

149321

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**FUKAHÂ METHODUNA GÖRE
YAZILAN FİKİH USÛLÜ
ESERLERİNİN TEMEL
ÖZELLİKLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Adem YIGIN

Danışman:
Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İstanbul 2004

ÖNSÖZ

Bir ilim dalının tarihsel oluşum, gelişim ve değişim sürecinin tespit edilmesi, o ilmin tarihî seyir içinde teşekkül etmiş yapısının ve yerine getirdiği işlevlerin ortaya konulabilmesi ve buradan hareketle de söz konusu ilimle ilgili olarak günümüze ve geleceğe yönelik okumalar yapılabilmesi açısından son derece önemlidir. İnsan için tutarlı olabilmek, denenmiş ve yaşanmışların kullanılmasıyla sürekli artan ciddi bir birikime ulaşabilmek ve bu birikimden hareketle geleceğe yönelik isabetli öngörülerde bulunabilmek açısından hafızanın önemi aşîkardır. İlimlerin hafızası ise tarihleridir. Dolayısıyla, bir ilim dalında tutarlılık, birikim ve ileriye dönük isabetli öngörülerin söz konusu olabilmesi için, o ilmin tarihî seyrinin ortaya konulması elzemdir.

Bir ilim dalının tarihsel sürecini tespit etmenin en geçerli yollarından birisinin, bu ilimle uğraşanların ortaya koydukları literatürü tanımak olduğu ifade edilebilir. Bu, İslâm hukuk mîrâsının tanınabilmesi ve anlamlandırılabilmesi açısından son derece önemli bir konuma sahip olan fıkıh usûlü ilmine ait tarihsel sürecin belirlenebilmesi için de geçerli bir tespittir.

Müslüman alimler tarafından ortaya konmuş orijinal bir disiplin olan fıkıh usûlü ilmi, zengin bir literatüre sahiptir. İlimlere ait tarih boyunca oluşmuş literatürün yeknesak ve birbirinin tekrarı olduğu söylenemeyeceği gibi, fıkıh usûlü açısından da yeknesak ve birbirinin tekrarı olan bir literatür düşünülemez. Dolayısıyla, fıkıh usûlü literatürü ile ilgili çalışmalar, bu literatürün oluşum, gelişim ve değişim sürecini dikkate almak durumundadırlar.

Fıkıh usûlü literatüründe fukahâ metodu eserlerini merkeze alarak yaptığımız bu araştırma ile fıkıh usûlü ilminin tarihsel sürecinde önemli bir dönemin ve kendine has özellikleri olan bir usûl anlayışının açıklığa kavuşturulmasını amaçladık. Daha geniş ve detaylı çalışmalar gerektiren fıkıh usûlü ilminin oluşum, gelişim ve değişim seyrinde belli bir tarihî kesitin ve usûl anlayışının aydınlatılmasında elimizden gelen gayreti gösterdik. Şüphesiz, gayret bizden tevîk Allah'tandır.

Fıkıh usûlü literatüründe fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin temel özelliklerinin tespitine yönelik olan araştırmamız boyunca çalışmalarımızı takip etme

zahmetine katlanan ve tavsiyeleri ile ilgisini eksik etmeyen tez danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez'e minnet ve şükran borçluyum. Ayrıca, görüşlerinden istifade ettiğim değerli hocalarıma, düşüncelerini benimle paylaşan dostlarıma ve daima desteklerini yanımda hissettiğim aileme teşekkürü borç bilirim.

Adem YIGIN
Bağlarbaşı 2004



KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
göz. geç.	: Gözden geçiren
Hız.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden, tahkik eden
s.	: Sayfa
trc.	: Tercüme eden, tercüme edenler
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih eden
tür.yer.	: Türlü yerlerde, bir çok yerde
v.	: Vefat tarihi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
yy.	: Yüz yıl

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV

GİRİŞ

I-ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ, TAKİP EDİLEN METOT VE KULLANILAN KAYNAKLAR.....	1
II-FIKİH USÛLÜNDE FUKAHÂ-MÜTEKELLİMİN AYIRIMININ ORTAYA ÇIKIŞI.....	6
A-Ayırımın Usûl Eserlerindeki Temelleri.....	6
B-Ayırımın İsimlendirilmesi.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK BAKIŞ: FUKAHÂ METODU İLE İLGİLİ TASAVVURLAR

I-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MÜELLİFLERİNE YÖNELİK TASAVVURLAR.....	12
A-Mezhepleri İle İlgili Tasavvurlar.....	12
B-Temâyüz Ettikleri Alan İle İlgili Tasavvurlar.....	15
II-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN TELİF AMAÇLARINA YÖNELİK TASAVVURLAR.....	19
III-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MUHTEVALARINA YÖNELİK TASAVVURLAR.....	24
IV-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE USÛLÜN İNŞÂSINA YÖNELİK TASAVVURLAR.....	29
V-DEĞERLENDİRME.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

ÖRNEK ESERLER ÇERÇEVESİNDE FUKAHÂ METODUNUN KARAKTERİSTİK YAPISININ İNCELENMESİ

I-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MUHTEVASI.....	34
A-Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Eserlerde Ele Alınan Konular.....	34
1-Eserlerin Giriş Kısımları.....	35
a-Mukaddimeler.....	35
b-Usûlün Tarifi.....	36
2-Usûl Konuları.....	37
a-Kitap.....	39
b-Tevâtür.....	40
c-İcmâ.....	41
d-Yorum (Lafız) Bahisleri.....	45
i-Emir, Nehiy ve Bağlantılı Konular.....	46
ii-Diğer Konular.....	48
e-Sünnet Bahisleri.....	55
f-Teâruz.....	62
g-Beyân.....	64
h-Nesih.....	66
ı-Hz. Peygamber'in Fiilleri.....	69
i-Hz. Peygamber'in İctihâdı.....	71
j-Şer'u Men Kablenâ.....	72
k-Sahabeyi Taklîd ve Sahâbî Kavli.....	72
l-Taklîd.....	73
m-Kıyâs ve İllet Bahisleri.....	75
n-İstihsân.....	85

o-İstishâb.....	87
ö-İctihâd Bahisleri.....	89
p-Ehliyet Bahisleri.....	93
r-Aklî Huccetler.....	95
s-İlim Oluşmadan Önce ve İlim Oluştuktan Sonra İnsan Kalbinin Halleri.....	97
B-Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Eserlerde Ele Alınmayan Konular.....	98
C-Değerlendirme.....	106
II-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE KONULARIN TASNİF SİSTEMİ VE İŞLENİŞ YÖNTEMİ.....	108
A-Konuların Tasnif Sistemi.....	108
B-Konuların İşleniş Yöntemi.....	109
1-Takdim ve Giriş.....	109
2-Delillendirme ve Örneklendirme.....	111
3-Kullanılan Dil ve Anlatım Üslûbu.....	117
4-Aktarılan Görüş ve Bilgilerin Sahipleri ve Kaynakları.....	120
C-Değerlendirme.....	124
III-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE USÛLÜN İNŞÂSI...124	
A-Usûle Dair Herhangi Bir Görüşün Aktarılmış Olması.....	125
1-Usûle Dair Aktarılan Görüşün/Görüşlerin Benimsenmesi.....	125
2-Usûle Dair Aktarılan Görüşler Arasında Tercihin Yapılması.....	126
3-Usûle Dair Aktarılan Görüşlerin Birleştirilmesi.....	128
4-Usûle Dair Aktarılan Görüşün/Görüşlerin Terk Edilip Yeni Bir Görüşün Benimsenmesi.....	131
5-Değerlendirme.....	133
B-Usûle Dair Herhangi Bir Görüşün Aktarılmamış Olması.....	135
1-Fürû'dan İstikrâda (Tümevarım) Bulunulması.....	135

2-Asıllardan İstihrâc Edilmesi.....	138
3-Dil İlimlerinin Kullanılması.....	141
4-Aklî Muhâkeme Yoluyla Sonuç Çıkarılması.....	143
C-Değerlendirme.....	145
IV-FUKAHÂ METODUNDA ANA EKOLLER: IRAK VE SEMERKAND EKOLLERİ.....	146
SONUÇ	153
EK	155
KAYNAKÇA	161



GİRİŞ

I-ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ, TAKİP EDİLEN METOT VE KULLANILAN KAYNAKLAR

Fıkıh usûlü, delilleri ve deliller arası hiyerarşiyi, delillerden hüküm çıkarma yollarını, deliller ve hüküm çıkarma yollarına bağlı olarak elde edilen hükümleri ve ictihâd faaliyetini ele alması ve açıklığa kavuşturması yönüyle İslâm hukukunun güvenli bir şekilde işleyişini sağlayan önemli bir ilim dalıdır. Sonraki dönemlerde olduğu kadar net ve sistematik olmamakla birlikte, fıkıh usûlü ile söz konusu olan bu faaliyetlerin Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmesi mümkündür.

İslâm hukuku ve Müslümanlar için son derece önemli olan fıkıh usûlüne ait literatürün, usûl konuları ile ilgili tartışmaların şifâhîlikten kurtulup kayıt altına alınması ile başladığı söylenebilir. Fıkıh usûlü literatürünün başlangıcını tespit açısından önemli olan ilk fıkıh usûl eserinin kim tarafından telif edildiği konusu tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda Ebû Câfer Muhammed el-Bâkır (v. 110/729?), onun oğlu İmam Cafer es-Sâdık (v. 148/766), Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed (v. 189/805) gibi kimi alimlerden usûlü ilk vazedenden kişi olarak bahsedilmektedir.¹ Bu alimlere ait herhangi bir usûl eseri günümüze ulaşmadığı için, zikredilen alimlerin usûl eseri yazmış olup olmadıkları ihtilaflıdır ve araştırmaya muhtaçtır.

Bilindiği kadarıyla günümüze ulaşan usûl eserleri arasında en eski döneme ait olanı İmam Şâfiî (v. 204/820)'nin “er-Risâle”sidir. Buradan hareketle ilk usûl eserinin İmam Şâfiî tarafından telif edildiği tezi yaygın kanaat haline gelmiştir.² Şâfiî'ye ait eserin muhtevasına bakıldığında, bir çok usûl konusunda dikkate değer bir gelişmenin

¹ Zikredilen alimlere usûl eseri nisbet edildiğine dair ve konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.256-258; Serahsî, *el-Usûl*, I, 3; Karafî, *Nefâis*, I, 43-49 (muhakkiklere ait mukaddime); Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.60-66; Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 228-229; Han, *Dirâse Târihiyye*, s.161-171; Matlûb, *Ebû Yusuf*, s.99-100; Desûkî, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, s.176; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye*, I, 42; Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu*, s.20-23; Hamidullah, “Usûl al-Fıkh'ın Tarihi”, s.2-3.

² Karafî, *Nefâis*, I, 43-49 (muhakkiklere ait mukaddime); İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030; Kannûci, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 76; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.60-66; Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 228-229; Han, *Dirâse Târihiyye*, s.164-171; Hamidullah, “Usûl al-Fıkh'ın Tarihi”, s.2-3.

var olması, daha önceki dönemlerden itibaren usûl konuları ile ilgili tartışmaların olduğunu ve Şâfiî'ye gelinceye kadar usûlün belli bir seviyeye getirildiğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Şâfiî'nin “er-Risâle”sinden sonra “karanlık halka” olarak nitelenebilecek yüzyılı aşkın bir süreyi kapsayan zaman aralığına ait herhangi bir eserin günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Bilindiği kadarıyla Şâfiî'nin eserinden sonra günümüze ulaşan kapsamlı ilk usûl eseri Cessâs (v. 370/980)'ın “el-Fusûl fi'l-Usûl”üdür. Cessâs'tan sonraki dönemlerde telif edilen usûl eserlerinin tümünün günümüze ulaştığı ya da tamamı ile ilgili bilgilerin elimizde mevcut olduğu iddia edilemese de, Cessâs'tan itibaren olmak üzere oldukça zengin bir literatürün günümüze ulaştığı söylenebilir.

Fıkıh usûlü literatürüne dair İbn Haldun (v. 808/1406) ile birlikte yaygınlaşan ve günümüze kadar önemini koruyan bir ayırım mevcuttur. İbn Haldun, fıkıh usûlü literatürü ile ilgili olarak, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserleri ve mütekellimîn metoduna göre yazılan usûl eserleri olmak üzere yaptığı ikili ayırmadan sonra bu iki metodu birleştiren eserlerden bahseder ki, bu da, memzûc metottur. Bu ayırım çerçevesinde fıkıh usûlü literatürü, fukahâ metodu, mütekellimîn metodu ve mumzûc metot olmak üzere üçlü bir ayırım altında değerlendirilmekte, her bir metot için ayırt edici özellikler ortaya konularak usûl literatüründen eserlerle örneklendirilmektedir.³

Konu ile ilgili değerlendirmede bulunan eserlerin açıklamaları dikkate alınırsa, usûl literatürünün ortaya çıkışından itibaren büyük çapta birbirine paralel bir zaman sürecinde fukahâ metodu ve mütekellimîn metodunun oluşum, gelişim ve değişim çizgisini temsil eden eserlerin telif edildiği, memzûc metod eserlerinin ise, -tespit edebildiğimiz kadarıyla bu metoda örnek olarak verilen en eski eserin İbn Sâ'âtî (v. 694/1294)'nin “Bedî'u'n-Nizâm”ı olduğu dikkate alınırsa- daha öncesinde hazırlık ve geçiş dönemi olmakla birlikte VII/XIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. İşte biz, araştırmamızda, mütekellimîn metodu ile önemli ölçüde paralel bir zaman diliminde yer alan ve mütekellimîn metodunun karşısında konumlanan fukahâ metodunun temel özelliklerini tespit etmeye çalıştık.

³ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1031-1032. Bu ayırımı yer veren diğer bazı eserlerin açıklamaları için bkz. Karafî, *Nefâis*, I, 52-59 (muhakkiklere ait mukaddime); Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 76-78; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.445-462; Han, *Dirâse Târihiyye*, s.189-223.

Fukahâ metodu ile ilgili ilk açıklamalara giriş bölümü içinde aşağıda ele alacağımız temel başlıkla başladık. “Fıkıh usûlünde fukahâ-mütekellimîn ayırımının ortaya çıkışı” şeklindeki bu başlık altında, ayırımın usûl eserlerindeki temelleri ile ayırımın isimlendirilmesine yönelik açıklamalara yer verdik.

Gerek bazı usûl eserlerinde gerekse ilgili diğer eserlerde fukahâ metoduna yönelik bazı tasavvurların/kabullerin yer aldığı görülmektedir. Ortaya çıkışları ve gelişim süreçleri itibariyle birbirine paralel bir zaman dilimine yerleştirilen fukahâ metodu ile mütekellimîn metodu arasında karşılaştırmaya dayalı olarak ortaya konulan bu tasavvurların tespitini, tezimizin birinci bölümünde yapmaya gayret ettik. Söz konusu tasavvurlar, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan eserlerde fukahâ metodu denilince neyin anlaşıldığını kavramamızı sağlayacak olması açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla birinci bölümde, “fukahâ metodu nedir?” sorusunun cevabını, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan eserlerden yola çıkarak vermeye çalıştık.

Fukahâ metodunun mahiyetine ilişkin yaygın kabullerden oluşan tasavvurları, bu metoda göre yazılan eserlerin müelliflerine yönelik tasavvurlar, telif amaçlarına yönelik tasavvurlar, muhtevalarına yönelik tasavvurlar ve söz konusu eserlerde usûlün inşâsına yönelik tasavvurlar olmak üzere dört temel başlık altında ortaya koyduk. Bunu yaparken, mütekellimîn metoduna yönelik tasavvurlara da karşılaştırma babında işaret etmekle birlikte daha çok çalışmamızın merkezinde yer alan fukahâ metodu ile ilgili tasavvurlar üzerinde yoğunlaştık. Açtığımız başlıkların ilk ikisi altında tespit ettiğimiz tasavvurlara yönelik değerlendirmelerimizi, konunun bölünmemesi ve bütünlüğün sağlanması amacıyla bu bölümde ilgili başlıklar altında, diğer iki başlıkta tespit ettiğimiz tasavvurlara yönelik değerlendirmelerimizi ise tezimizin ikinci bölümünde ilgili başlıklar altında yaptık.

Tezimizin ikinci bölümünde, birinci bölümde değerlendirmeye tâbî tutmadığımız tasavvurların değerlendirilmesinin yanında, birinci bölümdeki tasavvurlardan bağımsız fukahâ metodunun genel özellikleri/karakteristik yapısı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerimize yer verdik. Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde muhteva, konuların tasnif sistemi ve işleniş yöntemi, usûlün inşâsı ve ana ekoller olmak üzere dört temel başlık altında fukahâ metodunun karakteristik yapısını

ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümde, mütekellimîn metodundan bağımsız bir şekilde daha genel bir bakış yapabilmek ve temel konumuz olan fukahâ metodu üzerinde yoğunlaşmak amacıyla bazı istisnalar haricinde mütekellimîn metodu ile karşılaştırmalara gitmedik. Gereksiz uzatmalardan kaçınmak, konunun akışını bozmamak ve birinci bölümde zikredilen tasavvurlardan bağımsız hareket edebilmek amacıyla da ilk bölümde ifade edilen tasavvurlara atıfta bulunmaktan imkan ölçüsünde kaçındık.

İkinci bölümde de, birinci bölümdeki gibi “fukahâ metodu nedir?” sorusunu cevaplamaya yönelmiş olsak da, bu sorunun cevabının nerede ve nasıl arandığı konusunda bölümler arası farklı uygulamalar söz konusudur. Birinci bölümde, bu soruya, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan eserlerden yola çıkarak cevap ararken, ikinci bölümde, bizzat söz konusu metoda göre yazılmış temsil kabiliyeti olan eserlerden hareketle cevap aradık.

Diğer bir nokta, birinci bölümde tespit ettiğimiz tasavvurlarda, esas alınan kaynaklar gereği kısmen de olsa mütekellimîn metodu ile karşılaştırmaya giderken, ikinci bölümde, mütekellimîn metodundan bağımsız olarak hareket edip metotlar arası karşılaştırmaya dayalı bir yol izlemedik. Karşılaştırmaya dayalı olarak yapılan tespitler, diğer usûl eserleri ile ortak olan veya diğer usûl eserlerinde karşılığı olmayan, yani, karşılaştırma imkanı vermeyen fukahâ metodu eserlerine ait özellikleri içermemektedir. Dolayısıyla, bu şekilde yapılan tespitlerin, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin özelliklerini tam olarak yansıtmadığı söylenebilir. Biz mütekellimîn metodundan bağımsız bir şekilde hareket etmek suretiyle zikredilen sakıncalardan korunmayı amaçladık.

Ayrıca, birinci bölümde daha çok fukahâ metodu ile ilgili olarak kimin ne dediğini, yani, bize ait olmayan yorum ve değerlendirmeleri tespite çalışırken, ikinci bölümde, temsil kabiliyeti olan eserlerden hareketle fukahâ metodunun karakteristik yapısı ile ilgili kendi tespit ve yorumlarımızı ortaya koyduk.

Son olarak ikinci bölümde, ilk bölümdeki tasavvurları teste tâbî tutmakla birlikte, bunlarla kendimizi sınırlı tutmadık. Söz konusu tasavvurları da cevaplar

mahiyette daha genel ve kapsamlı bir bakış açısıyla fukahâ metodunun karakteristik yapısını ortaya koymaya çalıştık.

Tezimizin sonunda, fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz ve fukahâ metodu ile ilgili tespit ve değerlendirmelerimizde esas aldığımız usûl eserlerinin muhtevalarını içeren bir ek ilave ettik. Bununla, fukahâ metodunu temsilen seçilen eserler aracılığıyla fukahâ metodu eserlerinin muhtevalarına genel bir bakış yapılabilmesini ve değerlendirmelerimiz esnasında konulara yapılan atıflarda, konunun eserler içindeki konumunun ve kapsamının görülebilmesini sağlamayı amaçladık.

Tezimizin kaynaklarına gelince, fukahâ-mütekellimîn ayırımının ortaya çıkışı konusundaki giriş bölümünde yer alan açıklamalarda, bu ayırımın her bir grubu altına yerleştirilen usûl eserleri ile İbn Haldun (v. 808/1406)'un “Mukaddime”si gibi usûl eseri olmamakla birlikte fukahâ-mütekellimîn ayırımının isimlendirilmesine katkıda bulunan eserlerden istifade ettik.

Fukahâ metoduna yönelik tasavvurları tespit etmeye çalıştığımız birinci bölümde, söz konusu tasavvurlara yer veren çoğu modern dönemde yazılmış bir çok usûl eserini; Ebû Süleyman'ın “el-Fikru'l-Usûlî”si, Şaban M. İsmâil'in “Usûlü'l-Fıkh: Târîhu ve Ricâlühû” adlı eseri gibi usûl tarihi eserlerini; başta İbn Haldun'nun “Mukaddime”si olmak üzere konuya yer veren ilimler tarihi eserlerini ve bunların haricinde bir şekilde konu ile ilgili önemli açıklama ve değerlendirmelerde bulunan bir çok eser, tez ve makaleyi kaynak olarak kullandık.

Fukahâ metodunun karakteristik yapısını ortaya koymaya yönelik tespit ve değerlendirmelerimizde fukahâ metodu çerçevesinde kabul edilebilecek bütün eserleri belirleyip onları esas almanın zorluğu ortadadır. Bu nedenle, araştırmamızda, temsil kabiliyeti olan bazı usûl eserlerini esas almanın uygun olacağını düşündük. Genellikle fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerine örnek olarak verilen⁴ ve fukahâ metoduna yönelik atıf ve açıklamalarda merkeze alınan eserleri dikkate alarak Cessâs

⁴ Bkz. Karaff, *Nefâis*, I, 58 (muhakkiklerin açıklamaları); İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1031-1032; Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 77-78; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.451-455; Şaban, *Usûl*, s.24; Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, s.10-11; İsmâil, *Usûlü'l-fıkh*, s.36; Zeydan, *el-Veciz*, s.18; Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, s.18; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.83-86; Atar, *Fıkh Usûlü*, s.15; Alvânî, “Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-Usûl”, s.12-13; Bedir, “Is There A Hanafi Usûl Al-Fıqh?”, s.165-166.

(v.370/980)'ın “el-Fusûl fi'l-Usûl”ü, Debûsî (v.430/1038)'nin “Takvîmü'l-Edille”si, Pezdevî (v.482/1089)'nin “el-Usûl”ü ve Serahsî (v.483/1090)'nin “el-Usûl”ünün fukahâ metodunu temsil edebileceği kanaatine vardık. Ayrıca, bu eserlerin, usûl ile ilgili çalışmalar açısından verimli bir dönemde telif edilmiş olmaları ve bu dönem itibarıyla usûl konularının ve meselelerinin belli bir netliğe ulaşmış olması da kanaatimizi güçlendirdi. Dolayısıyla, başta ikinci bölümde olmak üzere, fukahâ metodu ile ilgili tespit ve değerlendirmelerimizde bu eserleri esas aldık. İkinci bölümde, zikredilen eserlerin haricinde, ele alınan konuya bağlı olarak bir çok eser, tez, makale ve maddeden istifade ettik.

Fıkıh usûlî literatürü ve fıkıh usûlî konuları ile ilgili çalışmaların azlığı, fukahâ metodu, mütekellimîn metodu ve memzûc metoduyla ilgili kapsamlı ve müstakil çalışmaların olmayışı, özellikle fukahâ metodu ile ilgili değerlendirmelerimizde esas aldığımız usûl eserleri ve bu eserlerin telif edildiği dönem ile ilgili genel bir bakış açısı sunan çalışmaların olmayışının araştırmamız esnasında güçlüklerle sebep olduğu ifade edilmelidir.

Mütekellimîn metodu ile fukahâ metodunun büyük ölçüde birbirine paralel bir zaman dilimine yayıldığına ve memzûc metodun ilk ikisinin birleşmesi ile daha sonra oluştuğuna yukarıda işaret etmiştik. Şimdi, bunları dikkate alarak, araştırma konumuzun da zeminini oluşturacak şekilde fukahâ-mütekellimîn ayırımının ortaya çıkışına genel bir bakış yapmak yararlı olacaktır.

II-FIKIH USÛLÜNDE FUKAHÂ-MÜTEKELLİMÎN AYIRIMININ ORTAYA ÇIKIŞI

A-Ayırımın Usûl Eserlerindeki Temelleri

İlk dönem usûl literatürünün fukahâ-mütekellimîn şeklinde ayırma tâbî tutulması konusundaki gelişim sürecinin aydınlatılmasında, öncelikle bu ayırımla ilişkilendirilen ve günümüze ulaşan eserlerin müelliflerinin bu isimlendirmeye herhangi bir katkılarının olup olmadığının tespiti ehemmiyet arzeder.

İlk dönem fukahâ metodu eser müellifleri, “fukahâ” ifadesini hem kendileri hem de muhalifleri için kullanırlarken, genel olarak kelâmcıları kastetmek amacıyla yer verdikleri “mütekellimûn” ifadesini kendileri için kullanmadıkları görülür.⁵ Mütekellimîn metodunun önemli temsilcilerinden ve Mu‘tezile’ye mensup bir alim olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044), “el-Mu‘temed”inde, “fukahâ” ifadesini iki taraf için de kullanmakla birlikte “mütekellimûn” ifadesini Hanefîler için kullanmaz. Aksine bu ifadeyi genel mahiyette kelâmcılarla birlikte daha çok Mu‘tezile alimlerini kastetmek için kullanır ki, bu, söz konusu ifadeyi, usûl açısından kendisini ve tâbî olduğu alimleri kastetmek için kullandığını gösterir.⁶ Mütekellimîn metodunun Eş‘arî alimlerinden olan Cüveynî (v. 478/1086) ve Gazzâlî (v. 505/1111) de “fukahâ” ifadesini her iki taraf için kullanırlarken “mütekellimûn” ifadesini Hanefîler için kullanmazlar. Bu ifade ile kendilerini ya da genel manada kelâmcıları kastederler.⁷ Aynı şeyler Râzî (v. 606/1209) ve Âmidî (v. 631/1233) için de söylenebilir.⁸

Hanefîlerden Lâmişî (VI/XII. yy.) ve Semerkandî (v. 540/1145) ile birlikte bu ayırımla kastedilen taraflar biraz daha netleşir. Bu eserlerde, genellikle “fukahâ” ifadesi ile Hanefîlerin, “mütekellimûn” ifadesi ile Eş‘arîler (Şâfiîler) ve Mu‘tezilîler başta olmak üzere kelâmcıların kastedildiği görülür.⁹ Önemli Hanefî usûlcülerden olan

⁵ İlk dönem eserlerinde “fukahâ” ve “mütekellimûn” ifadelerinin kullanılışı ile ilgili örnekler için bkz. “Fukahâ”: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 340, 400, 411, 416, II, 18, 99, 122, 133, III, 32, 69, IV, 69, 123, 144, 159, 229, 326; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.116, 123, 156, 194, 286, 295, 306, 404, 421, 437, Pezdevî, *el-Usûl*, I, 260, 603, II, 54, 117, 469, 606, 236, 443, IV, 111, 290, 394; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11, 63, 135, 189, 230, 283, 293, 343, II, 26, 276, 199, 288, 343. “Mütekellimûn”: Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.407, 437; Serahsî, *el-Usûl*, I, 63, 70, 94, 217, 295, II, 27, 100, 119.

⁶ “Fukahâ” ifadesi için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 8, 51, 87, 99, 115, 184, 210, 273, 294, 318, 342, 407, II, 644, 811, 941. “Mütekellimûn” ifadesi için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 57, 210, 407, 424, II, 628, 703, 704, 941.

⁷ “Fukahâ” ifadesi için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 174, 180, 216, 240, 255, 265, 284, 397, 410, 426, 493, 519, 612, II, 871, 956, 1014, 1162, 1200, 1293, 1304; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 36, 67, 94, 108, 148, 168, 183, 214, 224, 326, 413, 426, II, 11, 229, 234. “Mütekellimûn” ifadesi için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 145, 216, 319, 320, 387, 435, 413, II, 1113, 1307; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 35-36, 42, 90, 94, 148, 168, 234, 378, 426, II, 10, 122.

⁸ “Fukahâ” ifadesinin kullanımları için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I/I, 119, 129, 142, 150, 210, 529, I/II, 7, 66, 230, 249, 266, 533, I/III, 18, 22, 54, 106, 227, 231, 372, 401, 468, II/I, 206, 297, 355, 411, 646, II/II, 24, 26, 82, 164, 242, 384, 400, 506, II/III, 7, 48, 125; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11, 53, 94, 115, 170, 254, 255, II, 18, 43, 75, 99, 107, 134, 143, 166, 185, 275, 300, III, 29, 68, 77, 92, 139, 217, 243, IV, 5, 65. “Mütekellimûn” ifadesinin kullanımları için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I/I, 142, 271, 341, 353, I/II, 292, II/I, 194, 542, 648, II/II, 25, 27, 350, 423, 449, 455, 486, 590, II/III, 47, Âmidî, *el-İhkâm*, I, 71, 170, II, 44, 99, 134, 143, 166, 185, 275, 300, III, 68, 92, 139, IV, 5.

⁹ “Fukahâ” ifadesi için bkz. Lâmişî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, s.45, 49, 53, 54, 57, 68, 80, 87, 88, 89, 93, 97, 142, 148, 162, 180, 188, 191, 192, 200, 201; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 107, 111, 115, 128, 146, 159, 181, 207, 228, 252, 314, 440, 478, 485, 511, 358, II, 628, 674, 730, 792, 858, 951, 1006.

Ahsikesî (v. 644/1247)'de de bu ayırım oldukça net bir şekilde hissedilirken aynı yüzyılda yaşamış olan Hanefî alim Habbâzî (v. 691/1292)'nin eserinde “fukahâ” ve “mütেকellimûn” ifadelerine neredeyse hiç rastlanmaz.¹⁰

Yukarıda incelenen ve bu ayırımın altına yerleştirilen eserlere bakıldığında, söz konusu eser müelliflerinin ne kendilerine ne de muhaliflerine ait eserleri fukahâ metodu ya da mütেকellimûn metodu eserleri olarak isimlendirmedikleri görülmüştür. Bununla birlikte söz konusu eserlerde “fukahâ”-“mütেকellimûn” ifadelerinin yaklaşık olarak bu ayırımı temellendirecek mahiyette kullanıldıkları söylenebilir. “Fukahâ” ifadesi genel olarak Hanefiler başta olmak üzere sadece fıkıh ya da fıkıhın yanında kelâm ile ilgilenen alimler için kullanılırken, “mütেকellimûn” ifadesinin Eş‘ârî ve Mu‘tezilî kelâmcılar başta olmak üzere sadece kelâm ya da kelâmın yanında fıkıhla ilgilenen alimler için kullanıldığı ifade edilebilir. Bu kullanımlarla ilk etapta eserlerde geçen usûle dair görüşlerin, tek tek isim saymak yerine ilgilendikleri ve kendilerini yetiştirdikleri ilim dalını dikkate alan genel ifadelerle sahiplerine nispet edilmesinin ve bu şekilde görüşler arası bir gruplandırma yapılmasının amaçlandığı söylenebilir. Bunun yanında, usûl görüşlerinin oluşmasında alimlerin ilgi alanlarının oldukça önemli bir yere sahip olduğu dikkate alındığında, söz konusu kullanımlarda metodik farklılıkların da esas alındığı sonucuna varılabilir.

Ayrıca, fukahâ metodu eserlerinin muhalif olarak en çok Şâfiî (v. 204/820) ve onun ashâbına yer vermeleri, dolayısıyla kendilerini Şâfiîlerin karşısında konumlamaları, mütেকellimûn metodu eserlerinin de kendi aralarında Mu‘tezile ve Eş‘ârî ayırımı gözlenmekle birlikte Hanefîleri yani fukahâ metodu çizgisini ortak muhalif olarak görmeleri, dolayısıyla kendilerini genel olarak bu ortak muhaliflerinin

“Mütেকellimûn” ifadesi için bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkh*, s.49, 87, 89, 93, 97, 162, 180, Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 107, 111, 114, 124, 231, 286, 338, 411, 538, II, 628, 751, 957.

¹⁰ Ahsikesî'nin eserinde kullandığı kelimelerden kimleri kastettiği ile ilgili eserin şârihinin açıklamaları için bkz. Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 16-17. Habbâzî, görüşleri aktarırken söz konusu ifadeler yerine “kâle ba‘zuhüm”, “minhüm men kâle” şeklindeki genel ifadeleri ya da görüş sahiplerinin bizzat isimlerini veya mezheplerinin isimlerini kullanır ki bunlara hemen her konu başlığı altında rastlanabilir. Bkz. Habbâzî, *el-Mugnî*, tür.yer.

karşısında konumlamaları, bu kullanımların ve ayırımın söz konusu eserlerdeki zımnî dayanakları olarak kabul edilebilir.¹¹

Memzûc usûl eserlerinin bu konudaki tavrının da yukarıda zikredilen usûl eserleri ile benzer bir nitelik arzettiği söylenebilir.

Sonuçta, bir sonraki başlıkta görüleceği üzere Habbâzî'nin “el-Mugnî”si gibi bazı istisnalar hariç bütün usûl eserleri, bu ayırımı net bir şekilde ifade etmeseler de onun zeminini oluşturmuşlar, ayırımın isimlendirilmesiyle ilgili ifadeleri söz konusu ayırımı temellendirecek bir mahiyette kullanmışlardır. Ayrıca söz konusu eserler, tarafları belirtmek amacıyla Hanefîler, Şafîîler, Mu'tezile, Eş'arîler gibi ifadeleri de sık sık kullanmışlardır ki, bu, zikredilen ayırımın isimlendirilmesinde işaret edilen ifadelerin de kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

B-Ayırımın İsimlendirilmesi

Fukahâ-mütekellimîn ayırımının isimlendirilmesi ve belli bir netliğe ulaşması görebildiğimiz kadarıyla değişik aşamalardan geçmiştir. Bir önceki başlıkta yer alan açıklamalar dikkate alındığında ilk aşama, “fukahâ” ve “mütekellimûn” ifadelerinin, usûl eserleri başta olmak üzere değişik eserlerde zikredilen görüşlerin sahiplerine nispeti esnasında, görüş sahiplerinin meşguliyet ve ilgi alanlarına işarette bulunularak kullanılmasıdır.¹²

Mütekellimîn metodu temsilcileri arasında sayılan Mu'tezilî alim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044)'nin, “Mu'temed”inin girişinde, kelâmî konuların usûl eserlerinde işlenmesini eleştirmesi ve bu konuda açıklamalara gitmesi¹³, belli isimlendirmelerde bulunmasa da fukahâ-mütekellimîn ayırımında dikkate alınan göstergelerden biri olan kelâmî konuların usûl eserlerinde ele alınması meselesini gündeme getirmesi bakımından zikre değerdir.

¹¹ Burada usûl eserlerinin sadece isimlendirme bazındaki katkıları incelenmektedir. İsimlendirmede dikkate alınan söz konusu eserlerin mahiyet, yöntem, amaç vb. özellikleri konusunda fukahâ metodu eserleri ile ilgili değerlendirmelere daha sonra yer verilecektir.

¹² Bu ifadelerin, usûl eserleri dışında da kullanıldığına örnek olarak bir dil ilmi eseri olan Askerî (v. 382/992)'nin “el-Furûk”u verilebilir. Bkz. Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, s.70.

¹³ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 7.

Usûl eserlerinin oluşturduğu zemin üzerinde konuşarak isimlendirmeye gitme konusunda ilk somut adım tespit edebildiğimiz kadarıyla önceleri Hanefî iken sonra Şâfiî olan Sem'ânî (v. 489/1096) tarafından atılmıştır. Konu ile ilgili olarak “tarîku'l-mütekellimîn”¹⁴ ve “tarîkatü'l-fukahâ” ifadelerini kullanan Sem'ânî, fikhın inceliklerini bilmek itibarıyla bir karşılaştırmaya gider, kelâmcıların yolunu tercih eden kimseleri bu yönüyle eleştirir ve kendisinin fukahânın yolunu izleyeceğini ifade eder.¹⁵ Sem'ânî'nin bu değerlendirmeleri, kendisinden bir usûl eseri istendiğine işaret ettikten sonra ve kendi usûlünde izleyeceği yolu açıklamak amacıyla yapması, söz konusu ifadelerin, meşguliyet ve ilgi alanlarının kastedildiği ilk aşamanın biraz daha ötesinde bir mahiyete sahip olduklarını gösterir. E. Chaumont da, Şîrâzî (v. 476/1084)'nin “Luma”nın çevirisine yazdığı girişte, İbn Haldun (v. 808/1406)'dan önce yaşamış olan Sem'ânî'in zikredilen kullanımlarına dikkat çeker.¹⁶ Sem'ânî'deki bu kullanımlar önemli bir adım olmakla birlikte, bunlarla kastedilen eser, kişi ve mezheplerin belli olmaması ve işaret edilen fukahâ-mütekellimîn arası farlılıkların sınırlı sayıda olması dikkate alındığında söz konusu ifadelerin henüz bir terimleşmeyi yansıtmadıkları söylenebilir.

Semerkandî (v. 540/1145), eserinin mukaddimesinde usûl alanındaki eserlerin çoğunluğunun ya asılda (kelâmda) muhalif olan Mu'tezliye, ya da fûrû'da muhalif olan ehli hadise ait olduğunu dile getirmekte ve Hanefîlerin usûlünün onlardan farklı olduğuna işaretle bulunmaktadır¹⁷ ki, burada her ne kadar açık bir isimlendirme olmasa da usûl eserleri arasında bir gruplandırma söz konusudur. Semerkandî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında, ifade edilen ve birbirinin karşısına yerleştirilen iki gruptan ilki ile Mu'tezile ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Şâfiî (v. 204/820) gibi fûrû'da ehli hadis olarak kabul edilebilecek alimlerin ve onlara tâbî olanların¹⁸, diğeri ile Hanefîler'in kastedildiği görülür. Dolayısıyla Semerkandî ile birlikte usûl açısından

¹⁴ Sem'ânî'nin “tarîkatü'l-mütekellimîn” yerine “tarîku'l-mütekellimîn” ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Eserin muhakkikinin iç yüzüne yönelik bir açıklamaya gitmediği bu uygulamanın bir istinsâh hatası olma ihtimali vardır.

¹⁵ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, s.31.

¹⁶ Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s.13 (E. Chaumont'dan naklen).

¹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 97-99. Murtaza Bedir, buradaki ifadelerin fukahâ-mütekellimîn ayırımı ile ilgili olduğunu ve söz konusu ifadelerle bu ayırımı İbn Haldun'dan önce Semerkandî tarafından işaret edildiğini söyler. Bkz. Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s.12; Bedir, “Is There A Hanafî Usûl Al-Fıqh?”, s.163-164.

¹⁸ Eserin muhakkiki, Semerkandî'nin ifadeleri arasında geçen “ehli hadis” ile Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî gibi alimler ve onlara tâbî olanların kastedildiğini dile getirir. Bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 97 (9. dipnot).

yapılan gruplandırmanın altına giren taraflar biraz daha netleşir. Bu gruplandırmada, özellikle Hanefîlerin usûl anlayışları ile ilgili bazı açıklamalara yer verilmekle birlikte yine de gruplandırmanın mahiyeti ve usûl açısından grupların özellikleri çok net değildir.

Konu ile ilgili olarak “fukahâ”, “tarîkatü'l-fukahâ”, “mütekellimûn”, “tarîkatü'l-mütekellimîn” ifadelerini kullanan İbn Haldun (v. 808/1406), bu ayrımı çok net bir şekilde yapar ve isimlendirir. Ayrımın mahiyetini, tarafların kimler olduklarını, tarafların usûle yaklaşımlarını açıklar ve ayrımın altına yerleştirilebilecek bazı eserleri zikreder.¹⁹ Dolayısıyla ayrımın isimlendirilmesi İbn Haldun ile birlikte net çizgisini yakalar. Sonraki kaynaklarda yer alan konu ile ilgili açıklamaların ise genellikle İbn Haldun'un tekrarı olduğu söylenebilir.²⁰

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030-1032.

²⁰ Sonraki kaynaklarda bu ayrımın “tarîkatü'l-hanefiyye/ehnâf”-“tarîkatü's-şâfi'îyye” şeklinde de isimlendirildiği görülmektedir. Bu şekildeki bir isimlendirme, her iki metodun en yaygın olduğu çevrelere işaret etmesi yönüyle doğru olsa da fukahâ-mütekellimîn şeklindeki isimlendirmenin hem metodik yaklaşım farklılığına işaret etmesi hem de daha genel bir isimlendirme olması açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca “tarîk” ifadesinin yerine “meslek”, “mezheb”, “menhec” ifadelerinin kullanıldığı da vâkidir ki, bu kullanımların görünüşte dikkate değer bir farklılık oluşturmadığı söylenebilir de kullanıcılarının bunları tercih sebepleri araştırmaya muhtaçtır. Söz konusu kullanımlara örnek olarak bkz. İbn Hümmam, *et-Tahrîr*, s.3; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.445, 446, 451, 456; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s.49-50, Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.13-18.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK BAKIŞ: FUKAHÂ METODU İLE İLGİLİ TASAVVURLAR

I-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MÜELLİFLERİNE YÖNELİK TASAVVURLAR

A-Mezhepleri İle İlgili Tasavvurlar

Başta İbn Haldun olmak üzere fukahâ-mütekellimîn ayırımını ele alan alimler, kelâmcılarla ilişkilendirilen mütekellimîn metodunu Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerine dayandırırken ve örneklerini bu mezheplere mensup alimlerin eserlerinden verirlerken, fukahâ metodunu Hanefilere nispet ederler ve örnek olarak da Hanefî alimlere ait eserleri zikrederler.²¹ Bu tasavvurların zikri esnasında, genellikle mütekellimîn metodu müelliflerinin itikâdî/kelâmî mezheplerine de atıfta bulunulmasına karşılık fukahâ metodu müelliflerinin fikhî mezheplerinin zikredilmesi ile yetinilmesi²² dikkate alınırsa, her iki metoda mensup müelliflerin tâbî oldukları mezheplere işaret etmenin yanında mezhepleri ile ilişkilendirilerek usûl anlayışlarına da telmihte bulunulduğu sonucuna varılabilir.

²¹ Karafî, *Nefâis*, I, 52-58 (muhakkiklerin açıklamaları); İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030-1032; Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 76-78; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-'Usûlî*, s.445-462; Hallâf, *'İlmü Usûlî'l-fikh*, s.18; Şaban, *Usûl*, s.18-25; İsmâil, *Usûlû'l-fikh*, s.35-36; Hudarî, *Usûlû'l-Fikh*, s.8-11; Zeydan, *el-Vecîz*, s.17-18; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûlî'l-Fikh*, s.62, 65-72, 83-87; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s.49-55; Atar, *Fıkıh Usûlû*, s.13-18; Alvânî, *Fıkıh Usûlû*, s.52, 55; Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu*, s.37-38; Alvânî, "Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-'Usûl", s.11-29; Bedir, "Is There A Hanafi Usûl Al-Fıqh?", s.165-166; Alvânî, "Usûlû Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", s.381-382. Ebû Süleyman, mütekellimîn metodu temsilcilerine İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâziyye'yi de ekler. Bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-'Usûlî*, s.446.

²² Bazı eselerde fukahâ metodu müelliflerinin Mâturîdî ve Mu'tezile ile ilişkisine işaret edilse de (bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-'Usûl*, I, 97-99; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 110; Bedir, *The Early Development of Hanafi Usûl al-Fıqh*, s.14-17, 21-38; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, s.110-150; Alvânî, "Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-'Usûl", s.11-12; Bernard, "Hanafi Usûl Al-Fıqh Through A Manuscript Of Al-Ğassâs", s.624 vd.) bu, mütekellimîn metodu müelliflerinin itikâdî mezheplerine yapılan atıf kadar güçlü/vurgulu değildir.

Konu ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında fukahâ metodunun neredeyse Hanefîlerle özdeşleştirildiği görülür. Söz konusu metodun bazı eserlerde “Hanefîlerin metodu” olarak isimlendirilmesi²³, bunun göstergelerindendir.

Her ne kadar genel kanaat, fukahâ metodu-Hanefî mezhebi özdeşliği üzerine kurulu ise de başka mezheplere atıfta bulunan farklı görüşler de vardır. Örneğin George Makdisî, Hanbelî alim İbn ‘Akîl (v. 513/1119) üzerine yaptığı çalışmada, İbn ‘Akîl’in usûlün kelâmıla mezcedilmesine karşı çıktığını ve fukahâ metodunu tercih ettiğini ifade eder. Makdisî, İbn ‘Akîl’in fukahâ metodu içindeki önemini vurgular ve bu metodu Hanbelî mezhebi ile ilişkilendirir. Hatta zikredilen ifadelere yer verdiği fukahâ metodu ile ilgili başlık altında, bu metodun Hanefî mezhebi ile olan ilişkisine değinmez. Ayrıca Makdisî, fukahâ metodunun belirleyici özelliği olarak merkeze aldığı kelâmıla usûlün mezcedilmemesi ölçütü çerçevesinde söz konusu metodun temsilcileri olarak Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044), el-Murtazâ (v. 436/1044), İbn Hazm (v. 456/1064), Şîrâzî (v. 476/1084), Cüveynî (v. 478/1085), Pezdevî (v. 482/1089), Sem‘ânî (v. 489/1096), Gazzâlî (v. 505/1111) ve İbn ‘Akîl’i zikreder ve bu alimlerin konu ile ilgili ifadelerine yer verir ki, bunlardan sadece Pezdevî Hanefî’dir.²⁴

Tuncay Başoğlu, fukahâ-mütekellimîn ayırımında, usûl ile ilgilenenlerin mesleklerine/temâyüz ettikleri alanlara göre yapılan bir isimlendirmenin söz konusu olduğunu, dolayısıyla bu ayırımın her bir grubuna yerleştirilen usûlcüler için aynı ya da farklı mezheplere mensup olmanın gerekli ve belirleyici olmadığını dile getirir.²⁵ Kaidelerin zikrinde özellikle fakih usûlcülerin fûrû‘u daima dikkate aldıklarını ve hemen her mezhep içinde fakih usûlcülerin bulunduğunu ifade eden Başoğlu, fûrû‘a dayalı usûl inşâsını Hanefî mezhebi ile sınırlamanın uygun olmayacağına işaret eder ve örnek mahiyetinde Hanbelî alim Ferrâ (v. 458/1065)’nın da fûrû‘dan tahripte bulunmuş olmasını zikreder.²⁶ Aynı şekilde fukahâ metodunun ayırıcı özelliklerinden biri

²³ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030-1032; İbn Hümam, *et-Tahrîr*, s.3; Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.445, 451; Şaban, *Usûl*, s.18; Hudaî, *Usûlû’l-Fıkh*, s.8; Me‘ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûlî’l-Fıkh*, s.72; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh*, s.50; Atar, *Fıkh Usûlû*, s.13; Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu*, s.37.

²⁴ Makdisî’nin görüşleri için bkz. Makdisî, *İbn ‘Akîl*, s.78-85; Bedir, “Is There A Hanafî Usûl Al-Fıkh?”, s.164.

²⁵ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkh Usûlû Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.12, 14.

²⁶ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkh Usûlû Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.9.

olduğunu dile getirdiği fîrû'a istinâd etme bağlamında, belli bir mezhebin veya mezhep imamının usûlünün ortaya konduğunun ifade edilmesine örnek olarak Mâlikî Bâcî (v. 474/1081)'yi ve Hanbelî İbn 'Akîl'i; konular işlenirken çeşitli yerlerde mezhep fîrû'undan şahitler getirilerek imamların görüşünün hangi yönde olduğuna ilişkin tespitler yapılmasına örnek olarak Hanbelî Ebû Ya'lâ Ferrâ'yı ve Hanefî Serahsî (v. 483/1090)'yi verir ki, bir nevî fukahâ metodunun örneklendirildiği bu isimlerden sadece sonuncusu Hanefîdir.²⁷ Başoğlu, farklı itikâdî görüşlere ve farklı usûl anlayışlarına dolayısıyla farklı geleneklere/silsilelere sahip usûlcüleri dokuz gurup halinde sınıflandırarak oluşturduğu listede Hanefî olmayan bir çok ismi daha fukahâ metodu altına yerleştirir. Bu listede, yukarıda ismi zikredilenler hariç tutulacak olursa, Malikîlerden Kadı Abdülvehhâb (v. 422/1031), Mâzîrî (v. 530/1130) ve İbn Rüşd el-Cedd (v. 520/1126); Şâfiîlerden Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî (v. 450/1058), Mâverî (v. 450/1058), Şîrâzî ve Sem'ânî fukahâ metodu çerçevesinde değerlendirilmektedir.²⁸

Me'ârik ve Hasâneyn, Malikîlerden Karâfî (v. 684/1285) ve Tilmisânî (v. 771/1370)'nin, Şâfiîlerden Zencânî (v. 656/1258) ve İsnevî (v. 772/1371)'nin de fukahâ metoduna göre usûl eseri yazdıklarını dile getirirler.²⁹

Ebû Zehrâ, fukahâ metoduna göre en çok eser verenlerin Hanefîler olduğuna dikkat çekmekle birlikte Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebi mensuplarının da bu metoda göre eser telif ettiklerini söyler ve Karâfî ile İsnevî'yi örnek olarak zikreder. İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyim (v. 751/1350)'in bu metod çerçevesinde değerlendirilebileceğine işaret eden Ebû Zehrâ, dört mezhebin dışında İmamiyye ve Zeydiyyenin de bu metodu kullandığını dile getirir.³⁰

Fukahâ metodu-Hanefî mezhebi eşleştirmesini zedeleyen bir diğer yaklaşım da bazı Hanefîlerin mütekellimîn metodu tarzında eser vermiş olmaları iddiasıdır. Başoğlu'na göre Debûsî (v. 430/1038), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) genel olarak kendilerini ehli sünnet akîdesine bağlı görmekle birlikte bir kelâm mektebine intisap etmemiş ve bu alanda eser yazma faaliyetine girmemiştir. Daha

²⁷ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.13.

²⁸ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.15.

²⁹ Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkah*, s.87-88.

³⁰ Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkah*, s.14-15, 18-19.

sonraki Hanefiler olan Lâmişî (VI/XII. yy.), Semerkandî (v. 540/1145) ve Esmendî (v. 552/1157) ise önceki üç Hanefiden farklı olarak “Mu‘temed”den etkilenmiş ve bir kelâm mektebine (Mâturîdîliğe) açıkça intisap etmiştir ki, ona göre bu üç müellif, Hanefiler içinde mütekellim tarzı bir usûl anlayışı ortaya koymuştur.³¹

Sonuç olarak konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan eserler arasında fukahâ metoduna göre en fazla eser verenlerin Hanefiler olduğu konusunda neredeyse bir ittifakın var olduğu görülmektedir. Bu yaygın kanaat göz önüne alınırsa, fukahâ metodunun Hanefilerle özdeşleştirilmesinin haklı temellere dayandığı söylenebilir. Araştırmamızda/değerlendirmelerimizde esas aldığımız ve fukahâ metodunun temel eserleri olarak kabul edilen usûl eserlerinin müelliflerinin (Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî) hepsinin Hanefî mezhebine mensup olması³² da bunu doğrular. Her ne kadar Hanefilerin dışındaki mezheplere mensup bazı alimler tarafından da fukahâ metoduna göre eser yazıldığı iddia edilse de, bunun doğruluğu ve söz konusu eser müelliflerinin kimler olduğu konusunda bir ittifakın olmadığı görülmektedir. Daha açık bir dille ifade edilecek olursa, gerek diğer mezhep mensuplarınca fukahâ metoduna göre eser yazıldığı, gerekse Hanefilerce mütekellimîn metoduna göre eser yazıldığı iddiaları incelemeye muhtaçtır. Yine de söz konusu iddialar, her iki metodun belli mezheplerle özdeşleştirilmesi konusunda temkinli davranılmasını ve bu özdeşleştirmelerin bağlayıcı ve istisnası olmayan genel kurallar olarak anlaşılmaması gerektiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

B-Temâyüz Ettikleri Alan İle İlgili Tasavvurlar

Fukahâ-mütekellimîn ayırımının değerlendirildiği eserlerde, genellikle mütekellimîn metodu müelliflerinin kelâmcılıkları üzerinde önemle durulurken, fukahâ metodu müelliflerinin, fikhın inceliklerine daldıkları, fıkıhla çokça meşgul oldukları, fîrû‘ meselelere önem verdikleri, fıkıhta derin bilgi sahibi oldukları vb. ifadeler kullanılarak fıkıhçılık yönlerinin öne çıkarıldığı ve kelâmcılıkları ile ilgili herhangi bir

³¹ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s.13.

³² İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, s.6, 36, 41, 52-53; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.53-54, 184, 209-211, 261-262; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.34, 37-38, 41-43.

açıklamaya yer verilmediği görülür.³³ Ayırımın, “fukahâ-mütekellimîn” şeklinde isimlendirilmesi, fukahâ metodu müelliflerinin fıkıhçılıklarına ve mütekellimîn metodu müelliflerinin kelâmcılıklarına yapılan bir vurguyu da muhtevîdir. Bu, mütekellimîn ve fukahâ metodu müelliflerinin temâyüz ettikleri alan ile ilgili olarak zikredilen tespitlerin ne kadar güçlü birer kanaat olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan hemen her eserde fukahâ metodu müelliflerinin fakihliklerine yönelik atıflar yer almakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla ayırdedici bir özellik olarak buna en fazla önem atfeden araştırmacı Tuncay Başoğlu’dur. Biri meslek farkı ve gelenek, diğeri fûrû’a istinâd etme olmak üzere fukahâ-mütekellimîn ayırımını iki ölçütle açıklayan Başoğlu, ilki çerçevesinde, mütekaddim dönemden itibaren usûl konuları ile ilgilenenler arasında fukahâ-mütekellimîn şeklinde mesleğe dayalı bir ayırımın ortaya çıktığını ve sonraki dönemlerde de bu ayırım çerçevesinde takipçilerin olduğunu dile getirir. Dolayısıyla meslek (fakihlik ve kelâmcılık) açısından süregelen bir ayırımın olduğunu, fukahâ metodu alimlerinin fakihlikle, mütekellimin metodu alimlerinin kelâmcılıkla temâyüz ettiklerini ifade eder.³⁴

Fukahâ metodu müelliflerinin fakihliklerine yapılan vurgunun, bu metoda atfedilen genel tasavvurlara uygun ve bu tasavvurları destekler mahiyette olduğu görülmektedir. Bu vurgu, fukahâ metoduna göre usûl eseri yazan müelliflerin fıkha hâkim olduklarını gösterse de onların kelâm konusunda zayıf oldukları anlamına gelmez. Nitekim fukahâ metodu ile ilgili değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin -bu eserlerin, fukahâ metodunun en temel eserleri olduğu unutulmamalıdır- müellifleri dikkate alındığında, bu müelliflerin, fıkıhla daha fazla ilgilenmiş ve eserlerini daha çok fıkıh alanında vermiş olmakla birlikte, kelâmı da irtibatlarının olduğu görülür.

³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1030-1032; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.445-462; İsmâil, *Usûlû'l-fikh*, s.35-36; Zeydan, *el-Vecîz*, s.17; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûlî'l-Fikh*, s.62, 72; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s.49; Atar, *Fıkıh Usûlû*, s.13; Alvânî, “Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-Usûl”, s.11-29.

³⁴ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlû Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s.12.

Bunlardan biri olan Cessâs (v. 370/980)'ın, tartışmalı da olsa, bir kelâm mezhebi olan Mu'tezileyle ilişkilendirilmesi³⁵, onun kelâmıla ilgilendiğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Cessâs'ın "Ahkâmü'l-Kur'ân" adlı eserinin girişinde, bu kitabın başında usûl-i tevhîde dair bilinmesi gerekli konuları içeren bir mukaddime yazdığını dile getirmesi ve ardından en fazla önceliğe sahip olan ilmin, Allah'ın birliğini bilmek ve O'nu yaratıklarına benzemekten ve kullarına zulmettiği şeklindeki iftiracıların sözlerinden tenzih etmek olduğunu dile getirmesi³⁶, onun bir kelâm eseri yazmış olduğuna delalet ettiği gibi, kelâma verdiği öneme de işaret eder. Diğer taraftan İbn Murtazâ (v. 840/1437), başkaları Cessâs'a fıkıh kitapları yazmasını emrederken Cessâs'ın kelâm kitapları yazdığını ve bununla Allah'a yaklaştığını (takarrub) söylediğini dile getirir.³⁷ Nitekim, her ne kadar muhtevası hakkında her hangi bir bilgiye sahip olmasak da bazı kaynaklarda Cessâs'a "Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ" adlı bir eser nispet edilir.³⁸ İsmi dikkate alınarak bu eserin bir kelâm/akâid eseri olduğu sonucuna varılabilir. Ayrıca, gerek kendi eserlerinde gerekse ona atıfta bulunan eserlerde Cessâs'a ait kelâmî görüşlerin var olması da onun kelâm konularındaki ilgi ve bilgisine delalet eder.³⁹

³⁵ Cessâs'ın Mu'tezile ile ilişkilendirildiği eserlere örnek olarak bkz. Ka'bî, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.391; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 341; İbn Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, s.118, 130; İbn Murtazâ, *Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.125. Cessâs'ın Mu'tezileden olduğuna dair kaynaklarda yer alan ifade ve îmâların değerlendirilmesi için bkz. Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kurân*, s.28-33; Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s.24-26; Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.110-150; Bernand, "Hanafî Usûl Al-Fıqh Through A Manuscript Of Al-Ğassâs", s.624.

³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 5.

³⁷ İbn Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, s.130. Mevlüt Güngör, İbn Murtazâ'daki bu ifadenin, sırf Cessâs'ın Mu'tezileden olduğunu ispat için sokuşturulduğunu iddia eder. Bkz. Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kurân*, s.32-33. Şükrü Özen, bu ifade ile kastedilenin başka müelliflerce yazılmış kelâm eserlerinin çoğaltılması olduğunu dile getirir. Bkz. Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.111 (285. dipnot). Söz konusu ifade, gerçekten Cessâs'ın kelâm eseri yazdığı şeklinde de anlaşılabilir ki, özellikle son iki ihtimal, Cessâs'ın bir şekilde kelâmıla irtibatının olduğunu doğrular.

³⁸ Bkz. Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, I, 223; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, s.6; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, II, 183; Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Senîyye*, I, 415; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1032; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behîyye*, s.53; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifin*, I, 66-67; Merâğî, *el-Fethu'l-Mübîn*, I, 215.

³⁹ Cessâs'ın kelâmî konulardaki görüşleri ve ilgili değerlendirmeler için bkz. Halilofitş, *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs*, s.412-445; Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kurân*, s.28-33, 160-168; Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.115-160.

Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi (v. 1374/1954)'nin muhakkık kelâmcılar arasında zikrettiği Debûsî (v. 430/1038)'nin⁴⁰, usûle dair eserinin ikinci bölümünde aklı huccetleri vukûfla işlemesi⁴¹, onun kelâm alanındaki yetkinliğini gösterir.

Dedesi, Maturîdî (v. 333/944)'nin talebesi olan Ebu'l-'Usr el-Pezdevî (v. 482/1089) ise, aynı zamanda Mâturîdî kelâmının öncülerinden Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî (v. 493/1099)'nin kardeşidir.⁴² Kelâmı ilgilleyen bir aileye mensup olduğu anlaşılan Pezdevî'ye biri “Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber” diğeri “Kitâbü'l-Müeyesser fi'l-Kelâm” adlı iki kelâm eserinin nispet edilmesi⁴³, onun kelâmı ile olan ilişkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Fukahâ metodu müelliflerinden Serahsî (v. 483/1090)'ye gelince, onun kelâmcılığı bir çok kaynaktan açıkça dile getirilir.⁴⁴ Ayrıca bazı kaynaklarda, onun “Sıfatü Eşrâtis-Sâ'atî” ve “Makâmâtü'l-Kıyâme” adlı eserlerin sahibi olduğu ifade edilir⁴⁵ ki, bu da onun kelâmı ile olan ilişkisine ışık tutar.

Sonuç olarak, fukahâ metodu müelliflerinin fakihliklerine yapılan vurgu, söz konusu müelliflerin fıkıhla çokça uğraşmaları, eserlerinin büyük bir kısmını bu alanda vermeleri ve usûllerinde fıkıhla irtibatı kurmaları dikkate alınırsa isabetli gibi

⁴⁰ Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'Akl*, IV, 210.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.442-464.

⁴² Ebû Yûsr Pezdevî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, s.10-11 (muhakkikin açıklamaları) 2-3; Ebû Yûsr Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, s.XI-XVI (mütercimnin açıklamaları), 3; Nesefî, *el-Kand*, s.311; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 188-190; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'ade*, II, 184-185; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.210-211, 309-310; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, III, 662; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.17.

⁴³ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 9 (muhakkikin açıklamaları); Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, I, 30 (muhakkikin açıklamaları); Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, III, 662. el-Kâfi'nin Muhakkiki Fahreddin Seyyid Muhammed, “Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber” adlı eserin Melik Abdülaziz Üniversitesi'nde 1379 numarada kayıtlı bir nüshasının olduğunu, “Kitâbü'l-Müeyesser fi'l-Kelâm” adlı eserin mikrofilm şeklinde İslâm Üniversitesi'nde (el-Câmi'atü'l-İslâmiyye) 1529 numarada ve Melik Su'ûd Üniversitesi'nde 2578 numarada kayıtlı nüshalarının bulunduğunu dile getirir. Ayrıca muhakkik, Pezdevî'nin, zikredilen eserlerin ikincisinin girişinde dedesinin anlattığı kadarıyla Mâturîdî'den bahsettiğini, daha sonra esere cevher ile araz arasındaki farkı anlatarak başladığını ifade eder. Bkz. Siğnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, I, 30 (3. ve 5. dipnotlar).

⁴⁴ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, VI, 65; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III, 78; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.261; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VIII, 267; Merâgî, *el-Fethu'l-Mübîn*, I, 277.

⁴⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-'Arifîn*, II, 76; Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, III, 663; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VIII, 268; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s.43.

gözükmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte söz konusu vurgunun, fukahâ metodu müelliflerinin kelâmdan anlamadıkları şeklinde yorumlanmasının isabetli olmayacağı söylenebilir.

II-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN TELİF AMAÇLARINA YÖNELİK TASAVVURLAR

Fukahâ metodu eserlerinin telif amaçları ile ilgili açıklamalarda, bu eserlerin fūrū' ile, müelliflerinin de mezhepleri ile ilişkisinin dikkate alındığı söylenebilir. Bu çerçevede fukahâ metodu eserlerinin telif amaçlarına yönelik tasavvurlar, mezhep görüşlerinin/fūrū'unun savunulması ve teyit edilmesi, mezhep imamlarının fūrū' üretirken takip ettikleri usûlün tespiti ve yeni meseleler karşısında mezhep çizgisinde çözümlerin üretilmesinde kullanılacak usûlün belirlenmesi şeklinde üç temel amaca indirgenebilir. Tasavvurların yer aldığı eserlerin bazılarında, zikredilen amaçlar dolaylı ifadelerle ya da zımnen dile getirilirken bazılarında oldukça net bir üslûpla dillendirilir.

Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinin fūrū' ile ilgisinin tezâhür şekillerini, usûlün inşâsı, telif ve muhteva olmak üzere üçlü bir ayırım çerçevesinde değerlendirmeye tâbî tutar. Bunlar aracılığıyla dolaylı olarak söz konusu eserlerin amaçlarına da îmâda bulunur. Ayırımın mahiyeti şu şekildedir:

1-Usûlün inşâsı (te'sîs): Usûlü oluştururken mezhep imamlarının fetvâlarından istikrâda (tûmevarım) bulunulması ve imamların fetvâlarında izlenen/gözetilen prensip ve amaçların izlenmesi/gözetilmesi.

2-Telif: Eserlerin telifinde, usûl eserlerinin fūrū' ile ilgili eserlerle ilişkilendirilmesi ve fūrū eserlerinin daha iyi anlaşılmasının amaçlanması. Ebû Süleyman, konu ile ilgili olarak Cessâs (v. 370/980)'ın, "Fusûl"ünü, bir tür Hanefî fıkıh eseri kabul edilebilecek "Ahkâmü'l-Kur'ân" adlı eserine giriş mahiyetinde yazmasını; Debûsî (v. 430/1038)'nin, "Takvîm"ini, "el-Hidâye" adlı eseriyle irtibatlandırmasını;

⁴⁶ Fukahâ metoduna yönelik değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserler çerçevesinde fukahâ metodu eserlerinin fūrū fıkıhla irtibatı ikinci bölümde değerlendirilecektir. Bu metod müelliflerinin fıkıhla çokça ilgilendikleri ve eserlerinin büyük bir kısmını bu alanda telif ettikleri ile ilgili olarak, değerlendirmelerimizde dikkate aldığımız Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî için bkz. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, VI, 53-54, 65-66; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, s.6, 36, 41, 52-53; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.53-54, 184, 209-211, 261-262; Merâgî, *el-Fethu'l-Mübîn*, I, 214-215, 248, 276-278; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VIII, 96-97, 192, 267-268.

Serahsî (v. 483/1090)'nin, “Usûl”ünü, şerh ettiği İmam Muhammed (v. 189/805)'e ait fûrû' eserlerinin daha iyi anlaşılması için yazmış olduğunu dile getirmesini ve Pezdevî (v. 482/1089)'nin, usûl eserini telif amacı ile ilgili olarak “asılların fûrû'larıyla tarifi” tabirini kullanmasını söz konusu müelliflerin bu yöndeki ifadelerini de vererek örnek mahiyetinde zikreder.

3-Muhteva (mazmûn): Muhteva itibariyle fûrû'a çok yer verilmesi. Bu bağlamda Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinde hemen her usûl kaidesi ve meselesi ile ilgili çok sayıda fûrû' örneklerine yer verildiğini ve “Allah ve kul hakları”, “aklın beyânı ve onunla bağlantılı olan ehliyet konuları” gibi esasen fûrû' fıkıh konusu olan bir çok meselenin işlendiğini dile getirir.⁴⁷

Ayrımın mahiyeti dikkate alındığında, daha sonra işleyeceğimiz başlıklarla da ilgili olmakla birlikte, söz konusu eserlerin telif amaçları konusunda yukarıda ifade edilen, mezhep görüşlerinin/fûrû'unun savunulması ve teyit edilmesi, mezhep imamlarının fûrû' üretirken takip ettikleri usûlün tespiti, yeni meseleler karşısında mezhep çizgisinde çözümlerin üretilmesinde kullanılacak usûlün belirlenmesi şeklindeki üç temel amacın îmâ edildiği söylenebilir. Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinde fûrû'un tezâhür şekillerini açıklama babında yukarıda zikredilen ayrımın (usûlün inşâsı, telif, muhteva) haricinde fukahâ-mütekellimîn arasındaki farklılıklara işaret etmek amacıyla usûlün inşâsı (te'sîs), sistematik ve kavramsal çerçeve (menhec) ve fikrî yapı (tefkîr) olmak üzere bir başka ayrıma daha yer verir. Bu ayrım altında konumuzla ilgili doğrudan ya da dolaylı açıklamalara rastlanır ki, buradaki açıklamalar da ifade ettiğimiz üç amaç çerçevesinde değerlendirilebilir.⁴⁸

Ebû Süleyman, bir başka yerde Hanefîlerin ilk dönemlerden itibaren başta İmam Şâfiî (v. 204/820) ile kendileri arasında olmak üzere mukayeseli usûl çalışmalarına önem verdiklerini dile getirir ve bu tavırlarıyla onların amaçlarının İmam Şâfiî karşısında kendi imamlarına ait bir mezhep usûlü oluşturmak olduğuna işaret

⁴⁷ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.451-454.

⁴⁸ Söz konusu açıklamalar için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.457-462.

eder⁴⁹ ki, bu, mezhep usûlünü tespit şeklinde tasavvur edilen genel amaç altında değerlendirilebilir.

Alvânî'nin, Hanefilerin eserlerinde imamlarının fer'î hükümlere ulaşırken hangi esasları göz önünde bulundurmuş olabileceklerinin tespitine yöneldiklerini açıkça ifade etmesi, Ebû Zehrâ'nın, Hanefilerin, mezheplerinin fûrû'una kıstas olacak ve onların doğruluğunu ispat edecek usûl kaidelerine yöneldiklerini, fukahâ metodu tarzında yapılan çalışmalarla mezhebe ait cüz'î hükümlerin belli esaslara bağlandığını ve imamların çağında vukû bulmamış meselelerin mezhep dışına çıkmaksızın çözüme kavuşturulması/açıklanması imkanının oluşturulduğunu dile getirmesi, yukarıda zikredilen amaçlar çerçevesinde değerlendirilebilecek tasavvurlardır.⁵⁰

Fûrû'dan hareketle usûlün inşâsını (tahrîcî'l-usûl mine'l-fûrû') bir ilim dalı olarak değerlendiren Bâhuseyn, bu faaliyetle, imamların hükümlerini üzerine binâ ettikleri asılların ve kaidelerin ortaya konulmasının amaçlandığını ifade eder. Söz konusu faaliyetin faydaları olarak imamlara ait görüşler arasında kuvvet ve doğruluk derecesine göre tercihte bulunabilme imkanı sağlamasını, fer'î çözümler arasında var olan bağlantıların kurulmasına imkan vermesini, hükmü açıklanmamış meselelerde fûrû'dan inşâ edilen usûle uygun çözümler üretebilme yolunu açmasını ve fukahânın ihtilaf sebeplerinin bilinmesine yardımcı olmasını zikreder ki, bunlar, bir yönüyle bu faaliyetin amaçlarına da açıklık getirir.⁵¹

Sonuç olarak fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin telif amaçlarına yönelik tasavvurların, mezhep görüşlerinin savunulması/açıklanması ve doğruluklarının ispatlanması, mezhep imamlarının fûrû' üretirken takip ettikleri usûlün tespit edilmesi ve yeni meseleler karşısında mezhep çizgisinde çözümlerin üretilmesinde kullanılacak usûlün belirlenmesi olmak üzere üç temel amaç çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Özellikle Ebû Süleyman'ın işaret ettiği üzere, fukahâ metoduna yönelik değerlendirmelerimizde esas aldığımız müellifler olan Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve

⁴⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.455.

⁵⁰ Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, s.16-18; Alvânî, *Fıkh Usûlû*, s.55-56. Zikredilen üç amaç çerçevesinde değerlendirilebilecek benzer ifade ve tasavvurlar için bkz. Şaban, *Usûl*, s.18-19; Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, s.8.

⁵¹ Bâhuseyn, *et-Tahrîc 'İnde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*, s.22-23.

Serahsî'nin, usûl eserlerini fûrû eserlerinin daha iyi anlaşılması amacıyla yazdıklarını dile getirmeleri ve eserlerinde fûrû'a önem atfetmeleri dikkate alındığında, söz konusu eserlerin amaçlarına yönelik olarak zikredilen tasavvurların mesnetsiz olmadıkları ve haklı gerekçelere dayandığı ifade edilebilir.

Kanaatimizce fukahâ metodu eserlerinin telifinde gözetilen amaçlarla ilgili tasavvurlar doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira fukahâ metodu müelliflerinin, mütetekellimîn metodu karşısında farklılıklara vurgu yapmak bağlamında zikredilen bu amaçların dışında daha genel amaçları da gözettikleri anlaşılmaktadır.

Nitekim Cessâs, "Ahkâm'l-Kur'ân" adlı eserinin girişinde daha önce yazmış olduğu usûl eserinin Kur'an'ın manalarının istinbât ve delaletlerinin istihrâc yollarını, lafızlarının fonksiyonlarını ve Arapça'daki kullanılışlarını, lûgavî isimleri ve şer'î ibareleri bilme konusundaki ihtiyacı karşılamaya yönelik olduğundan bahseder ki, burada, mezhep ile ilişkilendirilmemiş genel amaçlar söz konusudur.⁵²

Debûsî'nin, mukaddimesinin sonunda, delilleri açıklamak suretiyle selefe uymayı kendisi için gerekli görmesi ve onlara benzemeyi istediğini söylemesi⁵³, onun, usûl eserinde bu isteğini gerçekleştirmeye yönelik bir tavır takınacağı, bunu kendisine amaç edineceği manasında algılanabilir. Debûsî'nin, eserinin genelinde şer'î ve aklî delilleri açıklamak için büyük çaba sarfettiği dikkate alınrsa, şer'î ve aklî delilleri ortaya koymak gibi genel bir amaca yöneldiği sonucuna varılabilir. Ayrıca eserin telifi ile ilgili olarak yaptığı açıklamalar esnasında, yazacağı usûl eseriyle "el-Hidâye" adlı eserindeki hataları düzeltme şeklindeki amacını batılda ısrar etmekten kaçarak, imtihanın özde kendileri ile gerçekleştiği dört asıldan istihrâcda bulunarak ve kimilerini kimilerine karşı üstün kılan ve bu alan mensuplarından çoğunluğun ele aldığı tanımları (hudûd) beyân ederek gerçekleştirebilmek için Allah'dan yardım diler⁵⁴ ki, bunlar da, bir nev'i Debûsî'nin hedeflediği genel amaçlar olarak değerlendirilebilir.

⁵² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 5.

⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.11.

⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.11.

Pezdevî'nin, usûl eserini telif amacına dair nassların manalarıyla beyânı ve asılların fûrû'larıyla kısa ve özet olarak açıklanması şeklindeki ifadelerinin⁵⁵ de genel amaç mahiyeti taşıdıkları görülmektedir.

Zikredilen ifadelerden yola çıkılarak fukahâ metodu müelliflerince, usûl eseri telifinde, nassların anlaşılması ve manalarının istinbât yollarının tespiti, nassların anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılabilecek dilin getirdiği imkanların belirlenmesi ve kullanılabilir bir teorinin oluşturulması, şer'î hükme ulaştırabilecek delillerin ortaya konulması ve delil olma yönlerinin incelenmesi, dört temel asıl olan Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyâsın değerlendirilmesi, ancak bu ilme vukûfiyeti olanların üstesinden gelebilecekleri bir faaliyet olan usûle ait ıstılahların tanımlanması gibi bir çok genel amacın da gözetildiği sonucuna varılabilir.

Buna karşılık Serahsî (v. 483/1090)'nin, usûlünü telif amacı çerçevesinde dile getirdikleri, mezhep görüşlerinin/fûrû'unun savunulması ve teyit edilmesi, mezhep imamlarının fûrû' üretirken takip ettikleri usûlün tespiti ve yeni meseleler karşısında mezhep çizgisinde çözümlerin üretilmesinde kullanılacak usûlün belirlenmesi şeklindeki fukahâ metodu eserlerinin telif amaçlarına yönelik tasavvurları destekler mahiyettedir. Burada Serahsî, İmam Muhammed (v. 189/805)'in eserlerini şerhettikten sonra, yeni başlayanların fûrû'un dayandığı hakîkatin ne olduğunu anlamalarını sağlayacak ve fûrû'un açıklanmasında karışıklığa neden olan şeyleri kavramalarına yardımcı olacak asıllara vukûfiyet kesbetmeleri için söz konusu şerhlerin üzerine binâ edildiği asılları beyân etmenin uygun olacağını dile getirir ve asıllara yönelmenin nedeni olarak asılların sınırlı, hadiselerin ise sınırsız olmasını zikreder.⁵⁶ Her ne kadar Serahsî'nin ifadeleri, diğer müelliflere nazaran fûrû' üzerine vurgulu ve yukarıda zikredilen tasavvurları muhtevî ise de bu, onun, diğer müelliflerce sayılan amaçları ihmal ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim asılları merkeze alarak sınırsız hadiseler yerine sınırlı asıllara ulaşmayı hedeflemesi ve eserinin genelinde diğer müelliflerden pek farklı olmayan bir yol izlemesi, onun, ifadelerindeki vurguya rağmen diğerlerinde zikredilen amaçları da ihmal etmediğini gösterir.

⁵⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 62.

⁵⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 10.

Kısacası, fukahâ metodu eserlerinin telif amaçları ile ilgili olarak mütekellimîn metodu eserlerinin karşısındaki konumlarına ve onlardan farklı olan yönlerine işaret etme mahiyetinde zikredilen tasavvurların doğrulukları bariz olmakla birlikte, genel olarak usûl eserlerinde gözetilen ve her iki metod için de geçerli ortak amaçların varlığı da söz konusudur. Dolayısıyla, fukahâ metodu eserlerinin zikredilen tasavvurların yanında daha genel amaçlara da sahip oldukları söylenebilir.

III-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MUHTEVALARINA YÖNELİK TASAVVURLAR

Fukahâ metodu eserlerinin muhtevaları ile ilgili tasavvurlarda, bu eserlerin ele aldıkları ve ele almadıkları konular, usûl konu ve kaidelerindeki tercihleri, usûl konularında ulaştıkları sonuçlar, konuların taksîm ve tertip şekilleri, konuların işleniş yöntemleri, fûrû' ile ilişkileri vb. hususların etkili olduğu görülür

Öncelikle şu ifade edilmelidir ki, fukahâ metodu eserlerinde gerek usûlün inşâsında gerek benimsenen görüşlerin delillendirilmesinde ve örneklendirilmesinde, fûrû' fıkha çokça yer verildiği, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan kaynaklar arasında kabul görmüş yaygın bir tasavvurdur.⁵⁷

Ebû Süleyman'ın fukahâ metodu ile fûrû' arasındaki ilişkinin tezâhür şekilleri konusundaki üçlü ayırımı (usûlün inşâsı, telif, muhteva) hatırlanacak olursa⁵⁸, söz konusu eserlerin muhteva itibarıyla fûrû'a büyük önem verdikleri konusunda güçlü bir tasavvurun olduğu görülecektir. Ebû Süleyman'a ait bu ayırımın mahiyeti, fukahâ metodu eserlerinde gerek usûl inşâ edilirken, gerek benimsenen görüşler delillendirilirken veya örneklendirilirken fûrû'a geniş yer ayrıldığı yaklaşımını doğrular. Hatta Ebû Süleyman, "Allah ve kul hakları", "aklın beyânı ve onunla bağlantılı olan

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1031; Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 77; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.451-462; Hallâf, *'İlmü Usûli'l-fikh*, s.18; İsmâil, *Usûlû'l-fikh*, s.36; Hudarî, *Usûlû'l-Fikh*, s.8; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fikh*, s.81; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s.49; Atar, *Fıkıh Usûlû*, s.13; Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıkh*, s.17; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlû Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.13; Ebû Süleyman, "Menhecü'l-Bahsi'l-Usûlî", s.36-37. Ebû Süleyman'a göre mütekellimîn metodu eserlerinde de fikhî meselelere yer verilmekle birlikte, söz konusu eserlerde fûrû' fıkıh, kaidelerin açıklanması ya da usûle dayalı ihtilafın sebep ve sonuçlarının beyânı çerçevesinde değerlendirilmekte, usûl kaidesine ulaşmada ise dikkate alınmamaktadır. Bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.449.

⁵⁸ Bkz. s.19-20. Daha fazla bilgi için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.451-454.

ehliyet konuları” gibi esasen fûrû‘ fıkıh konusu olan bir çok meselenin bu eserlerde işlendiğini dile getirir.⁵⁹

Fukahâ metodu eserlerinin muhtevalarına yönelik önemli tasavvurlardan birisi de, söz konusu eserlerde usûl ile ilişkisi gereği “mümâna‘a”, “mu‘âraza” gibi münazara ve cedelle bağlantılı konulara yer verilirken mantık ve kelâm bahislerinin ele alınmamış ve usûl konuları ile mantık/kelâm konuları arasında irtibatın kurulmasından kaçınılmış olmasıdır.⁶⁰ George Makdisî’ye göre, fukahâ metodu ile ilgili açtığı başlıkta verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalar dikkate alınırsa, kelâm konularına yer verilmemesi yani usûlün kelâmıla mezc edilmemesi fukahâ metodunu belirlemede tek ölçü gibidir.⁶¹ Ebû Süleyman, fukahâ metodu müelliflerinin kelâm ve mantık konularına karşı takındıkları bu tavrı, fûrû‘a verilen önemle açıklar.⁶² Ayrıca o, girift kelâmî ve mantıkî konuların çerçevelediği mütেকellimîn metodunun zor ve karmaşık yapısına karşılık, fukahâ metodunun, mantık ve kelâm bahislerinden uzak ve fikhî üslûba yakın oluşu nedeniyle akıcılığa sahip olduğunu dile getirir.⁶³

Kelâm ve mantık konularına karşı takınılan tavır ile ilgili olarak zikredilen düşüncelerden farklı bir görüşe sahip olan Tuncay Başoğlu, Debûsî (v. 430/1038)’nin eserini, şer‘î huccetler ve aklî huccetlerden bahseden iki genel bölüm halinde düzenlemiş olmasından yola çıkarak kelâmî konuların işlenip işlenmemesinin mütেকellimîn metodu ile fukahâ metodu arasında ayırıcı bir özellik olmadığını ifade eder ve dolayısıyla fukahâ metodu eserlerinde de bu konulara yer verildiğini ileri sürer.⁶⁴

Ele alınan konular çerçevesinde değerlendirilebilecek, usûlün fûrû‘ üzerine inşâ edilmesinin bir neticesi olarak mütেকellimîn metodu eserlerinde genel olarak icmâlî deliller, hükmü elde etme yolları ve müctehidin durumu ile yetinilirken, fukahâ metodu eserlerinde bunlara ek olarak icmâlî delillerle sabit olması açısından hükümlere de yer

⁵⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.454.

⁶⁰ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.455. Me‘ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli’l-Fıkh*, s.63-64, 72-82; Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s.17; Bedir, “Is There A Hanafî Usûl Al-Fıqh?”, s.170-171.

⁶¹ Makdisî, *İbn ‘Akîl*, s.78-85.

⁶² Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.455.

⁶³ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.458.

⁶⁴ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.9.

verildiği⁶⁵ şeklindeki tasavvurun, muhtevanın şekillenmesinde fûrû‘la olan ilişkinin belirleyiciliğine yapılan bir vurguyu muhtevî olduğu söylenebilir.

Fukahâ metodu eserlerinin muhtevalarına yönelik tasavvurlardan biri de, söz konusu eserlerde yer alan konuların sıralanışı ile ilgilidir. Bu çerçevede Ebû Süleyman, Gazzâlî (v. 505/1111)’de olduğu gibi konulara dil, mantık ve hüküm bahislerinden oluşan mukaddimelerle başlayıp, deliller, delillerden hüküm elde etme yolları ve ictihâd bahislerini işleyen mütekellimîn metodu eserlerine karşılık, fukahâ metodu eserlerinin, Pezdevî (v. 482/1089)’de olduğu gibi şer‘î delillerin incelenmesiyle başlayıp hüküm elde etme yolları, ictihâd bahisleri ve ehliyet bahislerini sırasıyla işlediklerini dile getirir.⁶⁶ Tuncay Başoğlu, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî (v. 483/1090)’yi esas alarak, Hanefî usûlcülerin eserlerindeki konu tertibi ve işleyişinin mütekellimîn metodu eserlerinden farklı olmasını, bu müelliflerin “Mu‘temed”i görmemiş olmalarına ya da görmezden gelmiş olmaları ihtimaline bağlar.⁶⁷

Konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan eserlerin fukahâ-mütekellimîn ayırımını açıklamak üzere başvurdukları bir diğer uygulama, konuların taksîmi ve bablara ayrılması açısından söz konusu metotlar arasındaki farklılıklara işaret etme şeklindedir. Bu faaliyetin biraz daha detaylandırılmış ve muhteva kazandırılmış hali de, söz konusu metotlarca usûl konularında ulaşılan sonuçların ve tercih edilen görüşlerin karşılaştırmalı olarak verilmesidir.

Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinde fûrû‘un tezâhür şekillerini açıklama bağlamında yaptığı ayırım (usûlün inşâsı, telif, muhteva) haricinde fukahâ-mütekellimîn arasındaki farklılıkları ortaya koymak amacıyla usûlün inşâsı (te’sîs), sistematik ve kavramsal çerçeve (menhec) ve fikrî yapı (tefkîr) olmak üzere bir başka ayırıma daha yer verir ki, bu ayırımın ilk kısmı hariç diğer iki kısmı konumuzla alakalıdır. Usûlün inşâsı ile ilgili olan söz konusu ayırımın ilk kısmını bir sonraki başlığa bırakırsak konumuzla bağlantılı olan son iki kısmın mahiyeti şu şekildedir:

⁶⁵ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.458; Mutî‘î, *Süllemü’l-Vusûl*, I, 15. Burada kastedilen, fukahâ metodu eserlerinde, mutlak emir konusunun vücûba delalet etmesi yönüyle işlenmesi ve mutlak emrin vücûba delalet edeceğinin ifade edilmesi örneğinde olduğu gibi hükümlerin icmâli delillerle (örneğimizde mutlak emir) irtibatlandırılarak işlenmesidir. Bkz. Mutî‘î, *Süllemü’l-Vusûl*, I, 15.

⁶⁶ Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.458.

⁶⁷ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, s.13.

1-Sistematik ve kavramsal çerçeve: Bununla Ebû Süleyman, konuların taksîmi, bablara ayrılması ve kullanılan kavramlar açısından metodlar arası farklılıkları kasteder. Bu çerçevede mütekellimîn metodu eserlerinin açıklık ve kapalılık bakımından lafzî nass, zâhir, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayırmasına karşılık fukahâ metodu eserlerinin zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih kısımlarına ayırmasını; mütekellimîn metodu eserlerinin manaya delaletinin şekli bakımından lafzî, mantûkun delaleti ve mefhûmun delaleti olmak üzere ikiye ayırmasına karşılık fukahâ metodu eserlerinin ibarenin delaleti, işâretin delaleti, nassın delaleti ve iktizânın delaleti şeklinde dörde ayırmasını örnek olarak verir.

2-Fikrî yapı: Burada Ebû Süleyman, söz konusu metodların usûl konularındaki tavırları, tercihleri ve vardıkları neticeler açısından karşılaştırmalara gider, örneklendirme ve değerlendirmelerde bulunur. Konu ile ilgili olarak mütekellimîn metodu alimleri mefhûmu muhâlefetle amel ederken fukahâ metodu alimlerinin onunla amel etmemelerini, mütekellimîn metodu temsilcileri âmmın fertlerine delaletini zannî kabul ederken fukahâ metodu temsilcilerinin kat'î kabul etmelerini, mutlakın mukayyede hamlindeki metodlar arası farklılıkları, mürsel hadisle amel konusunda mütekellimîn metodu temsilcilerinin menfî tavrına karşılık fukahâ metodu temsilcilerinin müspet yaklaşımlarını, umûmu'l-belvâda (çoğunluğun bilgisi dışında kalamayacak konularda) vârid olan haber-i vâhidle mütekellimîn metodu alimleri amel ederken fukahâ metodu alimlerinin bununla amel etmemelerini örnek olarak zikreder ve fûrû' alanındaki yansımalarına işaret eder.⁶⁸

Görüldüğü üzere burada Ebû Süleyman, sistematik ve kavramsal çerçeve bağlamında, konuların taksîmi, bablara ayrılması ve kullanılan kavramlara dair; fikrî yapı bağlamında ise, usûl konularında ulaşılan sonuçlar ve tercih edilen görüşlere dair olmak üzere tespit ve değerlendirmelere yer vermektedir.

Fukahâ-mütekellimîn ayrımı çerçevesinde değerlendirmelerde bulunan eserlerce muhteva bağlamında işaret edilen tasavvurların bir kısmı söz konusu eserlerin usûl konularını işleyiş yöntemleri ile ilgilidir.

⁶⁸ Söz konusu açıklamalar için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.458-462.

Ebû Süleyman, fukahâ metodu müelliflerinin, usûl meselelerine imamlarının görüşlerini vererek başladıklarını, bu görüşleri, hem istidlâlde bulunmada/usûlün inşâsında hem usûlî mesele ya da kaidelerin delillendirilerek güçlendirilmesinde kullandıklarını dile getirir.⁶⁹ Ona göre fûrû'a verilen önemin bir neticesi olarak fukahâ metodu eserleri, kelâm ve mantık konularına dalan ve aklî/nazarî soyut çıkarımlarla ilgilenen mütekellimîn metodu eserlerine nazaran daha açık ve anlaşılabilir bir üslûba sahiptir.⁷⁰ Buna karşılık, mütekellimîn metodu eserlerinde, objektif genel kuralların tespitinin amaçlanması ve fûrû'dan bağımsız hareket edilmesi, özellikle tartışmaların aklî faraziyeler veya savunayı bulunmayan farazî tasavvurlar etrafında yapılması nedeniyle detaylı delillendirme faaliyetlerine ve uzun münâkaşalara yer verildiğini ve sıkıcı cedel tartışmalarına girildiğini dile getirir ve bu faaliyetlerle, bir görüşün müdâfâ edilmesi ya da benimsenen görüş veya mezheplerin savunulması konusunda öğrencilerin yetiştirilmesinin amaçlandığını ifade eder.⁷¹

Konuların işleniş yöntemi çerçevesinde değerlendirilebilecek bir mahiyette Hanefîlerin erken dönemlerden itibaren İmam Şâfiî (v. 204/820) ve kendileri arasında olmak üzere mukayeseli usûle önem vermiş olmalarına ilişkin Ebû Süleyman'ın ifadesi⁷², söz konusu eserlerde konuların/muhtevanın, İmam Şâfiî merkeze alınmak suretiyle muhalif görüşlerle karşılaştırılarak işlendiğini göstermesinin yanında, muhalif görüşlere yer verilmiş olması tasavvurunu da zorunlu olarak içerir. Nitekim başka bir yerde, Hanefîlerin, mütekellimîn tarafından ortaya konulan usûl kaidelerini münâkaşa ettiklerini, onların usûlleri ve delilleri ile kendileri arasında karşılaştırmalara gittiklerini açıkça zikreder.⁷³

⁶⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.453.

⁷⁰ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.457-458. Seyyid Bey'e göre mütekellimîn metodu eserleri daha kolay ve daha sıkıntısızdır. Bu nedenle mütekellimîn metodu eserleri daha fazla rağbet görmüş ve usûl eserlerinin çoğu bu metoda göre yazılmıştır. Bkz. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s.50.

⁷¹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.449-450.

⁷² Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.455.

⁷³ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.456.

Konuların işlenişi ile ilgili olarak diğer bir yöne dikkat çeken Murtezâ Bedir, bu eserlerde konular işlenirken ihtilafın tarafları olarak genelde fakihlerin zikredildiğini, tarafların kelâmî meşreplerine işaret edilmediğini dile getirir.⁷⁴

Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin muhtevaları ile ilgili olarak işaret ettiğimiz yönlerin (ele aldıkları ve ele almadıkları konular, usûl konu ve kaidelerindeki tercihleri, usûl konularında ulaştıkları sonuçlar, konuların taksîm ve tertip şekilleri, konuların işleniş yöntemleri vb.) her birisi altına girebilecek tasavvurların tamamına değinmenin ve bunlara örnek olabilecek bütün materyallere yer vermenin imkansızlığı ortadadır. Bunun yerine, işaret ettiğimiz yönler itibariyle, usûl konularını ya da herhangi bir usûl konusunu işleyen hemen her eserde, fukahâ metodu ile mütekellimîn metodunun karşılaştırılması ve farklılıkların gösterilmesi bağlamında fukahâ metoduna yönelik tasavvurlara rastlanılabileceğine dikkat çekmekle yetiniyoruz.⁷⁵

IV-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE USÛLÛN İNŞÂSINA YÖNELİK TASAVVURLAR

Fukahâ-mütekellimîn ayırımı ile ilgili tasavvurlara yer verilen kaynaklar incelendiğinde, usûlün inşâsının, mütekellimîn metodu eserlerinde fûrû'dan ve mezhep görüşlerinden/taassubundan bağımsız bir şekilde Kitab ve Sünnetten yapılan istidlâlle ya da aklî/nazarî/mantikî ve lügavî çıkarımlarla, fukahâ metodu eserlerinde ise fûrû'a dayalı istikrâ/tümevarım yoluyla ve mezhep bağlılığı/taassubu çerçevesinde gerçekleştirildiğinin yaygın bir kanaat olarak dile getirildiği görülmür.⁷⁶

⁷⁴ Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*, s.17; Bedir, "Is There A Hanafî Usûl Al-Fiqh?", s.171-172.

⁷⁵ Söz konusu tasavvurların yer alabileceği çalışma türlerini örnekleme babında bkz. Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl*; Edîb Salih, *Tefsîru'n-Nusûs*; Şaban, *Usûl*; Atar, *Fıkah Usûlû*; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlû Eserlerinde İlet Tartışmaları*; Apaydın, "Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkita' Anlayışı", s.159-193; Zuhaylî, "Değişik Mezheplerde İctihâd Usûlleri"; Apaydın, "Kıyâs", *DİA*, XXV, 529-539.

⁷⁶ Karafî, *Nefâis*, I, 52-56 (muhakkiklerin açıklamaları); İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1031; Dihlevî, *el-İnsâf*, s.56-59; Kannûcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, II, 77; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.446-462; Ebû Süleyman, "Menhecû'l-Bahsi'l-Usûlî", s.36-37; Hallâf, *İlmü Usûli'l-fikh*, s.18; İsmâil, *Usûlû'l-fikh*, s.35-36; Şaban, *Usûl*, s.18-23; Hudarî, *Usûlû'l-Fikh*, s.8; Zeydan, *el-Vecîz*, s.17; Ebû Zehrâ, *Usûlû'l-Fikh*, s.29-32; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fikh*, s.62-64, 72-82; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkah*, s.49-50; Atar, *Fıkah Usûlû*, s.13; Alvânî, *Fıkah Usûlû*, s.55-56; Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*, s.16-17; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlû Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s.13; Bedir, "Is

Bâhuseyn, fûrû'dan hareketle usûlün inşâsını “tahrîcî'l-usûl mine'l-fûrû” ismi ile yeni bir ilim dalı olarak tanıtır.⁷⁷ Bu çerçevede değerlendirme ve açıklamalarda bulunan Bâhuseyn'in söz konusu yaklaşımı, fukahâ metodu eserlerinin bu uygulamasına olan vurguyu arttırır.

Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinin fûrû' ile ilişkisinin nedeni olarak ilk dönemden itibaren Hanefîlerce fûrû'a büyük önem verilmesini gösterir ve usûl-fûrû' ilişkisinin daha önce ifade edildiği gibi usûlün inşâsında, telifde ve muhtevada olmak üzere fukahâ metodu eserlerinde üç şekilde tezâhür ettiğini dile getirir.⁷⁸ Özellikle bunların ilki, söz konusu eserlerde usûl inşâ edilirken mezhep imamlarının fetvâlarından istikrâda (tümeyyid) bulunulmasını ve imamların fetvâlarında izlenen/gözetilen prensip ve amaçların izlenmesini/gözetilmesini ifade etmesi açısından konumuzla bağlantılıdır.

Ebû Süleyman, yukarıda bahsettiğimiz fûrû'un usûl eserlerindeki tezâhür şekilleri ile ilgili yaptığı ayırımı (usûlün inşâsı, telif, muhteva) haricinde fukahâ ile mütakellimîn metodunu birbirinden ayırt etmek amacıyla usûlün inşâsı, sistematik ve kavramsal çerçeve ve fikrî yapı olmak üzere üçlü bir ayırma daha yer verir ki, bunun ilk kısmı da konumuzla doğrudan bağlantılıdır. Bu çerçevede Ebû Süleyman, fukahâ metodu eserlerinde usûlün mezhep fakihlerinin fetvâlarından çıkarıldığını dile getirir ve bu yönüyle, soyutlamaya dayalı mütakellimîn metoduna karşı fukahâ metodunun amelî/somut yönüne dikkat çeker. Mütakellimîn metodunun genel, fûrû'a hâkim usûl kaidelerine karşılık fukahâ metodunun fûrû'dan yola çıkarak saptanmış/belirlenmiş kaidelere sahip olduğunu dile getirir.⁷⁹ Ebû Süleyman, mütakellimîn metodu eserlerinin

There A Hanaffi Usûl Al-Fiqh?”, s.169-171; Alvânî, “Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-Usûl”, s.13-14; Alvânî, “Usûlû Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler”, s.381-382.

⁷⁷ Bâhuseyn, *et-Tahrîc 'İnde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*, s.17-46.

⁷⁸ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.451-454.

⁷⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.457-458. Fukahâ metodunda usûlün inşâsına yönelik olarak zikredilen tasavvurları destekleyen açıklamalar için ayrıca bkz. Karafî, *Nefâis*, I, 52-58 (muhakkiklerin açıklamaları); Şaban, *Usûl*, s.18-25; Zeydan, *el-Vecîz*, s.17; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkıh*, s.62-64, 72-82; Ebû Süleyman, “Menhecî'l-Bahsi'l-Usûlî”, s.36-37; Alvânî, “Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-Usûl”, s.13-14.

fürû'a olan ilgilerini ise, usûlün inşâsı bağlamında değil anlaşılması bağlamında değerlendirir.⁸⁰

Bazı araştırmacılar, fukahâ metodu eserlerinde fürû'dan hareketle usûlün inşâsını, benzer mahiyetteki fürû' çözümlerinin bir araya getirilmesi, ardından bunların hepsini açıklayabilecek genel kaidelere ulaşılarak usûl kaidelerinin tespiti şeklinde ifade ederek mahiyet açıklamasına girerler.⁸¹ Hatta, fukahâ metodu eserlerinde fürû'un usûlün inşâsındaki etkisine vurgu yaparak, Hanefîlerin, önce mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlerin gerektirdiği şekilde usûl kuralları koyduklarını, daha sonra bu kurala aykırı yerleşik bir fürû' örnekle karşılaştıklarında, ilk koydukları kuralı değiştirip yeniden şekillendirdiklerini dile getirirler ve örneklendirirler.⁸² Konuya daha geniş bir perspektiften bakan Murtezâ Bedir, fukahâ metodu eserlerinde her usûl kaidesi mezhep fürû'u ile teste tâbî tutulduğu gibi, mezhep fürû'unun da usûl ile teste tâbî tutulduğunu söyler.⁸³ Dolayısıyla, ona göre usûlün inşâsında usûl-fürû ilişkisi, çift taraflı bir etkileşime sahiptir.

Her ne kadar usûlün inşâsı ile ilgili tasavvurlarda fürû'a yapılan vurgu güçlü ise de, Hanefîlerin, usûlün inşâsında merkeze aldıkları fürû fıkıh malzemesini ortaya koyan hukûkî tefekkürü/usûl anlayışını tahmin etmeye çalıştıklarına da vurgu yapıldığı görülür. Bu çerçevede, fukahâ metodu müelliflerinin, usûllerini, mezhep imamlarının fürû' üretirken ve meselelere çözüm getirirken takip ettiklerini sandıkları/tahmin ettikleri kaidelerden oluşturdukları ifade edilir ve esasen fürû'a bu kadar önem verilmesinin altında bu amacın yattığına işaret edilir.⁸⁴ Böylece, fürû' fıkıh malzemesinin, sadece onları üreten hukûkî tefekküre/usûl anlayışına götüren/işaret eden araçlar olduğu dile getirilmiş olur.

⁸⁰ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.449; Ebû Süleyman, "Menhecû'l-Bahsi'l-Usûlî", s.36-37. Mütakellimîn metodu eserlerinin fürû' hükümlerine izah ve örnek kabilinden yer verdiklerine dair bkz. Şaban, *Usûl*, s.18; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.64.

⁸¹ Şaban, *Usûl*, s.19; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.73, 81.

⁸² Şaban, *Usûl*, s.19-23; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.72, 78-81.

⁸³ Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s.16; Bedir, "Is There A Hanafî Usûl Al-Fıqh?", s.169.

⁸⁴ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.452-453, 457-458; Hudarî, *Usûlû'l-Fıkh*, s.8; Şaban, *Usûl*, s.18-19; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.62-63; Alvânî, *Fıkh Usûlû*, s.55-56.

Fukahâ metodu eserlerinde fûrû'dan hareketle usûlün inşâ edilmesinin önemli etkenlerinden biri olarak, fukahâ metodu mensuplarına mezhep imamları tarafından Şâfiî (v. 204/820)'nin "Risâle"si gibi bir usûl eseri bırakılmamış, dolayısıyla imamlarının fikhî çözümler üretirken takip ettikleri kaidelerin kendilerine intikal etmemiş olması zikredilir.⁸⁵ Bu etken, yukarıda ifade edilen, fûrû' üzerine usûlün inşâsında fûrû'un araç olduğu, aslen mezhep imamlarının fikhî çözümler üretirken takip ettikleri hukûkî tefekkürün/usûl anlayışının tespitine çalışıldığı tasavvurunu güçlendirir.

V-DEĞERLENDİRME

Bu bölümde yapılan açıklamaların tümü dikkate alınırsa, fukahâ metoduna yönelik tasavvurlarda, bu metoda göre yazılan eserlerin fûrû' fıkıhla, müelliflerinin ise fıkıh ve Hanefilikle ilişkilerinin dikkate alındığı söylenebilir. Özellikle fûrû' ile olan ilişkinin neredeyse tasavvurların tamamında belirleyici bir rol oynadığı ifade edilmelidir.

Fukahâ metoduna yönelik tasavvurlarla ilgili olarak dikkati çeken diğer bir durum da, bu tasavvurların, mütekellimîn metodu ile karşılaştırma amacı çerçevesinde ortaya konuldukları için daha genel ve kapsayıcı özellikler yerine mütekellimîn metodundan farklılıkların tespitine dayanmasıdır. Dolayısıyla, bu tasavvurlarda, mütekellimîn metodu ile ortak olabilecek özelliklerin (temel usûl konularının ele alınması gibi) göz ardı edilmesinin yanında, mütekellimîn metodunda karşılığı olmayan ve karşılaştırma imkanı vermeyen özelliklere de (fukahâ metodu eserleri arasındaki farklılıklar gibi) değinilmez.

Fukahâ metoduna yönelik tespit ettiğimiz bu tasavvurlar, fukahâ metodundan ne anlaşıldığını ve mahiyeti hakkında nelerin söylendiğini görmemize imkan vermesi açısından önemlidir. Ancak, söz konusu tasavvurların oldukça sınırlı, detaya girmeyen ve çoğunlukla izlenimlere dayalı genellemeler olmalarının yanında ifade edildiği üzere mütekellimîn metodu ile farklılıkları belirtmeye yönelik tespitlerden oluşmuş olmaları dikkate alınırsa, fukahâ metodunu yeterli ölçüde yansıtmadıkları söylenebilir. Tezimizin ikinci bölümünde, bizzat bu metodu temsil özelliği taşıyan eserleri yakın bir incelemeye

⁸⁵ Şaban, *Usûl*, s.19; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkıh*, s.73, 81.

tâbî tutarak, fukahâ metodunun özelliklerini olabildiğince bu tasavvurlardaki zikredilen eksik noktaları da aydınlatacak biçimde ortaya koymaya çalışacağız.



İKİNCİ BÖLÜM

ÖRNEK ESERLER ÇERÇEVESİNDE FUKAHÂ METODUNUN KARAKTERİSTİK YAPISININ İNCELENMESİ

I-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERİN MUHTEVASI

Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde muhteva konusuna, fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz usûl eserlerinde yer alan konuları tespit ederek başlayacağız. Daha sonra bu eserlerde yer almayan konulara değinerek özellikle mütেকellimîn metodu ile yazılan eserlerden muhteva itibariyle farklılıklarını belirlemeye çalışacağız.

A-Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Eserlerde Ele Alınan Konular

Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz ve değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserler olarak Cessâs (v. 370/980), Debûsî (v. 430/1038), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090)'nin usûle dair eserlerinin muhtevaları, bazı prensipler çerçevesinde ana hatlarıyla tespit edilip sistematik bir şekilde ekte verilmiştir (bkz. Ek). Aşağıda, fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz eserlerin muhtevalarını, “eserlerin giriş kısımları” ve “usûl konuları” olmak üzere iki kategori altında sıralanan genel başlıklar halinde karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız. Hem genel başlıkların hem de genel başlıklar altındaki alt başlıkların sıralamasında, imkan ölçüsünde eserlerin takip ettiği sırayı gözetmeye gayret edeceğiz. Muhtevayı verirken kullanılan kavramlara, konuların taksîm ve tertip şekillerine, usûl konu ve kaidelerindeki tercihlere ve ulaşılan sonuçlara eserler arası benzerlik ve farklılıklara, süreklilik ve değişikliklere de işaret ederek yer vereceğiz. Böylece, fukahâ metodu çizgisini temsil eden muhtevanın şematik, kavramsal ve fikrî haritasını sunmaya çalışacağız. Bu faaliyetler esnasında, usûlün geriye doğru inşasından imkan ölçüsünde kaçınarak söz konusu eserlerin kendi dillerini kullanacak, ihtiyaç duyulduğunda sonraki dönemlerde yapılan faaliyetlere de değinerek bazı durumlarda bağlantılar kurmayı ihmal etmeyeceğiz.

1-Eserlerin Giriş Kısımları

a-Mukaddimeler

Muhakkikinin tespitine göre Cessâs'ın eserinin mukaddimesi, baş taraftan bazı konular ile birlikte günümüze ulaşmamıştır.⁸⁶ Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz diğer üç eserin mukaddimleri ise günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerin her birisi, mukaddimelerinde, mukaddimelerin temel unsurlarından olan hamdele ve salveleye farklı ifadelerle de olsa yer verirler.⁸⁷

Debûsî, hamdele ve salveleden sonra diğerlerine nazaran farklı bir üslûp izleyerek ilki hidâyet ve dalâlet dereceleri açısından, ikincisi rabbini bilmede ilminin mahiyeti açısından, üçüncüsü ilim-amel ilişkisi açısından olmak üzere insanları üç temel kategori altında gruplara ayırır. Son kategori altında âmili, uzlette olan ve Allah'a davetle meşgul olan şeklinde iki kısma ayırır ve ikincisini en yüksek tabaka olarak belirler. Bunu ispat mahiyetinde ayetler sıralar ve bunun da en yüksek mertebesi olarak Peygamberlerin derecesini gösterir. Debûsî, ilimle bağlantı kurarak yaptığı bu ayırımların sonunda, ilimle ilgili olarak selefin huccetleri açıklamadaki gayretlerine dikkati çeker, kendisinin de onlar gibi olmayı istediğini dile getirir ve eserini telif amacını açıklayarak mukaddimesini nihayete erdirir.⁸⁸

Pezdevî, hamdele ve salveleden sonra ilmi, “ilmü't-tevhîd ve's-sıfat” ve “ilmü'ş-şerâi' ve'l-ahkâm -ilmü'l-fürû' ve'l-fikh ismini de kullanmaktadır-” olarak ikiye ayırır. İlkini “asl” olarak, ikincisini ise “fer” olarak değerlendirir ve ikincisini kendi içinde meşrû'âtı (şer'î hükümler) bilmek, bu bilgiyi sağlamlaştırmak -yani, nassları manalarıyla bilmek ve asılları fûrû'larıyla kavramak- ve onunla amel etmek şeklinde üç kısımda ele alır. Pezdevî, asl ve fer'de Hanefî ashâbının en yüksek mertebeye sahip olduğunu dile getirir ve bunu ispatlamaya çalışır.⁸⁹ Benzer ifadeleri kullanmasından dolayı Pezdevî'nin ilim tasnifini kabul ettiğini anladığımız Serahsî de, Pezdevî gibi Hanefîlerin bu konulardaki üstünlüklerine değinir.⁹⁰ Her iki müellif de

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 29-30.

⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.9; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 23-29; Serahsî, *el-Usûl*, I, 9.

⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.9-11.

⁸⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 23-66.

⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 9-10.

Debûsî gibi mukaddimelerinin sonunda eserlerini telif amaçlarını zikreder.⁹¹ Eserin niçin yazıldığını ifade eden açıklamalardan sonra usûl konularına giriş mahiyetinde Pezdevî, şer‘in asıllarının Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyâs olduğunu dile getirirken, Serahsî, niçin emir ve nehiy konusu ile başladığını açıklayan ifadelere yer verir.⁹²

İçerikleri ana hatlarıyla verilen mukaddimelere bakıldığında Serahsî ile Pezdevî arasında esaslı benzerliklerin olduğu görülmekte iken, ikisi ile Debûsî arasında belirgin farklılıkların olduğu söylenebilir.

b-Usûlün Tarifi⁹³

Usûle dair bir eserin ilk bölümlerinde olması beklenen konuların en başında usûlün tarifi gelir. Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerini temsilen seçilen eserlere bakıldığında, konuyla alakalı açık bir başlık olmamakla birlikte, mukaddimeler içinde usûlün tarifi ile ilişkilendirilebilecek bazı açıklamalara yer verildiği görülür.

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere, muhakkikinin tespitine göre, Cessâs’ın eserinin mukaddimesi ve baş tarafından bazı konular günümüze ulaşmamıştır. Ancak müellif, “Ahkâmü’l-Kur’an” adlı eserinin girişinde, söz konusu esere mukaddime olarak yazdığını ifade ettiği usûle dair eserine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴ Cessâs, söz konusu atıf esnasında, usûl ile ilgili eserin tanıtılması amacıyla bazı açıklamalarda bulunmaktadır ki, bu açıklamalara bakılarak Cessâs’ın, usûlü, Kur’an’ın manalarının istinbât yollarını, delaletlerinin istihracını, lafızlarının işlevlerini ve Arapça’daki kullanılışlarını, lûgavî isimleri ve şer‘î ibareleri bilmek şeklinde anladığı sonucuna varılabilir.

Debûsî de, mukaddimesinin sonunda, selefın delillerin açıklanması ile ilgili gayretlerini dile getirdikten sonra kendisinin de onlara benzemeyi istediğini söylemesi, eserin telifi ile ilgili olarak yaptığı açıklamalar esnasında, kendileriyle imtihanın

⁹¹ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 62; Serahsî, *el-Usûl*, I, 10-11.

⁹² Pezdevî, *el-Usûl*, I, 62; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11.

⁹³ Söz konusu eserlerde böyle bir başlık olmamakla birlikte, müelliflerimizin konu ile ilgili eğilimlerini tespit amacıyla önemine binâen böyle bir başlığın ele alınmasını uygun gördük. Bu başlığın söz konusu eserlerde ele alınmamasının yanı sıra değerlendirmelerimizin de mukaddimelerdeki ifadelere dayanmasından dolayı bu konuyu “eserlerin giriş kısımları” kategorisi altında ele aldık.

⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 5.

gerçekleştiği dört asıldan bahsetmesi⁹⁵, onun, usûlün tarifi konusunda delilleri öne çıkaran bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim hem usûle dair eserine verdiği isim (Takvîmü'l-Edille), hem de söz konusu eserinde konuları sıralayış ve ele alış tarzı, Debûsî'nin usûl anlayışında delillere ne kadar önem verdiğinin göstergesidir.

Pezdevî'nin, eserinin mukaddimesinde ilmin nev'ilerini incelerken, ilmin ikinci nev'isi olarak ele aldığı fıkıh üzerine yaptığı, meşrû'âtı (şer'î hükümler) bilmek, bu bilgiyi sağlamlaştırmak -yani, nassları manalarıyla bilmek ve asılları fûrû'larıyla kavramak- ve onunla amel etmek şeklindeki üçlü ayırımında özellikle fıkıhın ikinci kısmında dile getirdikleri ile⁹⁶, ilmin nev'ilerini işledikten sonra usûl konularına geçmeden önce, eserin niçin telif edildiğini beyân mahiyetinde zikrettiği, nassların manalarıyla beyânı, asılların fûrû'larıyla açıklanması şeklindeki ifadeleri⁹⁷, onun, usûlün ne olduğuna dair görüşlerine işaret eder mahiyettedir.

Serahsî de mukaddimesinde, Pezdevî'nin ilme dair tasnifini benimsemekte ve benzer ifadeleri kullanmaktadır ki, bu ifadeler, Pezdevî'de olduğu gibi Serahsî'nin usûl anlayışına da îmada bulunmaktadır.⁹⁸

Müelliflerin ifadelerine bakılarak, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde usûlün, fıkıhın/hükümlerin icmâlî delilleri ve bu delillerin hükme delaletlerinin tespiti şeklinde anlaşıldığı sonucuna varılabilir. Söz konusu ifadelerin, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin usûlün tarifine yönelik eğilimlerini içerdiği gibi usûlün amacına ve muhtevasına yönelik açıklamaları da içerdiği görülmektedir.

2-Usûl Konuları

Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz eserlerde ele alınan usûl konularına ana hatlarıyla değinecek olursak, Kitab, Sünnet bahisleri, yorum (lafız) bahisleri, icmâ, şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, kıyâs ve illet bahisleri, istihsân, istishâb, teâruz, beyân, nesih, taklîd, ictihâd bahisleri, ehliyet bahisleri (mahkûm aleyh ile ilgili konular) genel

⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.11.

⁹⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 46-48.

⁹⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 62.

⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 10.

olarak eserler arası ortak konuları teşkil eder. Debûsî, diğer eserlerde yer almayan aklî huccetleri ele alır ve yine diğer eserlerde yer verilmeyen “ilim oluşmadan önce ve ilim oluşuktan sonra insan kalbinin halleri” olarak başlıklandığı konuya eserinin sonunda yer verir. Genel başlıkların ve alt başlıkların eserler içindeki dağılımı farklılıklar arzettiği gibi birinde yer almayan bir başlık diğerinde yer alabilmektedir.

Fukahâ metoduna göre yazılan eserlerde ele alınan usûl konuları olarak zikredilen genel başlıkların sıralamasını belirleme amacıyla bir inceleme yapıldığında, temsilen seçtiğimiz eserler arasında Debûsî ve Pezdevî’nin diğerlerinden farklı olarak lafız bahislerinden önce bazı genel ve alt başlıklara yer vermiş oldukları görülür. Debûsî, eserinin genelinde daima göz önünde bulundurduğu huccet anlayışını ve ilim ifade etmedeki kesinlik ve bağlayıcılık değeri açısından huccetler arasındaki derecelemeyi, eserinin başında açtığı ilk iki başlıkta ele alır ve eser boyunca konular arası sıralamayı buradaki açıklamalara göre yapar.

Debûsî, söz konusu başlıkların ilkinin, “huccin nev’ilerinin isimleri” şeklinde isimlendirir ve burada, önce genel isimler olan huccet, beyyine ve burhanı birbirine yakın bir şekilde açıklar ve ardından bunların işaret ettiği manayı ayet, delil, illet ve hal olarak dörde ayırarak herbirisinin amel bakımından bağlayıcılıklarına dikkat çeker. Huccin nev’ilerini bu şekilde açıkladıktan sonra hepsini, huccet olması ve bağlayıcılığı açısından açıklığı veya teemmüle bağlı olması yani kapalılığı itibariyle zâhir ve bâtin ayırımına tâbî tutar.⁹⁹

Genel olarak huccet ve nev’ilerini açıklayan söz konusu başlığı takiben Debûsî, eserinin haritasını verir ki, burada huccetleri önce aklî ve şer’î olmak üzere ikiye, sonra her birisini kendi içinde ilmi gerektirmesi (mûcib) ve ilmi mümkün (mücevviz) kılması açısından ikiye kısıma daha ayırır.¹⁰⁰ İşte Debûsî, eserinin tamamında bu ayırımın içeriğini doldurmaya çalışır. Debûsî, sıralama itibariyle şer’î delilleri aklî delillerden önce ele alır ve bunun nedenini, şer’î delilleri gündüzün aydınlığına, aklî delilleri ateşin aydınlığına benzetmek suretiyle şer’î deliller ile aklî deliller arasındaki derece farkına

⁹⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.13-17.

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.18.

işaret ederek açıklar.¹⁰¹ Debûsî’de yer alan bu iki başlık diğerlerinde yer almasa da, bunların muhtevasına Serahsî, şer’î huccetlerin ve hükümlerinin açıklanması ile ilgili başlıkta kısmen değinmektedir.¹⁰² Debûsî mûcip şer’î huccetleri Kitab, bizzat Hz. Peygamber’den işitilen haber, Hz. Peygamber’den tevâtüren nakledilen haber ve icmâ olmak üzere dört kısma ayırır ki, Serahsî de bu ayırımı aynen zikreder.¹⁰³ Her iki müellif de bu ayırımın ikinci kısmını, muhtemelen açık olması, tartışmalı yönünün ve teferruatının olmaması nedeniyle başlık haline getirmeden, diğer üçünü ise daha sonra ele alınacağı üzere sırasıyla başlık haline getirerek işlerler.

Debûsî Kitab, tevâtür ve icmâ, ilim ve ameli kesin bir şekilde gerektirmesini dikkate alarak lafız bahislerinden önce ele alır. Pezdevî de, Kitab’la ilgili bahsi lafız bahislerine geçmeden önce işler. Ancak, Pezdevî’nin bu bahsi şer’î hitâbın hükme delaletini tespit yollarını içeren lafız bahislerinden önce işlemesi, söz konusu faaliyetin üzerinde yoğunlaşacağı şer’î hitâbın nazmı ve manası açısından ilâhîliği kesin olan kısmını (Kitab) ele alma amacına müteallik gibi gözükmektedir. Şimdi, sıralama itibarıyla diğer müelliflerden farklı olarak Debûsî ve Pezdevî’nin lafız bahislerinden önce işlediği bu konularla başlayarak fukahâ metodu eserlerinde yer alan konularla ilgili yukarıda sayılan genel başlıkların muhtevalarını ele alacağız.

a-Kitab

Cessas’ın “el-Fusûl”ünde Kitab’la ilgili açık bir başlığa rastlanmaz. Debûsî, Kitab’la ilgili olarak açtığı başlıkta, söze, Kitab’ın tanımıyla başlar ve tanımına ilişkin bazı soruları cevaplandırır. Basmelenin Kur’ân’dan olup olmadığı meselesine değinir. Şâz kıraatlerin hükme mesnet oluşu itibarıyla bağlayıcılık derecesi hakkındaki görüşlerini yansıtan ifadelerle yer verir.¹⁰⁴ Serahsî, bu başlık altında hem kullandığı üslûp, hem de mahiyet itibarıyla Debûsî’yi tekrar eder.¹⁰⁵ Pezdevî, aynı başlık altında söze, Debûsî gibi Kur’ân’ın tanımıyla başlamakla birlikte, devamında Kur’ân’ın nazmı ve manasıyla ilâhî oluşuna vurgu yapar. Şer’î hükümlerin ancak nazm ve mananın

¹⁰¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.19.

¹⁰² Serahsî, *el-Usûl*, I, 277-279.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.19; Serahsî, *el-Usûl*, I, 279.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.20-21.

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 279-282.

kısımlarının bilinmesi ile bilinebileceğini dile getirir ve nazm ve mananın kısımları olarak kabul ettiği lafız bahislerinin temel başlıklarını sıralayarak lafız bahislerine geçiş mahiyetinde Kitab ile lafız bahisleri arasındaki bağıntıyı kurar.¹⁰⁶

Bu başlık altında ele alınanlara bakıldığında, şer'î hükümlerin ana kaynağı olan Kur'an'ın kapsamının ve mahiyetinin ortaya konulmaya çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca bu başlık altında Kur'an'ın huccet oluşu ile ilgili delillendirmeye gidilmemesi, Kur'an'ın huccetliği konusunda hiçbir ihtilafın olmadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

b-Tevâtür

Önceki ve sonraki başlıklarla bağlantısı itibariyle tevâtür konusu, Debûsî ve Serahsî'de mûcip şer'î huccetler altında açılan ikinci başlık olarak biraz daha bağımsız bir konuma sahipken, diğerlerinde ittisal açısından haberin kısımlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Cessâs hariç diğerlerinin müstakil başlıkla ele aldığı tevâtür konusu, Cessâs'ta, haberin çeşitleri, mertebeleri ve hükümleri ile ilgili başlık altında ele alınır.¹⁰⁷ Debûsî, tevâtürün tanımı ve ilim ifade etmedeki kesinlik derecesi ile ilgili bilgileri, mûcip şer'î huccetler çerçevesinde açtığı bağımsız başlık altında verirken, tevâtürün hükmü ve konu ile ilgili tartışmaları, haberleri meşhûr ve garîb olmak üzere ikiye ayırıp mütevâtir haberi meşhûrun ilk kısmı olarak ele aldığı, Sünnet bahisleri arasında yer alan "sahih haberin kısımları" başlığı altında işler. Buna karşılık Serahsî, bu muhtevanın hepsini mûcip şer'î huccetler çerçevesinde açtığı başlık altında bir arada işler.¹⁰⁸ Cessâs ve Pezdevî'de ise konu, Sünnet bahisleri içinde ittisal açısından Sünnetin kısımlarından olması itibariyle ele alınır.¹⁰⁹

Tevâtürün tarifi, hükmü, bilgi değeri, mütevâtir habere yapılan itirazlar, konu ile ilgili değerlendirmeler ve delillendirmeler tevâtür konusu çerçevesinde işlenen eserler arası ortak temalardır.¹¹⁰ Cessâs haricindeki müellifler, meşhur haberi

¹⁰⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 67-93.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37-59.

¹⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.22, 207-213; Serahsî, *el-Usûl*, I, 282-295.

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37-59; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 653-672.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37-59; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.22, 207-213; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 653-672; Serahsî, *el-Usûl*, I, 282-295.

mütevâtirden farklı algılarken Cessâs, meşhûru, mütevâtirin bir kısmı olarak ele alır. Haberi, mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan şeklinde ikiye ayıran Cessâs, mütevâtir haberi de haberin sıhhatini bilmeyi icap ettiren deliller kendisine eşlik ettiğinden dolayı nazar ve istidlâle gerek kalmaksızın zarûrî ilim gerektiren haber ve zarûrî ilim gerektirmeyip sıhhati istidlâlen bilinen haber olmak üzere kendi içinde iki kısma ayırır.¹¹¹ Cessâs, her ne kadar isimlendirmese de ikinci kısım ile meşhur haberi kasteder.¹¹²

c-İcmâ

Lafız bahislerine geçmeden önce Kitab ve tevâtürden sonra icmâ işleyen Debûsî'nin icmâ burada konumlaması, yukarıda da değinildiği üzere icmân Kitab, Hz. Peygamber'den bizzat işitilen haber, tevâtür ve icmâ şeklinde sıraladığı ilmi mûcip şer'î delillerden olması itibariyledir. Serahsî de -icmâ lafız bahislerinden sonra ele almakla birlikte- icmân yakın başlıklar arasındaki konumlanışı itibariyle Debûsî'nin endişesini taşır ve onun yolunu izler. Cessâs ve Pezdevî'nin ise, icmân konumlanmasında, ilim ifade etmedeki kesinlik derecesinden ziyade, şer'î deliller arası Kitab, Sünnet, icmâ, kıyâs şeklindeki yaygın sıralamayı dikkate aldıkları gözlenmektedir.

İcmâ konusunun ele alınmasında izlenen metot itibariyle Cessâs ve Debûsî'den her birinin kendine has çizgisi olmakla birlikte, Pezdevî ve Serahsî arasında esaslı bir benzerlik göze çarpar.

Cessâs, icmâ konusu çerçevesinde genel olarak icmâ (hucciyeti ile ilgili görüşler, itirazlar ve bunların değerlendirilmesi), her asırda icmân imkanı, icmân dayanağı/müstenedi (tevkîf, istihrâc, rey/ictihâd), icmân sıfatı¹¹³, kendileriyle icmân

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37, 48.

¹¹² Yargı, “*Haneî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*”, s.31. Konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan M. Ali Yargı, Cessâs'ın meşhur hadisi aynı zamanda, “sahih olmasını gerektiren bir delil kendisine eşlik ettiği için ilim icap eden âhadın haberleri” içinde ele aldığını, dolayısıyla, Cessâs'ın meşhur haber anlayışını, sadece mütevâtir haberin bir kısmı olarak ifade etmenin gerçeği eksik yansıttığını dile getirmektedir. Bkz. Yargı, “*Haneî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*”, s.31-33.

¹¹³ Konuyla ilgili başlık altında Cessâs, icmân, âmm ve hâssın iştirakiyle gerçekleşen icmâ ve sadece hâssın yaptığı icmâ olmak üzere iki vechte gerçekleştiğini dile getirir. Bu ayırım Şâfiî (v. 204/820)'nin konu ile ilgili yaptığı ayırımı andırmaktadır. Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 255; Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, s.38-39. Ardından sonraki Haneîlerin azîmet ve ruhsat olarak isimlendirdikleri, sarîh ve sükûtî icmâ olarak da anlaşılabilecek olan, icmâa katılanların hepsinin görüşlerini açıkça izhar etmesi şeklinde gerçekleşen icmâa ve bir kısmının görüş bildirip diğerlerinin susmasıyla gerçekleşen icmâa değinir. Özellikle ikincisi

gerçekleşeceği kimseler, icmân in'ikad vakti, azınlığın çoğunluk karşısındaki muhalefeti, Medine icmâi, selefin ihtilaflarının dışına çıkma (önceki kavillerin haricinde yeni bir görüş ileri sürme), tâbi'ünün sahabeye muhalefeti, ihtilaftan sonra görüşlerden biri üzerine icmânın imkanı, iki şeyin hükümde eşit kılınması üzerine icmâ (mirasta, dayı ile teyzenin hükmen eşit kılınması üzerine yapılan icmâ gibi), sonradan ortaya çıkan bir mana dolayısıyla ihtilaf ortaya çıktığında ihtilaftan önceki icmâyla amel edilmesi¹¹⁴ ile ilgili başlıklara yer verir.¹¹⁵

Debûsî, icmâ bahislerine Cessâs'a nazaran daha az yer ayırır ve konuyu açıklamak için daha az başlık kullanır. İcmâ konusu altında icmân huccet oluşu (görüşler ve ilgili delillerin değerlendirilmesi), icmân tanımı, icmân kısımları ile ilgili olmak üzere üç başlık kullanır. Debûsî, nass (açık) ve sükûtî icmâ -Cessâs bu konuyu, icmân sıfatı başlığı altında ele alır-, icmân in'ikad vakti ve icmâa katılabileceklerin özellikleri ile ilgili değerlendirmelere icmân tanımı ile ilgili başlıkta; sahabe icmâi, Medine icmâi, Hz. Peygamber'in neslinin icmâi, her asırda icmânın imkanı, selefteki ihtilaftan sonra icmâ konularına icmân kısımları ile ilgili başlıkta değinir ki, bu konuların, Cessâs'ta, genellikle başlıklar halinde ele alındığı gözlenmektedir.¹¹⁶

Genel bir başlıkla icmâ konusuna giren Pezdevî, bu başlık altında icmâ bahislerini, icmân rûknü, icmâ edenlerin ehliyeti, icmân şartı, icmân hükmü ve icmân sebebi olmak üzere beş temel başlıkta inceleyeceğini dile getirir ve bunların ilkinin burada ele alır.¹¹⁷ Serahsî de, icmân hucciyeti ile ilgili tartışmalara yer verdiği ilk başlığın sonunda bu beş temel başlığı sıralar.¹¹⁸ Pezdevî bu konuları, yukarıdaki sırayı

ile ilgili itirazları değerlendirir ve bu tür icmân mümkün olduğu sonucuna varır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285-290.

¹¹⁴ Bu başlık istishâbla bağlantılıdır. İcmâ sağlanmış bir hükmün sübût ve devamlılığı değil, yakın fakat tartışmalı konularda önceden oluşmuş icmân otoritesinden faydalanarak o konuda meydana gelen değişiklik sonrasında, teyemmümle namaz kılan kimsenin suyu görmesi durumunda namazın başlangıcının sıhhatinde icmâ olduğu için namazın bozulmayacağına hükmetmede olduğu gibi önceki hükmün devam ettirilmesi olarak anlaşılabilecek bu tür istishâb "icmâ istishâbı (istishâbü'l-icmâ' fî mahalli'l-hilâf)" ya da "istishâbü hâli (hükmi)'l-icmâ" olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, III, 182; Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 379; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl*, s.776-777. Cessâs'ın konu ile ilgili açıklamalarına bakıldığında böyle bir uygulamayı kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 353-357. Serahsî de, aynı görüştedir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II, 116-118.

¹¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 255-358.

¹¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.23-33.

¹¹⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 423-438.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 295-300.

takip ederek işlerken, Serahsî, icmân sebebini en başa alarak sıralamayı değiştirir. Pezdevî ve Serahsî, zikredilen temel başlıklar altında hemen hemen benzer muhtevayı ele alırlar.

Her iki müellif de, icmân rûknünü azîmet ve ruhsat olmak üzere iki nev'iyeye ayırarak işler ki, azîmet ve ruhsat, sarîh ve sukûtî icmân başka kavramlarla ifade edilmiş halidir.¹¹⁹ Zikredilen kavramlaştırma muhteva olarak daha önceki eserlerde yer almakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa bu eserlerde görülür.

İcmâ edenlerin ehliyetine dair temel başlıkta, icmâa katılanların vasıflarına dair açıklamaların yanında konu ile bağlantılı olarak sadece sahabe icmâi, sadece Hz. Peygamber'in neslinin icmâi ve Medine icmâi ile ilgili değerlendirmelere yer verilir.¹²⁰

İnkırâz-ı asr, azın çoğa muhalefeti, selef dönemindeki ihtilaftan sonraki dönemlerde icmân imkanı, tüm alimlerin ya da çoğunluğun katılımıyla icmâ gibi konulara icmân şartı başlığı altında değinen Pezdevî ve Serahsî, icmân hükmü ile ilgili başlıkta, icmân bilgi değerini ve inkar edenin itikâdî hükmünü ele alırlar. Pezdevî bu başlıkta, Serahsî'den farklı olarak icmân hucciyetine, ilgili görüşlere, delillendirme ve değerlendirmelere yer verir.¹²¹

“İcmân sebebi” başlığı altında Pezdevî, icmân sebebini biri dâ'î (müstened) diğeri nâkil olmak üzere iki nev'iyeye ayırır ki bu isimlendirme de/kavramlaştırma da tespit edebildiğimiz kadarıyla bir ilk uygulamadır. Pezdevî dâ'î ile ilgili olarak âhad haberlerin ve kıyâsın dâ'î olmaya elverişli olduğunu söyleyerek tartışma konusu olan müstenedi ele almakla birlikte, Cessâs'ta gördüğümüz tevkîf ve istihrâca muhtemelen müselleme olduğu için değinmez. Nâkil ile ilgili olarak ise tevâtür ya da âhad yolla yapılan naklin bağlayıcılık derecelerini ele alır.¹²² Serahsî, aynı başlık altında benzer bir muhteva ele almakla birlikte sebep için yukarıdaki ayrımı zikretmez. Sebebin (müstened) tevkîf, istinbât -Cessâs'ın istihrâc ile kastettiği şeyi kasteder- ve re'y

¹¹⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 424-438; Serahsî, *el-Usûl*, I, 303-310.

¹²⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 439-449; Serahsî, *el-Usûl*, I, 310-315.

¹²¹ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 450-480; Serahsî, *el-Usûl*, I, 315-321.

¹²² Pezdevî, *el-Usûl*, III, 481-486.

olabileceğini ifade eden Serahsî, naklin de tevâtür, iştihâr ve âhad yolla gerçekleşebileceğini dile getirir.¹²³

Fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde genellikle icmân tam bir tarifi verilmeden konuya girildiği söylenebilirse de, icmân tanımına bir başlık ayıran Debûsî bundan istisna edilmelidir. Pezdevî ve Serahsî’de, icmân varlık şartı olan icmân rûknü konusuna, bunun ne olduğu açıkça belirtilmeden azîmet ve ruhsat şeklinde iki türü olduğu ifade edilerek başlanmaktadır ki, yapılan açıklamalara bakıldığında “rûkûn” ile icmâa katılma iradesinin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹²⁴ İcmân geçerli bir biçimde meydana gelmiş sayılması için gereken şartlar olan icmân geçerlilik şartları¹²⁵ ile ilgili başlıklar ise, söz konusu eserlerde icmâ konusu içinde, icmân hucciyetinin tartışıldığı başlıklar istisna edilirse en fazla yer kaplayan ve tartışmaların en fazla yoğunlaştığı başlıklardır.

İctihâdî alanın sınırlarının belirlenmesi, birliği temsil eden ortak hükümlerin korunması, aşırı ve uç yorumlara karşı güvenliğin sağlanması gibi önemli ve hafife alınamaz işlevleri olmasından dolayı, icmân meşrûiyeti ve bağlayıcılığının ispat edilmesi amacıyla bir çok yönden delillendirmeye gidildiği, inkar edenlerin şiddetle eleştirilip delillerinin çürütülmeye çalışıldığı, usûl konusu olmadığı halde bağlayıcılığı güçlendirmek için icmâi inkar edenin itikâdî açıdan hükmüne yer verildiği görülmektedir. Ayrıca, ictihâd alanını sınırlayan, tüm ümmeti bağlayıcı ve değiştirilmesi zor sonuçları olan icmâ ile ilgili sıkı şartlar getirilmekte ve ciddi bir icmâ teorisi oluşturulmaya çalışılmaktadır ki, bu faaliyetlerle, mezhebin icmâ ile ilgili yaklaşımlarını belirleme ve karşı görüşleri de değerlendirerek mezhebin icmâ teorisini oluşturmanın yanında, bağlayıcılık açısından icmân derecelerini belirleme, geliştirel yapılan icmâ iddialarının önüne geçme ve icmâ ile ilgili düşünülmesi muhtemel yönleri ele alarak doktrinsel bütünlüğü sağlama gibi daha genel hedeflerin de amaçlandığı söylenebilir.¹²⁶

¹²³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 301-303.

¹²⁴ Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 422.

¹²⁵ İcmân rûknü, icmân varlık şartını; icmâa katılma ehliyeti, icmân zamanı, konusu, senedi, şekli ve nakli ile ilgili şartlar ise icmân geçerlilik şartlarını oluşturur. Bkz. Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XXI, 422.

¹²⁶ Genel olarak icmân tarihsel oluşumu, bu oluşum içerisinde üstlendiği görevler ve yerine getirdiği işlevler ile ilgili detaylı açıklamalar için bkz. Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*.

d-Yorum (Lafız) Bahisleri

Cessas ve Serahsî, eserlerine lafız bahisleriyle başlarken, Debûsî, lafız bahislerini mûcip şer'î delillerden sonra ele almakta, Pezdevî ise Kitab'la ilgili ilk başlığından sonra lafız bahislerine geçmektedir. Eserinin baş tarafı günümüze ulaşmadığı için, Cessâs'ın niçin lafız bahisleri ile eserine başladığını kendi ifadelerinden öğrenmek zor ise de, aynı durum Serahsî için söz konusu değildir. Serahsî, mukaddimesinin sonunda, imtihanın çoğunlukla kendileriyle gerçekleştiği, onları bilmekle hükümlerin hakkıyla bilinebileceği ve helal ile haramın onları bilmekle ayırt edilebileceği gerekçesiyle lafız bahislerinin konularından olan emir ve nehyin beyânıyla başlamanın daha uygun olacağını ifade eder.¹²⁷ Lafız bahislerini, Debûsî'nin, mûcip şer'î deliller ile mucevviz şer'î deliller arasında; Pezdevî'nin, Kitab ile Sünnet bahisleri arasında konumlaması, lafız bahislerinin, Kitab'ın ifadelerinin anlamlandırılması ile bağlantısının yanında, Sünnetin ifadelerinin anlamlandırılması ile de bağlantısının dikkate alınmasının bir sonucudur.¹²⁸

Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde lafız bahisleri çerçevesinde işlenen muhtevayı daha anlaşılır bir şekilde sunabilmek için emir, nehiy ve bağlantılı konular ile diğer konuları birbirinden ayırarak ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu uygulamanın, Pezdevî hariç diğer müelliflerce de izlendiği göz önüne alınırsa, fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinin yapısına da aykırı olmadığı anlaşılır.

Cessâs'ın, emir ve nehiy konularında olduğu gibi lafız bahislerinde yer alan diğer konularda da farklı bir yol izlemesi ve diğer müelliflerin, izledikleri yol itibarıyla kendi aralarında oldukça yakın bir üslûba sahip olmaları nedeniyle gerek emir, nehiy ve bağlantılı konularda gerekse lafız bahsilerindeki diğer konularda Cessâs'ın diğerlerinden bağımsız olarak ele alınması daha makul gözükmemektedir.

¹²⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 11.

¹²⁸ Nitekim Pezdevî, Sünnet bahislerine başlarken, lafız bahislerinin Sünnetle ilişkisine işaret etmekte ve Kitab'la bağlantılı olarak ele alınan bu konuların tekrarlanmayacağını ifade etmektedir. Bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, II, 653.

i-Emir, Nehiy ve Bağlantılı Konular

Emir, nehiy ve bağlantılı konuları Cessâs, lafız bahislerinin sonunda, Debûsî ve Serahsî, lafız bahislerinin başında bağımsız olarak ele alırken Pezdevî, hâss lafız çerçevesinde işler. Pezdevî'nin bu tavrı, emir ve nehyin hâss lafız olarak kabul edildiğinin açık bir göstergesi olarak algılanabilir. Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin, emrin kelâmın kısımlarından biri olduğunu ifade ederek konuya girmelerine karşın, Pezdevî, bu temellendirmeyi yapmaz. Cessâs ve Serahsî, buna sadece işaret etmekle yetinirken, Debûsî'nin, konu ile ilgili bir başlık açıp kelâmın nev'ileri olarak ahabâr, istihbâr, emir ve nehyi ele aldığı görülür.¹²⁹

Emir konusuna nehiyden daha fazla yer ayıran Cessâs, konuya emrin mahiyetini inceleyen bir başlıkla başlar ve emrin alt seviyede olana yöneltildiğinde vücûb veya nedb ifade edip etmemesi, vakit sınırı olmayan emrin (gayr-ı muvakkat emir) fevre delalet edip etmemesi, vakitle sınırlandırılmış emir (muvakkat emir)'de vücûbiyetin gerçekleştiği zaman ve edânın yapılacağı zaman, emir mutlak olduğunda veya bir vakte, bir şarta, bir sifata bağlandığında tekrar ifade edip etmeyeceği ile ilgili tartışmaları içeren başlıklarla devam eder. Bablar halinde ele aldığı bu başlıklardan sonra açtığı bab altında fasıllar halinde emrin muhayyerlik içermesi, emir lafzının tekrarı ile emredilen şeyin tekrarının gerekip gerekmeyeceği, emrin sıhhati açısından emredilen şeyin bağlayıcı olduğu anda yapılabilir olması, Allah'ın emredilen şeyi yapamayacağını bildiği kimseye emretmesi, muhayyerlik içeren emirde emredilenlerden birinin yapılması, emrin farzı kifâye şeklinde gerçekleşmesi, kâfirlerin teklife muhatap kılınması, emrin zıddının kerâhiyetini gerektirmesi ve muayyen bir vakte bağlı emir - burada isimlendirme olmaksızın muhteva olarak muvakkat emir ve çeşitlerini ele alır- konularına yer verir. Nehiy ile ilgili olarak ise lafız bahislerinin son başlığını açar ve bu başlık altında nehyin kendisiyle bağlantılı ibadet ve akitlerin fesadını gerektirip gerektirmeyeceğini ele alır.¹³⁰

Cessâs'ta çok başlık ayrılarak ve teferruatlandırılarak işlenen emir ve nehiy konusunun, diğer müelliflerce, daha genel başlıklar altında ve yeni konular da eklenerek

¹²⁹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-80; Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s.34-35; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11.

¹³⁰ Cessâs'ta yer alan emir ve nehiy ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-193.

işlendiği görülür. Emrin tanımı, mücebi -Debûsî, bunu hükmü olarak isimlendirir-, tekrara delaleti, emredilen şeylerin hüsn açısından kısımları, mutlak emrin emredilen şeylerin hüsn açısından yapılan taksiminde hangi kısmı ifade ettiği, emrin zıddının hükmü, ifâ açısından emir (edâ-kazâ ve kısımları), edâ edileceği vakit açısından emir (gayrî muvakkat/mutlak emir-muvakkat emir ve kısımları), nehyin tanımı, nehyin hükmü, nehyedilen şeylerin kubuh ifade etmesi¹³¹, nehyedilen şeylerin kubuh açısından kısımları ve hükümleri, mutlak nehyin nehyedilen şeylerin kubuh açısından yapılan taksiminde hangi kısmı ifade ettiği ile ilgili konular, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî arasında emir ve nehiy çerçevesinde işlenen ortak konuları ifade eder.¹³² Diğerlerinden farklı olarak Debûsî, nehyin tekrara delaleti konusuna; Serahsî, kâfirler hakkında emrin mücebi konusuna; Serahsî ve Pezdevî, nehyin zıddının hükmü konusuna yer verir.¹³³ Zikredilen konulardan hüsn-kubuh ve nehiy ile bağlantılı bazı başlıklar haricinde kalan konuların dağınık da olsa Cessâs tarafından da işlendiği görülür. Cessâs'ta yer almayan hüsn-kubuh ve nehiyle ilişkili konular ise, Debûsî ile birlikte fukahâ metodu eserlerinde yer almaya başlar.

Emir ve nehiy ile bağlantılı konulara gelince, Cessâs tarafından işlenmeyip diğerleri tarafından işlenen “esbâbü’ş-şerâi” konusu bunlardan biridir ve şer’î hükümlerin sebeplerinin ele alındığı önemli bir konudur. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, bu konuya girişte, şer’î hükümlerin sebepleri ile emir-nehiy arasında bir ayırım yaparlar ve dinin, asıl (ma’rifetullah/iman) ve fûrû’uyla sebeplere bağlı olarak meşrû kılındığını, emirlerin ise şer’î hükümlerin zimmette sabit olmasının sebebi olmak yerine, sebebe bağlanmış şer’î hükümlerin edâsının talebi olduğunu dile getirirler.¹³⁴ Müellifler, bu konu çerçevesinde şer’î hitâbın, edâsını talep cihetiyle kendisine yöneldiği dinin asıl ve fûrû’una dair hükümlerin sebeplerini ele alırlar.

¹³¹ Debûsî’nin, zikredilen konuyu işlediği bu kısma, terki gerektiren illetin beyânı (Faslün fî Beyânî ‘İleti Vücûbî’l-İntihâi) şeklinde başlık koyarak kubhu, terkin vücûbiyetinin illeti olarak isimlendirmesi, nehyedilen şeylerin bizâtihi kötü oldukları için yasaklandıkları şeklindeki görüşe meylinin olduğunu hissettirmektedir.

¹³² Bkz. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.34-60, 67-76, 87-93; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 239-585, II, 601-618; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11-99.

¹³³ Bkz. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.49-50; Serahsî, *el-Usûl*, I, 73-78, 96-99.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.61; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 619-629; Serahsî, *el-Usûl*, I, 100-102.

Cessâs'ta yer almayıp diğerlerinde gördüğümüz ve emir konularıyla bağlantılı bir diğer konu da, talebin olumlu oluşuna ve bağlayıcı olup olmamasına göre teklîfi hükümlerdir. Konu ile ilgili başlıkta, farz, vacip, sünnet ve nâfileyi ele alan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, talebin olumsuz oluşuna göre teklîfi hükümlere (haram, mekrûh) yer vermezler.¹³⁵ Cessâs'ta, emrin farzı kifâye şeklinde gerçekleşmesine yönelik başlık istisna edilirse, söz konusu hükümlere rastlanmaz. Eserlerde emir konusu çerçevesinde îfâ açısından emir (edâ-kazâ ve kısımları) ve edâ edileceği vakit açısından emir (gayrî muvakkat/mutlak emir-muvakkat emir ve kısımları) ile bağlantılı başlıklar, teklîfi hükümlerle ilişkisi olan başlıklardır.

Talebin genel olup olmayışına göre ya da mükellefi çevreleyen şartlar itibariyle çoğunluk tarafından teklîfi hükümlerin kısımlarından kabul edilen azîmet ve ruhsât konuları, Cessâs haricindeki müelliflerce emir konularıyla bağlantılı bir şekilde işlenen diğer konulardır. Müellifler, -Debûsî'de açık olmamakla birlikte- yukarıda sayılan teklîfi hükümleri azîmetin kısımları olarak kabul ederler. Ruhsat konusunu ise, önce hakikat ve mecâz olmak üzere ikiye, daha sonra da her birini daha tam olanı ve olmayanı şeklinde ikiye kısımlara daha ayırarak işlerler.¹³⁶

Söz konusu eserlerde emir konuları çerçevesinde işlenen bazı başlıklar altında, mahkûmün fîh konularından kudret-i mümekkine, kudreti müeyyese ve istitâ'at ile ilgili açıklamaların geçmesi¹³⁷, Cessâs ve Serahsî'de, teklîf karşısında kâfirlerin durumu ve kâfirler hakkında emrin mücebi ile ilgili başlık ve açıklamalara yer verilmesi¹³⁸ kelâmî konularla da bağlantının kurulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

ii-Diğer Konular

Cessâs'ın eserinin girişinde, bazı bölümlerin günümüze ulaşmadığını ifade eden söz konusu eserin muhakkiki en-Neşemî, eserin baş tarafında işlenmiş olması muhtemel konu başlıklarını ve içeriklerini, bu eserden alıntıda bulunan bazı usûl

¹³⁵ Debûsî ve Serahsî zikredilen konuları müstakil bir başlık altında işlerken, Pezdevî, azîmet ve ruhsât ile ilgili başlık altında azîmetin kısımları olarak ele alır. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.77-80; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 548-575; Serahsî, *el-Usûl*, I, 110-116.

¹³⁶ Azîmet ve ruhsat ile ilgili başlık ve açıklamalar için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.81-86; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 543-600; Serahsî, *el-Usûl*, I, 117-124.

¹³⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.87-93; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 425-446; I, 453; Serahsî, *el-Usûl*, I, 65-73.

¹³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 158-160; Serahsî, *el-Usûl*, I, 73-78.

eserlerinin ifadelerinden ve bizzat Cessâs'ın bazı konular içinde eserin baş tarafına yaptığı atıflardan yola çıkarak tespite çalışmıştır. Neşemî'ye göre Cessâs tarafından eserin başında ele alınıp da günümüze ulaşmayan konular âmmın tarifi, âmm lafzın meânîyi kapsayıp kapsamadığı (bir diğer ifade ile manaların/mefhûmların -müşterekte olduğu gibi- umum ifade edip etmediği), âmm lafzın hükümleri hakîkî olarak kapsayıp kapsamadığı (bir diğer ifade ile hükümlerin -Hz. Peygamber'e olan hitâbın tüm mükelleflere hitâbı içermesinde olduğu gibi- hakîkî olarak umum ifade edip etmediği) ve âmmın mücebinin kat'îliği ile ilgilidir.¹³⁹ Zikredilen konuların hepsinin âmm lafızla ilgili konular olması, Cessâs'ın eserine âmm lafızla başladığına işaret eder.

Günümüze ulaşan kısma gelince Cessâs, sonraki dönemlerde oluşan sistematiğe göre oldukça karmaşık bir seyir izler ve emir-nehiy konularında görüldüğü üzere lafız bahisleri çerçevesindeki bir çok konuyu iç içe ve girift bir üslûpla sunar.

Cessâs, günümüze ulaşan kısma âmm ile ilgili açtığı bab altında, itibara alınması gerekli zâhir ifadeleri (ez-zevâhirü'l-lefî yecibü i'tibârühâ) işlediği bir fasılla başlar. Söz konusu fasılda, kendi başına hüküm bildirmesi açısından yeterliliğe sahip zâhir/açık ifadelerin, atfedildiği şeylerden bağımsız olarak hükme delalet edebileceğini ifade eder ve konuyu örneklendirmeye çalışır. Aynı bab altında ele aldığı ikinci fasılda, lafzın biri hakikat diğeri mecâz veya biri sarîh diğeri kinâye olmak üzere iki manaya birden delalet edip edemeyeceğini; üçüncü fasılda ise, halin delaletinin lafzı anlamadaki etkisini ele alır.¹⁴⁰ İlk fasıl âmm ile doğrudan bağlantılı olsa da ikinci fasıl, âmm ile ilişkili olduğu kadar kullanıldığı mana bakımından lafzın çeşitleri ile de ilişkilidir. Üçüncü fasıl ise bağımsız bir konuyu andırmaktadır. Âmm konusu çerçevesinde işlenen, husûsa delalet etmeyen ve mutlak olarak vârid olan âmm lafzın hükmü¹⁴¹, âmm olup kendisiyle hâssın kastedildiği lafız ile ilgili başlıkların ilki âmm lafzın delalet ettiği

¹³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 29-37.

¹⁴⁰ Zikredilen fasıllar ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, s40-56.

¹⁴¹ Bu başlık altında Cessâs, beş görüş sıralar ve değerlendirir: 1) Ahbâr ve emirlerin her ikisinde de lafzın umum ifade edeceği, bir delil olmadıkça husûsa ya da tavakkufa gidilemeyeceği ki bu cumhûrun görüşüdür. 2) Emirler ve ahabârın her ikisinde de husûsu temel kabul edenler, böyle bir lafzın, tamamına delalet ettiğine dair delil olmadıkça kapsamının en azına delalet edeceğini savunur. 3) Emirler ve ahabârın her ikisinde de tavakkuf edilir. 4) Ahabârda tavakkuf edilir, emirlerde umûma hükmedilir. 5) Emirlerde tavakkuf edilir, ahabârda umûma hükmedilir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-134.

mana açısından hükmüne dair değişik görüşleri incelerken, ikincisi, âmm bir lafzın husûsa delalet imkanını ele alır.¹⁴²

Âmm ile ilgili önemli konulardan birisi de âmmın tahsîsi meselesidir. Bu konuya geniş bir yer ayıran Cessâs'ın, özellikle muhassıslarla ilgili oldukça kapsamlı açıklamalara gittiği görülür. Muhassıslara dair açtığı ilk genel başlıkta Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın Sünnetle, Kur'ân'ın icmâ ile ve Kur'ân'ın akılla tahsîsini ele alan Cessâs, haber-i vâhidle tahsîs ve kıyâsla tahsîs konularını özel başlıklar ayırarak işler. İstisnâ ve tahsîs lafzının hitâba bitişmesini işlediği başlıkta ise konunun bir diğer yönüne değinir ve muhassısın, gayr-ü müstakil -Hanefiler bu duruma tahsîs değil “kasr” adı verirler- ve mevsûl olma durumlarını tartışır. Sebebe binâen vârid olan kelâmın, sebebi ile olan ilişkisi konusunda, hükmün sebepten bağımsız olarak ele alınacağını dile getirir ve sebeple tahsîsî kabul etmez. Âmmın tahsîsi konusunun problemlerinden biri olan tahsîsten sonra kalan kısmın hükmü konusuna da bir başlık ayıran Cessâs, âmm ve hâssın teâruzu konusunu âmm ve hâss ifadeler arasında teâruz¹⁴³ ve her biri bir yönden âmm diğer yönden hâss olan iki haberin teâruzu şeklindeki iki başlıkla ele alır.¹⁴⁴

Vaz' olduğu mana bakımından lafızlardan olan müşterek konusunu mücmel ile ilgili babın bir faslı olarak işler ve müştereki mücmel olarak kabul eder.¹⁴⁵

Kullanıldığı mana bakımından lafızların (hakikat, mecâz, sarîh, kinâye) hepsine lafız bahisleri içinde değişik yerlerde de olsa değinen Cessâs, manaya

¹⁴² Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-142.

¹⁴³ Cessâs, bu konuyla ilgili başlığı “el-Kavlü fi'l-Âmm ve'l-Hâss ve'l-Mücmel ve'l-Müfesser” şeklinde açmasına rağmen bu başlık altında mücmel ve müfesserden bahsetmemektedir. Eserin muhakkiki en-Neşemî'ye göre bu ziyade, ya metnin aslında olmadığı halde istinsah edenler tarafından eklenmiştir veya metnin aslından olmakla birlikte bu konunun anlatıldığı kısımlar günümüze ulaşmamıştır. en-Neşemî, günümüze ulaşan kısmın başında Cessâs'ın, bu başlığın muhtevasına değinirken mücmel ve müfesserle ilgili hiçbir ifadeye yer vermemesini, bu başlık altında hiçbir yerde mücmel ve müfesserle ilgili güçlü bir işaretin yer almamasını ve elimizde bulunan Hanefî eserlerinin hiçbirinde ve diğer eserlerde mücmel ve müfesserin teâruzuyla ilgili Cessâs'ın görüşüne yer verilmemesini gerekçe göstererek bu ihtimallerden ilkinin tercih eder. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 382 (3. dipnot).

¹⁴⁴ Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 142-254, 265-279, 337-347, 381-425.

¹⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 76-79.

delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından lafızlardan sadece nass¹⁴⁶, mücmel, muhkem ve müteşâbih konularına değinir.¹⁴⁷

Cessâs, mefhûmü'l-muhâlefe konusunu “delîlü'l-hitâbi ve hükmü'l-mahsûsi bi'z-zikr” başlığı altında işler. Burada konu ile ilgili görüşleri sıralar ve hitâbda zikredilenle yetinilmesi gerektiğini, zikredilenin aksi ile hüküm verilemeyeceğini dile getirir.¹⁴⁸

Atıf harfleri ve diğer edatların manaları, haram kılma (tahrîm) ve helâl kılmanın (tahlîl) mu'allakının tespiti¹⁴⁹, nefy harfinin hükmü Cessâs tarafından lafız bahisleri çerçevesinde işlenen diğer konulardır.¹⁵⁰

Ayrıca Cessâs, lafız bahisleri içinde beyân konusu ile ilgili başlıklara yer vermektedir ki, bu konulara, daha sonra açacağımız “beyân” başlığı altında değineceğiz.

Cessâs'ın, lafız bahisleri içinde, lafzın değişik açılardan yapılan ayrımları altına girebilecek bir çok başlığı bağımsız bir başlık halinde incelediği, konuları sonrakilere nazaran dağınık ve karmaşık bir üslûpla ele aldığı görülmektedir. Bunlara ek olarak, Cessâs'ın, lafız bahisleri çerçevesinde kabul edilen mutlak, mukayyet, müfesser, hafî, ibârenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti, iktizânın delaleti gibi bazı konulara yer vermemesi dikkat çekicidir.

Cessâs haricindeki müellifler, Cessâs'a nazaran oldukça sistematik bir yol izlerler. Başlıklarda kullandıkları ifadeler birbirinden farklı olsa da, her biri sırasıyla

¹⁴⁶ Cessâs'ın nass anlayışı sonraki Hanefîlerin nass anlayışından farklıdır. Murad edileni beyân eden mananın açıklığı nedeniyle özel/belirli bir aynı kapsayan her şeyi nass olarak nitelendirir (küllü mâ yetenâvelü aynen mahsûsaten bi hükmi zâhiri'l-mâ'nâ beyyene'l-murâde) ve bu manada âmm lafzın da nass olduğunu dile getirir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 59.

¹⁴⁷ Kullanıldığı mana bakımından lafızlar (hakikat, mecâz, sarîh, kinâye) için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 46-50, 359-370. Manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından lafızlar (nass, mücmel, muhkem ve müteşâbih) için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 59-79, 327-334, 373-377. Cessâs'ın, Kitab'ta zikredilen bir hükme uygun düşen bir mana üzerine gerçekleşen icmâ ve Sünnetin hükmü ile ilgili açtığı bab altında, Kur'ân'ın mücmelini açıklayan icmâ ve Sünnetin Kur'ân gibi yani Allah'ın iradesi olarak kabul edileceğini dile getirir ki, bu bab da mücmelin beyânı ile ilgilidir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 283-285.

¹⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291-323.

¹⁴⁹ Tahrîm ve tahlîl ifadesinin, buna konu teşkil eden şeyin bizzat kendisinin tahlîl ve tahrîmini gerektirmeyip, o şey ile ilgili bir fiilin tahlîl veya tahrîmini gerektirdiğini dile getiren Cessâs, bu başlık altında aslında manaya delaletinin şekli bakımından lâfzın nev'ilerinden olan iktizânın delaletini muhteva olarak işler. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 257-261.

¹⁵⁰ Zikredilen konular için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 83-96, 257-261, 351-355.

vaz' olduğu mana bakımından lafızlar olan hâss, âmm, müşterek ve müevvel konularını; manaya delaletinin açıklığı kapalılığı bakımından lafızlar olan zâhir, nass, müfesser, muhkem ve bunların mukâbili olan hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih konularını; kullanıldığı mana bakımından lafızlar olan hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye konularını; manaya delaletinin şekli bakımından lafızla ilgili olarak ibârenin delaleti, işâretin delaleti, nassın delaleti ve iktizânın delaleti konularını ele alır.¹⁵¹

Pezdevî, diğerlerinden farklı olarak Kitab'la ilgili bölümün sonlarında lafız bahislerine geçiş mahiyetinde, Kitab'ın nazm ve manasının kısımlarını bilmeden şer'î hükümlerin bilinemeyeceğini dile getirir ve yukarıda yapılan taksîmâtı Kitab'ın nazm ve manasının kısımları olarak takdim eder.¹⁵² Zikredilen konuların sonuncusu olan delalet açısından lafzî ele aldığı başlığın sonunda da, lafız bahisleri çerçevesinde anlatılan tüm konuların hükümlerinin azîmet ve ruhsat olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade ederek¹⁵³ azîmet ve ruhsat konularına geçer. Azîmet ve ruhsat çerçevesinde şer'î hükümlerin ele alındığı hatırlanacak olursa, Pezdevî'nin lafız bahislerini şer'î hükme ulaşmada izlenecek yol olarak algıladığı sonucuna varılır ki, bu, her ne kadar Pezdevî'nin dili ile ifade edilse de diğer müellifler için de kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Pezdevî'nin diğerlerinden farklı olduğu bir diğer konu da, daha önce değinildiği üzere emir-nehiy konularını hâss lafız altında ele almasıdır.

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'de, Cessâs'ın değindiği konuların çoğuna değinilmekle birlikte, mefhûmü'l-muhâlefe örneğinde olduğu gibi Cessâs'ta başlık halinde ele alınan bazı konuların satır aralarına kaydığı görülür.¹⁵⁴ Cessâs'ta ele alınmayan bazı konulara bu üç eserde yer verilmesi, işaret edilmesi gereken bir diğer farklılıktır. Bu konulardan birisi hakikat konusu ile bağlantılı olarak ele alınan hakîkatin

¹⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.94-167; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 79-643, II, 5-541; Serahsî, *el-Usûl*, I, 124-277.

¹⁵² Pezdevî, *el-Usûl*, I, 79-84.

¹⁵³ Pezdevî, *el-Usûl*, II, 541. Abdülaziz el-Buhârî, konu ile ilgili Pezdevî'nin ifadelerini şerh mahiyetinde, buraya kadar anlatılan lafız bahislerinin Kitab'ın kısımları ve bu kısımlarla sabit olan hükümlerin kısımları olduğunu ifade eder ve ardından müellifin azîmet ve ruhsat konularına geçtiğini dile getirerek lafız bahisleri ile bu konular arasında bir bağ kurar. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 541-543.

¹⁵⁴ Debûsî ve Pezdevî, mefhûmü'l-muhâlefe konusuna manaya delaleti açısından lafız altında değinirken Serahsî, konuyu, fâsid istidlâller ile ilgili açtığı başlık altında değerlendirir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'de mefhûmü'l-muhâlefenin geçtiği yerler için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.139-149; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 465-520; Serahsî, *el-Usûl*, I, 255-267, 271.

terk edileceği yerler ile ilgili başlıktır. Burada Debûsî, hakîkatin kendisi ile terk edileceği şeyleri örfün delaleti ile, lâfzın kendisinin delaleti ile, mütেকellimin sıfatının delaleti ile, kelâmın mahallinin delaleti ile olmak üzere dört kısma ayırarak işlerken, Pezdevî ve Serahsî, zikredilenlere nazmın siyâkının delaletini eklemek suretiyle beş kısma ayırarak ele alırlar.¹⁵⁵

Debûsî, diğerlerinde göremediğimiz bir başlığı lafız bahislerinin sonunda açar ve burada mutlak olarak ifade edilen kelâmdan neyin kastedildiğinin tespitini inceler.¹⁵⁶ Pezdevî, manaya delaleti açısından lafız bahislerinin sonunda, Serahsî, fâsid istidlâller çerçevesinde mutlakın mukayyede hamli konusunu işler.¹⁵⁷ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'in eserlerinde yer alan bu konular, mutlak ve mukayyede ilgili kavramsal çerçevenin oluşturulması açısından önemli olsa da, zikredilen eserlerde konunun henüz son şeklini almadığı görülür.

Diğer eserlerde bazı yönlerine değinilmekle birlikte bir başlık altında ele alınmayan fâsid istidlâller konusunda Serahsî, konuyu bir başlık altında incelemesiyle diğerlerinden ayrılır. Bu fasıl altında mefhûmü'l-muhâlefetle amel, mutlakın mukayyede hamli, emrin ve nehyin her birisinin zıttının hükmüne de delaleti iddiası, âmmın sebeple tahsîsi, âmmın mütেকellimin niyeti ile tahsîsi, nazm için olan vav ile iki şey arasında aynı hükmü verme, cem'e muzaf kılınan cem'in hükmü konularına değinir ve bunlarla amel etmenin meskût ile amel etmek olacağı teziyle söz konusu istidlâllerin fâsid istidlâller olduklarını dile getirir.¹⁵⁸

İncelediğimiz eserlere bakıldığında fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde lafız bahislerine geniş bir yer ayrılmakla birlikte, konu ile ilgili tüm başlıkları kapsayan bir genel başlığa (lafız bahisleri gibi) yer verilmediği görülür. Söz konusu eserlerde, daha sonraki Hanefîlerden Sadruşşerî'a (v. 747-1340)'nın vaz', isti'mâl, açıklık-kapalılık ve delaletinin şekli bakımından lafız konularını "Kitab'ın mana ifâde etmesi" genel başlığı altına; emir ve nehiy konularını "Kitab'ın hüküm ifade etmesi" genel

¹⁵⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.127-129; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 175-200; Serahsî, *el-Usûl*, I, 190-194.

¹⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.160-167.

¹⁵⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, II, 521-541; Serahsî, *el-Usûl*, I, 267-271.

¹⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 255-277.

başlığı altına yerleştirmesi¹⁵⁹ gibi bir genel ayırıma da rastlanmaz. Konulduğu (vaz') mana bakımından lâfzın kısımlarından olan müevvel lafzı, Sadruşşerî'a ve onu takip eden alimler ictihâdın bir sonucu olması sebebiyle konulduğu mana bakımından lafızlar çerçevesinde değerlendirmemelerine rağmen¹⁶⁰ zikredilen eserlerin bu tasnifi sahiplendikleri gözlenmektedir. Hanefiler tarafından hâss lafız olarak kabul edilen mutlak ve mukayyet lafızlara¹⁶¹, söz konusu eserlerde, bazı konular içinde temas edilmesine rağmen müstakil başlıklar ayrılmaması, sonraki dönemlerde oluşturulmuş her ayırımın söz konusu eserlerde bulunamayabileceğini gösteren bir örnek olarak zikredilebilir.

Zikredilen eserlerde müstakil olarak hüküm bahislerine yer verilmediği, yukarıda ilgili yerlerde değinildiği üzere farz, vâcip, sünnet, nâfile, azîmet, ruhsat, hüsün-kubuh konuları, vâcible bağlantılı olarak ele alınabilecek olan îfâsı ve vakitle ilişkisi bakımından emir gibi hüküm bahisleri ile bağlantılı konuların emir ve nehiyle irtibatlandırılarak lafız bahisleri içinde ele alındığı görülür.

Lafız bahisleri incelendiğinde konuların dil bilgisi kuralları ile yoğun bir ilişki içinde ele alındığı gözlenmekle birlikte, her şeyin dil bilgisi kuralları ile açıklandığı düşünülmemelidir. Dil bilgisi kurallarının yanı sıra mantikî kuralların, şer'î ve lügavî örfün, mezhebin genel doktrin ve tevârûs edilen fûrû' ahkâmının, hukuk ve adalet düşüncesinin de gözetildiği söylenebilir. Lafız bahisleri ile ilgili kavramların bir çok alt başlığa ayrılarak ele alındığı ve inceltildiği, ince anlam farklılıkları gözetilerek her mana için yeni bir kavramın kullanılmaya çalışıldığı, dolayısıyla, kavramsal çerçevenin çizilmesi ve netleştirilmesi yönünde yoğun bir çabanın sergilendiği görülmektedir. Bu faaliyetlerle, mezhep görüşlerinin temellendirilmesi ve doktrin bütünlüğünün sağlanmasına ek olarak teâruz durumunda tercih edilecek tarafın tespitinde kullanılacak lafızlar arası derecelemenin belirlenmesi, ilâhî hitâbın manaya delaletinin ortaya çıkarılmasında keyfî yorumların önüne geçilmesi ve hukûkî istikrarın sağlanmasının amaçlandığı ifade edilebilir.

¹⁵⁹ Sadruşşerî'a, *et-Tevdîh*, I, 29. Daha fazla bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I, 29.

¹⁶⁰ Bardakoğlu, "Âmm", *DİA*, II, 552.

¹⁶¹ Hanefilerin mutlak ve mukayyet lâfzı hass olarak kabul ettiklerine dair bkz. Koca, "Hâs", *DİA*, XVI, 266; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 15.

e-Sünnet Bahisleri

İncelediğimiz eserlerde Sünnet bahisleri çerçevesinde işlenen muhtevaya geçmeden önce, diğerlerinden farklı olarak Debûsî'nin izlediği yola işaret etmemiz uygun olacaktır. Hem mûcip hem de müevviz şer'î huccetlerle bağlantısı olan lafız bahisleri ile mûcip şer'î huccetlere ayırdığı bölümü nihayete erdiren Debûsî, eserinin başında verdiği plan çerçevesinde müevviz şer'î huccetlerle ilgili bir başlık açar. İlmi gerektirmemekle birlikte, galip gelen görüş gereği kendisiyle ameli gerektiren huccet olarak kabul ettiği müevviz şer'î huccetleri müevvel ayet, tahsîse uğrayan âmm, haber-i vâhid veya haber-i sahâbî ve kıyâs olmak üzere dörde ayırır¹⁶² ve sonraki başlıkları da bu sıralamaya göre belirler. Müşkil, müşterek veya mücmel olan ayetin te'vîli olarak değerlendirdiği müevvel ayetle ilgili başlık açan Debûsî¹⁶³, tahsîse uğrayan âmm ile ilgili olarak, lafız bahisleri içinde işlendiği için yeniden başlık açmaz. Diğer eserlerde rastlanmayan bahsi geçen başlık ve açıklamalardan sonra Sünnet bahislerine geçer.

Muhtevalarını incelediğimiz eserlerin Sünnet bahisleri çerçevesinde izledikleri metoda bakıldığında, birbirine yakın bir muhtevayı işlemelerine rağmen konu başlıklarının dağılımı ve yapılan taksimler açısından, her birinin kendine özgü bir üslûba sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu farklı üslûpların genel dokuları bozulmadan ortak bir zeminde birleştirilebilirliği göz önüne alındığında, Cessâs haricindeki eserlerin birlikte incelenmesi imkan dahilindedir.

Sünnet bahislerine Cessâs, genel manada haberin bilgi ifade edip etmeyeceği ya da hangi haberlerin bilgi ifade edeceği konusundaki görüşleri sıraladığı başlıkla başlar.¹⁶⁴ Burada sadece görüşleri zikretmekle yetinen Cessâs, bu görüşlerin

¹⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.168.

¹⁶³ Müevvel ayetin tanımı için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.168. Müevvel ayetle ilgili başlık ve muhtevası için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.169.

¹⁶⁴ Cessâs, konu ile ilgili olarak şu görüşlere yer verir: 1) Üzerinde ittifak edilen haberler müstesnâ, hiçbir haberin bilgi ifade etmeyeceği görüşü ki, bunu Cessâs, Yahudilerin görüşü olarak aktarır. 2) Haber verenin masum olması durumunda haberin sahih olacağı görüşü 3) Âdil ve Allah dostu olanların haberinin sahih olduğu görüşü 4) Râvilerin dört ve dört kişiden az olması durumunda bilgi ifade etmeyeceği, râvî sayıları dörtten yirmiyeye kadar olan rivayetlerin, bilgi ifade ettiği ya da etmediği yönünde kesin bir delil olmadıkça bilgi ifade etmesi ve etmemesinin câiz olduğu, râvî sayıları 20 ve üzeri olan rivayetlerin kesin bilgi ifade edeceği görüşü ki, bunu, Ebu'l-Huzeyl'e nispet eder. 5) Müşâhedeye dayalı olarak rivayet edilen haberin zarûrî olarak bilgi ifade edeceği görüşü ki, bu görüşü Nazzam'a nispet eder. 6) Râvî sayıları on iki olan haberlere itibar edileceği görüşü 7) Râvî sayıları yetmiş olan haberlere itibar edileceği görüşü. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 31-32.

değerlendirilmesi ve cevaplandırılmasına bir sonraki başlık içinde yer verir. Haber verilen şeyin sıhhati ve haber verenin hakikati bilinen haber; haber verenin yalancı, verilen haberin de yalan olduğu bilinen haber; doğru ya da yalan olması câiz olan haber şeklindeki haberin İsâ b. Ebân (v. 221/833) tarafından yapılan taksimini vererek başladığı bir sonraki başlıkta kendisi, haberi, mütevâtir olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Mütevâtir haberi de, sıhhatini bilmeyi gerektiren deliller eşlik ettiğinden dolayı nazar ve istidlâl olmaksızın zarûfî olarak ilim ifade eden haber ve sıhhati istidlâl ile bilinen haber olmak üzere iki kısımda ele alır.¹⁶⁵

Mütevâtir haberi ele aldıktan sonra Cessâs, takip eden başlığı mütevâtir olmayan habere ayırır kî burada, haber-i vâhidin kısımlarını ve hükümlerini inceler. Cessâs, haber-i vâhidi önce, sahih olmasını gerektiren deliller kendisine eşlik ettiğinden dolayı ilim icâb eden haber ve haber verilen şeyin sıhhatini bilmeyi gerektirmeyen yani sahih olup olmadığı bilinmeyen haber olmak üzere ikiye, daha sonra ikincisini kendi içinde ilim icâb eden ve etmeyen şeklinde iki kısma daha ayırır ve bu ayırımların ilim ve amel gerektirmesi açısından hükümlerine yer verir. Söz konusu başlığın sonunda, ilim gerektirmemekle birlikte amel gerektiren haber-i vahidin hükmünü şahitliklerde, muamelât konularında ve din ile ilgili konularda olmak üzere üç temel çerçevede değerlendiren Cessâs, bunların ilk ikisini söz konusu başlık altında ele alırken üçüncüsünü müstakil olarak takip eden başlıkta inceler. Din ile ilgili konularda haber-i vâhidin bilgi ve amel değerini tartıştığı bu başlıkta, ayrıca, haber-i vâhidin hucciyeti ile ilgili delillendirmelere de yer verir.¹⁶⁶

Buraya kadar genel olarak haberin ve haber-i vâhidin hucciyetine, ittisal açısından haberin kısımlarına ve hükümlerine değinen Cessâs, haberin sıhhatinin tespitine yönelir. Haber-i vâhidin kabul şartları ile ilgili olarak açtığı takip eden başlıkta haberin Kur’ân nassına ve mütevâtir Sünnete muhalefeti, umûmü’l-belvâda

¹⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35-59. Cessâs, her ne kadar açıkça isimlendirmese de ikinci kısım ile meşhur hadisi kasteder. Bkz. Yargı, “*Haneî Fıkıh Doktrinde Meşhur Sünnetin Yeri*”, s.31. Daha önce de değinildiği üzere, konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan M. Ali Yargı, Cessâs’ın meşhur hadisi aynı zamanda, “sahih olmasını gerektiren bir delil kendisine eşlik ettiği için ilim icap eden âhadın haberleri” içinde ele alması dolayısıyla, onun meşhur haber anlayışını, sadece mütevâtir haberin bir kısmı olarak ifade etmenin gerçeği eksik yansıtacağını dile getirmektedir. Bkz. Yargı, “*Haneî Fıkıh Doktrinde Meşhur Sünnetin Yeri*”, s.31-33.

¹⁶⁶ Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 31-109.

(çoğunluğun bilgisi dışında kalamayacak konularda) vârid olması, insanların rivayet edilen hadisin hilafına amel etmeleri ve haberin aklî hükümlerin gereklerine ters düşmesi durumlarını ele alır. Haberin sıhhatinin tespitinde râvînin durumunun dikkate alınması ile ilgili olarak açtığı başlıkta Cessâs, konuyu, râvînin adâlet ve zapt ile mâ'rûf olup selefin ta'nına muhatap olmaması, adalet ve zapt yönüyle meçhûl olmakla birlikte sika râvîlerin kendisinden rivayette bulunması ve râvînin selefin ta'nı ile mâ'rûf olması şeklindeki üçlü bir ayırım çerçevesinde ele alır. Aynı babın sonunda haberin sıhhatinin tespitine yönelik açıklamalarla bağlantılı bir şekilde, sıhhat derecesine göre haber-i vâhid karşısında kıyâsın terk edileceği ve kıyâsın tercih edileceği durumları ele aldığı bir fasıl açar. Cessâs, haberin sıhhati ve geçerliliğinin tespiti ile bağlantılı olarak zikredilenlerin haricinde mürsel hadis¹⁶⁷, râvînin rivayetini inkar etmesi, müdellisin rivayeti¹⁶⁸ ve sahabenin, rivayetine muhalif amelde bulunması konularına başlık bazında değinir.¹⁶⁹

Cessâs, açtığı bir başlık altında “böyle emrolunduk”, “böyle nehyolunduk” ve “Sünnet böyledir” şeklindeki sahabe sözlerini değerlendirir ve bu ifadelerin sadece Hz. Peygamber’e değil aynı zamanda ulu'l-emr gibi başka insanlara da nispet edildiğine dikkat çekerek bu tür ifadelerin Hz. Peygamber’den gelen bir rivayet olarak kabul edilemeyeceğini dile getirir. “Rasûlüllah böyle emretti”, “Rasûlüllah bundan nehyetti” ve “Rasûlüllah (s.a.v.)’ın Sünneti böyledir” şeklindeki ifadelerin ise Hz. Peygamber’in kullandığı lafızların aynısı zikredilmese de ondan gelen rivayet olarak kabul edileceğini ifade eder.¹⁷⁰

Haberler arası teâruz konusuna “iki haberin teâruzu” ve “hadis lafızlarındaki ziyadeler şeklinde gerçekleşen rivayetler arası ihtilaf” başlıkları ile değinen Cessâs, Hz. Peygamber’in fiillerine geçmeden önce son konu olarak lâfzen veya manen olmak üzere

¹⁶⁷ Bu başlık altında Cessâs, sahabe mürselini, tâbi'în mürselini, etbe'u't-tâbi'în mürselini, 4.asır mürselini ve her asrın mürselini ele alır. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 145-157.

¹⁶⁸ Cessâs tedlîsi, “kişinin hadisi, başkasından işittiği halde, işittiği kimseden değil de karşılaşmış olduğu ancak kendisinden işitmediği kimseden, falanca dedi, falanca zikretti vb. ifadelerle ondan işitmiş vehmi vererek rivayet etmesidir” şeklinde tarif etmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 189. Bu tür tedlîsi hadisçiler, “isnâd tedlîsi” olarak isimlendirirler. Bkz. Çakan, *Hadis Usûlü*, s.136.

¹⁶⁹ Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113-157, 183-193, 203-208.

¹⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 197-200.

rivayeti edâ yollarını ele alır.¹⁷¹ Hz. Peygamber'in fiillerine daha sonra müstakil olarak değineceğimizden dolayı burada bu konuya girmeyeceğiz.

Diğer üç müellife ait eserlerin Sünnet bahisleri çerçevesindeki muhtevalarını, bu konuda en iyi sistematige sahip Pezdevî'yi merkeze alarak incelemenin daha verimli olacağını düşünüyoruz. “Sünnetin kısımları” şeklinde isimlendirdiği başlıkla Sünnet bahislerine giriş yapan Pezdevî, tüm Sünnet bahislerini ittisâl keyfiyeti, inkita‘, haberin mahallinin beyânı ve haberin kendisinin beyânı olmak üzere dört temel ayırıma tâbî tutar.¹⁷² Diğer eserlerde göremediğimiz bu ayırımı temel alarak Sünnet bahislerini incelemeye çalışacağız.

Pezdevî, birinci temel bölüm olan ittisâl keyfiyeti çerçevesinde mütevâtir haber, meşhûr haber, haber-i vâhid, rivayeti huccet olan râvilerin kısımları ve râvînin şartları konularına yer verir. Bu konular söz konusu müellifler açısından değerlendirilecek olursa, ittisâl açısından haberin mertebelerini Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, önce meşhûr ve garîb olmak üzere ikiye ayırır. Sonra meşhûr olanları mütevâtir olan ve mütevâtir seviyesine ulaşamayan; garîb olanları da meşhur olmamakla birlikte istinkâr derecesine düşmeyen (el-garîbü'l-makbûl) ve istinkâr derecesine düşen (el-garîbü'l-müstenker) şeklinde ikiye kısımlara daha ayırarak ele alır. Pezdevî'de daha net olmak üzere Pezdevî ve Serahsî ile birlikte haberin mertebeleri konusunda mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid şeklindeki daha kolaylaştırılmış bir ayırıma geçilir ki, bu, fukahâ metodu çizgisine atfedilen en yaygın ayırımdır.¹⁷³ Pezdevî, haber-i vâhidin hucciyeti ile ilgili tartışmalara haber-i vâhid başlığı altında yer verirken, Debûsî ve Serahsî, konuyu müstakil başlık altında ele alırlar.¹⁷⁴ Haberin mertebelerinden biri olan haber-i vâhidin hucciyeti konusunda müspet tavır alan müellifler, bu tür haberlerin hangilerinin kabul edileceği konusunda belirli ölçüler tespit etme arayışına girmişlerdir.

¹⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 161-179, 211. Haberler arası teâruzla ilgili bazı başlık ve değerlendirmelere, nesih ile bağlantılı olarak nesih konuları içinde yer verildiği görülmür. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 273-368

¹⁷² Pezdevî, *el-Usûl*, II, 653-655.

¹⁷³ Bu ayırımlar ve muhtevaları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.207-213; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 654-696. Serahsî bu ayırımı, mücip şer'î huccetler çerçevesinde açtığı mütevâtir haberle ilgili başlıkta ele alır. Burada meşhûr Sünnetin karşısına, “ilk asırda red ve terk edilip ikinci asırda kendisi ile amel edilen, meşhûr Sünnetin sidda yakınlığına karşılık kizbe yakın olarak konumlanan, dolayısıyla imtisali ile günah söz konusu olan haber” şeklinde açıklığa kavuşturduğu “garîbü'l-müstenker”e de yer verir ki bu, Debûsî'nin “garîbü'l-müstenker” haberi ile hemen hemen aynıdır. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 282-295.

¹⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.170-174; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 678-696; Serahsî, *el-Usûl*, I, 321-333.

İttisâl keyfiyeti genel başlığına uygun olarak rivayetinin kabul edilebilirliği açısından râvî için gerekli özelliklerin incelendiği konulardan biri olan rivayeti huccet kabul edilen râvilerin kısımları bağlamında, ma'rûf ve mechûl râviler şeklindeki en genel ayırımı benimseyen her üç müellif, bu ayırımın alt taksîmâtında birbirinden farklı bir yol izler.¹⁷⁵ Aynı çerçevede ele alınan râvînin şartları konusunda akıl, zapt, adalet ve İslâm şartlarını benimseyen müelliflerimizden Debûsî ve Serahsî, akli, nâkıs ve kâmil, diğer üçünü zâhir ve bâtın ayırımına tâbî tutarak ele alırken, Pezdevî, bu şartların her birini kâsır ve kâmil ayırımına tâbî tutarak inceler.¹⁷⁶

Sünnet bahislerinin ikinci temel bölümü olan inkita', hadislerin kabûl edilebilirliğinin belli ölçülere bağlanması açısından yapılan ve fukahâ metodu çizgisi ile özdeşleştirilen bir başka faaliyeti içerir. Temellerini Cessâs'ta gördüğümüz inkita' konusunu Debûsî, "müsned veya mürsel olarak Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan haber-i vâhidin tenkîdi" şeklinde açtığı başlık altında hadislerin Kur'an'a arzedilmesi; mütevâtir, müstefid ve icmâen sabit Sünnete¹⁷⁷ arzedilmesi; umûmu'l-belvâda vârid olup olmaması ve selefî ihtilaf edip de söz konusu hadisle ihticac edip etmemesi şeklinde dört yönüyle inceler.¹⁷⁸ Pezdevî ve Serahsî, inkita' konusunu daha sistematik ve detaylandırılmış bir şekle büründürerek, zâhir/sûreten inkita' ve bâtın/mânen inkitâ' olmak üzere iki temel ayırma tâbî tutarlar. İlki altında sahabe ve sonraki dönem mürsellerini ele alan müellifler, ikincisini, muâraza sebebiyle inkita' ve râvîdeki bir noksanlık nedeniyle inkita' olmak üzere iki kısma daha ayırırlar. Muâraza sebebiyle inkita' çerçevesinde Kitab'la muâraza, Sünnetle muâraza, umûmu'l-belvâda vârid olması, sahabenin ondan yüz çevirmeleri ve onunla amel etmemeleri konularını ele alan müellifler, râvîdeki noksanlık nedeniyle inkita' çerçevesinde râvînin mestûr, fâsık, kâfir, çocuk, ma'tûh, müğaffel, müsâhil, hevâ sahibi olma durumlarını tartışır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.180-183; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 697-725; Serahsî, *el-Usûl*, I, 338-345.

¹⁷⁶ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.184-190; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 727-754; Serahsî, *el-Usûl*, I, 345-355.

¹⁷⁷ Müstefid ve icmâen sabit Sünnetle meşhûr Sünnet kastedilmektedir. Meşhûr Sünnete müterâdif olarak kullanılan terimler ve açıklamaları için bkz. Yargı, "Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri", s.59-84.

¹⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.196-200.

¹⁷⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 5-55; Serahsî, *el-Usûl*, I, 359-374. Daha önce Cessâs ve Debûsî tarafından inkita' ile bağlantılı bazı konulara değinilmiş olmakla birlikte bunların ilk defa inkitâ olarak

Üçüncü temel bölüm olan haberin mahallinin beyânı konusu, haber-i vâhidin huccet olarak kabul edildiği yerlerin/mahallerin tartışıldığı bölümü ifade eder. Hatırlanacağı üzere Cessâs tarafından kısmen tartışıldığı görülen konunun belli sınırlara kavuşturulup sistematik bir biçimde sunulması Debûsî ile başlar. Debûsî, haber-i vâhidin huccet olduğu yerleri nesh ve tebdîli mümkün Allah hakkı olan şer‘î hükümlerde, kul hakları ile ilgili konularda, muâmelatta ve hacr (vekilin azledildiğine dair ya da me’zûn kölenin izninin kalktığına dair verilen haber gibi) ile ilgili konularda olmak üzere dört kısımda inceler.¹⁸⁰ Pezdevî, haber-i vâhidin huccet olarak kullanıldığı yerleri Debûsî’den farklı olarak beş kısımda işler ve bunları ukûbattan olmayan ve Allah hakkı olan şer‘î konular, ukûbattan ve Allah hakkı olan şer‘î konular, içinde “ilzâm-ı mahz” olan kul hakları ile ilgili konular, içinde ilzâm olmayan kul hakları ile ilgili konular ve içinde bir yönüyle ilzâm bulunan bir yönüyle bulunmayan kul hakları ile ilgili konular şeklinde sıralar.¹⁸¹ Serahsî, genel hatlarıyla Pezdevî’yi izlemekle birlikte ilk ikisini, birincisi şüphe ile düşmeyen ikincisi şüphe ile düşen olmak üzere nesh ve tebdîli mümkün Allah hakları şeklindeki genel bir isimlendirmenin iki nev’isi olarak ele alır. Dolayısıyla konuyu, ilki iki nev’i olmak üzere dört kısımda incelemiş olur.¹⁸²

Pezdevî, Sünnet bahislerinin son temel bölümü olan haberin kendisinin beyânı konusunu önce haberin kendisine râcî olan ve manasına râcî olan şeklinde ikiye ayırır. Bunlardan ilkini, “tarafû’s-sâmi” ve “tarafû’l-mübelliğ” kısımlarına ve bu iki kısmın her birini de azîmet ve ruhsat olmak üzere ikiye kısıma daha ayırır. Tarafû’s-sâmi kısmı altında, içinde dinleme/işittirme (isma‘) bulunan rivayet manasına kullandığı azîmetle ilgili olarak hocanın hattan veya Kitab’tan okuyup râvinin dinlemesi, râvinin okuyup hocanın dinlemesi ve tasdik etmesi, Kitab ve risâle ile rivayet konularını; içinde

isimlendirilmesi ve bir başlık altında toplanması Pezdevî’ye ait bir uygulama gibi gözükmektedir. Genel olarak Haneffilerin özellikle mane’î inkitâ’ın birinci kısmı konusundaki anlayışları, eserlerinde verilen örnekler ve konuyla bağlantılı değerlendirmelerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Apaydın, “Haneffî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Mane’î İnkitâ’ı Anlayışı”, s.159-193.

¹⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.177-179.

¹⁸¹ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 57-76. Pezdevî ilkinde ibadetlerin sübûtunu, ikincisine ukûbâtın isbâtını, üçüncüsüne ramazan hilâline şahitlikte bulunmayı, dördüncüsüne vekâlet, ortaklık ve benzerlerinin haber verilmesini, beşincisine vekilin azli, me’zûnun hacri ve benzerlerinin haber verilmesini örnek verir ve bu durumlarda haber-i vâhidin huccet olabilmesi için adet, ehliyet, lafız ta’yini gibi şartların gerekip gerekmeceğini tartışır.

¹⁸² Serahsî, *el-Usûl*, I, 333-338.

dinleme bulunmayan rivayet manasına kullandığı ruhsat ile ilgili olarak icâzet ve münâvele konularını ele alır. Tarafü's-sâmi' ile bağlantılı olarak işitilen şeyin edâya kadar korunmasının Kitab, hat gibi bir vasıta olmaksızın yapılmasını azîmet, vasıta ile yapılmasını ruhsat olarak isimlendirerek üçüncü bir taksim yapar ki bunu Serahsî tarafü'l-hıfz olarak isimlendirir. Tarafü'l-mübelliğ -Serahsî bunu, tarafü'l-edâ olarak isimlendirir- kısmını, işitilen şeyin lâfzını koruyarak rivayeti azîmet, manen rivayeti de ruhsat olarak isimlendirerek ele alır. Serahsî, bu konuları, haberin kısımlarından birisi olarak verdiği “sıdk ya da kizbden birisine tercih edilebilen haber”in altında inceler.¹⁸³ Pezdevî ve Serahsî’de önemli ölçüde benzer bir şekilde işlenen haberin kendisine râcî olan konularla ilgili olarak Debûsî, sadece, hat ve kitabetle rivayet ile mana rivayeti konularına başlık açarak değinir.¹⁸⁴

Haberin manasına râcî olan kısma gelince Pezdevî, bu çerçevede mana açısından haberi, doğruluğunda şüphe olmayan mütevâtir haber, şüphe bulunan meşhur haber, doğru olma yönü tercih edilen haber-i vâhid, huccet olması ve olmaması yönünde delillerin teâruzu nedeniyle tevakkuf edilen haber, selefın reddettiği ta’na uğramış haber olmak üzere beş kısım altında inceler. Son kısmı, ta’nın râvinin kendisinden gelmesi ve başkasından gelmesine göre iki nev’iye ayırır ve bu iki nev’inin her birini ayrı başlıklar açarak işler.¹⁸⁵ Debûsî, konu ile ilgili olarak, Pezdevî’nin bu ayırımı ile ortak yanları olmasına rağmen daha çok Cessâs’tan aktardığımız Îsâ b. Ebân (v. 221/833) tarafından yapılan ayırımın biraz daha inceltilmiş halini verir. Kendileriyle amel edilmesi açısından haberin kısımları olarak sunduğu bu konuyu doğru olduğu bilinen haber, yalan olduğu bilinen haber, doğru ve yalanın her ikisine de eşit şekilde muhtemel olup birinin diğerine tercih edilemediği haber ve birisi diğerine tercih edilebilen haber olmak üzere dört kısma ayırarak işler ki, Serahsî de bu taksîmi benimser.¹⁸⁶ Pezdevî’nin

¹⁸³ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 77-122; Serahsî, *el-Usûl*, I, 375-381. Mana rivayeti ile ilgili tartışmalar, kitâbet ve hât ile koruma ve rivayet konuları Serahsî’de, söz konusu ayırımların yapıldığı yerden farklı bir yerde ve müstakil olarak incelenmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 355-359.

¹⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.191-195.

¹⁸⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 123-159.

¹⁸⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.205-206; Serahsî, *el-Usûl*, I, 374-375.

beşinci kısmı ile ilgili olarak Serahsî, râvînin kendisinden ve başkasından gelmesi açısından ta'nın her ikisini de ele alırken, Debûsî, sadece ilkinin inceler.¹⁸⁷

Debûsî, Sünnet bahisleri içinde diğer müelliflerde göremediğimiz bir başlığa yer verir. “Haber verenlerin kısımları” şeklinde isimlendirdiği bu başlık altında haberi getiren kimseleri (muhibir), âkil çocuk veya bülûğdan sanra ma'tûh olanlar ve benzerleri, akl-ı tâm olmakla birlikte fâsık olanlar ve benzerleri, masum olmamakla birlikte adâlet ve zapt sahibi olanlar, masum olan Peygamberler şeklinde dört kısma ayırarak ele alır.¹⁸⁸

Söz konusu eserlerin Sünnet bahisleri ile ilgili içerikleri dikkate alındığında, mütevâtir ve meşhur habere değinilmekle birlikte, haber-i vâhidle ilgili başlıklara daha geniş yer verildiği, detaylı ayırımlara ve derecelendirmelere gidildiği gözlenmektedir. Haber-i vâhidin, hadislerin büyük bir çoğunluğunu oluşturması ve tartışma noktalarının bu konu üzerinde yoğunlaşması bunun nedeni olarak gösterilebilir. Diğer yönden Hanefilere sahih hadislerle amel etmedikleri gerekçesiyle eleştirilerin yöneltildiği¹⁸⁹ göz önüne alınırsa, bu faaliyetlerin açıklanmasında, Hanefî fikhî ictihâdlarına kaynaklık eden hadislerin sıhhatlerinin onaylanması ve söz konusu ictihâdlarda kullanılmayan hadislerin de terk nedenlerinin tespit edilip meşrûiyet çerçevesi oluşturularak bu eleştirilerin cevaplandırılması çabası da zikredilebilir.

f-Teâruz

Cessâs dışındaki diğer üç müellif teâruz konusunu Sünnet bahislerinden sonra müstakil olarak ele alırken, Cessâs, teâruz ile ilgili müstakil bir bahis açmak yerine, değişik bahisler içinde konuyla ilgili bazı değerlendirmelere yer verir.¹⁹⁰ Debûsî,

¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.201-204; Serahsî, *el-Usûl*, II, 3-11. Serahsî'nin Sünnet anlayışı, Sünnet bahislerindeki ayırımları, örneklendirme ve delillendirmeleri, genel olarak Hanefilerin yaklaşımları ile karşılaştırmalar ve değerlendirmeler için bkz. Yıldız, “Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-I”; Yıldız, “Serahsî'nin Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfı'l-Hadisle Alâkalı Meseleler”. Serahsî merkeze alınarak Hanefîlerle diğerlerine ait usûl eserlerindeki Sünnet bahislerinin ele alınması, karşılaştırılması ve konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Evgin, *Temel Usûlû Fıkıh Kitaplarının Sünnet Bölümlerinin Mukâyese ve Değerlendirmesi*.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.175-176.

¹⁸⁹ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 14.

¹⁹⁰ Cessâs, konuyla ilgili olarak âmm ile hâs lâfzın teâruzuna lafız bahisleri içinde (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 381-425); nasların birbirleri ile teâruzu ve nesih merkezli olmak üzere teâruzun giderilmesi ile ilgili bazı meselelere, nesih ile ilgili konular arasında (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 273-368, III, 5-15);

Pezdevî ve Serahsî, konuyu, teâruzun tarifi/tefsîri, rûknü, şartı, hükmü ve teâruzu giderme yolları temel ayırımları çerçevesinde ele alırlar. Debûsî, bu konulara iki başlık ayırırken Pezdevî ve Serahsî, hepsini bir başlık altında işler.¹⁹¹

Teâruzun tarifi ile ilgili olarak lûgat manasından yola çıkan müellifler, teâruzu, birbirine denk iki delilin birbirini men'etmesi/engellemesi olarak anlarlar. Teâruzun rûknünü Debûsî, iki delilin teâruz etmesi; Pezdevî, iki zıt hüküm konusunda birinin diğerine üstünlüğü olmayan eşit kuvvette iki delilin karşı karşıya gelmesi; Serahsî, aynı mahâl ve aynı vakit için biri diğerinin tersini gerektirir mahiyette hüküm ifade eden eşit kuvvette iki delilin bulunması/karşı karşıya gelmesi olarak ifade eder. Müellifler, teâruzun şartları ile ilgili olarak delillerin eşit kuvvette olmaları, mahâl ve vakit birliğinin olması, hükümlerin birbirinin zıddı olmaları gibi şartlara işaret ederler.

Teâruzun hükmü çerçevesinde aralarında teâruzun meydana gelebileceği delilleri (iki ayet, iki Sünnet, ayet ile Sünnet, iki sahâbî kavli, iki kıyâs arasında teâruzun meydana gelmesi gibi) ele alan müellifler, teâruzu gidermek amacıyla üçüncü bir delile başvurma durumunu ve başvurulacak deliller arası tertibi (iki ayet arasında teâruz meydana geldiğinde Sünnete başvurulması gibi) incelerler.

Teâruzu giderme yolları bağlamında Pezdevî ve Serahsî, teâruzun, deliller açısından -delillerin kuvvet derecelerinin eşit olup olmadığı incelenir-, hükümler açısından -hükümlerin birbirlerini nefyedip etmedikleri incelenir-, hükümlerin ilgili olduğu durumlar (haller) açısından -hükümlerin aynı hal için sevkedilip sevkedilmedikleri incelenir-, delillerin tarihlerinin açık/sarih olarak bilinip bilinmemesi açısından, delillerin tarihlerinin delaleten bilinip bilinmemesi açısından olmak üzere beş açıdan sırası ile değerlendirilip giderileceğini dile getirirler. Debûsî, teâruzu giderme yolları ile ilgili olarak, zikredilenlerin ilki hariç diğerlerini, aynı sıra ile verir. Teâruzu giderme yolları çerçevesinde verilen bu açıklamalara bakıldığında, son ikisi hariç -ki, bunlar nesih ve "ibâhanın asıl olduğu ilkesi" ile ilgilidir- diğerlerinin gerçekte teâruzun

haberler arası teâruz çerçevesinde işlenen iki haberin teâruzu ve hadis lafızlarındaki ziyadeler şeklinde gerçekleşen rivayetler arası ihtilaf başlıklarına, Sünnet bahisleri içinde (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 161-179); illetlerin teâruzu başta olmak üzere genel manada teâruz ve tercih ile ilgili bazı açıklamalara, illetlerin teâruzu ile ilgili başlık altında (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, VI, 203-314) değinir.

¹⁹¹ Teâruz konusu ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.214-220; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 160-210; Serahsî, *el-Usûl*, II, 13-26.

meydana gelip gelmediğini tespitiye yönelik oldukları görülür. Söz konusu eserler, zikredilen faaliyetlerin ardından, delillerin müsbit ya da münfî oluşu, râvilerin çok oluşu, râvilerin hür ya da köle oluşu gibi durumların tercihdeki/teâruzu gidermedeki etkisini incelerler.

Söz konusu eserlerde, teâruzun giderilmesi konusunda neshe önemli bir yer verildiği müselleme ise de, bazı eserlerde geçen ve fukahâ metodu çizgisine atfedilen, teâruzun giderilmesinde nesih, tercih, cem‘ ve tevfiq, tesâkut sırasının gözetildiği ile ilgili olarak¹⁹² açık ifadelerin kullanılmadığı görülür. Dolayısı ile tespitimize göre fukahâ metoduna atfedilen söz konusu tasavvur, en azından değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserler bazında inşâîdir ve ancak yorumla elde edilebilir.

g-Beyân

Beyân konusunu lafız bahisleri içinde ele alan Cessâs istisna edilirse, diğer müelliflerin üçü de beyân ile ilgili açıklamalara teâruz bahsinden sonra yer verirler. Diğerlerinde daha bağımsız bir konuma sahip beyân konusunun Cessâs tarafından lafız bahisleri içinde konumlanması, genel olarak beyân konusunun ilâhî hitâbın manaya ve hükme delaletini konu alan lafız bahisleriyle olan bağlantısı ve Cessâs’ın bu konu altında lafız bahisleriyle irtibatı gözetmesi ve sık sık atıflarda bulunması ile açıklanabilir.

Bu konuda farklı bir tavra sahip olan Cessâs, konunun işlenmesinde izlediği yol itibarıyla da diğerlerinden farklıdır. Beyân ile ilgili açtığı ilk başlıkta beyânın tanımını veren ve Şafiî (v. 204/820)’nin beyânın tanımı ve vecihleri konusundaki görüşlerini değerlendiren Cessâs, takip eden başlıkta, beyânın vecihleri ile ilgili kendi görüşlerini serdedir. Bu çerçevede, sonraki Hanefîlerde yaygın olan beyân-ı takrîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı zarûret ve beyânı tebdîl şeklindeki ayırım yerine, başlangıç hükümleri, âmın tahsîsi, sözün hakîkatten mecâza döndürülmesi, mücmelin beyânı ve hükmün müddetinin beyânı şeklinde açıkladığı neshi, beyânın vecihleri olarak ele alır. Cessâs’ın burada, sonraki Hanefîlerin beyânın gâyesi ve işlevine yönelik

¹⁹² Teâruzu giderme yolları ile ilgili olarak fukahâ metodu çizgisine atfedilen ve yukarıda zikredilen tasavvur için bkz. Şaban, *Usûl*, s.391-395; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.257; Güleç, “Deliller Arasında Teâruz ve Tercih”, s.475.

yaptıkları zikredilen ayırım yerine, beyânın keyfiyetini esas alarak açıklamalara gitmesi dikkat çekicidir. Sonraki başlıkların ilkinde, beyân edilecek lafızla ilgili olarak hakîkati ile amel edilip edilememesi, mücmel olup olmaması durumlarına göre beyâna ihtiyaç duyan ve duymayan lafızları tespiti çalışan Cessâs, ikincisinde, Kitab, sünnet, icmâ, kıyâs gibi kendileriyle beyânın gerçekleşeceği beyân vasıtalarını ele alır. Konu ile ilgili açtığı son başlıkta ise, beyânın gecikmesinin imkanını tartışır, konu ile ilgili görüş ve değerlendirmelere yer verir.¹⁹³

Cessâs haricindeki müelliflerin beyân bahsinde işledikleri konular önemli ölçüde benzer olmakla birlikte aralarında dikkate değer farklılıklar da yok değildir. Bu çerçevede Debûsî, beyânın tarifine ve beyânın kısımları olarak beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tebdîl konularına yer verir ve beyânın gecikmesi gibi tartışmalı konulara değinir.¹⁹⁴ Bu muhtevayı büyük ölçüde benimseyen Pezdevî, Debûsî'nin beyânın kısımları ile ilgili dörtlü taksimine beyân-ı zarûreti ekler ve beyân-ı zarûreti mantûk hükmünde olan beyân, mütekellimin durumunun delaleti ile sabit olan beyân, defî zarûretine binâen sabit olan beyân ve sözün (kelâm) delaleti ile sabit olan beyân şeklinde dört nev'ide ele alır.¹⁹⁵ Muhteva itibariyle Pezdevî gibi eklediği son kısım (beyân-ı zarûret) hariç Debûsî'yi izleyen Serahsî, beyân-ı zarûretin muhtevası itibariyle Pezdevî'yi takip eder.¹⁹⁶

Müellifler arası farklılıklar olarak Debûsî ve Serahsî'nin istisnayı, beyân-ı tağyîr; şartı, beyân-ı tebdîl olarak kabul etmesine karşılık, Pezdevî'nin bunların her ikisini de beyân-ı tağyîr olarak kabul edip beyân-ı tebdîl altında neshi işlemesi zikredilebilir. Debûsî ve Serahsî'ye göre, nesihte bir hükmün izhârı değil kaldırılması söz konusu olduğu için nesih bir beyân türü değildir.¹⁹⁷ Söz konusu eserlerde beyânın

¹⁹³ Cessâs'ta yer alan beyân ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 6-76.

¹⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.221-227.

¹⁹⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 211-374. Bu dört nev'idin ilkinde, mudârebe akdinde mudâribin payını zikredip mal sahibinin payının zikredilmemesi durumunda, kalan kısmın mal sahibinin olduğuna hükmedilmesi; ikincisine, Hz. Peygamber'in bir şeyi görüp susmasının mübahlığa delaleti; üçüncüsüne, şuf'a hakkına sahip olan kişinin susmasının bu hakkın def'ini gerektirmesi; dördüncüsüne, yüz ve bir dirhem borcum var ifadesinde yüz ile yüz dirhem kastedildiğinin anlaşılması örnek olarak verilebilir. Örnekler için bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 285-296.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II, 26-53.

¹⁹⁷ Dönmez, "Beyân", *DİA*, VI, 25.

kısımlara ayrılması ve ayrımların isimlendirilmesinde beyânın gayesi ve işlevinin dikkate alındığı söylenebilir.¹⁹⁸

h-Nesih

Nesih konusunu Cessâs, lafız bahislerinden sonra, diğer üç müellif ise beyân konusunu takiben işler. Nesih konusu çerçevesinde işlenen muhteva, eserler arasında önemli ölçüde aynı ise de başlıklandırma ve konular arası sıralamada Cessâs ile Debûsî ve Pezdevî ile Serahsî arasındaki benzerliğin daha fazla olduğu söylenebilir. Bununla birlikte biz, eserler arası farklılıklara işaret etmek kaydıyla hepsini birden karşılaştırmalı olarak ele almanın bu eserlerin muhtevalarının yansıtılması açısından bir engel teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz.

Pezdevî, nesih konusunu diğerlerinden farklı olarak beyânın kısımlarından biri olan beyân-ı tebdîl çerçevesinde işler. Diğer müellifler ise konuyu bağımsız bir bahis olarak ele alırlar. Cessâs haricindeki müellifler neshin tanımını ve cevâzı ile ilgili tartışma ve delillendirmeleri ilk başlıkta bir arada işlerken Cessâs, ilki birinci başlıkta olmak üzere bunları farklı yerlerde ele alır.¹⁹⁹

Neshi câiz olan ve câiz olmayanların tespiti, nesih ile ilgili önemli konulardan birisidir. Cessâs, konu ile ilgili açtığı başlıkta, aklen vâcip ve mümteni‘ olan (Allah’ın birliğinin aklen vâcip olması, yalanın aklen haram olması gibi) şeylerin neshini caiz görmezken, vâcipliği, haramlığı ve mübahlığı aklen câiz olan şeylerin neshedilebileceğini dile getirir. Aynı başlık altında açtığı bir fasılla da, ebedîlikle vasıflanmış ya da zamanla sınırlandırılmış olup olmamaları açısından neshi mümkün lafızları tespiti çalışır.²⁰⁰ Debûsî, neshe muhtemel olan ve olmayan hükümlerin tespiti mahiyetinde, önce hükümleri vakitle sınırlanabilir olması (fer‘î hükümler) ve olmaması (itikâdî hükümler) açısından ele alır ve ikincisinin neshe muhtemel olmadığını dile getirir. Vakitle sınırlanabilir olanları da dört kısma ayırır. Bunların dördüncüsü olarak zikrettiği hiçbir vakit ve sebeple ilişkilendirilmemiş mutlak hükümlerin neshe muhtemel

¹⁹⁸ Dönmez, “Beyân”, *DİA*, VI, 24.

¹⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 197-200, 215-220; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.228-230; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 297-373.

²⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 203-211.

olduklarını, vakitle ilişkilendirilen diğer kısımlardaki hükümlerin ise neshe muhtemel olmadıklarını dile getirir.²⁰¹ Pezdevî ve Serahsî, konuyu, neshin mahalli olarak isimlendirirler ve muhteva itibariyle Debûsî'nin kısmen genişletilmiş ve sistematize edilmiş haline yer verirler. Onlara göre neshin mahalli, müddet/vakit açısından beyân edilme ihtimali olan hükümdür. Müellifler, konuyu, neshin mahalli ile ilgili belirledikleri iki vasf çerçevesinde işlerler. Bu vasırların ilki, neshin gerçekleşebilmesi için hükmün yani neshin mahallinin varlığının ve yokluğunun caiz olmasıdır. Dolayısıyla bu vasfı taşımadıklarından dolayı itikâdî hükümler neshedilemezler. İkincisi ise, hükme, onun ebedîliğini veya vakit açısından sınırını ifade eden bir şeyin bitişmemesidir. Bu çerçevede müellifler, ebedîliğin nassda açıkça ifade edilmesi, delaleten anlaşılması ve hükmün belli bir vakitle sınırlandırılması durumlarını ele alıp bu hallerde neshin caiz olmadığını, dördüncü olarak zikrettikleri hükmün ebedîlik ve vakit tayin eden ifadelerle ilişkilendirilmemiş mutlak bir hüküm olması durumunda ise neshin caiz olduğunu dile getirirler.²⁰²

Emredildiği vakit gelmeden ve emre imtisal gerçekleşmeden neshin imkanı, bir önceki konuyla bağlantılı nesih ile ilgili bir diğer problemi ifade eder. Konu ile ilgili açtığı başlıkta Cessâs, emredilen şey için beş durumun söz konusu olduğunu dile getirir ve bunların sonuncusu olarak zikrettiği, cem'in en azını gerektiren ve daha çoğuna da muhtemel olan; ebedîlik manası taşıyan veya belirli bir vakit tayin eden bir ifade eşlik etmeksizin her zaman tekraren yapılmasını gerektiren bir lafızla vârid olan emir için, yapma imkanı oluşuktan sonra, yapılmış olsun veya olmasın neshin mümkün olduğu şeklindeki yaklaşımı benimser ve diğer dört kısım ile ilgili olarak, vakitle irtibatlı emirlerin neshedilemeyeceği üzerinde durur.²⁰³ Debûsî, bir önceki konuyla sıkı ilişkisinden dolayı bu konuyu, neshi muhtemel olan ve olmayan hükümlerin tespiti ile ilgili açtığı başlıkta ele alırken, Pezdevî ve Serahsî, konuyu neshin şartı şeklinde isimlendirerek incelerler. Debûsî, Cessâs gibi yapma imkanı oluşuktan sonra emrin neshedilebileceğini ifade ederken, Pezdevî ve Serahsî, yapma imkanı oluşmasa da kalpte yerleşme imkanı (et-temekkün min 'akdi'l-kalb) şartıyla neshin olabileceğini dile

²⁰¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.235-238.

²⁰² Pezdevî, *el-Usûl*, III, 312-322. Serahsî, *el-Usûl*, II, 59-63.

²⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 229-249.

getirirler ve emirle amelin ya da amel imkanının şart koşulmasını Mu'tezileye nisbet ederler.²⁰⁴

Konunun sistematize edilmesi çabasının bir sonucu olarak neshin müelliflerce bir çok açıdan incelendiği görülür. Bu bağlamda müelliflerce yapılan çalışmalardan birisi de nâsih ve mensûh (neshin tarafları) açısından neshin çeşitlerini belirleme faaliyetidir. Zikredilen faaliyet çerçevesinde müellifler, Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi, Sünnetin Sünnetle neshi, Sünnetin Kur'ân'la neshi ve Kur'ân'ın Sünnetle neshi konularını ele alırlar ve neshin taraflarını tespitte çalışırlar. Konuyu nâsihin kısımları/beyânı şeklinde isimlendirerek ele alan Pezdevî ve Serahsî, diğerlerinden farklı bir yol izleyerek dört delilin (Kitab, Sünnet, icmâ, ve kıyâs) nâsih olma imkanını değerlendirdikten sonra yukarıdaki taksime geçerler.²⁰⁵ Neshin tarafları ile ilişkili bir mesele olan ve diğer müellifler tarafından işlenmeyen nâsihin başka bir nass ile neshedilmesi konusunu Cessâs, bir başlık ayırarak işler ve cevâzına hükmeder.²⁰⁶ Nâsihle ilişkili olan, nâsihin daha hafif, eşit ya da daha ağır bir hüküm getirmesinin cevâzı meselesinin de Cessâs haricindeki müelliflerce başlık bazında işlenmediği görülür. Pezdevî konuya, nâsihin kısımları başlığı altında değinirken, Serahsî, neshin mahalli çerçevesinde yer verir. Sonuç olarak müellifler, her üç halde de neshin caiz olduğu görüşünü benimserler.²⁰⁷

Nesih konusunun sistematize edilmesi amacıyla müelliflerin üzerinde yoğunlaştığı bir diğer faaliyet, neshin oluş keyfiyeti ve sonuçları itibariyle taksime tâbî tutulmasıdır. Bu çerçevede Cessâs, neshin, hükmü bâkî tilâveti mensûh, hükmü ve tilâveti mensûh, tilâveti bâkî hükmü mensûh şeklindeki oluş ihtimallerini oldukça geniş bir şekilde ancak karmaşık bir üslûpla değerlendirir.²⁰⁸ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî,

²⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.235-238; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 323-330; Serahsî, *el-Usûl*, II, 63-65.

²⁰⁵ Eserlerin konu ile ilgili muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 323-368; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.239-246; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 331-354; Serahsî, *el-Usûl*, II, 65-78.

²⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 7-10.

²⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 223-226. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 352-354; Serahsî, *el-Usûl*, II, 62-63.

²⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 253-269.

konuyu yukarıdaki ihtimallere nass üzerine ziyâdeyi -Pezdevî bunu, hükmün vasfının neshi olarak isimlendirir- ekleyerek dört kısımda ele alırlar.²⁰⁹

Cessâs, diğerlerinde başlık bazında yer almayan neshin bilinme yolları ile ilgili başlıkta, neshin bilinme yollarını Kitab, Sünnet, icmâ ve asılların²¹⁰ delaleti olarak sıralar ve bunları örneklendirerek açıklar. Aynı başlık altında tamamen veya kısmen nesih ve nass üzerine ziyade konularına da değinen Cessâs, konu ile bağlantılı olarak biri vücûb diğeri hazr ifade eden iki haberin vârid olması ve vürûd tarihlerini bilmediğimiz münferid iki nass arasındaki ziyâdeliğin hükmü şeklinde iki fasıl açarak oldukça detaylı tahlillere girer.²¹¹ Diğerlerinde yer almayan bir başka başlıkta Cessâs, sebebin ortadan kalkması ile hükmün ortadan kalkmasının nesih olup olmadığı problemini tartışır ve bunun nesih olmadığı görüşünü benimser.²¹²

Şer'î hükümlerin yürürlük müddetlerinin sona erdirilmesi şeklinde anlaşılabilir olan nesih konusu söz konusu eserlerde işlenirken, neshin cevâzına ilişkin tartışmaların yanında neshin işleyişi, cevâz sahası, tarafları, keyfiyeti ve sonuçlarının temel konular olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Zikredildiği üzere neshin bir çok açıdan değerlendirmeye tâbî tutulması, söz konusu eserlerin neshe ve neshin işletilmesine verdikleri önemin göstergesi olarak algılanabilir. Bu faaliyetlerin, şer'î hükmün ortadan kaldırılması şeklinde ciddi sonuçları olan neshin suistimâlini engelleme ve akla gelebilecek ihtimalleri sıralayarak nesih ile ilgili tereddütleri ortadan kaldırma gibi amaçların neticesi olduğu da düşünülebilir.

1-Hz. Peygamber'in Fiilleri

Cessâs, daha önce değinildiği üzere Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili açıklamalara Sünnet bahislerinin sonunda değinirken, diğer üç müellif nesih konusundan sonra yer verir. Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili olarak, diğerlerinde yer

²⁰⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.231-234; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 355-373; Serahsî, *el-Usûl*, II, 78-86. Cessâs, neshin oluş keyfiyeti ile ilişkili olan tamamen ya da kısmen nesih ve nass üzerine ziyade konularına neshin bilinme yolları ile ilgili açtığı başlıkta değinir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 273-320.

²¹⁰ Cessâs burada "asıllar" ifadesiyle, "ibâha ile hazr teâruz ettiğinde hazr tercih olunur" şeklindeki genel ve yerleşik kuralları kastetmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 296.

²¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 273-320.

²¹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 13-15.

almayıp sadece Cessâs'ta ve Serahsî'de başlık bazında yer alan konular hariç, eserler arası muhteva hemen hemen aynıdır.

Konuyla ilgili açtığı ilk başlıkta Cessâs, Hz. Peygamber'in kasıt içeren fiillerini delalet ettiği hüküm açısından vâcib, mendûb –nedb ifadesini kullanır- ve mübah olmak üzere üçe ayırır. Debûsî konuyu, Cessâs'ın ayırımına “zelle”yi ekleyerek dört kısımda ele almakla birlikte, ona göre “zelle” ittibâ açısından bir değer ifade etmediğinden dolayı diğer üçü üzerinde yoğunlaşır.²¹³ Delalet ettiği hüküm açısından Hz. Peygamber'in fiillerini mübah, müstehâb, vâcib ve farz olarak dört kısma ayıran Pezdevî ve Serahsî, zelleyi de zikretmekle birlikte uyulmaya uygun olmadığı gerekçesiyle onu söz konusu taksime dahil etmezler. Konu ile ilgili olarak, Hz. Peygamber'in zikredilen hükümlerden hangisini kastettiği bilinmediğinde, fiillerinin bu hükümlerden hangisini ifade edeceği ve Hz. Peygamber'in kastı bilindiğinde, uyulması gerektiğine dair bir delil olmadıkça ona uymanın gerekip gerekmeyeceği konusundaki ihtilafı değerlendiren müellifler, Hz. Peygamber'in fiillerinin, kastı bilinmiyor ise en alt derece olan ibâhaya, kastı biliniyor ise hangisini kastederek yaptığına bağlı olarak bu hükümlerden birisine delalet edeceği ve bu hükmün Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir açıklama gelmedikçe ona ittibânın gerekeceği görüşünü benimserler. Cessâs, Hz. Peygamber'in terkleri için de aynı şeyin söz konusu olduğunu dile getirir. Ayrıca müellifler, bahsedilen konu çerçevesinde, Hz. Peygamber'in yeme, içme, uyuma gibi içinde kasıt olmayan fiillerinin hitâba dahil olmadığını ifade ederler.²¹⁴

Cessâs ve Serahsî haricindeki müellifler konu ile ilgili olarak zikredilen muhtevayla yetinirken, Cessâs ve Serahsî, konuyu daha farklı açılardan da değerlendirmeye tâbî tutarlar. Açtığı bir başlık altında Cessâs, mücmeli beyân şeklindeki Hz. Peygamber'in fiillerini inceler ve bu tür fiillerin, beyân ettiği mücmelin hükmünü alarak vüçûb, nedb ve ibâha ifade edebileceğini dile getirir. Takip eden başlıkta konuyu bir başka açıdan değerlendiren Cessâs, Hz. Peygamber'in Sünnetini,

²¹³ Debûsî'nin “zelle”yi, delalet ettiği hüküm açısından Hz. Peygamber'in kasıt içeren fiilleri çerçevesinde ele alması, Hz. Peygamber'in bu tür fiilleri kasten yaptığını ifade etse de, bunlarla ma'siyeti kastettiği manasına gelmez. Nitekim Debûsî, Hz. Peygamber'in bu fiillerle isyânı değil, fiilin kendisini kastettiğini dile getirir. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.247.

²¹⁴ Verilen açıklamalar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215-228; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.247-248; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 374-382; Serahsî, *el-Usûl*, II, 86-90.

Hız. Peygamber'den sâdır oluş şekline gere önce söz ve fiil olmak üzere ikiye ayırır. Ardından fiili, bizzat Hız. Peygamber'in kendisinin fiilleri ve başkasının fiili olup Hız. Peygamber'in reddetmediğı fiiller olmak üzere iki kısma daha ayırır ve söz konusu ayırımların bağlayıcılık derecelerini ve hükümlerini tespiti çalışır.²¹⁵

Yukarıda ifade edildiğı üzere Serahsî de konu ile ilgili olarak kendine has başlıklar açar ve konunun farklı yönlerine temas eder. Bu çerçevede Kur'an'da yer alan bir hükme muvafık düşen Hız. Peygamber'in fiil ve kavillerinin Kur'an'dan sâdır olmuş ve onun beyânı olarak mı yoksa ibtidaen getirilen yeni bir hüküm olarak mı kabul edileceğı konusunu Şâfiîlerle olan ihtilaflarına da dikkat çekerek tartışır ve bu görüşlerden ilkinii benimser. Bu konunun devamı olarak açtığı başlıkta Kur'an'daki hükmün beyânı mahiyetindeki Hız. Peygamber'e ait bir fiilin icrâ edildiğı zaman ve mekanın, o fiilin şartı olup olmadığını tartışan Serahsî, o fiille bağlantılı zaman ve mekan konusunda beyâna muhtaç mücmel bir emrin olması durumu müstesna (namazın belli vakitlerde mü'minler üzerine farz kılındığı şeklindeki vakitler açısından mücmel emir gibi), zaman ve mekânın fiil için şart olmadığını dile getirir.²¹⁶

i-Hız. Peygamber'in İctihâdı

Hız. Peygamber'in ictihâdı konusunu, Serahsî haricindeki müelliflerimiz Hız. Peygamber'in fiillerini ele aldıktan sonra incelerler. Serahsî ise Hız. Peygamber'in fiilleri ile ilgili başlıklar arasında işler. Konuyu, Cessâs ve Debûsî müstakil başlık açarak ele alırken, Pezdevî ve Serahsî, Hız. Peygamber'in ictihâdının vâhiyle olan münasebetini belirlemeyi ve onun ictihâdı ile diğer insanların ictihâdı arasındaki farka işaret etmeyi amaçlayarak ele aldıkları "vahyin niteliğine göre Sünnetin kısımları" başlığı altında incelerler ki buradaki ayırımlara Cessâs ve Debûsî'de rastlanmaz.

Pezdevî, vahyi önce zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırır. Ardından ilkinii bizzat meleğın kelâmıyla sâbit olması, bizzat kelâmı yerine işareti ile sabit olması, içinde şüphe olmayan ilham ile sabit olması şeklinde üçe taksim eder. Vahyin ikinci kısmı olan bâtın vahyi ise Hız. Peygamber'in ictihâdı olarak belirler ve konu ile ilgili tartışmalara burada yer verir. Serahsî, vahyi genel olarak zâhir ve bâtın olmak üzere

²¹⁵ Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 231-236.

²¹⁶ Ele alınan başlık ve muhtevaları için bkz. Serahsî, *el-Uşûl*, II, 97-99.

ikiye ayırmakla birlikte, şibh-i vahiy olarak isimlendirdiği bir ayırımdan daha bahseder. Pezdevî'nin sıraladığı zâhirin kısımlarından ilk ikisini zâhir, üçüncüsünü bâtın vahiy olarak ifade eden Serahsî, Hz. Peygamber'in ictihâdını da şibh-i vahiy olarak değerlendirir. Söz konusu bahis çerçevesinde Hz. Peygamber'in ictihâdının cevâzı ile ilgili ihtilafı inceleyen müelliflerden Cessâs, Hz. Peygamber'in ictihâdının câiz olduğunu, ictihâddan önce vahyi beklemesinin zorunlu olmadığını dile getirirken diğer müellifler, Hz. Peygamber'in ictihâdının vahyi bekleme müddeti dolduktan sonra caiz olduğunu ifade ederler. Ayrıca müellifler, Hz. Peygamber'in vahyin gözetiminde olması ve hata üzere bırakılamayacağı gerekçesiyle onun ictihâdlarının vahiy mertebesinde bağlayıcı olduğuna dikkat çekerler.²¹⁷

Konu ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında, söz konusu eserlerde Hz. Peygamber'in ictihâdının vâhiy ile irtibatının kurulmaya çalışıldığı, bağlayıcılık değeri açısından Hz. Peygamber'in ictihâdı ile diğer insanların ictihâdı arasındaki farklılığın dikkate alındığı ve Hz. Peygamber'in ictihâdının vahyin gözetimi altında olması nedeniyle bir yönüyle vahiy olarak kabul edilmesi gerektiği anlayışının benimsendiği ve bu çerçevede hareket edildiği gözlenmektedir.

j-Şer'u Men Kablenâ

Şer'u men kablenâ konusunu Cessâs, nesihten sonra Sünnet bahislerinden önce ele alırken, diğer müellifler Hz. Peygamber'in fiilleri ve ictihâdını işledikten sonra ele alırlar. Söz konusu eserler konuyu bir başlık altında, konu ile ilgili görüşleri ve delillerini değerlendirerek işlerler. Genel olarak müelliflerin, Kur'ân ve Sünnette yer alan öncekilere ait hükümlerin -neshedilmediği müddetçe- bağlayıcı olduğu görüşünü benimsedikleri görülmektedir.²¹⁸

k-Sahabeyi Taklîd ve Sahâbî Kavli

Cessâs'ın icmâ bahislerinden sonra yer verdiği sahabeyi taklîd konusunu, diğerleri şer'u men kablenâ bahsinden sonra ele alırlar. Sahâbî kavlinin kaynaklık

²¹⁷ Konu ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 239-244; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.249-252; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 383-396; Serahsî, *el-Usûl*, II, 90-96.

²¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 17-29; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.253-255; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 397-405; Serahsî, *el-Usûl*, II, 99-105.

değeri açısından tartışıldığı, ilgili görüşlerin ve delillerinin değerlendirildiği sahabeyi taklîd ile ilgili olarak Cessâs, Debûsî, Pezdevî birer başlık kullanırlarken, Serahsî, konuyla ilgili başlıktan sonra, sahâbî kavlinde daha önce ele aldığı icmâ konusuyla da irtibatlı olduğu anlaşılan, sahabenin icmâna karşı sahabe dönemine yetişen veya yetişmeyen tâbi'ûn alimlerinin muhalefetlerinin etkisi ve icmâ oluştuktan sonra yeni bir manadan dolayı ortaya çıkan ihtilafta önceki icmân geçerli kabul edilip edilmeyeceği konularının ele alındığı başlıklara yer verir.²¹⁹

Zikredilen eserlerde konuyla ilgili başlıklar altında sahâbî kavli, sahabenin birbirlerine muhalefetinin imkanı ve böyle bir durumun sonrakiler açısından değeri, sahabe ve tâbi'ûnun taklîdi gibi meseleler değerlendirilmekte, tek olarak gelen sahâbî kavlinin kaynaklık değeri ile ilgili olarak kıyâsa aykırı olanların bağlayıcılığında mezhep imamları arasındaki ittifak dile getirilmekte, ictihâdî konularda ise durumun ihtilaflı olduğuna dikkat çekilmektedir.²²⁰

Hanefiler, sahâbîlerin vahiy ortamını bilmeleri ve bu ortam içinde yetişmiş olmalarının yanında, onların sözlerinin içinde Sünnetin bulunması ya da sözlerinin Sünnete dayanması ihtimalinin olmasını dikkate alarak hareket etmişler, kıyâsa aykırı rivayetlerde bu ihtimalin güçlendiği gerekçesiyle sahâbî kavline bağlayıcılık atfetmişlerdir.

I-Taklîd

Sahabeyi taklîd ve sahâbî kavlini ele aldıktan sonra Cessâs, teemmül ve tahkîkin (nazar) vücubiyeti ve taklîdin zemmi ile ilgili bir başlık açarak aklî faaliyetlerin yoğunlaşacağı kıyâs ve ictihâd bahislerinin zeminini hazırlar. Söz konusu başlıkta aklî delillerin kullanılması konusundaki ihtilaflı dile getirip aklın huccet olduğunu vurgulayarak söze başlayan Cessâs, aklî delillerin şüphe içerip içermemesine,

²¹⁹ Serahsî'de yer alan icmâ ile de bağlantılı bu iki başlık için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II, 114-118. Bu başlıkların ikincisi icmâ ile bağlantılı olduğu kadar -Cessâs, aynı konuyu icmâ bahisleri içinde ele almaktadır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 353-357- istishâb konusuyla da bağlantılıdır ki, biz buna icmâ bahislerini ele alırken Cessâs'ın konu ile ilgili başlığını açıklama babında verdiğimiz dipnotta değinmiştik. Bkz. s.42 (114. dipnot).

²²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 359-366; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.256-259; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 406-422; Serahsî, *el-Usûl*, II, 105-113. Sahâbî kavli ile ilgili mezhepler arası tartışmalar, delillendirmeler ve konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukûkî Değeri", s.323-353.

dolayısıyla teemmülün gerekip gerekmemesine göre celî ve hâfî olabileceklerini söyler. Ardından teemmül ve tahkîkin (nazar) gerekliliği, taklîdin zemmi ile ilgili tartışma ve delillendirmelere yer verir.²²¹ Taklîd konusuyla bağlantılı olarak Cessâs, ictihâd bahisleri içinde müctehidin taklîd edilmesi meselesini ele alır. Konuyu halkın/âmmînin müctehidi taklîdi ve müctehidin daha üstün olanı taklîdi şeklinde tartışan müellif, ilkinin kendi ictihâdına göre en güvenilir olan müctehide tâbî olması gerektiğini söylerken, ikinci mesele ile ilgili olarak mezhep içindeki görüşleri nakleder ve cevâzına hükmeder.²²²

Yanılıcı deliller arasında saydığı taklîd hakkında müstakil başlık açan Debûsî, taklîdin batıl olduğunu ispatlamaya ve itirazları cevaplamaya çalışır. Konunun sonunda ümmetin Hz. Peygamber’i taklîdi, alimin daha üstün dereceye sahip alimi taklîdi, halkın alimleri taklîdi ve oğulların babaları, küçüklerin büyükleri taklîdi şeklinde dörde ayırdığı taklîdin ilk üç kısmını içinde teemmül ve istidlâli barındırması nedeniyle sahih, son kısmını ise bâtıl kabul eder.²²³ Pezdevî ve Serahsî’de ise taklîd ile ilgili müstakil bir başlığa rastlanmaz.

Taklîdin zemmi ile ilgili açıklamalardan sonra Cessâs, delil ile amel etmenin gerekliliği bağlamında taklîd konusuyla da bağlantılı olan delil getirme mecburiyeti açısından nâfînin (bir hükmün varlığını kabul etmeyen/inkar eden kişi) durumunu ele alır. Nâfînin delil getirme mecburiyetinin olup olmadığına dair görüşleri sıralayarak başladığı konuya söz konusu görüşlerin değerlendirilmesi ile devam eder ve kendisi gerek aklıyyâtta gerekse sem’iyyâtta ispat için delil gerektiği gibi nefy için de delilin gerekeceği görüşünü benimser.²²⁴

²²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 367-382.

²²² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281-285.

²²³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.388-391. Cessâs’ın aklî huccetler konusunu taklîdle ilişkilendirerek anlatmasına karşın Debûsî’nin taklîdi ve aklî huccetleri müstakil olarak ve birbirinden farklı yerlerde işlemesi nedeniyle, Debûsî’nin aklın huccetliğinin delillendirilmesi ve aklî huccetlerin ayırma tâbî tutulması konusunda kullandığı başlıklar ve ilgili açıklamalarına kendi üslûbundan hareketle daha sonra müstakil olarak değinilecektir.

²²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 383-395.

m-Kıyâs ve İlet Bahisleri

Şu ana kadar ele alınan konuların bizzat nasslara, son tahlilde bunların kapsamında sayılabilecek delillere ve nassların yorumlanmasına mâtuf olduğu söylenebilir. Söz konusu eserler nassların kendilerini; nesih, teâruz gibi nasslar arası ilişkileri; nasslarla bağlantılı olan icmâ, şer‘u men kablenâ, sahâbî kavli gibi konuları ve nasslarda yer alan hükümlerin istinbâtı açısından yorum bahislerini ele aldıktan sonra, hükmü nasslarda yer almayan olayların hükümlerini tespit etmekte takip edilecek metodolojik hareket tarzını açıklamaya yönelirler. Bu çerçevede ele alınan ve müelliflerin geniş yer ayırarak işledikleri kıyâs ve illet bahisleri, oldukça karmaşık olan ve tartışmaların yoğun biçimde cereyan ettiği meseleleri muhtevîdir. Konunun ele alınmasında takip edilen üslûp açısından eserler arası benzerlikler dikkate alındığında, Cessâs haricindeki müelliflerin bazı farklılıklara rağmen ortak bir zeminde hareket ettikleri gözlenmektedir.

Kıyâs, her ne kadar yeni bir hüküm ortaya koymak değil de var olan hükmü izhâr etmek olarak görülse de, kıyâsın aklî bir faaliyet olduğunda şüphe yoktur. Bunun farkında olan Cessâs, muhtemelen konu ile ilgili itirazların temelini oluşturan aklın kullanılmasına yönelik kaygıları giderme amacıyla açtığı taklîdin zemmi ve teemmül ve tahkîkin (nazar) vücûbiyeti ile ilgili başlıkta, bundan sonra işlenecek konuların meşrûiyet temellerini oluşturmaya ve aklî faaliyetleri ilim ve amel değeri açısından müspet bir yerde konumlamaya çalışır.²²⁵ Ardından, ispat için delilin gerekeceği gibi nefy için de delilin gerekeceğini dile getirerek²²⁶ de hüküm vermek için delilin önemine işaret eder.

İşlenecek konuların meşrûiyet zemininin güvenceye alınması olarak kabul edilebilecek bu faaliyetlerden sonra kıyâs konularına geçen Cessâs, öncelikle kavramsal çerçeveyi oluşturmayı amaçlar ve açtığı ilk başlıkta delil, illet, istidlâl, kıyâs ve ictihâdın tanımlarını yapar. İstidlâli, biri medlûlün bilinmesini sağlayan/ilme ulaştıran, aklî delillerin tahkîki ile yapılan ve matlûba isabet edilmesi zorunlu görülen istidlâl, diğeri matlûbun hakîkî bilgisine ulaştırmamakla birlikte gâlib-i re‘ye götüren, Allah’ın

²²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 367-382.

²²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 383-395.

kesin delili olmadıkça matlûba isabet etme mükellefiyeti getirilmeyen istidlâl (ictihâd) şeklinde; kıyâsı, biri hükmü mûcip hakîki illetle yani akliyyâtın illetleri ile yapılan kıyâs, diğeri sonradan meydana gelen olaylar (havâdis) ile nasslardan ve ittifak edilen alanlardan olan asıllar arasında yapılan kıyâs²²⁷ olmak üzere ikişer kısma ayırır. İctihâda, illetle yapılan şer‘î kıyâs şeklindeki ictihâd, kıblenin tespiti gibi illet olmaksızın gâlib-i zannın oluşması şeklinde yapılan ictihâd ve asıllardan istidlâlde bulunma şeklindeki ictihâd olmak üzere üç mana yükler. Bir sonraki başlıkta sonradan meydana gelen olayların hükümlerine, biri bir manadan başkasına muhtemel olmayan nassın delaletinden istihrâc etme²²⁸, diğeri ictihâd olmak üzere iki şekilde ulaşılabileceğini ve yukarıdaki ayırımı hatırlatarak ictihâdın da kendi içinde üç kısma ayrıldığını ifade eder.²²⁹

Kavramsal çerçeveden sonra, sonradan meydana gelen olayların hükümlerinin tespitinde ictihâd ve kıyâsın meşrûiyetini ispata yönelik Cessâs, bu bağlamdaki tartışmalara, ilk asırdan itibaren ortaya çıkan uygulamalar, konu ile ilgili görüşler ve delillendirmeler çerçevesinde geniş ölçüde yer verir.²³⁰

Konu ile ilgili problemlere yeri geldikçe değinmek suretiyle sıraladığı takip eden başlıklarda Cessâs, önce genel olarak kıyâsla ilgili konuları ele alır, sonra, illetle ilgili konulara geçer.

Müellif, genel olarak kıyâsla ilgili üç temel konuya değinir. “kıyâsın şekilleri” olarak isimlendirdiği başlıkta ilk temel konuya değinen Cessâs, burada, mansûs illetle yapılan kıyâs ve müstenbat illetle yapılan kıyâs olmak üzere iki kısma ayırdığı kıyâsın

²²⁷ Cessâs, bu tür kıyâsın illetlerinin hakîki illetler olmadıklarını, bunların sadece emareler olduklarını, zira hüküm gelmeden önce bu illetlerin mevcut oldukları halde hükmü intâc etmediklerini dile getirir ve şer‘î illetlerin bu konumda olduklarını ifade eder. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 10-11.

²²⁸ Cessâs’ın illet anlayışını konu alan bir tez hazırlayan Soner Duman, Cessâs’ın, konu ile ilgili verdiği örneklerden yola çıkarak, bununla, ibarenin delaleti dışında kalan delalet türlerini kastettiğini, dolayısıyla bunları ictihâd dışında tuttuğunu söyler. Bkz. Duman, *Cessâs’ın el-Fusûl fi’l-Usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı*, s.16 (24. dipnot).

²²⁹ Konu ile ilgili kavramsal çerçevenin çizildiği başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7-20.

²³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-95. Kıyâs ile ictihâdın iç içe işlenmesi kıyâs ile ictihâd arasında sıkı bir ilişki olduğunu hissettirmekle birlikte, yukarıdaki taksim hatırlanacak olursa, Cessâs’a göre kıyâs ile ictihâdın Şâfiî (204/820)’de olduğu gibi özdeş olmadıkları, aksine kıyâsın, ictihâdın kısımlarından birisi olduğu görülecektir.

şekillerini işler ve aynı başlık altında, sonraki Hanefilerden farklı bir mana yükleyerek incelediği kıyâs-ı celi ve kıyâs-ı hafi konusuna da değinir.²³¹

Hangi konularda kıyâsın yapılıp yapılamayacağını açıklayan şartlar (kıyâsın sahasını belirleyen şartlar) kıyâsın cevaz şartları olarak isimlendirilecek olursa²³² Cessâs, bunu, ikinci temel konu olarak ele alır. Bu çerçevede uzun bir liste sıralar. Bunların önemli bir kısmı, miktarların tespitinde, hadlerde, keffaretlerde kıyâsın câiz olmaması gibi cevaz şartları ile ilgili olmakla birlikte, kıyâsla neshin gerçekleşmeyeceği ya da kıyâsın önceden tahsîse uğramamış âmmı tahsîs edemeyeceği gibi kıyâsın işlevi ve bilgi değerine yönelik açıklamaların da bunların arasında yer aldığı görülür.²³³

Cessâs'ın genel olarak kıyâs ile ilgili incelediği üçüncü temel konu kıyâsın dayandığı asılların tespitidir. Asılları Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyâs olarak belirleyen müellifin, asıllara kıyâsı da eklemek suretiyle yaygın kanaat olan aslın naklî delil olması şartını genişlettiği anlaşılmaktadır.²³⁴

Genel olarak kıyâsa nazaran daha detaylı bir şekilde işlenen illet konularına gelince, “şer’î illetlerin vasıfları ve çıkarılma (istihrâc) keyfiyeti” olarak açtığı başlıkta illetin asla bitişik veya ayrı bir vasıf olması, aslın vasıflarından ikisinin bir illet olması, bir illetin bir çok vasfının olması durumlarını ele alan Cessâs, bunların câiz olduğunu kabul ederken, aslın vasıflarının hepsinin illet olamayacağını ifade eder. Müteaddî olmayan (kâsır) illetle ta’lil meselesinde menfî tavır takınır ve konu ile ilgili tartışmalara geniş ölçüde yer verir. Aynı başlık altında illet-maslahat ilişkisine de değinen Cessâs, illeti tespit yolları (mesâlikü’l-‘ille) çerçevesinde değerlendirilebilecek

²³¹ Cessâs, sonraki Hanefîlerin, ilk akla gelen ancak gerçek benzerliği yansıtmayan kıyâs olarak anladıkları kıyâs-ı celiyi, “fehve’n-nass” yani düşünmeye ihtiyaç olmaksızın direk nasstan anlaşılan kıyâs (mefhûm itibarıyla evlâ kıyâs) olarak; sonraki Hanefîlerin ilk olarak akla gelmeyen fakat gerçek benzerliği yansıtan kıyâs olarak anladıkları kıyâs-ı haffiyi, hükmü mücîp manaya, nazar ve istidlâl ile ulaşılan kıyâs olarak anlıyor ve ilkinin kıyâs olmadığına işaret ediyor. Dolayısıyla, Cessâs’la sonraki Hanefîler arasında aynı kavramlara farklı manaların yüklenmesi şeklinde bir ayrılık söz konusudur. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99-102. Ayrıca bkz. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.83-84.

²³² Söz konusu isimlendirme, sıhhat şartları-cevâz şartları ayrımı ve bunların muhtevâları için bkz. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.85-99. Bu eserden hareketle ifade edilecek olursa sıhhat şartları, geçerli bir kıyâsın taşınması gereken şartlar olarak açıklanabilir ki, bu şartlar, genelde kıyâsın unsurlarının taşınması gereken şartları ihtivâ eder. Bkz. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.85-95.

²³³ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105-124.

²³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 127-134. Kıyâs işleminde aslın naklî delil olması şartı ile ilgili açıklamalar için bkz. Apaydın, “Kıyâs”, *DİA*, XXV, 534.

şebek konusunu illetin istihrâc keyfiyeti bağlamında ele alır.²³⁵ Daha sonra Cessâs, illeti tespit yollarına geçer ve konu ile ilgili ilk mesele olan aslın ma'lûl olup olmadığının tespitine yönelir. Aslın ma'lûl olduğu sonucuna kıyâsı yapanların ittifakı, nassın açıklaması, nassın delaleti ve asılların delaletinden istidlâl ile varılabileceğini dile getirir. Ardından konu ile ilgili ikinci ve temel mesele olan, illet kabul edilen vasfın sıhhatini gösteren illeti tespit yollarına geçer. Cessâs, konu ile ilgili açtığı başlık altında nassın açıklaması, nassın delaleti, sebr ve taksim, deveran, tard, şebek ve te'sir ile illetin tespiti konularını bazen kavram olarak bazen de mefhûm olarak ele alır.²³⁶

Bir manaya/illete bir çok hükmün bağlanması ve bir çok mananın/illetin bir hükmü doğurması, hükmün gerçekleşmesinin illetin yanında ek bir şarta bağlanması, hüküm için illet olmaya elverişli vasıflar²³⁷, fer'in illetinin aslın illetinden farklı olması, bir illetin birden fazla vasfa sahip olması, illetlerin teâruzu ve illetler arası tercih konuları, Cessâs tarafından başlıklar halinde ele alınarak işlenen takip eden konulardır.²³⁸

Buraya kadar ele aldığı konuları, ictihâdın yukarıda zikredilen manalarından ilk ikisi çerçevesinde değerlendiren Cessâs, ictihâda yüklediği üçüncü mana olan asıllardan istidlâl yoluyla ictihâd konusuna geçer ve konu ile ilgili açıklamalarda bulunur.²³⁹ Daha sonra istihsân konusuna yer vermektedir ki, bu konu ile ilgili başlıklara daha sonra değinilecektir. İstihsân ile ilgili başlıklardan sonra Cessâs, illetin tahsîsi konusunu başlık halinde ele alır ve ardından illetin tahsîsi meselesi merkezde olmak üzere önceki

²³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 137-147.

²³⁶ Aslın ma'lûl olup olmadığının tespiti ile ilgili başlık ve muhtevası için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151-152. İlet kabul edilen vasfın sıhhatini gösteren illeti tespit yolları ile ilgili başlık ve muhtevası için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 155-171.

²³⁷ Bu başlık altında, hüküm için lâzım vasıf olması, âdet olması (gayr-i lâzım vasıf olması), isim olması, aslın hükümlerinden bir hüküm olması, bir kısmı lâzım bir kısmı hüküm bir kısmı ârız olan vasıflardan oluşması, bir kısmı hüküm bir kısmı âdet olan vasıflardan oluşması, her ikisi de hüküm olan iki vasıftan oluşması şeklinde illetin alabileceği muhtemel vasıflar incelenmek suretiyle illet olmaya elverişli vasıflar tespiti çalışılmaktadır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 183-184.

²³⁸ Zikredilen başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 175-214.

²³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 217-220. Bu çerçevede verilen örneklere bakılırsa Cessâs'ın, "asıllar" ile, hem nassları hem de genel fikhî kuralları kastettiği anlaşılmaktadır.

bahislerin uygulanmasına yönelik değerlendirmeler içeren bir başlıkla kıyâs ve illet bahislerini sona erdirir.²⁴⁰

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinin kıyâs ve illet bahisleri çerçevesindeki muhtevalarını kıyâsın tefsîri (mahiyeti), şartı, rûknü, hükmü ve def'i olmak üzere beş temel başlık altında toplamak mümkündür. Kıyâs ve illet bahislerinin bu şekilde incelenmesi, Debûsî'de beşincisi ismen zikredilmeden muhteva olarak yer almakla birlikte, eserlerin kendi isimlendirmesi ve taksimleridir.²⁴¹ Bu taksimlerin dışında konu ile irtibatlı olarak ele alınan eserler arası farklılıklara sahip bazı konular vardır ki, bu konulara da yeri geldikçe işaret edeceğiz.

Aklî faaliyetin yoğun bir şekilde işletileceği bir alan olan kıyâs konusunda karşı karşıya kalınması kaçınılmaz en önemli problem meşrûiyet problemi olmalıdır. Bu erevede Debûsî ve Serahsî, ilk başlıklarını kıyâsın hucciyeti ile ilgili tartışmaların değerlendirilmesi ve cevaplandırılmasına ayırırken, Pezdevî, kıyâs ve illet bahislerinin planını verdiği başlıkla başlar ve ardından kıyâsın tefsîri ile ilgili açtığı başlıkta kıyâsın tanımından sonra hucciyeti ile ilgili tartışmalara yer verir.²⁴²

Yukarıdaki ayırım çerçevesinde birinci konu olan kıyâsın tefsîri ile ilgili olarak müelliflerin, kıyâsın lûgat açısından manasına yer vermekle birlikte istilâhî tanımını

²⁴⁰ İletin tahsîsi ile bağlantılı olarak istihsân konusuna daha sonra müstakil olarak değinilecek olmakla birlikte, istihsân ve illetin tahsîsi ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s.231-270. Cessâs illetin tahsîsini mümkün görür. Cessâs'ın illet bahisleri ile ilgili görüşleri, verilen başlıkların detayları ve konu ile ilgili değerlendirmeler açısından detaylı bilgi için bkz. Duman, *Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı*.

²⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.278; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 487-488; Serahsî, *el-Usûl*, II, 143-144.

²⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.260-277; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 487-544; Serahsî, *el-Usûl*, II, 118-143. Debûsî, konuya iki başlık ayırır ve ikincisinde kıyâsı inkar edenleri, aklî delili huccet olarak kabul etmeyenler -kıyâsı, aklî delil çerçevesinde değerlendiriyorlar-, aklî delillerin sadece ilim ifade etmede kesin olanlarını kabul edenler -kıyâs, zan ifade eden bir aklî delil olduğu için bunu kabul etmiyorlar-, aklî delilleri kabul etmekle birlikte bunun şer'î hükümler için delil olmayacağı görüşünde olanlar ve kıyâsı ancak zaruret durumunda huccet kabul edip istishâbı kıyâsa takdim edenler olmak üzere temel düşünce yapılarından hareket ederek dört sınıfa ayırır. Diğerlerinde net bir şekilde görülmeyen bu özlü ayırım oldukça orijinaldir. Pezdevî, kıyâsın hucciyetinin ispatı çerçevesinde asılların muallel olup olmadıklarının tespiti konusunu bir fasılla ele alır ki, muhtemelen bunun ispat edilmesinin kıyâsın meşrûiyetini kuvvetlendireceğini düşünmektedir. Serahsî'nin de konuyu, hucciyeti ile ilgili başlığa yakın konumlaması, bu yaklaşımın onun için de geçerli olduğu sonucuna götürür. Debûsî'de ise bu konu farklı bir yerde konumlanmıştır. Genel manada zikredilen yönü olmakla birlikte, illeti tespit yollarına geçmeden önce ele alınması gereken bir problem olması nedeniyle aşağıda konuya bu çerçevede yer vereceğiz. Debûsî'nin konumlaması da bu şekildedir. Asılların muallel olup olmaması ayrıca kıyâsın unsurlarının şartları ile de bağlantılıdır. Asılların muallel oluşu ile ilgili olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.301-30; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 531-544; Serahsî, *el-Usûl*, II, 144-149.

yapmaktan kaçınmaları dikkat çekicidir. Cessâs'ta tarif olarak kabul edilebilecek ifadeler yer verilmesine rağmen söz konusu müelliflerin bu tavrı, fukahâ metodu eserlerinde kıyâsın birden fazla anlamda kullanıldığının ya da en azından mahiyetinin net olmadığının göstergesi olarak algılanabilir. Bu temel konu ile ilgili olarak Pezdevî ve Serahsî, kıyâsı, sîga açısından (sîgaten) ve mana açısından (ma'nen) olmak üzere ikili bir ayırıma giderek açıklamaya çalışırlar. İlki çerçevesinde kıyâsın sîgasına yönelik lügavî açıklamalara, ikincisi çerçevesinde kıyâsın delalet ettiği genel mâna ile ilgili açıklamalara yer veren müellifler, delaleti ile kastedilen mananın anlaşılması bağlamında kıyâsı şahitlikle karşılaştırırlar. Kıyâsın lügavî manasından hareketle açıklamalarda bulunan Debûsî, zikredilen karşılaştırmayı, müstakil bir başlık altında kıyâsı yapan için gerekli enstrümanları tespit etme gayesiyle yapar.²⁴³

Şart olmadan rüknün olamayacağı gerekçesiyle ikinci temel konu olan kıyâsın şartlarını rüknünden önce ele alan müelliflerden Debûsî ve Pezdevî, kıyâsın şartlarını, aslın hükmünün asla mahsus olmaması, hükmün kıyâstan çevrilmiş olmaması (genel kurala aykırı olmaması), nassla sabit şer'î hükmün fer'e ta'diye etmesi, aslın ta'lilden sonra eski hali üzere kalması şeklinde dört kısımda ele alırken Serahsî, bunlara ta'lîlin nassın lafızlarının herhangi bir şekilde iptalini içermemesi şartını ekler.²⁴⁴

Üçüncü temel konu olan kıyâsın rüknünü, illet olarak algılayan müellifler, bu başlık altında illetin lâzım vasıf olması, âriz olması (gayr-i lâzım vasıf olması), isim olması, hüküm olması, bunların bazılarının birlikte olması gibi illetin alabileceği muhtemel vasıfları inceleyerek illet olmaya elverişli vasıfları tespiti çalışırlar. Müellifler, bazı konuları kıyâsın rüknü (illet) ile irtibatlandırarak işlerler. Bu çerçevede zikredilebilecek ilk konu illeti tespit yollarıdır. Pezdevî, bu konuya, kıyâsın rüknü ile ilgili açtığı başlığın sonlarına doğru başlar ve takip eden başlıkta tard ehlinin konu ile ilgili yaklaşımlarını değerlendirerek devam eder. Serahsî ise konunun tamamını kıyâsın rüknü ile ilgili açtığı başlıkta işler. Debûsî ise, illeti tespit yollarının birinci problemi

²⁴³ Cessâs'ta kıyâsın tanımı ile ilgili ifadeler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9. Kıyâsın tefsîri çerçevesinde eserlerin muhtevaları ile ilgili olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.278, 300; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 489-494; Serahsî, *el-Usûl*, II, 143-144. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.122-125.

²⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.279-291; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 545-610; Serahsî, *el-Usûl*, II, 149-174.

olan asılların mualllel olup olmadıkları ile ilgili tartışmaları²⁴⁵ ele aldıktan sonra müstakil olarak inceler. Fukahâ ve tard ehli ayırımıyla hareket ederek konuyu değerlendiren müellifler, kim olduklarını açıklamadıkları tard ehline karşı illeti tespit yolları çerçevesinde yoğun bir tartışmaya girerler.²⁴⁶

Müellifler, illeti tespit yolları çerçevesinde tard ehlinin dayandığı delillerin dayanaksız olduğunu vurgulamak amacıyla delilin yokluğuyla ihticac konusuna yer verirler.²⁴⁷ Debûsî, illeti tespit yollarını takiben delilin olmamasıyla ihticâcla ilgili iki başlık kullanır. İlkinde nâfiye delilin gerekip gerekmeyeceğini tartışan müellif, ikincisinde delilin yokluğuyla ihticâcda bulunanları, istishâbla, benzerlerin teâruzuyla, ittiradla ve in'ikasla amel edenler olmak üzere dört kısımda inceler. Pezdevî, Debûsî'nin iki başlıkta incelediği konulara, büyük ölçüde benzer bir şekilde tard ehlinin illeti tespit yolları çerçevesindeki görüşleri ile ilgili başlıkta yer verir. Serahsî ise, Debûsî'nin ikinci başlıkta dile getirdiklerinden in'ikasla amel hariç diğer üçünü aynen sıralar ve kendisi bunlara, diğer vasıfların illet olmadıklarının tespitinden sonra kalanın illet olduğuna hükmetme (sebr ve taksîm) şeklindeki ihticâcî ekler.

Müellifler, kıyâs ve illet bahisleri çerçevesinde dördüncü temel konu olarak incelenen kıyâsın hükmünü, aslın hükmünün, hakkında nass olmayan fer'e ta'diyesi olarak kabul ederler. Konunun aydınlatılması ve muhtemel uygulamalar arasındaki yerinin gösterilmesi amacıyla, ta'lîlin hangi şekillerde ve hangi amaçlar için yapıldığını ve bunlardan hangisinin geçerli olduğunu tespiti çalışırlar. Bu çerçevede ta'lîlin yapılış şekil ve amaçlarını, mûcip (hükmü gerektiren şey) veya vasfını ispat; şart veya vasfını ispat; hüküm veya vasfını ispat; sebebi ve şartı bilinen hükmün fer'e ta'diyesi olmak

²⁴⁵ Asılların mualllel olup olmadıkları ile ilgili başlıkları Pezdevî ve Serahsî, daha önce değindiğimiz üzere kıyâsın hucçiyetine yakın konumlanmışlardır. Bu başlık altında müellifler, asılların mualllel olup olmadıkları ile ilgili tartışmaların yanı sıra, ta'lîlin nassla, nassın fehvası ile ya da istidlâl ile bilinmesi şeklindeki illetin bilinme yollarını da Serahsî'de daha açık olmak üzere ele alırlar. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.301-303; Serahsî, *el-Usûl*, II, 144-149; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 531-544.

²⁴⁶ Kıyâsın rûknü ve illeti tespit yolları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.278, 292-293, 304-326; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 611-680; Serahsî, *el-Usûl*, II, 174-192. Debûsî, kıyâsın rûknü ile ilgili başlıkta illetin rûknü tabirini kullanır ve illetin rûknünü, "nassın isminin şamil olduğu şeylerden nassın hükmüne alem kılınan ve asılda bulunduğu gibi fer'de de bulunması nedeniyle fer'in, hüküm bakımından asla benzetildiği şeydir" şeklinde tanımlar.

²⁴⁷ Delilin yokluğu ile ihticac konusu için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.319-326; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 643-680; Serahsî, *el-Usûl*, II, 215-232.

üzere dört kısma ayırırlar ve ilk üçünün batıl olduğunu dile getirirler.²⁴⁸ Pezdevî ve Serahsî, bu son kısmın kıyâs ve istihsân olmak üzere iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade ederek²⁴⁹ istihsân konusuna geçerler. İstihsân konusunu önemine binâen daha sonra müstakil olarak inceleyeceğimizden dolayı, burada sadece konunun, kıyâsın hükmü ile irtibatının kurulması ile yetiniyoruz. Pezdevî, istihsân konusundan sonra icthâd bahislerine de yer verir ki, bu konuyu da daha sonra müstakil olarak inceleyeceğiz. Serahsî ve Pezdevî'nin Debûsî'den farklı olarak müstakil başlık altında, zikredilen konuları takiben işledikleri ve illetin şartları çerçevesinde değerlendirilebilecek olan illetin tahsîsi meselesi de illetin/kıyâsın hükmü ile bağlantılı olarak ele alınır. Pezdevî ve Serahsî, bu konuda menfî bir görüşe sahiptirler.²⁵⁰

Son temel konu olan kıyâsın def'i (itiraz yolları) konusu, tardî ve müessir illetlere yöneltilen sahih ve fâsid itirazlar ve bunların def'ini konu alır. Konu, eserler arası kısmî farklılıklara rağmen oldukça detaylı ayrımlara tâbî tutularak ve geniş bir yer ayrılarak ele alınır. Bu konuların arasında, illetler arası tercih konusuna da yer verilmektedir.²⁵¹

Müellifler, itiraz yolları ile bağlantılı bir konu olarak, itirazlar karşısında takınılacak muhtemel tavırlar şeklinde algılanabilecek intikâl yollarını, ilk illeti ispat için diğer bir illete intikâl, ilk illete dayanarak bir hükümden diğer bir hükme intikâl, bir illet ve hükümden başka illet ve hükme intikâl, ilk hükmü ispat için bir illetten diğer bir illete intikâl şeklinde sıralarlar ve sonuncusu hariç diğerlerini geçerli kabul ederler.²⁵² Serahsî, intikal şekillerinin sonuncusunun konumunu daha da netleştirmek ve ta'îlî yapan kimsenin bu intikâli seçerek nasıl bir konuma düştüğünü izah etmek amacıyla önceki eserlerde yer almayan inkita' konusunu başlık halinde işler. Bu başlık altında inkitâ'ı, getirilen delil karşısında susup kalma (sükût), müşâhede yolu ile zarûreten

²⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.294-299; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 681-704; Serahsî, *el-Usûl*, II, 192-199. Müellifler kıyâsın hükmü ile ilgili konuyu illetin hükmü olarak isimlendirmektedirler ki, buradan kastedilen kıyâsın hükmüdür. Nitekim Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî, bu ifade ile kıyâsın hükmünün kastedildiğini dile getirmektedir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 681.

²⁴⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 704; Serahsî, *el-Usûl*, II, 199. Serahsî bunu, istihsân konusunun girişinde ifade eder.

²⁵⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 57-74; Serahsî, *el-Usûl*, II, 208-215.

²⁵¹ Zikredilen konular için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.327-368; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 75-219; Serahsî, *el-Usûl*, II, 232-286.

²⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.369-370; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 221-227; Serahsî, *el-Usûl*, II, 286-288.

bilinen şeyi inkar (cahd/inat), kabulden sonra reddetme (men‘) ve ta‘lil yapan kimsenin aynı hükme ulaşmak amacıyla başka bir illete intikâl edecek derecede ilk illetin sıhhatini ispat etmede aciz kalması (acz) olmak üzere dört kısımda ele alır.²⁵³

Söz konusu eserlerde, beş temel konu çerçevesinde işlenen, kıyâs ve illet bahisleri ile ilgili yukarıda verilen muhtevaya ek olarak bazı konulara daha yer verilir. Debûsî, bu bağlamda kıyâs faaliyetinde can alıcı bir öneme sahip olan illetin kavramsal çerçevesini netleştirme, karışıklığa neden olabilecek kavramları açıklığa kavuşturma ve kavramlar arası sınırları tespit mahiyetinde vaz‘î hükümlere (illet, sebep, şart ve alâmet) nev‘ilerine ayırarak ve karşılaştırmalar yaparak yer verir.²⁵⁴ Zikredilen konuları Pezdevî ve Serahsî, Debûsî’de zikredilen amaçların yanı sıra daha farklı bir konumlama ile ele alırlar. Pezdevî ve Serahsî, kıyâstan önce ele alınan delillerle sabit olan şeyleri, biri Şâri‘ tarafından konulmuş hükümler (el-ahkâmü’l-meşrû‘a), diğeri hükümlerin kendisine taalluk ettiği şeyler olmak üzere iki kısma ayırırlar. İlkinin altında, sırf Allah hakkı olan hükümler, sırf kul hakkı olan hükümler, Allah hakkının ağır bastığı hükümler ve kul hakkının ağır bastığı hükümler şeklinde dört temel ayırım çerçevesinde ele aldıkları mahkûm fihin kısımlarını; ikincisinin altında Debûsî’de gördüğümüz vaz‘î hükümleri (sebep, illet, şart, alâmet) detaylandırarak işlerler.²⁵⁵

Debûsî, diğer müelliflerde görmediğimiz bir isimlendirme ve konumlama ile bazı konulara daha yer verir ki, bu konular, kısmen kıyâs ve illet bahisleriyle bağlantılı olarak ele alınabileceği gibi, Debûsî’nin eserinin tamamında delilleri/huccetleri ele alış ve sıralayış tarzı dikkate alınırsa müstakil olarak da düşünülebilir. Yanıltıcı/saptırıcı huccetler olarak isimlendirdiği bu bahis çerçevesinde taklîd, ilham, istishâb ve tard konularını ayrı ayrı başlıklar açarak inceler.²⁵⁶ Bu başlıklardan sonra istihsân konusuna geçmektedir ki bu konuya daha sonra müstakil olarak yer vereceğiz.

²⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, II, 289.

²⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.371-387.

²⁵⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 229-378; Serahsî, *el-Usûl*, II, 289-332. Kıyâs ve illet bahislerinde özellikle illetle bağlantılı konularda Hanefî müellifler dahil Hicrî V. asır müellifleri arasındaki tartışmalar ve konu ile ilgili sistematik değerlendirmeler için bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*.

²⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.388-403. Debûsî’nin taklîdle ilgili görüşlerine daha önce yer verilmişti (bkz. s.74). İstishâb konusuna ise daha sonra müstakil olarak değinilecektir. İlham ile ilgili olarak Debûsî,

Söz konusu eserlere bakıldığında kıyâsın hucciyetinin ispatına geniş bir yer ayrıldığı görülmektedir. Bu, konu ile ilgili meşrûiyet probleminin olduğuna işaret olarak algılanabileceği gibi konuya verilen önemin büyüklüğüne işaret olarak da algılanabilir. Zira kıyâs, hüküm boşluğunun doldurulmasında ilk başvurulacak yoldur.²⁵⁷ Kıyâsın, hükme ulaşmada Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra başvurulacak bir kaynak olarak algılandığı söylenebilir de, özellikle müelliflerce kıyâsın ibtidâen hüküm koyan değil hükmü izhar eden bir faaliyet olduğuna vurgu yapılması²⁵⁸, kıyâsın ilk üçünden farklı olarak daha çok hükmü açığa çıkarmada kullanılan bir metot gibi algılandığının göstergesi olarak kabul edilebilir.

Zikredilen eserlerde kıyâsın şartlarının kıyâsın unsurlarından bağımsız olarak ele alınması ve kıyâsın rüknü/unsuru olarak sadece illete atıfta bulunulması, kıyâsın unsurlarının tespitinde kapalılığa yol açmaktadır. Ancak, Debûsî'nin kıyâsı yapan için gerekli enstrümanları tespit etme, Pezdevî ve Serahsî'nin kıyâsın delâleti ile kastedilen manayı ortaya koyma gayesiyle, kıyâs faaliyetini şahitlikle karşılaştırarak yaptıkları açıklamalar²⁵⁹, kısmen de olsa konuyu aydınlatıcı mahiyettedir.

Kıyâs, ictihâdî faaliyetin en önemli hareket alanını temsil eder ve mezhepler açısından istihsân, istishâb gibi delillerden daha geniş bir meşrûiyet zeminine sahiptir. Zannî de olsa kendisiyle amel edilmesini gerektiren bir sonuca ulaştırır ve bu manada bir bağlayıcılığı vardır. Kıyâsın, bu açılardan önemli bir konuma sahip olmasının ve kıyâsa itiraz edenlerin kıyâsın keyfiliklere açık olduğu şeklindeki eleştirilerinin etkisiyle, söz konusu eserlerde, kıyâs konusunda özellikle de kıyâsın rüknü olarak kabul edilen illet konusunda kavramsal çerçevenin netleştirilmesi, itirazların cevaplandırılması, konu ile ilgili işlemlerin objektif kurallara bağlanması ve keyfiliklerin önlenmesi amacına yönelik yoğun bir faaliyete girildiği ve kavramların inceltildiği görülmektedir. Bununla birlikte tartışmaların çoğunun ictihâdî faaliyetlerin azaldığı dönemde gerçekleşmesi ve münâkaşaların lafzî nitelikte olması gibi nedenlerden dolayı özellikle illetin şartları ve illete itiraz yolları ile ilgili oldukça

onun hucciyetiyle ilgili tartışmaları değerlendirmekte, illeti tespit yollarından biri olan tardî ise kısımlara ayırarak işlemektedir ki, asıl itibariyle önceki konularla bağlantılı olan konu bu konudur.

²⁵⁷ Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.106-107.

²⁵⁸ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.260; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 494; Serahsî, *el-Usûl*, II, 118.

²⁵⁹ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.300; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 492-494; Serahsî, *el-Usûl*, II, 143-144.

karmaşık ve gereksiz detaylara girilmesi²⁶⁰, ilgili faaliyetlerin bir diğer yönünü ifade eder. Eserlerde yer alan kıyâs ile ilgili tartışmalara bakılarak, kıyâsa, nassların manalarını genişletmenin yanında ilk nesillerde ortaya çıkan ictihâdî hükümlerin, nassların amaç ve anlamlarıyla ilişkilendirilerek meşrû bir zeminde konumlanması işlevinin de yüklendiği söylenebilir.

n-İstihsân

Fukahâ metodu çizgisine yöneltilen eleştirilerin önemli odak merkezlerinden biri olan istihsân konusu, söz konusu eserlerde, kıyâs ve illet bahisleri içinde ele alınır. İstihsânın meşrûyeti konusunda müspet bir tavra sahip olan müelliflerden Cessâs ve Serahsî, söz konusu eleştirileri zikredip cevaplama gayreti içine girerken, Debûsî ve Pezdevî, eleştirilere atıf içeren bazı cümleler haricinde böyle bir faaliyet içine girmezler.²⁶¹

Yöneltilen eleştirilere verilecek en iyi cevabın, istihsânın mahiyetini netleştirmek ve bu faaliyetin keyfi bir uygulama yerine belli esaslar gözetilerek yapıldığını göstermek olması, müellifleri bu amaç etrafında buluşturur. Bu çerçevede, istihsânın tanımı ve kısımları ile ilgili önemli açıklamalar sağlayan ve istihsânı meşrû bir zemine yerleştiren faaliyetlere girişen müellifler, önemli benzerliklere rağmen göz ardı edilemez farklılıklarla konuyu detaylandırırlar.

Cessâs, istihsânı, önce biri boşamada verilecek mut‘anın takdîri gibi ictihâd ve görüşlerimize bırakılmış ölçülerin tespiti konusunda gâlib-i re’y ve ictihâdî kullanma şeklindeki istihsân (takdîrî hüküm istihsânı), diğeri, kıyâsı daha evlâ olan bir şeyden dolayı terk şeklindeki istihsân (terk istihsânı) olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra ikincisini, biri iki asıl arasında çekişmeli olan fer‘in, tercihi gerektiren bir delâletten dolayı bu iki asıldan birisine ilhak edilerek diğerrinin terki, diğeri, illetin varlığına rağmen hükmün olmaması (tahsîsü’l-ille) şeklinde iki kısma daha ayırır ve nass, icmâ,

²⁶⁰ Dönmez, “İllet”, *DİA*, XXII, 119.

²⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 223-230; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.404; Serahsî, *el-Usûl*, II, 199-201; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 23-24.

kıyâs veya insanların teâmülü nedeniyle illetin varlığına rağmen hükmün olmaması şeklindeki istihsânın gerçekleşeceğini dile getirir.²⁶²

Diğerlerine nazaran konuyu oldukça sade bir taksime tâbî tutan Debûsî, istihsânı nass nedeniyle istihsân, zarûret nedeniyle istihsân, icmâ nedeniyle istihsân ve hafî kıyâs nedeniyle istihsân olmak üzere dört kısma ayırarak ele alır.²⁶³

İstihsân konusunda diğerleri ile önemli benzerliklere rağmen işaret edilmesi gereken bazı farklılıkları da içeren bir muhtevayı sunan Pezdevî ve Serahsî, kendi aralarında da kısmî farklılıklara sahiptirler. Pezdevî, istihsân ve kıyâsı, biri görünüşte zayıf olmakla birlikte te'sîri güçlü ve gizli olan, diğeri görünüşte te'sîri güçlü olmakla birlikte gerçekte te'sîri zayıf olan şeklinde ikişer nev'îye ayırır ve istihsânın, kıyâsın zikredilen nev'ilerinden biri olduğunu, bununla amel etmenin, istihsânen terk edilen kıyâsla amel etmek caiz olmakla birlikte daha evlâ olduğunu dile getirir.²⁶⁴ Serahsî de aynı ayrımı benimsemekle birlikte, istihsânla amelin asıl olup, istihsânen terk edilen kıyâsla amelin câiz olmadığını ifade eder. Zikredilen ayırımla ilgili olarak, açıklık-gizliliğe göre değil de te'sirinin kuvvetine göre tercihin yapılacağına işaret eden müellifler, istihsânı hafî kıyâs olarak değerlendirirler ve bu tür istihsân ile istihsânın diğer türleri arasında te'addî farkının olduğunu, dolayısıyla hafî kıyâs şeklindeki istihsânın, kıyâsın haricinde düşünülemeyeceğini dile getirirler. Ayrıca, Cessâs'ta görülen, istihsânın illetin tahsîsi olduğu şeklindeki anlayışa karşı çıkarlar ve istihsânın illetin yokluğu ile hükmün de yokluğu şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ederler. Cessâs ve Debûsî'de göremediğimiz bu ayırıma, Pezdevî, konunun girişinde temas ederken Serahsî konunun sonunda yer verir. Pezdevî, kıyâsla ilişkilendirilerek yapılan yukarıdaki ayırımdan sonra, istihsânı kendi içinde eser (nass) ile istihsân, zarûret ile istihsân ve hafî kıyâs ile istihsân olmak üzere taksime tâbî turar. Konu ile ilgili olarak, Cessâs'ın takdîrî hüküm istihsânı ve terk istihsânı şeklindeki genel ayrımını

²⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 233-253.

²⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.404-406.

²⁶⁴ Burada yapılan ayırım, istihsân ve kıyâsın zatlari itibariyle kendi içlerindeki bir ayırım değil, birbirlerine karşı konumları itibariyle yapılan bir ayırımdır. Konu ile ilgili Pezdevî şârihi el-Buhârî'nin açıklamaları için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 5-6. İstihsânın tercih edilmesi ile terk edilen kıyâsla amel konusunda Pezdevî'nin yukarıda verilen ve cevazına işaret eden açıklamalarını, şârihi yorumlamakta ve istihsânın tercihi ile birlikte diğeri ile amel imkanının ortadan kalktığını dile getirmektedir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 9-10.

benimseyen Serahsî, kıyâsın terkinin nass, icmâ ve zarûret nedeniyle olabileceğini dile getirir.²⁶⁵

Zikredilen eserlerde istihsân konusunun kıyâs ve illet bahislerinin içinde ele alınmasında, istihsânın gizli kıyâs şeklinde ifade edilmesinin ve illetin tahsîsi ile bağlantısının olup olmadığı konusundaki müellifler arası tartışmaların etkili olduğu söylenebilir. Kıyâsla irtibatın sağlanması ile istihsânın diğer mezheplere karşı meşrûiyetinin sağlanması düşünülmüş, illetin tahsîsini kabul edenlerce illetin tahsîsi istihsânın bir türü olarak gösterilerek bu görüş mezhep içindeki muhaliflerine karşı desteklenmeye çalışılmıştır. Bu görüşe karşı çıkanlar ise istihsânın illetin tahsîsinden farklı olduğunu savunmuşlardır.

İstihsânla ilgili faaliyetlerin en önemli tetikleyicisi istihsânın hucciyetine yöneltlen eleştiriler olmuş, söz konusu başlıklarda bu eleştiriler cevaplanmaya çalışılmıştır. İstihsânın bir çok kısma ayrılarak ve örneklendirilerek ele alınmasında, bahsi geçen eleştirilerin cevaplanması endişesi yatmakla birlikte²⁶⁶, fıkıh mirasının bir bütünlük içinde açıklanması, istisna görünümünde olan hükümlerin kurala bağlı olarak oluştuğunun ispatlanması, istihsânın işlevselliğinin arttırılması gibi endişelerin de söz konusu olduğu söylenebilir. Şer'î bir hüküm elde etme yöntemi olarak anlaşılabilecek olan istihsânın, doktrinde iç tutarlılığın kontrol edildiği, yerleşik hukuk kurallarıyla realite, adalet düşüncesi ve hukuk idesi arasında güçlü bir ilişkinin kurulduğu bir faaliyet olmasının yanında, örf, maslahat, ihtiyat, zarûret gibi tâlî delilleri içinde barındıran bir üst gerekçe görünümü arzemesi²⁶⁷, onun işlevselliğini göstermesi açısından son derece önemlidir ve konu ile ilgili Hanefîlerin gayretlerinin önemini açıklar mahiyettedir.

o-İstishâb

İstishâb, söz konusu eserlerde delilsiz ihticâc olarak algılanmakta ve konuya karşı temkinli bir yaklaşım sergilenmektedir. Konu ile ilgili açık bir başlık

²⁶⁵ Pezdevî ve Serahsî'nin istihsân ile ilgili görüş ve açıklamaları için bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 5-24; Serahsî, *el-Usûl*, II, 199-208.

²⁶⁶ Bardakoğlu, "İstihsân", *DİA*, XXIII, 342.

²⁶⁷ Bardakoğlu, "İstihsân", *DİA*, XXIII, 342, 344, 346.

kullanmamakla birlikte değişik vesilelerle aslî ibâha ilkesine atıfta bulunan Cessâs, daha önce değinildiği üzere, icmâ bahisleri içinde icmâ istishâbından muhteva olarak bahseden bir başlık kullanır.²⁶⁸ Aynı muhtevaya, benzer bir başlıkla Serahsî de yer verir.²⁶⁹ Ayrıca, istishâbın usûle yansıyan kelâmî temeli olarak algılanabilecek olan, şer' gelmeden önce eşyânın hükmü ile ilgili tartışmaların ele alındığı bir başlığa yer veren Cessâs, mükellefin fiillerinin sem'den önce aklen mübah, vâcib veya haram (hazr) olabileceğini, Allah'a iman gibi değişmesi caiz olmayan şeylerin vâcib; küfür gibi kendi zatında çirkin olan ve değişmeyen şeylerin haram (hazr); şer'in haram kılması, mübah bırakması ya da vâcib kılması caiz olan geri kalan şeylerin ise mübah olduklarını dile getirir ve bunları karşıt görüşleri de vererek değerlendirir.²⁷⁰

İstishâbü'l-hâl konusuna önce delilsiz ihticac türlerini sıraladığı başlık altında fûrû'daki bazı uygulamalar çerçevesinde değinen Debûsî, daha sonra yanıltıcı/saptırıcı deliller arasında ona müstakil bir başlık ayırır. Söz konusu başlık altında istishâbı, haber (nass) veya his yolu ile bilmekte olduğu gibi aksine delil olmadığı kesin bir şekilde bilinmesine dayalı olarak hükmün istishâbı, aksine delil olmadığı imkan ölçüsünde yapılan re'y faaliyetiyle bilinmesine dayalı olarak hükmün istishâbı, nazar ve istidlâlde bulunulmaksızın hükmün istishâbı, baştan hüküm koymak (ispat) için yapılan istishâb olmak üzere dörde ayırır ve ilk ikisini sahih kabûl eder.²⁷¹ Konuyu, delilin yokluğuyla ihticac çerçevesinde ele alan Serahsî de, Debûsî'nin istishâba dair ayırımını benimser.²⁷²

Pezdevî, konu ile ilgili müstakil bir başlık kullanmamakla birlikte istishâba, tard ehlinin illetin sıhhatini tespit amacıyla kullandığı -kendisi bunları delilsiz ihticac olarak değerlendirir- deliller/ihticâc şekilleri arasında değinir. Debûsî ve Serahsî'de

²⁶⁸ Aslî ibâha ilkesine yapılan atıflar için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 296-306, 329, 331; III, 122; IV, 86. Muhteva olarak icmâ istishâbının anlatıldığı başlık ve muhtevası için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 353-357.

²⁶⁹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 116-118. İcmâ istishâbının geçerliliği ile ilgili olarak her iki müellif (Cessâs ve Serahsî) de menfî bir görüşe sahiptir.

²⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 247-254.

²⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.324-325, 400-401. Debûsî, akli huccetler konusu içinde açtığı başlıkta, mücevviz aklın dünya ile ilgili olarak mübahlığına hükmettiği şeyleri sıralar ve mübahlığına hükmedilen bu şeylerin aksine delil bulunmadıkça aklen ibâha üzere olacağını ifade eder ki, bu aslî ibâha istishâbı ile bağlantılıdır. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.458-461.

²⁷² Serahsî, *el-Usûl*, II, 223-226.

görülen ayrımlara yer vermeyen Pezdevî, istishâbın ispat için değil defi' için delil olacağı üzerinde durur.²⁷³

Görüldüğü üzere söz konusu eserlerde istishâbın bazı türleri sahih olarak kabûl edilse bile konunun delilsiz ihticacı ile irtibatlandırılması, istishâba yönelik bakış açısının olumsuz olduğu izlenimini vermektedir. Bu olumsuz bakış açısının oluşmasında, din dışı alandaki akıl yürütme yöntemi olarak istishâbın, şer'î alana uygulanmasının yanlış olacağı fikri ve hüküm koymak için şer'î hitâbın ya da işaretin gerekliliği anlayışının etkili olduğu düşünülebilirse de, fer'î örnekler üzerine yoğunlaşan mezhep tartışmalarının da etkili olduğu ifade edilmelidir.²⁷⁴

ö-İctihâd Bahisleri

Fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde, nassı anlama, anlamını genişletme ve nassta yer almayan durumlara ait hükümleri elde etme faaliyeti olarak, nassların yorumu, kıyâs, istihsân vb. bir çok uygulamayla bağlantılı olan ictihâd konusu ile ilgili başlıklar, genellikle eserlerin sonlarına doğru ve kıyâs bahislerine yakın bir şekilde konumlanır. Serahsî'de, muhtelif vesilelerle değişik yerlerde ictihâd ile bağlantılı bazı ifadeler rastlanmakla birlikte, konu ile ilgili herhangi bir başlığa yer verilmez.²⁷⁵ Diğer eserlerde ise, konu, farklı üslûplarla da olsa müstakil başlıklar altında işlenir.

İctihâd bahislerini diğerlerine nazaran oldukça detaylı bir şekilde işleyen Cessâs, ictihâd faaliyetinin en önemli hareket alanı olan kıyâsın ele alındığı konuların başında, kıyâs bahisleri içinde değinildiği üzere ictihâdın tanımı ve kısımları (ictihâd ile

²⁷³ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 660-670.

²⁷⁴ Hanefilerin, konu ile ilgili menfi tavırlarının oluşmasında muhtemel etkenler için bkz. Bardakoğlu, "İstishâb", *DLA*, XXIII, 378.

²⁷⁵ İctihâdla bağlantılı ifadeler için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 127, 178, 294, 296, 300, 308, 309, 311, 316, 320, 360, 361; II, 9, 11, 14, 91, 96, 107, 108, 109, 114, 115, 131, 142, 211, 212, 262. Serahsî'de konunun daha sonra ele alınacağına işaret edilip (bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 294) konuyla ilgili hiçbir başlığa rastlanmaması, bu bölümlerin var olup da günümüze ulaşmadığı yorumuna imkan verse de kıyâsın ictihâdla sıkı ilişkisi nedeniyle kıyâs üzerinden konuya değinilmiş olacağı da düşünülmüş olabilir. İctihâd bahislerine yer verilmemesinin bir diğer nedeni olarak, Serahsî'nin mukaddimede bu eserin te'lif amacına dair, İmâm-ı Muhammed (v. 189/804)'in eserlerine yaptığı şerhlerin usûl açısından temellendirilmesi şeklindeki ifadeleri (bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 10) dikkate alınırsa, daha çok teorik tartışmalara girildiği görülen söz konusu bahislerin ele alınmasının bu amaca hizmet etmediği düşüncesiyle hareket edilmiş olabileceği ihtimali zikredilebilir.

kastedilen manalar) ile ilgili açıklamalara ve kıyâsın ispatı ile bağlantılı olarak ictihâdın ispatına yer verir.²⁷⁶ İctihâda dair diğer konuları ise kıyâs ve illet bahislerinden sonra ele alır. Cessâs, konuya müctehidin taşıması gereken vasıfları (müctehidin şartları) tartışarak başlar. Daha çok müctehidin bilmesi gerekenleri merkeze alan müellif, konu ile ilgili uzun bir liste sıralar ve bağlantılı bir şekilde ictihâdın bölünmesi meselesine de değinir.²⁷⁷ Müctehidin şartları, ictihâd konusunu bir başlık altında işleyen Pezdevî'nin ele aldığı ictihâd ile ilgili iki konudan birincisidir. Pezdevî, bu şartları Kitab, Sünnet, kıyâs ve bağlantılı konuları bilmek olarak özetlenebilecek bir çerçevede belirler.²⁷⁸ Debûsî'de ise müctehidin şartlarına değinilmez.

Cessâs, ictihâdı yapan açısından zikredilen açıklamalardan sonra müctehide uyacak kimselere yönelir ve müctehidin taklîdi meselesini ele alır. Konuyu halkın/âmmînin müctehidi taklîdi ve müctehidin daha üstün olanı taklîdi şeklinde tartışan müellif, ilkinin kendi ictihâdına göre en güvenilir olan müctehide tâbî olması gerektiğini söylerken, ikinci mesele ile ilgili olarak mezhep içindeki görüşleri nakleder ve cevâzına îmâda bulunur.²⁷⁹ Hz. Peygamber döneminde ictihâdın imkanı meselesi, Cessâs'ın ictihâd ile ilgili ele aldığı bir diğer konudur. Cessâs, Hz. Peygamber dönemindeki ictihâdı, Hz. Peygamber'in müşaveresi, emri veya isteği ile yapılan ictihâd; yapılan ictihâdın Hz. Peygamber'e sunulduğu ve Hz. Peygamber'in onayladığı ictihâd; bunların hiçbirisi söz konusu olmaksızın kendi başına yapılan ictihâd olmak üzere üçe ayırır ve bunların ilk ikisini câiz görür.²⁸⁰ Zikredilen her iki konu da diğer eserlerde yer almaz.

Söz konusu eserlerdeki ictihâd bahislerinin en tartışmalı ve en çok yer kaplayan ictihâdda isabet konusuna her üç müellif (Cessâs, Debûsî, Pezdevî) de yer verir. Debûsî'nin ictihad bahisleri çerçevesinde işlediği konuların tamamı bu konu ile bağlantılıdır. Pezdevî'nin ise ictihâd bahisleri çerçevesinde ele aldığı iki konudan

²⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7-95. İctihâda yüklenen manalarla ilgili olarak kıyâs bahislerindeki açıklamalar için bkz. s.76.

²⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 271-278.

²⁷⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 25-30.

²⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281-285.

²⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 289-291.

ikincisidir. Konuyu Cessâs, müctehidin hükmü; Pezdevî, icthâdın hükmü olarak isimlendirirken, Debûsî, müctehidin sıfatı şeklinde başlıklandırır.

Konu ile ilgili açtığı başlıklarda Cessâs, her müctehidin isabet edip etmeyeceği, Allah indinde bir matlûbun/hakk olan muayyen bir hükmün olup olmadığı, müctehidin sorumluluğunun ne olduğu gibi bir çok meseleyi oldukça detaylı bir şekilde tartışır. Kendisi, Allah indinde hak olan muayyen bir hüküm olsa da her müctehidin icthâdında isabetli olduğu ve müctehidin bu muayyen hükme ulaşmakla/isabetle mükellef tutulmadığı, bunun yerine matlûba en benzer (eşbehü'l-matlûb/eşbehü'l-usûl) sonuca uygun olanı araştırmakla sorumlu tutulduğu görüşünü benimser.²⁸¹ Söz konusu tartışmalar arasında, icthâdın cevaz sahasını tespite yönelik sistematik bir yol izler. Burada Cessâs, hükümleri Allah'ın birliğine iman gibi zatı itibariyle aklen hasen olan ve zamana göre değişmeyen hükümler, küfür gibi zatı itibariyle aklen kabih olan ve zamana göre değişmeyen hükümler ve bu iki gurup haricinde zamana ve maslahata göre değişmesi caiz olan hükümler olmak üzere üçe ayırır ki, bunların ilk ikisi için icthâdı câiz görmez. Üçüncüsünü ise, biri hakkında açık/muayyen hüküm bulunanlar, diğeri müctehidin zannına bırakılanlar olmak üzere iki kısma daha ayırır ve ilki için icthâdın geçersiz olduğunu söylerken ikincisi için bunu câiz görür.²⁸² Konu ile bağlantılı olarak değindiği, icthâdla ulaşılan sonucun din olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği meselesinde Cessâs, tercihini müspet yönde kullanır.²⁸³ Cessâs, hem bize ulaşan eserinin hem de icthâd bahislerinin son konusu olarak, 'Ubeydullah b. el-Hasan el-Anberî'nin ileri sürdüğü her müctehidin isabet ettiğine dair anlayışın kelâmî konularda da geçerli olduğu görüşünü değerlendirir ve icthâdın cevaz sahası ile ilgili yukarıda verilen ifadelerden yola çıkarak bu görüşün fesâdına hükmeder.²⁸⁴

İctihâd konusuna ayırdığı her iki başlıkta da icthâdda isabet meselesi ile bağlantılı tartışmalara yer veren Debûsî, birinci başlıkta Allah indinde muayyen bir hükmün olup olmadığı ve her müctehidin isabet edip etmediği meselesini ele alır. Konu ile ilgili görüşlerin ve delillerin değerlendirildiği söz konusu başlıkta, Hanefilerin görüşü olarak Allah indinde hakkın bir olduğunu, müctehidin buna isabet edememesi

²⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 295-371.

²⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 301-302.

²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 372.

²⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 365-371.

durumunda Allah indinde olana nispetle hataya düşmekle birlikte, kendisinin vardığı sonuçla ameli açısından isabet ettiğini, dolayısıyla, onunla amel etmenin Allah indindeki hükümle amel etmek gibi şer'î olduğunu dile getirir. İkinci başlıkta ise, sevap-günah açısından hata eden müctehidin durumunu inceler. Hata eden müctehidin ecirle mükâfatlandırılacağı (me'cûr), mazur görüleceği (ma'zûr) ve cezâlandırılacağı (mu'âteb) şeklindeki görüşleri verir ve ardından Hanefîlerin görüşü olarak, hükme ulaştıran delilin açık/kat'î veya gizli/zannî oluşuna göre ecirle mükâfatlandırılacağı veya cezâlandırılacağı (mu'âteb) yaklaşımını zikreder.²⁸⁵

Pezdevî, ictihâdın hükmü olarak ele aldığı isabet konusunda, müctehidin isabet edebileceği gibi hata da edebileceğini dile getirir. Konu ile ilgili tartışmaları veren Pezdevî, Hanefîlerin görüşü olarak Allah indinde hakkın bir olduğunu, hata eden müctehidin başlangıç itibarıyla isabet etmekle birlikte sonuç olarak talep ettiği şey konusunda hata ettiğini ve bundan dolayı açık delil bulunan konularda olmadıkça cezalandırılmayacağını ifade eder.²⁸⁶

İctihâd bahisleri ile ilgili olan Hz. Peygamber'in ictihâd meselesi söz konusu eserlerde, daha önce değinildiği üzere Sünnet bahisleri ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır.²⁸⁷

Temsîlen seçilen eserlerin ictihâd bahsi ile ilgili konularda hata-isabet tartışmalarına geniş ölçüde yer vermeleri, müelliflerin konuya verdikleri öneme işaret olarak algılanabilir. İncelendiğinde, söz konusu tartışmaların, bir bakıma ictihâd faaliyetinin mahiyetinin belirlenmesi, bu faaliyet esnasında ve bu faaliyetten sonra müctehidin sorumluluğunun tespiti, ictihâd sonucu varılan hükmün meşrûiyetinin temellendirilmesi ve kelâmî tercihlerin gözetilmesi gibi endişeler çerçevesinde şekillendiği söylenebilir.

²⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.407-416.

²⁸⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 30-55.

²⁸⁷ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 239-244; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.249-252; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 383-396; Serahsî, *el-Usûl*, II, 90-99.

p-Ehliyet Bahisleri

Buraya kadar işlenen bahisler, şer'î hitâbın anlaşılması ve şer'î hükmün elde edilmesine yönelik hem kaynakların ve prensiplerin, hem de istinbât yollarının ele alınması, ardından ictihâd bahisleri aracılığıyla şer'î hükme ulaşma amacıyla yapılan faaliyetlerin ve bu faaliyetlerle ulaşılan sonuçların şer' karşısındaki konumlarının ve meşrûiyet derecelerinin değerlendirilmesi, bu faaliyetleri yapacak kimselerin ehliyet açısından tartışılması olarak özetlenebilir. Bu bahislerden sonra söz konusu eserler, şer'in muhatabı olan kişinin/şahsın hak ve borçlara, dînen ve hukûken geçerli söz ve davranışta bulunabilme yetki ve sorumluluğuna ehil olup olmama durumlarının değerlendirmeye tâbî tutulduğu ehliyet bahislerine geçerler.

Genel olarak mahkûm aleyh (hükmün muhatabı, mükellef) ile ilgili olan ehliyet bahislerine Cessâs hiç yer vermez.²⁸⁸ Konuyu işlerken takip edilen üslûp dikkate alındığında, Debûsî'de ayırımların henüz netleşmediği görülmekte, Pezdevî ve Serahsî arasında daha belirgin olmak üzere eserler arası oldukça benzer bir muhtevaya yer verildiği gözlenmektedir. Farklılıklara işaret etmek kaydıyla konu ile ilgili en sistematik ve en net taksîmâta sahip olan Pezdevî'yi merkeze almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Pezdevî, ehliyet bahislerine, insanın şer'î hitâba ehil olmasını kendisine bağladığı aklın beyânı konusu ile başlar ve aklın mûcip illetlerden olup olmadığına dair ihtilafı zikrederek konuya girer. Burada aklın, sem' olmasa da iman yükümlülüğünü getirip getirmeyeceği gibi bazı hüsün-kubuh meselelerini tartışır ve akıl-ehliyet bağlantısını kurarak aklın ehliyetin varlığını göstermesinde muteber olduğunu, ancak zatı itibariyle hükümlerin illeti olarak kabul edilmesinin caiz olmadığını dile getirir.²⁸⁹ Akıl-ehliyet ilişkisinin kurulduğu ilk konunun sonunda söz konusu bahisler çerçevesinde, biri ehliyet diğeri ehliyet arızaları olmak üzere iki temel konuya değinileceğini söyleyerek genel planı belirler.

²⁸⁸ Cessâs tarafından ehliyet bahislerine yer verilmemesi, Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserine mukaddime olarak yazdığı anlaşılan usûle dair söz konusu eserin yazılış amacının (Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserinde usûle dair eseri ve te'lif amacına dair Cessâs'ın ifadeleri için bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 5) gözetilmesi endişesine dayandırılabilir gibi, usûle dair ilk eserlerden olması hasebiyle usûl konularının henüz netleşmediği bir dönemde te'lif edilmesine de bağlanabilir.

²⁸⁹ Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 379-391.

Pezdevî, birinci temel konu olan ehliyeti, önce vücûb ve edâ ehliyeti olmak üzere ikiye, ardından ikincisini kendi içinde eksik (kâsır) ve tam (kâmil) edâ ehliyeti olmak üzere ikiye daha ayırarak ele alır. Debûsî, zikredilen ayırımları kısmî farklılıklarla da olsa muhteva itibarıyla işlese de açıkça isimlendirmezken Serahsî, bunları aynen benimser. Müellifler, vücûb ehliyetini insanda doğuştan var olan zimmetle, edâ ehliyetini ise kişinin hitâbı anlama kudreti (akıl) ve anladığıyla amel kudreti (bedenî kudret ve olgunluk) olmak üzere iki kabiliyetle irtibatlandırarak ele alırlar. Hem vücûp hem de edâ ehliyeti ile ilgili hükümleri, Allah haklarıyla ya da kul haklarıyla ilişkisine göre değerlendirirler ve bu açıdan kendi içlerinde taksîme tâbî tutarlar.²⁹⁰

Zikredilen konularla bağlantılı olarak Debûsî, diğerlerinde göremediğimiz bir başlığa yer verir. Burada mahkûmün fihin (hükme konu olan fiil) şartlarından biri olan bilme şartını değerlendiren Debûsî, zorluk gerekçesiyle bilmemenin küçüklük gibi yükümlülükleri düşürücü bir neden olduğuna işaret eder ve teklîfin bilgisine ulaşmanın biri hakikaten (hitâbı işiterek teklîfi bilgiye ulaşma), diğeri hükmen (teklîfi bilginin toplum içinde yayılmış olmasına bağlı olarak teklîfi bilgiye ulaşma imkanının ortaya çıkması nedeniyle bilgiye ulaşıldığının kabul edilmesi) olmak üzere iki şekilde gerçekleşebileceğini dile getirir.²⁹¹

Yukarıda ifade edilen plan çerçevesinde ehliyet bahislerinin ikinci temel konusu olan ehliyet arızalarını Pezdevî, semâvî ve mükteseb olmak üzere ikiye ayırarak işler. Semâvî ehliyet arızaları olarak akıl hastalığı (cünûn), küçüklük, akıl zayıflığı (ateh), unutma, uyku, bayılma, kölelik, hastalık, hayız-nifas ve ölüm konularını; mükteseb ehliyet arızaları olarak cehalet, sarhoşluk, şaka (hezl), harcamalarda tedbirsizlik (sefeh), sefer, hata ve ikrah konularını sırasıyla ele alır ve müktesep ehliyet arızalarından sonuncusunun üçüncü şahıslardan kaynaklandığını, diğer müktesep arızaların ise kişinin kendisinden kaynaklandığını ifade eder.²⁹² Pezdevî'den farklı bir yol izleyen Debûsî, küçüklükle ilgili meseleleri ehliyet konuları çerçevesinde değerlendirdiği için konuyu, bulûğdan sonra vücûbu düşürücü özürler olarak ele alır ve

²⁹⁰ İfade edilen açıklamalar için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.417-430; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 393-433; Serahsî, *el-Usûl*, II, 332-353.

²⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.431-432.

²⁹² Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 435-666.

bunları dört nev’ide inceler. Debûsî, birinci nev’ide akıl zayıflığı (ateh) ve akıl hastalığını (cünûn); ikinci nev’ide uyku ve bayılmayı; üçüncü nev’ide unutma, hata, ikrah ve cehaleti; dördüncü nev’ide hayız ve köleliği değerlendirir.²⁹³ Serahsî’nin ise, ehliyet arızalarını müstakil olarak ele almamakla birlikte, bunlardan bazılarına ehliyet konuları içinde, dağınık olarak ve yeri geldikçe değindiği görülür.²⁹⁴

Söz konusu eserlerin ehliyet bahislerinde, insanın hayatı süresince geçirdiği evreler ve muhtemel haller dikkate alınarak şer’î hitap karşısında mükellefin hak ve sorumlulukları tespit edilmeye çalışılmakta, sözlü ve fiilî tasarruflara hüküm binâ edilirken bir yandan mükellefin menfaati, diğer yandan üçüncü şahısların ve toplumun menfaati gözetilerek menfaatler dengesinin sağlanması için fikir yürütülmektedir. Bu faaliyetler, güçlü bir hukuk tefekkürünün ve muhâkeme gücünün işletildiğini göstermesinin yanında, teorik faaliyetlerin pratiğe yönelik olarak gerçekleştirildiğine ve teorinin pratikle bir bütünlük içinde düşünüldüğüne de delalet eder.

r-Aklî Huccetler

Cessâs, Pezdevî ve Serahsî, şer’î huccetler ve ilgili konuların ele alındığı yukarıdaki bahisler ile yetinirken Debûsî, diğerlerinde yer almayan aklî huccetler konusuna geçer. Genel olarak aklî huccetleri değerlendirdiği konu ile ilgili ilk başlıkta, duyu alanının dışında olanların istidlâlinde, aklî istidlâl ittifaken geçerli olduğu gibi şer’î huccetlerin delil olarak kabul edilmesinin de aklî istidlâl ile mümkün olduğunu dile getiren Debûsî, şer’ olmaksızın mücerred aklın huccet olduğunu kanıtlamak gayesiyle Allah’ın mücerred aklî delillerle bilinip bilinemeyeceği ile ilgili ihtilafı zikreder ve muhalif görüşleri cevaplandırır.²⁹⁵

Debûsî, aklî huccetleri mûcip akıl (zorunlu olarak ilim gerektiren akıl) ve mücevviz akıl (ilmi mümkün kılan akıl) olmak üzere ikiye ayırarak inceler. İlki ile ilgili olarak öncelikle mûcip aklın delillerini (aklen, ilmi zorunlu olarak gerektiren deliller) ele alır ve bunları binanın bânîsine delâleti gibi bedîhiyyâtın delâleti, âlemin onu yaratana delâleti gibi ince teemmül ve tahkik gerektiren şeylerin delâleti, ilaçların tespiti

²⁹³ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.433-441.

²⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II, 332-353.

²⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.442-447.

ve bilinmesinde olduğu gibi tecrübenin (deney) delâleti ve duyuların delâleti olmak üzere dört kısımda değerlendirmeye tâbî tutar.²⁹⁶

Mûcip aklın delillerini/dayanaklarını ortaya koyduktan sonra mûcip aklın hükümlerine yönelen Debûsî, mûcip aklın hükümlerini dört grupta ele alır ve her birisini kendi içinde dörde ayırarak inceler. Bu grupların ilki, mûcip aklın dünya ile ilgili olarak kesin bir şekilde mubahlığına hükmettiği şeylerdir. Debûsî bunları, yeme, içme, nefes alma gibi hayatın kendileri ile kaim olduğu fiiller; nefsi, telefe neden olan hâricî tehlikelerden korumaya yönelik fiiller; cinsel ilişki gibi türün varlığını sürdürmesi için gerekli olan fiiller ve hidâne gibi insanın yetiştirilmesini ve eğitimi sağlayan fiiller şeklinde sıralar. Mûcip aklın din ile ilgili olarak vücûbiyetine hükmettiği şeyleri, ikinci grup hükümler olarak ele alır. Nefsin, kendisinin kulluk makamında olduğunu bilmesi; nefsin, Allah'ın ulûhiyyetini bilmesi; kulun, ölünceye kadar Allah'ın emir ve yasaklarına itaatle imtihan edildiğini ve yaptıklarının karşılığının olduğunu bilmesi ve dünya ve içindekilerin imtihana tâbî tutulan kulların faydası için olduğunun bilinmesi şeklindeki ayırımı bu grubun altına yerleştirir. Mûcip aklın hükümleri bağlamında değerlendirilen üçüncü grup hükümler, mûcip aklın dünya ile ilgili olarak kesin bir şekilde haramlığına hükmettiği şeylerdir. Debûsî, bunları cehalet, zulüm, faydasız (abes) fiiller ve zarar içeren fiiller (sefâhet) olarak tespit eder. Mûcip aklın din ile ilgili olarak kesin bir şekilde haramlığına hükmettiği şeyleri incelediği dördüncü grup hükümleri ise, tâğûta iman, yaratılanların dünya hayatı ve oradaki arzuları tatmin için yaratılmış olmasının kabûlü, sâni'î (Allah'ı) inkar ve yapılanların karşılığının verilmesi için gerçekleşecek olan öldükten sonra dirilmeyi inkar şeklinde sıralar.²⁹⁷

Mücevviz akıl ve hükümleri konusunda Debûsî, mücevviz aklın dünya ile ilgili olarak mubahlığına hükmettiği şeyleri, hayatın bekâsı için gereken şeylerin zaruretten fazla yapılması, bir çeşit ya da bir çok çeşit maldan ihtiyaçtan fazla biriktirilmesi, hayatta kalmak için varlığı gerekmeyen ve güzelliği sağlamak için kullanılan her türlü süsün kullanılması, çocuk talebi olmaksızın ya da daha fazla çocuk sahibi olmak için cimâ'da bulunulması şeklinde dört kısımda inceler. Aynı başlık altında, konu ile bağlantılı olarak mücerred aklın zikredilen fiiller için vereceği hüküm konusundaki

²⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.448.

²⁹⁷ Mûcip aklın hükümleri ile ilgili başlık ve muhtevaları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.449-457.

ihtilafı zikreder ki, bu, şer‘ gelmeden önce eşyanın hükmü ile bağlantılı bir ihtilafır. Burada Hanefilerin görüşü olarak, yasaklığına dair delil ortaya konuncaya kadar bu fiillerin mubah olduğu görüşünü aktarır.²⁹⁸

Aklî hükümlerle ilgili anlatılanlardan yola çıkılarak, mûcip aklın hükümlerinin değişiklik kabul etmedikleri, genelde her zaman ve zeminde geçerli hükümler oldukları, mücevviz aklın hükümlerinin ise aksini ifade eden şer‘î veya aklî bir delille değişebileceği sonucuna varılabilir.

Debûsî, bir sonraki başlıkta, “Eğer şer‘at olmasa idi dînî hükümlere ulaşılmasında mücerred aklın delâletinin bir işlevi olur muydu?” sorusunu tartışır. Muhtar görüş olarak, mücerred akılla, kul üzerine Allah’a imanın, onun emirlerine-yasaklarına uymanın vücûbuna ve Allah’ın kendisini kulluk etmesi için yarattığına itikâdın gerekeceği görüşünü nakleder.²⁹⁹

s-İlim Oluşmadan Önce ve İlim Oluştuktan Sonra İnsan Kalbinin Halleri

Şer‘î ve aklî huccetleri tamamlayan Debûsi, dayandığı delillere bağlı olarak insan kalbinde meydana gelen ilmin kuvvet derecesine göre insan kalbinin hallerini ele alan başlıkla eserini nihayete erdirir. Bu bağlamda aklın olması (akıllı/âkil)-aklın olmaması (deli/mecnûn), cehl-ilim, şek-yakîn, zan-hak, gâlib-i re’y, itikad, marifet, fıkıh, fehm, hıfz, nisyan gibi halleri karşılaştırmalı olarak ele alır ve açıklar.³⁰⁰

Buradaki açıklamaları ile baştan beri işlediği huccetlerin/delillerin insan kalbinde oluşturması muhtemel ilmî kuvvet derecelerini tespiti yöneldiği, Debûsî’nin aklî ve şer‘î huccetleri işlerken, ilme ulaşma amacı çerçevesinde hareket ettiğini gösterir. Ayrıca bu faaliyette, baştan beri işlenen huccetlere dayanarak ulaşılan sonuçların hepsinin, ilim ifade etmedeki gücü itibarıyla aynı kuvvette olmadıklarının ilgili kavramlarla yeniden ifadeye kavuşturulması söz konusudur. Diğer üç müellifte konu ile ilgili hiçbir başlığa rastlanmaması, bir önceki konuda olduğu gibi bu konuda da Debûsî’nin ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu gösterir.

²⁹⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.458-461.

²⁹⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.462-464.

³⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.465-468.

B-Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Eserlerde Ele Alınmayan Konular

Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz ve yukarıda muhtevalarını verdiğimiz eserlerde yer almayan tüm konulara işaret etmenin zorluğu aşıkardır. Bu nedenle biz, söz konusu eserlerde yer almayan konulara genel olarak ve kısaca temas etmeye çalışacağız. Bu konuların tespitinde, muhteva itibariyle farkın görülebilmesi açısından öncelikle mütekellimîn metodu ile yazılan usûl eserlerini dikkate alacağız.

Mütekellimîn metoduna göre yazılan usûl eserlerinde usûlün gerçek konularına geçmeden önce veya geçiş mahiyetinde ele alınan usûlün tarifi, bu tarifin açıklığa kavuşturulması ve usûlün mahiyetinin belirlenmesine yönelik olarak ilim, akıl, delil, nazar, hitâb, teklîf, usûl konularının tespiti ve tertibi, usûlün dayanakları, usûlî öğrenmenin hükmü, usûlün gayesi gibi konulara ve bu konuların detaylandırıldığı başlıklara zikredilen eserlerde ya hiç rastlanmaz ya da bu konulardan bazıları ile ilgili cüzî açıklamalara yer verilir. Yine usûl konularına geçiş mahiyetinde değerlendirilebilecek olan ve örneğini Bâcî (v. 474/1081)'nin “İhkâm”ında gördüğümüz³⁰¹ usûlde geçen bazı terimlerin kısa bir şekilde tanımlarının verildiği bir tür usûl terimleri sözlüğünü içeren başlıklar da yukarıda incelediğimiz eserlerde yer almayan başlıklar içerisinde.

İlk uygulaması Gazzâlî (v. 505/1111)'nin “Mustasfâ”sında görülen ve sonrakiler tarafından fazla rağbet edilmediği anlaşılan mantık bahislerinin usûl eserlerinde işlenmesine ele aldığımız eserlerde rastlanmaz.³⁰² Gazzâlî, mantığın bütün ilimlerin bir mukaddimesi olduğunu, bunu bilmeyenin ilmine itibar edilmeyeceğini dile getirir ve mantığın usûl ilminden olmadığını kabul etmekle birlikte zikredilen yaklaşımı gereği mantık konularını usûl eserinin girişinde ele alır.³⁰³

³⁰¹ Bkz. Bâcî, *İhkâm*, I, 45-53.

³⁰² Mustasfâ'nın mütercimi Yunus Apaydın'ın tespitlerine göre mantığı usûle katan ilk kişi Gazzâlî'dir ve Hanbelî İbn Kudâme (v. 620/1237), Mâlikî İbn Hâcib (v. 646/1249) gibi bazı alimler haricinde bu uygulama pek rağbet görmemiştir (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, I, XI). Gazzâlî kadar net ve kapsamlı olmasa da daha öncesinde mantık-usûl ilişkisinin var olduğu ile ilgili olarak bkz. Wael b. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s.195-199 (özellikle 8. dipnot). Aynı yerde Cessâs'ta mantığın etkilerinden bahsedilse de bu, Gazzâlî'de olduğu gibi mantık konularının söz konusu eserde işlendiği şekilde anlaşılmamalıdır.

³⁰³ Gazzâlî'nin mantık-usûl ilişkisine dair görüşleri için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 10.

Fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde kelâmî konulara yer verilmediği kanaati, oldukça yaygındır. Mütetekellimîn metodu ile yazılan usûl eserlerinin özellikle giriş bölümlerinde usûlün mahiyetinin belirlenmesi ve usûlün tarifinde yer alan terimlerin netleştirilmesi çerçevesinde ele alınan, bazı müelliflerce usûlün kelâmî kaynakları olarak incelenen ilim, delil, nazar, zann ve bunların detaylandırıldığı başlıklar³⁰⁴, yoğun kelâmî tartışmalara yer verilen başlıklardır ve muhtevası verilen eserlerde yer almaz.

İfade edilen başlıkların haricinde eserlerin değişik yerlerinde ele alınan nimeti verene şükrün vücûbiyyeti, sem' gelmeden önce eşyanın hükmü, maslahat ve mefsedetin aklîliği ya da şer'îliği, hüsün ve kubhun aklîliği ya da şer'îliği, mübahın emredilmiş olup olmadığı, fîrû' ile teklîfin imâna dayalı olup olmadığı, şer'î hükmün ihbâr ya da isbât ifade etmesi, şer'î hükmün kadîm oluşu, emrin kelâmı nefsi ile bağlantılı olarak kendine ait sîgasının olup olmadığı, kudretin emrin yerine getirilmesinden önce mi yoksa fiil anında mı söz konusu olduğu, güç yetirilemeyen bir şeyle teklîfin gerçekleşip gerçekleşmediği, emrin fiilin yerine getirilme anında mı yoksa bundan önce mi emredildiği, ma'duma emrin imkanı, sebeplerin etkisi ve hükmün bunlara izafe edilebilirliği, bir şeyin aynı anda helâl ve haramla vasıflanması, kelâmın zâtî ya da fiilî sıfat mı olduğu, vakit gelmeden önce veya vakti içinde ifâ vakti dolmadan önce neshin imkanı, Peygamberlerin ismeti, şâri'in emir ve yasaklarında illet ve hikmetin yeri, ictihâdda isabet gibi konular kelâmî konularla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olan konulardır.³⁰⁵

Zikredilen konular, mütetekellimîn metoduna göre yazılan usûl eserlerinde daha yoğunlukta ve çoğu başlıklar halinde ele alınırken, fukahâ metoduna göre yazılan eserlerde bu yoğunluk düşer ve başlık yerine daha çok satır aralarında iddialara cevap mahiyetinde ele alınır veya hiç ele alınmaz. Kelâm konularının, mütetekellimin metodu

³⁰⁴ Bu konuların, usûlün kelâmî kaynakları başlığı ile incelendiği eserlere örnek olarak bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 11-14. İbn Hâcib (v. 646/1249), aynı başlık altında mantık bahislerini de işler. bkz. İbn Hâcib, *Münteha'l-Vusûli ve'l-Emel*, s.4-16. İbn Hâcib'in eserinde konular arası bağlantıların görülebilmesi açısından eserin şerhine bkz. İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 33-148. Söz konusu eserler usûlün yardımcı kaynaklarını kelâm, dil ve ahkâm (hüküm bahisleri) olarak belirlerler. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 9-10; İbn Hâcib, *Münteha'l-Vusûli ve'l-Emel*, s.4; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 30-32.

³⁰⁵ Kelâm ile usûl arasındaki müşterek konular, bu konuların detayları, usûl eserlerindeki yerleri ve usûl konuları ile bağlantıları ile ilgili açıklamalar için bkz. Abdülkadir, *el-Mesâilü'l-Müşterekiye*.

ile yazılan usûl eserlerinde daha yoğun olarak ele alındığı söylenebilirse de, fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerinde kelâmî konulara hiç yer verilmediği iddiası kanaatimizce tam olarak gerçeği yansıtmaz. Söz konusu eserlerin bazılarında hüsün-kubuh meselelerine yer verilmesi, emrin sıhhati açısından emredilen şeyin bağlayıcı olduğu anda yapılabilir olması, Allah'ın emredilen şeyi yapamayacağını bildiği kimseye emretmesi, kâfirlerin teklîfe muhatap olup olmadıkları, mücerred aklın iman yükümlülüğünü getirip getirmeyeceği, aklın hüküm açısından illet-i mûcibe olup olmadığı, mücerred aklî delillerle Allah'ın bilinip bilinemeyeceği, sem'in kendisine ulaşmadığı kimselerin sorumluluğu, şerî'at gelmeden önce eşyanın hükmü, asılların ta'lil edilebilirliği, emredildiği vakit gelmeden ve emre imtisal gerçekleşmeden önce neshin imkanı, ictihâdda isabet, ictihâdla varılan sonucun din olarak isimlendirilmesi, itikâdî konularda ictihâd ve isabet gibi bazı kelâmıla bağlantılı konulara çoğunluğu başlık bazında olmak üzere değinilmesi, özellikle Debûsî'nin aklî huccetler bağlamında aklî hükümleri oldukça geniş bir yer ayırarak işlemesi, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde, mütekelimîn metoduna göre yazılan eserlerdeki kadar olmasa da kelâm konularına yer verildiğini gösterir.³⁰⁶

Daha öncesinde tartışmaların ve değerlendirmelerin olması kuvvetle muhtemel olmakla birlikte mütekelimîn metodu ile yazılan ve günümüze ulaşan eserler arasında, bilindiği kadarıyla Bâkillânî (v. 403/1012)'nin "et-Takrîb"i ile başlayan kelâm konularına usûl eserlerinde yer verme uygulamasının, Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (v. 606/1209) ve Seyfuddin el-Âmidî (v. 631/1233)

³⁰⁶ Söz konusu başlıklar ve eserlerdeki yerleri için bkz. Hüsün-kubuh meseleleri ile ilgili başlıklar (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.44-47,52-60; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 393-446; Serahsî, *el-Usûl*, I, 60-73,80-94), emrin sıhhati açısından emredilen şeyin bağlayıcı olduğu anda yapılabilir olması (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 151-153), Allah'ın emredilen şeyi yapamayacağını bildiği kimseye emretmesi (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 153-156), kâfirlerin teklîfe muhatap olup olmadıkları (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 158-160; Serahsî, *el-Usûl*, I, 73-78, II, 338), mücerred aklın iman yükümlülüğünü getirip getirmeyeceği, aklın hüküm açısından illet-i mûcibe olup olmadığı (Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 379-391), mücerred aklî delillerle Allah'ın bilinip bilinemeyeceği (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.442-447) sem'in kendisine ulaşmadığı kimselerin sorumluluğu (Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 379-391; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.431-432), emredildiği vakit gelmeden ve emre imtisal gerçekleşmeden önce neshin imkanı (Cessâs, *el-Fusûl*, II, 229-249), asılların ma'lûl olup olmadığı (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.301-303; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 531-544; Serahsî, *el-Usûl*, II, 144-149), şerî'at gelmeden önce eşyanın hükmü (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 247-254; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.458-464), ictihâdda isabet (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 295-371; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.407-416; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 30-55), ictihâdla varılan sonucun din olarak isimlendirilmesi (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 372), itikâdî konularda ictihâd ve isabet (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 375-384), aklî huccetler (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.442-464).

gibi müelliflerce de devam ettirildiği görülmektedir. Ancak mütekellimîn metodu temsilcilerinin genelde Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî oldukları düşünülürse, Mâlikî alim Bâcî (v. 474/1081)'nin “İhkâm”ında, Şâfiî alim Şîrâzî (v. 476/1084)'nin “Lüma”ında kelâmî konulara pek yer vermemeleri, önce Hanefî iken daha sonra Şâfiî olan Sem‘ânî (v. 489/1096)'nin “Kavâti‘ü'l-Edille”sinde kelâmî konulara dalanları eleştirmesi³⁰⁷, özellikle mütekellimîn metodunun dört önemli temsilcisi arasında ismi sayılan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044)'nin, “Mu‘temed”inin girişinde, kelâmî konuları usûl eserinde işlemeyi uygun görmediğini, bu nedenle eserinde mümkün mertebe bu konulardan kaçındığını dile getirmesi³⁰⁸, fukahâ metodu temsilcilerinin işlemediği kelâmî meselelerin usûl eserlerinde ele alınması konusunda mütekellimîn usûlcüleri arasında da tam bir ittifakın olmadığına göstergesi olarak algılanabilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mütekellimîn usûlcüleri arasında ilk defa Gazzâlî tarafından hükmün hakikati, hükmün kısımları, hükmün rükünleri ve hükmü doğuran şeyler şeklinde sistematize edilerek bir arada işlenen ve kelâm konuları ile de irtibatlı olan hüküm bahisleri³⁰⁹, muhtevasını verdiğimiz eserlerde, eserler arası farklılıklar olmakla birlikte dağınık bir şekilde kısmen yer alır. Söz konusu eserlerde hâkim konusu ile ilgili bazı açıklamalara hüsün-kubuh açısından emir ile bağlantılı başlıklar başta olmak üzere değişik yerlerde yer verilmekle birlikte, özellikle Debûsî'nin aklî huccetler çerçevesinde yaptığı açıklamalar dikkate değerdir.³¹⁰

Hüküm ve kısımları bağlamında teklîfî hükümlerden talebin olumlu oluşuna göre teklîfî hükümler (farz, vacib, sünnet, nafîle), azîmet, ruhsat ve bunların muvakkat ya da gayri muvakkat oluşu, edâ ve kazâ edilmeleri gibi bağlantılı konular yorum (lafız) bahisleri içinde; vaz‘î hükümler (illet, sebep, şart, alâmet) ise kıyâs bahislerinin sonunda illetle irtibatlı olarak ele alınırlar. Muhtevası verilen eserlerde talebin olumsuz oluşuna

³⁰⁷ Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, s.31.

³⁰⁸ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 7.

³⁰⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 55-100. Hüküm bahisleri, bazı eserlerde kelâm, dil ve hükümler olarak belirlenen usûlün yardımcı kaynaklarının üçüncüsünün tanıtılması ve açıklanması çerçevesinde ele alınmaktadır. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 76-145; İbn Hâcib, *Muntehe'l-Vusûli ve'l-Emel*, s.29-45; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 286-452.

³¹⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, ; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.34-47, 50-60, 442-464; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 389-446, 453, IV, 379-391; Serahsî, *el-Usûl*, I, 60-73.

göre teklîfî hükümlere (haram, mekruh) açıkça yer verilmemekle birlikte nehy konuları içinde dolaylı olarak işlenirler.³¹¹

Mahkûm fih ile ilgili olarak kudret-i muyessire, kudret-i mümekkin, istitaat gibi konulara hüsün-kubuh açısından mutlak emrin delâleti ve emrin îfâsı ile ilgili başlıklar altında değinilir. Bu konulara ve emredilen fiilin şartının fiil esnasında bulunmasının gerekli olup olmadığı gibi irtibatlı bazı konulara başlık halinde rastlanmaz. Bununla birlikte, Cessâs'ın, emredilen şeyin yapılmasının mümkün olmasının fiille mükellef tutulmanın şartı olup olmadığı ile ilgili bir başlık açması dikkat çekicidir. Mahkûm fihin kısımları, kıyâs konusunun sonunda vaz'î hükümlerden önce ele alınır. Mahkûm aleyh konuları ise eserlerin sonunda ehliyet bahisleri çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenir.³¹²

Mütekellimîn metodu ile yazılan usûl eserlerinde genellikle yorum bahislerine giriş mahiyetinde işlenen dil mantığı ve dil felsefesi ile ilgili konuların çoğu muhtevasını verdiğimiz eserlerde yer almaz. Bu konuların başlık bazında ele alınmasının ilk temelleri, tespitlerimize göre Bâkillânî (v. 403/1012)'nin "Takrîb"inde, Basrî (v. 436/1044)'nin "Mu'temed"inde, Cüveynî (v. 478/1085)'nin "Burhân"ında ve "Kitabü't-Telhîs"inde atılmıştır. Gazzâlî'nin "Mustasfâ"sında yeni vecheler kazanmış, Râzî (v. 606/1209)'nin "Mahsûl"ünde ve Âmidî (v. 631/1233)'nin "İhkâm"ında ise kemâline ulaşmıştır. Bu bağlamda, eserler arası farklılıklar olmakla birlikte, diller ile ilgili genel hükümler olarak değerlendirilebilecek olan kelâmın mahiyeti ve dilin menşei (bu çerçevede dilin vâzı, vaz' edilen şey, dilin kendisi için vaz' edildiği şey ve vaz'ı bilme yolları) konuları, lafzın nev'ileri çerçevesinde de lafzın hakîkati, delâletinin kısımları, müfredin kısımları, isim ve kısımları, fiil ve kısımları, harf ve sınıfları gibi konular ele alınmaktadır.³¹³

³¹¹ Hükûm ve kısımları ile ilgili konular için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 123-131, 149, 156-157, 168, 171-189, IV, 9; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.49, 67-93, 371-387; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 304-392, 447-585, II, 543-618, IV, 283-391; Serahsî, *el-Usûl*, I, 26-59, 78-99, 110-124, II, 300-332.

³¹² Mahkûm fih ve mahkûm aleyh ile ilgili olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 151-152; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.87-93, 417-441; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 425-446; I, 453, IV, 229-283, 379-666; Serahsî, *el-Usûl*, I, 65-73, II, 289-300, 332-353.

³¹³ Bu konular, bazı eserlerde usûlün dil kaynakları olarak ele alınmaktadır. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 15-75; İbn Hâcib, *Münthe'el-Vusûli ve'l-Emel*, s.16-29; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 149-286.

Fukahâ ve mütekellimîn metoduna göre yazılan daha önceki eserlerde kıyâs ve illet bahislerinin işlendiği yerlerde cedelle bağlantılı başlıklar olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk örneğini Hanbelî alim İbn ‘Akîl (v. 513/1119)’in “Vâzih”ında gördüğümüz dolaylı başlıklara ek olarak cedelin hakikati, tarifi, amacı, beyânı, âdâbı, cedel hakkında tavsiyeler, cedelin kanunları, cedelde tarafların vecbeleri gibi doğrudan cedel ilmi ile ilgili başlıklara muhtevasını verdiğimiz eserlerde rastlanmaz. Cedel bahislerini ictihâdın edevâtı olarak gören İbn ‘Akîl, bu anlayışı çerçevesinde cedel bahislerine oldukça geniş bir yer ayırmıştır.³¹⁴

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde, kıyâs işleminde hükmün kaynağı olarak açıklanabilecek menât kavramına yer verilmez. Aynı şekilde, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk uygulamasını Gazzâlî (v. 505/1111)’nin usûle dair eserlerinde gördüğümüz³¹⁵ ve mütekellimîn metodu eserlerinde kıyâs bahisleri içinde ele alınan tahkîku’l-menât, tenkîhu’l-menât ve tahrîcu’l-menât şeklindeki menât ayırımına da rastlanmaz.³¹⁶ Bu ayırıma, Gazzâlî ve Âmidî, illetin tespiti ve kıyâsın uygulanmasındaki ictihâdî faaliyetleri göstermek amacıyla yer verirken, çoğunluğun bu ayırımı illeti tespit yolları çerçevesinde değerlendirildiği görülür.³¹⁷

Muhtevasını verdiğimiz eserlerde yer almayan ve bir hukuk prensibi olarak algılanabilecek olan seddü’z-zerî’a, tespit edebildiğimiz kadarıyla başlık bazında ilk olarak İbn Hazm (v. 456/1063)’ın “İhkâm”ında ele alınmıştır. Mâlikî alim Bâcî (v. 474/1081)’nin “İhkâm”ı, Hanbelî alim İbn ‘Akîl’in “Vâzih”ı gibi bazı eserlerde konuya başlık bazında değinilse de, mütekellimîn metodunun temel eserleri olan ve Şâfiî çizgisini temsil eden “Mu‘temed”, “Burhân”, “Mustasfâ”, “Mahsûl” ve Âmidî’nin “İhkâm”ında konuya yer verilmemesi, Şâfiîlerin seddü’z-zerî’a ile ilgili menfî yaklaşımlarıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca seddü’z-zerî’anın işlendiği eserlerde, konunun mübah olan şeyin harama vesile olması nedeniyle yasaklanması şeklinde değil

³¹⁴ İbn ‘Akîl’in cedel bahislerini ictihâdın edevâtı olarak gördüğüne dair bkz. İbn ‘Akîl, *el-Vâzih*, I, 295. Cedelle ilgili başlıklar ve muhtevaları için bkz. İbn ‘Akîl, *el-Vâzih*, I, 296-530.

³¹⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 230-234; Gazzâlî, *Esâsü’l-Kıyâs*, s.36-101.

³¹⁶ Kıyâs konusunu oldukça detaylı bir şekilde incelemeye tâbî tutan Ahmed Hasan da fukahâ metodu eserlerinde söz konusu ayırıma yer verilmediği tespitini yapar. Ona göre, fukahâ metodu hukukçuları bu problemi/muhtevayı nassın delaleti, istidlâl ve kıyâs çerçevesinde ele alırlar. Detaylı bilgi için bkz. Hasan, *Analogical Reasoning in İslâmic Jurisprudence*, s.354, 364-367.

³¹⁷ Hasan, *Analogical Reasoning in İslâmic Jurisprudence*, s.233.

de, harama düşme ihtimalinden dolayı şüpheli şeylerin ihtiyaten yasaklanması merkezinde ele alınması ve kapalılıklar içermesi³¹⁸, seddü'z-zerf'anın netleşmiş bir usûl konusu şeklinde algılanmadığının göstergesi olarak düşünülebilir. Bu, cevap mahiyetinde de olsa konuya yer vermeyen eserlerin yaklaşımlarını bir ölçüde açıklar.

Mütekellimîn metodu ile yazılan usûl eserlerinde bildiğimiz kadarıyla Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazzâlî (v. 505/1111) ile birlikte işlenmeye başlanan ve özellikle Mâlikî doktrininde önemli bir yere sahip olan maslahat ve istislâh ile ilgili başlıklar, muhtevası zikredilen eserlerin yer vermediği başlıklar arasındadır. Hanefîlerin istislâhı kullanmamalarının muhtemel nedenleri olarak sayılan, istihsânın kısmen istislâhı da kapsadığı ya da kıyâsın çok geliştirilmiş, illetlerin küllî kaideler haline getirilmiş, ayrıca farazî fıkha ağırlık verilmiş olması nedeniyle maslahatı mürsele ile hüküm verilmekle birlikte yeni bir metot ismine ihtiyaç duyulmadığı gibi yaklaşımlar³¹⁹, söz konusu eserlerin bu konulara niçin yer vermediklerinin sebepleri olarak da zikredilebilir.

Usûl eserlerinde yer verilmesi son dönemde söz konusu olan örf ve âdet konuları, hem mütekellimîn hem de fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde görülmez. Örfün usûl eserlerindeki kaynaklar hiyerarşisinde husûsî bir yer kazanamamasının nedenleri arasında İslâm Hukukunda aklın kaynak olarak kabul edilmeyip asıl kaynak olan vahyin anlaşılmasında bir vasıta kabul edilmesi, örfün yanlış üzere teşekkül etme ihtimalinin olması³²⁰, pratikte kullanılsa da teoride temellendirilmesi ve sınırlarının tespitinin zor olması gibi nedenler sayılabilir.

Tespit ettiğimiz bu konuların, muhtevasını verdiğimiz usûl eserlerinden sonra yazılmış, fukahâ metodunun devamı sayılabilecek Hanefî eserlerine girişine, fukahâ metodunun muhteva açısından gelişim çizgisini gösterecek şekilde işaret edecek olursak, ilk olarak hicrî altıncı yüzyılın başlarında Semerkand çevresinde yaşamış olan Lâmişî (VI/XII. yy.)'nin "Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh" adlı eserinden bahsetmemiz uygun olacaktır. Bu eser, genel başlıklar itibariyle muhtevasını verdiğimiz eserlerle paralellik

³¹⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 745-757; Bâcî, *İhkâm*, II, 567-571; İbn 'Akîl, *el-Vâzih*, II, 75-77.

³¹⁹ Bu yaklaşımlar için bkz. Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.193-194.

³²⁰ Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s.208.

arzetmekle birlikte, alt başlıklar itibariyle söz konusu eserlerde görülmeyen kelâm ve dil felsefesi ile ilgili bazı başlıklar içerir.³²¹

Muhtevasını verdiğimiz eserlerde yer almayan konuların ele alınması açısından ilk nüvelerini gördüğümüz Lâmişî (VI/XII. yy.)’nin eseri, memzuc metodun habercisi olarak algılanabilirse de bu manada esaslı adımın Alaaddin es-Semerkandî (v. 540/1145)’nin “Mîzânü’l-Usûl”ünde atıldığını görürüz. İlmin taksimi ile başladığı eserine Semerkandî, geniş bir yer ayırdığı hüküm bahisleri ile devam eder. Burada, hüküm bahislerini bir arada ve sistematik bir şekilde işlemesi, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bir ilk uygulamadır. Başta hüküm bahisleri içinde olmak üzere eserin değişik yerlerinde, önceki fukahâ metodu eserlerine nazaran daha yoğun bir şekilde kelâmî konulara girmesi, dil felsefesi ve dil mantığı ile ilgili başlıklara yer vermesi memzuc metoda geçişin çok önemli işaretlerini taşır.³²² Semerkandî kadar olmasa da Esmendî (v. 552/1157) de aynı üslûbu devam ettirir.³²³

Mâverâünnehir alimlerinden olan el-Ahsikesî (v. 644-1247)’nin “el-Müntahab fî Usûli’l-Mezheb” adlı eserinde, şer’î deliller ve bağlantılı konulardan sonra hüküm bahislerini bir arada işlemesi önemli ise de, kelâm ve dil felsefesi ile ilgili konulara yer verilmemesi konusunda eski çizgiyi takip edip Semerkandî’nin izlediği yolu izlememesi ilgi çekicidir. Aynı şekilde, Habbâzî (v. 691-1292)’nin “Mugnî”sinde, Ebu’l-Berekât

³²¹ Bu başlıklara örnek olarak kelâmın Kur’ân’a delaleti çerçevesinde ele alınan Allah’ın kelâmının ezeliyeti (bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkḥ*, s.36-38), mecâzin vaz’î olup olmadığı (bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkḥ*, s.43-44), isimlerin vaz’îliği ve isimlerin konulmasında kıyâsın işleyip işlemeyeceği (bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkḥ*, s.46-49), dillerin istilâhî (insanların anlaşmaları yolu ile konulmuş) ya da tevkîfî (insan üstü bir güç tarafından konulmuş) olması (bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkḥ*, s.49), Allah’ın emrinin ezeliyeti (bkz. Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli’l-Fıkḥ*, s.103) ile ilgili başlıklar zikredilebilir.

³²² Eserde yer alan, emrin ezelde yapılmış hitâb olup olmadığı (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 274-275), âmir ile bağlantılı olarak açtığı başlıklar, ki bunlar hâkim konusu ile bağlantılıdır (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 275-279), ma’dumun emredilebilirliği, kudretin teklîf esnasında mı fiil esnasında mı olduğu, emre muhatab olan kimsenin emredilen şeyi bilmesinin teklîfin şartı olup olmadığı, emrin, emredilen şeyin yapılma vaktinden öncesine takaddümünün vücûbiyeti, hüsnün, emrin mücebi ya da medlûl olması (bu başlıklar ve muhtevaları için bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 283-292), ma’dumun emri ve ma’dûma emrin imkanı (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 297-300), davet ulaşmadan önce kâfirlerin imanla sorunlu olup olmadıkları, kâfirlerin fîrû’ ile muhatab olup olmadıkları, eşyada asıl olanın helallik veya hürmet olması (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 304-319), itikad konularında taklîdin imkanı (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, II, 950-951), ictihâdda isabet (bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, II, 1050-1062) gibi konuları işleyen başlıklar kelâm ile ilgili; dilde kıyâsın cari olması ya da tevkîfiliğin olması, dilin menşei, tevkîfi ya da istilâhî oluşu (söz konusu başlıklar ve muhtevaları için bkz. Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 545-551) gibi başlıklar dil felsefesi ve dil mantığı ile ilgili başlıklara örnek olarak verilebilir.

³²³ Bkz. Esmendî, *Bezlü’n-Nazar fî’l-Usûl*.

en-Neseffî (v. 710-1310)'nin “Menâr”ında, kelâm, dil felsefesi ve dil mantığı ile ilgili konulara yer verilmemesi konusunda eski çizginin takip edildiği ve hemen hemen muhtevasını verdiğimiz eserlerle paralel bir muhtevanın işlendiği görülür.

Lâmişî, Semerkandî ve Esmendî aracılığıyla kelâm, dil felsefesi ve dil mantığı ile ilgili bir çok başlığın fukahâ metodu ile yazılan usûl eserlerine girmesine rağmen, zikredildiği gibi bazı sonraki dönem alimleri tarafından bu uygulama devam ettirilmemiştir. Nihayet, memzûc metoda göre yazılan eserlerle birlikte, yukarıda tespit ettiğimiz konuların çoğu, muhteva açısından fukahâ metodu ve mütekellimîn metodu arasındaki farkları büyük ölçüde azaltacak şekilde diğer konularla bir arada işlenir hale gelmiştir.

C-Değerlendirme

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin muhtevaları ile ilgili yaptığımız inceleme çerçevesinde, Cessâs ve Serahsî'nin uygulamaları dikkate alındığında fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde lafız bahislerinin diğer konuları öncelediği söylenebilirse de, Debûsî'nin, lafız bahislerinden önce huccet ve nev'ilerini, Kitab ve huccet oluşunu, tevâtür ve huccet oluşunu ve icmâ bahislerini ele alması; Pezdevî'nin, Kitab'la ilgili bir bölüme yer vermesi bu yaklaşımı zayıflatmaktadır. Dolayısıyla fukahâ metodu eserlerine yönelik konu ile ilgili olarak yapılan bir genelleme gerçeği tam olarak yansıtmaz. Araya başka başlıklar girse de genel olarak Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyâs şeklindeki sıralamanın korunması, verilen başlıkların sıralanmasında, bağlayıcılığın ve ehemmiyet derecesinin gözetildiğini hissettirmektedir. Dikkati çeken diğer bir konu da kıyâs, istihsân, ictihâd bahisleri ve illet bahislerinin iç içe olmalarıdır ki, bu da, zikredilen konuların birbirleri ile bağlantılı olarak algılandığının göstergesidir.

Söz konusu eserlerde lafız bahisleri, Sünnet bahisleri, kıyâs ve illet bahisleri, özellikle Pezdevî ve Serahsî'de olmak üzere ehliyet bahisleri, her eserin kendi içindeki diğer konularla karşılaştırıldığında en fazla yer kaplayan bahislerdir. Bunun nedenleri arasında, verilen konular altında bir çok alt başlığın ele alınabilir olması, ispat ve muhaliflerin görüşlerini reddetme, eleştirilere cevap verme gibi faaliyetlerin bu başlıklar

altında yoğunlaşması, görüşlerin ispatı ve muhaliflerin görüşlerinin çürütülmesi amacıyla fıkıh, hadis, dil, cedel gibi diğer ilimlere ait bazı bahislere bu başlıklar altında yer verilmesi ve söz konusu başlıkların fûrû' fikhın temellendirilmesine/açıklanmasına yatkın bir yapıya sahip olmaları nedeniyle buralarda delillendirme ve örneklendirme bağlamında bir çok fikhî meselenin zikredilmesi/incelenmesi gibi etkenler sayılabilir.

Verilen eser muhtevalarına bakıldığında, genel olarak fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde benzer konulara yer verildiği söylenebilir. Ancak dikkatli incelendiğinde, her müellifin kendine has bir üslupla bazı konularda diğerlerinden farklı bir şekilde hareket ettiği gözlemlenecektir. Bu farklılıklar, konu başlıklarının farklı bir şekilde sıralanması, benzer muhtevaların farklı başlıklarla isimlendirilmesi, muhteva itibarıyla dahi diğerlerinde yer almayan bazı başlıklara yer verilmesi, kavram ve ayırmalarda kişisel tercihlerde bulunulması ve muhtevada, görüşlerin serdedilmesinde, konunun sunumunda, delillendirme ve örneklendirmede yer yer bağımsız hareket edilmesi gibi durumlarda söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde genel hatlarıyla benzer konuların ele alınması, bu eserlerin bir grup altında değerlendirilmesini haklı kılmakla birlikte, zikredilen farklılıklar dikkate alındığında, bu eserlerin her yönüyle birbirinin açılımı olan yeknesak bir eserler topluluğu olmadığı, eserler arası gözden kaçırılmaması gereken bazı farklılıkların da var olduğu söylenebilir. Eserler arası söz konusu olan bu farklılıklar, bir çok konuda fukahâ metodu eserlerinin tamamına atfedilerek yapılan yorum ve aktarımlarda, temkinli davranılması ve indirgemeci genellemelerden kaçınılması gerektiğini gösterir.

Cessâs'ın, fukahâ metodu çizgisinde yer alan eserler açısından bir çok kavramın ve ayırımın öncülüğünü yaptığı aşikar olmakla birlikte, kavramlaştırma ve sistematize etmede her müellifin dikkate değer katkısının olduğu ifade edilmelidir.

Söz konusu eserlerin muhtevaları verilirken görüldüğü gibi ilk dönemlerden sonraki dönemlere doğru gidildikçe konuların ve ayırımların daha sistematik hale getirilmesi, kavramların netleştirilmesi ve inceltilmesi, tartışma alanlarının belirlenmesi, konuların sınırlandırılması ve konular arası irtibatın sağlanması gibi bir çok açıdan hissedilir manada bir arayış ve gidişatın varlığı söz konusudur. Bu arayış ve gidişatın bizim incelediğimiz eserler arasında olduğu gibi, bu eserlerden önce ve sonrası için de

kaçınılmaz olduğu düşünülürse, fukahâ metodu ile yazılan eserlerin statik bir yapıda olan ve her yönüyle netleşmiş eserler olmadığı, aksine bunların, bir grup altında değerlendirilebilmesini sağlayan bir çok ortak yanı korumakla birlikte, sürekli bir arayış içinde olan ve dinamik bir çizginin üzerinde yer alan eserler topluluğu olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla, söz konusu eserleri inceleyerek, özellikle zamansal açıdan dikey manada dinamik olmasının yanında yatay olarak da dinamik olması muhtemel bu çizginin (usûl tarihinin) bir kesitini ele almış oluyoruz. Bununla birlikte zikredilen eserlerle fukahâ metodu çizgisinin ana hatlarıyla ortaya çıktığı ve bu çizginin muhtevasının yukarıda verildiği üzere şekillendiği söylenebilir.

Zikredilen eserlerde yukarıda değinildiği üzere bazı konulara yer verilmediği görülmektedir. Bu, söz konusu eserlerin usûlün muhtevasına yönelik tasavvurlarını yansıttığının yanında, daha genel bir tartışma olan usûl konularının neler olacağı ile ilgili probleme, muhtevası verilen eserler aracılığıyla fukahâ metodu çizgisi tarafından zımnen verilmiş bir cevabı da içerir. İşaret edildiği gibi bu eserlerde yer almayan konuların daha sonraki Hanefî usûlcüleri tarafından işlenmesi, bu çizginin muhteva anlayışındaki arayış olarak algılanabilir ki, bu arayış, memzûc metodun zeminini oluşturur.

Sonuç itibarıyla dikkate alınması ve gözden kaçırılmaması gereken farklılıklara rağmen şematik, kavramsal ve fikrî haritasını verdiğimiz bu eserlerin, usûl tarihi içinde fukahâ metodu olarak bir arada değerlendirilmeyi haklı çıkaran ortak muhteva özelliklerine sahip olduğu görülmektedir ki, bu ortak noktalar, muhteva açısından fukahâ metodunun karakteristik özellikleri olarak değerlendirilmelidir.

II-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE KONULARIN TASNİF SİSTEMİ VE İŞLENİŞ YÖNTEMİ

A-Konuların Tasnif Sistemi

Konu bütünlüğünün ve konular arası bağlantıların daha kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlayan tasnif sistemi, söz konusu eserlerde kendine has özellikler taşır. En genel ayrımlar olarak bablar, fasıllardan oluşan alt bölümlere sahiptirler. Bazen

doğrudan babların, bazen de fasılların altında açılan bölümler ve yapılan ayrımlar için evcüh, eksâm, envâ‘, edrub, menâzil, esnâf, enhâ’ gibi ifadelere yer verilmektedir.

En genel ayrımlar olan babların kapsamları itibariyle sınırlı bir alana işaret etmesi ve bir çok başlığı altında toplayabilecek daha genel ayrımların olmayışı, eserlerde yer alan konuların hem sınırlarının hem de birbirleri arasında söz konusu olan genellik-özellik ilişkisinin tespitini zorlaştırmaktadır. Örneğin, nesih konusuna bir bab açarak başladıktan sonra, nesih genel başlığı altına girebilecek diğer konuların sonraki bablarda ele alınması, tüm nesih konularını kapsayan daha genel bir ayırımın olmamasından dolayı konular arası girişikliğe neden olmakta, konular arası genellik-özellik ilişkisinin tespitini zorlaştırmaktadır. Cessâs (v. 370/980), Debûsî (v. 430/1038) ve Pezdevî (v. 482/1089)’de söz konusu olan bu uygulama, Serahsî (v. 483/1090)’de, istisnalar olmakla birlikte konu ile ilgili ilk başlığın bab, diğer başlıkların fasıllar halinde işlenmesi ile kısmen değişikliğe uğramış ve böylece sakıncaları mümkün mertebe giderilmiştir.

B-Konuların İşleniş Yöntemi

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız usûl eserlerinde, konu başlıklarının her birinin oldukça farklı mahiyetlere sahip olması ve farklı ilim dalları (tefsir, hadis, dil, kelâm, mantık gibi ilimler) ile irtibatlı olması, müelliflerin, karmaşıklığına ve getirilen itirazlara göre her konuya farklı derecede ehemmiyet atfetmeleri, hemen her konu için farklı bir kavramsal çerçevenin olması gibi nedenlerden dolayı konuların işleniş yöntemi açısından tüm konular arası ortak uygulamaların yanında, tek tek konulara bağlı olarak şekillenen konular arası farklı uygulamalar da söz konusudur. Bunlara, bir de müellifler arası farklılıklar da eklenirse, söz konusu eserlerdeki konuların işleniş yöntemini tüm incelikleriyle yansıtmamanın zorluğu görülecektir. Biz, bunu dikkate alarak daha çok fukahâ metodunu karakterize eden ortak uygulamaları tespit etmeye çalışacağız.

1-Takdim ve Giriş

Takdim ve giriş, konunun diğer konularla bağlantısının kurulması, konular arasındaki konumunun belirlenmesi, gerekirse bu konumun veya konunun işlenişinin

gerekçelendirilmesi, muhatabın konuya hazırlanması, içerikten haberdar edilmesi ve genel bir içerik planı verilmesi gibi yönleriyle önem arzeder. Fukâhâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinde konunun takdimi ve konuya giriş, biri icmâ, Sünnet, kıyâs gibi bir çok alt başlığa sahip genel konulara giriş, diğeri her başlıkta işlenen muhtevaya giriş olmak üzere iki yönüyle ele alınabilir.

Birincisi ile ilgili olarak müellifler, genellikle konunun/ilgili kavramın tanımının, hucciyetinin veya genel planının verildiği ya da bunların birlikte işlendiği bir başlıkla başlarlar.³²⁴ Konunun genel planını veren müstakil başlıkları sadece Debûsî ve Pezdevî kullanır. Cessâs, konunun genel planını verme gibi bir yolu genellikle izlemezken, Serahsî, bunu müstakil başlıklarla değil konu ile ilgili ilk başlıklar altında yeri geldiğinde vererek yapar. Bu yolun, Debûsî ve Pezdevî tarafından da izlendiği görülmektedir. Konunun planının verilmesi, sayfalarca uzayıp giden ve bir çok başlık altında parçalanmış muhtevanın anlaşılmasında ve başlıklar arası bağlantıların kurulmasında kolaylık sağlar. Bunların haricinde konuya doğrudan girildiği başlıklarla başlandığı da görülür³²⁵ ki, bu, konunun mahiyeti ve sınırlarının tespitini zorlaştırır.

Meselenin ikinci yönü olan her başlıkta konunun takdimi ve konuya giriş ise, söz konusu eserlerde oldukça farklı şekillerde yapılır. Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlere bakıldığında, başlıkların giriş kısımlarında, ilgili kavramların ve tanımlarının verilmesi, işlenilecek konuya işaret edilmesi ve gerekirse içerik planının verilmesi, başlık altında tartışılacak problemin ortaya konulması, işlenilecek konunun faydası ve amacına işaret edilmesi, konu ile ilgili ihtilafın zikredilip görüşlerin sıralanması -burada, genellikle mezhebin görüşüne ya da tercih edilen görüşe işaret edilir-, konu işlenirken esas alınacak kaidenin verilmesi, konunun alt kısımlarının sıralanması, önceki başlıklarla irtibatın kurulması gibi muhatabı içerikten haberdar edici

³²⁴ Sadece tanım içeren ve mahiyetin netleştirilmesini amaçlayan başlıklarla başlandığına örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 6-19, 197-200, IV, 7-13; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 239-252. Sadece hucciyetinin tartışıldığı başlıklarla başlandığına örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 31-59, 255-267; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.23-27, 170-174, 260-277; Serahsî, *el-Usûl*, I, 321-333; II, 118-143. Genel planın verildiği başlıklarla başlandığına örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.19, 168, 388, 442-443; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 653-655, III, 487-488. Bunların birlikte işlendiği başlıklarla başlandığına örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.228-230, 214-216; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 423-438, 487-544; Serahsî, *el-Usûl*, I, 124-128, 295-300, II, 53-58.

³²⁵ Konuya doğrudan giren başlıklarla başlandığına örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 40-44, III, 215-228, IV, 273-278; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.34-35, 407-414; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 587-619; Serahsî, *el-Usûl*, II, 332-340.

ve konuya hazırlayıcı bir çok faaliyetin işletildiği görülür. Bununla birlikte, Cessâs'ta daha yaygın olmak üzere muhatabı hazırlayıcı zikredilen faaliyetler olmaksızın doğrudan muhtevaya geçildiği başlıklar da vardır ki, bu başlıklar, muhatabın daha önceki başlıkların muhtevalarını da bilmesini icap ettiren ve konunun anlaşılması için diğerlerine nazaran daha fazla çaba gerektiren başlıklardır.

2-Delillendirme ve Örneklendirme

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin muhtevalarının büyük bir kısmı delillendirme ve örneklendirme faaliyetinin ürünüdür. Hem genel başlıklar hem alt başlıklar itibarıyla hemen her konuda yerine getirilmesi zorunlu olarak algılanan delillendirme ve örneklendirme, müelliflerin en çok gayret sarfettikleri ve üzerinde en fazla yoğunlaştıkları faaliyet alanlarıdır.

Biz delillendirme faaliyetini, delillendirenler, delillendirilenler, deliller ve delillendirme faaliyetinin kendisi olmak üzere unsurlarına ayırarak ele almanın konunun anlaşılması açısından daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Delillendirenlerle ilgili olarak delillendirme faaliyeti, bazen isim zikredilerek ya da “alimlerimizin delili”, “cumhûrun delili” gibi ifadelerle önceki mezhep alimlerine nispet edilirken, bazen de net olmamakla birlikte müelliflerin kendileri tarafından yapıldığı izlenimini veren bir üslûpla sunulmaktadır. Bir çok delilin kim tarafından serdedildiği net bir şekilde ortaya konulmamak suretiyle takip edilen söz konusu üslûp, konuların öteden beri tartışılarak gelmesi nedeniyle, özellikle daha öncesine ait bir eserin günümüze ulaşmadığı Cessâs açısından, hangi delilin ilk defa kim tarafından kullanıldığının tespitini zorlaştırmakta, müelliflerin bu tür delillendirme faaliyetinin aktarıcısı mı yoksa uygulayıcısı mı olduğunu anlamamızı imkansızlaştırmaktadır. Bu ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, müelliflerin söz konusu delillendirmeleri sahiplenmeleri, zikrettikleri delillerin hepsinde olmasa da belli bir kısmında aktif rol üstlendikleri ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca, özellikle Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin her birinin kendisinden önceki eserlerde yer alanların haricinde zikrettiği

deliller dikkate alındığında³²⁶, müelliflerin, öncekilerden aktarılan delillere eklemelerde bulundukları ve tevâris edilen delilleri aktarmanın yanında bizzat delillendirme faaliyetine iştirak ettikleri sonucuna rahatlıkla varılabilir. Sonuçta, müelliflerin sahih olarak tercih ettikleri görüşleri destekleyen delillendirme faaliyetinin, değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerden daha önceki dönemlere kadar uzanan fukahâ metodu çizgisinde yer alan alimler tarafından yapılmış olduğu söylenebilir.

Konu ile ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer yön de fukahâ metodu çizgisini savunanların karşısında yer alan muhaliflerin delillendirme faaliyetidir. Söz konusu eserlerde, delilleri zikredilen muhaliflerle ilgili olarak bazen İmam Şafiî (v. 204/820), Mâlik b. Enes (v. 179/796), Dâvud ez-Zâhirî (v. 270/884), İbrâhîm en-Nazzâm (v. 231/849) gibi ismen verilerek, bazen Şâfiîler, Mu'tezile, Haricîler, Râfîzîler gibi mezhepleri verilerek belirlemelere gidilse de çoğunlukla meçhûl sîgalar kullanılarak muhaliflerin gizlendiği görülür. Muhaliflerin gizlenerek delillerinin verildiği yerlerde geçen delillerin, fukahâ metodu çizgisi dışındaki alimlerce ileri sürülmüş olması mümkün olduğu gibi, fukahâ metodu çizgisindeki alimlerin, konunun aydınlatılması, muhtemel itirazların cevaplandırılması, doktrinin zayıf yönlerinin belirlenip güçlendirilmesi gibi amaçlarla bizzat kendileri tarafından üretilmiş olması da muhtemeldir. Dolayısıyla, meçhûl sîgalarla delillerin aktarıldığı yerlerde delillendirenlerin kimler olduğu araştırmaya muhtaçtır.

³²⁶ Öreğin, icmân huciyetinin ispatlanmasına dair delillerle ilgili olarak Debûsî, Cessâs'ta delil olarak zikredilmeyen "Allah inananların dostudur, onları karanlıktan aydınlığa çıkarır" ayetini (Bakara 2/257) icmân delili olarak verirken (bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.23), Pezdevî, her ikisinde yer verilmeyen Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu ve onun getirdiği şerî'atın da kıyamete kadar bâkî kalacağı, bunun da ancak ümmetin icmânının huciyeti ile mümkün olacağı şeklindeki aklî delili verir ve bunu da kıyamete kadar İslâm ümmetinden hak üzere olan bir topluluğun daima olacağı ile ilgili hadislerle destekler ki, aynı yolu Serahsî de izler (bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 476-478; Serahsî, *el-Usûl*, I, 300). Delillendirme faaliyetinde müelliflerin bizatihi katkılarının varlığını ispatlayan bir başka kanıt da bazen aynı delilin, müellifler tarafından farklı yorumlar getirilerek ve farklı yönlerine dikkat çekilerek zikredilmesidir. Örneğin yine icmân delillendirilmesinde getirilen "ve kezâlike ce'alnâküm ümmeten vesetan"(Bakara 2/143) ayetindeki "vesetan" ifadesini Cessâs, "adâlet/âdil olan" olarak yorumlarken Debûsî, "sözünden razı olunan" manasında yorumlar ve her ikisi de bunları ümmetin sıfatı yaparak onların icmânlarının bağlayıcı olduğu sonucuna ulaşır (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 257-258; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.23-24). Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlere ek olarak Şâfiî (v. 344/956)'nin "Usûlü's-Şâfiî"sini de ele alan Murtazâ Bedir, ilk dönem Hanefî usûlünün gelişimini tespit amacıyla emir, haber-i vâhid, icmâ, kıyâs ve istihsân konularını incelemiş, bu konulardaki delillendirme faklılıklarına geniş ölçüde yer vermiştir. Konu ile ilgili detaylı bilgi ve örnkeler için bkz. Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*, tür.yer.

Delillendirme faaliyetinin ikinci unsuru olan delillendirilenler ise, söz konusu eserlerde delillendirme faaliyeti ile ispatlanmaya çalışılan her şeyi kapsar. Bir usûl eserinde delillendirilecek en önemli şey, usûle dair konu (icmâ, haber-i vâhid, kıyâs gibi) ve kaidelerdir (bir lafızla hem mecâzın hem hakîkatın kastedilemeyeceği, emrin vücûba delâlet ettiği gibi). Dolayısıyla bunlar, söz konusu eserlerin doğal olarak delillendirilmesine en fazla yoğunlaştığı alanlardır. Bununla birlikte, usûl konularının ve kaidelerinin tespiti ve işlevsel hale getirilmesi, usûl alanındaki kavramsal çerçevenin netleştirilmesine ve ne üzerinde konuşulduğunun anlaşılabilmesi bir zeminin oluşturulmasına bağlıdır. İşte bu zorunluluk, söz konusu eserlerdeki delillendirme faaliyetini, usûl kavramlarının tespitine ve netleştirilmesine yöneltmiştir.³²⁷ Söz konusu eserlerde tespit ettiğimiz, delillendirme faaliyetinin kendisine yöneldiği bir diğer şey de bizâtihi delillerin delillendirilmesidir. Buradaki amaç zikredilen delili güçlendirmek, doğruluğunu ve geçerliliğini kanıtlamak ve delile yöneltilen itirazları cevaplandırmaktır. Delillendirilen deliller, bir ayet, bir hadis ya da dil ilimlerine bağlı olarak getirilen deliller olabildiği gibi, aklî bir delil hatta fîrû'dan getirilen deliller de olabilmektedir.³²⁸

³²⁷ Hemen hemen her genel usûl konusunun kendine has kavramsal çerçevesi vardır. İşte müellifler, söz konusu eserlerde, bu kavramların doğruluklarını ve tutarlılıklarını ispat etmek ve fîrû' uygulamalarının da etkisiyle ince farklılıklara işaret edip kavram kargaşasını önlemek amacıyla bir tür kavram analizine girmekte ve başta dil ilimleri aracılığıyla olmak üzere bir çok açıdan delillendirmelere gitmektedirler. Cessâs'ın, kıyâs bahisleri girişinde ele aldığı delil, illet, kıyâs ve icthâd kavramları (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7-13); Debûsî'nin, "hucecin nev'ilerinin isimleri" şeklinde isimlendirdiği başlık altında incelediği hucet, beyyine, burhan ve bunlarla bağlantılı ayet, delil, illet ve hâl kavramları (bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.13-17); Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin azîmet olarak değerlendirip işledikleri farz, vâcip, sünnet ve nâfile kavramları (bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.77-81; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 548-575; Serahsî, *el-Usûl*, I, 1110-117) delillendirme faaliyetinin kendilerine yöneldiği kavramlara örnek olarak zikredilebilir.

³²⁸ Örneğin Cessâs, Sünnetin Kur'ân'la neshedilebileceği ile ilgili olarak ramazan gecelerinde cimâ', yeme ve içme yasak iken, bu yasağın, "...sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığı) ayırt edilmeye kadar yeyin, için..." (Bakara 2/187) ayeti ile neshedilmesini delil olarak getirir. Oruç gecelerine ait yasaklamanın Sünnetle değil de "Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı..." (Bakara 2/183) ayeti ile öncekilerin oruçlarına benzetilerek farz kılındığı, dolayısıyla buradaki nesih ilişkisinin Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi olduğu şeklindeki itiraza karşı Cessâs, öncekiler gibi bizlere farz kılınan orucun geceyi değil gündüzü kapsadığını, nitekim söz konusu ayetin siyâkında geçen "eyyâmen ma'dûdât" (Bakara 2/184) ifadesinin buna delalet ettiğini dile getirerek kendi delilinin doğruluğunu ispatlamaya çalışır (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 325-331). Debûsî, emrin tekrâra delalet etmediğini lûgat itibarıyla delillendirir ve bunu, bir kişinin iki talaka niyet ederek eşine kendisini boşamasını "tallikî nefseki" ifadesiyle söylemesi durumunda bunun sahih olmayacağını, çünkü "boşa" ifadesinin tekrara delalet etmediğini dile getirmek suretiyle fîrû' ile delillendirir (bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.41). Pezdevî, icmâ konusunda, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu ve onun getirdiği şerf'atın da kıyamete kadar bâkî kalacağı, bunun da ancak ümmetin icmâmının huciyeti ile mümkün olacağı şeklindeki aklî delili, kıyamete kadar İslâm ümmetinden hak üzere olan bir topluluğun daima olacağı ile ilgili hadislerle destekler (Pezdevî, *el-Usûl*, III, 476-478). Serahsî, Kur'ân'a muvafık olan Hz. Peygamber'in fiili ve kavlinin, Kur'ân'daki hükümün beyânı olduğunu söyler

Delillendirilenler olarak zikredilenler, fukahâ metodu çizgisini yansıtan delillendirme faaliyetinin hedefi olduğu kadar, söz konusu eserlerde yer verilen muhaliflere ait delillendirme faaliyetinin de hedefidirler.

Delillendirme faaliyeti esnasında kullanılan deliller, bu faaliyetin üçüncü unsurunu oluşturur. Kitab, Sünnet³²⁹, icmâ, kıyâs, aklî/mantıkî çıkarımlar, dil ilimlerinden (lügat, nahiv, vaz', iştikâk vb.) aktarılan bilgi ve kaideler, şiir, önceki alimlerin usûl konu ve kaidelerine ait görüşleri ve fûrû' uygulamaları söz konusu eserlerin başlıca delillerini oluşturur. Zikredilen deliller, genel olarak söz konusu eserlerde geçen muhaliflerin de kullandıkları delillerdir. Söz konusu eserlerde kullanılan delillerin sadece mezhep alimlerinden yapılan usûl ve fûrû'a dair aktarımlardan ibaret olmaması ve delillendirmede başka delillere ihtiyaç duyulması, fukahâ metodunda usûlün sadece fûrû'a ve tevârûs edilen mezhep birikimine dayandırılmadığını, usûlün inşasında değişik dayanakların kullanıldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Kullanılan delillere bakıldığında, müelliflerin, biri kendi mezhep mensupları, diğeri muhalif mezhep mensupları olmak üzere iki temel grubu ikna gayreti içinde oldukları söylenebilir.

ve delil olarak, Kur'ân'daki "ev lâmeştümü'n-nisâe" (Mâide 5/6) ifadesinin, Hz. Peygamber'in cûnûb olan kişinin su bulamadığında teyemmüm edeceğine dair açıklaması ile beyân edildiğini söyleyerek delillendirir. Şâfiîlerin bu açıklamayı ibtidaen konulmuş bir hüküm olarak kabul etmelerine karşı çıkar ve getirdiği delilin doğruluğunu, "O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir" (Necm 53/4) ayeti ile ispata çalışır (bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II, 97). Bu faaliyet ile Serahsî aynı zamanda mezhebin söz konusu ayeti anlamadaki tercihinin de hem savunmuş hem de onunla kendi görüşünü desteklemiş olmaktadır.

³²⁹ Burada "Sünnet" ifadesiyle Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra sahabe ve tâbi'ünün söz ve fiillerini de kast ediyoruz. Nitekim müellifler "ahbâr" ve "sünnet" çerçevesinde zikrettikleri deliller arasında sahabe ve tâbi'ün söz ve fiillerine de yer vermektedirler. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 33-69 (69. sayfada Cessâs'ın, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbi'ünden naklettiği haberler için sünnetten getirdiği deliller olarak bahsetmesi dikkat çekicidir); Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.262; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 507-514; Serahsî, *el-Usûl*, II, 129-143. Müellifler, bizatîhî kendi ifadeleri ile de sünnetin, sahabenin izlediği yolu da içerdiğini söylerler. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 197-200; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.77-78; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 551, 563-567; Serahsî, *el-Usûl*, I, 113-115. Ayrıca, sünnet kavramına, zikredildiği gibi geniş bir mananın yüklenmesinin tarihî temelleri olduğu da gözlenmektedir (Önceki dönemlerde sünnete geniş bir mananın yüklenmesi ve hadis-sünnet ayrımı ile ilgili olarak İmam Mâlik (179/795), Ebû Yusuf (182/798) ve Şeybânî (189/805) örneklerinin incelenmesi ve konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s.41-96). Her ne kadar biz burada, zikredilen gerekçelere dayanmak suretiyle sünnet kavramına geniş bir mana vererek bir tercihte bulunmuş olsak da, söz konusu eserlerin, sünnet bahislerinden bağımsız olarak sahabe ve tâbi'ün kavli ve fiilleri ile ilgili müstakil başlıklara yer vermeleri ve delillendirme esnasında sünnetle sahabe-tâbi'ün kavlinin birbirinden ayrı olarak değerlendirildiğini gösteren bazı ifadeler kullanmaları dikkate alınırsa, bu eserlerdeki hadis ve sünnet anlayışının daha detaylı bir araştırmaya muhtaç olduğu ifade edilmelidir.

Delillendirme konusunda son unsur olan delillendirme faaliyetinin kendisine gelince, usûl konu ve kaidelerinin delillendirilmesinde genellikle, konu ile ilgili görüşler zikredilip tercih edilen görüş belirtilerek ya da delillendirilecek konu ve kaide verilerek neyin savunulacağı muhatabın zihninde oluşturulmak suretiyle delillendirme faaliyetine girildiği görülür. Delillendirme faaliyetinde genellikle Kur'ân, Sünnet, icmâ, kıyâs ve aklî delillendirme şeklinde deliller arası bir sıranın gözetilmeye çalışıldığı söylenebilir³³⁰ ki, bu deliller, hemen her şeyin (yani usûl konu ve kaidelerinin, kavramların, getirilen delillerin) delillendirilmesinde kullanılırlar. Dil ilimlerinden (lûgat, nahiv, vaz', iştikâk vb.) aktarılan bilgi ve kaideler de bir öncekiler gibi usûl konu ve kaidelerinin delillendirilmesinde ve özellikle lafız bahislerinde olmak üzere kavramsal çerçevenin netleştirilmesinde kullanıldığı gibi, Kitab ve Sünnetten getirilen delillerin açıklanmasında da kullanılırlar.³³¹ Şiir ise daha çok kavramların netleştirilmesinde delil olarak kullanılır.³³² Öncekilerden aktarılan usûl konularına/kaidelerine ve fîrû'a yönelik açıklamalar, tercih edilecek görüşün belirlenmesinde ya da tercih edilen görüşün doğruluğunun gösterilmesinde kullanılırlar ki, konu ile ilgili açıklamalara usûlün inşâsı bölümünde ayrıntılı bir şekilde yer vereceğiz.

³³⁰ Söz konusu sıranın takip edildiğine dair örnek olarak kıyâsın huciyetinin ispatına bakılabilir (bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-95; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.260-277; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 489-529; Serahsî, *el-Usûl*, II, 118-143). Genel olarak söz konusu sıranın takip edildiği söylenebilirse de zikredilen delil türlerinden her konu ile ilgili delilin olmaması nedeniyle, doğal olarak bazı delil türlerinin (Kitab, Sünnet, icmâ, kıyâs vb.) atlandığı ya da bu tür delillere kısıtlı sayıda yer verildiği göz önünde bulundurulmalı, böylece durumlar, söz konusu delil türünün kullanılmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır.

³³¹ Söz konusu kaidelerin, usûl konu ve kaidelerinin bizzât delillendirilmesinde kullanıldığına örnek olarak istisnânın sadece en son zikredilen şeyle ilgili olup daha öncesine etki etmediğine dair dâilcilerin görüşlerinin verilmesi (Cessâs, *el-Fusûl*, I, 266), emrin tekrara delalet etmeyeceği konusunda dil ile ilgili açıklamalara gidilmesi (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.41), çoğul kelimelerin sîga ve manalarıyla umûm ifade ettiklerine dair açıklamalar (Pezdevî, *el-Usûl*, III, 5-7. Daha detaylı bilgi eserin şerh bölümünde bulunabilir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 5-7. Aynı örnek ile ilgili olarak bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 151); Kitab ve Sünnetten getirilen delillerin açıklanmasında kullanıldığına örnek olarak haber-i vâhidin huciyeti ile ilgili delillerdeki açıklamalar (Cessâs, *el-Fusûl*, III, 63-109; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.170-174; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 678-696; Serahsî, *el-Usûl*, I, 321-333); kavramsal çerçevenin netleştirilmesinde kullanıldığına örnek olarak lafız bahislerinde yer alan hemen hemen her kavram zikredilebilir. Lafız bahisleri için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 39-425; II, 5-194; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.34-167; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 88-643; II, 5-652; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11-277.

³³² Kavramların netleştirilmesinde şiirin kullanıldığına dair Cessâs'ın hakikat ve mecaz (Cessâs, *el-Fusûl*, I, 362, 364, 365); Debûsî ve Serahsî'nin huccet, ayet ve delil (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.13-14; Serahsî, *el-Usûl*, I, 277-278); Pezdevî'nin sarf ve kinâye (Pezdevî, *el-Usûl*, I, 169) kavramları ile ilgili olarak şiire yer vermesi örnek mahiyetinde zikredilebilir. Buraya kadar işlenen deliller olan Kitab, Sünnet, icmâ, kıyâs, rey (akıl), dil ilimleri (lûgat ve nahiv) ve şiir ile ilgili Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde yer alan bazı örnekler ve konu ile ilgili açıklamalar için bkz. Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûlilerindeki Metotları", s.28-34, 37-44.

Eserlerde delil olarak zikredilen Kur'an ayetlerinin yerlerine genellikle işaret edilmediği gibi, delil olarak verilen hadisler de çoğunlukla hiçbir râvî ismi verilmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den aktarılır. Bazı hadisler, ilk râvîsi zikredilerek rivayet edilmekle birlikte, genellikle senedin tamamının verilmesine ihtiyaç duyulmadığı görülür. Müelliflerin bu tutumları, Kur'an ve Sünnetten getirilen bu delillerin usûlcüler arasında yaygın olarak kullanılmaları, bunların ilgililerce biliniyor olması ve ma'lûmu i'lam ile sözün uzatılmasından kaçınılması gibi amaçlara dayandığı söylenebilirse de özellikle hadislerin sıhhat derecelerinin tespiti araştırmaya muhtaçtır.

Müellifler, getirdikleri delillerin tümünü vermek yerine, genellikle delillendirileceklerle bağlantısı çerçevesinde delil olarak kullanılacak kısımlarını zikretmekle yetinirler. Özellikle Kur'an ve Sünnetten getirilen delillerde bu çok kullanılan bir üslûptur. Delil olarak getirilen şiirlerde de genel olarak bu usûlün izlendiği görülür. Müellifler, delilleri zikredip geçmek yerine çoğunlukla delil olma yönleri ile ilgili detaylı sayılabilecek açıklamalara girerler ve bu çerçevede bir delil altında onun açıklanması amacıyla diğer delil türlerine de yer verildiği girişik bir tablo oluşur. Bazen ayet ve hadisler birbirleri ile desteklenip açıklanırken, bazen ayet ve hadislerin açıklanmasında aklî çıkarımlara, dil ilimlerinden getirilen bilgi ve kaidelere yer verilir. Fürû'dan getirilen örnekler kimi zaman nassla, kimi zaman dil çözümlemeleri ile, kimi zaman aklî çıkarımlarla açıklığa kavuşturulur. Zikredilen konulardaki örneklere, müelliflerce ele alınan hemen her konuda rastlanılabilir.

Her delil sunulduktan sonra, çoğunlukla zikredilen delile yönelik itirazlara yer verilir. Genellikle meçhûl sîgalar kullanılmak suretiyle itiraz sahiplerinin gizlendiği söz konusu itirazların zikredilmesi, delillerin daha iyi anlaşılmasını sağlar ve delillere yönelik itirazların cevaplandırılmasının zeminini oluşturur.

Delillendirme ile ilgili olarak ifade ettiğimiz bir çok şeyin örneklendirme faaliyeti için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Delillendirme ve örneklendirme faaliyetinin iç içe yapılması ve bir çok yerde zikredilenlerin hem örnek hem de delil mahiyeti taşıması dolayısıyla her iki faaliyet, söz konusu eserlerde birbirini tamamlar bir görünüm arzeder ve bu, verilen örneklerin delillendirme amacına da hizmet ettiğini gösterir. Buna ek olarak, örneklendirme faaliyetinin, konuların açıklığa kavuşturulması,

ayırımlar/kavramlar arası farklılıkların ve sınırların gösterilmesi, teorinin pratikteki yerine işaret edilmesi, mezhebin fûrû' alanındaki tercihlerinin usûl açısından savunulması ya da müelliflerin usûldeki tercihlerinin fûrû'dan desteklenmesi gibi bir çok amaçla yapıldığı görülür.

Kullanılan örneklerin, zikredilen amaçlar gereği daha çok tatbikat alanından getirilen örnekler olduğu söylenebilir. Getirilen örneklerde, gerek Hz. Peygamber'in, gerek sahabenin, gerekse daha sonrakilerin tatbikatlarına da yer verilmekle birlikte, mezhep alimlerine ait uygulamaların önemli bir yere sahip olduğu görülür. Fukahâ metodu eserlerinde fûrû'dan bir çok örneğin verilmesi, ifade edilen amaçları gerçekleştirmesinin yanında, bir çok yerde ayırımların daha da detaylandırılmasını ve kavramların inceltilmesini sağlar, usûlün işlevsel yönünün ön plana çıkarılmasına katkıda bulunur.³³³ Fûrû' örneklerinin çokluğunun zikredilen olumlu yönlerinin yanı sıra, eserlere fûrû' eseriymiş görünümü vermesi, konuların çerçevesinin aşıp gereksiz görülebilecek fûrû' tartışmalarına girilmesi gibi olumsuz sonuçlarının da olduğu ifade edilmelidir. Her halükarda söz konusu eserler, usûl eserlerinde fûrû' örneklerine yer verilmesi konusunda takip edilecek yolun tespiti, usûl-fûrû' ilişkisinin kurulması ve birbirlerine olan etkilerinin deşifre edilmesi konusunda oldukça geniş bir malzemeye sahiptirler.

Netice olarak buraya kadar ifade edilenler dikkate alındığında, temsilen seçilen eserlerin, gerek delillendirme gerek örneklendirme bazında ortak bir zeminde hareket ettikleri ve müşterek bir anlayışı yansıttıkları söylenebilir.

3-Kullanılan Dil ve Anlatım Üslûbu

Araştırmamızda esas aldığımız eserlerin kullandıkları dil ve konuları anlatım üslûpları kısmî farklılıklarla birlikte onları bir grup altında değerlendirebilmemize imkan veren bir bütünlük arzeder. Bir çok başlığı içeren ve karmaşık bir yapısı olan usûl konularını sistematik bir şekilde ve konular arası bağlantıları kurarak işleyen müellifler,

³³³ Fûrû'un, usûldeki ayırımları detaylandığı ve kavramların inceltilmesini sağladığını hemen her konuda görebilmek mümkün olmakla birlikte, örnek olarak ehliyet bahislerindeki ayırımlara ve kavramlara bakılabilir. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.417-441; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 379-666; Serahsî, *el-Usûl*, II, 332-353.

usûl ilminin kaide ve kavramlarının sunumunda kullandıkları, çerçevenin çizilmesi, tanımlamalara yer verilmesi, gerekli açıklamaların yapılması, farklı görüşlerin zikredilip değerlendirilmesi, delillendirme ve örneklendirmelerin yapılması, gerekli ayırmalara gidilmesi, muhalif görüş ve delillendirmelere yer verilmesi, ilgili itirazların cevaplandırılması, kavramlar arası karşılaştırmalara gidilmesi, benzerlik ve farklılıklara işaret edilmesi gibi uygulamaları içeren ortak bir dil ve üslûba sahiptirler.

Eserlerin bir çok yerinde müellifler kastedilerek “kâle Ebû Bekir rahimehullah”, “kâle’l-kâdî rahimehullah”, “kâle’l-‘abdü radiyallâhü ‘anh”, “kâle’ş-şeyhü’l-imam radiyallahü anh”, “kâle radiyallahü ‘anh” gibi ifadeler kullanılır.³³⁴ Bu tür ifadelerin kullanılması, eserlerin, müelliflerin öğrencileri tarafından yazılmış olabileceği³³⁵ ya da bu ifadelerin, eser müelliflerine ait görüşlerin diğerlerinden ayırt edilmesi amacıyla müstensihler tarafından eklenmiş olabileceği ihtimali ile açıklanabilir. Gerçekten bu ifadeler, görüşler arası karmaşıklığı önlerler ve müelliflerin görüşlerine kolaylıkla ulaşılmasını sağlarlar. Zikredilen ifadelerle birlikte, “ve hâzâ mezhebünâ”, “ve mezhebü ashâbinâ”, “kâle ‘ulemâünâ”, “kâle ashâbünâ”, “kulnâ”, “nekûlü”, “‘indenâ”, “el-muhtâru ‘indenâ”, “ve’s-sahîh”, “ve’s-sahîh hüve’l-kavl” “fe hucetün ‘indenâ”, “fehüve hucetün”, “ve hâzâ esahhü ‘indenâ”, “ve ‘alâ hâzâ edraknâ meşâyihanâ”, “ve hâzâ tarîku eshâbinâ” gibi ifadeler³³⁶, fukahâ metodu çizgisinin görüşlerinin yansıtılmasında kullanılan ayırt edici ifadelerdir. Ayrıca, “kâle cumhûrû’l-‘ulemâ”, “ve kâle ‘âmmetü’l-‘ulemâ”, “ve hüve kavlü ‘âmmeti’l-fukahâ”, “fe kâle cumhûru ehli’l-‘ilm”, “ve ‘aleyhi cumhûru’l-‘ulemâ” gibi ifadelerle³³⁷ cumhûra atfedilen görüşler de genellikle fukahâ metodu çizgisini yansıtır. Müelliflerin kendilerini genellikle cumhûrun yanında konumlamaları ve muhalifleri için bu tür

³³⁴ Söz konusu ifadelerin kullanıldığına dair örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 46, 50, 59, 74, 83, 135, 155, 245, II, 6, 22, 27, 54, III, 7, 19, 31, 113, 122, IV, 17, 23, 99 ;Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.11, 19, 47, 61, 111, 207, 279, 294, 300, 329, 388, 464, 465; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 239, III, 285, 297, 331, 355, IV, 5, 57, 75, 85; Serahsî, *el-Usûl*, I, 9, 11, II, 12, 26, 42, 53.

³³⁵ Nitekim Serahsî’nin eserinin mukaddimesinde, müellifin eserini imlâ ettirdiğine dair açık ifadeler vardır. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 9.

³³⁶ Zikredilen ifadeler için örnek mahiyetinde bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 61, 95, 101, 110, 156, 211, II, 48, III, 97, 145, IV, 100, 147, 226, 228, 297; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.20, 21, 31, 40, 48, 54, 96, 102, 136, 231, 233, 239, 292, 294, 302, 322, 365, 367, 374, 380, 390, 394, 428, 429, 431, 458, 462; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 98, 150, 240, 272, 361, II, 78, 202, III, 7, 86, 104, 221, 243, 323, 335, 379, 397, 406, IV, 30, 47, 54, 68, 73; Serahsî, *el-Usûl*, I, 12, 16, 18, 19, II, 14, 27, 29, 36.

³³⁷ Bu ifadelere örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.36, 49; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 72, 253, 260, III, 112-113; Serahsî, *el-Usûl*, I, 11, 15, 283, 355, II, 59, 66, 176, 80.

ifadeleri kullanmamaları dikkat çekicidir. Bu, müelliflerin kendilerini haklı çıkarmak ve cumhura muhalefetle ithamdan korunmak amacıyla yaptıkları bilinçli bir tercih gibi gözükmektedir. Her hangi bir faile gönderme yapılmaksızın ifade edilen görüş ve açıklamalar da genellikle müelliflere ya da müelliflerin takip ettiği alimlere ait görüş ve açıklamalardır. Dolayısıyla bunlar da, fukahâ metodunu yansıtır.³³⁸

Müelliflerin, Hanefî mezhebi alimlerine ait görüşlerin aktarılmasına özen gösterdikleri görülmür. Bazen isimleri zikredilerek verilen söz konusu alimlerin görüşleri, bazen yukarıda işaret edildiği gibi “kâle ‘ulemâünâ” “ve mezhebü ashâbinâ”, “kâle ashâbünâ”, “ve ‘alâ hâzâ edraknâ meşâyihanâ”, “ve hâzâ tarîku ashâbinâ” gibi ifadelerle aktarılır.³³⁹

Eserlerde dikkati çeken bir diğer durum da, müelliflerin muhalif görüş sahiplerini bazen ismen vermekle birlikte genellikle “kâle ba‘zuhüm”, “kâle minhüm”, “fe in kâle kâilün”, “fe in kîle” gibi ifadelerle gizlemeleridir. İsimlerden ziyade fikirler üzerinde durulması takdirle karşılanabilirse de, bu üslup, meçhûl sîgalara atfedilerek aktarılan görüş, delil ve itirazların kimlere ait olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır. Diğer yönden hemen her konuda, “fe in kâle-kîle”, “fe in kîle-yükâlû” tarzı ifadelerle tartışma üslûbunun kullanılması, gerçekte vâkî olan ya da yapılması muhtemel itirazların cevaplandırılması, doktrinin zayıf yönlerinin tespit edilerek güçlendirilmesi, karşılaştırma ortamı oluşturularak benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması, konunun detaylandırılarak farklı yönlerine işaret edilmesi gibi bir çok amacın gerçekleştirilmesini sağlar. Bu üslûbun zikredilen olumlu yönlerine karşılık, gereksiz fîrû‘ tartışmalarına ortam hazırlanması, konuların gerektiğinden fazla detaylandırılması ve daha karmaşık hale getirilmesi gibi olumsuz neticelerinin de olduğu söylenebilir.

Dil ve anlatım üslûbu açısından eserler arasındaki benzerlikler, müelliflerin birbirlerinden istifade ettikleri ve birbirlerinin yolunu izledikleri fikrini verir. Bu, söz

³³⁸ Cessâs’ın, mutlak olarak vârid olan müşterek isimlerin, mücmel oldukları ve bu tür isimlerde umûmun (manaların hepsinin birden kastedilmesinin) sahih olmadığına dair yaptığı açıklamalar (Cessâs, *el-Fusûl*, I, 76-79); Debûsî’nin, lâfzın hakîkatinin kendisiyle terk edileceği durumlar ile ilgili yaptığı taksîmât ve açıklamalar (Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.127-129); Pezdevî’nin, haberin mahalli ile ilgili yaptığı açıklamalar (Pezdevî, *el-Usûl*, III, 57-76); Serahsî’nin, kıyâsın rûknü ile ilgili yaptığı açıklamalar (Serahsî, *el-Usûl*, II, 174-192) buna örnek olarak verilebilir.

³³⁹ İsimleri zikredilen alimler ile ilgili açıklamalara bir sonraki başlıkta yer vereceğiz.

konusu eserlerin birlikte değerlendirilmesini haklı çıkarır. Diğer yandan, bu eserlerin telif edildikleri dönemin genel üslûbundan etkilenmiş olmaları, dolayısıyla telif edildikleri dönemin üslûbunu da yansıttıkları unutulmamalıdır.

4-Aktarılan Görüş ve Bilgilerin Sahipleri ve Kaynakları

Araştırmamızda esas aldığımız eserler, gerek usûl konuları ile ilgili olarak gerekse bazı fûrû' örnekleri konusunda değişik şahıs ve eserlerden aktarımlarda bulunurlar. Öncelikle Kur'ân ve Hz. Peygamber'den yapılan aktarımların, söz konusu eserlerin referans kaynakları arasında önemli bir yer tuttuğuna işaret etmeliyiz. Buna ilaveten müellifler, sahabe, tâbi'ûn ve etbe'u't-tâbi'inden bir çok zatın ismini vererek aktarımda bulunurlar. Bu, delillendirmenin bir parçası olmakla birlikte, usûle dair faaliyetlerin başta Hz. Peygamber'in uygulamaları olmak üzere ilk dönem uygulamalarına kadar götürülme çabasının bir ürünüdür ve mezhebin usûl ve fûrû'a dair birikimiyle yetinilmediğini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Müelliflerin, görüşlerini aktarma konusunda en fazla yer verdikleri ve görüşlerini benimsedikleri alimler kendi mezheplerine mensup olan alimlerdir. Bu çerçevede başta Ebû Hanîfe (v. 150/767) olmak üzere, Züfer b. Huzeyl (v. 158/775), Ebû Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805), Îsâ b. Eban (v. 220/835), Ebû Sa'îd el-Berda'î (v. 317/929), Ebû Cafer et-Tahâvî (v. 321/933), Ebu'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952) gibi alimlerin hem usûl hem fûrû'a dair görüşleri aktarılmaktadır. Tespitimize göre, fûrû'a dair aktarımlarda Ebû Hanîfe ve imameyn en fazla görüşleri aktarılan alimler iken, usûle dair aktarımlarda, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de bazı aktarımlar yapılmakla birlikte, Îsâ b. Eban ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî, görüşlerine en fazla başvuru alan alimlerdir.³⁴⁰

³⁴⁰ Zikredilen alimler ve onlardan yapılan aktarımlar için örnek mahiyetinde bkz. Ebû Hanîfe: *Cessâs, el-Fusûl*, I, 78, 102, 273, 385, 416, II, 148, 172, 188, III, 147, 191, 271, 362, IV, 116, 132, 218, 247, 283, 298, 384; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.30, 124, 154, 165, 178, 182, 187, 256, 385, 401, 409, 414; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 38, 74, 337, 352, 500, 587, 643, II, 23, 145, 211, 234, 359, 364, 434, 479, 558, 616, 704, 719, III, 60, 91, 130, 267, 268, 408, 458, IV, 32, 240, 275, 326, 419, 442, 467, 502, 564, 607; Serahsî, *el-Usûl*, I, 29, 50, 98, 108, 112, 144, 155, 185, 210, 280, 335, 379. Züfer b. Huzeyl: *Debûsî, Takvîmü'l-Edille*, s.73, 325, 330; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 412, 419, II, 252, 511, IV, 275, 361; Serahsî, *el-Usûl*, I, 34, 67, 203, 210, 220, 259, 265, II, 4, 213, 226, 305. Ebû Yusuf: *Cessâs, el-Fusûl*, I, 79, 292, II, 181, 188, 343, III, 48, 184, 192, 362, 372, IV, 132, 209, 298; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.70, 75, 149, 151, 178, 223, 234, 256, 285, 377, 401; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 34, 337, 357, 511, II, 31, 106, 160, 171, 246, 364, 369, 478, 614, 618,

Görüldüğü üzere usûl ile ilgili aktarımlar, sonraki dönemlere gidildikçe yaygınlaşmaktadır. Bu, usûlün inşasının daha önceki dönemlerde başladığının ve kendi imkanları çerçevesinde giderek geliştirildiğinin göstergesi olarak algılanabilir. Yine îmâ edildiği üzere usûl kaidelerinin temellendirilmesi ya da örneklendirilmesi konusunda mümkün merteye ilk imamlardan aktarımlar yapılmaktadır. Bu da, gerek usûlün fîrû'dan çıkarıldığı anlayışı gerekse müelliflerin kendi görüşlerini imamlarına söylettikleri anlayışı temel alınsın, her iki durumda da ilk dönem alimlerine ait fîrû'un belirleyici bir rol oynadığının göstergesidir.

Ayrıca Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin, ismine izafe ederek Cessâs'ın görüşlerine yer verirdikleri görülmür. Pezdevî ve Serahsî, eserlerine bakıldığında Debûsî'den önemli ölçüde etkilendikleri hissedilmekle birlikte, Debûsî'nin görüşlerini ismen zikrederek aktarma yolunu tercih etmezler.³⁴¹ Aynı dönemde telif edildikleri anlaşılan Pezdevî ve Serahsî'nin eserleri arasında önemli ölçüde bir benzerliğin olduğu göze çarpar. Bununla birlikte bu iki eserin herhangi birisinde diğerine yönelik açık bir atfa rastlanmaz.

Müelliflerimizin, müctehid imamlar ve sonraki dönemlere ait olmak üzere Hanefî olmayıp gerek usûlde gerek fîrû'da görüşlerine en çok yer verdikleri kişi İmam

III, 32, 91, 125, 267, 295, 368, 407, IV, 240, 279, 336, 401, 426, 491, 569, 589, 594, 609; Serahsî, *el-Usûl*, I, 29, 54, 98, 130, 160, 202, 221, 249, 280, 333, 379. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 79, 83, 211, 228, 293, 306, 308, II, 177, III, 22, 167, 173, 184, 271, 300, 339, 362, IV, 132, 234, 283, 298; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.20, 31, 74, 86, 151, 178, 192, 199, 218, 253, 316, 367, 377, 409, 414; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 34, 59, 211, 338, 356, 451, 509, 511, 542, 590, II, 49, 103, 105, 106, 187, 211, 246, 283, 359, 364, 424, 598, 693, 704, III, 32, 68, 268, 283, 405, 457, 678, IV, 44, 238, 275, 368, 422, 440, 495, 511, 585, 606; Serahsî, *el-Usûl*, I, 36, 47, 73, 99, 116, 144, 151, 185, 233, 272, 311, 328, 358, 370, II, 3, 10, 25, 38, 106, 160, 188, 217, 230, 293, 3 48. İsmâ b. Eban: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 63, 103, 156, 167, 354, 398, 410, 419, II, 144, 175, 288, 300, 311, III, 35, 75, 85, 119, 130, 141, 164, 204, 287, 349, IV, 298, Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.43, 183, 203, 212, 218; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 722, III, 7; Serahsî, *el-Usûl*, I, 25, 292, 304, 328, 343, 361, II, 21, 343. Ebû Sa'îd el-Berda'î: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101, III, 302, 361; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.256; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 406; Serahsî, *el-Usûl*, I, 317, II, 105, 108. Ebû Cafer et-Tahâvî: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 69; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 434; Ebu'l-Hasan el-Kerhî: Cessâs, *el-Fusûl*, I, 46, 68, 83, 137, 167, 227, 245, 266, 283, 361, 375, 414, II, 48, 86, 103, 116, 156, 177, 295, 343, III, 20, 48, 146, 271, 297, 307, 361, 385, IV, 75, 116, 134, 147, 183, 209, 237, 283, 298, 366; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.75, 105, 218, 248, 257; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 274, 509, 519, 621, 629, III, 59, 378, 380, 406, 457; Serahsî, *el-Usûl*, I, 14, 32, 144, 233, 305, 319, 363, II, 21, 67, 100, 106.

³⁴¹ Daha sonrakilerin Cessâs'ın görüşlerine ismen zikrederek yer verdiklerine dair bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.48, 49, 94, 211, 241, 247, 248; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 99, 274, II, 434, 603, 605, III, 59, 378; Serahsî, *el-Usûl*, I, 25, 94, 95, 96, 125, 333, II, 87, 89, 231. Tespit edebildiğimiz kadariyla Serahsî'de sadece bir yerde (Serahsî, *el-Usûl*, I, 317) Debûsî'nin görüşü ismi zikredilerek aktarılrken, Pezdevî'de açıkça Debûsî'ye izafe edilen bir görüşe rastlanmaz.

Şâfiî (v. 204/820)'dir.³⁴² Nadiren de olsa başka isimler zikredilerek ya da mezheplerine izafe edilerek bazı görüşlerin aktarıldığı da vâkîdir.³⁴³

Müelliflerin, önceki dönemlerden yaptıkları aktarımlarda hangi eserleri kullandıkları ile ilgili olarak, yukarıda isimleri verilen alimler başta olmak üzere kendilerinden aktarımda bulunan alimlere ait eserlerin kaynak olarak kullanılmış olma ihtimali yüksektir. Nitekim müelliflerin bazı vesilelerle metin içinde zikrettikleri eser isimleri bu çıkarımı doğrular.

İmam Âzam Ebû Hanîfe (v. 150/767)'nin “el-Fıkhü'l-Kebîr”, “el-Âlim ve'l-Mütaallim” ve “er-Risâle”si; İmam Mâlik (v. 179/795)'in “Muvatta”ı; İmam Muhammed (v. 189/805)'in “el-Câmi‘u'l-Kebîr”, “el-Câmi‘u's-Sağîr”, “es-Siyeru'l-Kebîr”, “el-İstihsân”, “el-Mebsût”, “Edebü'l-Kâdî”, “ez-Ziyâdât” ve “en-Nevâdir”i; İmam Şâfiî (v. 204/820)'nin “er-Risâle”, “Ahkâmü'l-Kur‘ân” ve “İbtâlû'l-İstihsân”ı; İsâ b. Ebân (v. 220/835)'in “el-Hucecû'l-Kebîr”, “el-Hucecû's-Sağîr”, “er-Redd ‘alâ Bişri'l-Merîsî” ve “el-Mücmel ve'l-Müfesser”i; Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)'nin “el-Muhtasar”ı; Ebû Ubeyd (v. 224/839)'in “Ğarîbü'l-Hadîs”i; Hakim eş-Şehîd (v. 334/945)'in “el-Ğurar” ve “el-Müntekâ”sı; Ebu'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952)'nin “Muhtasar”ı; Abdülbâkî b. Kânî (v. 351/962)'in “et-Tabakât”ı tespit edebildiğimiz kadarıyla müelliflerimizin kendilerine atıfta bulunduğu eserlerdir.³⁴⁴ Ayrıca Cessâs,

³⁴² Şâfiî'nin görüşlerine ismen zikredilerek yer verildiğine dair örnek mahiyetinde bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 305, 399, 402, II, 10, 263, 326, 335, 357, 363, III, 198, 380, IV, 145, 146, 229, 255, 268, 295; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.53, 61, 82, 96, 107, 140, 141, 148, 151, 157, 196, 223, 231, 239, 242, 256, 280, 291, 300, 318, 360, 364, 414, 425, 428, 432, 442; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 211, 228, 282, 360, 419, 458, 490, 530, 616, II, 43, 119, 136, 244, 318, 431, 441, 471, 497, 520, 564, 715, 743, III, 7, 20, 136, 278, 407, 450, 532, 541, 591, 661, 664, 691, IV, 47, 139, 151, 211, 255, 307, 389, 483, 537, 615, 635; Serahsî, *el-Usûl*, I, 14, 39, 64, 82, 114, 137, 171, 182, 197, 228, 250, 303, 352, 363, 380, II, 3, 19, 36, 52, 82, 114, 144, 165, 177, 192, 207, 212, 236, 253, 290, 311, 327, 352.

³⁴³ Bunlara örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*: Malik b. Enes (v. 179/795), I, 180, III, 192, 198, 322, IV, 108, 126, 229, 255; Davud ez-Zâhiri (v. 270/883), III, 296, 380, IV, 95; İbrâhim en-Nazzâm (v. 231/846), III, 32, IV, 47, 122, 316; Rafizîler, III, 65; Haricîler, II, 358, IV, 56, 318; el-Mürce, I, 110. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*: Davud ez-Zâhiri, s.260; İbrâhim en-Nazzâm, s.260; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (v. 390/1000) s.164; Mâlikîler, s.399; Rafizîler, s.30, 169; Haricîler, s.30, 169; Zâhirîler, s.260; Haşeviyye, s.304, 305, 389. Pezdevî, *el-Usûl*: Mâlik b. Enes, II, 217, 699; Davud ez-Zâhiri, III, 494; Rafizîler, III, 442; Haricîler, III, 442; Zâhirîler, III, 494. Serahsî, *el-Usûl*: Mâlik b. Enes, I, 203, 215, 228, 339, 380, II, 106, 207; Davud ez-Zâhiri, II, 119; İbrâhim en-Nazzâm, I, 295, 330, II, 119; Rafizîler, I, 311, 373, II, 69; Haricîler, I, 293, 311; Zâhirîler, II, 118, 119.

³⁴⁴ Zikredilen eserler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*: İmam Muhammed: “el-Câmi‘u'l-Kebîr”, I, 84, 236, 236, “es-Siyeru'l-Kebîr”, I, 211, 292, 293, 109, “el-İstihsân”, III, 167, 173; İmam Şâfiî: “İbtâlû'l-İstihsân”, IV, 226; İsâ b. Ebân: “el-Hucecû'l-Kebîr” I, 158, “el-Hucecû's-Sağîr” I, 156, “er-Redd ‘alâ Bişri'l-Merîsî”, I, 103, III, 35, 48, “el-Mücmel ve'l-Müfesser”, III, 146; Ebû Cafer et-Tahâvî: “el-

kendi eseri olan “Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî”sine; Debûsî, kendi eserleri olan “el-Esrâr” ile “el-Emedü’l-Aksâ”sına ve Cessâs’ın “Usûl”üne; Pezdevî, Cessâs’ın “Ahkâmü’l-Kur’ân”ına; Serahsî, kedisine ait olan “Şerhu’z-Ziyâdât” ile “Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr”ine ve Cessâs’ın “Usûl”üne atıfta bulunur.³⁴⁵

Zikredilen eserlere bakıldığında İmam Muhammed’in eserleri ağırlıkta olmak üzere çoğunluğunun Hanefî fîrû‘ eserlerinden oluştuğu görülür. Bununla birlikte usûl, hadis, tefsir, tasavvuf ve tabakat alanları ile ilgili eserlerin de kullanıldığı görülmektedir. Zikredilen eserlerin çoğunun ilk dönem Hanefî literatüründen ya da bu literatürle bağlantılı olması, değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde usûlün inşası açısından ilk dönem Hanefî icthâdlarının önemini gösterir. Bu eserlerden usûle dair aktarımların da yapıldığı dikkate alınır, usûle dair bazı faaliyetlerin ilk dönem fîrû‘ eserleri içinde dağınık ve satır aralarında yapıldığı sonucuna varılabilir.

Dikkati çeken bir diğer nokta, Cessâs öncesi Hanefî alimlerine ait her hangi bir usûl eserine atıfta bulunulmamasıdır. Bu, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ve İbn Semâ’a (v. 233/848) gibi Hanefî alimlerce usûl eseri kaleme alındığı iddiasını zayıflatmaktadır.³⁴⁶ Söz konusu eserlerin kendi dönemlerinde ya da kendilerinden önce

Muhtasar” I, 69; Ebû Ubeyd: “Ğarîbü’l-Hadîs” I, 185; Abdülbâkî b. Kânî: “et-Tabakât” I, 187. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*: İmam Muhammed: “el-İstihsân”, s.174, 178, 179, 218, “el-Mebsût”, s.442; İmam Şâfiî: “er-Risâle”, s.239. Pezdevî, *el-Usûl*: İmam Âzam Ebû Hanîfe: “el-Fıkhü’l-Kebîr”, I, 35, “el-‘Âlim ve’l-Müta’allim”, I, 36, “er-Risâle”, I, 36; İmam Muhammed: “el-Câmi’u’l-Kebîr”, I, 360, II, 66, 107, 216, 261, 271, 286, 289, 359, 518, III, 694, IV, 386, 446, “el-Câmi’u’s-Sağîr”, III, 130, IV, 359, “es-Siyeru’l-Kebîr”, II, 16, 18, 49, 94, 100, 188, 243, 371, III, 202, IV, 422, “el-İstihsân”, II, 693, III, 45, 49, 68, 201, “el-Mebsût”, I, 40, III, 47, IV, 278, 609, “Edebü’l-Kâdî”, I, 60, “ez-Ziyâdât”, I, 341, 639, II, 271, 305, 307, 317, 341, “en-Nevâdir”, II, 598, IV, 573; Hakim eş-Şehîd: “el-Ğurar”, I, 595, “el-Müntekâ”, IV, 378. Serahsî, *el-Usûl*: İmam Mâlik: “Muvatta”, I, 379; İmam Muhammed: “el-Câmi’u’l-Kebîr”, I, 26, 47, 166, 173, 181, 199, 204, 205, 208, 211, 217, 223, 224, 227, 228, 253, II, 167, 342, 348, “el-Câmi’u’s-Sağîr”, I, 206, II, 4, “es-Siyeru’l-Kebîr”, I, 73, 151, 156, 158, 173, 174, 175, 177, 193, 206, 222, 224, 235, 247, II, 22, 24, 160, 311, 347, 351, “el-İstihsân”, I, 328, 332, 336, 370, 372, II, 22, 24, 25, “ez-Ziyâdât”, I, 32, 51, 132, 150, 161, 218, 219, 225, 227, 228, 376, “en-Nevâdir”, I, 210, II, 17; İmam Şâfiî : “er-Risâle”, II, 62, 67, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, I, 200; Hakim eş-Şehîd: “el-Müntekâ”, I, 186, II, 332; Ebu’l-Hasan el-Kerhî: “Muhtasar”, I, 233. Bunların haricinde İmam Muhammed’e atfen “Kitâbü’s-Salât”, “Kitâbü’d-Da’vâ”, “Kitâbü’s-Şehâdât” gibi fîrû‘ konuları ile ilgili eserler zikredilmektedir ki biz, listenin gereğinden fazla uzaması endişesi ile bunlara yer vermedik. Cessâs ve Debûsî’nin kaynakları ve konu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Aydın, “Cessâs ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metotları”, s.36-37, 47.

³⁴⁵ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*: Cessâs: “Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî”, I, 192, 199. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*: Debûsî: “el-Esrâr”, s.432 ve “el-Emedü’l-Aksâ”, s.456; Cessâs: “Usûl” 48, 49. Pezdevî, *el-Usûl*: Cessâs: “Ahkâmü’l-Kur’ân”, II, 434. Serahsî, *el-Usûl*: Serahsî: “Şerhu’z-Ziyâdât”, I, 24; “Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr”, II, 4; Cessâs: “Usûl” I, 125.

³⁴⁶ Zikredilen alimlere usûl eseri nisbet edildiğine dair ve konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.256-259; Serahsî, *el-Usûl*, I, 3; Karafî, *Nefâis*, I, 44-49 (muhakkiklere ait mukaddime); Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-Usûlî*, s.60-66; Emin, *Duha’l-İslâm*, II, 228-229; Han, *Dirâse*

yaşamış olan Bâkillânî (v. 403/1012), Kadı Abdülcebbar (v. 415/1024), Ebû'l-Hasan el-Basrî (v. 463/1071), İmâmu'l-Hameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) gibi mütekellimîn metodu alimlerine ve eserlerine her hangi bir atıfta bulunmamaları da ilgi çekici bir diğer noktadır. Sonuç olarak araştırmamızda esas aldığımız eserlerin, gerek alimler ve gerekse eserler açısından benzer referans kaynaklarına sahip olmaları, gözden kaçırılmaması gereken eserler arası ortak bir özellik gibi gözükmemektedir ve onların bir arada değerlendirilmesini haklı çıkarır.

C-Değerlendirme

Araştırmamızda esas aldığımız usûl eserlerinin, konuların tasnif sistemi ve işleniş yöntemi (takdim ve giriş, delillendirme ve örneklendirme, kullanılan dil ve anlatım üslûbu, referans kaynakları) itibariyle bir arada değerlendirilmelerini haklı çıkaran güçlü benzerliklere sahip oldukları görülmektedir. Yukarıda, konuların tasnif sistemi ve işleniş yöntemi çerçevesinde ana hatlarıyla ortaya konulan bu müşterek noktalar, fukahâ metodunun zikredilen konulardaki karakteristik yapısı ve özellikleri olarak kabul edilmelidir.

III-FUKAHÂ METODUNA GÖRE YAZILAN ESERLERDE USÛLÜN İNŞÂSI

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlere bakıldığında, müelliflerin, eserlerindeki usûlü inşâ ederken bazı prensipler ve duyarlılıklar çerçevesinde hareket ettikleri görülür. Geniş ve detaylı ayrımlara sahip usûl ilminin inşâsında kullanılan söz konusu prensip ve duyarlılıkların tamamına işaret etmenin zorluğu ortadadır. Biz burada mümkün mertebe bir çok usûl konusu, kaidesi ve kavramının inşâsında dikkate alınmış ortak prensip ve duyarlılıkları tespit etmeye çalışacağız. Bunu da, yapılan aktarımlar, getirilen delil ve örnekler, kavramlar ve kavramlarla ilgili açıklamalar, takip edilen üslûp ve kullanılan ifadeler gibi müelliflerin eserlerinde bize sundukları malzemeden

Târihiyye, s.161-162; *Matlûb*, *Ebû Yusuf*, s.99-100; *Desûkî*, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, s.176; Bilmen, *Hukûku İslâmîyye*, I, 42; Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu*, s.20-23; Bernand, "Hanafi Usûl Al-Fıqh Through A Manuscript Of Al-Ğassâs", s.624; Hamidullah, "Usûl al-Fıkh'ın Tarihi", s.2-3; Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", s.25-28.

hareket ederek inşâ edilen usûlü yeniden çözümlemek suretiyle yapmaya gayret edeceğiz.

Söz konusu eserlere bakıldığında, usûlün inşâsı ile ilgili olarak usûl konu, kaide ve kavramalarına ilişkin öncekilerden herhangi bir görüşün aktarılmış olması ya da aktarılmamış olması şeklinde iki temel durumun varlığı göze çarpar. Aşağıda bu iki temel duruma göre müelliflerin usûlün inşâsındaki tavırları ve katkıları belirlenmeye çalışılacaktır.

A-Usûle Dair Herhangi Bir Görüşün Aktarılmış Olması

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin müellifleri, öncelikle, başta mezhep imamı olmak üzere müctehid imamlar dönemi ve sonrasında yaşamış Hanefî alimlere ait her hangi bir usûl görüşünün var olup olmadığını tespiti çalışırlar. Burada müelliflerin, bir prensip olarak görülebilecek bu faaliyet neticesinde tespit ettikleri ve bazen ismen zikrederek bazen de genel ifadelerle sahiplerine nispet ederek aktardıkları öncekilere ait usûl görüşlerine karşı takındıkları tavırlar ve hareket tarzları incelenecektir.

1-Usûle Dair Aktarılan Görüşün/Görüşlerin Benimsenmesi

Aktarılan görüşün bir tane olması ya da aktarılan görüşlerin birbirini desteklemesi durumunda müelliflerin takındıkları temel tavır bu görüşü/görüşleri benimsemektir.

Örneğin Cessâs (v. 370/980), hükmünün kullanılmasının imkansız olduğu durumlardaki mücmel için beyânın gecikmesinin caiz olduğuna, hakikatten başkasının kastedildiği mutlak lafız için beyânın gecikmesinin caiz olmadığına dair Kerhî (v. 340/952)'nin görüşünü aktarır ve bunu mezhebin görüşü olarak benimser. Ardından bu görüşü destekler mahiyette mezhep alimlerinin uygulamaları çerçevesinde oldukça detaylı açıklamalara yer verir ve muhaliflerin görüşlerini cevaplandırır.³⁴⁷

³⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 48-76.

Debûsî (v. 430/1038), “kâle ‘ulemâünâ” ifadesiyle nâsîh ve mensûh (neshin tarafları) açısından neshin çeşitlerinin (Kitabın Kitab’la, Sünnetin Sünnetle, Kitab’ın Sünnetle ve Sünnetin Kitab’la neshi) hepsinin câiz olduğunu mezhebin görüşü olarak aktarır. Ardından bunları delillendirmeye ve itirazları cevaplamaya girişir.³⁴⁸ Cessâs, Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090), bu görüşü, öncekilerden aktarıldığına ihtimalle delâlet eden “indenâ” ifadesiyle takdim ederler ve konu ile ilgili delillendirme, açıklama, itirazları cevaplandırma gibi faaliyetlere geçerler.³⁴⁹

Cessâs, asılların ma‘lûl olduğunu, kıyâs edenlerin (kıyâsı kabul edenlerin) bu konuda ittifak ettiklerini söyleyerek aktarır ve bunu benimseyerek, aslın ma‘lûl olduğu sonucuna, kıyâsı yapanların ittifakı, nassın açıklaması, nassın delâleti ve asılların delâletinden istidlâl ile varılabileceğini dile getirir. Bunların her birisini örneklendirerek açıklar.³⁵⁰ Konuyu Debûsî, “kâle ‘ulemâünâ” ifadesiyle; Pezdevî, “kulnâ” ifadesiyle; Serahsî, “ve’l-mezhebü ‘inde ‘ulemâînâ” ifadesiyle aktarır. Müellifler, konu ile ilgili olarak açıklamalar yaparlar, itirazları zikredip değerlendirirler, muhaliflerin görüşleri ile karşılaştırmalar yaparak deliller ve örneklere yer verirler. Cessâs’ta gördüğümüz, nassın ma‘lûl olduğu sonucuna nasıl ulaşılacağı konusuna da Serahsî’de daha net olmak üzere değinirler.³⁵¹

İlgili örnekler incelendiğinde, müelliflerin, aktardıkları görüşlerin bir tane ya da birbirini destekler mahiyette olmaları durumunda genellikle bu görüşü/görüşleri benimsedikleri ve onun/onların üzerine kendi usûllerini kurdukları söylenebilir. Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde bu tür örneklerin oldukça çok olması, bu tavrın yaygınlığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

2-Usûle Dair Aktarılan Görüşler Arasında Tercihin Yapılması

Aktarılan görüşün birden fazla ve bunların da birbirleriyle çelişkili olması durumunda, değerlendirmelerimizde esas aldığımız eser müelliflerinin, kendi usûl

³⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.239-246.

³⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 323-368; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 334-354; Serahsî, *el-Usûl*, II, 67-78.

³⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151-152.

³⁵¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.301-303; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 531-544; Serahsî, *el-Usûl*, II, 144-149.

anlayışlarına bağlı olarak, bazen, söz konusu görüşler arasında tercihlerde bulundukları görülür.

Bunu örneklendirecek olursak, Cessâs, “ihtelefe ‘ulemâünâ” ifadesiyle sunduğu müctehidin kendisinden daha alim bir müctehidi taklîd edip edemeyeceği problemi ile ilgili olarak Ebû Hasan el-Kerhî (v. 340/952) aracılığıyla, biri müspet olmak üzere Ebû Hanîfe (v. 150/767)’den, diğeri menfî olmak üzere Ebû Yusuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed (v. 189/805)’den iki farklı görüş aktarır. Bu mezhep içi iki farklı görüşten Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih eden Cessâs, söz konusu görüşü daha da detaylandırır. Ona göre müctehid, kendisinden daha alim olan kişinin görüşünü kendisi için kullanabileceği gibi başkasına fetvâ vermek için de kullanabilir. Bu tercihiye yönelik olarak, “...Ey akıl sahipleri! İbret alın.”³⁵² ayeti ve Hz. Peygamber’in ne ile hükmedeceksin sorusuna verilen cevapta taklîdin zikredilmemiş olması ile getirilen itiraza, müctehidin kendisinden daha alim olan kimsenin görüşüne, ancak bu görüşün tercihe şayan ve daha sahih olduğunu tespitten sonra uyabileceğini, dolayısıyla bunun da bir tür ictihâd olduğunu ifade ederek cevap verir.³⁵³

Debûsî, Hz. Peygamber’in fiilleri ile ilgili olarak Kerhî ve Cessâs’tan iki farklı görüş aktarır. Bu konuda Kerhî, Hz. Peygamber’in fiillerinin başka bir vasıf taşıdığına dair bir delil olmadıkça ibâhaya delâlet edeceğini, başka bir vasıf taşıdığına dair delil getirilirse, elde edilecek hükmün herkes için geçerli olduğuna dair ayrı bir delil getirilinceye kadar Hz. Peygamber’e has olarak kabul edileceğini savunurken, Cessâs, ikinci kısım ile ilgili olarak aksi görüşü, yani, Hz. Peygamber’e has olduğuna dair delil getirilmedikçe herkesin ondan sorumlu olacağını savunur. Debûsî, aktardığı bu görüşlerden ikincisini (Cessâs’ın görüşü), “ve hüve’s-sahîh ‘indenâ” ifadesiyle tercih eder. Tercihini destekler mahiyette Cessâs’ın kendi görüşü ile ilgili delil ve savunmasını aktarır ve konu ile ilgili olarak mezhep uygulamasından örnek getirir.³⁵⁴ Pezdevî ve Serahsî de konu ile ilgili olarak mezhep içi bu iki farklı yaklaşımı zikrederler ve

³⁵² Haşr 59/2.

³⁵³ Cessâs, *el-Fustûl*, IV, 283-285.

³⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.247-248.

Cessâs'ın görüşünü tercih ederler. Tercihleri doğrultusunda da delillendirme ve gerekçelendirmelere yer verirler.³⁵⁵

Cessâs, üçüncü asır sonrasında yaşayan kimselerin doğrudan Hz. Peygamber'den aktardığı haberlerin (mürsel hadislerin) kabul edilip edilmeyeceği konusunda, biri “fe innî küntü erâ ba'za şüyûhinâ yekûlû” ifadesiyle aktardığı kabul edilmeyeceğine dair görüş, diğeri farklı şartlar getirirler de Kerhî (v. 340/952) ve Îsâ b. Eban (v. 220/835)'a ait kabul edileceğine dair görüş olmak üzere iki farklı yaklaşımı zikreder ve kendisi farklı şartlarla da olsa bunların ikincisi yönünde görüş belirtir.³⁵⁶ Pezdevî, bu konuda ihtilaf edildiğine dikkat çektikten sonra isim vermeksizin “fe kâle ba'zu meşâyihinâ” ve “ve kâle ba'zuhüm” ifadelerini kullanarak kabul edileceği ve edilmeyeceği yönünde iki farklı görüşü aktarmakla yetinirken, Serahsî, Kerhî ve Îsâ b. Ebân'ın yanında Cessâs'ın da görüş ve şartlarını zikreder ve Cessâs'ın lehine tercihte bulunur. Yaptığı tercih doğrultusunda gerekçelendirme ve delillendirmelere gider.³⁵⁷

Örneklerimiz de göstermektedir ki, aktarılan görüşlerin birbirinden farklı olması durumunda görüşler arası tercihe gidilmesi, müelliflerin aktarılan görüşlere yönelik takındıkları tavırlardan birisidir. Genellikle mezhep içi ihtilafın varlığına işaretten sonra zikredilen bu görüşlerden hangisinin tercih edileceğinin ise müelliflerin inisiyatiflerine bağlı olduğu görülmektedir.

3-Usûle Dair Aktarılan Görüşlerin Birleştirilmesi

Aktarılan görüşün birden fazla ve birbirlerinden farklı olması durumunda, değerlendirmelerimizde esas aldığımız eser müelliflerinin, bazen yukarıda değinildiği üzere görüşlerden birini tercih ederken, bazen bu görüşlerin arasını telife çalıştıkları ve

³⁵⁵ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 374-382; Serahsî, *el-Usûl*, II, 86-90.

³⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 145-157.

³⁵⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 15-17; Serahsî, *el-Usûl*, I, 363. Serahsî'nin sıraladığı ve aralarından Cessâs'ın lehine tercihte bulunduğu üç görüşü zikredecek olursak, Kerhî, mûsned rivayeti kabul edilen kimsenin mürsel rivayetinin de kabul edileceğini; Îsâ b. Ebân, İmam Muhammed gibi kendisinden ilim alınmakla meşhûr olanların mûsned ve mürsel rivayetlerinin kabul edileceğini, kendisinden ilim alınmakla meşhûr olmayan kimselerin ise eğer kendisinden rivayet edilmekle meşhûr iseler mûsned rivayetlerinin kabul edileceğini, mürsellerinin ise kendisinden ilim alınan kimselere arzedilinceye kadar mevkûf olacağını; Cessâs ise, üçüncü asırda yaşayanların sika olmayan râvîlerden rivayette bulundukları bilinmedikçe mürsellerinin kabul edileceğini, daha sonraki asırlar için ise ancak sika râvîlerden rivayetle meşhûr olan kimselerin mürsellerinin kabul edileceğini savunur. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 363.

bunları bir bütünün farklı yönlerine işaret eden parçalarıymış gibi birbirleriyle irtibatlandırdıkları görülür.

Örneğin Cessâs, husûsa delâlet ettiğine dair her hangi bir delil bulunmayan mutlak âmm ifadenin hükmü konusunda mezhep içi farklı görüşlere yer verir. Kerhî (v. 340/952)'den mezhebin görüşü olarak âmm ifadenin hem haberlerde hem emirlerde ve nehiylerde umûma delâlet edeceği şeklindeki temel görüşü aktardıktan sonra, güvenilirliğine işaret ettiği Ebu't-Tayyib b. Şihâb 'ın, Kerhî ve onun hocası Ebû Sa'îd el-Berda'î' (v. 317/929)'den naklettiği iki farklı görüşe yer verir. Ebu't-Tayyib'in naklettiklerine göre Kerhî, âmm ifadenin haberlerde olması durumunda tevakkufla, emir ve nehiylerde ise umûmla hükmederken, el-Berda'î, hem haberlerde hem de emirlerde ve nehiylerde umûmla hükmeder. Ayrıca Cessâs, bazı kimselerin, büyük günah işleyen mü'minin cezâsı (va'îd-i füssâk) ile ilgili görüşünden yola çıkarak Ebû Hanîfe (v. 150/767)'nin haberlerde tevakkufla, emir ve nehiylerde ise umûmla hükmettiği sonucuna vardıklarını dile getirir. Ebu't-Tayyib'in Kerhî'den aktardığı ilk görüş ile ilgili olarak Cessâs, Kerhî'nin haberlerde tevakkuf etmesini, onun va'îd-i füssâk konusundaki görüşü ile ilişkilendirir ve kendisinin hocası Kerhî'den, haberler ile emir ve nehiyler arasında bir ayırma gittiğine dair herhangi bir şey işitmediğini ifade eder. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşü de kabul etmeyen Cessâs, onun va'îd-i füssâk hakkındaki görüşünün âmm ifade eden haberlerde tevakkuf etmesinden kaynaklanmadığını, büyük günah işleyenlerin sürekli azaba müstahak olacağına dair âmm ifadenin, büyük günah işleyen mü'minlerin affedilebileceğine delâlet eden bazı ayetlerle tahsîs edilmesi yoluyla bu görüşün ortaya çıktığını dile getirir ve Îsâ b. Ebân (v. 220/835)'in bu yöndeki açıklamalarına yer verir. Sonuç olarak Cessâs, mezhep içi farklı görüşleri yorumlamak suretiyle mutlak âmm ifadenin hem haberlerde hem de emirlerde ve nehiylerde umûma delâlet edeceği görüşünde birleştirir ve ardından delillendirme, örneklendirme, muhalif görüşleri değerlendirme, itirazları cevaplama gibi faaliyetlere girişir.³⁵⁸

Bir konuda nefy içeren bir haberle (nâfi) isbât içeren bir haberin (müsbî) vârid olması durumunda ne yapılacağı meselesine "ihtelefe meşâyihunâ" ifadeleriyle giren

³⁵⁸ Cessâs, *el-Fustûl*, I, 101-134.

Serahsî, müsbitin tercih edileceğine dair Kerhî'nin görüşü ile böyle bir durumda teâruzun gerçekleşeceğini ifade eden İsâ b. Eban'ın görüşlerini verdikten sonra, birbirine zıt örnekleri de içeren konuyla ilgili mezhep içi farklı uygulamaları sıralar. Serahsî, nâfinin veya müsbitin tercih edildiği ya da her ikisinin de tercih edilmeyip tesâkutun gerçekleştiği bu örnekleri vermeye “ve ihtelefe ‘amelü’l-mütekaddimîne min meşâyihinâ” ifadesiyle başlar. Bu örneklerden yola çıkarak yukarıdaki açıklamaları birleştirir ve detaylandırır. Ona göre nâfi, ilim gerektiren bir delile dayanıyorsa müsbitle teâruz eder ve teâruzu giderme yollarından birisi ile çözüme kavuşturulur. Eğer ilim gerektiren bir delile dayanmıyorsa o zaman nâfi, müsbitle teâruz etmez ve müsbit tercih edilir. Eğer söz konusu haberin her iki durumdan hangisine girdiği konusunda şüphe söz konusu ise nefy içeren haberi getirenden açıklama istenir ve konu incelenir. Şayet bir delile dayanıyorsa birinci kısma, dayanmıyorsa ikinci kısma dahil edilir.³⁵⁹ Benzer açıklamaları Debûsî ve Pezdevî de yapar.³⁶⁰ Görüldüğü gibi burada usûle dair aktarılan görüşler, mezhebin fikhî uygulamalarından hareketle birleştirilmeye ve açıklanmaya çalışılmaktadır.

Cessâs, ictihâdda isabet meselesi ile ilgili olarak mezhep önderlerinden karmaşık ifadelerin nakledildiğini, ancak bunların temelde bir manada birleştiklerini dile getirmek suretiyle söz konusu rivayetler karşısında nasıl hareket edeceğine işaret eder. Konu ile ilgili olarak Hişâm (v. 221/836) ve Kisâî (v. 240/855) aracılığıyla İmam Muhammed (v. 189/805)'den, İmam Muhammed aracılığıyla Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebû Yusuf (v. 182/798)'dan, direk olarak Kerhî ve İsâ b. Ebân'dan bazı farklılıklarla görüşler aktarır. Bunları genel bir değerlendirmeye tâbî tutan Cessâs, Allah indinde hak olan muayyen bir hükmün olduğu, ancak müctehidin bu muayyen hükme ulaşmakla/isabetle mükellef tutulmadığı, bunun yerine matlûba en benzer (eşbehü'l-matlûb/eşbehü'l-usûl) sonuca uygun olanı araştırmakla sorumlu tutulduğu görüşünü, söz konusu alimlere ait görüşlerin ortak manası olarak benimser.³⁶¹ Benzer aktarımlarda bulunan Debûsî, bu görüşlerden, Allah indinde hakkın bir olduğu, müctehidin buna isabet edememesi durumunda Allah indinde olana nispetle hataya düşmekle birlikte, kendisinin vardığı sonuçla ameli açısından isabet ettiği, dolayısıyla, onunla amel

³⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 21-24.

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.218-219; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 197-206.

³⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 297-300.

etmenin Allah indindeki hükümle amel etmek gibi şer'î olduğu neticesini mezhep görüşü olarak elde eder.³⁶²

Netice itibariyle müelliflerin, bazı durumlarda öncekilerden aktardıkları farklı görüşleri telife çalıştıkları ve bunları bir bütünün farklı yönlerine işaret eden parçalarıymış gibi birbirleriyle irtibatlandırdıkları görülmektedir. Bir önceki başlıkta gösterildiği gibi aktarılan farklı görüşler arasında tercihin yapılmasının ya da buradaki gibi görüşler arası telif yoluna gidilmesinin, müelliflerin usûl anlayışlarına ve kişisel tercihlerine bağlı olduğu söylenebilir.

4-Usûle Dair Aktarılan Görüşün/Görüşlerin Terk Edilip Yeni Bir Görüşün Benimsenmesi

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde, bazen, öncekilerden aktarılan görüşün/görüşlerin terk edilip farklı bir görüşün benimsendiği görülür.

Bunu örneklendirecek olursak, değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin müelliflerinin her biri, tahsîsten sonra kalanın hükmü ile ilgili olarak, önce Kerhî (v. 340/952)'nin beyâna muhtaç olan mücmelde olduğu gibi başka bir delil getirilinceye kadar tevakkuf edileceği şeklindeki görüşünü aktarırlar. Ardından Kerhî'nin bu görüşü yerine, âmmın tahsîsinin kalan kısımdan istidlâlde bulunmaya mani olmadığı, tahsîs edilen kısım malum ya da meçhul olsun âmm ifadenin tahsîsten sonra umûm üzere kalacağı, ancak, kat'î ilim ifade etmeyeceği görüşünü kendi çıkarımlarından hareketle mezhebin görüşü olarak benimserler ve konu ile ilgili delillendirme ve değerlendirmelere yer verirler.³⁶³ Müelliflerin, mezhep içinden aktarılan görüşe muhalif olarak benimsedikleri bu görüşün doğruluğunu mezhep dışı muhaliflerine karşı ispatlamanın yanında, bu görüşün, mezheplerinin görüşü olduğunu ispata çalışmaları ve bu çerçevede mezhep uygulamalarına yer vermeleri dikkat çekicidir.³⁶⁴ Dolayısıyla

³⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.407-414.

³⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 245-254; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.105-109; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 621-643; Serahsî, *el-Usûl*, I, 144-151. Cessâs, Muhammed b. Şüca' (v. 266/880)'ın da Kerhî ile aynı görüşte olduğunu ifade eder. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 246.

³⁶⁴ Cessâs'ın, bu görüş ile ilgili delillendirmeye geçiş esnasında "ve 'aleyhi tedülli usûlühüm ve ihticâcühüm li'l-mesâil" şeklinde mezhep uygulamalarına açıkça atıfta bulunması, müelliflerin zikredilen tavırlarını göstermesi bakımından zikre değerdir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 246.

farklı sonuçlara varsalar da mezhep uygulamalarına dayanma zorunluluğu hissetmeleri söz konusudur.

Cessâs ve Serahsî, sukûtî icmâin hucciyeti konusunda, aksi istikamette görüşün bildirilmemesinin muvafakat manasına gelmeyeceği şeklindeki Îsâ b. Ebân (v. 220/835)'ın görüşü ile ictihâdî konularda sükutun muvafakat olarak anlaşılamayacağı şeklindeki Kerhî (v. 340/952)'nin görüşünü aktarırlar. Ardından kendileri, sukûtî icmâin huccet olduğunu ifade ederler ve gerek diğer muhaliflerin gerekse Îsâ b. Ebân ve Kerhî'nin delillerini ve gerekçelerini değerlendirerek kendi görüşlerini ispata çalışırlar. Cessâs ve Serahsî ile aynı görüşü paylaşan Debûsî ve Pezdevî ise Îsâ b. Ebân ile Kerhî'nin görüşlerine yer vermezler.³⁶⁵

Mutlak emrin fevre mi yoksa terâhîye mi delâlet edeceği konusunda Kerhî'den aktardığı fevre delâlet edeceği şeklindeki görüşü benimseyen Cessâs'a karşılık Pezdevî ve Serahsî, Kerhî'den aktardıkları zikredilen görüşün aksini savunurlar.³⁶⁶ Özellikle Serahsî, kendi görüşünü, mezhep uygulamaları ve dile ait kullanımlardan yola çıkarak ispatlamaya çalışır.³⁶⁷

Görüldüğü gibi bazı durumlarda müellifler, aktardıkları görüşten/görüşlerden farklı sonuçlara varabilmektedir. Az miktarda da olsa bu tür örneklerin varlığı, müelliflerin usûlün inşâsındaki aktif rollerini ve ilmî dirayetlerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bununla birlikte elde edilen sonuçların mezhep malzemesi ile kanıtlanmaya ve meşrûlaştırılmaya çalışıldığı görülür. Bu, söz konusu müellifler ve mezhep içi muhatapları için meşrûiyet ölçüsü olarak mezhep geleneğine uygunluğun arandığını ya da en azından mezhep geleneğinin iknâ edici bir güce sahip olduğunu gösterir.

³⁶⁵ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285-290; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.28-30; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 426-437; Serahsî, *el-Usûl*, I, 303-310.

³⁶⁶ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105-119; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 519; Serahsî, *el-Usûl*, I, 30.

³⁶⁷ Ebû Süleyman'ın, Serahsî'nin, "Usûl"ündeki ictihâdları çerçevesinde verdiği örnekler, fukahâ metodu müelliflerinin bazı durumlarda usûl konularında öncekilerden aktardıklarından farklı sonuçlara vardıklarını ve usûlî ictihâdlarda bulunduklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Söz konusu örnekler için bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûlî*, s.419-428.

5-Değerlendirme

Fukahâ metodunun teorik anlatımlara kavuşturulması sürecinde -bir kitap haline getirilmiş olmasa da- usule dair görüşlerin mezhep imamları döneminden itibaren dağınık aktarımlar şeklinde telaffuz edilegeldiği anlaşılmaktadır. Aktarımlarda, isimlerin zikredilmesinin yanında belki de daha fazla olmak üzere “kâle ba’zu meşâyihinâ”, “kâle ba’zuhüm”, “kâle ‘ulemâünâ” gibi genel ifadelerin de kullanılmış olması dikkate alındığında, söz konusu aktarımların azımsanamayacak bir çokluğa sahip oldukları söylenebilir. Yeterli olmamakla birlikte öncekilerden yapılan aktarımların varlığı, usûl konusunda Hanefî mezhebi mensuplarına seleflerinden hiçbir şeyin aktarılmadığı şeklindeki bir kanaatin tam olarak doğruyu yansıtmadığını göstermesinin yanında, usûl konularının daha önceki dönemlerden itibaren tartışıldığına ve belli bir olgunluğa kavuşturulduğuna da delalet eder.³⁶⁸

Görülmektedir ki aktarılan görüşler, müellifler tarafından benimseme, tercih, telif ve muhalif yönde görüş bildirme şeklinde farklı tavırlarla değerlendirmeye tâbî tutulmaktadır. Bunların haricinde bazı durumlarda mezhep içi görüşleri aktarmak ve delillerine işaret etmekle yetinen müelliflerin³⁶⁹, bu son durum hariç zikredilen tavırların her birinde pasif bir aktarıcı olmaktan ziyade usûlün inşasına aktif olarak katıldıkları söylenebilir. Dört temel başlık ile ilgili örnekler incelendiğinde müelliflerin,

³⁶⁸ Önceki dönemlere ait usûl faaliyetlerinin niteliği/mahiyeti araştırmaya muhtaç olmakla birlikte, bazı mezhep alimlerine atfedilen usûlle bağlantılı eserler ve kendilerine ait ya da kendilerinden aktarımda bulunan eserlerden hareketle mezhep önderlerinin usûl görüşlerinin derlendiği ve değerlendirildiği çalışmalar, söz konusu aktarımların ve önceki döneme ait usûl faaliyetlerinin varlığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. İsa b. Ebân (v. 220/835)’a “İsbâtü’l-Kıyâs”, “İctihâdû’r-Ra’y”, “Haberu’l-Vâhid”, “Kitâbü’l-İlel”, “el-Huccetü’s-Sağîra” adlı eserlerin (bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.258; Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-Ârifîn*, I, 806; Brockelmann, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, II, 276; Ziriklî, *el-A’lâm*, V, 283), İbn Semâ’a (v. 233/848)’ya bir usûl eserinin (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.258-259; Kuraşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, III, 170), Mâturîdî (v. 333/944)’ye “Meâhizu’ş-Şerî’a” ve “Kitâbü’l-Cedel” adlı eserlerin (bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü’l-Terâcim*, s.59; Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s.319) nispet edilmesi ilkinde örnek olarak zikredilebilir ki, önceki dönem alimlerine ait eserler konusunda hâlâ ciddi araştırmalara ihtiyaç vardır. Mezhep önderlerine ait usûl görüşlerinin derlendiği ve değerlendirildiği çalışmalara örnek olarak bkz. Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s.235-438; Matlûb, *Ebû Yusuf*, s.129-131; Desûkî, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, s.189-266; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s.49-122; Cebûrî, *el-Ekvâlü’l-Usûliyye li’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Kerhî*; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*.

³⁶⁹ Serahsî ve Pezdevî’nin, şüphe ile düşen (ukûbat) konularda haber-i vâhidin hucciyeti meselesinde Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Cessâs’ın müsbet, Kerhî’nin menfi görüşünü ve tarafların delillerini zikretmekle yetinmeleri (bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 333-334; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 59-60); Debûsî ve Serahsî’nin, hür olan kimsenin rivayetinin kölenin rivayetine tercih edileceği ile ilgili İmam Muhammed’in görüşünü aktarıp konu ile ilgili kendi görüşlerine açıkça yer vermemeleri (bkz. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.218-219; Serahsî, *el-Usûl*, II, 24-25) buna örnek olarak zikredilebilir.

benimsenen, tercih edilen, telif yoluyla ulaşılan ya da öncekilere muhalif olarak ileri sürülen görüşün açıklanması, detaylandırılması, taksime tâbî tutulması, delillendirilmesi, örneklendirilmesi, itirazların zikredilip cevaplandırılması, başka görüşlerle karşılaştırılması gibi faaliyetlerle inşâ sürecine katıldıkları görülür. Müellifler arası bazı farklılıkların işaret edilen faaliyetler çerçevesinde şekillenmiş olması zikre değer bir hakikattir. Ayrıca müelliflerin, zikredilen faaliyetlerden önce benimsenecek görüşün tespiti, görüşler arası tercih ve telifin yapılması ve muhalif görüşün oluşturulması aşamalarında da inşâ sürecine katıldıkları ifade edilmelidir. Fukahâ metoduna yönelik tasavvurların hareket noktasını oluşturan fûrû' fikhın ise, zikredilen dört temel faaliyetin her birinde olmak üzere benimsenen görüşün delillendirilmesi, örneklendirilmesi, açıklığa kavuşturulması, detaylandırılması vb. amaçlarla kullanıldığı gibi, mezhebe ait fikhî meselelerin benimsenen usûl görüşü çerçevesinde savunulması, doğruluklarının/tutarlılıklarının ispatlanması ve onlara yönelik itirazların cevaplandırılması gibi amaçlarla da kullanıldığı söylenebilir. Fûrû' fikhın, bunların dışında, mezhep içi farklı görüşlerin yorumlanması ve birleştirilmesinde de kullanıldığı görülür.

Aktarılan görüşler incelenecek olursa bunların genellikle detaydan uzak, kavram ve fikir yapısı netleşmemiş ve alt ayırımları oluşmamış usûle dair genel yargılar oldukları söylenebilir. Bu genel yargıların işlenmesi müelliflere kalmaktadır. Mezhep öncülerinin aktarılan görüşlere ulaşırken neleri dikkate aldığının ipuçları değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde olmakla birlikte, konu, detaylı bir araştırmaya muhtaçtır ve bu, fukahâ metodu çizgisine ait usûl anlayışının başlangıcını aydınlatacak olması itibarıyla oldukça önemlidir.

Muhalif mezhep görüşlerinin aktarıldığı görülen eserlerde, bu görüşlerin de usûlün inşâsında dikkate alındığı söylenebilirse de, Hanefilerden aktarılanlar kadar belirleyici olmadıkları ifade edilmelidir. Bir diğer konu yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bazen müelliflerden birinin aktardığını diğerinin aktarmamasıdır. Bunun nedeni bilgi eksikliği olabileceği gibi muhalif görüşleri gizlemek ya da konunun netliğinden dolayı aktarıma gerek duymamak da olabilir.

B-Usûle Dair Herhangi Bir Görüşün Aktarılmamış Olması

Müelliflerin, usûle dair herhangi bir görüşün aktarılmamış olması durumunda ele alınan usûl konu, kaide ve kavramı ile ilgili olarak suskun kalmak yerine genellikle aşağıda zikredilecek faaliyetlerle çözüm üretmeye çalıştıkları görülür. Her ne kadar biz herhangi bir aktarımın olmadığı durumlarda usûlün inşâsı bağlamında söz konusu olan faaliyetleri, daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla farklı başlıklar altında ele alsak da, bu faaliyetlerin bir çoğunun usûlün inşâsında müstakil olarak değil de birbiri ile iç içe ve birbirini destekler mahiyette kullanıldıkları unutulmamalı ve verilen örnekler bu çerçevede değerlendirilmelidir.

1-Fürû'dan İstikrâda (Tümevarım) Bulunulması

Öncekilerden herhangi bir görüşün aktarılmadığı durumlarda müelliflerin başvurdukları en temel kaynağın tevârüs edilen mezhep fürû'u olduğu söylenebilir.

Örneğin bağlayıcılığı konusunda herhangi bir aktarımın yapılmadığı geçmiş şerî'atlerin durumu konusunda müellifler, İmam Muhammed (v. 189/805)'in, Hz. Salih ve kavminin anlatıldığı kıssada geçen bazı ayetlerden³⁷⁰ şirb hakkı ile ilgili olarak muhâye'e ile suyun taksim edilebileceği hükmünü istidlâline; kısas konusunda Tevrat'taki hükmü anlatan Mâide 45. ayetten³⁷¹ hareket ederek Kerhî (v. 340/952)'nin hür-köle ve Müslüman-zimmî arasında, Ebû Yusuf (v. 182/798)'un kadın-erkek arasında kısasın cereyan edeceği hükmüne ulaşmasına yer verirler ve bunlardan yola çıkarak, Allah ve Rasûlü tarafından bildirilen geçmiş şerî'atlerin, neshedilmediği müddetçe sonrakiler için bağlayıcı olacağı sonucuna varırlar. Mezhebin görüşü olarak aktardıkları bu görüşü diğerleri ile birlikte değerlendirmeye tâbî tutup itirazları cevaplandırır ve muhaliflerine karşı delillendirirler.³⁷²

Aynı şekilde müellifler, herhangi bir aktarımın olmadığı tilâvetin neshedilip hükmün bâkî kılınması meselesinde, mezhep alimlerinin, İbn Mes'ûd (v. 32/653)'un "fe

³⁷⁰ Bunlar, "Onlara suyun aralarında paylaştırıldığını haber ver. Her biri kendi içme sırasında gelsin." (Kamer 54/28) ve "Salih, işte (mucize) bu dişi devedir, onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir." (Şu'arâ 26/155) ayetleridir.

³⁷¹ "Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: cana can...."

³⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 19-27; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.253-255; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 397-405; Serahsî, *el-Usûl*, II, 99-105.

siyâmü selâseti eyyâmin mütetâbi‘âtin” şeklindeki kıraatine dayanarak yemin keffâretindeki orucun arka arkaya tutulacağı hükmünü vermelerini zikrederler ve buradan yola çıkarak bu tür bir neshin caiz olduğu sonucuna vardıklarını ifade ederler. Ardından konu ile ilgili itirazları değerlendirip delillendirmeye yönelik açıklamalarda bulunurlar.³⁷³ Cessâs’ın, bahsi geçen fûrû’ uygulamasını zikretmeden önce “ve’llezî yedüllü ‘alâ mezhebi ashâbinâ ‘alâ mâ zekernâ” ifadesini kullanması dikkat çekicidir.

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, istishâbın kazanılmış hakkın korunmasında (def‘) huccet iken ibtidâen yeni bir hakkı elde etmede (isbât) huccet olmadığı sonucuna bazı fûrû’ uygulamalarından hareketle varırlar.³⁷⁴ Debûsî ve Serahsî, öncelikle, ibtidâen yeni bir hüküm ifade etmede istishâbın kullanılması konusunda, bu tür bir uygulamanın istishâbın ismi ve manasına aykırı olduğunu dile getirirler. Ardından onların bu sonuca varmalarında etkili olduğu anlaşılan, mefkûdun sahip olduğu mülkiyetin korunmasında istishâbın huccet olarak kabul edilmesi, yeni mülkiyet kazanmasında ise huccet olarak kabul edilmemesi şeklindeki uygulamaya yer verirler. Bunu takviye eder şekilde, babasından kalan mîrâsın başkasında bulunduğunu ispat için iki şahit getiren bir kimse lehine şehâdetin kabûlü hakkında Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e ait menfî görüş ile Ebû Yusuf’a ait müspet görüşü aktarırlar ve her iki görüşü de konuyu destekler mahiyette açıklarlar.³⁷⁵ İstishâbın def‘ için huccet iken isbât için huccet olmadığını zikredip “‘alâ zâlike dellet mesâilühüm” ifadesi ile bu sonuca ulaşmada hareket kaynağına işarette bulunan Pezdevî, söz konusu ifadeyi takiben sulh, şûf’a, ‘itk gibi bir çok alanda bu konuyla bağlantılı fikhî uygulamalara yer verir. Her üç müellif de karşılaştırma ve itirazları cevaplandırma babında Şâfiî’nin görüşlerini zikreder.³⁷⁶

³⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 253-269; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.232; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 359-360; Serahsî, *el-Usûl*, II, 81.

³⁷⁴ Konu ile ilgili olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.401; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 660-670; Serahsî, *el-Usûl*, II, 225-226.

³⁷⁵ Müellifler, Ebû Hanife ve İmam Muhammed’in, o malların babasına (mûrise) ait olmasını kanıtlama açısından def‘ (kazanılmış hakkın korunması) manası içerse de iddia sahibine (vârise) ait olmasını kanıtlaması açısından isbât (yeni bir hak elde etme) manası içermesi dolayısıyla bu şahitliği kabul etmediklerini, Ebû Yusuf’un ise, verâsetin halefiyet esasına dayanmasından hareketle bu tür bir şahitliğin iddia sahibi (vâris) için de isbât değil def‘ ifade edeceğini düşünerek bu şahitliği kabul ettiğini dile getirirler. Dolayısıyla her iki görüşü de, istishâbın def‘ için huccetken isbât için huccet olmayacağı yaklaşımını doğrular mahiyette açıklamış olurlar. Bkz. Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s.401; Serahsî, *el-Usûl*, II, 226.

³⁷⁶ Değerlendirmelerimizde esas aldıklarımızın dışındaki eserler de dahil olmak üzere konu ile ilgili daha fazla örnek için bkz. Karafî, *Nefâis*, I, 53-56 (muhaqqiklerin açıklamaları); Bâhuseyn, *et-Tahrîc*

Görüldüğü üzere müellifler, usûle dair herhangi bir aktarımın olmadığı durumlarda fûrû' mirasını kullanmakta ve onlardan hareketle belli sonuçlara ulaşmaktadırlar. Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin bir çok yerinde fûrû'dan hareketle usûlün inşâ edildiğini îmâ eden ifadeler rastlanmaktadır. Bu ifadeler, müelliflerin hareket tarzlarını kendilerinin dillendirdiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.³⁷⁷ Ayrıca müelliflerin bir çok yerde muhaliflerinin görüşlerine de aynı yolla ulaştıkları ifade edilmelidir.³⁷⁸

Konu ile ilgili örnekler incelendiğinde, müelliflerin, fûrû'dan istikrâda bulunurken usûlün fonksiyonelliği yönünde düşündükleri ve pratikle teori arasında uzlaşmaya dayalı kabul edilebilir ve uygulanabilir bir sistemi oluşturmaya çalıştıkları görülür. Tevârûs edilen pratiğe teorik zemin hazırlama olarak algılanabilecek bu uygulama, mezhep çözümlerinin kendi içinde tutarlı bir usûle dayalı olduğunu ispat çabası özelliği de taşır. Ayrıca söz konusu uygulama, pratiğin teoriyi teorinin pratiği yönlendirmesi açısından çift taraflı etkileşime dayalı işlevsel ve kendi içinde tutarlı bir usûl anlayışının imkanlarını içerir.

İkinci örneğimizde söz konusu olduğu gibi bazen bir fûrû' uygulamasının bile ilgili usûl kaidesinin tespitinde yeterli kabul edildiği ve fûrû' uygulamalarının diğer argümanlarla birlikte ve iç içe gündeme getirildiği düşünülürse her yerde tam bir istikrâ faaliyetinin varlığından bahsedilemez. Bununla birlikte, eserlerimizde usûlün fûrû'dan

'İnde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn, s.29-35; Şaban, *Usûl*, s.19-23; Me'ârik ve Hasâneyn, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, s.73-80.

³⁷⁷ Söz konusu ifadeler örnek olarak “ve ‘aleyhi tedüllu usûlühüm ve mesâilühüm” (Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156), “ve mesâilü ashâbinâ ve mâ ‘arafnâhü min makâletihim” (Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255), “ve ‘aleyhi dellet mesâilü ulemâinâ” (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.40), “ve kad delle ‘alâ hâzâ'l-kavli fetâvâhüm ve mehâccetühüm” (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.96), “fe ‘alâ hâzâ mesâilü ‘ulemâinâ” (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.163; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 18), “ve kad dellet ‘aleyhi mesâilü ‘ulemâinâ” (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.319), “ve ‘alâ zâlike mesâilü eshâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 41, 338), “ve ‘alâ hâzâ ‘âmmetü mesâili eshâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 49), “ve misâilühü min mesâili eshâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 65), “ve misâilühü mâ kâle ‘ulemâünâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 178-179), “ve hâzâ akyesü ve eşbehü bi mesâili ashâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, I, 319-320), “ve hâzâ fî mesâili ashâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 119), “ve ‘alâ hâzâ mesâilü ashâbinâ” (Pezdevî, *el-Usûl*, II, 305) “ve ‘alâ zâlike dellet mesâilühüm” (Pezdevî, *el-Usûl*, III, 663), “mesâilühüm tedüllu ‘alâ zâlike” (Serahsî, *el-Usûl*, I, 75), “fe ‘alâ hâzâ dellet mesâilü ‘ulemâinâ” (Serahsî, *el-Usûl*, I, 132), “ve'l-lezî delle ‘aleyhi mesâilü ashâbinâ” (Serahsî, *el-Usûl*, II, 215) zikredilebilir.

³⁷⁸ İstishâbla ilgili örneğimizde bu çok açık bir şekilde görülebilir. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.401; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 660-670; Serahsî, *el-Usûl*, II, 225-226. Bazı yerlerde bunun açıkça ifade edilmesi de dikkat çekicidir. Buna örnek olarak “ve kad dellet ‘aleyhi ba'zu mesâili'ş-Şâfiî” (Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.319), “ve'l-lezî delle ‘aleyhi mesâilü'ş-Şâfiî” (Serahsî, *el-Usûl*, II, 215) verilebilir.

istikrâsının oldukça yaygın bir faaliyet tarzı olduğu görülmektedir ki, bu da, söz konusu faaliyetin, fukahâ metodunun belirgin ve ayırıcı vasıflarından biri olduğu şeklindeki genel kanaati destekler.

Fürû'dan usûlün istikrâsı faaliyetinin, mezhep alimlerine ait usûl anlayışının tespit edilmesi ya da benimsenen görüşün mezhep önderlerinin uygulamalarıyla tasdiki ve meşrûlaştırılması amacıyla yapılmış olması mümkündür. Bunlardan ikincisi göz ardı edilemeyecek bir ihtimal olmakla birlikte sadece ilk amacın gözetilmiş olduğu varsayılsa bile, üzerine usûlün inşâ edildiği fürû' malzemenin oluşturulmasında mezhep önderlerinin belli metot ve prensiplerden ve genel usûl anlayışlarından hareket etmiş oldukları dikkate alındığında, fürû'dan hareketle ortaya konulan usûlün katı bir bakış açısıyla genel usûl anlayışından bağımsız ve sadece fer'î meselelerin bileşkesi olarak kabul edilemeyeceği sonucuna varılabilir.³⁷⁹

2-Asıllardan İstihrâc Edilmesi

Müelliflerce, herhangi bir aktarımın olmadığı durumlarda kendisinden usûlün istihrâc edildiği bir diğer kaynak da asıllardır. Burada asıllarla Kitap, Sünnet, icmâ, kıyâs, sahâbî kavli gibi şer'î hükme ulaşmada kendilerinden istifade edilmek üzere usûl eserlerinde zikredilen bazı kaynak ve prensipleri kastediyoruz ki, bu, şer'î hükme ulaşmada esas alınan kaynak ve prensiplerin, bizâtihi usûl konularında da esas alınması demektir.

Örneğin, öncekilerden herhangi bir aktarımın olmadığı, sahabenin “böyle emrolunduk”, “böyle nehyolunduk” ve “sünnet böyledir” şeklindeki ifadelerle rivayet ettiği haberlerin durumu konusunda Cessâs, bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e tahsis edilmemesi gerektiğini dile getirir. “...Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülûlemre (idarecilere) de itaat edin...”³⁸⁰ ayetinden yola çıkarak emir ve nehyin, Hz. Peygamber'in yanında emîr ve vâlilere de nispet edilebileceği sonucuna ulaşır. Daha sonra, “Benden sonra benim sünnetime ve râşid halîfelerin sünnetine uyunuz.”³⁸¹,

³⁷⁹ Bunu destekleyen açıklamalar için bkz. Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 12-13.

³⁸⁰ Nisâ 4/59.

³⁸¹ Bkz. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Dârimî, “Mukaddime”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müşned*, VI, 82, 83, 84; Hâkim, *Müstedrek*, I, 96.

“Mu‘âz sizin için güzel bir sünnet koydu”³⁸², “Kim güzel bir sünnet koyarsa kendisine hem bu davranışının hem de kıyamete kadar onunla amel edenlerin eciri verilir. Kim de kötü bir sünnet koyarsa kendisine hem bu davranışının hem de kıyamete kadar onunla amel edenlerin günâhı yüklenir.”³⁸³ şeklindeki hadisleri zikreder ve Sa‘îd b. Müseyyeb (v. 93/712)’in, Zeyd b. Sâbit (v. 55/675)in kavlini sünnet olarak isimlendirmesine değinir³⁸⁴ ki, böylece, “sünnet böyledir” ifadesi ile aktarılan rivayetlerin sadece Hz. Peygamber’e nispet edilemeyeceği sonucuna bunlardan hareketle ulaşır.³⁸⁵ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de bu kadar net ve zikredilenlerin hepsi ile olmasa da benzer bir yol izlerler.³⁸⁶ Görüldüğü gibi müellifler, Kitab, Sünnet ve sahabe uygulamasından hareketle usûl açısından bir sonuca varmaktadırlar.

Cessâs, ictihâd ehli olmayan (‘âmmî) bir kimsenin bir mesele ile karşılaştığında, bu meseleyi ilim ehline sorması gerektiğini ifade eder ve “Ve zâlike li kavli’llahi te‘âlâ” ifadesiyle “...eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz.”³⁸⁷ ayeti ile “...onların her kesiminden bir gurup, dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”³⁸⁸ ayetini zikreder. İlk asırdan itibaren uygulamanın bu şekilde olduğunu ve ümmetin bunun üzerinde icmâ ettiğini dile getirir. Cessâs, söz konusu görüşe ulaşmada esas alındığı anlaşılan Kitab, icmâ ve ümmetin uygulamasına yer vermenin yanında, ‘âmmînin karşılaştığı mesele hakkında ictihâd edebilecek derecede ilme sahip olmasının zorluğunu ve bu seviyede ilmî ehliyeteye sahip olabilecek olsa da meselenin çözümünün bu derece geciktirilemeyeceğini dile getirerek zarûret prensibini de kullanır.³⁸⁹

Debûsî, kıyâsı yapan kimse için gereken argümanların tespitinde; Pezdevî ve Serahsî, kıyâsı tanımlama sadedinde lügaten ve ma‘nen olmak üzere yaptıkları açıklamaların ikincisinde (ma‘nen) kıyâs işlemini şahitlikle/da‘vâ ve beyyinât ile kıyâs ederek bir takım sonuçlara ulaşırlar. Buna göre asıllar, şahitlere; nassların (asılların)

³⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 264; Beyhakî, *Sünen*, II, 296, III, 93.

³⁸³ Müslim, “İlim”, 6, “Zekât”, 21; Neseî, “Zekât”, 64; İbn Mâce, “Mukaddime”, 36; Dârimî, “Mukaddime”, 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 56, 61, 64, 65, 66.

³⁸⁴ Söz konusu rivayet için bkz. Mâlik, “Ukûl”, 11; Buhârî, “Diyât”, 20.

³⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 197-198.

³⁸⁶ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s.77-78; Pezdevî, *el-Usûl*, II, 563-567; Serahsî, *el-Usûl*, I, 113-114.

³⁸⁷ Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

³⁸⁸ Tevbe 9/122.

³⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 281-282.

manası, şahidin şehâdetine; nassların akledilebilir (ma'kûlû'l-ma'nâ) olması, şahidin şahitlik için gerekli vasıfları taşımasına; vasfın (illetin) münâsip ve müessir olması, şehâdet lafzının kullanılmasına; şer'î hükme ulaşmayı talep ederek kıyâsı yapan, davacıya (müdde'î); talep edilen şer'î hüküm, şehâdetle talep edilen şeye (meşhûd bih-müdde'â bih); kıyâs neticesinde elde edilen hükmün kalb için inanma beden için amel yönüyle bağlayıcılığı, aleyhine hüküm verilene ya da verilen hükmün kendisini bağlayacağı tarafa yani davalıya (müdde'â/mukzâ/meşhûd 'aleyh); ilgili incelemeleri yaptıktan sonra hükme ulaşan kalb, hâkime; ilgili itirazların zikredilmesi, davalının defi' hakkına kıyâs edilmektedir ki, bu şekilde Debûsî, kıyâs için gerekli argümanları tespit etmekte, Pezdevî ve Serahsî de kıyâs işlemini ma'nen tanımlamış/açıklığa kavuşturmuştur.³⁹⁰

Görüldüğü üzere müellifler, öncekilerden herhangi bir aktarımın olmadığı bazı durumlarda, müstakil olarak ya da diğer argümanlarla birlikte asıllardan hareketle bazı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Ayrıca, asılların bizâtihi delil mahiyeti de taşıdıkları için bir usûlî uygulamanın cevâzı/hucciyeti veya nefyi sonuçlarına ulaşılmasında yaygın bir şekilde kullanıldıklarına da işaret edilmelidir. Buna örnek olarak kıyâsın hucciyetinin ispatı verilebilir.³⁹¹ Burada Kitab, Sünnet, icmâ, sahabe ve tâbi'înin uygulamaları zikredilmektedir ki, benzer durumlarda zikredilen asıllar, her ne kadar ilk etapta delil olarak algılansa da müelliflerin ve onların takipçisi olduğu usûl anlayışına sahip alimlerin bu verilerden etkilenip konu ile ilgili görüşlerini şekillendirmiş olmaları, en azından bu verilerin konu ile ilgili tarîhi arka planı oluşturmuş ve söz konusu alimlerin bilinçlerini ilgili görüşe doğru yönlendirmiş olmaları dikkatten uzak tutulmamalıdır. Dolayısıyla asılların, özellikle de nassların, daha genel manada usûl konularında tarihî arka planın oluşturulmasını ve usûlcülerin bilinçlerinin şekillenmesini sağladıkları, bu açıdan, ulaştıkları sonuç itibarıyla her usûlcü için ilham kaynağı ve yönlendirici/şekillendirici bir otorite oldukları söylenebilir. Bu, usûlün inşâsında diğer argüman ve uygulamaların üstünde daha genel ve kapsayıcı bir mahiyet arzeder. Müslüman olan usûl alimlerinin nasslara (daha genel manada asıllara) uygun hareket

³⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.300; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 492-494; Serahsî, *el-Usûl*, II, 143-144.

³⁹¹ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-95; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.260-277; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 489-529; Serahsî, *el-Usûl*, II, 118-143.

etme itibariyle dînî hassasiyetleri dikkate alındığında, böyle bir sonucun kaçınılmaz olduğu ifade edilmelidir.

3-Dil İlimlerinin Kullanılması

Aktarımın olmadığı durumlarda müelliflerin kullandığı kaynaklardan biri olarak dil ilimleri (lûgat, sarf, iştikâk, nahiv, vaz', belâğât vb.), hükme ulaşmada şer'î metinlerin anlaşılmasının önemine binâen usûlün inşâsında oldukça etkili bir yere sahiptirler. Kavramsal çerçevenin oluşturulmasında, kavramların tanımlanması ve açıklanmasında ve özellikle de lafız (yorum) bahislerinin inşâsında göz ardı edilemez bir ağırlığa sahip olan söz konusu ilimlerin müellifler tarafından ciddi bir şekilde işlendiği ve bir çok usûl konusu içinde yansıtıldığı görülür.

Usûlün inşâsında dil ilimlerinin etkisini göstermesi bakımından, kavramsal çerçevenin oluşturulması bağlamında ele alınan hâs, âmm, müşterek, mutlak, mukayyed, hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, emir, nehiy gibi bir çok kavramın dil ilimleri ile ortak olduğu ifade edilmelidir. Her ne kadar içerikleri itibariyle mutlak bir mutabakat olmasa da zikredilen kavramlar, dil ilimlerinin önemli ölçüde etkili olduğunu gösterir.

Kavramların tanımlanması ve açıklanmasında dil ilimlerinin kullanıldığına örnek verilecek olursa, Serahsî, vaz'î hükümlerden biri olan sebep ile ilgili olarak "tefsîru's-sebebi lûgaten" ifadesiyle başlayıp sebebin yol, kapı ve ip manalarına geldiğini ifade eder ve bunların hepsinin nihayetinde "bir şeye ulaşma yolu" manasında birleştikleri sonucuna varır. Lûgat manası açısından vardığı bu sonuçtan hareketle Serahsî, sebebi, istenen hükme ulaşmada kullanılan yol olarak tarif eder. Ona göre sebep, kendisi ile hükme ulaşılan şey değil, hükme ulaşmada kullanılan yoldur. Bunu açıklamak amacıyla Mekke'ye gitmek için yürümenin değil kullanılan yolun sebep olduğunu ifade eder. Aynı amaçla ip örneğini verir ve kuyunun dibine ya da kuyudaki suya ulaşmak için iple inmek yada suyu iple çekmek değil, bunların bir yolu olarak ipin sebep olduğunu dile getirir ki, Debûsî ve Pezdevî de benzer açıklamaları

yapmaktadır.³⁹² Görüldüğü gibi bir usûl terimi olan sebep, lügat manasından hareketle açıklanmaya çalışılmakta, tanımı da bunun üzerine binâ edilmektedir.

Dil ilimleri, usûlün inşâsında zikredilen şekillerde kullanılmasının yanında bazı usûl kaidelerinin elde edilmesinde de kullanılır. Örneğin Pezdevî ve Serahsî, hurûfî'l-me'ânî'den olan "vav"ın mutlak cem' ifade eden bir atıf harfî olduğu, sıra (tertîb) ve yakınlık (mukâranet) manası taşımadığı kaidesine dil ilimlerinden hareketle ulaşırlar. Bunun, dilcilerin çoğunluğunun görüşü olduğuna işaret eden müelliflerin, Şâfiîlerin aksi yöndeki görüşlerini delillendirmek için zikrettikleri ayetleri verdikten sonra cevap olarak bu meselenin şer'i bir problem değil de bir dil problemi olduğunu ifade etmeleri³⁹³ dikkat çekicidir. Pezdevî, bu kaideyi istikrâ ve teemmül olmak üzere iki yönde temellendirir. Bunların ilkinde, Arapça'daki kullanımlardan hareket ederken, ikincisinde, Arapça'da isimlerin, fiillerin ve harflerin her birisinin belli bir mana için vaz' olunduğunu, aslen her birinin kendine has bir manaya sahip olması gerektiğini dile getirir ve buradan hareketle, sıra (tertîb) ve yakınlık (mukâranet) manası taşıyan başka harflerin (fe, sümme, ma'a gibi) varlığından dolayı "vav"a bu manaların yüklenmesinin tekrar olacağı, dolayısıyla "vav"ın diğerlerinden farklı olarak mutlak cem' ve atıf için vaz' olunduğu sonucuna varır. Serahsî, "ve 'inde't-temmüli fî kelâmi'l-'Arabi ve usûli'l-lügati yetebeyyenü enne" ifadesiyle başladığı açıklamalarında, Pezdevî'nin ayırımını zikretmemekle birlikte benzer bir muhtevaya yer vererek aynı sonuca ulaşır. Her iki müellif de daha sonra konu ile ilgili mezhep uygulamalarını değerlendirmeye tâbî tutar.³⁹⁴

³⁹² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.371; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 283-284; Serahsî, *el-Usûl*, II, 301. Burada Pezdevî ve Serahsî, sebep kelimesinin yol, kapı ve ip manalarında kullanıldığına dair ayetler vermektedirler. Bu, bir yönüyle delillendirme gibi gözükse de bir yönüyle de sebebin lügat manalarının söz konusu ayetlerden çıkarıldığı izlenimini de vermektedir. Her halükarda müellifler, lügat ilminin verilerini söz konusu usûl kavramının açıklanmasında dikkate almakta ve kullanmaktadırlar ki, bunun örnekleri değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde oldukça çoktur.

³⁹³ Konu ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanırlar: "ve hâzâ hükmün lâ yu'raftu illâ bi'stikrâi kelâmi'l-'Arabi ve bi't-teemmüli fî mevzû'i kelâmihim", "hâzâ min bâbi'l-lisân fe tarîku ma'rifetihî et-teemmülü fî kelâmi'l-'Arabi ve fî'l-usûli'l-mevzû'ati 'inde ehli'l-lügati". Bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, II, 204-206; Serahsî, *el-Usûl*, I, 200.

³⁹⁴ Pezdevî, *el-Usûl*, II, 202-237; Serahsî, *el-Usûl*, I, 200-207. Bu iki müellifin tamamen dil verileri ile açıkladıkları ve öncekilerden hiçbir aktarıma yer vermedikleri söz konusu probleme dair Cessâs, bazı aktarımlarda bulunarak açıklamalara gitmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 83-88. Usûlün inşâsında dil ilimlerinin kullanıldığını, en azından dikkate alındığını örnekleme babında daha genel bir bakış açısı sunan şu çalışmalara bakılabilir: Sa'd, *Mebâhisü'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğiyîn*; Sa'd, *Mebâhisü't-Tahsis İnde'l-Usûliyyîn ve'n-Nühât*; Tavîle, *Eserü'l-lüğa fî İhtilâfî'l-Müctehidin*; Erdem ve

Verilen örnekler göstermektedir ki, müellifler, öncekilerden aktarımın olmadığı durumlarda dikkate alınması gerektiği kanaatine vardıklarında dil ilimlerini kullanmışlar ve usûllerini bu çerçevede inşa etmişlerdir.

4-Aklî Muhâkeme Yoluyla Sonuç Çıkarılması

Esasen akıl yürütme ve mantıksal düşünce insan faaliyetinin olduğu her yerde varlığını gösterir. İnsanın önemli ölçüde müdahil olduğu bir faaliyet olarak usûl ilminin inşâsında da mezhep imamlarından usûle dair her hangi bir aktarımın olmadığı bazı durumlarda akıl ve mantıksal düşüncenin müellifler tarafından kullanıldığı görülür.

Örneğin Cessâs, ictihâdın geçerli olduğu ve geçerli olmadığı alanın (cevaz sahasının) tespiti için aklî-mantıkî bir ayırım ve çıkarımda bulunur. Hükümleri, Allah'ın birliğine iman gibi zatı itibariyle aklen hasen olan ve zamana göre değişmeyen hükümler, küfür gibi zatı itibariyle aklen kabih olan ve zamana göre değişmeyen hükümler ve bu iki gurup haricinde zamana ve maslahata göre değişmesi caiz olan hükümler olmak üzere üçe ayıran Cessâs, bunların ilk ikisi için ictihâdı câiz görmez. Üçüncüsünü ise, biri hakkında açık/muayyen hüküm bulunanlar, diğeri müctehidin zannına bırakılanlar olmak üzere iki kısma daha ayırır ve ilki için ictihâdın geçersiz olduğunu söylerken ikincisi için bunu câiz görür.³⁹⁵ Burada Cessâs'ın, tüm şer'î-itikâdî hükümleri kapsayıcı ve tüketici bir genel ayırım yapmaya çalıştığı, bu esnada da bütüncül bir bakış ve tutarlılıkla hareket ettiği söylenebilir. Ayrıca, ayırımların içeriklerinin tespitinde de aklî muhâkemeye vurgu yaptığı ifade edilmelidir.

Mutlak nehyin tekrara delâleti konusunda Debûsî, nehy için tekrarın mümkün olmadığını, çünkü nehyedilen şeyi terk etmenin bütün ömrü kapsadığını ifade eder. Ona göre bir nehye uymak ancak nehyedilen şeyi yapmamakla olur ve bu hal kişi ölünceye kadar devam eder. Bunu açıklığa kavuşturmak için Debûsî, neyhi emirle karşılaştırır ve bir eve girmemeye yemin eden bir kimsenin ölünceye kadar bu eve girmemekle yeminine sadık kalabileceğini, dolayısıyla burada tekrarın tasavvur edilemeyeceğini; bir eve girmeye yemin eden kimsenin ise bir defa girmekle yeminini yerine getirmiş

Deliçay, "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak "Delalet"", s.171-180; Bolay ve Bardakoğlu, "Delalet", *DİA*, IX, 119-122.

³⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 301-302.

olacağını ve tekrar girmenin tasavvur edilebileceğini dile getirir.³⁹⁶ Görüldüğü gibi Debûsî, mutlak nehyin tekrara delâleti konusunu, nehyin tekrara delâletinin aklın mümkün olmadığını/muhal olduğunu ispatlayarak açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra neshin câiz olmadığı konusunda aklî muhâkeme ile hareket eden müellifler, bunun caiz olması durumunda günümüze ulaşan hükümlerin bir kısmının ya da tamamının Hiz. Peygamber'in getirdiklerine muhalif olmasına da cevâz verilmiş olacağını ifade ederler. Dinin ise, "Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız"³⁹⁷ ayeti ile Allah tarafından koruma altına alındığını dile getiren müellifler, bu tümel yargıdan yola çıkarak cüz'ün de değiştirilemeyeceği sonucuna varırlar ki, bunun, bir tümden gelim faaliyeti olduğu söylenebilir. Ayrıca müellifler, Hiz. Peygamber'in vefatından sonra neshin câiz olduğu kabul edilerek vahyin yerine mücerret aklın konulmasının caiz olmadığını dile getirirler. Aksi görüşü destekleyen rivayetleri ise şâz kabul ederek ya da yorumla tâbî tutarak çürütmeye çalışırlar.³⁹⁸

Şüphesiz değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde formel mantığın ilke ve kavramlarının birebir yansımasını aramak ve bunların varolduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır. Bununla birlikte verilen örneklerde olduğu gibi bazı durumlarda müelliflerin, insanın doğal yapısında var olan akıl ve mantıksal düşünce ile hareket ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede, eserlerimizde geniş ve detaylı bir şekilde ele alınan kıyâs ve illet bahisleri, istihsân, kısmen de olsa kabul edilen istishâb, özellikle Debûsî'de önemli bir yer kaplayan aklî huccetler konusu aktarıma dayalı yönleri de olmasına rağmen aklî faaliyet ve mantıksal düşüncenin yoğunlaştığı konular olarak sıralanabilir.³⁹⁹ Ayrıca, usûl konularının sistematize edilmesi ve konular arası

³⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.50.

³⁹⁷ Hicr 15/9.

³⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 253-254; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.231-232; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 356-357; Serahsî, *el-Usûl*, II, 78-80.

³⁹⁹ Usûlün inşâsında aklî faaliyet ve mantıksal düşüncenin etkisi konusunda fikir vermesi açısından bütün usûl eserleri dikkate alınarak yapılan şu çalışmalara bakılabilir: Mansûr, *el-Edilletü'l-'Akliyye*; Berkî, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*; Hasan, *Analogical Reasoning in İslâmic Jurisprudence*; Brunschvig, "logic and Law in Classical İslâm", s.9-20; Chehata, "Hukuk Mantığı ve İslâm Hukuku" s.71-88; Wael b. Hallaq, "Dînî ve Dînî Olmayan Kùltürlerde Akıl Yürütmenin Mantığı: İslâm Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği" s.49-69; Wael b. Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi" s.195-236; Wael b. Hallaq, "Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannîlik ve Katîlik" s.161-186; Weiss, "İslâm Hukuk Biliminde Zâhirîlik ve Nesnellik"

bağlantıların kurulması, iç tutarlılığın sağlanması, deliller, örnekler, muhalif görüşler vb. argümanların muhatabın anlayacağı ve kabul edeceği hatta muhaliflerin susup kalacağı tutarlı bir bütünlük ve örgü içinde sunulması ve yorumlanması gibi faaliyetlerde de aklî muhâkeme ve mantıksal düşünce ile hareket edildiği ifade edilmelidir.

C-Değerlendirme

Yapılan ayırım ve açıklamalardan hareketle fukahâ metodunda usûlün inşâsının, usûl konu, kaide ve kavramlarına dair aktarımların yapılması ve bunların değerlendirilmesi, tevârûs edilen bir şeyin olmadığı durumlarda ise bazı argümanların dikkate alınması sûretiyle çözümlerin üretilmesi şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. İlimlerin öncekilerden aktarılanların değerlendirilmesi ve onların üzerine eklemelerin yapılması sûretiyle geliştiği dikkate alınırsa, zikredilen uygulamaların bu doğal gelişim sürecini izlediği ifade edilebilir. Usûle dair aktarımın olduğu ve olmadığı durumlar değerlendirildiğinde, aktarımın olmadığı durumlarda usûlün inşâsında etkili olan argümanların, öncekilerden yapılan usûle dair aktarım ve açıklamalar arasındaki boşlukların doldurulması ve detaylandırılarak işlenmesinde de kullanıldığı görülür.

Usûle dair aktarımın yapıldığı durumlarda olduğu gibi herhangi bir aktarımın yapılmadığı durumlarda da benimsenen görüşlerin delillendirilmesi, örneklendirilmesi, muhalif görüşlerin değerlendirilmesi gibi faaliyetlere de yer verildiği ifade edilmelidir.

Diğer yönden buraya kadar yapılan ayırım ve açıklamalar, fukahâ metoduna göre yazılan eserlerde usûlün inşâsında bir çok faktörün etkili olduğunu göstermektedir. Bu, müelliflerin usûlün inşâsında kullanılabileceğini düşündükleri tüm argümanları göz önünde bulundurmaya çalıştıklarına delalet eder. Fukahâ metodu eserlerinde usûlün furûdan çıkarıldığı şeklindeki yaygın kanaat ise, mütekellimîn metodundan farklılıkların vurgulanmasına yönelik bir tavır olarak anlaşılmalıdır.

s.63-78; Erdem ve Deliçay, “Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak “Delalet””, s.171-180; Bolay ve Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, IX, 119-122. Ayrıca, Cessâs’ta mantığın etkisi konusunda yapıldığı anlaşılan şu çalışmaya bkz. Shehaby, “The Influence of Stoic Logic on al-Jassâs’s Legal Theory”, s.61-85.

Diğer yönden, burada yaptığımız ayırım ve açıklamaların, söz konusu eserlerde usûlün inşâsında etkili olan argümanların tespiti konusunda tüketici olmaktan ziyâde yaygın ve genellenebilir temel argümanları ortaya koymaya yönelik olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla, zikredilenlerin haricinde nazarî ihtimaller, muhaliflerin görüşleri ve itirazları, hissî tecrübeler (örneğin, ehliyet bahislerinde bülûğ ve küçüğün sorumluluğu ile ilgili açıklamalarda) gibi başka argümanlar da usûlün inşâsında etkili veya yönlendirici olabilmektedir. Özellikle, itiraza mahal vermeyecek derecede açık olduğu için ayrıca inceleme gereği duymadığımız İslâm'a mensubiyet ve dînî duyarlılığın, tüm argümanları belirleyici ve yönlendirici daha genel ve derinden bir etkiye sahip olduğu vurgulanmalıdır.

Her ne kadar usûlün inşâsında zikredilen argümanların etkili olduğu doğru ise de müelliflerin din anlayışı, hukûkî tefekkürleri, zihinsel kapasiteleri, ilmî muhit ve birikimleri, sosyal ve kültürel çevreleri, mezhep telakkîleri gibi bir çok faktörün etkisiyle oluşmuş ilmî şahsiyetlerinin, tüm argümanları değerlendiren ve usûlün nasıl inşâ edileceğini belirleyen temel etken olduğu ifade edilmelidir. Buradan hareketle, müelliflerin, zikredilen argümanların önünde sürüklenen pasif ve edilgen bir konuma sahip olmak yerine, hem söz konusu argümanlarla beslenmek hem de onları işlemek suretiyle çift taraflı etkileşime dayalı bir konuma sahip oldukları söylenebilir.

IV-FUKAHÂ METHODUNDA ANA EKOLLER: IRAK VE SEMERKAND EKOLLERİ

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde konular işlenirken mezhep içi farklı görüş sahipleri için “ba‘zu meşâyihinâ”, “ba‘zu ashâbinâ” gibi ifadelerin kullanıldığı görülür.⁴⁰⁰ Serahsî ve Debûsî, zikredilen ifadelerin yanında, mezhep içi muhalif görüş sahipleri için bazı yerlerde “İrâkiyyûn” ifadesine yer verirler.⁴⁰¹ Aynı müellifler, kendi yörelerinin alimleri için ise, “meşâyihunâ bi bilâdinâ”, “ekseru meşâyihinâ”, “meşâyihu diyârinâ” ifadelerini kullanırlar.⁴⁰² Bu ifadeler dikkate

⁴⁰⁰ Bu ifadelere örnek olarak bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 137, II, 121; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.256; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 282, III, 17, 74, 199, 200, 436, 458, 462, IV, 406; Serahsî, *el-Usûl*, I, 20, 72, 75, 117, 151, 155, 22, 273, 377, II, 20, 42, 191, 208, 223, 308.

⁴⁰¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.319, 437; Serahsî, *el-Usûl*, I, 31, 45, 64, 74, 177, 195, 312.

⁴⁰² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.438; Serahsî, *el-Usûl*, I, 46, 74.

alındığında, temsil ettikleri fukahâ metodu çerçevesinde müelliflerin zihinlerinde iki farklı eğilimin varolduğu sonucuna varılabilir. Nitekim daha sonraki dönemde yaşamış olan Semerkandî (v. 540/1145) ve Lâmişî (VI/XII. yy.)’nin eserlerinde bu ayırım çok net bir şekilde kendini gösterir ve bu eserlerde “meşâyihi’l-‘Irak”-“meşâyihi Semerkand” ifadelerinin yaygın bir şekilde kullanıldığı görülür.⁴⁰³

İlk bakışta söz konusu ifadelerde ortaya çıkan Irak-Semerkand ayırımı, fukahâ metodu çizgisindeki alimlerin yöresel mensûbiyetlerini öne çıkaran bir ayırım izlenimi verse de, ekoller arası ihtilaflı konular incelendiğinde bu ayırımın taraflara ait bazı duyarlılıkları ve taraflar arası farklılaşan eğilimleri dikkate alan bilinçli bir tavrın sonucu olduğu göze çarpar. Daha çok kelâmî duyarlılık ve yaklaşım farklılıklarının beslediği bu ayırımın niteliğini açıklığa kavuşturmak amacıyla aşağıda taraflar arası bazı ihtilaflı konulara yer verilecektir.

Emredildiği vakit gelmeden ve emre imtisal gerçekleşmeden neshin imkanı konusunda Cessâs, emredilen şey için beş durumun söz konusu olduğunu dile getirir ve bunların sonuncusu olarak zikrettiği, cem’in en azını gerektiren ve daha çoğuna da muhtemel olan; ebedîlik manası taşıyan veya belirli bir vakit tayin eden bir ifade eşlik etmeksizin her zaman tekraren yapılmasını gerektiren bir lafızla vârid olan emir için, yapma imkanı oluşuktan sonra, yapılmış olsun veya olmasın neshin mümkün olduğu şeklindeki yaklaşımı benimser.⁴⁰⁴ Debûsî de Cessâs gibi yapma imkanı oluşuktan sonra emrin neshedilebileceğini ifade ederken, Pezdevî ve Serahsî, emirle amelin ya da amel imkanının şart koşulmasını Mu‘tezileye nisbet ederek yapma imkanı oluşmasa da kalpte yerleşme imkanı (et-temekkün min ‘akdi’l-kalb) şartıyla neshin olabileceği şeklinde farklı bir görüş benimser.⁴⁰⁵ Zikredilen görüşlerin ilki, Mu‘tezile’nin görüşü iken ikincisi Mâturîdî ve onun takipçisi Semerkandî’nin görüşüdür.⁴⁰⁶ Dolayısıyla Cessâs ve

⁴⁰³ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, I, 207, 213, 214, 220, 304, 305, 310, 411, 416, 418, 420, 438, 439, 470, 471, 474, 475, 486, 521, 589, II, 673, 674, 814, 833, 835, 899, 903, 904, 908, 1013, 1015, 1042, 1051; Lâmişî, *Kitâbün fi Usûli’l-Fıkıh*, s.91, 105, 115, 116, 124, 133, 134, 137, 138, 154, 174, 184, 202.

⁴⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 229-249.

⁴⁰⁵ Debûsî, *Takvimü’l-Edille*, s.235-238; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 323-330; Serahsî, *el-Usûl*, II, 63-65.

⁴⁰⁶ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, II, 998-999; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 227; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.88 (tükçe kısım). Semerkandî’nin, Mâturîdî’nin takipçisi ve savunucusu olduğuna dair kendi ifadeleri için bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, I, 97-100.

Debûsî Mu'tezile ile beraber hareket ederken Pezdevî ve Serahsî'nin Mâturîdî çizgisindeki görüşü benimsediği görülmektedir.

Vücûbun, vaktin ilk cüz'ünde mi yoksa vaktin sonun da mı taayyün edeceği meselesinde Cessâs, vaktin sonunda taayyün edeceğini savunurken, Pezdevî ve Serahsî, vaktin ilk cüz'ünde taayyün edeceği görüşünü benimser.⁴⁰⁷ Debûsî, vaktin evvelinde edânın zorunlu olmaması nedeniyle vücûbiyyetin vaktin evveline bağlı olmadığı şeklindeki yaklaşımı hatalı görür ve vaktin evvelinde zimmette sabit olmakla birlikte edâsının vacip olmadığını ifade ederek Pezdevî ve Serahsî'nin yanında yer alır.⁴⁰⁸ Zikredilen görüşlerin ilki Mu'tezile'ye ait yaygın görüş iken, ikincisinin Mâturîdî ve Semerkandî'nin görüşü ile paralel olduğu görülmektedir.⁴⁰⁹

İlletin tahsîsi konusunda Cessâs ve Debûsî müsbet tavır takınarak Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşıırken Pezdevî ve Serahsî menfî görüşü benimseyerek Mâturîdî ve onun takipçisi Semerkandî'nin yanında yer alırlar.⁴¹⁰ Konu ile ilgili tartışmalar esnasında Cessâs, Hanefî imamlarından kendisine illetin tahsîsinin câiz olduğu görüşünün nakledildiğini, dolayısıyla onların da bu görüşte olduklarını ifade ederken, Serahsî'nin, aksini iddia edip illetin tahsîsine cevaz verenlerin selefe ve ehli sünnete muhalefet ettiklerini ve Mu'tezilî görüşlere meylettiklerini vurgulaması görüşler arası farklılaşmanın kelâmî zeminini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.⁴¹¹

Zikredilen örnekleri değerlendirmeye geçmeden önce, bu örneklerden sıhhatli sonuçlar çıkarabilmek için müelliflerin ilim çevrelerine işaret edecek olursak, Cessâs, Rey'de doğmuş, Nisabur, Ahvaz ve Bağdat'ta bulunmuş bir Irak alimidir.⁴¹² Semerkand'ın bir köyü olan Debûse'de doğmuş, Semerkand ve Buhârâ'da bulunmuş olan Debûsî; Semerkand ve Buhârâ'da bulunmuş olan ve Nesef yakınlarındaki Pezde

⁴⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 123-131; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 458; Serahsî, *el-Usûl*, I, 31-35.

⁴⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.68-69.

⁴⁰⁹ İlgili görüşleri için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 134-135; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 329-332; Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.86 (tükçe kısım).

⁴¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255-270; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.312; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 57-74; Serahsî, *el-Usûl*, II, 208-215; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, II, 898-903.

⁴¹¹ Söz konusu ifadeler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 255-256; Serahsî, *el-Usûl*, II, 208.

⁴¹² İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, s.6; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.53-54; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.34.

kalesine nispet edilen Pezdevî ve Merv ile Meşhed arasındaki Serahs'ta doğmuş, Buhârâ, Özcend ve Fergana'da bulunmuş olan Serahsî ise birer Orta Asya alimidirler.⁴¹³

Bu açıklamalar ve yukarıdaki örnekler birlikte değerlendirildiğinde Iraklı alim Cessâs'ın ihtilaflı konularda Mu'tezile'nin yanında yer aldığı görülür ki, buradan yola çıkarak Irak ekolünün Mu'tezile'ye meyilli olduğu sonucuna varılabilir. Cessâs'ın Mu'tezile mezhebine mensup olduğu ile ilgili iddialar ve onun kelâmî konulardaki Mu'tezile ile ortak olan görüşleri de bunu destekler niteliktedir.⁴¹⁴ Orta Asyalı olmakla birlikte ihtilaflı konulardaki tavırlarıyla daha çok Cessâs'ın yani Irak ekolünün yanında yer alan Debûsî de Irak ekolü çerçevesinde değerlendirilebilir.⁴¹⁵ Orta Asyalı Pezdevî ve Serahsî'nin ise ihtilaflı konularda genellikle Mu'tezile'nin karşısında ve Mâturîdî ile paralel görüşleri benimsemesi, Semerkand ekolünün Mâturîdî çizgisini tercih ettiğini gösterir. Nitekim, Irak ekolü temsilcileri olarak kabul edilebilecek olan Cessâs ve Debûsî'nin, menfî ya da müspet herhangi bir şekilde Mu'tezile'den bahsetmemesi, buna karşılık Semerkand ekolü çerçevesinde değerlendirilebilecek olan Pezdevî ve Serahsî'nin Mu'tezile'ye genellikle menfî bir bakış açısıyla yaklaşması⁴¹⁶, Irak ve Semerkand ekollerinin zikredilen kelâmî eğilimlerini destekler mahiyettedir. Aynı şekilde, Pezdevî'nin, eserinin girişinde Hanefî mezhebi imamlarının Mu'tezile'den olmadıklarını ve ehli sünnet ve'l-cemaat itikadına sahip olduklarını vurgulaması da söz konusu tespitleri güçlendirmektedir.⁴¹⁷

Müelliflerin ihtilaflı konulardaki tavırları açısından Cessâs ve Debûsî'nin Mu'tezile ile, Pezdevî ve Serahsî'nin Mâturîdî ile paralel görüşlere sahip oldukları genel olarak doğru olmakla birlikte bunun da bazı istisnaları vardır.

Örneğin tebliğ ulaştıktan sonra kâfirlerin sorumlulukları ile ilgili olarak Cessâs, herhangi bir ayırım yapmaksızın imanla sorumlu oldukları gibi şer'î hükümlerle de

⁴¹³ İbn Kutluboğa, *Tâcû't-Terâcim*, s. 36, 41, 52-53; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.184, 209-211, 261-262; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s.37-38, 41-43.

⁴¹⁴ Cessâs'a yönelik ilgili iddialar, onun Mu'tezilî kelâm görüşleri ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh*, s. 24-26; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.110-150.

⁴¹⁵ Debûsî'nin ihtilaflı konularda genellikle Irak ekolünün görüşlerini benimsediği ile ilgili olarak bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.77 (tükçe kısım).

⁴¹⁶ Örnek olarak bkz. Pezdevî, *el-Usûl*, I, 98, 158, III, 324, IV, 30, 379, 381; Serahsî, *el-Usûl*, I, 127, 170, II, 63, 208, 212.

⁴¹⁷ Pezdevî, *el-Usûl*, I, 32-45.

sorumlu olduklarını ifade eder.⁴¹⁸ Serahsî ise onlar için hitâbın iman, ukûbât ve muâmelât konularında geçerli olmakla birlikte dinden çıkmakla düşme ihtimali taşıyan ibâdetlerin edâsından sorumlu olmadıkları görüşünü benimser.⁴¹⁹ Mâturîdî ve Semerkandî ise bu durumdaki kâfirlerin imandan başka hiçbir şeyle sorumlu olmadıkları kanaatindedirler.⁴²⁰ Burada, Cessâs'ın görüşü Mu'tezile ile paralel iken, Serahsî'nin görüşünün hem Mu'tezile'nin hem de Mâturîdî ile Semerkandî'nin görüşünden farklı olduğu görülmektedir.

Konuya daha açık bir örnek verilecek olursa, âmmın hükmü ile ilgili olarak müelliflerin hepsi, âmmın emirlerde-nehiylerde (yani amel konularında) ve haberlerde (inanç konularında) olmak üzere fertlerine kat'î bir şekilde delalet ettiğini ifade ederek Mu'tezile ile aynı görüşü benimserler.⁴²¹ Semerkandî ve Mâturîdî ise âmm bir lafızla tüm fertleri için amel bakımından vücûbiyyetin sabit olacağını ve umûm ve husûstan herhangi birisini tayin etmeksizin Allah bu lafızla hangisini kastetti ise ona müphem olarak inanılması gerektiğini dile getirerek müelliflerimizden farklı bir tavır takınırlar.⁴²² Burada da müelliflerin hepsinin Mu'tezile ile aynı görüşü benimsedikleri görülmektedir.

Bu örnekler birer istisna olarak değerlendirilebileceği gibi, bunlardan hareketle Pezdevî ve Serahsî'nin, Mâturîdî Semerkand ekolüne geçişi temsil etmekle birlikte onu tam olarak yansıtmadıkları sonucuna da varılabilir.

Yapılan açıklamalar ve örneklendirmelerin gösterdiği üzere değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerde Irak-Semerkand ayırımını temellendiren uygulamalar var ise de, bu ayırımın gerçek sahibinin Alaaddin Semerkandî olduğu ifade edilmelidir. Bu ayırımı zedeleyen istisnaların varlığına ek olarak Pezdevî ve Serahsî'nin yaşadığı dönemde, Mâturîdî'nin, yaygın olarak bilinen ve

⁴¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 158-160.

⁴¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 73-78.

⁴²⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 307-313; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.84 (metin kısmı).

⁴²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101-103; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s.96; Pezdevî, *el-Usûl*, I, 587; Serahsî, *el-Usûl*, I, 132. Mu'tezile'nin görüşü için bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 255-256.

⁴²² Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 416-418; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.68 (metin kısmı).

görüşleri ile ekol haline gelmiş bir isim olmadığı⁴²³ dikkate alındığında, Pezdevî ve Serahsî'nin Mâturîdî ile mutabık olan görüşlerinin Orta Asya alimlerinin görüşlerinden etkilendiği söylenebilir de bunların Mâturîdî'ye nisbetinin şüpheli olduğu görülür. Irak-Semerkand ayırımının zeminini oluşturan Mu'tezile-Mâturîdî çizgilerinin netleşmesi ise Semerkandî ile olur. Nitekim Semerkandî'nin usûl eseri incelendiğinde, onun, Mâturîdî'nin usûl anlayışını ihyâ etmeye çalıştığı görülür. Semerkandî'nin Mu'tezile'ye karşı Mâturîdî'nin takipçisi ve savunucusu olduğu, eserinin girişinde yer alan ifadelerden de anlaşılmaktadır.⁴²⁴ Buraya kadar yapılan açıklamalardan yola çıkılarak Irak ekolünün Cessâs ile birlikte netleştiği, Semerkand ekolünün ise Pezdevî ve Serahsî ile birlikte belli aşamalara getirildiği ancak gerçek oluşumun ve netleşmenin Semerkandî ile gerçekleştiği sonucuna varılabilir.

Irak ekolünün isimlendirilmesinde bir problem olmamakla birlikte Pezdevî ve Serahsî'nin mensup oldukları ekolün Semerkand ekolü olarak isimlendirilmesinin, söz konusu müelliflerin yaşadıkları yerler dikkate alındığında yöresel mensûbiyetlerini tam olarak yansıtan kapsamlı bir isimlendirme olmadığı söylenebilir. Ancak, bu isimlendirmenin “meşâyihu Semerkand” ifadesiyle Alaaddin Semerkandî'ye ait olduğu hatırlanacak olursa konu daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim, Semerkandî'nin bu çevrede yetişmiş bir alim olmasının yanında usûl eserinde kendisinin de ifade ettiği gibi Mu'tezile'ye karşı Semerkandlı Mâturîdî'nin usûl anlayışını ortaya koymaya çalışması bu isimlendirmeyi anlamlı hale getirir.⁴²⁵ Ayrıca bu isimlendirme, Mu'tezile eğilimli Irak ekolüne karşı, Semerkandlı olan Mâturîdî'nin usûlî-keîâmî görüşlerine yapılan bir vurguyu da içerir.

Sonuç olarak fukahâ metodu çerçevesinde gerçekte keîâmî kaygılara dayanan bir Irak-Semerkand ayırımının var olduğu söylenebilir. Ancak bu ayırımın ihtilaflı konularla sınırlı kaldığı, tüm usûl konuları ve uygulamaları çerçevesinde müelliflerin

⁴²³ Bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s.69-72 (tükçe kısım).

⁴²⁴ Söz konusu ifadeler için bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 97-100.

⁴²⁵ Mâturîdî ve Semerkandî'nin yaşadıkları yerler ve ilim çevreleri için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcû'l-terâcim*, s.59, Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.260, 319-320; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, VIII, 228, 267; Kavakçı, “Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed es-Semerkandî”, s.91-94. Semerkandî'nin, Mâturîdî'yi takip ettiğine ve onun usûlünü ortaya koymayı amaçladığına dair kendi ifadeleri için bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 97-100.

usûl anlayışlarını değiştirecek veya şekillendirecek bir güce sahip olmadığı ifade edilmelidir.

Diğer yönden kelâmî kaygılarla beslenen bu ayırımın varlığı, usûlün inşâsında kelâmın ne kadar etkili olduğunu göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Mümkün mertebe araştırmamızda esas aldığımız eserler çerçevesinde ele almaya gayret ettiğimiz bu ayırımın şüphesiz öncesi ve sonraki dönemlere yansması olmalıdır.⁴²⁶ Bu yönüyle oldukça sınırlı bir alanı dikkate alarak incelediğimiz bu konunun daha detaylı ve kapsamlı bir araştırmaya muhtaç olduğu aşıkardır.

⁴²⁶ Bu ayırımın öncesi ile ilgili olarak önemli ipuçları vermesi ve tarihsel gelişimin ortaya konulmasında kayda değer açılımlar sağlaması açısından usûl faaliyetlerinin ötesinde hoca-talebe ilişkisi ve ilmî çevreler, mezhep birikimine olan yaklaşım, mezhep içi istidlâl ve mezhep anlayışı gibi daha genel kaygılar dikkate alınmak sûretiyle Hanefî mezhebi çerçevesinde yapılan ayırımlar ve bu ayırımlara bağlı yorum ve açıklamalar için bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s.100-277; *Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil*'i, s.33-50.

SONUÇ

Fıkıh usûlü ilminin tarihsel sürecinde önemli bir dönemi ve kendine has özellikleri olan bir usûl anlayışını açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız araştırmamız neticesinde, ilgili yerlerde yaptığımız açıklamalarda da görüldüğü üzere, fukahâ metoduna yönelik tespit ettiğimiz tasavvurlardan bazılarının doğru olduğu, bazılarının ise gerçeği tam olarak yansıtmadıkları söylenebilir. Bu, söz konusu tasavvurların oldukça sınırlı, detaya girmeyen ve çoğunlukla izlenimlere dayalı genellemeler olmalarının yanında, mütekellimîn metodundan farklılıkları vurgulamak ve metotlar arası karşılaştırma yapmak endişesi ile ortaya konulmuş olmaları ile izah edilebilir.

Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz ve değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserler bazında, mütekellimîn metodu ile karşılaştırma kaygısı olmaksızın yaptığımız incelemeler, fukahâ metoduna yönelik tasavvurların haricinde diğer eserlerle ortak ya da diğer eserlerle karşılaştırma imkanı vermeyen bir çok özelliğin daha var olduğunu göstermektedir.

Şüphesiz, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerinin taşıdıkları tüm özellikleri tespit etmenin zorluğu ortadadır. Biz, araştırmamızda, başta bu eserlerin müellifleri açısından olmak üzere, söz konusu eserlerin amaçları ve muhtevaları, konuların tasnif sistemi ve işleniş yöntemi, usûlün inşâsı ve ana ekoller itibariyle değişik açılardan fukahâ metodunun karakteristik yapısını imkan ölçüsünde ortaya koyduk.

Fukahâ metodunu temsilen seçtiğimiz eserler üzerinde yaptığımız incelemeler, söz konusu eserlerin yukarıda ifade edilen açılardan bir çok ortak özelliğe sahip oldukları ve bu nedenle de söz konusu eserlerin bir grup altında değerlendirilmesinin isabetli olacağı neticesine götürmektedir. Bununla birlikte, bu eserlerin yeknesak ve birbirinin tekrarı olmadığı, fıkıh usûlü ilmine ait gelişim sürecinin fukahâ metodu cenahında yer alan parçaları oldukları ifade edilebilir.

Değerlendirmelerimizde esas aldığımız eserlerin kendi aralarında bazı farklılıklara sahip olmaları, söz konusu eserlerden her birinin önceki birikimi aktarmanın yanında telif yönüne de sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla fukahâ

metoduna göre yazılan usûl eserleri, önceki birikimi aktaran bir yapıda olmalarının yanında telif yönü de olan eserlerdir.

Araştırmamızda ortaya çıkmıştır ki, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserleri, usûl-fürû ilişkisinin kurulması ve birbirlerine olan etkilerinin tespit edilmesi, usûlün inşâsı, usûlde ictihâd, usûlde deliller ve delillendirme faaliyeti, usûlde aklî faaliyetin rolü, usûl konu, kaide ve kavramları ve bunların oluşum, gelişim ve değişim süreci gibi bir çok konuda zengin bir malzemeye sahiptirler. İlgili yerlerinde bu hususa ışık tutabilecek tespit ve değerlendirmelere yer verdiğimiz tezimizin bu tarihî mîrâsın derinliklerine inebilme açısından olumlu bir katkı sağlayacağını ve yeni araştırmalara kapı aralayacağını ümit ederiz.



EK: FUKAHÂ METODUNU TEMSİLEN SEÇİLEN USÛL ESERLERİNİN MUHTEVASI



Aşağıda, fukahâ metoduna göre yazılan usûl eserlerini temsilen seçilen ve çalışmamızda esas alınan bazı usûl eserlerinin muhtevası ana hatlarıyla verilmiştir. Söz konusu eserlerin muhtevaları belirlenirken mümkün mertebe bir çok alt başlığı altında toplayabilecek en genel başlıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak, müelliflerin eserlerini telifteki üslûp ve eğilimleri dikkate alınarak bazı alt başlıklara da yer verilmiştir. Ayrıca, müelliflerin eserlerini telifteki üslûp ve eğilimleri, konuların eser içindeki ve genel usûl konuları arasındaki ehemmiyeti ve genel olarak usûl konularının kapsamları dikkate alınarak başlıklar arasında derecelendirmeye gidilmiştir. Tespit edilen başlıkların sıralanmasında, bunların eserlerdeki ele alınış sıralarına riayet edilmiştir. Eser muhtevaları verilirken, her eserin kendi içinde ve diğer eserlerle karşılaştırılabilmesi, konular arasındaki sınırların net bir şekilde görülebilmesi ve konu hacimleri hakkında fikir edinilebilmesi açısından konu başlıklarının eserler içindeki yerlerine de işaret edilmiştir.

I-Lafız Bahisleri.....	I, 39-425; II, 5-194
II-Nesih İle İlgili Konular.....	II, 195-368; III, 5-16
III-Hz. Peygamber’den Önceki Şerî’atlerin Bağlayıcılığı.....	III, 17-29
IV-Genel Olarak Haber Anlayışı ve Sünnetle İlgili Konular.....	III, 30-212
V-Hz. Peygamber’in Fiilleri	III, 213-236
VI-Hz. Peygamber’in İctihâdı.....	III, 237-244
VII-Sem’ Gelmeden Önce Eşyanın Hükümü.....	III, 245-254
VIII-İcmâ Bahisleri.....	III, 255-358
IX-Sahabeyi Taklîd.....	III, 359-366
X- Teemmül ve Tahkik Vücûbiyeti ve Taklîdin Zemmi.....	III, 367-382
XI-Delil Getirme Mecbûriyeti Açısından Nâfinin Durumu.....	III, 383-395
XII-Kıyâs ve İctihâdın İspatı.....	IV, 5-96
XIII-Kıyâs ve İlet Bahisleri.....	IV, 97-230
XIV-İstihâsân ve Tahsîsü’l-‘İlle.....	IV, 231-270
XV-İctihâd Bahisleri.....	IV, 271-383
A-İctihâd Ehliyeti.....	IV, 271-278
B-Müctehidin Taklîdi.....	IV, 279-285
C-Hz. Peygamber’in Huzurunda İctihâd.....	IV, 287-291
D-Hata-İsâbet Tartışmaları (İctihâdın Hükümü).....	IV, 293-383

Hanefîlerin usûl anlayışlarını Cessâs’ın eseri çerçevesinde ele alarak inceleyen Marie Bernand, bazı farklar olmakla birlikte söz konusu eserin muhtevasını yukarıdakine benzer bir şekilde vermektedir.⁴²⁸ Hakkı Aydın da, “Cessâs ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metotları” başlıklı makalesinde ana hatlarıyla benzer bir ayırım yapmaktadır.⁴²⁹

⁴²⁷ Konu başlıklarının yerleri, söz konusu eserin ‘Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından yapılan neşrinin ikinci baskısı (Kuveyt-1994) esas alınarak gösterilmiştir.

⁴²⁸ Bernand, “Hanaffi Usûl Al-Fiqh Through A Manuscript Of Al-Ğassâs”, s.625-626.

⁴²⁹ Aydın, “Cessâs ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metotları”, s.49.

Mukaddime.....	9-11
I-Hucec ve Nevileri.....	13-18
A-Şer'î Huccetler(الحجج الشرعية)	19-441
1-Mûcip Şer'î Huccetler(الحجج الشرعية الموجبة) ve İlgili Konular.....	19-167
a-Kitap ve Huccet Oluşu.....	20-21
b-Mütevâtir ve Huccet Oluşu.....	22
c-İcmâ Bahisleri.....	23-33
d-Lafız Bahisleri.....	34-167
2-Mücevviz Şer'î Huccetler(الحجج المجوزة من الشرعيات) ve İlgili Konular....	168-441
a-Müevvel Ayet.....	169
b-Haber-i Vâhid ve Sünnetle İlgili Bahisler.....	170-213
c-Teâruz.....	214-220
d-Beyân.....	221-227
e-Nesih.....	228-246
f-Hz. Peygamber'in Fiilleri	247-248
g-Hz. Peygamber'in İctihâdı.....	249-252
h-Şer'u Men Kablenâ.....	253-255
ı-Sahabe ve Tabi'ûnun Taklîdi.....	256-259
i-Kıyâs ve İllet Bahisleri.....	260-387
i-Kıyâs bahisleri ve İlleti Tespit Yolları.....	260-318
ii-Delilin Yokluğuyla İhticac.....	319-326
iii-İllete İtiraz Yolları ve Tercih.....	327-368
iv-İntikâl Yolları.....	369-370
v-İllet, Sebep, Şart, Alâmet ve Kısımları (Vaz'î Hükümler).....	371-387
j-Yanılıcı/Saptırıcı Huccetler (الحجج التي هي مضلة).....	388-403
i-Taklîd.....	389-391
ii-İlham.....	392-399
iii-İstishâbü'l-Hâl'in Kısımları.....	400-401
iv-Tardın Kısımları.....	402-403
k-İstihşân.....	404-406

⁴³⁰ Çalışmamızda, söz konusu eserin Halil Muhyiddin el-Meys tarafından yapılan neşrinin ilk baskısı (Beyrut-2001) esas alınmıştır.

1-İctihâd-Müctehid ve Hata-İsâbet konuları.....	407-416
m-Ehliyet (Mahkûm Aleyh) Bahisleri.....	417-441
B-Aklî Huccetler(الحجج العقلية).....	442-464
1-Aklî Huccetlere Giriş, Mücerred Aklî Huccetlerle Allah'ın Bilinip Bilinemeyeceği Meselesi.....	442-447
2-Mûcip Akıl.....	448-457
a-Mûcip Aklın Delillerinin Kısımları.....	448
b-Mûcip Aklın Hükümleri.....	449-457
i-Mûcip Aklın Dünya İle İlgili Olarak Kesin Bir Şekilde Mübahlığına Hükmettiği Şeyler.....	449-450
ii-Mûcip Aklın Din İle İlgili Olarak Kesin Bir Şekilde Vücûbiyetine Hükmettiği Şeyler.....	451-454
iii-Mûcip Aklın Dünya İle İlgili Olarak Kesin Bir Şekilde Haramlığına Hükmettiği Şeyler.....	455
iv-Mûcip Aklın Din İle İlgili Olarak Kesin Bir Şekilde Haramlığına Hükmettiği Şeyler.....	456-457
3-Mücevviz Akıl ve Hükümleri (Mücevviz Aklın Dünya İle İlgili Olarak Mübahlığına Hükmettiği Şeyler).....	458-461
4-Şerî'atın Olmaması Durumunda Dînî Meşrû'ât (Hükümler) Üzerine Aklın Delaletinin İmkânı ve Hükümü.....	462-464
II-İlim Oluşmadan Önce ve İlim Oluştuktan Sonra İnsan Kalbinin Halleri.....	465-468

Mukaddime.....	I, 23-66
I-Kitap.....	I, 67-87
II-Lafız Bahisleri.....	I, 88-643; II, 5-652
III-Sünnet Bahisleri.....	II, 653-754 ; III, 5-159
IV-Teâruz.....	III, 160-210
V-Beyân.....	III, 211-311
VI-Nesih.....	III, 297-373
VII-Hz. Peygamber'in Fiilleri.....	III, 374-382
VIII-Vahyin Niteliğine Göre Sünnetin Kısımları ⁴³²	III, 383-396
IX-Şer' u Men Kablenâ.....	III, 397-405
X-Sahabeye Tâbi Olma ve Sahâbî Kavli.....	III, 406-422
XI-İcmâ Bahisleri.....	III, 423-486
XII-Kıyâs, İstihsân, İctihâdla İlgili Konular ve İllet Bahisleri.....	III, 487-704; IV, 5-378
A-Kıyâs Bahisleri	III, 487-704
B-Kıyâs ve İstihsân.....	IV, 5-24
C-İctihâd Bahisleri.....	IV, 25-56
D-İlletin Tahsîsi.....	IV, 57-74
E-İllete İtiraz Yolları ve Tercih.....	IV, 75-220
F-İntikâl Yolları.....	IV, 221-228
G-Hükümler (Mahkûmün Fîhin Kısımları), Sebep, İllet, Şart, Alâmet ve Kısımları (Vaz'î Hükümler).....	IV, 229-378
XIII-Ehliyet (Mahkûm Aleyh) Bahisleri.....	IV, 379-666
A-Akıl Beyânı.....	IV, 379-392
B-Ehliyet ve Türleri.....	IV, 393-433
C-Ehliyet Arızaları.....	IV, 435-666

⁴³¹ Konuların eser içindeki yerleri, söz konusu eserin şerhi ile birlikte Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî tarafından yapılan neşrinin üçüncü baskısı (Beyrut-1997) esas alınarak gösterilmiştir.

⁴³² Hz. Peygamber'in icthâdı konusu da bu başlık altında ele alınmaktadır.

Mukaddime.....	I, 9-11
I-Lafız Bahisleri.....	I, 11-277
II-Şer'î Deliller ve Hükümleri.....	I, 277-321
A-Kitap ve Huccet Oluşu.....	I, 279-282
B-Mütevâtir Haber ve Huccet Oluşu.....	I, 282-295
C-İcmâ ve Huccet Oluşu.....	I, 295-321
III-Haber-i Vâhid ve Rivayetle İlgili Konular.....	I, 321-381; II, 3-12
IV-Teâruz.....	II, 12-26
V-Beyân.....	II, 26-53
VI-Nesih.....	II, 53-86
VII-Peygamberin Fiilleri.....	II, 86-90; 97-99
VIII-Vahyin Niteliğine Göre Sünnetin Kısımları ⁴³⁴	II, 90-96
IX-Şer'u Men Kablenâ.....	II, 99-105
X-Sahabeyi Taklîd ve Sahâbî Kavli.....	II, 105-118
XI-Kıyâs ve İllet Bahisleri.....	II, 118-332
A-Genel Kıyâs Bahisleri.....	II, 118-199
B-İstihsân ve İlletin Tahsîsi.....	II, 199-215
C-Delilin Yokluğuyla İhticac.....	II, 215-232
D-İtiraz Yolları ve Tercih.....	II, 232-289
E-Hükümler (Mahkûmün Fihin Kısımları), Sebep, İllet, Şart, Alâmet ve Kısımları (Vaz'î Hükümler).....	II, 289-332
XIV-Ehliyet (Mahkûm Aleyh) Bahisleri.....	II, 332-353

⁴³³ Çalışmamızda, eserin Ebu'l-Vefâ el-Efgânî tarafından yapılan neşrinin ilk baskısı (Beyrut-1993) esas alınmıştır.

⁴³⁴ Hz. Peygamber'in ictihâdî konusu da bu başlık altında incelenmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr 'Alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî), Beyrut 1997.
- Abdülkadir, Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-Müştereke Beyne Usûli'l-Fıkh ve Usûli'd-Dîn*, Dâru Hâfiz 1990.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Dâru'l-Fıkr 1411/1991.
- Alvânî, Tahâ Câbir, "Devru'l-Hanefiyye fî Tedvîni 'İlmi'l-Usûl", *ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye*, 17/5 (1982), s.11-29.
- , *Fıkh Usûlü: İslâm Fıkhını Araştırma ve Kavrama Yöntemi* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1992.
- , "Usûlü Fıkh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler" (trc. Selahattin Kıyıcı), *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (2000), s.369-395.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1968.
- Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûk fî'l-Luğa*, Beyrut 1983.
- Apaydın, Yunus, "Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkita' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), s.159-193.
- , "Kıyâs", *DİA*, XXV, 529-539.
- , "Sahâbî Sözü'nün Hukûkî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990), s.323-353.
- Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Aybakan, Bilal, *Fıkh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul 2003.
- Aydın, Hakkı, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), s.11-60.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* (nşr. Dr. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî), Beyrut 1989.

- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1951.
- Bâhuseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhâb, *et-Tahrîc 'Inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn: Dirâse, Nazariyye, Tatbikiye, Te'siliyye*, Riyad 1999.
- Bardakoğlu, Ali, "Âmm", *DİA*, II, 552-553.
- , "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.
- , "İstihşân", *DİA*, XXIII, 339-347.
- , "İstishâb", *DİA*, XXIII, 376-381.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Bedir, Murtezâ, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), The University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, Manchester 1999.
- , "Is There A Hanafî Usûl Al-Fıqh?", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), s.163-172.
- Berkî, Ali Himmet, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948.
- Bernand, Marie, "Hanafî Usûl Al-Fıqh Through A Manuscript Of Al-Ğassâs", *Journal of the American Oriental Society*, 105.4 (1985), s.623-635.
- Beyhakî, Hâfız Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, Haydarabad 1347/1928.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1985.
- Bolay, M. Naci ve Bardakoğlu, Ali, "Delalet", *DİA*, IX, 119-122.
- Brockelmann, Karl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (trc. es-Seyyid Ya'kûb Bekir ve Ramazan Abdüttetvâb), el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Küttâb 1993.
- Brunschvig, Robert, "logic and Law in Classical İslâm", *Logic in Classical İslâmic Culture* (ed. G. E. Von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s.9-20.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdis ve'l-Esânîd içinde I-III), Germany 2000.
- Cebûrî, Hüseyin Halef, *el-Ekvâlû'l-Usûliyye li'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Kerhî*, Mekke 1989.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), Beyrut 1985.

-----, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1994.

Chehata, Chafik, "Hukuk Mantığı ve İslâm Hukuku" (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 8-1/4 (1984), s.71-88.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Doha 1978.

Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Usûlû*, İstanbul 1991.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî, *Sünen-i Dârimî* (trc. Abdullah Aydınli), İstanbul 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmü'l-Edille* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 2001.

Desûkî, Muhammed, *el-İmam Muhammed ve Eseruhû fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Katar 1987.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman el-Fârûkî, *el-İnsâf fi Beyâni Sebebi'l-İhtilâfi fi'l-Ahkâmî'l-Fikhiyye*, Kahire 1977.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, VI, 23-25.

-----, "İcmâ", *DİA*, XXI, 417-431.

-----, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul 1981.

-----, "İllet", *DİA*, XXII, 117-120.

Duman, Soner, *Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İllet Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistanî, *es-Sünen* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdis ve'l-Esânîd içinde I-II), Germany 2000.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh* (nşr. Muhammed Hamidullah), Dimaşk 1964.

Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrahim, *el-Fikru'l-Usûlî*, Cidde 1984.

-----, "Menhecü'l-Bahsi'l-Usûlî", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî*, 6 (1403-1404), s.11-39.

Ebû Yûsr Pezdevî, Sadru'l-İslâm Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980.

-----, *Kitâbü Usûli'd-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963.

Ebü Zehrâ, Muhammed, *Ebü Hanîfe: Hayâtühû ve 'Asruhû-Ârâühû ve Fıkhühû*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî 1964.

-----, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire ts.

Edîb Salih, Muhammed, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1984.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1935.

Erdem, Mehmet ve Deliçay, Tahsin, "Mantık, Belâgat ve Usûl-ü Fıkh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak "Delalet"", *Marîfe*, 2/1 (Bahar 2002). s.171-180.

Esmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, Kahire 1992.

Evgin, A.Kadir, *Temel Usûlü Fıkh Kitaplarının Sünnet Bölümlerinin Mukâyese ve Değerlendirmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992.

Ferfûr, Veliyyuddin Muhammed Salih, *el-Müzheb fi Usûli'l-Mezheb 'ale'l-Müntehab*, Dimaşk 1999.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Esâsü'l-Kıyâs* (nşr. Fahd b. Muhammed es-Sedhân), Riyad 1993.

-----, *el-Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994.

-----, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1324.

Güleç, Hasan, "Deliller Arasında Teâruz ve Tercih", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 6 (1989), s.475-484.

Güngör, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmu'l-Kurân*, Ankara 1989.

Gürkan, Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.

Ğazzî, Takiyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Riyad 1983.

Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Mugnî fi Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Mazhar Baka), Mekke 1983.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'Ale's-Sahîhayni fi'l-Hadîs*, Haydarabad 1334-1342/1916-1923.

Halilofits, Safvet Mustafâ, *el-İmâm Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, Kahire 2001.

Hallâf, Abdülvehhâb, *‘İlmü Usûli’l-fikh*, Kuveyt 1968.

Hamidullah, Muhammed, “Usûl al-Fikh’ın Tarihi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1957), s.1-18.

Han, Mustafa Said, *Dirâse Târihiyye li’l-Fıkhî ve Usûlihî*, Dimaşk 1984.

Hasan, Ahmed, *Analogical Reasoning in İslâmic Jurisprudance*, İslamabad 1986.

Hudarî, Muhammed, *Usûlü’l-Fikh*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî 1969.

İbn ‘Akîl, Ebu’l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî el-Hanbelî, *el-Vâzih fi Usûli’l-Fikh* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1999.

İbn Hâcib, Osman b. Amr b. Ebû Bekir el-Mâlikî, *Muntehe’l-Vusûli ve’l-Emel fi ‘İlmeyi’l-Usûli ve’l-Cedel*, Beyrut 1985.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun* (nşr. Ali Abdolvâhid Vâfî), Lecnetü’l-Beyânî’l-‘Arabî 1960.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kâhire 1970.

İbn Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid, *et-Tahrîr fi Usûli’l-Fikh*, Kahire 1932.

İbn Kutluboga, Ebu’l-‘Adl Zeynüddîn Kâsım, *Tâcü’t-Terâcim fi Tabakâti’l-Hanefiyye*, Bağdat 1962.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebû Abdullah, *es-Sünen* (Cem‘u’l-Cevâmi‘i’l-Ehâdis ve’l-Esânîd içinde I), Germany 2000.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yaya, *Kitâbü Tabakâti’l-Mu‘tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961.

----- (der.), *Fırak ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, (nşr. Ali Sâmî Neşşâr ve ‘İsâmuiddin Muhammed Ali), Dâru’l-Matbû‘âti’l-Câmi‘iyye 1972.

İbn Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk, *el-Fihrîst* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1971.

İsfahânî, Ebu’s-Senâ Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânü’l-Muhtasar: Şerhu’l-Muhtasari İbni’l-Hâcib* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke 1986.

İsmâil, Şa’ban Muhammed, *Usûlü’l-fikh: Târihuhû ve Ricâlühû*, Riyad 1981.

Ka’bî, Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Fazlü’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile* (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1974.

- Kannûcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-'Ulûm: el-Veşyü'l-Merkûm fî Beyâni Ahvâli'l-'Ulûm*, Beyrût ts.
- Karafî, Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (nşr. Adil Ahmed Adülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvez), Mekke 1997.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (tsh. Şerâfeddin Yaltkaya), Ankara 1941-1943.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, "Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed es-Semerkindî", *Diyanet Dergisi*, 8/82-83 (1969), s.91-94.
- Kaya, Eyüp Sait, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- , *Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, "Hâs", *DİA*, XVI, 264-267.
- Kuraşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî 1978.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Haneffî el-Mâturîdî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Abdülmecit Türkî), Beyrut 1995.
- Leknevî, Ebu'l-Hasanât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (göz. geç. Ahmed ez-Za'бі), Beyrut 1998.
- Makdisî, George, *İbn 'Akîl: Religion and Culture in Classical İslâm*, Edinburgh 1997.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdis ve'l-Esânîd içinde), Germany 2000.
- Mansûr, Muhammed Sa'îd Şehâte, *el-Edilletü'l-'Akliyyetü ve 'Alâkatühâ bi'n-Nakliyye 'İnde'l-Usûliyyîn*, Hartum 1999.
- Matlûb, Mahmud, *Ebû Yusuf: Hayâtühû ve Âsâruhû ve Ârâuhû'l-Fıkhîyye*, Bağdat 1969.
- Me'ârik, Sabrî Muhammed Abdullah ve Hasâneyn, Muhammed Muhammed Abdullah, *Buhûs fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire 1988.

- Merâgî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Mısır ts.
- Mutî'î, Muhammed Behî, *Süllemü'l-Vusûl li Şerhi Nihâyeti's-Sûl* (Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl içinde), Kahire 1924.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdîs ve'l-Esânîd içinde I-II), Germany 2000.
- Neseî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Zikri 'Ulemâi Semerkand* (göz. geç. Nazr Muhammed Faryabi), Murabba' 1991.
- Neseî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan el-Horosânî, *es-Sünen* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdîs ve'l-Esânîd içinde I-II), Germany 2000.
- Ömerî, Ebu'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 2000.
- Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerim b. Mûsâ b. İsâ b. Mücâhid Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *el-Usûl* (Keşfü'l-Esrâr içinde) (nşr. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1997.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî), Riyad 1979.
- Sabri Efendi, Şeyhulislâm Mustafa, *Mevkifu'l-'Akl ve'l-'İlm ve'l-'Âlem min Rabbi'l-'Âlemîn ve 'İbâdihi'l-Murselîn*, Beyrut 1981.
- Sa'd, Mahmud, *Mebâhisü'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâgiyyîn*, İskenderiye 1989.
- , *Mebâhisü't-Tahsîs İnde'l-Usûliyyîn ve'n-Nühât*, İskenderiye ts.
- Sadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Haneî, *et-Tevdîh fî Halli Ğavâmidî't-Tenkîh* (Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh içinde), Beyrut 1957.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâti'u'l-Edille* (nşr. Muhammed Hasan Heytû), Beyrut 1996.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî), Beyrut 1980

- Semerkindî, Ebû Bekir Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl fî'l-Usûl* (nşr. Abdûlmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat 1987.
- Serahsî, Şemsüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl, *el-Usûl* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1993.
- Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul 1915.
- Shehaby, Nabil, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassâs's Legal Theory", *The Cultural Context of Medieval Learning* (ed. John E. Murdoch and Edith D. Sylla), Dordrecht-Boston 1975, s.61-85.
- Siğnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (nşr. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet), Riyad 2001.
- Sübki, Ali b. Abdülkâfî ve Sübki, Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Kahire 1981.
- Şaban, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrût 1971.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *Cimâ'u'l-'İlm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Beyrût 1984.
- , *el-Ümm*, Bulak 1903.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl İlâ Tahkîki'l-Hakki Min 'İlmi'l-Usûl* (nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallak), Beyrût 2000.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (nşr. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr), Kahire 1968.
- Tavîle, Abdülvehhâb Abdüsselâm, *Eserü'l-lüğa fî İhtilâfi'l-Müctehidîn*, Dâru's-Selâm ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b.Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Beyrut 1957.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen* (Cem'u'l-Cevâmi'i'l-Ehâdis ve'l-Esânîd içinde I-II), Germany 2000.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Wael b. Hallaq, "Dînî ve Dînî Olmayan Kültürlerde Akıl Yürütmenin Mantığı: İslâm Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği" (trc. Muharrem Kılıç), *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), s.49-69.

- , “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi” (trc. Bilal Aybakan), *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999), s.195-236.
- , “Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannîlik ve Katîlik” (trc. Muharrem Kılıç), *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 6 (2002), s.161-186.
- Weiss, Bernard, “İslâm Hukuk Biliminde Zâhirîlik ve Nesnellik” (trc. Muharrem Kılıç), *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2 (2002), s.63-78.
- Yargı, Mehmed Ali, *Hanefî Fıkıh Doktrinde Meşhur Sünnetin Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.
- Yıldız, Abdullah, “Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-i”, *Harran Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), s.139-159.
- , “Serahsî'nin Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfî'l-Hadisle Alâkalı Meseleler”, *Harran Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 5 (1999), s.255-298.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaut ve Ekrem el-Bûşî), Beyrut 1983.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 2000.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcîmi li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rabîne ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1997.
- Zuhaylî, Vehbe, “Değişik Mezheplerde İctihâd Usûlleri”, *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 25-27 Nisan 1997, s.198-225.