûlcülerden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'dir³⁷⁸ (ö. 489-1096). Bu konudaki ilk değerlendirmeler de tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu zât tarafından yapılmıştır.³⁷⁹

Sem'ânî, bu metodların “tarîkatü'l-mütekellimîn” (kelâmcılar yöntemi) ve “tarîkatü'l-fukahâ” (fakîhler yöntemi) şeklinde isimlendirilmesini daha doğru bulmuştur. Çünkü Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen, kendisi bile fakîhler yöntemini izleyeceğini ifade etmiştir. Sem'ânî'nin bu tavrı, kelâmcıların yöntemiyle özdeşleştirilen Şâfiîler'in bile bu yönetime göre hareket etmediklerini, ayrıca kelâmcı usûlcüler ile fakîh usûlcüler arasında bir gerilimin mevcûdiyetine işaret etmektedir.³⁸⁰

Sem'ânî, önemli bir usûl kitabı olan *Kavâtiu'l-edille*'sinde, Cüveynî'nin usûlün hakikatına nüfûz ettiğini kabul etmekle birlikte, onun pek çok konuda kelâmcıların yöntemini izlediğini söyleyerek, kendisine acımasız eleştiriler yöneltmektedir. Nitekim Sem'ânî'nin *Kavâtiu'l-edille*'de: “Ashâbımızdan biri şöyle dedi” şeklinde verdiği görüş ve ifadeler incelendiğinde, bunların çoğunun Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından yapılmış alıntılar olduğu görülür.³⁸¹

Mütekellimîn ve fukahâ yöntemlerini, hem kelâmın hem de usûl-i fikhın konusu olan “husûn-kubuh meselesi” çerçevesinde örneklendirmenin uygun olacağını düşünüyoruz. İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde, husûn-kubuh ile bu kökten türemiş olan kelimelere çok sık rastlan-

³⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1409/1989, s. 455; Davut İltaş, *a.g.e.*, s. 14.

³⁷⁷ Davut İltaş, *a.g.e.*, s. 15.

³⁷⁸ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aygün, “Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer”, *DİA*, XXXVI, 463-464.

³⁷⁹ Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi Ayrışmasının Mâhiyeti Üzerine”, *Bilimnâme*, XVII, 2009/2, s. 65-95.

³⁸⁰ Davut İltaş, *a.g.e.*, s. 17.

³⁸¹ Örnek olarak bkz. Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille* (nşr. Muhammed b. Hâfiz b. Ahmed el-Hakemî), Riyad 1998, I, 15; krş. Cüveynî *el-Burhân*, I, 173; konuyla ilgili daha detaylı örneklendirmeler için ayrıca bk. ve krş. Davut İltaş, *a.g.e.*, s. 16 dipnot 8.

maz. Onun “hasen” kelimesini daha çok “iyi ve güzel olan” şeklindeki sözlük anlamında kullandığını görmekteyiz.³⁸² Fikrî temelleri çok öncelere dayansa da, “hüsn” köküyle bağlantılı olan “istihsân” teriminin fıkıh terminolojisine girmesi, hicrî ikinci (m. VIII.) yüzyılda Ebû Hanîfe önderliğindeki “Irak Hukuk Ekolü” sayesinde olmuştur. Kaynaklar, bir istidlâl yöntemi olarak istihsânın Ebû Hanîfe ile başladığı konusunda âdetâ hem fikirdir. Ancak istihsânın teknik bir usûl-i fıkıh terimi olarak literatürdeki yerini alması, ehl-i hadîsin bu terime yönelik sert eleştirileri karşısında, bu kavramı tanımlamaya ve ona fıkıh doktrini içinde kavramsal bir çerçeve çizmeye çalışan nesil, Hanefî mezhebinin ilk müctehidleri olmuştur. Öte yandan “istihsân”ın şer’î hüküm elde etme yöntemlerinden biri olarak usûl-i fıkıha girmesini ciddi bir mukâvemetle karşılayan ve bu yöntemi “delile dayanmadan keyfî hükümler verme, dinde olmayan şeyleri dine katma, akıl karşısında nassın ve sâbit asılların terkedilmesi olarak” niteleyen İmâm Şâfiî’nin³⁸³ “istihsân” (استحسان) kelimesini Hanefîler’in kullandığı anlamın dışında, sözlük mânâsı olan “beğenmek ve hoşuna gitmek” şeklindeki anlamında kullandığı bilinmektedir.³⁸⁴ Bu nedenle İmâm Şâfiî’nin istihsân metodunu, “herhangi bir delile dayanmaksızın, şahsî beğeni ve keyfe göre hüküm vermek” şeklinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Şâfiî, haber ve kıyâsa dayanmayan istihsân ile hükmetmenin câiz olmadığını savunur. Ona göre Resûlullah dışında hiç kimsenin, kendisinden önceki bir bilgi kaynağına dayanmaksızın görüş beyân etme yetkisi yoktur. İmâm Şâfiî’nin hüküm kaynaklarını kitap, sünnet, icmâ, sahâbe haberleri (âsâr) ve kıyâs şeklinde sıraladığını söyleyebiliriz: İctihâd ve kıyâs için gerekli gördüğü şartları da sıralayan İmâm Şâfiî, Allah ve Resûlü’nün her hükmünde, söz konusu hükmün konuluş gerekçesini oluşturan ve bu yönüyle kıyâsı mümkün kılan- bir mânâ bulunduğunu belirtmektedir.³⁸⁵

Öte yandan İmâm Şâfiî’nin “kubuh” kelimesini ise *er-Risâle*’sinde sadece bir yerde: “hoş karşılanmayan, kötü ve çirkin iş” şeklindeki sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Yine söz konusu eser boyunca sadece bir yerde ‘hasen’ ve ‘kabîh’ kelimeleri birlikte kullanılmış, burada da bu kelimelerle sözlük anlamı doğrultusunda: “kişinin iyilik ve kötülükleri” kastedilmiştir. İmâm Şâfiî’nin, kendisinden sonraki usûl eserlerinde sıkça kullanılan “mefsedet” ve “maslahat” kelimelerini de hiç kullanmaması; “fesâd ve salâh”

³⁸² Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Mektebetü’l-Halebî, Mısır 1358/1940, s. 231, 347, 348; krş. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh –el-M’utemed ve el-Müstasfâ Karşılaşması Işığında-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi MÜSBE, İstanbul 2012.

³⁸³ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *DİA*, XXIII, 340.

³⁸⁴ Şâfiî, *a.g.e.*, s. 5, 20, 473

³⁸⁵ Şâfiî, *a.g.e.*, s. 472.

kelimelerini ise eserinin sadece bir iki yerinde “mefsedet-maslahat” bağlamından uzak şekilde kullanmış oluşu dikkat çekicidir.³⁸⁶

Sonuç olarak Şâfiî'nin, *er-Risâle*'sinde “husün-kubuh” meselesine literal anlamda yer vermediğini söylemek mümkündür. Ancak kendisinin ortaya koyduğu deliller sıralamasındaki hiyerarşiyi dikkate aldığımızda, onun hüküm kaynağı olarak sadece Kur'an ve sünnet naslarını ve bir de bunlara başvurarak uygulanan kıyâsı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca İmâm Şâfiî'nin eserlerinde şer'î hükümleri klasik beşli tasnife uygun olarak sıralamasının özünde, onun husün-kubuh anlayışının yer aldığı düşünülebilir. Nitekim Muhammed Hamîdullah bu tasniften yola çıkarak, İmâm Şâfiî'nin ve onun çağdaşı olan bazı Mu'tezilî hukukçuların, filozofların ahlâka hasrettiği husün-kubuh düşüncesini, başarılı biçimde İslâm Hukuku'na uyguladıklarını ve fıkhıdaki bütün düzen, emir ve ruhsatları klasik beş bölüm halinde tasnif ettiklerini belirtmektedir.³⁸⁷

Mütekellimîn metoduna göre eser veren müelliflerden Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) te'lîf ve tadrîs faaliyetine, bir Mu'tezile âlimi ve Hanefî hukukçusu olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin yanında başladığı ve bazı eserlerini onun gözetimi altında kaleme aldığına dair kayda bakılırsa,³⁸⁸ Kâdî'nin, Hanefî düşünce sistemine hiç de uzak olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn, Kâdî Abdülcebâr'ın günümüze ulaşmamış olan *el-'Umed* adlı eserini, fıkıh usûlünün dört temel eserinden biri olarak zikreder. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin düşünce yapısı ve onun *Usûl* adlı eseri üzerinde açık etkileri görülen Kâdî Abdülcebâr'ın kelâma dair kitaplarında ayrıntılı biçimde ele aldığı husün-kubuh probleminin ne kadarını, fıkıh usûlünün sınırları içine koyduğu ve usûle ilişkin eserinin hangi bölüm ya da bölümlerinde bu meseleye yer verdiğine bakarak, bir mütekellimîn bakış açısıyla husün-kubuh meselesinin usûl-i fıkhıta nasıl ortaya konduğu hakkında bir fikir sahibi olma imkânı bulunabilirdi. Zira Kâdî Abdülcebâr'ın fıkıh usûlüne dair eserinde husün-kubuh meselesine yer vermemiş olması düşünülemez. Bu sebeple onun *el-□Umed*'de bu konuyu işlediğini ve hattâ bunu usûlünün temel meseleleri arasında ele aldığını tahmin etmek zor değildir. Nitekim Kâdî

³⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 284, 325, 462, 485, 498.

³⁸⁷ Muhammed Hamidullah, “Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı” (trc. Menderes Gürkan), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 11 s. 205.

³⁸⁸ Metin Yurdağ, “Kâdî Abdülcebâr”, *DİA*, XXIV, 103.

Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlü konusunda derinleşebilmek için tevhd, adâlet, Allah'ın sıfatları ve husün-kubuh konularını bilmeyi ön şart olarak ileri sürmesi bu yargımızı desteklemektedir.³⁸⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl, "insanın düşünmesini (nazar), delillerden hükümler çıkarmasını (istidlâl) ve mükellef kılındığı şeyleri yerine getirmesini sağlayan özel bilgiler bütünüdür. Mükellefin düşünüp akıl yürütmesi (nazar) vâcib olup taklid etmesi haramdır. İnsanlar vahiy gelmezden önce de akıl ile hasen ve kabîhe hükmedebilir." Kâdî Abdülcebbâr, şer'î delilleri, "akıl, kitâb, sünnet ve icmâ'" şeklinde sıralamaktadır. Ona göre Allah'ı bilmek (معرفة الله) yalnız akılla olur. Kıyâs ve haber-i vâhid ise icmâ', kitâb veya sünnete dâhildir. Kitâb'ın hüccet oluşu, ancak Allah Teâlâ'nın âdil, hakîm ve doğru sözlü olduğu bilindiği zaman mümkün hâle gelir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr, akli ilk sırada zikreder.³⁹⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre teklîfin gâyesi, mükellefi teklîf olmadan ulaşamayacağı derecelere ulaştırmaktır. Yine teklîfin sahih sayılabilmesi için mükellefin, yükümlü kılındığı fiile kâdir ve bu kudrete de fiilden önce sahip olması şarttır. Bununla beraber mükellefin fiil için gerekli organlara da sâhip olması şarttır. Kâdî Abdülcebbâr, teklîfin husün şartı olarak mükellefin, teklîf edildiği fiil hakkında bilgi sahibi olmasını da zikreder. Bu şart, mükellefin akıl sahibi olmasını da gerektirir. Bu unsurlardan biri olmaksızın teklîf yapılırsa, bu yükümlülük güç yetirilemeyen şeyin teklîfi (teklîf mâ lâ-yutâk) olur ki, bu da câiz değildir.³⁹¹

Mükellefin fiili yerine getirip sevap alması, mecbûriyetin ortadan kalkıp mükellefin hürriyet içinde yükümlü tutulması şartına bağlıdır. Çünkü "ilcâ" kavramı, dilde "zarûret, bir işlemi yapmak zorunda kalma" kavramı ile aynı anlamdadır. Mükellef fiili yapmaya mecbûr (mülce', zıddı muhtâr) olduğunda, ondan doğacak sevâbı hak etmez.³⁹²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mükellefi mecbûr bırakan sebepler ortadan kalktığı zaman, fiili yapmaya ya da terk etmeye sevkeden sebeplerin bulunması ve mükellefin bir işi yapma veya terk etme konusunda bir amacının olması gerekir. Ona göre mükellefi fiili icrâya/terke

³⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1988, s. 606.

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûli'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998, s. 65; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), s. 88; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul 2002, s. 39-40, 235-239.

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr), Kahire 1965, XI, 367-375; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 400-409, 510-514.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 393-394; bu kavramlarla yakından ilişkili olan şu maddaelere bkz. Ali Bardakoğlu, "İkrah", *DİA*, XXII, 30-37; Cengiz Kallek, "Telcie", *DİA*, XL, 397-400.

sevkeden sebepler, aslında onu söz konusu eylemi irâdesiyle yapmaya yönlendirmektedir. Böylece Kâdî Abdülcebbâr, kişinin mecbûriyetten dolayı değil, bizzat kendi irâdesiyle yaptığı fiillerinin yükümlülük konusu olabileceğine dikkat çeker.³⁹³

Emir, vücûb ve nehiy konusunda ise Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri şöyle özetlenebilir. Emir, vücûb ifâde etmek için vaz' olunmayıp; ancak âmirin, emredilen fiile yönelik irâdesini ifade eder. Nehiy ise sadece âmirin söz konusu fiili kerîh gördüğünü ifade eder. Allah Teâlâ, yalnız kabîh olanı kerîh gördüğü için, "nehiy" fiili terk etme hususunda vücûba delâlet eder.³⁹⁴ Ancak "emir" böyle değildir; çünkü burada Allah'ın bir şeyi murâd etmesi söz konusudur. Onun için Allah Teâlâ, vâcib gibi nedbi kesin ve bağlayıcı olmayan bir fiili de irâde edebilir. Dolayısıyla emrin vücûba delâleti, ancak başka bir delil sâyesinde anlaşılır.³⁹⁵ Emir, Allah Teâlâ'dan sâdir olduğu ve cezâ tehdîdi (vaîd) türünden vâcib olmasını gerektiren ilâveler bulunduğu takdirde vücûba; bunlardan soyutlandığı zaman da vücûbuna delil bulunmayışı dolayısıyla- nedbe delâlet eder.³⁹⁶ Emir, Allah Teâlâ'dan geldiği zaman, mükellefin emredilene gücünün yetmesi ve güç yetirebileceğinin bilinmesi gerekir. Ayrıca fiili yaptığı takdirde mükellefin karşılık göreceğinin ve söz konusu fiilin sevap kazandıran özelliklerinin de bilinmesi gerekmektedir.³⁹⁷

Mu'tezilî kelâm sisteminde ve bu sistemin önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr'da husûn ve kubuh meselesinin özü, Allah Teâlâ'nın âdil olduğu ve kullarına aslâ zulmetmeyeceği düşüncesine istinâd eder. Kâdî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın âdil oluşu ile O'nun tüm fiillerinin hasen olduğunu, O'nun aslâ kabîhi işlemeyeceğini, kendisine vâcib olanı terk etmeyeceğini, yalan söyleyemeyeceğini, zulmetmeyeceğini, anne-babalarının hatası sebebiyle müşrik çocuklarını Cehennem'e koymayacağını, Mütenebbîlerin elinde mûcize yaratmayacağını, insanları takatları üzerinde ve bilmedikleri şeylerle sorumlu tutmayacağını, onları sadece güçleri ve bilgileri dâhilinde sorumlu tutacağını, sorumluluklarını kendisinden istendiği biçimde yerine getiren kişiyi mükâfatlandıracağını, elem ve hastalıkları ancak kulun bilmediği bir faydası için ya da onun bir vâcibi ihlâli sebebiyle vereceği gibi hususları

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 400-401;.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer'îyyât)* (nşr. Tâhâ Hüseyin), Kahire 1963, XVII, 132-133.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 113-114.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 116; İslâm hukukunda yükümlülük teorisi ve bununla ilgili bk. Salim Öğüt, "Ef'âl-i Mükellefin", *DİA*, X, 452; Muhammed Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466-468; Ferhat Koca, "Mendup", *DİA*, XXIX, 128-130.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 126; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998, s. 76-80; krş. Ayşegül Yılmaz, *a.g.e.*, s. 38-40.

kasdetmektedir. Kâdî Abdülcebâr, Allah Teâla'nın tüm fiillerinin hasen olduğunu savunarak, hasenliğin fiilin dış görünüşüyle alâkalı olmayıp, bunun hikmet açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunur.³⁹⁸

Husûn ve kubhün bizzat fiilin kendisinde aranmayacağını söyleyen Kâdî Abdülcebâr'a göre, ancak meydana geldiği hal ve şartlara (vücûh) bakılarak bir fiilin hasen ya da kabîh olduğuna hükmedilebilir. Bir fiilin zulüm olduğu bilinmesi halinde onun kabîh olduğu anlaşılır. Fiil zulüm olmasını gerektiren bir halde (vecih) meydana gelmişse, o zaman kabîh olur. Kabîh, sıfat veya zâtı sebebiyle kabîh değildir. Çünkü fiiller, farklı durumlarda farklı hükümlere tâbi olabilir. Kabîh, nehiy sebebiyle de kabîh olmamıştır. Çünkü bu durumda Allah Teâlâ veya kullardan biri, adâlet ve hakkâniyeti nehyetse bunların kabîh; zulmü ve yalanı emretse bunların da hasen olması gerekirdi. Kâdî Abdülcebâr bu hususta: "Allah kullarını (durup dururken) cezalandırmayı (zulüm) aslâ istemez"³⁹⁹ ve: "Şüphesiz ki Allah insanlara zerre kadar bile haksızlık (zulüm) etmez. Ne var ki insanlar kendilerine zulüm ve haksızlık ederler"⁴⁰⁰ meâlindeki âyetleri delil getirir.⁴⁰¹

Kâdî Abdülcebâr'a göre emrin ya da nehyin, Allah'tan veya kuldan gelmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Kaldı ki bu durumda, Allah Teâlâ'nın hiçbir fiili kabîh veya hasen olarak nitelenemez; çünkü emir veya nehiy söz konusu değildir. Kabîhlik nehye bağlandığı takdirde, emir ve nehiyden habersiz olan kişinin zulmün kabîhliğini bilmemesi gerekir; ancak kâfirler bunu bilmektedir.⁴⁰² Bu hususta onun delil olarak da: "Allah kullarını durup dururken cezalandırmayı (zulüm) aslâ istemez,⁴⁰³ âyeti ile: "işte bütün bu yasaklananlar, Rabbinin nezdinde hoş karşılanmayan bir takım sevimsiz, çirkin şeylerdir."⁴⁰⁴ âyetini delil getirdiğini görmekteyiz.⁴⁰⁵ "Zulmün kabîh olması, onun zulüm olmasından dolayıdır. Zarar, zulüm olmadığı takdirde abes olduğu için kabîhtir. Ancak zararı, zulüm veya abes olmaktan çıkararak bir durum söz konusu olursa, o hasen olabilir."⁴⁰⁶ Zarar, hak edildiği takdirde hasen olup

³⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 132-133.

³⁹⁹ el-Mü'min 40/31.

⁴⁰⁰ Yûnus 10/44.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûli'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998, s. 76.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 309-311; 564-565.

⁴⁰³ el-Mü'min 40/31.

⁴⁰⁴ el-İsrâ 17/38.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûli'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998, s. 80.

⁴⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affî), Kahire 1962, XIII, 298-318.

zulüm olmaktan çıkar.⁴⁰⁷ Bir başkasının malına zarar veren kimse veya canına kasteden kimseden canın ve malın tazmîn edilmesi, o kişiye zulüm değil aksine adâletin tatbikidir. Çünkü âyet-i celîlede: “Muhakkak ki Allah adâleti emreder”⁴⁰⁸ buyurulmaktadır.⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr’ın dikkat çektiği bir başka ilginç nokta ise; onun bir fayda elde etme veya bir zararı defetme zannıyla ortaya çıkan zararın faydalı (hasen) olduğunu ifade etmesidir.⁴¹⁰

Husûn ve kubhun, fillerde emir-nehiyden önce mevcut olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebâr, emir ve nehyin, fiilin hasen veya kabîh olduğunu “belirlemeyip” sadece onu “beyân” ettiğini söyler.⁴¹¹ Bir fiil, bulunmuş olduğu duruma göre hasen de kabîh de olabilir. Sadece fiile bakarak, onun hasen veya kabîh olduğu söylenemez. Maslahatın vücûbu ve mefsedetın kubhu, aklen bilinen şeylerdir; ancak hangi fiilin maslahat veya mefsedet olduğu aklen bilinemediğinde, Allah Teâlâ fiillerin durumlarından bunu anlayabilmeleri için kullarına peygamberler gönderir ve onlar da aklın hükmünü teyid eder veya onu açıklığa kavuştururlar.

Kâdî Abdülcebâr bu açıdan peygamberleri zarardan kaçınmanın vâcib, menfaati elde etmenin hasen olduğunu bilen kişiye: “bu ot yararlı, şu da zararlıdır” diyen tabiplere benzetir.⁴¹² Bu noktadan bakarak Kâdî Abdülcebâr’a göre, akılda bir takım genel bilgilerin mevcut olduğu; ancak tek tek eşyâ söz konusu olduğunda aklın her zaman hasenliğe veya kabîhliğe hükmedemeyeceği ve bu noktada da onun peygamberlerin ihbârına ihtiyaç duyduğu kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹³

Kâdî Abdülcebâr, aklın tek başına yeterli olacağını ve nübüvete ihtiyaç bulunmadığını savunan fırkalara şiddetle karşı çıkarak, aklın tek başına yeterliliğini reddetmektedir. Ona göre akıl, hasen bir fiilin, ne derece talep edileceğini bilemez. Fiillerin talep derecesini yani onların vâcib, mendûb veya mübâh olduğunu bildiren (şerîat) **şer’**dir: O, ibâdet alanında da aklın değil, yine **sem’**in söz ve hüküm sahibi olduğunu söylemektedir.⁴¹⁴

Kabîh bir fiilin doğuracağı neticeyi Kâdî Abdülcebâr şu şekilde tanımlar: “Kâdir olan kişinin yaptığı bir fiil, işlediği takdirde bazı durumlarda (vücûh) onun kınanmasını

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 344.

⁴⁰⁸ en-Nahl 16/90.

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlî 'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998, s. 76.

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, 348.

⁴¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1962, VI/1, s. 57-65, 102-113.

⁴¹² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu 'l-Usûlî 'l-hamse*, s. 564-565.

⁴¹³ Ayşegül Yılmaz, *a.g.e.*, s. 42.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 102-103.

gerektiriyorsa, söz konusu fiil kabîhtir.”⁴¹⁵ Bu tanımdaki “bazı durumlarda” kaydıyla, hem başka fiilleri sebebiyle daha çok övülmeyi hak eden kişilerin, hem de çocuk, akıl hastası ve hayvanların fiilleri kapsam dışı bırakılmış olmaktadır.

Kabîh fiilleri durumlarına göre gruplandıran Kâdî Abdülcebbâr, ilk olarak bütün fiilleri, “küçük ve büyük” olmak üzere ikiye ayırır. Onun, “büyük kabîhleri” de “küfür olanlar ve olmayanlar” şeklinde iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr’ın “ikrâh” ile durumu değişen ve değişmeyen kabîhler; terk etmekten başka kendisinden kurtulma yolu olmayan ve başka bir şekilde veya durumda yapıldığı takdirde kendisinden kurtulmanın mümkün olduğu kabîhler şeklinde farklı tasnifler de yaptığı görülmektedir.⁴¹⁶ Onun, tevhîd ve adâlet konusu ile ictihâd ve müctehidler hakkındaki görüşleri de oldukça dikkat çekicidir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre tevhîd ve adâlet gibi itikâdî konularda ve bunlarla ilgili meselelerde müctehidler farklı ictihâdlarından yalnız biri hakikati yansıtır.⁴¹⁷ O, yükümlülüğe dâir fiillerin yapılıp yapılmamasıyla ilgili olarak verilmiş olan bir hüküm şâyet bütün müctehidler tarafından sahîh bir emâreye dayandırılarak zann-ı gâlibe göre verilmiş ise, o takdirde her müctehidin kendi ictihâdında isâbet etmiş olabileceğini düşünmektedir.⁴¹⁸ Buradan da Kâdî Abdülcebbâr’ın, hükme götüren yolun belirleyici olduğu kanaatini taşıdığını ve delilden edinilen bilgi söz konusu olduğunda ise hakikatin tek olduğunu düşündüğünü; zann-ı gâlib söz konusu olduğunda ise, her müctehidi isâbetli bulduğunu çıkarabiliriz.

Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr’ın, husûn ve kubhun aklen bilinebilir olduğu, bazı konularda dil ve vahiyden yahut emir ve nehiyden önce var olduğu ve fiilin zât veya sıfat sebebiyle değil, meydana geldiği şartlar (vücûh) sebebiyle hasen veya kabîh olduğu kanaatinde olduğu söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr, husûn-kubuh meselesini, *el-Muğnî*’de ve diğer eserlerinde Allâh Teâlâ’nın âdil olduğu ve dolayısıyla O’nun aslâ kabîhi yapmayacağı konusunu ele alırken işleme de dikkate değerdir. Kâdî Abdülcebbâr, insanların fiillerinin hangi şartlarda hasen veya kabîh olacağı sorusunun cevabını da bu çerçevede bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr’ın vahyin bildirdiği bazı gerçekleri anlama ve insanın “mükelleflik” sıfatına açıklık kazandırma hususunda kurucu ilke olarak “Allah’ın mutlak adâletini” kullanmakta olduğu görülmektedir.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 41.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 330-331.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 355-356.

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 357.

Konumuzun dışına çıkmamak için, sadece mütekellimîn metodu çerçevesinde hem kelâm hem de usûl-ı fıkıh konusunu ilgilendirmesi açısından Kâdî Abdülcebbar'ın belli eserlerinden özellikle onun “Husün-Kubuh” merkezli görüşlerini vermeye çalıştık. Bu görüşler ışığında onun aklın husün-kubha hükmetme konusunda tek başına yeterli olup olmadığı ve vardığı hükmün şer'î geçerlilik ve değerini tesbiti hakkındaki tartışmalara ivme kazandırdığı belirgin şekilde görülmektedir.⁴¹⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* adlı eseri genel olarak Mu'tezile ekolünün, özellikle bu mezhebin Basra kolunun, ayrıca da Kâdî Abdülcebbar'ın düşünce yapısını günümüze ulaştırması bakımından oldukça önemlidir. Tam adı *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* olan bu eser, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğni*'sinin fıkıh usûlüyle ilgili bölümünden sonra Mu'tezile âlimlerinin usûl-i fıkıh konusundaki görüşleri hakkında günümüze ulaşmış en mühim kaynak olması yanında, mütekellimîn metoduyla yazılan fıkıh usûlü eserlerinin dayandığı dört temel eserden⁴²⁰ biridir. Müellif, daha önce hocası Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed* adlı eserini şerhettiği halde, gerek metnin sistematüğını, gerekse ele alınan konuların fıkıh usûlü sınırlarının dışında olduğu, kelâmî konulara fazlaca girildiği şeklindeki eleştirilerle yeni bir eser telif etme ihtiyacı duyduğunu belirtir. *Şerhu'l-Umed*'in de tamamı günümüze ulaşmamış olup mevcut eksik nüshada icmâ', kıyâs ve ictihâd konuları yer almaktadır.⁴²¹ Bu durum ise, eserin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi haklı çıkaracak en önemli kısımlarının elimizde olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü hem *el-Mu'temed* gibi mütekellimîn metoduyla, hem de fukahâ metoduyla telif edilmiş eserlerde, husün-kubuh meselesinin yoğun biçimde ele alındığı bölümler; fıkıh usûlüne giriş mâhiyetindeki mukaddimeler, emir-nehî, fiiller, nesih ve en önemlisi hazr (yasak) ve ibâha konularıdır. *Şerhu'l-Umed*'in özellikle günümüze ulaşmamış olan kısımları, muhtemelen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu esere: “kelâmî konularda gereksiz ayrıntılara girildiği” şeklinde eleştiriler yönelttiği bölümlerdir.

el-Mu'temed'in konularına genel olarak bakılacak olursa, bu eserde fıkıh usûlünün tanımı ve sözün kısımlarının yer aldığı bir mukaddimeden sonra emir-nehî, umûm-husûs,

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebbar'ın husün-kubuh görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasvîrî veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kûl Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2001, sy. V, s. 59-108.

⁴²⁰ Diğerleri Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed*'i; Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sıdır.

⁴²¹ Eserin Vatikan Kütüphanesi'nde (nr.1100) bulunan başı ve sonu eksik olan nüshası, Abdülhamîd b. Ali Ebü Züneyd tarafından neşredilmiştir.

mücmel-mübeyyen, mükellefin fiilleri, Hz. Peygamber'in fiilleri, nâsih-mensûh, icmâ', haberler, kıyâs ve ictihâd, hazr (yasak) ve ibâha, müftî ve müsteffî konularına yer verilmekte olduğu görülür. Kitabın mevcut baskısının sonunda, müellifin daha sonra kendi eserine zeyil mâhiyetinde yazdığı *Kitâbu Ziyâdâti'l-Mu'temed* ve *Kitâbü'l-Kiyâsi's-şer'î* başlıklı eserleri de yer almaktadır.⁴²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hakkında yapılan, “onun usûl konularını her vesileyle husün-kubuh meselesine bağladığı” şeklindeki değerlendirmelerin mübâlağalı olduğu söylenebilir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, husün-kubuh meselesine eserin mukaddimesinde ve emir-nehiy, fiiller, nesih ile hazr (yasak) ve ibâha başlıkları altında yer vermektedir. Bu konular, her usûl müellifinin husün-kubuh az-çok değiştiği başlıklardır. Bu durumda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, usûlün ilgisiz konularını dahi husün-kubuhla irtibatlandırma gayreti içine girdiğini değil, bir Mu'tezilî âlimi olarak usûlün husün-kubuh ile ilgisi bulunan her konusunun bu irtibatını açıkça ortaya koymaya çalıştığını söylemek daha doğru olacaktır.⁴²³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu eserinin bir diğer özelliği ise, eserini mevcut diğer usûl kitaplarında gördüğü bazı hataları düzeltme gâyesiyle kaleme almasıdır. Gerçekten de onun eseri, şekil ve muhtevâ açısından fıkıh usûlünde önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple kendisinden sonraki pek çok usûl müellifi, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den yararlanmıştır.

“İmâmü'l-Haremeyn” lâkabıyla meşhur olup, itikadda Eş'arî, amelde Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan Cüveynî'nin usûl-i fıkha dair *el-Varakât* ve *et-Telhîs* (Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inin muhtasarı) adlı eserleri bulunmakla beraber, biz daha çok onun mütekellimîn metoduna göre yazıldığı kabul edilen *el-Burhân fî-usûli'l-fikh* adlı eserinden söz edeceğiz.⁴²⁴ *el-Burhân*, usûl literatüründe mütekellimîn metoduyla kaleme alınmış ve günümüze ulaşan eserler arasında önemli bir yere sahiptir. İbn Haldûn da *el-Burhân*'ı, *el-Umed*, *el-Mu'temed* ve *el-Müstasfâ* ile birlikte dört temel fıkıh usûlü eseri olarak zikreder.⁴²⁵ İtikada Eş'arî, amelde ise Şâfiî olan Cüveynî'nin özellikle bu eserinde, her iki imâma da muhâlif görüşler beyân edip kendisine özgü müstakil ictihâdlarda bulunduğu görülmektedir.

⁴²² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1964-1965; Ahmet Akgündüz, “el-M'utemed” *DİA*, XXXI, 387.

⁴²³ Ayşegül Yılmaz, *a.g.e.*, s. 54.

⁴²⁴ Abdülazîm ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, 141-144.

⁴²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 18.

Cüveynî bu eserine bir mukaddime ile başlayıp, burada çok önemli bir noktaya şöyle işâret etmektedir. Ona göre herhangi bir ilimde derinleşmek isteyen kimse, öncelikle o ilmin gâyesini, dayanaklarını, hakikatini ve özellikle o ilmin tanımını tam olarak bilmeli; tam bir tanım mümkün olmadığı takdirde, bölme metodu ile o ilmi kavramaya çalışmalıdır. Bu başlangıç, aslında Cüveynî'nin eserde nasıl bir metod takip edeceği ve onun hangi konuları nasıl sıralayacağı hakkında bize bazı ipuçları vermektedir. Cüveynî, usûl-i fıkıh ilminin, kelâm, Arap Dili ve Edebiyatı ile fıkha dayandığını belirtir.⁴²⁶ Nitekim husün-kubuh meselesi de, fıkıh usûlünün kelâm ilmi ile ortak olan en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Müellif daha sonra sırasıyla usûl-i fıkıhın tanımı, kaynakları ve gâyesi; şer'î hükmün tanımı (husün-kubuh meselesine burada da yer vermektedir), teklîf ve mükellef, ilim ve idrâk yolları hakkında bilgi verir. Cüveynî bu mukaddime de ilim, akıl ve idrâk kaynakları ile ilgili olarak çok daha fazla bilgi vermenin mümkün olduğunu, ancak kendisinin usûl-i fıkha ihtiyaç duyulan kadarıyla yetineceğini söyler. Mukaddimenin ardından eserde sırasıyla beyân, emir-nehî, şer'î hükümler, umûm-husûs, Hz. Peygamber'in fiilleri, te'vîlât, haberler, icmâ', kıyâs, istidlâl, istishâb-ı hâl, tercîh ve teârüz, nesih, ictihâd ve isâbet, fetvâ ve son olarak da hakikatte taklîd ve mâhiyeti konularına yer verilmiştir.

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinin en önemli özelliği, onun müellifinin uzun bir ilmî birikiminin ardından talebelerinin isteği üzerine ne çok uzun ne de çok kısa olmak kaydıyla kaleme alınmış olduğu bir eser oluşudur. Söz konusu eser, kendinden sonraki âlimlere de kaynaklık etmiş ve birçok âlim tarafından da, şerh ve ihtisâr edilmiştir. Bu eserinde Gazzâlî'nin hem hocası Cüveynî'ye; hem de Eş'arî ve Bâkillânî gibi âlimlere muhâlefet ettiği görülür. Eserde dikkat çeken bir diğer husus ise, mukaddime de mantık ilminin bir özetinin verilerek usûl-i fıkıh ilminin bir tanımının yapılmış olmasıdır.⁴²⁷

Tezdeki sınırimız Cüveynî dönemini kapsadığı için bu bölümde Cüveynî'den sonraki eserleri incelemeye almadık. Ancak bu metodla yazılan eserlerin sayımının tamamlanması açısından, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*'ü ile Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1234) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserlerinin de zikredilmesi faydalı olacaktır.⁴²⁸ Âmidî'nin bu eseri, mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserler arasında kendisinden önce

⁴²⁶ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399, I, 83-84.

⁴²⁷ Daha geniş bilgi için bkz., Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 321-367; İbrahim Kâfi Dönmez, "Gazzâlî" *DİA*, XIII, 511-515; Ayşegül Yılmaz, *a.g.e.*, s. 94-95.

⁴²⁸ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 17.

yazılmış olan usûl-i fıkıh kitaplarından Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Umed*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, Cüveynî'nin *el-Burhân* ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinin güzel ve başarılı bir özeti olması yönüyle oldukça önemlidir.⁴²⁹

B) FUKAHÂ METODU

Fukahâ metoduna Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının koymuş oldukları prensiplere telmîhen “Hanefiyye metodu” olarak da anılmıştır. Bu metodun en belirgin özelliği, mezhep imamlarının ictihâd ederken ve fikhî meselelerin hükmünü verirken takip ettikleri düşünülen usûl kurallarının tesbit edilmesidir. Bu metoda göre usûl yazarların, kuralları tesbit ederken dayandıkları esas malzeme, mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlerdir. Hanefî bilginlerin bu metodu takip etmelerinin en önemli nedeni, mezhebin önceki imamlarının, İmâm Şâfiî'nin talebelerine bıraktığı türden derli toplu ve müdevven usûl kuralları bırakmamış olmalarıdır.⁴³⁰ Hanefî âlimler, çok sayıda ve çok çeşitli fikhî meselelere ait çözümlerle bunların içine serpiştirilmiş bazı kurallar bırakmışlardı. Dolayısıyla Hanefî bilginler bu çözümler üzerine eğildiler, bunların birbirine benzeyenlerini biraraya getirip bunları çözümleyerek birtakım kurallar ortaya koydular. Onlar gerek ilim meclislerinde mezheplerini savunmak, gerekse cedel ve münâzara meclislerinde bu çözümlerin müdâfaasını yapmak veya mezhep imamları tarafından ele alınmamış konulara ve yeni olaylara dair hükümler çıkarmak amacıyla ma'tûf olarak bu kuralları mezheplerinin usûlü haline getirdiler. Onların bu yöntemleri nedeniyle, bazen şöyle durumlar ortaya çıkabiliyordu: Önce mezhep imamlarından nakledilmiş çözümlerin gerektirdiği şekilde usûl kuralları vazediyorlar, sonra koydukları bir kuralın mezhep içerisindeki başka bir kural ile çatıştığını gördükleri zaman, söz konusu kuralı değiştirip ona kendi fikhî çözümleriyle uyuşan yeni bir şekil veriyorlardı.

Bu hususa, hem mütekellimîn, hem de fukahâ metodunu içine alacak şekilde, namazın vücûbu konusunda vaktin esas sebep teşkil edişi örnek verilebilir.⁴³¹ Bilindiği üzere gerek Hanefîler, gerekse diğer usûlcülerin tamamı namazın vücûbu ve namaz borcunun mükellefin zimmetinde yer alması için vakit unsurunun bu ibadetin “sıhhat şartı”nın “sebebi” olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Yani henüz vakti girmeden namaz vâcip olmaz; vaktinden önce

⁴²⁹ Söz konusu eserin tanıtımı ve çeşitli neşirleri için bk. Salim Ögüt, “el-İhkâm”, *DİA*, XXI, 534-535.

⁴³⁰ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 30.

⁴³¹ Bu örnekte mütekellimînin doğrudan şer'î delillere dayandıkları; fakihlerin ise mezhep imamlarından nakledilen çözümlere dayandığını görebiliriz. bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 30; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (nşr. Dârü'l-fikr), Dımaşk 2010, s. 56-57, 60-63

edâ edilen namaz geçerli değildir; namaz, vakti geçtikten sonra da edâ edilmez. Aynı fakîhler, namazın sıhhat şartının sebebini teşkil eden vaktin herhangi bir ânında, o vakte ait namazın kılınabileceği hususunda birleşmişler; ancak vücûb için sebep teşkil eden “zaman parçası” yani Şâri’den mükellefe hitâbın yöneldiğini gösteren işaret hakkında ihtilâf etmişlerdir. Cumhûr-i fukâha şöyle demiştir: Sebep, vaktin ilk kısmıdır, vakit girdiği anda mükellef, bu vakitle sınırlı bulunan namazın edâsından sorumludur; ancak mükellef, namazını bu vaktin dilediği bir bölümünde edâ etme serbestliğine sahiptir. Vaktin başlangıcında mükellefiyete ehil olan kişi için durum budur. Şâyet kişi, vaktin başlangıcında mükellefiyete ehil değilse “sebep”, vaktin mâniinin ortadan kalkmasından itibaren başlayan kısım. Mâni, bütün vakti kapsadığı takdirde kişiye hitâb yönelmemiş olup dolayısıyla vücûb da söz konusu değildir.⁴³²

Hanefîler’in görüşü ise şöyledir: Namazın vücûbu için “sebep”, girişinin hemen ardından edâ edilmesi kaydıyla, vaktin ilk kısmıdır. Şâyet namaz, vaktin ilk kısmında edâ edilmişse, namazın vücûbu için sebep budur. Eğer o namaz, vaktin daha sonraki kısmında edâ edilmişse, bu durumda “sebep” vaktin bu kısmıdır. Bu şekilde vaktin ilerlediğini ve namazın henüz edâ edilmediğini düşünelim. Sonunda ancak o vaktin namazının edâ edilebileceği kadar bir zaman parçası kalmışsa, artık bu zaman dilimi, yani vaktin bu kısmı “sebebiyet” için belirli hale gelmiştir. Eğer söz konusu namaz, edâ edilmeden vakit sona ererse, bu defa vaktin tamamı “sebep”tir.⁴³³

Cumhûrun bu konuda dayandığı şer‘î delile bakılacak olursa, onların Kur’ân-ı Kerîm’deki şu âyete dayanmış oldukları görülür: “Güneşin (batıya doğru) dönmesinden gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namazı kıl!”⁴³⁴ Çünkü yüce Allah, güneşin batıya doğru meyletmesini namazın vücûbuna ve “namazı kıl” hitâbının mükellefe yönelmesine “sebep” olarak tâyin etmiştir. Sünnet de, vakitlerin başlangıç ve bitişlerini açıklamış ve mükellefin namazlarının edâsında ne ölçüde bir genişliğe sahip olduklarını göstermiştir.⁴³⁵

Cumhûrun koyduğu bu kuraldan şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Mükellef, vaktin herhangi bir bölümünde, mükellefiyet mânilerinden biri olmaksızın bulunmuşsa, o vaktin

⁴³² Zekiyüddin Şa‘bân, *a.g.e.*, s. 30-31; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, bk. s. 56-57, 60-63.

⁴³³ Zekiyüddin Şa‘bân, *a.g.e.*, s. 31; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴³⁴ el-İsrâ 17/78.

⁴³⁵ Zekiyüddin Şa‘bân, *a.g.e.*, s. 31; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

namaz borcu onun zimmetinde sâbit olur ve onun bunu edâ yahut kazâ etmesi gerekir. Ancak mükellef, mânilerden kurtulmuş olacak şekilde vaktin hiçbir ânını yakalayamamışsa kendisine bir şey gerekmez.⁴³⁶

Hanefilere gelince, onlar bu kuralda kitap veya sünnetten bir delil değil, mezhep imâmılarından nakledilmiş olan fikhî çözümlere dayanmışlar, bu konudaki fûrû' hükümlerine bakmışlar ve şu çözümleri oluşturmuşlardır: “Bir kimse vaktin başlangıcında mükellef iken, daha sonra bir mükellefiyet mâni ortaya çıksa ve bu mâni vakit çıkıncaya kadar devam etse, bu vakte ait namaz ona vâcib olmaz”.⁴³⁷

Hanefî usûlcüler, bu fer'î hükümden vaktin ilk kısmının namazın vücûbu için “sebepe” olmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Çünkü bu anlayışa göre vaktin ilk kısmı sebepe olsaydı, sadece sebebin varlığı ile vâcib mükellefin zimmetinde borç olarak yer tutacaktı. Zimmette bir borcun yer almasından sonra ise, bu borç edâ veya kazâ edilmedikçe sorumluluk sona ermezdi. Hattâ onlar karşılarında şöyle bir fer'î hüküm bulmuşlardı: Mükellef, namazını vaktin başlangıcında edâ ederse namazı sahîh olur. Bu hükümden “vaktin son kısmı, namazın vücûbu için sebepe değildir” sonucuna ulaşılar. Şâyet vaktin son kısmı “sebepe” olsaydı, bu durum da vaktin başlangıcında kılınan namazın sahîh olmaması gerekirdi. Çünkü bu namaz, sebebi ve sıhhat şartı yani “vakit” henüz ortada yok iken edâ edilmiş bir namaz olurdu. Halbuki sebebi ve sıhhat şartı gerçekleşmeden kılınan bir namaz sahîh olamazdı.⁴³⁸

Yine Hanefî usûlcüler şöyle fer'î bir hükümlerle karşı karşıya idiler: Mükellef, nâkıs vakit girinceye yani güneşin rengi sararıncaya kadar ikinci namazını kılmamış olsa ve onu nâkıs vakitte kılsa, onun namazı kerâhetle birlikte sahihtir. Bu fikhî çözümden de şu sonuca vardılar: Vâcib, vaktin girişinden itibaren edâ edilmeyip vaktin sonunda ifâ edilmiş olursa, “vaktin sonu” namazın vücûbu için “sebepe” olmuş olur. Zirâ nâkıs vakitte namazın edâsının sahîh olması, vücûb sebebindeki eksiklikten ötürü namazın da eksikliğiyle birlikte vâcib olduğuna delildir. Bunu biraz açacak olursak, eksik vücûb sebebi, kendisine “kerâhet vakti” adı verilen “nâkıs vakit”tir. Bu vakitte edâ edilen namaz kusurlu görülmele beraber, meâl-kerâhe (mekrûh olarak) sahîh sayılmaktadır. Yani onun vâcib oluşu nasıl ise, edâsı da aynı vasfi taşımaktadır.⁴³⁹

⁴³⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴³⁷ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴³⁸ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴³⁹ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

Hanefiler bu konuda yine önlerinde şöyle bir fer'î hüküm bulmuşlardı: Mükellef, ikinci namazını vakti içinde kılmaya, daha sonra meselâ ertesi günü nâkıs vakitte (kerâhet vaktinde) kılsa, bu namaz sahih olmaz. Bu hükümden de şu sonuca vardılar: Vâcib, vakti içinde edâ edilmezse, vücûbunun sebebi artık vaktin son parçası değil, bütün vakittir. Çünkü vaktin çıkmasından sonra da vaktin son kısmını vücûb sayabilseydik, nâkıs vakitte namazın kazâ edilebilmesi ve kazânın sahih olması gerekirdi. Bu takdirde vâcib -yukarıda zikredildiği şekilde- sebebindeki eksiklikten dolayı eksik bir vâcib sayılırdı ve onun nâkıs vakitte kazâsı da câiz olurdu.⁴⁴⁰

Görüldüğü gibi bu fer'î çözümleri göz önüne alarak ve kuralın bunlara uygunluğunu sağlamak üzere Hanefî fukahâsı şöyle demiştir: Namazın vücûbu için “sebeb” hemen peşinden edânın gerçekleşmesi kaydı ile vaktin ilk kısmıdır. Eğer namaz, vaktin başlangıcında edâ edilmemişse, “sebebiyet” edâ olayının bulunduğu daha sonraki kısma intikal eder. Dolayısıyla vaktin sonuna gelinmiş ve sadece farz namazını îfâ edebilecek kadar bir vakit kalmışsa, artık biliriz ki vaktin bu son parçası onun için “sebeb”tir. Ancak mükellef namazı edâ etmeden, kalan bu vakit de geçirilmiş yani vakit sona ermiş olursa, bu takdirde “sebebiyet”, vaktin tamamına nisbet edilir.⁴⁴¹

Yukarıdaki örneğe ve diğer örneklere de bakıldığında, usûl eserlerinde bu ve benzeri durumlardan kaynaklanan sebeplerle Hanefiler'in fîrû-ı fikha ait çözümlere oldukça fazla yer verdikleri görülür. Onlar, her ne kadar bunları fer'î çözümlerin usûl kuralları üzerine bina edildiğini göstermek amacıyla zikretmiş olsalar da, -gerçekte- bu kurallar, o fîrûî hükümlerin uğruna konulmuştur.⁴⁴²

Hanefiler'in metodunda şöyle bir yol izlendiği kanaatindeyiz: Onlar, günlük hayatta insanların karşılaşmış oldukları problemlere hızlı ve dinin temel esaslarına uygun, aynı zamanda da insanların menfaatlerini gözetecek çözümler bulmayı hedeflemişlerdi. İnsanların menfaatlerini “hak” kavramı çerçevesinde ele alacak olursak “hak”, hukûkun koruduğu menfaattir. İnsan hakkını Allah'ın bağışladığı gibi, onu koruyabilecek olan hukuk da elbetteki İlâhî-tabîî hukuktur.⁴⁴³ Zâten usûlcülerin “kıyâs”⁴⁴⁴ ve “istihsân”⁴⁴⁵ tariflerine baktığımız

⁴⁴⁰ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴⁴¹ Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 32; Vehbe ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 56-57, 60-63.

⁴⁴² Zekiyyüddin Şa'bân, *a.g.e.*, s. 34.

⁴⁴³ Hüseyin Hatemî, *H. Peygamber ve İnsan Hakları*, Ankara 2013, s. 16.

⁴⁴⁴ Kıyâsınımı hatırlanacak olursa: “Hakkında hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” demektir. bk. H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529-531.

zaman, böyle bir gayenin olduğu ve bu kuralları Hanefî usûlcülerin çok sık şekilde uyguladıkları görülmektedir.

Fukahâ sisteminin temelini oluşturan Ebû Hanîfe'nin dinî düşünce sisteminde akla büyük önem verildiği görülmektedir. Ancak burada “akılcılık” kavramıyla, felsefe ve hukuk felsefesinde anlaşıldığı gibi, bilginin ve hukûkun kaynağını akıl olarak görmekten ziyâde bir sistem içerisinde “tutarlılık ilkesi” kastedilmiştir.⁴⁴⁶ Ebû Hanîfe'nin yolunu izleyen pek çok Hanefî âlimi: “akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir, şerîat gelmeden önce de onunla istidlâl vâcibtir” demiş; özellikle Mâtürîdiyye ve Semerkand ulemâsı, aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, onun iyiyi ve kötüyü bilmenin bir âleti olduğunu, Allah'a imân ve tâzim etmeyi vâcib, şânına yaraşmayacak şeyleri O'na nisbet etmenin ise haram olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁷ Ebû Zeyd ed-Debûsî ise, naklî delillerin ancak aklî istidlâl ile hüccet olabildiğini ve aklî delilin yaratıcıya mûcizeden daha çok delâlet ettiğini savunmuştur.⁴⁴⁸

Fukahâ metodu ve bu yöntemin temelinde yatan gaye olarak şunu söyleyebiliriz: Ebû Hanîfe, şerîatı kâideler ve hükümler üzerine kurulu bir sistem olarak düşünmüştür. Ona göre insan, bu kurallar ve hükümler üzerinde fikir yürüterek Allah'ın kastedtiği mânaları keşfedebilir. Daha sonra bunların yardımıyla zaman ve mekânın ihtiyaçlarına uygun şekilde şerîatın kapsam alanını genişletmek mümkün olabilir.⁴⁴⁹

Hanefîyye metoduna göre yazılmış usûl kitaplarına bazı örnekler vererek bu başlığımızı tamamlamayı düşünüyoruz: Kerhî'nin (ö. 340/952) *Usûl*'ü; Cessâs'ın (ö. 370/980) “*el-Füsûl fi'l-Usûl*” ü; Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/ 1038) “*Takvîmü'l-edille*”si; Serahsî'nin (ö. 483/1090) “*el-Usûl*”ü; Fahru'l İslâm el- Pezdevî'nin (ö. 482/1089) “*el-Usûl*”ü; Semerkandî'nin (ö. 533/1139) *Mizânü'l Usûl fi netâici'l-ukûl*'ü; Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1329) *Keşfü'l-esrâr*'ı; Neseî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr*'ı; İbn Melek'in (ö. 885/1480) *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ İstihsân teriminin de, fıkıhta “özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik olan kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer'î delil” anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *DİA*, XXIII, 339-347.

⁴⁴⁶ Şükrü Özen, “Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fûrû Anlayışının Kelâmî Temelleri”, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II*, Bursa 2003, II, 117-118.

⁴⁴⁷ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 118.

⁴⁴⁸ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 118.

⁴⁴⁹ Şükrü Özen, *a.g.e.*, II, 119.

⁴⁵⁰ Fahrettin Atar, *a.g.e.*, s. 15.

C) MEMZÛC METOD

VI/XII ve VII/XIII. asırdan itibaren Hanefî ve Şâfîî metodlarının birleştirilmesi amacıyla yazılan eserlere “memzûc metod” adı verilmiştir. Bu dönemde hangi eserlerin yazıldığını belirtmeden önce, bu yöntemin târihî gelişimine göz atmak yararlı olacaktır. Bu dönemde usûl kitaplarının fıkıh ve kelâm mezhepleriyle olan ilgisi belli ölçüde devam etmekle birlikte, kelâm ilminin felsefî konulara daha çok yer verip iç içe olmasına paralel olarak felsefî ve mantıkî kavramların ve düşünce unsurlarının zamanın usûl eserlerinde de ağırlık kazanmaya başladığı görülmektedir. İslâm düşüncesinin teorik alanlarında kullanılan ve ortak bir ilim dalı olarak geliştirilen felsefe-mantık dilinin usûl-i fıkıh kitaplarında da bir telif terminolojisi haline gelmeye başladığı göze çarpmaktadır. Bu tarz telifin en temel özelliği, fıkıh usûlünün incelediği meseleleri gittikçe artan bir oranda pratik sonuçlarından soyutlayarak ele alıp, daha önceki asırlarda usûl-i fıkıha ait ancak eserlerde görülmeyen meselelere yer vermek, böylece usûl-i fıkıh ilmini de kelâm ilminde olduğu gibi teorik yönü baskın ve yalnız fıkıhın değil, bütün İslâmî ilimlerin metodolojik ve felsefî esaslarını tesbit eden bir ilim haline getirmeye çalışmaktır. Dolayısıyla usûl-i fıkıhın kuruluş dönemindeki fonksiyonu, bu dönemdeki telif tarzıyla beraber büyük ölçüde ve daha çok fıkıhın felsefesini yapma yönünde değişmiştir. Bu telif şekli aynı zamanda kelâm ilminin felsefleştiği, yani bu ilmin konusunu varlık olarak değiştirerek İbn Sînâ'nın metafiziğinden hareketle yöntem ve meselelerini yeniden ifade ettiği dönemde yaygınlaştığından; kelâm ilmindeki bu dönüşüm ve değişim, metafizik ilkeleri kelâma dayanan usûl-i fıkıh ilmine de belli ölçüde tesir etmiştir. Bu eserlerde genel olarak İslâmî ilimler arasında bir bütünlük sağlama ve bunlar için ortak bir ilim dili geliştirme arayışı sürdüğü için bu dönemde usûl-i fıkıhı, fikhî veya kelâmî bir mezhebin sözcüsü olmaktan çıkarıp “tahkîk, tercîh ve inşâ usûlleri” ile onu yeniden yapılandırmanın ve bütün İslâmî ilimler için ortak bir metodoloji ve fıkıhın felsefesi haline getirmenin amaçlandığı söylenebilir.⁴⁵¹ Netice olarak “**memzûc metod**”, İslâm âlimlerinin bu iki usûlün nicelik ve niteliklerini birleştirmek sûretiyle kaleme almış oldukları eserlerde uygulanmıştır. Hanefî, Şâfîî, Mâlikî, ve Hanbelî mezheplerine mensup âlimler tarafından bu usûle uygun pek çok eser te'lif edilmiştir.

Memzûc metoda göre yazılmış eserlere, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü; Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*'ı; Mâlikî

⁴⁵¹ İbrahim Kâfi Dönmez – A. Cüneyd Köksal, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XXXXII, 205.

âlimlerinden İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'i ile buna yazdığı *Muhtasarü'l-Münthehâ'sı*; Şehâbeddin el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*'ü ile bunun *Tenkîhu'l-fusûl*' adlı muhtasarı; Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-usûl*'ü; İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Bedî'u'n-nizâm*'ı; Sadrü's-Şerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhü'l-Usûl*'ü; İbn Kayyım'ın (ö.751/1350) *İ'lâmü'l-Muvakkîn*'i;⁴⁵² Tâceddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) kendi dönemine kadar yazılan 100 kadar usûl kitabında yer alan konuları ve görüşleri derleyip özetleyerek meydana getirdiği *Cem'u'l-cevâmi*'i; Şâtıbî'nin (ö. 780/1378) *el-Muvâfakât*'ı; Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Füsûlü'l-Bedâyi*'i; İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrîr*'i; Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'ât*'ı; Muhibullah b. Abdüşşekûr'ün (ö. 1119/1707) *Müsellemü's-sübût*'u ve Bedreddîn Zerkeşî'nin tüm usûl meselelerini bir araya getirmeyi hedeflediği kapsamlı eseri *el-Bahru'l-Muhît*'i örnek olarak verilebilir.⁴⁵³ Fahrettin Atar, bu eserlerden Râzî, Âmidî, Karâfi, Beydâvî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerini mütekellimîn metodu ile yazılmış eserler arasında zikretmiştir.⁴⁵⁴

Memzûc yöntemle alâkalı şöyle bir görüşe de işaret etmek gerekir: Cüveynî sonrası dönemde, mütekaddimîn Eş'arî kelâmcılarının ilâhiyât bahislerinde ortaya koyduğu temel görüşlerde -Fahreddin er-Râzî, Seyfeddîn el-Âmidî, Adüdüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'deddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi, müteahhirîn döneminin önde gelen kelâmcılarının eserleri dikkate alındığında- illiyet⁴⁵⁵ teorisindeki değişim dışında, yöntemde herhangi bir sapma olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse kelâmda yeni bir metafizik teori ihdâs edilmemiştir. Bunun yerine kelâmcılar, kelâm ve felsefenin metafizik ortak paydasında bulunduğu düşüncesinden hareketle, metafizik meselelere dair kelâmî ve felsefî görüşlerin doğruluk ve yanlışlıklarının delillerle ortaya konulması anlamında bir "tahkîk" işlemi yapmışlardır. Bu bakımdan kelâm ilmindeki değişim sürecinin dikkatli bir şekilde takibi, müteahhirîn döneminin "felsefe ve mütekaddimîn kelâmından hareketle yeni bir metafizik kelâmı inşâ etme" anlamında bir "mezc dönemi" olmadığını göstermektedir. Çünkü bu dönem kelâmı, mütekaddimîn kelâmının kısmî değişikliklerle özellikle de tanım teorisi, yöntem teorisi ve Seyyid Şerîf

⁴⁵² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 18.

⁴⁵³ İbrahim Kâfi Dönmez – A. Cüneyd Köksal, *a.g.md.*, XXXXII, 205.

⁴⁵⁴ Fahrettin Atar, bk. *a.g.e.*, s. 18.

⁴⁵⁵ Her hâdisenin bir sebebi olduğunu ifade eden bu kelâm ve felsefe terimiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 150; İlhan Kutluer-Yusuf Şevki Yavuz, "İllyet", *DİA*, XXII, 120-123.

Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılar özelinde “nefs teorisi” alanlarında gerçekleştirilen değişikliklerle devam ettirilmesinden ibarettir.⁴⁵⁶

Netice olarak da son döneme ait olan ve bu metoda göre yazılmış eserlere örnek olarak da Muhammed Hudaî Bey, Abdülvehhâb el- Hallâf, Muhammed Ebû Zehra ve Abdülkerîm Zeydân’ın usûl-i fıkha dair eserlerini gösterebiliriz.

⁴⁵⁶ Ömer Türker, “Eş’ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2008, 1-23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'NİN KELÂM ve USÛL-i FIKIHTAKİ YERİ

1. CÜVEYNÎ'NİN KELÂMDAKİ YERİ

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin kelâmdaki yeri ve etkisine geçmeden önce onun kısa bir biyografisine değinmenin bize onun hem kelâm hem de usûl-i fıkıhtaki yeri ve etkisi hakkında daha geniş bir bakış açısı sağlayacağı kanaatindeyiz. İsim zinciri İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî şeklinde olan Cüveynî, genel kabûle göre 18 Muharrem 419 (17 Şubat 1028) tarihinde Nîşâbur civarındaki Ezâzvâr (veya Büştenikan) köyünde doğdu.⁴⁵⁷ İlk tahsilini Nîşâbur'un ünlü müderrislerinden olan babası Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 434/1043) ve “Şeyhü'l-Hicâz” diye tanınan amcası Ali b. Yûsuf'tan (ö. 463/1012) aldı. Öğrencilik yıllarında ilmî konulardaki ciddi müzâkereleriyle hocalarının dikkatini çekip babasının vefatından sonra henüz daha yirmili yaşlarda olmasına ve tahsilini tamamlamamasına rağmen babasının yerine müderrisliğe getirildi.

Ona “el-Cüveynî” nisbesinin verilmesi, babası Abdullâh'tan dolaydır. Babası bölgedeki Cüveyn nahiyesinde doğmuş, Nîşâbur'a yerleşmeden önce bu nisbe ile şöhret bulmuştur. Babası gibi ders ve fetvâ vermeye başladıktan sonra ona da bu nisbe verilmiştir. “en-Nîsâbü'rî” (veya Nîşâbü'rî),⁴⁵⁸ “et-Tâî” ve “es-Sinbisî” gibi nisbeler Cüveynî'ye verilen nisbelerdendir. Ona “et-Tâî” ve “es-Sinbisî” nisbelerinin verilmesinin nedeni ise, babasının aslen Arap kökenli olup, Tâî ve Sinbîs adlı Arap kabilelerine mensup olmasından dolaydır.⁴⁵⁹ İlimdeki derinliği ve seçkin konumundan dolayı kendisine “Ebü'l-Meâlî” künyesi verilmiştir. Ayrıca Mekke ve Medine'de bir süre yaşayıp orada ders ve fetvâ vermekle meşgul olduğu için kendisine “İmâmü'l-Haremeyn” lâkabı verilmiştir. Ehl-i sünnet inancını diğer fırkalara

⁴⁵⁷ Abdülazîm ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DîA*, VIII, 141-44; İmâmü'l-Haremeyn-el Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille* (trc. Murat Serdar), 2012 Kayseri, 13-27, [bundan sonra verilecek dipnotlarda bu eser Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille*, şeklinde gösterilecektir.]; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* (trc. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar), 2010 Ankara, s. 11-21, [bundan sonra verilecek dipnotlarda bu eser de: Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, şeklinde gösterilecektir.]

⁴⁵⁸ Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille*, s. 13-27.

⁴⁵⁹ Muhammed b. Ali Osman Harbî, *İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî ve eseruhû fî ilmi'l-keâm*, Beyrut 1986, s. 25; İbn Firkâh eş-Şâfî, *Şerhu'l-Varakât li-İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî* (nşr. Sâre Şâfî el-Hâcerî), Beyrut 2005, s. 15; [Bundan sonra verilecek dipnotlarda bu eser, Cüveynî, *Şerhu'l-Varakât* şeklinde gösterilecektir.] Cüveynî, *Luma'ü'l-Edille*, s. 13-27.

karşı savunmasından dolayı da kendisine “Ziyâü’-d-dîn”, “Fahrü’l-İslâm” ve “Rüknü’-d-dîn” lâkapları verilmiştir.⁴⁶⁰

Cüveynî’nin yaşadığı dönemin siyâsî ve iktisâdî durumuna bakacak olursak; öncelikle Nişâbur’un, Ortaçağ’da Horasan bölgesinin dört önemli kentinden biri olduğu söylenmelidir. Şehrin yakınlarında bulunan Azar Burzinmihr Ateşgedesinden dolayı şehir, önemli dinî merkezlerden biriydi. Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra bile bu önemini devam ettirdi. Bu şehirde tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda birçok ilim adamı yetişti. Her ne kadar Nişâbur, daha önce birkaç farklı yönetimin eline geçip Merv’in gerisinde kaldıysa da, Sâmânîler döneminde Nişâbur, Merv şehrinin yerine askerî-idarî bir merkez haline getirilmiş, şehir ticaret, pamuk ve ipek üretimi sayesinde oldukça gelişmiştir.⁴⁶¹

Nişâbur, Ortaçağ boyunca İslâm dünyasının büyük şehirleri arasında yer almaya devam etmiştir. Bu şehirde yaşayan halkın büyük bir kısmının müslüman olduğu, Hanefiyye, Şâfiyye ve Kerrâmiyye mezheplerine mensup oldukları, bunun yanında belli oranda Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî’nin de burada yaşadığı bilinmektedir.⁴⁶²

Cüveynî, Abbasîler döneminde, V/XI. asırda yaşamıştır. O döneme baktığımız zaman, Abbasî Devleti’nin zayıflamaya başlayıp ülkedeki birtakım iç karışıklıklar nedeniyle bağımsız küçük devletçiklerin oluşmaya başladığı, iç savaşların zararlar doğurduğu ülkede halkın mallarının yağmalanması gibi olayların yaşandığı ve Bağdat’ın birkaç defa işgale uğradığı görülür. Aynı zamanda Cüveynî’nin memleketi olan Horasan Bölgesi, önce Büveyhîler’in daha sonra da Selçuklular’ın eline geçmiştir. Tabii bu iç karışıklıkların dinî hayatı da etkilediği bilinen bir gerçektir.⁴⁶³

Büveyhîler’in hicrî 334-447 (945/1055) yılları arasında hüküm sürmüş olmaları ve Şîî bir devlet olmaları, onların kendileri gibi Şîî olan Fâtımîler’e destek vermelerine yol açmıştır. Bunun sonucunda Şîa düşüncesinin müslümanlar arasında yayılmaya çalışılmasından ötürü Şîî ve Sünnî gruplar arasında bir takım fitneler de başgöstermiştir. Sünnî anlayışa mensup

⁴⁶⁰ Cüveynî, *Luma’ü’l-edille*, s. 13-27; Abdülazîm ed-Dîb, *DİA*, VIII, 141-44.

⁴⁶¹ Osman Gazi Özgüdenli, “Nişâbur”, *DİA*, XXXIII, 149-151.

⁴⁶² Osman Gazi Özgüdenli, “Nişâbur”, *DİA*, XXXIII, 149-151; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-144; Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, *DİA*, XIII, 480-484.

⁴⁶³ Muhammed b. Ali Osman Harbî, a.g.e., s. 19-33; Cüveynî, *Şerhu’l-Varakât*, s. 15-25; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed Zübeydî), Beyrut 2003, s. 9-102; [Bundan sonraki dipnotlarda bu eser: Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* şeklinde gösterilecektir.]; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 11-21; Cüveynî, *Lumau’l-edille*, s. 13-27; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-44.

birçok müslüman, vatanlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bu durumdan halktan daha çok Sünnî görüşe sahip olan başta Cüveynî olmak üzere beraberinde Beyhakî (ö. 458/1066) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi birçok İslâm âlimi de etkilenmiş ve bu durum onların Bağdat'a göç etmelerine sebep olmuştur. Cüveynî buradan Hicaz, Mekke ve Medine'ye giderek oralarda da kalmıştır. Selçuklular'ın Bağdat'ta otoriteyi ele geçirip Sünnî görüşü desteklemesi, mezhep kavgalarının tamamen ortadan kalkmasını sağlayamamıştır. Hattâ Şîiler ile Sünnîler, Şâfîiler ile Hanbelîler arasındaki tartışmalar, sadece Bağdatla sınırlı kalmayıp diğer şehirlerde de yaşanmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin ünlü veziri Amîdülmülk el-Kündürî, Tuğrul Bey'den bidatçılara lânet okunması için çıkarttığı fermânı Sünnîler'in aleyhinde kullanarak onların ders okutma ve fetvâ vermelerine engel olmaya çalışmıştır. Bu durum tarihte “**Mihnetü'l-Eşâire**” diye anılmıştır.⁴⁶⁴

Cüveynî, gitmiş olduğu yerlerde dersler okutarak, fetvâlar vererek buralarda Ehli sünnet düşüncesinin sağlamlaşmasını sağlamış, bu arada onun ilmi ve şöhreti ülke sathında yayılmıştır. Tuğrul Bey'in vefatından sonra yerine geçen Selçuklu Sultanı Alparslan Vezir Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü getirmiştir. Nizâmülmülk'ün etkisiyle Bağdat, Belh, İsfahân ve Nîşâbur gibi şehirlerde Nizâmiye medreseleri kurulmuştur. Cüveynî ise Nîşâbur'da kendisi adına yaptırılan Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak tâyin edilmiştir.⁴⁶⁵

Cüveynî'nin bu medreselerde müderrislik yapmasının, onun kelâmdaki yeri ve etkisinin yanında hocalarıyla da yakından ilgisi vardır. Özellikle Bâkılânî'nin etkisi ve onunla olan Ehli sünnet düşünce sistemindeki birlik ve muhâlefet ettiği gibi hususlar, bize bu durumu açık bir şekilde gösterir. Cüveynî'nin eğitimini gözönüne alacak olursak, onun hayatını üç merhaleye ayırabiliriz: Birinci merhale onun Nîşâbur'dan ayrılmasına kadar olan dönemdir. Bu dönem Cüveynî'nin ilim tahsil etme yanında kendisinin de ders okuttuğu dönemdir. İkinci merhale ise onun Nîşâbur'dan ayrıldıktan sonra Bağdat, Mekke ve Medine gibi birçok beldeyi dolaşarak bir yandan ilmî tedrisâta devam ederken diğer yandan fetvâ vermesi ve değişik bölge âlimleriyle yapılan ilmî toplantılara katılmak sûretiyle edindiği bilgi ve tecrübe ile Nîşâbur'a dönünceye kadar geçen olgunlaşma çağıdır. Üçüncü merhale ise

⁴⁶⁴ Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 19-33; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 15-25; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed Zübeydî), Beyrut 2003, s. 9-102; a.mlf., *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 11-21; a.mlf., *Lumau'l-Edille*, s. 13-27; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-144.

⁴⁶⁵ Cüveynî, *Şerhu'l-Varakât*, s. 15-25; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 9-102; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 11-21; Cüveynî, *Lumau'l-Edille*, s. 13-27; Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 19-33; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-144.

Cüveynî'nin Nîşâbur'a dönüş tarihi olan 455'ten (1063) başlayan ve ilimde en verimli olduğu çağdır. Bu tarihten itibaren eserlerini yazmaya başlayan Cüveynî, Nizâmiye Medresesi'nin müderrisliği ve vakıfların idarecisi olarak bu eğitim, öğretim ve idarecilik görevini 30 sene sürdürmüştür.⁴⁶⁶

Cüveynî'nin hocaları ve onun hocalarıyla olan münasebeti şu şekilde ortaya konabilir.

a) Cüveynî'nin fikirlerinden ve eserlerinden istifâde edip kendisiyle karşılaşmadığı hocaları;

b) Bizzat kendileriyle görüşüp istifâde ettiği hocaları. Fikirlerinden ve eserlerinden istifâde ettiği hocalarının başında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gelir. Eş'arî, hem fakîh hem de mütekellim bir âlim idi. Eserleriyle Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'in fikirlerini savunmuş, başlangıçta benimsediği mezhebi Mu'tezile'ye ait bazı görüşlerle Ehl-i sünnet'in ilk dönem âlimleri arasında orta bir yol takib etmiş, bu yönüyle kendinden sonra gelen Cüveynî'yi etkilemiştir.⁴⁶⁷

Onun bizzat kendileriyle yüz yüze ilmî müzâkerelerde bulunduğu ve ders aldığı hocaları arasında şu isimler sayılabilir: Ebü'l-Kâsım el- İskâfî'den (ö. 452/1060) fıkıh, usûl-i fıkıh ve ilmu usûli'l-akâid; Ebü Abdullah el-Habbâzî'den (ö. 449/1057) kırâat; Ali b. Faddâl el-Mücâşîf'den (ö. 452/1060) Arap edebiyatı; Ebü Ali el-Merverrûzî'den (ö. 462/1069) Arap edebiyatı ve fıkıh; Ebü Nuaym el-İsfahânî'den (ö. 430/1038) tasavvuf; hadis ve fıkıh; Ebü'l Kâsım el-Fûrânî'den (ö. 463/1070) fıkıh, usûl-i fıkıh, hilâf ve cedel; Ebü Saîd el-Mîhenî (440/1048) ve Ebü Muhammed el-Cevherî en-Nîşâburî' den de (ö. 449/1081) çeşitli ilimler tahsil etmiştir.⁴⁶⁸

Cüveynî'nin tanınmış öğrencileri arasında da şu isimler zikredilebilir: Gazzâlî (ö. 505/1111); Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/110); Havâfî (ö. 500/1106); İbnü'l-Kuşeyrî (ö. 514/1120); Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1135); Abdürrezzâk b. Abdullah b. Ebî İshâk et-Tûsî (ö. 515/1121); Ebü Muhammed el-Esterabâdî (ö. 490/1099); Ebü'l-Kâsım el-Hakîmî (ö. 529/1135).⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 13-27.

⁴⁶⁷ Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁴⁶⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 81-87; Cüveynî, *Şerhu'l-Varakât*, s. 18-21; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 17-18; Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 29-35; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-44.

⁴⁶⁹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s., 87-92; Cüveynî, *Şerhu'l-Vârakât*, s. 21-22; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, s. 18-19; Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 36-39; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-144.

Cüveynî'nin ilmî müktesebâtıyla alâkalı şu bilgiler de bize fikir vericidir. Cüveynî, Nizâmiye Medresesi'nin müderrisliğine getirildiğinde, aynı zamanda medresenin vakfiyesiyle gelir ve gideri ile alâkalı hususlardan da sorumlu idi. Bu yüzden de o, medresedeki bütün kitaplardan istifâde etme imkânına sahipti. Bundan dolayı çeşitli konulardaki kitapları tedkik etme imkânı bulmuştu. Onun şu sözü bu hususu açıkça ortaya koyar: “Kelâm ilmiyle alâkalı bir şey söylemeyeyim ki, bu sözüm Kâdî Ebû Bekir'e ait olmasın; çünkü ben Kâdî Ebû Bekir'den yaklaşık 12 bin sayfa ezberledim.”⁴⁷⁰

A) KELÂM ALANINDAKİ YÖNTEMİ

Cüveynî'nin kelâm alanında izlediği yöntem hakkında yukarıda dikkat çekmeye çalıştığımız hususlar gözönüne alınarak şunlar söylenebilir: Öncelikle onun farklı alanlardaki çeşitli hocalardan ders alması, muhtelif vesilelerle farklı şehirlerde ve farklı kültürlerle mensup toplumlarda bulunması, Mekke ve Medine gibi bütün müslümanların gidip-geldiği iki merkezî bölgede ikâmet etmesi, Cüveynî'ye geniş bir ufuk kazandırmıştır. Dolayısıyla onun kelâm yönteminde bu faktörlerin etkisinin bulunduğu unutulmamalıdır.

Cüveynî'nin yaşadığı hicrî V. asra baktığımızda Abbâsî döneminden itibaren felsefî ve aklî ilimlerin, ilm-i kelâm ve usûlü'd-dîn ile beraber, İslâm'ın yayılması, savunulması ve muhatapların iknâsı için vesile olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu dönemde Cüveynî de bir bakıma bu düşünce ve metod mirasını Eş'arîler'den alıp devam ettirmiştir. O dönemde Eş'arî düşünce sistemi, Mu'tezile ile Selefî anlayışının ortasında bir yol takip ediyordu. Cüveynî; Ebû'l Kâsım el-İsferâyînî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû'l Hasan el-Bâhilî silsilesi ile Ebû'l Hasan el-Eş'arî'ye dayanan düşünce sistemini devam ettirmiştir. Hattâ Cüveynî ile beraber ilm-i kelâm, bulunduğu sınırları epeyce aşmıştır. Eş'arî, Bâkılânî, İsferâyînî, Cüveynî ve Gazzâlî'yi, ilmi kelâma felsefî bir üslup kazandıran temsilciler olarak kabul etmek mümkündür.⁴⁷¹

Ancak Cüveynî bazı konularda taklidden kaçınmıştır. Kendi ictihâdiyle bir takım düşünceler öne sürerek bunları aklî yollarla ve naslardan istinbât yoluyla delillendirmiştir. Hattâ bu farklı düşüncelerinden dolayı onun Eş'arî olmadığını söyleyen âlimler bile olmuştur. Cüveynî'nin usûl-i fıkhıta müstakil ictihâdlarda bulunarak İmâm Şâfî'ye, İmâm Eş'arî'ye ve Bâkılânî'ye de muhâlefet ettiği bazı konular vardır.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 33.

⁴⁷¹ Muhammed ez-Zühaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî el-İmâmu'l-Haremeyn*, Beyrut 1996, s. 113-120.

⁴⁷² Muhammed ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 113-120.

İtikâdî meselelerin çoğunda Eş‘arî çizgisini takip etmekle beraber, bazı konularda fıkıhta ve usûl-i fıkıhta İmâm Şâfî’den ayrıldığı gibi İmâm Eş‘arî’den de ayrılmıştır. Bilhassa ilâhî sıfatların yorumu, âlemin hâdis oluşunun ispatı ve Allah-âlem ilişkisi gibi önemli konularda o, kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kendi dönemine kadar âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için kullanılan delillere ek olarak hudûs ve imkân delillerini birleştirerek üçüncü bir metod geliştirmiştir. Bâkılanî’nin benimsediği “delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir” (in’ikâs-ı edille) prensibini reddetmiş, bir yönüyle kelâm ilminin kapılarını felsefeye açmıştır. Tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını söyleyip “ahvâl nazariyesi” ne⁴⁷³ meyletmiştir.

“Tabiat olayları arasında görülen düzen, doğrudan doğruya ilâhî bilginin bir sonucu olup bu nizâm, Allah tarafından konulan kanunlara bağlıdır. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı ilâhî irâdenin tecellisinden ibarettir” diyen Cüveynî, tabiat kanunları arasında ontolojik bir zorunluluk olmadığını söylemiştir. Ona göre Allah’ın varlığını bilmek için akıl yürütme, dinî bir vecîbedir.⁴⁷⁴ Yine o, ilâhî zâttan ayrı kadîm sıfatlar kabul etmek insanı kadîmlerin çokluğu sonucuna götürdüğü için, bu konuyu ahvâl görüşüyle izah etmeye çalışmıştır. Yani sıfatlar, ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenemeyen hallerinden ibarettir. İlâhî sıfatlar, ne var olmakta ne de yok olmakta, ne de varlıklarını sürdürmekte ilâhî zâttan bağımsız olamazlar, ancak zâtle birlikte düşünülebilirler.⁴⁷⁵ Allah’ın bekâ sıfatı hakkında ise o, “bekâ, zâtın ötesinde bir sıfat olmayıp Allah’ın zâtında mündemiç olan bir sıfat olup O, zâtından dolayı bâkîdir” görüşündedir. Onun ulûhiyet anlayışında, haberî sıfatlar, bu sıfatla ilgili nasların te’vil edilmeyip zâhirleri üzere bırakılmaları usûlüyle anlaşılmalıdır.⁴⁷⁶

Cüveynî’nin kelâm yöntemini şöyle formüle edebiliriz: “Cüveynî, görüşlerinin büyük bir çoğunluğunda Eş‘arî; kelâm sıfatı konusunda Abdullah b. Küllâb; sıfat teorisinde Ebû Hâşim; günah probleminde İbn Fûrek çizgisini takip etmiştir” denilebilir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ İnsanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddî ve mânevî özellikleri anlamındaki **hâl** kelimesinin çoğulu olan **ahvâl**, kelâm ilminde tartışılan Allah’ın sıfatları ve bazı ontoloji konularıyla ilgili olarak ortaya çıkan problemlerin çözümü amacıyla bazı kelâm bilginlerince ortaya konan bir teoridir. İlk defa Mu‘tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) ortaya koyduğu bu teori hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, II, 190-192; B.Topaloğlu-İ. Çelebi, *KTS.*, s. 20-21.

⁴⁷⁴ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 10-11)

⁴⁷⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 80-84)

⁴⁷⁶ Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 142.

⁴⁷⁷ Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 143.

B) KELÂM KONUSUNDAKİ KAYNAKLARI

Cüveynî'nin etkilendiği kaynakları, “sadece bizâtihi karşılaşmış vicâhî olarak kendilerinden ilim aldığı zevât” ile “kendileriyle karşılaşmayıp eser ve fikirlerinden istifade ettiği âlimler” şeklinde ikiye ayırarak incelenebileceğini daha önce belirtmiştik. Onun, kendileriyle karşılaşmadığı zevâtın fikirlerinden, üslûplarından ve kelâma dair müşkilleri çözümlenme hususunda takip ettikleri metodları kendisine örnek ediniş uyguladığını söyleyebiliriz. Bu zevâtın başında, Ebü'l-Hasan el- Eş'arî ile kendisinin daha çok eserlerinden istifade ettiği Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî gelmektedir. Cüveynî'nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılığın ön planda olması, onun bu iki hocasından kaynaklanmaktadır. Cüveynî'nin, Bâkılânî'ye ait 12.000 varak hacminde olduğu rivayet edilen külliyyâtı ezberlercesine okuduğunu ve kelâma dair söylediği her şeyin temelinde bu birikimin olduğunu ifade etmiş olması, bunun kanıtıdır.⁴⁷⁸

Cüveynî'nin en çok etkilendiği hocalarından biri olan Bâkılânî'nin, Bağdat'taki hıristiyan rahiplerle yapmış olduğu münâzaralarının ve Ehl-i Kitab'a karşı yazmış olduğu reddiyelerinin bulunduğunu görmekteyiz. Bâkılânî bu yönüyle, yani onun Yahûdî ve Hıristiyanlara yönelmiş olduğu reddiyeler sebebiyle dinler tarihiyle yakından ilgilenmiş bir bilginidir.⁴⁷⁹ Aynı tavır Cüveynî'de de görmekteyiz. Nitekim o da *Şifâ'ü'l-galîl* adlı eserinde Tivrât ve İncîl'in yahûdî ve hıristiyanlarca tahrîf ve tebdîl edildiğini ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁸⁰

Bu iki büyük âlimin dışında Cüveynî'ye hem ilmî hem de ahlâkî yönden etki eden, onun sağlam karakterinin teşekkülünde müessir olan kişi, babası Ebû Muhammed Abdullah el-Cüveynî olmuştur. Onun “Şeyhü'l-Hicâz” diye tanınan amcası Ali b. Yûsuf'da, kendisinden ders aldığı kişiler arasında yer alır. Cüveynî, Ebû Abdullah el-Habbazî' den de (ö. 449/1067) kıraat dersleri almıştır. Hocalarından olan Ebü'l-Kâsım el-İskâfî el- İsferyânî de (ö. 452/1076), usûl-i fıkıh ve kelâm alanında bir otorite olup zamanının dikkat çeken âlimlerindendi. Cüveynî, kendisinden usûl-i fıkıh ve usûlü'd-dîn dersleri almıştır. Cüveynî'nin münâzara ve fetvâ hususunda bu zâttan etkilendiği söylenebilir.⁴⁸¹ Cüveynî, ayrıca Ali b.

⁴⁷⁸ Muhammed b. Ali Osmân Harbî, *a.g.e.*, s. 29-30; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 81-87; Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-44.

⁴⁷⁹ Şerafeddin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, 531-532.

⁴⁸⁰ Eserin tanıtımı, muhtevâsı, nüshaları, tercüme ve neşirleri için bk. Ramazan Biçer, “Şifâ'ü'l-galîl”, *DİA*, XXXIX, 139-140.

⁴⁸¹ Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 29-33; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 81-87.

Faddâl el-Mücâşîî’den nahiv ve Arap Edebiyatı dersleri almıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Ebû Ali el-Merverrûzî (ö. 462/1069) gibi hem Eş’arî hem de Şâfiî mezhebine mensup olan hocalardan fıkıh, usûl-i fıkıh, cedel, nahiv, kıraat, tefsir ve hadis gibi alanlarda yararlanarak kendisini yetiştirmiştir.⁴⁸²

C) KELÂMA ETKİLERİ

Cüveynî’nin İslâmî ilimler alanındaki etkilerini iki devrede incelemek mümkündür. Birincisi onun Nizâmiye Mederesesi’ne müderris olmadan önceki dönemi; ikincisi ise Nizâmiye Mederesesi’ne müderris olup ayrıca vakıfların idaresinin de onun uhdesine verildiği dönemdir. Cüveynî’ye değişik alanlara ait eserleri inceleme imkânı verip ona farklı bakış açıları kazandırması bakımından vakıfların idaresini uhdesinde bulundurma hususunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir.

Cüveynî, ilmî hayatının birinci döneminde Nîşâbur’dan başlayarak Bağdat, Hicaz bölgesi, Mekke ve Medine gibi şehirlere yaptığı ilmî seyahatlerle kendi ilmî gelişimini tamamlarken, aynı zamanda bu bölgelerdeki âlimlerle ilmî münâzaralara katılıp çeşitli fetvâlar da vermiştir. Onun ilmî müktesebâtını bu zaman diliminde olgunlaştırdığı söylenebilir. Tuğrul Bey’in vefatı sonrasında Vezîr Kündürî’nin Sultan Alparslan tarafından azledilip yerine Nizâmülmülk’ün vezir olarak atanması, Cüveynî’nin hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Onun Nîşâbur’a döndükten sonra (455/1063) Nizâmiye Medresesi’nin başına getirilmesi ve vefatına kadar burada sürdürdüğü öğretim faaliyetinin, Ehl-i sünnet düşüncesinin özellikle de Eş’ariyye anlayışının yayılmasında çok etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸³ Onun buradaki öğretim faaliyetine her yaşta insan katılarak, kendisinin ilmî birikim ve tecrübesinden faydalandı. Cüveynî’nin derslerine günde 300 den fazla kişinin katıldığı nakledilir.⁴⁸⁴ İlmî otoritesi sebebiyle kendisine verilen nisbelerden biri de “İmâmü’l-Haremeyn”dir. İlme karşı olan bu arzu ve iştiyâkı onu daima okuma, okutma ve eser te’lif etmeye sevketmiş böylece fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Bu ilimler arasında özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh alanında otorite olarak kabul edilmiştir. Bilindiği üzere, Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usûl kitaplarında geçen

⁴⁸² Muhammed b. Ali Osman Harbî, *a.g.e.*, s. 29-33; Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, s. 81-87.

⁴⁸³ Ahmet Ocak, “Osmanlı Medreselerinde Eş’arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Etkileri”, *XII. Türk Tarih Kongresi (4-8 Ekim 1999) Bildirileri*, Ankara 2002, III/2, s. 768-770.

⁴⁸⁴ Abdülazîm ed-Dîb, *a.g.m.*, *DİA*, VIII, 141-44.

“imâm” tabiriyle Cüveynî kastedilir. Onun, sadece mezhebin imâmı olan sadece Şâfi’ye bağlı kalmayıp yaptığı ictihâdlarıyla ön plana çıktığı görülmektedir.⁴⁸⁵

Bağdat Nizâmiye medresesi reislerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cüveynî hakkında: “Ondan istifâde edin; zira o bu dönemin en seçkin âlimlerindedir” demiştir. Yine ona atfedilen bir başka nakilde ise: “Ey Mağrîb ve Meşrîk’in kendisinden istifade ettiği kişi! Sizin ilminizden öncekiler de sonrakiler de istifade eder” sözleriyle kendisine iltifatta bulunmuştur.⁴⁸⁶

Onun kelâm ilminde kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisini, bu ilme dair yazmış olduğu eserlerden anlayabiliriz. Cüveynî’nin kelâm ilmine dair en hacimli eseri *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn* dir. Eser, “Kitâbü’n-Nazar, “Kitâbü’t-Tevhîd” ve “Kitâbü’l-İlel” adlı üç bölümden oluşur. *eş-Şâmil*’in birinci bölümü başta aklî istidlâl (nazar) olmak üzere, deliller bahsi, âlemin hudûsü, Allah’ın varlığının isbâtı ve O’nun yaratılmışlara benzemeyişi konularını içerir. Eserin ikinci bölümü ise, Allah’ın birliği (tevhîd) konusuna ayrılmıştır. Burada “vâhid” ve “tevhîd” kelimelerinin mânaları üzerinde durulduktan sonra, vahdâniyetin isbâtı için “temânû□” delili üzerinde ayrıntılı bir şekilde bilgiler vermiştir.

Eserin üçüncü bölümünü teşkil eden “Kitâbü’l-İlel” de ise Müellif, öncelikle sıfatla mevsûf, arasındaki münasebeti ilgilendiren “ahvâl teorisi” üzerinde durmuş, ardından da “illetler” bahsine geçmiştir. *eş-Şâmil*’in bilinen ilk nüshası İstanbul’da Köprülü Kütüphanesi’nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 826) bulunmaktadır. Alman müsteşrik Helmut Klopfer, tesbit ettiği bu nüshayı, başarılı olarak nitelendirilmeyecek bir biçimde yayımlamıştır (vr.1^a-102^a, Kahire 1960-61, 1988-89). Aynı nüshanın tamamı, Ali Sâmî en-Neşşâr , Faysal Büdeyr Avn ve Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (İskenderiye 1969).⁴⁸⁷

Onun *el-İrşâd ilâ kavatı’i’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd* adlı eserinin ise; kelâm tarihi kaynaklarında, müellifin *eş-Şâmil* adlı eserinin muhtasarı olduğu belirtilmekteyse de, bu konuda Cüveynî’nin yaptığı herhangi bir açıklaması olmadığı gibi, eser de tam bir ihtisâr mahiyetinde değildir. Eser, çok kısa bir mukaddimeden sonra otuz kadar ana bölümden (bâb) meydana gelmektedir.

İslâm coğrafyasında fikrî ve mezhebî dalgalanmaların yaşandığı V.(XI.) yüzyılın bir ürünü olan *el-İrşâd*’ın en önemli özelliği Ehl-i sünnet akâidini Eş’ariyye ekolüne göre ortaya

⁴⁸⁵ Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-44.

⁴⁸⁶ Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, *Cüveynî; İmâmu’l-Haremeyn*, Kahire 1964, s. 3-7.

⁴⁸⁷ Eserin muhtevâsı, nüshaları ve çeşitli baskıları hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “eş-Şâmil”, *DİA*, XXXVIII, 331-333.

koymuş olmasıdır. Bütün bunlara rağmen kitapta, müellifin Eş'arî çizgisiyle uyuşmayan görüşler de serdettiği görülmektedir. Bunların başında zât-sıfât ilişkisiyle ilgili olarak ileri sürülen “ahvâl teorisi” nin kabulü gelir. Esas itibariyle *el-İrşâd* için şunlar söylenebilir: Bu eser, Bâkîllânî tarafından önemli ölçüde sistemleştirilen Eş'arî kelâmını daha derli-toplu hale getirmiş, bid'at firkalarının görüşlerini daha güçlü delillerle çürütmeye çalışmıştır.⁴⁸⁸ Eser, ilk defa Fransızca tercümesiyle birlikte J. D. Luciani (Paris 1930), daha sonra, Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im el-Hamîd (Kahire 1369/1950) ile Es'ad Temîm (Beyrut 1405/1985) tarafından neşredilmiştir. Eser, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* adıyla Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Mütercimler: Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar), Ankara 2010.

el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye ise Cüveynî'nin en son yazdığı eserlerinden olup Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'e ithâf edilmiştir. Tam adı *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye* şeklinde olan bu eser, adından da anlaşılacağı üzere, temel itikâd ve fıkıh konularını ihtivâ etmek üzere kaleme alınmıştır. Eser, klasik kelâm kitaplarından farklı bir üslûp taşır. Cüveynî, yukarıda tanıtmaya çalıştığımız diğer kelâmî eserleri olan *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'ı “kelâm metodu”na göre te'lif ettiği halde; ashâb ve tâbiîn neslinin akâid konularında te'vîle (kelâm yöntemine) başvurmamış olmalarını dikkate alarak, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde “selef metodu” nu seçmiş ve temel ilke olarak teslimiyeti ve müteşâbihâtta nasların zâhiri ile yetinip murâdı Allahâ havale yani tefvîz⁴⁸⁹ yöntemini benimsemiştir.⁴⁹⁰

Onun *Lüma'u'l-Edille fi kavâ'idi Ehli's-Sünne*'si ise, akâide dair muhtasar bir eser olup, ilk defa Fevkiyye Hüseyin Mahmûd tarafından neşredilmiş (Kahire 1385/1985); daha sonra ise Michel Allard tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1968).⁴⁹¹

Ayrıca Tevrat ve İncil'in yahudi ve hıristiyanlarca tahrîf edildiğini ispatlamayı hedef alan *Şifâu'l-galîl fi beyani mâ vaka'a fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tahrîf ve't-tebdîl* adlı eserine bakarak, onun bu alanda da yetkin bir âlim olduğunu söyleyebiliriz. Cüveynî'nin kendisine

⁴⁸⁸ Eserin muhtevası, çeşitli neşirleri üzerine yapılan şerhler hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, “el-İrşâd”, *DİA*, XXII, 455-456.

⁴⁸⁹ “Bir işin yapılmasını ve o işte tasarrufta bulunulmasını başkasına havale etmek” anlamına gelen “tefvîz” kelimesi, bir kelâm terimi olarak “irâdî fiillerin meydana getirilmesinin Allah tarafından insanlara bırakıldığı” görüşünü yansıtır. bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *KTS*, s. 308.

⁴⁹⁰ Eser hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*”, *DİA*, II, 258.

⁴⁹¹ Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 143.

yöneltilen sorulara fetvâ mâhiyetinde verdiği cevaplardan oluşan Abdülhak es-Sıkıllî'nin sorularına verdiği cevapları ihtivâ eden *Mesâilü'l-İmâm 'Abdihak es-Sıkıllî* adlı bir başka eserini daha görmekteyiz. Cüveynî'nin kelâm alanındaki en önemli etkin rolü, onun yetiştirmiş olduğu talebeleri ve vermiş olduğu kıymetli eserleri sayesinde gerçekleşmiştir. Sünnî-Eş'arî düşüncesine, Tuğrul Bey'in veziri Kündürî'nin (ö. 456/1064) o dönemde Mu'tezilî-Şîî düşünceye devlet desteği de vererek oluşturduğu hasar, Cüveynî'nin ilmî faaliyetleri sayesinde büyük ölçüde onarılmış ve Sünnî düşünce güçlenerek o bölgede yerleşmiştir.⁴⁹²

Cüveynî'nin ilmî etkisinin yayılmasında, onun te'lif etmiş olduğu eserleri kadar öğrencilerinin de payı büyüktür. Onun öğrencilerini ikiye ayırabiliriz: Birincisi ilminden zaman zaman istifade eden genel halk kesimi; ikincisi ise derslerine sürekli ve düzenli şekilde devam edip onun ilmî ve fikrî düşüncesini savunanlar. Nizâmiye Medresesi'nde 400' e yakın talebesi bulunan Cüveynî, oldukça geniş bir kitleyi etkileyen bir âlimdi. Onun ilmen etkilediklerinin başında İmâm Gazzâlî gelmektedir. Gazzâlî, kelâmda Eş'arî mezhebine, fûrûda ise Şâfiî mezhebine mensup olup Eş'arî akîdesini savunma hususunda hocası Cüveynî'nin yanında yer almıştır.⁴⁹³ Ünlü mutasavvıf ve kelâm bilgini Kuşeyrî (ö. 465-1072); "ikinci Gazzâlî" olarak nitelenen hattâ bazı âlimler tarafından ise ondan daha önde olduğu düşünülen seçkin öğrencisi Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1135) gibi talebeleri sayesinde, Cüveynî'nin izlediği Ehl-i sünnet'in Eş'arî düşüncesi ile onun fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm ilimlerindeki metodu devam ettirilmiştir.⁴⁹⁴

2. CÜVEYNÎ'NİN USÛL-i FIKIHTAKİ YERİ

Cüveynî'nin usûl-i fıkıh, fûrû-i fıkıh, edebiyat ve diğer ilimlerde "mutlak imâm" olarak kabul edildiğini, seyahat etmiş olduğu bölgelerde yapmış olduğu ilmî münâzaralardaki başarılarından dolayı da kendisine "İmâmü'l-Haremeyn" lakabının verildiği bilinmektedir. Yine kendisinden, "doğuya ve batıya faydalı olan, öncekilerin ve sonrakilerin kendisinin ilminden istifade ettiği kişi" şeklinde bahsedildiği,⁴⁹⁵ ayrıca onun usûl-i fıkıhtaki yerinin; "bu ilimleri yeryüzünde en iyi bilen kişi" nitelemesiyle ifade edildiği bilinmektedir.⁴⁹⁶

⁴⁹² Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141.

⁴⁹³ Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 87-88.

⁴⁹⁴ Abdülazîm ed-Dîb, a.g.m., *DİA*, VIII, 141-142.

⁴⁹⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh el-Hulv), Kahire 1967, V,169.

⁴⁹⁶ Sübkî, *a.g.e.*, V, 169.

Cüveynî, ilmî münâzaralar yapan usûl-i fıkıh ve kelâm ilminde olduğu gibi diğer İslâmî ilimlerle de meşgul olan bir âlimdi.⁴⁹⁷ Fıkıh ve usûl-i fıkıhta derin bilgilere sahip olan Cüveynî, fûrû-i fıkıhta usûl-i fıkıhta olduğu kadar yeterli görülüyordu. Özellikle onun fûrûdaki ictihadları mezhebin tanınmış âlimlerine veya İmâm Şâfiî'ye karşı muhâlefet gerekçesiyle eleştiriliyordu. Bunun temel nedeni ise onun hadis alanında zayıf kabul edilmesiydi. Nitekim bu hususla âlâkalı olarak Sübkî'nin *Tabakât*'ında uzunca nakiller yer alır.⁴⁹⁸

Cüveynî'nin hadis konusunda zayıf olmasının onun fıkıh alanında iyi bir müctehid olmasına engel olduğunu belirten İzmirli İsmail Hakkı: “Cüveynî diğer ilimlerde olduğu gibi hadis ilminde de titiz biriydi, ancak onun hadis ilmindeki kaynağı Dârekutnî'nin *Sünen*'i idi. Dârekutnî, ünlü yedi hadis hâfızının birincisi olmakla beraber; o, *Sünen*'inde fıkıhta garîb sayılan hadisleri toplamayı hedeflediğinden, bu eserine *Sahîhayn*'daki hadisleri almamış, dolayısıyla bu alanda söz sahibi olmak isteyen birisi için onun *Sünen*'i yetersiz addolunuyordu” demekte ve Cüveynî'nin hadis alanında zayıf görülmesini buna bağlamaktadır.⁴⁹⁹

Cüveynî'nin usûl-i fıkıh ve fıkıha dair yazmış olduğu eserleri şunlardır:

1) *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*.⁵⁰⁰

2) *el-Gıyâsî*. İslâm siyâsî düşünce ve kamu hukuku alanında eser veren müelliflerin temel kaynaklarından biri olan *el-Gıyâsî*, modern ifadelerle söylenecek olursa, İslâm Anayasa ve idare hukukuna dâir klasik eser olarak anılabilir. Ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün “Gıyâsü'd-devle” şeklindeki lakabına nisbetle *el-Gıyâsî* olarak bilinen bu eserin tam adı *Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem* şeklindedir. Müellif, kitabın mukaddimesinde daha önce

⁴⁹⁷ Sübkî, *a.g.e.*, V, 175-176.

⁴⁹⁸ Sübkî, *a.g.e.*, V, 184-187; krş. İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî b. el-Cüveynî”, İstanbul, Ağustos 1928, *Dârülfünûn İlahiyât Fakültesi Mecmûası [DİFM]*, II/9, s. 7-8.

⁴⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.m.*, II/9, s. 10; Güçlü hâfızası ve zekâsı, derin anlayışı ve takvâsıyla devrinin en önde gelen sîmâlarından biri olan Dârekutnî'ye (ö. 385/995) pek az hadis bilginine tevcih edilen “emîrül-mü'minîn fi'l-hadîs” pâyesi verilmiştir. Günümüze ulaşan en önemli eseri *es-Sünen*, diğer sünenlerin aksine ahkâmla ilgili illetli hadisleri, bunların aralarındaki farklılıkları ve kusurlarını ortaya koymak amacıyla tasnif edilmiştir. Eser, bu yönüyle *Kütüb-i Sitte*'den farklıdır. Geniş bilgi için bk. İsmail L. Çakan, “Dârekutnî”, *DİA*, VIII, 488; Abdullah Aydın, “es-Sünen”, *DİA*, XXXVIII, 148.

⁵⁰⁰ Cüveynî, bu eseri için: “hayatımın meyvesi” demiş, âlimlerden bazıları ise onun bu eserinin fıkıh alanındaki birçok meseleyi kapsamından dolayı müellifine: “Doğunun ve Batının kendisinden faydalandığı, günümüzde de ümmetin imâmı olan zât” nitelemesinde bulunmuşlardır. (İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 168). Şâfiî fikhına dair önemli bir kaynak olan bu eser, Abdülazîm ed-Dîb tarafından iki büyük cilt halinde yayımlanmıştır (Devha 1399/1979); Eserle ilgili bilgi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.m.*, s. 29-30.

yazdığı *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'i-İslâmiyye* adlı eserinin “*en-Nizâmî*” diye tanınması gibi, bu eserinin de *el-Gıyâsî* şeklinde ünlenmesi temennisinde bulunur. Eser, üç ana bölümden (rükün) oluşmakta, bu bölümler de kendi içinde bablara ve yerine göre de fasıllara ayrılmaktadır. Eserden başta Gazzâlî olmak üzere, birçok İslâm âlimi etkilenmiştir.⁵⁰¹

3) *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kelâmcıların metoduyla yazılmış usûl-i fikh kitapları içinde İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra günümüze kadar gelebilen en eski eser olan *el-Burhân*, bir mukaddime ile yedi bölümden (kitâb) ibarettir. Mukaddimedede usûl-i fikhın tanımından sonra husûn-kubuh, teklif ve ilim konuları ele alınmıştır. *el-Burhân*, fikh usûlü ve İslâm düşüncesinin en önemli bilgi kaynakları arasında yer alır. Ayrıca bu eser, kitapları ve dolayısıyla da düşünceleri günümüze kadar ulaşmayan birçok usûlcü ve âlimin görüşlerini günümüze ulaştırması açısından da büyük önem taşır. İmâm Eş'arî'nin, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî'nin ve Kâdî Abdülcebâr'ın günümüze ulaşmayan eserlerindeki belirli ve önemli görüş ve fikirlerin *el-Burhân* vasıtasıyla bugüne intikal ettiği söylenebilir.⁵⁰²

4) *el-Varakât fî usûli'l-fikh*. Cüveynî'nin usûl-i fikhâ dair bu küçük risâlesinin tam adı *el-Varakât fî usûli'l-fikh* şeklinde olup *el-Kitâb*; *er-Risâle* ve *el-Mukaddime* olarak ta anılmakta, ancak daha çok *el-Varakât* adıyla tanınmaktadır. Cüveynî'nin *el-Burhân* gibi kapsamlı bir eser yanında *el-Varakât* gibi ezberlenmesi kolay, didaktik ve vecîz bir usûl risâlesi telif etmiş olması, bu eserin daha çok eğitim amacıyla hazırlanmış olduğunu düşündürmektedir. Cüveynî'nin Nişâbur'da Nizâmiye Medresesi'ndeki yaklaşık otuz yıllık süren müderrislik ve yöneticilik görevi, *el-Varakât*'ın usûl eğitimi alan bütün mübtedî öğrencilere yönelik hazırlandığını, çeşitli fetvâ ve tadrîs icâzetlerinden bahsedilirken de bu eserin ezberlenip ilgili hocaya arzedilen eserler arasında sayılması, usûl konularının tamamını içeren özlü bir eser olan *el-Varakât*'ın, medrese eğitiminde fikh usûlü için kaleme alınan ilk muhtasar eser olduğunu gösterir niteliktedir. *el-Varakât* üzerinde başta Şâfiî ulemâsı olmak üzere, Hanefî, Mâlikî, ve Hanbelî âlimler tarafından birçok şerh, hâşiye ve ta'lik çalışması yapılmıştır.⁵⁰³

5) *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh (Telhîsü't-Takrîb)*. Bu eser, kaynaklarda Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî'ye nisbet olunan ve onun günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı tesbit

⁵⁰¹ Eser; Mustafa Hilmi ile Fuâd Abdülmün'im (İskenderiye 1400/1979); ayrıca Abdülazîm ed-Dîb (Devha 1400; Kahire 1401) tahkik ederek neşretmişlerdir; Şükrü Özen, “el-Gıyâsî”, *DİA*, XIV, 61-63.

⁵⁰² Eserin, Abdülazîm ed-Dîb tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Devha 1399/1979); Mustafa Baktır, “el-Burhân fî usûli'l-fikh”, *DİA*, VI, 434-435.

⁵⁰³ Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Necmettin Kızılkaya, “el-Varakât”, *DİA*, XLII, 518-519.

edilemeyen eserlerinden biri olan *et-Takrîb ve'l-Îrşâd fî usûli'l-fikh* adlı eserinin muhtasarıdır. Bu eserin Yemen'in Tâiz şehrinde el-Muzaffer (Muzafferiyye) Camii Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshasının (nr. 314) bir mikrofilminin, Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde (nr. 2083) bulunduğu kaydedilmektedir. Eserin, İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 1237/2) icthadla ilgili bölümünün bulunduğu da bilinmektedir. Eserin bu bölümü söz konusu nüshalar esas alınarak Abdülhamîd Ebû Züneyd tarafından *Kitâbü'l-İctihâd* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1987).⁵⁰⁴ Cüveynî'ye atfedilen ancak nüshası tesbit edilemeyen bir diğer usûl-i fikh eseri ise *et-Tuhfe fî usûli'l-fikh*⁵⁰⁵ adlı eserdir.

A) USÛL-i FIKIHTAKİ YÖNTEMİ

Cüveynî'nin en belirgin özelliği, onun gençliğinden itibaren hiç kimseyi taklid etmeyişidir. O, bu hususta, babası da dahil olmak üzere mezhebinin meşhur imâmlarına bile zaman zaman muhâlefet edebilmiştir.⁵⁰⁶ Öte yandan Cüveynî, hiçbir mezhebe karşı taassub göstermeyen bir kişiliktir. Bütün mezhepleri ve farklı görüşleri dinler, kendi icthad ve araştırması neticesinde o konuda bir fikir sahibi olurdu. Onun bu prensibi, usûl-i fikh da izlediği yönetime de yansiyordu. Cüveynî, birçok ilmi derinlemesine incelemiş bir âlimdir. Dolayısıyla onun yöntemi, taklid ile değil tahkîk ve inceleme neticesinde oluşmuştur. Bu yüzden Cüveynî, fitraten özgür düşünen ve taklidden kaçınan biri olarak bilinmektedir. Cüveynî'nin usûlcülüğüne baktığımızda onun şöyle bir yol izlediğini görmekteyiz. Bilindiği üzere onun usûl-i fikhîdeki ilk hocası Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir. Bunun yanında Cüveynî'nin, Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den de yöntem olarak yararlandığı, bu yöntemi hocasının usûlüyle birleştirerek mütakellimîn metodunu esas alan eserler kaleme aldığı bilinmektedir.⁵⁰⁷

Cüveynî temelde bir Eş'arî ve Şâfiî âlimidir. Ancak onun *el-Burhân*'ına baktığımız zaman, Cüveynî'nin inanç ve amelde benimsediği ekollerin her iki imâmına da zaman zaman muhâlefet ettiği, kendi görüşlerini beyân ederek, bazı müstakil icthadlarda bulunduğu görülmektedir. Cüveynî bu eserine usûl-i fikhın tanımını, kaynakları ve gayesi, şer'î hükmün gayesi, ayrıca husûn-kubuh meselesine yer veren; teklîf ve mükellef, ilim ve idrâk yolları

⁵⁰⁴ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 168; Abdülazîm ed-Dîb, *a.g.md.*, *DİA*, VIII, 144; Şerafettin Gölcük, "Bâkîllânî" *DİA*, IV, 535.

⁵⁰⁵ Abdülazîm ed-Dîb, *a.g.md.*, *DİA*, VIII, 144.

⁵⁰⁶ Abdülazîm ed-Dîb, *Fikhu İmâmi'l-Haremeyn*, Katar 1988, s. 57.

⁵⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî b. el-Cüveynî", *DİFM*, II, 9, s. 10.

hakkında bilgi içeren bir mukaddime ile başlar. Bu mukaddimedede ilim, akıl ve idrâk kaynakları ile alâkalı olarak çok fazla bilgi vermenin mümkün olduğunu, ancak kendisinin usûl-i fıkhıta ihtiyaç duyulan miktarda bilgi vermekle yetindiğine dikkat çeker. Mukaddimededen sonra sırasıyla beyân, emir-nehîy, şer‘î hükümler, umûm-husûs, Hz. Peygamber’in filleri, haberler ve kısımları, icmâ‘; ikinci ciltte ise kıyâs, istidlâl, istishâb-ı hâl, teâruz ve tercîh, nesih, içtihad ve isâbet, fetvâ ve en son olarak taklîd konularına yer vermiştir.⁵⁰⁸

Cüveynî, kendisini Eş‘arî mezhebiyle kayıtlamaz, konuları kendi açısından mutlaka tedkîk eder, gerektiğinde bazı görüşlere muhâlefet ederdi. Fıkıhtaki derin ve geniş bilgisine dayanarak bir dönem “mutlak icthâd” konumunda icthadlarda bulunmuş, ancak daha sonra önceden olduğu gibi yine İmâm Şâfi‘i’yi taklîde devam etmiştir.⁵⁰⁹

Kelâm ilminde belli bir mertebeye gelen ve bu ilimde derin bir vukûfiyet sahibi olan âlimler, yazmış oldukları usûl-i fıkıh eserlerinde öncelikle benimsedikleri kelâm prensipleri ışığında bir yol takip ederler; eserlerinde fûrû-i fıkhıtan ziyâde aklî istidlâllere yer verirlerdi. Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî’de bu hususta aynı metodu takip etmişlerdir.⁵¹⁰

Cüveynî’nin usûl-i fıkıh yönteminde dikkat çeken önemli hususlardan biri de onun: “hakkında nas bulunmayan bir konuda peygamber bizzat kendi icthâdıyla hüküm koyabilir mi, koyamaz mı?” sorusuna aradığı cevaptır. O, bu meselede hocası Bâkılânî’yi taklid etmeyip Şâfi‘i mezhebini taklid etmiştir. İmâm Şâfi‘i’ye göre, peygamber herhangi bir nassa dayanmadan kendi icthâdıyla hüküm koyabilir. Bâkılânî ve Ebû Hanîfe’ye göre ise, peygamberin vahye dayanması şartı vardır. Gazzâlî ise bu konuda hocası Cüveynî’yi değil, Bâkılânî’yi takip etmiştir. “Müctehidler yapmış oldukları içthadlarda isâbet mi ederler, yoksa hata da ederler mi? Doğru tek midir, yoksa farklı doğrular var mıdır?” konusunda ise Cüveynî’nin hocası olan Bâkılânî: “müctehid daima isâbet eder” görüşündedir. Cüveynî ise, burada da hocasının yolunu değil İmâm Şâfi‘i’yi taklid ederek: “müctehid icthâdında hata da isâbet de edebilir, hata eden bir sevâb alır, isâbet eden ise iki sevâb alır” görüşündedir. Dolayısıyla o, usûlde her müctehidin isâbet ettiği görüşünü reddetmektedir.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli ‘l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399/1978.

⁵⁰⁹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 24.

⁵¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 21-22.

⁵¹¹ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 22.

Cüveynî, usûlü'd-dîn'de taklîdin olamayacağı hususunda cumhûr ile aynı görüştedir. Fırû-i fıkıhta ise taklîdin câiz olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı ihtilâf olup, Mâlikî ve cumhûr-i fukahâya göre içtihad vâcib, taklîd bâtıldır. Diğer bir fırkaya göre ise avâm için taklîd vâcib; müctehide ise haramdır. Cüveynî ise, zannî meselelerde taklîdi kabul eder.⁵¹² İstislâh veya mesâlih-i mürsele⁵¹³ konusunda Cüveynî bu delili, Mâlikîler gibi mutlak delil olarak kabul etmediğini söylemektedir. Öğrencisi Gazzâlî ise, bu konuda Cüveynî'den ayrılarak zarûrî, kat'î ve küllî olması şartıyla mesâlih-i mürseleyi kabul ettiğini belirtmiştir.⁵¹⁴

Son olarak Cüveynî'nin tercih⁵¹⁵ konusundaki görüşünü vererek bu başlığı tamamlamak istiyoruz. Tercih konusu genelde illet yönünden ele alınır. İletti kuvvetli ve illeti çok olan, illeti zayıf ve illeti az olana tercih edilir. Ancak Cüveynî burada yine farklı bir bakış açısı getirerek, illeti çok olanı illeti az olana tercih etmemiştir.⁵¹⁶

B) USÛL-İ FIKIH KONUSUNDAKİ KAYNAKLARI

Cüveynî, usûl-i fıkıh derslerini ilk olarak Ebû'l-Kasım el-İskâfî el-İsferâyînî'den almıştır.⁵¹⁷ Daha sonra Bağdat'a gidip oradaki âlimlerle ilmî münâzaralarda bulunarak ilmî müktesebâtını genişletmiş daha sonra da Hicâz'a gidip Mekke ve Medine civarında bir müddet kalıp azmini ve ilme olan iştiyâkını devam ettirip, bu süre zarfında onun bir taraftan ders ve fetva vererek mezheplerin görüşlerini kendinde topladığı görülmektedir.⁵¹⁸

Cüveynî'nin bu seyahatleriyle elde ettiği birikime onun “coğrafi kaynakları” diyebiliriz. Çünkü onun çeşitli konularda farklı görüş serdedip muhâlefet göstermesinin arka

⁵¹² İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 24.

⁵¹³ *İstislâh*, İslâm fıkının genel ilkelerine göre hüküm verme yöntemini ifade eden bir usûl-i fıkıh yöntemidir. Şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamına gelen “maslahat” terimiyle ilişkili bir fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi olan “mesâlihi mürsele” kavramı ise, maslahatın nasların yorumunu etkileyen bir unsur veya yeni olayların çözümünde şer'î bir dayanak olup olamayacağı tartışmalarında bu konudaki ihtilâf ve geniş ayrılıklarının odak noktasını teşkil etmektedir. Şâtıbî'nin tanımlamasına göre mesâlih-i mürsele: “geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi, kıyâs kapsamına da girmeyen, fakat hem aklî ölçülere hem de diğer şer'î düzenlemelerin bütününe (makâsîdü's-şerîa) uygunluk taşıyan menfaatleri” ifade eder. Geniş bilgi için bkz. Fahrettin Atar, *a.g.e.*, s. 81-82; Şükrü Özen, “İstislâh”, *DİA*, XXIII, 383-388; İbrahim Kâfî Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 79-94.

⁵¹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 25.

⁵¹⁵ Sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” gibi mânalara gelen tercih, fıkıh usûlünde birbiriyle teâruz eden delillerden; fıkıhta ise ispat vasıtalarından birini diğerinden üstün tutmak” anlamına gelmektedir. Tercih edilen delile **râcih**, terk edilen delile ise **mercûh** denir. Geniş bilgi için bkz. Fahrettin Atar, *a.g.e.*, s. 269; Şükrü Özen, “Tercih”, *DİA*, XL, 484-487.

⁵¹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, a.g.m., *DİFM.*, II/9, s. 24-25.

⁵¹⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 168.

⁵¹⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 168.

planında, dolaştığı çeşitli yerlerdeki gözlemlediği farklı olaylar, bunların farklı çözümlerini incelemesi gibi hususlar yatmaktadır. Onun elde etmiş olduğu bu müktesebât, Nizâmiye Medresesi'nde geçirdiği otuz yıl gibi uzun bir süre içinde hem te'lifât hem de öğrenci yetiştirmek şeklinde meyvelerini de vermiştir.

Usûl-i fıkıh alanında Cüveynî'nin kaynakları sayılabilecek ilmî silsile de, onun kelâmdaki silsilesi gibidir: Bu ilmî silsilede Ebü'l Kâsım el-İsferâyînî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebü'l Hasan el-Bâhilî ve Ebü'l Hasan el Eş'arî gibi isimler yer almaktadır.⁵¹⁹

Cüveynî'nin diğer kaynakları olarak da, onun üzerinde yoğunlaştığı hocalarına ait bazı kitapları zikretmek gerekir. Onun *et-Telhîs* adlı eseri, Bâkılânî'nin (ö. 403/1012) *et-Takrîb* adlı eserinin muhtasarıdır. Bâkılânî ise Eş'arî mezhebinin sistematize edilmesinde önemli rol oynayan bir âlimdi. Ancak onun usûl-i fıkıhtaki mertebesi, kelâmdaki derecesinin altında idi. Bâkılânî, kelâma yaptığı ve getirdiği yenilikler gibi, usûl-i fıkıhta yeni bir şey tedvîn etmemişti. Ancak o, usûl-i fıkıhı iyi bilenlerdendi. Burada Cüveynî'nin kaynağı olan *et-Takrîb* ile Cüveynî'nin onu ihtisâr ederek oluşturduğu eseri *et-Telhîs* arasında ele alınan konular bakımından kısa bir değerlendirme yapabiliriz. *et-Takrîb*, fıkıh ve usûl-i fıkıhın tanımlarıyla başlayıp daha sonra ilim, akıl, deliller, fiil ve kısımları, mükellef, teklîf, hüsün-kubuh, mübâh, nedb, vâcib, mekrûh, sahîh-fâsîd, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecâz, kıyâs, örfî isimler, mücmel, harfler ve mânaları, nass ve muhtemel, emirler ve kısımları, nehiy ve hükümleri, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, kelâm ve kısımları ile beyân konularıyla devam etmiştir. Cüveynî'nin *Kitâbü't-Telhîs*'i ise; Resûlullah'ın fiillerinin hükmü, takrîrleri, haber ve hakikatının tanımı, haberin kısımları, nesih, icmâ, kıyâs, istihsân, istidlâl, tercîh, ictihad-müctehid ve taklîd konularıyla tamamlanmıştır.⁵²⁰

C) USÛL-i FIKHA ETKİLERİ

Cüveynî'nin usûl-i fıkha olan etkisini iki yönden inceleyebiliriz. Biri onun daha çok halk nazarında olan genel etkinliği, diğeri ise onun ilmî alandaki etkisidir. Halk, daha ziyâde onun belli bir alandaki ilmî yetkinliğini değil, kendisinin hayatını bir bütün olarak değerlendirip ondan etkilenmektedir. Cüveynî'nin ilmî alandaki etkisi ise, ilim câmiasının

⁵¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *DİFM.*, a.g.m, II/9, s. 10.

⁵²⁰ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr* (nşr. Abdülhamîd b.Ali Ebû Züneyd) Müessesetü'r-Risâle 1993; Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Abdullah Havlem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1996.

kendisinin düşünce ve yönteminden etkilenmesi şeklindedir. Halkın etkilenmesine örnek verecek olursak, meselâ Cüveynî'nin vefatından dolayı duyulan üzüntüyü dile getiren şâirler şöyle demişlerdir: “Bütün insanların kalpleri Ebü'l-Meâlî'ye yönelmiş, şimdi ise onun ölümüyle insanların gündüzleri geceye dönüşmüştür. Ehl-i faziletin dalları onun vefatından sonra artık hiç meyve verir mi?”⁵²¹ Yine Cüveynî'nin yerini hiç kimsenin dolduramayacağını ifade etmek üzere: “Ebü'l Meâlî'nin elbisesini hiç kimse giyemez, çünkü o elbise sadece ona uyar.”⁵²²

Cüveynî'nin halk nezdindeki tesirinin önemli etkenlerinden biri de, onun Ebû Ali el-Mânî'î tarafından inşâ ettirilen câmide Cuma vaazı ve hutbesi okuma görevini yürütmesidir.⁵²³ Sübkî, *Tabakât*'ında Kuşeyrî'den rivâyetle: “Eğer İmâmü'l Haremeyn bugün peygamberlik iddiasında bulunsaydı, onun mûcize göstermesine gerek kalmazdı” demektedir.⁵²⁴

Burada Cüveynî'nin telifât alanındaki etkinliğine de değinmemiz gerekmektedir. İbn Haldûn'un ilimler tasnifinde “İlm-i Hilâf ve Cedel” i de “usûl-i fıkıh” alanına dahil ettiğini göz önüne alırsak, Cüveynî'nin ilm-i hilâf ve cedel konusunda da etkili olduğunu görürüz. Yine Cüveynî'nin usûl-i fıkıha dair yazmış olduğu eserlerinde iki ayrı gaye göze çarpmaktadır. Onun bazı eserlerinin usûl-i fıkıhın bütün konularını içerecek şekilde telif edildiği (*el-Burhân*, *el-Varakât*, *el-İrşâd fî usûli'l fikh*⁵²⁵ ve *et-Tuhfe*⁵²⁶ gibi); bazılarının ise bu ilmin bazı özel ve sınırlı konularını içerecek şekilde kaleme alındığı (*Kitâbü'l-Müctehidîn* ve *Risâle fî't-taklîd ve'l-ictihâd* gibi.) gözlenir. Bu eserlerin bazılarını özellikle, bu ilimde mübtedî olanlar için (meselâ *el-Varakât* ve *el-İrşâd fî usûli'l-fikh*); bazılarını ise oldukça geniş bir tarzda ve bu ilimde mütehasıs olanlar için yazdığı (*el-Burhân*) bilinmektedir.⁵²⁷

⁵²¹ Sübkî, *a.g.e.*, V, 182; İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.m.*, II/9, s. 9.

⁵²² İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.m.*, II/9, s. 9.

⁵²³ Mehmet Dağ, *İmâm el Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (Doçentlik Tezi), Ankara 1976, s. 6.

⁵²⁴ Sübkî, *a.g.e.*, V, s. 174; Cüveynî'nin bu yöndeki etkinliğine dair Sübkî'nin *Tabakât*'ı ve İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ında buna benzer birçok nakil bulunmaktadır.

⁵²⁵ Bu kitabın Bâkillânî'ye mi yoksa Cüveynî'ye mi ait olduğu şüphelidir. Hacimli bir kitap olup Bâkillânî onu bizzat kendisi ihtisâr etmiştir. Tahminen Cüveynî de tekrar bu muhtasar metinden ihtisârda bulunmuştur. Ancak bu Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'ıyla beraber ayrı iki kitap mı? Yoksa ikisi de aynı kitap mı? Bu husus kesin değildir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed ez-Zühaylî, *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, Beyrut 1986, s. 168.

⁵²⁶ Bu kitap ta Cüveynî'nin usûl kitapları arasında sayılmıştır. Bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh el Hulvî), V/172, Kahire 1967.

⁵²⁷ Muhammed ez-Zühaylî, *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, Beyrut 1986, s.167-68.

el-Burhân Cüveynî'nin en önemli usûl-i fıkıh eserlerinden olup Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra bize ulaşan ve mütekellimîn üslûbuna göre yazılmış ilk eserlerindedir.⁵²⁸ Sübkî bu eser hakkında: "İmâm, bunu garîb bir üslûpla yazmıştır. İçinde oldukça zor konuları barındırıp müşkil meseleleri bulundurmasından dolayı ben ona 'ümmetin lügâzı' denilmesinin uygun olacağını düşünüyorum der."⁵²⁹

3. CÜVEYNÎ'NİN MANTIK İLMİNDEKİ YERİ

Cüveynî'nin mantık ilmindeki yeri konusuna geçmeden önce bu ilmin tanımı, gayesi ve faydası hakkında kısaca bilgi vermenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Arapça'da sözlük mânası olarak "konuşma" anlamına gelen "ntk" kökünden türetilen "mantık", Eski Yunanca'da hem "akıl" hem de "konuşma ve söz" anlamlarına gelen "logos" kelimesinin karşılığıdır.⁵³⁰ Terim olarak ise mantık: "doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi"; "düşünme yasalarının bilimi"; "dilsel ifadelerin, dile getirmelerin, dilsel anlatımların formel koşullarının öğretisi"; "doğru önerme formlarının, kesin ifade kalıplarının kuramı" diye tanımlanmakta; düşünme faaliyetinde zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren bir ilim veya sanat olarak algılanmaktadır.⁵³¹

Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği ciddî tenkitleriyle tanınan ünlü filozof Ebü'l Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]) mantığın amacını şöyle ifade eder: "Mantık hakikate ulaşmaya imkân ve katkı sağlar." Aynı filozof, mantık ilminin yararını da şu şekilde izah etmeye çalışır: "Felsefe yoluna giren yeni bir öğrenci, filozoflar arasındaki görüş ayrılıkları doğruya ulaşamama (adem-i isâbet) hususunda bir delil olarak görülebilir. Bu durum öğrencide şöyle bir kanıya yol açabilir: İnsan felsefî bakış açısıyla mutlak hakikate ulaşmış olsa, ne ilim adamları arasında ihtilâf olur; ne de filozoflar arasındaki muhâlefet devam eder. Zirâ ilim adamları ile filozofların, hepsinin de ortak amacı, varlıkların bilgisinde nesnel doğruyu (el-Hakk li-aynihî) elde etmektir. İşte bu durum, öğrenciyi gerçeğin bilgisine götürecektir olan doğru yolun hangisi, yanlış olanın da hangisi olduğunu öğrenmeye sevkeder. İşte burası, mantık ilminin yararının ortaya çıktığı yerdir."⁵³² Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî mantıkçının

⁵²⁸ Muhammed ez-Zühaylî, *a.g.e.*, s. 171.

⁵²⁹ Sübkî, *a.g.e.*, V/192.

⁵³⁰ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 11; a.mlf., "Mantık", *DİA*, XXVIII, 18-19.

⁵³¹ Doğan Özlem, *Mantık*, s. 28; İbrahim Emiroğlu, a.g.m., *DİA*, XXVIII, 18.

⁵³² Ahmet Kâmil Cihan, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Mantık İlmine Bakışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 5, sy. 2, Güz 2010, s. 35-45; Ayrıca bk. Mutafa Çağrıncı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, s. 301.

ilgileneceği konu hakkında ise şunları söyler: “Mantıkçı bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırın şeyi konu edinir. Dolayısıyla insanın önceden bilmesi gereken bir takım bilgilerin olması gerekir. Aristo’nun ifade ettiği gibi her öğrenim ve öğretim, birincil bilgi ile olur”⁵³³

Müslümanların İslâm dünyasına girmeden önceki son haliyle mantık ilmini ne zaman ve ne şekilde tanıdıkları konusuna gelince, bu hususa “semâî ve kitâbî” olmak üzere iki ayrı açıdan bakmak gerekir. Bunlardan “semâî” denilen yol, mantığın temsil ettiği dünya görüşünü bilme itibariyledir. Mantık ilmine bir dünya görüşü ve disiplini açısından baktığımız zaman onun tek bir kaynaktan teşekkül etmediğini görmekteyiz. Zira bu disiplinin temelinde Hind mantığı, İran mantığı, Çin mantığı ve ardından da İskenderiye, Urfa, Nusaybin, Antakya, Cündişapûr ve Bağdat üzerinden gelen Yunan mantığı gibi birçok farklı kültür yatmaktadır.⁵³⁴

Mantığın İslâm dünyasına girişi ve Müslümanların onu tanınması fetihlerle başlayan süreçle yakından ilgilidir. Zirâ Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) özellikle Hz. Ömer döneminden (12-22/634-644) ve hilâfetin Emevîler’in (40-132/661-750) eline geçişine kadar olan süre boyunca Müslümanlar, “Helenistik felsefe” denilen karma bir düşünce sisteminin”⁵³⁵ hâkim olduğu İskenderiye, Urfa, Nusaybin, Antakya, Cündişapur ve Bağdat gibi ilim merkezlerini fethetmişler ve buraların halkıyla dinî ve fikrî tartışmalara girişmişlerdir. Bu durumda hicrî birinci asrın sonlarında Müslümanların söz konusu anlamdaki mantık ile asgarî düzeyde karşılaştıklarını söyleyebiliriz.⁵³⁶

Kelâm tarihçilerinin Eş‘arî kelâmının Gazzâlî’ye kadar olan dönemin; “mütakaddimîn dönemi”, Gazzâlî dönemi sonrasını ise “müteahhirîn dönemi” şeklinde andıklarını görürüz. İmâm Eş‘arî, hicrî ilk üç yüzyılda gündemde olan kelâmî görüşler içerisinde ortayolu takip eden bir çizgi sürdürmüştür. O, bir taraftan söz konusu dönemde öne sürülen görüşlerden teşbîhi reddetmiş, öte yandan tenzîh konusunda Selef’in çizgisinde kalmayı tercih etmiştir. Mânevî sıfatları kabul edip, bunları aklî ve naklî delillere dayandırarak ispat etmeye

⁵³³ Ahmet Kâmil Cihan, a.g.m., *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 5, sy. 2, Güz 2010, s. 35-45.

⁵³⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, s. 12-33.

⁵³⁵ **Helenistik Felsefe**, Aristo ve diğer Yunanlı düşünürlerin düşünceleriyle yerel inanç ve kültürlerden müteşekkil ortak kültürü temsil etmektedir. Bu yönüyle Helenistik felsefe bir yanıla entellektüel, diğer yanıla da dinî karaktere sahipti. Entellektüel tarafı Aristoculuk, Eflâtunculuk, Şüphecilik, Stoacılık, Epikürçülük, Yeni Fisagorculuk ve Yeni Eflâtunculuk; dinî tarafı ise Yahudi felsefesi ile Patristik Hıristiyan felsefesi temsil etmekteydi. bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 31-32.

⁵³⁶ M. Şemseddin Günaltay, “Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi”, *DİFM*, İstanbul, Mart, 1926, I/2, s. 203-212.

çalışmıştır. Daha sonra aynı düşünce çizgisini Eş‘arî’nin öğrencileri devam ettirmiştir. Onun öğrencilerinden Bâkılânî, bu düşünce sistemini yeniden gözden geçirerek delillerin ve kıyâsların dayandığı aklî öncüller ile bu öncüllere dayanarak ispatlanan akîdeleri ayırtmıştır. Dolayısıyla Bâkılânî dinî akîdelerle ilgili inanç zorunluluğunu bu akîdeleri ispatta kullanılan aklî öncüllere de taşıyarak delil ile medlûl arasında zorunlu bir ilişki kurmuş ve “delilin butlânı, medlûlün de butlânını gerektirir” (in‘ikâs-ı edile) ilkesini kabul etmiştir.⁵³⁷

İbn Haldûn’a göre bu gelişme, Eş‘arî kelâmının yetkinleştiği dönemdir. Mantığın İslâm toplumuna girmesi ve yaygınlaşmasından sonra Müslümanlar, mantığı delillerin ölçüsü haline getirmişlerdir. Önceki kelâmcıların koymuş oldukları kuralları ve öncülleri inceleyerek başta “delilin butlânı, medlûlün de butlânını gerektirir” ilkesi olmak üzere, pek çok konuda muhâlefetlerini ortaya koymuşlar, böylece Cüveynî başta olmak üzere Gazzâlî’nin eserlerinde görülen yeni bir düşünce sistemi oluşmaya başlamış ve bu yola da “müteaahirîn düşünce sistemi” denmiştir.

İmâm Eş‘arî’den önceki kelâmcılar, bilgiye ulaşmak için temelde dört aklî delil kullanmışlardır. Bu delillerin birincisi **sebr** ve **taksim** yöntemidir. Bu yöntem, anahatlarıyla konuyla ilgili aklî yöntemlerin tesbit edilip, yanlış olanların elenerek doğru şıkkın tesbit edilmesi sûretiyle icrâ edilen bir yöntemdir. İkincisi ise ittifâk edilenden ihtilâf edilene gitme **istidlâl** yani görüş birliğine varılan hususlardan görüş ayrılığına düşülene ulaşma yöntemidir. Üçüncüsü ise konuyla ilgili öncüllerin sıralanarak sıralanan bu öncüllerden bir sonuca ulaşmaktır. Buna örnek olarak: “cevherler, hâdislerden (arazlardan) ayrı kalamaz.” şeklindeki öncülden yola çıkarak: “hâdislerden ayrı kalamayan, onları önceleyemez” sonucunun çıkarılması önermesi verilebilir. Dördüncü yöntem ise, “**Kıyâsü’l-gâib ale’s-şâhid**”, yani şâhid (görünen, gözlemlenen) ile gâibe (görünmeyen, metafizik olan) istidlâl veya gâibin şâhide kıyâsı şeklindeki en meşhur yöntemdir. Bu yöntemi ilk kelâmcılardan Ebû Hâşim el-Cübbât ve Ebü’l Hasan el-Eş‘arî gibi âlimler, “bilinenden bilinmeyene gidiş (nazar ve istidlâl)” şeklinde anlayıp onu diğer yöntemlerin de ortak adı olarak kullanmışlardır.

Bu yöntemin en yaygın mânası “âlemden Tanrı’ya istidlâl etmektir.” İşte İmâmü’l Haremeyn el-Cüveynî’nin eleştirileri tam da burada başlar. Onun eleştirisi Tanrı’nın sıfatlarının kullanılmasıyla ilgili olup, bu yöntemin uygulanabilmesi için şâhid ile gâib arasında ortak bir hüküm verilebilmesi için, şâhid ile gâibi bu hükümde birleştirecek ortak bir vasıf gerektiği

⁵³⁷ Bu konuda bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *KTS.*, s. 156.

düşüncesi üzerine kuruludur. O, bu iki alan arasındaki ortak vasıfları da “illet, istidlâl, hakikat ve şartta birlik” şeklinde sıralamıştır. İlette birlik şartı şöyle ifade edilmektedir: Bir hükmün varlığı nasıl ki şâhidde (görülen ve hissedilen dünyada) bir illete dayanıyorsa, bu gâibde de (duyular ötesi olan) onun aynı illete dayandığını kanıtlamaktır. Meselâ bilen, şâhidde “bilen” olmasının illeti, bilgidir. Bunun gâibde de böyle olması gerekir. Dolayısıyla Allah’ın “bilen” (âlim) olmasının, O’nun “bilen” olmaktan başka, bir de “bilgi” sıfatının olmasını gerektirir; çünkü şâhidde durum böyledir. İstidlâl yani delilde birleştirme ise, bir fiilin veya durumun delâletinde şâhid ile gâibi özdeşleştirmektir. Meselâ Eş‘arî kelâmcılar, Allah’ın zâtî sıfatlarıyla alâkalı birbirinden farklı kudret, irâde ve ilim sıfatlarının bulunduğunu kanıtlarken şöyle demişlerdir: “Hudûs, tahsîs ve muhkem yapma, şâhidde kudret, irâde ve ilme delâlet eder, dolayısıyla bunun gâibde de böyle olması gerekir. Allah’ın fiillerinin şâhiddeki fiillerle aynı özelliklere sahip olması, O’nun zâtından başka müstakil sıfatlar olan kudret, irâde ve ilim sıfatlarının olmasını gerektirir.”⁵³⁸

Cüveynî, kelâmcıların özellikle de Eş‘arî kelâmcılarının kullandıkları delilleri şu hususlarda eleştirir: Meselâ **sebr** ve **taksim** yönteminde delilin formunun doğru bilgiyi gerektirme özelliğine sahip olmasına rağmen, onların uygulamadaki yanlışlıklarına değinir. Onun diğer eleştiririsi ise, öncüllerin sırayla dizilmesinin ve bu öncüllerden sonuç çıkarmayı aklî delillerden saymanın bir anlamı yoktur. Çünkü bu başlıbaşına bir kıyas formu değildir ve gerçekte her türlü istidlâl, öncüllerden sonuç çıkarmaktan ibarettir. O, ittifâk edilenden ihtilâf edilene ulaşma yönteminde ise, hatânın uygulamadan değil bizzat delilin kendisinden kaynaklandığını ifade eder. Bu nedenle o, bunun doğru bilgiye götüreceği bir yöntem olmadığı düşüncesindedir. Ona göre “ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâl” temelsizdir. Çünkü kelâm, teorik bir disiplin olması nedeniyle onun meseleleri naklî değil, aklîdir. Aklî meselelerde ise kesin bilgi amaçlanır. Dolayısıyla ittifâk edilenden ihtilâf edilene istidlâlde esas alınan hasmın kabûlü, doğru veya yanlış olabilir. Kabûlün doğruluk değerine ilişkin bir araştırma yapılmadığı takdirde, varılan sonucun doğruluğundan da emin olunamaz. Diğer taraftan kabulün doğru olduğu tesbit edilse bile, bunun ihtilâflı meselede de geçerli olduğu

⁵³⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 287-9; Bâkillânî, *Temhidü’l evâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1986, s. 33-34; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh* (nşr. Abdülazim ed-Dîb), Katar 1399/1978, I, 127-129; Ali Sâmî en-Neşşâr *Menâhîcu’l-bahs inde müfekkiri’l-İslâm*, Beyrut 1984, s. 132-36; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantikî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 2012 İstanbul, s. 161-236; Delillerin önde gelen Eş‘arî kelâmcılar dikkate alınarak karşılaştırmalı bir tahlili ve tasnif farklılıkları için bkz. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVIII, (2007), s. 3-11.

hususunu, ancak yeni bir araştırma ile ortaya konulabilir. Bu durumda da önceki meseledeki ittifâkın cedelî bir destek olması dışında, herhangi bir katkısı olamaz.⁵³⁹

Bu başlıkta Cüveynî'nin konuya ilişkin son eleştirisi olarak: “şâhid ile gâibe istidlâl” yöntemini ele alacağız. Cüveynî, bu yöntemin bütün kısımlarını, hiçbir temele (asl) dayanmadıkları gerekçesiyle reddeder. Cüveynî'ye göre illet ile ma'ûlülû birleştirmenin temeli yoktur, çünkü Eş'ârîler'e göre, “şeyler arasında nedensellik yoktur.” Başka bir deyişle, “illet ve ma'lûl denebilecek şeyler yoktur.” Hakikatte birleştirme de doğru değildir. Bunun nedeni ise, hâdisin kadîmden tamamen farklı oluşu ve bunların hakikatte birleşmelerinin imkânsızlığıdır. Şart ve delil için de aynı durum söz konusudur. Şâyet gayb konusunda bilmek istediğimiz bir delil varsa, o konuda bilgi edinilebilir ve şâhidin zikredilmesinin ise buna hiçbir katkısı olmaz.⁵⁴⁰

Sonuç olarak Cüveynî'nin mantık ilminde işgal ettiği yeri şöyle ifade edebiliriz: Cüveynî'nin yöntem eleştirileri, gerçekte “yoktan yaratma” düşüncesine dayalı olup Eş'ârî kelâmının iç tutarlılığını sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda Cüveynî'nin Bâkîllânî sonrasında Eş'ârî kelâmına en önemli katkısı, başta kelâmın en önemli görüşlerinden sonra, şâhiden gâibe istidlâl türleri arasındaki tutarsızlığa dikkat çekmesidir. Dolayısıyla onun bu konudaki eleştirileri, iki temel meselede karşılık bulmuştur. Birincisi “illiyet teorisi”, ikincisi ise “kıyâs teorisi”dir. Cüveynî sonrasında, Fahreddîn er-Râzî ve Adüdüddîn el-Îcî'nin yöntem eleştirileri, özellikle kelâmî yöntemde bir ayıklama yapılmasına sebep olmuştur. Böylece Cüveynî'nin başlatmış olduğu eleştiri süreci, Seyfeddin el-Âmidî, Adüdüddîn el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı ve mantıkî kıyâs formlarının benimsendiği bir noktaya ulaşmıştır. Söz konusu eleştirilerin kelâmcıları mantık sanatına yönlendirmiş olması, müteahhirîn devri denilen döneme de bir anlamda zemin hazırlamıştır.⁵⁴¹

⁵³⁹ Ömer Türker, *a.g.e.*, s. 3-11.

⁵⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 121-29; krş. Ömer Türker, “Bir Tümdengelîm Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *a.g.e.*, s. 11-25.

⁵⁴¹ Ömer Türker, “Eş'ârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. XIX (2008), s. 21.

SONUÇ

Kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi konusuna târihî seyir içerisinde bakıldığında kanaatimizce yapılabilecek en önemli tespit bidâyette bütün dinî ilimlerin “**fıkıh**” terimi içerisinde mündemiç olduğu gerçeğidir. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde Kur’an, pek çok yerde “fıkıh” terimini “anlayış” şeklindeki sözlük anlamında kullanmıştır. Bu dönemde “fıkıh” terimi, sadece hukukî anlamda değil, İslâm’ın itikâdî, siyâsî, iktisâdî ve hukukî alanlarının tümünü kuşatan çok geniş bir anlam çerçevesine sahiptir.

İslâm’ın başlangıç döneminde dinî ilimler, belleklerde bir düşünce ve kök salma aşamasında, henüz işlenmemiş bir meleke halinde idi. Bu ilimlerin henüz tanımları yapılmamış, ele aldıkları konular belirlenmemiş, özel isim ve unvanlarla birbirinden ayrılmamışlardı. Bilindiği üzere Kur’an, muhataplarını sürekli olarak düşünmeye dâvet etmiş, Allah Teâlâ, Kur’an’da zâhir, bâtın, muhkem, müteşâbih, mücmel vb. şekilde nitelenebilecek vasıfta farklı ifadeler kullanarak bu yüce kitâbın muhataplarına, düşünmeleri ve yorum yapmaları için oldukça geniş bir hareket alanı bırakmıştır. Zâten insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik de budur. Allah Teâlâ, insanlara bu özelliklerini Kur’ân-ı Kerîm’deki “ilim, hikmet, fehm, tefekkür ve tezekkür” gibi ifadeler kullanarak daima hatırlatmıştır. Böylece onları âyetlerini akletmeye, iyi anlamaya, bilmeye, hatırlamaya, onlardan derin anlamlar elde etmeye ve sonuçlar çıkarmaya çağırmıştır.

Muhataplarını görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene ulaşmaları için gayret göstermeye çağıran Kur’ân-ı Kerîm, onlara ahlâkî konularda da rehberlik etmiştir. Bu durum, Kur’ân’ın tavsiye ettiği mantıkla düşünen muhatapların daha sonra aklın verilerini çok daha ilerilere götürerek meselenin maksat ve arka planına bakarak “**akılcılar**” ile nassın zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan “**gelenekçiler**” gibi iki farklı düşünce ekolünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. İkinciler, düşünceyi belli ekollerin kuralları ile sınırlandırdılar. Tabî bu da İslâmî ilimlerde aklın işlevselliğini ve hür düşünce üretilmesini engelledi. Kur’ân’ın ilk muhatapları olan bu kuralların katı ve formel bir şekilde yer almadığı Hz. Peygamber ve ashâbının dönemindeki uygulamalar ise, bize fıkıh ile akâidin yan yana, hattâ iç içe olduğunu göstermektedir.

Kelâm ve fıkıhın daha sonraki dönemlerde ayrışmasının arka planında ise yaşanan siyâsî, kültürel ve coğrafi değişikliklerin olduğunu görüyoruz. Siyâsî, kültürel ve coğrafi değişiklikler toplumları belli ölçüde etkilemekle beraber, ortaya çıkan değişim ne derece büyük olursa olsun, bir kavmin âdetlerini ve irsî istidâtlarını tamamen değiştiremez. Bir din,

muhîtinî geliştirdikçe, yeni muhîttten birçok Şeyler de kendisine ilâve edilir. Ayrıca algılar, istekler ve sorular çoğalarak kültürel ortam değişir. Kanaatimizce Hz. Osman dönemindeki olayların hesabının Hz. Ali'ye sorulması ile başlayan dönem, bir kırılma noktası olup itikâd, ibâdet ve muâmelâtın birbirinden ayrıştığı, diğer bir ifade ile fıkıh ve akâidin veya îmân ile amelin farklı Şekillerde değerlendirildiği ve tartışmanın başladığı noktadır. Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıktığı, hattâ belirginleştiği bu dönemde, daha sonra "Ehl-i sünnet" olarak adlandırılacak olan düşünce sistemini savunup sistematize edilmesinin ilk habercisi ve savunucusu olarak İmâm Âzam Ebû Hanîfe görölmektedir.

Fıkıh ilminin bir alt dalı olarak ortaya çıkmış olan usûl-i fıkıh disiplininin, fıkıhın pratik olarak uygulandığı dönemde mevcut olmadığı söylenemez. Bu yöntemin, adı ve kuralları konulmamış doğal bir anlayış çerçevesi içinde, peygamberî terbiye ve düşünce metoduna bağlı kalarak, ayrıca Arap dili ve edebiyatını da gözönünde bulundurarak sahâbe tarafından oldukça yalın bir biçimde uygulandığı görölmektedir.

Selef âlimlerinin bir kısmı "fıkıh" yerine "ilmü'l-hadîs" ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde "ehl-i hadîs" denince, sadece hadis ilmiyle meşgul olan kişiler değil, bütün İslâmî konuları hadis perspektifiyle ele alan âlimler kastediliyordu. Bundan sonra gelen ve Selef'in dönüşümüyle Ehl-i sünnet olarak isimlendirilen âlimler kapsayıcı olarak "fıkıh" tabirini kullanmışlar, bunu da kendi içinde bölümlere ayırmışlardır. Bu nedenle bu dönemin âlimlerinin hem akâid ve kelâm; hem de ibâdet ve muâmelât konuları ile meşgul oldukları görölmektedir. Nitekim İmâm Âzam Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'ye *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risâlelerin nisbet edilmesi, İmâm Mâlik'in *el-Muvattâ'*ının da her üç konuyu kapsayacak bir muhtevaya sahip olması bunun en önemli kanıtıdır

Tâbiîn döneminden başlayarak İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî'ye gelinceye kadar Ehl-i sünnet'te genel temâyülün usûl ile fûrû ve fıkıh ile usûl-i fıkıh meselelerinin ayrışmaya, bunların herbirinin de müstakil bir ilim olarak inşâ edilmeye yönelik olduğu görölmektedir. Usûl konularının kelâm ilmiyle sıkı bağının olması sebebiyle, bu üç temel disiplin müstakil hale geldiklerinde birbirlerinden tamamen kopmamış, aralarındaki ilişki kısmen devam etmiştir.

Usûl-i fıkıh ilminin kendilerinden yardım aldığı üç temel disiplinden biri olan kelâm ilmi, usûl-i fıkıhta kullanılan bazı kavramların izâhını üstlenmiştir. Mu'tezile, Eş'ariyye veya Mâtüridiyye ekollerinde göröldüğu gibi, mütakellimîn metoduyla yazılmış olan usûl-i fıkıh eserlerinin baş taraflarında, tıpkı kelâm kitaplarında göröldüğu gibi "bilgi" konusu ele

alınmış, bunun mâhiyeti ve elde ediliş yollarını içeren bir bilgi nazariyesi (epistemoloji) üzerinde durulmuştur. İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî öncesi Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî, İbn Hazm ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi âlimlerin eserlerinde, usûl-i fıkıh için gerekli olduğu mülâhazasıyla bu konuların özel olarak vurgulandığı görülmektedir.

Kelâm ilmi, Allah'ın zâtından, sıfatlarından, nübüvvet ve âhiret (mebde' ve meâd) gibi konulardan bahsederek bu konuda sağlam bir zemin oluştururken, usûl-i fıkıhın da aynı zemin üzerinde, İslâmî hayatın inşâ edileceği bir metodoloji oluşturma gayreti içinde olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla usûl-i fıkıhın, kelâmcıların zemin etüdünü yaptıkları bir arazi üzerine fıkıh binasını inşâ etmenin yol ve yöntemini araştıran bir disiplin görevini yaptığını söyleyebiliriz.

Şâfiî ve Hanefî mezhebine mensup âlimlerin bu hususta yazmış oldukları bu eserlerde söz konusu ilişki çok açık bir şekilde görülmektedir. Şâfiî âlimlerin usûl kitaplarının mütekellimîn metoduna göre; Hanefî âlimlerin ise eserlerini daha çok fukahâ metoduna göre yazmış olmaları, bu ilişkiyi zayıflatmaz veya ortadan kaldırmaz. Nitekim kendisi de bir Şâfiî âlimi olan İmâm Cüveynî'nin de, bu alanda yazmış olduğu eserlerde, özellikle onun hayatının son dönemine ait bir eser olan *el-Burhân*'ında, yöntem olarak mütekellimîn metodunu benimsediği görülmektedir.

Bu esaslar çerçevesinde söylenmesi gereken temel hususlar şu şekilde özetlenebilir: Cüveynî, özellikle *el-Burhân* adlı eserinde tezimize konu edindiğimiz "**kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi**"nin çok diri bir örneğini sergilemektedir. Onun anlatımında tıpkı bir ağacın kökleri ile gövdesi, bir binanın temelleri ile yapısı arasındaki vazgeçilmez ilişki gibi, usûlü'd-dîn ile fûrûü'd-dîn, dolayısıyla kelâm ile fıkıh arasındaki önemli ilişkiye dikkat çekilip işaret edilmekte; usûl-i fıkıh ilmi bu köprüleri kurmanın bir vasıtası ve metodu olarak görülmektedir.

Günümüz kelâm ilmi, felsefenin de etkisiyle kendini pratikten, dolayısıyla fıkıhtan uzaklaştırarak âdetâ metafiziğe hapsedilmiş gibi bir görüntü sergilemektedir. Fıkıh ise, kelâmın bu tavrına karşı usûl-i fıkıh içinde bir tür usûl yaparak (yani bir usûlü'd-dîn oluşturarak) kelâmdan müstağnî kalmaya ve böylece kendisinin otantik yapısı ile bağdaşmadığı gibi, kelâm ilminin varlık nedeniyle de örtüşmeyen bir tavır içine girmektedir. Kelâm ve usûl-i fıkıh arasındaki o kadîm ve geleneksel ilişkiler kopmuş ve bu iki ilim dalı âdetâ birbirlerine yabancılaşmış gibi gözükmektedir. Bu durum, târihî realite ile örtüşmediği gibi günümüz gerçekleriyle de uyumlu değildir.

Müslümanların itikâdî ve fikhî alanda karşılaştıkları yeni ve gittikçe artan modern, çağdaş ve kompleks problemler, bu iki ilmin işbirliği yapmasını gerekli, hattâ zorunlu kılmaktadır. İki ilmin temelde konuları farklı olmakla birlikte, onların birçok dinî meselede ortak oldukları açıktır. Ayrıca her iki ilim, yöntem olarak akla önemli bir yer vermeleri açısından da birbirleriyle ortaklık halindedir. Klasik dönemde bir âlim, İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser vermiştir. Bunun sonucu olarak, aynı ilim adamının kelâm alanındaki düşünce ve yaklaşımının, usûl-i fikhî alanına da yansıdığı görülmüştür. Günümüzde ise İslâmî ilimlerdeki uzmanlaşmanın da doğal bir sonucu olarak, “klasik câmi âlim tipi” yerini, zihnen bölünmüş ilim adamlarına bırakmıştır. Kanaatimizce İmâm Cüveynî’nin, bu hususta özellikle günümüz araştırmaları için, “prototip” kabul edilebilecek bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle de çalışmamızda böyle bir zâtın İslâmî ilimleri aynı potada eritip birleştiren yapısını önemseyerek, onu bir nebze olsun ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışma ile ulaştığımız sonuçları maddeler halinde olarak şöyle sıralamak mümkündür:

1. Başlangıçta içiçe olan akâid ve fikhın verilen hükümlere birlikte katkıda buldukları bilinmektedir. Zamanla siyâsî, kültürel ve coğrafi değişimlerin etkisi ile bu konuda bir kırılmanın yaşandığı görülmektedir. Fetihlerle karşılaşılan yeni bölgelerde fiilen mevcut, ancak müslümanlar için yeni bazı ilim dalları, akâid ve fikhî da etkilemeye başlamış, özellikle Abbâsîler’den itibaren kelâmın felsefe ve diğer aklî ilimlere; usûl-i fikhın da dil ve mantığa başvurduğu veya en azından bunlardan ana meseleleri (**mesâil**) açıklama konusunda birer **vesile** olarak yararlandığı görülmektedir. Kelâm ve usûl-i fikhî, ayrı kulvarlara girdiğinde ise bunların her biri, kendine yakın gördüğü ilimlerle irtibâta geçmiş ve bulunduğu dönemin örfi, sosyal ve kültürel etkilerine açık hâle gelmiştir. Bu durumun onları birbirinden uzaklaştırıp âdetâ kontrollü bir mesafeye ittiğini söylemek mümkündür.

2. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye gelinceye kadar Eş‘arîliğin, Mu’tezile ile Selef yöntemi arasında orta bir yol takip ettiği görülmektedir. Cüveynî’nin kısmen bu düşünce sistemine bağlı kaldığını, kısmen de buna muhâlefet ederek kelâm ve usûl-i fikhîta birtakım yenilikler getirdiği söylenebilir.

3. Cüveynî, hem kelâmda hem de usûl-i fikhîta mütekaddimîn dönemi âlimleri ile müteahhirîn dönemi âlimleri arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Dolayısıyla onun metodunda her iki dönemin izlerini etkin bir şekilde görmek mümkündür. Kelâm tarihi açısından İmâm Eş‘arî, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimler,

klasik Eş'ariyye ilm-i kelâmının temsilcileri olarak kabul edilir. İmâm Cüveynî ise, kısmen bu halkanın dışında değerlendirilir. Çünkü o, söz konusu halkanın zincirlerini koparmadan İmâm Gazzâlî sonrası âlimlerin ufkunu açacak bazı önemli ve ciddi adımlar atmıştır.

4. Cüveynî, hem kelâm hem de usûl-i fıkhıta kendini geliştirerek ilâhî sıfatların yorumu, Allah-âlem ilişkisi gibi kelâmın önemli konularında farklı ve yeni görüşler ortaya koymuştur. Sözelimi kendinden önce âlemin hâdis olduğunu ispat için kullanılan hudûs ve imkân delillerini birleştirerek yeni bir metod geliştirmiş, Bâkılânî'nin benimsediği “delîlin yanlışlığı, iddianın yanlışlığını gerektirir” (in'ikâs-ı edille) ilkesini reddederek, kelâmın kapılarını sınırlı da olsa felsefeye açmıştır. Cüveynî, usûl-i fıkıh ilminin tanımı, kaynakları, gayesi, şer'î hükmün tanımı, husûn ve kubuh meselesi, teklîf ve mükellef konuları gibi hususlarda, kelâm ile usûl-i fıkhı birbirine yaklaştıran yeni yaklaşımlarda bulunmuştur. Yine o, usûl-i fıkhıta: “Bilinenden yola çıkarak bilinmeyeni elde etmeyi esas alan kıyası (**nazar**) reddetmek, dinin önemli bir kuralını reddetmek gibidir” demek sûretiyle, akla ne denli önem verdiğini dile getirmiştir. Bu nedenle bazı araştırmacılar, müteahhirîn döneminin temellerinin İmâm Gazzâlî ile değil Cüveynî ile atıldığını savunmaktadır.

5. Cüveynî, kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisini hem mütekellimîn metoduyla yazmış olduğu usûl-i fıkıh eserlerinde hem de kelâmı alâkalı eserlerinde dengeli bir şekilde ortaya koymuştur. Onun *el-Burhân*'ına baktığımızda, kendisinin akâid alanındaki görüşlerinin tesirlerini görmemiz mümkündür. *Kitâbü'l-İrşâd*'ına baktığımızda ise, onun usûl-i fıkhıdaki istidlâllerinin izlerini görebiliriz. Öte yandan İmâm Gazzâlî'nin İmâmü'l Haremeyn Cüveynî'nin öğrencisi de olmanın ayrıcalığı ile *el-Müstasfâ*'sında birçok kelâm konusuna girebildiği görülmektedir. Ancak daha sonra gelen bazı âlimler, bu iki disiplin arasındaki işaret ettiğimiz hassas ve önemli dengeyi koruyamadıkları için, kelâm ve usûl-i fıkıh ilimleri birbirlerinden uzaklaşarak biri felsefe saflarında, diğeri ise dil ve kıyâsın gölgesinde yollarına ayrı ayrı yürümeye çalışmışlardır.

Maddeler halinde vermeye çalıştığımız bu kanaatlerin, çalışmamızın bir özeti olarak kabul edilebileceğini düşünüyoruz. Bu arada incelemeye çalıştığımız bu konunun, kendi doğasından kaynaklanan bazı ciddi zorluklarının olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. Nakillerle doldurulmaya kapalı bir alan olan bu konuda, ulaşabildiğimiz ve okuyup anlamaya çalıştığımız materyallerden süzerek oluşturduğumuz bu tezin telifi sırasında ortaya çıkan za'fî telifler, merâmı ifade sırasında meydana gelen eksiklik ve kusurlar hususunda, işin ehli olanların hoşgörüsüne sığınıyor, bu gibi noksanlıklarımızın onların yardım ve işaretleriyle giderileceği umudunu taşıyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2008.
- Abdullah Kahraman, “Ubeydullah b. Abdullah”, *DİA*, XLII.
- Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâmi'l-Pezdevî*, Beyrut 1394/1973.
- Abdülcebbar Adıgüzel, “Erken Dönem Politik İhtilafların Şiî-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, IV, 2, Güz Dönemi 2011.
- Abdü'l Halîm el-Cündî, *Mâlik b. Enes*, Kahire 1119.
- Abdülhamid Birişik, “İsrâiliyyât”, *DİA*, XXIII.
- Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsân ve İstislâh*, Ankara 1974.
- Abdülkerim Zeydân, *Fıkah Usûlü* (trc. Ruhi Özcan), 1982 Erzurum.
- Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII.
- Abdullah Aydınlı, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X.
- Abdüllatîf Harpûtî, *Târîhi İlmi Kelâm*, İstanbul 1332.
- Abdülvahhâb Hallâf, *İslâm Teşrîi Tarihi* (trc. Talat Koçyiğit), AÜİF Yay., Ankara 1970.
- Abdülvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkah)* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985.
- Abdurrahman el-Humeyyis, *Ebû Hanîfe'nin İtikad Esasları* (trc. Ahmet İyibildiren – Mustafa Öztürk).
- Adil Bebek, “el-Fikhü'l-Ekber”, *DİA*, XII.
- Ahmad Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen), İstanbul 1999.
- Ahmad Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence* Islamabad 1988.

Ahmet Ağırakça, “Gassânîler”, *DİA*, XIII.

Ahmet Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*, X, 327.

.....“el-Mu‘temed”, *DİA*, XXXI.

Ahmed Emîn, *Fecrü'l- İslâm*.

Ahmet Ocak, “Osmanlı Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Etkileri”, *XII.Türk Tarih Kongresi (4-8 Ekim 1999) Bildirileri*, Ankara 2002, III/2.

Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, XXVII.

Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (trc. Kâmil Miras), XII.

M. Akif Aydın, “İmâmet”, *DİA*, XXII.

Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, I-II (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa□dî), Bağdat 1987.

Ali Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II.

.....“İkrah”, *DİA*, XXII.

..... “İstihsan”, *DİA*, XXIII.

..... “İstishâb”, *DİA*, XXIII.

Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA*, XXV.

Ali Seyyar, *İnsan ve toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, 2007.

Ali Öngül, “Dagâtır”, *DİA*, VIII.

Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l- İslâm*, Kahire 1977, I.

Ali Yardım, “Abdullah b. Huzâfe”, *DİA* I.

.....“Dihye b. Halîfe”, *DİA*, IX.

Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, *Vakıflar Dergisi*, sy. 9 (1971).

Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III.

.....“Bâtıniyye”, *DİA*, V.

.....“İmâmet”, *DİA*, XXII.

Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammad b. Hasan”, *DİA*, XXXIX.

Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn Kubuh Elm’utemed ve el-Mustasfâ Karşılılaşması Işığında* (MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012.

Bekir Topaloğlu, “*Kelâm İlmi Giriş*”, İstanbul 1988.

Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay. , İstanbul 2010.

Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, XIII.

..... “er-Red ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye”, *DİA*, XXXIV.

Beşir Gözübenli, “Kıyas”, *DİA*, XXV.

Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *DİA*, XXXVIII.

..... “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, XXXVIII.

Buhârî, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1984.

Casim Avcı, “Hilâfet”, XVII.

.....“Kisrâ”, *DİA*, XXVI,

Cengiz Kallek, “Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr”, *DİA*, XXIV.

..... “Kitâbü’l-Harâc”, *DİA*, XXVI.

.....“Telcie”, *DİA*, XL.

Cihad Tunç, *Kelâm (Sistemik)*, Kayseri 1997.

A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlüniin Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul 2008.

.....“Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XLII.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Ebü'l Meâlî İmâmü'l- Haremeyn, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-dîn* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiyye 1969.
- *el-İrşâd ilâ kavâti 'il-edilleti fî usûli 'l-i 'tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdül-mün'im Abdülhamîd), Kahire, 1369-1950; a.e.,(Esâd Temîm), Beyrut 1416-1996.
- *Mesâilü 'l-İmâm- 'Abdihak es-Sıkkîlî* (nşr. (Abdülazîm ed-Dîb), ts.
- *el-Akîdetü 'n-Nizâmiyye* (nşr. Muhammed ez-Zübeydî), Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2003.
- *ed-Dürretü 'l-mudıyye fîmâ vaka 'a fîhi 'l-hilâf beyne 'ş-Şâfi 'iyye ve 'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1406/1986.
- *Lümâu 'l-edille fî kavâ'idi Ehli 's-sünne* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1385-1965.
- *Mugîsü 'l-halk fî 'htiyâri 'l-ehak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2194; a.e., Esad Efendi, nr. 3532.
- *Risâle fî zikri hâli 'ş-Şeyh Ebî Alî İbn Sînâ*, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3688.
- *Şifâü 'l-galîl fî beyâni mâ vaka 'a fî 't-Tevrât ve 'l-İncîl mine 't-tahrîf ve 't-tebdîl* (nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1979.
- *el-Burhân fî usûli 'l-fikh* (nşr, Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399/1979; a.e., (nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîda), Beyrut 1997.
- *el-Gıyâsî (Gıyâsü 'l ümem fî 'ltiyâsi 'z-zulem)*, (nşr. Mustafa Hilmi- Fuâd Abdülmunim), İskenderiye 1979; a.e., (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401.
- *Nihâyetü 'l- matlab fî dirâyeti 'l-mezheb* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha ts.
- *el-Varakât fî usûli 'l fikh* (nşr, Abdüllatîf Muhammed- el Abd), Kahire 1396/1977; a.e., (nşr. Sâre Şafî el-Hâcirî), Beyrut 2005.
- *Kitâbü 't-Telhîs fî usûli 'l-fikh (Telhîsu-Takrîb)*, (Bâkılânî'nin fikh usûlüne dâir eserinin muhtasarıdır. Tâiz'de el-Muzaffer Câmî Kütüphanesi'nde (nr. 314) kayıtlı nüshanın Medine el-Câmiatu'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde (nr. 2083) bir mikro filmi mevcut olup, eserin sonunda yer alan ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III.

Ahmed, nr. 1237/2) müstakil olarak bulunan ictihâdla ilgili bölümü esas alınarak, Abdülhamid Ebû Züneyd tarafından *Kitâbü'l-İctihâd* adıyla yayımlanmıştır: Beyrut 1408/1987.

..... *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979.

Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003.

Ebû Davûd, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), İstanbul tsz.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, ts. İstanbul;

..... *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istilâhları Kâmusu*, İstanbul 1997.

Elnure Azizova, "Ubeyd b. Şerriyye", *DİA*, XLII.

Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA*, XIII.

Esko Naskali, "Sâsânîler", *DİA*, XXXVI

Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1990.

..... "Abdullah b. Sebe", *DİA*, I.

..... "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII.

Eymen Fuâd Seyyid, "İskenderiye", *DİA*, XXII.

Eyyüb Said Kaya, "Mâzerî", *DİA*, XXVIII.

Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.

Fahredden er-Râzî, *el-Meâlim fi ilmi Usûli'l-fikh* (nşr. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Kahire 1414/1994.

Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 1996.

..... "İstidlâl", *DİA*, XXIII.

..... "İstinbat", *DİA*, XXIII.

..... "Mendup", *DİA*, XXIX.

.....“Tahsis”, *DİA*, XXXIX;

.....“Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *DİA.*, XXXIV.

Fevkiyye Hüseyin Mahmud, *Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*, Kahire 1964.

Filibeli Ahmed Hilmi-Ziya Nur, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1982.

Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*.

Gazzâlî, Ebû Hâmid , *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, I, Bulak 1325.

.....*el-Müstasfâ* (trc. Yunus Apaydın), İstanbul 2006.

George Makdisî, “Şâfiînin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”, (trc. Sami Erdem), *MÜİF Dergisi*, sy. 13-14-15, İstanbul 1997.

Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.

Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî* (nşr. Abdülazîz b. Abdü'l-Fettâh el-Kârî), Medine 1396.

Hamza Aktan, “Evrensel Mesajlar”, *İslâm'a Giriş*, DİB Yay. , Ankara 2008.

Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi (Kelâm Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz)*, İstanbul 2007.

Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş* (trc. Süleyman Akkuş), İstanbul 2009.

Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989;

..... “Ahmed b. Hanbel” (Fıkıh İlmindeki Yeri), *DİA*, II.

H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, XXV.

.....“Kıyas”, *DİA*, XXV.

Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay. , Ankara 2006.

Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantikî Yapısı-İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul 2012.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 2005.

..... *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 2011.

Hilal Görgün, “Mısır (Tarih)”, *DİA*, XXIX,557.

Hüseyin Hatemi, *Peygamber ve İnsan Hakları*, Ankara 2013.

Işın Demirkent, “Herakleios”, *DİA*, XII.

İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadirî Ugan), M.E.Basımevi, İstanbul 1984.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979, I-III.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1955.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Muhsin et-Türkî), 1998, X.

İbn Mâce, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1972.

İbn Saîd, *Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001.

İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*.

..... “Mantık”, *DİA*, XXVIII.

İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, III.

..... “İcmâ”, *DİA*, XXI.

..... “Maslahat”, *DİA*, XXVIII.

..... “Sedd-i Zerâi”, *DİA*, XXXVI.

..... “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XLII.

İdris Şengül, “Kıssa”, *DİA*, XXV.

Ignaz Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982.

İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul 2002.

..... “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV.

..... “Uğursuzluk”, *DİA*, XLII; “Usûl-i Hamse”, *DİA*, XLII.

İrfan Aycan, “Urve b. Zübeyr”, *DİA*, XLII.

İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, VII.

İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulû-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulû'l-fikh Diyalogu*, Ankara 2009.

İsmail Yiğit, “Emevîler”, *DİA*, XI, 87-99.

İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.

İzutsu Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İmân Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), pınar yayınları.

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer'iyât)* (nşr. Tâhâ Hüseyin), Kahire 1963, XVII.

.....*el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kâhire 1963.

.....*el-Usûlü'l-hamse* (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Kuveyt 1998.

.....*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kâhire 1988.

Karafî, *Nefâisu'l-usul fî şerhi'l-Mahsûl*, (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mekke 1997/1418.

Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967.

Levent Öztürk, “Necâşî Ashame”, *DİA*, XXXII.

Mahmut Kaya, “Beytül-hikme”, *DİA*, VI.

..... “İskender”, *DİA*, XXII.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003.

M. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013.

Mehmet Akman, “Örf”, *DİA*, XXXIV.

- Mehmet Dağ, *İmâm el Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (Doçentlik Tezi), Ankara 1976.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş*, İstanbul 2009; *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005;
- “Hârice b. Zeyd”, *DİA*, XVI.
- Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994.
- Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 2000.
-“Fikhü'l-hadîs”, *DİA*, XII.
- Mehmet Kâmil, “İlm-i kelâm târihi”, *İslâm Mecmuası*, yıl 4, Sayı 51, cilt 5, İstikbal Matbaası.
- M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1961; “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X.
- Mehmed Mansûr, *İskenderiye Kütüphanesi Risâlesi*, İstanbul 1300.
- Mehmet Özşenel, “Şeybânî, Muhammad b. Hasan”, *DİA*, XXXIX.
- Metin Yurdagür, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV.
-*İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul 1996.
- M. Şemseddin Günaltay, “Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi”, *DİFM*, İstanbul, Mart, 1926, I/2.
- Mirza Tokpınar, “el-Musannef”, *DİA*, XXXI.
- Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 2001.
- M. Özgü Aras, “Ebû Bekir b. Adurrahman”, *DİA*, X.
- Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), yy.ts.
- Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Mâlik Hayatı Görüşleri Fıkıhtaki Yeri* (trc. Osman Keskioglu), Ankara 1984.

eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1358/1940.

Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, XVIII.

Muhammed b. Tavî et- Tancî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ankara 2011.

Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I; *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 1403/1983; *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990.

..... "Muhammed Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı" (terc. Menderes Gürkan), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 11 s. 205; "İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları".,

Muhammed Mücahid Dünder, *Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyâsî-Sosyal Hâdiselerinin Etkileri (İman-Amel İlişkisi Bağlamında)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

Muhammed ez-Zühaylî, *el-İmâmu'l-Cüveynî el-İmâmu'l-Haremeyn*, Beyrut 1996.

Mustafa Baktır, "İçki", *DİA*, XXI.

Mustafa Öz, "Bekriyye", V.

..... "Dirâriyye", IX.

..... "Hurkûs b. Züheyr", *DİA*, XVIII.

..... "İmâmet", *DİA*, XXII.

..... "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed", XXXII.

Mustafa Sinanoğlu, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV.

Murteza Bedir, "er-Risâle", *DİA*, XXXV.

..... "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA.*, XXXIV.

Mustafa L. Bilge, "Yemâme", *DİA*, XLIII.

Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Sakîfetü Benî Sâide", *DİA*, XXXVI.

- M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI.
- Mücteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdi”, *DİA*, I.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kamûs Tercemesi*.
- M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II.
- “el-Müsned”, *DİA*, XXXII.
- “Saîd b. Müseyyeb” *DİA*, XXXV.
- Nadir Özkuyumcu, “Mukavkıs”, *DİA*, XXXI.
- Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebû Cafer, *Telhîsü'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359.
- a.e., Kahire 1323.
- Necmettin Kızılkaya, , “el-Varakât”, *DİA*, XLII, 518-519.
- Nihad M. Çetin, “Arap”, *DİA*, III.
- Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVIII, (2007).
- Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul 2004.
- Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980.
- Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, yy.ts.
- Ramazan Altıntaş, “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve düşünce Sistemi”, *Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Kurav Yayınları, Bursa 2003.
- Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *DİA*, XLIII.
- Salim Öğüt, “Usûl-i Fıkhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 3, sayı I, Bahar 2008.
- “Ef'âl-i Mükellefîn”, *DİA*, X.
- “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X.

Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, İstanbul 1333.

Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV.

.....“Mürchie”, *DİA*, XXXII.

Şamil Dağcı, *İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, Ankara 2004.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2005.

Şerafettin Gölcük, *Kelâm Târîhi*, Konya 1992.

..... “el-Fıkhü'l-Ekber”, *DİA*, XII.

..... “Cehmiyye”, *DİA*, VII.

Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (MÜSBE., Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.

..... “İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas”, *DİA*, XX.

..... “İstislâh”, *DİA*, XXIII.

Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003.

.....“Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV.

Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut tsz.

Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (MÜSBE., Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.

Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde* (nşr. Yahyâ el-Cebûrî), Beyrut 1990.

Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (nşr. Dârü'l-fıkr), Dımaşk 2010.

Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel (Akâide Dair Görüşleri)”, *DİA*, II.

.....“Cemel Vak'ası”, *DİA*, VII.

.....“Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X.

.....“Müşebbihe”, *DİA*, XXXII.

.....“İstidlâl”, *DİA*, XXIII.

Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlüd-din ve Usûlü'l-fikh İlişkisi* (AÜSBE., Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1984.

Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990.

Zülfikar Tüccar, “Kıyas”, *DİA*, XXV.