



T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**FIKİH USÛLÜNDE MUKADDİME GELENEĞİ:
MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *ED-DURER* ADLI
ESERİNİN MUKADDİMESİ EKSENİNDE FIKİH
USÛLÜ MUKADDİMELERİNDE USÛL
TARTIŞMALARI**

YAKUP DALMIZRAK

2501180417

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. AHMET TEMEL

İstanbul-2021

ÖZ

FIKİH USÛLÜNDE MUKADDİME GELENEĞİ: MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *ED-DURER* MUKADDİMESİ EKSENİNDE FIKİH USÛLÜ MUKADDİMELERİNDE USÛL TARTIŞMALARI

YAKUP DALMIZRAK

Şer'î delillerden hüküm elde etme yollarını ele alan usûl-i fıkıh, diğer ilimlerle etkileşim içerisinde olmuştur. Usûl-i fıkıh, amaç ve kapsam bakımından kendisinin tertiben üstü kabul edilen kelâm ilminden, külli delillerden tafsili hükümler çıkarması için kaideler oluşturarak malzeme sunduğu kendisinin altı kabul edilen fıkıh ilminden ve söz konusu delillerin asıl dili olması hasebiyle Arapça dil ilimlerinden mebdî olarak kavramlaşan ilkeler edinmektedir. Bu ilkeler, genellikle usûl-i fıkıh kitaplarının mukaddime bölümlerinde yer almaktadır. Mütakaddimûn döneminden itibaren usûl-i fıkıh kitaplarında yer vermeye başlanan mebdî, müteahhirûn dönem usûlcüleri tarafından bir sistematığa oturtularak devam ettirilmiştir.

Çalışmamızda müteahhirûn döneminin önde gelen usûlcülerinden Subkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserine *ed-Dureru'l-levâmi'* adıyla şerh yazan Molla Gürânî'nin mukaddime bölümünde yer verdiği mebdî ve bu mebdî üzerine yapılan tartışmalar konu edilmiştir. Tez bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın sınırları belirlenerek müteahhirûn dönemde ele alınan eserlerin mukaddime bölümleri üzerine bir inceleme yapılmış; Gürânî'nin mukaddimesi ile önceki usûlcülerin mukaddimeleri karşılaştırılarak konumu saptanmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Gürânî'nin hayatına kısaca yer verilmiş, ikinci ve üçüncü bölümde ise Gürânî'nin kelâm ve fıkıhla ilgili ele aldığı mebdî ayrıntılı olarak ele alınmış; yapılan tartışmalar ve Gürânî'nin tartışmalar sırasında tercih ettiği görüşler ve takip ettiği ekol belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mebdî, Mukaddime, Usûl, Kelâm, Fıkıh, Molla Gürânî,

ABSTRACT
**THE TRADITION OF “INTRODUCTIONS” IN FIQH: DISCUSSIONS
OF USUL IN THE INTRODUCTIONS OF USUL AL-FIQH WITHIN THE
FRAME OF MULLA GURANI’S *ED-DURER***

YAKUP DALMIZRAK

Usul al-fiqh, which deals with the ways of reach from legal sources (al-adilla al-shar‘iyya) has interacted with other religious sciences. Usul al-fiqh acquires elaborate conceptualized principles from the science of Kalam, which is considered superior to it in terms of purpose and scope, from the science of fiqh, which is accepted subordinate of it, and from Arabic language sciences as the main language of such evidences. These principles are usually included in the introduction chapters of the works of usul al-fiqh. Principles (mabâdî), which have started to be included in the works of usul al-fiqh from the time of the muteqaddimûn, have been continued by usuli scholars.

In our study, we discuss the principles (mabadi) and the discussions made on these principles which Mulla Gürani discussed in the chapter of “introduction” of his work “*ed-Durer al-Lawami*” that is exegesis of “*Jam‘ al-Jawami*” written by Subki, who is leading usuli scholar of the period of mutaakhkhirun. This search consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction part, the boundaries of the study were determined and an examination was made on chapters of “introductions” handled in the period of mutaakhkhirun, and was tried to determine its position by comparing the “introduction” of Gürani with the “introductions” of previous usuli scholars. In the first chapter, Gürani’s biography is briefly mentioned; in the second and third chapters Gürani’s principles (mabadi) related to kalam and fiqh are discussed in detail. Finally, it has been tried to determine the debates and the views that Gürânî preferred during the discussions and the school he followed.

Key Words: Mabadi, Introduction, Usul, Kalam, Fiqh, Mulla Gürani

ÖNSÖZ

Allah'ın adıyla...

İslâm'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnetten sağlıklı bir şekilde hüküm çıkarmanın kaidelerini oluşturmayı amaçlayan fıkıh usulü, çıkarılan hükümlerin itikâdi altyapısını oluşturmak, aklî ilkelere uygun olmasını sağlamak ve bu hükümleri tasavvur edebilmek için başta dil olmak üzere kelâm, mantık ve fıkıh ilimlerinden istifade etmiştir. Tarihsel süreçte usûl âlimleri, kitaplarına zikri geçen ilimlerin fıkıh usûlü ile ilişkisini, usulün bu ilimlerden yararlandığı kavramları ve fıkıh usulünün bu ilimler arasındaki hiyerarşi gibi konuları ana konulara başlamadan önce ele almışlardır. Bu konuların işlendiği bölüm mukaddime ismini alırken, zikri geçen ilimlerle alakalı bu bölümde yer verilen kavramlar ise mebâdî adını almıştır.

Çalışmamızda bu arka planı göz önünde bulundurularak fıkıh usulü tarihinde temayüz etmiş eserlerden tarihsel bir tasvir yapılmıştır. Bize ulaşan eserler tetkik edildiğinde erken dönem yani 5./11. yy'dan itibaren mukaddimelerin ele alındığı ve yaklaşık iki yüz yıl sonra yani ikinci klasik dönemin başlarında sistematik hale ulaştığı sonucuna varılmıştır. Bununla beraber Osmanlı müftülerinden Molla Gürânî'nin fıkıh usulü üzerine yazdığı eseri dikkate alınarak bir mukaddime örneği sunulmuş ve mukaddimede ele alınan konuların ayrıntısı ve yapılan tartışmalar aktarıldıktan sonra Gürânî'nin benimsediği ekolün tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Çalışmamızın hazırlanmasında ve tashihinde pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Konunun seçilmesi ve araştırmanın boyutlarının genişletilmesinde bana akademik perspektif sunan, görüşlerinden istifade ettiğim ve her türlü desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ahmet Temel'e şükranlarımı sunuyorum. İçeriğe yönelik tenkitleriyle katkı sunan değerli hocam Prof. Dr. Şükrü Özen'e; satır satır okuyarak eleştirilerini paylaşan, yönlendirme ve yorumlarından istifade ettiğim değerli hocam Doç. Dr. Davut Eşit'e; henüz müsvedde iken baştan sona okuyarak çalışmanın olgunlaşmasına tashih ve eleştirileriyle katkıda bulunan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi M. Bahattin Alphan'a; tezi okuyarak tashihini yapan kıymetli arkadaşlarım Arş. Gör. Musab Koparal, Arş. Gör. Yasin Akan ve Arş. Gör. Muhammed Şahin'e teşekkür ediyorum. Ayrıca ilimle tanışmamda ve bugünlere gelmemde birikimimi borçlu olduğum Daru'l-Ma'rife kurumunun tüm hoca ve çalışanlarına Dr. Ahmet

Temizkan hocamın şahsında teşekkür etmeyi borç biliyor ve dahi bugüne kadar üzerimde emeği olan tüm hocalarıma sonsuz teşekkürlerimi arz ediyorum. Eğitim hayatım boyunca beni her zaman maddi ve manevi olarak destekleyen haklarını ödeyemeyeceğim kıymetli anne-babam ve aileme; tezi hazırlarken yeterli zaman ayıramadığım ve her türlü fedakarlığı esirgemeyen kadirşinas eşim Şüheda Hanım'a ve manevi desteklerini üzerimde hissettiğim ailesine teşekkürlerimi sunuyorum.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Yakup Dalmızrak

Van/İpekyolu-2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ	ix
TABLolar LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA GÜRÂNÎ HAYATI

1. Doğumu	33
2. İlmi Ağ1 ve Siyasi Kişiliğı.....	34
3. Eserleri.....	43

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMLA İLGİLİ MEBÂDÎ

1. Husn-Kubh	49
1.1. Nimete Verene Şükür Etmek	54
1.2. Vahiyden Önce Hükmün Varlığı ve Yokluğu	56
2. Şer‘î Hükümlerde Husn ve Kubh	57
3. Teklîf	58
3.1. Teklîfin Tanımı	59
3.2. Muhâlin Teklîfi (İmkânsız Olan Bir Hükmün Teklife Konu Olması)	61
3.3. Kâfirin Teklîfe Muhatab Olması.....	66
3.4. Gafilin Teklîfe Muhatab Olması.....	70

3.5.	Mülce' ve Mükrehin Teklîfe Muhatab Olması	72
3.6.	Teklîfin Konusu	76
3.7.	Ma'dûmun Teklîfe Konu Olması	79
4.	Kelâm-ı Nefsî	82
5.	Delil	85
6.	Nazar	87
6.1.	Nazardan sonra ilmin gerekliliği konusu	89
7.	Hadd	92
8.	İdrak, Tasavvur ve Tasdîk	93
9.	İlim, İtikad	94
10.	Zan, Vehm ve Şek	98
11.	Cehalet ve Sehîv	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİHLA İLGİLİ MEBÂDÎ

1.	Usûl-i fıkıh	104
1.1.	Usûlcü (Usûlî) kimdir?	109
1.2.	Fıkıh	110
2.	Hüküm	114
2.1.	Teklîfi Hükümler	119
2.1.1.	Farz (Vâcib)	124
2.1.1.1.	Farz-ı Kifâye	126
2.1.1.1.1.	Sünnet-i Kifâye	130
2.1.2.	Geniş Zamanlı Vâcib	131
2.1.3.	Vâcibin Kendisiyle Tamamlandığı Şeyin Vâcib Olması	132
2.1.4.	Terki Caiz Olanın Vâcib Olmayışı	133
2.1.5.	Mendûb, Müstehâb, Tatavvu' ve Sünnet	135
2.1.6.	Mendûbun Vâcibe Dönüşmesi	136
2.1.7.	Mekrûh	140
2.1.8.	Mubâh	143
2.1.8.1.	Mubâb ve Vâcib Arasındaki İlişki	143
2.1.8.2.	Mubâhın Emir Sonucu Oluşu	144

2.1.8.3.	Mubâhın Teklife Konu Olması	145
2.2.	Vâd'î Hükümler	146
2.2.1.	Vad'î Hükümün Kısımları	149
2.2.1.1.	Sebep	149
2.2.1.2.	Şart	150
2.2.1.3.	Mâni'	151
2.2.1.4.	Sıhhat	153
2.2.1.4.1.	İczâ'	156
2.2.1.5.	Butlân-Fesâd	159
2.2.1.6.	Edâ-Mueddâ-Vakit	160
2.2.1.6.1.	Edâ	160
2.2.1.6.2.	Mü'eddânın Edâ Yerine Kullanılmasına İtiraz	162
2.2.1.6.3.	Vakit	163
2.2.1.7.	Kaza	163
2.2.1.8.	İade	166
2.2.1.9.	Ruhsat	169
2.2.1.10.	Azimet	170
SONUÇ		174
KAYNAKÇA		178

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ء : ’

أ : E-e, A-a

إ : İ-i

ا : â

ث : Ş-ş

ح : H-h

خ : H-h

ص : Ş-ş

ض : Z-z

ط : T-t

ظ : Z-z

ع : ‘

غ : Ğ-ğ

ق : K-k

ـَ : e, a

ـِ : i

ـُ : u

و : û

ي : î

ى : i

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Râzî, Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Beydâvî, Subkî ve Gürânî'nin Mebâdî Bölümündeki Tasnifleri ve Ele Aldıkları Konular	28
Tablo 2: Molla Gürânî'nin Hocaları ve Öğrencileri	43
Tablo 3: İdrak Kavramının Şeması	100
Tablo 4: Subkî'nin Teklîfî Hükümler Şeması	119
Tablo 5: Gürânî'nin Teklîfî Hüküm Şeması	123
Tablo 6: Subkî'nin Hüküm Tasnifi	172
Tablo 7: Gürânî'nin Hüküm Tasnifi.....	173

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn, bin
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım, Baskı
BÜİFD	: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmalar Merkezi
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: Sayfa
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
İSAV	: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı
SÜ	: Sakarya Üniversitesi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
t.y.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
y.y.	: Yayın yeri yok
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezimiz Molla Gürânî'nin *ed-Dureru'l-levâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* adıyla kaleme aldığı şerh çalışmasının mukaddime bölümündeki usûl tartışmalarını konu edinecektir. *ed-Durer*'in hacmi oldukça kapsamlı olması ve bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağından Subkî'nin eserinin mukaddimesinde yer verdiği mebâdî bölümüne Gürânî'nin getirdiği eleştiriler ve kendisinden önceki usûlcülere yönelttiği eleştirilerle sınırlandırılacaktır.

İlim ve düşünce tarihinde öne çıkan en önemli disiplinlerden biri usûl-i fıkıh'tır. Tedvin faaliyetleri hicri üçüncü asırda Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (ö. 204/820) ile başlayan usûl-i fıkıh yazını, günümüze kadar her dönemde araştırmacıların ilgisini çekmiş ve bunun sonucunda zengin bir literatüre sahip olmuştur.¹

Tarihsel süreçte fıkıh usûlü birbirinden farklı yazım tarzlarıyla gelişim göstermiştir. Fukaha ve mütekellimûn yazım tarzı dışında memzûc olarak iddia edilen karma yazım geleneği varlık göstermiştir. Mütekellimûn yazım tarzı etrafında şekillenen geleneğin de temelde iki çizgiye ayrıldığını söylemek mümkündür. Mütekellimûn geleneğinin en temel eserlerini kaleme alan usûlcüler arasında el-Ğâdî 'Abdulcebbâr (ö. 415/1025), Ebû'l-Huseyn el-Başrî (ö. 436/1044), İmamu'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085) ve Ğazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler yer almaktadır. Sonraki usûlcüler bu müelliflerin kaleme aldığı eserleri temel alarak mütekellimûn geleneğinin yazım tarzlarındaki çizgileri netleştirmeye çalışmışlardır. Bu minvalde hareket ederek yeni bir üslupla usûl kitabı yazarların başında döneme damga vuran iki usûlcüden biri müteahhir döneminin kendisiyle başladığı Faḥruddîn er-Râzî (ö. 606/1210)² diğeri ise Seyfuddin el-Âmidî'dir (ö. 631/1233).³ Faḥruddîn er-

¹ İbrahim Kafî Dönmez - A. Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkıh", *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 19-52.

² Arapça isim yazımında Faḥruddîn, Seyfuddîn, Tâcuddîn, Celaluddîn gibi isimlerin okunuşundaki merfû hali esas alınmıştır.

³ Ebû Zeyd Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime* (Bayrut, Lubnan: Daru'l-Erkâm, t.y.), 493; 'Alauddin Ebû'l Hasan 'Ali b. Suleymân el-Merdâvi ed-Dimeşkî es-

Râzî, Ebû'l-Hüseyn el-Başrî ve Gazzâlî çizgisini ağırlıklı olarak takip etmiş ve bu çizgi Tâcuddîn el-'Urmevî (ö. 653/1255), Sirâcuddîn el-'Urmevî (ö. 682/1283), el-Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) gibi usûlcüler tarafından sürdürülmüştür. Öte yandan mütekellimûn metodunun Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Cuveynî ile şekillenen çizgisi, Âmidî tarafından benimsenmiş ve İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), 'Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi usûlcülerle sürdürülmüştür.⁴

Usûl-i fikhın doğal gelişim seyrinde pek çok ilimden etkilendiği görülmektedir. Bunların başında kelâm, mantık ve dil ilimleri gelmektedir. Tedvin edildiği ilk zamanlardan beri usulün aynı zamanda en önemli kaynağı ve delilleri arasında sayılan Kitâb ve sünnetin dilinin Arapça olması, usûl-i fıkıhta Arapçanın lafız bahisleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmasında etkili olmuştur.⁵

Usûl-i fıkıh kelim ilminden de etkilenmiştir. Özellikle ilk dönem usûlcüleri arasında kelâmcıların da olması usûl-i fıkıhta kelim konularının işlenmesini beraberinde getirmiştir. Hatta öyle ki usûl-i fikhın, kelim alt dalı olduğu iddia edilmiştir.⁶ Bunun sebebi ise usulün incelediği konuların geçerliliğinin, kelâmî öncüllerin doğruluğuna bağlı olmasıdır.

Usûl-i fikhın etkilendiği diğer bir ilim dalı da mantıktır. Abbâsiler dönemindeki tercüme faaliyetleri sonucunda felsefe ile felsefenin mukaddimesi olarak değerlendirilen mantık ilmi, İslâm dünyasına girmeye başlamıştır. Gazzâlî'nin usûl

Şâlihi el-Hanbeli Merdâvi, *et-Tehbir şerhu't-Tahrir*, thk. 'Avd el-Çarni 'Abdurrahman el-Cibrin (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2000), 8: 1/4.

⁴ Bk. Hasan Hacak - İmam Rabbani Çelik, "Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi", *İslâm İlim ve Düşünce Gelenğinde Kâdî Beydâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: TDV Yayınları, 2014); Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahrüddîn er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 48-49. Râzî üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Başoğlu, Râzî'nin kaynakları hakkında müelliflerin görüşleri üzerinde durmaktadır. O, Karâfî ve İbn Haldûn'un, Râzî'nin eserinde Kâdî 'Abdulcebbar, Başrî, Gazzâlî ve Cuveynî'nin eserlerini kaynak olarak kullandığını belirttiklerini aktarmakta, İsnevî'ye atfen ise Râzî'nin *el-Mahşûl* adlı eserinin *el-Mu'temed* ve *el-Mustaşfâ*'dan ibaret olduğunu kaydetmektedir. O bu görüşler içerisinde İsnevî'nin iddiasını güçlü görmektedir. Bunun yanı sıra Râzî'nin takip ettiği konu tertibi bakımından *el-Mahşûl* adlı eserinin Başrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserine dikkat çekici bir şekilde benzerlik içerisinde olduğu tespitini yapmaktadır. Görüşler ve ayrıntılı bilgi için bk. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahrüddîn er-Râzî Mektebi*, 48-49.

⁵ Ebû'l-Fazl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdilgaffâr İcî, *Şerhu muhtaşarı'l-Muntehâ me'a hâşiyeti't-Tefâzânî ve'l-Curcânî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/106.

⁶ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. Bs (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 150.

eserinin başına mantık kaidelerini ihtisar ederek koyması mantık ilminin usûl-i fıkhıta yaygınlaşmasına ön ayak olmuştur. Ayrıca Ġazzâlî aklî ilimlerde olduğu gibi naklî ilimlerde de bir hiyerarşinin varlığına işaret eder ve bu anlamda kelâm ilminin diğer naklî ilimler için ilkeler sunduğunu belirtir.⁷

Müteahhirûn dönemi usûlcülerinden Tâcuddîn İbnu's-Subkî (ö. 771/1370)⁸ usûl-i fikhın kelâm, mantık ve felsefe kavramlarıyla harmanlandığı bir dönemde hem Faḥruddîn er-Râzî çizgisinde hem de Seyfuddîn el-Âmidî çizgisinde yazılan usûlcülerin eserlerine şerh yazmıştır. Bu iki çizgiye mensup usûlcülerin eserlerine şerh yazdıktan sonra kendi ifadesiyle yüz küsur kitaptan istifade ederek meşhur *Cem 'u' l-cevâmi'* adlı eserini kaleme almıştır. Subkî'nin tam anlamıyla hangi çizgiye mensup olduğu net olmasa da Faḥruddîn er-Râzî çizgisine daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Subkî'nin bu eseri kendisinden sonra gelen pek çok usûlcü tarafından şerh, haşîye ve talik çalışmalarına konu olmuştur.⁹

Cem 'u' l-cevâmi' üzerine şerh yazan usûlcülerin başında Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Celâluddîn el-Maḥallî (ö. 864/1459) ve Molla Gürânî (ö. 893/1488) gelmektedir. Her birinin *Cem 'u' l-cevâmi'* üzerine yaptığı çalışma oldukça ilgi görmüştür. Molla Gürânî kendisinden önce yazılan şerhleri dikkate alarak eserini kendine has bir üslûpla kaleme almıştır. Gürânî eserini kaleme alırken yer yer Subkî ve Zerkeşî'ye eleştiride bulunmuş ancak eleştiri oklarını ağırlıklı olarak Maḥallî'ye yöneltmiştir.¹⁰

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Tezin amacı, Râzî ve Âmidî ile yaygınlık kazanan usûl yazım tarzlarından hangisinin Gürânî'nin usûl tercihlerinde etkin olduğunu tespit etmek ve bu etkinin boyutlarını analiz etmektir. Subkî'nin eserine şerh yazan Gürânî'nin, usûl-i fikh

⁷ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sunnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 2. Bs (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017), 29.

⁸ Oğul Tâcuddîn İbnu's-Subkî'yi ifade etmek için bundan sonraki kullanımlarda sadece Subkî ismi kullanılacaktır. Karışıklığın giderilmesi adına baba Taḳıyuddîn es-Subkî'yi ifade etmek için ise ismin geçtiği her yerde Taḳıyuddîn lakabıyla birlikte yazılacaktır.

⁹ Osman Said Ezdüven, *Mütekellimîn Usûlcülerde Lafız ve Tümel İlişkisi (Cem 'u' l-cevâmi' Örneğinde)* (Yükek Lisans Tezi, Mamara Üniversitesi, 2018), 1.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ezdüven, *Mütekellimîn Usûlcülerde Lafız ve Tümel İlişkisi (Cem 'u' l-cevâmi' Örneğinde)*, 22-24; Davut Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 24.

konularına yaklaşımını irdelemek de bu çalışmanın hedeflerinden bir diğeridir. Böylelikle Osmanlı döneminde müftülük makamlarında görev yapan Gürânî'nin usûlî kimliğine ilişkin alandaki eksikliği az da olsa doldurmak ve usûl-i fıkıh literatürüne katkı sunmak amaçlanmaktadır.

Çalışmada hedeflenen amaçlardan bir diğeri de usûl-i fıkıh eserlerinin mukaddime bölümlerinin incelenmesidir. Diğer bir ifadeyle usûl-i fıkıh eserlerinin mukaddime bölümlerinde benimsenen sistematik, mukaddimelerin işlevi ve işlenen konular analiz edilecektir.

III. ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışma merkezine Gürânî'nin *ed-Durer* adlı eserini alarak, müteahhirûn döneminde üretilmiş diğer eserlerle çapraz okumalar yapılarak usûl tartışmalarını tasvir ve tahlil edecektir. Tezde birincil kaynakların yanı sıra konuyla ilişkili olan ikincil literatür derinlemesine incelenecek ulaşılan yeni sonuçlar bu literatürle karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

Bu çalışma kaynak toplama, okuma ve yazma olmak üzere üç aşamalı hazırlanacaktır. Kaynak toplama aşamasında, literatür taraması yapılarak ilgili kaynaklar bir araya getirilecektir. Okuma aşamasında Gürânî'nin *ed-Durer* adlı eseri merkeze alınarak ikincil kaynaklardan başlamak suretiyle birincil kaynaklarla karşılaştırmalı bir okuma gerçekleştirilecektir. Ayrıca okuma aşamasında farklı ilimlerin konusu olan kavramlar ilgili ilim dalında yazılmış eserlerden takip edilecektir. Yazma aşamasında ise konular ele alınırken öncelikle usûlcülerin konu hakkındaki tartıştıkları noktalar belirlenecektir. Akabinde Gürânî'nin analizlerinin rahat anlaşılması için Subkî'nin görüşlerine yer verilecek, Maḥallî ve Zerkeşî'nin ilgili konu hakkındaki mülâhazalarıyla konunun farklı veçheleri belirlenmeye gayret edilecektir. Gürânî'nin kendilerine atıf yaptığı müelliflerin eserlerine doğrudan başvurarak bu atıfların tahkiki yapılacak, ulaşılmayan kitaplara ise daha sonra kaleme alınan kaynaklardan yararlanılacaktır. Bu mukayese ve analizler çerçevesinde Gürânî'nin tercih ettiği görüş ve değerlendirmeleri açıklanarak, Gürânî'nin eleştirileri ve tercihi zikredildikten sonra ona yöneltlen eleştiriler ve bu eleştiriler üzerinde

yapılan tahlillere yer verilecektir. Bütüncül bir şekilde görüş ve eleştiriler kaydedildikten sonra da mukayese ve değerlendirme yapılmaya özen gösterilecektir.

IV. LİTERATÜR

Çalışmamızın birinci bölümünde Gürânî'nin biyografisini ele aldığımızdan Gürânî'nin hocalarından Maqrîzî (ö. 845/1442)¹¹ ve İbn Hacer el-‘Askalânî (ö. 852/1449)¹², çağdaşları olan tabâkât yazarlarından ise Bikâ'î (ö. 885/1480)¹³ ve Seḥâvî (ö. 902/1497)¹⁴ başvuracağımız önemli müelliflerdir. Bunlarla beraber Taşköprizâde (ö. 968/1561)¹⁵, Hoca Sadettin Efendi (ö. 1008/1599)¹⁶, Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657)¹⁷, Şevkânî (ö. 1250/1834)¹⁸, Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920)¹⁹ ve çağdaş araştırmacılarından Sakıp Yıldız (ö.1995)²⁰ başvuracağımız müelliflerden bazılarıdır.

Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise esas kaynağımız Gürânî'nin *ed-Dureru'l-levâmî 'fî şerhi Cem'u'l-cevâmî'*²¹ adıyla kaleme aldığı usûl-i fıkıh eseri olacaktır. Bu eser Subkî'nin *Cem'u'l-cevâmî'*²² adlı eserinin şerhi olması hasebiyle Subkî'nin görüşlerini içeren diğer eserleri de önemli kaynaklarımız arasında olacaktır.

¹¹ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Taḳıyyuddîn Ahmed b. Alî b. 'Abdilkâdir b. Muhammed el-Maqrîzî, *Dureru'l- 'uḳûdi'l-Ferîde fî terâcîmi'l-a 'yânî'l-müfide*, 4 c. (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 2002).

¹² Ebû'l-Fâdl İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr bi-ebnâ'i'l- 'umr*, 4 c. (Mısır: el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1969).

¹³ Ebû'l-Ḥasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Ḥasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *'Unvânu'z-zamân bi terâcîmi'ş-şuyûḥi ve'l-aḳrân* (Kahire: Matbaatu Daru'l-Kutubi'l-Vesâiki'l-Ḳavmiyye, 2001).

¹⁴ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed es-Seḥâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-(ebna'i a 'yânî 'ulemâ'i) ḳarni't-tâsi'*, 6 c. (Beyrut: Menşûrâtu dâr-i mektebeti'l-hayat, t.y.).

¹⁵ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, t.y.).

¹⁶ Hoca Sadettin Efendi Hoca Sadettin, *Tâcu't-tevârîḥ* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979).

¹⁷ Mustafa b. 'Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941).

¹⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'* (Beyrut: Daru'l Ma'rife, t.y.).

¹⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde. *Hediyyetu'l- 'ârifîn: Esmâu'l-muelliḳîn ve âşâru'l-muşannıḳîn*, 2 c. (İstanbul, Lubnan, 1951).

²⁰ Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri* (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, t.y.).

²¹ Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ'îl Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmî 'fî şerhi Cem'i'l-cevâmî'*, 5 c. (Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan: el-Camiatü'l-İslâmiyye, 2008).

²² Ebû Nasr Tâcu'ddîn 'Abdulvehhâb b. Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî Subkî, *Cem'u'l-cevâmî'*, thk. 'Ukayle Huseyn, 1 c. (Beyrut, Lubnan: İbni Hazm, 1432). *Cem'u'l-cevâmî'* üzerine oluşan literatür için bk. Osman Said Ezdüven, *Mütellimîn Usûlcülerde Lafız ve Tümel İlişkisi (Cem'u'l-cevâmî' Örneğinde)* (Yükek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 22-24.

Bu anlamda Subkî'nin görüşleri için başvurduğumuz *Cem 'u'l-cevâmi* eseri dışındaki diğer çalışmaları şunlardır: *el-İbhâc*²³, *Ref'u'l-Hâcib*²⁴ ve *Men 'u'l-mevâni*²⁵.

Subkî'nin *Cem 'u'l-cevâmi* adlı eseri pek çok şerh ve haşiye çalışmasına konu olmuştur. Çalışmamızın esas kaynağı olan *ed-Dureru'l-levâmi* dışında Maḥallî'nin *el-Bedru't-tâli*²⁶ adlı eseri *Cem 'u'l-cevâmi* üzerine yazılan en meşhur şerhlerden biridir. Zerkeşî'nin *Teşnîfu'l-mesâmi*²⁷ adlı eseri de önemli şerhler arasındadır. Gürânî eserinde yer yer Zerkeşî'ye eleştiride bulunmuş ancak çoğunlukla Maḥallî'yi eleştirmiştir. Her iki müellifin görüşlerini öğrenmek ve sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için çalışmamızda *Teşnîfu'l-mesâmi* ve *el-Bedru't-tâli* eserleri önemli başvuru kaynaklarımız olacaktır.

Maḥallî'nin şerhi üzerine de pek çok haşiye çalışması yapılmıştır. Bunların başında 'Abbâdî'nin (ö.994/1586) *el-Âyâtü'l-beyyinât*²⁸ eseri, Bennânî'nin (ö.1198/1783) *Hâşiyetu'l-Bennânî*²⁹ eseri ve 'Atṭâr'ın (ö. 1250/1834) *Hâşiyetu'l-Atṭâr*³⁰ eseri gelmektedir. 'Abbâdî haşiyesinde Gürânî'yi sık sık eleştirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle 'Abbâdî, Gürânî'nin Subkî, Zerkeşî ve Maḥallî'ye muhalefet ettiği hemen her konuda Gürânî'yi eleştirmektedir. 'Abbâdî'nin haşiyesinde bu denli eleştiride bulunması sebebiyle söz konusu haşiyesi çalışmamızda sık başvuracağımız kaynaklardan biri olacaktır. Atṭâr ise haşiyesinde 'Abbâdî'nin görüşlerine özet bir şekilde yer vermekte ve zaman zaman 'Abbâdî'nin Gürânî'ye yönelttiği eleştirilerini

²³ Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdulkâfi Takîyuddîn Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416).

²⁴ Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî Subkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an-muhtaşari İbni'l-Hâcib*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd 'Alî Muḥammad Mu'avvaż, 1. Bs, 4 c. (Lubnan/Beyrut: 'Âlem'ul-Kutub, 1419).

²⁵ Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî Subkî, *Men 'u'l-mevâni 'an Cem 'i'l-cevâmi*, thk. Saîd b. Ali Muḥammed el-Humeyrî, 1 c. (Daru'l- Beşâ'iri'l- İslamiyye, 2011).

²⁶ Ebû 'Abdillâh Celâluddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Enşârî Maḥallî, *el-Bedru't-tâli fî ḥalli Cem 'i'l-cevâmi*, thk. Murtaza Ali ed-Dâğistânî (Dimaşk/Suriye: Müessesetu'r-Risale Naşirun, 2017).

²⁷ Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muḥammed Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi 'bi Cem 'i'l-cevâmi 'li Tâcuddîn es-Subkî*, thk. 'Abdullah Rebî Seyyid 'Abdulazîz, 1. Bs, 4 c. (Mekke: Mektebetu Kurtubati li'l-Bahşi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, 1418).

²⁸ Şihâbuddîn Aḥmed b. Kâsım eş-Şabbâğ el-'Abbâdî el-Mısrî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât, 4 c. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012).

²⁹ 'Abdurrahman b. Câdullah Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'alâ Şerhi Celaluddîn el-Maḥallî ma'a Takrîr 'Abdurrahman eş-Şîrbînî* (Daru'l-Fikr, t.y.).

³⁰ Hasan b. Muḥammed b. Maḥmud el-'Atṭâr Atṭâr, *Hâşiyetu'l-'Atṭâr 'ala şerhi'l-Celâl el-Maḥallî 'ala Cem 'i'l-cevâmi*, 2 c. (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.).

değerlendirmektedir. Bu sebeple Attâr'ın haşiyesi çalışmamızda eleştirilerin boyutunu genişletmek ve müellifleri daha iyi anlamak için önemli bir referans konumundadır. Bununla beraber Maḥallî ve Zerkeşî'nin şerhleri üzerine yazılan Zekerîyyâ el-Enşârî'nin (ö. 926/1520) *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem 'i'l-cevâmi*³¹ eseri ve Ebu'z-Zurâ İbnu'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *el-Ğayṣu'l-hâmi 'şerhu şerhi Cem 'i'l-cevâmi*³² eseri de yer yer başvuracağımız kaynaklar arasındadır.

Araştırmamız sırasında ihtilâflar zikredilirken sık sık önceki usûlcülerin görüşlerine işaret edildiğinden çalışmamızda yararlanacağımız diğer eserlerden bazıları şunlardır: Bâkıllânî'nin *et-Taḳrîb ve'l-irşâd*'ı, Ebû'l-Huseyn el-Başrî'nin *el-Mu'temed*'i, Cuveynî'nin *el-Burhân*'ı ve *et-Telḥîs*'i, Ğazzâlî'nin *el-Mustaşfâ*'sı, Râzî'nin *el-Maḥşul*'u, Âmidî'nin *el-İḥkâm*'ı, Takiyuddîn es-Subkî'nin *el-İbhâc*'ı, İsnevî'nin *Nihâyetu's-sûl*'ü, İbnu'l-Hâcib'in *Muhtaşar*'ı ve *Muhtaşar* üzerine yazılmış Ebû'l-Senâî el-İşfehânî'nin *Beyânu'l-muhtaşar şerhu Muhtaşari İbni'l-Hâcib*'i, 'Adududdîn el-Îcî'nin *Şerhu Muhtaşari'l-Muntehâ*'sı ve bu şerh üzerine Sa'duddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Curcânî'nin haşiyeleri çalışmamızın kaynakları arasındadır.

Gürânî üzerine yapılan pek çok çalışma bulunmaktadır. Gürânî'nin biyografisinin ele alındığı çalışmalar arasında TDV İslâm Ansiklopedisindeki "Molla Gürânî" maddesi ve Ayhan Ak'ın Osmanlı'nın Bilgeleri Molla Gürânî³³ adlı çalışması zikredilebilir. Tefsir alanında yapılan çalışmalar arasında en kapsamlı olan Sakıp Yıldız'ın *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*³⁴ adlı çalışması zikredilebilir. Gürânî'nin hadis ve kıraat alanında da çalışmaları bulunmaktadır. Yakın zamana kadar ülkemizde Gürânî'nin usûl-i fıkıh düşüncesi üzerine Davut Eşit tarafından hazırlanan *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı* çalışması dışında hiç çalışma yapılmamıştır.³⁵ Eşit, kendi çalışmasını Molla Gürânî'nin kıyâs anlayışıyla sınırlandırmıştır. Dolayısıyla bu

³¹ Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî el-Enşârî el-Hazrecî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem 'i'l-cevâmi* (Riyad: Mektebet'u-Rüşd, 1428).

³² Ebû Zur'a Veliyyuddîn Ahmed b. 'Abdirrahîm b. el-Huseyn el-Kurdî el-Mihrânî İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi 'şerhu şerhi Cem 'i'l-cevâmi*, thk. Muhammed Tamir Hicazî (Beyrut, Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004).

³³ Ayhan Ak, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Molla Gürânî* (İstanbul: İlke Yayınları, 2018).

³⁴ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*.

³⁵ Davut Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

çalışmamız konu ve kapsam bakımından onun çalışmasından farklılık arz etmektedir. Bunun dışında araştırmamız sonucu hem ülkemizde hem de Arap ve Batı dünyasında Gürânî'nin usûl anlayışıyla ilgili olarak herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu vesileyle çalışmamızın Gürânî'nin usûl kimliği hakkında bir nebze olsa da literatüre katkı sunmasını umuyoruz.

V. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Mukaddime

Mukaddime sözlükte “öne geçmek” anlamına gelen “kudûm” mastarının tef’îl vezninde ismi failidir. Söz gelimi ordunun öncü birliğine “mukaddimetu’l-ceyş” denilmektedir. Bu anlam, mukaddimenin ilimler için kullanımıyla irtibatlandırılmış ve buradan yola çıkarak istiare yoluyla kitapların başında bulunan önsöz ve giriş kısımları için mukaddime ifadesi kullanılmıştır.³⁶

Mukaddime kavramı, öne geçme, fiilin yerine gelmesinin mukaddimenin varlığına dayanması, delilin doğruluğunun kendisine dayanması, kıyasın önermesi, kitabın mukaddimesi ve ilmin mukaddimesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İlk anlamıyla sözlükte, sonraki anlamıyla usûl-i fıkıhta³⁷, üçüncü ve dördüncü anlamıyla mantıkta, son iki anlamıyla ise ilimler hakkında kullanılmaktadır.³⁸ Mukaddime kavramı terim manasını kıyasın önermesi anlamıyla ilk defa mantıkta kazanmıştır. İlimler hakkında kullanılması daha sonradan olmuştur.³⁹

İlimler hakkındaki mukaddime kavramı, ilmin mukaddimesi (giriş) ve kitabın mukaddimesi (önsöz) şeklinde bir ayrıma tabi tutulmakta ve kitabın mukaddimesi ilmin mukaddimesini kuşatmaktadır. İlmin mukaddimesinde söz konusu ilmin tanımı,

³⁶ Muhammed Emin b. Muhammed el-Buhari el-Ma’ruf bi Emir Bâd Şâh Emir Bâd Şâh (Pâdişah), *Teyşiru’t-Tahrir* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye/Daru’l-Fikr, 1983), 1/8; İsmail Durmuş, “Mukaddime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 155; Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfî ıtlâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm* (Beyrut, Lubnan: Mektebetu Lubnân Naşirûn, 1996), 2/1629; Köksal, Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi, 54.

³⁷ Usûlcülere göre fiilin yerine gelmesi aklen, adeten ve şer’an olmak üzere üç şekilde mukaddimeye dayanır. Vâcibin yerine gelmesi için zıddının terkedilmesi anlamında aklen, yüzün tamamının yıkanması için başın bir kısmını yıkamakla gerçekleştiği örneğinde adeten ve namazın sahih olabilmesi için abdestin olması örneğinde şer’an fiil mukaddimeye dayandır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1629.

³⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1629-1630.

³⁹ Durmuş, “Mukaddime”, 31: 155.

gayesi, konuları ve ilkeleri incelenirken, kitabın mukaddimesinde ilmin mukaddimesi dahil kitabın bölümleriyle irtibatı, yazılış amacı, muhtevası gibi konular hakkında önemli bilgilere yer verilmektedir.⁴⁰

Mukaddime kavramına alternatif olarak medhal, temhid, iftitahiyyat, fatihâ, sadru'l-kitâb, hutbetu'l-kitâb, dibace, tavitie gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır.⁴¹ Mukaddime ve tavitie kavramlarını terim olarak Cahız (ö. 255/869) *Risâletu'l-mesâil* adlı eserinde kullanmakta⁴² ve İbn Kuteybe (ö.276/889) tarafından yaygınlaştırılmıştır.⁴³ İslâmi literatürde ise elimizdeki tefsir metinlerini değerlendiren araştırmacılar ilk mukaddimenin Muḳâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) ait olduğu tespitini yapmaktadır. Ancak Muḳâtil'in tefsirinin başındaki mukaddimenin derleme olduğu ve râvîleri tarafından sonradan konulduğu şeklinde görüşler de bulunmaktadır.⁴⁴ Erken dönemde mukaddime kavramını kullananlardan biri de Ceşşâs'tır (370/981). O, *Aḥkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde *el-Fuṣûl* adlı fıkıh usûlü kitabına işaret ederek mukaddime mahiyetinde bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla tefsir ilmi literatüründe ilk defa müstakil olarak mukaddime ele alan kişinin Ceşşâs olduğu söylenebilir.

Ceşşâs'ın tutumuna benzer şekilde Ebû Bekr el-Ḥaffâf (4./10. yüzyılın ilk yarısı), füru fıkıha dair yazdığı *el-Aḫsâm ve'l-ḥisâl* adlı eserinin başında usûl konuları işlemektedir. O bu bölüme mukaddime kavramının kendisinden türediği أَفْءُ fiili ile işaret etmektedir. Ḥaffâf, füru' fıkıh eserinin usûl konularını bir mukaddime olarak sunduğu bu bölümünde helâl ve harâmın akıl ve sem' yoluyla bilineceği, Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyas, nesih, âmm-hass gibi konulara değinmektedir.⁴⁶

⁴⁰ Köksal, *Fıkıh usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 57; Durmuş, "Mukaddime", 155.

⁴¹ Durmuş, "Mukaddime", 155.

⁴² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinânî Câhız, *Resâilu'l-mesâil*, thk. Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1979), 4/65.

⁴³ Durmuş, "Mukaddime", 155.

⁴⁴ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 54-60.

⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdusseâm Muḥammed Alî Şâhîn (Beyrut/Lubnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/5.

⁴⁶ Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017): 551. Ḥaffâf'ın usûl düşüncesi ve ele aldığı konular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Davut Eşit, *Şâfi'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 168-179.

Usûl-i fıkıh alanında kaleme alınmış en erken metinlerden Şâfi'î'nin *er-Risâle*, Caşşâş'ın *el-Fusûl* ve Bâkıllânî'nin *et-Taqrîb* adlı eserlerinde mukaddime kavramı kullanılmadığı gibi fıkıh usûlü literatüründe sonradan şekillenen mukaddime bölümüne de yer verilmemiştir. Ancak Bâkıllânî *et-Taqrîb* adlı eserinde daha sonra mukaddime bölümlerinde ele alınacak usulün tanımı, ilmin kısımları, nazar, delil, had, husn-kubh ve teklife dair konuları işlemektedir.⁴⁷ Ancak Bâkıllânî'nin bir mukaddime sunduğunu söylemek zordur. Çünkü o eserinde konuları bab başlıkları ve gerektiğinde bu başlıklar altında fasıl şeklinde alt bölümler açarak işlemektedir.⁴⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mukaddime kavramını bir fıkıh usûlü eserinde ilk defa Bâkıllânî'nin çağdaşı İbn Fûrek'tir (ö. 406/1015). O, *el-Muhtaşar fî usûli'l-fikh* adı ile tahkik edilen eserinde kullanmaktadır.⁴⁹ İbn Fûrek zikri geçen eserinin başında şu ifadelerle yer vermektedir: “...*bu kitabta usûl-i fıkıhtan nükteler zikrettik. Onu diğerleri için bir mukaddime ve bablarını da ikna edici kıldık...*” Bu girişten sonra kitabına şer'î delillerin aşl, ma'kûlu'l-aşl ve istişhâbu'l-hâl olmak üzere üç tane olduğunu ifade ederek devam etmektedir. O, *aşlın*, *Kitâb*, *Sünnet* ve *icmâ'*; *ma'kûlu'l-aşlın*, *lahnu'l-hitâb*, *fehva'l-hitâb*, *delilu'l-hitâb* ve *ma'na'l-hitâb*; *istişhâbu'l-hâlin* ise *istişhâbu hâli'l-akl* ve *istişhâbu hâli's-şer'* olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Görüldüğü üzere İbn Fûrek eserinin tamamını bir mukaddime olarak sunmaktadır. Ancak onun buradaki mukaddime ifadesi fıkıh usûlü kitabı için önsöz ve giriş anlamındaki mukaddime kullanımına uygun değildir. Belki onun bu kullanımı *diğerleri için bir mukaddime* ifadesinden anlaşılabileceği üzere fûru fıkıh için bir mukaddimedir.

İlk dönem usûlcülerden Ebu'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) Şâfi'î fûru fıkıhı üzerine yazdığı kapsamlı ve meşhur *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eserinde fıkıh usûlü konularına *Edebu'l-Kâdî* adını verdiği bölümde yer vermektedir. Günümüz tasnifine

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*, thk. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd, 2. Bs (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, 1998), 1/171-316.

⁴⁸ Bu ve daha fazla bilgi için bk. Hafsa Kesgin, “Bâkıllânî ve Et-Taqrîb ve'l-İrşâd es-Sagîr İsimli Usûl Eseri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020): 358.

⁴⁹ İbn Fûrek'in bu eseri 1906 yılında Cemâluddîn el-Kâsimî tarafında *Mukaddime fî nuket min usûli'l-fikh* adıyla basılmıştır. Ayrıca bu eser mütekellimün yazım tarzıyla yazılmış ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bk. Hüseyin Atay, “İslam Hukuk Felsefesi: Usul'ül-Fikh İlmi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (04 Haziran 2007): 33.

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Asbahanî İbn Fûrek, *İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye ma'a tahkîki kitâbih el-Muhtaşar fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Avâd (Dimeşk: Daru'n-Nûr, 2014), 1/89-90.

yakın bir şekilde ele aldığı usûl konuları ve benimsediği sistematik literatürde önem arz etmektedir. Ancak söz konusu bölümde önsöz ve giriş anlamında bir mukaddimeye yer verdiğini söylemek mümkün görülmemektedir.⁵¹

Ulaşabildiğimiz eserler arasında usûl konularına başlamadan önce fıkıh usûlü eserlerinde önsöz ve giriş anlamında mukaddime sunan ilk kişiler ise tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yıl arayla vefat eden Ebu İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî'dir (ö. 478/1085).

Şîrâzî usulün asıl konularına başlamadan önce şu ifadelere yer vermektedir:

“Bu kitapla amaçlanan usûl-i fıkıh ise ilim, zan ve onlara ilişkin kavramların bilinmesi gerekir. Çünkü fıkıhla bir şekilde ilişkisi olan konuların tamamı ancak ilim ve zan kavramlarının anlaşılmasıyla idrâk edilebilir. Ardından nazar, delil ve onlara ilişkin konulara yer vereceğiz. Çünkü ilim ve zanın anlaşılması da ancak nazar ve delilin anlaşılmasıyla mümkündür. Tüm bunlardan sonra fıkıh ve usûl-i fıkıh kavramlarını inceleyeceğiz.”⁵²

Şîrâzî kendisinden önceki usûlcülerin eserlerinde işlediği kelâm ve dil ile ilgili mebâdîi, mukaddime bölümüne alarak eserini daha sistematik hale getirmiştir. “Fıkıh Usûlünün Mebâdîi” başlığında inceleneceği üzere Şîrâzî'nin işlediği konular Bâkîllânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi usûlcüler tarafından da işlenmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuların fıkıh usûlü için giriş ya da önsöz olarak değerlendirilmesi diğer bir deyişle fıkıh usulünün anlaşılmasının bunlara bağlanması Şîrâzî ile gerçekleşmektedir.

Cuveynî ise giriş bölümüne şu ifadelerle başlamaktadır: “...Bir ilimde derinleşmek isteyen kimsenin o ilimle kastedilenin ne olduğu, istimdâd ettiği ilimleri, hakikatini ve tanımını bilmelidir.” Ardından Cuveynî usulün istimdâd ettiği ilimler, ilimlerin mertebeleri, usulün tanımı, ilim ve hakikati, beyân konusu ve dil teorisi ile ilgili bilgiler verdikten sonra usulün asıl konuları olan emir ve nehiy konusuna

⁵¹ ‘Alî b. Muḥammed Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâm's-Şâfi'î ve huve Şerḥi Muḥtaşar el-Muzenî*, thk. Şeyḥ 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ ve dğr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999), 19: 16/60. Mâverî'nin usûl düşüncesi ve daha fazlası için bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 201-259.

⁵² Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî uşûli'l-fikh*, 1. Bs (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3

başlamaktadır. *El-Burhân*'ı ilk defa tahkik eden Abdulazim Mahmud d-Dîb bu bölümü bitirdikten sonra bir nüshada şu ifadelere yer verildiğini kaydetmektedir: “...*el-Burhân*’ın mukaddimesi tamamlanmıştır. Dileyen ilk başından başlayıp tertip üzerine okusun.”⁵³ *el-Burhân*’a şerh yazan Ebyârî de Cuveynî’nin mukaddime kavramını kullandığına işaret etmektedir.⁵⁴

Mukaddime kavramı daha sonraki usûlcüler tarafından da kullanılmıştır. Bazı usûlcüler mukaddime yerine aynı anlamı ifade eden farklı kavramları tercih etmektedirler. Söz gelimi Cuveynî, Semerkandî, ve Âmidî mukaddime kavramını kullanırken; Sem‘ânî, Râzî, Subkî, Zerkeşi ve Gürânî mukaddimat; Ğazzâlî sadru’l-kitâb ve mukaddimetu’l-kitâb; Qarâfî ıstılâhât; Molla Fenârî mukaddime kavramının yanı sıra fatihâ; Şevkânî ise medhâl kavramını kullanmaktadır.⁵⁵

Mukaddime kavramının mukaddime bölümünde işlenen ilmin ilkeleri anlamındaki mebâdî kavramı ile aynı anlamda olduğu söylenmektedir.⁵⁶ Ancak Seyyid Şerif el-Curcânî mukaddime ve mebâdî kavramlarının birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir. O, mukaddime kavramının, bazen konuların kendisine dayandığı,

⁵³ İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muḥammed b. ‘Aveyde, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1997), 2: 1/7,60; Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdulazim Mahmud d-Dîb, 1. Bs (Devha, 1399), 2: 1/198.

⁵⁴ ‘Alî b. İsmâ‘îl el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-beyân fî şerhi’l-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. ‘Alî b. ‘Abdurrahman el-Cezâ‘irî, 1. Bs (Kuveyt: Dâru’d-ḍiyâ’, 2013), 4: 1/803.

⁵⁵ Şîrâzî, *el-Luma’ fî usûli’l-fıkh*, 3; Cuveynî, *el-Burhân*, 1/60; Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muḥammed es-Sem‘ânî, *Qavâṭi’u’l-edille fî’l-uşûl*, thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1999), 2: 1/20; Alâu’d-dîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed es-Semerḳandî, *Mizânul’-uşûl fî netâici’l-‘ukûl*, thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr, 1. Bs (Katar: Maṭâbi‘u’d-Dûha’l-hadîse, 1984), 1: 1/7; Huccetu’l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ fî ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Muḥammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1993), 1/5,10; Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Ömer b. Ḥuseyn Faḥreddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî, 3. Bs (Riyad: Mu’essesetu’r-risâle, 1997), 6: 1/75; Ebû’l-Hasen Seyfuddîn ‘Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sa‘lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-aḥkâm*, thk. ‘Abdurrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 1/13; Ebû ‘Abdullah Bedreddîn Muḥammed Zerkeşi, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fî usûli’l-fıkh*, 1. Bs (Kahire: Dâru’l-kutubî, 1414), 8: 1/24; Molla Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmî’ fî şerhi Cem‘i’l-cevâmî’* (Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan: el-Camiatü’l-İslamiyye, 2008), 1/191; Ebû ‘Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs Qarâfî, *Şerḥu Tenkîhi’l-Fuṣûl*, thk. Tâhâ Abdurra‘ûf Sa‘id, 1. Bs (y.y.: Şirketu’t-tabâ‘ati’l-fenniyyeti’l-mutteḥide, 1393), 1: 5; Muḥammed b. Ḥamze b. Muḥammed Şemsuddîn el-Fenârî, *Fuṣûl’l-bedâ‘i’ fî usûli şerâ‘i’*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2006), 2: 1/9; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Alî b. Muḥammed es-San‘ânî el-Yemenî Şevkânî, *İrşâdu’l-fuḥûl ila teḥkîki’l-haḳ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. eş-Şeyḥ Aḥmed ‘Azve ‘Inâye (b.y.: Daru’l-Kitabi’l-‘Arabî, 1999), 1/17.

⁵⁶ Ebû’l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Mucemu meḳâlidi’l-ulûm fî’l-hudûd ve’r-rusûm*, thk. Muḥammed İbrâhîm İbâde (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 2004), 33.

bazen kıyasın önermesi ve bazen de delilin doğruluğunun kendisine bağlı olduğu konular olmak üzere üç anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre mukaddime kavramı mebâdî kavramından daha kapsamlıdır. Çünkü mebâdîde konular vasıtasız/doğrudan kendisine dayanırken, mukaddime de konular hem doğrudan hem dolaylı olarak kendisine dayanır.⁵⁷ Teftâzânî, bir ilimde hedeflenen asıl konuya geçmeden ister ilmin kapsamına dâhil olsun ister ilim kapsamı dışında olsun işlenen konular olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bir ilme başlamadan ilmin tanımı, gayesi, konularının açıklanması ve yararlandığı kaynaklar gibi ilmin kapsamının dışında kalan konuların işlendiği bölüme *mukaddime* denir. Bunun yanı sıra konularının ve zatî arazlarının tasavvurları ve ilmin kendisine dayandığı tasdikler gibi ilmin kapsamına dâhil olan ilkeler ise *mebâdî* olarak isimlendirilir.⁵⁸ Mebâdî, maksûddan önce zikredilen konular anlamında bazen *mukaddime* yerine kullanılmıştır. Bu anlamıyla *mebâdînin* ilimlerden bir cüz olarak değerlendirilmediğine dikkat çekmekte fayda vardır.⁵⁹

Neticede ilim ve kitap mukaddimesini, *bir ilmin asıl konularına başlamadan önce o ilmin tanımı, gayesi, ilkeleri (mebâdî), diğer ilimlerden ayrıldığı noktaları, konularına işaret edildiği ve kitap hakkındaki bilgileri içeren bölüm* şeklinde açıklamak mümkündür.

Mukaddime bölümlerinde işlenen konuları ifade etmek için mebâdî, mevâdd, mukaddemat/mukaddimat ve ıstılahat gibi farklı kavramların kullanıldığına işaret edilmişti. Bu bölümde mebâdî kavramı incelenecek ve fıkıh usulünün mebâdî başlığı altında fıkıh usûlü eserlerinin mukaddimelerinin yapısı ve bu mukaddimelerde ele alınan mebâdî özelinde tarihsel bir tasvir yapılacaktır.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *et-Ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-fazilet, t.y.), 225.

⁵⁸ Ebû'l-Fazl 'Adududdîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. 'Abdîlgaffâr el-Îcî, *Şerḥu muḥtaşari'l-Muntehâ me'a ḥâşiyeti't-Teftâzânî ve'l-Curcânî* (Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/44.

⁵⁹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 86.

1.1. Mebâdî

Mebâdî, sözlükte “mebde (مبدأ)” mastarının çoğuludur. Bir şeyin “mebde”si o şeyin başlangıcı, başlama mahali, başlama zamanı, ilke ve sebebi anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁰

Mebâdî kavramının tarihi Aristoteles’e (M.Ö. 384-322) kadar uzanmaktadır. Aristoteles ilk defa burhânî ilimleri konu (mevzu), ilke (mebâdî) ve meseleler (mesâil) özelinde incelemektedir. Onun bu tutumu İslâm felsefecileri tarafından da benimsenmektedir.⁶¹ Farabî (ö. 339/950), bilimleri teorik (nazarî) ve pratik (amelî) şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra her teorik sanatın da genel olarak konu, mesele ve ilke olmak üzere üç şeyi kuşattığını söylemektedir.⁶² İbn Sinâ da (ö. 428/1037) her burhânî ilmin konu, zatî araz ve ilkeler olmak üzere üç unsuru olduğunu belirterek Aristoteles ile başlayan ve Fârâbî ile İslâm Felsefesine giren bu tutumu geliştirerek devam ettirmektedir. İbn Sinâ, burhânî bir ilmin ilkelerini, o ilmin aslını oluşturan öncüller şeklinde açıklamakta ve o ilmi öğrenmek isteyen kimselerin de bu öncüllere inanması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶³ İbn Sinâ, burhânî ilimlerin, ilmin tanımı, ilksel öncülleri (müteârife/aksiyom), aslî konuları (usûl-i mevzûa/postûla) ve müsadereleri (hipotez) olmak üzere dört ilkesinin olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Bu ilkeler tasavvurî ve tasdîkî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Tasavvurî olan mebâdî; ilmin konuları, konuların tasnifi, konuların cüz’iyyatı (tek tek meseleler) ve zâtî arazlarından müteşekkildir. Bunlar ilmin sınırları olarak anılırlar. Tasdîkî olan mebâdî ise ilmin kendileriyle meydana geldiği mukaddimelerdir. Bunlara müteârife (aksiyom) de denir. Diğer bir ifadeyle bu tür mebâdî kendinde apaçıktır (bedihi). Burada kendinde apaçık olmanın anlamı, delile ihtiyaç duymamalarıdır. Bunlar mutlak mebâdîdir. Yani her

⁶⁰ Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî l-funûn ve l-‘ulûm* (Beyrut, Lubnan: Mektebetu Lubnân Naşirûn, 1996), 1/1431; Bedreddin Zerkeşî, *Bahru l-muhîr* (Kuveyt: Vizâratu l-Evkâf ve ş-Şuûnî l-İslâmiyye, 1988), 1/48; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 85; Murat Şimşek, “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Fıkıh Usûlü”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (01 Ekim 2012): 64.

⁶¹ Hacı Sağlık, “Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Mesele Ayırımının İbn Sinâ ve Sonrasındaki Bazı Uygulamaları”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2019): 577.

⁶² Ebû Nasr Fârâbî, *Kitabu l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer M. Alper, 2. Bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 36-37.

⁶³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, trc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 114.

⁶⁴ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 118. Bu kitabı çeviren mütercim, müsaderat kavramına karşılık postûla kavramını kullanırken usul-i mevzûa kavramına karşılık ise hipotez kavramını kullanmıştır.

ilim için geçerli olan mebâdî olup ilmin cüzü sayılmazlar. Her ilimde geçerli olan müteârife mebâdî için “ispat (varlık) ve nefiy (yokluk) aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olmazlar” örneği verilmektedir. Şayet mebâdî kendinde apaçık değilse belirli bir ilimle ilişkili oldukları ön kabulü ile değerlendirilir ve doğrulukları başka bir ilimde ispatlanır. Dolayısıyla nisbet edildikleri ilmin mesâili sayılırlar. 1) Bu ön kabul nispet edildiği ilmin otoritesinin güvenilirliğine dayanıyorsa “usûl-i mevzuâ (postüla)” ismini alırlar. Söz gelimi fakîhin “bu icmâ’ ile harâmıdır” hüküm cümlesindeki “icmâ’” usûl-i fikhin mesâili olup doğruluğu fıkıhta değil usûl-i fıkıhta tartışılmaktadır. Fakîh burada usûl-i fikhin otoritesine dayanarak icmâ’ kavramını kullanmaktadır. 2) Eğer bu ön kabul şüpheye dayanıyorsa bu durumda da “müsâderat (hipotez)” ismini alırlar. Doğruluğu kendinden olmayıp şüpheye dayanan mebâdî, bir kimseye göre usûl-i mevzuâ olabilirken bir başkasına göre müsâderat kabilinden olabilir. Buna “bu hüküm istihsân ile sabittir” örneği verilmektedir. Çünkü istihsânın hücciyeti müsâderat yoluylaadır. Bir grup usûlcü istihsânın hücciyetini kabul ederken bir kısım usûlcü de hüccet oluşunu inkâr etmektedir.⁶⁵ Sonuç olarak bir ilmin mebâdîi kendinde açık (müteârife) değilse doğruluğu kendinden daha üstün (nadiren de olsa kendinden alt) ilimlerde kabul edilmiş ilkeler kullanılır. Söz gelimi Tıp ilminin mebâdîi arasında sayılan unsurlar dört tanedir. Bu unsurlar metafizik ilminin konusu olup o ilimde araştırılır. Tabip bu bilgiyi metafizik ilminden alır ve Tıp ilminde doğru kabul ederek kullanır.⁶⁶

Usûl-i fıkıh kitapları incelendiğinde mebâdî kavramı için, *maksûdun zatının sadece kendisine dayandığından maksûda başlamadan önce ele alınan ilkeler*⁶⁷ ve *bir ilimde gerçekliği tartışılmadan kabul edilen tasavvur ve tasdikler* şeklinde tanımlar yapılmaktadır.⁶⁸ Bu tanımların içeriği tetkik edildiğinde usûlcülerin bu kavramın

⁶⁵ İsfahânî, *Beyanu’l-muhtaşar*, 1/12-13; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 1/9; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 86; Şimşek, “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Fıkıh Usûlü”, 64.

⁶⁶ Ebû Ca’fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ahlak-ı Nâşiri* (Beyrut: Daru’l-Hâdî, 2008), 100.

⁶⁷ Ebû’l-Şenâ’î Maḥmûd b. ‘Abdurrahman İsfahânî, *Beyanu’l-muhtaşari şerhi muhtaşari İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Maḥzar Bekâ, 1. Bs (Suudi Arabistan: Dâru’l-Medenî el-Muessesetu’s-Su’ûdiyye bi-Mıṣra, 1406), 1/12.

⁶⁸ Ebû’l-Hasen Seyfuddîn ‘Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*, thk. ‘Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 1/8. “İlimlerde meselelerin kendisine tevakkuf ettiği öncül bilgiler” şeklinde de tanımlanmıştır. Bk. Talha Hakan Alp, trc., *Mantık İşagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 21.

tanımı ve ayrıntıları konusunda İbn Sinâ'dan etkilendiklerini söylemek mümkündür. Sonuç olarak usûlcüler, bir ilmin mebâdîini o ilmin meselelerine dayanak olduğu görüşünü kabul etmektedirler. Çünkü söz konusu mebâdîin gerçekliği o ilimde tartışılırdı bu durumda o ilmin mebâdîi olmaktan çıkıp mesâili (konusu) olurdu. Bu da kısır döngüye sebep olacaktı. Bu nedenle her ilmin mebâdîi kendinden daha yüce bir ilimden ve nadiren de olsa kendisinden alt ilimden alınmaktadır.

Mebâdî kavramı yerine mevadd kavramı da kullanılmıştır. Mevadd “madde” kelimesinin çoğuludur. Madde bir cismin boşlukta sahip olduğu uzunluk, derinlik ve ağırlığı ifade etmektedir. Bir şeyin maddesi onun kökü, onu oluşturan unsurlar anlamına gelmektedir. Bunlar odunu oluşturan unsurlar gibi hissi (somut) olabilirken bir ilmin meselelerini meydana getiren manevi (soyut) unsurlar olabilmektedir.⁶⁹

Mevâdd, mebâdî kavramı henüz yaygınlaşmadan önce Cuveynî tarafından aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Cuveynî usûl-i fikhın istimdâd ettiği mevâdd'ın kelâm, dil ve fıkıh ilimleri olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle usûl-i fikhın maddî temelinin bu üç ilimde atıldığını ifade etmektedir.⁷⁰

1.2. Fıkıh Usûlünün Mebâdîi

Fıkıh usûlü eserlerinde kelâmî konular hakkındaki tartışmalara ilk dönemden beri rastlamak mümkündür. Mütakaddimûn dönemde bu tartışmaların daha çok mütakellîmûn usûlcüler tarafından usûl kitaplarına taşındığını görülmektedir. Kelam konularının fıkıh usûlü eserlerine taşınması ilk defa Eş'ârî usûlcülerinden Bâkıllânî ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bâkıllânî, *et-Taqrîb ve 'l-irşâd* adlı usûl-i fıkıh eserinde kelâm kitaplarında tartışılan ilmin kısımları, nazar, delil, had, husn-kubh ve teklîfe dair konuları ayrıntılı olarak işleyerek başlamaktadır.⁷¹ Aynı tutum Mu'tezilî usûlcülerinden Kâdî 'Abdulcebbâr tarafından da benimsenmektedir. Bu bilgiyi Kâdî 'Abdulcebbâr'ın *Kitâbu 'l-'umed* eserine şerh yazan Ebû'l-Huseyn el-Başrî'den öğrenmek mümkündür. Başrî'nin aktardığına göre Kâdî, zorunlu ve kesbî bilgi, nazar, nazarın ilmi doğurması gibi kelâmî konulara uzunca yer vermektedir. Ancak kendisi

⁶⁹ Heyet, *el-Mu'cemu 'l-vasîf* (Mısır: Daru'd-Da've, 1431), 2/858.

⁷⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, 12; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 143.

⁷¹ Bk. Bâkıllânî, *et-Taqrîb ve 'l-irşâd (es-şagîr)*, 1/171-316.

bu meselelerin fıkıh usûlü eserlerinde tartışılmasını doğru bulmamakta; bu meseleleri bilenlerin fıkıh usulü kitaplarında ihtiyaç duymadıklarını, bilmeyenlerin ise bu kitaplardan öğrenmelerinin zor olacağını söyleyerek karşı çıkmaktadır.⁷² Mütakallimûn geleneğinin ilk dönem müelliflerinden İbn Fûrek'in ise *el-Muhtaşâr* adlı eserinde -muhtemelen eserinin birkaç sayfayı aşmayacak derecede muhtasar olmasından dolayı- mebâdîe yer vermediği görülmektedir.⁷³

Mütakaddimûn dönemde Fukâhâ yazım tarzıyla eser kaleme alan usûlcülerin ulaşabildiğimiz kitaplarında kelâmî konulara değinmedikleri diğer bir deyişle mebâdîe yer vermedikleri görülmektedir. Ancak Hanefi mezhebinden Ceşşâş (370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinin başında şu ifadeler yer vermektedir:

“Bu kitabın başında, bilinmesi gerekli olan tevhîd ilkelerini ve ihtiyaç duyulan Kur'an'ın anlamlarını, ondan çıkarılan delilleri, lafızların hükümlerini ve Arapçada kullanılan luğavi ve şer'î ibarelerin anlaşılmasına hazırlık olacak mahiyette bir mukaddime kaleme aldık. İlimlerin öncelikli olanı Allah'ı birleyen ve kulların muhtaç oldukları şeyleri ona atfetmekle zulmederek şüpheyi düştükleri şeylerden tenzih edendir.”⁷⁴

Araştırmacılar, Ceşşâş'ın burada bahsettiği kitabının *el-Fuşûl fi'l-uşûl* eseri olabileceği ve bu kitabında da kelâmî ilgili konulara yer verdiği ihtimali üzerinde durmaktadırlar.⁷⁵ Ancak *el-Fuşûl* adlı eserinin baş tarafının eksik olması bu ihtimali ispatlamaya engel olmaktadır. Dolayısıyla elimizdeki veriler, Ceşşâş'ın kelâm ve dille ilgili konulara yer verdiği hakkında fikir verse de net bir şey söylemeye izin vermemektedir. Hanefi gelenek içerisinde önde gelen usûlcülerden Debusî'nin (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille* adlı usûl-i fıkıh eseri incelediğinde mukaddime bölümü olarak değerlendirilebilecek bir bölümde kelâmî konulara yer vermediği görülmektedir. Ancak hem Ceşşâş hem Debusî'nin kelim konularıyla ilgilenmediğini söylemek doğru olmayacaktır. Debusî kelâmî ilgili konulara usûl üzerine yazdığı kitabında değinmese de kelimla fıkıh alanını ilişkilendiren görüşlere *el-Emedu'l-aksâ*

⁷² Muhammed b. 'Alî b. Tayyib Ebû'l-Huseyin el-Başrî, *el-Mu'temed fi' usûli'l-fıkıh*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983), 1/3; Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018): 143-145.

⁷³ İbn Fûrek, *İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye ma'a tahkîki kitâbih el-Muhtaşâr fi usûli'l-fıkıh*, 1/89-90.

⁷⁴ Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5.

⁷⁵ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sunnet*, 36.

eserinde yer vermektedir.⁷⁶ Ancak Debusî, eserine başlamadan önce ilim ve amelin birlikteliğine vurgu yapmakta, hüccet kelimesinin Fukâhâ örfünde ayet, delil, illet ve hal olarak anıldığını belirtmektedir. Akabinde bu kavramlarla ilgili bilgi vererek, hüccet kavramını aklî ve şer‘î şeklinde taksimata tabi tutmakta, şer‘î hüccetlerin ilmi gerektirmesi, Kitâb, mütevatir ve icmâ‘nın hüccet oluşu gibi konuları tartışmaktadır. Debusî’nin kendine has bu üslubu tam anlamıyla önsöz ve giriş mahiyetinde bir mukaddime olarak değerlendirilmese de işlediği usûl konularının anlaşılması için okuyucunun zihnini hazırlamaya çalıştığı açıkça görülmektedir.⁷⁷

Mütekellimûn geleneğine mensup mütekaddimûn dönem müelliflerinden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) *el-‘Udde* adlı eserinin başında mukaddime kavramını zikretmeksizin Bâkılânî’nin tutumuna benzer bir şekilde kelâm ve dille ilgili kavramları işlediği görülmektedir. Emir-nehiy konularına başlamadan önce usûl-i fikhın tanımını, ilim, ilmin kısımları, zan, şek, cehl, akıl, beyan, delil, emâre ve kısımlar, delâlet, nas ve Arapça lafızlarla ilgili mebâdîe yer vermektedir.⁷⁸

Yukarıda geçtiği üzere Ebû İshâk eş-Şîrâzî *el-Luma‘ fî usûli‘l-fikh* eserinin giriş bölümünde usûlün mebdelerine yer vermektedir. Şîrâzî, usûl-i fikh meselelerinin idrâkinin ancak ilim, zan ve onlara ilişkin kavramların incelemesiyle mümkün olduğunu söyleyerek bu bölümde ilim, zan, nazar, delil, cehl, şek, hadd ve onlarla ilişkili olan kavramları ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra usûl-i fikhın tanımına değinmektedir. O, usûl-i fikhı, “fikhın bina edildiği deliller” şeklinde tanımladıktan sonra delillerin neler olduğunu sıralamaktadır. Daha sonra cümlelerin (kelâm) delillerle ilişkili olduğunu ve kısımlarının incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Cümleyi mühmel ve müstamel olarak ikiye ayırmakta daha sonra müstamel cümleyi de hakiki ve mecazi olarak iki kısımda ele almaktadır. Sonuç olarak Şîrâzî, mebâdî olarak isimlendirmese de usûl-i fikhâ başlamadan önce bilinmesini zorunlu gördüğü kelâm, deliller ve Arapça/belagat konularından pek çok kavram zikretmektedir.⁷⁹

⁷⁶ Bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sunnet*, 40.

⁷⁷ Ebû Zeyd ‘Abdillâh b. Muhammed b. ‘Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu‘l-edille*, thk. Hâfîl Muhyiddin el-Meys, 1. Bs (b.y.: Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, 2001), 9-23.

⁷⁸ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-‘Uddetu fî usûli‘l-fikh*, thk. Ahmed b. ‘Alî el-Mubârekî, 2. Bs (b.y.: yy., 1990).

⁷⁹ Şîrâzî, *el-Luma‘ fî usûli‘l-fikh*, 3-12.

İmâmu'l-Hâremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085) daha önce de geçtiği üzere *el-Burhân* adlı eserinde mukaddime adını verdiği bölümde usûlî fıkıhın tanımı, ilim ve kısımları, teklif ve husn-kubh gibi konuları işlemektedir. O, usûl-i fıkıhın dayandığı ilimlerin kelâm, Arapça ve fûru-i fıkıh ilimleri olduğuna işaret ettikten sonra usulün ne cihetle bu ilimlerden istifade ettiğini kısaca açıklamaktadır. Ayrıca o, mebâdî kavramı yerine mevâdd kavramını kullanmaktadır.⁸⁰ Cuveynî'nin mebâdî kavramı yerine bu kavramı kullanması o dönemde mebâdî kavramının literatüre henüz girmediği şeklinde yorumlanmıştır.⁸¹

Cuveynî'nin eseri incelendiğinde elimizdeki verilere göre Şîrâzî'nin başlattığı asıl konulara başlamadan önce mukaddime sunma yazım tarzının devam ettirildiği görülmektedir. Cuveynî bir ilimde derinleşmek için o ilmin tanımını, konularını ve yararlandığı ilimlerin neler olduğuna ilişkin konuların bilinmesinin gerekliliğini gerekçe göstererek bir mukaddime sunmaktadır. Cuveynî'nin Şîrâzî'den farkı ise Cuveynî mukaddimesinde fıkıh usûlü ilminin yararlandığı kaynakları gündeme getirerek bunların kelâm, dil ve fûru fıkıh olduğunu belirlemekte ve bunlar için “mevâdd” kavramını kullanmaktadır. Cuveynî'den önce böyle bir anlayışın varlığından söz etmek mümkün olsa da bir fıkıh usûlü eserinde ilk defa kendisi kayıt altına aldığını söylemek mümkündür.

Ebû Muzâffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ise *Ḳavâṭi 'u'l-edille fi'l-uşûl* adlı eserinin başında “el-Mukaddemat/el-kavl fî mükeaddimati usûli'l-fıkh” adını verdiği bölüm açmaktadır. Kendisinden önce başlayan mukaddime sunma yazım tarzını devam ettirmektedir. Bu bölümde fıkıh, usûl gibi kavramların yanı sıra usûl-i fıkıhın tanımı, delâlet, emâre, delil, istidlâl, akıl, ilim, nazar, zan, cehl, şek, husn, kubh, nedb, helal, haram, kerâhet, caiz gibi pek çok mebâdîe ilişkin konuyu ayrıntılı olarak ele almaktadır.⁸²

6./12. yy'ın henüz başında vefat eden Ġazzâlî, usûl-i fıkıh alanında yazdığı *el-Menḥul* adlı eserinde Cuveynî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir.⁸³ Bu eserinde usûl-

⁸⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, 1/7-8.

⁸¹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 143.

⁸² Sem'ânî, *Ḳavâṭi 'u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/17-49.

⁸³ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 143.

i fıkıhın mevâddı arasında kelâm, fıkıh ve Arapça ilimlerini zikrederek bu konular hakkında özet bilgiler sunmaktadır.⁸⁴ Gazzâlî ömrünün sonuna doğru yazdığı *el-Muşaşfâ* adlı eserinde ise daha geniş bir perspektif çizmektedir. Bu eserinde sadru'l-kitâb ve mukaddimetu'l-kitâb adında önsöz ve giriş mahiyetinde iki mukaddime sunmaktadır. Birinci bölümde usûl ilminin tanımı, mertebesi, diğer ilimlerle ilişkisi ve kitap hakkında bilgiler sunmaktadır. Yine bu bölümde aklî ilimler gibi naklî ilimlerin de bir hiyerarşiye sahip olduğunu ve diğer naklî ilimlerin kelâm ilminin alt dalı olduklarına işaret etmekte ve kelâmın diğer naklî ilimlere ilkeler sunduğunu belirtmektedir.⁸⁵ İkinci ve asıl mukaddimesinde ise önceki usûlcülerin yaptığı gibi tanım, marifet (ilim), delil, hüküm ve bunlarla ilgili kavramlara yer verdikten sonra mantıkla ilgili bir mukaddime sunmaktadır. Bu mukaddime tanım ve burhan nazariyesini etraflica incelemektedir.⁸⁶ Gazzâlî bu mukaddimesi için “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” diyerek gerekçelendirmektedir. Onun bu tutumu mantıkla ilgili kavramların usûl-i fıkıh eserlerinde yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamakta ve bir dönüm noktası olarak kayıtlara geçmektedir. Yine Gazzâlî bu eserinde usûl-i fıkıhın asıl konularını hüküm, hükmün delilleri, hükümlerden delil çıkarma yöntemleri ve ictihâd/müctehîd olarak belirlemektedir.⁸⁷ Bu şekilde bir taksimatın da Gazzâlî ile başladığını söylemek mümkündür.⁸⁸

Müteahhirûn dönem Hanefi usûlcülerinden Alauddîn es-Semerķandî (ö. 539/1144) ise Hanefilik içerisinde yeni bir atılım yapmaktadır. Semerķandî kendi mezhebi içerisinde kendisinden önce yazılan kitaplardan bazılarını beğense de yeterli olmadığını düşünmektedir. Yeni bir üslupla kaleme aldığı *Mizânu'l-usûl* kitabının mukaddimesinde ilim bahislerine yer vermektedir. O, usûl-i fıkıhı kelâm ilminin bir alt

⁸⁴ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1998), 59-60.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Muşaşfâ*, 6-9; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sunnet*, 29. Gazzâlî bu bölümde fıkıh usulünün tanımı yapılırken kalamcı usûlcülerin kalam ilmini sevdiklerinden ve bir nevi kalamın onların tabiatına dönüşmesinden dolayı kalam konularını fıkıh usûlü kitaplarına karıştırdıklarını; fıkıh ilmini sevdiklerinden dolayı da Fukâhâ'nın fikhi meselelere usul kitaplarında çokça yer vermelerinden yakınmaktadır.

⁸⁶ Bk. Gazzâlî, *el-Muşaşfâ*, 5, 9, 24.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Muşaşfâ*, 7.

⁸⁸ Eser hakkında detaylı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “el-Müstasfâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

dalı görmekte ve bu tavrı, onun Hanefî mezhebi içerisinde mütekellimûn geleneği oluşturmaya çalışan usulcû şeklinde yorumlanmasına sebep olmaktadır.⁸⁹

Müteahhirûn döneminin önde gelen usûlcülerinden Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *el-Maḥşûl* eserine başlarken öncelikle usûl-i fikhın ihtiyaç duyduğu kavramların açıklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda usûl-i fikhın tanımı, ilim, zan, nazar, delil, emâre, şer‘î hüküm ve husn-kubh kavramlarına ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. Bununla beraber nimet verene şükretmenin akli olup olmadığı, şer‘ gelmeden önce hükmün varlığı gibi meseleleri inceledikten sonra dil bahislerine ve daha sonra emir-nehiy konusuna geçmektedir. Râzî, yukarıda zikri geçen kavramları işlediği bu bölümü mukaddemât/mukaddimat olarak isimlendirmektedir.⁹⁰ Râzî, bu eserinde Gazzâlî’nin usûl-i fikhın asıl konuları arasında saydığı hüküm konusunu mukaddime bölümüne taşımaktadır. Yine Gazzâlî’den farklı olarak mantıkla ilgili herhangi bir bölüm sunmamaktadır. O, söz konusu eserini mukaddime, deliller, delillerden hüküm çıkarma ve ictihâd olarak planlayarak, hüküm konusunu usulün asıl konuları arasında saymamaktadır. Onun bu tutumu fıkıh usulünü delillerden ibaret gören usûlcüler tarafından benimsenmektedir.

Hanbelî mezhebine mensup müteahhirûn dönemi usûlcülerinden İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatu’n-nâzır* adlı eserinde “mukaddime” olarak isimlendirdiği uzun bir bölüm açarak mantık ilmi ile alakalı kavramlara yer vermektedir. Bu bölümde hadd ve kısımları, burhan ve kısımları, lafzın manaya delaleti, mukaddimelerin sonuç doğurması ve istidlal gibi konulara yer vermektedir.⁹¹ İbn Kudâme sunduğu bu mantık mukaddimesiyle Gazzâlî ile başlayan usûl eserlerinin başında mantık mukaddimesine yer verme geleneğini devam ettirmektedir ki onun eserini Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sının etkisinde kalan bir çalışma olarak değerlendirmek mümkündür.

⁸⁹ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 151; Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018): 144; Alâuddîn Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed es-Semerḳandî, *Mizânu’l-uşûl fî netâici’l-‘ukûl*, thk. Muhammed Zekî ‘Abdîlber, 1. Bs (Katar: Maṭâbi‘u’l-Dûha’l-hadîse, 1984), 1/1.

⁹⁰ Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/78, 82-173.

⁹¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn ‘Abdullah b. Aḥmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatu’n-nâzır ve cunnetu’l-munâzır fî uşûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. ‘Abdulkerîm b. ‘Alî b. Muhammed en-Nemle, 2. Bs (Riyad: Mu’essesetu’r-Reyyân, 2002), 1/56-96.

Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) ile mukaddime bölümlerindeki mebâdî konusunun daha sistematik hale geldiğini görmekteyiz. Âmidî *el-İhkâm* adlı eserini mukaddime, deliller, ictihâd ve tercih şeklinde dört bölümde incelemektedir. Mukaddime bölümünü ise kelâm ile ilgili mebâdî, dille ilgili mebâdî ve fıkıhla ilgili mebâdî şeklinde üç kısma ayırmaktadır. usûl-i fikhın tanımı, konuları, gayesi ve yararlandığı kaynakları etraflıca ele aldıktan sonra kelâm bahsinde delil, nazar, ilim, zan ve bunlara ilişkin tanımları; Arapça bahsinde lafız, harfler ve onlara ilişkin konuları; şer'î ahkâm bahsinde ise hükmün kaynağı (hâkim), mükellefin fiilleri (mahkûm fih) ve hükmün muhatabı/mükellef (mahkûm aleyh) konularını incelemektedir.⁹² Âmidî, usûl-i fikhın kaynaklarının kelâm, dil ve fıkıh olduğu konusunda Cuveynî'den etkilendiği görülmektedir. Cuveynî'den aldığı bu fikri eserinde geliştirerek sürdürmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, Âmidî ilk defa kelâm, fıkıh ve dille alakalı usulün yararlandığı mebâdî sistematik bir şekilde mukaddimesinde ele almaktadır. Ayrıca Âmidî, Râzî gibi hüküm konusunu usulün asıl konuları arasında saymayarak mukaddime bölümünde işlemektedir. Bu konuda Râzî'den etkilendiğini söylemek mümkündür.

İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249), *el-Muhtaşâr* adlı eserinde Âmidî'nin tasnifine benzer bir üslup benimsemektedir.⁹³ Eserine başlarken kitabında dört konu işleyeceğini dile getirmektedir. Bu konular şunlardır: mebâdî⁹⁴, sem'î deliller, tercih ve ictihad. İbnu'l-Hâcib, mebâdî başlığı altında usûl-i fikhın tanımı, usûl-i fikhın faydası ve usûl-i fikhın yararlandığı kaynakları incelemektedir. İbnu'l-Hâcib Âmidî'nin çizgisini takip ederek usûl-i fikhın dayandığı ilimlerin kelâm, Arapça ve ahkâm-ı şer'îyye olduğunu söylemektedir. Ona göre usûl-i fikh kelâm ilminden istifade etmektedir, çünkü icmâlî delillerin (kitap, sünnet ve icmâ'ın delil oluşu) bilgisi ve teklîfî hitabın isnadının mümkün olması için Allah'ı bilmek gereklidir. Bununla beraber delillerin hüccet oluşları da doğru bir kaynağa (Hz. Peygambere) dayanmalıdır

⁹² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/8,9,13,79.

⁹³ İbnu'l-Hâcib'in kaleme aldığı bu eser Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserinin muhtasarı olduğu yönünde tespitler bulunmaktadır. Bk. Ferhat Koca, "el-Muhtaşâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 67-70.

⁹⁴ İbnu'l-Hâcib'in buradaki mebâdîden kastı mukaddimedir. Belki de mukaddimesinde sadece mebâdî'i işlediği için mukaddime yerine mebâdî terimini kullanmıştır. Ayrıca zikri geçen iki kavramın aynı anlamda olduğu konusunda da görüşler bulunmaktadır. Detaylı bilgi için Kavramsal Çerçeve bölümündeki Mukaddime başlığına bakılabilir.

ki kaynağın doğruluğu ve güvenilirliği mucizenin delaletiyle mümkündür. Sonuç olarak İbnu'l-Hâcib usûl-i fikhın, kelâmın otoritesi altında meşruiyet kazanabileceğini vurgulamaktadır. Usul-i fikhın dayandığı bir diğer kaynak da dil ilimidir. Çünkü ona göre Kitâb ve Sünnet Arapça olduğundan o ikisinden istidlâlde bulunmak için dilin hakiki-mecaz, 'umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mantuk-mefhum vb. kavramlarını bilmek gerekir. O, son olarak usûl-i fikhın dayanakları arasında ahkâm-ı şer'îyyeyi zikretmektedir. Ahkâmın usûlün dayanakları arasında zikredilmesinden kasıt, ahkâmın tasavvur edilmesidir. Söz gelimi usûlde “emir vucûb içindir” önermesi ile fıkıhta “vitir vâcibtir” önermesinin tasavvur edilmeksizin anlaşılması mümkün değildir.⁹⁵ Diğer bir ifadeyle usûlcü delillerden hüküm çıkarmak için hükümleri tasavvur etmektedir. İbnu'l-Hâcib, Gazzâlî ve İbn Kudâme gibi usûlcülerin eserlerinde mantık mukaddimesini ayrı bir bölüm olarak sunmasına karşın o mantıkla ilgili kavramları kelâmıla ilgili mebâdîi işlediği bölümün altında işlemektedir. İbnu'l-Hâcib'in bu tutumu daha sonra İbnu'l-Humâm tarafından eleştirilecektir.⁹⁶

Malikî usûlcülerinden Şihabuddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), *el-Maḥşûl* üzerine şerh olarak kaleme aldığı *Nefâisu'l-usûl* eserinde Râzî'nin tasnifini esas almaktadır. Burada hakkında tartışma olsa da doğrudan *el-Maḥşûl*'ün muhtasarı olarak görülmeyen ve özgün kabul edilen *Tenkîhu'l-fuṣûl* eserini incelenecektir.⁹⁷ O, eserine başlamadan “ıstılahat” ismini verdiği bir bölüm açmaktadır. Bu bölümde hadd, usûl-i fikhın tanımı, vad'-isti'mâl-haml kavramlarını, delâlet ve kısımlarını, küllî-cüz'î, hakikat-mecaz, hüküm ve kısımları, azimet-ruhsat, husn-kubh, umum-husus ve aklın hükümleri gibi pek çok mantık, kelâm, dil ve fıkıhla ilgili kavramlara yer vermektedir.⁹⁸ Karâfî'nin bu mukaddimesi ele aldığı konular bakımından *el-Maḥşûl*'ün ihtisarı gibi görülse de *el-Maḥşûl*'de bulunmayan vad'-isti'mâl-haml

⁹⁵ İcî, *Şerhu muḥtaṣar*, 1/106.

⁹⁶ Bk. Ebû 'Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ma'ruf ibn Emir Hâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/39.

⁹⁷ Tartışmalar için bk. H. Yunus Apaydın, “Şehâbeddîn el-Karâfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Davut İltaş, “Tenkîhu'l-fuṣûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁹⁸ Ebû 'Abbâs Şahâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Nefâisu'l-uṣûl fî Şerhi'l-Maḥşûl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd 'Alî Muhammed Mu'avvaż, 1. Bs (b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ, 1416); Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuṣûl*, thk. Tâha 'Abdurra'ûf Sa'id, 1. Bs (y.y.: Şirketu't-tabâ'atî'l-fenniyyeti'l-mutteḥide, 1393), 1: 4-97.

kavramları, delâlet ve lafzın manaya delâleti ile lafızla delalet gibi konuları eklemek suretiyle ondan ayırmaktadır.⁹⁹ Yapısal olarak da Râzî, eserin mukaddimesini on fasıl şeklinde ele alırken Kârâfî ise yirmi fasıl sunmaktadır.¹⁰⁰

Şafi'î mezhebinin önde gelen usûlcülerinden Beydâvî (ö. 685/1286), *Minhâcu'l-vuşûl* adlı eserinin mukaddimesinde usûl-i fıkıhın mebâdîine yer vermektedir. Beydâvî'nin mukaddimesinde daha çok fıkıhla ilgili mebâdîe yer verdiği görülmektedir. Usûl-i fıkıhın tanımını verdikten sonra hüküm ve hükmümle ilgi bilinmesi gereken kavramlar şeklinde iki bölüm zikretmektedir. Hükümle ilgili başlıkta hükmün tanımı kısımları ve hükümlerle ilişkili olan kendi ifadesiyle “hükümün hükümleri”ni incelemektedir. Kavramlarla alakalı olan diğer başlıkta ise hükmü koyan (hâkim), mükellef ve mükellefin fiilin ile ilgili kavramları tanıtmaktadır.¹⁰¹ Beydâvî eserinin mukaddimesinde önceki mütekellimûn usûlcülerinden farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. Râzî, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi usûlcüler mukaddime bölümünde kelâm, dil ve fıkıhla ilgili mebâdîi işlerken Beydâvî, genel olarak fıkıhla yani hükümle ilgili mebâdîe yer vermekte ve dille ilgili mebâdîi de Kitâb delilinin altında işlemektedir. Kelâmla ilgili mebâdîe ise mukaddimesindeki “hükümle ilgili kavramlar” adlı bölümde kelâm kitaplarında tartışılan “nimeti verene şükretmenin vacipliği”, “risaletten önce Hz. Peygamber'in fiilleri” ve “teklîf-i mâlâ yutâk” gibi birkaç konu işlediği görülmektedir.¹⁰² Bununla beraber Beydâvî'nin, Râzî ile başlayan hüküm konusunu asıl konulardan saymama ve mukaddime bölümünde yer verme tutumunu benimsediğini söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebine mensup memzûc metotla eser telif eden Muzafferuddîn İbnu's-Sââtî (ö. 694/1295), kitabının başında bir ilme başlamadan önce onun tanımının, konularının, amacının ve istimdâd ettiği ilimlerin bilinmesi gerektiğine işaret etmektedir. Yine o, eserinin başında mebâdîi isminde bir bölüm açarak kelâm, dil ve fıkıhla ilgili mebâdîe yer vermektedir. Kelâmla ilgili mebâdîi başlığında, delil,

⁹⁹ İtaş, “Tenkîhu'l-fuşûl”, 40: 453.

¹⁰⁰ Eserlerin mukaddime bölümleri için bk. Râzî, *el-Maḥsûl*; Kârâfî, *Şerḥu Tenkîhi'l-Fuşûl*.

¹⁰¹ Nâsiruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü: Minhâcu'l-vuşûl ilâ 'ilmî'l-uşûl*, trc. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 25-48.

¹⁰² Bk. Beydâvî, *Minhâcu'l-vuşûl*, 7-16.

nazar, ilim, zan, emâre, fikir, itibar ve bu kavramlarla ilgili tafsilata yer vermektedir. Dil ile ilgili başlıkta, lafız bahislerine uzunca yer vermektedir. Fıkıhla ilgili başlıkta ise şer‘î hüküm ve kısımlarını, hükmü koyan (hâkim), teklîf ve mükellefle ilgili kavramlara yer vermektedir.¹⁰³ İbnu’s-Sââtî, *Bedî‘u’n-nizâm* adlı eserini Âmidî ve Faḥru’l-İslâm el-Pezdevî’nin (ö. 482/1089) usûl-i fıkıh kitaplarını ihtisar ederek hazırlamıştır.¹⁰⁴ Onun, mebâdî bölümünde, Âmidî’nin *el-İḥkâm*’ındaki sistematüğini esas aldığını söylemek mümkündür.

Tacuddîn İbnu’s-Subkî’nin (ö. 771/1370) *Cem‘u’l-cevâmi‘* adlı eserinde usûl-i fıkıhın mebâdîi konusunda Âmidî ve İbnu’l-Hâcib’den ayrıldığını söylemek mümkündür. Subkî’nin zikri geçen eserinin mukaddime bölümünde genellikle kelâm ilmi ve hükümlerle ilişkili olan konuları ele almaktadır. Subkî, Beyḍâvî gibi dil ile alakalı konuları şer‘î delillerin ilki olan Kitâb bahsinde incelerken, ondan farklı olarak delil, nazar, ilim, zan, husn-kubh gibi kelâmî mebdelere de yer vermektedir. Yine Subkî, Râzî ile başlayan hüküm konusunu usûlün ana konuları arasında saymama konusunda Âmidî, İbnu’l-Hâcib ve Beyḍâvî gibi müelliflerle aynı tutumu sergilediği görülmektedir. Subkî usûlün mebâdîini ele aldığı bu mukaddime bölümüne de tıpkı Sem‘ânî ve Râzî gibi “mukaddimât” olarak adlandırmaktadır.¹⁰⁵

Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) usûl-i fıkıh alanında kaleme aldığı *el-Baḥru’l-muḥîṭ fî uşûli’l-fıkh* adlı ansiklopedik eserinin başında iki mukaddime sunmaktadır. İlkinde usûl-i fıkıhı ilk tedvin eden(ler)in kim(ler) olduğu, ilimlerin tasnifi, ilimler arasındaki hiyerarşi ve faziletleri gibi konulara kısaca değindikten sonra usûl-i fıkıh’ın ilimler arsındaki yerini tespit etmeye çalışmaktadır.¹⁰⁶ “el-Mukaddimât” adını verdiği ikinci ve asıl mukaddimesine ise usûlün tanımına değindikten sonra şu sözlere yer vererek başlamaktadır:

“Herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen bir öğrenci öncelikle o ilmin amacını (garaz), ne olduğunu, nerden geldiğini, ne hakkında olduğunu ve neyi ele alıp

¹⁰³ Muzaferuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Sâ‘âtî İbnu’s-Sâ‘âtî, *Bedî‘u’n-nizâm: Nihâyetu’l-vuṣûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Sa‘id b. Garîr b. Mehdî es-sulemî (Mekke: y.y., 1405), 2: 1/9-200.

¹⁰⁴ İbnu’s-Sâ‘âtî, *Bedî‘u’n-nizâm*, 1/1-3.

¹⁰⁵ Ebû Nasr Tacuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, thk. ‘Ukayle Huseyn (Beyrut, Lübnan: ibni Hazm, 1432), 209-234.

¹⁰⁶ Ebû ‘Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fî uşûli’l-fıkh*, 1. Bs (Kahire: Dâru’l-kutubî, 1414), 1/3-20.

kolaylaştıracığı sorularına cevap aramalıdır. İlk soru ilmin amacını, ikincisi hakikatini ve mebâdîini, üçüncüsü istimdâd ettiği şeyi, dördüncüsü konularını, beşincisi ise meselelerini vermektedir.”¹⁰⁷

Zerkeşî, bu mukaddimesinde delil, nazar, ilim, salih (doğru) rüyalar, ilmin mertebeleri, akıl, hüküm, teklîfi ve vad’î hükümler, teklîf kavramı, mükellefle ilişkin konular ve dille ilgili konulara ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir.¹⁰⁸

Hanefî mezhebine mensup müteahhirûn usûlcülerinden Molla Fenârî (ö. 834/1431), *Fuşûlu’l-bedâ’i* eserine bir fâtiha ve iki mukaddime bölümü ile başlamaktadır. Fâtiha olarak adlandırdığı bölümde usûl-i fikhın tanımı, mahiyeti, konuları, gayesi, yararlandığı ilimleri icmâlî olarak ortaya koymaktadır. İki mukaddimenin ilkinde usûl-i fikhın konuları hakkında bilgi vermektedir. İkinci mukaddime bölümünü ise “tafsîlî mebâdî” ismini vermekte ve bu bölümü kelâm, dil ve fıkıhla ilgili mebâdî olmak üzere üç başlıkta incelemektedir. Kelâmıla ilgili başlığın altında istidlâl, nazar, medlûl, kesbî nazar, tasavvur ve tasdîk kavramlarını ve onlarla ilgili meseleleri analiz etmektedir. Dil ile ilgili başlıkta, dil ile ilgili konuların tanımı, müfred ve mürekkep lafız, hakikat-mecaz ve iştikak ile ilgili konulara yer vermektedir. Fıkıhla ilgili mebâdî başlığında ise hüküm, mükellefin fiili ve mükellefle ilgili meseleleri ayrıntılı olarak konu edinmektedir.¹⁰⁹

Müteahhirûn dönem Hanefi usûlcülerinden Kemâluddîn İbnu’l-Humâm (ö. 861/1457), *et-Taḥrîr fî ‘ilmi’l-uşûl* adlı eserinin mukaddimesini dört kısımda ele almaktadır. İlk kısımda usûl-i fikh lafzını ve tanımını analiz etmektedir. İkinci kısımda, usûl-i fikhın konusunu ele almakta ve konusunu “sem’î deliller” olarak belirleyerek ilgili konular üzerine uzunca bir tahlil yapmaktadır. Üçüncü kısmın başlığını “el-Mukaddimatu’l-mantikiyye” olarak belirleyerek mantıkta kullanılan şekillere ve ilgili kavramlara yer vermektedir. O, bu kısımda mantık kavramlarının kelâm mebâdîsi olarak anılmasının doğru olmayacağına işaret etmektedir. Yani bu kavramların kelâma hasretmeyi uygun görmemektedir. Bununla Âmidî ve İbnu’l-

¹⁰⁷ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 1/43-44.

¹⁰⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, mukaddime bölümü.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ḥamze b. Muhammed Şemsuddîn el-Fenârî, *Fuṣûl’l bedâ’i fî uşûli şerâ’i*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Ḥasan İsmâ’il (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2006), 1/24,26,180.

Hâcib gibi usûlcüleri eleştirmektedir. Yine bu kısımda delil, nazar, ilim, zan, cehl ve şek gibi kavramlara yer vermekte ancak bunların sadece usûl için geçerli olmayıp tüm şer‘î ilimler için geçerli olduklarını belirtmektedir. Son olarak o usûl-i fıkıhtaki kelâm konularının hüküm koyan (hâkim) ve buna ilişkin husn-kubh gibi konularla sınırlı olduğunu altını çizmektedir. Son kısımda ise usûl-i fikhın istimdâd ettiği ilimleri işlemektedir. Ona göre usulün istimdâd ettiği ilimlerin başında Arapça gelmekte ve usûlcüler Arapça lafızlarıyla Kur‘an ve Sünnetin naslarını anlamlandırmışlardır. Ona göre usulün istimdâd ettiği bir diğer ilim de fıkıhtır. O, usûlün tasavvur yönüyle fıkıhtan istimdâd ettiğini belirtmektedir.¹¹⁰

Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), *Tahrîru’l-menkûl fî tehzîbi ‘ilmi’l-usûl* adıyla Hanbelî mezhebinin en önemli metinlerinden birini kaleme almıştır. O, daha sonra bu eserini *et-Taḥbîr fî şerhi’t-Taḥrîr* ismiyle elimizdeki matbu nüshası itibarıyla sekiz ciltlik bir şerh kaleme almıştır. Merdâvî muhtasar metninin mukaddimesinde usûl-i fikhın tanımı, yararlandığı ilimleri, delil, nazar, idrâk, ilim, akıl, had, dil ve dille ilgili konuları, hüküm, teklifi ve vad‘î hükümler ve bunlara ilişkin meseleleri ayrıntılı olarak ele almaktadır.¹¹¹ Merdâvî’nin adı geçen şerhini Takıyyüddin İbnü’n-Neccâr (ö.972/1564), önce *Muhtaşaru’t-Taḥrîr* adıyla ihtisar etmiş daha sonra *Şerhu’l-Kevkebi’l-munîr* adıyla şerh etmiştir. İbn Neccâr’ın şerhi incelendiğinde Merdâvî’nin uslûbunu benimsemiş ve mukaddime bölümünde kelâm, dil, fıkıhla ilgili mebâdîe yer vermiştir.¹¹²

13./19. yy’ın önemli usûlcülerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) *İrşâdu’l-fuḥûl* adlı eserinin başında “el-Medhâl ilâ ilmi’l-usûl” adlı bir başlık açmaktadır. Eserin mukaddimesi sayılan bu bölümü Şevkânî, dört kısımda incelemektedir. Birinci kısımda usulün tanımı, faydası (semeresi), yararlandığı ilimleri; ikinci kısımda hüküm,

¹¹⁰ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnu’l-Humâm, *et-Taḥrîr fî ‘ilmi’l-usûl* (Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî Matbaası, 1351), 2-16; Emir Hâc, *et-Taḥrîr ve’t-Taḥbîr*, 1/15-65.

¹¹¹ Mukaddime bölümleri için bk. Merdâvî, *et-Teḥbîr şerhu’t-Taḥrîr*; ‘Alauddin Ebû’l Ḥasan ‘Ali b. Süleymân el-Merdâvî ed-Dimeşkî es-Sâlihi el-Ḥanbelî, *Tahrîru’l-menkûl ve’t-tehzibu ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hişâm el-‘Arabi ‘Abdullah, Haşim (Katar: Vîzaretu’l evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, 2013).

¹¹² Mukaddime bölümü için bk. Takıyyüddin Ebû’l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdul‘aziz b. ‘Ali el-Ma‘ruf bi İbn Neccâr, *Şerhu’l Kevkeb el-Munir*, thk. Nezih Hammâd Muhammed Zuḥayli, 4 c. (b.y.: Mekrebetu’l-‘Abiykan, 1997). Eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Merdâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

hükmü koyan, mükellefin fiili ve mükellefle ilgili konuları; dil ile ilgili mebâdî adını verdiği üçüncü kısımda cümlelerin (kelâm) mahiyeti ve dil teorisi ile ilgili konuları; dördüncü ve son bölümde ise lafız bahislerini işlemektedir. Şevkânî, usulün yararlandığı ilimlerin kelâm, dil ve fıkıh olduğunu belirtmektedir.¹¹³

Tablo 1: Râzî, Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Beydâvî, Subkî ve Gürânî'nin Mebâdî Bölümündeki Tasnifleri ve Ele Aldıkları Konular

Râzî - <i>el-Maḥşûl</i>	Âmidî - <i>el-İḥkâm</i>	İbnu'l-Hâcib - <i>el-Muḥtaşar</i>	Beydâvî - <i>Minhâcu'l-vuṣûl</i> ¹¹⁴	Subkî - <i>Cem'u'l-cevâmi'</i> ve <i>Gürânî - ed-Dureru'l-levâmî'</i>
• Usûl-i fıkıhın Tanımı • İlim ve Zan • Nazar, Delil, Emâre • Şer'î Hüküm • Şer'î Hükümün Kısımları 1-Teklîfi Hükümler 2-Fiilin Husn-Kubh şeklinde sınıflandırılması 3-Vad'î Hitap ve Kısımları (teklîfi hükümlerin altında değerlendirmektedir) 4-Sıhhat ve Butlan Hükümleri 5-İbadetlerin Kaza, Eda ve İade Sıfatları 6-Fiilin Azimet ve Ruhsat Sıfatı • Bir Şeyin Hasen ve Kabil oluşunun Şer' ile Mümkün oluşu • Nimeti Verene Şükretmenin Hükümü • Şer' Gelmeden Önce Hükümün Yokluğu • Fikhî Hükümlere Ulaşmanın Akli ve Naklî	• Usûl-i fıkıhın Mahiyeti, Tanımı, Konuları, Gayesi • Kelâmla İlgili Mebâdî - Delil - İlim - Nazar - Zan • Dille İlgili Mebâdî A. Çeşitleri 1- Lafız - Hakikat- Mecaz - Delâlet ve Kısımları - Müfred ve Kısımları 2- İsim - Fiil ve Kısımları - Harf ve Kısımları B. Dilin İlkeleri ve Onlara Ulaşma Metotları • Fıkıhla İlgili Mebâdî A. Hâkim - Husn-Kubh - Nimeti Verene - Şükretmenin Hükümü - Şer'den önce hükümün yokluğu B. Şer'î hüküm ve kısımları - Vucûb - Mahzûr - Mendûb - Mubâh - Vad'î hitâb ** Sebep ** Şart ** Sıhhat ** Butlan ** Azimet ve Ruhsat C. Mükellefin Fiilleri - Teklîfi mâ Lâ yutâk	• Usûl-i fıkıhın tanımı, faydası, gayesi • Kelâmla İlgili Mebâdî - Delil - Nazar - İlim ve kısımları, İtikâd, Zan, Vehm, Şek - Tasavvurât bahsi ** Tasdikler ** Burhân-ı kat'î ve burhânın kısımları ** Nakîz ve 'Aks ** Dört Şekil ** Kıyas-ı İstisnâî ve Kısımları ** Burhanî önermelerin içerik ve şeklinde hata • Dille İlgili Mebâdî - Lafız ve Anlam - Bakımından Müfred ve Müfredin Kısımları - Kur'an'da Müşterek - Kur'an'ın Arapça oluşu - Müteradif - Hakikat-Mecaz - Harfler - Vad' İlmi - Dili Bilmenin Yolları • Fıkıhla İlgili Mebâdî A. Hükümler - Husn-Kubh - Nimeti verene şükretmenin hükümü - Şer'den önce hükümün yokluğu	• Usul-i fıkıhın tanımı • Hüküm • Hükümün tanımı • Hükümün Kısımları 1-Teklîf-i Hükümler 2-Hükümlerin Husn-Kubuh şeklinde ayrımı 3-Sebep 4-Sıhhat, İczâ, Butlan, Fesad 5-Edâ-Kaza iade 6-Azimet-Ruhsat • Hükümle ilgili hükümler 1- Muayyen, Müphem Vâcib 2-Muvassa-Mudayyak 3-Ayn ve Kifâi farzlar 4-Vâcibin Mukaddimesi 5-Bir şeyin vâcib olması zıddının haram olmasını gerektirir mi? 6-Vâcibin terki caiz olmayışı • Hâkim 1-Nimete karşı Şükür 2-Peygamberin peygamberlikten önceki fiilleri • Mükellef 1-Ma'dumun teklifi 2-Gafilin teklifi 3-Mülcî'nin teklifi 4-Hitabın mükellefe yönelme zamanı	• Usûl-i Fıkıhın Tanımı • Usûlcü • Fakih • Şer'î Hüküm • Husn-Kubh • Nimeti Verene • Şükretmenin Hükümü • Şer' Gelmeden Önce Hükümün Yokluğu • Gafil, Mülcî ve Mükrehin teklifi • Ma'dûma emrin taalluku • Vacib • Mendûb • Tahrîm • Kerâhet • İbâha • Hîlaf-i evlâ (Gürânî bu kavramı hükümün taksimatından değil de mekruhun alt kategorisi kabul etmemektedir.) • Vad'î Hüküm (Gürânî bunları hüküm olarak isimlendirmez) • Sebep, Şart, Manî', Sıhhat, Butlan, Fesad • Edâ, Mueddâ, Vakit • Kâza, • İade (Gürânî İadeyi müstakil bir kategori değil de edânın bir alt kategorisi kabul etmektedir) • Ruhsat, Azimet • Kelâm-ı Nefsî • Delil • Hadd

¹¹³ Şevkânî, *Irşâdu'l-fuḥûl*, 1/17, 25, 40, 52.

¹¹⁴ Başlıklarda mütercimnin tasarruflarından yararlanıldı. Bk. Beydâvî, *Minhâcu'l-vuṣûl*.

Yöntemleri/Yolları	- Bilfiil teklif için şartın yerine gelmesinin gerekli olmaması - Teklifin sonucunun ancak kulun kesbî ile mümkün olması - Hudûsundan önce bilfiil teklifin caiz oluşu - Bedenle ilişkili olan fiillerde niyabetin mümkün olması D. Mükellef - Mükellef olmanın şartları - Ma'dûmun teklifi - Mülcinin teklifi - Hayızının oruçla mükellef olmaması - Yapmak ve terk etmekle mükellef olduğunu	B. Şer'î Hüküm ve Kısımları - Edâ ve Kaza - Vâcib ve kısımları - Mendûb - Haram - Mekruh - Mubah - Vad'î hitâb ** Sıhhat ve Butlan ** Azimet ve Ruhsat C. Mükellefin Fiili - Matlûb mümkün olmalıdır - Teklif için şer'î şartın husulü - Teklif fiille hasıl olur D. Mükellef - Mükellef olmanın şartları - Ma'dûmun teklifi	• Mükellefin Fiilleri 1-Teklif-i mâlâ yutâk 2-Kafirin fûru ile ilişkisi 3-Emre riayet iczayı gerektirir mi?	• Nazar • İdrâk ve Kısımları • İlim ve Kısımları • Cehl, Sehiw • Fiilin Hasen ve Kabih olarak taksimi • Terkî caiz olanın vacib olmayışı • Farz-ı Kifaye ve Sünnet-i Kifaye • Vâcibin kendisiyle tamamlandığı şeyin vacib oluşu • Mutlâk emir mekruhu kapsamaz • Kafirin teklifi • Teklif fiille hasıl olur
--------------------	--	--	--	---

Kaynak: Râzî - *el-Maḥşul*, Amidî - *el-İḥkâm*, İbnu'l-Hâcib - *el-Muḥtaşar*, Beyḍâvî - *el-Minhâc*, Subkî - *Cem' u 'l-cevâmi'*, Gürânî - *ed-Dureru 'l-levâmi'*

2. Değerlendirme

Fıkıh usûlü tedvin süreci en erken başlayan ilimlerden biridir. Elimizdeki en erken usûl metinleri 3./9. yy'a aittir. Mukaddimeler özelinde incelendiğinde ilk metinlerin mukaddimesiz olduğu görülmektedir. 4./10. yy'da ise müelliflerin bildiğimiz anlamda önsöz ya da giriş şeklinde mukaddimelere yer verdiğinden söz etmek mümkün olmasa da telif ettikleri kitapların tamamını başka bir ilim için mukaddime olarak sundukları görülmektedir. Bu anlamda Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın *el-Aḫsâm ve 'l-ḫisâl* adlı eseri tespit edebildiğimiz ilk eserdir. O, fûru fıkıh üzerine yazdığı bu eserin başında mukaddime olarak takdim ettiği giriş bölümünde usûl konularını işlemektedir. Benzer şekilde Hanefi usûlcülerden Caşşâş *el-Fuṣûl* adlı usûl-i fıkıh üzerine kaleme aldığı eserinin tamamını tefsir ilmi üzerine yazdığı *Aḫkâmu 'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesi olarak değerlendirmektedir. Tespit edebildiğimiz diğer bir metin ise 5./11. yy'ın başında vefat eden İbn Fûrek'e aittir. O, küçük hacimli bu usûl eserinin tamamını bir mukaddime olarak değerlendirmektedir. 5./11. yy'ın ikinci yarısına gelindiğinde eserlerin başında fıkıh usulünde bilinmesi gerekli görülen konuların işlendiği mukaddime bölümüne yer verildiği görülmektedir. Elimizdeki fıkıh usûlü eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bir usûl kitabında önsöz ve giriş mahiyetinde mukaddimeye Şîrâzî yer vermektedir. Şîrâzî usulün asıl konularına

başlamadan eserinin hemen başında usûl-i fıkıh için bilinmesini gerekli gördüğü ilmin kısımları, nazar, delil, zan, had, cümle, lafız gibi kelâmi ve dille ilgili konuları işlemektedir. Aynı tutum kendisinden iki yıl gibi kısa süre sonra vefat eden Cuveynî’de de görülmektedir. Çağdaş olan bu iki usûlcüden hangisinin daha önce eser kaleme aldığını tespit etmek zor olduğundan vefat tarihleri esas alınarak Şîrâzî’nin ilk mukaddime sahibi olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla beraber ilk mukaddime sahibi olarak her iki müellifi göstermek daha doğru bir sonuç olacaktır. 6./12. yy’ın başlarında usûl mukaddimleri açısından önemli bir gelişme yaşanmaktadır. Ğazzâlî, *el-Muşaşfâ* eserinin başında mantık ilmi ile alakalı önemli bir mukaddime sunmaktadır. 7./13. yy. ile başlayan ve ikinci klasik olarak adlandırılan bu dönemde mukaddimelerin tam anlamıyla olgunlaştığını söylemek gerekir. Bu dönemde mukaddimelerin usûl-i fıkıhın tanımı, mahiyeti, gayesi gibi konuların yanı sıra kelâm ile ilgili mebâdî, dille ilgili mebâdî ve fıkıhla ilgili mebâdî şeklinde başlıklandırmalarla sistematik hale gelmiş ve bu tutum 13./19. yy’a kadar devam etmiştir.

Fıkıh usulü eserlerinde mebâdîe yer verilmesi mütekaddimûn döneminden başlayıp sonraki dönemde de devam ettiği görülmektedir. Söz gelimi mütekaddimûn dönemde yaşayan Kâdî ‘Abdulcebâr, Bâkıllânî, Şîrâzî, Cuveynî gibi önde gelen mütekellim usûlcüler eserlerinin başında kelâm, dil ve fıkıhla ilgili mebdelere yer vermektedirler. Bu tutum müteahhirûn dönem mütekellimûn usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.

Felsefe ve mantık dilinin belirgin bir şekilde görüldüğü müteahhirûn döneminde eser kaleme alan müellifler eserlerinin mukaddime bölümünde kelâm, mantık, dil ve fıkıhla ilgili mebâdîe yer vermektedirler. Mantık ilmi ile ilgili mebâdî önceki dönemde mevcut olsa da Ğazzâlî ile usûl-i fıkıh eserlerinde belirgin bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Ğazzâlî’nin mantık mukaddimesi sunma atılımı bir gelenek haline gelmiş İbn Kudâme, İbn Hâcib, Molla Fenârî ve İbnu’l-Hûmam gibi usûlcüler tarafından benimsenmiştir.¹¹⁵

Fıkıhla ilgili mebâdînin asıl konulara başlamadan mukaddime bölümlerinde yer verilmesinin izlerinin Râzî ile başladığını söylemek mümkündür. O, hüküm

¹¹⁵ Bk. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Eskiye*, 29 (10 Aralık 2014): 59.

konusunu asıl konular arasında değil de mukaddime bölümünde işlemektedir. Onun bu tutumu Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Beydâvî, Subkî, Zerkeşî gibi müellifler tarafından sürdürülmüştür.

Kelâm, mantık, dil ve fıkıhla ilgili mebâdînin tümünün usûl-i fıkıh eserlerinde sistematik olarak ele alınması ise Âmidî ile başlamıştır. Âmidî, eserinin mukaddimesinde kelâmla ilgili mebâdî, dil ile ilgili mebâdî ve fıkıhla ilgili mebâdî şeklinde üç başlık açmaktadır. Onun bu sistematigi İbnu'l-Hâcib, İbnu's-Sâ'âtî, Molla Fenârî ve Şevkânî tarafından da benimsenmektedir.

Mütekaddimûn döneminde Fukâhâ yazım tarzıyla eser kaleme alan usûlcüler bu tür mebâdîe yer vermemektedirler. Buna karşı müteahhirûn döneminde eser telif eden usûlcülerin ise mebâdîe yer verdikleri görülmektedir. Söz gelimi Alaüddîn es-Semerqandî Hanefilik içerisinde mebâdîe yer vermesi bakımından öncü olarak kabul edilmiştir. Hanefî mezhebine mensup memzûc yazım tarzıyla eser kaleme alan usûlcülerden İbnu's-Sâ'âtî ve Molla Fenârî'nin de mebâdîe yer verdiği görülmektedir. Bu anlamda İbnu's-Sâ'âtî, Âmidî'den oldukça etkilenmiş, mebâdî bölümünde onun sistematigini esas almıştır. Kendisinin de ifade ettiği üzere Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını özetlemiştir. Molla Fenârî ise eserinde Âmidî'nin taksimatına benzer şekilde mebâdîe yer vermiş, alt başlıklarda ise nisbeten daha farklı bir tutum benimsemiştir. Hanefî mezhebine mensup müteahhirûn dönem usûlcülerinden İbnu'l-Hûmam da eserinin mukaddimesinde mebâdîe yer vermektedir. Ancak o, mantıkla ilgili kavramların kelâmla ilgili mebâdî altında işlenmesine karşı çıkmakta ve mantıkla ilgili ayrı bir başlık açmaktadır. Kelâmla ilgili mebâdîin ise hükmü koyan ve husn-kubh meseleleriyle sınırlı tutmaktadır. İbnu'l-Hûmam bu tavrıyla Âmidî ile başlayan bu tutumu eleştirmektedir.

Gürânî ise kaleme aldığı eserinin şerh olması hasebiyle merkeze aldığı metinle iç içe olduğundan kendisine ait bir sistematiginin olduğunu söylemek oldukça zordur. Bununla beraber metnin sistematigine çoğunlukla tabi olsa da zaman zaman eleştiride bulunmaktadır. Söz gelimi teklîfi hükmün kısımlarına Subkî, hilaf-i evlâyı dahil ederek altıya çıkartmakta ancak Gürânî buna karşı çıkmaktadır. Gürânî, hilâf-i evlâ kavramını mekruhun bir alt kategorisi olarak görmektedir. Diğer bir meselede Subkî

iade kavramını ayrı bir kategori olarak zikrederken Gürânî ise iade kavramını edânın bir alt kategorisi olarak görmektedir. Son olarak Gürânî vad'î hükümleri hüküm olarak isimlendirmemekte, Râzî ve Adududdîn el-Îcî'yi takip ederek vad'î hükümleri teklîfi hükümlerin altında konumlandırmakta ve hükme ulaştıran emare olarak değerlendirmektedir.

Gürânî'nin mukaddimât olarak isimlendirdiği bölümde Subkî'nin değindiği kelâm ve fıkıhla alakalı mebâdîe yer vermektedir. Dil ile ilgili mebâdî ise her iki müellifin de şer'î delillerin ilk konusu olan Kitâb bahsinde inceledikleri görülmektedir. Kanaatimizce dil ile ilgili mebâdîe usulün delillerinin altında işlenmesi, dilin Kitâb lafızlarından hüküm çıkarılırken gerekli olması ve lafızlarla doğrudan ilişki içerisinde olması düşüncesi yatmaktadır.

Hülâsa fıkıh usûlü literatüründe ilk mukaddime örneklerine 5./11. yy'ın ikinci yarısında rastlanmaktadır. Bu çağda yazılan mukaddimelerde usûlün tanımı, ilimler hakkında bilgi ve istimdâd ettiği ilimler konu edinmiştir. Sonraki asırda bu konular arasında mantık kavramları dahil olmuştur. İkinci klasik dönemin başladığı 7./13. yy'da ise mukaddimelerde yer verilen konular arasında hüküm konusu dahil olmuş ve kelâm, mantık, dil ve fıkıhla alakalı mebâdî şeklinde sistematik bir formata bürünerek son haline kavuşmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA GÜRÂNÎ HAYATI

1. Doğumu

Meşhur Osmanlı âlimlerinden Gürânî'nin, tarihi kaynaklarda tam adı Ahmed b. İsmâ'il b. Oğman b. Ahmed b. Reşid b. İbrâhîm şeklinde geçmektedir. Sehvî, Gürânî'nin künyesinde İsmâ'il'den önce Yusuf ismini kullananları gördüğünü söylemektedir. Ayrıca Sehvî, Gürânî'nin önceleri Şerefuddîn sıfatıyla anılırken sonraları Şihâbuddîn olarak anıldığını nakletmektedir.¹¹⁶ Kaynaklarda Gürânî için *eş-Şehrazurî, et-Tebrizî, el-Kûrânî, el-Ğahirî, er-Rumî, el-Hemezânî/Hemedânî, eş-Şâfi'î, el-Hanefî, Molla, Şeyhulislâm, 'Âlimu biladi'r-Rûm* gibi pek çok sıfat, lakap ve nispet isimleri kullanılmaktadır.¹¹⁷

Tabâkât yazarlarından hocası Makrîzî (ö. 845/1442), Gürânî'nin h. 809 yılında Şehrazor'da doğduğunu aktarmaktadır. Ancak tarihi kaynakların geneli Gürânî'nin h. 813 yılında Gürân (Kûrân) isimli bir köyde doğduğu konusunda hem fıkirdir.¹¹⁸ Söz konusu köyün İsfarayîn veya Şehrazor'a bağlı olduğu hakkında nakiller bulunmakla beraber son yıllarda Türkiye'de yapılan çalışmalarda Gürân köyünün Diyarbakır iline bağlı olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır.¹¹⁹ Ancak Gürânî'nin "el-Gürânî" nisbesini Gürân adlı bir köyden almadığı şeklinde yorumlar da yapılmaktadır. Bu görüşe göre tarihte "el-Gürânî" nisbesiyle pek çok âlim bulunmakta ve bütün bu

¹¹⁶ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/39; Sehvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/241.

¹¹⁷ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Taqıyyuddîn Ahmed b. Alî b. 'Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Dureru'l-ukûdi'l-Ferîde fî terâcimi'l-a'yânî'l-müfide* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2002), 1/259; Sehvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/241; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân* (Beyrut: el Mektebetu'l-İlmiyye, 1927), 38; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, t.y.), 51; Mahmut Ay, *Molla Gürânî'nin "Gayetu'l-Emani" isimli tefsiri ve tefsirinin Fâtîha ve Bakara surelerinin 1-103 ayetlerinin edisyon kritiği* (Yücek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 1.

¹¹⁸ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *'Unvânu'z-zamân bi terâcimi's-suyûhi ve'l-akrân* (Kahire: Matbaatu Daru'l-Kutubi'l-Veşai'î'l-Ğavmiyye, 2001), 60; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/39; Makrîzî, *Dureru'l-ukûdi'l-Ferîde*, 1/259; M. Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 248-250. Makrîzî, *Dureru'l-ukûdi'l-Ferîde*, 1/259; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/39; Sehvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/241.

¹¹⁹ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 20; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 31.

âlimlerin Gürân adlı bir köyden çıkması muhtemel görülmemektedir. Buna göre söz konusu nisbet, günümüzde Irak sınırları içerisindeki Şehrazor bölgesinde konuşulan Kürtçenin Gorânî lehçesinden alınmaktadır.¹²⁰ Ziriklî de Gürânî'nin Şehrazor ehlinde olup Kürt asıllı olduğunu söylemektedir. Bu veri "el-Gürânî" nisbesinin Kürtçenin Gorânî lehçesinden alındığı iddiasını desteklemektedir.¹²¹

2. İlmî Ağ ve Siyasi Kişiliği

Molla Gürânî, ilk tahsilini doğduğu bölgede tamamladıktan sonra Bağdat'ta dönemin önde gelen âlimlerden Zeynuddîn 'Abdurrahman b. Ömer el-Ğazvîni el-Celâlî'nin (ö. 840/1436) yanında kıraat-ı seb'a, tefsir, fıkıh, meânî, beyan ve aruz ilimlerine dair dersler okumuş, sonrasında Hasankeyf'e geçerek orada Celâluddîn el-Halvânî'den Arapça üzerine dersler almıştır.¹²² Kaynaklar, Gürânî'nin 830'lu yıllarda Dimeşk'e gittiğini, orada Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'den (ö. 841/1438) *Saḥîḥu'l-Buḥârî*'yi okuduğunu ve oradaki ilim ehlinde istifade ettiğini aktarmaktadır. Gürânî, Dimeşk'ten hocası Celâluddîn el-Hulvanî'yle beraber Kudüs'e gitmiş ve orada kendisinden Zemaḥşerî'nin *el-Keşşaf*'ını okumuştur. Gürânî, Şam, Diyarbakır ve Bağdat'a seyahatler yaptıktan sonra 835'li yıllarda fakir bir halde Kahire'ye gitmiş orada *Saḥîḥu'l-Buḥârî* ve Zeynuddîn el-'Irakî'nin (ö.806/1404) hadis ilmine dair yazdığı *Şerhu'l-Elfiyye* kitabını İbnî Hacer el-'Askalânî'den (ö. 852/1449) okumuştur.¹²³ Gürânî, Kahire'de bulunduğu süre zarfında Zeynuddîn ez-Zerkeşî'den *Saḥîḥ-i Muslim*'i, 'Alâuddîn el-Ğalkaşendî'den (ö. 856/1452) Kazvinî'nin (ö.450/1058) fûru-i fıkıh üzerine yazdığı *el-Hâvî's-şâğîr*'i okumanın yanında Şirvânî'den (ö.?) de oldukça istifade etmiştir. Hocası Makrîzî, Gürânî'nin kendisinden *Saḥîḥ-i Muslim* ve Şaṭîbî (ö. 590/1194) tarafından kıraat-ı seb'a üzerine yazılmış *eş-Şaṭîbîyye* adlı eseri okuduğunu aktarmaktadır.¹²⁴

Gürânî, 835/1431-1432 yılında geldiği Kahire'de ilim talebinin yanında devrin yöneticileriyle teşriki mesaide bulunmuştur. Kahire'ye geldiğinde maddi durumu iyi

¹²⁰ Ahmet Gemi, *Kelime-i Tevhidin İrabı -İbrahim Kûrânî'nin İnâhu'l-Enbâh Adlı Eseri Örnekliğinde*, (Ankara: İlahiyat yayınları, 2019), 29.

¹²¹ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Daru'l-İlm, 2002), 1/98.

¹²² Makrîzî, *Dureru'l-'uḳûdi'l-Ferîde*, 1/259; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/39.

¹²³ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 1/39; İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 4/159.

¹²⁴ Şehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi*, 1/241; Makrîzî, *Dureru'l-'uḳûdi'l-Ferîde*, 1/259.

olmasa da devrin yöneticilerinin ilgisini çekmiş, Memlûk Sultanı Barsbay'ın Kâtibi Kemâl el-Bârîzî (ö. 856/1452) ile sık sık temasta bulunmuştur. İbn Hâcer el-'Askalânî, Gürânî'nin bir süre sonra Sultanla yakınlaştığını, sabahtan öğleye kadar Sultan'ın yanında bulunduğunu ve bu sayede refahının arttığını ve insanların gözünde iyi bir mevkiye ulaştığını ifade etmektedir. Gürânî, Kahire'de Memlûk Sultanı Berkuḳ'ın (ö. 801/1399) yaptırdığı Berkuḳiyye Külliyesi'nde fıkıh hocalığı görevine getirilmiştir. Gürânî, daha sonra el-Meliku'z-Zâhir Çakmak (ö.857/1453) Sultan olduğunda onun nedimlerinden ve has adamlarından olmayı başarmıştır. Kahire'deki refahı, Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiğini iddia eden Hamîduddîn en-Nu'mânî (ö.?) ile tartışması sonucu maruz kaldığı iftirayla son bulmuştur. Söz konusu kişiyle aralarında birbirlerine hakaret edecek düzeyde bir tartışma gerçekleşmiştir. Münakaşada Gürânî'nin, Nu'mânî'ye Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiğini bildiği halde ona ve ecdadına sövdüğü ileri sürülmüş ve olay çarpıtılarak devrin Sultanına taşınmıştır. Hamîduddîn en-Nu'mânî, yalancı şahitlerle Sultan'ın yanında kendisini haklı çıkarmış ve olay Gürânî'nin sopa ve hapis cezasına çarptırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu olaydan sonra Gürânî, Berkuḳiyye Külliyesi'ndeki görevinden de azledilmiş ve yerine Celâluddîn el-Maḥallî getirilmiştir.¹²⁵ Hocası Maḳrîzî, Gürânî'nin, bu olaydan sonra

¹²⁵ Olay özetle şöyle gerçekleşmiştir: Dimeşk'de resmi görev almak isteyen ve kendisinin Ebû Hanîfe soyundan geldiğini iddia eden Hamîduddîn en-Nu'mânî el-Ferġinânî adlı şahıs Memlûk Sultanı Zahir Çakmak'la görüşür ve Sultan ona vazife verir. Hamîduddîn Dimeşk'e gitmek üzere yola çıktığı sırada Hanefî kadısı Şemsuddîn es-Şafedî ile karşılaşır ve aralarında Hz. Peygamber'in (s.a.s) hanımları hakkında bir mesele üzerinde tartışırlar. Hamîduddîn sinirli bir şekilde Zahir Çakmak'ın yanına geri döner ve Hanefî Kadı'nın Hz. Peygamber'in (s.a.s) hanımları hakkında çirkin şeyler söylediğini iddia eder. Orada bulunan Molla Gürânî, Hamîduddîn'e karşı çıkar ve söylediklerini inkâr eder. Daha sonra aynı mesele üzerinde Sultanın sır katibinin riyasetinde, Dimeşk kadısı olmak isteyen Mahmud b. 'Ubeydillâh, Hanefî kadısı Şemsuddîn es-Şafedî ve Şâfi'î kadısının da aralarında bulunduğu bir topluluk önünde Gürânî ve Hamîduddîn münazara yaparlar. Tartışma esnasında Hamîduddîn Gürânî'ye "sen anlamayan bir merkepsin" sözleriyle hakaret eder. Gürânî "merkep sensin, babandır, ceddin ve sülâlendir" şeklinde karşılık verir. Aralarında kadınların da bulunduğu bu olayı duyan Sultan, göz yumdukları için kadınlara kızar ve Şâfi'î kadısını görevden alır. Dimeşk kadısı olmak isteyen Mahmud b. 'Ubeydillâh ise Hanefî kadısının da görevden alınması ve olayın büyümesi için çalışır. Bu esnada Hamîduddîn de Sultanın yanına çıkarak Gürânî'yi şikâyet eder ve İbn-i Ubeydullah'ı şahit gösterir. O da Hamîduddîn'in hakaretini anlatmadan Gürânî aleyhine şahitlik eder. Sultan, Ubeydullah dışında bir başka şahit daha ister ancak gelen kişi Gürânî aleyhine herhangi bir şey söylemez ve olay böylece kapanmış olur. Fakat Hamîduddîn devrin önde gelen Hanefî âlimleriyle irtibata geçerek Gürânî aleyhine propagandasını sürdür ve Gürânî'nin kendisi özelinde Ebû Hanîfe'ye hakaret ettiğini iddia ederek onları manipüle eder. Ona göre Gürânî, kendisinin Ebû Hanîfe soyundan geldiğini bildiği halde ecdadına hakaret etmiştir. Gürânî'yi sevmeyen ve ona kin besleyen bazı Hanefî müteassipları onun hakkında Sultanı kızkırtmaya başlayarak Ebû Hanîfe konusunda hassas olan Şark Sultanı Melik Şâhrun'un bu olayı duyduğu takdirde kendisiyle arasının bozulacağını söylerler. Bunu göze alamayan Sultan Çakmak, Gürânî'nin hapsedilmesini ve Hanefî bir kadı'nın riyasetinde dava meclisi kurulmasını emreder. Kurulan davada Ubeydullah'la beraber yalancı şahitlik konusunda kötü ünüyle bilinen Bedruddîn

eşyasını satarak bir şekilde Şam taraflarına gittiğini ifade etmektedir. Gürânî, daha sonra hac yapmak için Haleb'ten çıkmış ancak Tûr dağı civarında yakalanmış ve Fırat nehrinin ötesine kadar sürgüne gönderilmiştir.¹²⁶

Gürânî, yaşadığı bu iftira olayından sonra 845/1442'li yıllarda Anadolu'ya geçmektedir. Ancak Anadolu'ya geçmesi hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Gürânî'nin Anadolu'ya geçiş süreci konusunda ulaşabildiğimiz ilk dönem kaynaklarında bir netlik bulunmamaktadır. Hocası Makrîzî, yukarıda da geçtiği üzere Fırat Nehri'nin Anadolu tarafına sürüldüğünü ve böylece Anadolu sürecinin başladığını ifade etmektedir. Gürânî'nin çağdaşı Bikâî, Kahire'den kaçtıktan sonra Haleb'e geldiğini daha sonra tekrar Kahire'ye gitmek için çeşitli yollar aradığını, hacca gitmek isterken yakalandığını ve tekrar kaçtığını, Trablus ve Haleb'e gittikten sonra Anadolu'ya geçtiğini aktarmaktadır. Taşköprizâde ise II. Murad (ö. 855/1451) dönemi âlimlerinden Molla Yegân'ın (ö.865/1461) Hicaz'a hac yolculuğu sırasında onunla Kahire'de karşılaştığını ve Gürânî'nin liyakatinin Yegân'ın ilgisini çektiğini ve onu Sultan'a götürdüğünü aktarmaktadır.¹²⁷

İlk dönem kaynaklarında bir netlik bulunmasa da son dönemde yapılan çalışmalar, Gürânî'nin Anadolu'ya geçişini Molla Yegân'ın Hicaz yolculuğu ile başladığı konusunda hem fikirdir. Araştırmacılar, Gürânî'nin Anadolu'ya geçiş teklifinin kim tarafından yapıldığı konusunda ayrışmaktadır. Bazılarına göre Gürânî, Molla Yegân'dan kendisini götürmesini istemiş, bazılarına göre ise bu teklîf Molla Yegân tarafından yapılmıştır. Kaynakları değerlendiren Mahmut Ay, yüksek lisans çalışmasında Ahmet Ateş'e atfen, teklifin Gürânî'den geldiğini aktarmaktadır.¹²⁸

Muhammed ibn Hasen et-Tenusî de şahitlik eder. Bedruddîn'in kötü ününden dolayı şahitliğinin geçerli olmayacağı kaygısıyla Şemsuddîn İbn Afîf de Gürânî aleyhine şahitlik eder. Tüm bu komplo teorisinden sonra Molla Gürânî falakaya yatırılma cezası alır. Ancak Hanefî kadısının şefaatiyle cezası yetmiş beş sopya düşürülür. Olay hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 4/159-160; Bikâî, *'Unvânu'z-zamân*, 1/61; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 36-42.

¹²⁶ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 4/159; Seḥâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi*, 1/242; Makrîzî, *Dureru'l-'ukûdi'l-Ferîde*, 1/260.

¹²⁷ Makrîzî, *Dureru'l-'ukûdi'l-Ferîde*, 1/260; Bikâî, *'Unvânu'z-zamân*, 1/61; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 51.

¹²⁸ 1940-1987 yılları arasında yayımlanan İslâm Ansiklopedisi, *The Encyclopaedia of Islam*'ın zeyil maddeleriyle beraber Türkçe'ye çevrilmesi fikriyle başlasa da maddelerin yetersizliği, bilgi yanlışları ve eksik kalan maddelerin ilavesiyle yayım hayatına devam eder. Ahmet Ateş, İslâm Ansiklopedisi heyetinin bir süre başkanlığını yapmakla beraber pek çok madde de kaleme almıştır. Bunlardan biri de Molla Gürânî maddesidir. Ahmet Ateş ve İslâm Ansiklopedisi için bk. Nihad M. ÇETİN, "Ahmet Ateş",

Sakıp Yıldız ise Ateş'in bu düşüncesini eleştirmektedir. Yıldız'a göre, Molla Gürânî anadilini konuşma arzusu sebebiyle Molla Yegân'a kendisini Anadolu'ya götürmesini teklîf etmiştir. Mahmut Ay, Yıldız'ın bu düşüncesini oldukça tuhaf olarak değerlendirmektedir. Kanaatimizce Ay'ın da değindiği gibi böyle bir iddia ileri sürmek ilmi kaygı taşımaktan oldukça uzaktır.¹²⁹

Taşköprizâde'nin aktardığına göre Molla Yegân (ö.865/1461), hicaz seferinden döndükten sonra padişah ona; “sen bize bir hediye getirdin mi?” sorusuna karşılık “Evet! Size bir muhaddis ve müfessir getirdim” şeklinde cevap vermektedir. Sultan II. Murad, Gürânî ile yaklaşık bir saat görüştüktan sonra onun liyakatini fark etmiş ve onu dedelerinden I. Murad'ın (ö. 791/1389) Bursa'da yaptırdığı medresede görevlendirmiş daha sonra da aynı şehirde dedesi Yıldırım Bayezid (ö. 805/1431) tarafından yaptırılan medresede görevlendirmiştir.¹³⁰

Bursa yıllarından sonra, II. Murad'ın, oğlu Şehzâde Mehmed'e sert mizaçlı bir hoca araması üzerine kendisine Molla Gürânî teklif edilmiş böylece Gürânî Sultan II. Murad'ın isteği üzerine Şehzâde Mehmed'in yanına Mânisa'ya gitmiştir. Kaynaklarda Gürânî'nin sert mizacından dolayı Fatih'i etkilediği ve Fatih'in kısa sürede Kur'an'ı Kerim'i hatmettiği aktarılmaktadır.¹³¹ Kaynaklarda Fatih'in öğrenciliğinden tahta oturduğu zamana kadar Gürânî hakkında bilgi bulunmamaktaysa da İstanbul'un fethi konusunda Gürânî'nin, Fatih'i desteklediği, savaşın kızıştığı anlarda bazıları taarruzun sonlanmasını istese de Gürânî'nin, savaşa devam etme hususunda Fatih'le aynı görüşü paylaştığı ve onu desteklediği aktarılmaktadır.¹³²

Gürânî'nin Fatih üzerindeki etkisi Fatih tarafından unutulmamış, tahta geçince Gürânî'ye vezirlik teklif etmiş ancak Gürânî; “kapında vezirin olmak için bekleyenler (hizmetçilerin, kölelerin) vardır. Onların dışında biri vezir olursa sana kalpleri kırılır

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); Orhan F. KÖPRÜLÜ, “İslâm Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹²⁹ Ay, *Molla Gürânî'nin “Gayetu'l-Emani” isimli tefsiri ve tefsirinin Fâtîha ve Bakara surelerinin 1-103 ayetlerinin edisyon kritiği*, 5; Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 37.

¹³⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 51.

¹³¹ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 51.

¹³² Hoca Sadettin, *Tâcu't-tevârîh*, 2/279.

ve senin saltanatın zarar görür” diyerek vezir olmayı doğru bulmamıştır. Fatih, hocasının bu endişesini onamış ve onu kazaskerlik görevine getirmiştir.¹³³

Molla Gürânî 855/1452’li yıllarda getirildiği kazaskerlik görevinde Fatih’e danışmadan bazı üst düzey atamalar yapması Fatih’i huzursuz etmiştir. Fatih, hocasından utandığından bu durumu vezirlerle istişare etmiş ve istişare sonucunda, Gürânî’ye dedelerinin Bursa’daki vakıflarının bozulmaya yüz tuttuğunu ve bunların ıslah edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Gürânî bu nazik daveti “eğer bana emredersen onları ıslah ederim” diyerek kabul etmiştir. Gürânî, Bursa’daki vakıfların başında bulunduğu sırada Fatih, kendisine bir ferman göndermiş, Gürânî ise şeriata aykırı bularak fermanı yırtmış ve getiren elçiye de kötü muamelede bulunmuştur. Bunun üzerine Fatih, Gürânî’yi görevden almıştır.¹³⁴

Taşköprizade’nin aktardığına göre Gürânî, Bursa’daki görevinden azledildikten sonra Mısır’a gitmiştir. Dönemin Memlûk hükümdarı Sultan Kayıtbay (ö.901/1496), Gürânî’yi çok güzel bir şekilde karşılamış ve ona sayısız ikramda bulunmuştur. Taşköprizade’ye göre Gürânî, uzun yıllar Sultan Kayıtbay’ın yanında kalmıştır. Ancak bir süre sonra Fatih Sultan Mehmed, Gürânî’yi azletmekten pişman olmuş ve ona dönmesi için bir mektup göndermiştir. Sultan Kayıtbay, Gürânî’nin gitmemesi için ısrarcı olmuşsa da Gürânî ona; “biz onunla baba oğul gibiyiz. O biliyor ki ben onun yanına gitmek isterim. Eğer ben gitmesem o bunu senden bilecek ve aranızda düşmanlık girecektir” diyerek reddetmiş ve tekrar Fatih’in yanına dönmüştür.¹³⁵ Taşköprizade bu hadiselerin 862/1458 yılında cereyan ettiğini aktarmaktadır. Ancak Taşköprizade’nin bu anlatımı tarihi verilerle çelişmektedir. Çünkü Gürânî’nin çağdaşlarından Bikâî, 859 yılında Gürânî’nin Haleb’e geldiğini ve 861/1457 yılında hac yaptığını aktarmaktadır. Yine Gürânî’nin çağdaşlarından Şehavi, 859/1455 yılında kendisinin Haleb’te olduğunu ve aynı yılda Gürânî’nin Haleb’e geldiğini, 861/1457 yılında ise hac yaptığını ve burada Bikâî ile görüştüğünü kaydetmektedir. Öte yandan Taşköprizade’nin iddiasının aksine Gürânî’nin Kayıtbay’la görüşmesi de mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynakların naklettiğine

¹³³ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 52.

¹³⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 52.

¹³⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 52.

göre Mısır Sultanı Kayıtbay, 872 yılında Mısır'ın başına geçmiştir. Bu veri dikkate alındığında Gürânî'nin Kayıtbay'la görüşmesi mümkün değildir.¹³⁶ Kaynakları değerlendiren Yıldız, Gürânî'nin 859 yılının sonlarına doğru önce Haleb'e, sonra Şam bölgesine gittiğini, 860 yılında Kudüs'te bulunup 861/1457 yılının Mayıs ayında *Cem'u'l-cevâmi* 'şerhini tamamladığını ve Kudüs'te *Gayetu'l-emânî* eserine başladığı sonucuna varmaktadır.¹³⁷ Kaynaklara bütüncül bakıldığında Gürânî'nin sırasıyla önce Haleb'e gittiği daha sonra Kudüs'te bulunduğu ve oradan da hacca gittiği anlaşılmaktadır.

Tarihi veriler Gürânî'nin hac yaptıktan sonra İstanbul'a geri döndüğünü aktarmaktadır. Osmanlı kaynakları Gürânî'nin dönüşünü, Fatih'in pişman olup hocasına mektup yazdığına bağlasa da son dönemde yapılan çalışmalar, Gürânî'nin İstanbul'a dönüş vesilesini Bikâî'nin aktarımına dayandırmaktadır. Bikâî'ye göre Gürânî, Fatih'i öven uzunca bir kaside kaleme almıştır. Kendisi hakkında övgüler içeren bu kasidenin ardından Fatih'in yumuşayıp hocasını davet ettiği sonucu çıkarılmıştır. Aynı zamanda bu kasidenin kaleme alınışı, Gürânî'nin İstanbul'a dönme arzusunda olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁸ Kaleme alınan kasidenin Anadolu'ya Bikâî üzerinden geldiği düşünülmektedir. Çünkü Gürânî'nin, Bikâî ile hacda görüştüğünde ondan *Cem'u'l-cevâmi* 'şerhini Anadolu'ya götürmesini rica ettiği bilindiğinden kasidenin de bu yolla Fatih'e ulaştığı güçlü bir ihtimal olarak önümüze çıkmaktadır.¹³⁹

Gürânî, 862/1458 yılında İstanbul'a döndüğünde Fatih, onu tekrar Bursa kadılığına getirmiştir. Böylece Gürânî'nin Fatih'le aralarında kopan münasebetler yeniden güçlenmiş ve bundan sonraki hayatını vefat edene kadar müreffeh bir şekilde yaşamıştır. Gürânî, Bursa görevi esnasında sık sık İstanbul'a gitmiş Fatih'le bağlantısını devam ettirmiştir. Gürânî'nin Fatih'le irtibatını devam ettirdiğine şu iki olay delil gösterilmiştir; Hıdır Bey *Aceletu'l-leyleteyn* adıyla Fatih'e bir kaside

¹³⁶ Bikâî, *'Unvânu'z-zamân*, 1/63; Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi* ' , 1/242; İsmail Yiğit, "Kayıtbay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 80-81; Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 64.

¹³⁷ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 65.

¹³⁸ Bikâî, *'Unvânu'z-zamân*, 1/62; Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 65.

¹³⁹ Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi* ' , 1/242; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 47.

sunmuştur. Fatih, kendisine sunulan bu kasideyi Gürânî'ye göstermiş Gürânî de bu kasidede bir gramer hatası görüp Hıdır Bey'e iade etmiştir.¹⁴⁰ Bir diğer olay ise 867 yılında bir düğün münasebetiyle Fatih, Molla Gürânî'yi sağına Molla Hüsrev'i ise soluna oturtmuştur. Bu olay sonrasında Molla Hüsrev gücenmiş ve aynı yılda İstanbul'daki görevini bırakıp Bursa'ya geçmiştir. Ancak Fatih bunun farkına vardıktan sonra Molla Hüsrev'i tekrar İstanbul müftülüğüne getirmiştir.¹⁴¹ Ancak son dönem araştırmacılarından Yıldız, Molla Hüsrev'in Fatih'e gücenip İstanbul müftülüğünü bırakması üzerine aynı göreve 867 yılında Gürânî'nin getirildiğini aktarmaktadır. Yukarıdaki iddialarla beraber Yıldız'ın bu aktarımı doğru kabul edilirse Gürânî'nin İstanbul müftüsü olduktan sonra Fatih'in Molla Hüsrev'i davet etmesi üzerine Gürânî'nin müftülük görevini bıraktığı sonucu çıkmaktadır.¹⁴² Bununla beraber hiçbir kaynakta Gürânî'nin müftülük görevine getirildikten sonra Molla Hüsrev'in dönüşüyle tekrar görevi bıraktığı ifade edilmemektedir. Dolayısıyla bu mesele ulaşabildiğimiz hâlihazırdaki kaynaklarla müşkil bir sorun olarak varlığını korumaktadır.

Gürânî, Molla Hüsrev'in 885 yılında vefatıyla boşalan müftülük makamına aynı yılda getirilmiştir. Büyük bölümü II. Bayezid (ö.918/1512) dönemine denk gelen bu görevi vefatına kadar sürdürmüştür. Müellifimiz 893/1488 yılında vefat etmiş ve İstanbul'un Aksaray semtinde defnedilmiştir.¹⁴³

Molla Gürânî, Anadolu'ya geldiğinde Hanefî mezhebine intisap ettiği hususunda nakiller bulunmaktadır.¹⁴⁴ Ancak bu nakillere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Osmanlı Hukuku'nda fetva kurumlarının öncelikli olarak Hanefî mezhebini esas aldıkları bilinmektedir. Bununla beraber hukukta birliği tesis etmek için fetva kurumlarının başına gelen ilim ehli de bu prensibi göz ardı etmemiştir. Molla Gürânî de uzun yıllar müftülük makamında bulunması hasebiyle Hanefî mezhebine göre fetva

¹⁴⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 58.

¹⁴¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Dünya tarihi: Büyük Osmanlı tarihi*, 7. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y.), 2/657-652 not 1; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 252-254; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 72.

¹⁴² Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 67-68.

¹⁴³ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 68-72; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 48; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, 54; Ay, *Molla Gürânî'nin "Gayetu'l-Emani" isimli tefsiri ve tefsirinin Fâtîha ve Bakara surelerinin 1-103 ayetlerinin edisyon kritiği*, 20.

¹⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/242.

vermesi doğal olmakla beraber bu fetvaların onun Hanefî mezhebini benimsediği şeklinde yorumlanması da ihtimal dâhilindendir. Gürânî, Anadolu'daki ilk Bursa kadılığı görevinden sonra gittiği Kudüs'te usûl-i fıkha dair *Cem 'u' l-cevâmi* ' adlı esere şerh yazmıştır. Nitekim bu şerhi incelendiğinde Hanefî mezhebine intisap ettiğini iddia etmek sağlıklı görünmemektedir. Molla Gürânî üzerine yapılan son dönem çalışmalarında, Osmanlı fetva kurumlarının başında olan âlimlerin genelde Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen aynı görevi yürüttüğü halde Şâfi'î mezhebine müntesip olan Gürânî'nin bir istisna olduğu şeklinde değerlendirmeler bulunmaktadır.¹⁴⁵

Molla Gürânî, seksen yıllık ömrünün yaklaşık kırk yılını talebe yetiştirmeye adanmıştır. Kaynaklarda ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk müderrisliğine Berkuşkiye Külliyesi'nde başlamıştır. Gürânî, Hamîduddîn en-Nu'mânî meselesinde iftiraya uğrayıp görevinden azledilinceye kadar bu medresede fıkıh dersleri vermiştir. Gürânî, Anadolu'ya geçtikten sonra Bursa'daki Kaplıca ve Yıldırım Medreselerinde müderrislik yapmaya devam etmiştir. Gürânî'nin medrese hocalığı yanında özel eğitimler de verdiğini söylemek gerekir. Bunun en bariz delili uzun süre Fatih Sultan Mehmed'e hocalık yapmasıdır.¹⁴⁶

Bu anlamda Gürânî'nin pek çok talebe yetiştirdiğini söylemek mümkündür. Ancak elimizdeki kaynaklarda Gürânî'nin Fatih dışındaki öğrencileri şunlardır:

1. Alâuddîn Ali el-'Arabî

Gürânî'nin meşhur talebelerinden biridir. Hâleb yakınlarında doğmuş ve ilk eğitimini Haleb'te almıştır. Daha sonra Anadolu'ya gelen 'Arabî, Gürânî'den Bursa'da bulunan Yıldırım Medresesi'ndeki müderrisliği yıllarında dersler almıştır. Osmanlı ulemasından Gürânî dışında Hızır Bey'in derslerinden istifade ettiği nakledilmektedir. Zekâsıyla öne çıkan 'Arabî, aklî ve naklî ilimlerde mahir olmuş, Bursa, Manisa ve

¹⁴⁵ Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda fıkıh usûlü çalışmaları: Hâdimî örneği* (Fatih, İstanbul: Mizah Yayınevi, 2010), 46; Benzer değerlendirmeler için bk. Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *İstanbul: TALİD* 5 (2005): 230; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 44.

¹⁴⁶ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 78.

İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. II. Bayezid döneminde İstanbul müftüsü iken 901/1496 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁷

2. Molla Muhyiddîn el-‘Acemî

Kaynaklarda Gürânî’nin öğrencisi olduğu aktarılmaktadır. Ancak el-‘Acemî’nin Gürânî’den nasıl ve nerede istifade ettiği hakkında elimizdeki kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber el-‘Acemî’nin çeşitli Osmanlı Medreselerinde ve daha sonra Semâniye Medreselerinin birinde müderrislik yaptığı bilinmektedir. Secâvendî’nin (ö.596/1200) miras hukuku alanında kaleme aldığı *el-Ferâ’îzu’s-Sirâciyye* adlı eserine Seyyid Şerif Curcânî *Şerhu’l-Ferâ’îzi’s-Sirâciyye* adıyla şerh yazmıştır. el-‘Acemî bu şerhe bir haşiye yazmış ve onu II. Bayezid’e ithaf etmiştir. Kaynaklarda Müellifin ömrünün son yıllarında Edirne kadılığını icra ettiği ve bu görevi sırasında vefat ettiği aktarılmaktadır. Vefat tarihi hakkında elimizdeki kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁸

3. Şükrullah Şirvanî

Fatih döneminin ileri gelen tabiplerinden biridir. Fatih’in hizmetinde bulunmuştur. Tefsir, hadis ve Arap edebiyatı ilimlerinde bilgi sahibidir. Hac dönüşü Kahire’de Sehavî’den hadis dersleri okumuştur. Anadolu’ya geldiğinde Gürânî’nin hadis derslerine katılmış ve ondan icazet almıştır. 890/1485 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁹

Zikri geçen öğrenciler dışında *Gâyetu’l-emânî* eserinin müstensihisi Mehmed b. Yahyâ Mâzenî ve *Keşfu’l-esrar* eserinin müstensihisi Mehmed b. Alî’nin istinsah ettikleri nüshalarda kendi ifadelerinden Gürânî’nin öğrencileri oldukları anlaşılmaktadır.¹⁵⁰

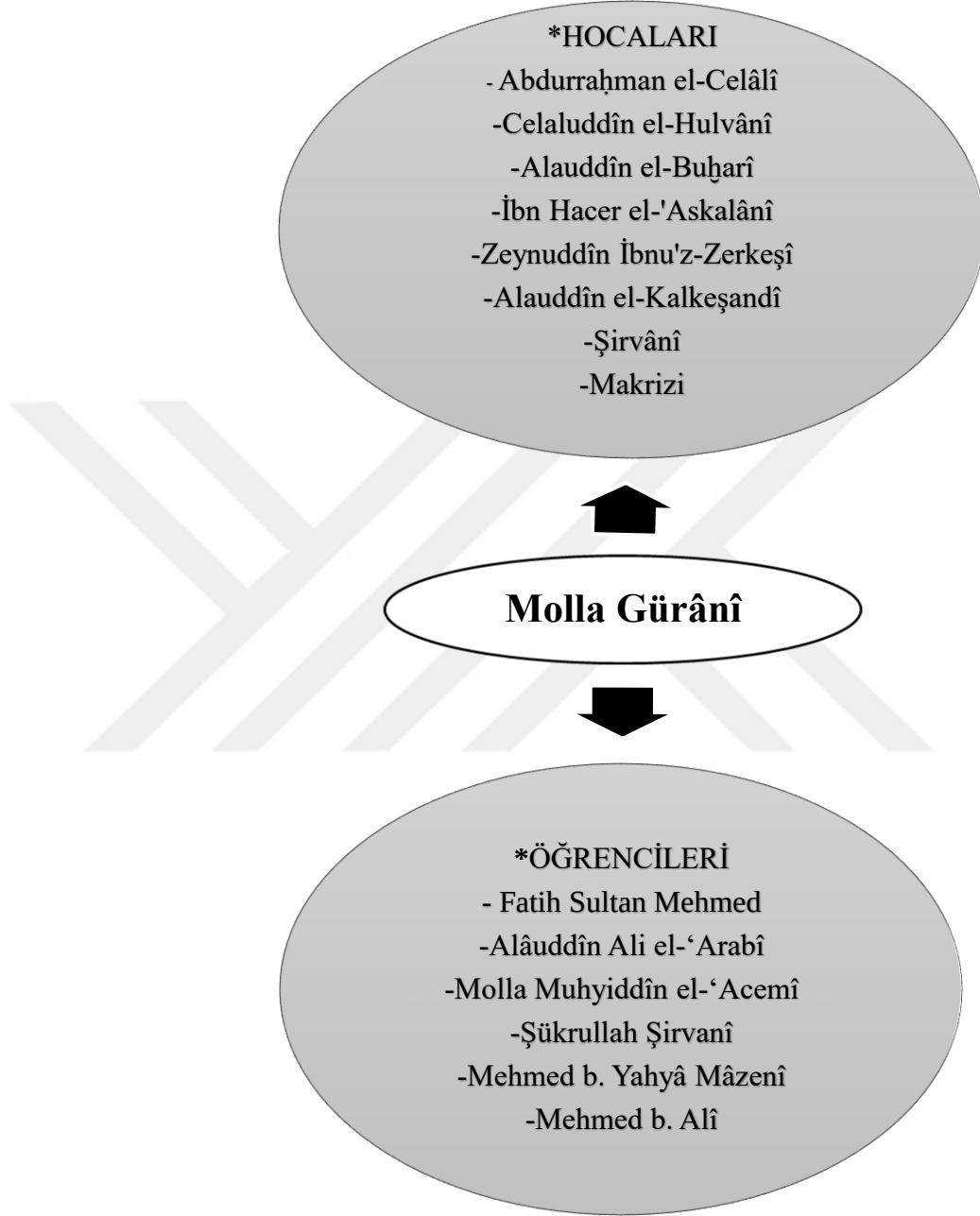
¹⁴⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 92-94.

¹⁴⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 184; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 2/1249.

¹⁴⁹ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’ik*, 135; Yıldız, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 80.

¹⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. Yıldız, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 80.

Tablo 2: Molla Gürânî'nin Hocaları ve Öğrencileri



Kaynak: Bikâî, *'Unvânu'z-zamân*, Seḥâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*.

3. Eserleri

Gürânî, öğrencilik yıllarında devrin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Bu onun pek çok ilimde söz sahibi olmasına ve çeşitli ilimlerde eser vermesine temel

hazırlamıştır. Gürânî'nin Arap dili ve belagatı, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelâm, tasavvuf ve kıraat alanında telif, şerh, haşiye ve talik türünden bize ulaşan toplam on civarı eseri bulunmaktadır. Yukarda da işaret ettiğimiz gibi eser kaleme almaya Bursa kadılığından azledilip Kudüs'e gittiği 861/1457 yılında başlamıştır. Gürânî hayatının son otuz yılında Bursa kadılığı ve müftülük gibi görevler yapmasına rağmen birçok eser telif etmiştir. Biz burada Gürânî'nin eserlerini kronolojik olarak ele alıp kısaca tanıtmaya çalışacağız.

1. *ed-Dureru'l-levâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi' (861/1457)*¹⁵¹

Gürânî, müteaahhir mütekellimûn usûlcülerinden Subkî'nin fıkıh usûlü ilmine dair yazdığı *Cem'u'l-cevâmi'* adlı meşhur muhtasar eserine *ed-Dureru'l-levâmi'* adıyla şerh çalışması yapmıştır. Yaptığı bu çalışma Gürânî'nin kaleme aldığı ilk eseri olması hasebiyle önem arz etmektedir. Kaynaklarda bu eseri 861/1457 yılında Kudüs'te tamamladığı rivayet edilmektedir.

Usûl-i fıkıh konularını ele alan bu kitapta Gürânî, öncelikle Subkî'nin görüşünü kısaca vermekte ve açıklamaya çalışmaktadır. Bununla beraber yeri geldiğinde Subkî'ye itirazlarını sıralamaktan geri durmamaktadır. Söz konusu şerhte Gürânî'nin görünür bir şekilde eleştirdiği bir diğer isim de aynı esere şerh yazan çağdaşı Celâluddîn el-Maḥallî'dir. Gürânî isim vermeden yoğun bir şekilde Maḥallî'yi eleştirmektedir. Bazı kaynaklar Gürânî'nin bu yoğunluktaki eleştiri sebeplerini, Gürânî'nin Hamîduddîn en-Nu'mânî meselesinde iftiraya uğraması üzerine Berkûḳîyye medresesindeki görevinden alınmasıyla yerine geçen Maḥallî'nin, Gürânî'ye yapılan haksızlığa sessiz kalmasına bağlamakta ve söz konusu eleştirileri kişisel meselelere dayandırmaktadır.¹⁵² Her hâlükârda Gürânî tarafından yapılan eleştiriler ilmi nezaketi sınırlarını aşmamaktadır. Ancak Gürânî'nin eleştirilerini

¹⁵¹ Bu kitap Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî tarafından tahkik edilerek 2008 yılında Medine'de basılmıştır. Bk. Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ'il Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî, 5 c. (Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan: Camiatu'l-İslamiyye, 2008).

¹⁵² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/596; Okur, *Osmanlılarda fıkıh usûlü çalışmaları*, 46; Ak, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Molla Gürânî*, 56.

çürütmek için İbn Kâsım el-‘Abbâdî tarafından kaleme alınan *el-Ayâtu 'l-beyyinât* adlı eserde ‘Abbâdî, çok sert ifadelerle isim vererek Gürânî’yi eleştirmektedir.¹⁵³

2. *el-‘Abkarî (861/1457)*¹⁵⁴

Gürânî’nin kıraat-ı seb‘a’yı konu edinen talik çalışmasıdır. Kaynaklarda bu eser küçük farklılıklarla tanıtılmaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa eseri, *el-‘Abkarî* ismiyle Gürânî’ye nispet etmekte ve bunun, Kâsım b. Firruh (ö. 590/1194) tarafından kaleme alınan ve *eş-Şatıbiyye* ismiyle meşhur olan *Hırzu 'l-emânî* adlı eserin taliki olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁵ Katib Çelebî, *eş-Şatıbiyye* üzerine Burhânüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Ca‘berî’nin (ö. 732/1332) *Kenzu 'l-me‘anî* adıyla çok önemli bir şerh kaleme aldığını kaydetmekte ve Gürânî’nin, *Kenzu 'l-me‘anî* üzerine bir talik çalışması yaptığını söylemektedir.¹⁵⁶ Riyazizâde ise Gürânî’nin eserini, Ca‘berî’nin şerhi üzerine yapılan bir haşiye olarak tanıtmaktadır.¹⁵⁷

3. *eş-Şâfiye fi 'l-‘arûz ve 'l-kâfiye (862/1458)*¹⁵⁸

Molla Gürânî’nin aruz ilminde yazdığı 600 beyitlik manzum eseridir. Fatih Sultan Mehmed’le araları bozulup Anadolu’dan ayrıldığı sıralarda kaleme almıştır. Gürânî’nin bu kasideyi Fatih için kaleme aldığı ve bununla aralarındaki buzların eridiği ve tekrar Anadolu’ya dönmesine vesile olduğu söylenmektedir.¹⁵⁹

4. *Gâyetu 'l-emânî fi tefsîri 'l-keîlâmi 'r-rabbânî (867/1463)*¹⁶⁰

Gürânî’nin en meşhur telif eserlerinden biridir. Kudüs yıllarında (860-862) yazmaya başladığı bu hacimli tefsir eserini, Anadolu’ya döndüğünde müftülük yaptığı

¹⁵³ Bu eleştirilerin detayı için bk. ikinci ve üçüncü bölüm.

¹⁵⁴ Eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye/Carullah no: 9, no: 10; Nuri Osmaniye no: 63. Bu bilgiler için bk. Yıldız, Fatihin Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri, 113.

¹⁵⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu 'l-‘arîfin*, 1/135.

¹⁵⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfu 'z-zunûn*, 1/646.

¹⁵⁷ ‘Abdullatif b. Muhammed b. Mustafa Riyâzizâde, *Esmâ 'ü 'l-kütübi 'l-mütemmim li-Keşfi 'z-zunûn* (Dimaşk/Suriye: Daru'l-Fikr, 1983), 163; Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 57.

¹⁵⁸ Herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

¹⁵⁹ Bu kaside için bk. Kâtib Çelebî, *Keşfu 'z-zunûn*, 1/1022; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu 'l-‘arîfin*, 1/135; Bikâî, *'Unvânü 'z-zamân*, 1/65; Suyûtî, *Naẓmü 'l-‘ikyân*, 1/39-40.

¹⁶⁰ Hamid b. Ya'kûb el-Ferîh tarafından tahkik edilerek 2018 yılında Riyad'da basılmıştır. Bk. Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ'il Gürânî, *Gâyetu 'l-emânî fi tefsîri 'l-keîlâmi 'r-rabbânî*, thk. Hamid b. Ya'kûb el-Ferîh (Riyad, Suudi Arabistan: Daru'l-Hedâre, 2018).

sıralarda tamamlamış ve Fatih'e ithaf etmiştir. Eserin en dikkat çeken yanı meşhur tefsircilerden Zemahşerî ve Beydâvî'ye yöneltilen pek çok eleştiri içermesidir.¹⁶¹

5. *Ref'u'l-ḥitâm 'an vakfî Ḥamza ve Hişâm (868/1464)*

Gürânî'nin kıraat alanında kaleme aldığı bu eser, *Kaside-i lâmiyye* veya *eş-Şaṭibiyye* olarak bilinen meşhur kıraat eserinde bulunan “Vakfî Hemze ve Hişâm ‘ale'l-Hemze” adlı bölümün şerhidir.¹⁶²

6. *Risâle fî'r-redd 'ala Molla Hüsrev fî'l-velâ (Risâletü'l-velâ) (873/1468)*

Gürânî'nin, Molla Hüsrev'in *velâ* konusu üzerine kaleme aldığı risaleye eleştiri amaçlı yazdığı reddiyesidir. Molla Hüsrev bu risalede fukâhâ'nın görüşlerinden farklı içtihatlar ileri sürmüştür. Molla Gürânî, Molla Hüsrev'in risalesinin baştan sona hatalarla dolu olduğunu, Hanefî mezhebini yeterince anlamadığını ve risalede Arapça gramer hataları işlediğini ileri sürmektedir.¹⁶³ Molla Hüsrev daha sonra Gürânî'nin eleştirilerine cevap mahiyetinde tekrar bir risale kaleme almıştır.¹⁶⁴

7. *el-Kevşeru'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdîsi'l-Buḥârî (874/1469)*¹⁶⁵

Hadis alanında yazılmış en meşhur kaynaklardan biri olan *Saḥîḥ-i Buḥârî* üzerine Gürânî'nin yazdığı şerhtir. Bu şerh, *Gâyetu'l-emanî* adıyla kaleme aldığı tefsirinden sonra Gürânî'nin yazdığı en önemli eseri kabul edilmektedir.¹⁶⁶ Orta hacimli bu eserinde Gürânî, Buḥârî'nin şarihlerinden İbnu'l-Kirmânî'ye (ö.833/1430)

¹⁶¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1190; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, 53; Farklı isimlendirmeler için bk. Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyâs Anlayışı*, 49.

¹⁶² Recep Koyuncu, “Molla Gürânî (v. 893/1488)'nin Ref'ul-Hitâm 'an Vakfî Ḥamza ve Hişâm Adlı Risalesi'nin Tahkikli Neşri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (31 Aralık 2017): 153.

¹⁶³ Detaylı bilgi için bk. Hasan Özer, “Molla Hüsrev'in er-Risâle fî'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir”, *İSAM*, 24 (İstanbul 2010): 173-207; Şükrü Özen, “Molla Hüsrev'in Vela Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, thk. Tefvîk Yücedoğru v.dğr. (Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa), Bursa, 2013), 321-394.

¹⁶⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/899.

¹⁶⁵ Şeyḥ Ahmed 'İzzu 'Înâye tarafından tahkik edilerek 2008 yılında Lubnân'da basılmıştır. Bk.Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ'il Gürânî, *el-Kevşeru'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdîsi'l-Buḥârî*, thk. Şeyḥ Ahmed 'İzzu 'Înâye (Lubnan/ Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2008).

¹⁶⁶ Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 120.

ve aynı zamanda hocası İbn Hacer el-‘Askalânî’ye pek çok konuda eleştiride bulunmaktadır. Gürânî, eserinin girişinde Buḥârî’nin hayatına değinmekte ve Hz. Peygamber’in sîretini ana hatlarıyla işlemektedir.¹⁶⁷

8. *Ferâ’idu’d-durer ve şerḥu Levâmi’i’l-ğurer (884/1479)*

Gürânî’nin kıraat alanında yazdığı eserlerden biridir. Yıldız’ın aktardığına göre Ahmed b. Muhammed b. Said el-Yemenî’nin (ö.839/1435) kaleme aldığı ve eş-Şatibiyye’ye bahr ve kafiye yönünden benzeyen Gürânî’nin ismini vermediği bir kasidenin şerhidir. Gürânî bu kasideyi II. Bayezid’e sunmuştur.¹⁶⁸ Ancak Ali Rıza ve Ahmet Turan Karabulut’un düzenlediği *Mu’cemu’t-tariḥi’t-turaş* adlı eserde Gürânî’nin bu eseri *Levâmi’i’l-ğurer fi şerḥi Fera’id’d-durer* ismiyle zikredilmekte ve bu eserin fıkıh konusunda yazıldığı kaydedilmektedir.¹⁶⁹ Ancak bu görüşün isabetli olmadığı kanaatindeyiz.¹⁷⁰

9. *el-Mureşşah ‘ale’l-Muveşşah (887/1482)*¹⁷¹

İbnu’l-Hâcib’in nahiv alanında yazdığı *el-Kafiyye* adlı eseri pek çok şerh ve haşiye çalışmasına konu olmuştur. Kâtib Çelebî, Şemseddîn Muhammed b. Ebû Bekir el-Habîsî’nin (ö. 731/1330) bu esere *el-Muveşşah* adlı bir şerh yazdığını ve Molla Gürânî’nin bu şerhe *el-Mureşşah* adlı bir haşiye yazdığını aktarmaktadır. Bağdatlı İsmail Paşa ise Gürânî’nin *el-Mureşşah* adlı çalışmasını *el-Kafiyye* üzerine yazılmış bir şerh olarak değerlendirmektedir.¹⁷²

Kâtib Çelebî, kitabın 889 yılında yazıldığını kaydetmektedir. Ancak kaynakları değerlendiren Yıldız, kitabın yazılış tarihini 887 yılı olarak göstermektedir.¹⁷³

¹⁶⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 1/552.

¹⁶⁸ Yıldız, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 115.

¹⁶⁹ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu’cem’t-târiḥ: et-Tûrasu’l-islamî fi mektebâti’l-‘alem (el-Maṭbu’ât ve’l-Maḥṭutât)* (Kayseri, Türkiye: Daru’l-‘ukbe, 2001), 1/203.

¹⁷⁰ Bk. Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ’il Gürânî, *Ferâ’idu’d-durer ve şerḥu Levâmi’i’l-ğurer* (Riyad: Mektebet’u-Rüşd, 2009).

¹⁷¹ Eserin nüshaları için bk. Süleymaniye no: 47/1 1a-93b.

¹⁷² Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 2/1370; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, 1/135.

¹⁷³ Yıldız, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, 113.

10. *Keşfu'l-esrâr 'an kırâ'âtî'l-e'immeti'l-ahyâr (890/1485)*¹⁷⁴

İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kıraat alanında kaleme aldığı 54 beyitten müteşekkil manzumenin şerhidir. Kaynaklarda ismi *Nazmu'l-Cezerî* olarak geçen bu manzumenin, İbn Muḥaysin (ö.123/741), el-A'meş (ö.148/765) ve Ḥasan el-Baṣrî'nin (ö.110/728) kıraatlerini içerdiği ve anlaşılması oldukça zor olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁵



¹⁷⁴ Abdullah Ḥammâd el-Ḳureşî tarafından tahkik edilerek Daru'l-Feth yayınevinde 2020 yılında basılmıştır. Bk. Şihabuddîn Aḥmed b. İsmâ'il Gürânî, *Keşfu'l-esrâr 'an kırâ'âtî'l-e'immeti'l-ahyâr*, thk. Abdullah Ḥammâd el-Ḳureşî (Daru'l-Feth, 2020).

¹⁷⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1486.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMLA İLGİLİ MEBÂDÎ

Bu bölümde Molla Gürânî'nin mukaddimesinde ele aldığı husn-kubh ve bunlarla ilişkili konular, kelâm-ı nefsi, delil, nazar, ilim, zan, hadd, teklîf ve teklife ilişkin kavramlar ele alınacaktır. Öncelikle önceki usûlcülerin ilgili konulardaki görüşleri açıklanacak ardında Gürânî'nin itiraz ve tahlilleri aktararak değerlendirilecektir.

Kelâm ilmi yaratıcının varlığı ve elçisinin doğruluğunu ispatlamayı hedeflediğinden şer'î ilimlerin en üstünü kabul edilmektedir. Usûl-i fıkıhta incelenen kitab, sünnet gibi küllî deliller de meşruiyetini yaratıcının varlığı ve elçisinin doğruluğundan almaktadır. Kelâm ilminin zikri geçen hedefi usûl-i fikhın kelimadan istimdatta bulunmasına gerekçe gösterilmiştir.¹⁷⁶

Usûl-i fıkıh kitaplarında kelâma dair mebâdî genellikle asıl konulara giriş yapılmadan önce mukaddime bölümlerinde yer verilmiştir. Söz konusu mebâdî'nin listesi müelliflerin tasarrufu ile farklı olabilmektedir. Bununla beraber radikal bir farklılığın olduğundan söz edilemez. Söz gelimi Şîrâzî, ilim, zan, nazar, delil, cehl, şek, hadd ve onlarla ilişkili olan kavramları incelerken; Râzî, ilim, zan, delil ve emâre gibi kavramları işlemekte Âmidî ise delil, nazar, ilim, zan gibi kavramlara yer vermektedir.¹⁷⁷

1. Husn-Kubh

Husn sözlükte kubh'un zıddı olup güzellik, bir şeyin güzel olması, insan tabiatının yöneldiği ve nefse hoş gelen anlamlarında kullanılmaktadır. Kubh ise

¹⁷⁶ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 145.

¹⁷⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 3-12; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Huseyn Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, 3. Bs (Riyad: Mu'essesetu'r-Risâle, 1997), 1/82; Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/8,9,13,79.

sözlükte husn'un zıddı olup çirkinlik ve bir şeyin çirkin olması anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁷⁸

Husn ve kubh kavramı, kelâm, usûl ve fûru fıkıh ilimleri için ortak kullanılan kavramlardandır. Bu üç ilimde husn ve kubh, sözlük manasına uygun olarak en genel anlamda iyilik (husn) ve kötülük (kubh) anlamında kullanılmaktadır. Husn ve kubh kavramı, ilk olarak kelâm ilminde kullanılmıştır. Kelâm âlimleri, Allah'ın filleri hasen olarak nitelenir mi? Kabih fillerin Allah'ın irade, yaratma ve meşiet sıfatlarıyla nasıl bir ilişkisi var? gibi problemleri bu konu altında incelemişlerdir. Usûl-i fıkıhta, emirle sabit olan hüküm hasen olarak değerlendirilirken hakkında nehiy varit olan hüküm ise kabih olarak değerlendirilmiştir. Fıkıhta ise fıkhi hükümlerin geneli bu iki kavrama dayanıp emir ve nehiy ile sabit olmuştur.¹⁷⁹ Husn ve kubh, kelâm ilminin mesâilî olup usulün mebâdîi arasında zikredilmiştir. Husn ve kubh kavramlarının fıkıh usulünün mebâdîi arasında yer almasının, kelimcilerin fıkıh usûlünde eser yazmasıyla başladığı söylenebilir. Buna dair ilk örnekleri Kâdî 'Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hüseyn, Bâkılânî ve Cuveynî gibi usulcülerde bulmak mümkündür.¹⁸⁰ Kelâmla ilintili olan ve zamanla mütekellimûn usûlcülerin eserlerinde sıklıkla değinilen husn ve kubh, müteahhirûn dönemi usûlcülerinden Molla Gürânî'nin de eserinde tartıştığı önemli konular arasındadır.

Subkî, husn ve kubh kavramlarının üç anlama geldiğini söylemektedir.¹⁸¹ Gürânî ise Subkî'nin verdiği anlamları örnekleriyle birlikte şöyle açıklamaktadır:

1- Husn ve kubh, insan tabiatına uygun olan ve insan tabiatının kaçındığı şey anlamında kullanılır. Molla Gürânî buna güzel sesin hasen, çirkin sesin ise kabih

¹⁷⁸ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-lugati ve sıhâhü'l-arabiyye* (Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), 5/299, 1/393; Eyyûb b. Musa el-Hüseyn el-Kefevî Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998), 402.

¹⁷⁹ Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 402.

¹⁸⁰ Bk. Adnan Memduhoğlu, "Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubh Meselesi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014)*, ed. Cemaledin Erdemci - Fadıl Aygân, *Beyan Yayınları 613* (Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); İbrahim Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV.VIII. Asırlar)* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013).

¹⁸¹ Subkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 210.

olduğu şeklinde örnek vermektedir. Gürânî'ye göre bu anlamadaki husn ve kubh zorunlu olarak akıl ile idrak edilebilir.¹⁸²

2- Bir şeyde kemalin ya da noksanın olması anlamında kullanılır. Söz gelimi bir insanda ilmin olması hasen iken cehaletin olması ise kabihtir. Bu anlamdaki husn ve kubhun bilinmesi için şer'in varit olmasına gerek yoktur. Akıl bunu tek başına belirleyebilir.¹⁸³

3- Üçüncüsü, dünyada övgü ve yergiyi ahirette sevap ve cezayı gerektirmesi anlamında kullanılan hasen ve kabihtir. Buna dinin yapılmasını emrettiği ve yapılmasını yasakladığı eylemler örnek verilebilir.

Üçüncü anlamdaki husn ve kubhün salt akılla bilinip bilinemeyeceği konusunda tartışma bulunmaktadır. Eş'arîler, Mu'tezile ve Hanefiler bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁸⁴

Gürânî'nin aktardığına göre Mu'tezile, üçüncü anlamıyla husn ve kubhün salt akılla bilinebileceği görüşündedir. Onlara göre akılla neyin hasen neyin kabihi olduğu bilinebilir. Eş'arîler'e göre ise bu konuda hüküm sahibi yalnızca Şâri'dir. Şâri' dilediği şeyi hasen veya kabihi kılabilir. Nitekim Şâri'in fiilinin 'illeti yoktur ve dilediği gibi hükümde bulunur.¹⁸⁵ Gürânî'nin aktardığına göre Eş'arîler'in bu konuda başlıca delillerinden ikisi şunlardır:

- Fiildeki husn ya da kubh sıfatı, fiilin kendisinden (zat) bir parça olmadığı gibi fiilden ayrılmayan zorunlu (mülazım) bir neticesi de değildir. Dolayısıyla akıl bir fiilin hasen veya kabihi olmasına hükmedemez.

¹⁸² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/226. Gazzâlî yapılan fiili failin amacına uygunluğu açısından değerlendirir. Bunu halkın arasında yaygın kullanım olarak isimlendirir. Ona göre fiil, failin amacına ya uygundur ya aykırıdır ya da ne uygun ne de aykırıdır. Yapılan fiil failin amacına uygunsa hasen, aykırı ise kabihi ne aykırı ne uygunsa abes olarak isimlendirilir. Söz gelimi birinin öldürülmesi düşmanları için hasen iken dostları için kabihtir. Bu anlamda husn ve kubh izafidir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 46.

¹⁸³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'* 1/226; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'* 1/140.

¹⁸⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/226-227; Ayrıntılı bilgi için bk. Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV.VIII. Asırlar)*, 38-37.

¹⁸⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/266.

- Kul fiillerini yapmak zorundadır. Onun fiillerinde herhangi bir ihtiyarı yoktur. Bu sebeple akıl, ihtiyar ile yapılmayan bir fiil için hasen ya da kabih olarak hükümde bulunamaz.¹⁸⁶

Mu‘tezile’nin bir grubuna göre akıl, kulların fiillerinin hasen veya kabih olduğuna hükmedebilir. Bu gruba göre akıl bir şeyi vâcib, harâm veya mubâh kılabilir. Çünkü bu hükümler fiillerin kendisinden/zatından bir parçadır. Gürânî ise buna itiraz ederek husn ve kubhun, fiillerin bir parçası olduğunu kabul etmemektedir. O, “husn ve kubh sıfatları fiilin kendisinden bir parça olsaydı, yapılan bir fiil kimi zaman hasen kimi zaman da kabih olamazdı” diyerek bu grubu eleştirmektedir. Mu‘tezile’den başka bir grup ise fiilde bulunan husn ya da kubhu fiildeki sıfatın bir gereği yani sonucu olarak görmektedir. Gürânî bu grubun görüşüne de karşı çıkmaktadır. Nitekim o, “doğru söylemek bazen iyidir bazen kötüdür” diyerek husn ve kubhun fiillerin gereği yani sonucu olamayacağını ifade etmektedir. Mu‘tezile’den üçüncü bir gruba göre ise fiilde bulunan kubh fiildeki sıfatın gereği iken husn ise kubhu gerektiren sıfatın yokluğundandır. Mu‘tezile’den Cubbaîler’e göre ise husn ve kubhu gerektiren bir sıfat bulunmaktadır. Ancak bu sıfat hakiki değil, itibaridir. Yani herkes tarafından kabul edilen bir gerçek değil, göreceli bir durumdur.¹⁸⁷

Gürânî, Mu‘tezile’nin farklı görüşlerini ve iddialarını naklettikten sonra bunlara aklî ve naklî delillerle cevap vermektedir.

1. Aklî delil: Gürânî’ye göre husn ve kubh fiilin kendisinden bir parça ya da sıfatı olsaydı hükme nispetle eylemler eşit olmazdı. Bilakis bazı eylemler hükme nazarla bazılarına göre daha üstün (racih) olurdu ve Allah’ın kulların maslahatı için her zaman en iyi olanla hüküm vermesi gerekirdi. Böylece Allah hüküm koymada özgür (muhtar) olmazdı. Çünkü daha üstün (racih) olmayanla hükümde bulunmak akla aykırı bir durumdur. Akla aykırı bir hüküm de O’ndan sadır olmaz. Hâlbuki O’nun eylemlerinde özgür (muhtâr) olduğuna dair kesin deliller vardır.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/227.

¹⁸⁷ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/228-230. Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/175, 180, 189, 190. Zerkeşî bu konuda Mu‘tezileden yapılan nakilleri aktardıktan sonra usulcülerin Mu‘tezile’nin görüşlerini aktarırken haksız nakiller yaptıklarına değinmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin görüşleri için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 107-109.

¹⁸⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/231.

2. Naklî delil: Gürânî'ye göre Mu'tezîle'nin husn ve kubhun akılla bilineceği görüşünü çürüten naklî delillerden biri “*biz resul göndermeden azap edecek değiliz*”¹⁸⁹ ayetidir. Eğer akıl helâl ya da harâm kılıcı olsaydı vucûb ve hurmet gerçekleştiğinden dolayı resul gönderilmeden önce azabın olması gerekirdi. Hâlbuki ayette resul gönderilmeden azabın verilmeyeceği ifade edilmektedir. Böylece “akıl hüküm koyucudur” önermesi geçersiz olmaktadır. Gürânî'nin aktardığına göre Hanefîler aklı açıkça hüküm koyucu kılmasalar da bazı şeylerin husn ya da kubh hükmünü almasının şer'e bağlı olmadığını ileri sürmektedirler. Yani onlara göre Nebi ya da Kitâb gelmeden önce salt akılla bazı şeylerin sevap ya da ceza gerektireceği anlaşılabılır. Bu hükümlerin bazıları bedihi olup bazıları kesbidir.¹⁹⁰

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre Mu'tezile, Allah'ın hükümlerin Şari'i olmadığını söylememektedirler. Onlara göre akıl, Allah'ın kulların maslahatı ve mefsedetine uygun hüküm koyacağını idrak eder. Bu onların bilgiye ulaşma yöntemidir. Şeri hüküm, maslahat ve mefsedete tabiidir, maslahat ve mefsedetin kendisi değildir. Eğer bir hüküm iyi (hasen) ise onu emreder kötü (kabihi) ise yasaklar. Böylece Mu'tezile'ye göre iki çeşit hüküm oluşmakta, oluşan hükümlerden biri aklî diğeri de şer'î olup aklî olana tabiidir.¹⁹¹ Zerkeşî'nin bu anlattıklarından Mu'tezile'nin, Subkî, Gürânî ve diğerlerinin sandığı gibi şeri hükmün vad'ının akıl olduğunu iddia etmedikleri bu nedenle de vahyin ulaşmadığı insanların fiilleri için ceza ve mükafatın yine şeri olacağına kanaat ettikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak usûl-i fıkıh eserlerinde tartışılan husn ve kubh kavramları yukarıda da değindiğimiz üzere emredilen hükmün hasen, nehyedilen hükmün ise kabihi olduğu konusuyla alakalıdır. Burada tartışmalı olan konu, hükmün hasen olduğu ya da kabihi olduğu sonucuna şer'î bildirimle mi yoksa şer'î bildirim olmaksızın salt akla dayalı olup olmadığına ilişkindir. Bu soruya cevap vermek için husn ve kubh kavramlarının kullanıldığı anlamlar incelenmektedir. Daha önce aktardığımız üzere Subkî ve Gürânî, husn ve kubh kavramlarının genel olarak üç anlamda kullanıldığını belirtmektedirler. İnsan tabiatına uygun olup olmaması, kemal ve noksan bilgisi

¹⁸⁹ İsra 17/15.

¹⁹⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/231-232.

¹⁹¹ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/142. Bk. Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse : Mu'tezile'nin beş ilkesi*, çev. İlyas Çelebi. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/114.

hakkında kullanımlarda aklın tek başına hüküm verebileceği kanaati paylaşılmakta ancak ahirete ilişkin konular hakkındaki hükümlerde ihtilâf bulunmaktadır. Eş‘arîler bu tür hükümlerin sadece şer‘i bildirimle bilineceğini söylerken Mu‘tezile’ye göre akılla da bilinebilir. Mu‘tezilenin hareket noktası hasen ve kabih sıfatlarının fiillerin kendisinden ayrılmaz bir parça olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Gürânî Mu‘tezile’nin bu iddialarını ayrı ayrı ele alarak her birini çürütmeye çalışmaktadır. O, Eş‘arî mezhebine mensup olması hasebiyle kendisinden önceki Eş‘arî kelâmcıların delillerini kullanmakta ve bu konuda seleflerine tabii olmaktadır.¹⁹²

Fıkıh usulü eserlerinde genel olarak husn ve kubh meselesiyle alakalı tartışılan iki mesele bulunmaktadır. Bunlar nimete verene şükür etmenin vâcib olması ve şer‘î hüküm gelmeden önce herhangi bir hükmün bulunup bulunmaması meseleleridir.¹⁹³ Şimdi bu iki konu ele alınacaktır.

1.1. Nimete Verene Şükür Etmek

Subkî’ye göre nimete karşı şükrün vâcib oluşu ancak şer‘ ile sabit olur. Başka bir ifadeyle Nebi’nin daveti ulaşmadan şükretmeyen günahkâr olmaz. Mu‘tezile bu konuda farklı düşünmektedir. Onlara göre şükretmenin vâcib olmasına dair hüküm akılla da konulabilir.¹⁹⁴

Gürânî’ye göre akıl hüküm koyucu kabul edilse bile yine de bu iki meselede hüküm koyamaz. Nitekim bir şey vâcib olacaksa ancak bir fayda için vâcib olabilir. Yani bir fayda olmadan vâcibten bahsetmek abestir. Eğer bir fayda sebebiyle vâcibten söz edilecekse de bu fayda ya kul için olur ya da Allah için olur. Hem Allah hem de kul için olan bir fayda söz konusu olamaz. Çünkü Şârî‘, kendisi için fayda gözetmekten münezzehtir. Kul için faydaya gelince bu fayda ne kulun dünyası ne de ahireti için olabilir. Nitekim bunda kul için dünyalık bir fayda yoktur. Zira nimetin şükrünü gerektiren bu fiiller ya harâm ya da vâcib kılan cinstendir ve kulun bu fiillerde bir yararı yoktur. Çünkü bu tür fiiller bu dünya için meşakkat ve zorluktan ibarettir. Ahiret

¹⁹² Gürânî, Eş‘arîler’in aklın şer‘î konularda hüküm koyamayacağını ispatlamak için kullandıkları “kulun fiilinde ihtiyarı yoktur ve fiilini yapmak zorundadır”, “husun ve kubh fiilin zatından olmadığı gibi fiilin zatından ayrılmayan bir cüz de değildir”, “Biz resul göndermeden kimseye azap edecek değiliz ‘İsra 17/15’” delillerini kullanarak Mu‘tezile’ye itiraz etmektedir. Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/225-232.

¹⁹³ Bk. Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 4/477.

¹⁹⁴ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 88-89.

için de bir fayda yoktur. Çünkü ahiretle ilgili meseleler gaybîdir. Bu meselelere kimse ulaşamadığı için aklın bunlar hakkında hüküm vermesi mümkün değildir.¹⁹⁵

Gürânî, Mu‘tezile’nin nimeti verene şükretmenin vâcib olduğuna ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşleri eleştirmektedir. Buna göre Mu‘tezile dünyada vâcibleri yapmak ve harâmları terk etmek suretiyle nimet verene şükretmenin cezalandırılma (‘ıkab) ihtimalinden koruyabileceğini ve böylece bir fayda verebileceğini iddia eder. Onlara göre söz gelimi akıllı kimse verilen nimetleri tefekkür ettiğinde bu nimetlerin sahibine ‘şükretmezsem bana kötülük veya azap dokunabilir’ şeklinde kendini sorgulayabilir. Ancak Gürânî, insanların çoğunun böyle düşünmediğini ifade etmektedir. Ona göre şayet böyle bir düşünce kabul edilse dahi şükür davranışı karşısında azabın olma ihtimali daha güçlü olmaktadır. Gürânî bu düşüncesini şöyle temellendirmeye çalışmaktadır:

- Nimete karşılık şükretmek, başkasının mülkünde tasarruftur. Çünkü kulun kendisi ve elinde olan her şey Allah’ındır. Onun mülkünde ondan izinsiz tasarrufta bulunmak başlı başına cezayı gerektirebilir.

- Kulun ibadeti Allah’ın yüceliği karşısında bir zerre mesabesindedir. Buna, kudretli ve cömert olan bir sultanın sofrasından yemek yiyen kimse örnek verilebilir. Şöyle ki bir kimsenin sultanın sofrasından yemek yediği için kalkıp sultanın cömert olduğunu söylemesi onu alay konusu yapacaktır. Allah’ın nimetlerinden yararlanmaya karşılık kulun Allah’a şükretmesi buna benzemektedir. Dolayısıyla kulun, Allah’ın yüceliğine nispetle şükrünün değeri, bir fakirin sultana teşekkür etmesinin değerinden daha azdır. Böylelikle nimete karşılık şükretmenin azabı ortadan kaldıracağı düşüncesi kabul edilemez.¹⁹⁶

Hulasa nimete karşı şükretmenin akılla veya şer‘î bildirimle bilinebileceği hususunda Eş‘arîler ve Mu‘tezile arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Mu‘tezile aklın bu konuda hüküm koyabileceğini iddia ederken ‘nimete şükretmek kulu cezalandırmaktan kurtarabilir’ delilini öne sürmektedir. Ancak Subkî bir Eş‘arî müntesibi olarak bunun Şâr‘în bildirmesiyle olacağını söyler. Gürânî Mu‘tezilenin iddialarını çürütmek için insanların çoğunun ‘nimete karşı şükretmezsem bana azap

¹⁹⁵ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/232-233.

¹⁹⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/233-234.

dokunur' şeklinde düşünmediğini ayrıca nimete karşı şükretmenin, nimet verenin mülkünde tasarruf olup, kulun şükrünün nimet verenin yüceliği karşısında bir hiç mesabesinde olduğunu söyler. Kanaatimizce Gürânî'nin "insanların çoğunun 'nimete karşı şükretmezsem bana azap dokunur' şeklinde düşünmediklerini" söylerken ispatı zor bir genelleme yapmaktadır.

1.2. Vahiyden Önce Hükümün Varlığı ve Yokluğu

Şer'î hüküm gelmeden önce bir konu hakkında hüküm verilip verilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Subkî böyle bir durumda, emrin şer'în gelişine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Ancak Mu'tezile bu durumda aklın tek başına hüküm koyabileceğini ileri sürmektedir. Aklın hüküm koyamayacağı durumlarda ise üçüncü bir görüş ortaya atılmaktadır ki bu da harâm ya da mubâh olduğuna dair bilginin olmadığıdır. Bununla beraber her iki hükümden biri de olabilmektedir. Bu görüşte olanlara tarafsız kalanlar (vaqıffiyun) denilmektedir.¹⁹⁷

Eş'arîler bu konuda aklın hüküm koymada bir yetkisinin olmadığını aksine hükümün yalnızca şer'e ait olduğunu söylerler. Gürânî'nin aktardığına göre Mu'tezile ise aklın hükümlerini; aklın husn veya kubh hükümünü veremediği ve bu hükmü verebildiği durumlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mu'tezile aklın husn ve kubh hükümünü veremediği hükümlerin hazr, ibâha ve vakf şeklinde üçe ayrıldıklarını söyler. Gürânî Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı çıkmakta ve şöyle çürütmeye çalışmaktadır: Akıl husn ve kubh hükümünü veremediğinde hüküm hazr ifade eder denilirse hareket ve sukûn gibi birbirine zıt iki hüküm olduğu durumda imkânsızın teklif edilmesi (teklîf-i bi'l-muhâl) söz konusu olacaktır ki Mu'tezile bunu kabul etmemektedir. İbaha ifade eder denilirse, eğer bu hükümle günâhın (الحرج) kaldırıldığı kastediliyorsa bu kabul edilir. Ancak Gürânî'ye göre bunun bir anlamı yoktur. Çünkü günâhın olmaması ya bu hükmü koyan hâkimin olmamasıyla ya da hüküm koyanın 'günâh yoktur' demesiyle mümkündür. Gürânî'ye göre Eş'arîler bu hükmü ancak şer' verebildiğinden, Mu'tezileye göre ise akıl bu konuda hüküm veremediğinden ibaha ifade eder görüşü geçersizdir. Akıl husn ve kubh hükümünü veremediğinde hüküm vakf ifade eder denilmekten naklin olmadığı kast ediliyorsa bunu Eş'arîler de kabul

¹⁹⁷ Subkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 210; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/89-91.

etmektedir. Eğer bundan kasıt delillerin taaruzu ise taaruz bulunmamaktadır. Dolayısıyla akıl bu konuda kesinlikle bir hüküm ortaya koymamaktadır.¹⁹⁸

Gürânî'nin nimete karşı şükür ve Hz. Peygamber'den önce hükmün yokluğu meseleleri için verdiği örneklere bakıldığında onun İbnu'l-Hâcib ve 'Adududdîn el-Îcî'den etkilendiği söylenebilir.¹⁹⁹

Gürânî, Subkî'nin yukarda geçen bu iki meseleyi ele alma biçimini eleştirmiştir. Gürânî, Subkî'nin, hükmün tanımı ve Allah'tan başka hüküm koyucunun olmadığı konularından sonra muhâlif görüşlere değinip bunları çürüttükten sonra bu iki meseleyi ele alması gerektiğini ifade etmektedir.²⁰⁰ Fakat Subkî *Ref'u'l-Hâcib* adlı eserinde bu iki meseleyi ele aldıktan sonra aslında bu iki meselenin husn ve kubh meselelerinin fer'î olmadığını bilakis husn ve kubh ile aynı meseleler olduğunu ifade etmektedir. Subkî, Mu'tezile'nin bu iki konuyu özellikle tartışma konusu yaptığından Eş'arî kelâmcıların da bunları ayrı başlıklarda cevaplamaya çalıştıklarını ifade etmektedir.²⁰¹

2. Şer'î Hükümlerde Husn ve Kubh

Fakîhler şer'î hükümleri husn ve kubh bakımından kategorize etmişlerdir. Bu hükümlerden hangisinin husn ve hangisinin kubh kapsamına gireceği hususunda tartışmışlardır. Subkî, bu konuyla ilgili olarak şunu ifade eder: Şer'î hükümlerde genel olarak yapılması emredilen ve yapılmasına izin verilen vâcib, mendûb ve mubâh hükümleri hasendir. Bir görüşe göre mükellef olmayanın fiilleri de hasen kapsamına girmektedir. Şer'î hükümlerden yapılması yasak olan hükümler ise kabihtir. Cuveynî, şer'î hükümlerden mekrûhu ne hasen ne de kabihi kategorisinde değerlendirmektedir.²⁰²

Eş'arîler'den bir grup, husn ve kubhun kaynağının şer' olduğunu kabul etmektedirler. Ancak husn ve kubh anlamı hakkında iki gruba ayrılmaktadırlar. Bir grup Eş'arîler haseni, *Şari'in emrettiği ve fâilinin övdüldüğü*, kabihi ise *fâilinin*

¹⁹⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/235-236.

¹⁹⁹ Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/95.

²⁰⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/232.

²⁰¹ Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 477.

²⁰² Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/128-129.

yerildiği fiil olarak tanımlamaktadır. Bunlara göre mübah, mekrûh ve mükellef olmayanın fiili hasen değildir. Bununla beraber kabihin de sadece harâmı kapsadığını kabul etmektedirler.²⁰³

Eş‘ariler’den diğer grup ise yapılmasında zorluk olmayan fiilin hasen, yapılmasında zorluk bulunan fiilin ise kabih olduğunu benimsemektedir. Bunlara göre yapılmasında zorluk olmadığından mubâh, mekrûh ve mükellef olmayanın fiili hasen kabilindendir. Subkî hem mekrûhu hem de hilâfu’l-evlâyı (evla olan bir şeye aykırı davranmak)²⁰⁴ kabih saymaktadır. Subkî’nin hasen ve kabihin açıklamalarında Cuveynî’den yaptığı nakle bakılırsa ilk grup Eş‘ariler’in görüşünü benimsediği görülmektedir.²⁰⁵

3. Teklîf

Teklîf, kulun Allah’a karşı sorumluluğunu ifade etmesi ve insanı ebedî saadete ulaştırmayı amaçlaması bakımından kelâm kitaplarında incelenmiştir. Teklife dair yapılan ilk tanımlara Mu‘tezilî kaynaklarda rastlamak mümkündür.²⁰⁶ Eş‘ariler de bu anlamda teklîfi tanımlamaktan geri kalmamış ve teklifle alakalı konuları kitaplarına taşımışlardır. Öleceği bilinen kâfirin teklîfi, küfre düşeceği bilinen müminin teklîfi, imkânsız olan bir hükmün teklîfi (teklîf-i bi’l-muhâl) ve yapılmasında ya da terk edilmesine güç yetirilemeyen teklîfi (teklîf-i mâlâ yutâk) kelâm kitaplarında tartışılan konulardan bazılarıdır.²⁰⁷ Kelâmcı usûlcüler de bu tartışmaları usûl kitaplarında incelemişlerdir. Bir Eş‘arî takipçisi olan Gürânî seleflerini takip ederek usûl üzerine yazdığı kitabında bu konulara ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.

²⁰³ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/317.

²⁰⁴ Farklı tanımlar için bk. Hasan Özer, “Fıkıh Usûlünde Hilâf-ı Evla Kavramı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018): 55-87.

²⁰⁵ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/318.

²⁰⁶ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-teklîf* (Beyrut: el-Matbaatu’l-Kaşulikiyye, t.y.), 1/1; Ruknuddîn Maḥmûd b. Muḥammed el-Melâḥimî el-Hârizmî İbnu’l-Melâḥimî, *Tuhfetü’l-mütekelîmin fi’r-red ‘ale’l-felâsife*, nşr. Hasan Ensârî ve Wilferd Madelung (Tahrân, 2008), 145.

²⁰⁷ O. Şener Koloğlu, *Cubbâiler’in Kelâm Sistemi*, 2. Bs (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 339,356,359; Davut Eşit, *Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 189-189.

3.1. Teklîfin Tanımı

Teklif, sözlükte zorluk (meşakkat) ve külfet anlamlarına gelmektedir. Kök bakımından (كلف) fiilinden türemiştir.²⁰⁸ İsim olarak الكلف sözcüğü, yüzü siyahlaştıran bir hastalık çeşidi için kullanılmaktadır. Bu anlamda emir “teklîf” olarak adlandırılmıştır. Çünkü emir, emredilenin yüzünün ekşimesine sebep olur ki bu da meşakkatle karşı karşıya kalmaktır.²⁰⁹

Istılah anlamına gelince Subkî “meşakkati ilzam etmek (zorunlu kılmak/yüklemek)” şeklinde tanımlamakta ve Bâkıllânî’nin dediği gibi meşakkati talep etmek anlamında olmadığını ifade etmektedir.²¹⁰

Gürânî, teklîfin “meşakkati ilzam etmek (zorunlu kılmak/yüklemek)” şeklinde tanımlandığında tanımdaki “meşakkat” kaydının mendûbu, teklife konu (mükellef bih) olmaktan çıkardığını belirtmektedir. Gürânî’nin naklettiğine göre Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), itaat yönüyle emredilen mendûbu, teklife konu (mükellef bih) kapsamında değerlendirmektedir. Fakat kendisi buna karşı çıkmaktadır. O, Subkî’nin Bâkıllânî’den, mendûb ve mubâhın mükellef bih kapsamında olduğunu naklettiğini, Maḥallî’nin de buna mekrûhu eklediğini ve İsferâyînî’nin de Bâkıllânî ile aynı görüşte

²⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9/307.

²⁰⁹ Ebû’l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 299; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1423-4.

²¹⁰ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 1/132; Subkî, *Ref’u’l-Hâcib*, 1/561. Bâkıllânî teklîfi şöyle tanımlamaktadır; “Meşakkat ve külfet barındıran bir şeyde kulu ilzam etmektir.” Ona göre fukâhâ teklîfi üç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, bir şeyin yapılmasını istemek yahut ondan sakındırmaktır. Bu anlamıyla teklif, tevhit, nübüvvet ve namazlar gibi temel şeyler için kullanılır. İkincisi, fakihlerin “kul mükellef ve muhatâbtır” sözleriyle uykuda kalan, unutan, aklı örtecek şekilde sarhoş olanın üzerinde farzın vaki olacağı ve bunu yapmaya ilzam edileceği anlaşılar. Söz gelimi uykuda kalan veya unutup namaz kılmayan kimse şayet uyanık olsaydı yahut hatırlasaydı namaz kendisine vacip olacaktı ve bu nedenle kılmadığı namazı kaza etmesi vacip olmaktadır. Aynı şekilde sarhoşken bir mala zarar veren kimse de tazminle yükümlü olmaktadır. Ancak Bâkıllânî bu görüşü şaz olarak nitelemektedir. Çünkü ona göre bu maddede ismi geçen vasıflar teklîfin altına girmez. Yalnız şu da var ki gafilin teklîfini kabul edenlerle kabul etmeyenler arasında örnekte geçen hükümlerde ihtilaf olmadığından ihtilaf lafızda kalmaktadır. Üçüncü anlamda “çocuk, hasta ve köle muhatap ve mükelleftir” sözleriyle zikri geçen kişiler kendilerine vacip olmayan bir şeyi yaptıkları takdirde kendilerine vacipmiş gibi muhatap olacakları kastedilir. Örneğin kendisine orucun vacip olmadığı bir hasta eğer oruç tutmaya ceht edip başlarsa oruçla muhatap olduğu kabul edilir. Cuveynî’nin Bâkıllânî’ye nispet ettiği tanım ise şöyledir “içinde emir ya da nehiy bulunan külfettir.” Zerkeşi de Cuveynî’yi takip ederek bu tanımlı vermektedir. Ancak Zerkeşi, Bâkıllânî’nin bu konuda iki görüşünün olabileceğini vurgular. Ayrıca teklif, “külfet içeren ilzam”, “talep içeren külfet”, “hitap içeren külfet” şeklinde tanımlanmaktadır. Teklif görüldüğü üzere mükellefe istemeksizin sorumluluk yüklemektedir. Bu anlamda Cuveynî “teklif, muhataba iradesi olmaksızın teklifi yapan tarafından külfetle kuşatıldığını haber verir” demektedir. Bk. Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fîkh*, 1/14; Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 70; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/121; Zerkeşi, *Bahru’l-muhît*, 1/341; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd (es-şagîr)*, thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Zunejd, 2. Bs (b.y.: Mu’essesetu’r-Risâle, 1998), 1/239-241.

olduğunu ifade etmektedir. Gürânî; eğer bu nakil doğruysa Bâkıllânî ve İsferyânî'nin kasıtlarının, hüküm sınıflandırılırken bu üç kısmın da şer'î ahkâm kısımlarından olduğu şeklinde tevil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü îcâb ve tahrîmin şer'î hükümlerden olduğu apaçık bilinmekteyken bu üç hüküm bu ilmi bilmeyen kimse tarafından karıştırılabilmektedir. Dolayısıyla bu üç hükümde ihtilâf bulunmaktadır. Bu nedenle Gürânî, ilzam ve talep teklîften bağımsız olmadığından her iki imamın da mükellefi mubâh ve mekrûhla yükümlü tuttuklarını (ilzam) ya da itaat kastıyla mükelleften istediklerini zannetmenin doğru olmadığını belirtmektedir.²¹¹

‘Abbâdî ilgili konuda Gürânî'nin bu ifadelerini aktardıktan sonra bir dizi eleştiri ile ona reddiyede bulunmaktadır. Ona göre mendûbda fiilin yapılmasına dair mekrûhta ise fiilin terkedilmesine dair talep vardır. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin ifadelerinin teville ihtiyaç duymadığını ve yaptığı tanımın bunu gerektirdiğini ifade etmektedir. ‘Abbâdî, Subkî'nin, Bâkıllânî'ye atfettiği nakilleri Gürânî'nin yanlış anladığını ve Gürânî'nin tevilde hata ettiğini iddia etmektedir.²¹²

Görüldüğü üzere teklîfin tanımında “meşakkati talep etmek” ya da “meşakkati ilzam etmek (zorunlu kılmak/yüklemek)” şeklinde iki farklı tanım ortaya çıkmaktadır. İlkini tercih edenler, içinde talebin bulunduğu hükümleri teklîfin kapsamında kabul etmektedirler. Söz gelimi mendûb bir hükmün içinde ilzam (zorunluluk) olmasa da yapılması istenmektedir. Aynı şekilde mekrûh bir hükmün terk edilmesinde ilzam olmasa da terkedilmesi istenmektedir. Her iki durumda da bir talep söz konusu olduğundan teklîfin tanımında “talep” kaydını ekleyenler bu hükümleri teklîf kapsamında değerlendirmektedirler. İkinci tanıma benimseyenler ise teklîfte ilzam şartı olduğundan dolayı teklîf kapsamına sadece îcâb ve tahrîmi dâhil etmektedirler.

Gürânî bu konuda Subkî'yi takip etmekle beraber Bâkıllânî'nin ifadelerini tevil etmeye çalışmıştır. Ancak ‘Abbâdî bu naklin yanlış olduğunu değerlendirmesinde bulunarak bunu tevil etmenin bir anlamı olmadığını söylemektedir.

²¹¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/323-324.

²¹² ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/302.

3.2. Muhâlin Teklîfi (İmkânsız Olan Bir Hüküm Teklife Konu Olması)

Kulların imkânsız olan bir şeyle mükellef kılınmalarının caizliği ve böyle bir hüküm olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî muhâlin teklifini caiz kabul etmekte öncü olmuş, ayrıca Eş'arîler'in cumhurunun da bu görüşte olduğu nakledilmiştir.²¹³

Subkî de bu konuda Eş'arîler'in cumhuruna katılmakta ve kulların muhâl olan bir şeyle mükellef kılınmalarını mutlak (genel) olarak caiz görmektedir. O, buna gerekçe olarak da Allah'ın hüküm koyması için bir amacı gözetmesi gerekmediğini ileri sürmektedir. Bununla beraber muhâl bir şeyle mükellef kılmayı caiz görmeyenler de bulunmaktadır. Caiz olmadığını iddia edenler böyle bir yükümlülüğün düşünülemeyeceğini iddia etmektedirler. Subkî bu iddiaya, eğer böyle bir hüküm tasavvur edilmeseydi muhâlin teklifinin muhâl olduğu hükmü de verilmezdi şeklinde cevap vermektedir.²¹⁴ Muhâlin teklifinin caiz olmadığını söyleyenler bu tür bir teklîfle yükümlü tutulmanın da imkânsız olduğunu söylerler. Subkî de eğer muhâlin teklîfi caiz olmasaydı söz konusu teklîfle yükümlü tutulmanın imkânsız olduğu hükmü de verilmezdi şeklinde cevap vermektedir.

Muhâlin teklîfini Mu'tezile'nin çoğunluğu²¹⁵, Şâfi'iler'den Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Gazzâlî ve İbn Dakîkûl'iyd (ö. 702/1302) yerine getirilmesinin imkânsız olduğu bilinen bir yükümlülüğün faydasının da olamayacağı gerekçesiyle caiz görmezler. Fakat Subkî Allah'ın hükümde bulunması için bir amaç gözetmesinin gerekmediğini söyleyerek bu gerekçeye itiraz etmektedir.²¹⁶ Ebu Hâmid el-İsferâyînî, yapılması imkânsız olan bir hüküm konulduğu zaman bunu bir hüküm

²¹³ Ebû 'Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fîkh*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l-kutubî, 1414), 2/111; Ayrıca bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 189-190.

²¹⁴ Subkî, *el-İbhâc*, 1/171.

²¹⁵ Ruknuddîn Maḥmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, thk. Faysal Budeyr Avn (Kahire: Matbaatu Daru'l-Kutubî'l-Veşaiķi'l-Kavmiyye, 2010), 279.

²¹⁶ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 157.

olarak isimlendirmenin doğru olmadığını aksine bunun azabın habercisi olduğunu iddia etmektedir.²¹⁷

Cuveynî yapılması imkânsız olan hükümle ilgili olarak şunları söylemektedir: Yapılması imkânsız olan bir hükmün konulmasından kasıt fiilin talep edilmesi ise istenen şeyin gerçekleşmesi mümkün olmadığından böyle bir hüküm imkânsız olur. Ancak kasıt teklîf siğâsının gelişi ise burada fiilin yapılmasını talep etme kastından ziyade “*aşağılık maymunlar olun!*”²¹⁸ ayetinde olduğu gibi hakaret ve aşağılama kastedilmektedir. Bu ise muhâl değildir.²¹⁹ Bu görüşleriyle Cuveynî’nin Mu‘tezile’ye katılıp ehl-i sünnetten ayrıldığı konusunda itirazlar bulunmaktadır. Subkî, Cuveynî’nin her ne kadar sonuç (hüküm) bakımından Mu‘tezile ile aynı fikri paylaşırsa da hareket noktasının farklı olduğuna dikkat çekmektedir.²²⁰ Yani Cuveynî’ye göre bu tür bir teklîfte fiilin yapılması özü itibarıyla mümkün değilken Mu‘tezile’ye göre ise faydasız olduğundan mümkün değildir.

Âmidî ve Bağdat Mu‘tezile ekolüne mensup olanlar bizzat muhâl (mustahil li-zâtihî) olan teklîfi caiz görmezler. Fakat bizzat muhâl olmayan (mümteni li-ğayrihi) yani başka bir sebeple imkânsız olan teklîfi ise caiz kabul etmektedirler. Subkî, Âmidî’nin “*Ġazzâlî de bu görüşe meyletti*” dediğini ancak bu nispetin doğru olmadığını söylemektedir.²²¹

Muhâl bir şeyin teklîf edilmesini caiz görenler bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Subkî bu konuda bizzat muhâl olmayanın (mümteni li-ğayrihi) gerçekleşebileceğini kabul ederken bizzat muhâl olanın (mümteni li-zâtihî) ise gerçekleşemeyeceğini aktarmaktadır.²²² Bizzat muhâl olmayan (mümteni li-ğayrihi) teklîf ikiye ayrılmaktadır. Birincisi Allah’ın gerçekleşmeyeceğini bildirdiği teklîftir. Buna Ebû Leheb’in imanı örnek

²¹⁷ Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 2/34.

²¹⁸ Bakara 2/65.

²¹⁹ Maḥallî, *el-Bedru’l-ṭ-ṭâli*, 157; Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fîkh*, 1/15; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmî*, 1/374.

²²⁰ Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 2/34.

²²¹ Subkî, *el-İbhâc*, 1/172; Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/134.

²²² Maḥallî, *el-Bedru’l-ṭ-ṭâli*, 157; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/284.

verilmektedir. İkincisi ise adet gereği gerçekleşmesi mümkün olmayan tekliftir ki buna da insanın vasıtasız uçuşu gibi örnekler verilmektedir.

Subkî'nin açıklamalarından hareketle Gürânî, muhâlin teklifini üç kısma ayırmaktadır:

1- Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği ya da gerçekleşmeyeceğine dair haber verdiği tekliftir. Bunun caiz olduğu ve gerçekleştiği hakkında ihtilâf yoktur. Çünkü Allah'ın kâfir olarak öleceğini bildiği kimsenin mükellef olduğu hakkında ittifak vardır.²²³

Bu kısma insan ve cinlerin genelinin iman etmeyeceğini gösteren “*Sen ne kadar inanmalarını istesen de insanların çoğu inanmazlar*”²²⁴ ayeti delil getirilmektedir. İnsan ve cinlerin çoğunun inanmayacağı Allah tarafından haber verilmekle beraber her ikisinin de mükellef olduğu bilinmektedir.

2- Haddi zatında mümkün olan ancak cisimlerin yaratılması gibi hâdis kudretin taalluk edemeyeceği²²⁵ ya da insanın uçuşu gibi âdeten gerçekleşmeyeceği bilinen tekliftir. Gürânî, İmam Eş'arî'nin bu kısmı caiz kabul ettiğini aktarmaktadır.²²⁶

3- Haddi zatında mümkün olmayan tekliftir. İki zıddı bir araya getirme buna örnek verilebilir.

Gürânî Allah'ın fiillerinin herhangi bir garazla (amaçla) illetlendirilemeyeceğini, bu sebeple Allah'ın dilerse kulları teklîfi mâlâ yutâk ile mükellef tutabileceğini söyler.²²⁷ Ancak ona göre muhâl bir şeyin teklîf edilmesi meselesinde ihtilâf konusu, bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkında değil caiz olup olmaması hakkındadır.²²⁸

²²³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/372. Gürânî'nin taksimatındaki birinci kısım yukarıda geçen zatından dolayı muhâl olmayan teklîfin ilk kısmına karşılık gelmektedir.

²²⁴ Yusuf 12/103.

²²⁵ İnsan ve cin gibi yaratılanların kudreti kastedilmektedir.

²²⁶ Gürânî'nin taksimatındaki ikinci kısım zatından dolayı muhâl olmayan teklîfin ikinci kısmına karşılık gelmektedir.

²²⁷ Eş'arî düşünce sisteminde teklîfi mâlâ yutâk caiz görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 275-276.

²²⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/374.

Burada bazı ayetlerde geçtiği üzere Allah'ın kalpleri mühürlediğini bildirmesi²²⁹ ve pek çok ayette de iman etmeyi emretmesi aklen iki zıddı bir araya getirmek gibi bizzat muhâl olan bir teklîfin söz konusu olduğu şeklinde itirazlar yapılmaktadır. Gürânî kalpleri mühürlenendenlerin “iman etmeyin” şeklinde bir hitâbla karşılaşmadıklarını söyleyerek bu itirazlara cevap vermiştir. Ona göre ayetteki “kalpleri mühürlenendenler” ifadesi, Allah'ın Nebi'sine bu kimselerin iman etmeyeceklerini bildirmesinden ibarettir. Bu kimseler işitip tasdîk etmedikleri takdirde bir sorun yoktur. İşitip tasdîk ederlerse o durumda bizzat muhâl olan bir teklîf gerçekleşmiş denebilir, ancak bu da kalpleri mühürlenmiş, hakikatle aralarında perde olan kimseler olduğundan tasdîk etmeleri mümkün değildir.²³⁰

Allah'ın kavimlerin ya da kişilerin iman etmeyeceğini bildirmesi usûlcüler tarafından zorunlu aklî bilgi kabul edilmektedir. Söz gelimi Allah'ın Ebû Leheb'in iman etmeyeceğini bildirmesi ve bizim Ebû Leheb'in iman etmesinin imkânsız olduğunu bilmemiz aklî bilgi kabul edilmektedir. Dolayısıyla iman etmeyeceği haberinden sonra Ebû Leheb'in iman etmesi mümkün değildir. Burada Ebû Leheb hakkında iman etmeyeceğine dair gelen bilgiden sonra hala iman etmekle yükümlü olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu durumda Ebû Leheb'in imanla yükümlü tutmak bizzat muhâl olan bir teklîfle yükümlü tutmak anlamına geldiğinden bunun çelişki olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Öte yandan Gürânî, Ebû Leheb iman etseydi böyle bir teklîften söz edilebilirdi ancak başka ayetlerden anlaşıldığına göre iman etmesi mümkün olmadığından teklîfin bizzat muhâl olmadığını belirtmektedir. Gürânî'nin bu düşüncesinde isabet etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü hakikatle arasında perde olan kimse teoride iman edebilmesi tasavvur edilse de vakıada iman edemeyeceği aşikardır. Kaldı ki bunu iddia edenler iman etmeyeceği bilgisinin aklî olduğunu da ifade etmektedirler. O halde problemin çözüldüğünden bahsetmek hayli güçtür. Dolayısıyla kanaatimize göre muhâl bir teklîfin varlığı devam etmektedir.

Yukarıda zikri geçen tenakuzun giderilmesi için daha makul bir cevap verilmektedir. Şöyle ki iman etmeyecekleri bilgisi iman emrinden sonra gelmektedir. Söz gelimi Ebû Leheb'e iman emri, iman etmeyeceğini haber veren Tebbet suresinden

²²⁹ Bakara: 2/7.

²³⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/375.

önce gelmekte ve Ebû Leheb hayatta olduğu için istediği takdirde iman etmesinin mümkün olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir tenakuzun olmadığı aktarılmaktadır. Ayrıca konu hakkında “*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar*”²³¹ ve Hz. Nuh’un kavmi hakkında “*Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık inanmayacak. Sakın onların yaptıklarına üzülmeyin!*”²³² gibi ayetlerin, muhatapların iman etmeyecekleri hakkında bir bildiriden ibaret olduğu kabul edilmektedir.²³³

Gürânî’nin naklettiğine göre “istitâat kulun fiiliyle beraber olup fiilden önce değildir” ve “kulun fiillerini Allah yaratmaktadır” düşüncelerinden dolayı muhâlin teklîfi Eş‘arî’ye nispet edilmiştir. Fakat onun bu görüşler dışında bu yönde bir tasrihi bulunmamaktadır.²³⁴ Gürânî’ye göre “mutlak anlamda muhâlin teklîfi gerçekleşmiştir (vâkî)” görüşü kabul edilecek olursa o halde bütün teklîfler muhâl olacaktır. Ancak bu icmâ‘ya aykırı bir görüş olup doğru değildir. Teklîf için istitâat, organların sağlıklı olmasından ibaret olup fiille beraber olan istitâat değildir. Kulların fiiline gelince ise her ne kadar fiillerin yaratıcısı Allah olsa da kulun kudretinin fiilleriyle kesb bakımından ilişkisi vardır. Dolayısıyla itiraz edenin aksine böyle bir istitâatin hâdis kudretle ilişkisi yoktur. Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da teklîfin anlamına dairdir. Teklîften kasıt, teklîfin gereklerinden olan sevap ve cezadır. Kulu aciz bırakan Kur‘an’daki meydan okuma ya da “*aşağılık maymunlar olun*”²³⁵ ayetindeki gibi aşağılama değildir. Bu aşağılamanın caiz olduğunu da kimse inkâr etmemektedir.²³⁶

²³¹ Bakara 2/6.

²³² Hûd 11/36.

²³³ Bk. Maḥallî, *el-Bedru’l-ṭâli’*, 1/158; Subkî, *el-İbhâc*, 1/171.

²³⁴ Cuveynî bu görüşü Eş‘arî’ye nispet edenleri mezhebini bilmemekle nitelendirmektedir. Ona göre Eş‘arî’nin bu konudaki görüşü, bütün teklîflerin istitâatin hilafına vaki olduğu yönündedir. Cuveynî bunu iki vecihle açıklamaya çalışmaktadır. 1- Eş‘arî’ye göre istitâat fiilden önce bulunmaz. Mükellef kimse ise fiil vaki olmadan önce fiili yapmakla emrolunduğundan bu esnada fiili yapmaya güç yetiremez. Cuveynî, “bir şeyi emretmek zıddını nehyetmektir” itirazının da kendi düşüncelerini çürütemeyeceğini ifade eder. Ona göre emrolunan kimse fiili yapmaya kudreti olmasa da zıddını yapmaya kudreti vardır. Çünkü Cuveynî’ye göre bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde kudret fiilin zıddına taalluk ettiğinde emir fiilin yapılmasına taalluk etmez. 2- Kulun fiili Allah’ın kudretine bağlıdır ve kul fiili sadece isteyendir. Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, 1/15.

²³⁵ Bakara 2/65.

²³⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/376.

Gürânî buradan yola çıkarak Cuveynî'nin ifadelerinin bu konuda bir katkısının olmadığını, sonuç olarak Ġazzâlî'nin de tercihi olan son iki kısmı caiz gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre, “Cuveynî, Ġazzâlî gibi düşünseydi, Subkî onun görüşünü ayrı zikretmezdi ve Cuveynî, vaki olması muhâl olan fiilin talebini de muhâl kabul ettiğinden her üç kısmı da kabul etmez” şeklinde gelebilecek muhtemel itirazlara, icmâ' karinesinden dolayı Cuveynî'nin açıklamasını son iki kısma hamletmenin gerekli olduğu şeklinde cevap verilir.²³⁷ Burada ‘Abbâdî, Gürânî'ye itiraz ederek Cuveynî'nin hareket noktasının farklı olduğunu söylese²³⁸ de sonuç olarak Gürânî'nin haklı olduğu kanaatindeyiz.

Gürânî, Subkî'nin “bizzat muhâl olmayan (mumteni bi'l-ğayr) teklîfin gerçekleşmesi caizdir” kanaatinin doğru olmadığını aktarmaktadır. Ona göre bu kısım hâdis kudrete taalluk etmemekte ve haddi zatında mümkün olmakla beraber bunun vaki olduğunu hiç kimse söylememektedir.²³⁹ Ancak ‘Abbâdî, Gürânî'nin konuya muttali olmadığını ve Subkî'yi eleştirecek konumda olamayacağını iğneleyici bir dille ifade etmektedir.²⁴⁰

3.3. Kâfirin Teklîfe Muhatab Olması

Usûlcüler arasında teklîfin sahih olabilmesi için şer'î şartın hâsıl olmasının gerekliliği hakkında ihtilâf bulunmaktadır. Usûlcülerin çoğu, teklîfin sahih olması için şer'î şartın varlığının gerekli olmadığı kanaatindedirler. İmam Şâfi'î, İmam Mâlik ve Ahmet b. Hânel de bu görüştedir. Buradan yola çıkılarak kâfirin fûru' fıkıh ile mükellef olup olmadığı meselesi tartışılmaktadır. Teklîfin sahih olması için şer'î şartın gerekli olmadığını düşünenler kâfirin fûru meseleler ile mükellef olduğunu iddia etmektedirler.²⁴¹

Gürânî kâfirin fûru' fıkıh ile mükellef olup olmadığı meselenin anlaşılabilmesi için şartın manasının bilinmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. O, şartı; “*bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu kabul edilen, şart koşulan (meşrut) şeyde müessir ve*

²³⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/377.

²³⁸ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/361.

²³⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/377.

²⁴⁰ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/362.

²⁴¹ Bk. Subkî, *el-İbhâc*, 1/177.

müstelzim olmayan meşrut olmaksızın gerçekleşebilen” şeklinde tanımlamaktadır. Söz gelimi abdest, avret yerlerinin kapatılması ve kibleye yönelmek gibi şartlar namaz için şer‘î şartlar olup namaz ortada yokken de varlıkları söz konusudur. Teklîfin sahih olması için şer‘î kaydının konulması aklî olan kayıtları dışarda bırakmaktadır. Çünkü kudret ve hayat gibi aklî şartların olması gerektiği konusunda ihtilâf yoktur. Burada asıl ihtilâf, sıhhat şartı konusunda olup vucûb veya edânın vucûb şartı konularında değildir. Dolayısıyla Subkî’nin işaret ettiği üzere cumhura göre bir fiil hakkında teklîfin sahih olabilmesi, şer‘î şartın varlığına bağlı değildir.²⁴²

Teklîfin sahih olabilmesi için şer‘î şartın gerekliliği konusunda Ebû Hâmid el-İsferâyînî ve bir kısım Hanefîler, kâfirin teklifinin olmadığı öne sürerek cumhurdan ayrılmaktadırlar.²⁴³ Subkî ve onu izleyen Gürânî kâfirin mükellef olduğunu kabul etmektedirler. Gürânî bu konudaki görüşlerini desteklemek için emir ve nehiylerin ayırım gözetmeksizin herkes için mutlak olduğunu ifade etmektedir. Yani emir ve nehiy ifade eden nasların muktezası akıl ve kudret şartlarını bulunduran herkes için geçerli olduğundan ve kâfiri kapsamasına da bir engel olmadığından fûru meseleler ile mükellef olması gerektiğini kabul etmektedir. Küfrün teklîfin geçerliliği için bir engel olduğu itirazlarına, küfrü izale edilebilen hadese benzeterek teklîfin sıhhati için engel olmadığını öne sürmektedir.²⁴⁴

Bu konuya itiraz sadedinde emir ve nehiylerin arasını ayıranlar bulunmaktadır. Bunlara göre nehiyler terke yönelik olduğu için niyete ihtiyaç duymaz. Ancak emirler fiillerle ilişkili olduğundan niyetsiz yerine gelmez. Yani bunlara göre bir şeyi terk etmek için niyet gerekmediğinden küfür halinde nehiyleri yerine getirmek mümkündür. Gürânî bu konuda isim vermeksizin Teftâzânî’nin “zinanın terki için imanın şer‘î şart olmasının bir anlamı yoktur” görüşünü eleştirmektedir. O emredileni

²⁴² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/377-378.

²⁴³ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 159; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/378. Yani İsferâyînî ve bir kısım Hanefîler teklifin sahih olabilmesi için şer‘î şartın gerekli olduğunu ispatlamaya çalışırken kafirin teklifinin olmadığını söylemişlerdir. Yani onlara göre kafir mükellef değildir, çünkü kafir iman etmediği için şer‘î konularla mükellef tutulmasının bir anlamı yoktur. Dolayısıyla onlar kafirin mükellef olabilmesi için öncelikle iman şartının yerine gelmesi gerektiğini düşünmektedirler. Ancak bunu bütün Hanefîlere teşmil etmek doğru değildir. Söz gelimi Seraḥsî kafirin fûru ile mükellef olduğunu söylemektedir. Muḥammed b Aḥmed b Ebî Sehl Şemsu'l-eimme Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/73.

²⁴⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/380.

yerine getirmenin ya da nehyedilenden kaçınmanın itaat amacıyla yapıldığını ve şer‘î olabilmesi için her ikisinin de niyete bağlı olduğunu söyler. Ona göre namazın geçerli olması için nasıl iman şartı varsa nehyedilenden kaçınarak sevap kazanmak için de iman şartı vardır. Bu konudaki görüşlerini desteklemek için, “*Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefesine kötü arzuları yasaklayana gelince, onun barınağı da cennetin ta kendisidir*”²⁴⁵ ayetlerini delil getirmektedir.²⁴⁶ Yani bu görüş sahiplerine göre kâfirler şeriatın tamamı ile mükellef olmayıp nehiylerle mükelleftir. Çünkü nehiy bir şeyin terk edilmesine dair olduğundan niyet olmaksızın da yapılabilir. Ancak Gürânî emir ve nehiylerin arasında ayrım görmediğinden bu görüşe itiraz etmektedir.

Bir diğer gruba göre kâfirler içerisinde sadece mürted, mükellef olup diğerleri mükellef değildir. Bunlara göre mürted kimse İslâm’a girdiği için İslâm’ın getirdiği teklîfler kendisi için devam etmektedir. Subkî’nin naklettiğine göre Karâfî gibi bazı usûlcüler mürtedin cihat dışında diğer teklîflerle yükümlü olduğunu çünkü kişinin kendisi ile savaşmasının mümkün olmadığı şeklinde düşünmektedirler. Subkî, mürted ve diğer küfür ehlinin ortak yönünün marifetten yoksun olduklarını ifade ederek ikisi arasında fark olmadığını aktarmakta Gürânî de bu konuda Subkî’ye katılmaktadır.²⁴⁷ Söz gelimi mürtedin teklîfi hakkında İmam Nevevi’nin aktardığına göre Şâfi‘î mezhebi, mürtedi mürted olduğu süreçte de namazı kılmakla yükümlü tutmakta ve tekrar Müslüman olduğunda bu namazlarını ayrıca kaza etmesi gerektiğini kabul etmektedir.²⁴⁸ Burada mezheb içinde küfrün asli ve asli olmayan şeklinde bir ayrıma tabi tutulduğu görülmektedir. Mürtedin ise asli kâfir olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Şâfi‘î mezhebinin furu kitaplarında asli kâfir, namaz, zekât vb. ibadetlerle yükümlü görülmemektedir.²⁴⁹

²⁴⁵ Nazi‘at 79/40-41.

²⁴⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/380-381; Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli*, 159; Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/248.

²⁴⁷ Subkî, *el-İbhâc*, 1/177; Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli*, 160; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/383.

²⁴⁸ Bk. Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu’l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 3/4.

²⁴⁹ Nevevî, “asli kafir veya mürtedin küfür halinde kılığı namaz batıldır” demektedir. Bu ayrım mürtedin asli kafir olmadığını göstermektedir. Nevevî, kafir ibadet kastıyla söz gelimi sadaka verir, köle azat eder ya da sıla-i rahim gibi iyilikler yaparsa iman üzere öldüğü takdirde bu ibadetlerin kabul edileceğini haber veren hadisleri delil getirmektedir. Konu hakkındaki hadis ve görüşler için bk. Nevevî, *el-Mecmû‘*, 3/4.

Subkî, babası Takıyuddîn es-Subkî'ye atfen, kâfirlerin teklîfi hakkındaki ihtilâfın, teklîfi hükümler ve onlara dönen vad'î hükümler hakkında olduğunu, malların telef edilmesi, cinayetler ve akitlerin sonuç doğurması konularında ise Müslüman ve kâfirlerin eşit olduğu hakkında ihtilâf olmadığını aktarmaktadır. Gürânî bu ifadelerinden dolayı Takıyuddîn es-Subkî'yi şöyle eleştirmektedir: Burada asıl ihtilâf konusu şer'î şartı olan herhangi bir teklîfin, şart gerçekleşmeden önce caiz olup olmadığı konusudur. Dolayısıyla konunun teklîfi hükümlerle açık veya gizli herhangi bir irtibatı bulunmamaktadır. Örneğin malların telef edilmesi, cinayetler ve akitlerin sonuç doğurması hakkında ihtilâf yoktur. Gürânî'nin karşı çıktığı husus meselenin teklîfi hükümlere bağdaştırılmasıdır. Ancak 'Abbâdî, Takıyuddîn es-Subkî'nin ifadelerinin yerinde olduğunu ve Gürânî'nin eleştirilerinin yersiz olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî ise yapılan bu ayrımın doğru olmadığını bununla beraber zikredilen örneklerde malın telefî ve cinayetler hakkındaki icmâ' iddiasının da doğru olmadığını örnekler vererek açıklamaktadır.²⁵⁰

Görüldüğü üzere kâfirin fûru' ile mükellef olup olmadığı tartışılmaktadır. Şâfi'î, Mâlik b. Enes, Ahmet b. Hanbel'e kâfirin furû' fıkıhla mükellef olduğu görüşü nisbet edilirken Hanefîler'e ve Şâfi'îler'den İsferyânî ise mükellef olmadıkları görüşü nisbet edilmektedir. Subkî, Gürânî ve 'Abbâdî ise kâfirin mükellef olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Nevevî, Şâfi'î mezhebinin fûru kitaplarında kâfirin mükellef olmadığının ittifakla kabul edildiğini, fakat mezhebin usûl kitaplarında kâfirin imanla mükellef olduğu gibi fûru ile de mükellef kabul edildiğini aktarmaktadır. Nevevî, usûl ve fûru kitap sahiplerinin bu düşünceleri arasında bir tezat olmadığını söyler. Çelişkili gibi görünen bu durumu şöyle açıklar: Fûru kitaplardaki düşüncelerinden kasıt, kâfir biri, kâfir iken emir ve yasakları yerine getirmesi istenmez. Söz gelimi kâfirlerden küfür halinde namaz kılmaları istenmez. Müslüman olmaları durumunda da kaza yükümlülükleri olmaz. Dolayısıyla fûru kitaplardaki düşünceleri kâfirlerin fiillerini ahiretteki azapla ilişkilendirmeden açıklamaktadır. Ancak usûl kitaplarındaki düşünceleri ise onların bu ibadetlerin cezasıyla birlikte küfre sapma cezasını da

²⁵⁰ Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 160; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/382; 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/371; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/290.

çekeceklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla usûlcüler bunu dünya hükümleriyle ilişkilendirmemektedirler.²⁵¹

Usûl kitaplarında her ne kadar Hanefîlerin kâfirleri fûru ile yükümlü tutmadıkları nakledilse de Serahsî, *Uşûl* kitabında kâfirlerin muamelat ve ‘ukubatla yükümlü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu konularda dünyalık bir anlam vardır. Öyle ki onlar dünyayı ahirete tercih ettiklerinden bu tür hükümlerin onlar için olması daha uygundur. Dolayısıyla Müslümanlar nasıl mükellef ise kâfirler de aynı şekilde bu konularla mükelleftirler.²⁵²

Sonuç olarak muamelat ve ukubat konularında kâfirlerin yükümlü tutulması toplumsal yaşam için gereklidir. Serahsî’nin de değindiği gibi burada ahirete taalluk eden konulardan ziyade dünya konuları bulunmaktadır.

3.4. Gafilin Teklîfe Muhatab Olması

Gafilin teklifi; sehven unutan, mecnun, uykuda kalan ve sarhoşun teklîfine benzetilmektedir. Usûlcüler gafilî “hitabı anlamayan kimse” şeklinde açıklamışlardır.²⁵³ Subkî’ye göre bir fiilin ibadet niteliği taşıması için o fiile bilgi eşlik etmelidir. O, “Ameller niyetlere göredir”²⁵⁴ hadisini zikretmekte ve buna dayanarak bilginin eşlik etmediği fiilin tek başına yeterli olmadığını söylemektedir. Subkî, bütün usûlcülerin hatta teklîfi mâlâ yutakı (güç yetirilemeyen şeyle yükümlü tutulmak) kabul edenler bile teklîfin sahih olabilmesi için hitabın anlaşılmasının gerekliliği konusunda ittifak ettiklerini söyler.²⁵⁵

Gürânî, imkânsız olanla yükümlü tutulmayı (teklîfi bi’l-muhâli) caiz görmeyenlerin gafilin teklîfini de caiz görmediklerini aktarmaktadır. O, gafilden kastedilenin, teklîfi tasdîk değil de tasavvur edemeyen kimse olduğunu kabul etmektedir. Ona göre “Kâfir fûru meselelerle mükelleftir” hükmü ile “gafil mükellef

²⁵¹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/4.

²⁵² Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu’l-eimme Serahsî, *Uşûlu’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1973), 1/73.

²⁵³ Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli’*, 1/92. Bk. H. Yunus Apaydın, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

²⁵⁴ Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Câmi’u’l-musnedi’s-şâḥîhi’l-muḥtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, 1. (b.y.: Dâru tavḳ en-necât, 1422), “İmân”, 1 (No.1).

²⁵⁵ Subkî, *el-İbhâc*, 1/156.

değildir” hükmü birbiri ile çelişmez. Çünkü kâfir hükmü ve hâkimi tasavvur ederken hükme konu olan fiilleri (mahkûm bih) ise tasdîk etmemektedir.²⁵⁶ Tasavvur tasdik etmekten önce gelmektedir. Tasavvur olmadan tasdikten söz edilemez. Gürânî gafilin mükellef olmamasını onun hükmü tasdik etmek bir yana tasavvur dahi edemediğine bağlamaktadır. Bunun yanında kâfirin ise hüküm koyanı ve hükmü anladığı halde (tasavvur) hükmün gerektirdiği fiili kabul etmediğini ileri sürerek kâfirin fûru‘ ile mükellef olduğunu vurgulamaktadır.

Gürânî’nin naklettiğine göre Eş‘arî, imkânsız olan bir şeyle yükümlü tutmayı (teklîf-i bi’l-muhâl) caiz görse de gafilin teklîfini caiz görmemektedir. Çünkü teklîf-i bi’l-muhâlde teklîfin faydası imtihandır. Gafilin teklîfinde ise imtihan yoktur.²⁵⁷ İsnevî (ö. 772/1370), Tilimsânî’nin (ö. 644/1247) Eş‘arî’ye bu konuda iki görüş nispet ettiğini söyler. Tilimsânî, teklîf-i bi’l-muhâl ile teklîfu’l-muhâli birbirinden ayırmaktadır. İlkinde muhâl olma durumu emredilen şeye (me’mur bihi) dönerken ikincisinde emredilen şahsa (me’mur) dönmektedir. Gafilin teklîfi ise ikincisine benzetilmektedir.²⁵⁸

İsnevî, İmam Şâfi‘î’nin *el-Umm* kitabında sarhoşu mükellef ve muhatap kabul ettiğini aktarıp şu değerlendirmeyi yapmaktadır; “O halde Şâfi‘î’ye göre gafilin teklîfi caizdir. Zira Âmidî ve İbnu’l-Hâcib’in de dediği gibi sarhoşluk bu meselenin bir türüdür.”²⁵⁹ Zerkeşî ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre İmam Şâfi‘î’nin “sarhoşun teklîfi caizdir” görüşünden yola çıkarak Şâfi‘î’nin, gafilin teklîfini caiz kabul ettiğini iddia etmek doğru değildir. Zira Şâfi‘î sarhoş kimsenin mükellef olması kendisi için bir ceza görmektedir. Çünkü sarhoşluğuna, harâm bir şeyle kendi ihtiyarı sonucu sebep olmuştur. Bu sebeple gafilin aksine içki içene had uygulanmaktadır.²⁶⁰

Sonuç olarak Subkî gafilin fiiline bilgi eşlik etmediğinden onu mükellef kabul etmemektedir. Gürânî de gafilin teklîfini kabul etmemekle beraber gafilin teklîfinin olmadığını söylemenin, kâfirin fûru hükümlerle mükellef olduğu görüşüyle

²⁵⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/236-237.

²⁵⁷ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/237-238.

²⁵⁸ Ebû Muhammed Cemâluddîn İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl Şerhu Minhâc’ul-vuşûl*, 1. Bs (Beyrut-Lubnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420), 65.

²⁵⁹ İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, 65.

²⁶⁰ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/152.

çelişmeyeceğini ifade etmektedir. Maḥallî ise Subkî'nin ifadelerini yorumlarken gafilin fiiline bilgi eşlik etmediğinden ayıldığı takdirde telef ettiği malı tazmin etmesi ve kılmadığı namazların kazası gibi yükümlülükleri olsa da gaflet halinde mükellef olmadığını söyler.²⁶¹

3.5. Mülce' ve Mükrehin Teklîfe Muhatab Olması

Mülce'; aklı başında olduğu halde zorlandığı fiili yapmaktan başka alternatifi olmayan kimse için kullanılan bir vasıftır. Mülce'nin ihtiyarı olmadığı gibi fâil de değildir. Mülce' bir şeyi kesenin elindeki bıçağa benzetilmiştir. Bu nedenle ona fiilin nispet edilmeyeceği kabul edilmekte ve onun eylemi titreyen kimsenin hareketine benzetilmektedir. Mükreh ise yaptığı fiil kendisine nispet edilmektedir. Mükrehin zorlandığı şeye sabır göstermekten başka bir alternatifi yoktur. Diğer bir ifadeyle mükreh, dediğini yapmaya kadir olan kimsenin “Zeyd'i öldür yoksa seni öldürürüm” sözleri karşısında Zeyd'i öldürmekten başka alternatifi olmayan ya da ölmeye razı olan kimse şeklinde tasvir edilmektedir.²⁶²

Mülce' ve mükrehin teklifi, gafilin teklîfine benzetilmiştir.²⁶³ Maḥallî gafil ile mülce'nin farkını şöyle açıklamaktadır: “Gafil, uyuyan yahut unutan kimse gibidir. Çünkü bir şeyle mükellef olmak, onu gereği gibi yerine getirmektir. Bu da teklîfi bilmekle olabilir. Gafil kimse gaflet esnasında teklîfi bilmediği için her ne kadar bu halinden uyanınca telef ettiği malı tazmin etmesi, kılmadığı namazları kaza etmesi gerekliyse de teklîfi yoktur. Mülce' ise teklîfi bilir ancak zorlandığı şeye başka alternatifi yoktur. Mülce'nin teklîfinin olmaması, zorlandığı şeye (mülci ileyh) ya da zıddını yapmaya kudretinin olmaması sebebiyledir. Bazıları gafil ve mülce'nin teklîfine, teklîfi mâlâ yutak'ın cevazına binaen caiz demektedirler.”²⁶⁴ Cevaz verenler teklîfi mâlâ yutak'ta olduğu gibi imtihanın varlığını illet göstermektedirler. Ancak bilindiği gibi mülce' kimse bir alet mesabesinde, fâil değildir. Dolayısıyla ona fiil isnat edilemez. Bu nedenle fiili olmayan kimsenin imtihanının bir anlamı yoktur.²⁶⁵

²⁶¹ Bk. Subkî, *el-İbhâc*, 1/156; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/92.

²⁶² Subkî, *Men'u'l-mevâni*, 106.

²⁶³ Bk. Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 211.

²⁶⁴ Aṭṭâr, *Haşiyetu'l-Aṭṭâr*, 1/100.

²⁶⁵ Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/151-152.

Subkî, canıyla tehdit edilen mükrehin birini öldürmeye zorlanması üzerine kişiyi öldürmesi durumunda teklîfinin olmadığını söylemektedir. Ancak mükreh kendisini maktule tercih ettiği için günahkâr sayıldığını da eklemektedir. Ona göre burada mükreh, kendisinin öldürülmesi ve birini öldürme arasında seçim yapmak zorunda bırakılmıştır. Seçimini kendisinden yana kullandığı için de günahkâr olmuştur.²⁶⁶

Gürânî, ikrâhı, *bir kimseye kendi başına kaldığında yapmayacağı ve razı olmayacağı bir şeyi yaptırmak* şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre ikrâh iki kısma ayrılır. Birincisi; ikrâh-ı mülcî olup kesin bir şekilde teklîfe girmezken ikincisi gayr-ı mülcî olup sahih görüşe göre teklîfe girmemektedir. Gürânî, teklîfle ilişkili olan ihtiyar ve rıza kavramlarını şöyle açıklamaktadır: ihtiyar, “yapmak ve yapmamak arasında tereddütlü olan bir kimsenin bu iki eylemden birini tercih etmesidir.” Rıza ise “insanın bir fiili yaparken içinin dışına uygun olmasıdır.” Söz gelimi “*Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah’ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır*”²⁶⁷ ayetinde istisna tutulan kimsenin imanı ile bu duruma işaret edilmiştir. Yani burada küfür kelimesi kalbin rızası olmadan dille söylenmiştir. İhtiyar da ya muteber olur, hüküm kendisine isnat edilir ya da muteber olmaz ki bu durumda hüküm (geçerli olmak için) başka bir ihtiyara nispet edilir. İhtiyarın muteber olmaması kişinin tercihi üzerinde dışardan bir baskı olması anlamına gelir. Yani kişi iradesiyle tercihte bulunmadığı için yaptığı eyleme sevap ya da ceza

²⁶⁶ Subkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 211; Bk. Subkî, *Men ‘u’l-mevâni’*, 100. Subkî bu üçünü şu şekilde açıklar; üç mertebe vardır. Bunlardan teklife en uzak olan gafilin teklifidir, çünkü gafil bilgi sahibi değildir. Bunu mülce’nin teklifi takip eder. Mülce’ bilgi sahibidir ancak alternatifi yoktur. Üçüncü olarak mükreh hem bilir hem de alternatifi vardır. Mükrehin teklifi iki çeşittir. Birincisi, Şâri’, küfür sözü söylemek ya da içki içmek gibi durumlarda kişiyi sabretmekle mükellef tutmamaktadır. Yani bu durumda mükreh zorlandığı şeyi yapar ve bununla mükellef olmaz. İkincisine gelince bazıları mükrehin öldürmekle zorlanan kimse gibi mükellef olduğunu söylerler. Ancak Fukâhâ’nın çoğu kendi ölümüne sabretmekle mükelleftir demektedir. Fakat biz bunu kabul etmiyoruz. Bize göre Şer’ katında eşit olduklarından dolayı dengi olan birine kendi nefsinin tercih etmemekle mükelleftir. Kendisi ölmek için başkasını öldürüne kısas gerekir ve tartışmasız günahkâr olur. Dolayısıyla mükrehin teklifi mülce’dan, mülce’nin teklifi de gafilden daha olanaklıdır. Bu açıklama ve daha fazlası için bk. Subkî, *Men ‘u’l-mevâni’*, 103,115.

²⁶⁷ Nahl 16/106.

gerekmez. Eğer kişi razı olmadığı bir şeye zorlanırsa ve bunun karşılığında canıyla sınanırsa zorlandığı şeyi yaptığı takdirde de onu zorlayan cezaya çarptırılacaktır.²⁶⁸

Sonuç olarak Gürânî, Subkî'yi takip ederek ikrâhı iki kısma ayırmaktadır. İkrâh-ı mülci ve ikrâh-ı gayr-i mülci. Gürânî yaptığı açıklamalardan sonra ilk ikrah türünde rıza olmamakla beraber ihtiyarın da olmadığını, bu sebeple bu tür ikrâhla karşılaşan kimsenin hiçbir şekilde mükellef olmadığını söylemektedir. İkincisinde ise rıza olmamakla beraber hükmün geçerli olması için dayanacak bir ihtiyar da olmadığından Gürânî, bunun Şâfi'î mezhebi içerisinde doğru görüş olduğunu ve bu tür ikrâhla karşılaşan kimsenin de mükellef olmayacağını söylemektedir.

Gürânî'nin Şâfi'î'ye nispet ettiği görüşe göre, mükrehin zorlandığı şeyi yapması kendisine ya harâmıdır (ikrâh bi gayr-i hak) ya da harâm değildir (ikrâh bi-hak). İkincisinde Şâri'nin hükmü mükellefin fiilinden kalkmaz. Yani mükellef hakkında Şâri'in emri devam etmektedir. Buna, harbi ve mürted olanların Müslüman olmaya zorlanması örneği verilmektedir. Zimmilerin durumu ise haklarında “*Onları kendi dinleriyle baş başa bırakın*”²⁶⁹ hadisi olduğu için Müslüman olmaya zorlanmazlar. Şâri'in harbi ve mürted olanlar hakkında hükmü devam ettiğinden Müslüman olmaları istenebilirken, zimmi kişiler hakkında hüküm devam etmediği için Müslüman olması istenmez. Birincisinde ise (zorlanan şeyin harâm olması) söz gelimi ölmekten ya da bir organını kaybetmekten korktuğu için küfür sözü söylemesi gibi yapıldığı takdirde şer'î bir özrün varlığı söz konusu ise ve mükellefe Şâri' tarafından verilen bir ruhsat varsa bu fiile hüküm taalluk etmez. Yani bu eylemin harâm olduğu hükmü ortadan kalkar. İkrâh sözlü olsun fiili olsun delille sabit olan bir mâni' olduğunda hükmün taallukundan söz edilemez, zira sözün doğruluğu manasını

²⁶⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/238-239. Subkî bu itiraza, *men'u'l-mevâni'* eserinde “âmm bir kelime hass bir kelimeye atfedilmiştir” diye cevap vermektedir.. Bk. Subkî, *Men'u'l-mevâni'*, 105. Gürânî burada Subkî'nin ifadesini eleştirmektedir. Subkî gafil ve mülci'yi zikrettikten sonra mükrehi mülci'ye atfetmektedir. Gürânî bunu mülci'yi ikrahtan saymadığını iddia eder ve yanlış olduğunu vurgular. ‘Abbâdî bu ifadesinden dolayı Gürânî'yi şu şekilde eleştirmektedir; “hass olandan sonra amm'ın zikri caiz olup amm, hass'a atfedilebilir. Bu oldukça yaygın bir kullanımdır. Öyle geliyor ki Gürânî bu meseleye tam muttali olmamıştır.” Bk. ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/152.

²⁶⁹ Hadisin kaynağı hakkında hadis kitaplarındaki araştırmamız sonucu herhangi bir senede rastlayamadık. Ancak usûl ve furû fikh kitaplarını incelediğimizde pek çok müellif tarafından kullanıldığına şahit olduk. Bk. Sa'deddîn Mes'ûd b. ‘Ömer Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-Tavḏîḥ* (b.y.: Mektebetü Şubeyḥ bi Mısır, ts.), 2/359; Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddîn el-Fenârî, *Fuṣûl'l bedâ'i' fi uṣûli şerâ'i'*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Ḥasan İsmâ'il (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/339; Emir Ḥâc, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr*, 2/310.

kastetmekle olur. Fiilin doğruluğu da muktezasına rıza göstermekle olur. İkrâh durumunda bunlar söz konusu değildir. Hiç şüphesiz ihtiyar ikrâh durumunda tamamen ortadan kalkmasa da içki içmediği takdirde dayakla tehdit edilmek ya da ramazanda orucu bozmaya zorlanıp tehdit edilmek gibi durumlarda geçersiz olmaktadır. Burada ikrâh edilenin ihtiyarının varlığı apaçık olsa da zararın giderilmesi için bu ihtiyar muteber sayılmamaktadır. Nitekim zarar, hakları şer‘ tarafından korunan kimseden defedilir. Mükreh yaptığı fiilden yükümlü olmayınca birinin malını telef ettirmekte olduğu gibi mükrihi sorumlu kılacak bir durum varsa bu takdirde mükrih bu fiilden sorumlu olur. Mükrihe isnadı sahih olmayan ikrar, talak ve nikah gibi durumlarda ise yapılan fiil hükümsüz ve geçersiz olur. Haksız yere bir Müslümanı öldürmek ya da zina etmekte olduğu gibi şer‘î ruhsatın bulunmadığı ikrâh durumlarında ise mükreh yaptığı eyleminden sorumlu olur. Bu eylem sonucu had ve kısas uygulanır. Bu açıklamalardan sonra Gürânî, Subkî’nin, mutlak anlamda mükreh’in teklîfinin olmadığını kabul etmesinin doğru olmayacağını söyler.²⁷⁰

Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘* adlı eserinde mutlak anlamda mükrehin mükellef olmadığını söylese de *Men‘u’l-mevâni* adlı eserinde mükreh, öldürmeye zorlandığı kimseyi öldürdüğü takdirde kısas uygulanır demekle ve “ikrâh durumunda katil ve emredene kısasın vâcib oluşu” adlı bir başlık açmaktadır. Burada kısas ve diyet hakkında ihtilâf olduğunu zikrettikten sonra sahih görüşe göre kısasın ve diyetin de yarısının katil (mükreh) ve mükrihe gerektiğini vurgulamaktadır.²⁷¹ Kısas veya diyetin gerekmesi için fâilin mükellef olması gereklidir. Fakat Subkî daha önce mükrehin mükellef olmadığını söylemişti. Dolayısıyla Subkî’nin bu konudaki görüşleri çelişkili gözükmektedir. Zerkeşî, Subkî’nin “mükreh’in teklîfi yoktur” demekle ashabımıza muhâlefet ettiğini ancak sonradan bu görüşünden döndüğünü ve Eş‘arîler’e katıldığını söylemektedir.²⁷² Subkî, *el-Eşbah ve’n-neza’ir* eserinde konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

²⁷⁰ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi‘*, 1/239-242.

²⁷¹ Bk. Subkî, *Men‘u’l-mevâni‘*, 110.

²⁷² Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 1/155.

“*Cem ‘u’l-cevâmi’* ve *Men ‘u’l-mevâni’* eserlerinde mükrehin gafil ve mülcî gibi teklîfinin olmadığını söylemişim. Şimdi bana göre doğru olan Eş‘arîler’in cumhurunun da dediği gibi vaki olmasa da mükreh’in teklîfi caizdir”²⁷³

Bu ifadelerden Subkî’nin apaçık bir şekilde Eş‘arîler’in cumhurunun görüşüne döndüğü anlaşılmaktadır.

3.6. Teklîfin Konusu

Teklîfin konusu (mükellef bihi) bir fiilin yapılması mıdır yahut fiilin terk edilmesi midir hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Subkî’ye göre teklîfin konusu gerek emirle ifade edilsin gerekse nehiyle ifade edilsin fiilin yapılmasıdır. Emrin, fiilin yapılması anlamına geldiği bilinmektedir. Fakat nehiyle varit olan konuların “fiilin yapılması” olarak ifade edilmesi hususuna şu itiraz yapılmaktadır: Nehyedilen bir meselede fiilin terki istenmektedir. Burada fiilin yapılmasından ziyade fiilin terk edilmesi söz konusudur. Fakat Subkî buradaki nehyin, “fiilden nefsinin alıkoymak (keff)” anlamında olduğunu ve alıkoymanın (keff) bir fiil olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁴ Buradaki itiraz nehye verilen anlamlardan kaynaklanmaktadır.

Subkî, nehyi dört kısma ayırmaktadır;

- 1) Nefsini fiilden alıkoymak (keff, İntihā)
- 2) Fiilin zıddını yapmak
- 3) Fiili yapmamak (İntifā)
- 4) Nehyedileni yapmamakla beraber onu terk etmeyi kastetmek

İlk anlamda nehyedilen bir şeyden kendini alıkoymak söz konusudur. Buradaki keff (alıkoymak), fiil kabul edilmektedir. Yani nehyedilen fiilden kendini alıkoymakla hâsıl olur. Dolayısıyla nehiy de bir fiil kabul edilmektedir. Subkî kendisinin tercih ettiği bu anlamı babası Takiyuddîn es-Subkî’nin de kabul ettiğini aktarmaktadır. Aynı zamanda usûlcülerden İbnu’l-Hâcib de bu görüştedir. Gürânî bu görüşü cumhura nispet etmektedir.²⁷⁵

²⁷³ Ebû Nasr Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. Alî b. ‘Abdilkâfi es-Subkî Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 1. Bs (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1411), 2/9.

²⁷⁴ Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 2/55.

²⁷⁵ Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 2/55; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/383; Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 8: 161.

İkinci anlamına gelince, söz gelimi “hareket etme!” şeklindeki nehiyden “hareket eyleminin zıddını yap” kastedilmektedir. Gürânî bu anlamı Fahrüddîn er-Râzî ve Beydâvî’ye nispet etmektedir. O, “kendini alıkoyma” eylemini, fiilin zıddını yapma eyleminin bir cüzü görür ve bu anlamın kendisinin tercih ettiği ilk anlamla aynı olduğunu söyler.²⁷⁶ Bu anlam hakkında zihne gelebilecek “zina yapma! içki içme!” gibi nehiylerde fiilin zıddını yapmak nasıl mümkün olur sorusuna şöyle cevap verilebilir; zina yapma ve içki içmenin zıddını yapmak ancak zina ve içki içme fiilini terk etmekle olabilir.

Üçüncü anlama gelince Mu‘tezilî Ebû Hâşim’in (ö. 321/933)²⁷⁷ görüşü olarak nakledilmektedir. Bu anlamda “hareket etme!” sözünden “hareketi yapmama” yani hareketin yokluğu kastedilmektedir.²⁷⁸ Gürânî, Beydâvî’den naklen şunları kaydeder; *“Ebû Hâşim kendi görüşünü delillendirmek için ‘zinayı terk etmek sevaptır’ demektedir. Ancak bize göre sevap ancak keff üzerine bina edilir.”* Ebu Hâşim “zina yapma” nehyi karşısında zinayı terk etmenin sevap olduğunu söyler. Buna karşılık Beydâvî, bu nehiy karşısında sevap kazanmak ancak zinadan kendini alıkoymakla mümkün olduğunu söyleyerek ona itiraz eder. Yani Râzî ve Beydâvî gibi usulcülere göre sevap kazanmak için kulun kesbi ile gerçekleşen kendini alıkoymak gereklidir. Dolayısıyla Ebû Hâşim’e göre nehiy fiil değil fiilin yokluğu (adem), bir başka deyişle eylemsizlik halidir. Ancak Gürânî’nin naklettiğine göre Ebu Hâşim’in bu görüşüne cumhur itiraz etmektedir. Onlara göre fiilin yokluğuyla (adem) mükellef olunmaz. Çünkü fiilin yokluğunun sınırları belli değildir. Sınırları belli olmayan bir şeye kudretin taalluk etmesi de söz konusu olamaz.²⁷⁹ Buradan anlaşıldığına göre Râzî ve Beydâvî ikinci anlamla ilk anlamı aynı kabul etmektedir.

Subkî nehyin dördüncü anlamını, “nehyedilen şeyi yapmamakla birlikte onu terk etmeyi kast etme” şeklinde ifade etmektedir. Bu görüşün asıl sahibi Gazzâlî’dir. O nehyi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi nehyedilen şeyden uzak durulması ve bunun kast edilmesidir. O buna oruç örneğini vermektedir. Oruçta kişi oruca niyet ettiği

²⁷⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/384.

²⁷⁷ Kaynaklarda adı geçen Ebû Hâşim’in kim olduğu hakkında bir tasrih geçemle beraber kanaatimizce Mu‘tezilî âlimlerden Ebû Hâşim el-Cubbâî (v. 321/933) kastedilmektedir.

²⁷⁸ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/292.

²⁷⁹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/385; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/292.

takdirde yeme içme ve cinsel ilişkiden kendini alıkoyacağını kastetmektedir. Bu nedenle oruçta niyet vâcib kılınmaktır. İkincisi neyhedilen şeyden uzak durulmasıdır. Bu nehyde uzak durma kastı bulunmamaktadır. Gazzâlî buna zina yapma ve içki içme fiillerini örnek vermektedir. Bu iki fiilin yapılması nehyedilmekte ve yapanlara da günah yazılmaktadır. Yani bu iki fiili yapmayan kimse ne günah kazanır ne de sevap kazanır. Fakat kişi bunları yapmaya imkânı olduğu halde kendini bunları yapmaktan sakınmayı kastederse ancak bu durumda sevap kazanır.²⁸⁰ Zerkeşî, Subkî'nin “nehyedilen fiili terk etmeyi kast etmenin şart olduğu” ifadesini garipsemektedir. Zerkeşî, onun bu sözünün şu anlama geldiğini söyler: Bir kimse zina yapmasa dahi zina yapmamayı kastetmediği takdirde günahkâr olur. Dolayısıyla Zerkeşî, nehyin bu anlamda olduğunu söylemek tek tek cüzileri yapmayacağına niyet etmek gerekli midir yoksa bütün nehiyer için bir niyet yeterli midir probleminin cevapsız kalacağını belirtmektedir.²⁸¹

Gürânî, zikri geçen bu anlamlardan ikincisini birincisiyle aynı görmektedir. Dördüncü anlamı da tartışma konusunun dışında kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre nehiyle ilişkili olan iki kısım vardır. Bunlarda birinci ve üçüncü kısımlardır.²⁸² ‘Abbâdî ilk anlamla ikincisini ayrı görmektedir. O, Subkî'nin *el-Minhac* eserinden istiṣhat getirerek Gürânî'yi eleştirmektedir. Ona göre ikinci anlam yani “zıddını yapmak” kendini alıkoymanın gereklerinden biri olup keff ile aynı değildir. Yani ona göre kendini bir şeyden alıkoymak aklın o şeyin zıddını yapmaktan önce gelir. ‘Abbâdî, Gürânî'nin dördüncü anlamla ilgili yaptığı itiraza, konuya hâkim olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.²⁸³

Sonuç olarak teklîfin konusunun, bir şeyi yapmak mı olduğu yahut yapmamak mı olduğuyla ilgili yapılan tartışmanın emir ve nehyi farklı şekillerde tanımlamaktan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Cumhur teklîfin konusunun bir şeyi yapmak olduğu görüşündedir. Burada genel olarak emir gibi nehyin de “bir şeyi yapmak” olduğu konusunda tartışma bulunmaktadır. Ebu Haşim gibi bazı usûlcüler nehyi, fiilin yokluğu olarak tanımlasa da usûlcülerin çoğu buna itiraz etmektedir. Çünkü usûlcülere

²⁸⁰ Maḥallî, *el-Bedru 'l-ṭâli* , 162; Gazzâlî, *el-Mustaṣfâ* , 72; Zerkeşî, *Teṣnîfu 'l-mesâmi* , 1/293-294.

²⁸¹ Zerkeşî, *Teṣnîfu 'l-mesâmi* , 1/294.

²⁸² Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi* , 1/384.

²⁸³ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü 'l-beyyinât* , 1/370-374.

göre “bir şeyi yapmamak” yokluktur ve yokluğa kulun kudreti taalluk etmediğinden teklîf söz konusu olmamaktadır. Subkî ve onu takip eden Gürânî ve ‘Abbâdî gibi şarihler de bu görüşü benimsemişlerdir.

3.7. Ma‘dûmun Teklîfe Konu Olması

Eş‘arîler’e göre emir, manevi bir bağ ile ma‘dûma (yok olana/henüz var olmayana) taalluk eder. Dolayısıyla onlara göre ma‘dûm olan mükellef olabilir. Ancak burada ma‘dûmun adem halinde bilfiil mükellef olduğu kastedilmemektedir. Aksine ma‘dûm varlık sahasına çıkıp hitabı anlayacak düzeye geldiğinde yeni bir talep olmaksızın onun ezeldaki emirle mükellef olacağı kastedilmektedir. Mu‘tezile ise bunu kabul etmemektedir.²⁸⁴ Gürânî buradaki işkalin manevi taalluk²⁸⁵ ile tencîzî taalluk²⁸⁶ arasında bir farkın olmamasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre söz gelimi “emir ma‘dûma taalluk eder” diyen kimse, Zeyd’e yönelik “namaz kıl” emrinin ezeli kelâm olduğunu ve Zeyd’in fiiline taalluk ettiğini kastetmektedir. Yani Zeyd’in vücuda geleceği bilgisi Şari‘în ilminde bulunmaktadır. Zeyd teklîf şartlarıyla beraber var olduğunda hitâb ona yönelir ve hitâb başka bir taallukla onun fiiline taalluk eder. Eş‘arîler’e göre bu taalluk ezeli olmasaydı teklîf de ezeli olmayacaktı. Çünkü onlara göre ezelde taalluku olmayan teklîf muhâldir. Diğer bir ifadeyle teklîf, mutlaka içinde taalluku barındırır. Kelâmının ezeli olmasına gelince ise Eş‘arîler’e göre şayet Şari‘în kelâmı hâdis olsaydı, zatıyla birlikte bir hâdisin bulunması gerekirdi. Oysa Şari‘ bundan münezzehtir. Onun kelâmı emir, nehiy, haber vb. şeylerdir. Emir ve nehiy ise ya teklîfin kendisidir ya da teklîfi gerektiren şeylerdir. Gürânî bu açıklamaları naklettikten sonra emrin ma‘dûma taalluk ettiği sonucuna ulaşmaktadır.²⁸⁷

²⁸⁴ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 1/156; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi‘*, 1/243; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/153; Abdülcebbar, *Şerhu’l-usuli’l-hamse*, 2/178.

²⁸⁵ Manevi taalluk: ilişkili olduğu fiilin vakti girmeden ve teklîfin şartlarından olan mükellefin varlığı gibi şartının gerçekleşmeden önceki taalluktur. Buna kadîm taalluk da denir. Bu tür taalluk bir şeyi haber vermekten, bir durumu bildirmekten ibaret görülmektedir. Bu taallukta ilzam olmadığı için teklîfin de olmadığı kabul edilmektedir. Bk. Bennânî, *Haşîyyetu’l-Bennânî*, 1/48.

²⁸⁶ Tencizi taalluk: Bu taalluk türünde varlık, akıl, buluş gibi teklîf şartları yerine gelmeden taalluktan söz edilmemektedir. Buna hadis taalluk da denir. Manevi taallukun aksine burada teklîfin gereği olan ilzam söz konusudur.

Tencizi taalluk ifadesinden henüz vücuda gelmeden me‘mur olduğunu kabul etmek kastedilmektedir. Manevi taalluk ise var olup teklîf şartlarına haiz olunca me‘mur olmak kastedilmektedir. Bk. Bennânî, *Haşîyyetu’l-Bennânî*, 1/48.

²⁸⁷ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi‘*, 1/243-244.

Subkî, Maḥallî, Zerkeşî ve ‘Abbâdî gibi müellifler buradaki taallukun manevi olduğunu söylerler. Gürânî ise her iki taalluk arasında fark görmemektedir. Gürânî Subkî’nin “emir manevi taallukla taalluk eder” ifadesini şu şekilde eleştirmektedir; “Musannifin manevi taalluk ifadesi tencîzî taallukun manevi olmadığını hissettirmektedir. Oysa bu doğru değildir. Çünkü taallukun kendisi mutlak olarak manevi bir şeydir.” Gürânî, burada karşıtı harici taalluk olan zihni taalluk ifadesinin kullanılmasını evla görmektedir.²⁸⁸

Mu‘tezile manevi taalluku kabul etmemekle beraber emrin ma‘dûma taalluk ettiğini savunanları da iki şekilde eleştirmektedir.²⁸⁹ Mu‘tezile’ye göre emir varsa emredilen (me’mur) de olmalıdır. Me’muru olmayan emir abestir. Çünkü emir, taalluku olan bir şeydir. Taalluk edilen olmadan taallukun olması muhâldir. Eş‘arîler ise emrin taallukunun olabilmesi için me’murun harici varlığının bulunmasının gerekmediğini söylerler. Onlara göre taalluk emrin hususlarından biridir ve nisbi bir durumdur. Nispetler ve izafeler dış dünyada olmayıp zihinde olan şeylerdir.²⁹⁰ Dolayısıyla Eş‘arîler’e göre emir varsa me’murun harici varlığı zorunlu değildir. Buna şöyle örnek vermektedirler: evladı doğmadan önce vefat eden baba yanındaki insanlara, oğlum olunca ona “baban ilim tahsil etmeni vasiyet etti” deyin derse ve oğlu olduktan sonra insanlar ona bunu iletirse çocuk buluşa erişince babasının vasiyeti ile me’mur olur. Burada görüldüğü üzere emredenin varlığındaki emir ma‘dûma yönelik bir emirdir. Çünkü baba vasiyette bulunurken çocuk henüz hayatta değildi. Aynı şekilde biz bugün Hz. Peygamberin emirleriyle kendimizi yükümlü tutmaktayız oysa onun emirleri sırasında bizler hayatta değildik.²⁹¹ Mu‘tezile Hz. Peygamber zamanındaki emirleri hayatta olanlara hasretmektedir. Onlara göre sonrakiler için bunun emir oluşu ancak delille sabit olmaktadır.²⁹²

Mu‘tezilenin diğer bir itirazı ise kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kelâmı mahluk ve hâdistir. Onun

²⁸⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/245.

²⁸⁹ Taallukun ancak iki zat arasında gerçekleşebileceği görüşü için bk. İbnu’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâ’ik fi uşûli’l-dîn*, 135.

²⁹⁰ Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi*, 1/156-157.

²⁹¹ Bk. Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/379; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/153.

²⁹² Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/380.

emretmesi ve nehyetmesi harfler ve seslerden ibarettir. Dolayısıyla me'murdan önce emir ve nehiy yoktur.²⁹³ Eş'arîler'e göre ise Allah'ın kelâmı ezeli, kadîm ve zatıyla kaimdir. O'nun kelâmı emir, nehiy ve haber olarak nitelenmektedir. Eş'arîler bu önermeden yola çıkarak O'nun ma'dûma da emrettiği sonucunun ortaya çıktığını söylemektedirler. Zira onlara göre biz yokken O'nun kelâmı ezelde emir ve nehiy olarak vasıflanmaktadır.²⁹⁴

Eş'arîler'den de ma'dûma emrin taalluk etmesi meselesine itiraz edenler vardır. Cuveynî'ye göre bu mesele Mu'tezile'nin "kelâm ezeli ise emir de ezeli olmalıdır. Emir de ezeli ise bu durumda adem halinde bir muhatabı olmalıdır" şeklinde mantık yürütmesinden ortaya çıkmaktadır. Cuveynî, Eş'arîler'in emrin muhatapla ilişkisi olmadan sabit olabileceği şeklinde cevap verdiklerini ve böylece Mu'tezile'nin itirazlarının yerinde olmadığını söylemektedir. Cuveynî ayrıca Eş'arîler'in, mevcut olma şartıyla ma'dûmun me'mur olduğu görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Ancak O, Eş'arîler'in bu görüşünü kabul etmemekte ve şu ifadelerle onları eleştirmektedir; "Bir kimse ma'dûmun me'mur olduğunu söylerse mantıksız bir şey söylemiş olur. Ma'dûm, mevcut olma şartıyla me'mur olduğu görüşünde ise kapalılık vardır. Zira bir şey varlık sahasına çıkınca ma'dûm olmaktan çıkar. Nitekim me'murun mevcut olması, me'mur olması için bir şarttır."²⁹⁵

Zerkeşî bu meseleyi gafilin teklîfi ile karşılaştırarak açıklamaktadır. Ona göre gafilin teklîfinin olmamasından kasıt, şayet gafil hem gaflet halinde hem de gaflet durumunda var olan emri hatırladıktan sonra da me'mur olmuyorsa gafil ve ma'dûmun teklîfi arasında fark olmamalıdır. Hâlbuki gafilin gaflet halinde mükellef olması daha önceliklidir. Çünkü nasıl ki ma'dûm, yokluk halinde kendisine yöneltilen kadîm emirle, vücuda geldikten sonra me'mur oluyorsa, gafilin gafletten önce kendisine yöneltilen emirle, bunu hatırladıktan sonra me'mur olması daha önceliklidir. Şayet

²⁹³ İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*, 230-243. İbnu'l-Melâhimî bu eserinde kelâmın mahluk olduğunu, kelâmın harf ve seslerden oluştuğunu münazara diliyle soru cevap yaparak ispatlamaya çalışmaktadır.

²⁹⁴ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 1/380-381. Kelâmı nefsi hakkında detaylı bilgi için kelâm-ı nefsi bahsine bakınız.

²⁹⁵ Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, 1/92. Zerkeşî, Cuveynî'nin *eş-Şamil* adlı kitabında İmam Eş'arî'nin mezhebini tercih ederken buradaki tavrıyla Mu'tezileye meylettğini düşünmektedir. Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 1/380.

kasıt gaflet halinde mükellef olmayıp, gaflet halinde kendisine yöneltlen emirle hatırladıktan sonra mükellef oluyorsa o takdirde ma'dûmla gafilin teklîfi aynı olur. Çünkü biri adem halinde mükellef değilken diğeri gaflet halinde mükellef değildir. Biri var olduktan sonra mükellef olurken diğeri hatırladıktan sonra mükellef olmaktadır.²⁹⁶ 'Abbâdî'ye göre Zerkeşî'nin bu itirazının bir dayanağı yoktur. Çünkü ma'dûm meselesindeki emir emri manevidir. Emir, ma'dûma adem halinde taalluk edince gafile de gaflet halinde taalluk etmesi evladır. Fakat Subkî'ye göre ma'dûm gafili de içermektedir. Zira teklîf şartlarını taşımayan ma'dûm hem hakiki anlamdaki ma'dûma hem de teklîf şartlarını taşımayan mevcuda (gafil) şamildir. 'Abbâdî ma'dûmun gafili kapsadığını kabul etmemektedir. Ona göre gafil kimse için varlığından önce emir taalluk etmiştir. Var olduktan sonra gaflet halinde diğeri bir taalluka ihtiyaç yoktur. Ancak adem hali için taalluk süreklilik arz etmektedir. Dolayısıyla gafilin hitabındaki taalluk tencîzîdir. Bu nedenle iki mesele arasında benzerlik yoktur.²⁹⁷

Sonuç olarak buradaki ihtilafının arka planında kelâmî düşüncenin izlerinin olduğunu söylemek gerekir. Eş'ariler varlığa gelmesi kaydıyla ma'dûmun ezelde muhatap olduğunu söylerken, Mu'tezile ise varlık sahasında olmayanın teklifinin anlamlı olmayacağını söylemektedir. Cuveynî ise bu konuda Eş'ariler'in "varlık sahasına çıkınca muhatap olacağı" delilinde problem olduğunu, varlığı olan bir şeyin ademinden zaten bahsedilmeyeceğini söyleyerek eleştirmektedir.

4. Kelâm-ı Nefsî

Kelâm-ı nefsî, "Allah'ın zatıyla kaim olan kadîm mana" anlamına gelmekte ve kelâm-ı ezeli olarak da ifade edilmektedir. İslâm düşünce tarihinin ilk konularından olan Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesinde, Mu'tezile Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile'nin bu iddiası, Allah'ın kelâmını kadîm değil hâdis olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁹⁸ Buna karşı Eş'ariler Kur'an'ın mahluk olmadığını ve Allah'ın kelâmının hâdis olmayacağını savunmuşlardır. Bu

²⁹⁶ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/158.

²⁹⁷ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, 1/161.

²⁹⁸ Kur'an mahluktur görüşleri için bk. İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 230-243. Koloğlu, *Cubbâiler'in Kelâm Sistemi*, 257.

iddialarını ispatlamak için kelâm-ı nefsi teorisine kurmuşlardır.²⁹⁹ Kelâm-ı nefsiyi kabul eden usûlcüler de kendi aralarında böyle bir kelâmın ezelde hitâb olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını tartışmışlardır.

Mütekkaddimûn usûlcüler arasında muhatabı olmadığı gerekçesiyle ezelde kelâmın; hitâb, emir ve nehiy gibi sıfatlarla nitelenmeyeceği kanaati yaygındır. Kelâmın hitâb olarak ya da diğer sıfatlarla anılabilmesi için muhatabın varlığı şart koşulmuştur. Mütekaddimûn usûlcülere göre muhatabın varlığında kelâmın hitâb olarak isimlendirilmesi ise kelâmın ezeli oluşuna zarar vermez. Çünkü bu sonradan (hâdis) olan bir nitelemedir. Tıpkı bir insanın baba olmasıyla o insanın mahiyetinde bir değişikliğin olmadığı gibi kelâmın da sonradan yani muhatabın varlığı durumunda hitâb olarak isimlendirilmesi de onun mahiyetine zarar vermez.³⁰⁰

Buna karşılık müteâhhirûn usûlcüler kelâm-ı nefsiyi hitâb olarak isimlendirmektedirler. Müteâhhirûn usûlcülere göre ezelde kelâm-ı nefsinin hitâb, emir ve nehiy gibi sıfatlarla nitelenmesi için her ne kadar muhatabın bilfiil varlığı yoksa da bilkuve olarak varlığı takdir edilmektedir. Yani bu görüşü kabul edenler muhatabın varlığını takdir ederek kelâm-ı nefsi için vasıflar kullanılmasını caiz kabul etmektedirler. Subkî bu görüşü benimsemekte, Maḥallî de bu görüşün en doğru görüş olduğunu kabul etmektedir.³⁰¹

Kelâm-ı nefsinin ezelde hitâb olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hakkında yapılan tartışmaların lafzî³⁰² olduğunu söyleyen ve iki görüşü uzlaştıran usûlcüler bulunmaktadır. Gûrânî bu usûlcülerden biridir. Ona göre buradaki ihtilâf hitabın tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Hitabı, “maksadın anlaşılması için başkasına yöneltilen kelâm” şeklinde tanımlayanlar kelâmı, ezelde hitâb olarak isimlendirirken, “hâlihazırda maksadı anlamaya hazır kimseye yönelmiş kelâm” olarak tanımlayanlar

²⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için Bk. Recep Ardoğan, “Mütekellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İhtilâfı”, *Marîfe* 13/2 (30 Haziran 2013): 177-197; Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, “Cuveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011): 215-232; Eşit, *Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 120-121.

³⁰⁰ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 1/215.

³⁰¹ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli’*, 1/121; Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 68.

³⁰² Lafzî İhtilâf: “Temelde görüş ayrılığı olmadığı halde görünürde var olduğu zannedilen bir ihtilaf türüdür. Buna sûrî ihtilaf da denilmektedir.” M. Rahmi Telkenaroğlu, “İslâmî İlimlerde Birleştirici Yorum ‘Tenevvü İhtilâfi’”, *Diyanet İlmi Dergi* 48/2 (2012): 31-58.

ise hitâb olarak isimlendirmemektedirler. Gürânî'ye göre ilk tanımда muhatap için zaman tayini bulunmamakta ve bütün muhatapların hitabı anlamaları kastedilmektedir. İkinci tanımda ise ismi fâil bulunmakta ve ismi fâil yapısı gereği şimdiki hal için kullanıldığından ezelde yöneltilen kelâmın hâlihazırdaki muhatap için olduğu kastedilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre ezelde hitabın hâlihazırda muhatabı olmadığından kelâm-ı nefsinin hitâb olarak isimlendirmesi de uygun değildir. Gürânî bu ihtilâfın hitabın tanımıyla ilişkili olduğunu ve özde bir ihtilâfın olmadığı kanaatindeyir.³⁰³ Gürânî, Maḥallî'nin benimsediği görüşe onun ismini vermeden itiraz etmekte ve onun söz konusu görüş hakkında en doğru görüş söyleminin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. 'Abbâdî ise bu görüşün sahibinin Maḥallî olmadığını, Maḥallî'nin bu görüşün nakledicisi olduğunu ve bundan dolayı eleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. 'Abbâdî ma'dûmu mevcut konumuna indirgeyip hitabın hakiki anlamda olmasının önünde bir engelin olmadığı şeklindeki görüşe itiraz etmektedir. Ona göre ma'dûm mevcut konumuna indirgendiğinde hitâb bilfiil olarak var olmakta ve gerçek anlamda hitâb olmaktadır. Ona göre burada mecaz ma'dûmu mevcut konumuna indirgeme meselesinde bulunmaktadır. Yani 'Abbâdî'ye göre hitabın gerçek anlamda var olması muhatabın da gerçek anlamda var olmasını gerektirmez. Hitabın gerçek anlamda var olması için muhatabın varlığının takdir edilmesi yeterlidir.³⁰⁴ Ancak 'Abbâdî'nin buradaki itirazlarının yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü ihtilâfın sonucu aynı yere çıkmaktadır. Ezelde kelâmın gerçek anlamda hitâb olabilmesi için her iki görüş de muhatabın varlığı şartına bağlanmaktadır. Hiçbir görüş sahibi kelâmın muhatapsız hitaba dönüşeceğini dillendirmemektedir. Her iki görüşte de muhatabın varlığı ya bilkuvve ya da bilfiil olmak durumundadır.

Sonuç olarak kelâm-ı nefsiyi hitâb olarak adlandırmayanlar ezelde bir muhatabın olmadığını gerekçe göstermektedirler. Kelâm-ı nefsiyi hitâb olarak isimlendirenler ise zaman tayin etmeksizin ma'dûmu mevcut konumuna indirgemektedirler. Bu mesele aynı zamanda ma'dûmun teklîfinin dayanağı olmaktadır. Ma'dûmun teklîfini kabul edenler kelâm-ı nefsiyi hitâb olarak

³⁰³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/300.

³⁰⁴ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/257.

isimlendirirken, ma'dûmun teklîfini kabul etmeyenler kelâm-ı nefsiyi hitâb olarak isimlendirmezler.

5. Delil

Delil, sözlükte yol gösteren, kendisiyle yol bulunan, kılavuz ve emare anlamına gelmektedir.³⁰⁵ Delil sözcüğü “delili koyan” anlamındaki “dall” anlamına da gelmektedir. Bazıları “delili hatırlatan” anlamında kullanmıştır ki bu fukâhâ'nın örfünde ister ilme ister zanna ulaştırsın, delil olarak isimlendirilen kavramdır. Usûlcülere göre delil kavramı ilme ulaştıran anlamına gelirken emare kavramı ise zanna ulaştıran anlamına gelmektedir. İbnu'l-Hâcib “delili koyan” ve “delili hatırlatan” anlamında kullanılabileceğini ifade etmektedir.³⁰⁶

İstilah anlamına gelince, fukâhâ ve mütekellimûn usûlcüleri delili farklı şekillerde tanımlamışlardır. Fukâhâ delili, *doğru fikir (sahîh nazar) yürütmekle haberi bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşmayı mümkün kılan şey* şeklinde tanımlarken mütekellimûn usûlcüler ise *haberi sonucun bilgisine ulaşmayı mümkün kılan şey* şeklinde tanımlamaktadır. Usûlcülerin tanımına göre delil, âlemin yaratıcının varlığına delalet etmesi gibi sırf akılla bilinen, Kur'an ve sünnet nasları gibi sırf sem' yoluyla bilinen ve nebizin harâmlılığına delalet etmesi gibi ikisinin birleşmesiyle bilinen olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İbnu'l-Hâcib, ilk tanımı kabul edip bunun ilme ve zanna şamil olduğunu ifade etmekte, ikinci tanımı ise zayıf görmektedir.³⁰⁷ Subkî de bu konuda İbnu'l-Hâcib'i takip etmektedir.³⁰⁸

Gürânî, Subkî'nin tercih ettiği tanımı şöyle tahlil etmektedir: Tanımdaki “mümkün kılan” kaydı ile bilfiil olarak akıl yürütmenin (nazar) şart olmadığı kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle, akıl yürütmenin imkânı olduktan sonra akıl yürütme bilfiil olsun ya da olmasın âlemin hâdis oluşu, yaratıcının varlığının delili kabul edilmektedir. Tanımdaki “doğru fikir yürütme (sahih nazar)” kaydı da “fasid nazarı” dışarda bırakmaktadır. Çünkü fesâd, içerik (madde) ve şekilde (suret) ya da

³⁰⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1698; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 11/248-249; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 439.

³⁰⁶ Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 104; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/9; İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/124.

³⁰⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/9; İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/124.

³⁰⁸ Bk. Subkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 216.

sadece şekilde olduğu takdirde sonuca ulaştırmaz. Ancak Gürânî'ye göre fesâd şekilde değil de sadece içerikte olursa sonuç gerektirir. Ona göre fasid önermeler (kevazib)³⁰⁹ şekilsel olarak doğru oldukları takdirde sonucu gerektirmektedir.³¹⁰ Gürânî'nin fasid önermeler şekilsel olarak doğru olduğu takdirde hüküm doğurur kanaati tahkike muhtaçtır.³¹¹

“Haberi sonuç (matlub)” kaydıyla tasdîki hükümler kastedilmektedir. Bilindiği gibi tasdîki hükümler usûlcülerce şer'î hüküm olarak anlaşılmaktadır. Bu kayıtlı mantıktaki hadd ve resm kavramlarını içeren “tasavvur” kavramı dışarda bırakılmaktadır. Tasavvur, tanımlarda söz konusu olup söz gelimi “düşünen (nutk) canlı” tasavvuru insanın tanımı olmaktadır.³¹²

Delil; kelâm, mantık felsefe gibi farklı disiplinlerde öne çıkan terimler arasındadır. Klasik usûl kitaplarına bakıldığında da neredeyse her kitapta delil kavramının incelendiği görülür. Bu kavramın kelâm ilminden fıkıh usûlüne geçtiğini söylemek mümkündür. Çünkü usûlün mebâdîinin başında kelâm ilmiyle ilgili konular gelmektedir. Kelâmcı usûlcülerin, “doğru akıl yürütmekle matlub-i haberiye ulaştıran” şeklinde yaptıkları tanımda matlub-i haberi'den Allah'ın varlığının bilgisi kastedilmektedir. Gürânî'nin delilin tanımını aktardıktan sonra âlemin onu yaratana delalet etmesi örneğini vermesi bunu ifade etmektedir. Ancak usûl-i fıkıhta ise matlub-i haberi'den maksat şer'i-amelî hükümlerdir. Tanımda geçen doğru akıl yürütme de bir icthad faaliyetine işaret etmektedir. İşte bu anlamda delil, icthad faaliyetindeki kaynak ve yöntemle benzerdir.³¹³

³⁰⁹ Kevazib; vakıya mutabık olmayan ya da istenen sonuçla münasebeti olmayan fasit önermelerdir.

³¹⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/292-293.

³¹¹ Teftâzânî, nazarın şekil ve içerik olarak doğru olduğu takdirde sonuç doğuracağını kabul ederken ikisinden birinin doğru olmadığı takdirde yanlış olacağını savunmaktadır. Sa'deddin et-Teftâzânî, *El-Makâsıd: Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*, trc. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 108.

³¹² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/293; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/117; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/207. Bk. Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 138-140.

³¹³ Ahmet Temel, “Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiye*, 20 Mart 2020, 78.

6. Nazar

Nazar sözlükte bakmak, görmek, beklemek, düşünmek ve mütalaa etmek anlamlarında kullanılmaktadır.³¹⁴ Subkî ıstılahî olarak “*ilme veya zanna götüren (müeddâ) fikir*” tanımına yer vermektedir.³¹⁵ Tanımda geçen fikir kavramı, ma‘kûlâtardaki nefsin hareketi anlamına gelmektedir.

Gürânî’nin aktardığına göre Bâkıllânî nazar kavramını fikir kavramıyla açıklamıştır. Onun tanımı şöyledir; *nazar, kendisiyle ilim veya zannın talep edildiği fikirdir*. Âmidî de nazar kavramını fikir kavramıyla açıklamış, daha sonra bu iki kavramın mantıkçılara göre aynı anlamda olduğuna söylemiştir. Teftâzânî, mantıkçıların her iki kavramı aynı anlamda kullanmasının Âmidî’yi bu konuda yanılttığına işaret etmektedir. Çünkü Âmidî buradan yola çıkarak Bâkıllânî’nin nazar kavramını fikir ile tanımladığını iddia etmektedir. Yani Âmidî, Bâkıllânî’nin tanımındaki, *kendisiyle ilim veya zan talep edilen* ifadesinin hem nazar hem de fikrin tanımı olduğu şeklinde anlamıştır. Teftâzânî bunu doğru görmemekte ve birkaç yönden onu eleştirmektedir.³¹⁶ Teftâzânî’ye göre nazar ve fikri eş anlamlı kabul edip onları *kendisiyle ilim veya zan talep edilen* şeklinde tanımlamak kuvve-i aklîyye ve pek çok bilgi araçlarıyla çelişir. Burada konunun anlaşılması için fikrin tanımını bilmek gerekir. Usûlcüler fikri iki kısma ayırmaktadır. İlk anlamıyla fikir, “ma‘kûlâtardaki (zihni, soyut) nefsin hareketi” olarak kabul edilmiştir. İkinci anlamıyla ise “mahsusatlardaki (somut) nefsin hareketi” şeklinde açıklanmıştır. İlk anlamıyla fikir, nazar kavramıyla eş anlamlı olsa da ikinci anlamıyla tahayyül anlamına geldiğinden nazarla eş anlamlı kabul edilmemektedir. Kanaatimizce Teftâzânî, Âmidî’nin fikir ve zannı müradif olarak gördükten sonra fikrin ikinci anlamıyla ilim ve zannın talep edilmesi şeklinde tanımlanmasının çelişki doğurduğunu

³¹⁴ Cevherî, *es-Sıhâh*, 2/830; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 4. Bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 245.

³¹⁵ Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 217.

³¹⁶ Teftâzânî’nin bu tanıma yönelmiş en güçlü olarak ifade ettiği itiraz şu şekilde tasvir edilmiştir; vakıaya mutabık olmayan zan, cehalet anlamına gelir ve akıl sahibi kimse de cehaleti talep etmez. Vakıaya mutabık olan ise zaten ilim anlamına gelir ki bu durumda tanımda “zan” ifadesine ihtiyaç yoktur. Bu itiraza, nazar sonucunda vakıaya mutabık olarak istenen sonucun ilim anlamında kesinlik bildiren bir sonuç olmadığı söylenerek cevap verilmiştir. Bu itiraz ve daha fazlası için bk. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/156; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Curcânî, *Şerhu’l-mevâkıf* (Beyrut, Lubnan: Daru’l Kutubi’l-İlmiyye, t.y.), 1/196-203.

söylemektedir.³¹⁷ Şunu da söylemek gerekir ki Âmidî yukarıda zikri geçen tanımı kabul etmemektedir. O, Bâkıllânî'nin nazarı fikirle açıkladığı şeklinde anlasa da *Ebkâru'l-efkâr* adlı eserinde bu tanıma yapılan itirazları sıralamakta ve cevaplar verdikten sonra kendisi nazarı şöyle tanımlamıştır: “akılda bulunmayan bir sonucu elde etmek için önceki bilgilerden uygun önermeleri oluşturmak ve dizmek suretiyle akıl yürütmektir.”³¹⁸

Gürânî de Âmidî'yi savunmaktadır. Ona göre Bâkıllânî nazarı fikir kavramıyla açıkladığından dolayı Âmidî'nin eleştirilmeyeceğini söyler. Fakat Subkî'nin nazarı *ilme ya da zanna götüren fikirdir* şeklinde tanımladığından eleştiriye açık olduğunu aktarır. Yani Âmidî nazarı fikirle açıklarken Subkî nazarı fikirle tanımlamaktadır. ‘Abbâdî ise fikrin nazarın cinsi olduğunu ve ne kuvve-i aklîye ne de idrak vasıtaları için kullanıldığını söyleyerek her halûkârda çelişkinin olmadığını iddia etmektedir. ‘Abbâdî'ye göre burada çelişkinin zikredilmesi Âmidî'nin fikri, nazarın cinsi olarak değil de müradifi olarak aldığı varsayımına dayanmaktadır. ‘Abbâdî, Gürânî'nin de bu vehimden yola çıkarak Bâkıllânî'nin ifadelerine yöneltilecek eleştiriye cevap verip, Subkî'yi eleştirdiğini ve bu tavrının da onun hata üzerine hata yapmasına sebep olduğunu söyler.³¹⁹ Kanaatimizce Gürânî'nin eleştirileri bu konuda zayıf kalmaktadır. ‘Abbâdî'nin de değindiği gibi fikri nazarın cinsi kabul etmek en doğrusudur. Böylece nazar ister fikirle tanımlansın ister fikirle açıklansın çelişki ifade edecek herhangi bir durum oluşmayacaktır.

Delil kavramında da değinildiği üzere nazarın “sahih nazar” ve “fasid nazar” şeklinde taksimata tabi tutulmaktadır. Subkî bu minvalde sahîh nazar sonrası ilim gerçekleşir mi gerçekleşmez mi konusunu gündeme taşımaktadır.

³¹⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/303; Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/156-159.

³¹⁸ Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Daru'l-Kutub ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2004), 1/125.

³¹⁹ Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/156-159; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/303; ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/262.

6.1. Nazardan sonra ilmin gerekliliği konusu

Sahih nazardan sonra meydana gelen bilginin müktesep olup olmadığı konusunda âlimler arasında tartışma bulunmaktadır.³²⁰ Doğru akıl yürütmeden sonra (sahih nazar) ilmin zorunlu olduğunu savunanlar “Kim delille ilmi ihata ederse medlülü de bilmesi onun için zaruridir” şeklinde bir önerme kurmaktadır. Yani bunlara göre delilin mukaddimleri bilgiyi içerecek şekilde tanzim edilince, bilginin hâsıl olması zorunludur. Eş‘arî’ye nispet edilen görüşe göre doğru akıl yürütmeden sonra ilmin doğacağı Allah’ın koyduğu genel bir kuraldır (adet). Râzî’ye göre ise aklî bir zorunluluktur. Peki bu ilim, hâdis bir kudret olmaksızın Allah’ın kudretiyle zorunlu olarak mı gerçekleşmektedir? Yoksa hâdis bir kudretle mi meydana gelmektedir? Zerkeşî’nin aktardığına göre Eş‘arîler’in cumhuru ikincisini tercih ederken Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Cuveynî ilkini tercih etmektedir. Mu‘tezile’den Caḥız gibi âlimler de ilkini tercih etmektedirler. Yine Zerkeşî’nin aktardığına göre İsferâyînî bu konuda şöyle düşünmektedir:

“Nâzır kimse nazar işlemini kurallara uygun şekilde tamamladıktan sonra istese de istemese de onun için ilim vaki olacaktır. Şayet ilim kulun fiilinden dolayı vaki olsaydı kulun kastettiği gibi olacaktı ve dilediği takdirde bunu terk edebilecekti. Ancak bu durum mümkün olmadığından ilmin hâsıl olması zaruri olmaktadır. Cumhura göre ise delille bilmek medlülü bilmeyi de gerektirir. Bununla beraber delili bilme kudreti, medlülü bilme kudretini de içermektedir.”

Zerkeşî’ye göre buradaki ihtilâf, hâdis ilimlerin sınıflandırılmasından kaynaklanmaktadır. Cumhura göre hâdis ilim kesbî ve zarurî olarak iki kısma ayrılırken İsferâyînî’ye göre hâdis ilmin tamamı zaruridir. Maḥallî buradaki ihtilâfın lafzi olduğunu ancak nazar sonrası ilmin müktesep olduğunu söylemenin daha doğru olacağını ifade etmektedir.³²¹

Gürânî önermeler doğru tertip edildiği takdirde sonuç doğurmaları hakkında üç görüş bulunduğunu aktarmaktadır. Eş‘arîler’e göre aklen değil de adeten sonuç

³²⁰ Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 216; Tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bk. Mustafa Bozkurt, *Faḥruddîn er-Râzî’de Bilgi Teorisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006); Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 71.

³²¹ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 1/209; Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli‘*, 1/118; Atṭâr, *Ḥaşıyetu’l-‘Atṭâr*, 1/172.

doğmaktadır. Çünkü onlara göre Allah için vâcib (zorunluluk) yoktur. Olacak her şey onun izni ve iradesiyledir, dilerse olur, dilemezse olmaz. Ancak Allah, sahih nazardan sonra (önergeler içerik ve şekil olarak doğru tertip edildiğinde) istenilen sonuca ulaşmayı adeten cari kılmıştır. İkinci görüş Mu‘tezile’ye aittir. Mu‘tezile’ye göre “tevlîd”³²² olarak ortaya çıkmaktadır.³²³ Tevlîd nazariyesi “bir şeyin varlığının diğer bir şeyin varlığını gerektirmesi” şeklinde açıklanmıştır. Söz konusu nazar da bu kabildendir. Burada araştıran kimse (nâzır) için nazar, vasıtasız bir şekilde oluşmakta ve nâzırın fiili sayılıp onun için yaratılmaktadır.³²⁴ Nazar eylemi sonucunda hâsıl olan [manzûr] ise vasıta ile var olmaktadır. Mu‘tezile buna tevlîd demektedir. Diğer bir ifadeyle Mu‘tezile’ye göre vasıtasız oluşan her fiil “mübaşeret” diye isimlendirilirken bir vasıtaya bağlı olarak oluşan fiil ise “tevlîd” olarak adlandırılmaktadır.³²⁵ Felsefecilere göre ise önermeler ile sonuç arasında “aklî zorunluluk” vardır. Yani onlara göre, nazarın şartları tam olunca sonuç doğurmaması söz konusu olamaz. Dolayısıyla sahih nazardan sonra ilmin hâsıl olmasında nazar müessir illettir. Gürânî tüm bu açıklamalardan sonra tercih edilen görüşün Allah’a bir şeyin vâcib (zorunlu) kılınamayacağı görüşü olduğunu belirtmektedir. Mu‘tezile, her ne kadar tevlîdi benimsese de felsefecilerle aynı düşüncüyü paylaşmış olmaktadır. Zira anahtarın hareket etmesi için elin hareketinin gerekli olduğu örneğindeki ilişkiden anlaşılacağı üzere tevlîd mübaşereti lazım kılmaktadır.³²⁶

³²² Tevlid: Yapılan bir fiilin başka bir fiili doğurması anlamında kullanılmaktadır. El hareketinin anahtarı çevirmesi, atılan taşın camı kırması gibi örnekler verilmektedir. Bk. İbrahim Aslan, “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı ‘Abdulcebbar Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010): 154.

³²³ İbnu’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâ’ik fî usûli’d-dîn*, 428.

³²⁴ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/294.

³²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fî’l-Muhtâ bi’t-teklîf*, 399-407; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 108.

³²⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/294-296. Mu‘tezile’ye göre kuldânı sadır olan fiil ya doğrudan (mübaşeret) ya da dolaylıdır (tevlid). Onlara göre tevlid, “failin fiilinin başka bir fiili doğurması” şeklinde anlaşılmıştır. Buna, elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi örneği verilmiştir. Elin hareketi anahtarın hareketi sonucunu doğurmaktadır. Bu iki fiil de kuldânı sadır olmaktadır. Elin hareketi doğrudan iken anahtarın hareketi dolaylıdır. Yani “nazar” kulun fiilidir ve kul bunu doğrudan yapmaktadır. Ulaşılan sonuç (manzur/ilim) ise dolaylı olarak nazardan doğmaktadır. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/145. Tevlid nazariyesi hakkında daha fazla bilgi için bk. Osman Demir, “Tevlîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); Ebû’l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu’l-İntişâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mulhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Matbaatu Daru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1925), 76-77. Yukarıdaki üç görüşe ek olarak Râzî’ye ait dördüncü bir görüş vardır; ona göre nazardan sonra ilmin hasıl olması aklen vaciptir ve ona göre nazar da ilmin hasıl olması da Allah’ın fiilidir. Ancak Allah’ın fâili muhtar olduğunu ve böyle bir iddianın doğru olmayacağı aktarılmaktadır. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/145.

Bazı âlimlerin nazardan sonra meydana gelen bilginin zorunlu bilgi olduğunu ifade etmeleri şu manaya gelmektedir; kulun nazardan sonra hâsıl olan ilimde bir etkisi yoktur, zira nazari bilgi kesbe ihtiyaç duymaz. Çünkü icmâ' ile sabittir ki her nazari olan aynı zamanda kesbidir, aksi mümkün değildir.³²⁷ Böyle düşünenlerden biri de Râzî'dir. Nitekim o, *el-Muhassal* kitabında bu meseleyi şöyle açıklamaktadır: Sahih nazardan sonra ilmin elde edilmesi Eş'arîler'e göre adeten iken Mu'tezile'ye göre tevîd ile olmaktadır. Oysa doğru olan vâcib olarak ilmin elde edileceğidir. Çünkü;

- Alem değişkendir,
- Her değişken [şey] mümkündür,

Zihinde bu iki önermenin bulunması onu; “Alemde her şey mümkündür” sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla zihnin bu sonuca ulaşması zaruridir.³²⁸

Bu konuda tartışılan meselelerden biri de delilden sonra hâsıl olan ilim ve zannın birbirlerinden ayrıldığı noktalardır. Maḥallî, delilden sonra hâsıl olan zannı, kesbi olup olmaması konusunda ilim gibi görürken “adeten” ya da “zorunlu olarak” hâsıl olmasında ise ilimden farklı görmektedir. Çünkü ona göre zan ve zannedilen şey arasında irtibat yoktur. Öyle ki zan, aklen ve adeten zannedilenden ayrılabilir. Zira zannın sebebi devam ederken bir muarazadan dolayı zannedilen hâsıl olmayabilir ya da zannedilenin aksine bir durum ortaya çıkabilir. Söz gelimi adaletli bir kimse bir konuda hüküm verirken başka biri tam aksine hüküm verebilir. Yine bir kimsenin bineği ve köleleri evinin kapısındaiken kendisinin evde olduğu zannedilebilirken o anda dışarda olabilir.³²⁹ Gürânî ise bu konuda Maḥallî'yi kat'î olsun zannî olsun mukaddimelerin zorunlu olarak sonuç doğuracağını bilmemekle suçlamaktadır. O, Eş'arîler'in kat'îyyatın sonucunun bilgisini adet gereği Allah'ın yaratmasıyla kabul ettiklerini ve aynı durumun zannîler için de geçerli olduğunu söyler.³³⁰ ‘Abbâdî ise doğru tertip edilmiş kesin önermelerden sonra ilmin doğacağını kabul etmektedir.

³²⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/296.

³²⁸ Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *Muḥaṣṣalü 'efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'aḥḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-müteḳellimîn* (Mecelletu Külliyyat'î-Ezheriyye, t.y.), 47.

³²⁹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/118; Maḥallî bu konuda el-Îcî'den etkilenmiştir. Bk Îcî, *Şerḥu muḥtaşar*, 1/124.

³³⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/297.

Fakat önermeler zannî olduğu takdirde sonuca bir muarazanın ilişmesi ihtimaline binaen zannî bilginin doğmayacağını söyleyerek Gürânî'yi eleştirmektedir.³³¹

7. Hadd

Sözlükte hadd engel, bir şeyin sonu ve bir şeyin zatı ile tarif etmek anlamlarında kullanılmaktadır.³³² İstilah anlamına gelince usûlcüler arasında ufak farklılıklarla tanımlar yapıldığı görülmektedir. Subkî, istilah anlamında hadd kavramını, “câmi‘ ve mâni‘ olan” şeklinde tanımlamaktadır. Subkî'nin zayıf olarak naklettiği görüşe göre ise hadd, “muttarid ve münakis olan” şeklinde tarif edilmektedir.³³³

Hadd konusuna değinen Gürânî, ilk tanımdaki kavramları izah etmektedir. Ona göre hadd'in “câmi‘” olmasından, tanımın tanımlananın bütün fertlerini kuşatması anlamı kastedilirken, hadd'in “mâni‘” olması ise tanımda tanımlananın dışında kalması gereken bütün fertlerin dışarda bırakılması anlamı kastedilmektedir.³³⁴

İkinci tanımdaki tard kavramı Gürânî'ye göre birinci tanımdaki mâni‘ kavramıyla aynı anlamda kullanılmaktadır. Tard kavramının anlamı, hadd (tanım) varsa mahdûd (tanımlanan) da vardır. Dolayısıyla hadd yoksa mahdud da yoktur. Bu şekilde bir hadd ise muttariddir. Diğer bir ifadeyle hadd (tanım) mahdudun(tanımlanan) fertlerinden olmayanın tanıma girmesine mâni‘dir. Tanımda geçen aks kavramı ise muttarid kavramının tam tersidir. Tanımın mün‘akis olması, tanımlanan (mahdud) varsa tanım (had) da vardır anlamına gelmektedir. Tanımın mün‘akis olması aynı zamanda tanımın câmi‘ olması demektir. Yani tanımda olması gereken fertler yoksa bu tanımın câmi‘ (mün‘akis) olmadığı anlamına gelmektedir.³³⁵

Gürânî bazı usûlcülerin tanımda geçen in‘ikas kavramını, nefiy/yokluk anlamını göz önüne alarak açıkladıklarını aktarmaktadır. Yani tanım yoksa tanımlanan da yoktur. Tam tersi olarak tanımlanan yoksa tanımdan da söz edilemez. Gürânî

³³¹ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/244.

³³² Mehmet Şirin Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında ‘Had/Tanım’ Terimi Ve Er-Rummânî'nin ‘El-Hudud’ Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005): 53-69.

³³³ Subkî, *Cem‘u'l-cevâmi‘*, 216; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli‘*, 1/119.

³³⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi‘*, 1/299.

³³⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi‘*, 1/299.

aks/in'ikas hakkında öne çıkan her iki yaklaşımın da aynı sonuca vardığı kanaatindedir.³³⁶

8. İdrak, Tasavvur ve Tasdîk

İdrak (algı) sözlükte bir şeye ulaşmak, meyvenin istifade edilecek olgunluğa ulaşması ve ilhak olmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³³⁷ İstilah olarak ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Curcânî, “bir şeyi tüm yönüyle kuşatma”, “nefs-i natıkada suretin oluşması”, “hakkında olumlu ya da olumsuz yargıda bulunmaksızın bir şeyin hakikatinin zihinde belirmesi” şeklinde üç farklı tanım vermektedir. O, üçüncü tanımın devamında hükümle beraber olduğunda idrakin *tasdike* dönüşeceğini hüküm olmadan ise *tasavvura* dönüşeceğini belirtmektedir.³³⁸

Subkî idrâkin ıstılah anlamını vermeksizin ikiye ayırmaktadır. Subkî'ye göre idrak bir yargıda (hüküm) bulunmakla beraber düşünüldüğünde *tasdike*, yargıda bulunmaksızın düşünüldüğünde ise *tasavvura* dönüşür.³³⁹ Gürânî ise ıstılah anlamda idrakı şöyle tanımlamaktadır: “*Nefsin kendisinde hâsıl olmayan bir suretle ihya (inti'âş) olmasıdır.*” Gürânî bu anlamıyla idrak ile genel (mutlak) anlamda tasavvurun eş anlamlı olduğunu savunmaktadır. O da Subkî'yi takip ederek idrak kavramını ikiye ayırmaktadır: İdrak yargıda bulunmaksızın düşünülürse salt tasavvur olur. Eğer idrak yargıyla birlikte bulunursa bu durumda da tasdîk olur.³⁴⁰

Maḥallî tasavvur kavramını açıklarken, yargıda bulunmaksızın nefsin mananın tamamına ulaşmasını *tasavvur* olarak değerlendirmekte, nefsin mananın bir kısmına ulaşmasını ise *şu'ur* olarak tanımlamaktadır.³⁴¹ Gürânî ise tasavvur kavramını *bir şeyi bir veçhiyle yahut tamamıyla idrak etmek* şeklinde tanımlamaktadır. Gürânî bu tanımıyla isim vermeden Maḥallî'yi eleştirmektedir. O, Subkî'nin mantıkçıların ıstılahını benimsediğini ancak Maḥallî'nin *şu'ur* kavramının tanımındaki açıklamasının mantıkçıların sözleriyle uyuşmadığını iddia etmektedir. Ayrıca Gürânî,

³³⁶ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/300. Bu tanım İbnu'l-Hacib'e aittir. Bk. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/246.

³³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/419.

³³⁸ Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 14; Ayrıca bk. Sedat Baran, “İbn Sinâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2020): 291-312.

³³⁹ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 217; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/122.

³⁴⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/304.

³⁴¹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/122.

Subkî'nin tasavvur tanımında eksiklik olduğu gerekçesiyle eleştiride bulunmaktadır. Ona göre "hükümsüz idrak tasavvur olur" ifadesinde "hükümsüz" kaydı kullanılmadığında tasavvur olmayacağı anlamı çıkmaktadır.³⁴² Gürânî'nin buradaki itirazının tasavvurun kapsamı hakkında olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tasavvur genel kabule göre bir şey hakkında hükümden mücerret olmasıyla tasavvur adını almakla beraber, hakkında hüküm verilen bir şey için de tasavvur kavramını kullanmak mümkündür. Usûlcüler arasında yaygın olan "bir şey hakkında hükümde bulunmak onun tasavvurunun bir fer'idir" ifadesi de bunu desteklemektedir. Dolayısıyla "her tasavvur tasdîk değildir, ancak her tasdîk tasavvurdur" önermeleri bunu ifade etmek için kullanılmıştır.

'Abbadî, Gürânî'nin eleştirileri karşısında Maḥallî'yi savunmaktadır. Ona göre Maḥallî bunu mantıkçılardan nakletmekte ve naklettiği konu hakkında da doğru nakilde bulunmaktadır. Bununla beraber Maḥallî'nin ifadelerinde bütün mantıkçılarla uyuşmasa da bir kısım mantıkçıların görüşleriyle uyuşmasının yeterli olduğunu belirtmektedir.³⁴³ Ayrıca 'Abbâdî, "Subkî mantıkçıların ıstılahını benimsedi" ifadelerinde Gürânî'yi eleştirmekte ve gerek idrak kavramının anlamında ve gerek idrak kavramının kısımları konusunda mantıkçıların ıstılahını benimsediğine dair delilini sorgulamaktadır.³⁴⁴

9. İlim, İtikad

Subkî'ye göre eğer tasdîk, *değişime konu olmayıp vakıaya mutabık kesin hüküm* ifade ederse *ilimdir*, fakat *kesin olup vakıaya uygunluğu değişkenlik gösterirse itikad* olur.³⁴⁵ Bu durumda itikad için iki durum söz konusu olmaktadır. Gürânî bu iki durumu örnek vererek açıklamaktadır. İlkine mukallidin vitir namazını sünnet olarak görmesini örnek vermektedir. Gürânî bu önermeyi vakıaya uygun kesin hüküm olarak görmektedir ki bu tür bir itikad ona göre sahihtir. Sahih itikadı aynı zamanda ilim olarak kabul etmektedir. İkincisine ise felsefecinin âlemi kadîm olarak görmesi

³⁴² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/305.

³⁴³ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/270.

³⁴⁴ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/270.

³⁴⁵ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 217-218.

örneğini vermektedir. Gürânî'ye göre bu tür bir itikad vakıaya mutabık olmayıp fasittir.³⁴⁶

Subkî, ilim bahsinin altında ilmin tanımlanıp tanımlanmayacağı hakkındaki tartışmalara değinmekte ve bu konuda üç yaklaşım zikretmektedir. Birinci yaklaşıma göre ilmin bilinmesi zarurîdir. Bu yaklaşım Râzî'ye aittir. Râzî ilmi, *zihnin vakıaya mutabık kesin hükümü* şeklinde tanımlamakta ve ilmin bilinmesinin zaruri olduğunu belirtmektedir.³⁴⁷ Râzî bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır;

“Bana göre ilmin zarurî olması demek ilmi tasavvur etmenin bedihî olması demektir. Çünkü ilmin dışındaki her şey ilimle bilinir. Bu nedenle başka şeylerin, ilmi ortaya çıkarması olanaksızdır. ‘Ben kendimin var olduğu bilgisine zorunlu olarak sahibim.’ ‘İlmi tasavvur etmek kendi varlığımın bilgisinin bir cüzüdür.’ ‘Bedihi olanın cüzü de bedihidir.’ ‘O halde ilmin tasavvuru da bedihidir.’”³⁴⁸

Yani kişi kendisinin var olduğunu, acı duyduğunu ya da sevindiğini hiçbir araştırmaya girmeden zarurî olarak bilebilir.³⁴⁹ Râzî, ilmin bedihî olduğunu desteklemek için iki gerekçe öne sürmüştür. Birincisi, ilim dışındaki her şeyin ilimle bilinmesidir. Ona göre şayet ilim başka şeylerle bilinseydi devir³⁵⁰ olurdu. Râzî'nin öne sürdüğü bu gerekçeye şöyle itiraz edilmiştir: İlim dışındaki şeylerin bilgisi ilmin hâsıl olmasına bağlıdır. İlmin tasavvuru da başka şeylerin tasavvuruna bağlıdır. Bu nedenle devir oluşmaz. Dolayısıyla burada ilmin hâsıl olmasıyla ilmin tasavvur edilmesi ayrı tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle ilmin hâsıl olması onun tasavvur edilmesine engel görülmemektedir. Râzî'nin kendi görüşünün desteklemek için öne sürdüğü ikinci gerekçe ise şudur: “Her ferd, kendi varlığı hakkında var olduğuna ilişkin hükümde (tasdîk) bulunur. Kişinin kendi varlığına ilişkin tasdîki mutlak tasdîkten daha özel/hastır. Hâs olan bedihi olunca âmm olan da aynı şekilde bedihi

³⁴⁶ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/306, 309.

³⁴⁷ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 217.

³⁴⁸ Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muhaşşal* (Beirut, Lubnan: Daru'l-Adivvâ', t.y.), 192.

³⁴⁹ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/233; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/125.

³⁵⁰ Devir; “biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki”, “Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamında mantık ve felsefe terimi” Bk. Metin Yurdagür, “Devir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 230-231.

olur. Dolayısıyla ilmin mahiyetinin ma'lûm olduğu bilinir.”³⁵¹ Bu gerekçenin anlaşılması için şöyle örnek vermek mümkündür. Ali kendisinin var olduğu hükmünü verebilir. Çünkü Ali'nin kendi varlığını bilmesi bedihidir. Ali'nin varlığı hakkındaki hükmü mutlak anlamda varlığın var olduğu hükmünden daha özeldir. Ali'nin varlığı hakkındaki hükmü bedihi olunca mutlak anlamdaki varlığın varlığı da bedihi olur. Bu önermenin sonucunda ilmin bedihi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Gürânî, sonuç olarak bir şeyin hâsıl olmasının onu tasavvur edilmesini zorunlu kılmadığını söylemekte, buna cömert kimseyi örnek vermektedir. Cömertlik, cömert kimsede olduğu halde onunla tasavvur edilmez.³⁵²

İlmin tanımlanması hakkındaki ikinci yaklaşıma göre ilmin bilinmesi zaruridir ancak tanımlanamaz.³⁵³

Üçüncü yaklaşıma göre ise ilmin tanımlanması oldukça zordur. Bu görüş Cuveynî'ye nisbet edilmektedir.³⁵⁴

Cuveynî ve ona tabi olanlar³⁵⁵ ilmin tanımlanmasını mümkün gördükleri halde oldukça zor görürler. Cuveynî, cinslerin arazlarla, fasılların ise hassalarla karışması gerekçesiyle gerçek mahiyetlerin ve hissedilebilen eşyanın tanımlanmasını oldukça zor görmektedir. Bu sebeple o ilmin başka şeylerden ayırt edilmesi için misal³⁵⁶ ve taksim³⁵⁷ getirmek suretiyle tanımlanabileceği kanaatindedir. Gazzâlî de bu konuda

³⁵¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/311.

³⁵² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/312.

³⁵³ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 218.

³⁵⁴ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 218; Cuveynî'nin ilim tanımı hakkındaki görüşleri için bk. Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1/21-22.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 21-23.

³⁵⁶ Misal: Basiretin idrakidir. Misali anlamak için basiretin idraki gözün görmesine benzetilmiştir. Göz eşya karşısında onun suretini nasıl algılıyorsa eşyanın sureti karşısında zihin de bir aynaya benzetilmiştir. Yani zihin eşyanın suretini algılar. Dolayısıyla ilim, aklın akledilenin suretini alması şeklinde anlaşılmalıdır. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 22; İcî, Şerhu muhtaşar, 1/162; Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008): 253-274; Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (01 Nisan 2003): 41-67.

³⁵⁷ Taksim(el-Kısmet): “Herhangi bir şeyi kendisiyle karışabilecek şeylerden ayırmak, ayıklamak.” Örnek verecek olursak ilim itikâdla karışma durumu söz konusu olunca itikâd kesin ve kesin olmayan şeklinde ayrılmıştır. Kesin olan itikâd ise vakiaya mutabık ve mutabık olmayan şeklinde yine ikiye ayrılmıştır. Vakiaya mutabık olan itikâd da sabit olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu kısımlandırmadan sonra, *vakiaya mutabık sabit kesin itikâd*'ın ilim olduğu sonucuna varılmıştır. Bu tür bir yöntemle tanım yapmak Aristo ve İbni Sinâ tarafından eleştirilmiştir. Tanımlar için bk. Gazzâlî, *el-*

Cuveynî'yi takip etmektedir. Ona göre ilmin cins ve fasılla efradını câmi' ağıyarını mâni' bir şekilde tanımlanması oldukça zordur. Ğazzâlî, "misk kokusunu ve balın tadını nasıl tanımlayamıyorsak ilmi de bu anlamda tanımlayabilmemiz zordur" demektedir. Ona göre ilim ancak açıklamak suretiyle taksim ve misal getirerek tanımlanabilir. Âmidî, Cuveynî'nin bu görüşüne katılmamaktadır. Âmidî'ye göre her ne kadar ilim misal ve taksim getirilerek diğer şeylerden ayırt edilse de bu ilmin tanımı olmaz, onun resmi olur.³⁵⁸

Gürânî tüm bu görüşleri aktardıktan sonra ilmin zaruri değil de nazari olduğunu ve tanımlanabileceğini söylemektedir. O, ilim için "zikredilenin kendisiyle açığa çıktığı sıfat" ya da "zıddını ihtimal dışı bıraktırmayı gerektiren sıfat" şeklinde yapılan tanımları benimsemektedir.³⁵⁹ Ona göre bu tanımlarla zan, vakıaya mutabık olmayan kesin itikad, şek ve vehim dışarda kalmaktadır. Aynı şekilde Subkî'nin böyle bir görüşü nakletmediğini ve bu nedenle sanki Râzî ya da Cuveynî'nin görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Kanaatimize göre Maḥallî'nin de değindiği gibi Subkî, Cuveynî ve Ğazzâlî'nin görüşünü benimsemiştir.³⁶⁰

İlim konusu altında zikredilen diğer bir mesele de ilmin ma'lûmun (bilinenin) sayısına göre artıp artmayacağı konusudur. İlim Allah için söz konusu olduğunda hiçbir şekilde değişmeyeceği konusunda görüş birliği olduğunu söylemek gerekir. Ancak ilim kullar için söz konusu olduğunda mütekellim usûlcüler arasında ihtilâf edilmiştir. Bazı Eş'arîler iki farklı eşya hakkındaki ilmin bir olduğunu ancak ma'lûmun çoğalıp değiştiğini gerekçe göstererek ilmin değişmeyeceği kanaatini paylaşmışlardır. Bu görüşteki Eş'arîler kulların ilmini Allah'ın ilmine kıyas etmektedirler. İmam Eş'arî ve çoğu Mu'tezili usûlcü ise ma'lûmun taaddud (artmak) etmesiyle ilmin de taaddud edeceğini ifade etmişlerdir. Bunlara göre A hakkındaki ilim B hakkındaki ilimden farklıdır.³⁶¹

Mustaşfâ, 21; İcî, Şerḥu muḥtaşar, 1/162; Detaylı bilgi ve eleştiriler için bk. Ali Durusoy, "Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 477-478.

³⁵⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/310; Bk. Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/11; Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 21.

³⁵⁹ Gürânî bu tanımları tercih ederken Teftâzânî'nin etkisinde kaldığı söylenebilir. Bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 98.

³⁶⁰ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/126; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/313

³⁶¹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/126.

Subkî, *Cem 'u'l-cevâmi'* eserinde muhakkiklere göre ilmin değişmediğini, ancak değişenin ilme taalluk eden şeylerin artmasından ibaret olduğunu aktarmaktadır.³⁶² Kanaatimizce Cuveynî ve ona tabii olanlara ait olan bu görüşü Subkî de benimsemektedir. Gürânî ilim değişmez diyenlere göre şayet ilim en ufak bir değişiklik kabul etseydi yakînî olmaktan çıkacağını ve yakînî önermelerde açıklık ve kapalılığın ilme taalluk eden konularda geçerli olduğunu söylemektedir. Öyle ki onlara göre “bir ikinin yarısıdır” önermesi “bütün cüzden daha büyüktür” önermesinden daha açıktır. Gürânî bu görüşe katılmamaktadır. O, iman has bir tasdîk olmasına rağmen Eş'arîler ve Ehl-i Hadis'e göre bir şey eklenmeksizin artıp azaldığını ve aynı şekilde yakînînin de Kur'an'da *ilme 'l-yakin* ve *ayne 'l-yakin* şeklinde taksimata tabi tutulduğunu ve dolayısıyla yakînînin açıkça değiştiğini gerekçe göstermektedir.³⁶³ Görüldüğü üzere Gürânî ilmin değişip değişmeyeceği konusunda Subkî'den farklı düşünmektedir.

10. Zan, Vehm ve Şek

Subkî'nin ifade ettiğine göre kesin olmayan tasdîkten zan, vehim ve şek kavramları ortaya çıkmaktadır. Subkî'ye göre kesinliğe en yakın olan (racih) *zan*, kesin olan ve olmayana aynı mesafede olan *şek*, kesin olmaya en uzak olan (mercu) ise *vehim* olmaktadır.

Gürânî, Subkî'nin yukarıda geçen taksimatını aktardıktan sonra tasdîkin hüküm olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmektedir. Ona göre tasdîk ya hükmün kendisindir ya da hüküm onun cüzüdür. Her hâlükarda ikisinin birbirinden ayrı olmadığını savunmaktadır. Bunun ardından meşhur olarak nitelediği bir tartışmayı daha gündeme getirmektedir. Gürânî “şek, iki tarafın eşit olmasından ibaret olup vehmin de doğruya şekten daha uzak olduğu halde nasıl olur da tasdîkin konusu olur” sorusunu sormaktadır.³⁶⁴ Tartışmanın özünde tasdîk hükümden bağımsız olmadığı halde şek ve vehim kavramlarının aslen hüküm barındırmadıkları düşüncesi yatmaktadır. Yani tartışmanın diğer yönü ise zikri geçen iki kavramın hüküm taşımadığı halde tasdîkin kısımları arasında zikredilmeleri meselesidir.

³⁶² Subkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 218.

³⁶³ Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi'*, 1/312-313, 4/292.

³⁶⁴ Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi'*, 1/307.

Maḥallî şek ve vehmin hüküm barındırdıklarını Cuveynî ve Ġazzâlî'den nakilde bulunarak aktarmaktadır. Onlara göre şek ve vehim her iki tarafı eşit olan itikattır.³⁶⁵ Gürânî onlara nispet edilen bu ifadelerin ifadesinin açık olmadığına işaret etmektedir. Çünkü ona göre *şekte* her iki taraf için de bir belirti yoktur. Dolayısıyla *şeki* hükmün kısımları arasında kabul etmeyi akla ve nakle aykırı görmektedir. Gürânî, Cuveynî ve Ġazzâlî'ye isnad edilen bu nakil eğer doğruysa tevil edilmesi gerektiğini belirtmekte, burada itikattan kasıtlarının mutlak idrak olabileceği şeklinde tevil etmektedir. Gürânî'ye göre Cuveynî ve Ġazzâlî'nin ifadeleri mutlak idrakla tevil edilse de Subkî'nin ifadelerinde işkal devam etmektedir. Çünkü Subkî, açıkça şek ve vehmi tasdîkin kısımlarından saymaktadır. Curcânî ise şek ve vehimde itikad olmadığı gibi hüküm de yoktur demek ve bu iki kavramı tasdîkin kısımlarından saymayı doğru bulmamaktadır. Gürânî bu konuda Curcânî'nin görüşünün daha sağlıklı olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁶

Subkî *Cem 'u'l-cevâmi'* adlı eserinde şek ve vehim kavramlarını tasdîkin kısımlarından saymıştır. Daha sonradan ele aldığı *Men 'u'l-mevânî'* adlı eserinde ise “şek ve vehimde hüküm ve itikad olmadığı halde tasdîkin kısımları arasında zikredildi” ifadeleriyle kendisine yapılan itiraza dikkat çekmektedir. O, kendi görüşünü desteklemek için İbni Sina'dan (ö.980/1037) örnek vermekte ve ona katılmadığını söylemektedir. Subkî'nin aktardığına göre İbni Sina, “beyaz renktir dersin ve onda kuşkuya (şek) düşersen bu tasavvur kabilinden olur” demek ve buradaki tasavvuru şöyle açıklamaktadır: “beyazı ve rengi ve aralarındaki ilişkiyi tasavvur ettin.” Ancak Subkî, İbni Sina'ya katılmadığını aktarmaktadır. Çünkü Subkî'ye göre “beyaz renktir” cümlesinde mahmul-mevzu/özne-yüklem ilişkisi bulunmaktadır. Bu da beyazın bir renk olduğu hakkında hüküm verildiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Subkî bu yargıyı doğrulanmaya ve yanlışlanmaya elverişli görmektedir.³⁶⁷ Buradan anlaşıldığına göre Subkî bu kavramların hüküm içerdiği ve tasdîkin kısımlarından olduğu görüşlerinden vazgeçmemiştir.

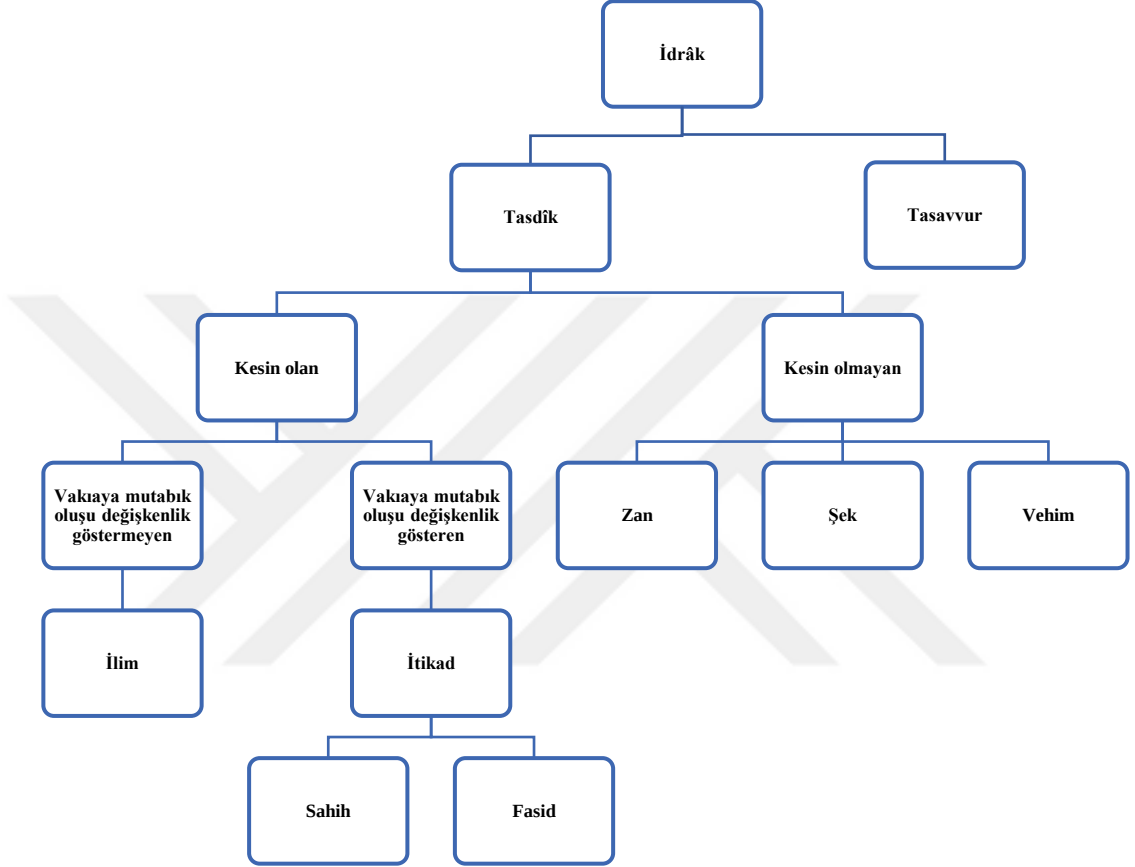
Şimdi yukarıda ele aldığımız kavramları daha anlaşılır kılmak için bir tablo ile gösterelim:

³⁶⁵ Maḥallî, *el-Bedru 't-tâli'*, 1/124; bk. Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1/22.

³⁶⁶ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/308-309; Curcânî'nin görüşleri için bk. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/215.

³⁶⁷ Subkî, *Men 'u'l-mevânî'*, 285-286.

Tablo 3: İdrak Kavramının Şeması



Kaynak: Subkî – *Cem ‘u’l-cevâmi‘*

Tabloda da görüleceği üzere üst kavram idrak olmaktadır. İdrak, yargı (hüküm) ile birlikte olup olmaması bakımından ikiye ayrılır. Bir şey hakkında idrakla beraber yargıda bulunmak söz konusuysa tasdîk olur. Fakat bir şey hakkında yargıda bulunmaksızın sadece idrak varsa bu tasavvur olur. Tasdîk de kesin olup olmamak bakımından ikiye ayrılır. Kesin olan tasdîk de kendi içerisinde değişme ihtimali olup olmama bakımından ikiye ayrılır. Eğer tasdîk kesin olup değişme ihtimali yoksa ilim olur. Eğer değişme ihtimali varsa bu da itikad olur. İtikad değişme ihtimali olduğundan sonucu bakımından sahih ya da fasid olarak ikiye ayrılır. Eğer itikadın sonucu vakıaya

mutabık ise sahih itikad olur ki bu yönüyle ilimle aynı anlama gelir. Eğer vakıaya mutabık değilse bu da fasit olup bir şey ifade etmez. Eğer tasdik kesin değilse üç ihtimalden biri olur. Tasdik kesin olmayıp doğruluk ihtimali yüksek ve kesin olmaya yakın ise zan olur. Eğer kesin olma ihtimali yarı yarıya eşitse şek olur. Eğer kesin olma ihtimali çok düşükse bu da vehim olur.

11. Cehalet ve Sehîv

Cehalet sözlükte, “ilmin zıddı” olarak ifade edilmektedir.³⁶⁸ İstilah olarak ise Subkî, *maksûd hakkındaki bilginin yokluğu(intifâ)*³⁶⁹ve *bilineni (ma ‘lûm) olduğu halden farklı olarak tasavvur etmek* şeklinde iki tanım vermektedir.³⁷⁰

Maḥallî, Subkî’nin ilk tanımının cehl-i basit olduğunu, ikinci tanımın ise cehl-i mürekkep olduğunu belirtmektedir. Yani bir şeyi bilmemek cehl-i basittir. Vakıada olanı bilmemekle beraber onu bilmediğini de bilmemek ise cehl-i mürekkeptir.³⁷¹

Gürânî de Subkî’nin ilk tanımının cehl-i basit, ikinci tanımın ise cehl-i mürekkep olduğunu söyler. Fakat Gürânî, cehl-i mürekkepte hem vakıayı bilmemek hem de bilmediğini bilmemek şeklinde iki cehaletin var olduğunu savunmanın doğru olmadığını belirtir. Gürânî burada yine isim vermeden Maḥallî’yi eleştirmektedir. Gürânî buna itiraz sadedinde cehl-i mürekkebin “vakıaya mutabık olmayan itikad” olduğunu ifade etmektedir. ‘Abbâdî ise Maḥallî’nin bu konuda masum olduğunu ve önceki usûlcülerden nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.³⁷²

Sehiv sözlükte gaflet, unutmak, kalbin bir şeyden kayması (dalgalılık) anlamlarında kullanılmıştır.³⁷³ Subkî, *bilinen(ma ‘lûm) hakkında gaflete düşmek* şeklinde tanımlamıştır. Gürânî ise, *bilinenin (ma ‘lûm) suretinin hafızada kalmasıyla beraber kendisi hakkında gaflete düşmek* şeklinde tanımlamaktadır.³⁷⁴

³⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/129.

³⁶⁹ Subkî tanımda intifâ sözcüğünü bilinçli olarak kullanmıştır. Biz de bunu ifade etmek için parantez içerisinde belirtmek istedik. Çünkü Türkçe’de “yokluk” kelimesi Arapçada “‘adem” ve “‘intifâ” sözcüklerinin tercümelerinde kullanılmaktadır.

³⁷⁰ Subkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 218.

³⁷¹ Maḥallî, *el-Bedru’-t-tâli’*, 1/127.

³⁷² Maḥallî, *el-Bedru’-t-tâli’*, 1/127; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/314-315; ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 1/288.

³⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14/406.

³⁷⁴ Maḥallî, *el-Bedru’-t-tâli’*, 1/127-128; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/317.

Sehiv bazen dilimize unutmak olarak tercüme edilse de Arapçada “unutmak” anlamını karşılamak için “nisyan” sözcüğü kullanılmıştır. Yukarıdaki tanımlarda “sehiv” kavramın unutma anlamındaki “nisyan” kavramıyla karışmaması için “bilinen bir şey hakkında kısa süreli olarak bilginin akla gelmemesi” anlamını ifade etmek için “gaflet” sözcüğü tercih edilmiştir. Çünkü “nisyan” bilginin hafızadan silinmesi şeklinde anlaşılmıştır.³⁷⁵



³⁷⁵ Nisyan için bk. Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/317.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİHLA İLGİLİ MEBÂDÎ

Bu bölümde Gürânî'nin usûl-i fıkıh eserinin mukaddime bölümünde ele aldığı fıkıhla ilgili mebâdî incelenecektir. Öncelikle Gürânî'nin işaret ettiği usûlcülerin görüşleri açıklanacak ve bunlar üzerine yaptığı tahliller aktararak değerlendirilecektir. Başta usûl-i fıkıhın tanımı, usûlcü ve fakih gibi usûl ilminin tanımıyla ilgili kavramlar izah edilecek ardından teklîfî ve vad'î hükümlerin mahiyeti ve kapsamı hakkında yapılan tartışmalar araştırılacaktır.

Usûl-i fıkıhın istimdad ettiği ilimlerden biri fıkıhtır. Fıkıh ilmi usûl-i fıkha bağlı bir alt ilim olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda kategorik olarak bir üst ilim sayılan usûl-i fıkıhın kendisine bağlı bir alt ilim olan fıkıh ilminden istimdad etmesi devre yol açacağı şeklinde değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu ihtimali değerlendiren usûlcüler, usûl-i fıkıhın fıkıhtan tasavvur yönüyle istimdad ettiğini ifade etmektedirler. Yani usûlcü delillerden nasıl hüküm çıkarılacağı konusuyla ilgilenmektedir. Delillerden hükmün nasıl elde edildiğini bilmek de hükümlerin tasavvur edilmesine bağlıdır. Çünkü hükümler ya usûl-i fıkıhın meselelerinin mahmulleri ya da bu meselelerle alakalı hususlardır. Başka bir deyişle usûlcü, sem'î delillerden elde edilen hükümleri usûl-i fıkıhta ispat etmek ya da çürütmek için hükümleri tasavvur eder. Hükümler hakkında yargıda bulunarak (tasdîk) ispat etmeye ya da çürütmeye çalışmaz. Söz gelimi usûl-i fıkıhtaki “emir vucûb içindir” kaidesi fıkıhtaki “vitir namazı vâcibdir” hükmü tasavvur edilmeden anlaşılmaz. Yani devrin oluşması için fıkıhtaki mükellefin fiiline ilişkin ya da tafsili delillerden hükümlerin tasdik ile elde edilmesi konuları, fıkıh usulünün mebâdîi olması gerekir. Oysa burada kastedilen sadece hükümleri tasavvur etmektir.³⁷⁶

³⁷⁶ İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/106-112; İsfahânî, *Beyanu'l-muhtaşar*, 1/31-32; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 157-158.

1. Usûl-i fıkıh

Klasik usûl-i fıkıh literatüründe fıkıh usûlünün tanımıyla ilgili iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Fıkıh usûlünün konusu merkeze alınarak yapılan tanımların ilki fıkıh usûlünün icmâlî delillerden ibaret olduğunu öne çıkarırken; ikinci tanım ise fıkıh usûlünün icmâlî delillerin bilgisi olduğu şeklinde tezahür etmektedir. Subkî de *Cem 'u'l-cevâmi'* adlı eserinin başında bu yaklaşımlara ait tanımları zikretmekte ve kendisi yapılan tanımlardan ilkinin tercih etmektedir. Ona göre fıkıh usûlü, *fıkhın icmâlî delilleridir*. Onun aktardığına göre diğer bir tanım ise *fıkhın icmâlî delillerinin bilgisi (marifet)* şeklindedir.³⁷⁷

Gürânî, Subkî'nin tercih ettiği tanımın anlaşılması için konuya tanımda zikredilen ilim (bilgi) lafzını açıklamakla başlamaktadır. Gürânî'ye göre ilim lafzının dört anlamı vardır. Bu anlamların ilki bir şeyi idrak etmektir. İkincisi idrak edilen şeyin tekrar tekrar gerçekleşmesiyle oluşan melekedir. Bu melekeye bilfiil akıl denir. Örneğin bir nahivci, nahiv meselelerini idrak ettikten sonra onda bu idrakten önce var olmayan meseleleri kavrayabilme yetkinliği ortaya çıkar. Sonra bilfiil olarak bu meseleleri tahsil ettiğinde tafsilin başlangıcı olan başka bir mertebe kendisinde oluşur ki buna "icmâlî ilim" denir ve bundan "tafsilî ilim" doğar. Üçüncü anlamıyla ilim kelimesi usûl için kullanılırken dördüncü anlamıyla kavâid için kullanılmaktadır. Gürânî bu açıklamayı yaptıktan sonra Subkî'nin ilim lafzını kavaid için kullandığını ifade etmektedir. O, Subkî'nin usûl-i fıkıh terkiibini, *sem 'î delillerin ahvalini araştıran ilim* anlamında kullandığını, başka bir ifadeyle "ilim" lafzının "usûl-i fıkıh" lafzına izafe edilmesini uygun görmediğini aktarmaktadır. Ancak Gürânî bu düşünceyi doğru bulmamakta ve Subkî'nin usûl için yaptığı "fıkhın icmâlî delilleri" tanımından tedvin edilmiş usûl-i fıkıh ilminin anlaşılmayacağını söylemektedir.³⁷⁸

Bazı usûlcüler sözlük ve ıstılahî olarak yapılan tanımlarda kelime ve terim anlamı arasındaki farklılıkları gözden kaçırmamak için usûl-i fıkıhı tanımlamak istediklerinde "ilmu usûli'l-fıkıh" ifadesini kullanmışlardır.³⁷⁹ Gürânî, Subkî'ye yönelttiği eleştirilerinden kendisinin de bu düşüncede olduğu anlaşılmaktadır.

³⁷⁷ Subkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 209.

³⁷⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/199.

³⁷⁹ Tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 126-127.

Gürânî'ye göre Subkî'nin tercih ettiği tanım lakabî³⁸⁰ tanımdır. Çünkü usûl-i fıkıh; muzaf, muzaf-ı ileyh ve izafenin anlamı olmak üzere üç cüzden oluşmaktadır. Usûl ve fıkıh kavramları birbirine izafe edildiğinde izafenin anlamı ortaya çıkar. İzafenin anlamı ise soyut (manevî) bir cüzdür. Bazıları izafenin anlamına bakarak değil de asla bakarak cüzlerin her birini tanımlarken bazıları da lakabî olanın asıl olduğunu kabul ederek izafî olanı bırakıp lakabî olanı tanımlamışlardır.³⁸¹

Tanımdaki “icmâlî deliller” Gürânî'ye göre, fıkıh meselelerinin kendileriyle istidlal edildiği küllî kaziyye (tümel önerme) anlamındadır. Ona göre bu küllî deliller³⁸² ya kıyas-ı iktirânî'nin birinci şeklinde mukaddime-i kubrâ olur ya da kıyas-ı istisnâî'de mukaddime olarak yer alır. Kıyas-ı iktirânî için verdiği örnek şu şekildedir; “Bu, kıyasın vâcib olduğuna delalet ettiği hükümdür, kıyasın vâcib olduğuna delalet ettiği her hüküm vâcibtir, o halde bu hüküm de vâcibtir.”³⁸³

Yukarıda geçtiği üzere usulün tanımda iki farklı tutum benimsenmektedir. Subkî gibi usûlî “deliller”den ibaret görenler olduğu gibi “delillerin bilgisi” olarak tanımlayanlar vardır. Bunların başında Râzî ve Âmidî gelmektedir. Onlara göre usûl-i fikhın konusu icmâlî delillerdir.³⁸⁴ Gürânî, Subkî'yi eleştirirken usûlî delillerin bilgisi olarak tanımlayan İbnu'l-Hâcîb (ö. 646/1249) ve Beydâvî'ye (ö. 685/1286) atıfta bulunmaktadır. İbnu'l-Hâcîb usûl-i fikhın lakabî tanımını tercih etmekte ve şöyle tanımlamaktadır: *Tafsili delillerden şer'î-fer'î hüküm istinbatına ulaştıran kavaîd bilgisidir*. Buna karşılık Beydâvî ise usûl-i fikhı, *fikhın icmâlî delillerinin bilgisidir (marifetidir)* şeklinde tanımlamaktadır. Gürânî, Subkî'nin tanımda İbnu'l-Hâcîb gibi

³⁸⁰ Usûl-i fikhın tanımı hakkında farklı tutumlar benimsenmiştir. Bazı usûlcüler fıkıh, usûl ve usûl-i fıkıh kavramlarını birer birer açıkladıktan sonra kendi kanaatlerini paylaşmışlardır. Bazı usûlcüler tanım hakkında usûl ve fıkıh kavramlarının birbirine izafesini dikkate alarak terkinin tanımını yapmışlardır. Bu kısım usûlcülerin benimsedikleri tanım *izafî* olarak adlandırılır. Buna karşı fıkıh ve usûl kavramları dikkate alınmaksızın tek bir kavram olarak algılayarak ve bir ilmin adı olan usûl-i fikh kavramını tanımlamışlardır. Bu grup usûlcülerin benimsedikleri tanım *lakabî* olarak adlandırılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 119.

³⁸¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/201. Usûlcülerden bazıları usûl-i fikhı tanımlarken izafî olanı itibar alarak tanımladılar. Bunlar da iki kısma ayrılır. Gazzâlî ve Âmidî gibi âlimler ilk olarak fıkıh kelimesini tanımlarken Râzî, İbn Neccâr el-Hanbelî ve Şevkânî gibi âlimler önce asıl kelimesini tanımlamaktadır. Şaşı, Beydâvî ve Subkî gibi bazı usûlcüler de usûl-i fikhı terkinin lakabı itibar alarak tanımlamaktadır.

³⁸² Gürânî yukarıda küllî kaziyye ifadesini kullanırken hemen akabinde küllî deliller ifadesini kullanmaktadır. Kanaatimizce her iki tabiri de icmâlî deliller anlamında kullanmaktadır.

³⁸³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/202.

³⁸⁴ Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/80; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/7.

*ilim*³⁸⁵ kaydını ya da Beydâvî gibi *marifet* kaydını kullanmasının daha doğru olacağını söylemektedir.³⁸⁶

Subkî, Beydâvî'nin yaptığı fıkıh usulünü “delillerin bilgisi” olarak takdim eden tanımını zayıf olarak değerlendirmektedir. Maḥallî, Subkî'nin fıkıh usulünü delillerden ibaret gören ilk tanımını sözlük anlamına daha yakın olduğu için tercih ettiğini, çünkü usûlün sözlükte deliller anlamında kullanıldığını ve bütün usûlcülerin kanaatinin bu yönde olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın fıkıh, ahkâmın kendisi olarak tanımlanmaktan ziyade ahkâmın bilgisi olarak tanımlanmıştır, çünkü fıkıh sözlükte anlamak/fehmetmek anlamındadır.³⁸⁷ Gürânî ise Subkî'nin eleştirisine konu olan tanımın doğru olduğunu söylemektedir. Ancak Gürânî aynı konu altında *ilim* lafzının *marifet* lafzından farklı olarak külliler için kullanıldığını, buna karşılık *marifet* lafzının ise cüziler için kullanıldığını belirtmekle beraber usûl-i fıkıhta zikredilen delillerin küllî olduğunu vurgulamaktadır. Gürânî bir başka yerde de usûl-i fikhî tanımlarken yukarıda geçen İbnu'l-Hâcib'in tanımını vermektedir.³⁸⁸ Gürânî'nin fıkıh usulü tanımında “delillerin bilgisi” şeklinde bir kullanımı desteklediği açıksa da bilgi kavramının karşılığı olarak *ilim* mi *marifet* mi kullanılmalı noktasında net bir şey ifade etmemektedir. Şunu da söylemek gerekir ki İbnu'l-Hâcib'in tanımını esas aldığına ilişkin ifadeleri daha belirgindir.³⁸⁹

Gürânî ilk tanımını tercih ettikleri için hem Subkî'ye hem de Maḥallî'ye itirazda bulunmaktadır. Gürânî onlara niçin katılmadığını şu üç gerekçeyle açıklamaktadır:

³⁸⁵ İbnu'l-Hâcib, *ilim* kaydını *marifet* kaydına tercih etmektedir. Ona göre usul-i fıkıh için *ilim* kaydı kullanılmalıdır, çünkü ona göre *ilim* sabit bir şeydir. Söz gelimi usul-i fikhî bilen olup olmaması önemli değildir. Bilen olmasa da usûl-i fikhî var olmaya devam edecektir. Ancak *marifet* ise izafe edildiği şeyin varlığını gerektirir. Şayet usûl-i fikhî için *marifet* kaydı kullanılsaydı bu takdirde usulü bilen kimsenin olmaması durumunda usûl-i fikhîtan bahsedilemezdi. Tanımda *İlim* lafzını benimseyenlerin bir diğer gerekçesi de *marifet* lafzının zatlara taallük ettiğini ve bunun tasavvurdan ibaret olduğunu söylemektedirler. Bunlara göre *ilim* lafzı nisbetlere taalluk eder ki bu da tasdiktir. Dolayısıyla usulü salt tasavvurdan ibaret görmek yanlıştır, çünkü emrin vucûba, nehyin de tahrîme delaleti usûl-i fikhîtandır. Aynı zamanda bu tanımda *ilim* lafzı *marifet* lafzından daha genel olduğu için *ilim* lafzını kullanılması daha doğrudur. Bk. Subkî, *el-İbhâc*, 2/65.

³⁸⁶ İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/63; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) ‘Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü: Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, trc. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 7; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/200. İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtaşar* adlı eserinde Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserinden etkilendiği kanaati araştırmacılar arasında yaygın olsa da usûl-i fikhînin tanımı konusunda Âmidî'den farklı düşündüğü ortadadır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/7.

³⁸⁷ Attâr, *Haşiyetu'l- 'Atfâr*, 1/47; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/80.

³⁸⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/202.

³⁸⁹ Bk. Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/205.

1) İlmin delillere taalluk etmesi müdevven bir ilmin oluşması için gereklidir. Yani Gürânî’ye göre ilim delillere taalluk etmedikçe bir ilim olarak usûl-i fıkıh oluşmaz.³⁹⁰ ‘Abbâdî bu itiraza, delillerin başlı başına bir ilim olduğunu dolayısıyla Gürânî’nin iddiasının doğru olmadığını söyleyerek itirazda bulunmaktadır.³⁹¹

2) Usûlün sözlükte delil anlamına geldiği iddiası hatalıdır. Usûl, aslın çoğuludur. Asıl ise “başkasının kendisine bina edildiği şey” anlamındadır. Çatı için duvarlar, mecaz için hakikat, medlul için delil asla örnektir. Bina edilmek (kurulmak), hissi ve aklîden daha geneldir. Delil, asl’ın manasının fertlerinden (ma-sadak) biridir. Yoksa asl, sözlükte delil için konulmamıştır.³⁹² ‘Abbâdî burada haklı olarak aslın, “başkasının kendisine bina edildiği şey” anlamından ibaret olmadığını sözlükte deliller anlamına da geldiğini ifade ederek eleştiride bulunmaktadır.³⁹³

3) Şayet “usûl, deliller manasındadır” görüşü kabul edilirse sözlük manasına yakınlığının anlamı kalmaz. Usûl deliller manasında olup ilim anlamını ve delillerin bilgisine taallukunu barındırmadığı takdirde sözlük anlamındaki bu yakınlığının bir anlamı kalmaz. Çünkü bu durumda bir şeyin, kendisine yakın olmasından bahsedilmez. Muhakkiklerden “usûlün sözlük manası üzerinde kalması caizdir” diyenler usûlle fıkıhın dayandığı semi delilleri, içtihadı ve tercihi kastederler. Çünkü fıkıh bunların hepsi ile bina edilmiştir. Subkî’nin zannettiği gibi sadece delillerle bina edilmemiştir.³⁹⁴

‘Abbâdî Gürânî’nin Subkî’ye itirazını şöyle özetlemiştir: İlim lafzı, icmâlî deliller için kullanılmaz ancak icmâlî delillerin bilgisine taalluku itibarıyla kullanılır. O halde birinci tanımın tercih edilip ikinci tanımın zayıf görülmesi doğru değildir. ‘Abbâdî bu itiraza şöyle cevap verir: Gürânî, ilim lafzını icmâlî delillerin bilgisine taalluk etmesi bakımından kullanmışsa, ilim lafzını marifet lafzıyla aynı anlamda kullanmış olur. Bu da yanlıştır. Çünkü ilim lafzı, kullanıldığı şeyin ma’lûm olması

³⁹⁰ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/203.

³⁹¹ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 1/65.

³⁹² *ed-Dureru’l-levâmi* nüshasında “la” olumsuzluk edatı yerine “lâm-ı talîl” kullanılmıştır. Mana şu şekilde olmaktadır: “Çünkü asl, sözlükte delil için konulmuştur”. Biz *el-Ayatu’l-Beyyinât*’ın ibaresini esas aldık.

³⁹³ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 1/65.

³⁹⁴ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/205.

şartı olsa da kavaidin kendisi için de kullanılabilir.³⁹⁵ Teftâzânî (ö. 792/1390) ilim lafzının usûl ve kavâid için kullanılabileceğini ifade etmektedir.³⁹⁶ Curcânî (ö. 816/1413) ise *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel* adlı eserinde, ilim lafzı meleke ve kavaidin kendisi için kullanıldığında bir muteallika ihtiyaç duymadığını ancak idrak anlamında kullanılırsa *ilmun bi'l-kavâid ve 'l-usûl* örneğinde olduğu gibi bir müteallika ihtiyaç duyacağını aktarmaktadır.”³⁹⁷

Görüldüğü üzere tanımda usûlcüler ikiye ayrılmaktadır. Râzî, Âmidî ve Subkî gibi usûlcüler “usûl”ü, *deliller (el-edille)* olarak tanımlarken diğer tarafta Beydâvî gibi usûlcüler tanıma *marifet (ma'rifetu'l-edille)* kaydını eklemektedir. İbnu'l-Hâcib ise *marifet* kaydına karşılık *ilim ('ilmu'l-edille)* kaydını kullanmaktadır. Usûl-i fikhî, ıstılah anlamında icmâlî delillerden ibaret görenler usûl kelimesinin sözlük anlamına dikkat çekmekte ve usûlün sözlükte delil anlamına geldiğini kabul etmektedirler. Bununla beraber onlara göre icmâlî deliller topyekûn bilinir ve delilden medlule ancak ilim vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu görüş sahiplerine göre delillerin bilgisi usûlcüye aitken bu delillerle medlule ulaşmak ise fakîhe aittir. Onlar fikhın sözlükte fehmetmek/anlamak şeklinde kullanıldığını ve sözlük anlamına yakınlığından dolayı fikhın, ilim olarak tanımlanmasının daha evla olduğunu ifade etmektedirler. Gürânî ise bu görüşlere katılmamaktadır. Ona göre *aslın* sözlük anlamlarından biri delil olsa da usûlî deliller anlamına hasretmek doğru değildir. Diğer yandan usûlî deliller anlamı ile kullananların sadece icmâlî delilleri kastetmediklerini bunun yanında sem'î delilleri, ictihad ve tercihleri de kastettiklerini ifade etmektedir.

Tüm bu açıklamalardan sonra başta belirttiğimiz üzere her iki görüş sahipleri de usûl-i fikhî konularına göre tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir. İlk grup usûlcüler, usûlün konusunun icmâlî deliller olduğunu düşünürken ikinci grup usûlcüler ise usûl-i fikhın konusunun bu delillerin idrak edilmesi olarak belirlemektedirler. Gürânî bu tartışmada İbnu'l-Hâcib ve Beydâvî'nin görüşüne paralel olarak usulün

³⁹⁵ 'Abbâdî, *el-Âyâtü 'l-beyyinât*, 1/64.

³⁹⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn 'Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhî 'l-'ulûm*, thk. nşr. 'Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut, Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 166.

³⁹⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî Curcânî, *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*, thk. nşr. Reşîd 'A'radî (Beyrut, Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 48.

konusunu delillerin idrak edilmesi olarak belirleyerek Subkî'nin tanımına bir dizi itirazda bulunmaktadır.

1.1. Usûlcü (Usûlî) kimdir?

Subkî'ye göre usûlcü, *fıkhın icmâlî delillerini, bu delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini ve müctehidin vasıflarını bilen kimsedir*.³⁹⁸

Gürânî, Subkî'nin yaptığı tanımı doğru bulmamaktadır. Nitekim Gürânî'ye göre usûl-i fıkıh *kendisiyle tafsilî delillerden şerî-ferî ahkâmın istinbatına ulaştıran kavaid-i külliye (icmâlî deliller) ilmi olarak tanımlanmalıdır*. Dolayısıyla bir kimse tanımda geçen *kavaid-i külliye* bilgisine sahipse o kimse usûlcüdür. Gürânî, fakîh ve fıkhın tanımından yola çıkarak bu sonuca varmaktadır. Bir başka ifadeyle usûlcünün tanımını yaparken onu fakîhe kıyas etmektedir. Ona göre fıkıh, *mükellefin fiillerini sıhhat-fesat yönüyle araştıran ilim* şeklinde tanımlanmakta ve tanımda geçtiği şekilde mükellefin fiillerinin bilgisine sahip olan kimse de fakîh olarak adlandırılmaktadır.³⁹⁹

Subkî yaptığı tanımla muhtemel olan yanlış bir düşüncenin önüne geçmek istemektedir. Subkî, usûlcü hakkında öne sürülen *usûl ilminin kavaidini bir araya getirip tedvin eden kimseye usûlcü denir. Usûl tedvin edildikten sonra kavaidini bilen kimseye ise usulcü denmez* şeklinde indirgemeci yanlış anlayışa karşı durmaktadır.⁴⁰⁰ Her ne kadar Subkî bu indirgemeci anlayışa karşı dursa da Gürânî, usûl-i fıkıh ve usûlcü tanımları arasında bir çelişki olduğunu söyler. Gürânî'nin burada bahsettiği çelişki, Subkî'nin usûl-i fıkıhı sadece icmâlî delillere hasrederek tanımlarken; usûlcü tanımında ise kavâid'in bilgisini, hüküm çıkarma yöntemlerini ve müctehidin vasıflarının bilgisini de tanıma eklemesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰¹

‘Abbâdî, bu konuda Gürânî'ye katılmayıp Subkî'yi savunmaya çalışmaktadır. ‘Abbâdî'ye göre Subkî'nin usûl-i fıkıhı, *fıkhın icmâlî delilleri* şeklinde tanımladığında bu tanımın muktezası usûlcüyü de sadece delillerin bilgisine sahip olan kimse olarak tanımlamasını gerektirmiştir. Ancak Subkî, usûlün tanımında *istinbat yollarını ve müctehidin vasıflarını bilme* kaydını koymasa da bir bağlamda bu muktezanın hilâfına

³⁹⁸ Subkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 209.

³⁹⁹ Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi'*, 1/205.

⁴⁰⁰ Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi'*, 1/205.

⁴⁰¹ Subkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 209; Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi'*, 1/205-206.

usûlcünün bu üç durumun bilgisine sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle o, bunları usûlcünün tanımında zikretmek durumunda kalmıştır. Şayet bu üç vasfı hiç zikretmeseydi o halde *usûlcü, sadece delillerin bilgisine sahip olan kimsedir* denilebilirdi ki Subkî'ye göre bu doğru değildir.⁴⁰²

Netice olarak Subkî'nin usûlcüyü tanımlarken icmâlî delilleri bilen kimse ifadesiyle yetinmeyerek ayrıca fıkıh usûlünün diğer mevzuları olan delillerden hüküm çıkarma yöntemleri ve müctehidin vasıflarını bilmesini de zikretmesi Gürânî'nin eleştirisine konu olmuştur. Gürânî, Subkî'nin fıkıh usûlünün tanımında sadece icmâlî delillerin bilgisini zikrederken usûlcünün tanımında bu iki konuyu da tanıma almasını bir tenakuz olarak ifade etmiştir. 'Abbâdî ise Subkî'nin tanımının tenakuz içermediğini bu diğer iki konunun usûlcü tarafından bilinmesi gerektiğine işaret ederek efrâdını câmi bir tanım yapmak için bunları eklediğini söyleyerek Subkî'yi savunmuştur.

Gürânî'nin tenakuz bulunduğu yönünde yaptığı eleştirisi isabetli görünmektedir. Zira ikinci tanımın efrâdını câmi olması için iki hususun eklendiğini söylemek ilk tanımın, yani Subkî'nin fıkıh usûlü tanımının, efrâdını câmi olmadığını kabul etmek anlamına gelir.

1.2. Fıkıh

Subkî fıkıh; *tafsili delillerden elde edilmiş şeri-ameli hükümlerin (ilim) bilgisidir* şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰³ Gürânî, Subkî'nin fıkıh sözlük anlamını bırakıp ıstılah anlamıyla tanımladığını aktarmaktadır. Ona göre Subkî'nin usûlü sözlük anlamıyla tanımlayıp fıkıh ıstılah anlamıyla tanımlaması tutarlı bir yöntem değildir.

404

Tanımdaki *amelî* kaydı hakkında usûlcüler arasında ihtilâf vaki olmuştur. Bu ihtilâfın arka planında niyetin fikhî bir mesele olup olmadığı ve itikadî meselelerin fıkıh sayılıp sayılmayacağı tartışması bulunmaktadır. Subkî inanılması vâcib olan itikadî meseleleri de fıkıh saymakta ve bunların fer'î hükümler olmadığını aktarmaktadır. O itikadi hükümlerin de fıkıhın kapsamına girmesi için tanımda amelî

⁴⁰² 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/71.

⁴⁰³ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 85.

⁴⁰⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/207.

yerine *fer*'î ifadesini kullanmamıştır. Subkî, babası Takkiyuddîn es-Subkî'nin *el-Minhâc* şerhinde itikadî meselerin fıkıh olarak isimlendirilemeyeceğini ifade ettiğini ancak kendisinin bu görüşe katılmadığını açıkça belirtmektedir. Ayrıca Subkî niyeti amel olarak kabul etmektedir.⁴⁰⁵

Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi müellifler fıkıh tanımında *amelî* lafzını kullanmayıp *fer*'î lafzını kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre niyet *fer*'î meselelerden olup *amelî* değildir. Gürânî de *amelî* kaydı yerine *fer*'î kaydını tercih etmektedir. O'na göre *amelî* kaydı ile azaların eylemleri anlaşıldığından fıkhi meselelerde niyet dışarda kalmış olmaktadır.⁴⁰⁶ Bu konuda Gürânî'nin, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib'den etkilendiği açıkça görülmektedir.

Gürânî'nin naklettiğine göre Bâkıllânî fıkıhı, “şer’î hükümlerin bilgisi (ilmi) değil de zannî”⁴⁰⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Çünkü şer’î hükümler sem’î delillerden alınmaktadır. Sem’î deliller subût olarak kat’î olsa da delâlet yönünden zannî olmaları muhtemeldir. Delâletin kat’î oluşu ihtimallerin⁴⁰⁸ olmamasına bağlıdır. Bu ihtimallerin olmaması da kat’î surette bilinmez bilakis asaleten bilinebilir. Söz gelimi ‘kelâmda asıl olan hakikattir, mecaz değildir’ aynı şekilde ‘asıl olan kapalılık ve iştirakin olmamasıdır’ denmektedir. Buradan delaletin de zannî olduğu anlaşılmaktadır. Böylece fıkhi hükümlerin tamamı zannî olduğu ve zan ile ortaya çıkan semeresinin de

⁴⁰⁵ Subkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 94-95. Subkî’ye göre dinin temel esasları üç şekilde sabit olur. Birincisi; Allah’ın varlığı gibi sadece akılla sabit olan meseleler. İkincisi Allah’ın bir olması gibi akıl ve nakille sabit olan meseleler. Üçüncüsü sadece nakille sabit olan “cennet yaratılmıştır”, “sırat hakıdır” gibi meselelerdir. Bu üçüncü grup konular fıkıhtan olup inanılması vaciptir. Bk. Subkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 92-93.

⁴⁰⁶ Gürânî, *ed-Dureru ‘l-levâmi*, 1/214.

⁴⁰⁷ Çalışmamızda Subkî, Zerkeşi ve Gürânî gibi müelliflerin Bâkıllânî’ye nispet ettiği bu itirazın doğruluğu konusunda emin olamadık. Çünkü *el-İrşâd ve’t-takrîb* adlı eserinde Bâkıllânî fıkıh tanımı hakkındaki bölümde şu bilgilere yer vermektedir; “fıkıh, sözlükte ilim anlamında kullanılmaktadır. Araplar *علم* ile *فقه* arasında fark görmezlerdi. Ancak şeri ilimlerle uğraşanlar fıkıh ıstılah anlamında kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla fukâhâ ve mütekellimûn usulcüler fıkıh; *علم بأحكام أفعال* ” *المعلم بأحكام أفعال* şeklinde tanımlamaktadır.” Bâkıllânî’nin eserini özetleyen Cûveynî de ilgili bölümde aynı bilgilere yer vermektedir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd (es-şagîr)*, 1/171; İmamü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Ruknuddîn ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü’rî Cuveynî, *et-Telhîs fî uşûli ‘l-fıkıh*, thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâli ve Beşîr Ahmed en-‘Amrî (Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, ts.), 1/105.

⁴⁰⁸ Delaletin kat’î olmasına engel olabilecek on ihtimal zikredilmiştir. Bu ihtimaller şunlardır; 1- dilin nakli, 2- nahivcilerin görüşleri, 3- müşterek olmaması, 4- mecazın olmaması, 5- şer’î ya da örfî naklin olmaması, 6-kapalılığın ya da amm’ın tahsisinin olmaması, 7- mutlakın takyidinin olmaması, 8- neshin olmaması, 9- takdim ve tehirin olmaması, 10- akli muarazanın olmaması. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa Şâtûbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, t.y.), 1/28.

kat'î surette zannî olacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla fikhın “el-ilm bi'l-ahkâm” olarak tanımı isabetli değildir. Çünkü tanım tanımlanan için hatalıdır. Yani ilim ve zan kavramları *mütebayin*⁴⁰⁹ kavramlardan olup birini diğeri için kullanmak hatalıdır.⁴¹⁰

Gürânî fikhın tanımına yapılan en güçlü itirazın Bâkıllânî'ye (ö. 403/1013) ait olduğunu söyleyerek bu itiraza şöyle cevap verildiğini aktarmaktadır: Müctehidin kendi görüşü olan bir meselede başka bir müctehidi taklît edemeyeceği konusunda kat'î icmâ' olduğundan müctehidin ulaştığı zanla amel etmesi ve onunla fetva vermesi vâcibtir. Gürânî, bu cevap sahiplerinin, “bu [hüküm] müctehidin zannıdır”, “müctehidin zannı olan her hüküm Şarî'in kesin hükmüdür”, “o halde bu [hüküm] de Şarî'in kesin hükmüdür” dediklerini aktarmaktadır. Gürânî bu itirazın “bütün müctehidler içtihatlarında doğrudur” diyen musavvibe'ye ait olduğunu ifade etmekte ancak bu görüşün doğru olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, “müctehid ictihadında hata yapabilir” diyen muhattî görüşü yukarıdaki cevabı geçersiz kılmaktadır ki doğru olan da budur. Çünkü ona göre burada kat'î icmâ' ile kastedilenin müctehidin ulaştığı zanla amelin vâcib oluşu ise bunun zaten kabul edildiğini, fakat burada hükmün müctehidin zannı olduğunu ve kat'î olamayacağını söylemektedir. Şayet kat'î icmâ' olanla kastedilen şey el-ilmu bi'l-ahkâm ise bu itirazların Bâkıllânî'nin itirazını geçersiz kılmakta yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak ona göre icmâ' zannın Şarî'n kesin hükmü olduğu üzerine değil de müctehidin ulaştığı zanla amel etmesinin gerekliliği üzerine kurulmuştur.⁴¹¹

Kısacası Gürânî, Bâkıllânî'nin fikhî hükümlerin tamamının zannî olduğunu ve bu nedenle fikhın “ahkâmın bilgisi” olarak tanımlanamayacağı şeklinde bir itirazını aktarmaktadır. Bâkıllânî'nin bu söylediklerine itiraz yapılmıştır. Buna yönelik yapılan itiraz müctehidin ulaştığı zanla amel etmesinin vâcib olduğu, çünkü müctehidin ulaştığı zannın Şarî'in kesin hükmü olduğu yönündedir. Bu yaklaşım sahipleri Bâkıllânî'nin itirazını, müctehidin ulaştığı hükmün kat'î olduğunu vurgulamakla def etmek istemektedirler. Gürânî ise burada kesin olanın, müctehidin ulaştığı hüküm

⁴⁰⁹ Mütebayin: Lafzı ve manası birbirine muhalif iki şey. Bk. Talha Hakan Alp, İsağoci Tercümesi, 24.

⁴¹⁰ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/221-223.

⁴¹¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/224-225.

değil de müctehidin ulaştığı hükümle amel etmesi olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce Gürânî, Bâkıllânî'ye yapılan itirazları çürütmeye çalışmakla Subkî'nin yaptığı tanıma katılmamaktadır. Gürânî ameli kaydı yerine fer'î kaydını daha sağlıklı bulması ve Bâkıllânî'yi savunmasıyla beraber düşünüldüğünde her ne kadar ona ait müstakil bir fıkıh tanımına ulaşamasak da *tafsili delillerden elde edilmiş şeri-ferî hükümlerin zannı* şeklinde bir fıkıh tanımını benimsediğine işaret etmekte fayda vardır.

Tanıma yapılan diğer bir eleştiri de tanımda geçen “hükümlerin bilgisi” ifadesinin kapsamı hakkındadır. “Hükümlerin bilgisi” ile ahkâmın bir kısmı kastediliyorsa mukallidin tanıma gireceği ve bu nedenle tanımın muttarîd⁴¹² olmayacağı eleştirisi yapılmaktadır. Öte yandan eğer ahkâmın tümü kastediliyorsa İmam Mâlik gibi kendisine sorulan sorulara *bilmiyorum (la edrî)* diyen fakîhlerin tanım dışı kalacağı gerekçesiyle tanımın mun'akîs⁴¹³ olmayacağı itirazı yapılmaktadır.⁴¹⁴ Bu eleştiriye göre tanım ya efrâdını câmi olmadığından; ya da ağyârını mâni' olmadığından geçerli bir tanım olmayacaktır.

Tanımdaki “hükümlerin bilgisi” ifadesiyle ahkâmın tamamının kastedildiğini söyleyenler fakîhin *bilmiyorum* cevabının bu iddiaya zarar vermeyeceğini düşünmektedirler. Onlara göre burada bilfiil olarak ahkâmın hepsinin bilinmesi kastedilmemektedir. Bilakis ahkâmın hepsini bilme kapasitesinin olmasını kastedilmektedir. Ancak bu cevaba da geniş zamanda hazırlığın (et-teheyyu'ü'l-ba'îd) herkes için geçerli olabileceği ve kısa zamanda hazırlığın (et-teheyyu'ü'l-karîb) ise sınırlarının belli olmadığı şeklinde itiraz edilmektedir. Gürânî'nin tercihi ahkâmın tamamının kastedildiği şeklindedir. O, buradaki hazırlığın kısa zamanda olduğu ve bununla “cüz'î hükümleri idrak edebilecek ilmi melekenin” kastedildiğini aktarmaktadır.⁴¹⁵

⁴¹² Muttarîd: Hükümün istisnasız bütün cüzîleri kapsaması. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 215. Tanımda tanımlanan fertleri dışında herhangi bir şeyin tanıma girmemesi (mâni'). Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/120.

⁴¹³ Mun'akîs: Tanımda, tanımlananın herhangi bir ferdinin dışarda kalmaması, tanımlananın bütün fertlerini tanımda toplaması (câmî'). Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/120.

⁴¹⁴ İcî, *Şerhu muhtaşar*, 1/96.

⁴¹⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/209-211.

2. Hüküm

Hüküm, sözlükte men etmek, vazgeçirmek suretiyle ıslah etmek ve yargılamak anlamalarında kullanılmaktadır. Hükümün en belirgin sözlük anlamı yargıda bulunmaktır.⁴¹⁶ Hüküm mantıkta, örfte, kelâmda ve usûl-i fıkıhta kullanımları mevcuttur. Burada usûl-i fıkıhta kullanılan anlamını ele alınacaktır.⁴¹⁷

Fıkıhın tanımında hüküm kavramı geçtiği için bunun ele alınması gerekli görülmüştür. Kaynaklarda hükümün ıstilahî anlamı ilk başlarda *Allah'ın hitabı* olarak geçmektedir. Bu tanım Eş'arî'ye nisbet edilmektedir. Ancak bu tanımın Allah'ın mükellefin fillerine ilişkin olsun olmasın bütün hitabını kapsadığı için kusurlu bulunmuş ve daha sonra *mükellef olma cihetinden* kaydı eklenerek daha da sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu tanım da aşağıda geleceği üzere ağyarına mâni' olmadığı gerekçesiyle itirazlara maruz kalmıştır.⁴¹⁸

Subkî'ye göre hüküm; *mükellef olma açısından, mükellefin fiiline ilişkin Allah'ın hitabıdır*.⁴¹⁹ Subkî'nin tercih ettiği bu tanım Gazalî'ye nispet edilmektedir. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi itirazlara konu olmuştur.⁴²⁰

Gürânî bu tanımın ağyarına mâni' olmayıp Kur'an kıssaları gibi konuların da tanıma girdiği gerekçesiyle itirazlar yöneltildiğini ifade eder. Bazıları bu tanıma "iktizâ", "tahyîr" gibi kayıtlar eklemiştir.⁴²¹ Oysa Gürânî'ye göre bu fazla kayıtlara ihtiyaç yoktur. Ona göre tanımlarda *haysiyet* (açısından) kayıtları itibara alındığı için Subkî, *haysiyet*⁴²² kaydını kullanmakta bu nedenle zikri geçen fazla kayıtları tanıma

⁴¹⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî El-Hamevî El-Feyyûmî Feyyûmî, *el-Mişbahü'l-mûnîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 1/145; Mecduddin Ebû Tahir b. Muhammed b. Ya'qub Fîrûzâbâdî Fîrûzâbâdî - Muhammed Na'im el-'Araksusî, *el-Ķâmûsü'l-muĶîṭ ve'l-Ķabesü'l-vasîṭu el-câmî' limâ zehebe min luĶati'l-'Arab şemâfîṭ* (Lubnan/Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1426), 1095.

⁴¹⁷ Adı geçen ilimlerdeki anlamları hakkında detaylı bilgi için bk. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri: Doğuşu, Gelişmesi, Terimleşmesi* (Doktora, SÜ, 2010), 1-3.

⁴¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîḥ ale't-Tavḏîḥ*, 1/21.

⁴¹⁹ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 210.

⁴²⁰ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfî Hüküm Terimleri*, 3.

⁴²¹ Bk. Ebû 'Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, 3. Bs, 6 c. (Riyad: Mu'essesetu'r-Risâle, 1997), 1/89; İsnvî, *Nihâyetu's-sûl*, 16; İsfahânî, *Beyanu'l-muḥtaşar*, 1/326-327.

⁴²² Mükellef olma haysiyeti kastedilmektedir. Molla Gürânî kullanılan haysiyet kayıtlarını tanımlarda geçerli görmektedir. Subkî tanımında iktizâ tahyir gibi kayıtlar yerine "kulun mükellef olma yönünden/bakımından" kaydını kullanmaktadır. Bu kaydı kullanırken Arapçada haysiyet kaydı olarak ifade edilen من حيث ifadesini kullanmaktadır. Bizim de bu cümlede kullandığımız haysiyet kavramı bu ifadenin tercümesidir.

ekleme ihtiyacı duymamaktadır. Zira hitabın kıssalara taalluk etmesinin mükellef olma cihetinden olmadığı aşikardır. Dolayısıyla tanımın kıssaları içerdiği itirazı müellifin *mükellef olma bakımından* kaydıyla dışarda kalmış olduğundan itiraz geçersiz olmaktadır.⁴²³

Gürânî, Subkî'nin bu tanımının yukarıda zikrettiği itiraz dışında birkaç yönden eleştirildiğini ifade etmektedir. Gürânî yapılan eleştirileri zikrettikten sonra bu eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadır. Bu eleştiriler şöyledir:

1- Tanım, baliğ olmayan çocukların fiillerine ilişkin hükümleri kapsamadığı için efradına cami (muttarid) değildir.

Gürânî'ye göre baliğ olmayan kişilerin fiillerine ilişkin olduğu varsayılan hükümler aslında bunların velilerinin fiiline ilişkindir. Yani veli fiili yaptığı takdirde sevap kazanırken terk ettiği takdirde de günahkâr olacaktır. Bu nedenle itiraz geçersizdir. Örneğin Şafi'î mezhebinde velinin velayeti altında bulunan bir çocuğun malından zekât verilmezse bu fiilin muhatabı velinin kendisidir.⁴²⁴

2- Bu tanıma göre vad'î hükümler kapsam dışı kalmaktadır.

Gürânî'ye göre vad'î hükümler teklîfe dâhildir. Ona göre teklîf sarîh ve zımnî olarak ikiye ayrılmaktadır. Vad'a ilişkin hükümler de zımnî teklîf kabilindendir.⁴²⁵ Gürânî'nin teklîfin taksimatı konusunda 'Adududdîn el-Îcî'den etkilendiği görülmektedir. El-Îcî, *el-Muhtasar* şerhinde vad'î hitabın iktizâ (talep/gerekli kılma) ve tahyîr (muhayyer/serbest bırakma) kayıtlarının kapsamına girdiğini iddia etmektedir. Ona göre bir şeyin delil oluşunun anlamı amel etmeyi gerekli kılmasıdır. Yani celdenin (sopa cezasının) vâcib olması için zinayı sebep kılmak zina durumunda celdenin vâcib olduğu anlamına gelirken, alışverişin sıhhati için mebûin (alışverişe konu olan malın) temiz (tâhir) olmasını şart koşturmak alışveriş sonrasında mebûden

⁴²³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/218. Molla Gürânî bu cevabı Îcî'den almıştır. Bk. Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/205.

⁴²⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/218. Ayrıca Bk. Atfâr, *Haşiyetu'l-Atfâr*, 1/59.

⁴²⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/219. Teklîf bazı usûlcülere göre sarîh ve zımnî olarak sınıflandırılmıştır. Sarîh teklîfte bir hüküm inşa edilirken doğrudan hüküm konulması söz konusu iken, zımnî teklîfte ise dolaylı olarak hüküm konulmaktadır. Teklifi hükümlerde "namazda kıraat farzdır" gibi sarîh hükümler söz konusu olmaktadır. Vad'î hükümlerde ise örneğin namazın farz olması güneşin hareketleri, orucun farz olması için de Ramazan ayının girmesi sebep olarak görülmüştür. Yani teklifi ve vad'î hükümlerin her ikisinde bir şeyin farz olması söz konusu olsa da teklifi hükümlerde hüküm açıkça mükelleften istenirken vad'î hükümlerde ise hükmün oluşabilmesi için emare tayin edilmiştir.

faydalanmayı caiz kılmak anlamındadır. Netice olarak el-İcî, iktizâ ve tahyîrden kastının sarîh ve zımnî'den daha genel (âmm) olduğunu, vad'ın da zımnî teklîf kabilinden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca el-İcî, vad'ilerin hüküm olarak adlandırılmayacağını ifade etmektedir.⁴²⁶ Dolayısıyla vad'ileri, hüküm olarak adlandırmayanlar, hükmün tanımına vad'î kaydını eklememektedir.

3- Bu tanım, fukâhâ arasında kullanılan hükmün ıstılâhî tanımıdır ve onların fıkıh tanımından alınmaktadır. Dolayısıyla hüküm, hitabın kendisi değildir. Aksine hitâbla sabit olmuş vucûb ve hurmet gibi mükellefin fiilinin sıfatıdır.

Bu itirazın Hanefî ve Şâfi'îler arasındaki ihtilâftan neşet ettiğini söylemek gerekir. Hanefîler'e göre hüküm, Şari'in hitabının semeresi olup aynı zamanda kulların fiilinin bir sıfatıdır. Bu sıfat Hanefîlerin terminolojisine göre vucûb, hurmet, mubâh gibi sıfatlarla anılmaktadır. Şâfi'îler'e göre ise hüküm, Şari'in hitabının kendisidir. Şâfi'îlerin kullandığı terminolojide icâb, tahrîm, ibâha gibi terimler kullanılmaktadır. Bu anlamda söz gelimi "zekât verin"⁴²⁷ ayetinde Hanefîler hükmü, ayetin semeresi yani zekâtın verilmesinin vâcib oluşu olarak kabul ederken, Şâfi'îler'e göre "zekâtı verin" şeklindeki hitabın kendisi hükümdür.

Gürânî bu itiraza birkaç şekilde cevap verildiğini söyler. Gürânî bu cevapları ele alırken Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserini temel almaktadır. Bu cevaplar Şâfi'î mezhebi üzerine yazılmış kitaplarda nakledilen meşhur cevaplardır.⁴²⁸

a- Hükümle hükmedilen şey kastedildiği gibi hitâbla da hitâb edilen şey kastedilmektedir. Çünkü burada mükellefin fiilinin sıfatı (örn. vucûb) kelâm-ı ezeli olan hitabın kendisi olmadığı aklî karine ile bilinir.

b- Bu tanımda hitâb, hükmün hakiki anlamında kullanılmıştır. Zira hükmün vucûb ve hurmet için kullanılmasında esnek davranılmıştır. Aslında hükmün hakiki anlamı icâb, tahrîm vb. şeylerdi. Hükmün vucûb ve hurmet için kullanılması hakiki anlamda değildir.

⁴²⁶ İcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/109-110.

⁴²⁷ Bakara: 2/43.

⁴²⁸ Bk. Teftâzânî, *Şerhu 't-telvîh ale 't-Tavdîh*, 1/24.

c- Hüküm, Allah'ın hitabının kendisidir. Söz gelimi *îcâb* Allah'ın *namaz kılın*⁴²⁹ sözünün kendisidir. “*Namaz kılın*” sözündeki fiilin bir sıfatı yoktur. Çünkü söz burada ma'dûmla ilişkilidir. Burada söz konusu olan ma'dûm, örnekte olduğu gibi namaz fiilidir. Namaz fiili olmadığına göre onun için bir sıfatın olduğunu söylemek de mümkün değildir. Ancak mükellefin fiili ma'dûm olsa da hükmün onunla ilişkisi vardır. Hüküm Şâri'in hitabı, dolayısıyla onun sıfatı olması bakımından *îcâb* olarak isimlendirilirken mükellefin fiiline ilişkin olması bakımından ise *vucûb* ismini alır. *Îcâb* ve *vucûb* özde aynı iken vasıfta farklı iki kavramdır. Usûlcüler her iki itibarla hükmü bazen *îcâb* olarak tanımlarken bazen *vucûb* olarak tanımlamaktadır.⁴³⁰

‘Abududdîn el-Îcî yukarda geçen ifadeleriyle Hanefîler'in *vucûb* ve *hurmet* gibi kavramları mükellefin fiilinin sıfatı olarak kabul etmesine itiraz etmektedir. O, ezelde vuku bulan bir emrin bir sıfatının olmayacağını iddia etmektedir. Bu nedenle hükmün mükellefin fiilinin sıfatı olarak kabul etmek doğru değildir. Çünkü henüz ortada bir fiil yoktur. Ancak hükmü *îcâb* olarak aldığımızda bir yönüyle Allah'ın hitabı dediğimizde Allah'a nisbet ederken bir yönüyle de henüz varlığı olmayan ancak varlığa geldiğinde mükellefe yönelen bir hitâb olarak ona nisbet ederiz. *Gürânî*'nin burada tercihinin el-Îcî tarafından kullandığı açıkça görülmektedir.

Hükmün “*şâriin iktizâ ve tahyîr bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabı*” şeklinde yapılan tanımında *iktizâ* ve *tahyîr* kayıtlarının tanıma eklenmesi halinde tanımın kapsamı gereken hükümler dışarda kalmaktadır. Söz gelimi had için zinanın sebep olması, namaz için güneşin doğmasının delil olması ve abdestin namaz için şart olması gibi hükümler mükellefin fiiline ilişkin olsa da *iktizâ* ve *tahyîr* kayıtlarının altına girmemektedir. Bu gibi hükümlerin tanıma girmediğini gören âlimler sözü geçen tanıma *vad'* kaydını eklemiştir. Böylece tanım muttarid ve münakis olmuştur. Dolayısıyla tanım şu şekilde olmaktadır: *şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabı*.⁴³¹

⁴²⁹ İsra: 17/78.

⁴³⁰ *Gürânî, ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/218-221. Bk. Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/123. *Îcâb*, *vâcib* ve *vucûb* kavramları için teklifi hükümler başlığına bakınız.

⁴³¹ *İşfahânî, Beyanu'l-muhtaşar*, 1/326-327.

İktizâ, tahyîr ve vad' kayıtlarını tanıma ekleyen İbnu'l-Hâcib'dir.⁴³² 'Abbâdî'ye (ö. 994/1586) göre İbnu'l-Hâcib'in tanıma ziyade yaptığını söyleyenlerin itirazı muteber değildir. Ona göre Subkî ve İbnu'l-Hâcib'in tanımları arasındaki tek fark farklı lafızların kullanılmasıdır. Tanımdaki *haysiyet* kaydı ile *iktizâ, tahyîr ve vad'* kavramları aynı anlamı ifade etmektedir.⁴³³

Fıkıh usûlü eserlerinde hükmün tanımı üzerinde oldukça durulmuştur. Hüküm, muhatabın fiiline ilişkin Şari'in hitabıdır. Hitâb; *anlaşılmaq için başkasına yöneltilen kelâm* olarak tanımlanmıştır. İnsanların birbirine hitâb etmesi, padişahın halkına hitâb etmesi gibi anlamlarda kullanılır. Ancak tanımda geçen hitâb, Şari'e izafe edildiği için Şari'in ezeli kelâmıdır.⁴³⁴ Şari'in hitabı varsa bu hitabın bir muhatabı vardır. Buluç çağına ulaşmış aklî dengesi yerinde olan herkes hitabın muhatabıdır. Ancak temel problem hitabın mükellefin fiiline ne açıdan ilişkin olduğu hakkındadır. Subkî bu soruyu *mükellef olma haysiyeti* ile cevaplandırırken İbnu'l-Hâcib *iktizâ, tahyîr ve vad'* yönüyle olduğunu ifade etmektedir. İbnu'l-Hâcib'in eserine şerh yazan el-Îcî ise *vad'*, hüküm olarak isimlendirmemektedir. Ancak *vad'* kaydı tanıma konulmadığı takdirde sebep, şart ve mani'in ilişkili olduğu hükümlerin söz konusu tanıma girmediği şeklinde itirazlar yapılmaktadır. Gürânî bu konuda el-Îcî'yi takip ederek *vad'*ilerin hüküm olarak isimlendirilmeyeceğini dolayısıyla *vad'a* ilişkin hükümlerin de *iktizâ ve tahyîr* kayıtları altına girdiğini düşünmektedir. Bu konudaki tartışmaların lafzi olduğu kanaatindeyiz. Çünkü 'Abbâdî'nin de değindiği gibi *iktizâ tahyîr ve vad'* kavramlarını tanıma ekleyenlerle *haysiyet* kaydını ekleyenler aynı anlamı kastetmektedirler. O da hitâb karşısında bir külfetin yüklenilmesidir.⁴³⁵

Hüküm konusuna ilişkin diğer bir problem hükmün kaynağı hakkındadır. Subkî'ye göre hüküm koymak yalnızca Allah'a aittir.⁴³⁶ Aklın hüküm koymada bir yetkisi yoktur. Bu konun anlaşılması için husn-kubh meselesinin bilinmesi gerekir ki bu konu bir önceki bölümde geçmişti.

⁴³² Attâr, *Hâşiyetu'l-Attâr*, 1/75.

⁴³³ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/108.

⁴³⁴ Bk. Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/216; İsfahânî, *Beyanu'l-muhtaşar*, 1/326. Daha fazla bilgi için Kelâm-ı nefsi başlığına bakınız.

⁴³⁵ Attâr, *Hâşiyetu'l-Attâr*, 1/69.

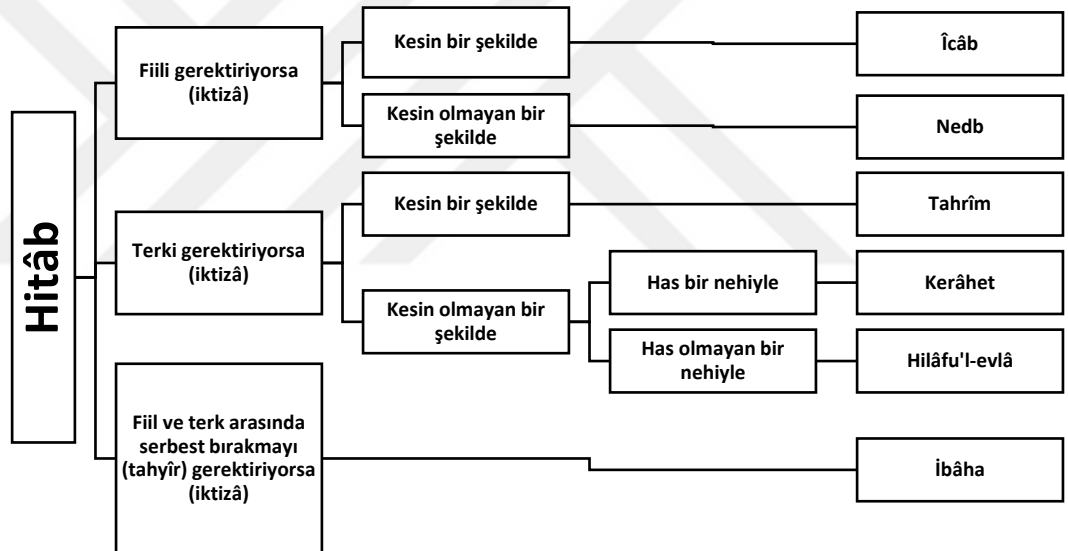
⁴³⁶ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 210.

2.1. Teklîfi Hükümler

Subkî'ye göre, hitâb, fiili kesin bir şekilde gerektiriyorsa (iktizâ) îcâb⁴³⁷; fiili kesin bir şekilde gerektirmiyorsa nedb; terki kesin bir şekilde gerektiriyorsa tahrîm; terki has bir nehiyle kesin bir şekilde gerektirmiyorsa kerahet; terki has olmayan bir nehiyle kesin bir şekilde gerektirmiyorsa hilâfu'l-evlâ; fiil ve terk arasında serbest bırakmayı (tahyîr) gerektiriyorsa ibâha olmaktadır.⁴³⁸

Subkî'nin ele aldığı hitab şekillerinin daha anlaşılır olması için tabloyla şöyle gösterilebilir:

Tablo 4: Subkî'nin Teklîfi Hükümler Şeması



Kaynak: Subkî – *Cem ‘u’l-cevâmi’*

⁴³⁷ İcâb kelâm-ı nefsidan ibaret görülüp “nefiste kaim olan mana” şeklinde tanımlanmıştır. İcâb “افعل” sözünün manasının kendisi olup Şarî’in zatıyla kaimdir. Bu mana Şarî’e nispet edilince onunla kaim olduğundan icâb diye isimlendirilirken içinde hüküm bulunan fiile nispet edilince vucûb olarak isimlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle Şarî’in fiili kesin ve bağlayıcı tarzda istemesi icâb olurken, icâba konu olan mükellefin bu fiili ise vucûb olmaktadır. İcâb ve vucûb zatta bir görülmüştür. Çünkü her ikisinde de fiile taalluk eden mana Şarî’in zatıyla kaimdir. Ancak itibar yönüyle muhtelif şekilde değerlendirilmiştir. Az önce ifade edildiği üzere fiil kıyam itibarıyla icâb iken taalluk itibarıyla vucûb’tur. Bu durum tahrîm ve hurmet için de geçerlidir. Bu nedenle usulcüler hükmü bazen vucûb ve hurmet bazen de icâb ve tahrîm olarak kısımlara ayırırlar. Hükmü vucûb ve hurmet olarak kısımlara ayırmak bazı usulcülere göre kullanımdaki esnekliğe (tesamuh) yorumlanmıştır. Bk. İcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/ 126; ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyînât*, 1/170. Ayrıca bk. Davut Eşit, “İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi’l-uşûl”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019): 368.

⁴³⁸ Subkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 212.

Yukarıdaki tablodan anlaşıldığı gibi teklîfi hükümler; hitabın, bir fiilin yapılmasını veya terk edilmesini talep etme, bunu kesin veya kesin olmayan bir şekilde talep etme veyahut bir fiili yapıp yapmamada kulları serbest bırakma şekillerine göre ortaya çıktığı görülmektedir.

Gürânî Subkî'nin bu taksimatını birkaç şekilde eleştirmektedir.

1. Subkî taksimatını hükmü bırakıp hitabın kendisiyle yapmıştır. Oysa hitâb hükmün bir cinsidir. Bu nedenle hükmü bırakıp hitabı taksimata tabi tutmasının bir anlamı yoktur.⁴³⁹

‘Abbâdî bu eleştiriye şöyle cevap vermektedir; hitabı kısımlara ayırmanın önünde aklî ve naklî hiçbir engel yoktur. Hitabın hükmün cinsi olması da buna engel değildir. Dolayısıyla bu görüş bir iddiadan ibarettir. Gürânî'nin “hükmü bırakıp hitabı taksimat yapmasının anlamı yoktur” eleştirisi de doğru değildir. Nitekim Subkî'nin yaptığı bu sınıflandırma güzel bir bakış açısidir ki hitabın taksimata tabi tutulacağını bizlere göstermektedir.⁴⁴⁰

2. Haram hükmüne dair *terk* talebini iktizâyla (gereklilik) ilişkilendirmiştir. Halbuki *terk* sözcüğü yerine *keff* kullanması gerekirdi. Yani Subkî, “hitâb, terki kesin bir şekilde gerektiriyorsa tahrîm ifade eder” cümlesinde *terk* sözcüğüyle gereklilik ifade eden ve eylem için kullanılan iktizâ kelimesini bir araya getirmiştir. Oysa *terk* eylemsizlik ve yokluk (adem)⁴⁴¹ ifade ettiğinden belirsizdir.

⁴³⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/246.

⁴⁴⁰ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/163.

⁴⁴¹ *Terk* iki kısma ayrılır.

1- *Terk-i ademi*; varlığı gerektiren sebebin olmadığı *terktir*. Masiyeti terk eden kimse örneğinde olduğu gibi bu kimseye masiyet arız olmamış ve o anda masiyeti gerçekleşmemiştir. (Çünkü bu kimse masiyeti yapmamıştır.)

2- *Terk-i vucûdî*; sözü veya fiili gerektiren bir şeyin olmasına rağmen mükellefin söz ya da fiili yapmaktan kendini alıkoyduğu *terktir*.

Her iki maddenin anlaşılması için şöyle örnek vermek mümkündür. İlk maddede söz gelimi bir kimse günah sayılabilecek hırsızlık, adam öldürmek, zina yapmak gibi günahları işlemekle hiçbir şekilde karşı karşıya kalmamış ve yapmamıştır. İkincisinde ise hırsızlık, adam öldürmek ve zina yapmak gibi günahları yapabilecek kudret ve şartlara sahipken kendini alıkoymuştur.

Bu ikinci kısım *keff* ile aynı anlamdadır. Bu anlamda *keff* ile *terk-i vucûdî* arasında herhangi bir fark yoktur.

Birinci anlamdaki *terkte* kulun herhangi bir kudreti yoktur. Bu nedenle bu anlamdaki *terke* niyet ettiği zaman herhangi bir sevap kazanamaz. Ancak ikinci anlamdaki yani *keffe* niyet ettiği takdirde sevap kazanır. Aynı zamanda *keff* fiil sayılırken *terk-i ademi* fiil sayılmamıştır. Bk. Ebû'l-Munzir Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. ‘Abdullatif el-Minyâvî Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebir li muhtaşari'l-uşûl min 'ilmi'l-uşûl* (Mısır: el-Mektebetu's-şamile, 2011), 216.

Dolayısıyla Subkî'nin iktizâyı kendini alıkoymak anlamında eylem ifade eden *keff*⁴⁴² sözcüğüyle beraber kullanması gerekirdi.⁴⁴³

‘Abbâdî’ye göre bu mesele ihtilâflı meselelerden olup Subkî'nin buradaki kullanımını kendisinden öncekilerin kullanımındır.⁴⁴⁴

Zerkeşî de haramla ilgili iktizâyı *keffe* hamletmesi gerektiğini vurgulayıp şöyle açıklamaktadır: İktizâ taleptir. Fiilin sınırları belli olduğu için iktizâ daima fiil için kullanılır. Terk ise vucûdî⁴⁴⁵ bir fiildir ve fiil ile aynı kategoride değerlendirilmez. Bu aklî olarak fiilin mahiyetine ilişkin bir durumdur. Ancak örfte mutlak olarak fiil ve terk bir kabul edildiği için Subkî böyle kullanmıştır.⁴⁴⁶

3. Gürânî, Subkî'nin hilâfu'l-evlâyı ayrı bir hüküm olarak değerlendirmesinin doğru olmadığını söyler.⁴⁴⁷ Ona göre hilâfu'l-evlâ ayrı bir hüküm değil, mekrunun bir kısmıdır. Ğazzâlî de meşhur aksam-ı hamse taksimatında “mekrûhu, farklı manalar arasında müşterek bir lafız” kabul etmektedir. Ğazzâlî’ye göre bu manalardan ilki, haram için kullanılmaktadır. Şâfi’î mekrûhu bu anlamda çok kullanılmaktadır. Şâfi’î’nin “ben falan şeyi mekrûh görüyorum” sözünden kastı haramdır. İkincisi, tenzihi nehiy anlamındadır. Bu nehyin yapılmasında ceza olmasa da terk edilmesi, onun yapılmasından daha hayırlıdır. Mekerûhun üçüncü anlamı duhâ namazının terkedilmesi gibi terki evla olan mekrûhtur. Duhâ namazının terk edilmesi, evla olan bir şeye aykırı davranmaktır. Bu da hilâfu'l-evlâdır. Ğazzâlî mekrûh için

⁴⁴² Bu kavram hakkında detaylı bilgi için “Teklîfin Konusu” bölümüne bakınız.

⁴⁴³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/246.

⁴⁴⁴ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/163.

⁴⁴⁵ Zerkeşî, Gürânî’den farklı olarak terk kelimesini terk-i vucûdî olarak nitelemektedir. Kanaatimizce Zerkeşî’nin bu kullanımında sehiv vardır. Terki ademî olarak nitelemek daha doğru görülmektedir. Terk hakkındaki 442. dipnota bakınız.

⁴⁴⁶ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/162.

⁴⁴⁷ Zerkeşî’nin Takiyüddin es-Subkî’ye (ö. 756/1355) nispet ettiği görüşe göre; Hilafu'l-evlayı ilk ortaya koyan bildiğimiz kadarıyla Cuveynî’dir. Tacuddîn İbnu’s-Subkî de hilafu'l-evlayı taksimatına eklemeye onu takip etmiştir. Cuveynî *nehy-i maksud* ifadesini kullanırken Subkî *nehy-i mahsus* ifadesini kullanmıştır. Cuveynî’ye nispet edilen görüşte ona göre; mekrûhta *nehy-i maksud* (kasıtlı nehiy) olması gerekir. Sadece *nehyedildi* ifadesi yeterli değildir. Çünkü bir konudaki emir onun zıddı için nehiydir. Emredilen bir şeyin terk edilmesi ise nehyedilmiştir. Emirden elde edilen nehiy, istilzam yoluyla edinilmiş olup kasıt yoluyla değildir. Bundan dolayı sakınılmaktadır. Nehy-i maksuda için şöyle demektedir; Nehy-i maksud ile varit olan her şey mekrûh, Nehy-i maksud ile gelmeyen hilafu'l-evladır. Aslen nehiyle varid olmayan ise kerahetten uzaktır. Bk. Maḥallî, *el-Bedrü't-tâli*, 1/96; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/161.

diğer bir kısım⁴⁴⁸ zikretmiştir ki bu kabul görmemiştir. Gazzâlî hilâfu'l-evlâyı hükmün asıl taksimatından saymamaktadır. Zira ona göre hilâfu'l-evlâ, ahkâm-ı hamseden olan mekrûhun bir kısmıdır. Gürânî'ye göre Subkî'nin bu taksimattan (ahkâm-ı hamse) vazgeçip başka bir sınıflandırma yapması onu birini has nehiyle diğerini has olmayan nehiyle faydasız bir ıstılah üretmeye zorlamıştır. Bu da hükmün çeşitlerinin artmasına yol açmıştır. Oysa ıstılah peydahlamakla mevcut bir sınıflandırmayı bozmak ilimde payesi olanın razı olmayacağı bir şeydir.⁴⁴⁹ Gürânî'nin aktardığına göre 'Adududdîn el-Îcî ise mekrûhu iki kısma ayırmaktadır. İlki Şâfi'î'nin mekrûh anlamında kullandığı iken; ikincisi de terki evla olan anlamındadır. Buna yine duhâ namazını örnek vermektedir. Duhâ namazını terk etmek faziletinden dolayı mekrûh görülmüştür.⁴⁵⁰ Gürânî duhâ namazını terk etmemenin has olmayan nehiyle sabit olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre bu konuda ne has ne de âmm bir nehiy varid olmuştur. Gürânî, Maḥallî'nin duhâ namazının terk edilmesinin nehyedilmesi, yapılmasına dair emirden anlaşıldığı kanaatini de eleştirmektedir. Çünkü ona göre bir şey hakkındaki emir onun zıddı için nehiy olamaz.⁴⁵¹

4. Gürânî, Subkî'nin taksimatındaki “hitâb, fiil ve terk arasında serbest bırakmayı (tahyîr) gerektiriyorsa; ibâha olmaktadır” ifadesini de eleştirmektedir. O, iktizâ'nın ibâha'ya taalluk etmeyeceğini söyler. Ona göre “ihramdan çıktığınız zaman avlanın”⁴⁵² ve “yemeğinizi yediğiniz zaman hemen dağılın”⁴⁵³ gibi emirler ibâha kastıyla kullanılmış olmasa da mubâh me'mur bihi değildir. Gürânî iktizânın tahyîr için kullanılması konusunda esnek (tesamuh) davranıldığı belirtmektedir.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ Gazzâlî'nin zikrettiği diğer kısım şudur: az nebiz içmek, yırtıcı hayvanların etini yemek gibi haramlığında kesinlik olmayıp şüphe olan anlamındadır. O, bu kısım hakkında şu ifadeleri kaydetmektedir: Ancak bu kısım hakkında farklı görüşler (nazar) vardır. Kimin içtiği onu haram kılmaya götürürse bunlar o kimse için haramdır. Kimin içtiği da onu helal kılmaya götürürse o kimse için bunda kerahet yoktur. Fakat hasmın şüphesi içine kuşku düşürürse “günah kalbin elemi/kuşkusudur” hadisinden dolayı zannı galibinde helal olsa da haramlık korkusundan dolayı kerahet lafzını kullanmakta kendisi için bir problem yoktur. Bu görüş içtihadî görüşlerde bir görüş doğrudur diyen kimseler için geçerlidir. Bütün müçtehitleri doğru kabul edenlere göre ise zannı galip helal üzerine ise kendisi için helalliği kesindir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 54.

⁴⁴⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/246-247.

⁴⁵⁰ Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/217.

⁴⁵¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/248.

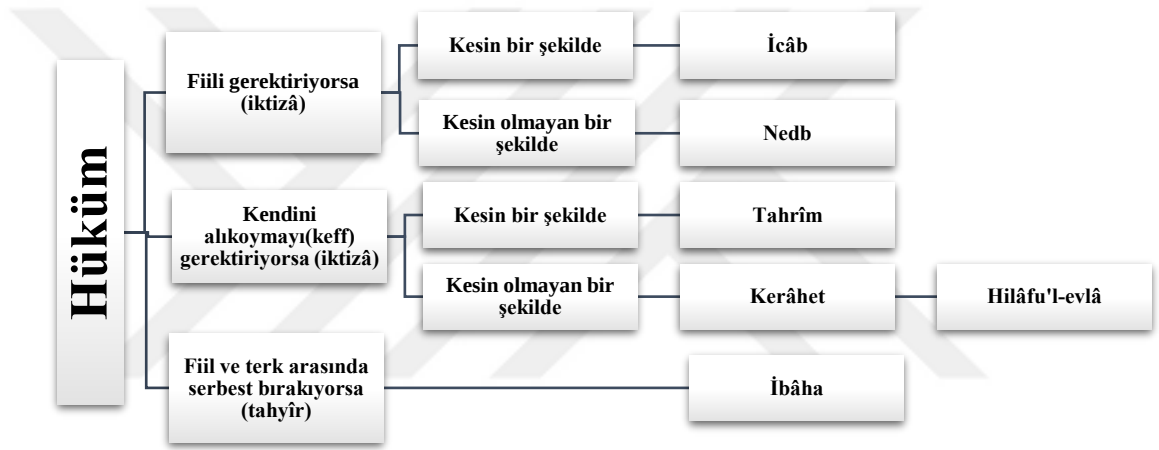
⁴⁵² Maide 5/2.

⁴⁵³ Ahzap 33/35.

⁴⁵⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/249

Subkî'nin burada ibaha için iktiza kavramını kullanması eleştiriye konu olmuştur. Maḥallî, Subkî'nin ibaha hakkındaki bu ifadelerinde sehiv olduğunu belirtirken, Gürânî ise Subkî'nin iktiza kavramını ibaha için kullanırken kullanımda esnekliğe başvurduğunu söyler. Bu nedenle Gürânî, Subkî'nin sözünü kullanımdaki esnekliğe yormasını Maḥallî'nin sehve yormasından daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵⁵

Tablo 5: Gürânî'nin Teklîfi Hüküm Şeması



Kaynak: Gürânî-*ed-Dureru'l-levâmi'*

Gürânî'nin Subkî'ye eleştirileri doğrultusunda oluşturduğumuz bu tablo onun teklîfi hükümler tasnifini göstermektedir. Ayrıntılarını yukarıda zikrettiğimiz bu tabloda Subkî'nin taksimatından farklı olarak Gürânî, hitap yerine hükmü taksim etmekte; tahrime delalet eden terk kavramı yerine alıkoymak anlamındaki keff kavramını kullanmakta ve hilâfu'l-evlâyı asıl taksimattan değil de mekruhun bir kısmı olarak takdim etmektedir. Son olarak Gürânî Subkî'nin ibâha için gereklilik bildiren kavramın kullanılmasını da uygun bulmamakta ve kullanımdaki esnekliğe yorumlamaktadır.

‘Abbâdî Gürânî’ye yaptığı eleştirilerini şöyle sıralamaktadır:

⁴⁵⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/249; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/97.

1) Gürânî, Subkî'nin hilâfu'l-evlâyı hükmün kısımlarından biri yaptığını söylemişti. Ancak Gürânî'nin bu tespiti doğru değildir. Çünkü Subkî'nin sözlerinde taksimatın birincil yahut ikincil olması gibi bir ifadesi yoktur. Subkî genel olarak taksimatı açıklamaya çalışmış ve bu taksimatı da Gürânî'nin iddia ettiği gibi hükümle değil de hitâb ile yapmıştır. Ayrıca Subkî'nin hilâfu'l-evlâyı birincil taksimattan saymasının önünde de aklî ve naklî bir engel yoktur.

2) Hilâfu'l-evlânın tahrîm ve kerahet gibi muktezası terk olan hitabın kısımlarından sayılmasında bir beis yoktur. Gürânî, tahrîm ve keraheti birincil taksimattan sayıyorsa -ki Ğazzâlî'den yaptığı alıntı bunu desteklemektedir- hilâfu'l-evlâyı da sayması gerekir. Zira aralarında herhangi bir fark yoktur.

3) Gürânî'nin hilâfu'l-evlânın ikincil taksimattan⁴⁵⁶ olduğunu göstermek için Ğazzâlî'nin ifadelerini delil göstermesi de problemlidir. Çünkü Ğazzâlî haram ve tenzihi nehyi de zikretmektedir. O halde Gürânî'nin bunları da ikincil taksimattan sayması gerekirdi. Ancak onun mekrûh ve haramı birincil taksimattan sayması tenakuz içermektedir. 'Abbâdî'ye göre belki de Ğazzâlî mekrûh taksimatıyla ikincil bir taksimatı kastetmeden salt bir açıklama yapmak istemiştir. Dolayısıyla Gürânî'nin hilâfu'l-evlâyı birincil taksimattan sayması doğru bir iddia değildir. Ğazzâlî'nin ifadelerini, haram ve tenzihi nehyi bırakıp sadece hilâfu'l-evlânın ikincil taksimattan olduğuna delil göstermesi de yanlıştır.⁴⁵⁷

2.1.1. Farz (Vâcib)

Subkî, farz ve vâcibin Ebû Hanîfe'ye hilâfen eşanlamlı (müteradif) olduğunu söylemektedir. Ebû Hanîfe'ye göre eğer bir fiil Kur'an gibi kesin bir delille sabit olmuşsa farz olarak isimlendirilir. Söz gelimi namazda kıraatin farz oluşu "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"⁴⁵⁸ ayetiyle sabit olmuştur. Namazda Fâtiha süresinin okunmasında olduğu gibi haber-i vahid gibi zannî delille sabit olan hükümler ise vâcib kabul edilmiştir. Bu hüküm haber-i vahid olan "Fâtiha okumayanın namazı yoktur"

⁴⁵⁶ Bu ifadeden maksat söz gelimi mekrûhün tenzihi ve tahrimi olarak taksim edilmesi gibi ahkam-ı hamseden bir hükmün taksime tabi tutulması kastedilmektedir. Birincil taksimattan maksat ise hükmün icâb, nedb, ibâha şeklinde taksim edilmesidir.

⁴⁵⁷ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/165-166.

⁴⁵⁸ Müzemmil 73/20.

hadisiyle sabit olmuştur. Hanefîler'e göre ikisi arasındaki fark, farz kat'î delille sabit olduğundan inkârî küfrü gerektirirken, vâcib zannî delille sabit olduğundan inkârî küfrü gerektirmemektedir.⁴⁵⁹ Mütakellimûn usûlcüler ise böyle bir ayrımı kabul etmemektedir. Nitekim İbn Berhân farz ve vâcib ilişkisini şöyle açıklamaktadır; bize göre her ikisi tanımda bir olduğu için hakikatte de bir olmalıdır. Vâcib; “terki ile günahkâr olunan” ya da “terkine cezanın, yapılmasına sevabın terettüp ettiği şeydir” şeklinde tanımlanmıştır. Bu durum farz için de söz konusudur. Ancak eğer ikisinden biri kat'î olacaksa vâcibin kat'î olması evladır. Çünkü vâcib sözlükte (sukût) düşmek anlamına gelmektedir. Farz ise takdir anlamına gelmektedir.⁴⁶⁰ Maḥallî'ye göre Ebû Hanîfe farzı, (kaṭ'â) kesmek anlamında kullanırken, vâcibi (saḳata) düşmek anlamında kullanmıştır. Bu sözlük anlamı ışığında Hanefîler “zannî delil ile sabit olanın kesinliği düşmektedir” şeklinde bir çıkarım yapmışlardır. Maḥallî'ye göre mütakellimûn usûlcüler ise farzı “takdir”, vâcibi “sabit” anlamında kullanmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre mukadder ve sabit olan kat'î ve zannîden geneldir ki bu kullanımın daha yaygın olduğunu söylemektedir.⁴⁶¹

Subkî, Hanefîlerle olan ihtilâfin lafzi olduğunu kabul etmektedir. Subkî, ister kat'î delille sabit olsun ister zannî delille sabit olsun bir fiil terkedildiği takdirde ceza gerektirdiği gerekçesini öne sürerek farz ve vâcibin aslında aynı olduğunu ifade etmektedir. Subkî'nin farz ve vâcibin eşanlamlı olduklarına dair ileri sürdüğü bir diğer gerekçe ise farzın “takdir” vucûbun ise “sukût” anlamlarında kullanılmasıdır. Diğer bir ifadeyle Hanefîler, takdir anlamındaki farzı kat'î olarak bilinen, düşen (sâḳıt) anlamındaki vâcibi ise zannî olarak bilinen için kullanmışlardır. Dolayısıyla onlar bu kavramların yaygın olarak kullanılan vad'⁴⁶² anlamlarına sadık kalmamışlardır. Gürânî bu gerekçelerin yeterli olmadığını ve özellikle ikinci gerekçenin Şâfi'î müelliflerin Hanefîler'e reddiye niteliğinde eserlerine aldığını söylemektedir. Ona göre Hanefîler

⁴⁵⁹ Subkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 212; Maḥallî, *el-Bedru 't-tâli'*, 99,100; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesami'*, 1/167; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/251-252.

⁴⁶⁰ Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 518/1124) İbn Berhân, *el-Vuṣûl ile'l-uṣûl* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983), 1/80.

⁴⁶¹ Maḥallî, *el-Bedru 't-tâli'*, 1/100.

⁴⁶² Vad' ilmi: “Lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulmasını ve lafız-anlam ilişkisini konu edinen bilim dalı” şeklinde tanımlanmaktadır. Şükran Fazlıoğlu, “Vaz’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42:576-578; Farklı tanımlar için bk. Mustafa Öncü, “Molla Hakil es-Siirdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlili ve 'Adududdîn el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013): 367.

nezdinde farz ve vâcib sonuçları bakımından birbirinden farklıdır. Söz gelimi vâcibi terk etmek fesâdı gerektirmezken, farzı terk etmek fesâdı gerektirir. Aynı şekilde onlara göre kat'î delille sabit olanı inkâr etmek küfrü gerektirirken vâcib olanı inkâr etmek küfrü gerektirmemektedir. Gürânî bu nedenle Hanefilerin kat'î delille sabit olan için “ilmi-ameli vâcib” nitelemesi yaptıklarını, zannî delille sabit olana ise “ameli vâcib” şeklinde nitelediklerini ve ilkinin sabah namazını ikincisine ise vitir namazını örnek verdiklerini aktarmaktadır.⁴⁶³ Kanaatimize göre Gürânî bu tavrıyla Subkî'yi eleştirmekte ve bu iki kavramın sonuçları itibarıyla eşanlamlı olmadıklarını dolayısıyla bu konudaki ihtilâfın da lafzi olmadığını düşünmektedir.

‘Abbâdî ise Gürânî’ye cevap olarak, kat'î ve zannî delille sabit olanın yani farz ve vâcibin, şer'î olarak farklı sonuç doğurmalarının, “yapan sevap kazanır, yapmayan günahkâr olur” gibi kuşatıcı bir anlamda birleşebilecekleri iddiasına engel olmadığını söylemektedir. Yani ‘Abbâdî’ye göre Subkî’nin eşanlamlı olduklarına dair gösterdiği ilk gerekçe Gürânî’nin “farz ve vâcib yapıları gereği farklı sonuç doğurur” cevabıyla hükümsüz kalmamaktadır. ‘Abbâdî’nin Gürânî’yi eleştirdiği ve iki kavramın eşanlamlı olduklarına dair serdettiği diğer bir delilini ise şöyle ifade etmektedir; “şayet iki kavramın sonuçlarının farklı olması onları kuşatıcı bir anlam ve isim altında toplamaya engel olsaydı, farz kavramının hem namaz hem de oruç için kullanılması doğru olmazdı. Çünkü her birinin gerekleri ve sonuçları farklıdır.”⁴⁶⁴

Kanaatimizce ‘Abbâdî’nin eleştirisi yetersiz kalmaktadır. Çünkü Gürânî’nin önermesi olan farz ve vâcibin farklı sonuç doğurması ile ‘Abbâdî’nin namaz ve orucun farz kavramıyla ifade edilmesi şeklindeki örneği arasında bir benzerlik yoktur. Dolayısıyla bunların birbirine kıyas edilmesi uygun değildir. Diğer bir ifadeyle kıyas maa'l-farık olmaktadır.

2.1.1.1. Farz-ı Kifâye

Farz-ı kifâyenin terim olarak ortaya çıkması İmam Şâfi'î ile başlamıştır. Ona göre farz-ı kifâye bütün Müslümanlardan istenen ancak bir kısım Müslümanların yapmasıyla diğerlerinden düşen farzdır. Şâfi'î farz namazların farz oluşunu cihadın

⁴⁶³ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/167; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/252-254.

⁴⁶⁴ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/170-171.

farz oluşundan farklı görmektedir. O, cihad gibi farzların kifâî olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar terim olarak ilk Şâfi'î kullansa da bu anlayışın daha önce de var olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁶⁵

Subkî, farz-ı kifâyeyi, *fâiline bizzat bakılmaksızın yerine getirilmesi istenen önemli vazife* şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımın aslı Ğazzâlî'ye aittir. Ancak Subkî ekleme ve çıkarma yaparak yeni bir tanım oluşturmaktadır. Ğazzâlî'nin yaptığı tanım, *fâiline bakılmaksızın şer'in yerine gelmesini istediği önemli dini vecibelerin tümü* şeklindedir. Subkî'ye göre bu tanımda hem fazla hem de eksik kayıtlar bulunmaktadır. Ona göre “dini” kaydı farz-ı kifâyenin şartlarından değildir. Çünkü ona göre pek çok meslek kolları önemli olmasına rağmen dini değildir. Yine ona göre tanımda geçen “fâiline bakılmaksızın” kaydı yetersizdir. Tanımdaki bu ifade farz-ı kifâyedeki fâilin önemli olmadığına delalet eder. Oysa o bunu kabul etmemektedir. Çünkü fiilin yapılp yapılmaması durumunda sevap ya da günahın taalluk ettiği fâilin kendisi olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Subkî, fâili asıl amaç görmese de dolaylı olarak önemsemektedir. Farz-ı kifâyede asıl amaç ise fiilin yapılması olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Subkî, Ğazzâlî'nin “fâiline bakılmaksızın” ifadesine “bizzat fâiline bakılmaksızın” şeklinde ekleme yaparak tanımındaki eksik kaydı kendisine göre düzeltmiştir.⁴⁶⁶

Subkî'nin burada amaçladığı şey tanımda hem fâili hem de farz-ı kifâyede asıl amaç olan fiilin yerine getirilmesini ortaya koymaktır. Ona göre Ğazzâlî tanımında “fâiline bakılmaksızın” kaydıyla sanki fâili tümünden önemsiz göstermektedir. Oysa kendisi fiilin yapılp yapılmaması durumunda fâilin mükafatlandırıldığını yahut cezalandırıldığını düşündüğünden tanıma müdahale etmektedir.

Kanaatimizce böyle ziyade bir kayda ihtiyaç yoktur. Nitekim Ğazzâlî'nin fâili tümünden önemsiz gördüğünü düşünmek doğru olmaz. Belki de Ğazzâlî farz-ı kifâyede fiille muhatap olan belli bir kimseden bahsetmek mümkün olmadığından böyle bir kayda ihtiyaç duymamıştır. “Dini” kaydı konusunda ise Subkî'nin eleştirisi oldukça

⁴⁶⁵ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfi'î, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 360-364; Mehmet Aziz Yaşar, *Tacuddîn es-Subkî'nin Usûlcülüğü* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 224; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 101.

⁴⁶⁶ Subkî, *Men 'u'l-mevâni*, 128-130.

yerindedir. Çünkü farz-ı kifâyede Müslümanların menfaati ön planda olduğundan zahirde dini niteliği olmasa da hekimlik, ziraat, zanaat vb. mesleklerin devam ettirilmesinin de farz-ı kifâye olduğunu söylemek gerekir. Ğazzâlî bu düşünceye karşı olmasa da tanıma dini kaydını ekleyerek tanımın cami‘ olmadığı şeklinde bir eleştiriye açık kapı bırakmıştır.

Farz-ı kifâyenin herkese mi farz olduğu ya da bazı kimselere mi farz olduğu hakkında ihtilâf edilmiştir. Subkî, bu konuda cumhur ve babasına ihtilâf ederek Râzî’yi takip etmektedir. Râzî’ye göre farz-ı kifâye bazılarına farz olup herkese farz değildir. “Bazı kimse” ifadesinden kastın ne olduğu konusunda da ihtilâf bulunmaktadır. Bu ifadeden kastın farz-ı kifâyeyi yapan kimseler olduğunu söyleyenlerin yanında bunların Allah katında belli kimseler olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Subkî ise “bazı kimseler” ifadesinin belirsiz olduğu kanaatindedir.⁴⁶⁷ Gürânî, Subkî’nin söz konusu görüşü Râzî’ye nispet etmesini doğru bulmamakta Râzî’den alıntı yaparak, Râzî’nin bazılarına farz kabul ettiği düşüncesinde olmadığını aktarmaktadır.⁴⁶⁸ Ancak araştırmamız sonucu Râzî’nin farz-ı kifâye görüşleri hakkında bir netlik olmadığını gördük.⁴⁶⁹ Bununla beraber *el-Maḥşûl*’ün şarihlerinden Tilimsânî (ö. 644/1246), vâcibi taksim ederek onun görüşünü açıklamaya çalışmaktadır: Buna göre kifâî vâcibde hitâb herkese yönelmekte ancak herkesin fiili yapması kastedilmemektedir. Tilimsânî Râzî’nin bu görüşte olduğunu savunmaktadır.⁴⁷⁰

Gürânî, farz-ı kifâyeyi, *başkasının yapmasıyla amacın hâsıl olduğu vâcib fiil* şeklinde tanımlamaktadır. Gürânî farz-ı kifâyedeki vâcibin herkes için geçerli olduğunu ve bir grubun yapmasıyla diğerlerinden sorumluluğun kalktığını düşünmektedir. Ona göre hiç kimse yapmadığı takdirde herkesin günahkâr olacağı düşüncesi buna delalet etmektedir. Çünkü vâcib olmasaydı yapılmaması halinde günahtan da bahsedilmezdi. Gürânî, birinin yaptığı fiilden dolayı bir başkasından

⁴⁶⁷ Maḥallî, *el-Bedru’l-ṭâli*, 141.

⁴⁶⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/336.

⁴⁶⁹ Bk. Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/185-186.

⁴⁷⁰ Bk. ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed ibni Şerif et-Tilimsânî Tilimsânî, *Şerhu’l-me’alim fi usuli’l-fikḥ*, thk. Ahmet ‘Abdu’l-mevcûd, Ali Muhammed Mu’aviḍ, 1. Bs (Beyrut, Lubnan: Alemu’l-Kutub, 1999), 1/340; Yaşar, *Tacuddîn es-Subkî’nin Usûlcülüğü*, 226.

sorumluluğun düşmesini hoş karşılamayanlara, birinden izinsiz onun borcunu ödemek nasıl caizse bu da caizdir şeklinde cevap vermektedir.⁴⁷¹

Gürânî, Subkî'nin yaptığı tanımın ağıyarına mâni' olmadığını ifade ederek onu eleştirmektedir. O, tanıma sünnet-i kifâyenin⁴⁷² girmemesi için "terk edildiği takdirde herkesin günahkâr olacağı" kaydının da eklenmesi gerektiğini söyler.⁴⁷³ Ancak kendisi farz-ı kifayeyi tanımlayarak konuya başladığı halde böyle bir kayda yer vermemektedir.⁴⁷⁴

Farz-ı 'ayn ve farz-ı kifâyeden hangisinin daha faziletli olduğu hakkında ihtilâf edilmiştir. Farz-ı 'aynın daha faziletli olduğunu düşünenler, Şarî'in herkesi ayrı ayrı mükellef tuttuğundan bu farza itina gösterdiğini ve bundan dolayı daha faziletli olduğunu söylemektedirler. Farz-ı kifâyenin daha faziletli olduğunu düşünenler ise yapılmadığı takdirde herkesin günahkâr olduğunu ve bütün Müslümanların menfaatini barındırdığını gerekçe göstererek farz-ı kifâyenin daha faziletli olduğunu ifade etmektedirler. Ancak Gürânî her iki görüşü de eksik görmektedir. Ona göre, fazilet derecesi farzlara ve yerine göre değişebilir. Söz gelimi cuma ve sabah namazlarını kılmak, vergi tahsil ederken insanlara zulmeden ve sürekli içki içen kimselerin cenaze namazını kılmaktan daha faziletlidir.⁴⁷⁵

Farz-ı kifâye konusunda tartışılan meselelerden bir diğeri de farz-ı kifâyeye başlamak onu farz-ı 'ayna dönüştürür mü meselesidir. Subkî'ye göre farz-ı kifâyeye başlamanın onu farz-ı 'ayna dönüştüreceği görüşü daha doğrudur.⁴⁷⁶ Zekeriyya el-Ensârî'ye göre ise ölüye saygısızlık olmaması için cenaze namazını terk etmemek, farz-ı 'ayna benzerliği sebebiyle nafil hacı bırakmamak ve Müslümanların kalbi kırılıp umutsuzluğa düşmemeleri için savaşı terk etmemek durumları dışında farz-ı kifâye farz-ı 'ayna dönüşmemektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/335-338.

⁴⁷² "Selam vermek, yemeğe başlamadan önce besmele çekmek ve aksırana dua etmek gibi fâiline bizzat bakılmaksızın yerine getirilmesi istenen önemli fiil" Bk. Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/143.

⁴⁷³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/340.

⁴⁷⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/335.

⁴⁷⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/238-239.

⁴⁷⁶ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 142.

⁴⁷⁷ Enşârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi*, 1/352.

2.1.1.1.1. Sünnet-i Kifâye

Tıpkı farz kavramının farz-ı ‘ayn ve farz-ı kifâye şeklinde taksimata tabi tutulduğu gibi sünnet kavramı da sünnet-i ‘ayn ve sünnet-i kifâye şeklinde sınıflandırılmaktadır.

Sünnet-i ‘ayn için vitir namazı, faziletli günlerde oruç tutmak ve bayram namazları örnek verilmiştir. Sünnet-i kifâye için ise ezan, kamet, selam vermek, aksırana dua etmek gibi örnekler verilmektedir.⁴⁷⁸

Subkî, sünnet-i kifâye konusunu farz-ı kifâyeden hemen sonra ele almış ve sünnet-i kifâye tıpkı farz-ı kifâye gibidir şeklinde açıklamıştır.⁴⁷⁹ Subkî bu ifadesiyle farz-ı kifâyede tartışılan konulara işaret etmiştir. O, *Ref‘u’l-Hâcib* adlı eserinde Ebû Bekr Fâhru’l-usûl eş-Şâşî’nin (ö. 507/1114) Şâfi‘îler’e göre “selam vermek dışında sünnet-i kifâye yoktur” şeklindeki yaklaşımına karşı çıkmış ve ezan, ikamet, ölü için yapılan teçhiz ve tekfin gibi fiillerin sünnet-i kifâye olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁰

Maḥallî, Subkî’nin sünnet-i kifâye farz-ı kifâye gibidir sözünden yola çıkarak sünnet-i kifâye için dört durum söz konusu olduğuna söyler:

1- Sünnet-i kifâyeyi sünnet-i ‘ayndan ayırt etmek gerekir. Bunun için tanımlanması gerekir: *selam vermek, yemeğe başlamadan önce besmele çekmek ve aksırana dua etmek gibi fâiline bizzat bakılmaksızın yerine getirilmesi istenen önemli fiildir.*

2- Sünnet-i kifâye, sünnet-i ‘ayndan daha faziletlidir.

3- Cumhura göre sünnet-i kifâye herkesten istenmektedir. Bazıları ise bir kısım Müslümanların yapmasını yeterli görmektedir. Kendisi bu görüşü tercih eder.

4- Sünnet-i kifâyeye başlamak onu sünnet-i ‘ayna dönüştürür.⁴⁸¹

Gürânî, Maḥallî’nin sünnet-i kifâyeyi Subkî’nin farz-ı kifâye tanımıyla tanımlamasını garip görerek eleştirmektedir. O, sünnet-i kifâye mi daha faziletli yoksa

⁴⁷⁸ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/388.

⁴⁷⁹ Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 225.

⁴⁸⁰ Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 506.

⁴⁸¹ Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli‘*, 1/143.

sünnet-i ayn mı daha faziletli konusunda sünnet-i kifâyenin daha faziletli olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁸²

2.1.2. Geniş Zamanlı Vâcib

Geniş zamanlı vâcib, süresi fiilin yapılma süresinden çok olan vâcib türüdür. Cumhura göre vâcib olan fiilin ilk vakitte yapılması daha faziletli olsa da vaktin tümünde edâ edilmesi caizdir. Söz gelimi farz namazlar ilk vaktinde efdâl olsa da kendi vaktinin herhangi bir anında edâ edilmesi caiz görülmektedir.

Geniş zamanlı vâcibte fiilin vâcib olması için bazıları ilk vakti sebep görmektedirler. Bunlara göre vâcib fiil, tehir edildiği takdirde kaza sayılır. Bazılarına göre ise vucûb vakti son vakittir. Bunlara göre eğer fiil vaktinden önce yapılırsa geçerlidir. Buna vâcib oluşundan önce zekâtın verilmesi örnek gösterilmektedir. Hanefîler'e göre geniş vakitli vâcibte edâya başlanılan an vucûb anı kabul edilirken başlanmadığı takdirde ise vaktin son anı vucûb sebebi görülmektedir. Hanefîlerden Kerhî'ye (ö. 340/952) göre ise fiil son andan önce yapılırsa son vakte kadar fiil vâcib olarak zimmette kalır. Eğer mükellef son ana kadar teklîf sıfatıyla kalmazsa söz gelimi ölür ya da aklını kaybederse yerine getirdiği fiil nafil sayılır.⁴⁸³

Gürânî, vucûbun herhangi bir anla sınırlandırılmayacağını söyler. Ona göre cumhurun da ifade ettiği gibi Şarî', vakti sınırlandırmadan açıklamaktadır. Bu vakti herhangi bir anla sınırlandırmak zorlama olacaktır. Yine ona göre vakit bir anla sınırlandırıldığı takdirde söz gelimi namaz kılan bir kimse o andan önce kılsa yerine gelmemiş olacak, o andan sonra kılsa da kaza sayılacaktır. Bu da icmâ'a aykırıdır.⁴⁸⁴ Geniş vakitli vâcibte kişi öleceğini zannı galiple bildiği takdirde fiili yapmazsa günahkâr sayılır. Ancak ölmez de fiili yerine getirirse cumhura göre edâ sayılır. Kâdî Ebu Bekir el-Bâkîllânî (ö.403/1013) ve Kâdî Huseyn el-Merverrûzî'ye (ö. 462/1069) göre ise kaza sayılır. Kişi sağlıklı olduğunu düşünür de fiili tehir ederse, ölse bile günahkâr sayılmaz. Geniş vakitli olan ibadetlerden hac ise bu kaidenin dışında

⁴⁸² Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/340.

⁴⁸³ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli'*, 145; Emir Bâd Şâh (Pâdişah), *Teyşiru't-Taḥrîr*, 1/191.

⁴⁸⁴ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/344.

kalmaktadır. Haccın vakti ömrün tamamıdır. Kişi sağlıklı olacağını düşünse ve imkân olduğu halde hac yapmaz da ölür ya da teklîf sıfatını kaybederse günahkâr sayılır.⁴⁸⁵

2.1.3. Vâcibin Kendisiyle Tamamlandığı Şeyin Vâcib Olması

Vâcibin kendisiyle tamamlanacağı şeyin de vâcib olup olmadığı hakkında usûlcüler arasında tartışma bulunmaktadır. Vâcibin tamamlanacağı şey için “mukaddime” ya da “mukaddimetu’l-vâcib”⁴⁸⁶ kavramları kullanılmıştır.

Gürânî, bu meseleyi usûlün ana ve zor meselelerinden biri olarak değerlendirmektedir. O, bu meseleyi şöyle tasvir etmektedir: Mutlak vâcibin kendisine bağlı olduğu ve mükellefin yapabildiği (istitâat) şey vâcib midir değil midir? Cumhur mutlak vâcibin kendisine bağlı olduğu sebep ve şartın her ikisinin de şer’î, aklî ve âdî⁴⁸⁷ olmaları fark etmeksizin bunların (sebeup ve şart) da vâcib olduğu kanaatindedir. Gürânî; Cuveynî’den aktardığına göre mutlak vâcibin bağlı olduğu şey eğer şer’î bir şart ise şart gereklidir (vâcib). Eğer aklî ya da âdî ile ilgili bir şart ise gerekli değildir. İbnu’l-Hâcib de bu görüştedir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 146.

⁴⁸⁶ Vâcibin mukaddimeleri ikiye ayrılmaktadır. Mukaddimetu’l-vucûb ve Mukaddimetu’l-vucûd. Mukaddimetu’l-vucûb: teklîfin var olması için gerekli olan anlamında mukaddimetu’t-teklîf şeklinde de anılmaktadır. Sebep olsun şart olsun vâcibin vucûbiyet kazanması için kendisine bağlı olunan şeydir. Söz gelimi namazın vâcib olması vaktin girmesine bağlıdır ki vakit namazın sebebdir. Ya da haccın farz olması için istitâat şartının yerine gelmesi gerekir. Mukaddimetu’l-vucûd: vâcibin varlığının kendisine bağlı olduğu şeydir. Yani vâcibin yerine gelmesi kendisine bağlı olan söz gelimi namazın yerine gelmesi için ‘Abdestin bulunması gerekir. Bk. Mînyâvî, *eş-Şerhu’l-kebir li muḥtasari’l-uşûl min ‘ilmi’l-uşûl*, 83.

⁴⁸⁷ Aklî sebep: Bilgiye ulaşmak için akıl yürütmek örneği verilmektedir.

Şer’î Sebep: Şarî’in varlığını hükmün varlığına yokluğunu da hükmün yokluğuna alamet kıldığı sebeptir. Namazın vâcib olması için vaktin girmesi, zekâtın vâcib olması için malın nisaba ulaşması örnekleri verilmektedir.

Âdî Sebep: Bir şeyin yakılması için ateşin var olması, hac için yolculuk yapmak örnekleri verilmektedir. Aklî Şart: Aklen kendisi olmadan fiilin meydana gelmesi mümkün olmayan şarttır. Vâcibin zıddı olan fiilleri terk etmek örneği verilmektedir.

Şer’î Şart: Kendisi olmadan fiilin meydana gelmesi mümkün olsa da Şarî’in sahih olabilmesi için koyduğu şarttır. Amellerin sahih olması için imanın olması, namazın sahih olması için ‘Abdestin olması gibi örnekler verilmektedir.

Âdî Şart: Kendisi olmadan fiilin meydana gelmesi adeten mümkün olmayan şarttır. Yüzün tamamı yıkansın diye ‘Abdest alırken yüz sınırlarını aşacak şekilde yıkamak örneği verilmektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîḥ ale’t-Tavdîḥ*, 1/411; İsnvî, *Nihâyetu’s-sûl*, 45; Birmâvî, Şemsu’d-Dîn Muhammed b. ‘Abduddâ’im, *el-Fevâidu’s-seniyye fi şerḥi Elfîyye*, thk. ‘Abdullah Ramadân Musa (Suudi Arabistan: Mektebe’t-Tevîyeti’l-İslamiyye, 2015), 1/346; Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi*, 118.

⁴⁸⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/347-348.

Vâcib, Şarî'in naslarında bir mukaddimeyle kayıtlanmışsa, söz konusu kaydın vâcibin vucûbiyeti dolayısıyla vâcib olmayacağı konusunda ittifak edilmiştir. Şayet bu kayıt vâcib olursa başka naslar dolayısıyladır. Söz gelimi “nisap miktarı mala sahip olursan zekât ver” sözü nisaba ulaşmayı vâcib kılmaz. Aynı şekilde “gücün yeterse hacca git” cümlesinde de güç yetirebilmek (istitâat) vâcib olmaz. Ancak vâcibin vucûbuna delalet eden naslarda zikri geçmeyen kayıtlar hakkında bir netlik yoktur. Söz gelimi abdest, namazın vâcib olduğuna delalet eden nasta geçmediğinden namazın vâcib oluşunun abdesti de vâcib kılıp kılmadığı konusunda ihtilâf edilmiştir. Cumhur vâcibin kendisine bağlı olduğu şeyi de vâcib kabul etmektedir. Gürânî, Subkî'nin cumhura katıldığını aktarmaktadır. Yani Subkî'ye göre namazın edâsı abdeste bağlı olup, abdest olmadan mümkün olmadığından ve mükellef abdest almaya muktedir olduğundan abdest almak da vâcibtir.⁴⁸⁹

Subkî'ye göre vâcibin kendisine bağlı olduğu şey ister sebep olsun ister şart olsun ve ister bu şart şer'î, aklî ve örfle ilgili olsun her hâlükarda vâcib kabul edilmektedir. Gürânî'de bu konuda Subkî'ye katılmaktadır. Namazın sebebi olan güneşin hareketleri (duluk), abdest vb. şart ve sebepler vâcib kabul edilmektedir. Cuveynî ve İbnu'l-Hâcib'e göre ise şer'î şart dışında diğerleri vâcibin vucûbluğuna delalet eden nasla vâcib olmaz.

Subkî ve Gürânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre namazın sebep ve şartları da namazı vâcib kılan nasla vâcib olmaktadır.

2.1.4. Terki Caiz Olanın Vâcib Olmaması

Terk edilmesi caiz olan bir şey vâcib olur mu olmaz mı konusunda ihtilâf edilmiştir. Subkî terk edilmesi caiz olan bir şeyin vâcib olmadığını söyler. O, Fukâhâdan çoğu usûlcünün hayızlı, hasta ve seferi olan kimseye orucu vâcib görenlerin olduğunu, bazılarına göre ise sadece seferi olan kimseye orucun vâcib olduğunu, Râzî'ye atıfla da seferi kimse tutamadığı orucun üzerinden bir yıl geçtiği

⁴⁸⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/349-350.

takdirde kendisine vâcib olacağını aktarır. Subkî, bu konuda ihtilâfın lafzi olduğunu da söyler.⁴⁹⁰ Bu özet girişten sonra bu konuda yapılan ihtilâfları ele alalım.

Mu‘tezile’den Ka‘bî (ö. 319/931) ve Fukâhâdan bazıları “terki caiz olan vâcib olamaz” konusunda ihtilâf etmektedirler. Ka‘bî’nin konu hakkındaki akıl yürütmesi şöyledir; Haramın terk edilmesi vâcibtir. Mubâh bir şeyin yapılmasıyla haram bir şey terk edilmiş olur. O halde haramın terk edilmesine vesile olan mubâh da vâcibtir. Ka‘bî mubâhı, vâcibin kısımlarından biri saymaktadır. Gürânî, Ka‘bî’nin akıl yürütmesindeki haramın terk edilmesinin iki anlamı olduğunu söyler: Birincisi, haramın işlenmemesi durumudur. Uyuyan kimsenin örneğinde olduğu gibi herhangi bir eylem olmadığından kişinin aleyhine bir şeyden söz edilemez. İkinci anlamı ise harama kudreti olduğu halde yapmaktan kendini alıkoymaktır. Ona göre ihtilâflı olan kısım budur. Ka‘bî’nin akıl yürüttüğü yöntemden uyuyan kimse yapmadığı bütün haramlardan dolayı sevap kazanacağı anlamı çıkmaktadır. Bu da doğru değildir. Çünkü sevap kazanmak ancak kişinin kendi ihtiyarıyla yaptığı fiilde söz konusudur. Bu nedenle sevabın elde edilmesi için vâcib olan şey, kişinin kendisini haramdan alıkoymasıdır. Bu ise mubâh değildir.⁴⁹¹

Fukâhâya göre oruç, hayızlı, hasta ve yolcu kimseye vâcibtir. Fakat oruç tutmaya bir engel veya ruhsat olduğu için bu kimselerin oruç tutması gerekmez. Gürânî’ye göre fukâhânın bu konuda iki zayıf delili bulunmaktadır. Delillerden ilki, ayı idrak etmek orucu vâcib kılar. Bu görüşte olanlar bunun için “Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.”⁴⁹² ayetini delil getirmektedirler. Gürânî bu delile, bir şeyin vâcib olması için herhangi bir engelin olmaması gerektiğini çocuk ve delilerin de ayı idrak ettikleri halde onlara vâcib olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. İkinci delil ise orucun zikri geçenlere kazasının vâcib olmasıdır. Onlara göre eğer orucun edâsı vâcib olmasaydı kazası da vâcib olmayacaktı. Gürânî bu delile de bir kazanın söz konusu olması için edasının vucûbunun şart olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 220.

⁴⁹¹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi‘*, 1/318-320.

⁴⁹² Bakara: 2/185.

⁴⁹³ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi‘*, 1/320-321.

Gürânî ihtilâf edenlere karşı aklî bir delil getirmektedir; vâcib, hükmün taksimi konusunda geçtiği üzere terki caiz olmamakla birlikte fiilin yapılmasını gerektirir. Bu da vâcibin mahiyetinin ‘terki caiz olmamak’ ve ‘fiilin yapılmasını gerektirmek’ şeklinde iki kısımdan oluştuğunu gösterir. Bu ikisinden biri olmadığı zaman vâcibin mahiyeti bozulur ve dolayısıyla ‘terki caiz olan vacip olur’ demek akla aykırı bir söylem olur.⁴⁹⁴

Subkî bu konudaki ihtilâfin lafzi olduğunu düşünmektedir. Çünkü özür halinde orucun tutulmaması caiz olduğu ittifakla kabul edilirken özür kalktığında kazasının vâcib olduğu konusunda da ittifak bulunmaktadır.⁴⁹⁵

2.1.5. Mendûb, Müstehâb, Tatavvu‘ ve Sünnet

Subkî, mendûb, müstehâb, tatavvu‘ ve sünnet kavramlarının eş anlamlı olduğunu söyleyerek Şâfi‘î mezhebi içerisindeki bazı⁴⁹⁶ usûlcülere muhalefet etmiştir.⁴⁹⁷ Gürânî, mendûbu, “şer‘in yapılmasını istediği ve terk edilmesini yermediği” fiil şeklinde tanımlamakta ve bu anlamıyla müstehâb, tatavvu‘ ve sünnetle eş anlamlı olduğunu ifade ederek Subkî’ye katılır. Ona göre bu gruba eklenmesi gereken kavramlardan biri de nafîle kavramıdır. Fakat Subkî buna yer vermemektedir.⁴⁹⁸

Bu kavramları eş anlamlı görmeyenlere göre sünnet, Hz. Peygamber’in sürekli yaptığı; müstehâb, Hz. Peygamber’in bir iki defa yaptığı; tatavvu‘ ise Hz. Peygamber’in yapmadığı ancak insanın kendisine vird edindiği fiili ifade etmektedir.⁴⁹⁹ Gazzâlî bunları şöyle sınıflandırmaktadır: Farzlar dışında sünnet, müstehâb ve tatavvu‘ vardır. Sünnet; namazlardan sonra kılınan revâtibler, teheccüt namazı ve duhâ namazı gibi Hz. Peygamber’den nakledilen ve onun sürekli yaptığı

⁴⁹⁴ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/318.

⁴⁹⁵ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 1/131.

⁴⁹⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Muḥammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö. 462/1069), Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Gazzâlî gibi gibi usulcüler kastedilmektedir. Bk. Taḳiyuddîn Ebû’l-Bekâ Muḥammed b. Ahmed b. ‘Abdul’aziz b. ‘Ali el-Ma’ruf bi İbn Neccâr, *Şerhu’l Kevkeb el-Munir*, thk. Nezih Hammâd Muḥammed Zuḥayli (b.y.: Mekrebetu’l-‘Abiyan, 1997), 1/403; Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 1/100; Huccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Daru’l Ma’rife, t.y.), 1/192.

⁴⁹⁷ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 1/100.

⁴⁹⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/254.

⁴⁹⁹ Maḥallî, *el-Bedru’l-tâli*, 1/100; Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/256-257.

fiillerdir. Müstehâb; evden çıkarken ve eve girerken kılınan namazlar gibi fazileti hakkında rivayetler bulunan ve Hz. Peygamber'in sürekli yapmadığı fiillerdir. Tatavvu'; bunların dışında bizzat hakkında rivayet olmayan, kulun Allah ile münacatı için kendisine vird edindiği ve şeriatte fazileti bilinen fiillerdir. Gazzâlî'ye göre bu üç kısım, nafilâ diye isimlendirilmiştir. Nafilâ de ziyade demektir. Dolayısıyla bunlar farzlara ziyade olarak kabul edilmiştir.⁵⁰⁰

Bu tartışmanın bir uzantısı olarak sünnet, müstehâb ve tatavvu' kavramlarından her biri diğeri için de kullanılabilir mi konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Bu konuda iki görüş vardır. Kullanılabilir diyenler sünneti, "yol ve adet"; müstahabı, "sevilen (mahbûb)"; tatavvu'u ise "ziyade" olarak açıklamaktadırlar. Çoğunluğun görüşü ise bu kavramların birbirleri için kullanılmasının uygun olduğu yönündedir. Bu kavramların birbirlerinin yerine kullanılmasını uygun görenler, bu tür fiilleri 'vâcibe eklenmiş, Şari'in hoş gördüğü ve dinde takip edilen yol ve uygulama' olarak görmektedirler. Ayrıca bunlara göre bazı sünnetlerin bazılarıyla desteklenmesi aralarında farklılığı gerektirmemektedir. Subkî, yukarda geçen kavramlar hakkındaki ihtilâfın lafzi olduğunu söylemektedir.⁵⁰¹

Cemaatle namaz kılmakta olduğu gibi yapılmasının mendûb sayıldığı ancak terk edilmesinin yerileceğine dair hakkında sarîh naslar bulunan fiillerin mendûbun tanımıyla bağdaşmadığı konusunda itirazlar ileri sürülmüştür. Gürânî'ye göre burada kastedilen nafilânın kendisi değil Hz. Peygamber'in sünnetinin bırakılmasıdır ki ona göre "sünnetimden yüz çeviren bizden değildir"⁵⁰² hadisi de buna işaret etmektedir. Buna ezanı terk eden belde veya diğer İslâm'ın şiarlarını bırakanlar da kıyas edildiğini aktarmaktadır.⁵⁰³

2.1.6. Mendûbun Vâcibe Dönüşmesi

Şâfi'î ve Hanbelî mezhebine göre mendûb olan bir fiile başlamak onu vâcibe dönüştürmez. Yani mendûb fiilin terki caiz olup tamamlanması vâcib değildir. Bunlara göre başlanılan fiili tamamlamak müstehâb olsa da kazası gerekmemektedir. Ancak

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/192.

⁵⁰¹ Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/101; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/169.

⁵⁰² Muslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Muslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/1020.

⁵⁰³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/256-260.

Şâfi'ilerdeki "nafile haccın tamamlanması vâcibtir" hükmü bu kuraldan istisna tutulmuştur. Çünkü onlara göre nafile hac niyet ve kefarete açısından tıpkı farz olan hac gibi kabul edilmektedir.⁵⁰⁴

Hanefî ve Mâlikî mezhebi ise "yaptıklarınızı/amellerinizi boşa çıkarmayın"⁵⁰⁵ ayetini delil getirerek başlanılan bir mendûb fiilin bozulmayacağını, bozulduğu takdirde kazasının gerektiğini düşünmektedirler. Hanefîler'e göre ayette geçen "ameller" ifadesi umum ifade etmekte ve şer'î amellerden farz ve mendûbların tümünü kapsamaktadır. Farz ve mendûb ameller arasında fark olmadığından sonuç hepsi için geçerlidir.⁵⁰⁶ Gürânî, Hanefîlerin bu görüşünü eleştirmektedir. Ona göre ayette geçen umum ifade kabul edilecek olsa da "nafile oruç tutan kendisinin emiridir, dilerse orucunu tamamlar dilerse bozar"⁵⁰⁷ sahih hadisi ile tahsis olur. Ona göre âhâd haberle mütevâtirin tahsis edileceği konusunda ittifak vardır. Gürânî, nafile bir fiile başlandığında bu fiilin hükmünün vâcibe dönüşeceği görüşünün icmâ' ile geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü "şeriatte bir kısmı nafile diğer kısmı vâcib olan bir hüküm yoktur" diyerek desteklemektedir. Aynı şekilde ona göre mendûb fiile başlamak onu vâcibe dönüştürürse vâcibin sevabını alınmalıdır. Ancak vâcibin sevabı nafileden kat kat fazla olduğu konusunda ittifak olmakla beraber, mendûbu yapan kimsenin vâcibin sevabını alacağını da hiç kimse söylememiştir.⁵⁰⁸ 'Abbâdî, Gürânî'nin "icmâ' ile batıldır" cümlesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin konu hakkında farklı görüşü olduğu halde icmâ' kelimesini kullanması son derece yanlıştır. 'Abbâdî, her ne kadar Gürânî "mendûbun vâcib sevabı alacağını hiç kimse söylememiştir" dese de bu sözün ispata muhtaç olduğunu ve onun bu iddiaya dair delil getirmediğini ifade ederek ona karşı çıkmaktadır.⁵⁰⁹ 'Abbâdî icmâ' konusundaki eleştirisi haklıdır. Bununla beraber ahâd haberle mütevâtirin tahsis edileceğinde ittifak olduğu konusunda da Gürânî'nin yanıldığını söylemek gerekir.

⁵⁰⁴ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/101-102; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/169; Takîyuddîn Ebû'l-Bekâ Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdul'azîz b. 'Alî İbn Neccâr, *Şerḥu'l-Kevkeb el-Munir*, thk. Nezîh Ḥammâd Muḥammed Zuḥaylî, 4 c. (b.y.: Mekrebetu'l-'Abîykan, 1997), 1/407-409.

⁵⁰⁵ Muḥammed: 47/33.

⁵⁰⁶ İbn Neccâr, *Şerḥu'l-Kevkeb*, 1/407-411.

⁵⁰⁷ Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sunen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), 3/100.

⁵⁰⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/262-264.

⁵⁰⁹ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/186.

Söz gelimi Subkî, Gürânî'nin aksine tahsis edilmeyeceği hususunda ittifak olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hanefilerin ahad haberle mütevatirin ne neshini ne de tahsisini caiz görmektedirler.⁵¹⁰

Bu konuyla ilişkili olarak “başlanılan nafile haccın vâcibe (farz) dönüşmesi” meselesi tartışılan konulardan biri olmuştur. Subkî, Şâfi'îlerin genel görüşüne uyarak mendûb fiile başlamak onu vâcibe dönüştürmez demekle beraber başlanılan nafile haccı bu kaidenin dışında tutmaktadır. Bu konuda Gürânî, Subkî'yi takip etmekte ve yapılan itirazları aktardıktan sonra haccın bu kaideden istisna tutulduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Gürânî, konu hakkında Subkî'nin argümanlarını kullanarak; nafile hac, niyet ve kefaret konusunda tıpkı farz olan hac gibi olduğunu söylemekte ve haccın niyetinde farz ya da nafile olduğuna değinilmediğini söyleyerek Subkî'yi desteklemektedir. Bununla beraber ifsad edildiğinde her iki haccın bırakılmayıp devam edileceği konusunda da ittifak olduğunu söylemektedir. Gürânî'nin aktardığına göre, Hanefiler mutlak niyetle hatta nafile niyetiyle farz orucun geçerli olacağına cevaz vermektedirler. Bundan dolayı Hanefilerin, Şâfi'îlerin farz ve nafile haccı niyette birbirine benzeterek nafile hacca başlamanın onu vâcibe dönüştüreceği hakkındaki hükümlerine itiraz edemeyeceklerini düşünmektedir. Yine nafile ve farz hacların, kefaret ve ifsat edildikten sonra hacca devam etmenin eşit görülmesi konusu da itirazdan beri olduğunu aktarmaktadır.⁵¹¹

‘Abbâdî, Gürânî'nin Hanefiler'e itirazlarını yerinde bulmamakta ve baştan beri açıklamalarında hataya düştüğünü ifade etmektedir. ‘Atîâr ise haşiyesinde Gürânî'nin itirazlarını doğru bulmakta ve ‘Abbâdî'nin ona haksızlık ettiğini ifade etmektedir.⁵¹²

‘Abbâdî, hocası Nasıruddîn Muhammed el-Lekânî'den (h. 958) aktardığına göre Lekânî, nafile haccın ifsadı durumunda ibadeti devam etmenin illetini “farz olan hacca benzerliği” olduğu konusuna katılmamaktadır. Ona göre benzerlikle hükmün ortak olduğunu söylemek için illet ortak olmalıdır. Bu nedenle ona göre “niyet”, “kefaret” yahut “ifsatları durumunda hacca devam etmek” farz olan haccın

⁵¹⁰ Takıyuddîn Subkî, *el-İbhâc*, 2/175; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/260.

⁵¹¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/264; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/102; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/173.

⁵¹² ‘Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, 1/188-189; Atîâr, *Ḥaşıyetü'l-Atîâr*, 1/131.

tamamlanması için illet ya da illetin gereklerinden biri değildir. Yani Lekânî'ye göre kıyas edilecek bir illet olmadığından kıyas-ı delaletten⁵¹³ söz etmek mümkün değildir. Lekânî'ye göre kıyas-ı delalette ya illetin kendisi ya illetin eseri ya da illetin hükmü olmalıdır. Oysa farz haccın tamamlanmasının gerekli olmasının illeti farz olmanın kendisidir ve sayılan bu durumlardan hiçbirisi yoktur. Dolayısıyla böyle bir hükmün geçersiz olduğunu söylemektedir. 'Abbâdî bu itirazları güçlü görmekle birlikte bu itirazları birkaç yönden cevaplamaya çalışmaktadır. 'Abbâdî, Subkî'nin işaret ettiği kıyasın kıyas-ı şebeh⁵¹⁴ olabileceğini vurgular. Ona göre nafile hac fer'dir ve iki asıl arasında hangisine ilhak edileceği konusunda belirsizdir. Bu asıllardan biri haccın farz olması iken diğeri kendisi dışındaki bir nafiledir. Farz olan hacca benzerliği çok olduğundan ona ilhak edildiğini ifade etmektedir. Lekânî'nin itirazına bir diğer cevap ise Şafi'i'nin hac hakkındaki görüşünü delil göstermektedir. 'Abbâdî, Şafi'i'ye atfen; hac, namaz ve diğer ibadetlerden farklı olarak fasid olsa bile onu devam ettirmek haccın hususiyetlerinden olduğunu söylemektedir. Yani fasid olan hac tamamlanmalıyken, sahih olan haccı tamamlamak her hâlükârda gereklidir.⁵¹⁵

Zerkeşî, haccın bu kaideden istisna olduğunu ya da nafile haccın niyet ve kefarete yönünden farz hacca benzediği gibi açıklamalara gerek olmadığını savunmaktadır. Zira ona göre nafile hac, Şafi'iler'e göre tasavvur edilemez. Çünkü hacca muhatap olan kimse hacca istitâat olan kimsedir. İstitâatı olan kimse, önceden hac yapmamışsa onun hakkında farz-ı ayn sayılır. Eğer önceden hac yapmışsa hakkında farz-ı kifâye kabul edilir. Zerkeşî, haccın şeraitlerinin yerine getirilmesini farz-ı kifâye olarak görmektedir.⁵¹⁶ Gürânî, isim vermeden Zerkeşî'nin "nafile hac tasavvur edilemez" görüşünü eleştirmekte ve bu görüşün garip olduğunu ve onun istitâat kavramını anlamada isabet etmediğini ifade etmektedir. Ona göre muteber istitâat; yol azığı, binek ve yol güvenliği gibi şeylerle olmaktadır ki bunlar kolaylaştırmaya binaen haccın vucûb şartlarıdır. Gürânî, Zerkeşî'nin ifadeleri eğer sınırlama olmaksızın genel anlamda ise onun bu söylediklerinin ergenliğe ulaşmamış

⁵¹³ Kıyas-ı delâlet: Aslın illetinin ayrılmaz vasfını taşıyan kıyastır. Bir kişiye karşı cinayet işleyen bir topluluğun cezalandırılması bu kıyasla sabit olmuştur. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 310.

⁵¹⁴ Kıyas-ı Şebeh: Fer'in birkaç asla benzemesi halidir. Müctehid fer'i bunlardan asla en çok benzeyen asla kıyas eder. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 310.

⁵¹⁵ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, 1/189-190.

⁵¹⁶ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/173.

çocuğun haccıyla çeliştiğini ifade etmektedir. Gürânî'ye göre ergenliğe ulaşmamış çocuk mükellef olmadığından yaptığı hac, nafile sayılır ve bu konuda ihtilâf yoktur. 'Abbâdî ise burada Zerkeşî'nin kastının mükelleflere yönelik olduğunu söyleyerek Gürânî'yi eleştirmektedir. Gürânî'nin "ergenliğe ulaşmamış çocuğun haccı ihtilâfsız nafile sayılır" görüşünde de yanıldığını aksine bu konuda ihtilâf olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁷

2.1.7. Mekrûh

Mekrûh sözlükte hoş görmemek, kötü ve çirkin görmek, tiksirmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Istılah olarak ise usûlcüler, *terk edilmesi hoş görülen, terk edenin övüldüğü yapının ise yerilmediği, şari'in yasakladığı ancak yapmanı kınamadığı şey* gibi farklı şekillerde tanımlamaktadırlar.⁵¹⁸

Mekrûh kavramı etrafında usûlcüler arasında mekrûhun teklife konu olup olmadığı ve emrin kapsamına girip girmediği konusunda tartışma bulunmaktadır.⁵¹⁹ Biz de bu bölümde Gürânî'nin tartıştığı bu meselelere yer vereceğiz.

Mekrûhun mutlak emrin⁵²⁰ kapsamına girip girmediği meselesi aslında teklifi barındırıp barındırmadığı hakkındaki meseleyle doğrudan alakalıdır. Çünkü teklîfin aslında bir emir söz konusudur. Şayet mekrûh emrin kapsamına giriyorsa o halde teklifi de barındır sonucu çıkmaktadır. Bunun aksini söylemek de mümkündür. Bu tartışmanın odağında "mekrûhun mahiyetinde terk konusunda talep varken emredilen bir şeyde de yapılması hakkında talep bulunmaktadır" düşüncesi yatmaktadır. Şâfi'î usûlcüler mekrûhun mutlak emrin kapsamına girmediğini savunmaktadırlar. Maḥallî bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "mutlak emir, mekrûhu kapsasaydı bir şey aynı zamanda hem yapılması hem de terkedilmesi istenirdi ki bu da çelişkidir."⁵²¹

⁵¹⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/266; 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/191.

⁵¹⁸ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, 149; Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, 210.

⁵¹⁹ Tartışmalar ve daha fazla bilgi için bk. Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*, 234-240.

⁵²⁰ Takyid edilmeden varit olunan emir kastedilmektedir. Örneğin, "Ve o kadim evi tavaf etsinler" ayeti mutlak emri ifade etmektedir. Söz gelimi tavaf yaparken "abdestli olun" gibi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu itibarla bakıldığında ayetteki tavaf emri mutlak emirdir.

⁵²¹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli'*, 1/151.

Sem‘anî, (ö. 489/1096) Şâfi‘îler’e göre abdestsiz tavaf yapma veya şavtları⁵²² tersten yapmanın mutlak emrin kapsamına girmediğini ancak Hanefîler’e göre mekrûh olsa da mutlak emrin kapsamına girdiğini aktarmaktadır. Sem‘ani, Hanefîlerde böyle bir fiilin yapılması tasavvur edilse de Şâfi‘îler’e göre böyle bir fiil mekrûh olmak bir yana hiç yapılmamış olarak kabul edildiğini söyler. Yani Şâfi‘îler bu fiile mekrûh demezler. Bunu geçersiz sayarlar.⁵²³ Serâhsî’nin (ö. 483/1090) aktardığını göre Hanefîlerden Cessâs (ö. 370/981) da mekrûhun emrin altına girdiğini düşünmektedir: “fiillerdeki cevaz sıfatı şer‘î olarak mutlak emirle sabit olmakla beraber emir, mekrûhu da içerir.” Serâhsî, Cessâs’ın buna kerâhet vaktinde eda edilen namazı delil getirdiğini ve bu namazın caiz ve emredilen olarak görmekle beraber mekrûh olarak değerlendirdiğini aktarır.⁵²⁴

Subkî de Hanefîler’in mekrûhu mutlak emrin kapsamında gördüklerini aktarır ve onlara hilâfla mekrûhun, mutlak emrin kapsamına girmediğini vurgular. Subkî bu meseleyle ilgili olarak mekrûh vakitlerde kılınan sebebi olmayan (mutlak) nafîle namazları örnek vermektedir. Ona göre bu tenzihi mekrûh sayılsa da mekrûh vakitlerde kılınan namaz sahih değildir.⁵²⁵

Sebebi olmayan nafîle namazlar için mekrûh vakitler hakkındaki nehyi, tahrîmi mekrûh sayanlar bulunmakla beraber mezhep içerisinde bazıları bunu tenzihi mekrûh kabul etmektedir. Tenzihi mekrûh olarak görülsün bile Subkî’nin de işaret ettiği gibi mekrûh vakitlerde kılınan namazlar sahih görülmemektedir. Ancak tenzihi mekrûh olarak görenler arasında namazın sıhhatine engel olmadığını kabul edenler de bulunmaktadır.⁵²⁶

Gürânî de bu konuda Subkî’ye katılmakta ve Hanefîlerin açık bir şekilde mekrûhun mutlak emrin kapsamına girdiğini kabul ettiklerini aktarmakta ve bu konuda Hanefîleri eleştirmektedir: Hanefîler mubâhı emredilen olarak kabul etmedikleri halde aynı surette olan mekrûhu emrin kapsamına koymaktadırlar. Gürânî, Hanefîlerin hem

⁵²² Şavt: “Ka‘be’nin etrafında bir kez dolanış.” Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 521.

⁵²³ Ebû’l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed es-Sem‘anî, *Ḳavâṭi‘u’l-edille fî’l-uşûl*, thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999), 1/132; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi‘*, 1/272-273.

⁵²⁴ Serâhsî, *Uşûlu’s-Serâhsî*, 1/64.

⁵²⁵ Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli‘*, 1/151.; Subkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 227-228.

⁵²⁶ Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli‘*, 1/150-151.

usûl hem fûru kitaplarında mutlak olarak sebebi olsa da mekrûh vakitlerde kılınan namazın fasit olduğu şeklinde geçtiğini söylemektedir. Gürânî, İmam Muhammed'e atfen bütün mekrûhların haram olduğunu, Sahibeyn'e atfen ise bütün mekrûhların helale yakın tenzihi mekrûh olduğunu aktarmaktadır.⁵²⁷

Kanaatimizce Gürânî'nin, Hanefîler'e isnad ettiği mekrûh vakitlerde kılınan namazın fasit olduğu görüşü tahkike muhtaçtır. Çünkü bildiğimiz kadarıyla Hanefîlerden mekrûh vakitlerde namazın fasit olduğunu söyleyen kimse yoktur. Mekrûh vakitlerde namazın sebebi olan vakit çıkmamaktadır. Vakıt aslen sahîh olmakla beraber vasfen fasit kabul edilmektedir. Dolayısıyla Hanefîler'e göre mekrûh vakitte kılınan namaz, nakıs vakitte kılındığı için fasit değil nakıs kabul edilmektedir.⁵²⁸

Gürânî'nin aktardığına göre Hanefîlerin abdestsiz tavaf etme meselesini mutlak emrin kapsamında kabul etmektedirler. Yani onlara göre abdestsiz tavaf yapmak mekrûh olsa da caizdir. Gürânî onların bu tutumunu, abdesti tavaf için şart görmedikleri şekilde açıklamaktadır. Bu konuda bazı Hanefîlerin açık ifadelerinin bulunması da Hanefîlerin mekruhu emrin kapsamında gördükleri konusunda Gürânî'yi haklı çıkarmaktadır.⁵²⁹

Meselenin pratik sonucu olarak ortaya çıkan yönü şöyle özetlenebilir: Söz gelimi "Ve o kadîm evi (Kabe) tavaf etsinler"⁵³⁰ ayetinde tavaf emri, herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmadan mutlak şekilde gelmiştir. Diğer bir deyişle abdestli ya da abdestsiz tavaf etmeyi içermeyen sadece tavafı emretmektedir. Mekruhun emrin kapsamına girip girmemesi ise tavaf abdestsiz yapıldığında geçerli olur mu olmaz mı meselesinde ortaya çıkmaktadır. Hanefîler'e göre abdestsiz tavaf yapmak mekruh olsa da yapılan tavaf geçerlidir. Dolayısıyla onlara göre mekruh mutlak emrin kapsamına

⁵²⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/357-359.

⁵²⁸ Bk. Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, 1/89; 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*, 2. (Beyrut: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1986), 1/290.

⁵²⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/360; Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvâhid es-Sivâsi el-Mâruf İbn Humâm, *Fethu'l kadir* (b.y.: Dâru'l Fikr, ts.), 3/50. İbni Humâm, bu konuda Hanefîlerin dayanağının ayet olduğunu ve ayetin de taharet kaydı olmaksızın varit olduğunu aktarmaktadır. O, tavaf için abdestin farz olmadığını söylemekle beraber bazı Hanefîler'e göre sünnet olduğunu aktarmaktadır. Ancak kendisi abdestin tavaf için vacip olduğunu ve abdestsiz yapılan tavafın da sadaka gerektirdiğini vurgulamaktadır.

⁵³⁰ Hac 22/29

dahil olmuş olmaktadır. Şâfi'îler ise mekruhu mutlak emrin kapsamında görmediklerinden, abdestsiz yapılan tavafi geçerli saymak bir yana hiç yapılmamış şeklinde değerlendirirler.⁵³¹

2.1.8. Mubâh

Sözlükte, izin vermek, açıklamak, genişlik sağlamak, helal kılmak, caiz kılmak anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak ise *yapılması ve terk edilmesi serbest bırakılan ve yapılması ve terk edilmesinde bir kınama ya da övgü olmayan* şeklinde tanımlar yapılmıştır.⁵³² Mubâh kavramı teklîfi hükümler arasında sayılıp sayılmayacağı hakkında usûlcüler arasında tartışma bulunmaktadır. Mubâhın teklîf (yükümlülük) içermediğini kabul edenler teklîfi hükümlerden görmemiştir. Mubâhı teklîfi hükümlerden kabul edenler ise hakkında şer'î hitâb olduğunu gerekçe göstermişlerdir. Bununla beraber mubâhın vâcibin cinsi olup olmadığı, mubâhın emredilip emredilmediği ve teklife konu olup olmadığı hakkında tartışmalar bulunmaktadır.⁵³³ Buradaki mubâh hakkında tartışmalar Gürânî'nin eserine taşıdığı meselelerle sınırlandırılacaktır.

2.1.8.1. Mubâb ve Vâcib Arasındaki İlişki

Bazı usûlcüler mubâhı vâcib cinsinden kabul etse de Subkî'ye göre doğru olan görüş, mubâhın vâcibin cinsi olmamasıdır.⁵³⁴ Mubâhı vâcibin cinsinden sayanlar hem mubâhı hem de vâcibi yapılmasına izin verilen fiil olarak kabul etmektedirler. Bunlara göre vâcib “terkedilmesi yasaklanan” vasfıyla mubâhtan ayrılmaktadır.

Maḥallî, mubâhın “terkedilmesine izin verilen” vasfıyla vâcibten ayrıldığını ve bu konuda ihtilâfın lafzi olduğunu söyler. Ona göre “yapılmasına izin verilen fiil” anlamıyla mubâh, vâcibin cinsi olduğu konusunda ittifak varken, yapılmasında muhayyerliğin olması anlamıyla da vâcibin cinsi olmadığı konusunda ittifak vardır.⁵³⁵

⁵³¹ Detaylı bilgi için bk. Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi*, 237.

⁵³² Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfi Hüküm Terimleri*, 169-171.

⁵³³ Daha fazla bilgi için bk. Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi*, 242.

⁵³⁴ Subkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 221.

⁵³⁵ Maḥallî, *el-Bedru 't-tâli'*, 1/133.

Maḥallî bu açıklamasıyla Subkî'nin görüşünü doğrulamaktan ziyade kendisi mubâhın vâcibin cinsi olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle ifadeleri tartışmaya kapı aralamıştır.

Gürânî ise ibâhayı diğer şeri ahkâmdan tamamen farklı görmektedir. Ona göre beş hükmün her biri ayrıdır ve hepsi hükmün altında toplanır. Bu nedenle Maḥallî'nin mubâhı "fiilinde izin verilen" anlamıyla vâcibin cinsi kabul etmesini, konuya hatalı baktığı gerekçesiyle eleştirmektedir; vâcib, cevaz anlamında ibâha-i asliyyeyi kapsamaktadır. Maḥallî buradaki cevazı ibâha-i şeriyye olarak anlamaktadır. Bu durumda mubâh vâcibin cinsi kabul edilirse bütün vâciblerin terk edilmesinin caiz oluşu gerekli olacaktır. Çünkü ibâha'nın mahiyeti yapılması ve terk edilmesi caiz olan fiildir. Ayrıca eğer mubâh vâcibin cinsi kabul edilirse vâcibin mubâh olmaksızın yerine gelmeyeceği kabul edilir. Çünkü cins olan cüzdür ve cüz olmadan bütün yerine gelmez.⁵³⁶ Sonuç olarak Gürânî, mubâh ve vâcib aynı anda gerekli olmasının muhal olduğunu söyleyerek Maḥallî'yi eleştirmektedir.

2.1.8.2. Mubâhın Emir Sonucu Oluşu

Mubâhın emredilip emredilmediği hakkında ihtilâf vardır. Cumhura göre mubâh emredilmemiştir. Bu nedenle mubâh, vâcib ya da mendûb değildir. Ancak Ka'bî bu konuda cumhura muhalefet etmiştir. Ka'bî, bazı mubâhları emredilmiş yani vâcib görmektedir. Ona göre kendisiyle haramın terk edildiği her mubâh vâcib hükmündedir. Söz gelimi susmak iftirayı engellemektedir ya da sinir halinde hareket etmemek cinayeti engellemektedir. Cinayet ve iftira haram olduğuna göre haramı terk etmek vâcibtir. 'Vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey de vâcibtir' kaidesine istinaden mubâhın vâcib olduğunu kabul etmektedir.⁵³⁷

Subkî, mubâhın emredilmediğini ifade eder ve bu konuda ihtilâfin lafzî olduğunu vurgular. Yani Subkî mubâhı iki itibarla açıklar. Zatı bakımından mubâh ve haramın terkinin kendisiyle gerçekleştiği mubah. Zatı bakımından mubâhın emredilmediği hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak harama engel olduğu arazi durumlarda emredilen olarak kabul edildiği itibara alınarak ihtilâfin lafzî olduğunu söyler. Maḥallî de bu konuda Subkî'ye katılır. O, mubâh, haramın terkinin

⁵³⁶ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/324.

⁵³⁷ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/133.

gerektirdiğinde vâcib olacağını söyler.⁵³⁸ Ancak Gürânî, mubâhın hiçbir şekilde vâcib olarak nitelenmeyeceğini söyleyerek hem Subkî hem de Maḥallî'ye itiraz eder.⁵³⁹

Kanaatimizce Gürânî eleştirisinde haklıdır. Mubâhın tanımı gereği her iki tarafa eşit olması bakımından haramı terk etmeye sebep olmasından dolayı başka bir sıfatla anılması doğru değildir. Bu diğer şer'î hükümlerle haram engellendiğinde söz gelimi haramın terkine sebep olduğunda mendûbun ya da diğer şer'î hükümlerin vâcib olarak isimlendirilmesi gibi tekrar isimlendirmesini gerektirir. Ayrıca mubâhın vâcib olacağını söylemek icmâ' ile sabit olan şer'î hükümlerin beş olan sayısı dörde düşürmektedir.⁵⁴⁰

2.1.8.3. Mubâhın Teklife Konu Olması

Mubâhın şeri hüküm olup olmaması konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Mu'tezili usûlcülerden bazıları mubâhı şeri hüküm olarak kabul etmezler. Çünkü onlara göre mubâh, fiilin yapılmasındaki ya da terkedilmesindeki zorluğun kaldırılmasıdır. Bununla beraber mubâh, şer' den önce bulunmaktaydı ve şer' den sonra da devam edegeldi şeklinde anlamaktadırlar.⁵⁴¹

Gürânî, hükmün mükellefin fiiline iktizâ ve tahyîr yönüyle taalluk eden hitâb şeklinde tanımlanınca açık bir şekilde mubâhı kapsadığını da ifade etmektedir. Ancak buradaki karışıklık mubâhın, “eşyada asıl olan ibâha-i asliyedir” kaidesindeki ibâhayla karıştırılmasıdır. Ona göre Subkî, bunun farkında olduğundan mubâhı şer'î hüküm olarak saymıştır.. Gürânî, ibâha-i şer'iyyenin kaynağının şer' olduğunu söylemektedir. Çünkü şer' gelmeden önce kullar fiillerinde sorumlu değildir. O, bu tür fiillerin, şer'e dayanmadan vakıya mutabık olsa bile Eş'arîler'e göre şer'îlik vasfı kazanmayacağını

⁵³⁸ Bk. Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/134; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/240.

⁵³⁹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/326. Mütakellimûn usûlcüler emir, talep ifade ettiğinden bir tercih yapmayı gerektirdiğini ancak mubâhın yapmak ve yamamak arasında muhayyer bıraktığını ifade ederek mubâhın emredilen olmadığını savunurlar. Onlara göre haramı terk etmeyi gerektiren mubâh emredilen oluyorsa haramın terk edilmesini gerektiren diğer şer'î hükümlerin de emredilen olması gerekir. Söz gelimi namaz, fevr üzerine vâcib olan zekâtın verilmesine engel olduğunda bir vâcibi engellediği için haram olması gerekirdi. Bu nedenle mubâh ile haramın terkedilmesi, mubâhı emredilen konumuna getirmeyeceğini söylerler. Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 66; İsfahânî, *Beyanu'l-muhtaşar*, 1/402.

⁵⁴⁰ İsfahânî, *Beyanu'l-muhtaşar*, 1/401.

⁵⁴¹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/134.

aktarmaktadır. Öyle ki davetin ulaşmadığı kimse hükümlerle mükellef olamaz. Buna dayanarak Mu‘tezile’nin itirazını reddetmektedir.⁵⁴²

2.2. Vâd‘i Hükümler

Vad‘î hüküm, usûlcülerin ıstılahında teklîfi hükümden farklı olarak inşa değil de haber olarak kabul edilmektedir. Yani vad‘î hüküm dinde bir hüküm koymaktan ziyade dinin sebep, şart ve mani‘ gibi alametlerin varlığı ya da yokluğunda hükmün var olduğunu veya olmadığını haber verir. Vad‘î hüküm; “Şari‘in, hükmün bilinmesi için koyduğu alametler” şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle vahiy kesildikten sonra zuhur eden meselelerde Şer‘in hitabını öğrenmek zorlaştığından zuhur eden meselelerin şer‘î ahkâmdan kopuk olmaması için Şari‘ tarafından konulmuş sebep, şart ve mânilerdir. Şari‘ bu hükümleri kullarına emretmemiş ve onların fiiline bırakmamıştır. Bu nedenle vad‘î hükümlerin genelinde ilim ve kudret şartı bulunmamaktadır.⁵⁴³

Zerkeşî, vad‘î hükmü; “mükellefin fiiline iktizâ ve tahyîr olmaksızın taalluk eden hükümler” şeklinde açıklamaktadır. Çünkü Şari‘, şeriatte hükmü kendisine izafe etmek için bu hükümleri koymuştur. Bunlarla kapalı olan hükümleri bilmek kolaylaşmaktadır. Teklîfi ve vad‘î hüküm arasındaki fark, vad‘î hükümlerde şer‘îatın, vasfın sebep, şart ve mâni olduğuna hükmetmesi, teklîfi hükümlerde ise bu üçünün gerektirdiği şeylerin yapılmasını istemesidir. Vad‘î hükümde mükellefin ilim sahibi olması ve buluğa ulaşması dikkate alınmazken teklîfi hükümde ilim sahibi olmak ve buluğa ulaşmak gerekmektedir. Söz gelimi öldürme fiili, çocuk ve mecnundan sadır olduğunda tazminatın gerekmesi için sebep olmaktadır.⁵⁴⁴

Subkî hitâbın; sebep, şart, mâni‘, sahih ve fâsid olarak varit olduğunda bunun vad‘î hüküm kategorisine girdiğini aktarmaktadır.⁵⁴⁵ Subkî, teklîfi hükümleri altı, vad‘î hükümleri ise beş kısma ayırmaktadır. Sebep, şart ve mâninin vad‘î hükümlerin kısımlarından olduğu hususunda ittifak varken sıhhat ve butlânın vad‘î hüküm olup

⁵⁴² Gürânî, *ed-Dureru ‘l-levâmi‘*, 1/326-327.

⁵⁴³ İbn Neccâr, *Şerhu ‘l-Kevkeb*, 1/434.

⁵⁴⁴ Zerkeşî, *Teşnîfu ‘l-mesâmi‘*, 1/162-163. Teklîfi ve vad‘î hükümler arasındaki farklar için bk. Zerkeşî, *Bahru ‘l-muhîr*, 1/128.

⁵⁴⁵ Subkî, *Cem ‘u ‘l-cevâmi‘*, 212.

olmadığı hususunda ihtilâf vardır. Subkî'ye göre sahih olan sıhhat ve butlânın vad'î hükümlerden olmasıdır.⁵⁴⁶ İbnu'l-Hâcib ise sıhhat ve butlânı aklî olarak değerlendirmektedir. İbnu'l-Hâcib'in şârihlerinden el-Îcî, İbnu'l-Hâcib'i takip ederek konuyla ilgili şöyle değerlendirme yapmaktadır: İbadetlerdeki sıhhat ve butlânın vad'î hükümlerden olduğu zannedilse de İbnu'l-Hâcib bunu kabul etmemektedir. Çünkü bir fiil için gelen emirden sonra yapılan fiilin emre uygun olup olmadığı ya da yapılan fiilin kazayı düşürüp düşürmediği bilgisi, şer'e bağlı değildir, aksine salt akılla bilinebilir. Bu nedenle bu ikisi şer'î hüküm değil aklî hükümdür.⁵⁴⁷ Gürânî bazı usûlcülerin sıhhat ve butlanı vad'î hükümlerden saymadığı tartışmasına işaret etmekte ancak herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁵⁴⁸

Vad'î hitâbın, hüküm olarak isimlendirilmesi konusunda usûlcüler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Faḥruddîn er-Râzî ve 'Adududdîn el-Îcî gibi bazı usûlcüler, vad'î hitâbla ilgili bir şeyi hüküm olarak adlandırmamakta, vad'î hükmü teklîfi hükmün altına giren alametler olarak kabul etmektedirler. Gürânî, el-Îcî'ye atfen, teklîfi hükümlerin vad'îleri içerecek şekilde kapsamlı olduğunu ve sarîh ve zimnî olmak üzere ikiye ayrıldığını, vad'î hükmün de zimnî kabilinden olduğunu kaydetmektedir. Yani Râzî ve el-Îcî'ye göre güneşin hareket(duluk) etmesinin anlamı namazın vâcib olmasıdır. Abdestin (taharet) şart olmasının anlamı da namaza kalkarken abdestli olmanın vâcib olmasıdır.⁵⁴⁹ Görüldüğü üzere vad'î hükümleri hüküm olarak kabul etmeyenler onu alamet olarak görmektedirler. Ancak Zerkeşî,

⁵⁴⁶ Sıhhat bazen ibadetlerde bazen de akitlerde kullanılır. İbadetlerdeki kullanımında mütekellimûn usulcüler; "kazayı gerektirsin yahut gerektirmesin şeriata uygun olan şey" olarak anlamaktadırlar. Fukâhâ ise "kazayı düşüren şey" şeklinde tanımlamaktadır. Abdestli olduğunu sanan kimsenin namazı usulcülere göre geçerlidir. Çünkü kendisine yöneltilen emre uygun hareket etmiştir. Kaza ise yeni bir emirle vacip olmaktadır. Fukâhâ'ya göre ise kazayı düşürmediği için fasittir. Îcî, mütekellimûn usulcüler ile fukâhâ arasındaki bu ihtilâfı lafzi olarak değerlendirmiştir. Akitlerde ise söz gelimi alışverişin sahih olmasının anlamı alışverişin sonuç doğurmasıdır. Faside gelince mütekellimûn butlan ile eşanlamlı görmektedir. Fukâhâ fasidi, sahih ve butlan arasında konumlandırmıştır. Onun aslen münakit olduğunu ancak vasfen meşru olmadığını zannetmişlerdir. Örneğin fukâhâyâ göre riba alışveriş olarak geçerlidir fakat ziyade olduğu için geçersiz olmaktadır. Ziyade şartı kaldırılınca akit münakit olmaktadır. Butlanı da aslen meşru olmayan akit olarak tanımlamaktadırlar. Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/131; Îcî, *Şerḥu muḥtaşar*, 2/ 229; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 79.

⁵⁴⁷ Îcî, *Şerḥu muḥtaşar*, 2/229; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/163; Atṭâr, *Ḥaşıyetu'l- 'Atṭâr*, 1/117.

⁵⁴⁸ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/273.

⁵⁴⁹ Îcî, *Şerḥu muḥtaşar*, 2/109-110; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/249-250; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisi*nde Teklifi Hüküm Terimleri, 20.

böyle bir görüşün zayıf olduğunu savunmaktadır, zira ona göre vad'î hükümlerin alamet olması onları şer'î hükmün kapsamından çıkarmaz.⁵⁵⁰

Vad'î hükümleri ıstılah anlamında hüküm olarak kabul edenler, onları teklîfi hükme dâhil etmezler ve tanıma *vad'* ibaresini eklemeyiz. Başka bir deyişle, hükmün tanımına *vad'* ibaresini ekleyenler vad'î hükümleri teklîfi hükümlerden kabul etmemektedirler. Subkî, *vad'* kaydını tanıma eklememektedir. O, hükmün tanımı ve taksimatından sonra müstakil olarak vad'î hükümleri zikretmektedir. Ancak Gürânî'nin iddia ettiğine göre Subkî, teklîfi ve vad'î hükümlerin taksiminin akabinde "teklîfi ve vad'î hükümlerin kısımları öğrenilmiş oldu" ifadesiyle vad'î hükümleri teklîfi hükümlere dâhil ettiğini sezdirmektedir. Zerkeşî, Subkî'nin vad'î hükümleri teklîfi hükümlere dâhil ettiğini düşünenleri eleştirmektedir. Ona göre Subkî, İbnu'l-Hâcib gibi düşünmekte ve bunları teklîfi hükümlerden ayrı görmektedir.⁵⁵¹

Görüldüğü üzere vad'î hükmün anlaşılmasında usûlcüler ikiye ayrılmıştır. Râzî ve 'Adududdîn el-Îcî gibi usûlcüler vad'î hükümleri teklîfi hükümlerin altında bir yerde konumlandırmakta, başka bir ifadeyle bunları teklîfi hükümlerin birer alameti olarak kabul etmektedirler. İbnu'l-Hâcib ve bu konuda onu takip eden Subkî ise vad'î hükümleri teklîfi hükümlerden ayrı hükümler olarak kabul etmekte ve bunları teklîfi hükümlerin altına giren alametler olarak değil, bunlarla aynı kategoride olan hükümler olarak görmektedir. Usûlcüler arasında bu tarz farklı yaklaşımlar olsa da vad'î hükümlerin doğurduğu sonuç konusunda ihtilâf yoktur. Söz gelimi zina fiilini yapan kimseye had uygulanacağı bilinmektedir. Fakat haddî gerektiren zinanın kendisi mi yoksa Şarî'in onu sebep kılması mı olduğu hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Vad'î hükümleri, müstakil olarak hüküm kabul edenler Şarî'in onu hadd için sebep kıldığını kabul etmektedirler. Bunları müstakil hüküm kabul etmeyenler ise zina fiilini hadd için yeterli kabul etmektedirler. Kanaatimizce vad'î hükümleri, hüküm olarak isimlendirmemek daha doğrudur. Çünkü bilindiği gibi bu hükümler kulun fiiline bırakılmamakta, hatta ilim ve kudret şartı da bu hükümlerde aranmamaktadır. Bu

⁵⁵⁰ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/163.

⁵⁵¹ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi'*, 1/251; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi'*, 1/163; İsnevî, *Nihâyetu's-sûl*, 27.

nedenle bunların hüküm olarak değil de alamet olarak isimlendirilmeleri konuluş mantıklarına daha uygun olacaktır.

2.2.1. Vad'î Hükümün Kısımları

2.2.1.1. Sebep

Sebep sözlükte “ip”, “yol” ve “kendisiyle maksûda ulaşılan şey” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁵²

Sebeb kavramının ıstihâhî anlamı konusunda usûl âlimleri farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğu sebebi “sem'in delâletiyle şer'î hükmü gösteren (muarrif), istikrarlı (munzabit) ve belirgin (zahir) vasıf” olarak tanımlamaktadırlar.⁵⁵³ Gazzâlî'nin “hüküm zatiyla değil, Şari'in koyduğu alametlerle gerektiren”, Âmidî'nin “hükme uygun olan (bâ'is)” tanımı ön plana çıkmaktadır. Mu'tezile sebebi “zatiyla hüküm gerektiren” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁵⁴ Subkî ise “muarrif (hüküm gösteren/bildiren) olsun veya olmasın hükmün kendisine taallukundan dolayı izafe edildiği şey” şeklinde tanımlayarak kendisinden önce yapılan tanımları cem etmektedir.⁵⁵⁵

Gürânî, sebebin “hükümün kendisine izafe edildiği şey” olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Ona göre söz gelimi “Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namaz kıl”⁵⁵⁶ ayetinde ilk olarak dülûk sebep olmakta, ikinci olarak dülûk anında namaz vâcib olmaktadır. Yani namazın vâcib oluşu dülûk sebebine bağlanmaktadır. Gürânî bu örneği verdikten sonra sebeplerin muarrif olmasında şüphe bulunmadığı değerlendirmesini yapmaktadır.⁵⁵⁷ Gürânî, sebeple hüküm arasında organik bir bağın olduğunu ve örnekte de görüldüğü üzere sebeple hüküm arasında açık bir izafenin olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşüyle cumhura katıldığını söylemek mümkündür.

⁵⁵² Fîrûzâbâdî - Muhammed Na'im el-'Arağsusî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 96.

⁵⁵³ Muzabit; olaydan olaya, kişiden kişiye değişmeyen, Zahir; objektif, nesnel vasıf kastedilmektedir. Bk. İbrahim Kâfî Dönmez, “Sebep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 244-248.

⁵⁵⁴ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 102; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 75; Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/127.

⁵⁵⁵ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 212.

⁵⁵⁶ İsrâ: 78.

⁵⁵⁷ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/267-268.

Sebebin iki şekilde sınıflandırılmıştır. Birinci kısım sınıflandırma sebebin tekrarlanmasıyla hükmün tekrarlanıp ve tekrarlanmamasıdır. Sebebin tekrarlanmasıyla hükmün de tekrarlanacağı kısma örnek olarak dülûk ile namazın, hilalin görülmesi ile Ramazan orucunun ve nisap ile zekâtın vâcib oluşu örnek verilmektedir. Sebebin tekrarlanmasıyla hükmün tekrarlanmadığı kısma ise Allah'ın varlığına delalet eden bir delilin ortaya konulmasıyla Allah'ı bilmenin/ona inanmanın (marifetin) vâcib olmaması ve hacc ibadetine güç yetirmenin (istitâatin) tekrardan oluşmasıyla ikinci defa haccın vâcib olmaması örnekleri verilmektedir. Sebebin ikinci tasnifini ise İbnu'l-Hâcib yapmaktadır. O, sebebi, zamansal (vaktî) ve manevî olarak ikiye ayırmaktadır. İlkine zevalin, öğlen namazının vaktini bildirmesini örnek verirken ikincine iskârın, hamrın haram oluşunu bildirmesini örnek vermektedir.⁵⁵⁸

2.2.1.2. Şart

Şart sözlükte “alamet” ve “bir şeyin olması kendisine bağlı kılınan” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁵⁹

Subkî “yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren, fakat varlığı bizzat hükmün varlığını veya yokluğunu gerektirmeyen” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda üç kayıt bulunmaktadır. İlk kayıtla mâni‘ tanım dışı bırakılmak istenmektedir. Çünkü mâni‘in de yokluğu herhangi bir şeyi gerektirmez. İkinci kayıtla sebep dışarda bırakılmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere, sebebin varlığı hükmün varlığını gerektirmektedir. Üçüncü kayıt; şartın, sebebe ve mâni‘e yakın anlamda olduğunu yönündeki görüşe bir itirazdır. Söz gelimi zekâtta nisapla beraber malın üzerinden bir yıl geçmesi zekâtın vâcib olmasının şartıdır. Diğer taraftan nisaba ulaşmış malın üzerinden bir yıl şartı yerine gelse bile borç olduğu takdirde bu durum zekâtın vâcib olmasına mâni‘dir. Bu örneklerde hükmün varlığı ve yokluğu şarttan değil de sebep ve mâni‘den kaynaklanmaktadır.⁵⁶⁰ Görüldüğü üzere zekâtın şartı olan yıllanmanın yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmektedir. Yani yıllanma şartı aranan bir mal

⁵⁵⁸ Ebû Zekeriyya Yahya b. Musâ Ruḥûnî, *Tuhfetu'l-mes'ûl fî Şerhi Muhtaşari Muntehe's-sûl*, thk. Yusûf el-Aḥḍar el-kayyîm El-Hâdi b. el-Hüseyn Şubeylî, 1. Bs (Dubey: Dâru'l-buhûşî'lî li'l-dirâsâti'l-islâmiyye ve ihyâi't-turâs, 1422), 2/91; Zerkeşî, *Bahru'l-muhîṭ*, 1/306.

⁵⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/329; Fîrûzâbâdî - Muhammed Na'im el-'Araksusî, *el-Ḳâmûsü'l-muhîṭ*, 673; Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usulünde Şart Kavramı”, *MÜİFD* 36/1 (2009): 7-46.

⁵⁶⁰ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/385.

üzerinden bir yıl geçmezse bu malın zekâtının verilmesi gerekmez. Fakat yıllanmanın varlığı, hükmün varlığı veya yokluğunu gerektirmemektedir. Çünkü zekâtın gerekmesi için ayrıca nisabın olması ve borç gibi bir maninin bulunmaması gerekmektedir.

Gürânî, şartın sözlükte alamet anlamına geldiğini usûlcülerin örfünde ise “sebebin varlığı değil de sebebin manasının kendisine bağlı olduğu şey” şeklinde kullanıldığını belirtmektedir. Buna recmin gerçekleşebilmesi için zina yapan kişinin muhsan olmasının şart olduğu örneğini vermektedir. Muhsan olmadığı halde zina yapan çok olsa da recmin gerçekleşmesi için şer‘î şart olmadığından recm gerçekleşmemektedir. Yani Gürânî’ye göre şart varlığı hükmün varlığı için gerekli olan şeydir.⁵⁶¹ Gürânî şart için bu kısa açıklamayla yetinmektedir.

2.2.1.3. Mâni‘

Sözlükte “engellemek” anlamındaki “منع” kelimesinden türemiştir. İsmi fâil kalıbıyla kullanıldığı için “bir şeyin olmasını engelleyen” anlamındadır.⁵⁶²

Usûl-i fıkıh ıstılahında “varlığı hükmün yokluğunu gerektiren, yokluğu ise hükmün varlığı ve yokluğunu gerektirmeyen şey” şeklinde tanımlanmıştır. Tanımın ilk kısmı sebebi dışarda bırakmaktadır. Nitekim sebebin varlığı hükmün varlığını gerektirmektedir. İkinci kısmı ise şartı dışarda bırakmaktadır. Çünkü şartın yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmektedir.⁵⁶³ Mâni‘ şartın zıddı olarak kabul edilmiştir. Zıtlık yönü şöyle açıklanmaktadır: Şartın yokluğuyla hükümden söz edilmezken mâni‘in varlığıyla hükümden söz edilmez. Bir diğer ifadeyle şartta hükmün yokluğuna sebep olan şey onun yokluğudur. Fakat mâni‘de hükmün yokluğuna sebep olan şey onun varlığıdır. Yani birinin yokluğuyla hüküm yok olurken diğerinin varlığıyla hüküm yok olmaktadır. Ayrıca şartta hükmün varlığına sebep olan şey onun varlığı iken mâni‘de hükmün varlığını sebep olan şey onun yokluğudur.⁵⁶⁴

Mâni‘; sebebin mâni‘i (mâni‘u’s-sebep) ve hükmün mâni‘i (mâni‘u’l-hüküm) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Subkî’nin de aralarında olduğu bazı usûlcüler hükmün

⁵⁶¹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/269.

⁵⁶² Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8/343.

⁵⁶³ İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 1/457.

⁵⁶⁴ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/310.

mâni‘ini (mâni‘u‘l-hüküm) şu şekilde tanımlamışlardır; “*Hükümün kalktığını bildiren munzabit, zahir vücûdî*”⁵⁶⁵ bir vasıftır.” Gürânî bu tanıma “sebebin gerektirdiği hükmü kaldıran” ibaresini ekleyip, “babalığın kısasa mâni olmasını” örnek verdikten sonra şöyle gerekçelendirmeye çalışmaktadır; Babalık vasfı çocuğun varlığı için sebep olunca bu vasıf kısasa mâni olmaya elverişli olmaktadır. Çünkü bir şeyin, kendisini var edenin (mucidi) yok olmasına sebep olması uygun değildir. Bir başka deyişle baba çocuğun varlığına sebep olduğundan, çocuk babanın yok olmasına sebep olamaz.⁵⁶⁶

Gürânî, Subkî’nin tanımında geçen “vücûdî” vasfını “babalık” için kullandığı kanaatindedir. Ona göre, babalık izafi bir kavramdır. Mütekellimûn usûlcüler “vücûdî” kavramını “insan ve at gibi varlığı sabit olan” ve “babalık gibi mefhumuna ademin dâhil olmadığı şey” olmak üzere iki şekilde anlamış olmalarına rağmen onlara göre izâfetler⁵⁶⁷ mevcut değildir. Ancak Maḥallî’ye göre usûlcülerin “izâfetler mevcut değildir” sözlerinden kasıt, gerçek hayatta (vücûd-i harici) varlıklarının olmamasıdır.⁵⁶⁸

Zerkeşî, hükümün mâni‘inin tanımında sebebin mâni‘ini tanım dışı bırakmak için “sebebin hikmeti bulunduğu halde hükümün kalktığını bildiren munzabit ve zahir vücûdî bir vasıftır” şeklinde tanımlanması gerektiğini söylemektedir. Zekerıyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) Zerkeşî’nin bu kaydına ihtiyaç olmadığını Subkî’nin bunu “hükümün kalktığını bildiren” ibaresiyle ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁵⁶⁹

Sebebin mâni‘ine (mâni‘u’s-sebep) gelince şöyle tanımlanmıştır; “sebebin hikmetini ortadan kaldıran şeydir.” Usûl eserlerinde genelde şu örnek verilmiştir; Zekât vermek vâcibdir. Zekât’ın sebebi nisaptır. Zekât’ın ve nisabın hikmeti ise fakirleri gözetmektir. Ancak borç olduğu takdirde nisabın bir anlamı kalmayacaktır.

⁵⁶⁵ Varlığı sabit olan ve mefhumuna yokluğun dâhil olmadığı insan gibi babalık gibi somut ve soyut varlıkları ifade eden bir sıfat. Bk. Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/270.

⁵⁶⁶ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/269; Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli*, 1/104.

⁵⁶⁷ İzâfet: “Zihni bir faaliyette iki veya daha çok tasavvur arasında kurulan bağlantı, bir başka şeyle bağlantılı olarak kavranan şey” bk. Mahmut Kaya, “Makûlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁵⁶⁸ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/270; Maḥallî, *el-Bedru’t-tâli*, 1/104, 2/ 459.

⁵⁶⁹ Enşârî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Cem ‘i’l-cevâmi*, 1/245.

Dolayısıyla borç zekât'ın verilmesine başka bir ifadeyle nisabın hikmeti olan fakirlerin gözetilmesine engeldir.⁵⁷⁰

Subkî, burada yalnızca hükmün mâni'ini zikretmiş, sebebin mâni'ine yer vermemiştir. O, sebepleri şeri hükümlerden kabul etmemektedir. Subkî, *Menu'l-mevâni* eserinde şu ifadelere yer vermektedir; “Buradaki sözümüz hüküm ve hükme ilişkin konulara dairdir. İbnu'l-Hâcib'den farklı olarak bize göre sebepler hükümlerden değildir.”⁵⁷¹

2.2.1.4. Sıhhat

Sıhhat sözlükte “hastalığın olmaması, hiçbir kusurun bulunmaması, sağlıklı olmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hastalık (سقم) anlamına gelen kelimenin zıddıdır.⁵⁷² İstilahî anlamına gelince pek çok tanımla karşılaşmak mümkündür. Biz burada Subkî'nin yaptığı tanımı ele alıp inceleyeceğiz.⁵⁷³

Subkî, sıhhat kavramını, *iki yönden (sonucunda hükmün ortaya çıkıp çıkmaması bakımından) fiilin şer'e muvâfık olması* şeklinde tanımlamaktadır. Subkî bu tanımda sıhhat kavramının mahiyetini esas aldığını ve tanımın hem ibadetlerde hem de muamelatta kullanılan sıhhat için geçerli olduğunu belirtmektedir. Subkî, tanımına “muamelat, şer'e uygun olarak nitelenmez” gerekçesiyle itiraz edildiğini ve dolayısıyla muamelatın tanıma girmediği şeklinde itirazların olduğuna değinmektedir. Ancak Subkî, bu itirazları kabul etmemektedir. Ona göre muamelat da ibadetlerde olduğu gibi şer'in emrettiği surette meydana gelirse şer'e uygun olur, şer'in emretmediği surette meydana gelmediğinde ise şer'e muhâlif olur.⁵⁷⁴

Tanımda geçen *iki yönden* kaydından kasıt, hükmün fiilin sonucuna terettüp edip etmemesi bakımından şer'e muvâfık ya da muhâlif olması şeklinde açıklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle hükmün fiilin sonucuna bağlanması, fiilde bulunması gereken tüm şartları haiz olmasıyla mümkündür ve bu fiil şer'e muvâfık

⁵⁷⁰ İcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/226; Atfâr, *Haşiyetu'l-Atfâr*, 1/137.

⁵⁷¹ Subkî, *Men'u'l-mevâni*, 282.

⁵⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/507; Fîrûzâbâdî -'Araksusî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 228.

⁵⁷³ Farklı tanımlar için bk. Ramazan Çekiç, *Hanefî Fıkhdında Fesad ve Butlan (Satım Akdi Bakımından)* (Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2017), 41-42.

⁵⁷⁴ Subkî, *Men'u'l-mevâni*, 315.

olur. Hükmün fiilin sonucuna terettüp etmemesi ise fiilde bulunması gereken niteliklerden yoksun olması anlamına gelir ki bu da fiilin şer'e muvâfık olmadığını gösterir. Bununla beraber şer'e muvâfık olan fiilin kazası gerekmezken, şer'e muhâlif olan fiilin kazası gerekmektedir. Söz gelimi namaz ve alış-veriş gibi fiiller ya şer'in şartlarını taşıyarak şer'e muvâfık olurlar ya da şer'in şartlarından yoksun olup şer'e muhâlif olurlar. Anlaşılabileceği üzere şer'e muvâfık olan namazın kazası gerekmezken, şer'e muhâlif olanın ise kazası gerekir.⁵⁷⁵ Sonuç olarak mütekellimûn usûlcülerinin yaptıkları tanım şöyle de ifade edilebilir; Sıhhat, *yapılan fiil kazaya ihtiyaç duysun ya da duymasın Şarî'in emrine uygun olmasıdır*. Şunu da belirtmek gerekir ki, aşağıda geleceği üzere fiilin kazaya ihtiyaç duyup duymaması mükellefin zannına göredir.

Mütekellimûn usûlcülere göre hükmün şer'e muvâfık olmasından kasıt, haddi zatıyla değil de mükellefin zannıyla muvâfık olmasıdır. Fukâhâ ise hükmün şer'e muvâfık olmasını, ibadetlerde kazayı düşürmesine bağlamaktadır. Yani bir ibadet yapıldığında artık kazası gerekmiyorsa ya da ikinci defa yapılması istenmiyorsa sahihtir.⁵⁷⁶ Söz gelimi bir kimse abdestli olduğu zannıyla namaz kılar ancak daha sonra abdestli olmadığı ortaya çıkarsa mütekellimûn usûlcülere göre namazı sahih kabul edilir. İbadete yönelme olduğu için namaz sevabını alır. Hatta abdestsiz olduğuna muttali olmazsa kazası da gerekmez. Ancak abdestsiz olduğu ortaya çıkınca ikinci bir emirle kazası gerekir. Fukâhâyâ göre abdestli olduğu zannıyla namaz kılan için günah olmasa da namaz geçersizdir ve ilk emirle kazası gereklidir. Ancak bu konudaki ihtilâf lafzi kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere iki görüşün vardığı sonuç aynıdır.⁵⁷⁷ Şihâbuddîn el-Ğarâfî (ö. 684/1285) bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır; “abdestli olduğu zannıyla namaz kılmanın emre uygun olduğu, sonradan abdestsiz olduğu ortaya çıkmadığı takdirde kazanın vâcib olmayacağı ve abdestsiz olduğu anlaşıldığında ise kazanın vâcib olacağı konusunda iki görüş sahipleri müttefiktir. Ancak ihtilâf, sıhhat lafzının hangi anlamda kullanıldığı konusundadır; kazayı vâcib kılıp kılmadığına bakılmaksızın emre uygun anlamında mı kullanılmıştır,

⁵⁷⁵ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/104; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/178.

⁵⁷⁶ Subkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 213. Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/178-179; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/104.

⁵⁷⁷ Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 76; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/105. Enşârî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi*, 1/249.

yoksa yapıldığı takdirde kazayı gerektirmeyeceği anlamında mı kullanılmıştır?”⁵⁷⁸ Zerkeşî, Kârâfî'nin bu açıklamasını aktardıktan sonra bu ihtilâfın lafzi olmadığını aksine gerçek olduğunu ifade etmektedir; Zerkeşî, abdestli olduğu zannıyla kılınan namazda, mütekellimûn usûlcülerin kazayı vâcib görmediklerini ve bu namaz için sıhhat vasfını kullandıklarını aktarmaktadır. Zerkeşî, ihtilâfın gerçek olduğu görüşüne Şâfi'î'nin fûru fıkıhtaki görüşlerini naklederek desteklemeye çalışmaktadır. Şâfi'î'nin kadîm görüşünde “elbisesinde necaset olan kimse namaz kıldıktan sonra necaseti fark etse de giyindiği sırada emre uygun hareket ettiğini göz önüne alarak kaza vâcib olmaz” dediğini nakleder. Aynı şekilde kıblede hata edenin namazının kazası için iki görüşünün olduğunu kaydettikten sonra, ihtilâf kazanın ilk emirle mi yoksa yeni bir emirle mi vâcib oluşu hakkında olduğu sonucuna varmaktadır. Zerkeşî, mütekellimûna göre yeni bir emirle kazanın gerekli olduğunu; fukâhâya göre ise ilk emir yerine gelmediğinden kaza ilk emirle vâcib olduğunu aktarmaktadır.⁵⁷⁹

Zerkeşî'nin bu görüşünün doğru olmadığı öne sürülmüştür. Zekerıyya el-Ensâri, haşiyesinde Zerkeşî'ye itiraz sadedinde, fıkhi bir meseleyle reddiyede bulunmanın ihtilâfın lafzi olmasına engel olmadığını söyler. Ensâri, Zerkeşî'nin usûlcülere nispet ettiği, abdestsiz kılınan namaz sonradan hatırlansa bile kazası gerekmez iddiasının doğru olmadığını söyler. Zira taharet şartı olmadığından Ensâri'ye göre bu görüş yanlıştır ve bu şekilde kılınan namazın kazası da vâcibtir.⁵⁸⁰

Yukardaki tanımda *iki yönden* kaydıyla marifet ve vedianın geri verilmesi gibi sadece tek yönlü olan durumlar istisna edilmiştir. Çünkü marifet sadece şer'î'e mutabık olabilir. Şayet şer'î'e muhâlif olsa bu durumda marifet değil cehalet olur. Bu nedenle marifet için sahih kavramının kullanılamayacağı kabul edilmiştir. Ancak Gürânî'ye göre *iki yönden* kaydına ihtiyaç yoktur. Çünkü ona göre aynı şekilde marifet de şer'î'e muvâfık olmadığında vakıaya mutabık anlamındaki sıhhat olamayacağından geçersiz (batıl) bir marifet olacaktır. Bu durumda cehaletle aynı anlama gelmektedir. Zira batıl marifetle cehalet birbirinden farklı değildir.⁵⁸¹ Bu konuda Subkî ve tabiileri marifetin

⁵⁷⁸ Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, thk. Tâha 'Abdurra'ûf Sa'id, 1. Bs (y.y.: Şirketu't-Tabâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1393), 77.

⁵⁷⁹ Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi*, 1/180.

⁵⁸⁰ Ensâri, *Hâşiye 'alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi*, 1/250-251.

⁵⁸¹ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/104; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/272.

bir yönü olduğunu savunurlar. Onlara göre marifet ya vardır ya da yoktur. Marifetin şer‘e muhâlif bir yönünden söz edilmez. Bu nedenle tanımlarından istisna tutmuşlardır. Marifetin iki yönlü olduğunu düşünenler marifeti istidlali ve taklîdi olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.⁵⁸² Gürânî’nin, ilgili konuda marifet hakkındaki açıklamalarından onun marifeti iki yönlü düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak şer‘e muvâfık olmayan marifetin geçersizliği hakkında seleflerini takip etmektedir.

Gürânî sıhhatin hem muamelatta hem de ibadetlerde kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre bazı usûlcüler bu kavramı ibadet ve muamelat için ayrı ayrı tanımlarken, Subkî’nin yaptığı tanım her ikisini kuşattığından ikisi için bir tanım yapmakla yetinmektedir.⁵⁸³ Kendisi ise herhangi bir tanım yapmamakta Subkî’nin tanımından çıkarılması gereken “iki yönlü” kaydına işaret etmekle yetinmektedir.

2.2.1.4.1. İczâ’

İczâ’ kavramı aslında vad‘î hükümler başlığı altında müstakil olarak ele alınmaktan ziyade sıhhat kavramının altında tartışılmaktadır. Bu kavramın sıhhat kavramı altında incelenmesi sıhhat kavramına olan aşırı benzerliği gerekçe gösterilebilir.⁵⁸⁴ Bu anlamda iczâ’nın sıhhatten farkı aşağıda geleceği üzere iczâ’ sadece ibadetler için kullanılırken sıhhat hem ibadet hem de akitler için kullanılmaktadır. Biz de bu kavramı sıhhat kavramının altında incelemeyi uygun gördük.

İczâ’, sözlükte kifâyet/yeterli olmak, sorumluluğundakinin düşmesi için yeterli olan anlamlarında kullanılmıştır. İczânın karşıtı ise yokluktur.⁵⁸⁵ İczânın zıddının “yokluk” olarak kabul edilmesinin fiil yeterli olmadığında yok hükmünde sayılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İczâ’ ıstılâhta iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamıyla mütekellimûn, fukâhâ ve çoğu Mu‘tezile âlimine göre “emredilen bir şeyi yerine getirmek” şeklindedir. Bu tanımları benimseyenlere göre bir fiilin müczî/yeterli olmasından kasıt,

⁵⁸² Bir görüşe göre marifet iki yönlüdür. Birincisi istidlali marifet iken ikincisi taklidi marifettir. Bk. Attâr, *Haşiyetu'l-‘Atfâr*, 1/140.

⁵⁸³ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi‘*, 1/271.

⁵⁸⁴ Bk. Qarâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 77.

⁵⁸⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/40. Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 49.

o fiilin emredilen şekilde yerine getirilmesidir. İkinci kullanımı ile iczâ, “kaza yükümlülüğünü düşürmek ve yerine getirmek” anlamındadır. Âmidî (ö. 631/1233), el-*Îkâdî* ‘Abdulcebbâr’a (ö. 415/1025) atfen; iczânın, emredilen şeyi yerine getirmeye delalet etmediğini ve kaza mükellefiyetini de düşürmediğini söylemektedir. Hatta ona göre fiili yapmak kazasının emredilmesine de engel değildir.⁵⁸⁶ Aynı anlama gelecek şekilde benzer ifadelerle Ebu’l-Hüseyn el-Başrî (ö. 436/1044), el-*Îkâdî* ‘Abdulcebbâr’dan şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “İbadetin müczi olmasını, kazasının vâcib olmadığına yormak doğru olmadığı gibi ibadetin müczi olmamasını kazasının vâcib olduğuna yormak da doğru değildir.” İbnu’l-Hâcib, *Îkâdî* bununla ilk emirden sonra onun gibi bir emirle kazanın gerektiğini kastediyorsa bu konuda hemfikir olduğunu ve aralarındaki ihtilâfın lafzi olduğunu ifade etmektedir. Ancak *Îkâdî*’nin böyle bir kastı yoksa bu düşüncesinin yanlış olduğunu aktarmaktadır. Çünkü iczâ, kazanın mükelleften düştüğü anlamına gelmezse o halde yapılan fiilin itaat olduğu asla anlaşılmaz. Eğer böyle kabul edilmezse kişi yaptığı fiili tekrar yapmalı hatta yerine gelmediği için kaza etmeli, kazayı da kaza etmelidir. İbnu’l-Hâcib bunun kesin bir şekilde yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁷ Sonuç olarak *Îkâdî*, İczânın kaza mükellefiyetini düşürmeyeceğini iddia ederken İbnu’l-Hâcib ise *Îkâdî*’nin ifadelerini, yapıldığında müczi olarak ifade edilen ibadetin aslında müczi olmadığı ikinci bir emirle kazasının gerektiğine hamletmekte aksi taktirde bu görüşün doğru olmadığını söylemektedir.

Mütekellimûn usûlcülerin göre ibadetlerde iczâ (yeterli olmak), taabbüdün düşmesi ile gerçekleşirken, fukâhâya göre iczâ, kaza mükellefiyetini düşürmesi ile gerçekleşmektedir. Subkî bu konuda şöyle değerlendirme yapmaktadır: “İbadetin sıhhati veya iczâsı kaza mükellefiyetinin düşürülmesini gerektirmez. Söz gelimi su ve toprak bulamayan kişi namazı taharetsiz kıldığında namaz sahih olur ancak, bu sıhhat namazın kazasını düşürmemektedir. Bu nedenle fukahâ ekolüne mensup olan biri yukarıda geçen namaz için “o müczi değildir” demektedir. Çünkü fukahâ iczâyı, kaza mükellefiyetinin düşürülmesi şeklinde açıklamaktadır. Ancak biz (mütekellimûn)

⁵⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/175.

⁵⁸⁷ Muhammed b. ‘Alî b. Tayyib Ebû’l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu’tamed fî uşûli’l-fîkh*, thk. Hâfîl Muhyiddin el-Meys, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983), 1/91; İcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/544.

iczâyı taabbudün düşürülmesi için yeterli fiil şeklinde anlarız.”⁵⁸⁸ Görüldüğü üzere Subkî, mütekellimûn usûlcülere tabi olarak iczâyı, tabbudun düşmesi şeklinde anlamaktadır. Subkî, ibadetlerde sıhhat ve iczâyı eşanlamlı olarak kullanmaktadır.

Kanaatimizce mütekellimûn usûlcüler her ne kadar ibadetin müczi olmasının anlamını ibadetin yerine getirilmesi için yeterli fiil olarak anlasalar da İbnu'l-Hâcib'in yukarıda Kâdî 'Abdulcebbâr'a verdiği cevapta görüldüğü üzere kazadan bağımsız olarak değerlendirmezler. Cevapta geçen “ibadetin müczi olması kazayı düşürmüyorsa yapılan fiil ibadet olarak anlaşılmaz” cümlesi de bunu ifade etmektedir. Bizce de bu görüş ibadetin yerine geldiğini anlamada daha sağlıklı görülmektedir.

İczânın ibadetlere has olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak salt vâcib için mi kullanılır yoksa hem vâcib hem mendûb için mi kullanılır konusunda ihtilâf vardır. Mütekellimûn usûlcüleri iczâyı taabbudun düşmesi için yeterli edâ gördüklerinden taabbüdün vaki olduğu her talepte kullanılmaktadırlar. Subkî İşfahânî'den (ö. 688/1289)⁵⁸⁹ mendûb için iczânın kullanılmayacağı görüşünü aktarmaktadır. Kârâfî de (ö. 684/1285)⁵⁹⁰ konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır; “nafileler için iczâ değil sıhhat kavramı kullanılır. İczâ sadece vâcibler için kullanılır.” Kârâfî, Hz. Peygamber'in sahâbi Ebî Bürde b. Neyyar'a buyurduğu ve pek çok âlimin kurbanın vâcib oluşuna delil getirdiği şu hadisi aktarmaktadır: Ebî Bürde namazdan önce kurbanını keser ve namazdan sonra kesecek hayvanı olmadığından Hz. Peygamber onun için şöyle buyurmuştur; “Bu yaptığın senin için geçerlidir. Fakat senden sonrakiler için geçerli değildir”⁵⁹¹ bu hadis iczânın vâciblere has olduğuna delil getirilmektedir. Diğer bir rivayette kurbanda olmaması gereken özellikler anlatılırken “dört şey hayvanda bulunursa kurbanlık için yeterli olmaz (لا تجزىء)”⁵⁹² ifadesi kullanılmaktadır. İczânın mendûb hükümler için kullanılmayıp vâcib hükümler için kullanıldığını söyleyenlerin delil getirdiği hadislerden biri de budur.⁵⁹³ Ancak bilindiği üzere Şâfi'îler'e göre kurban ibadeti vâcib değil aksine sünnettir. Dolayısıyla bu

⁵⁸⁸ Subkî, *Men 'u'l-mevâni*, 322.

⁵⁸⁹ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Mahmûd b. Muḥammed el-İşfahânî (ö. 688/1289)

⁵⁹⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. 'Abdirrahmân el-Mısri el-Kârâfî (ö. 684/1285)

⁵⁹¹ تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك

⁵⁹² Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâ'î, *es-Sünenul'l-kubrâ*, thk. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2001), 7/214 md. 4369.

⁵⁹³ Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuṣûl*, 78; Subkî, *Men 'u'l-mevâni*, 324; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesami*, 1/184.

hadisler Şâfi'îler için delil olmaz. Subkî bu konuda İşfahânî'yi eleştirmektedir. Sonuç olarak Subkî'ye göre iczâ hem vâcib hem de mendûb için kullanılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Subkî'ye göre sıhhat ve iczânın eş anlamlı olmasının doğal sonucu olarak icza vâcib için de mendûb için de kullanılabilir. Gürânî de bu konuda Subkî'ye katılmakta iczânın sıhhatten farklı olarak ister vâcib ister mendûb olsun sadece ibadetler için kullanıldığını aktarmaktadır.⁵⁹⁴

2.2.1.5. Butlân-Fesâd

Subkî, butlânı sıhhat kavramının karşıtı olarak görmektedir. Ebû Hanife'ye muhalefet ederek bu kavramın fesâd kavramıyla eş anlamlı olduğunu söyler. Subkî sıhhatin karşıtı gördüğü butlânı şöyle tanımlamaktadır; *iki yönden (sonucunda hükmün ortaya çıkıp çıkmaması yönlerinden) fiilin şer'e muhâlif olmasıdır*. Onun zayıf olarak değerlendirdiği tanım da şu şekildedir: “Butlân, ibadetlerde kazayı düşürmeyen fiildir.”⁵⁹⁵ Gürânî, butlânı ibadet ve muamelatta sıhhatin zıddı olduğunu söylemektedir. Ona göre ibadetlerde *sonuç doğurmayan* ya da *kaza mükellefiyetini düşürmeyen* şeklinde tanımlanırken muamelatta sadece *sonuç doğurmayan* olarak tanımlanmaktadır.⁵⁹⁶

Gürânî, batıl ve fasidi eş anlamlı kabul etmekle Subkî'ye katılmaktadır. Hanefîlerin iki kavram arasında bir ayrıma gittiklerini aktarmakta ve yapılan bu ayrımı örneklendirerek açıklamaktadır: Hanefî usûlünde, bir akit ya da ibadet bütün şartları ve rükünleri taşıdığında sahih kabul edilir. Ancak kırâatsiz ya da kıbleye yönelmeden namaz kılmak ve hayvanın karnındaki cenini satmak gibi ibadet ve akdin, rükün ve şartlarına yönelen bir nehiy varsa yapılan ibadet ve akit batıl hükmünü alır. Bayram günü oruç tutmak ya da faizli alış-veriş yapmak gibi vasma yönelen bir nehiy varsa bu takdirde ise ibadet ve akit fasid hükmünü almaktadır. Gasp edilen bir evde namaz kılmak gibi nehiy mücavir (dolaylı) olarak yöneldiğinde ise ibadet mekrûh kabul edilir. Gürânî, Hanefîlerin faizli akitte ziyade ortadan kalkarsa rükünler ve şartlar yerine geldiği için akdi sahih kabul ettiklerini aktarmaktadır. O, Şâfi'î mezhebine mensup bazı muhakkiklerin, Hanefîler'e göre faizli akitlerde ziyade atıldığı takdirde akit sahih

⁵⁹⁴ Subkî, *Men 'u'l-mevâni*, 323; Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/275.

⁵⁹⁵ Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/107; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/186.

⁵⁹⁶ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/276.

hükümünü alıyorsa aralarındaki ihtilâfın lafzî olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Ancak kendisi bu düşünceye katılmamaktadır. Ona göre fasid ve butlânı eşanlamlı görenler akdi hiç gerçekleşmemiş kabul ederken Hanefîler akdin gerçekleştiğini savunmaktadır. Maḥallî, Subkî'nin "ihtilâf lafzidir" cümlesini unuttuğunu söylese de Gûrânî, Subkî'nin konuyu anlatırken "ihtilâf lafzidir" cümlesini bilinçli olarak kullanmadığını ifade etmektedir.⁵⁹⁷ 'Abbâdî'ye göre Gûrânî'nin işaret ettiği şey ihtilâfın lafzi olmasına engel değildir.⁵⁹⁸

Kanaatimizce 'Abbâdî'nin buradaki eleştirisi doğru değildir. Çünkü Gûrânî'nin değindiği gibi butlân ve fesâdı eşanlamlı görmeyenler, yapılan fasid akdin sahih olması için yeni bir akit yapılmaksızın fasid kılan unsurun kaldırılmasını yeterli görürken bu iki kavramı eş anlamlı görenler akdin hakikatte olmadığını kabul ettiklerinden yeniden bir akdin kurulmasını gerekli görürler. Bu durumda ihtilâfın lafzi olmadığı açıktır.

2.2.1.6. Edâ-Mueddâ-Vakit

2.2.1.6.1. Edâ

Edâ için "fiilin bir kısmını vaktin içinde yapmak" ve "fiilin tamamını vaktin içinde yapmak" şeklinde tanımlar yapılmıştır. Subkî ilk tanımı tercih etmiştir. Ona göre fiilin bir kısmı vaktin içinde yapılırsa diğer kısmı vakit çıktıktan sonra yapılırsa bile fiilin tamamı edâ sayılır.⁵⁹⁹ Subkî, Rafî'î (ö. 623/1226) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) bir rekâtın vakit içinde yapıldığı takdirde tümünün edâ sayılacağı görüşünü doğru bulduklarını söylemektedir.⁶⁰⁰

Gûrânî'ye göre Subkî'nin yaptığı tanımla belli bir vakti olmayan ve birtakım sebeplere bağlı olarak kılınan nafileler dışarda kalmaktadır. Aynı zamanda zekâtın toplanması için bir ayın tayin edilmesi gibi vaktini devlet başkanının belirlediği ibadetler de tanımın dışında kalmaktadır. Ayrıca ona göre tanımdaki "bir kısmı" ifadesi her ne kadar en az olanı içerse de hakkında nas olduğuna dikkat çekerek bunun

⁵⁹⁷ Gûrânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/277-278; Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/108.

⁵⁹⁸ 'Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 1/210.

⁵⁹⁹ Subkî, *Men'u'l-mevâni*, 122-123.

⁶⁰⁰ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravḍatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttaḥîn*, thk. Zuheyr eş-Şâî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/183.

miktarının namazda “bir rekât” olduğunu belirtmektedir.⁶⁰¹ Gürânî, tanımdaki “bir kısmı” ifadesinin bir kısmını vaktin içinde bir kısmını vakitten önce yapmanın kapısını araladığını ve bunun icmâ’a aykırı olduğunu söylemektedir. Gürânî, bu tanımın, mefhumuyla orucu da kapsadığını ve orucun bir kısmının vaktin dışında yapılmasının makul olmadığını dolayısıyla “bir kısmı” ifadesinin tanımdan çıkarılmasının daha doğru olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰² Attar, Gürânî’nin eleştirisini destekler mahiyette, Subkî’nin bu tanımı, vakit girmeden önce yapılan ibadetleri içerdiğini ve vakti girmeden yapılan farz ibadetlerin nafileye dönüşeceği şeklinde pek çok itirazla karşılaştığını ifade etmektedir.⁶⁰³ Gürânî bu görüşün cumhurun tercihi olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu iddia tahkike muhtaçtır. Yukarıda geçtiği üzere Râfî’î ve Nevevî bir rekatin vaktin içerisinde kılınmasını edâ için yeteli görmektedirler. Şafî’î mezhebinde tercih edilen görüş de budur.⁶⁰⁴

Zerkeşî, Subkî’nin tercih ettiği tanımın fukâhâya ait olduğunu söyler. Ona göre bu görüşü benimseyenler, “kim namazın bir rekâtına yetişirse (idrak) tamamına yetişmiştir”⁶⁰⁵ hadisin zahirine uygun hareket etmiş olmaktadır. Ancak usûlcüler bunu edâ olarak isimlendirmemektedirler. Fukâhâ ise ibadetin diğer kısmı vaktin dışına sarktığı zaman edâyâ tâbi kabul ederek ibadetin tümünü edâ saymaktadırlar.⁶⁰⁶ Ebû Zur’a el-‘Irâkî (ö. 826/1423) zikri geçen bu hadisin edâ ile alakalı olmadığını ifade eder. O, bu hadisin, müdrik kimseyle ilgili olup onun fazilet bakımından imamla birlikte namaza başlayanın elde ettiği faziletin aynısını kazanacağını söyler.⁶⁰⁷

Kanaatimizce Gürânî’nin de değindiği gibi “fiilin tamamını vaktin içinde yapmak” tanımının tercih edilmesi itirazlardan kurtulmak için daha sağlıklı görülmektedir. Çünkü fukâhânın ve Subkî’nin esas aldığı tanıma getirilen Ebu Hureyre hadisi yoruma açıktır. El-‘Irâkî’nin değindiği gibi hadisi fazilete yormak mümkündür.

⁶⁰¹ Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Kim namazın bir rekâtını idrak ederse/yetişirse tümünü idrak etmiş/yetmiş sayılır.” Muslim b. Haccâc, *Sahîhu’l-Muslim*, 1/423.

⁶⁰² Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/280.

⁶⁰³ Bk. Attâr, *Haşiyetu’l-‘Attâr*, 1/149.

⁶⁰⁴ Bk. Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/188.

⁶⁰⁵ Muslim b. Haccâc, *Sahîhu’l-Muslim*, 1/423.

⁶⁰⁶ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/188.

⁶⁰⁷ İbnu’l-‘Irâkî, *el-Ğayṣu’l-hâmi*, 52.

Diğer yandan Gürânî, Subkî'nin tanım yaparken söz konusu hadisin zahirine itimat ettiği ihtimalini ortaya atmaktadır. ‘Abbâdî’de Gürânî’nin ifadelerini eleştirirken bu ihtimali güçlü görmekte ve bu anlama yormanın daha evla olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla itirazların olmadığı ve ihtimallere açık olmayan bir tanımlı tercih etmek tanımın ruhuna daha uygun olacaktır.⁶⁰⁸

2.2.1.6.2. Mü’eddânın Edâ Yerine Kullanılmasına İtiraz

Mü’eddâ: e-d-y fiilinin ismi meful kalıbıdır. Subkî “yapılan/yapılmış ما فعل” şeklinde tanımlamaktadır. Subkî bu kavram konusunda İbnu’l-Hâcib’e itiraz eder. İbnu’l-Hâcib edâ kavramını “kendisine şer’î olarak takdir edilmiş vakitte yapılan” şeklinde tanımlamaktadır. Oysa Subkî’ye göre bu tanım yapılan (mü’eddâ) ibadetin tanımı olup edânın tanımı değildir. Yani İbnu’l-Hâcib master şeklinde değil ismi mef’ul şeklinde kullanmıştır.⁶⁰⁹ Subkî ise, edânın tanımını master anlamıyla yaptığını ifade etmektedir.⁶¹⁰

Gürânî, İbnu’l-Hâcib’e bu konuda bir kınama olamayacağını, çünkü edânın hem master anlamında hem de ismi meful kalıbında kullanılmaya elverişli olduğunu aktarmaktadır. Ona göre İbnu’l-Hâcib edâyı ismi meful anlamında kullanmıştır. Gürânî, delil olarak vaktin hakikat anlamında mü’eddâ için olup edâ için olmadığını ve bu nedenle İbnu’l-Hâcib’in şarihi el-Îcî’nin de aynı ifadelerle edâyı açıkladığını ifade etmektedir.⁶¹¹ Yani Gürânî’ye göre vakit gerçekte edâ vakti içerisinde yapılan fiil için olduğundan İbnu’l-Hâcib bu durum göz önüne alarak edâyı tanımlamıştır. Yani Gürânî, ihtilafın kavrama yüklenen anlamdan kaynaklandığını düşünmektedir. Bu ifadeleriyle Gürânî, Subkî ve İbnu’l-Hâcib arasındaki söz konusu görüş ayrılığını uzlaştırmaya çalışmıştır.

⁶⁰⁸ Bk. Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/280; ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 1/210; İbnü’l-İrâkî, *el-Ğayşu’l-hâmi*, 1/149.

⁶⁰⁹ İbnu’l-Hâcib’in tanımı master anlamına hamledilebileceğine cevaz verilmiştir. Ancak Zerkeşi İbnu’l-Hâcib’in ibaresinin buna müsait olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre الإداء ما فعل في وقته mastariye kabul edilirse له daki zamir dönemez. Çünkü mastariye olan ما harftir. Zamirler harflere dönmez. Bk. Zerkeşi, *Teşîfu’l-mesâmi*, 1/189.

⁶¹⁰ Subkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 125-126; Îcî, Şerhu muhtaşar, 2/146.

⁶¹¹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/280-281.

‘Abbâdî’ye göre Gürânî’nin bu konuda sunduğu delil yanlıştır. Çünkü ‘Abbâdî’ye göre vaktin salt müedda için olduğunu söylemek doğru değildir. Aynı şekilde vakit edâ için de takdir edilmiştir. Ancak ona göre vaktin müedda için takdir edilmesi müeddanın zatından dolayı olmayıp edâ edilmesi bakımındandır.⁶¹²

2.2.1.6.3. Vakit

Subkî; vakti “mutlak ve şer’î olarak takdir edilmiş zaman” şeklinde tanımlamaktadır. Maḥallî bu tanımın, muvassa’(geniş) anlamındaki beş vakit namazı, beş vaktin sünnetlerini, duhâ ve bayram namazlarını ve mudayyak (dar) anlamındaki ramazan orucu gibi ibadetlerin vaktini kapsadığını ifade etmektedir.⁶¹³

Gürânî’ye göre vaktin tanımında her ne kadar Subkî “mutlak” kaydıyla muvassa’ ve mudayyak zamanları tanıma dâhil etmek istese de mutlak kaydı olmadan da tanım bunları zaten içermektedir.⁶¹⁴ ‘Abbâdî ise Gürânî’nin aksine bu kaydı gerekli görür. Zira ona göre mudayyak ve muvassa vakitleri kapsamadığı ihtimaline karşı tanımda kullanılması gerektiğini söyleyerek itiraz etmektedir.⁶¹⁵ Ancak ‘Abbâdî’nin bu itirazının bir anlamı yoktur. Çünkü Gürânî’nin dediği gibi herhangi bir kayıt olmadan sadece vakit kullanıldığında her ikisini kapsamasına bir engel yoktur.

2.2.1.7. Kaza

Subkî, kaza’yı, “genel olarak (mutlak) muktezîsi (vakti) geçen bir şeyi yapmak için fiilin tamamını -bazılarına göre fiilin bir kısmını- edâ vakti dışında yapmak” şeklinde tanımlamaktadır.⁶¹⁶ Subkî edâ kavramını tanımlarken “fiilin tamamı değil de bir kısmının edâ vakti içerisinde yapılması” tanımını tercih ettiğini yukarıda değinmiştik. Bu durumda kaza tanımında “fiilin tamamını” kaydını tercih etmesi zorunlu olmaktadır. Bununla beraber Subkî, kaza’nın tanımında “bazılarına göre fiilin bir kısmını” diyerek zayıf gördüğü görüşü de zikretmektedir.

⁶¹² ‘Abbâdî, *el-Âyâtü l-beyyinât*, 1/214.

⁶¹³ Maḥallî, *el-Bedru l-tâli*, 1/109.

⁶¹⁴ Gürânî, *ed-Dureru l-levâmi*, 1/282.

⁶¹⁵ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü l-beyyinât*, 1/215.

⁶¹⁶ Subkî, *Cem ‘u l-cevâmi*, 214.

الْقَضَاءُ فِعْلٌ كُلٌّ - وَقِيلَ بَعْضٌ - مَا خَرَجَ وَقْتُ أَدَائِهِ اسْتَدْرَاكَ لِمَا سَبَقَ لَهُ مُقْتَضِ لِلْفِعْلِ مُطْلَقًا

Maḥallî yapılan tanımın hem namaz hem de oruç için geçerli olduğunu söylemektedir. Maḥallî, Subkî'nin zikrettiği zayıf görüşü şöyle açıklamaya çalışmaktadır: Bu görüşe göre namaz olsun oruç olsun edâ vakti çıktıktan sonra ve namaz konusunda namazın bir kısmı edâ vaktinin dışında yapılsa ya da vakit çıkmadan önce bir ve daha fazla rekât kılınsa dahi geri kalanı vaktin dışında yapılsa kaza sayılmaktadır. Maḥallî'ye burada bir itiraz yönelmektedir; çünkü O, edâ kavramını açıklarken namazın edâ sayılması için vaktin içerisinde bir rekâtın kılınmasını yeterli görmekteydi. Ancak burada bir rekât ya da daha fazla rekâtı söz konusu etmektedir. Öte yandan Maḥallî, “Kim namazın bir rekâtını idrak ederse/yetiştirse tümünü idrak etmiş/yetişmiş sayılır” hadisinin mecnun gibi vakit içerisinde edâyâ mani olan özrü kalkan kimseler için geçerli olduğunu kaydetmektedir. Yani Maḥallî'ye göre söz konusu hadis, özrü kalkan kimse için namaz vakti bir rekât kılacak kadar kaldığında namaz o kimseye vâcib olmaktadır.⁶¹⁷

Gürânî, bu konuda Maḥallî'yi eleştirmektedir. Gürânî'ye göre Maḥallî'nin burada zikrettiği özür konusu edânın konusu değildir. Özür meselesinde özür sahibi kimsenin özrü kalktığında namaz vakti bir rekât ya da bir tekbir kadar kalmış olabilir. Bu durumda bir önceki namazla beraber namazını cemetmesi vâcib olur, eğer cem imkânı yoksa sadece o vakitteki namazı edâ etmesi kendisine vâcib olur. Gürânî'ye göre edâ meselesinde ise vakti idrak edip namaza başlamak ve bir rekâtı tamamlamak söz konusudur. Dolayısıyla iki mesele birbirinden farklıdır.⁶¹⁸ Attar da Maḥallî'nin delil getirdiği bu hadisin namazı idrak etmekten bahsettiğini ifade etmektedir. Ona göre Maḥallî “idrak” lafzını edâ bahsinde yetişmek (idrak) anlamıyla kullanırken burada vâcib kıldığı anlamıyla kullanmaktadır ki bu bir zorlamadır.⁶¹⁹ Yani Maḥallî'nin edâ konusunda hadisi farklı yorumlaması kaza konusunda kendi düşüncesini haklı çıkarmak için farklı yorumlaması eleştirilmektedir. Maḥallî edâ konusunda bir rekâtın vaktin içinde kılınmasıyla o fiili edâ olarak yorumlarken kaza konusunda birden fazla rekâtın kılınabileceğini kabul etmekte ve delil getirilen hadisi edâ konusunda farklı yorumlarken burada farklı yorumlamaktadır.

⁶¹⁷ Maḥallî, *el-Bedru 't-tâli*, 1/109.

⁶¹⁸ Gürânî, *ed-Dureru 'l-levâmi*, 1/285.

⁶¹⁹ Attâr, *Ḥaşıyetu 'l- 'Atṭâr*, 1/151.

Subkî, tanımında geçen “muktezi/ gerektiren” kaydıyla önceden vâcib ya da mendûb olan fiilleri kastettiğini söylerken, “genel olarak (mutlak)” kaydıyla ise namazı unutan ya da özürlü olmadığı halde edâ etmeyen yahut hayızlı kadının oruç tutmaması gibi gerekçesi ne olursa olsun edâ vaktinde yerine getirilmeyen durumlara işaret etmektedir.⁶²⁰ Gürânî, Subkî’nin, tanımındaki “muktezi/gerektiren” kaydıyla vâciblerin yanında mendûbları da tanıma dâhil etmek istediğini ifade etmektedir. Çünkü Şâfi’îler’e göre vakti belli olan nafiler vaktinde kılınınca edâ, vakti dışında kılınınca kaza olarak adlandırılmaktadır. Ona göre Subkî burada İbnu’l-Hâcib ve el-Îcî’ye ihtilâf etmektedir. İbnu’l-Hâcib “muktezî” kelimesi yerine “vucûb” kelimesini kullanmaktadır. Tanımda “vucûb” kelimesi kullanıldığı takdirde nafiler dışarda kalmaktadır.⁶²¹

Gürânî bu bölümde şöyle bir itirazın gelebileceğine değinmektedir: “Edânın ‘şer’an takdir edilmiş vakitte filin yapılması” şeklinde tanımlamanıza rağmen haccın vakti ömrün tamamı iken neden bir sebeple fasit olmuş ve gelecek bir vakitte yapıldığı takdirde kaza olarak isimlendiriyorsunuz?” Bu soruya, tıpkı namaz gibi haccın fiillerine başlandığı takdirde vakti muvassa’ olmaktan çıkıp mudayyak vakte döneceği cevabını vermektedir.⁶²²

‘Abbâdî, Gürânî’nin verdiği cevabın verilen cevaplardan biri olduğunu ancak bu cevabı başkalarından aldığını ifade etmektedir. İkinci bir cevap ise ‘Abbâdî’ye göre şöyle olabilir: Hac konusundaki kaza kelimesi mecaz anlamdadır. Çünkü haccın vakti ömrün tamamıdır. ‘Abbâdî, hac ile mutlak nezir arasındaki farka işaret etmektedir. Ona göre her ikisinin vakti ömrün tamamı olsa da mutlak nezir için takdir edilmiş bir vakit olmadığından edâ ve kaza sıfatları nezir için kullanılmaz. Aynı zamanda ‘Abbâdî, Maḥallî’nin mutlak nezri ve haccı eşit gördüğünü aktarmakta, dolayısıyla hac için de edâ ve kaza sıfatlarının kullanılmadığını nakletmektedir. ‘Abbâdî, Subkî’nin tercihinin de bu yönde olduğunu ve bu kullanımın vakti tayin edilmemiş her şey için geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁶²³

⁶²⁰ Maḥallî, *el-Bedru’l-î-tâli*, 1/109.

⁶²¹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/283-284; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi*, 1/193; Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/146.

⁶²² Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi*, 1/284.

⁶²³ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 1/218; Subkî, *el-İbhâc*, 1/75.

2.2.1.8. İade

Subkî, iadeyi “edâ vaktinde fiili yapmaktır”⁶²⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Subkî, zayıf kabul ettiği diğer iki tanımdan birinde “eksiklikten (halel) dolayı”, diğerinde ise “özürden dolayı” kayıtlarının kullanıldığını aktarmaktadır. Her iki tanıma aktardıktan sonra özür sebebiyle tekrarlanan namazın iade kabul edileceğini belirtir.⁶²⁵ Subkî tanımında tekrar lafzını kullanmasa da akabinde verdiği örnek iadede tekrarı itibara aldığını göstermektedir. Ancak tanımında tekrar lafzını kullanmaması tanımın ağıyarını mani olmasına engel olmuştur.

“Eksiklik (halel)” kaydıyla yapılan tanım, Hanefî ve Maliki mezheplerinde çoğunluk tarafından tercih edilmektedir. Onlara göre namazda Fâtiha okumayı unutmak veya elbisede necaset olduğu halde namaz kılmak gibi namazın rükün veya şartlarından birinin eksik olmasıyla yapılan fiili edâ vaktinde tekrarlamak iade kabul edilmektedir. Râzî, İbnu’l-Hâcib ve Beydavî gibi usûlcüler de halel sebebiyle tekrarı iade kabul etmektedirler.⁶²⁶ Tanımda “özür” kaydını kullananlar, yapılan ilk fiili sahih kabul ettikleri halde fiilin tekrarlanmasını, ilkinde olmayan bir faziletin varlığından dolayı iade kabul etmektedirler. Söz gelimi tek başına münferit kılınan namazı cemaatle kılmak iade kabul edilmektedir. Çünkü münferit kılınan namazın fazileti ile cemaatle kılınan namazın fazileti aynı görülmemekte ve münferit kılınan namazın cemaatle kılınan namazla kıyasla özür taşıdığı kabul edilmektedir.⁶²⁷

Subkî’nin iki tanımdan birini açık bir şekilde tercih etmediği görülmektedir. O, *el-Men‘u‘l-mevânı‘* eserinde iki tanımdan birini tercih etmediğini söylemektedir. Ancak ona göre iki tanım arasındaki ortak nokta, fiilin edâ vaktinde olmasıdır.⁶²⁸ *el-İbhâc* adlı eserinde şöyle demektedir; “bir kimse ilk vakitte namazını sahih olarak kılsa sonra aynı vakitte daha kâmil bir şekilde namazını ya da ilkinden eksik bir

⁶²⁴ Eserin elimizdeki iki matbu ve bir yazma nüshasında tanım bu şekilde zikredilirken Maḥallî metninde ise “edâ vaktinde fiili ikinci defa yapmak” şeklinde geçmektedir. Subkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘*, 215; Maḥallî, *el-Bedru‘t-tâli‘*, 1/112. Yazma nüsha için bk. <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m012083.pdf>.

⁶²⁵ Subkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘*, 215.

⁶²⁶ Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/116; İcî, *Şerḥu muḥtaşar*, 2/ 146; İsnevî, *Nihâyetu’s-sûl*, 31; Kârâfî, *Şerḥu Tenkîhi‘l-Fuṣûl*, 76.

⁶²⁷ Maḥallî, *el-Bedru‘t-tâli‘*, 1/112.

⁶²⁸ Subkî, *Men‘u‘l-mevâni‘*, 283; Maḥallî, *el-Bedru‘t-tâli‘*, 1/112. Ayrıca bk. Yaşar, *Tacuddîn es-Subkî’nin Usûlcülüğü*, 169.

şekilde tekrar kılsa usûlcülere göre bu iade değil aksine edâ kabul edilir. Ancak fukâhânın görüşüne göre bu namaz iade olarak adlandırılmaktadır.” Ona göre sözlük anlamı bunu desteklemektedir ve mutemed olan da budur. Ayrıca Subkî aynı yerde hac ve orucun buna kıyas edilmeyeceğini de belirtmektedir. Daha sonra *el-Muhtaşar* şerhinde şöyle demektedir: “*İade; şart veya rükünlerden birinin olmamasıyla ilkindeki bir eksiklikten dolayı vakit içerisinde ikinci defa yapılan fiildir. Bazılarına göre ise, bir özürden dolayı ikinci defa yapılan fiildir.*” Subkî, *el-Muhtaşar* şerhindeki tanımların ilkine göre, bir kimse münferit olarak namaz kılıp daha sonra cemaat bulunduğu takdirde namazını tekrarlarsa iade olmazken ikinci tanıma göre iade olduğunu aktarmaktadır. Ona göre cemaatin olması münferit kılınan namaz için bir özürdür. Yine Subkî, biri cemaatle namaz kılsa sonra birini tek başına namaz kılarken görse beraber cemaatle tekrar namaz kılması cemaat sevabı almak için müstehâb olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁹

Gürânî, iadeyi edâ kabilinden kabul etmekle Subkî’den ayrılmaktadır. Ona göre edâ “şartları ve rükünleri barındırarak vaktinde yapılan” ve “bir eksiklikle (halel) beraber yapıldığı halde vaktinde tekrar yapılan” olmak üzere iki kısma ayrılır.⁶³⁰ Dolayısıyla Gürânî iadeyi müstakil bir kategori görmeyerek onu edânın bir kısmı kabul etmektedir.

Gürânî, Subkî’nin naklettiği tanımlardan “özür dolayısıyla ikinci defa yapılan” ikinci tanımın haleli de içermesi bakımından daha kapsayıcı olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca ona göre Subkî, cemaatle kılınan namaza karşılık münferit kılınan namazda özür olduğu bilindiğinden cemaat kaydını kullanmaksızın “namazın tekrar edilmesi” kaydını tanımın hemen akabinde zikretmektedir. Çünkü cemaat özrü olmaksızın halelden arî bir namazın iade edileceğini kimsenin savunmadığını ifade etmektedir.⁶³¹ Yani Gürânî cemaat kaydına ihtiyaç olmadığını cemaat olmaksızın namazın iade edileceğini zaten kimsenin söylemediğine işaret etmektedir.

Maḥallî, Subkî’nin iadeyi edânın kısmı kabul ettiğini iddia etmektedir. Zerkeşî de Subkî’nin iadede vakte itibar etmesini, iadeyi edâ ile aynı kategoride olan bir kısım

⁶²⁹ Subkî, *el-İbhâc*, 1/77; Subkî, *Ref’u’l-Hâcib*, 498.

⁶³⁰ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/286.

⁶³¹ Gürânî, *ed-Dureru’l-levâmi’*, 1/286.

değil, onun bir altı kısmı olarak değerlendirdiğine yorumlamaktadır. Zerkeşî, iadeyi edânın kısmı kabul etmekte Âmidî, İbnu'l-Hâcib ve 'Adududdîn el-Îcî'nin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır.⁶³² Zerkeşî edâ ve iade arasında umum-husus min vech (eksik girişimlilik)⁶³³ ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Bu durumda edâ iadeden ilk fiil olma özelliğiyle ayrılırken iade de edâdan ikinci defa yapılması yönüyle ayrılmaktadır. Bunların birleştiği nokta ise her ikisinin de aynı vakitte yapılmasıdır.⁶³⁴

Gürânî, Subkî'nin zikri geçen bu üç (edâ-kazâ-iade) kısmın her birini diğerinden farklı (mütebayin) kabul ettiğini, iadeyi edânın bir altı kısmı değil, edâ ile aynı kategoride olan bir kısım kabul ettiğini iddia eder. O, buna delil olarak Subkî'nin, iadeyi kaza'dan sonra işlemlerini göstermektedir. Ona göre Subkî'nin edâyı "öncesinde hâlel geçmeyen" şeklinde kayıtlamaması iadeyi edânın bir alt kısmı saymasını muhtemel kılarsa da bu doğru değildir. Ona göre bunun zıddını iddia eden bilinen bir durumla zıt düşmektedir.⁶³⁵ Gürânî bu ifadeleriyle isim vermeden Maḥallî ve Zerkeşî'yi eleştirmektedir. Zira Maḥallî ve Zerkeşî; Subkî'nin iadeyi edânın bir alt kısmı saydığını söylemektedirler. Gürânî bu konuda onlara katılmamaktadır.

'Abbâdî ise bu konuda Maḥallî'nin "Subkî iadeyi edânın bir kısmı saydığı" iddiasını destekleyip Gürânî'yi eleştirmektedir. 'Abbâdî'ye göre Subkî edâyı iadeyi de kapsayacak şekilde tanımlamıştır. Kaza'yı ise iadeyi kapsamayacak şekilde tanımladıktan sonra iadenin edânın tanımının altına girebileceğini ifade eder. Gürânî'nin "iadeyi kaza'dan sonra zikrettiği" delilinin de yanlış olduğunu çünkü onu kaza'dan sonra zikretmesinin edânın kısmı olmasına mâni olmadığını ifade eder. 'Abbâdî bu kavramların birbirlerinden farklı (mütebayin) olmadığını söyler. Buna şöyle bir örnek verir; hayvanı, "hisseden gelişebilen cisim" şeklinde tanımlarsak sonra insanı da "hisseden gelişebilen düşünen cisim" şeklinde tanımlasak bu akıl yürütmenin

⁶³² Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/194; Ayrıca bk. Subkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 498; Îcî, *Şerhu muhtaşar*, 2/146.

⁶³³ Umum husus min vech: iki kavramın her birinin diğerinin bazı fertlerini kapsamına alması anlamında kullanılan mantık terkihi. Bk. Mahmut Kaya, "Nisbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 144; Ali Çetin, "Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiyye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (01 Mart 2012): 108.

⁶³⁴ Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/195.

⁶³⁵ Gürânî, *ed-Dureru'l-levâmi*, 1/286.

zahirinden insanın hayvanın kısmı olduğu sonucu çıkar mı? şeklinde soru sorarak iade ve edânın birbirinden farklı kavramlar olmadığını söyler.⁶³⁶

2.2.1.9. Ruhsat

Ruhsat, sözlükte “kolaylık” anlamına gelirken ıstılahta ise ruhsat için pek çok tanım yapılmıştır. Bunlardan en yaygın olanı “haram kılıcı delil olmakla beraber özürden dolayı mübah olan hüküm” şeklindedir.⁶³⁷ Gürânî de “özürden dolayı hükmün hilâfına sabit olan hüküm” şeklinde tanımlamaktadır.⁶³⁸

Şer’i hüküm, aslî hükmün sebebi bulunmakla beraber bir özür nedeniyle zorluktan kolaylığa dönüştüğü takdirde ruhsat ismini alır. Ruhsat için Subkî’nin verdiği örneklerden bazıları ve hükümleri şu şekildedir; zorda kalanın murdar eti yemesi vâcib, seferde namazların kasr edilmesi mendûb, selem akdinin yapılması mubâh ve kendisine zor gelmeyen yolcunun oruç tutmaması ise hilâfu’l-evlâdır.⁶³⁹

Gürânî, Subkî’nin mubâh’a verdiği “selem” örneğinin İbnu’l-Hâcib ve Beydâvî’nin verdiği “yolcunun oruç tutmaması” örneğinden daha doğru olduğunu söyler. Çünkü ona göre mubâh, yapılıp yapılmaması eşit olandır. Ancak yolcunun oruç tutmaması böyle değildir. Yolcuya zor gelmediği takdirde oruç tutması evladır. Zor geldiği takdirde ise oruç tutmamasında beis yoktur.⁶⁴⁰ Ancak Gürânî, Subkî’nin selem örneğini de problemlili görmektedir. O, selem akdinin ruhsat olmayacağını ifade ettikten sonra Ğazzâlî’den şu alıntıyı yapar; “Selem; akit anında kişinin malı teslim etmeye güç yetiremediği satım türü olduğundan ruhsattır denilmiştir. Çünkü Hâkim b. Hazzam’ın hadisindeki nehyin umumu “yanında olmayan şeyin satımının” haram olduğunu göstermektedir. Ancak selem yapan kimsenin malı olmadığı halde nakde ihtiyacı ruhsatı gerektirmiştir.” Ğazzâlî konunun devamında şöyle demektedir; “alışveriş ve selem’in şartlarda farklı olması ikisinden birini ruhsata ilhak etmez. Râvî’nin “seleme ruhsat verip yanında olmayan malın satımını nehyetmesi” sözü ise Râvî’nin kendi yorumudur.” Ğazzâlî selemi ayn karşılığı satılan deyn, yani bey’u deyn

⁶³⁶ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü l-beyyinât*, 1/229.

⁶³⁷ Bk. Muammer Vural, “İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I”, *BÜİFD*, 12 (Şubat 2018): 327.

⁶³⁸ Gürânî, *ed-Dureru l-levâmi*, 1/287.

⁶³⁹ Subkî, *Cem ‘u l-cevâmi*, 1/215; Maḥallî, *el-Bedru t-tâli*, 1/113-114.

⁶⁴⁰ Gürânî, *ed-Dureru l-levâmi*, 1/289; Bk. İsnevî, *Nihâyetu s-sûl*, 34; İcî, Şerḥu muḥtaşar, 2/229.

olarak değerlendirmekte bey‘u ayn‘den farklı görmektedir. Dolayısıyla Ğazzâlî selemi ruhsat olarak değil de farklı bir akit olarak kabul etmektedir.⁶⁴¹ Gürânî İbn Abbas‘ın müdayene ayetindeki tefsiri ‘selem akdinin ruhsat olmayacağı‘ sözünü desteklediği kanaatindedir. İbn Abbas müdayene ayetinin faizi haram selemi ise mubâh kılmak üzere indirildiğini düşünmektedir.⁶⁴² Yani Gürânî selemın başlı başına bir akit olduğunu desteklemek için İbn Abbas‘ın görüşünü delil getirmektedir. Yine ona göre fukâhânın selem akdini alışverişin bir çeşidi görmeleri konusundaki ittifakları da bunu desteklemektedir. Ruhsat azimetin bir çeşidi olamaz.⁶⁴³ ‘Abbâdî ise İbn Abbas zamanında usûl ıstılahlarının olgunlaşmadığını dolayısıyla onun ruhsatı sözlük anlamında kullandığını ifade etmektedir. Ayrıca İbn Abbas‘ın selem için mubâh demesi de haram iken ayetin inişiyle mubâh olduğunu göstermektedir. ‘Abbâdî fukâhânın “selem alışveriştir” sözlerinin ise azimet anlamında olmadığını; daha genel bir anlama sahip olduğunu düşünmektedir. Zira azimet selemi içermeyen ondan farklı olan bir alışveriştir.⁶⁴⁴ Zerkeşî ise ruhsatın mubâh olan çeşidi için selem yerine arâyâ⁶⁴⁵ örnek verilseydi daha yerinde olurdu demektedir.⁶⁴⁶

2.2.1.10. Azimet

Azimet, sözlükte “çabalamak”, “işinde ciddi olmak/sarılmak”, “azminde kararlı olmak” anlamında kullanılırken ıstılahta ise “değişmemiş olan hüküm”, “değişse bile kolaylık veçhiyle değişmeyen hüküm”, ihrama girince avlanmanın mubâh iken haram olması gibi “zorluğa dönüşen hüküm” şeklinde tanımlar yapılmıştır. Cumhurun zahir görüşüne göre ruhsat olmayan bütün hükümler azimet kabul edilmiştir.⁶⁴⁷ Gürânî‘nin Teftezani‘den (ö.792/1390) naklettiğine göre mukabilinde ruhsat bulunmayan hiçbir hüküm azimet olarak nitelendirilmez.⁶⁴⁸

⁶⁴¹ Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 79.

⁶⁴² Ebû‘l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru‘l-Kur‘ânî‘l-‘azîm*, 2. Bs (Daru Tayyibe, 1999), 1/722.

⁶⁴³ Gürânî, *ed-Dureru‘l-levâmi‘*, 1/290-291; Ğazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 79.

⁶⁴⁴ ‘Abbâdî, *el-Âyâtü‘l-beyyinât*, 1/232.

⁶⁴⁵ Arâyâ: Belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade etmektedir. Tanım için bk. Halit Ünal, “Arâyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 337.

⁶⁴⁶ Zerkeşî, *Teşnîfu‘l-mesâmi‘*, 1/199.

⁶⁴⁷ Feyyûmî, *el-Mişbahü‘l-mûnîr*, 2/408; Zerkeşî, *Teşnîfu‘l-mesâmi‘*, 1/204; Maḥallî, *el-Bedru‘t-tâli‘*, 1/115-116; Gürânî, *ed-Dureru‘l-levâmi‘*, 1/192.

⁶⁴⁸ Gürânî, *ed-Dureru‘l-levâmi‘*, 1/292.

Azimet vâcib, mendûb, mubâh, mekrûh ve haram hükümlerinde olabilmektedir. Subkî'nin sözünden anlaşıldığı kadarıyla, ona göre azimet, hükümler için kullanılır. Subkî'nin benimsediği bu görüş İsnevî'nin belirttiğine göre Beydâvî'nin tercihidir. İsnevî'ye göre Râzî, azimetin haram dışında diğerleri için kullanılabileceğini söylemektedir. Azimet, "Allah'ın vâcib kılmasıyla kullara gerekli olan" şeklinde tanımlayan Ġazzâlî, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi usûlcüler de sadece vâcibe hasretmektedirler. İsnevî, Qarâfî'nin azimetini "şer'î mâni'in meşhur olmadığı bir fiilin talep edilmesi" şeklinde tanımladığından sadece vâcib ve mendûb için kullanılabileceği kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. Çünkü ona göre mubâhın azmedilen şeylerden olması mümkün değildir ki azim, kesin bir şekilde istemek anlamında kullanılır.⁶⁴⁹ Hanefîler ise azimet; farz, vâcib, sünnet ve nafilaye hasretmektedirler. Teftazani'ye göre doğru olan, azimet asli hükmün ismi olduğundan bütün hükümlere teşmil edilmesidir.⁶⁵⁰

Azimet vâcibe has kılanlar "ilzam" ve "talebi" referans göstermektedir. İlzam ve taleple aynı kuvvette olan "nehiy" haramda bulunmaktadır. İbnu'l-İrâkî'nin de işaret ettiği üzere azimet harama teşmil etmekte bir problem olmamalıdır.⁶⁵¹

Maḥallî'ye göre azimet ve ruhsatın taksimi iki şekilde yapılmıştır. Beydâvî ve takipçileri azimet ve ruhsatı hükmün kısımlarından kabul etmiştir. Subkî de bu taksimatı esas almaktadır. Ancak Râzî ve Qarâfî gibi usûlcüler azimet ve ruhsatı fiilin kısımlarına ayırmaktadır. Râzî, şer'î hükümleri altı kısma ayırmakta ve altıncı kısmı mükellefin yerine getirmesi istenen fiilin azimet ve ruhsat olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir.⁶⁵² Ancak Râzî'nin bu taksimatının Subkî ve takipçileri tarafından benimsenmediği görülmektedir.

Azimet ve ruhsat konusundaki bir diğer tartışma ise bunların teklîfi hükmün kısımları mı olacağı yoksa vad'î hükümlerin kısımları mı olacağı konusudur. Tûfî (ö. 716/1316), Râzî, Âmidî, İbnu'l-Hâcib, 'Adududdîn el-Îcî azimet ve ruhsatı vad'î hükümlerden saymaktadır. Ġazzâlî, Tacuddîn el-'Urmevî (ö. 653/1255), Beydâvî,

⁶⁴⁹ İsnevî, *Nihâyetu's-sûl*, 35; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi*, 1/205; Bk. Qarâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuṣûl*, 85.

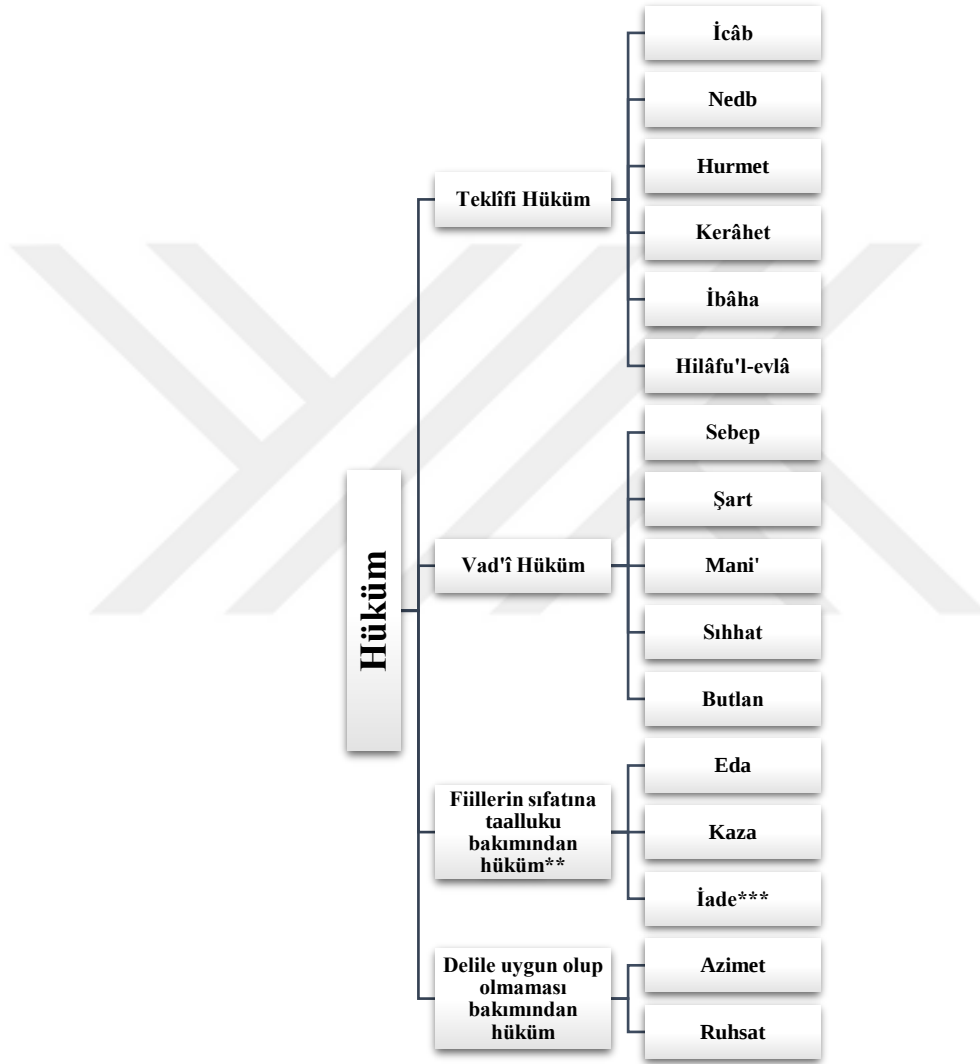
⁶⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîḥ ale't-Tavdîḥ*, 2/253-255.

⁶⁵¹ Bk. İbnu'l-İrâkî, *el-Ğayṣu'l-hâmi*, 1/60.

⁶⁵² Maḥallî, *el-Bedru't-tâli*, 1/116; Bk. Râzî, *el-Maḥşûl*, 1997, 1/120; İsnevî, *Nihâyetu's-sûl*, 33; Qarâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuṣûl*, 85.

İsnevî ve Ruhûnî gibi usûlcülerin ise teklîfi hükümlerden saydıkları nakledilmektedir.⁶⁵³ Subkî'nin azimet ve ruhsatı vâcib, mendûb, mubâh gibi taksimata tabi tutması azimet ve ruhsatı teklifi hükümlerden kabul ettiğini göstermektedir.

Tablo 6: Subkî'nin Hüküm Tasnifi



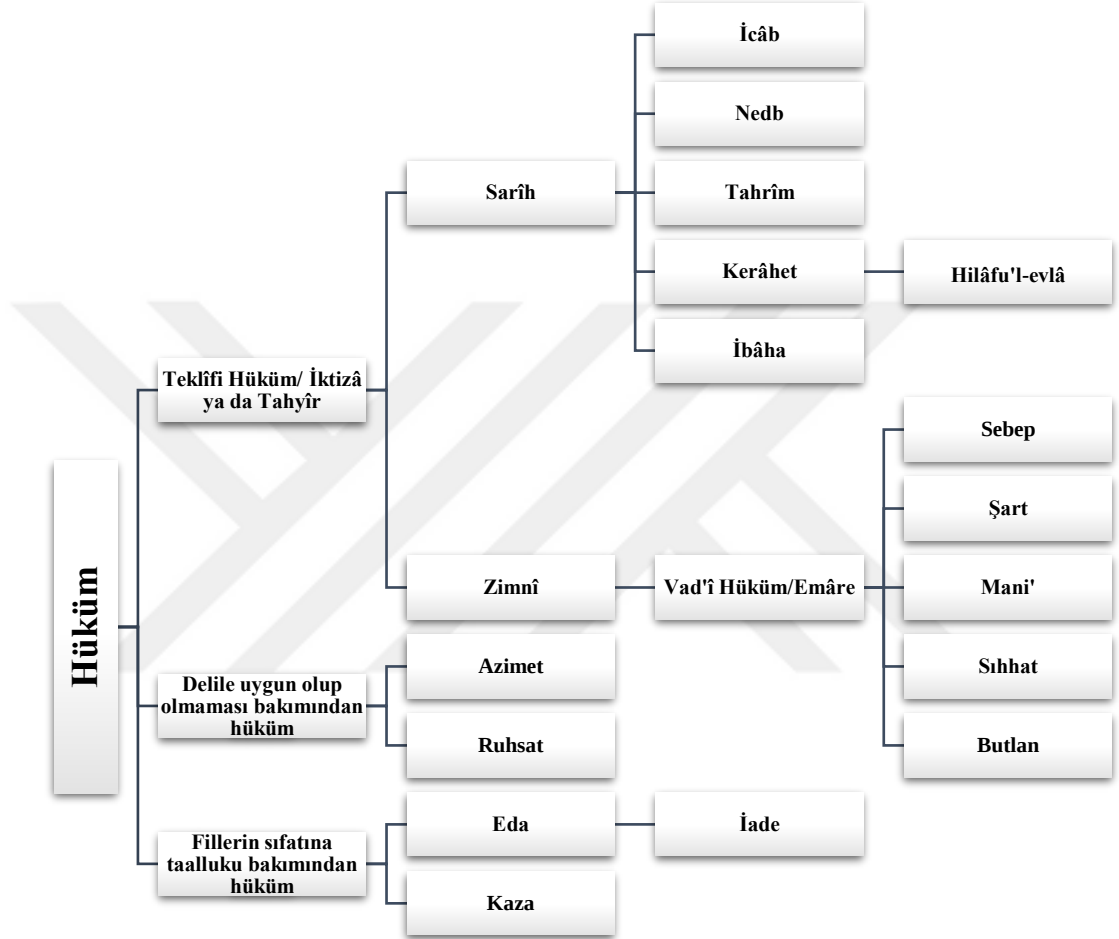
Kaynak: Subkî – *Cem 'u'l-cevâmi'*

⁶⁵³ Suleymân b. 'Abdulkavî b. Kerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravza*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsîn et-Türkî, 1. Bs (b.y.: Muessetu'r-Risâle, 1407), 1/457; 'Alauddin Ebû'l- Hasan 'Ali b. Suleymân el-Merdâvi ed-Dimeşkî es-Şâlihi el-Hanbeli el-Merdâvi, *et-Tehbir şerhu't-Tahrir*, thk. 'Avd el-Karnî 'Abdurrahman el-Cibrin (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2000), 3/1127; İcî, *Şerhu muhtasar*, 2/231; Ruhûnî, *Tuhfetu'l-mes'ûl fi Şerhi Muhtasari Muntehe's-sûl*, 2/99; Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi'*, 1/203.

** Subkî'nin sarîh bir şekilde böyle bir tasnife yer verdiğine rastlamadık. Tablonun bu kısmı şarihlerin görüşleri esas alınarak hazırlanmıştır.

*** Zerkeşî ve Maḥallî'ye göre Subkî iadeyi edanın alt kategorisi kabul ederken, Gürânî'ye göre aynı kategoride görmektedir.

Tablo 7: Gürânî'nin Hüküm Tasnifi



Kaynak: Gürânî - *ed-Dureru'l-levâmî'*

SONUÇ

Usûl-i fıkıh birtakım öncüllerini kendisinden aldığı kelâm ilminden ve kendisinin kategorik olarak altında bulunan kulların fiillerine ilişkin hükümleri konu edinen fıkıh ilminden tasavvur yönüyle yararlanmıştır. Usûlcülerin çoğunluğunun hem iyi bir kelâmcı hem de fıkıhçı olmaları hasebiyle usûl-i fıkıh kitaplarının girişinde usûl ilminin ihtiyaç duyduğu kelâm ve fıkıh kavramlarına yer vermişlerdir. Aynı zamanda usûlün konu edindiği delillerin asıl dilinin Arapça olması ihtiyaç duyulan Arapça kavramlara da yer vermelerinde etkili olmuştur. Söz konusu kelâm, mantık, fıkıh ve Arap diline ilişkin mebdeler usûl-i fıkıh eserlerinin mukaddime kısmında diğer bir deyişle asıl konulara başlamadan önce ele alınmıştır.

Usûl-i fıkıh literatüründe ele alınan ilk eserlerin mukaddime bölümü olmaksızın telif edildiği görülmektedir. Fıkıh eserlerinde mukaddime kavramına yer verilmesi 4./10. yy'da rastlanmaktadır. Bu yüzyılda bazı kitapların başında önsöz ve giriş mahiyetinde bir mukaddimededen söz etmek mümkün olsa da bu mukaddimelerin usûl-i fıkıh literatürü içinde olmadığını söylemek gerekir. Usûl konularını içeren bu mukaddimeler bazen bir ilmin baş kısmında zikredilirken bazen de müstakil olarak ele alınmakta ancak başka bir ilim için mukaddime olarak değerlendirilmektedir. 5./11. yy'dan itibaren ise usûlcüler eserlerinde asıl konulara başlamadan önce usûl-i fıkıh için gerekli gördükleri konuları işledikleri mukaddime bölümlerine müstakil olarak yer vermeye başlamışlardır. Bize ulaşan eserler arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak mukaddimeye yer veren Şîrâzî ve Cuveynî'dir. Söz konusu mukaddimeler 5./11. ve 6./12.yy'da gelişim göstermiş ancak ikinci klasik dönemin başladığı 7./13. yy'ın başlarında tam anlamıyla gelişimini tamamlamıştır. Bu çağdan itibaren istisnalar olmakla beraber hakim paradigma olarak usûlün tanımı, mahiyeti, konuları, istimdâd ettiği ilimler ve usulün mebâdî olarak anılan kelâm, mantık, dil ve fıkıhla ilgili kavramlar mukaddime bölümlerinde işlenmeye başlamıştır.

Gürânî de eserinin mukaddimesinde kelâm ve fıkıhla alakalı bölümlere yer vermiş ve meseleleri eleştirel bir üslupla etraflıca incelemeye çalışmıştır. Tezde ele alınan *ed-Durer* adlı şerh çalışmasında Gürânî, kendisinden önce kaleme alınan şerhlerin metnin anlaşılmasında yeterli olmadığını belirtmekte ve yeri geldiğinde

metnin sahibi dâhil kendisinden önce şerh yazan müellifleri eleştirmektedir. Bununla beraber eserinde muhtemel itirazları da aktarıp kendince cevaplamaya çalışmaktadır. Tüm bunların yanında kendi görüşünü de vermeye özen göstermektedir. Bu haliyle *ed-Dürer* aynı zamanda islâmî ilimlerde şerh yazın geleneğinin bir literatür içinde ne gibi katkılarla fonksiyon icrâ ettiğine dair de önemli bir örnektir.

Gürânî'nin ilmi üslup bakımından yetkin olduğu bu eserde açıktır. Subkî'nin eseri *Cem 'ul-cevâmi'* muhtasar olması sebebiyle anlaşılması oldukça zor bir metindir. O şerhinde Subkî'nin ifadelerini kısa ifadelerle aktardıktan sonra kendisi ayrıca ilgili konuya girizgâh yapar. Söz gelimi bir kavram hakkında öncelikle sözlük anlamını verir, daha sonra ıstılah anlamını ve zaman zaman Subkî'nin metninde yer vermediği ilgili konuları da zikreder.

Araştırmamız sonucu vardığımız sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

- Subkî kendisinden önceki Râzî ve Âmidî çizgisini takip eden usûlcülerin eserlerine şerh yazmıştır. Ancak Subkî, Gürânî'nin şerhinde esas aldığı metninde yer yer Âmidî ve İbnu'l-Hâcib'in görüşlerine katılsa da genel olarak babası Takiyyuddîn es-Subkî'nin de etkilendiği Râzî çizgisini takip etmiştir. Gürânî ise bazen Subkî'nin görüşlerine katılsa da çoğunlukla ona karşı müteahhirûn usûlcülerinden Âmidî çizgisinden gelen İbnu'l-Hâcib, muhakkik olarak adlandırdığı 'Adududdîn el-Îcî (ö.756/1355), Teftâzânî (ö.792/1390) ve Curcânî'nin (ö. 816/1413) görüşlerini daha doğru bulmuş ve onları savunmuştur. Bununla beraber Gürânî, mütekaddimûn âlimlerden ise Bâkılânî ve Cuveynî'nin görüşlerine sık sık yer vermiş ve onların görüşlerini tercih etmiştir. Bu nedenle Gürânî'yi Eş'arî fıkıh usulü yazın geleneğini ve müteahhirûn döneminden de bu geleneğin içinden Âmidî çizgisini takip eden bir usulcü olarak tavsif etmek mümkündür.

- Gürânî, Subkî'nin eserinde takip ettiği yöntem ve kullandığı kavramlara zaman zaman eleştiride bulunmuştur. Söz gelimi Subkî, teklîfi hükümleri açıklarken hitabı teklîfi hükümlere ayırmaktadır. Ancak Gürânî hitab yerine hüküm kavramının kullanılmasını daha uygun bulmaktadır. Çünkü Gürânî bunun bilinen ve takip edilen bir yöntem olduğunu ve bunu değiştirmenin anlamsız olduğunu savunmaktadır. Yine Subkî, teklîfi hükümlere hilâf-ı evlâ kavramını da dâhil ederek

toplam altı teklîfi hüküm olduğuna işaret etmektedir. Gürânî ise Subkî'nin burada da bilinen ve takip edilen yoldan ayrıldığını iddia etmektedir. Subkî hükmü teklîfi ve vad'î olarak ayırırken Gürânî vad'î hükümlerin teklîfi hükümler altında değerlendirilmesi kanaatini paylaşmaktadır. Bu örnekler Gürânî'nin usûl düşüncesinde usûl geleneğinde muteber kabul edilen kavram ve taksimatların hilafına tutum sergilemeyi doğru bulmadığını göstermektedir.

- Gürânî şerhinde itikadi mezheplerden Mu'tezile ve Maturidî mezhebine karşı Eş'arîler'in görüşlerini daha doğru bulan bir yaklaşım sergilemekte, bununla beraber ameli mezheplerden Hanefî mezhebinin görüşlerini aktardıktan sonra onları eleştiren bir tutum içerisinde bulunmaktadır. Örneğin aklın hüküm koymadaki yeri hakkında Mu'tezile'nin görüşlerine itiraz ettikten sonra Hanefî-Maturidî mezhebinin de bu konuda Mu'tezile'den aslında farklı düşünmediğini söyleyerek eleştirmektedir. Şâfi'î mezhebinin görüşlerinden bahsederken "bizce, bizim ashabımıza göre" ifadelerini kullanarak kendisini Şâfi'î mezhebine müntesip olarak takdim eden bir tavır takınmaktadır. Örneğin fıkıh kavramlarıyla ilgili olarak verilen fûru' fıkıh örneklerinde Şâfi'î mezhebinin görüşlerini savunmaktadır. Söz gelimi vitir namazının sünnet olduğunu vakıaya mutabık kesin hüküm olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Gürânî'nin mezhep aidiyeti hususundaki birtakım güncel tartışmalara katkı olarak bu çalışmada Gürânî'nin Eş'arî-Şâfi'î kimliği açık bir biçimde ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

- Araştırmamız esnasında Gürânî'nin aynı esere şerh yazan çağdaşı Maḥallî'nin görüşlerine eserinde yer verdiğini ve sık sık eleştirdiğini farkettilik. Bunun sebebi ikisi arasındaki ilmî görüş ayrılıklarının yanısıra kişisel bir husumet olması da gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim Gürânî Mısır'da Berḳuḳiyye medresesinde hocalık görevini sürdürürken bir iftiraya uğramış ve görevinden azledilmiştir. Kendi yerine gelen Maḥallî ise bu haksızlığa karşı durmamış ve Gürânî'yi savunmamıştır. Ancak Gürânî'nin eleştirilerini kişisel husumetle sınırlandırmak insafa aykırı olur. Gürânî sıklıkla Maḥallî'yi eleştirse de eserin neredeyse hiçbir yerinde ismini vermemiştir. Gürânî'nin sık sık ilmi münazaralara katılması onun münekkit yönünün üslubuna yansımaya zemin hazırlamıştır. Bununla beraber Gürânî eserlerinde yeri geldiğinde önceki usûlcülerden Cuveynî, Ğazzâlî, Râzî ve Teftâzânî'yi ve aynı esere şerh yazan Zerkeşî'yi de eleştirmekten geri durmamıştır. Münekkit yönüne bir diğer

örnek de Molla Hüsrev ve Hıdır Bey’e reddiyede bulunmasıdır. Tüm bu parçaları bir araya getirdiğimizde Gürânî’nin Maḥallî’yi eleştirmesi konusunda sadece kişisel kaygılarla hareket etmediği ortaya çıkmaktadır.

- Araştırmamız esnasında Maḥallî’nin şerhine haşiye yazan ve haşiyesinde sıklıkla Gürânî’yi eleştiren ‘Abbâdî, eserinde Gürânî’nin ismini zikrederek onu eleştirmiştir. ‘Abbâdî, Gürânî’yi eleştirisinde çok sert bir üslup benimsemiş ve yeri geldiğinde haksız eleştirilerde bulunmuştur.



KAYNAKÇA

‘Abbâdî, Şihâbuddîn Aḥmed b. *el-Âyâtü’l-beyyinât*. Thk. Zekerıyyâ ‘Umeyrât. 4 Cilt. Kâsım eş-Şabbâğ el-Abbâdî el-Mısırî: Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012.

Abdülcebbar, Kadi: *Şerhu’l-usuli’l-hamse: Mu’tezile’nin beş ilkesi*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Ak, Ayhan: *Osmanlı’nın Bilgeleri: Molla Gürânî*. İstanbul: İlke Yayınları, 2018.

Alp, Talha Hakan: trc. *Mantık İsagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.

Âmidî, Ebû’l-Hasan Seyfuddîn *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’d-dîn*. Thk. Aḥmed ‘Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Muḥammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Daru’l-Kutub Sa‘lebî: ve’l-Vesâ’iki’l-Kavmiyye, 2004.

el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm. Thk. ‘Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.

Apaydın, H. Yunus: “*Gafler*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

“Şehâbeddîn el-Ḳarâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

“el-Müstasfâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32: 124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ardoğan, Recep: “Mütakellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İhtilebilirliği”. *Marife* 13/2 (30 Haziran 2013): 177-197. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344414>

Aslan, İbrahim: “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı ‘Abdulcebbar Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan, 2010): 151-176. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001019.

Atay, Hüseyin: “İslam Hukuk Felsefesi: Usul’ül-Fıkh İlmi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (04 Haziran 2007): 13-51.

‘Atfâr, Hasan b. Muhammed b. Maḥmud: *Ḥaşıyetu’l-‘Atfâr ‘ala şerhi’l-Celâl el-Maḥalli ‘ala Cem‘i’l-cevâmi’*. 2 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.

Ay, Mahmut: *Molla Gürânî’nin “Gayetu’l-Emani” isimli tefsiri ve tefsirinin Fâtiha ve Bakara surelerinin 1-103 ayetlerinin edisyon kritiği*. Yükek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde: *Hediyyetu’l-‘arîfîn: Esmâu’l-muellifin ve âşâru’l-muşannıfîn*. 2 Cilt. İstanbul, Lubnan, 1951.

- Bâkıllânî, Ebû Bekr *et-Taqrîb ve'l-irşâd (es-şagîr)*. Thk. 'Abdulhamîd b. Muḥammed b. Tayyib b. 'Alî Ebû Zuneyd. 2. Bs. b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, Muḥammed: 1998.
- Baran, Sedat: "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2020): 291-312.
- Bardakoğlu, Ali: "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Başrî, Ebû'l-Huseyin *el-Mu'temed fî uşûli'l-fîkh*. Thk. Ḥalîl Muḥyiddin el-Muḥammed b. 'Alî b. Tayyib: Meys. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983.
- Başoğlu, Tuncay: *Fıkıh Usûlünde Faḥruddîn er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sunnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. 2. Bs. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi (Dem), 2017.
- Bennâni, 'Abdurrahman b. Câ'dullah: *Ḥaşıyyetu'l-Bennânî 'alâ Şerḥi Celaluddîn el-Maḥallî ma'a Taqrîr 'Abdurrahman eş-Şîrbînî*. Daru'l-Fikr, t.y.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü: Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmî'l-usûl*. Trc. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

- Bikâî, Ebû'l-Hasan *'Unvânu'z-zamân bi terâcîmî's-şuyûhi ve'l-aqrân*.
Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Kahire: Matbaatu daru'l-kutubi'l-veşaiķi'l-kavmiyye,
b. Hasan er-Rubât el-Hirbevî el- 2001.
Bikâî:
- Birmâvi, Şemsuddîn *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhî Elfiyye*. Thk. 'Abdullah
Muhammed b. 'Abduddâ'im: Ramađân Musa. Suudi Arabistan: Mektebe't-
Tevîyeti'l-İslamiyye, 2015.
- Boynukalın, Mehmet: "Fıkıh Usulünde Şart Kavramı". *MÜİFD* 36/1 (2009):
7-46.
- Bozkurt, Mustafa: "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi".
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
12/1 (15 Haziran 2008): 253-274.
- Bozkurt, Mustafa: *Fahreddîn er-Râzî'de Bilgi Teorisi*. Doktora Tezi,
Ankara Üniversitesi, 2006.
- Buĥârî, Ebû 'Abdullah *el-Câmi'u'l-musnedi's-şahîhi'l-muĥtaşar min umûri*
Muhammed b. İsmâ'îl b. *Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve*
İbrâhîm: *eyyâmihi*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâşır. 1. b.y.:
Dâru tavķ en-necât, 1422.
- Bulut, Ali: *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin tefsir Usûlü*
Açısından Değerlendirilmesi. Doktora Tezi,
Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr *Resâilu'l-mesâil*. Thk. Abdusselâm Muhammed
b. Maĥbûb el-Kinânî: Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1979.

Ceşşâş, Ebû Bekr Ahmed b. *Ahkâmu'l-Kur'ân. Thk. Abdusseâm Muhammed Alî 'Alî er-Râzî:* *Şâhîn.* Beyrut/Lubnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Cevherî, İsmail b. Hammâd: *es-Sihâh Tâcu'l-lugati ve sıhâhı'l-arabiyye.* Kahire: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.

Cici, Recep: “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”. *İstanbul: TALİD* 5 (2005): 215-248.

Curcânî, Ebu'l-Hasan Alî b. *et-Ta'rîfât.* Kahire: Dâru'l-fazilet, t.y.
Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf:

Şerhu'l-mevâkıf. Beyrut, Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel. Thk. Reşit 'A'radî. Beyrut, Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Cuveynî, İmamu'l-Haremeyn *el-Burhân fî usûli'l-fikh.* thk. Şalâh b. Muhammed b. Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn 'Aveyde. Lubnan: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî:

el-Burhân fî usûli'l-fikh. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. Devha: 1399.

et-Telhîş fî uşûli'l-fikh. Thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâli - ve Beşîr Ahmed en-'Amrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, ts.

Çekiç, Ramazan:

Haneî Fıkında Fesad ve Butlan (Satım Akdi Bakımından). Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2017.

Çetin, Ali:

“Klasik Mantıkta Kullanılan Kavramlar -Şemsiyye Örneği-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/1 (01 Mart 2012): 101-124.

Çetin, Nihad M.

“Ahmet Ateş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/55-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çetintaş, Recep:

İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Çıkar, Mehmet Şirin:

“Arap Dilbilim Çalışmalarında ‘Had/Tanım’ Terimi Ve Er-Rummânî’nin ‘El-Hudud’ Adlı Eseri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005): 53-69.

Demir, Hilmi:

Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Demir, Osman:

“Tevlîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Dilek, Uğur Bekir: *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri: Doğuşu, Gelişmesi, Terimleşmesi*. Doktora, SÜ, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kafi - "Usûl-i Fıkıh". *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. 19-52. Köksal, A. Cüneyd: İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi: "Sebep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail: "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durusoy, Ali: "Taksim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el- Hüseyin el-Kefevî: *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl: *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerḥi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî. 1. Bs. Kuveyt: Dâru'd-ḍiyâ', 2013.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Ahmed b. 'Alî el-Muḥammed b. Huseyn b. Mubârekî. 2. Bs. b.y.: yy., 1990.
- Muḥammed b. Halef:

Emir Bâd Şâh(Pâdişah), *Teysiru't-Taḥrir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye/
Muḥammed Emin b. Daru'l-Fikr, 1983.

Muḥammed el-Buḥari:

Emir Hâc, Ebu ‘Abdullah *et-Taḥrir ve't-taḥbir*. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye,
Şemsuddin Muḥammed b. 1983.

Muḥammed:

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn *Hâşiye ‘alâ Şerḥi Cem‘i'l-cevâmi‘*. Riyad:
Zekerıyyâ b. Muḥammed b. Mektebet'u-Rüşd, 1428.

Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-
Hazrecî:

Erdoğan, Mehmet:

Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar
Neşriyat, 2015.

Eşit, Davut:

“İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl”. *İhya
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24
Temmuz 2019): 359-382.

Molla Gûrânî'nin Kıyâs Anlayışı. Ankara: Fecr
Yayınları, 2020.

Şâfi‘î Fıkıh Usûlünün Gelişimi. Ankara: Ankara
Okulu, 2019.

“Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin
Kısımları”. *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018): 143-155.
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.378125>.

- Ezdüven, Osman Said: *Mütellimûn Usûlcülerde Lafız ve Tümel İlişkisi (Cem'û'l-cevâmi' Örneğinde)*. Yükek Lisans Tezi, Mamara Üniversitesi, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr: Ebû Nasr. *Kitabu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker - Ömer M. Alper. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fazlıoğlu, Şükrân: "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddin: *Fuşûl'l bedâ'i' fî uşûli şerâ'i'*. Thk. Muhammed Hüseyn Muhammed Hasan İsmâ'il. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî El-Hamevî El-Feyyûmî: *el-Mişbaḥu'l-mûnîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir b. Muhammed b. Ya'qub Fîrûzâbâdî - Muhammed Na'im el-'Araḡsusî: *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ ve'l-ḡabesü'l-vasîṭu el-câmi' limâ zehebe min luḡati'l-'Arab şemâṭiṭ*. Lübnan/Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1426.
- Ġazzâlî, Hucetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âşır, 1998.
- el-Mustaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. 1. Bs, 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993.

İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn. Beyrut: Daru'l Ma'rife, t.y.

Gemi, Ahmet:

Kelime-i Tevhidin İrabı -İbrahim Kûrânî'nin İn bâhu'l-Enbâh Adlı Eseri Örneğiğinde, Ankara: İlahiyat yayınları, 2019.

Gürânî, Şihabuddîn Ahmed b. İsmâ'il:

ed-Dureru'l-levâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'. 5 Cilt. Medine-i Münevvere, Suudi Arabistan: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2008.

Ferâ'idu'd-durer ve şerhu Levâmi'i'l-gurer. Riyad: Mektebet'u-Rüşd, 2009.

el-Kevşeru'l-cârî ilâ riyâzi eḥâdîsi'l-Buḥârî. Thk. Şeyh Ahmed 'İzzu 'Înâye. Lubnan/ Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2008.

Ġâyetu'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî. Thk. Hamid b. Ya'kûb el-Ferîh. Riyad, Suudi Arabistan: Daru'l-Hedâre, 2018.

Keşfu'l-esrâr 'an kırâ'âtî'l-e'immeti'l-aḥyâr. Thk. Abdullah Hammâd el-Ḳureşî. Daru'l-Feth, 2020.

Hacak, Hasan - Çelik, İmam Rabbani:

“Ḳâḍî Beyḍâvî'nin Usûl Düşüncesi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Ḳâḍî Beyḍâvî*. Ed. Mustakim Arıcı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Hayyât, Ebû'l-Huseyn *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-Abdurrahîm b. Muhammed b. mulhid*. Thk. Henrik Samuel Nyberg. 2 Cilt. Kahire: Osmân. Matbaatu Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1925.

Heyet: *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Mısır: Daru'd-Da've, 1431.

Hoca Sadettin Efendi: *Tâcu't-tevârîh*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.

İbn Berhân, Ebu'l-Feth Ahmed *el-Vuşûl ile'l-uşûl*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983.
b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî:

İbn Fûrek, Ebû Bekr *İbn Fûrek ve arâuhu'l-usûliyye ma'a tahkîki kitâbih*
Muhammed b. Huseyn el- *el-Muhtaşar fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasan
Asbahanî: *Avâd*. 3 Cilt. Dimeşk: Daru'n-Nûr, 2014.

İbn Hacer, Ebû'l-Fâdl: *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisu'l-a'lâ li's-su'ûni'l-İslâmiyye, 1969.

İbn Humâm, Kemâluddin *Fethu'l kadir*. b.y.: Dâru'l Fikr, ts.
Muhammed b. 'Abdolvâhidd es
Sivâsi:

et-Taḥrîr fî 'ilmi'l-uşûl. Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1351.

İbn Neccâr, Taḳiyuddin Ebu'l- *Şerḥu'l-Kevkeb el-Munir*. Thk. Nezih Hammâd
Beḳâ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Zuḥayli. 4 Cilt. b.y.: Mekrebetu'l-
'Abdul'aziz b. 'Ali: 'Abiykan, 1997.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd *Muḳaddime*. Bayrut, Lubnan: Daru'l-Erḳâm, t.y.
Veliyyüddîn 'Abdurrahmân b.
Muḳammed el-Mağribî:

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ: *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. 2. Bs. Daru Tayyibe, 1999.

İbn Ḳudâme, Ebû Muḳammed *Ravzatu'n-nâzır ve cunnetu'l-munâzır fî uşûli'l-fıḳh*
Muvaffaḳuddîn 'Abdullah b. *'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel. Thk.*
Aḥmed b. Muḳammed.: *'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muḳammed en-Nemle*. 2. Bs.
Riyad: Mu'essesetu'r-reyyân, 2002.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.
Cemâlüddîn Muḳammed b.
Mukerrem:

İbn Metteveyh, Ebû *el-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Beyrut: el-
Muḳammed el-Hasen b. Aḥmed *Matbaatu'l-Kaşulikiyye*, t.y.
b. Metteveyh el-Bahrânî.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. *Dânişnâme-i Alâî*. Trc. Murat Demirkol. İstanbul:
Abdillâh b. Alî. *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları*,
2013.

İbnu'l-'Irâḳî, Ebû Zur'a *el-Ğayṣu'l-hâmi' şerḥu şerḥi Cem'i'l-cevâmi'*. Thk.
Veliyyuddîn Aḥmed b. Muḳammed Tamir Hicazî. Beyrut, Lübnan: Daru'l
'Abdirrahîm b. el-Hüseyn el- *Kutubi'l-İlmiyye*, 2004.
Kurdî el-Mihrânî:

İbnu'l-Melâhimî, Ruknuddîn *Kitâbu'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*. Thk. Faysal Budeyr Maḥmûd b. Muḥammed el-Melâhimî el-Ḥârizmî: Avn. Kahire: Matbaatu Daru'l-Kutubi'l-Veşaiķi'l-Ḳavmiyye, 2010.

Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-red 'ale'l-felâsife. Nşr. Hasan Ensârî - ve Wilferd Madelung. Tahran, 2008.

İbnu's-Sâ'âtî, Muḡafferuddîn *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Thk. Aḥmed b. 'Alî b. Sâ'âtî: *Sa'id b. Ğarîr b. Meḥdî es-sulemî*. Mekke: y.y., 1405.

Îcî, Ebu'l-Fazl 'Adududdîn *Şerḥu muḥtaşari'l-Muntehâ me'a ḥâşiyeti't-Teftâzânî ve'l-Curcânî*. Thk. Muḥammed Hasan Muḥammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İltaş, Davut: "Tenķîḥu'l-fuşûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İsfahânî, Ebû'l-Şenâ'i Maḥmûd *Beyanu'l-muḥtaşari şerḥi muḥtaşari İbni'l-Hâcib*. Thk. Muḥammed Mazḡar Beķâ. 1. Bs, 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî el-Muessesetu's-Su'ûdiyye bi-Mişra, 1406.

İsnevî, Ebû Muḥammed *Nihâyetu's-sûl Şerḥu Minhâc'ul-vuşûl*. 1. Bs. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420.

Karabulut, Ali Rıza - *Mu'cem't-târîḥ: et-Tûrasu'l-islamî fî mektebâti'l-'alem (el-Maṭbu'ât ve'l-Maḥṭu'ât)*. 6 Cilt. Kayseri, Türkiye: Daru'l-'Ukbe, 2001.

Karâfî, Ebû ‘Abbâs Şehâbeddîn *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*. Thk. Tâha ‘Abdurra’ûf Sa‘id. Aḥmed b. İdrîs: 1. Bs. y.y.: Şirketu’ṭ-ṭabâ‘ati’l-fenniyyeti’l-mutteḥide, 1393.

Nefâisu’l-uşûl fî Şerhi’l-Maḥşûl. Thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd ‘Alî Muḥammed Mu‘avvaz. 1. Bs. b.y.: Mektebetu nizâr Muştafâ, 1416.

Kâsânî, ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertîbi’ş-şerâ’i’*. 2. Beyrut: Mes‘ûd b. Aḥmed: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1986.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-funûn*. İstanbul: ‘Abdullah: Maarif Matbaası, 1941.

Kaya, Mahmut: “Makûlât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/460-461. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

“Nisbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/44. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kesgin, Hafsa: “Bâkılânî ve Et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020): 350-374.

Koca, Ferhat: “Molla Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

“Merdâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/177. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Koloğlu, O. Şener: *Cubbâiler’in Kelâm Sistemi*. 2. Bs. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Koyuncu, Recep: “Molla Gürânî (ö. 893/1488)’nin Ref’ul-Hitâm ‘an Vakfı Hamza ve Hişâm Adlı Risalesi’nin Tahkikli Neşri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (31 Aralık 2017): 149-192.

Köksal, A. Cüneyd: *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. 3. Bs. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Köprülü, Orhan F: “İslâm Ansiklopedisi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23: 43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Maḥallî, Ebû ‘Abdillâh *el-Bedru’-t-tâli fî ḥalli Cem ‘i’l-cevâmi’*. Thk. Murtaza Celâluddîn Muḥammed b. Ali ed-Dâğistânî. Dimaşk/Suriye: Müessesetu’r-Aḥmed b. Muḥammed el-Enşârî: *Risale Naşirun*, 2017.

Maḥrîzî, Ebû Muḥammed *Dureru’l-‘uḳûdi’l-Ferîde fî terâcimi’l-a ‘yâni’l- (Ebû’l-Abbâs) Takıyyüddîn müfîde*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-garbi’l-İslami, 2002. Ahmed b. Alî b. ‘Abdilkâdir b. Muḥammed:

Mâverdî, ‘Alî b. Muḥammed: *el-Ḥâvi’l-Kebîr fî fikhi mezhebi’l İmām’ş-Şâfi’î ve huve Şerḥi Muḥtaşar el-Muzenî*. Thk. Şeyḥ ‘Alî

Muhammed Mu'avvið ve dğr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Mavil, Hikmet Yağlı: *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Memduhoğlu, Adnan: “Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubuh Meselesi”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014)*. Ed. Cemaleddin Erdemci - Fadıl Ayğan. *Beyan Yayınları 613*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Merdâvi, 'Alauddin Ebu'l *et-Tehbir şerhu't-Taħrir*. Thk. 'Avd el-Ḳarni Hasan 'Ali b. Suleymân el- 'Abdurrahman el-Cibrin. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, Merdâvi ed-Dimeşkî es-Şâlihi 2000 el-Ḥanbeli:

Taħriru'l-menķûl ve't-tehzibu 'ilmi'l-uşûl. Thk. Hişâm el-'Arabi 'Abdullah Haşim. Ḳatar: Vîzaretu'l evķaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2013.

Mert, Muhit: “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (01 Nisan 2003): 41-67. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000126.

Minyâvî, Ebu'l-Munzir *eş-Şerhu'l-kebir li muḥtasari'l-uşûl min 'ilmi'l-usûl*. Muhammed b. Aḥmed b. Mısır: el-Mektebetu'ş-şamile, 2011.

Muṣṭafa b. ‘Abdullatif el-Minyâvî:

Muslim b. Haccâc: *Sahîhu’l-Muslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâ’î, Ebû ‘Abdirrahmân es-Sunenul’l-kubrâ. Thk. Ḥasan ‘Abdulmun‘im eş-Aḥmed b. Şu‘ayb: Şelebî. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yaḥyâ el-Mecmû‘ şerḥu’l-muhezzeb. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts. b. Şeref:

Ravḍatu’t-tâlibîn ve ‘umdetu’l-muttaḥîn. Thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetu’l-İslâmî, 1991.

Okur, Kâşif Hamdi: *Osmanlılarda fıkıh usûlü çalışmaları: Hâdimî örneği*. Fatih, İstanbul: Mizah Yayınevi, 2010.

Öncü, Mustafa: “Molla Hakil es-Siirdî’nin Vad’ İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlîli ve ‘Adududdîn el-Îcî’nin Risalesi İle Karşılaştırılması”. *Dicle Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013): 365-391.

Özdemir, İbrahim: *Usûl-i Fıkıh’ta Ta’lîl Tartışmaları (Hicri IV.VIII. Asırlar)*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013.

Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Özen, Şükrü: “Molla Hüsrev’in Vela Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”. *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa)*. Ed. Tefik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Klavuz, Kadir Gömbeyaz. 321-394. Bursa, 2013.

Özer, Hasan: “Fıkıh Usûlünde Hilâf-ı Evla Kavramı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 31 (2018): 55-87.

“Molla Hüsrev’in er-Risâle fi’l-Velâ’sı, Molla Gürânî’nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev’in Cevabı: Tahkikli Neşir”. *İSAM*. 24 (istanbul 2010): 173-207.

Râzî, Ebû ‘Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Faḥruddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî: *el-Maḥsûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî. 3. Bs, 6 Cilt. Riyad: Mu’essesetu’r-risâle, 1997.

Muḥaṣṣalü efkâri’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḥirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimûn. Mecelletu Külliyyat’i-Ezheriyye, t.y.

Riyâzîzâde, ‘Abdullaṭîf b. Muḥammed b. Muṣṭafa: *Esmâ’ü’l-kütübi’l-mütemmim li-Keşfi’z-zunûn*. Dimaşk/Suriye: Daru’l-Fikr, 1983.

Ruhûni, Ebû Zekerîyya Yahya b. Musâ: *Tuḥfetu’l-mes’ûl fî Şerḥi Muḥtaşari Muntehe’s-sûl*. Thk. Yusûf el-Aḥḍar el-ḳayyîm El-Hâdi b. el-Hüseyin Şubeylî. 1. Bs. Dubey: Dâru’l-buḥûşî’l li’l-dirâsâti’l-islâmiyye ve iḥyâi’t-turâs, 1422.

- Sağlık, Hacı: “Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Mesele Ayrımının İbn Sînâ ve Sonrasındaki Bazı Uygulamaları”. *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 (2019): 575-586.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muḥammed b. ‘Abdirrahmân b. Muḥammed: *eḍ-Ḍav’u’l-lâmi’ li-ehli’l-(ebna’i a’yâni ‘ulemâ’i) ḳarni’t-tâsi’*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu dâr-i mektebeti’l-hayat, t.y.
- Sem‘ânî, Ebû'l-Muzaffer Mañşûr b. Muḥammed: *Ḳavâṭi’u’l-edille fi’l-uşûl*. Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1999.
- Semerḳandî, Alâuddîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed: *Mizânul’-uşûl fi netâici’l-‘ukûl*. Thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr. 1. Bs. Katar: Maṭâbi‘u’d-Dûha’l-Hadîşe, 1984.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu’l-eimme: *Uşûlu’s-Seraḥsî*. Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1973.
- Shamsy, Ahmed: “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”. *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017): 505-536. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.137.3.0505>.
- Subkî, Ebû'l-Hasan Taḳiyuddîn ‘Alî b. ‘Abdulkâfi: *el-İbhâc fi şerḥi’l-Minhâc*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1416.

Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn *Cem‘u’l-cevâmi‘*. Thk. ‘Ukayle Huseyn. 1 Cilt. ‘Abdulvehhâb b. Alî b. Beyrut, Lübnan: İbni Hazm, 1432.
‘Abdilkâfi:

el-Eşbâh ve’n-nezâir. 1. Bs, 1 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1411.

Men‘u’l-mevâni‘ ‘an Cem‘i’l-cevâmi‘. Thk. Saîd b. Ali Muḥammed el-Humeyrî. 1 Cilt. Daru’l- Beşâ’iri’l-İslamiyye, 2011.

Ref‘u’l-ḥâcib ‘an-muḥtaşari İbni’l-Hâcîb. Thk. ‘Âdîl Aḥmed ‘Abdulmevcûd ‘Alî Muḥammad Mu‘avvaż. 1. Bs, 4 Cilt. Lübnan/Beyrut: ‘Âlem’ul-Kutub, 1419.

Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddîn *Nazmu’l-‘ikyân fî a‘yâni’l-a‘yân*. Beyrut: el ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Mektebetu’l-İlmiyye, 1927.
Muḥammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfi‘î:

Mucemu meḳâlîdi’l-ulûm fî’l-hudûd ve’r-rusûm. Thk. Muḥammed İbrâhîm İbâde. Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, 2004.

Şâfi‘î, Ebû ‘Abdillâh *er-Risâle*. Mısır: Mektebetu’l-Halebî, 1940.
Muḥammed b. İdrîs b. Abbâs:

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Daru’l-ma’rife, t.y.
Mûsa:

Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh *el-Bedru’l-‘tâli’ bi-meḥâsini men ba‘de’l-ḳarni’s-*
Muḥammed b. Alî b. *sâbi’*. Beyrut: Daru’l Ma‘rife, t.y.
Muḥammed eş-Şevkânî es-
San‘ânî el-Yemenî:

İrşâdu’l-fuhûl ila teḥḳîki’l-ḥaḳ min ‘ilmi’l-uşûl. Thk.
eş-Şeyḥ Aḥmed ‘Azve ‘Inâye. 2 Cilt. b.y.: Daru’l-
Kitabi’l-‘Arabî, 1999.

Şimşek, Murat: “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve
Fıkıh Usûlü”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
İlahiyat Fakültesi Dergisi 33/33 (01 Ekim 2012): 61-
80.

Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. *el-Luma’ fî uşûli’l-fıḳḳh. 1. Bs, 1 Cilt. b.y.: Dâru’l-*
‘Alî b. Yûsuf Ebû İshâḳ: *kutubi’l-‘ilmiyye, 2003.*

Teftâzânî, Sa‘deddîn Mes‘ûd b. *Şerḥu’t-telvîḥ ale’t-Tavḏîḥ. b.y.: Mektebetu Şubeyḥ bi*
‘Ömer: *Mısır, ts.*

El-Makâsıd: Makâsıdu’l-Kelâm fî ‘Akâidi’l-İslâm:
Kelâm İlminin Maksatları. Trc. İrfan Eyibil. İstanbul:
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,
2019.

el-Muṭavvel şerḥu Telḥîşi Miftâḥi’l-‘ulûm. Thk. nşr.
‘Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut, Lübnan: Daru’l
Kutubi’l-İlmiyye, 1971.

Taşköprizâde, Ahmed b. eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Mustafa: 'Osmâniyye. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, t.y.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm. 2 Cilt. Beyrut, Alî b. Muhammed Hâmid et- Lubnan: Mektebetu Lubnân Naşirûn, 1996.
Tehânevî el-Fârûkî:

Telkenaroğlu, M. Rahmi: "İslâmî İlimlerde Birleştirici Yorum 'Tenevvü İhtilâfı'". *Diyanet İlmi Dergi* 48/2 (2012): 31-58.

Temel, Ahmet: "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi". *Eskiyeni*. 20 Mart 2020. 73-95.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.673398>.

Tilimsânî, 'Abdullâh b. Şerhu'l-me'alim fî usuli'l-fıkıh. Thk. Ahmet 'Abdu'l-Muhammed b. Ahmed İbni mevcûd, Ali Muhammed Mu'avîd. 1. Bs. Beyrut, Şerif: Lübnan: Alemu'l-Kutub, 1999.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed Sunen. Thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
b. 'İsâ:

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, Kelâm terimleri sözlüğü. 4. Bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
İlyas:

Tûfî, Suleymân b. 'Abdulkavî Şerhu Muhtasari'r-ravza. Thk. 'Abdullah b. b. Kerîm: 'Abdulmuhsîn et-Türkî. 1. Bs. b.y.: Muessetu Risâle, 1407.

Ŧûsî, Ebû Ca‘fer Nasîruddîn *Telhîşü’l-Muḥaşşal*. Beyrut, Lubnan: Daru’l-Aḍivvâ’, Muḥammed b. Muḥammed b. t.y.

el-Ḥasan:

Aḥlak-ı Nâşirî. Beyrut: Daru’l-Hâdî, 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Dünya tarihi: Büyük Osmanlı tarihi*. 7. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y.

Ünal, Halit: “Arâyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/337. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yaşar, Mehmet Aziz: *Tacuddîn es-Subkî’nin Usûlcülüğü*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.

Yaşaroğlu, M. Kamil: “Molla Gürânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yıldız, Sakıp: *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, t.y.

Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet: “Cuveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”. *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011): 215-232.

Yıldırım, İlyas: “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”. *Eskiye*. 29 (10 Aralık 2014): 49-74.

- Yiğit, İsmail: “Kayıtbay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/80-81. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yurdagür, Metin: “Devir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vural, Muammer: “İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I”. *BÜİFD*. 12 (Şubat 2018): 323-359.
- Zerkeşî, Ebû ‘Abdullah el-Baḥru’l-muḥîṭ fî uşûli’l-fıkh. 1. Bs. Kahire: Dâru’l-Bedreddîn Muḥammed: 1414.
- Teşnîfu’l-mesâmi‘ bi Cem‘i’l-cevâmi‘ li Tâcuddîn es-Subkî*. Thk. ‘Abdullah Rebî‘ Seyyid ‘Abdulazîz. 1. Bs, 4 Cilt. Mekke: Mektebetu Ḳurtubati li’l-bahşi’l-‘ilmî ve iḥyâi’t-turâs, 1418.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed *el-A‘lâm*. Daru’l-İlm, 2002.
- Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî: