T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FIKIH USÛLÜNDE HUSÜN-KUBUH

- EL-MU'TEMED ve EL-MUSTASFÂ KARŞILAŞTIRMASI IŞIĞINDA -

Doktora Tezi

AYŞEGÜL YILMAZ

İstanbul, 2012

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

FIKIH USÛLÜNDE HUSÜN-KUBUH

- EL-MU'TEMED ve EL-MUSTASFÂ KARŞILAŞTIRMASI IŞIĞINDA -

Doktora Tezi

AYŞEGÜL YILMAZ

Danışman: PROF. DR. MEHMET ERDOĞAN

İstanbul, 2012

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Doktora öğrencisi AYŞEGÜL YILMAZ nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2011 tarih ve 2011-14/27 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi	: 04/04/2012	
1) Tez Danışmanı :	**PROF. DR. MEHMET ERDOĞAN**	
2) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ**	
3) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. ALİ DURUSOY**	
4) Jüri Üyesi :	**PROF.DR.VECDİ AKYÜZ**	
5) Jüri Üyesi :	**DOÇ.DR.ABDUSSELAM ARI**	

ÖZ

Husün-kubuh meselesi, aklın teklîfteki rolünü belirleme çabasından ibârettir. Bu çalışmanın en önde gelen amacı, husün-kubuh meselesinin, Fıkıh Usûlü'nün bir problemi olduğunu ispatlamaktır.

Giriş Bölümü'nde, araştırmanın amacı, konusu, önemi ve orjinalliği ile kullanılan kaynak ve yöntemler hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Gazzâlî'ye kadar uzanan dönemden seçilen Fıkıh Usûlü eserlerinde husün-kubuh meselesine yer verilip verilmediği incelenmiştir. Bunlar arasında sistematik üslûbu ve diğer pek çok özelliği ile öne çıkan iki önemli eser (Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı) seçilmiş; Fıkıh Usûlü'nde husün-kubuh meselesinin hangi konularla doğrudan veya dolaylı irtibatı bulunduğu, örneklenmek istenmiştir. İkinci Bölüm'de *el-Mu'temed*'in; Üçüncü Bölüm'de *el-Mustasfâ*'nın husün-kubuh meselesiyle ilgili konuları ele alınmıştır. Dördüncü Bölüm'de ilk üç bölümden elde edilen veriler ışığında, Basrî ve Gazzâlî'nin görüşleri karşılaştırılarak yorumlanmıştır.

Araştırmanın Sonuç kısmında ise husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün bir konusu olduğu; Basrî ve Gazzâlî örneğinde görüldüğü üzere, bir fakihin husün-kubuh görüşlerinin, onun bütün bir Fıkha bakış açısını ve hatta eserinin tertibini etkilediği; meselenin kuru bir teorik tartışmadan ibâret olmayıp usûlden furû'a uzanan pek çok alana tesirde bulunduğu neticesine ulaşıldığı ifâde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Husün, kubuh, hüküm, hâkim, teklîf, akıl, fiil, hikmet.

ABSTRACT

The husn-qubh problem consists of striving to determination of the role of reason in obligation. The main aim of this study is to prove that the husn-qubh problem is an issue of the Islamic Legal Theory.

In the Introduction section, the purpose and the topic of this study are addressed and while the significance of the subject is being emphasized the methods, materials and originality are explained as well. In First Chapter, the literature until the period of Ghazzali in terms of the husn-qubh problem is reviewed and the results are analyzed. Among the whole literature mentioned, two valuable works (*al-Mu'tamad* by Basri and *al-Mustasfâ* by Ghazzali) are picked to display a concrete example of how the husn-qubh problem was discussing in which topics of Islamic Legal Theory. For this purpose, the husn-qubh related topics are examined in *al-Mu'tamad* in Chapter Two and in *al-Mustasfâ* in Chapter Three. In the light of these data, Basri's and Ghazzali's views about the problem are compared with each other and the results are interpreted in Chapter Four.

In the Result section, it was expressed that the husn-qubh problem is an issue of Islamic Legal Theory and the views of a scholar about it impresses his perspective on the whole of Fıqh and even the order of the subjects in his Usûl book as shown in the examples of Basri and Ghazzali. As a result of this study it was also obtained that this problem isn't just a useless theoretical discussion but it is an important issue has effect on many fields of theory and practise.

Key Words: Husn, qubh, rule, legislator, obligation, reason, action, wisdom.

ÖNSÖZ

Fıkıh Usûlü, modern hukuk literatüründe Hukuk Felsefesi, Hukuk Sosyolojisi, Hukuk Psikolojisi, Hukuk Metodolojisi vb. isimlerle geç sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkmış olan pek çok hukuk dalının konusunu, ilk devirlerden itibâren bünyesinde barındıran orijinal bir ilim dalıdır. Akıl ve nakil birlikteliğiyle vücût bulan bu ilim dalı, yalnız Fıkıh ilmi için değil, aynı zamanda diğer İslâmî ilimler için de bir 'usûl' niteliği taşımaktadır.

Bu çalışma, naklin varlığında ve yokluğunda aklın yetkilerini sorgulayan husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü ilminin -önemli- konularından biri olduğunu, iki meşhûr Usûl eserinin şehâdetiyle ispat etmeyi gâye edinmiştir. Her ilmî çalışmada olduğu gibi, bu tezin hazırlanmasında ve ortaya konulmasında da emeği geçen değerli isimler bulunmaktadır.

Öncelikle bu çalışmanın hazırlık safhasında görüş ve önerileri ile yardım ve desteğini esirgemeyen, çalışmanın içerik ve usûl bakımından olgunlaşmasına katkıda bulunan, öğrenim hayatım boyunca ilminden istifâde imkânı bulduğum muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez'e; yine gerek öğrencilik hayatımda gerekse bu çalışmanın her safhasında ilgi ve desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Vecdi Akyüz'e, Prof. Dr. Ali Durusoy'a ve yapıcı eleştirileri dolayısıyla değerli hocam Doç. Dr. Abdüsselam Arı'ya en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca ilim hayatım boyunca maddî ve manevî desteklerini, daha da önemlisi hayır duâlarını eksik etmeyen anneciğime, babacığıma ve tüm kardeşlerime teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak yalnız bu çalışmada değil, hazırlık sınıfı da dâhil olmak üzere lisans ve yüksek lisans öğrenciliğim boyunca danışmanlığından, ilminden ve irfânından istifâde etme mazhariyetine eriştiğim muhterem hocam Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'a minnet ve şükranlarımı sunarım.

İstanbul 2012 Ayşegül YILMAZ

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

KISALTMALAR ..... Xİİİ

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ ÖNCESİ HUSÜN-KUBUH MESELESİNE GENEL BAKIŞ

I. MESELENİN KAVRAM TAHLİLİ 11
II. MESELENİN TARİHÇESİ VE BİR FIKIH USÛLÜ PROBLEMİ OLARAK VAZ'I 14
III. GAZZÂLÎ ÖNCESİ USÛL LİTERATÜRÜNDE HUSÜN-KUBUH VE DEĞERLENDİRİLMESİ 19
A. GAZZÂLÎ ÖNCESİ USÛL ESERLERİNDE HUSÜN-KUBUH 20
1. er-Risâle – Muhammed b. İdris eş-Şâfiî 20
2. el-Fusûl fi'l-usûl – Ebû Bekir el-Cessâs 22
3. el-Mukaddime fi'l-usûl – İbnü'l-Kassâr el-Mâlikî 30
4. et-Takrîb ve'l-irşâd – Bâkıllânî 32
5. el-Umed – Kâdî Abdülcebbâr 38
6. Takvîmü'l-edille – Ebû Zeyd ed-Debûsî 44
7. el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh – Ebu'l-Hüseyin el-Basrî 52
8. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm - Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endelûsî 54
9. el-Udde fî usûli'l-fıkh – Ebû Ya'lâ el-Ferrâ 61
10. İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl – Ebu'l-Velîd el-Bâcî 67
11. el-Lüma' fî usûli'l-fıkh – Ebû İshak eş-Şîrâzî 70
12. el-Burhân fî usûli'l-fıkh – Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî 72
13. Usûlü'l-Pezdevî – Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen el-Pezdevî 79
14. Usûlü'l-fıkh – Şemsü'l-eimme Ebû Bekir es-Serahsî 82
15. Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl – Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî 89
16. el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl – Ebû Hâmid el-Gazzâlî 94
B. DEĞERLENDİRME 96

İKİNCİ BÖLÜM

EL-MU'TEMED'DE HUSÜN-KUBUH

I. FIKIH USÛLÜ'NE GİRİŞ 113
A. ESERİN AMACI 113
B. ESERİN/USÛL'ÜN BÖLÜMLERİ 116
C. USÛL KONULARININ TERTİBİ 118

II. EMİR 119
A. EMRİN HAKİKATİ 120
B. "YAP!" SÖZÜNÜN VÜCÛBU GEREKTİRMESİ 121
C. MUHAYYER VÂCİB 123
D. EMRİN İCZÂ'A (YETERLİLİK) DELÂLETİ 123
E. EMRİN, FİİLİN ZIDDININ NEHYİNE VE KUBHUNA DELÂLETİ 124
F. EMRİN HUSÜN ŞARTLARI 125
1. Emredilen fiil (me'mur bih) ile ilgili şartlar: 126
2. Emredilen kişi (me'mûr) ile ilgili şartlar 126
3. Emirle ilgili şartlar 127
4. Emredenle ilgili şartlar 128
III. NEHİY 129
A. NEHYİN MÂHİYETİ 129
B. NEHYİN FESÂDA DELÂLETİ 130
C. NEHYEDİLEN FİİLLERDEN FÂSİD OLAN VE OLMAYANLAR 134
IV. MÜCMEL VE MÜBEYYEN 136
A. BEYÂNIN GECİKTİRİLMESİ 136
B. MURÂDIN AÇIKLANMASI GEREKEN VE GEREKMEYEN KİŞİLER 137
V. FİİLLER 139
A. HUSÜN-KUBUH AÇISINDAN HÜKÜMLERİNE GÖRE FİİLLER 139
B. HASEN VE KABİH FİİL YAPABİLENLER 145
C. RASULULLAH'IN FİİLİNİN ÜMMETE VÂCİB OLDUĞUNUN AKILLA BİLİNEMEYİŞİ 146
D. MUTLAK SEM'İN, HZ. PEYGAMBER'İN FİİLİNİN ÜMMETE VÂCİB OLMASINI GEREKTİRMEYİŞİ 148
E. FİİLLERİNDE HZ. PEYGAMBER'E TEESSÎ 150
F. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİNİN TEÂRUZU 151
VI. NÂSİH VE MENSÛH 152
A. NESİH, NÂSİH VE MENSÛH 152
B. BEDÂ VE NESİH ARASINDAKİ FARK 153
C. NESHİN ŞARTLARI 154
D. ŞERİATLERİN NESHİNİN CÂİZ VE HASEN OLUŞU 155
E. YAPILMASINDAN ÖNCE FİİLİN NESHİ 157
F. EBEDİYYEN EMREDİLMİŞ İBÂDETİN NESHİNİN HASEN OLUŞU 159
G. İBADETİN NESHİNDE BEDELİN ŞART OLMAMASI 160
H. İBÂDETİN DAHA HAFİF BİR BEDELLE KALDIRILMASI 161
I. HABERLERİN NESHİ 162
J. SÜNNETİN KİTÂB İLE NESHİ 163
K. KİTÂBIN SÜNNET İLE NESHİ 164
VII. HABERLER 166
A. ÂHAD HABERLE TAABBÜDÜN VÜRÛDUNUN CEVÂZI 166
B. ÂHAD HABERLE TAABBÜD 168

C. AKLA AYKIRI HÜKÜM GEREKTİREN HABER-İ VÂHİD 170
D. BİR HABERİN DİĞERİNE AĞIR BASMA SEBEPLERİ 171
VIII. KIYAS ve İCTİHÂD..... 173
A. KIYASIN TANIMI..... 174
B. AKLIN, ŞER‘Î KIYAS İLE TAABBÜDÜ KABİH GÖRMEMESİ..... 175
C. PEYGAMBERLERİN KIYAS VE İCTİHÂDLA TAABBÜD ETMESİNİN AKLEN MÜMKÜN OLUŞU 180
D. HZ. PEYGAMBER'İN HUZURUNDA VEYA GIYÂBINDA OLAN ASIRDAŞLARININ İCTİHAD VE KIYAS İLE TAABBÜDÜ..... 181
E. ŞER‘Î KONULARIN TAMAMINDA KIYASLA TAABBÜDÜN CÂİZ OLMAMASI..... 182
F. KIYASLA TAABBÜD..... 183
G. İLLETİ BİLME YOLU..... 184
H. İSTİHSÂN 185
IX. HAZR VE İBÂHA (ŞER‘Î BİLDİRİMDEN ÖNCE EŞYANIN HÜKMÜ) 186
X. ŞER‘Î HÜKÜM YOLLARI 197
A. İSTISHÂBU'L-HÂL 197
B. AKLÎ VEYA ŞER‘Î DELİLLE BİLİNENLER..... 198
C. MÜKELLEFE ŞAHSÎ TERCİHİNE GÖRE HÜKÜM KOYMA YETKİSİ VERİLMEMESİ 200
D. ÖNCEKİLERİN ŞERİATİ (ŞER‘U MEN KABLENÂ) 204
XI. HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİDLÂL)..... 206
A. MÜKELLİFİN -ŞER‘Î HÜKÜMLERE İSTİDLÂLİ MÜMKÜN KILAN- SIFATI 207
B. ŞER‘Î HÜKÜMLERE İSTİDLÂL ŞEKİLLERİ 207
1. Zâhirini Tamamlayan Karînelere Sâhip Hitâb ile İstidlâl 208
2. Hitâbın Zâhiri ve Umûmu ile Hükmetme Şartları..... 209
XII. MÜFTÎ VE MÜSTEFTÎ..... 210
A. FETVÂ VERME ŞARTLARI 210
B. ÂLİMİN VE ÂMMÎNİN TAKLİDİ 211
C. DÎNÎ ASILLARDA TAKLİT 212
D. MÜCTEHİDİN YÜKÜMLÜLÜĞÜ..... 213
E. FURÛ‘DA MÜCTEHİDLERİN, -İHTİLAFLARINA RAĞMEN- İSÂBETLİ OLMALARININ CÂİZLİĞİ 214
F. USÛLDE HER MÜCTEHİDİN İSÂBETLİ OLAMAYACAĞI 216

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-MUSTASFÂ'DA HUSÜN-KUBUH

I. FIKIH USÛLÜ'NE GİRİŞ..... 219
A. FIKIH USÛLÜ'NÜN TANIMI, KONUSU VE BÖLÜMLERİ..... 219
B. ESERİN MUKADDİMESİ VE BU BİLGİLERİN USÛL İLE İLGİSİ ... 220

II. HÜKÜM / SEMERE 226
A. HÜKMÜN HAKİKATİ 227
1. Husün-Kubuh Meselesi 227
2. Nimet Verene Şükretmenin Hükmü 236
3. Şer'den Önce Fiillerin Hükmü 239
B. HÜKMÜN KISIMLARI 244
1. Vâcible İlgili Meseleler 244
a. Vâcibin Tanımı 244
b. Muhayyer Vâcib 245
c. Geniş zamanlı (Muvessa') Vâcib 247
d. Vâcibin Tamamlayıcısının Hükmü 248
e. Emrin Fiilin Zıddı Hakkında Delâleti 249
2. Haram ile İlgili Meseleler 250
3. Mübâhla İlgili Meseleler 251
a. Mübahın Tanımı 251
b. Mübahın, 'Emredilmiş' Olmadığı 251
c. Mübahın Teklîf/Yükümlülük Kapsamına Girip Girmediği 252
d. Mübahın Hasen Olup Olmadığı 252
e. Mübahın Şer'î Bir Hüküm Oluşu 253
4. Mendûbla İlgili Meseleler 254
a. Nedbin Tanımı 254
b. Mendûbun "Emredilmiş" Oluşu 254
5. Mekrûh ile İlgili Meseleler 255
6. Diğer Meseleler 256
a. Tür ve Sayı İtibariyle Bir 256
b. Tayin/Belirleme İtibariyle Bir 257
C. HÜKMÜN RÜKÜNLERİ 258
1. Hâkim/Hüküm Koyucu 258
.2 Mahkûm Aleyh/ Mükellef 259
a. Unutanın ve Yükümlülükten Habersiz Olanın Mükellefliği 260
b. Emredilen Kişinin Varlığı 260
c. Mükellefin Temekkünden Önce "Emredilen" Olduğunu Bilmesi 261
d. Mükrehin Mükellef Oluşu 265
3. Mahkûm Fîh/Hüküm Konusu Fiil 265
a. Emredilen Fiilin Mümkün Olması 266
b. İki Zıddın Yasaklanması 269
c. Yükümlülüğün Gereği 270
d. Fiilin Şartının Emir Ânında Bulunması 271
III. HÜKÜMLERİN DELİLLERİ 272
A. ASLÎ DELİLLER 273
1. Sünnet 273
a. Haberler 273

b. Hz. Peygamber'in Fiillerinin, Sükûtunun ve Beğenisinin Delâleti ... 274
c. Nesihle İlgili Meseleler ... 278
1) Neshin Tanımı ... 278
2) Neshin İsbâtı ... 281
3) Yerine Getirilmeden Önce Emrin Neshi ... 281
4) Nâsihin Mensûhtan Daha Ağır Olması ... 284
5) Nesih Haberi Ulaşmamış Kişinin Durumu ... 285
6) Neshe Konu Olan Hükümler ... 286
2. Akıl Delili ve İstıshâb ... 286
B. MEVHÛM DELİLLER ... 289
1. Öncekilerin Şeriati ... 289
2. Sahâbî Kavli ... 290
3. İstihsân ... 290
4. İstıslâh ... 294
IV. HÜKÜM ÇIKARMA ... 300
A. MANZUM VE SÎGA İLE İSTİDLÂL ... 300
1. Mücmel ve Mübeyyen ... 300
2. Emir ve Nehiy ... 303
a. Emrin Tanımı ve Hakikati ... 304
b. Emrin Sîgası ... 305
c. Emrin Nedb İçin Olduğu Görüşü ve Delilleri ... 307
d. Emrin Vücûb İçin Olduğu Görüşü ve Delilleri ... 308
e. Emrin İczâ'a Delâleti ... 310
f. Farz-ı Kifâye ... 310
g. Nehyin Fesâda Delâleti ... 311
h. Nehyin Sıhhate Delâleti ... 312
3. Amm ve Hass ... 313
a. Umûmu Tahsis Eden Deliller ... 314
b. İki Âmm Lafzın Teâruzu ve Umûma göre Hükmetme Zamanı ... 314
c. Husûstan Habersiz Olanlara Umûmu Duyurmanın Cevâzı ... 315
B. LAFIZLARIN MA'KÛLÜNDEN KIYAS YOLUYLA HÜKÜM ÇIKARMA ... 316
1. Kıyasın Tanımı ve İspatı ... 316
2. İlletle İlgili Meseleler ... 319
V. MÜCTEHİD (MÜSTESMİR) ... 320
A. MÜCTEHİDDE ARANAN ŞARTLAR ... 320
B. İCTİHAD KONUSU (MÜCTEHED FÎH) ... 322
C. İCTİHÂDINDA HATA EDEN MÜCTEHİDİN HÜKMÜ ... 323
D. İCTİHADDA İSÂBET VE HATA ... 325
E. İCTİHADÎ KONULARDA BELİRLİ BİR HÜKMÜN BULUNMAYIŞI ... 327
F. MÜCTEHİDE GÖRE İKİ DELİLİN ÇATIŞMASI ... 328

G. TAKLİT 328

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HUSÜN-KUBUH AÇISINDAN EL-MU‘TEMED VE EL-MUSTASFÂ KARŞILAŞTIRMASI

I. FIKIH USÛLÜ’NE GİRİŞ 330
II. ŞER‘Î HÜKÜM 332
A. HÂKİM / HÜKÜM KOYUCU 333
1. Hüküm Koyucunun “Kim”liği 333
a. Akıl-Teklîf İlişkisi / Husün-Kubuh Meselesi 335
1) Şer‘den Önce Fiillerin Hükmü 342
2) Nimet Verene Şükretmenin Hükmü 349
b. Şeriatlerde fetret ve Allâh Teâlâ’nın hükümlerinde boşluk takdiri 350
2. Hüküm Koyucunun Hikmeti 352
a. Hüküm Koyucunun Hikmetini Bilme İmkânı ve Yolu 357
b. Hüküm Koyucunun Hikmet Sıfatını Bilme Gereği 359
c. Hikmet Sıfatının Sonuçları 360
1) Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk 360
2) Kulun Maslahatını Gözetme ve Makâsıdu’ş-Şerîa 362
B. HÜKÜM 365
1. Hükmün Mâhiyeti 366
2. Hükmün Çeşitleri 367
a. Vâcib ile İlgili Meseleler 367
1) Vâcibin Tanımı ve Mâhiyeti 367
2) Muhayyer Vâcib 370
b. Mahzûr/Haram İle İlgili Meseleler 372
c. Mübah ile İlgili Meseleler 374
1) Mübahın Tanımı 374
2) Mübahın Teklîf/Yükümlülük Kapsamına Girmesi 376
3) Mübahın Şer‘î Bir Hüküm Olması 377
4) Mübahın “Emredilmiş” Olmaması 378
5) Mübahın Hasen Olup Olmadığı 380
d. Mendûb ile İlgili Meseleler 381
1) Nedbin Tanımı 381
2) Mendûbun “Emredilmiş” Olması 382
e. Mekrûh ile İlgili Meseleler 383
1) Mekrûhun Tanımı 383
2) Mekrûhun Emir Kapsamına Girip Girmediği 384
3) Mekrûhun Kubhu 385
C. MAHKÛM FÎH 386
1. Fiilin Mümkün Olması 386

2. Fiilin Mefsedet Olmaması 387
D. MAHKÛM ALEYH 388
1. Mükellefin Âkil, Kâdir ve Mütemekkin Olması 388
2. Peygamberlerin İsmeti 389
3. Ma'dûmun Yükümlü Kılınması 390
4. Unutan, Anlamayan ve Yükümlülükten Habersiz Olanın Mükellefliği 391
5. Mükrehin Teklîfi 392
6. Mükellefi Teklîf Zamanı 393
7. Mükellefin, Temekkünden Önce 'Emredilen' Olduğunu Bilmesi 394
8. Mükellefin Teklîf Konusu Fiili Bilmesi 395
9. Yapmayacağı Bilinen Kişinin Yükümlü Kılınması 396
10. Diğer Meseleler 397
III. DELİLLER 398
A. SÜNNET 399
1. Haberler 399
2. Fiiller 403
B. KIYAS 405
1. Kıyasın İspâtı 405
2. İlletle İlgili Meseleler 408
C. İHTİLÂFLI DELİLLER/METODLAR 409
1. İstihsân 409
2. İstıshâb 411
3. İstıslâh 414
4. Şer'u Men Kablenâ 418
IV. HÜKÜM ÇIKARMA YOLLARI 419
A. EMİR VE NEHİYLE İLGİLİ MESELELER 420
1. Emrin Tanımı ve Hakikati 420
2. Emrin İczâ'a Delâleti 422
3. Emrin Fiilin Zıddının Nehyine ve Kubhuna Delâleti 423
4. Emirle İlgili Diğer Meseleler 424
5. Nehyin Fesâda Delâleti 425
B. BEYÂNLA İLGİLİ MESELELER 428
1. Beyânın Geciktirilmesi 429
2. Umûm-Husûs 430
C. NESİHLE İLGİLİ MESELELER 431
1. Neshin Tanımı ve İsbâtı 432
2. Yapılmasından Önce Fiilin Neshi 434
3. İbadetin Neshinde Bedel 435
4. Neshe Konu Olan Hükümler 437
V. İCTİHAD, İSÂBET VE TAKLİD 438
A. İCTİHÂD EHLİYETİ 439
B. HZ. PEYGAMBER VE SAHÂBENİN İCTİHÂDI 440
C. İCTİHADDA İSÂBET VE HATA 441

D. TAKLİT 445

SONUÇ 449

KAYNAKÇA 457

KISALTMALAR

(A.Y.)	**:** Ayşegül YILMAZ
b.	**:** Bin (oğul)
bkz.	**:** Bakınız
c.	**:** Cilt
DİA	**:** Diyanet İslâm Ansiklopedisi
edt.	**:** Editör
haz.	**:** Hazırlayan
Hz.	**:** Hazreti
nşr.	**:** Neşreden
thk.	**:** Tahkik eden
thr.	**:** Tahrir eden
terc.	**:** Tercüme eden
(t.y.)	**:** Tarih yok
vb.	**:** ve benzeri
(y.y.)	**:** Yer yok
s.	**:** Sayfa no
sy.	**:** Sayı no

GİRİŞ

Dünyada ilk defa Müslümanların ortaya koyduğu ve geliştirdiği bir ilim dalı olan Usûl-i Fıkıh,[1] aklın ve naklin birleştiği bir bilim olma özelliği ile İslâmî ilimler arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu özellik sebebiyle Fıkıh Usûlü eserlerinde bazı konuların doğrudan, bazılarının ise dolaylı olarak akıl-nakil ilişkisinin düzenlenmesi hedefine yönelik olduğu görülür. Usûl eserlerinde farklı başlıklar altında yer verilen husün-kubuh meselesinin temelinde de aklın yetkisini ve nakil karşısındaki konumunu sorgulama ve belirleme gayesi yatmaktadır. Sadece bu özelliği dahî meselenin önemini ve niçin bu çalışmaya konu olarak seçildiğini göstermede yeterlidir.

Bu çalışmada öncelikle, husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün konusu olup olmadığı; bu meselenin Usûl kitaplarına dâhil ediliş sebebinin, Kelâm âlimlerinin ve özellikle de Mu'tezilîlerin, Fıkıh Usûlü'nün sınırlarını aşarak eserlerinde Kelâm konularına yer vermelerinden ibâret olup olmadığı; Fıkıh Usûlü eserlerinde bu konunun nasıl, nerede ve niçin yer aldığı; bu konudaki farklı yaklaşımların, Usûl eserlerinin muhtevâsına, konuların tertibine ve dolayısıyla müellifin Usûl'e dâir görüşlerinin şekillenmesine etkide bulunup bulunmadığı sorularına cevap bulmak amaçlanmıştır. Ayrıca bütün bu cevaplardan yola çıkarak, husün-kubuh meselesine yer vermeden bir Usûl eseri oluşturmanın mümkün olup olmadığı da anlaşılmış olacaktır.

[1] bkz. Muhammed Hamidullah, "El-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", terc. Şerafeddin Gölcük, *Marife: Bilimsel Birikim (Mu'tezile Özel Sayısı)*, 2003, c. III, sy. 3, s. 331; Ayrıca bkz. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, edt. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, s.

Ebû Ya'lâ,[2] Sem'ânî[3] gibi usûlcülerin, son dönemde de Muhammed Hamidullah'ın belirttiği üzere,[4] İslâm hukuk felsefesi, husün-kubuh düşüncesi üzerine oturtulmuştur. Nitekim İbn Teymiyye, husün ve kubhun, dinin en büyük meselelerinden biri olduğunu ve selefin de bu konuyla ilgilendiğini belirtir.[5] Taftazânî, bir kısmı akla, bir kısmı da nakle dayanan husün ve kubuh probleminin Fıkıh Usûlü'nün ana meselelerinden olduğunu söylemektedir.[6]

Bu tespitler, çalışmamızın da hareket noktasını oluşturan, husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün en önemli problemlerinden olduğu iddiâmızı teyit etmektedir. Çünkü bu mesele, fıkhın kaynağı, amacı ve yöntemi gibi Usûl'ün temel problemleriyle ilgili olmanın yanı sıra furûya dair pek çok konuya da doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunmakta; ayrıca fakihin bakış açısına da tesir etmektedir.

Fıkıh Usûlü'nde husün-kubuh meselesinin ele alınışını yukarıdaki sorular rehberliğinde ortaya koymak için, zengin Usûl literatürünün tamamını çalışma sahası olarak belirlemenin, hem çalışmanın hacmini ifrat derecesinde genişleteceği hem de bu genişlikte bir araştırmanın yüzeysellikten kurtulamayarak zikredilen soruları cevaplamada yetersiz kalacağı görülmüş ve çeşitli açılardan sınırlamaya gitme ihtiyacı hissedilmiştir.

Çalışmanın amaçlarını gerçekleştirebilmek için, öncelikle zaman bakımından bir sınırlama yapılmıştır. Bu sebeple *el-Mustasfâ*'nın telifine kadar, Fıkıh Usûlü'nün doğuş ve gelişim evrelerine tekâbül eden ilk beş asırda kaleme alınmış Usûl eserleri çalışma sahası olarak tespit edilmiştir. Gazzâlî sonrası yazılmış pek çok Usûl kitabının, ilk beş asırda telif edilmiş eserler esas alınarak oluşturulduğu düşünülürse, araştırmanın bu dönemle sınırlı tutulmasında, yapılacak genel değerlendirmeler bakımından bir

[2] bkz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 266.
[3] bkz. Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Dr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1419/1998, III, 397.
[4] Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", terc. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti*, 1980, c. IV, sy. 4, s. 24-25; "Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı", terc. Menderes Gürkan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 11 s. 205; Ayrıca bkz. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 66, 96, 116-117.
[5] Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye; *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1995, XVII, 205.
[6] Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 325.

sakınca olmadığı görülecektir. İlk beş asırda yaşayıp Usûl eserleri günümüze ulaşmamış olan yahut kendisi telif etmediği halde sonraki dönemlerde usûl görüşleri derlenip kitap haline getirilen şahıslara burada yer verilmemiştir. Fıkıh Usûlü eserleri çerçevesinde husün-kubuh meselesini ortaya koymak hedeflendiğinden, eserlerin tercihinde Usûl eseri olma vasfı özellikle aranmış, mümkün olduğu kadar bu sınırlandırmaya riâyet edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müstakil bir çalışma konusu olduğu düşünülerek Şîa'ya âit Usûl eserleri kapsam dışı bırakılmıştır.

Belirtildiği üzere bu çalışmanın amaçlarından biri de husün-kubuh meselesinin Usûl eserlerinde nasıl, nerede ve niçin konumlandırıldığını, bir müellifin bu konudaki bakış açısının, eserinin içeriğine ve tertibine etki edip etmediğini tespit etmektir. Bu amacın gerçekleşmesi, belirlenen kaynakları yüzeysel biçimde taramak ve genel bir değerlendirmesini yapmak ile mümkün olamayacağından, bunlar arasından temsil vasıflarına sahip iki eser seçilerek husün-kubuh çerçevesinde muhtevâ karşılaştırması yapılması gerekli görülmüştür.

Bu dönemde yazılmış onlarca Fıkıh Usûlü eseri arasından hem husün-kubuh meselesi açısından temsil vasfına sahip hem de birbiriyle karşılaştırılmaya her bakımdan elverişli iki örnek seçmek, çalışmanın başında karşılaşılan belki de en önemli zorluklardan biri olmuştur. Şüphesiz bu tür bir mukâyesede, hangi iki Usûl eseri seçilirse seçilsin, klasik eserlerdeki zengin birikim sebebiyle kayda değer sonuçlar ortaya çıkacaktır. Ancak bu seçimde hareket noktası, yukarıda zikredilen temsil vasıflarının yanı sıra, ilk beş asırda telif edilen Usûl eserleri arasından, bir Fıkıh Usûlü kitabında olması gereken her konuyu, belli bir düzen içinde ihtivâ eden (ya da bu iddiayı taşıyan); husün-kubuh meselesinde belli bir bakış açısı ortaya koyan; bizzat müellifin kaleminden çıkmış ve Usûl-i Fıkıh adıyla iki kapak arasına alınmış olan eserleri tespit etmek olmuştur. Bu bakımdan, İbn Haldun'un, (Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Umed* ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ile birlikte) Fıkıh Usûlü'nün dört temel eseri arasında zikrettiği[7], Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı, belirtilen kriterlere her açıdan uygunluğu ile dikkat çekmiş ve karşılaştırma konusu olarak tercih edilmiştir.

[7] Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî, Dâru'l-Beydâ (Beytu'l-fünûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb), (y.y.) 2005, III, 18.

Bu noktada, ilk beş asırlık zaman diliminde yaşamış olup husün-kubuh meselesindeki tartışmaların baş aktörleri sayılabilecek Matürîdî, Eş'arî, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi âlimlerin değil de niçin Basrî ve Gazzâlî'nin tercih edildiği sorusu da cevaplanmış olmaktadır. Mukâyesede *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'nın seçilmesinde en temel faktör, her ikisinin de sistematik bir eser oluşu ve bu alanda öncü kabul edilmesidir.

Basrî ve Gazzâlî âdetâ eserlerinin "efrâdını câmi', ağyârını mâni" olması için gayret sarfetmiş, kendi görüşleri çerçevesinde ideal bir Fıkıh Usûlü eseri ortaya koymaya çalışmıştır. Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eserinin mukaddimesindeki -diğer eserlerde Fıkıh Usûlü'ne dâhil olmayan konuların bulunduğu, kendisinin ise bu hataya düşmeyip eserinde yalnız Usûl konularına yer vereceği ve her başlığı, olması gereken sıraya koyacağı şeklindeki- iddianın neredeyse aynı ifâdelerle Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sında da yer alması bu tespiti doğrulamaktadır. Hiç şüphesiz bunun hâricinde söz konusu iki eserin tercihinde etkili olan pek çok niteliği zikretmek mümkündür. Ancak her iki eserin de tercih edilmelerine katkıda bulunan ve Fıkıh Usûlü literatüründe ayrıcalıklı bir yer edinmelerini sağlayan diğer özellikleri, çalışmanın ileriki safhalarında ilgili bölümlerde zikredilecektir.

Belirtmek gerekir ki bu çalışma, husün-kubuh tartışmalarına taraf olma veya problemi çözme iddiasında bulunma gibi bir gâye taşımamaktadır. Zaman zaman fakihlerin zikredilen görüşleri hakkında şahsî değerlendirmelere yer verilse bile –ki bu kaçınılmazdır- çalışmamızın asıl amacı, genelde husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün konusu olup olmadığını ve Usûl kitaplarının konu tertibinde rol oynayıp oynamadığını; özelde ise *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'da bu meselenin nasıl, nerede, niçin ele alındığını ve ikisi arasındaki görüş farkının, eserlerin bütününe nasıl yansıdığını tespit etmektir. Bu nedenle husün ve kubhu konu edinen Kelâm, Felsefe veya Ahlâk gibi diğer ilimlere âit literatürde meselenin nasıl, hangi konu ve deliller etrafında tartışıldığı, bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Çünkü asıl maksat, bu tartışmaların Fıkıh Usûlü'nde nasıl cereyan edip hangi konularda yoğunlaştığını ve Usûl'ün geneline nasıl yansıdığını belirlemektir. Bu da çalışmamızın, bir Usûl problemi

olarak husün-kubuh meselesinin sistemli bir şekilde sunulmasını da amaçları arasına katmasını gerektirmiştir.

Çalışmanın amacı ve bu amaç doğrultusunda yapılan sınırlandırmalarla ilgili olarak bir başka önemli noktayı belirtmekte yarar vardır. Buradaki karşılaştırmanın esas konusu, Gazzâlî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin husün-kubuh hakkındaki görüşleri değil, bu müelliflerin *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ* adlı eserlerinde husün-kubha nerede ve nasıl yer verdiği; bu meselenin, eserlerin tertibine ve genel olarak müelliflerin usûlî konulardaki bakış açılarına etkide bulunup bulunmadığıdır. Bu nedenle zaman zaman müelliflerin başka eserlerindeki konuyla ilgili görüşlerine yer verilse de tezin tamamında, özellikle de mukâyese bölümünde, sadece adı geçen Usûl eserleri esas alınmış ve değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bir başka ifâdeyle bu çalışmada, şahıslar değil, Usûl eserleri karşılaştırılmıştır.

Burada, araştırma esnâsında, konunun özelliğinden kaynaklanan bir takım zorluklarla karşılaşıldığını da belirtmek gerekir. Husün-kubuh meselesinin Kelâm'la iç içe oluşu, konunun Fıkıh Usûlü ile ilgili başlıklarını yine Usûl dışına çıkmadan tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Diğer bir zorluk da Fıkıh Usûlü konularının yalnız husün-kubuhla irtibatı oranında ele alınmış olması ve konuyla ilgili ayrıntılara girilmemesi nedeniyle Usûl'ün bütünlüğünün bozulmasından kaynaklanmıştır. Her konunun ayrıntılı biçimde ele alınması, yeni bir Usûl kitabı yazmakla eşdeğer olduğundan; bu da husün-kubuh meselesine odaklanmayı imkânsız hâle getireceğinden, konular hakkında genel ve ayrıntılı bilgi, mevcut Fıkıh Usûlü kitaplarına havâle edilmiştir.

Araştırmada karşılaşılan zorluklardan belki de en önemlisi, başta *el-Mu'temed* olmak üzere ele alınan Usûl eserlerinin terimlerle dolu ve nispeten ağır dilinin, Fıkıh Usûlü terimlerine yabancı kimselerce anlaşılabilecek biçimde Türkçe'ye tercümesi olmuştur. Teorik bir tartışmayı terimlerden soyutlamanın da onu, ehli için anlaşılmaz kılacağı düşünülerek terimler, mümkün olduğu kadar orijinal verilmeye çalışılmıştır. Ancak bu alana yabancı okuyucuya yardımcı olma düşüncesiyle, örneğin teklîf, zemm, hazr, ibâha, istinbât, istidlâl, iczâ', temekkün, teessî gibi kelimelerin Türkçe anlamları yeri geldikçe tekrar tekrar parantez içinde verilmiştir. Orijinal terimi kullanma zarûreti görülmeyen yerlerde ise tercüme etmekte bir beis görülmemiştir. Yine okuyucunun

kolay anlayabilmesi adına metinlerin aynen iktibâsı yerine mânâ nakline ağırlık verilmiştir.

Araştırmada izlenen yönteme geçmeden evvel, bu konuda yapılmış bir çalışma bulunup bulunmadığına değinmek sûretiyle, kullanılan yöntemin ve dolayısıyla araştırmanın kendisinin özgünlüğünü ortaya koymakta yarar vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Fıkıh Usûlü literatüründe bu alanda yapılmış Türkçe bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bir Kelâm problemi olarak defalarca yüksek lisans ve doktora tezlerine konu edilmiş, hakkında çok sayıda makale yazılmış olan husün-kubuh meselesinin, bu zamana kadar dilimizde hiçbir Fıkıh Usûlü çalışmasına konu edilmemiş olması ilginçtir.

Arapça eserlere bakıldığında bu alanda yapılmış ilk çalışmanın Necmeddin Süleyman b. Abdülkaviyy et-Tûfî'nin (657-716) *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*,[8] adlı eseri olduğunu söylemek mümkündür. Müellif, dönemine kadar husün-kubuh konusunda ortaya konulan görüşleri ana hatlarıyla değerlendirerek kendi mezhebi çerçevesinde bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Ancak husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü konularıyla ilgisini ortaya koyma bakımından değerlendirildiğinde, eserin özellikle, konuyu sistemli biçimde aktarmada çok başarılı olmadığını söylemek mümkündür. Örneğin müellif, husün-kubuhla ilgisi bulunan Usûl konularının tamamına yer vermemiş; bir konuda üst ve alt başlıklar şeklinde sıralama yaparken başka bir konuda, içlem-kaplam farkı gözetmeksizin başlıkları ard arda sıralamayı tercih etmiştir.

Tûfî'den günümüze kadar yazılmış eserler arasında Fıkıh Usûlü açısından husün-kubuh meselesini değerlendiren ve burada zikretme ihtiyacı duyduğumuz tek kapsamlı çalışma Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şehrânî'nin *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fî mesâili usûli'l-fikh ma'a münâkaşatin 'ilmiyye li usûli'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse* adlı matbû doktora tezidir. Üç cilt halinde basılmış olan bu çalışmanın ikinci cildi, husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü ile ilgisini konu edinmiştir.

[8] Necmeddin Süleyman b. Abdülkaviyy et-Tûfî'nin (657-716) *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh,* thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad 2005.

Zikredilen iki eser de değerli ve faydalı birer çalışma olmakla birlikte, husün-kubuh meselesinin Usûl'ün kökleri ve konularıyla olan irtibatının bu eserlerde başarılı bir şekilde analiz edildiğini söylemek oldukça zordur. Örneğin, aynı problemden doğup bir başlık altında toplanabilecek konular ayrı ayrı meseleler gibi takdim edilmiş, aynı sebeple zaman zaman tekrara düşülmüştür. Çalışmamızı, adı geçen eserlerden ayıran en önemli özelliklerden biri, analitik bakış açısıyla husün-kubhun irtibatlı olduğu her meselenin, teferru ettiği ana problem altında toplanması ve konuların daha sistemli bir hâlde sunulmasıdır. Bir başka önemli özellik de konu etrafındaki tartışmaların ve tarafların delillerinin objektif biçimde, ilmî bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmış olmasıdır.

Çalışmamızda, yukarıda zikredilen türden hatalara düşme ihtimâlini en aza indirmek gâyesiyle, öncelikle doğru bir sınırlama ve sıralama yaparak amaca ulaşmayı kolaylaştıracak bir yöntem tespitine gayret edilmiştir. Pek çok ilmî çalışmada olduğu gibi burada da tümdengelim (dedüksiyon) ve tümevarım (endüksiyon) yöntemleri iç içe kullanılmıştır.

Şöyle ki öncelikle ilk beş asırda telif edilmiş Usûl eserlerinde husün-kubuh kavramlarının işlenişine yer verilmiş, ardından bu genel bakıştan elde edilen veriler iki temel Usûl eserinde örneklenmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan bu çalışmanın ana bölümlerini teşkil eden *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'nın karşılaştırılmasından elde edilen sonuçlar, husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün bir konusu olup olmadığı ve diğer -yukarıda belirtilen- genel sorulara cevap bulmak için kullanılmıştır. Böylece elde edilen veriler ışığında, hem genelden özele hem de özelden genele bir seyir takip edilerek bir takım sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmanın sunumunda izlenen yönteme gelince Birinci Bölüm'de, husün kubuh kavramlarının kısa bir tahililinin ardından meselenin tarihçesine özlü biçimde yer verilmiş, aynı başlık altında, Kelâm ilminin de problemleri arasında yer alan husün-kubuh meselesinin bir Fıkıh Usûlü problemi olarak vaz'ına çalışılmıştır. Yine bu bölümde, ilk beş yüzyıldaki -Gazzâlî öncesi döneme âit- Usûl eserleri, husün-kubuh meselesi bakımından çok genel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Burada, meselenin Fıkıh Usûlü'ndeki tarihî seyrini takibin yanı sıra, sonraki bölümlerde mukâyesesi

yapılacak olan iki eseri, önceki ve çağdaşı eserlerden farklı kılan yönlerin ortaya konulması da hedeflenmiştir. Eserlerin kronolojik olarak sıralanması, amaca daha uygun bulunmuştur. Değerlendirme bölümünde ise husün-kubuh meselesinin ele alınan dönemdeki tarihî seyrinden çıkarılabilecek sonuçlar, müelliflerin amelî-itikâdî mezhepleri ve yaşadığı bölgeler gibi ortak noktaları dikkate alınarak yorumlanmıştır.

İkinci Bölüm'de, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eseri, husün-kubuh açısından tahlil edilmiştir. Burada Muhammed Hamidullah'ın tahkiki esas alınmış, ancak pek çok noktada Halil Meys'in tahkiki ile karşılaştırılması da ihmâl edilmemiştir. Eserde husün-kubuh meselesine atıfta bulunulan yerler tespit edilerek bir başlık altında zikredilmeye elverişli olanlar, orijinal konu sırasına uygun biçimde verilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü Bölüm'de, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* adlı eserinde husün-kubuh meselesinin nasıl işlendiğine yer verilmiş, burada da İkinci Bölüm'deki yöntem takip edilmeye çalışılmıştır. Eserin mukaddimesinde yer alan ve Fıkıh Usûlü'nün sınırlarını aştığını Gazzâlî'nin de bizzat itiraf ettiği mantık bölümünden, sadece husün-kubuh meselesinin anlaşılmasında temel oluşturacak birkaç noktaya değinilmiştir. Gazzalî'nin, hükmün rükünleri temelinde yaptığı tasnif ve tertibe sâdık kalmak ve konu bütünlüğünü sağlamak adına, eserde farklı yerlerde ele alınan bazı başlıklar, ilgili bulunduğu rüknün altına taşınmış, orijinal tertipte küçük değişiklikler yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Bununla birlikte husün-kubuhla ilgili konular, ana hatları bakımından eserdeki konu sıralamasına riâyet edilerek verilmiştir.

Her iki bölümle ilgili olarak dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus da bu bölümlerin, *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ* adlı eserlerin bir özeti olmadığı; aksine yalnız husün-kubuhla irtibatlı konulara yer verildiğidir. Nitekim her iki eserde de müellifin bir başlık altında sunduğu delil ve örneklerin tamamına değil, yalnız araştırma konusuyla ilgili olanlarına yer verilmiştir. Bu durum, Usûl kitaplarının içerdiği konulara ve sistematiğine hâkim olmayan okuyucunun anlamasını zorlaştırma riski taşısa da çalışmanın konusuna odaklanmak ve bu çerçeve dışına çıkmamak adına kaçınılmaz olmuştur. Bu olumsuzluğu kısmen de olsa aşma arzusuyla, Birinci Bölüm'de zikredilen

Usûl eserlerinin ve *el-Mu'temed* ile *el-Mustasfâ*'nın içerdiği ana başlıkların verilmesi ihmâl edilmemiştir.

Dördüncü Bölüm'de, *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'da (İkinci ve Üçüncü Bölümlerde elde edilen veriler ışığında) husün-kubuh meselesinin nasıl işlendiği, muhtevâ ve usûl bakımından karşılaştırılmış ve yorumlanmıştır. Bu bölüm, Fıkıh Usûlü'ne Giriş, Şer'î Hüküm, Deliller, Hüküm Çıkarma Yolları ve son olarak da İctihad, İsâbet ve Taklit şeklinde beş ana başlıktan meydana gelmiştir. Bu ana başlıklar, klasik Usûl geleneğine uygun sıralanmış ise de alt başlıklarda yalnız husün-kubuh meselesiyle ilgili konularda *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ* karşılaştırmasına yer verilmiş, dolayısıyla bu iki eserin içeriğinden hareketle konu başlıkları tarafımızca belirlenmiştir. Bu bölümde, tekrara düşmemek adına Basrî ve Gazzâlî'nin ikinci ve üçüncü bölümde aktarılan görüş ve delilleri bütünüyle yinelenmemiş; sadece belli noktalarda mukâyese ve değerlendirme yapılmıştır. Bu bölümde, husün-kubuhla ilgili her bir konuda ihtilâf sebepleri ortaya konulmaya çalışılmış, daha da önemlisi Basrî ve Gazzâlî'nin mesele hakkındaki görüş ayrılığının çıkış noktası tespit edilmiştir.

Araştırmanın Sonuç kısmında ise Giriş'te zikredilen sorular, diğer bölümlerden elde edilen bilgiler ışığında cevaplanmış ve böylece tezin amaçları gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Burada, araştırmadan elde edilen genel ve özel sonuçlar sunulmuş, ayrıca bu çalışma esnâsında, araştırılmasında ilmî fayda bulunduğu kanaati oluşan bazı konular da araştırmacılara öneri olarak zikredilmiştir.

Hiç şüphesiz klasik Fıkıh Usûlü eserlerinin tamamının, husün-kubuh ekseninde dikkatle ve derinlikli biçimde okunması gerekmektedir. Belirtmek gerekir ki bu çalışma, Fıkıh Usûlü alanında, günümüzde yeterince işlenmemiş önemli bir konuya dikkat çekme adına atılmış bir adımdan ibârettir. Husün-kubuh meselesinin, Usûl literatürünün tamamının genel olarak taranması sûretiyle işlenmemiş olması, varılacak sonuçların genelgeçerliğini zayıflatma ihtimâli taşısa da araştırmada, özellikle bu metottan kaçınılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, belki de izlenen yöntemin de bu çalışmanın tezlerinden biri olduğu söylenebilir. Bu da yüzeysellikten uzak derinlikli ve dar alanlı çalışmaların ve eser tahlillerinin birbirine eklemlenmesi sûretiyle oluşacak binanın, tek seferde yapılan genel ve yüzeysel bir taramaya dayalı çalışmalarla inşâ edilenden daha

sağlam, yanılma payı daha az ve ilmî açıdan daha yararlı ve değerli olacağıdır. Böyle bir metod benimsenerek ortaya konulan bu çalışmanın, Fıkıh Usûlü'nde aklın işlevini, bilgi kaynaklarını, hüküm çıkarma yollarını, kısacası Usûl'ün köklerinden Fıkhın meyvelerine kadar uzanan geniş bir alanı ilgilendiren önemli bir problemin tahliline hizmet edeceği umulmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
GAZZÂLÎ ÖNCESİ HUSÜN-KUBUH MESELESİNE GENEL BAKIŞ

I. MESELENİN KAVRAM TAHLİLİ

Bir Fıkıh Usûlü problemi olarak husün-kubhun nasıl anlaşılması gerektiğine açıklık getirmek için öncelikle meseleye adını veren "husün-kubuh" ve bu köklerden türetilmiş "hasen-kabih" kelimelerini anlamak gerekmektedir. Bu kelimeler sözlük anlamları doğrultusunda bir terimleşme süreci geçirmiş, ıstılâhî anlamlarıyla da ihtilâfın odak noktalarından birini teşkil etmiştir.

Arapça'da, husün[9] (حُسْنٌ) kelimesi hem sıfat hem de masdar[10] ise de genellikle husün (حُسْنٌ) ve kubuh (قُبْحٌ) masdar; bu köklerden türemiş hasen (حَسَنٌ) ve kabih (قَبِيحٌ) kelimeleri de sıfat olarak kullanılmaktadır. Sözlükte husün, güzellik, iyi ve güzel olmak; hasen ise iyi ve güzel olan, sevilip hoşa giden ve rağbet edilen, şeklinde açıklanır.[11] Kubuh, çirkin olmak, çirkinlik; kabih ise kötü ve çirkin olan, nefret edilen, hoşa gitmeyen anlamındadır.[12]

İslâm dünyasında özellikle erken dönemde cereyân eden tartışmalarda, kullanılan terimleri Kur'ân ve Sünnet nasslarına dayandırmaya itinâ gösterildiği bilinmektedir. Bu sebeple husün-kubhun ıstılâhî anlamına geçmeden evvel bu iki kaynakta ne anlamda kullanıldığına kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'de husün kelimesi ve türevlerinin, "güzel karşılık, nimet, bolluk, iyi davranmak, sâlih amel, infâk, iyilik yapmak" gibi mânâlarda kullanıldığı

[9] Türkçe çalışmalarda "husn, hüsn, hüsün" gibi farklı şekillerde latinize edilmiş olan "حُسْنٌ" kelimesi, bu çalışmada, okunuşuna en yakın olduğunu düşündüğümüz "husün" şeklinde; aynı gerekçeyle "قُبْحٌ" kelimesi de "kubuh" şeklinde yazılmıştır.

[10] İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ty. XIII, 114.

[11] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 114-117. Ayrıca bkz. İbn Düreyd Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüg*a, Dâru Sadır, Beyrut ty. (Haydarabad, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye 1345 ofset basım) II, 156-157; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, Beyrut 1988, III, 143-144; Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,* thk. Ali eş-Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414, XVIII, 140.

[12] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 552; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* VII, 34.

görülür.[13] Kubuh kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de geçmemekte, türevi olan "makbûh" kelimesinin çoğulu, sadece Kasas Sûresi 42. âyette "nefret edilip uzaklaştırılanlar, hâli kötü ve çirkin olanlar" anlamında kullanılmaktadır.[14]

Hadislerde husün kelimesi, "dış güzellik, iyilik, amellerin güzelliği, bir işin sağlam ve güzel olması, iyi ve güzel olmak anlamlarında kullanılmakta, rivâyetlerde daha çok husnün türevleri olan ihsân, tahsîn, hasene, muhsin, mehâsin ve istihsân kelimeleri geçmektedir.[15] Çok nâdir geçen kubuh ve türevleri de "kötülük ve çirkinlik" mânâsında kullanılmaktadır.[16] Hem âyetlerde hem de hadislerde husün-kubhun, sözlük anlamı doğrultusunda kullanıldığı söylenebilir. Hadis kaynaklarında, husün-kubuh problemiyle bağlantısı kurulabilecek biçimde "hasen-kabih" kelimelerinin kullanıldığı tek örnek, *Müsned*'de geçen " Müslümanların hasen (iyi ve güzel) gördüğü Allâh Teâlâ katında da hasen; kabih gördükleri, Allâh Teâlâ katında da kabihtir"[17] rivâyetidir.

Husün-kubuh/hasen-kabih kelimelerinin ıstılâhî anlamlarına gelince, birçok itikâdî veya fıkhî mezhep tarafından bu sözcüklere farklı anlamlar yüklendiği görülmektedir. Ancak Tehânevî, bu iki kelimenin, bütün kullanımlarda yalnız üç mânâya geldiğini belirtmektedir:

1. Hasen, insan tabiatına uygun olan; amaca (garaz) uygun olan; maslahat bulunan gibi çeşitli mânâlarda kullanılmış olup bütün bunlar tek bir anlama gelir. Çünkü amaca (garaz) uygun olan; kişinin maslahatını içeren, menfaat elde edeceği inancıyla ona meylettiği için tabiatına da uygun olan şeydir. Bunun zıddı (kabih) da mefsedet içeren ve kişinin tabiatına aykırı olandır.
2. İlim gibi kemâl bildiren sıfatlar hasen, cehâlet gibi noksanlık bildiren sıfatlar kabihtir.

---

[13] Örneğin bkz. el-Furkan 25/76; Yûsuf 12/100; el-Kasas 28/77; ez-Zümer 39/18; el-Bakara 2/83, 112, 195; Âl-i İmrân 3/14, 148; el-Ankebût 29/8; et-Tevbe 9/50, 52; el-Mâide 5/12, 93; el-İsrâ 17/7, 23; en-Nahl 16/30, 90; el-Ahzâb 33/21; en-Nisâ 4/125. Daha fazla örnek için bkz. M. Fuad Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dârul Kütübi'l Mısriyye, Kâhire 1364, 202-205.

[14] el-Kasas 28/42: "وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة و يوم القيامة هم من المقبوحين." "*Bu dünyada onları lanete uğrattık, kıyamet gününde de onlar kötü ve çirkin (rezil) bir halde bırakılmışlardan olacaktır.*"

[15] Örnek için bkz. Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzı'l-hadîsi'n-Nebevî*, Mektebetu Brill, Leiden 1936, I, 466-469.

[16] Wensinck, *el-Mu'cem*, V, 222-223.

[17] "… فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire (t.y.) I, 379 (Rivâyetin İbn Mes'ûd'a âit bir söz olduğu hakkında bkz. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60.

3. Övgünün (medih) taalluk ettiği şey hasen; kınamanın (zemm) taalluk ettiği şey kabihtir. Bu tanım, Allâh Teâlâ'nın fiillerini de kapsar. Kulların fiillerine mahsûs bir tanım yapılacak olursa hasen; dünyada övgüye, âhirette sevâba taalluk eden fiildir. Zıddı olan kabih de dünyada kınamaya, âhirette cezâya taalluk eden fiildir.

Birinci ve ikinci anlam Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin de ittifak ettiği üzere, akılla sâbit olur. Asıl tartışma konusu olan üçüncü anlamdır. Bu anlamdan yola çıkılarak bir fiilin, hasen olduğu için mi emredildiği yoksa emredildiği için mi hasen olduğu konusu mezhepler arasında tartışılagelmiştir.[18]

Görüldüğü üzere husün ve kubuh, farklı değer alanlarında iyiyi ve güzeli tanımlamak için kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî de husnü, akıl, hevâ ve his/duyu bakımından hasen bulunanlar olmak üzere üç gruba ayırarak kelimenin bu anlam genişliğine işâret eder.[19] Husün-kubuh problemi çerçevesinde usûlcülerin örfünde hasen ve kabih, dış güzellik/çirkinlik anlamını yitirerek yalnız aklen ve/veya şer'an iyi ve güzel olan, aklen ve/veya şer'an övgü veya kınama hak ettiren anlamında, fiiller için kullanılmaktadır.

Husün-kubuh kelimeleri, akla, hevâ ve hevese, duyulara, dünyevî ve uhrevî menfaatlere göre değişen çok yönlü bir anlamı bünyesinde barındırdığı için, Türkçe'de genellikle dış görünüş açısından bir değerlendirme içeren "güzellik-çirkinlik" kelimeleriyle tercüme edilmeleri, anlamı karşılamakta yeterli olmayacaktır. Neticelerine atıfla "fayda-zarar" şeklinde çevrilmeleri de yine tatmin edici bir tercüme değildir. Zaman zaman tercih edilen "iyilik-kötülük" şeklindeki tercümesi ise -diğer iki tercümeye göre daha isâbetli olmakla birlikte- "hayır ve şer" terimlerinin de böyle çevrilmesinden doğan kısmî bir karışıklığa yol açmaktadır. Bu çalışmada, hem tercüme esnâsında bazı yan anlamların kaybedileceği endişesi hem de kelimelerin terimleşmesi ve problemin klasik kaynaklarda böyle adlandırılması sebebiyle, zikredilen alternatiflerden hiçbiri tercih edilmemiş, "husün-kubuh" ve "hasen-kabih" sözcükleri aynen kullanılmıştır.

---

[18] Muhammed Ali et-Tehânevî (1191/1777), *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 666-670.

[19] Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, nşr. Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, (y.y.), (t.y.), I, 155-156.

Son olarak husün-kubuh tartışmalarının yalnız târif farkından kaynaklanan lafzî bir ihtilâf olarak görülemeyeceğini; aksine tarafların, savunduğu görüşe uygun olarak hasen-kabih terimlerini tanımladığını belirtmek gerekir.[20] Tarafların tanımlarındaki en büyük fark, hasen ve kabihi şer'in belirlediğine vurgu yapma ya da yapmamada görülmektedir.

II. MESELENİN TARİHÇESİ VE BİR FIKIH USÛLÜ PROBLEMİ OLARAK VAZ'I

İnsan aklının sınırları, hakikate erişip erişemeyeceği, Yaratıcı'sının rehberliği olmadan tek başına rotasını çizip çizemeyeceği, hangi noktalarda âciz kaldığı gibi sorular, insanlığın başlangıcından beri zihinleri meşgul etmiştir. Akıl, hakikati bulup anlama yeteneğine sahip olsa bile bedenin bu hakikate uygun davranmasını sağlayacak otoriteye ve yaptırım gücüne sahip midir? Herhangi bir aklın bütün bunları yapabildiği farzedilse bile, tüm akıl sahipleri hakikatin ne olduğunda ve ona uygun davranış geliştirmede ortak bir tavır sergileyebilir mi? Çağlar boyu güncelliğini hiç yitirmeyen bu soruları çoğaltmak mümkün ise de bunların tamamı, akıl-vahiy ilişkisi başlığı altında toplanabilir. İşte husün-kubuh meselesinin temelini bu ilişkiyi belirleme gayreti oluşturmaktadır.

Kaynaklarda husün-kubuh probleminin tarihi, genellikle İblis'in, ilk insana secde etmekle emredilmesi karşısında söyledikleri ile başlatılır.[21] Bu hâdiseyi husün-kubuh tartışmalarının başlangıcı olarak takdim edenler, aklın hasen ve kabihe hükmedemeyeceğini savunanlardır. Dolayısıyla hâdiseye atıfla, bu yanlışa düşenlerin ilkinin İblis olduğunu göstermeye çalışırlar. Hatta Tûfî daha da gerilere giderek Allâh

[20] Usûl âlimlerinin farklı hasen-kabih tanımları için bkz. Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, I, 110-116; 135-138; Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdat 1987, I, 176; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, I, 105-109 Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 325-332.

[21] bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1995, XVI, 235-250; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404, I, 16.

Teâlâ, insanı yaratacağını haber verdiği zaman, meleklerin gösterdiği tepkiyi[22] meselenin başlangıcı olarak zikreder.[23]

Gerçekten de insanlık tarihi boyunca süregelen problemlerden biri olan husün-kubuh meselesi, Mecûsîler, Seneviyye, Zervânîler, Maniheistler ve Brahmanlar gibi belli inanç gruplarının yanı sıra Antikçağdan itibâren filozofların gündeminde de önemli bir yer tutmuştur.[24] Âlemdeki kötülüklerin varlığını sorgulayan, ilâhî adâleti anlamaya çalışan, hakikî bilginin kaynağını arayan filozoflar gibi, yaratılışı inkâr edenler de bu probleme dayanarak görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Yaratıcı bizzat iyi olduğu için, O'nun yaratıp düzenlediği şeylerin de iyi olduğunu savunan Eflâtun'un görüşleri, Saint Augustinus, Saint Thomas, Luther, Calvin ve Leibnitz gibi isimlerce de desteklenmiştir. Epikür ise evrenin kötülüklerle dolu olduğunu savunmuş, David Hume, Tanrı, güçlü ve iyi ise âlemdeki kötülüklerin nasıl var olduğunu sorgulamıştır.[25] Bununla birlikte filozofları meşgul eden kötülük ve ilâhî adalet (theodise) probleminin, İslâm kültüründeki husün-kubuh tartışmalarının sadece bir ayağını oluşturduğunu belirtmekte yarar vardır.

Ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve etik açılardan tartışma konusu olan husün-kubuh meselesi İslâm filozoflarının da ilk devirlerden itibâren ilgisini çekmiştir. Kindî, Fârabî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ tarafından dile getirilen âlemde iyiliğin asıl, kötülüğün ârızî olduğu görüşü, çoğunlukla kabul görmüştür. Kötülüğü, kemâlden yoksun olma şeklinde yorumlayan İbn Sînâ, insanın kötü fiillerini de rûhun kemâlden yoksunluğuna bağlamıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ, kötülüğün izâfî olduğunu savunurken İbn Rüşd, husün-kubhun zâtî olup aklen bilinebileceğini iddiâ etmiştir. Gazzâlî, âlemdeki iyilik ve kötülükleri, zıtların birbiri sâyesinde bilinebileceği gerçeği eşliğinde düşünmek gerektiğini, mevcut âlemin mümkün olan en mükemmel âlem olduğunu savunmuştur.[26]

---

[22] el-Bakara 2/30.
[23] Tûfî, *Der'u'l-kavli'l-kabîh*, 67-68.
[24] Çelebi, "Hüsün ve kubuh", *DİA*, XIX, 59-60.
[25] bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, 143-175; Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sayı: 11-12, s. 47-79; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 120-137; Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vâdi Yayınları, Ankara 1997, s. 11 vd.
[26] Mustafa Çağrıcı, "Şer (Felsefe ve Ahlâk)", *DİA*, XXXVIII, 542-544; Çelebi, "Hüsün ve kubuh" *DİA*, XIX, 62.

İslâm dünyasında husün-kubuh meselesinin ya da kötülük problemi, ilâhî adâlet, kazâ ve kader, insanın hürriyet ve sorumluluğu vb. konuların tartışılması, kaynaklarda genellikle siyâsî-sosyal hadiseler gerekçe gösterilerek hicrî I. asrın ortalarından itibâren başlatılır. Ebû Hilâl el-Askerî (400/1900) hakikatin akıl tarafından bilinebileceğini iddiâ eden ilk kişinin Vâsıl b. Atâ olduğunu zikreder.[27] Sünnî kaynaklar, çoğunlukla Mu'tezile'nin geneline nispet ettikleri bu tür görüşlerin, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Seneviyye, Brahmanlık gibi inançlardan ve Yunan, Hint ve Fars filozoflarından onlara geçtiğini kaydeder.[28] İslâm kültürünün diğer kültürlerle karıştığı bir dönemde doğan Mu'tezile'nin sözü edilen etkilere maruz kaldığı bir hakikat ise de bu durum, dönemin sosyal değişiklikleri olmasa idi husün-kubuh probleminin tartışmaya açılmayacağını söyleme imkânı vermemektedir.

Sosyal hâdiselerin tek bir sebebe bağlanamayacağı gerçeğini burada da hatırlamakta yarar vardır. Her ne kadar Mu'tezile'nin baş aktörlüğünü yaptığı iç siyâsî ve fikrî çekişmelerin, Müslümanların başka milletlerle karşılaşmasının doğurduğu sosyal çatışmaların, husün-kubuh tartışmalarını alevlendirdiği ve tarafların görüşlerini etkilediği inkâr edilemez ise de bu problemin, insanın var oluşundan beri tartışılageldiği görülmektedir.

Husün-kubuh meselesi, kısaca husün-kubhun mâhiyeti, hasen ve kabih bilgisinin kaynağı ve bu bilginin insanın fiillerine, dünyevî ve uhrevî hayatına etkilerini içeren köklü bir problem olarak özetlenebilir. Kelâm ilminde bu mesele Fıkıh Usûlü'nden çok daha geniş bir düzlemde pek çok itikâdî konu bağlamında tartışılmıştır.[29] Bunlar başlıca, Allâh Teâlâ'nın sıfat ve fiilleri, illet ve hikmet, bilginin kaynağı, nübüvvet, âhiret, teklîf, insanın fiilleri, hürriyeti ve sorumluluğu (kader) konularıdır. Bu konular, husün-kubuh meselesinin, niçin Fıkıh Usûlü'nün de bir problemi olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü teklîf, insanın fiilleri, bu fiillerin hükmü ve bu hükümlerin nasıl bilineceği, tam olarak Fıkıh Usûlü'nün konusudur.

---

[27] bkz. Hüsnî Zîne, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile-Tasavvuru'l-akl 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1978, s. 19.

[28] Geniş bilgi için bkz. Âyid b. Abdillah b. Abdilaziz eş-Şehrânî, *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fî mesâili usûli'l-fıkh ma'a münâkaşatin 'ilmiyye li usûli'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse*, Dâru Künûzu İşbiliya, Riyad 1429/2008, I, 241-257.

[29] İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sy. 16-17, s. 55-90.

Fıkıh Usûlü ilminde husün-kubuh problemi, Kelâm'dan farklı olarak yalnız Usûl'ün konu ve gâyesine hizmet edecek açılardan ele alınmıştır. Bu sebeple her ne kadar usûlcülerin konuya bakışını itikâdî mezhepleri belirlese de Usûl müellifleri, meseleyi, Kelâm eserlerinde değindikleri şekliyle değil, Usûl'ün gerektirdiği şekil ve miktarda ele almışlardır. İhtilafa yön veren birinci faktör, itikâdî görüşler olduğu için bu alandaki üç ana temâyülün meseleye nasıl baktığını kısaca hatırlamak gerekmektedir.

İtikadda Eş'ariyye ve Selefiyye, amelde ise Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin büyük çoğunluğu, fiillerde husün-kubhun zâtî olmadığı ve akıl tarafından bilinemeyeceği görüşündedir. Bu gruba göre husün-kubuh, şer'îdir. Bir başka ifâdeyle Allâh Teâlâ tarafından emredilen fiil hasen; yasaklanan fiil ise kabihtir. Bu görüşün tabiî neticesi, teşrîden önce insanın, yalnız akla dayanarak haseni yapmak ve kabihten kaçınmakla sorumlu tutulamayacağını kabul etmektir. Eş'ariyye, ilâhî fiillerde hikmet aranmaması gerektiğini, Allâh Teâlâ'nın mutlak irâde ve kudret sâhibi olup kabihi yapmamak veya haseni yapmak gibi bir zorunluluğa mahkûm edilemeyeceğini savunur.[30]

Mu'tezile, bazı Mâturîdî-Hanefî âlimler, Şia ve İslâm filozoflarına göre husün-kubuh aklî olup şer'den önce bilinebilir. Gerek klasik gerekse modern dönem kaynaklarda -istisnâları mevcut olmakla birlikte- Mu'tezile'nin, husün ve kubhu fiillerin zâtî sıfatı olarak kabul ettiği bilgisi yer almakta ise de böyle bir genelleme yapmak yanlış olur. Klasik eserlerde, bazen Mu'tezile'ye karşı gelişen muhâlefet duygusu bazen de kast edilen kişilerin okuyucu tarafından bilindiği ön kabulü, bu görüşü, isim vermeden Mu'tezile'nin tamamına nispet etmeye sevketmiş, sonraki eserlerde de bu bilgiler tekrar edilegelmiştir. Hâlbuki husün-kubhun fiillerin zâtî bir özelliği olduğu yalnız Mu'tezile'nin ilk dönemlerinde Cehm b. Safvân, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Câfer el-İskâfî gibi kişilerce savunulmuştur. Ka'bî ise husün-kubhu fiillerin sıfatlarında aramıştır. Basra Mu'tezilîleri ve onların en önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr, husün-kubhun fiilin zâtında veya sıfatlarında aranamayacağını açıkça dile getirmiştir. Mu'tezile, şer'den önce aklın, bazı fiilleri vâcib, bazılarını kabih görebileceğini; ancak tüm fiillerin mâhiyetini bilemeyeceğinden vahye ihtiyaç

[30] Geniş bilgi için bkz. İrfân Abdülhamid, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 444-447; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", XI, 447-455.

duyduğunu kabul etmiştir. Mu‘tezilî anlayışta, akıl veya şer‘, fiilleri hasen ya da kabih kılmaz; aksine onların hasen mi kabih mi olduğunu beyân eder. Mu‘tezile, savunduğu bu görüşü temellendirirken insanın özellikle uhrevî ceza veya mükâfatı hak etmesine bir başka ifâdeyle teklîf ve sorumluluk ilişkisine vurgu yapmaktadır.[31]

Genellikle Mu‘tezile ve Eş‘ariyye arasında orta yolu tutmakla vasıflandırılan Mâtürîdiyye’ye göre ise husün-kubuh bir yönüyle aklî, bir yönüyle de şer‘îdir. Mezhebin nispet edildiği Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre husün-kubuh, fiillerin mâhiyetine ilişkin nitelikler olup mükellef, akıl yürütmek sûretiyle bu nitelikler hakkında fikir sahibi olabilir. Ancak aklın ulaşabileceği bilgi sınırlı olup bu konuda vahyin aydınlatmasına muhtaçtır. İyiliğin emredilmiş, kötülüğün nehyedilmiş olduğu ancak şer‘ ile bilinebilir.[32]

Sorumluluk açısından mezhep içinde iki farklı temâyül görülür. Mâtürîdî’ye göre -ki Ebû Hanife de bu görüştedir- kişi, aklen Allâh Teâlâ’nın varlığını ve birliğini bilme imkânına sahip olduğu için şer‘den önce imân konusunda yükümlü ve sorumludur. Ancak Serahsî ve Kâdîhân gibi Buharalı Hanefîlere göre yükümlülük için akıl yeterli olmayıp şer‘in gelmesi şarttır. Mâtürîdiyye, husün-kubhun kısmen aklî kısmen şer‘î olduğu görüşüyle insanın, fiillerinde hür ve sorumlu bir varlık olduğu anlayışını ortaya koymuş, bu konuda -birkaç isim hâricinde- Mu‘tezile’nin görüşleriyle paralel bir çizgi sergilemiştir. Bu iki grup, Eş‘arîyye’nin aksine Allâh Teâlâ’nın fiillerinde hikmeti zorunlu görmüş, Allâh Teâlâ’nın sebepsiz ve hikmetsiz kötülük yaratmayacağını ancak insan aklının her zaman bütün ilâhî fiillerin hikmetini kuşatamayacağını kabul etmiştir.[33]

---

[31] Geniş bilgi için bkz. Hulûsî Arslan, *Mutezile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, (Erciyes Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri 2000; İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 391-401.

[32] Geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 146-164.

[33] Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, 165-175; Mezheplerin husün-kubuh görüşleri için ayrıca bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 105-109, 123-157; Câbir İdris Ali Emir, *Menhecu’s-selef ve’l-mütekellimîn fî muvâfakati’l-akli li’n-nakli ve eseru’l-menheceyn f’il-akîdeti*, Mektebetu Edvâi’s-Selef, Riyad 1998, I, 137-145; Muhammed el-Abduh, Târık Abdülhakim, *el-Mu‘tezile beyne’l-kadîm ve’l-hadîs*, Dâru’l-Erkâm, 1987, s. 69-73; Avvâd b. Abdillah el-Mu‘tik, *el-Mu‘tezile ve usûluhümü’l-hamse ve mevkıfu ehli’s-sünneti minhâ*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1995, s. 153-18; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, Dımeşk, 1986/1406, I, 115-131.

Husün-kubuh meselesinin, bir Fıkıh Usûlü problemi olarak hangi konulara tekâbül ettiğine gelince, aslında bu çalışmanın ileriki bölümleri bu soruya cevap teşkil etmektedir. Fıkıh Usûlü'nde husün kubuh meselesinin, bilgi ve hükmün kaynağı, aklın teklîfteki rolü, hüküm çıkarma yolları, mükellef olarak insanın fiilleri ve hükmü gibi ana başlıklarla ilgili olduğu görülür. Daha ayrıntılı belirtmek gerekirse bilgi yolları, hükmün tanımı, konusu, kaynağı, rükünleri ve çeşitleri, nesih, mükellefin fiilleri, beyân, emir-nehiy, hazr ve ibâha, kıyas, istihsân, maslahat, istıshâb, ictihâd, isâbet ve taklid konuları, Fıkıh Usûlü'nün, husün-kubuh meselesiyle ilgili başlıklarıdır. Usûl eserlerinde meselenin bazen "husün-kubuh" bazen de "tahsîn ve takbîh" şeklinde isimlendirildiği görülür.

Husün-kubuh meselesi, Usûl'de sadece şer'den önceki durumu değil, sonrasını da kapsayan tartışmalara konu olmuştur. Denilebilir ki bu mesele, akıl ile naklin birleştiği bir ilim olan Fıkıh Usûlü'nde, bu birleşimin mâhiyetini ve şartlarını ortaya koyma çabasının bir tezâhürüdür. Kelâm ilminde teorik düzeyde tartışılan husün-kubuh, Fıkıh Usûlü'nde teoriden pratiğe uzanan geniş bir düzlemde tartışılmıştır. Bu noktadan bakıldığında Fıkıh Usûlü'ndeki husün-kubuh tartışmalarının, tüm İslâmî ilimlere metod bakımından katkı sağlayan bir karakter taşıdığını, mükellefin hayata bakış açısını ve fiillerini yönlendirdiğini dolayısıyla hem teorik hem de pratik bir önemi hâiz olduğunu söylemek mümkündür.

III. GAZZÂLÎ ÖNCESİ USÛL LİTERATÜRÜNDE HUSÜN-KUBUH VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Basrî ve Gazzâlî'nin husün-kubuhla ilgili görüşlerinin sağlıklı bir mukâyesesini yapabilmek için, yaşadıkları döneme kadar bu problemin Usûl âlimleri tarafından nasıl ele alındığını bilmek gerekmektedir. Bu sâyede Basrî ve Gazzâlî'nin benzer ve farklı yönlerini, bu benzerlik ve farklılıkların sebeplerini anlamak mümkün olacaktır. Gazzâlî'nin vefâtına kadar geçen sürede telif edilen eserler, Fıkıh Usûlü'nün yapı taşlarını oluşturmakta ve kendilerinden sonra günümüze kadar yazılmış tüm Usûl eserlerinde etkileri görülmektedir. Burada, seçilen eserlerin husün-kubuh meselesini nasıl ele aldığına değinildikten sonra, birbirlerine ve özellikle de Basrî ve Gazzâlî'ye

etkileri, bu etkide itikâdî-amelî mezheplerin ve diğer faktörlerin rolü bulunup bulunmadığı tahlil edilecektir.

A. GAZZÂLÎ ÖNCESİ USÛL ESERLERİNDE HUSÜN-KUBUH

Burada, husün-kubuh hakkındaki görüşleri ele alınacak Usûl âlimlerini tespitte, Gazzâlî'nin vefât tarihi sınır kabul edilmiştir. Gazzâlî'den sonra vefât etmiş olan Kelvezânî ve İbn Akîl gibi âlimlerin eserlerinden yararlanılmış ise de çalışmamızın hacmini sınırlı tutmak gâyesiyle -Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen- onlara yer verilmeyecektir. Seçilen eserler, müelliflerin vefât târihleri itibâriyle kronolojik olarak sıralanacak, usûlcülerin husün-kubuh görüşlerini yansıtan belli başlı konulara özet hâlinde değinmekle yetinilecektir.

1. er-Risâle – Muhammed b. İdris eş-Şâfiî

Şâfiî'nin[34] *er-Risâle*'si günümüze ulaşan ilk Fıkıh Usûlü eseri olması sebebiyle bu alanda çok özel bir yere sahiptir. Bununla birlikte hicrî III. yüzyılın sonu ve IV. yüzyılın başından itibâren ortaya çıkan, belli konuları içeren -bu çalışmanın asıl ilgi alanını oluşturan- sistemli Fıkıh Usûlü eserleri arasında *er-Risâle*'yi de zikretmek oldukça zordur.

Eserde yer alan başlıca konular, beyân, âmm ve hâss, sünnet, nesih, emir-nehiy, ilim, haber-i vâhid, icmâ', kıyas, ictihâd, istihsân, âlimlerin ihtilâfları ve sahâbe kavilleridir. Şâfiî'nin, eserin büyük bir bölümünü sünnete ayırdığı görülür.

Şâfiî, husün-kubuh ve bu kökten türetilmiş kelimelere eserinde çok nâdir yer vermiştir. "Hasen" kelimesini, "iyi ve güzel olan" şeklinde sözlük anlamıyla kullanmıştır.[35] Yine 'h-s-n / حسن' kökünden türemiş bir kelime olan 'istihsân / استحسان'ı da Hanefî ıstılâhındaki anlamında değil, "beğenmek, hoşuna gitmek" şeklindeki sözlük anlamıyla kullanmış;[36] bu sebeple de istihsân metodunu, delilsiz yani şahsî beğeni ve keyfine göre hüküm vermek olarak yorumlamıştır. Şâfiî, habere veya kıyasa dayanmayan istihsân ile hükmetmenin câiz olmadığına, Kitab ve sünnetin yanı sıra

[34] Hayatı ve eserleri için bkz. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.
[35] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1358/1940, s. 231, 347, 348.
[36] Şâfiî, *er-Risâle*, 5, 20, 473.

kıyasın da delâlet ettiğini savunur. Ona göre istihsân, âlim için câiz görüldüğü takdirde, aklı başında herkesin onunla fetva vermesinin de câiz olması gerekir. Rasûlullâh hâriç hiç kimsenin, kendisinden önceki bir bilgi kaynağına dayanmaksızın görüş beyân etme yetkisi bulunmadığına dikkat çeken Şâfiî, ilim yani hüküm kaynaklarını şöyle sıralamıştır: Kitâb, sünnet, icmâ‘, sahâbe haberleri (âsâr) ve kıyas. İctihad ve kıyas edebilmek için gerekli gördüğü şartları da sıralayan Şâfiî, Allâh ve Rasûlü'nün her hükmünde -hükmün konuluş gerekçesini oluşturan ve bu yönüyle- kıyası mümkün kılan bir mânâ bulunduğunu belirtmektedir.[37]

er-Risâle'de 'kubuh' kelimesinin de sadece bir yerde, "hoş karşılanmayan, kötü ve çirkin iş" şeklindeki sözlük anlamıyla kullanıldığı görülür.[38] Yine eser boyunca yalnız bir yerde 'hasen' ve 'kabih' kelimeleri birlikte kullanılmış, burada da sözlük anlamı doğrultusunda "kişinin iyilik ve kötülükleri" kastedilmiştir.[39] Şâfiî'nin, sonraki usûl eserlerinde sıkça kullanılan mefsedet ve maslahat kelimelerini hiç kullanmamış; fesâd[40] ve salâh[41] kelimelerini de sadece bir iki yerde -mefsedet-maslahat bağlamından uzak- kullanmış olması da dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Şâfiî'nin, *er-Risâle*'de husün-kubuh meselesine yer vermediği görülmektedir. Ancak ortaya koyduğu deliller hiyerarşisinde, onun hüküm kaynağı olarak yalnız Kur'an ve sünnet nasslarını ve bunlara kıyası kabul ettiği açıktır. Ayrıca Şâfiî'nin, eserlerinde şer'î hükümleri klasik beşli tasnife uygun sıralamasının temelinde husün-kubuh düşüncesi aranabilir. Nitekim Muhammed Hamidullah, bu tasniften yola çıkarak Şâfiî ve çağdaşı Mu'tezilî hukukçuların, -filozofların ahlâka hasrettiği- husün-kubuh düşüncesini, başarılı biçimde İslâm Hukuku'na uyguladıkları, Fıkıh'taki bütün düzen, emir ve ruhsatları klasik beş bölüm halinde tasnif ettikleri yorumunu yapmaktadır.[42]

---

[37] Şâfiî, *er-Risâle*, 472.
[38] Şâfiî, *er-Risâle*, 325.
[39] Şâfiî, *er-Risâle*, 462.
[40] Şâfiî, *er-Risâle*, 485, 498.
[41] Şâfiî, *er-Risâle*, 284.
[42] Hamidullah, "Muhammed Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı", terc. Menderes Gürkan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 11 s. 205; *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 96.

2. el-Fusûl fi'l-usûl – Ebû Bekir el-Cessâs

Cessâs[43] lakabıyla meşhur Hanefî fakihi Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981)'nin *el-Fusûl fi'l-usûl* eseri, günümüze ulaşmış en eski Usûl-i Fıkıh kitaplarındandır. Müellifin, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirine mukaddime olarak yazdığı bu bölümde/eserde, Fıkıh Usûlü konularının tamamına yer verdiği görülür. Bir takım görüşleri ve bazı Mu'tezilî tabakât kitaplarında kendisine yer verilmesi sebebiyle Cessâs'ın Mu'tezile mezhebinden olduğu ileri sürülmüştür.[44]

Eserde sırasıyla âmm-hâss, tahsis, hakikat-mecaz, beyân, emir-nehiy, nâsih-mensuh, şer'u men kablena, haberler, sahâbe kavli, Nebî (sav)'nin fiilleri, şer'den önce eşyanın hükmü (hazr ve ibâha), icmâ', kıyas, istidlâl şekilleri, istihsân, ictihâd ve taklid konularına yer verilmiştir.[45]

el-Fusûl, gerek kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce telif edilmiş olan *er-Risâle* gerekse kendisiyle arasında yaklaşık otuz yıllık bir zaman dilimi bulunan *el-Mukaddime* ile kıyaslanamayacak derecede sistemli ve kapsamlı bir Usûl eseridir. Eserde husün-kubuh problemine, müstakil bir çalışmada değerlendirmeyi gerektirecek ölçüde, çeşitli vesilelerle yer verilmiştir. Ancak burada ayrıntıya girilmeksizin belli başlı noktalara değinilecektir.

Cessâs, eserinin farklı yerlerinde, farklı gerekçelerle tekrar ettiği bir tasnifte, aklî hükümleri bakımından eşyayı (fiilleri) üç gruba ayırmaktadır:

1. Aklen vâcib olanlar: Nimet verene şükretmek, Allâh Teâlâ'nın birliğine inanmak, peygamberleri tasdik etmek vb.
2. Aklen yasak olanlar: Küfür, zulüm, yalan vb.

Bu iki grupta yer alan aklî hükümlerin, vücûb ve hazr/haramlık bakımından değişmesi veya dönüşmesi mümkün değildir.

---

[43] Hayatı hakkında bkz. Mevlüt Güngör, "Cessâs" *DİA*, VII, 427-428.
[44] Güngör, "Cessâs", *DİA*, VII, 427.
[45] Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.

3. Husün ve kubhun gereğine göre aklen bazen yasak, bazen mübah, bazen de vâcib olanlar: Bunların hükmü, kulların maslahatlarını ve bu fiillerden hasen ve kabih olanı bilen Şâri‘in bildirmesi yani sem‘ ile bilinir.

Birinci ve ikinci gruptaki fiiller hakkında da sem‘î bildirim gelmesi mümkündür; ancak hükümlerinde bir dönüşme ve değişme olması veya neshedilmeleri yahut şer‘î hükmün bunlara aykırı olarak gelmesi mümkün değildir. Üçüncü gruptaki fiiller hakkında ise sem‘in, yasaklayıcı, mübah ya da vâcib kılıcı biçimde gelmesi mümkündür. Sem‘ bunlardan hangisine hükmederse akıl onu mümkün ve hasen görür. Burada aklın rolü, sem‘in bu hükümlerden herhangi biriyle gelmesini mümkün görmektir; ancak sem‘î hüküm geldiğinde aklın ona aykırı hüküm vermesi câiz olmaz. Cessâs, farzın müddetinin belirlenmesinde aklın bir rolü bulunmadığı görüşündedir. Çünkü bu konu, maslahatların illetleriyle ilgilidir ve bizzat bu illetler, akıl yoluyla bilinemez.

Cessâs, sem‘in vürûdundan önce aklın yasak gördüğü fiilleri de iki grupta inceler: Birincisi, küfür, zulüm, yalan gibi mübah olması kesinlikle mümkün olmayan şeylerdir. İkincisi, hakkındaki sem‘î delile göre değişiklik arzedip bazen mübah bazen de haram olması mümkün olan şeylerdir. Bunlar hakkında kendi mezhebine mensup âlimlerin kanaatini bilmediğini belirten Cessâs, bu konuda zarar ve yarar dengesi gözetilerek hükmedileceği görüşündedir. Ona göre bu tür fiiller, yapılmasıyla elde edilecek faydadan daha büyük bir zarara sebep olmadığı zaman, ictihâd ve zann-ı gâlip ile onların mübahlığına hükmedilir. Şer‘den önce yiyecek ve içeceklerden faydalanmak da kişinin, bunlarda bir zarar bulunmadığı zannı ağır bastığı sürece mübahtır. Ancak kişinin zannı aksi yönde olursa bunlardan faydalanması câiz olmaz. Aynı şekilde ticârî amaçlı tasarruflarda bulunmak ve yolculuk yapmak, kişinin kuvvetli zannına bağlı olarak mübah görülmüştür. Bir kimse gideceği yolda, kendisine zarar verecek yırtıcı hayvanlar veya soyguncular bulunduğu yönünde kuvvetli bir zanna sahip olsa yola çıkması câiz olmaz. Bu tür fiillerin mübahlığı, kesin bilgiye değil zann-ı gâlibe dayanmaktadır. Dolayısıyla aksi yöndeki bir haber-i vâhidle bu hükmün değişmesi mümkündür.[46]

[46] Cessâs, *el-Fusûl,* III, 247-254.

Cessâs, mensubu bulunduğu mezhebin ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin,[47] aksine bir delil bulunmadıkça emrin, vücûba delâlet ettiği görüşünde olduğunu nakleder. Kendisi de bu görüşün doğruluğunu savunmaktadır.[48] Yemin keffâreti gibi bedelli emirlerde söz konusu fiillerden yalnız biri, muayyen olmayarak vâcibdir. Hepsinin vâcib olduğunu söylemek câiz olmaz.[49]

Kâfirler, İslâm ile mükellef oldukları gibi onun kural ve hükümleriyle de mükelleftir. Cessâs, hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu nakleder. Kâfirler, küfretmelerinin dışında, dini emir ve hükümleri terk ettikleri için de cezalandırılacaktır. Çünkü onlara, Müslüman olma ve yükümlülüklerini yerine getirme yolu açıktır.[50]

Cessâs, daha önce aklî hükümleri bakımından eşya hakkında yaptığı üçlü taksimi, neshi câiz olan ve olmayan hükümler bahsinde tekrar yapmaktadır. Burada mükellefin fiillerini aklen üç gruba ayırır: Birincisi, tevhid inancı, peygamberleri tasdik, nimet verene şükretmek ve aklın kabih bulduğu şeylerden kaçınmak gibi "değişmesi mümkün olmayan vâcib"; ikincisi, nimete nankörlük, yalan, peygamberleri yalanlamak, aklın kabih gördüğü fiilleri yapmak gibi "değişmesi mümkün olmayan haram (mahzûr)"dır. Bu iki grup aklen aynı özelliktedir; her ikisinin de değişmesi mümkün değildir. Bu iki gruptaki herhangi bir ibâdetin akla aykırı olarak gelmesi; dolayısıyla neshedilmesi mümkün değildir. Akıl, Allâh Teâlâ katında bir hüccettir; dolayısıyla onun hasen gördüğü şey hasen, kabih bulduğu da kabihtir. Sem' de Allâh Teâlâ katında hüccettir. Allâh Teâlâ'nın hüccetlerinin birbiriyle çelişmesi ve çatışması câiz değildir. Dolayısıyla sem', aklen vâcib olan fiili kaldıramaz; aklen yasak olan fiili de vâcib kılamaz. Bu iki grupta, nesih câiz değildir.

Üçüncüsü, namaz, oruç, hac ve kurban gibi aklın, bazen vâcib, bazen haram ve bazen de mübah olmasını mümkün gördüğü fiillerdir. Cessâs'a göre yalnız bu grup neshe konu olabilir. Çünkü bunların hükmü, Allâh Teâlâ'nın bu fiillere ilişkin maslahat bilgisine bağlıdır. Allâh Teâlâ, vâcib kılınmasında maslahat bulunduğunu bilmekteyse o fiili vâcib; yasaklanmasında ya da serbest bırakılmasında maslahat görmekteyse haram

[47] Ebu'l-Hasen el-Kerhî (340/952) hayatı ve eserleri için bkz: H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA*, XXV, 285-287.
[48] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-83.
[49] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 149-150.
[50] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 158-160.

veya mübah kılar. Bu gruptaki fiilleri, ilk iki gruptakilerden ayıran bir başka özellik de Allâh Teâlâ'nın, -maslahat bulunduğunu bilmesi durumunda- bu fiillerle, kullarından dilediği kısmını, dilediği zamanda ve dilediği şekilde yükümlü tutmasının mümkün oluşudur. İbâdetler hâricindeki, zenginlik-fakirlik, sağlık-hastalık vb. şeylerin kullar arasında dağılımı da onların maslahatlarına göredir. Tevhidin vücûbu veya nimete nankörlüğün haramlığı gibi ilk iki gruptaki hükümler ise mükelleflerin bir kısmına veya zamana göre değişme göstermez.[51]

Cessâs, vakti gelmeden önce emrin neshedilmesinin imkânsız oluşunu şöyle delillendirir: Mutlak emir lafzı, ilgili vakitte fiilin yapılmasının gerekliliğini iktizâ eder. Allâh Teâlâ hasen olmayanı emretmez ve kabih olmayanı yasaklamaz. Allâh Teâlâ'nın bütün emrettikleri, emredilen şeyin husnüne ve onu terk etmenin kubhuna; bütün nehyettikleri de yasaklanan şeyin kubhuna delâlet eder. Bu durum, tıpkı emredilenin hasen olduğunu ve onu terk etmenin kabih olduğunu bildirmesi gibidir. O halde emredilen fiilin nehyedilmesi câiz olmaz. Çünkü nehiy, yasaklanan fiilin kubhuna ve onu terk etmenin husnüne delâlet eder. Bu da tıpkı o fiilin kabih olduğunun bildirilmesi gibidir. Bir fiilin belli bir zamanda ve şekilde hasen olduğuna; ardından aynı zaman ve şekilde kabih olduğuna delâlet edilmesi câiz olmaz. Allâh Teâlâ böyle bir çelişki ve çatışmadan münezzehtir. Aynı şekilde bir fiilin kabih olduğunu haber verip sonra hasen olduğunu bildirmesi de câiz değildir. Cessâs'a göre emir ve nehiy, hasenlik ve kabihliğe delâlet bakımından tıpkı haber gibidir.

Bir fiilin, yasaklanmamak ve neshedilmemek şartıyla, emredilmesi câiz değildir. Çünkü bu tıpkı "eğer kerih görmemişsem, onu yapmanızı irâde ediyorum", "fiil, eğer kabih değilse şu vakitte hasendir" veya "haberim, eğer yalan değilse doğrudur" demek gibidir. Allâh Teâlâ tüm bunlardan ve bedâdan münezzehtir. Çünkü bunlar ancak işlerin sonunu, emrin kubhunu veya husnünü bilemeyen câhillerin sözüdür. Bir şeyi emretmek, emredilenin hasenliğini; nehyetmek de onun kabihliğini vâcib kılmaz. Bunlar ancak Allâh Teâlâ'dan sâdır olduğu zaman, söz konusu fiilin husnüne veya kubhuna delâlet eder. Çünkü Allâh Teâlâ, onu emretmeden önce, emredilen fiilin hasen olduğunu; yasaklamadan önce de nehyedilen fiilin kabih olduğunu bilendir. Dolayısıyla husnünü ya da kubhunu bildiği bir fiili, Allâh Teâlâ'nın

[51] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 203-208.

şartlı olarak emretmesi veya nehyetmesi mümkün değildir. İnsanların kendi aralarında bu türden emirler vermesi mümkündür; çünkü onlar hakkında bedâ câizdir. Allâh Teâlâ'nın, vakti geldiğinde fiili yapma gücü bulamayacağını bildiği kimseyi, temkîn (ileride imkân verilmesi) şartı ile mükellef kılması ise bundan farklıdır ve bedâ anlamı taşımaz.[52]

Cessâs'a göre, mükellefin fiillerinin hükmü aklen, mübah, vâcib ve mahzûr olmak üzere üç çeşittir. Mübah, mükellefin, yapmakla sevap, terk etmekle ceza hak etmediği fiillerdir. Vâcib, mükellefin, yapmakla sevap, terk etmekle ceza hak ettiği fiillerdir. Mahzûr/haram ise mükellefin, yapmakla ceza, terk etmekle sevap hak ettiği fiillerdir.

Âlimler, kendilerinden faydalanılan şeylerin, sem'den önceki hükmü hakkında ihtilâf etmiştir. Cessâs'a göre sem'den önce eşyanın hükmü üç çeşittir:

1. Allâh'a iman, nimet verene şükür ve adalet gibi değiştirilmesi câiz olmayan vâcib.
2. Küfür ve zulüm gibi, değişmesi câiz olmayan ve bizzat kabih olan haram. Bunların hükmü mükellefe göre değişmez.
3. Mükellefin fiille ilgili zarar veya yararına göre vâcib, haram veya mübah olması aklen câiz olan.

Cessâs'a göre, ilk iki gruba girmeyen fiillerin şer'den önceki hükmü –yapıldığı takdirde elde edilecek faydadan daha büyük bir zarar içermedikçe- ibâhadır. Bununla birlikte maslahatın gereğine göre sem'in bunları, farklı zamanlarda vâcib, haram veya mübah kılması mümkündür. Cessâs'a göre yarar içeren şeylerin yaratılması ancak şu dört maksattan birine yönelik olabilir: Birincisi, Allâh Teâlâ'nın bunları, hiç kimsenin faydalanması için yaratmamış olmasıdır. Bu, abes ve sefehtir ki Allâh Teâlâ bunlardan münezzehtir. İkincisi, Allâh Teâlâ'nın bunları birilerinin faydalanması için değil, zarar vermek için yaratmış olmasıdır ki bu daha kötü ve kabihtir. Allâh Teâlâ'nın böyle yapması câiz değildir. Üçüncü ihtimâl, bunları kendi faydası için yaratmış olmasıdır ki Allâh Teâlâ zarar ve faydadan münezzeh olduğundan bu da imkânsızdır. O halde geriye, bunların mükelleflerin faydalanması için yaratılmış olmasından başka ihtimâl kalmamıştır. Dolayısıyla -daha büyük bir zarara sebep olmadıkça- mükellefin herhangi

[52] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 229-249.

bir şekilde bunlardan yararlanması gerekir. Âlemde, fayda içeren bu tür şeylerin haramlığına dâir bir delil bulunmadığına dikkat çeken Cessâs, böyle bir delil bulunsa idi şer'in bunları mübah kılmasının da mümkün olamayacağını belirtir. Ona göre, bunlar haram ise haramlık ve kabihliklerine dâir bir delil bulunması gerekir. Böyle bir delil bulunmadığına göre söz konusu şeyler mübahtır. Kulun yaptığı takdirde ceza hak edeceği bir fiil hakkında Allâh Teâlâ'nın herhangi bir delil göndermemesi câiz değildir. Bu, aklın hükmü olup sem' tarafından da desteklenmiştir.

Diğer taraftan yarar içeren şeylerin yasaklanması, kişiye külfet ve zarar getirir. Kişinin bir fayda elde etmeksizin kendisini zarar ve meşakkate maruz bırakması câiz değildir. Aklen bunu gerektiren bir delil bulunmadığına göre mükellefin böyle yükümlü kılınması, kabihtir. Dolayısıyla bu vasıfları taşıyan, -sem'in vâcib veya haram kılmadığı- şeyler mübahtır.

Yeme-içmeyi terk etmek, insanın ölümüne yol açar. Mevcut zarardan daha büyük bir faydaya ulaştırmadığı sürece bu, kabihtir. Yeme-içmeyi terk etmede kişi için bir fayda bulunduğu bilinmediği zaman bunu yapması câiz olmaz.

Cessâs, tartışma konusu şeylerin haramlığına, başkasının mülkünde izinsiz tasarrufun câiz olmayışının delil gösterilmesine de karşı çıkmaktadır. Ona göre, böyle bir tasarruf bizzat haram değildir; çünkü birinin duvarında gölgelenmek, lambasının ışığında oturmak gibi sahibine bir zarar dokunmadığı zaman bu tür tasarruflar câizdir. Cessâs, kulların söz konusu şeylerden yararlanmasını bu fiillere benzetir. Çünkü bütün bunların sahibi olan Allâh Teâlâ, kulların tasarruflarından zarar görmez. Cessâs, gölgelenmek ve aydınlanmak gibi fiillerin, tüketim yoluyla malın itlâfı bakımından, yiyecek ve içeceklerden faydalanma vb. fiillerden farklı olmasının sonucu değiştirmeyeceği görüşündedir.

Yarar içeren şeyler konusunda aklın bu gibi eşyada hükmünün mübahlık olduğunu vurgulayan Cessâs, daha sonra gelen sem'in de aklın bu hükmünü teyid ettiğini belirtir ve bu görüşünü nasslarla desteklemeye çalışır.[53]

İcmâ'ın şartlarıyla ilgili görüşlerini açıklarken ağır bir üslûp ile Dâvud el-İsfahânî (270/884)'ye [54] getirdiği eleştiriler, aklın teklifteki rolüne dâir Cessâs'ın bakış

[53] Cessâs, *el-Fusûl*, III, 247-254.
[54] Zâhiriyye mezhebinin kurucusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nûreddin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49-50.

açısını, çok net ortaya koymaktadır. Davud el-İsfahânî ve Kerabîsî'yi[55] cehâlet ve ahmaklıkla ithâm eden Cessâs, şer'in usûlünü bilmeyen, kıyas yollarını ve rey ile ictihâd şekillerini inkâr eden bu gibi kimselerin ihtilâfına itibâr edilemeyeceğini belirtir. Cessâs'a göre onlar, sadece birkaç hadis yazmış olan; ancak akıl yürütme (nazar) yollarını, furû'un ve meydana gelen hâdiselerin usûle dayandırılarak hükme bağlanmasını bilmeyen kimselerdir. Dolayısıyla onlar, hâdiseleri nasslardaki usûle dayandırmadaki cehâletlerinden dolayı, ihtilâfına itibâr edilmeyen avâm konumundadır. Dâvud el-İsfahânî'nin aklî delilleri reddettiğini, yer, gök ve insan bedeninde Allâh Teâlâ'nın varlığına ve birliğine delil bulunmadığını iddiâ ettiğini nakleden Cessâs, onun Allâh'ın varlığını, haber ile bildiğini zannettiğini söyler. Nebî (sav)'in haberinin doğruluğunu, Hz. Peygamber (sav) ile Müseylime gibi peygamberlik iddiâsında bulunanların haberi arasındaki farkı ve onların yalancı olduğunu bilme yolunun sadece akıl olduğuna dikkat çeker. Allâh Teâlâ bilinmeden mucizeler ve deliller üzerinde düşünmenin, dolayısıyla peygambere imân etmenin mümkün olmayacağının altını çizer. Aklı ve ilmi bunu kavrayacak düzeyde olmayan kişinin, ilim ehlinden sayılamayacağını savunur. Cessâs'a göre, deliller yoluyla Allâh Teâlâ'yı bilemediğini/bilemeyeceğini söyleyen kişi, değil avamdan, hayvanlardan bile daha aşağı konumdadır. Cessâs, son olarak aklî delillere karşı çıkan bu kimseler gibi, yalnız aklî ilimleri bilen, fakat şer'in usûlünü, ictihâd yollarını ve kıyası bilmeyen kişinin de ihtilâfına itibâr edilemeyeceğini belirtir.[56]

İnsanın, akıl sayesinde eşyayı temyiz gücüne sahip olduğuna ve böylece hayvanlardan ayrıldığına dikkat çeken Cessâs, aklî delilleri kullanmanın kaçınılmaz olduğunu, bunlara karşı çıkan kişinin dahî, aklî deliller, nazar ve istidlâl yoluyla görüşünü delillendirdiğini söyler.[57]

Cessâs, daha önce farklı vesilelerle yaptığı üçlü tasnifi, kıyas ve ictihâdı, aklî delillerle ispat ederken yinelemektedir. Burada ibâdetleri üç gruba ayırır: Birincisi, aklen vâcib, ikincisi aklen haram olan fiillerdir. Şer'in, bu iki gruptaki aklî hükme aykırı gelmesi yahut bunların neshe veya değişikliğe uğraması câiz değildir. Üçüncüsü, aklen, husün-kubuh bakımından durumun gerektirdiğine göre haramlığına ya da mübahlığına

[55] Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmet Nedim Serinsu, "Kerabîsî", *DİA*, XXVI 264-265.
[56] Cessâs, *el-Fusûl*, III, 297, 369.
[57] Cessâs, *el-Fusûl,* III, 369-382.

hükmedilen ancak şer‘in vâcib, haram ya da mübah kılması mümkün görülenlerdir. Bu gruptakilerin, şer‘ tarafından haram kılındığında, kabih oldukları; vâcib veya mübah kılındığında ise hasen oldukları anlaşılır. Bu gruba giren mübahlardan kulların faydalanması serbesttir. Ancak kişide, bu tasarruflarda bir yarar veya def-i zarar bulunduğu zannı ağır basmadığı zaman, bunları yapmak kabih, abes ve sefehe dönüşür. Kişinin ictihâdına ve zannına bırakılmakla birlikte bu tasarrufların mübah kılınmış olması, bir çeşit maslahat ve hasen olduklarına delildir.[58]

Ebu’l-Hasen el-Kerhî’ye göre her hâdisenin Allâh Teâlâ katında, hazr, ibâha, vücûb türünden bir hükmü vardır. O halde bir hâdisenin hükmü ya nass yoluyla anlaşılır ya da başka bir yolla anlaşılıp nassa arzedilir ve dayandırılır. Hâdiseler sınırsız olduğu ve her biri hakkında nass bulunması imkânsız olduğu için, hükmü nassla belirlenmemiş olaylar hakkında üç ihtimâl söz konusudur:

1. Hiçbir asla dayanmaksızın akla ilk gelenle hükmedip zann ve tahminde bulunmak
2. Tevakkuf edip hüküm vermemek
3. Nassla belirlenmiş ve o hâdiseyle ilgili bir anlam içeren asıllara dayanarak (kıyas ederek) hüküm vermek. İlk ikisinin bâtıl olduğunu savunan Ebu’l-Hasen’e göre, geriye üçüncü yoldan başka seçenek kalmaz.[59]

Cessâs’a göre, nasslarla belirlenmemiş hâdiselerin hükmüne iki yolla ulaşılır:

1. Allâh Teâlâ’nın bir delil koyduğu hâdiseler: Bunların hükmü hakkında ileri sürülen görüşlerden yalnız biri doğrudur.
2. Müctehidi, aranan hakikate ulaştırmak üzere konulmuş bir delilin bulunmadığı, ictihâd yoluyla hükmüne ulaşılan hâdiseler: Bunlarda da üç çeşit yol bulunmaktadır. Birincisi kıyas; ikincisi, kıble hakkında tahminde bulunmak gibi bir asla kıyas etmeksizin zann-ı gâlip ile ictihâd etmek; üçüncüsü, illet veya kıyas yönü belirtilmeksizin aslın delâletiyle hükme ulaşmaktır.[60]

Cessâs, Hanefîlerin istihsâna yüklediği anlama da açıklık getirir. Muhâliflerin, kişinin hevâ ve hevesine göre verdiği bir hüküm zannederek istihsâna, karşı çıktıklarını; Hanefîlerin bu terimle neyi kastettiğini anlamadan sert eleştiriler getirdiklerini belirtir.

[58] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 69-71.
[59] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 75-76.
[60] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 217.

Öncelikle bu metoda istihsân ismi verilmesinin mümkün oluş nedenlerini sıralayan Cessâs, Ebu'l-Hasen'in istihsânı şöyle tanımladığını nakleder: "İstihsân, bir hükmü, evlâ olan başka bir hüküm sebebiyle terk etmektir ki bu ikinci hüküm olmasa ilk hüküm sâbit kalacaktır." Cessâs, muhâliflerin iddiâ ettiği gibi keyfî hüküm içermediğini ispat için Hanefî ıstılâhında istihsânın hangi anlamlarda kullanıldığını örnekleriyle açıklamaktadır.[61]

Müctehidin isâbeti meselesinde Cessâs, yukarıda yaptığı taksimi tekrar etmekte, bu kez sınıflandırmayı ictihâdın imkânı açısından yorumlamaktadır. Ona göre, hükümler nesih ve değişme kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bizzat hasen ve bizzat kabih olan şeyler, zamana ve şartlara göre değişmez. Ancak maslahatın gereğine göre bazen kabih bazen hasen olabilen şeylerin, zamana, şartlara ve mükellefe göre farklı hüküm alması câizdir. İlk grupta yer alanların ictihâd konusu olması mümkün değildir. Son grupta yer alanlar ise iki çeşittir: Birincisi, Allâh Teâlâ'nın, hükmü bilmeyi sağlayacak deliller koyduğu meselelerdir. Bunlar da ictihâd konusu değildir. İkincisi, Allâh Teâlâ'nın, belli bir hüküm koymayıp her müctehidin ictihâdıyla ulaştığı hükmü kabul ettiği konulardır. Böylece her müctehid ortaya koyduğu görüşle taabbüd etmiş olur. Müctehidin böyle konularda belli bir hükmü bulmasını istememesi, Allâh Teâlâ'nın rahmet ve kolaylık göstermesinin bir sonucudur.[62]

Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü, günümüze ulaşmış erken dönem Fıkıh Usûlü eserleri arasında, husün-kubuh problemine yer veren ilk eserlerdendir. Hanefî usûlünde meselenin nasıl ele alındığına örneklik teşkil etmesi bakımından *el-Fusûl*, bu çalışma için de büyük önem arzetmektedir. Ayrıca *el-Fusûl*, husün-kubuh meselesinin yalnız Mütekellimîn metoduyla yazılmış eserlerde ele alınmadığının da açık bir delilidir. Gerek Fukahâ gerekse Mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserlerde, bu konuda, isim verilerek ya da verilmeksizin Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünden alıntılar yapıldığı, öne sürdüğü delillerin desteklendiği ya da tartışıldığı görülmektedir.

3. el-Mukaddime fi'l-usûl – İbnü'l-Kassâr el-Mâlikî

el-Mukaddime fi'l-usûl aslında müstakil bir Fıkıh Usûlü eseri olmayıp İbnü'l-Kassâr Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (v. 397/1007)'nin *Uyûnu'l-edille*

[61] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 223-253.
[62] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 301-302.

fî mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr adlı eserinin mukaddimesidir. İbnü'l-Kassâr, Mâlikî mezhebiyle diğer mezheplerin ihtilâf konularını ele aldığı bu eserine, bir usûl mukaddimesi ile başlamayı uygun görmüştür. Bu mukaddime, Mâlikî usûlüne dair günümüze ulaşan en eski metinlerden olması sebebiyle Fıkıh literatürü ve özellikle de Mâlikî mezhep literatürü içinde ayrı bir önem kazanmıştır. Taşıdığı bu önem ve daha sonra bir Fıkıh Usûlü eseri şeklinde ayrı bir baskısı yapılmış olması sebebiyle -müstakil bir Usûl eseri olarak telif edilmemiş ise de- burada yer verilmesinde fayda görülmüştür.

Eserde sırasıyla delillerin çeşitleri, nazarın vücûbu, taklitle ilgili meseleler, deliller (Kitab, sünnet, icmâ', istidlâl ve kıyas), husûs-umûm, emir-nehiy, Nebî (sav)'in fiilleri, haberler, Medine ehlinin icmâ'ı, delilü'l-hitâb, hitâbın vürûd sebepleri, tahsis şekilleri, haberlerin ihtilâfı, ictihâd ve isâbet, beyânın tehiri, emirle ilgili meseleler, nesih, şer'u men kablenâ, hazr ve ibâha, istıshâbu'l-hâl, icmâ' ile ilgili meseleler ve son olarak da kıyas ve illetle ilgili meseleler yer almaktadır.[63]

Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ile aralarında yaklaşık iki yüzyıl bulunan *el-Mukaddime*'de de husün-kubuh probleminin ele alındığı söylenemez. *er-Risâle*'de olduğu gibi bu eserde de husün/hasen ve kubuh kelimeleri sadece birkaç yerde, sözlük anlamında kullanılmıştır.

İbnü'l-Kassâr, husün-kubuh meselesine eserinde açıkça yer vermemiş olsa da konunun en önemli tartışma başlıklarından olan "şer'den önce eşyanın hükmü" problemini, "Hazr ve İbâha" adlı bâbda ele almış ve mezhebinin bu konudaki görüşlerini aktarmıştır.

İbnü'l-Kassâr'ın naklettiğine göre, şer'den önce kendisinden yararlanılan eşyanın hükmü hakkında İmam Malik'ten bir görüş rivâyet edilmemiştir. Kâdî Ebu'l-Ferec,[64] haramlığına dâir delil bulununcaya kadar bu tür şeylerde aslolanın ibâha olduğunu savunur. Onun dışındaki Mâlikî mezhebi âlimleri mübahlığa bir delil

[63] Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (İbnü'l-Kassâr), *el-Mukaddime fi'l-usûl*, thk. Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Ma'leme, Riyad 1999.
[64] Ebu'l-Ferec Amr b. Muhammed b. Amr el-Leysî (331/942), Tarsus, Antakya gibi çeşitli şehirlerde kadılık yapmış bir Mâlikî fakihidir. bkz. Şa'bân Muhammed İsmâîl, *Usûlü'l-Fıkh-Târihuhû ve ricâlühû*, Dâru'l-Mirrîh, Riyâd 1981, s. 114.

bulununcaya kadar aslolanın hazr/haramlık olduğu görüşündedir. Bir kısmı da bu konuda tevakkuf etmiştir.[65]

İbâha taraftarları, Allâh Teâlâ'nın, yiyecek ve içecek gibi şeyleri kendi faydasına yaratmış olmasının imkânsız; hiçbir fayda gözetmeksizin yaratmış olmasının abes olduğunu belirterek bunları, insanların faydalanması için yarattığını savunur. Tesbit edilen bu gerekçe, Allâh Teâlâ'nın izni yerine geçer.[66]

İbn Kassâr, şer'den önce eşyanın hükmü hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. İlk peygamber Hz. Âdem (as) olduğuna göre, peygamberlerden ve şeriatlerden önceki bir zaman akledilemez yani yoktur. Dolayısıyla ona göre, bu konudaki tartışmalar zorlamadan ibârettir. Çünkü şeriat, ilk insandan itibâren bütün eşya için sabit olmuştur.[67]

İbnü'l-Kassâr bir hakikate işâret etmiş olsa da onun bu işâreti, şer'den önce eşyanın hükmü tartışmalarını durduramamış, üstelik bu mesele Usûl eserlerinin vazgeçilmez bir konusu hâline gelerek yaygınlık kazanmıştır. İbn Kassâr'ın işâret ettiği bu hakikat daha sonra değerlendirilecektir.

4. et-Takrîb ve'l-irşâd – Bâkıllânî

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (403/1013) itikadda Eş'arî, fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup meşhur bir âlimdir.[68]

Zerkeşî, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ı, en büyük iki usûl müellifi olarak nitelendirmekte ve bu iki âlimin, Fıkıh Usûlü'nün konularını ve problemlerini en ince ayrıntılarına kadar ele aldığını ve tüm kapalı yönlerini açıklığa kavuşturduğunu; eserleriyle kendilerinden sonraki Usûl eserlerini de etkilediğini belirtmektedir.[69] Gerçekten de Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'i ilk olarak Fıkıh Usûlü konularını ayrıntılı biçimde ele alan eser olma sıfatıyla Usûl literatüründe ayrıcalıklı bir yer edinmiştir.

---

[65] İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 310.
[66] İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 311-312.
[67] İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 314.
[68] Şerâfeddin Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535.
[69] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 3-4.

Bâkıllânî'nin, kendisinden sonraki tüm usûl müelliflerine fakat özellikle de Cüveynî ve Gazzâlî'ye etkileri açıkça görülmektedir.

Bâkıllânî, eserin başında Fıkıh Usûlü'nün ilim, akıl, fiil, kesb ve halk, teklîf ve mükellef gibi temel terimlerini irdelediği bir giriş bölümüne yer verir. Husün-kubuh meselesini de teklîf ve mükellefle ilgili bölümde ele alır. Ardından mükellefin fiillerinin taksimi, dille ilgili meseleler, emir-nehiy, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, delilu'l-hitab, beyân-mübeyyen konularına yer verilmiştir.[70] Eserin günümüze ulaşan kısmı eksik olduğundan sünnet, icmâ', kıyas ve ictihâdla ilgili bölüm mevcut değildir. Bâkıllânî'nin, eserin sonunda ictihâd bölümünde, dolaylı da olsa husün-kubuhla ilgili bazı konulara değinmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin hemen girişinde yer alan Fıkıh tanımında,[71] Bâkıllânî'nin husün-kubuh hakkındaki bakış açısının izlerini, görmek mümkündür. Bâkıllânî, yaptığı bu tanımı açıklarken aklî ve şer'î hükümleri net biçimde ayırmaktadır.

Bâkıllânî, aklı "zarûrî bilgilerin bir kısmı" şeklinde tanımlar.[72] İleride geleceği üzere Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ da aynı tanımı benimsemektedir. Bâkıllânî'ye göre vâcibin gerçekleşmesi kendisine bağlı olan şey vâcib olduğu için, nazarın vücûbu âşikârdır.[73]

Bâkıllânî'ye göre dînî hükümlerin tamamı üç yolla bilinir: Birincisi, âlemin yaratılmışlığı, Yaratıcı'sının varlığı ve birliği, elçilerinin peygamberliği gibi sadece akılla bilinenler; ikincisi, mükellefin fiilinin hasen, kabih, helâl, haram, itaat, isyan, kurbet, vâcib ve mendûb oluşu gibi sadece şer' ile bilinenler; üçüncüsü ise haber-i vâhid ve kıyasla amelin sahih oluşu gibi, bilmediği takdirde mükellefin tevhid ve nübüvvet inancına zarar vermeyen hem akıl hem şer' ile bilinenlerdir.[74]

Bâkıllânî, emir ve nehyin sahih olabilmesi için, emredilen şeyde bazı sıfatların bulunması gerektiğini belirtir. Bunlar; emredilenin, meydana gelmesi veya mükellef

[70] Ebû Bekir el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-risâle, II. Baskı, Beyrut 1998.
[71] "العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي يتوصل إليها بالنظر دون العقلية" Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 171.
[72] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 195.
[73] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 215-216.
[74] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 228-231.

tarafından yapılması mümkün bir fiil olması; mükellef tarafından nazar veya istidlâl yoluyla bilinen ve ayırt edilebilen bir fiil olması; kurbet ve tâat türünden bir fiil ise irâde edilmiş olmasıdır. Bâkıllânî, emir ve nehyin sıhhat şartlarının bunlardan ibâret olduğunu ve Mu'tezile'nin iddiâ ettiği husün/kubuh vb. şartların tamamının bâtıl olduğunu vurgulamaktadır.[75]

Fiillerin hükümlerini, aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayıran Bâkıllânî, fiillerin şer'î hükümlerini bilme yolunun yalnız şer' olduğunu, bunlar için kâmil akla ihtiyaç duyulmasının durumu değiştirmeyeceğini savunur. Bu hükümlerin şer'e nispet edilmesinin sebebi, şer' gelmediği takdirde aklın bunları bilmesinin mümkün olmayışıdır.[76]

Bâkıllânî, teklîf/yükümlülük kapsamına giren fiilleri ikiye ayırır: Birincisi, mükellefin yapmasında bir sakınca bulunmayan fiillerdir. Bunlar, hasendir ve mübah, nedb, vâcib olmak üzere üç kısımdır. İkincisi, mükellefin yapmasında sakınca bulunan fiillerdir. Bunlar da yapılması haram kılınmış kabih fiillerdir.[77]

Mu'tezile'nin husün-kubuh hakkındaki görüşlerini reddeden Bâkıllânî, mükellefin fiillerinden hasen ve kabih olanı bilmenin tek yolunun şer' olduğunu belirtir. Akıl, fiilin sahip olduğu hiçbir özellik veya sıfat sebebiyle husne ya da kubha hükmedemez. Mükellefin fiili, ancak Allâh Teâlâ onun hasen ya da kabih olduğuna hükmettiği zaman husün veya kubuhla nitelendirilebilir.[78] Bâkıllânî'ye göre Allâh Teâlâ'nın bir fiilin hasen olduğuna hükmetmesi, fiilin sahip olduğu ve onu hasen kılan aklî bir sıfatı haber vermesi değildir. Bunun mânâsı, hasen fiili yapan kişiyi övmeyi ve yüceltmeyi ve yine onu kınayıp aşağılamaktan vazgeçmeyi emretmesi demektir. Allâh Teâlâ'nın bir fiili hasen olarak nitelendirmesi bundan başka anlama gelmez. Allâh Teâlâ'nın bir fiili emretmesi ve nehyetmesi de onun husün veya kubhunu haber vermesi gibidir.[79] Bâkıllânî'ye göre hasen ve kabih fiiller derece derecedir. Bir haseni işleyen,

[75] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 262-269.
[76] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 270-271.
[77] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 276.
[78] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 279.
[79] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 280.

diğeriyle hak edilenden daha fazla övgü; bir kabihi işleyen de diğeriyle hak edilenden daha fazla kınama hak edebilir.[80]

Bâkıllânî'ye göre aklın, bir fiilin hasen ya da kabih olduğunu bilmesi mümkün olsa bunu ya zarûrî olarak ya da deliller aracılığıyla bilebilir. İhtilaflı bir mesele olduğu için, hasen ve kabihin aklen zarûrî olarak bilindiği iddiâ edilemez. Bunun aklî delillerle bilindiği de söylenemez; çünkü bu takdirde nazarda hata veya kusuru olan birçok akıl sahibinin, adaletin hasen, zulmün kabih olduğunu bilmemesi mümkün olur.[81]

Bâkıllânî, kendisinin nimete şükür veya nankörlük gibi fiiller hakkında aklın hiçbir hükmü olmadığını iddiâ etmediğinin altını çizer. Onun özellikle de Mu'tezile'ye karşı çıktığı nokta, aklın, bu tür fiillerden dolayı fâilin, kınama, övgü, sevap ya da ceza görmesini vâcib kılamayacağıdır. Bir diğer itiraz noktası ise insan tabiatının meyletmesinin ya da hoşlanmamasının, bir fiilin hasen ya da kabih olduğuna hükmetmek için ölçü olamayacağıdır.[82] Nitekim hasen ya da kabih olduğu iddiâ edilen bazı fiiller hakkında oluşmuş yargılarda, toplumsal öğretilerin, övgü ya da yergilerin rolü büyüktür.[83]

Bâkıllânî, yukarıdaki ikili taksime ek olarak mükellefin fiillerini; emredilen, nehyedilen ve izin verilip mübah kılınan olmak üzere üçe ayırır. Emredilen, vâcib ve mendûb olmak üzere iki çeşittir. Nehyedilen ise haram ve yapılmaması evlâ olan (mekrûh) şeklinde ikiye ayrılır.[84] Bâkıllânî'nin, mükellefin fiillerinin hükümleri konusunda Mu'tezile'nin yaptığı tanımları eleştirdiği, Allâh Teâlâ'nın fiillerini örnek göstererek çürütmeye çalıştığı görülür.[85]

Bâkıllânî, mübahın teklîf kapsamında olup olmadığı sorusuna iki açıdan cevap vermektedir. Eğer bu soru ile mübahın, helâlliği ve serbestliği mükellefe sem' tarafından bildirilmiş bir hüküm oluşu kastedilmişse bu takdirde o, teklîf/yükümlülük kapsamındadır. Ancak mübahın farz veya nâfile şeklinde emredilmiş olduğu

[80] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 280.
[81] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 281.
[82] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 284-285. Ayrıca bkz. *et-Temhîd*, 122-123.
[83] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 124-126.
[84] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 286-287.
[85] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 292.

kastediliyorsa bu durumda o, teklîf kapsamına girmez.[86] Mübahın, hasen veya kabih olduğu iddiâsına gelince Bâkıllânî'ye göre onu böyle nitelendirmek mümkün olmaz. Çünkü hasen ve kabih, mükellefin bunları yapanları övmek veya kınamakla veya bu övgü ve kınamayı hak ettiklerine inanmakla emrolunmasından başka bir anlama gelmez. Mübahta bunlardan hiçbiri bulunmaz. Bununla birlikte Bâkıllânî, mübahın Allâh Teâlâ tarafından irâde edilmiş olduğu görüşündedir.[87]

Bâkıllânî'ye göre emir, âmirin nefsiyle kâim bir mânâdır. Emir, Mu'tezile'nin iddiâ ettiği gibi "yap/افعلْ" lafzını oluşturan seslerden ibâret değildir.[88] Mutlak emir, vücûb ve nedb arasında müşterektir. Bir karine ve delille, bu iki anlamdan birine hamledilmesi gerekir.[89] Bir şer'î fiil, temiz olduğunu zanneden kişinin namazı gibi, bazen müczi' olmayabilir.[90] Emrin, iczâya delâlet eden ve etmeyen iki çeşidi vardır.[91] Mutlak emrin tekrara delâleti konusunda tevakkuf edilir.[92]

Bâkıllânî'ye göre hiç kimse, 'emir' olması sebebiyle veya aklen vücûbunu ya da husnünü gerektiren bir sıfata veya özelliğe sahip olduğu için, bir fiili vâcib kılamaz. Dünyada emrine itaatin vâcib olduğu peygamberler, devlet başkanı, anne-baba gibi kimseler dahî vâcib kılma yetkisine sahip değildir. Onların emirleri, sırf Allâh Teâlâ onlara itaati emrettiği için vücûb anlamı taşır.[93] Bâkıllânî, insanların husün ve kubuh yargılarının subjektif ve değişken oluşuna dikkat çeker. Vâcib, haram, hasen, kabih, mendûb vb. hükümleri yalnız Allâh Teâlâ'nın verebileceğinin altını çizer.[94]

Dilde, emir ve nehiy, söz konusu fiilin husnünü ya da kubhunu ifâde etmek için konulmamıştır. Emir ve nehiy sadece fiilin yapılmasını ve yapılmamasını gerektirir. Âmir, haseni de kabihi de emredebilir veya yasaklayabilir. Dolayısıyla sırf emir ve nehyin kendisi yahut sahip olduğu şart ve sıfatlar, fiilin husnüne ya da kubhuna delâlet

[86] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 19-20.
[87] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 20-21.
[88] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 11, 15.
[89] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 27.
[90] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 384.
[91] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 169.
[92] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 115-116.
[93] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 82.
[94] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 84-86.

etmez. Aksine Allâh Teâlâ'nın emretiği fiil hasen; nehyettiği ise kabihtir.[95] Allâh Teâlâ'nın fiilleri, husün, kubuh, fesâd, doğru, yanlış vb. sıfatlarla nitelenemez. Ancak akıl sahibi ve mümeyyiz olan mükellefin fiilleri bu sıfatlarla nitelendirilebilir.[96]

Vâcibin yerine getirilebilmesi için yapılması gereken fiillerin de vâcib olup olmadığı sorusunu Bâkıllânî yanlış bulmaktadır. Vâcibin yapılabilmesi için kesinlikle yerine getirilmesi gereken şey, zaten vücûba dâhildir. Dolayısıyla bu tür fiillerin, aslında vâcib değilken vâcibin tamamlayıcısı olması sebebiyle vâcib olduğunu söylemek yanlıştır.[97]

Bir fiili emretmek, zıddını nehyetmek demek olduğu gibi, bir fiili nehyetmek de zıddını emretmek anlamına gelir.[98] Emir, fiilin mekrûh olarak yapılmasını kapsamaz. Çünkü mekrûh yasaklanmıştır; emir ise fiilin yapılmasını gerektirir.[99] Emredilen kişinin hayatta ve fiili yapabilecek kudrette olması ve emrin devamı şartıyla emretmek mümkündür.[100] Emir, fiilin vukûundan önce gelebilir.[101] Ma'duma (mevcut olmayana) emir mümkündür.[102]

Bilindiği gibi, ibâdet türünden fiillerin sahih ve müczi'; akit ve temlik cinsinden fiillerin de sahih ve nâfiz olabilmesi için şer'an gerekli bazı şartlar bulunmaktadır. Bâkıllânî'ye göre bu şer'î şartların tamamı veya bir kısmı ihlâl edilmişse fiilin fesâdı ve kazâsı vâcib olur. Ancak ihlâlin, şer'î şartlardan herhangi birine tesiri yoksa fiil, sıhhat ve yürürlük kazanır.[103] Gasbedilmiş evde kılınan namaz, müczi'dir.[104] Beyânın ihtiyaç ânına kadar tehiri câizdir.[105]

Bâkıllânî, aslah teorisine tamamen karşıdır. Allâh Teâlâ'nın kötülüğün de yaratıcısı olduğunu,[106] zulmü kendisi için değil başkası için yarattığını dolayısıyla zâlim

[95] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 86-87.
[96] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 88-90.
[97] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 107-108.
[98] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 198.
[99] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 269.
[100] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 273.
[101] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 288.
[102] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 298.
[103] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 350-351.
[104] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* II, 355.
[105] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* III, 386.
[106] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 366-367.

olarak nitelenemeyeceğini savunur. Allâh Teâlâ'nın, kul tarafından zulüm olarak nitelenebilecek fiilleri de âdil, câiz ve hasendir. Bâkıllânî, bu konuda da Eş'arî çizgiyi takip etmektedir. Bâkıllânî, delil olarak hayvanların birbirlerine verdikleri zarardan ötürü zâlim olarak nitelenemeyeceklerini söyler. Ona göre Allâh Teâlâ'nın mü'minlere azâb, kâfirlere mükâfat vermesi aklen mümkün olup bunu imkânsız kılan şey, bizzat Allâh Teâlâ'nın vahiy yoluyla böyle yapmayacağını bildirmesidir.[107] Teklîf-i mâ lâ yutâk yani Allâh Teâlâ'nın, mükellefin kudreti dışındaki bir şeyle onu yükümlü kılması câizdir.[108]

Bâkıllânî'nin husün-kubuh hakkındaki görüşleri, kendisinden sonraki Kelâm ve Fıkıh eserlerine büyük bir tesirde bulunmuştur. Özellikle Mu'tezile ile münâzarada onun görüş ve delilleri, halefleri tarafından desteklenmeye veya eleştirilmeye devam etmiştir. İleride görüleceği üzere, bazı konularda muhâlefet etseler de Cüveynî ve Gazzâlî, Bâkıllânî'den büyük ölçüde etkilenmiştir.

5. el-Umed – Kâdî Abdülcebbâr

Ebu'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (415/1025)[109] Basra Mu'tezilesi'nin ünlü isimlerinden olup amelde Şafiî mezhebini benimsemiştir. İbn Haldun, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Umed* adlı eserini Fıkıh Usûlü'nün dört temel eserinden biri olarak zikreder.[110] Eserin günümüze ulaşmamış olması Fıkıh Usûlü literatürü adına olduğu kadar bu çalışma için de bir talihsizliktir. Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin düşünce yapısı ve Usûl eseri üzerinde açık etkileri görünen Kadı Abdülcebbâr'ın, Kelâm kitaplarında ayrıntılı biçimde ele aldığı husün-kubuh probleminin ne kadarını Fıkıh Usûlü'nün sınırları içine koyduğu ve Usûl eserinin hangi bölüm ya da bölümlerinde bu meseleye yer verdiği merak konusudur.

Araştırmanın bu bölümünde müelliflerin yalnız Usûl eserlerine yer verilmesi planlanmış olsa da *el-Umed*'in günümüze ulaşmamış olması ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası olarak husün-kubuhla ilgili bazı temel meselelerde ne düşündüğünü

[107] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 383-386.
[108] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 332-334.
[109] Metin Yurdagür, İlyas Çelebi, Tahsin Görgün, Mustafa Sinanoğlu, "Kadî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 103-113.
[110] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 18.

bilme zarûreti, -Kâdî Abdülcebbâr'a mahsûs olmak üzere- plan dışına çıkmayı zorunlu kılmıştır. Bu sebeple başta *el-Muğnî* olmak üzere Kelâm alanında telif ettiği eserlerden yararlanılarak Kâdî Abdülcebbâr'ın husün-kubuhla ilgili görüşlerinin ana hatları Fıkıh Usûlü çerçevesinde çizilmeye çalışılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, yazmış olduğu bir Fıkıh Usûlü eserinde husün-kubuh meselesine yer vermemesi düşünülemeyeceğinden, -her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da- *el-Umed*'de bu konuyu işlediğini ve hatta usûlünün temel meseleleri arasında ele aldığını tahmin etmek zor olmayacaktır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın, Fıkıh Usûlü'nü bilmek için tevhid, adâlet, Allâh'ın sıfatları ve husün-kubuh konularını bilmeyi ön şart olarak ileri sürmesi, bu yargıyı desteklemektedir.[111]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl, insanın düşünmesini (nazar), delillerden hükümler çıkarmasını (istidlâl) ve mükellef kılındığı şeyleri yerine getirmesini sağlayan özel bilgiler bütünüdür.[112] Mükellefin düşünüp akıl yürütmesi (nazar) vâcib olup taklid haramdır. İnsanlar vahiyden önce, akılla hasen ve kabihe hükmedebilir. Kâdî Abdülcebbâr, şer'î delilleri, akıl, Kitâb, sünnet ve icmâ şeklinde sıralamaktadır. Ona göre Allâh'ı bilmek (معرفة الله) yalnız akılla olur. Kıyas ve haber-i vâhid ise icmâ', Kitâb veya sünnete dâhildir. Kitâb'ın hüccet oluşu ancak Allâh Teâlâ'nın âdil, hakîm ve doğru sözlü olduğu bilindiği zaman mümkün hâle gelir.[113] Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr, aklı ilk sırada zikreder.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre teklîfin gâyesi, mükellefi, teklîf olmadan ulaşamayacağı derecelere ulaştırmaktır.[114] Teklîfin sahih sayılabilmesi için mükellefin, yükümlü kılındığı fiile kâdir ve bu kudrete de fiilden önce sahip olması şarttır. Ayrıca mükellefin, fiil için gerekli âletlere de sâhip olması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr, teklîfin husün şartı olarak mükellefin, teklîf edildiği fiil hakkında bilgi sahibi olmasını zikreder. Elbette ki bu şart mükellefin akıl sahibi olmasını da gerektirir. Bu unsurlardan biri olmaksızın yapılan teklîf, güç yetmeyen şeyin teklîfi (teklîf-i mâ lâ-yutâk) olup câiz

[111] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1988, s. 606.
[112] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, Kâhire 1963, XI, 375.
[113] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 88.
[114] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 510-511.

değildir.[115]

Fiili yapma mecburiyetinin ortadan kalkması, mükellefin yükümlü tutulma şartlarındandır. İlcâ', dilde zarûretle aynı anlamda kullanılır. Mükellef, fiili yapmaya mecbur (mülce') olduğunda sevâbı hak etmez.[116]

Mükellefi mecbur bırakan sebepler ortadan kalktığı zaman, fiili yapmaya ya da terk etmeye sevk eden sebepler bulunması ve mükellefin bu yapma veya terk etmede bir amacı olması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mükellefi fiile/terke sevkeden sebepler, aslında onu irâdeye dâvet etmektedir. Böylece Kâdî Abdülcebbâr, kişinin mecburiyetten değil, kendi irâdesiyle yaptığı fiillerin yükümlülük konusu olabileceğine dikkat çeker.[117]

Emir, vücûb ifâde etmek için vaz'olunmamıştır; sadece âmirin, emredilen fiile yönelik irâdesini ifâde eder. Nehiy de sadece âmirin fiili kerih gördüğünü ifâde eder. Allâh Teâlâ, yalnız kabih olanı kerih gördüğü için nehiy,[118] fiili terk hususunda vücûba delâlet eder. Ancak emir böyle değildir; çünkü Allâh Teâlâ vâcib gibi nedbi de irâde eder. Dolayısıyla emrin vücûba delâleti ancak başka bir delil sâyesinde anlaşılır.[119] Emir Allâh Teâlâ'dan sâdır olduğu ve ceza tehdidi (vaîd) vb. vâcib olmasını gerektiren ilâveler bulunduğu zaman vücûba; bunlardan mücerred olduğu zaman da –vücûbuna delil bulunmayışı dolayısıyla- nedbe delâlet eder.[120] Emir, Allâh Teâlâ'dan geldiği zaman, mükellefin emredilene gücünün yetmesi ve güç yetirebileceğinin bilinmesi gerekir. Ayrıca fiili yaptığı takdirde mükellefin karşılık göreceğinin ve fiilin sevap kazandıran özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir.[121]

Mu'tezilî kelâm sisteminde ve Kâdî Abdülcebbâr'da, husün-kubuh meselesinin menşe'i, Allâh Teâlâ'nın âdil olduğu ve kullarına asla zulmetmeyeceği düşüncesidir. Kâdî Abdülcebbâr, Allâh Teâlâ'nın âdil oluşu ile O'nun tüm fiillerinin hasen olduğunu, kabih yapmayacağını, kendisine vâcib olanı terk etmeyeceğini, yalan söylemeyeceğini,

[115] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 367-375; *Şerh*, 400-409, 510-514.
[116] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 393-394.
[117] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 400-401.
[118] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer'iyyât)* thk. Tâhâ Hüseyin: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, XVII, 132-133.
[119] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 113-114.
[120] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 116.
[121] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 126.

zulme hükmetmeyeceğini, anne-babalarının hatası sebebiyle müşrik çocuklarını Cehennem'e koymayacağını, yalancı peygamberlerin elinde mucize yaratmayacağını, insanları güçleri üzerinde ve bilmedikleri şeylerle mükellef tutmayacağını, aksine güçleri ve bilgileri dâhilinde yükümlü tutacağını, yükümlülüklerini istenen biçimde yerine getiren kişiyi ödüllendireceğini, elem ve hastalıkları ancak kulun faydası için ya da bir vâcibi ihlâli sebebiyle vereceğini kastetmektedir. Allâh Teâlâ'nın tüm fiillerinin hasen olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbâr, hasenliğin dış görünüş açısından değil, hikmet açısından değerlendirildiğinin altını çizmektedir.[122]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre husün ve kubuh, fiilin bizzat kendisinde aranmaz. Ancak meydana geldiği hal ve şartlara (vücûh) bakılarak fiilin hasen ya da kabih olduğuna hükmedilebilir. Fiilin zulüm olduğu bilindiği zaman onun kabih olduğu anlaşılır. Fiil, ne zaman zulüm olmasını gerektiren bir halde (vecih) meydana gelmişse o zaman kabih olur. Kabih, sıfat veya zâtı sebebiyle kabih değildir. Çünkü fiiller, farklı durumlarda farklı hükümler alabilir. Kabih, nehiy sebebiyle de kabih olmamıştır. Çünkü bu durumda Allâh Teâlâ veya kullardan biri, adâlet ve hakkaniyeti nehyetse bunların kabih; zulmü ve yalanı emretse bunların da hasen olması gerekir. Bu açıdan, emrin ya da nehyin Allâh'tan veya kuldan gelmesi arasında fark yoktur. Kaldı ki bu durumda, Allâh Teâlâ'nın hiçbir fiili kabih veya hasen olarak nitelenemez; çünkü emir veya nehiy söz konusu değildir. Kabihlik, nehye bağlandığı takdirde, emir ve nehiyden habersiz olan kişinin, zulmün kabihliğini bilmemesi gerekir; ancak kâfirler bunu bilmektedir.[123]

Zulüm, zulüm olduğu için kabihtir. Zarar, zulüm olmadığı zaman, abes olduğu için kabihtir. Ancak zararı, zulüm veya abes olmaktan çıkaran bir durum söz konusu ise hasen olabilir.[124] Zarar, hak edildiği takdirde zulüm olmaktan çıkar.[125] Kâdî Abdülcebbâr'ın dikkat çektiği bir başka ilginç nokta, bir fayda elde etme veya bir zararı def etme zannıyla ortaya çıkan zararın, hasen oluşudur.[126] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, kendisinin hasen anlayışının, dış görünüş (dünyevî şartlar) değil hikmet eksenli

[122] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 132-133.
[123] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 309-311; 564-565.
[124] bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, XIII, 298-318.
[125] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 344.
[126] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 348.

olduğunu daha önce de belirtmiştir.[127]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre husün-kubuh, fiillerde emir-nehiyden önce mevcuttur. Emir-nehiy, fiilin hasen veya kabih olduğunu belirlemeyip sadece beyân eder.[128] Bir fiil, bir durumda hasen olurken bir başka durumda kabih olabilir. Sadece fiile bakarak onun hasen veya kabih olduğu söylenemez. Maslahatın vücûbu ve mefsedetin kubhu, aklen bilinen şeylerdir; ancak hangi fiilin maslahat veya mefsedet olduğu aklen bilinemediğinde, Allâh Teâlâ fiillerin durumlarından bunu bilmeleri için kullara peygamberler gönderir. Peygamberler, aklın hükmünü teyit eder veya açıklığa kavuşturur. Kâdî Abdülcebbâr, bu açıdan peygamberleri, zarardan kaçınmanın vâcib, menfaati elde etmenin hasen olduğunu bilen kişiye, "bu ot yararlı, şu da zararlıdır" diyen tıp doktorlarına benzetir.[129] Görülüyor ki Kâdî Abdülcebbâr, akılda bir takım genel bilgilerin mevcut olduğu; ancak tek tek eşya söz konusu olduğunda aklın her zaman hasen veya kabihe hükmedemeyeceği ve bu noktada peygamberlerin ihbârına ihtiyaç duyduğu kanaatindedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl, hasen bir fiilin, ne derece talep edileceğini bilemez. Fiillerin talep derecesini yani vâcib, mendûb veya mübah olduğunu bildiren şer'dir.[130] İbâdet alanında da akıl değil yine sem' söz ve hüküm sahibidir.[131] Aklın tek başına yeterli olacağını ve nübüvvete ihtiyaç bulunmadığını savunan fırkalara şiddetle karşı çıkışı da göstermektedir ki Kâdî Abdülcebbâr, aklın tek başına yeterliliğini savunmamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımıyla kabih, kâdir olan kişinin, yaptığı takdirde bazı durumlarda (vücûh) kınanmayı hak ettiği fiildir. Tanımdaki "bazı durumlarda" kaydıyla, hem başka fiilleri sebebiyle daha çok övülmeyi hak eden kişilerin hem de çocuk, akıl hastası ve hayvanların fiilleri kapsam dışı bırakılmış olmaktadır.[132]

---

[127] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 132-133.
[128] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963, VI/I, 57-65, 102-113.
[129] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 564-565.
[130] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 243.
[131] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 102-103.
[132] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 41.

Kâdî Abdülcebbâr, kabih fiilleri çeşitli açılardan gruplandırmaktadır. İlk olarak kabih fiilleri, küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayırır. Büyük kabih, küfür olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısımdır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, ikrâh ile durumu değişen ve değişmeyen kabihler; terk etmekten başka kendisinden kurtulma yolu olmayan ve başka bir vecihte yapıldığı takdirde kendisinden kurtulmanın mümkün olduğu kabihler şeklinde farklı tasnifler de yapar.[133]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre tevhid ve adâlet gibi itikâdî konularda ve bunlarla ilgili meselelerde müctehidlerden yani farklı ictihâdlardan yalnız biri hakikat üzeredir.[134] Sahih bir emâreye dayanan zann-ı gâlibe göre yükümlülük konusu fiilin yapılması ya da yapılmaması hakkında hüküm verildiği zaman ise her müctehid ictihâdında isâbetli olabilir.[135] Görülüyor ki Kâdî, burada hükme götüren yolun belirleyici olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla delilden edinilen bilgi söz konusu olduğunda hakikat tek; zann-ı gâlib söz konusu olduğunda ise her müctehid isâbetlidir.

Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr, bazı konularda husün ve kubhun dil ve vahiyden yahut emir ve nehiyden önce var ve aklen bilinebilir olduğu, fiilin zât veya sıfat sebebiyle değil meydana geldiği şartlar (vücûh) sebebiyle hasen/kabih olduğu kanaatindedir. Kâdî'nin, husün-kubuh meselesini, *el-Muğnî*'de ve adı geçen diğer eserlerinde Allâh Teâlâ'nın âdil olduğu ve dolayısıyla kabihi yapmayacağı konusunu ele alırken işlemesi dikkate değerdir. Kâdî Abdülcebbâr bu konu çerçevesinde, Allâh Teâlâ, kabihi yapmayacağına göre, insanların fiillerinin hangi şartlarda hasen veya kabih olacağı sorusuna cevap aramaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın, başta Allâh'ın mutlak adâleti olmak üzere, vahyin bildirdiği bazı gerçekleri anlama ve insanın 'mükelleflik' sıfatına açıklık kazandırma gayretinde olduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın gâyesi, Kâdî Abdülcebbâr'ın husün-kubuh görüşleri olmadığından, sadece genel bakış açısı hakkında fikir verecek konulara temas

[133] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 330-331.
[134] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 355; 356.
[135] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 357.

edilmiştir.[136] Ancak bu meseleyle ilgili tartışmaların baş aktörlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin müstakil bir çalışmada -Fıkıh ve Fıkıh Usûlü çerçevesinde- ele alınmasının gerekli ve faydalı olacağı da ortadadır. Diğer taraftan Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin hocası olduğu ve *el-Mu'temed*'de kendisine sıkça yer verildiği için bu çalışma açısından da Kâdî'nın görüşleri ayrıca önem taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, yaşadığı dönemden itibâren, aklın husün-kubha hükmetme konusunda tek başına yeterli olup olmadığını ve vardığı hükmün şer'î geçerlilik ve değerini tesbit hakkındaki tartışmalara ivme kazandırdığı söylenebilir.

6. Takvîmü'l-edille – Ebû Zeyd ed-Debûsî

Hanefî literatüründe 'Kâdî Zeyd' olarak da anılan Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (430/1039) yani Debûsî,[137] Hilâf ilminin kurucusu kabul edildiği gibi Hanefî Fıkıh Usûlü'nün üç kurucusundan biri olarak da değerlendirilir.

Takvîmü'l-edille, Cessâs'ın Usûl'ünden sonra fukahâ mesleği takip edilerek yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış önemli eserlerden biridir. Nitekim Pezdevî, Serahsî, Gazzâlî ve Sem'ânî gibi gerek Hanefî gerekse diğer mezhep mensuplarının Usûl eserlerinde temel bir kaynak olarak yerini almıştır. İbn Haldun, Debûsî'yi, *Takvîmü'l-Edille* ile kıyas ilminin gelişmesine ve Fıkıh Usûlü'nün kemâle ulaşmasına hizmet etmiş bir fakih olarak zikreder.[138]

Debûsî *Takvimü'l-Edille*'de sırasıyla delil çeşitleri, şer'î deliller, Kitâb, sünnet, icmâ', emir-nehiy, şer'î sebepler, ibâdetler, azimet-ruhsat, edâ-kazâ, âmm-hâss, haber-i vâhid, beyân, nesih, Nebî (sav)'in fiilleri, Nebî (sav)'in ictihâdı, şer'u men kablenâ, sahâbe kavli, kıyas, ilhâm, istıshâb, istihsân, ictihâd ve taklid, ehliyet, aklî deliller ve son olarak kalbin hallerine yer vermiştir.

---

[136] Kâdî Abdülcebbâr'ın husün-kubuh görüşleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2001, sayı: 5, s. 59-108.

[137] Hayatı ve eserleri için bkz: Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, IX, 66; Erdoğan Sarıtepe, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *FÜİF Dergisi*, 2008, 13/2, s.143–169.

[138] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 18.

Cessâs gibi Debûsî'nin de eserinde sıkça husün ve kubha yer verdiği görülmektedir. Eserin sonuna akıl ve ilimle ilgili bahisleri yerleştiren Debûsî, bu konuların Fıkhın usûl ve furû'u ile bağlantısını kurmayı da ihmâl etmez.

Debûsî, mutlak emrin vücûb ifâde ettiği;[139] emir Allâh Teâlâ'dan geldiği takdirde, emredilen fiili yerine getirmenin mükellefe vâcib olduğu görüşündedir. Debûsî'ye göre bir fiil, Allâh katında hakikaten hasen olmadığı sürece, kula vâcib kılınması, hikmet açısından câiz olmaz. Kabih, hikmet açısından, meydana gelmemesi gereken anlamındadır. Hakîm olan Allâh Teâlâ, kullarına kabih bir fiili emretmez. Debûsî, emredilmiş fiilleri, husün bakımından şu şekilde tasnif eder:

1. Bizzat kendisinde husün bulunan fiiller:

a. Vaz'ında husün mânâsı taşıyanlar: Örneğin namaz, ta'zim içindir ve ta'zim bizzat hasendir. Dolayısıyla namaz, emredilen şekil ve vakitlerde yapıldığı sürece dâima hasendir.

b. Bir vâsıta ile vaz'ındaki mânâ ile ilişkisi kurulan ve bu sâyede birinci gruba dâhil olanlar: Zekât, oruç ve hac böyledir. Örneğin zekât, Allâh Teâlâ'nın emriyle malından fakirlere vermektir. Bu amel, ihtiyaç sahibi bir fakir bulunmadan gerçekleşemez.[140]

2. Kendisi dışında bir sebeple hasen olan fiiller:

a. İbadetin yapılmasıyla gerçekleşen hasen (mânâ): Kâfirlerle savaş, cenâze namazı, hadlerin yerine getirilmesi bu gruba örnektir. Savaş ve hadler aslında zarar ve fesâd sebebidir. Ancak amaç Allâh'ın adını yüceltmek ve suçları engellemek olduğu zaman, bunlar hasendir. Bunların hasen olması için, savaşta düşmanın kâfir olması; hadlerde de suçların mevcûdiyeti, birer vâsıtadır.

b. Kastedilen fiilin gerçekleşmesi kendisine bağlı olan fiiller: Abdest, Cuma namazına koşmak ve sadece serinleyip temizlenmek için gusül abdesti almak türünden

[139] Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut 2007, s. 38.
[140] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

fiiller, münferit olarak gerçekleştirildiğinde mübahtır. Ancak namaz için abdest, Cuma namazı için koşmak, vâcib olan bir ibâdetin yerine getirilmesini mümkün kılan sebep hükmünde olduğu için hasendir. Bu fiiller gerçekleştirilmeksizin, hasen olan söz konusu ibâdetleri yerine getirmek mümkün değildir. Hâlbuki birinci grupta zikredilen savaş ve hadlerin ikâmesi gibi örneklerde, bizzat o fiilin yapılması ile hasen gerçekleştirilmiş olmaktadır.[141]

Debûsî'ye göre bir fiilin emredilmesi, onun Allâh Teâlâ'ya ibâdet (kulluk) olduğunu gösterir. Emir, bizzat 'ibâdet (kulluk) isteme' anlamına geldiği zaman, fiilin ibâdet sıfatı, iktızâ olarak değil, dil bakımından sabit hâle gelir. Namaz, oruç gibi emirlerde fiilin, ibâdet sıfatı taşımasının vâcibliği, iktızâ olarak değil de dil bakımından sâbit olduğu zaman, fiilin ibâdet sıfatının, -onun dışındaki bir şeyde değil- bizzat kendisinde bulunması da vâcib olur. Bu durumda hasenlik sıfatı, ibâdet sıfatına tâbî olur.[142]

Şer', bir fiili, ancak hasen olduğu için, emreder. Aynı şekilde bir fiili, ancak kabih olduğu için yasaklar. Kabih, hasenin aksine, hikmet bakımından meydana gelmemesi gereken şeydir. Nehiy de dilde, emrin aksine, meydana gelmemesi gereken şeyin beyânı içindir. Dolayısıyla emir, emredilen fiilin husnüne delâlet ettiği gibi nehiy de yasaklanan fiilin kubhuna delâlet eder. Emirle istenilen, fiildir. Fiil ise kul tarafından gerçekleştirilir. Emri sahih kılan sıfatın, söz konusu fiilde bulunması gerekir.[143]

Debûsî, emir hakkında yaptığı taksimin bir benzerini de nehiy konusunda yapmaktadır. Ona göre fiilin kabihliği bakımından nehiy iki kısımdır:

1. Bizzat kabih olması sebebiyle fiili nehiy:

a. Vaz'an kabih olan fiilleri nehiy: Dili vaz' eden, bu tür isimleri, aklen bizzat kabih oldukları bilinen fiiller için koymuştur. Sefeh ve abes gibi.

b. Şer'an birinci gruba dâhil edilen fiilleri nehiy: Konusu mütekavvim bir mal olmayan satım akitlerinin ve abdestsiz namazın nehyedilmesi böyledir. Bu fiiller, şer'an

[141] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44-46.
[142] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 47.
[143] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 50.

gerekli şartlara sahip bulunmadığı için, vaz‘an kabih olan birinci kısımdaki fiillere dâhil edilmiştir.

2. Kendisi dışındaki bir sebeple fiili nehiy:

a. Kabihliğin fiilin sıfatı olması durumunda nehiy: Fâsit şartla satım ve bir dirhemi iki dirheme satmak gibi fiillerin yasaklanması böyledir. Aslında bu örneklerde nehiy, satım akdine yönelik değil onun şartına yöneliktir. Örneğin faizli satım akdi, eşitlik şartının bulunmaması sebebiyle nehyedilmiştir. Eşitlik ise satım akdine ilâve bir şarttır.

b. Fiille birlikte bulunan başka bir şey sebebiyle nehiy: Cuma günü namaza çağrı esnâsında alış-veriş, gasbedilmiş arazide namaz gibi fiillerin nehyi böyledir. Dâvete icâbete engel olan meşgûliyet ile alış-veriş arasında; gasp ile namaz arasında mücâvere (birliktelik/yan yanalık) vardır; ancak bu fiiller birbirinden ayrıdır.

İlk iki kısım, asla meşrû‘ olmayan haram hükmü taşır. Çünkü bu kısımlarda kubuh, fiilin aynî sıfatı olmuştur. Kabih liaynihî yani bizzat kabih olan şeyin, şer‘ tarafından kabul görmesi yani meşrû‘ olması câiz değildir. Şeriat ancak hasen olanı koymak, kabih olanı da kaldırmak için gelmiştir. Son iki kısımda zikredilen örnekler ise yasaklanan bu tür fiillerin meşrû‘ olduğuna delildir. Çünkü kubuh, nehyedilen fiilin dışındadır.[144]

Cessâs gibi Debûsî de istihsân deliline karşı çıkanların, Hanefîlerin bu kelimeyi sözlük anlamında kullandığını zannettiğine dikkat çeker. Hâlbuki kastedilen istihsân, celî kıyasla çatışan bir delil türüdür. Hanefîler istihsân ile ilk bakışta celî kıyas kadar net olarak anlaşılmasa bile aslında ondan daha üstün olan bir delil sebebiyle kıyasın terkini ya da onunla amel etmemeyi hasen bulmayı kastetmiştir. İmam Muhammed’in istihsân kullanımından da örnekler veren Debûsî, kıyas ve istihsânın, Kitâb ve sünnet gibi teâruz edebilen iki farklı delil olduğunu belirtir.[145]

[144] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 52-53.
[145] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 404-406.

Eserin sonunda yer alan ‘Aklî Delilller’ bâbında Debûsî, ilmin, ‘duyular’ ve ‘nazar-ı aklî ile istidlâl’ olmak üzere iki yolu olduğunu belirtir. Bu konuda âlimler arasında ihtilâf yoktur. Ancak şer‘ ile te’yid edilmeksizin sadece aklî delillerle Allâh Teâlâ’yı bilmenin mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Bu ihtilâftan kaynaklanan bir başka tartışma konusu da kendilerine dâvet ulaşmamış kâfirlerle savaşın câiz olup olmadığı, öldürülmeleri durumunda tazmin gerekip gerekmeyeceği hakkındadır. Debûsî, Ebû Hanife’nin, kâinattaki yaratma eserlerini görmesine rağmen Yaratıcı’yı bilmeme konusunda hiç kimsenin mazereti olamayacağı görüşünü nakleder. Debûsî’ye göre de akıl, mucizeyi ve peygamberliği bilmede yeterli olduğu gibi Allâh Teâlâ’yı bilmede de yeterlidir.[146] Şer‘ veya diğer delillerle amel nasıl gerekli ise tek başına hüccet olarak yeterli olan akıl ile de amel gereklidir. Allâh Teâlâ’nın insanı başıboş bırakmayıp peygamberler göndermesi, merhamet sebebiyle veya dinin tamamlayıcı konularını bildirmek içindir; Yaratıcı’nın bilinmesi için değildir.[147]

Debûsî, vâcib kılıcı aklî delilleri dört grupta toplamaktadır:

1. Âlemin yaratılmışlığı, binânın mimarına delâleti gibi, aklın bedîhî olarak delâlet ettiği şeyler

2. Âlemin, yaratıcısı olan Allâh Teâlâ’ya delâleti gibi ancak düşünüp inceledikten sonra delâleti mümkün olan şeyler

3. İlâç ve gıdâların bilinmesi gibi ancak tecrübe ile delâleti mümkün olan şeyler

4. Yıldız, dağ vb. şeylerin yol göstermesi gibi ancak duyuların yardımıyla delâleti mümkün olan şeyler[148]

Debûsî, aklın yalnız dünya hayatıyla ilgili olmak üzere mübah gördüğü fiilleri de dört grupta incelemektedir:

[146] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 442-443.
[147] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 444.
[148] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 448.

1. Hayatta kalacak kadar nefes alma, yeme ve içme gibi, kişinin yaşamasını sağlayan fiiller

2. Kişinin dış felâketlerden zarar görmesini engelleyen fiiller

3. Kişinin cinsinin devamını sağlayan fiiller

4. İhtiyacı kalmayıncaya kadar bakımı (hidâne) gibi, dünyaya gelişinden sonra kişinin yetiştirilip büyütülmesini sağlayan fiiller: Akıl, imkân nispetinde, kişinin kendi varlığını devam ettirmek için çabalamasını hasen görür. Ölümünün daha hayırlı olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça asıl olan kişinin bekâsıdır. O halde kendisinin ve kendisinden sonra gelenlerin bekâsını sağlayacak fiiller, hasenliğin en düşük derecesi olan mübahlık ile nitelendirilir. Allâh Teâlâ'nın insan tabiatına yerleştirdiği ve hayvanlarla ortak kıldığı bu tür fiillerin -mevcut hükmü değiştiren bir durum ortaya çıkmadıkça- haram olduğunu söylemek câiz değildir. Sonuç olarak Debûsî, asıl olanın ibâha olduğu ve haramlığın sonradan ortaya çıkan bir delil sebebiyle olacağı görüşündedir.[149]

Debûsî'nin bir başka taksimi de dinen vâcib olan hususlarda aklın vâcib kıldığı fiiller hakkındadır. Müellif, bu fiilleri, kişinin;

1. Kul olduğunu bilmesi,

2. Allâh Teâlâ'nın ilâh olduğunu bilmesi,

3. Kulların ebedî hayatta karşılığını almak üzere ölünceye kadar Allâh Teâlâ'nın emir ve yasaklarına itaat ile imtihan olunduklarını bilmesi,

4. Dünya ve içindekilerin, imtihan olunan kullar için bir çeşit yararlanma olduğunu bilmesi, şeklinde dört madde halinde sıralar.[150]

Debûsî, dünyevî meselelerde aklın kesinlikle haram gördüğü fiilleri de cehâlet, zulüm, abes ve sefeh olmak üzere dört madde olarak sıralar.[151]

[149] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 449-450.
[150] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 451-454.

Din konusunda, aklın kesinlikle haram gördüğü fiillere gelince bunlar da dört gruptur:

1. Allâh Teâlâ'dan başkasına iman etme,

2. Dünya hayatının, şehevî arzulara ulaşmak için yaratılmış olduğuna inanma,

3. Yaratıcı'yı inkâr etme,

4. Yapılanların karşılığının görülmesi için yeniden dirilişin gerçekleşeceğini inkâr etme.

Debûsî'ye göre bu fiiller, aklın vâcib gördüğü fiillerin zıddı olduğu için değil, içerdikleri kubuh sebebiyle haramdır.

Aklın dünya hayatıyla ilgili olarak câiz gördüğü fiillere gelince bunlar da dört gruptur. Debûsî, burada 'câiz'den maksadının, "aklen mübahlığı mümkün görülen fiiller" olduğunu belirtir. Yani aklen veya şer'an, bir delil ile haramlığı bilininceye kadar bu fiillerin mübah görülmesi mümkündür. Debûsî'nin dört maddede topladığı bu fiilleri kısaca, kişinin bir takım dünyevî menfaatlerden, ihtiyaç ve zarûret miktarının üzerinde yararlanması şeklinde ifâde etmek mümkündür. İhtiyacından fazla mal biriktirmek gibi. Şer' bu konularda bazen haramlık bazen ibâha hükmü koymuştur.

Debûsî'ye göre şer', aklın vâcib gördüğü şeylere aykırı gelemez. Çünkü Şer' ve akıl, Allâh Teâlâ katından kullarına verilmiş iki hüccettir. Allâh Teâlâ'nın hüccetleri birbiriyle çelişmez aksine birbirini destekler. Şer'in haram kılma hükmüyle gelmesi, aklın haramlığı câiz gördüğüne delildir.

Bu konudaki farklı görüşleri de nakleden Debûsî, kendi görüşüne delil olarak Allâh Teâlâ'nın hikmetinde abes bulunmadığını zikreder. Dolayısıyla yaratmada bir hikmet vardır. Ayrıca Allâh Teâlâ, dünyevî faydaları, ancak yasaklanmasında kulların maslahatı bulunuyorsa haram kılmıştır. Nitekim Allâh Teâlâ'nın, kullarına bazı şeyleri

[151] Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 455.

haram kılması, bir doktorun, hastanın iyiliği için bazı yiyecekleri yasaklaması ve hem hastanın durumuna hem de hastadan hastaya bu yasakların değişiklik göstermesi gibidir.

Debûsî, bu tür fiillerde asıl olanın, ibâha olduğunu ortaya koyduktan sonra, bunlardan herhangi birini değiştirici bir şer‘î delilin gelmesi durumunda onun, aklî delili tahsis etmiş olacağı; diğerlerinin ise aslî hükmü üzere kalacağı görüşündedir. Haramlığı savunanların, düny

a ve içindekilerin Allâh Teâlâ’nın mülkü olduğu ve sahibinin izni olmadan tasarrufun haram olacağı görüşü yanlıştır. Ona göre mahlûkâtın insanlar için yaratılmış olması, onların mübahlığını gösterir.[152]

Aklın, varlığını da yokluğunu da câiz gördüğü şer‘î kurallara (meşrû‘ât) gelince âlimler bu tür fiiller hakkında da ihtilâf etmiştir. Debûsî’ye göre kulun, sadece akılla, Allâh Teâlâ’nın varlığına; O’nun emir ve nehiylerine itaatin vücûbuna iman etmesi vâcibdir. Kul, şer‘den önce de bunların hasen olduğunu aklıyla bilebilir. Ancak Allâh Teâlâ, onları ibâdet ve itaate yöneltmek için peygamberler göndermiştir. Tek başına akıl, kulun, mutlak olarak kulluk için yaratılmış olduğu inancıyla, kişiye ibâdet ve itaati gerekli kılar. Ancak kulluk (ibâdet) genel ve kapalı bir ifâdedir. Allâh Teâlâ, aklın genel anlamda vâcib gördüğü ibâdetin nasıl yapılacağını hitâbı ile açıklığa kavuşturmaktadır. Kulun, ibâdet ve taat olsun diye belli bir fiile kalkışmaması da Debûsî’ye göre aklın gereğidir. Çünkü kişinin hasen olduğunu düşündüğü bir fiil, Allâh Teâlâ’nın, zâtını ta‘zim için râzı olacağı bir hasen olmayabilir. Nitekim şer‘in gelişinden sonra, abdestsiz namaz kabih; bazı vakitlerde namaz da mekrûh olmuştur. Debûsî, kulun maslahatının, vahiy dışındaki delillerle de anlaşılabileceğini; ancak Allâh Teâlâ’nın ondan râzı olduğunun sadece vahyin delâletiyle anlaşılabileceğini vurgular. Ayrıca ibâdetler, şer‘ tarafından, akılla idrâk edilemeyen bazı sebeplere bağlanmıştır.[153]

Eserin sonunu, insanın ilim (bilgi)den önceki ve sonraki hallerine ayıran Debûsî’nin burada yaptığı akıl tanımı da dikkat çekicidir. Ona göre akıl, insanın

[152] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 461.
[153] Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 462-464.

gönlündeki bir nûrdur. Kalp, hüccetleri inceleyip düşündüğü zaman bu nur ile görür ve yine bu nur ile delilleri incelemek sûretiyle duyuların algılayamadığı şeyleri de görür. Debûsî'ye göre ilim kalbe âit bir sıfattır.

Fıkhı, mânânın ortaya çıkarılması sûretiyle elde edilen bir çeşit ilim olarak tanımlayan Debûsî'nin, 'fakih'in zıddı olarak nassların zâhirini bilip mânâsını düşünmeyen ve kıyas yapmayan kişiyi göstermesi de ilginçtir. Ezber, kalbin tabiî bir amelidir; anlamak (fehm) ise aklın işidir. İlim, delillerin ezberlenmesi yoluyla elde edilebilir; fıkıh ise ancak anlamakla mümkün olur.[154] Görüldüğü üzere Debûsî, eserinin başından sonuna kadar tutarlı biçimde, Fıkıh ilminin ve özellikle de Fıkıh Usûlü'nün, nakil ile aklın birleştiği bir ilim olduğu mesajını vermektedir.

Husün-kubuh açısından bakıldığında, Mâtürîdî olan Debûsî'nin Cessâs ile paralel bir çizgide durduğu ve bu çizginin Eş'ariyye'ye kıyasla Mu'tezile'ye daha yakın olduğu söylenebilir. Debûsî'nin bilhassa aklın hükümleriyle ilgili yaptığı tasnifler, -bu çalışmanın sınırlarını aşan- ayrıntılı bir tahlile gerek duyacak nitelikte ve özgünlüktedir.

7. el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh – Ebu'l-Hüseyin el-Basrî

Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (436/1044) Mu'tezilî tabakât kitaplarında, hocası Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte, mezhebin Basra ekolüne mensup âlimler arasında zikredilir. Ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçiren Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, hem Kâdî Abdülcebbar'ın hem de Basra ekolünün görüşlerine, bazı noktalarda muhâlefet etmiştir. Kelâm alanında da eserler verdiği bilinen Basrî'nin bu eserleri günümüze ulaşmamıştır.[155]

Basrî'nin amelde Hanefî mezhebine mensup olduğu görüşü daha kuvvetli görünmektedir. Nitekim Hanefî tabakât kitaplarında kendisine yer verilmektedir.[156] Basrî'nin ünlü Hanefî fakihi Kerhî'den bahsederken "eş-Şeyh" sıfatını kullanması[157]

---

[154] Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 465-468.
[155] Hayatı ve eserleri için bkz. Abdullah Mustafa el-Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, nşr. Muhammed Ali Osman, (y.y.) 1947, I, 337; Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *DİA*, X, 326-328.
[156] Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr Yayınları, Cize 1993/1413, III, 261.
[157] Örenğin bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 140, 146, 153.

Kerhî'nin Mu'tezilî olduğuna işâret sayılabileceği gibi, Basrî'nin Hanefî olduğuna da delil kabul edilebilir. İlk dönemlerde ilim talebesinin genellikle mezhep, yaş veya bölge ayırt etmeksizin ulaşabildiği her hocadan ders alma azmi göz önünde bulundurulduğunda, birkaç kelimeden yola çıkarak müellifi bir mezhebe dâhil etmede hata payının yüksek olduğu da unutulmamalıdır. Diğer taraftan, *el-Mu'temed*'de Basrî'nin Hanefîliği husûsunda küçük de olsa şüpheye sevkedecek ifâdeler bulunmakta[158] ve Kâtip Çelebi, onun Şâfiî olduğunu belirtmektedir.[159]

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (436/1044) *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* adlı kitabı,[160] Mütekellimîn metoduyla yazılmış olup İbn Haldun, onu dört temel Fıkıh Usûlü eserinden biri olarak zikreder.[161] Basrî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olması, eseri bu mezhebin -özellikle Basra kolunun- görüşlerini aktarması açısından da önemli bir kaynak haline getirmiştir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, her ne kadar öncelikle itikâdî ve siyâsî alanı ilgilendirmekte ise de Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'nün itikâdî asıllara dayanması sebebiyle bu alanlarda da etkisi hissedilmiştir. Buna, husün-kubuh konusunun zaten kökeni kelâmî bir problem oluşu da eklenince, *el-Mu'temed*'de Basrî'nin Mu'tezilî bakış açısının yansımalarının görülmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Umed* isimli eserinin günümüze ulaşamamış olması, *el-Mu'temed*'in önemini bir kat daha artırmaktadır. *el-Umed*'i şerh eden Basrî, bu eserde Fıkıh Usûlü sınırlarının dışına çıkıldığı, Kelâmî konulara fazlaca girildiği yönünde bir eleştiri getirmektedir. *Şerhu'l-Umed*'in de tamamı günümüze ulaşmamış olup mevcut kısmında yalnız icmâ', kıyas ve ictihâd konuları bulunmaktadır. Bu ise eserin Basrî'yi haklı çıkaracak en önemli kısımlarının elimizde olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü hem *el-Mu'temed* gibi mütekellim metoduyla hem de fukaha metoduyla telif edilmiş eserlerde, husün-kubuh meselesinin yoğun biçimde ele alındığı bölümler; Fıkıh Usûlü'ne giriş mâhiyetindeki mukaddimeler, emir-nehiy, fiiller, nesih ve en önemlisi hazr ve ibâha konularıdır. *Şerhu'l-Umed*'in günümüze ulaşmamış olan -

[158] Basrî'nin, Hanefîlerden üçüncü şahıs olarak bahsetmesine örnek olarak bkz. Basrî, *el-Mu'temed,* II, 838-840.
[159] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn,* tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge el-Kilisî, MEB, Ankara 1941, II, 1732.
[160] Müellif ve eser hakkında bkz. Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde 1983, s. 224-262.
[161] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 18.

özellikle baş- kısımları, muhtemelen Basrî'nin, Kelâmî konularda gereksiz ayrıntılara girildiği için eleştirdiği bölümlerdir.

el-Mu'temed'de, Fıkıh Usûlü'nün tanımı ve sözün kısımlarının yer aldığı bir mukaddimeden sonra emir-nehiy; umum-husus, mücmel-mübeyyen; mükellefin fiilleri, Hz. Peygamber'in fiilleri, nâsih-mensuh; icmâ; haberler, kıyas ve ictihâd; hazr ve ibâha; müftî ve müsteftî konularına yer verilmektedir. Kitabın mevcut baskılarının sonunda, müellifin daha sonra eserini tamamlayıcı mâhiyette yazdığı "Kitâbu ziyâdâti'l-Mu'temed" ve "Kitâbu'l- kıyâsi'ş-şer'î" başlıklı iki ilâve bölüm yer almaktadır.[162]

Basrî'nin her vesileyle –âdetâ zoraki-, usûl konularını husün-kubuh meselesine bağladığı şeklindeki değerlendirmelerin[163] mübâlağa içerdiği söylenebilir. Basrî, husün-kubuh meselesine mukaddimede ve başlıca emir-nehiy, fiiller, nesih ile hazr ve ibâha başlıkları altında yer vermektedir. Daha önce de işâret edildiği gibi bunlar, eserinde bu meseleye yer veren her Usûl müellifinin husün-kubuha az-çok değindiği başlıklardır. Bu durumda Basrî'nin, Usûl'ün ilgisiz konularını dahî husün-kubuhla irtibatlandırma gayreti içine girdiğini değil; bir Mu'tezilî olarak Usûl'ün husün-kubuhla ilgisi bulunan her konusunun bu irtibatını açıkça ortaya koymaya çalıştığını söylemek daha doğru olacaktır.

Basrî'nin, mevcut diğer Usûl kitaplarında gördüğü bazı hataları düzeltme gâyesiyle kaleme aldığı *el-Mu'temed*, gerçekten de şekil ve muhtevâ yönünden Fıkıh Usûlü'nde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu sebeple Kelvezânî, Râzî, Âmidî gibi Basrî'den sonraki pek çok Usûl müellifi, ondan yararlanmıştır.

8. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm – Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endelûsî

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (456/1064), Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcilerinden sayılmakla birlikte, birçok

[162] Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Hamidullah, el-Mahedu'ilmiyyi'l-Fransî, Dımeşk 1964-1965.
[163] Örneğin Halil Meys, *el-Mu'temed*'i takdiminde, Basrî'nin, konuların, husün-kubuh ve salâh-aslah gibi Mu'tezilî akîdelerle bağlantısını kurma gayreti içinde olduğunu söyler. bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, thk. Halil Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, ج (VIII).

konuda bu mezhebe de muhâlefet etmiş olduğundan, Zâhirîliği yöntem olarak benimsemiş bir mutlak müctehid olarak nitelendirilmesi mümkündür.[164]

İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinde başlıca, aklî deliller, dilin tevkîfiliği, ilim ve akılla ilgili bazı terimlerin anlamı, şer'den önce eşyânın hükmü, hüküm kaynakları ve bilgi çeşitleri, beyân, Kitâb, sünnet, emir-nehiy, umum-husus, Nebî (sav)'in fiilleri, nesih, icmâ', istıshâb, hakikatin tek oluşu, delil, şeriatin lüzûmu, fakih ve müftînin sıfatları, niyet, şer'u men kablenâ, ihtiyat, istihsân ve re'yin iptali, taklit, delilü'l-hitâb ve kıyas konularına yer vermiştir.[165]

Eserinin başında ilhâm ve taklidin hakikate ulaştıran yollar olamayacağının altını çizen İbn Hazm, aklın da sadece bir mümeyyiz olduğunu belirtir. Ona göre aklın veya aklî illetlerin, helâl ve haram kılıcı olduğunu iddiâ eden kişinin, aklı tamamen iptal edenden bir farkı yoktur. Her ikisi de iki aşırı uçta yer alarak aklın hükmüne aykırı davranmış, her ikisi de Allâh Teâlâ'ya büyük bir iftira atmıştır. Aklın hakikati yalnız, duyularla, anlama ve bilme yoluyla mevcut sıfatları idrâk edilen eşyayı birbirinden ayırt etme (temyiz)'dir. Âlemin yaratılmış olduğu, Yaratıcı'nın tek ve bâkî olduğu, nübüvvetine delil gösteren peygamberin doğruluğu, cehennemde cezalandırmakla tehdid edene itaatin vâcib olduğu vb. şer' olmaksızın aklın bildiği hakikatlerdendir. Ancak aklın vâcib kılma yetkisi yoktur; yalnız Allâh Teâlâ'nın emir ve yasaklarını anlar.[166]

Şer'den önce eşyanın hükmü konusunda haramlık ya da mübahlığa dâir akılda bir hüküm yoktur. Bu konudaki hüküm, şer'in belirlemesine mevkuf (bağlı)'tur. İbn Hazm, eşyada aslonanın hazr olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre, eğer başkasının mülkünde tasarrufa yönelmenin haramlığı aklî bir zarûret olsa şer'in buna aykırı biçimde gelmesi câiz olmaz. Nitekim şer'in, bütünün parçadan az olduğu, kısanın uzundan daha uzun olduğu vb. hükümlerle gelmesi câiz değildir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın bir şeyi hakikatte farklı yaratıp akılda idrâkini, olduğundan farklı düzenlemesi

[164] H. Yunus Apaydın, Yusuf Şevki Yavuz, İbrahim Gürbüzer, İ. Hakkı Ünal, "İbn Hazm ", *DİA*, XX, 39-61.
[165] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmut Hâmid Osman, Dâru'l-Hadis, Kâhire 1998.
[166] İbn Hazm, *el-İhkâm,* I, 50-51.

imkânsızdır.[167] Akılda bir şeyin hazrı ya da haramlığı yoktur, sadece mâhiyetlerine göre varlıkların ayırt edilmesi ve hitabın anlaşılması vardır. Dolayısıyla aklî hazr veya ibâha iddiâlarının her ikisi de delilsizdir.[168] Akıl şeriat koyamaz, Allâh Teâlâ'nın âhirette kime azab edeceğini, kime nimet vereceğini bildiremez. Akıl sadece mevcut varlıkları ve aklî hükümlerini birbirinden ayırt eden 'mümeyyiz'dir.[169]

İbn Hazm, ibâha taraftarlarının, Allâh Teâlâ'nın insanda bazı istek ve arzuları yaratmış olduğu halde, bu arzuların gereğini yerine getirmeyi haram kılmasını imkânsız görmelerine karşı çıkar. Çünkü Allâh Teâlâ, insanda bazı kötülükleri yapmaya sevkeden arzular da yaratmış fakat sonra bu kötülükleri haram kılmıştır.[170] İbn Hazm, uzlete çekilip hiçbir günah işlememiş ancak Hz. Peygamber'e iman etmeden ölmüş bir râhibin ebedî cehennemlik olduğunda ümmetin icmâ'ı bulunduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in kırk yıl insanların arasında yaşadığını, ne O'na ne de diğer Peygamberlere verilen özellik ve mükâfatların, akıl tarafından vâcib veya haram kılınamayacağını savunur.[171] İbn Hazm eserinin farklı yerlerinde, aklın haram veya helâl, hasen ya da kabih kılma yetkisi bulunmadığını açıkça dile getirmektedir.[172] Ona göre bütün bu konularda hükme varmak için Allâh Teâlâ'nın vahyi beklenmelidir.[173] Aklın hükmü ile şer'î hükmün çatışmasına fıkhî örnekler vererek görüşünü delillendiren İbn Hazm,[174] kendisine şeriat veya onun bir hükmü ulaşmamış kimsenin sorumlu olmadığı görüşündedir.[175]

Akıl, Allâh Teâlâ'ya bir hükmü vâcib kılamaz. Aksine Allâh Teâlâ aklın yaratıcısı ve onu düzenleyendir. Şâyet Allâh Teâlâ, aklı, mevcut halinden farklı olarak düzenlemek istese bunu yapar. Akıl yalnız Allâh Teâlâ'nın muradını anlayan ve belli bir düzenle yarattığı eşyayı birbirinden ayırt edendir. Küfür ve zulmün mübahlığını düşünmenin mümkün olmadığı iddiâsını delilsiz bulan İbn Hazm, bunların sadece Allâh Teâlâ böyle yapmayacağını bildirdiği için imkânsız olduğunu savunur. Dolayısıyla

[167] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 83.
[168] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 85.
[169] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 964.
[170] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 86.
[171] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.
[172] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87, 88.
[173] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.
[174] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 89-91.
[175] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 92.

Allâh Teâlâ hakkında küfür ve zulüm, istese de yapmasının imkânsız olduğu veya bundan âciz olduğu için değil; kelâmı doğru olduğu için imkânsızdır.[176]

İbn Hazm'a göre beyânın, amelin vâcib olduğu anda gecikmesi kesinlikle câiz değildir. Aynı şekilde kendisine bildirildikten sonra Nebî (sav)'in de beyânı bir an bile geciktirmesi câiz değildir. Ancak İbn Hazm bunun akla aykırı olduğu için değil; Allâh Teâlâ, Bakara 286. âyette hiç kimseye gücünün üstünde yük yüklemeyeceğini bildirdiği için böyle olduğunu savunur.[177] Böylece o, Mu'tezile'den kesin bir biçimde ayrılmış olur. İbn Hazm'a göre şâyet Allâh Teâlâ kula gücünün üstünde yük yüklemeyi dileseydi bu aklen de hasen olurdu. Yine Allâh Teâlâ, kullarını, denizin suyunu bir yudumda içmekle mükellef kılıp bunu yapmadıkları takdirde azab etse bu da adâlet ve hakkâniyete uygun olurdu. Ancak Allâh Teâlâ, kullarına lütufta bulunup onları bundan emin kılmış ve tâkatlerinin üzerinde sorumluluk yüklememiştir.[178]

Emir ve nehiy, İbn Hazm'a göre, yapma ve yapmama konusunda vücûba delâlet eder.[179] Şâyet 'yap/افعلْ' emri vücûbdan başka bir mânâda vaz'olunmuş olsa idi 'yapma/لا تفعلْ' nehyi de haramlık dışında bir mânâ için vaz'edilmiş olurdu. Bu ise akıl sahibi bir kimsenin savunabileceği bir görüş değildir.[180]

Rasûlullah'ın, bir emrin beyânı veya bir hükmün uygulaması türünden fiilleri vücûb ifâde eder. Böyle olmayan fiilleri, ümmeti hakkında yükümlülük konusu olmaz. Nebî (sav)'in ikrârı ise sadece ibâha ifâde eder.[181]

Neshi câiz olan ve olmayan hükümler konusunda İbn Hazm, tevhid vb. akılla bilinen hususların neshini câiz görmeyenlere karşı çıkar. Bu görüş ancak, Allâh Teâlâ bunları neshetmeyeceğini bildirdiği için böyle iddiâ edilmişse doğru olur. Bu açıdan tevhid ile dinin diğer hükümleri arasında bir fark yoktur. Ancak Allâh Teâlâ'nın tevhidi neshetmeye kâdir olmadığı için yahut buna kâdir olsa bile böyle yapmasının zulüm ve abes olacağı için onu neshedemeyeceği iddiâ edilmekteyse bu hem yanlış hem de Allâh

[176] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 104.
[177] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 123.
[178] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 507.
[179] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 372.
[180] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 376.
[181] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 575-593.

Teâlâ'ya iftiradır. Bu görüş sahipleri, Allâh Teâlâ'yı âciz ve bir işi yapmaya mahkûm göstermekte; kendi Yaratıcı'larını yönetmekte, kendi akıllarınca Allâh Teâlâ'yı bir takım kural ve kanunların hükmü altına almakta ve bunlara aykırı davranması durumunda abes ve zulüm gerçekleşeğini düşünmektedir.[182] İbn Hazm'a göre bu düşünceler, mücerred küfür ve katıksız şirk olmakla birlikte, beraberinde büyük bir cehâlet ve akıl hastalığı bulunmaktadır. Allâh Teâlâ, tevhidi neshetmeye ve şirki ya da putlara tapmayı emretmeye kâdirdir. Eğer bunlardan birini yapmış olsa bu yaptığı da hikmete, adâlet ve hakkaniyete uygun olacaktır. Tevhidin hak ve hikmete uygun oluşu, bizzat kendisi sebebiyle değildir; aksine sadece Allâh Teâlâ onu emredip hikmet, adâlet ve hakkaniyete uygun kıldığı ve ondan râzı olduğu içindir. İnsanı, aklı, nefsi ve kâinattaki her şeyi yoktan var eden Allâh Teâlâ, dilediğini dilediği biçimde düzenlemeye kâdirdir.[183] Nimete şükretmenin neshedilemeyeceği görüşü de aynı şekilde yanlıştır. İyilik gören kişinin, her hâl ve şartta kendisine iyilik yapana şükredemeyeceğini örneklerle açıklayan İbn Hazm, Allâh Teâlâ'nın yaptığından başka hasen, yasakladığından başka kabih bulunmadığının altını çizer.[184]

İbn Hazm, kolay bir hükmün daha ağır olanla veya ağır bir hükmün daha kolay ya da kendisine eşit bir hükümle neshinin câiz olduğu görüşündedir. Ona göre Allâh Teâlâ dilediğini yapar ve yaptıklarından dolayı sorgulanamaz.[185] Allâh Teâlâ'nın, kullarını en kolay olanla sorumlu tutacağı iddiâsı, Allâh Teâlâ'nın tüm şeriatleri kaldırmasını gerektirir. Çünkü hiç yapmamakla kıyaslandığında, şeriatlerin hepsi ağır bir yüktür. Nitekim dünyada külfet ve meşakkat içermeyen hiçbir amel yoktur. Dolayısıyla bu iddiâ, sahibini İslâm'dan çıkmaya kadar götürür.[186]

Amel edilmeden önce fiilin neshi konusuna, bir Fıkıh talebesinin ihtiyacı olmadığını düşünen İbn Hazm, konu hakkındaki doğru görüşü ortaya koymak ve iddiâlara cevap vermek için eserinde bu başlığa yer verdiğini belirtir. Ona göre bir hükmün kendisiyle amel edildikten sonra veya önce neshedilmesi arasında hiçbir fark

[182] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 610.
[183] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 611.
[184] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 612.
[185] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 631.
[186] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 632.

yoktur. Her ikisinin de câiz olduğunu savunan İbn Hazm, Allâh Teâlâ'nın hiçbir sınırlama veya sorgulama olmaksızın dilediğini yapabileceğini tekrar vurgular.[187]

İbn Hazm'a göre herhangi bir iş, Kur'an veya sünnet tarafından hükme bağlandığı zaman, onun durum, zaman veya mekânındaki bir değişiklikten dolayı hükmünün de değiştiğini veya geçersiz olduğunu iddiâ eden kimse, bu iddiâsını yine Kur'an ve sünnet ile ispat etmekle yükümlüdür. Delil getiremediği takdirde iddiâsı bâtıl olur. İstıshâbu'l-hâli böyle anlayan İbn Hazm, konuya verdiği başlıkta da belirttiği üzere Kur'ân ve Sünnet'in sübûtunu vâcib kıldığı hâriç, bütün akid, ahid ve şartların bâtıl olduğu görüşündedir. Onun istıshâbla ilgili görüşleri, genel bakış açısı ile tutarlılık arzeder. Bu sâyede Kur'an ve sünnete dayanmayan tüm görüşler ve değişiklik iddiâları bertaraf edilmiş olmaktadır. İbn Hazm'ın, istishâbı metod olarak kabul eden diğer usulcülerden farkı, bunun akla değil dine dayanan bir yöntem olduğunu savunmasıdır.[188]

İbn Hazm'ın terminolojisinde önemli kavramlardan biri de delildir. İbn Hazm, delile, usûlcülerin ortak kullanımından farklı bir anlam yüklemiştir. Ona göre delil, nass ve icmâ'a dayanır. Dolayısıyla delil, Kur'an, sünnet ve icmâ' dışında farklı bir hüküm kaynağı veya metodu değil, aksine bunların ihtivâ ettiği hükmün anlaşılmasına yardımcı olan dil ve mantık kurallarıdır. İbn Hazm delil kavramıyla ne kastettiğini, kısaca "nassın içindeki mânâ ve mefhumlar" şeklinde açıklar. [189]

İstihsânı ve onunla aynı anlama geldiğini savunduğu rey ile hüküm istinbâtını, arzulara uymak ve sapkınlık olarak değerlendiren İbn Hazm, Allâh Teâlâ'nın dininde, hakikatlerin bazı insanların istihsânına bağlı olmasının mümkün olmadığını belirtir. Hakikat, insanlar kabih görse de hakikat; bâtıl, insanlar hasen görse de bâtıldır.[190] Dinde burhan, sadece Kur'an nassı ve Hz. Peygamber'in sözü veya bu ikisinden doğru önermelerle elde edilmiş neticelerdir.[191]

[187] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 638.
[188] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 779-825.
[189] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 889-891.
[190] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 997-998.
[191] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 1039.

Taklide şiddetle karşı çıkan İbn Hazm, sahâbe ve mezhep imamları da dâhil olmak üzere hiç kimsenin taklit edilemeyeceğini, din konusunda taklidin haram olduğunu savunmuştur. Ona göre ilk üç nesilde hiç kimse diğerini taklit etmemişken dördüncü nesilde bu yanlış başlamıştır.[192]

Eserin son kısmını kıyas ve illet bahislerine ayıran İbn Hazm, burada kıyasın her türünü reddeder. Dinin tamamlandığını ve hiç kimseye şeriat koyma yetkisi verilmediğini her vesileyle dile getiren müellif, sahâbenin kıyas yaptığını iddiâ edenlere de karşı çıkmakta ve rey ve kıyasla hüküm ortaya koymanın, ikinci ve üçüncü nesilden itibâren ortaya çıktığını iddiâ etmektedir.[193]

Allâh Teâlâ'nın ancak kulun maslahatı bulunan şeyi yaptığını iddiâ edenlere şiddetle karşı çıkan İbn Hazm, bu görüşün, aslında Dehriyye'nin,[194] Yaratıcı'yı inkâr için ortaya koyduğu; her şeyin bir illeti olduğu ve dolayısıyla bir ilk bulunmadığı iddiâsına dayandığını savunur. Allâh Teâlâ'yı ve peygamberlerini inkâr eden görüşlerden pek çoğunun da bu iddiâya dayandığını belirten İbn Hazm, söz konusu görüşün yeryüzündeki küfrün temeli olduğuna dikkat çeker.[195] Daha sonra Mu'tezile'nin bu görüşü savunarak kulların fiillerini, Allâh Teâlâ'nın hüküm, yaratma ve kudretinin sınırları dışına çıkardığı ve birden fazla yaratıcı isbat ettiğini belirten İbn Hazm, onları derin bir sapkınlıkla ithâm eder.[196] Bu görüş sahiplerinin yanlışa düşmesinin, Hakîm olan Allâh Teâlâ'yı, hikmet sahibi bir insana kıyas etmek, dolayısıyla Allâh Teâlâ'yı bir takım kural ve kanunlarla sınırlamaktan kaynaklandığını belirtir.[197] İbn Hazm'a göre, Allâh Teâlâ'nın 'Hakîm' olarak isimlendirilmesi, istidlâl veya akıl böyle gerektirdiği için değil; aksine Cenâb-ı Hak, bizzat kendisini böyle isimlendirdiği içindir.[198]

---

[192] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 1039-1143.
[193] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1203 vd.
[194] Âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, IX, 107-109.
[195] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1449.
[196] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1450.
[197] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1451.
[198] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1452.

Dünyada bir kimse için maslahat olan şeyin başkası için zarar içerdiğine dikkat çeken İbn Hazm,[199] Allâh Teâlâ'nın hiçbir şeyi sadece kulların maslahatı için yapmadığını; aksine yarattıklarından dilediğinin menfaati, dilediğinin zararı için yaptığını; iyilere iyilik, kötülere kötülük yapmasını vâcib kılan hiçbir şey bulunmadığını; yalnız dilediğini yaptığını ve yaptıklarının sorgulanamayacağını savunur.[200]

Görüldüğü gibi İbn Hazm, Kur'an ve sünnete dayanmayan her türlü görüş ve ictihâda karşı çıkmakta ve aklın hasen-kabih ya da haram-helâl hükmü veremeyeceğini savunmaktadır. Bu görüşleriyle İbn Hazm'ın, bu çalışmada yer verilen usûlcüler içinde aklı ve rey ictihâdını sınırlandırma bakımından en uç noktada bulunduğunu söylemek mümkündür.

9. el-Udde fî usûli'l-fıkh – Ebû Ya'lâ el-Ferrâ

Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ (458/1066)[201] Ahmed b. Hanbel'in ictihâd metodunu (usûl) benimsemiş olmakla birlikte fürûda müstakil ictihâdları da bulunan meşhûr bir Hanbelî fakihidir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-Udde fî usûli'l-fıkh* adlı kitabı, günümüze ulaşan ilk Hanbelî Fıkıh Usûlü eseri kabul edilmesi sebebiyle hem Hanbelî mezhebi hem de Fıkıh Usûlü literatüründe önemli bir yere sahiptir.

Eserde, Fıkıh Usûlü terimlerinin tanımlandığı bir girişin ardından sırasıyla emir-nehiy, umûm-husus, nesih, haber, icmâ', taklid (şer'den önce eşyanın hükmü), kıyas ve son olarak da ictihâd konularına yer verilmiştir. Ebû Ya'lâ, -diğer usûl eserlerinden farklı olarak- şer'den önce eşyanın hükmü tartışmalarını Taklid Bâbı'nda ele alır. Bununla birlikte kitabın, ana hatları itibâriyle, Usûl eserlerinde kendi dönemine kadar gelenekselleşmiş sisteme uygun olduğu görülmektedir.

Ebû Ya'lâ'ya göre akıl, bir çeşit zarûrî bilgidir. İki zıddın bir araya gelemeyeceğini, 'bir'in 'iki'den küçük olduğunu bilmek böyledir.[202] Ebû Ya'lâ, Ebû

[199] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1452.
[200] İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1453.
[201] Hayatı ve eserleri için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253-258.
[202] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 33.

Bekir b. Fûrek'in, aklı "kabih yapmaya engel olan bilgi" şeklinde tanımlamasına[203] karşı çıkmaktadır. Ona göre akıl, "hasenin husnünü, kabihin kubhunu, vâcibin vücûbunu, haramın haramlığını bilme" şeklinde tanımlanamaz. Çünkü bunlar, ancak sem' yoluyla bilinebilir.[204]

Ebû Ya'lâ, mübahın hasen olup olmadığı kararının yapılacak hasen tanımına göre değişeceği görüşündedir. Haseni, "yapılmasında sakınca olmayan"; kabihi de "yapılmaması gereken" şeklinde tanımlayanlara göre mübah, vâcibin (hasen) kapsamına girmektedir. Ancak haseni, "fâilinin övgü hak ettiği fiil"; kabihi de "fâilinin kınama (zemm) hak ettiği fiil" şeklinde tanımlayanlara göre mübah, hasen olarak nitelenemez.[205]

Ebû Ya'lâ'ya göre emrin bir sîgası vardır.[206] Mutlak emir, emredilenin vücûbunu gerektirir.[207] Ancak kendisiyle vücûb irâde edilmediği zaman emir, nedbe delâlet eder. Ebû Ya'lâ'ya göre emir, nedb hakkında da hakikattir.[208] Yasaktan sonra gelen emir, yasağın kalktığına ve ibâhaya delâlet eder.[209] Emir, emredilenin müczi' olduğunu ifâde eder.[210] Keffâretler gibi mükellefe muhayyerlik verilen emirlerde, emredilen fiillerden biri –muayyen olmayarak- vâcibdir. Mükellef onu yaptığı zaman vâcib belirlenmiş olur.[211] Mutlak emir, Müslümanları kapsadığı gibi kâfirleri de kapsar.[212] Mutlak veya bir vakitle mukayyed emir, tek bir zıddı da olsa birden çok zıddı da bulunsa, -mânâ bakımından- zıddını nehyetmek demektir.[213] Emir, mekrûhu kapsamaz. Çünkü emir, -vâcib veya mendûb- emredilen fiilin yapılmasını gerektirir. Mekrûh ise yapılması yasaklanmış olandır ve emredilenin zıddıdır; dolayısıyla emrin kapsamına girmesi câiz olmaz. Çünkü izin verilmeyen bir sıfata sahip olarak yapılmış fiil, yeni ve farklı bir fiil konumundadır.[214] Emrin, sahih olabilmesi için emredilen

[203] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 34.
[204] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 35.
[205] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*' I, 95-96.
[206] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 144.
[207] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 152.
[208] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 170.
[209] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 175.
[210] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 206.
[211] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 207.
[212] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 238.
[213] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 243-244.
[214] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 256.

kişinin mevcut olması gerekmez. Emir, henüz mevcut olmayana da yöneltilebilir.[215] Allâh Teâlâ'nın, yapamayacağını bildiği halde mükellefe emretmesi;[216] aynı şekilde, yapmayacağını bildiği şeyi mükellefe emretmesi câizdir.[217] İleride yapılması emredilenin, zâten mevcut bir şey olmaması emrin şartlarındandır. Mükellefe imkânsızı emretmek anlamına geldiği için, mevcudu emretmek câiz ve hasen olmaz.[218] Emrin, fiilin vaktinden önce gelmesi mümkündür.[219]

Ebû Ya'lâ'ya göre emir, maslahata bağlı (mevkûf) değildir. Mükellef için maslahat içermeyen bir fiilin emredilmesi câizdir. Ancak mükellefin onunla yükümlü tutulması, bir çeşit maslahattır. Ebû Ya'lâ bu görüşünü şu esaslara dayandırır: 1. Allâh Teâlâ'nın, irâde etmediği şeyi emretmesi câizdir; irâde etmediği şeyde ise maslahat bulunmaz. 2. Allâh Teâlâ'nın, yarattıkları hakkında 'aslah' olanı yapması vâcib değildir. Bu vâcib olmadığı için, emrinin de maslahata bağlı olması gerekmez. 3. Akıl, bir şeyin hasen veya kabih olduğuna karar veremez. Hâlbuki emrin maslahata bağlı olduğunu iddiâ edenler, bu görüşlerini, aklın maslahat bulunmayan şeyi emretmeyi kabih görmesine dayandırmaktadır. İsrâ Sûresi 15. âyette, peygamber göndermeden azâb etmeyeceğini bildirdiğine göre, Allâh Teâlâ, akıl sahiplerine aklî açıdan bir şey vâcib kılmamış; aksine peygamberlerin gelmesiyle birlikte bazı şeyleri vâcib kılmıştır. Bu ve benzeri âyetler aklın, husün-kubuhta hiçbir etkisinin bulunmadığını göstermektedir.[220] Ayrıca Allâh Teâlâ'nın, bir fiili emredip yapılmasından önce onu yasaklaması; yapmayacağını bildiği kimseye bir fiili emretmesi de bu emirlerde, emredilen için bir maslahat bulunmadığını göstermektedir.[221]

Ebû Ya'lâ'ya göre tek bir zıddı olan fiili nehyetmek, mânâ bakımından, o zıddı emretmektir. Ancak birden fazla zıddı olan fiilden nehyetmek, bu zıdlardan birini emretme anlamı taşır.[222] Mutlak nehiy, nehyedilen şeyin fesâdını gerektirir.[223] Çoğunluğun aksine Ebû Ya'lâ, kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle yasaklanmış olan

[215] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 257.
[216] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 261-262.
[217] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 263.
[218] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 266.
[219] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 266-267.
[220] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 275.
[221] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 276.
[222] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 279.
[223] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 280.

fiillerde de nehyin fesâda delâlet ettiği görüşündedir. Çünkü taşıdığı sıfat sebebiyle nehyedilmiş olan fiil, şer‘î olmaktan çıkar. Sıhhat ve cevâz ise şer‘î hükümlerdendir. Yasaklanmış olan bu tür bir fiil, şer‘î olamaz.[224]

Beyânın ihtiyaç duyulan vakitte yani edâ ânında geciktirilmesi câiz değildir. Ancak hitâp anında -gerek mücmeli gerekse umûmu- beyânın tehiri câizdir.[225]

Ebû Ya‘lâ, Hz. Peygamber (sav)’in yeme-içme türünden Allâh Teâlâ’ya yakınlık vesilesi olmayan fiillerinin, mübahlığa delâlet ettiği görüşündedir. Yakınlık, tâat ve ibâdet türünden olanlar ise beyân özelliği taşıyanlar; bir emre itaat niteliğinde olanlar; herhangi bir sebebe dayanmaksızın ilk defa yaptığı fiiller olmak üzere üç gruptur. Nebî (sav)’nin birinci grup fiilleri, beyân edilenin hükmünü; ikinci grup fiilleri, ilgili emrin hükmünü alır. Üçüncü gruba giren fiilleri ise vücûba delâlet eder.[226] Ancak bu tür fiillerin vâcibliğini bilme yolu akıl değil sem‘dir. Peygamberliğin bilinmesi dahî akılla değil delille olduğuna göre, Hz. Peygamber (sav)’in fiillerinin hükmünün bilinmesi de akılla olamaz.[227]

Bir hükmün, kendisine eşit, ondan daha hafif veya ağır başka bir hükümle neshedilmesi câizdir.[228] Kur’ân’ın sünnetle neshi, aklen mümkün olsa da şer‘an câiz değildir ve bunun bir örneği de yoktur.[229] Bir fiilin, vakti girdikten sonra, yapılmasından önce neshi câiz olduğu gibi, vakti girmeden neshi de câizdir.[230] Emrin husün, nehyin de kubuh gerektirdiğini söyleyerek buna itiraz edenlere Ebû Ya‘lâ karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre emir, -emir devam ettiği müddetçe- hasenliğe delâlet eder. Emir neshedildiği zaman fiil hasen olmaktan çıkar. Fiil, bir şekilde yapıldığında hasen, başka bir şekilde yapıldığında ise kabih olabilir.[231]

[224] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 286.
[225] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 434-435.
[226] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 440-451.
[227] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 452.
[228] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 17.
[229] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 29.
[230] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 33.
[231] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 35-36.

Ebû Ya‘lâ’ya göre etrafındaki delillere bakmak sûretiyle buna kâdir olmasına rağmen, sem‘den önce Allâh Teâlâ’yı bilmek kişiye vâcib değildir.[232] Şer‘den önce kendisinden faydalanılan şeylerin hükmü, (hazr) haramlıktır.[233] Ebû Ya‘lâ, bu konuda tevakkuf edenlerin de netice olarak ibâhayı savunanlarla aynı tarafta olduğu kanaatindedir.[234] Ona göre bu meselenin “şer‘den önce eşyanın hükmü” şeklinde isimlendirilmesi doğru değildir. Çünkü -Allâh Teâlâ’yı bilmek gibi- haram olduğu veya -küfür gibi- mübah olduğu söylenemeyecek fiiller bulunmaktadır. Ona göre bu mesele, medeniyetten uzak bir yerde tek başına yaşayan ve hiçbir dini bilgiye sahip olmayan kişi hakkında tasavvur edilir. Problem, şer‘î bir delil gelinceye kadar, bu kişiye etrafındaki meyve ve yiyeceklerin mübah mı, haram mı olacağıdır? Tüm yaratılmışlar Allâh Teâlâ’nın mülkü olduğuna göre, O’nun izni olmadan bunlardan yararlanmak haramdır.[235] Ayrıca hazr/haramlık görüşünün kabul edilmesi ihtiyata daha uygundur. İhtiyatı terk etmek, aklen de kabihdir; bu meselede ihtiyat, terktedir. Mübah bir şeyi haram kabul etmenin, haram bir şeyi mübah kabul etmekle aynı olduğu söylenemez.[236]

Ebû Ya‘lâ’nın, tevakkufu savunanlara verdiği cevap da ilginçtir. Ona göre akıl, şer‘ varken bir şeyin mübah veya haram olduğuna hükmedemez. Bu tartışma ise şer‘den önceki durum hakkındadır. Dolayısıyla aklın, şer‘ aksini bildirinceye kadar, bir şeyin mübah veya haram olduğuna hükmedebileceğini söylemeye bir engel yoktur.[237] Bazı kimselerin (İbn Kassâr gibi), “şer‘den önce” diye nitelenebilecek bir zaman olmadığı gerekçesiyle bu tartışmaların zorlamadan ibâret olduğunu savunduklarını belirten Ebû Ya‘lâ, bu itirazı geçerli görmez. Çünkü bu tartışma aslında, şer‘ gelmemiş olsa eşyanın hükmünün ne olacağı konusunda yürütülmektedir.[238]

Ebû Ya‘lâ burada önemli bir noktaya daha işâret etmektedir. Bazı kimselerin, söz konusu problemin, aklî bir mesele olduğunu ve Fıkıh’a bir katkı sağlamayacağını iddiâ ettiğini nakleden müellif, bu görüşe kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tartışmalar, Fıkıh açısından önem taşımaktadır. Çünkü bir fiilin haram veya mübah

[232] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 250.
[233] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 259.
[234] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 260.
[235] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 260-261.
[236] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 261-262.
[237] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 264.
[238] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 265-266.

olduğunu savunan kimse, şer‘î bir delil araştırdığını fakat bulamadığını, sonuçta aklın hükmü olan haramlık veya ibâhaya hükmettiğini söylediğinde, bu istidlâl yolunun doğru olup olmadığı, bu delillendirme şeklinin muhâliflerini bağlayıp bağlamayacağı, tamamen Fıkıh’ın konusudur. Fakihin bu meselelere tamamıyla vâkıf olması gerekir.[239]

Tevakkufu savunanları eleştiren Ebû Ya‘lâ, onlara bunun mübah olduğu bilgisine nasıl ulaştıklarını sormaktadır. Onların tevakkuf görüşlerinin de akla dayandığını, dolayısıyla haramlığı veya mübahlığı savunanlardan, metod bakımından ve mefsedete düşme riski açısından farklı olmadıklarını ispata çalışır. Allâh Teâlâ’nın hükmünün, haramlık veya mübahlık olduğu bilinmediği gibi, tevakkuf olduğu da bilinmemektedir. Aklın, haramlığa veya mübahlığa hükmetme yetkisi bulunmadığı iddiâsına karşın Ebû Ya‘lâ, aynı şekilde tevakkufa hükmetme yetkisinin de olmadığını söyler.[240]

Ebû Ya‘lâ’nın nakline göre Ebû’l-Hasen et-Temimî[241] şer‘den önceki fiilleri aklen, hasen ve kabih olmak üzere; haseni de yapılması vâcib olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre şer‘in, aklın vâcib gördüğünü haram; haram gördüğünü ise mübah kılması câiz değildir. Şer‘, bir hayvanı boğazlamak gibi, aklın haram gördüğü bir fiili, ancak menfaat şartıyla mübah kılabilir. Yine şer‘, aklın kabih görmediği yeme-içme türünden bir fiili de haram kılabilir. Ebû Ya‘lâ, bu görüşün, aklın hasen ve kabih kılma yetkisi bulunduğunu kabul anlamı taşıdığını, dolayısıyla kabul edilemeyeceğini belirtir.[242] Ebu’l-Hasen et-Temîmî, haramlık/helâllik, husün/kubuh vb. sıfatların, hükme konu olan şeylerin bizzat kendisinde ve cisimlerde olmadığı; aksine fâillerin fiillerinde olduğu kanaatindedir. Ebû Ya‘lâ da bu görüşü destekler. Çünkü a‘yân (eşyanın zâtı), Allâh Teâlâ’nın fiili ve yaratmasıdır. Cezâ tehdidi, Allâh Teâlâ’nın değil, ancak kulların fiillerine yönelik olabilir.[243]

---

[239] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde,* II, 266.
[240] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde,* II, 269-270.
[241] Ebu’l-Hasen Abdülaziz b. el-Hâris b. Esed et-Temîmî (317-371), Hanbelî fakihlerinden olup Hırakî’nin talebelerindendir. bkz. Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Tabakatü’l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad 1999/1419, II, 139.
[242] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde,* II, 271-272.
[243] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde,* II, 271-273.

İstıshâbı, "zimmetin vücûbdan temiz (berî) olması /براءة الذمّة من الوجوب" anlamında, geçerli bir hükme ulaşma metodu olarak benimseyen Ebû Ya'lâ, icmâ' istıshâbını ise delil olarak kabul etmez.[244]

Ebû Ya'lâ'ya göre, dinî asıllar söz konusu olduğunda her müctehid ictihâdında isâbetli olamaz. Ancak furû' meseleleri böyle değildir. Bu alanda, hükümler kişiden kişiye değişebildiği gibi, her müctehidin isâbet etmesi de mümkündür. Ancak Allâh Teâlâ katında hakikat tektir.[245]

Görüldüğü üzere Ebû Ya'lâ, husün-kubuh bağlamında ele alınan meselelerde, genellikle mensubu bulunduğu mezhebin imamı Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini, bazen de mezhebin kuvvetli görüşünü benimsemiştir. Müellifin, özellikle tevakkuf taraftarlarına getirdiği eleştiriler kayda değer bir mâhiyettedir. Şer'den önce fiillerin hazr/haramlık üzere olduğunu savunan Ebû Ya'lâ, bu görüşüyle şer'den önce aklın, hasen ve kabihe hükmetme yetkisine sahip olduğunu kabul edenlerin tarafında yer almaktadır.

10. İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl – Ebu'l-Velîd el-Bâcî

Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (474/1081), Endülüs Mâlikî fakihlerindendir. Müellif *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* adlı eserinde Mâlikî mezhebinin görüşleri yanında Şafiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerine de mukayeseli olarak yer vermiştir.

Eserde Fıkıh Usûlü'ne giriş mâhiyetindeki bilgilerin ardından öncelikle şer'î deliller olan Kitâb (emir-nehiy, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen), sünnet (nesih), icmâ' ve kıyasa daha sonra ise istıshâb, istihsân, ictihâd, taklid ve son olarak da tercih konularına yer verilmiştir.[246] Ayrıca, Usûl konularının yanı sıra onlarla ilgili, çok tartışılan furû' meseleleri de tarafların görüşleri ve delilleri eşliğinde zikredilmiştir.

Bâcî'ye göre akıl, tüm akıl sahiplerinde doğuştan (ibtidâî) bulunan zarûrî

[244] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 273-274.
[245] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 416-417.
[246] Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.

bilgidir.[247] Bâcî'ye göre hasen, "fâilini övmekle emrolunduğumuz"; kabih ise "fâilini kınamakla emrolunduğumuz" fiildir.[248] Bu, fiillerin hasen ve kabih olanlarının akılla bilinemeyeceği, ancak şer' ile bilinebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla şer'in, fâilini övmeyi emrettiği fiil hasen olurken, emretmediği fiil hasen olmaz. Günahlar gibi, şer'in fâilini kınamayı emrettiği fiiller, kabih olarak nitelendirilir. Oturma-kalkma gibi şer'in, fâilini övmeyi veya kınamayı emretmediği mübah fiiller, hasen veya kabih olarak nitelendirilemez.[249]

Emrin bir sîgası vardır.[250] Mübah, emrin kapsamına girmez.[251] Mendûb ise emrin kapsamına girer.[252] Mücerred emir, vücûb ifâde eder; ancak bir karine ile mendûba delâlet edebilir.[253] Yasaktan sonra gelen 'yap / افعلْ' lafzı, vücûb ifâde eder.[254] Mücerred emir, tekrara delâlet etmez.[255] Mükellefin muhayyer olduğu fiillerden belli olmayan biri vâcibdir.[256] Emir, emredilenin iczâ'ını gerektirir.[257] Bir fiilin emri, mekrûhu kapsamaz.[258] Kâfirler imânla olduğu gibi, dinin furû'u ile de mükelleftir.[259] Bir fiili emretmek, mânâ yönünden, onun zıddını nehyetmektir.[260] Nehiy, nehyedilen şeyin fesâdını gerektirir.[261] Beyânın, fiil için ihtiyaç duyulan âna kadar ertelenmesi câizdir.[262]

Bâcî'ye göre, Hz. Peygamber (sav)'in kurbet sıfatı taşımayan yeme-içme gibi fiilleri, mübah; kurbet ve ibâdet özelliği taşıyanlar ise vâcibdir.[263] Kur'ân veya sahih sünnetle sâbit olan geçmiş ümmetlerin şeriatiyle amel, neshine bir delil bulunmadıkça

[247] Bâcî, *İhkâm*, 175; *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl,* thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut 1973, s. 31-35.
[248] Bâcî, *İhkâm*, 177.
[249] Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl,* 58-59.
[250] Bâcî, *İhkâm*, 196.
[251] Bâcî, *İhkâm*, 199.
[252] Bâcî, *İhkâm*, 200.
[253] Bâcî, *İhkâm*, 201.
[254] Bâcî, *İhkâm*, 206.
[255] Bâcî, *İhkâm*, 208.
[256] Bâcî, *İhkâm*, 214.
[257] Bâcî, *İhkâm*, 224.
[258] Bâcî, *İhkâm*, 225.
[259] Bâcî, *İhkâm*, 230.
[260] Bâcî, *İhkâm*, 234.
[261] Bâcî, *İhkâm*, 234.
[262] Bâcî, *İhkâm*, 309.
[263] Bâcî, *İhkâm*, 315-316.

vâcibdir.[264] İbâdetin, misliyle veya daha ağır olanla neshi câizdir.[265] Fiilin, yapılmadan önce, emredildiği şekliyle neshedilmesi câizdir.[266] Kur'ân'ın, mütevâtir sünnetle neshi, aklen ve sem'an câizdir.[267]

Bâcî, istıshâbu'l-hâl hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, şer'den önce eşyanın hükmünü ele alır. Ona göre şer'den önce eşya, ne mübah ne de haramdır; henüz bir hükmü yoktur. Çünkü akıl, ne zarûrî olarak ne de deliller aracılığıyla hasenin husnünü veya mahzûrun haramlığını bilemez. Müslümanlar, haram, helâl ya da mübah kılanın Allâh Teâlâ olduğunda icmâ' etmiştir. Adâletin hasenliği, zulmün kabihliği akılda bulunmaz; aksine bunlar şer' ile bilinir. Tevakkuf, hazr/haramlık ya da ibâhayı savunmaktan farklıdır. Muhâlifler hazr veya ibâha hükmünü akla dayandırırken tevakkufu savunanlar hüküm vermeyip şer'in hükmünü beklemektedir. Bâcî, hazr taraftarlarının zikredilen şeylerden yararlanma sebebiyle ceza görmekten korkmalarını ve kendi görüşlerinin daha ihtiyatlı olduğunu savunmalarını da eleştirir. Ona göre eşyadan yararlanmama sebebiyle cezâ görülmesi de mümkündür. Allâh Teâlâ fiile ceza verdiği gibi terke de ceza verebilir.[268] Haram kılma ile helâl kılma arasında fark yoktur. Dolayısıyla Bâcî'ye göre haram kılmak daha ihtiyatlı değildir.[269] Allâh Teâlâ'nın haram kıldığını helâl kılan ile helâl kıldığını haram kılan arasında fark yoktur.[270]

Mâlikî mezhebinde istihsânın, iki delilden daha kuvvetli olana dayanarak görüş beyânı anlamında kullanıldığını[271] bildiren Bâcî, Hanefîlerden bir grubun savunduğu istihsânın, delilsiz görüş beyân etmekten ibâret olduğunu, bunun ise hevâ ve hevese göre hüküm vermek anlamına gelip asla hüccet kabul edilemeyeceğini belirtir.[272] Nitekim *Kitâbu'l-hudûd* adlı eserinde de istihsânı "Delil veya taklit kaynaklı olmaksızın görüş tercihinde bulunmak" şeklinde tanımlar.[273] Bâcî, İmam Mâlik'in men-i zerâi' (المنع من الذرائع) diye ifâde edilen ve "zâhiren mübah görünüp bir harama yol açan fiilin

[264] Bâcî, *İhkâm*, 401.
[265] Bâcî, *İhkâm*, 406.
[266] Bâcî, *İhkâm*, 410-411.
[267] Bâcî, *İhkâm,* 423.
[268] Bâcî, *İhkâm,* 687-692.
[269] Bâcî, *İhkâm*, 761.
[270] Bâcî, *İhkâm*, 773.
[271] Bâcî, *İhkâm,* 693-694.
[272] Bâcî, *İhkâm,* 694-695.
[273] Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl,* 65-68.

yasaklanması" anlamına gelen delilinin, Ebû Hanife ve Şâfiî tarafından kabul edilmediğini nakleder.[274] Kendisi ise hem bu delili hem de istıshâbu'l-hâli, sahih birer delil kabul etmektedir.[275]

Bâcî'ye göre, gerek dinin usûlünde gerekse furû'unda hakikat tektir.[276] Ancak müctehid ona ulaşmakla değil, ictihâd ederek ona ulaşmaya çalışmakla mükelleftir. İctihad edip hata eden bir ecir alacaktır.[277] Bir âlimin kendisi gibi veya kendisinden daha âlim birini taklid etmesi câiz değildir.[278]

Endülüs fakihlerinden olan Bâcî, husün-kubuh konusunda genel olarak Eş'arî Mâlikî eğilimini korumuştur. Bunun sonucunda, eşyanın husün veya kubhunu bilme konusunda aklın yetkisi bulunmadığını savunmuş ve şer'den önceki fiillerin hükmü hakkında da tevakkuf etmiştir.

11. el-Lüma' fî usûli'l-fıkh – Ebû İshak eş-Şîrâzî

Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî (476/1083), Şâfiî mezhebinin -dönemindeki- önemli temsilcilerindendir. Hilaf bilgisi ve münâzara kabiliyeti ile öne çıkmıştır. Şîrâzî, *el-Lüma'* adlı usûl eserini bizzat şerhetmiş ayrıca yalnız hilaf meselelerine yer verdiği *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh* adlı bir usûl eseri daha telif etmiştir.[279] Burada, Şîrâzî'nin husün-kubuh hakkındaki görüşlerini aktarmada *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*[280] ve müellifin kendi şerhi *Şerhu'l-Lüma'*[281] esas alınmış, ayrıca *et-Tebsıra*'dan[282] da yararlanılmıştır.

Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde sırasıyla sözün kısımları, emir-nehiy, umûm-husus, mutlak-mukayyed, beyân, nesih, şer'u men kablenâ, Nebî (sav)'in fiilleri, haber, icmâ', kıyas, istihsân, istıshâb, ictihâd ve taklid konularına yer verir.

---

[274] Bâcî, *İhkâm,* 695-700.
[275] Bâcî, *İhkâm,* 700.
[276] Bâcî, *İhkâm,* 713.
[277] Bâcî, *İhkâm,* 714.
[278] Bâcî, *İhkâm,* 727.
[279] Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak", *DİA*, XXXIX, 184-186.
[280] Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (476), *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
[281] Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
[282] Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirazi, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1980.

Şâfiîlerin çoğuna göre olduğu gibi Şîrâzî'ye göre de mücerred emir, vücûb ifâde eder. Ayrıca ona göre vücûb ifâde etme bakımından emrin, ilk olarak gelmesi ile bir yasaktan sonra gelmesi arasında fark yoktur.[283] Şîrâzî, bu eserinde değinmese de *et-Tebsıra*'da emrin, emredilen fiilin hasen olduğuna delâlet ettiğini; hasen olan bir şeyin de yasaklanamayacağını belirtir.[284] Eş'arîler'in, 'yap/افعلْ' sözünün, emir için vaz' olunmuş bir sîga olmadığı, ancak bir karine ile emir anlamı kazanacağı görüşüne Şîrâzî katılmamaktadır. Ona göre bu sîga emir için vaz' olunmuştur. Akıl sahibi herkes, bu sîga ile verilmiş bir emri yerine getirmemesi sebebiyle efendinin, kölesini cezalandırmasını hasen bulur. Şâyet bu sîga, emir anlamı taşımasa kölenin cezalandırılmasının hasen olmaması gerekir.[285]

Bir fiili emretmek, onun zıddını nehyetme anlamı taşır. Nâfilelerin durumu, bu görüşü çürütmez; çünkü nâfileleri emir de emredilen şeyin -müstehab olarak- yapılmasını ve onun husnünü; aynı zamanda -müstehab olarak- zıddının nehyini gerektirir.[286]

İstihsân konusunda Şîrâzî, Şâfiî fakihlerin genel olarak gösterdiği tavrı sergilemektedir. Ona göre istihsânın, delilsiz hüküm verme olarak anlaşılması durumunda bâtıl olduğu açıktır. Şîrâzî, istihsânın, illetin tahsisi olarak anlaşılması durumunda da yanlış olduğunu savunur. İstihsâna, daha kuvvetli delile göre hükmetmek gibi mânâlar verilmesi durumunda ise kimsenin bu tarzdaki bir istidlâle karşı çıkmayacağını, bu durumda da ihtilâf kalmayacağını belirtir.[287]

Şîrâzî, şer'den önce, yiyecek ve içecek gibi kendisinden yararlanılan eşyanın hükmü hakkında Şâfiî mezhebi içinde ve diğer âlimler arasında ihtilâf bulunduğunu belirtir. Mu'tezile'nin Basra kolunun teşrîden önce eşyanın hükmünün ibâha olduğunu; Bağdat kolunun ise hazr/haramlık olduğunu savunduğunu nakleder. Şîrâzî, bu konuda Eş'arîlerin ağırlıklı görüşünü yani tevakkufu benimser.[288]

---

[283] Şîrâzî (476), *el-Lüma',* I, 13-14.
[284] Şîrâzî, *et-Tebsıra,* I, 17-21.
[285] Şîrâzî, *et-Tebsıra,* I, 22-25.
[286] Şîrâzî, *et-Tebsıra,* I, 89-92.
[287] Şîrâzî, *el-Lüma',* I, 121.
[288] Şîrâzî, *el-Lüma',* I, 122.

Şîrazî'nin, -mütekellimîn metoduyla ve oldukça ileri bir dönemde yazmış olmasına rağmen- eserinde husün-kubuh meselesine zikredilen diğer usûlcüler kadar yer vermemesi ilginçtir. Şîrâzî, *el-Lüma'*da 'hasen' ve 'kabih' kelimelerini yalnız sözlük anlamlarında kullanmakta ve şer'den önce eşyanın hükmü konusunda dahî husün-kubuh problemini tartışmaya açmamaktadır. Döneminde özellikle Mu'tezile ile münâzaralarıyla ün yapmış bir âlim olarak usûl eserlerinde bu konuya, en azından Mu'tezile'nin görüşlerine karşı eleştirilerini dile getirecek kadar yer vermemesi anlamlıdır. Eserin hacminin küçük olmasının bu durumda etkisi bulunduğu söylenebilir. Şîrâzî, konuları kısa ve özlü biçimde sunmakta, farklı görüşleri özet olarak aktarıp nâdiren delillerine değinmektedir. Nitekim müellif, eserin bu özelliğinin farkında olduğundan onu bizzat şerhetme ihtiyacı hissetmiştir.

12. el-Burhân fî usûli'l-fıkh – Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî

Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâburî (478/1085), "İmâmü'l-Haremeyn" lakabıyla meşhur olmuş, itikadda Eş'arî, amelde Şafiî mezhebine mensup bir âlimdir.[289] Cüveynî'nin *Varakât* ve *Telhîs* (Bâkıllânî'nin *Takrîb*'inin muhtasarı) adlı Usûl eserleri de bulunmakla beraber, burada esas alınacak olan, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* adlı eseridir.

el-Burhân Usûl literatüründe, Mütekellimîn metoduyla kaleme alınmış olup günümüze ulaşan eserler arasında önemli bir yere sahiptir. İbn Haldun, *el-Burhân*'ı, dört temel Fıkıh Usûlü eserinden biri olarak zikreder.[290] Eş'arî ve Şâfiî olan Cüveynî'nin özellikle de bu eserinde, her iki imama da muhâlif görüşler beyân ettiği, müstakil ictihâdlarda bulunduğu görülmektedir.

Cüveynî, eserine, Fıkıh Usûlü'nün tanımı, kaynakları ve gâyesi; şer'î hükmün tanımı (husün-kubuh meselesine de burada yer vermektedir); teklîf ve mükellef; ilim ve idrâk yolları hakkında bilgi verdiği bir mukaddime ile başlar. Cüveynî, bu mukaddimede ilim, akıl ve idrâk kaynakları ile ilgili olarak çok daha fazla bilgi vermenin mümkün olduğuna ancak kendisinin Fıkıh Usûlü'nde ihtiyaç duyulan miktarla yetindiğine dikkat çeker. Mukaddimenin ardından eserde sırasıyla beyân, emir-nehiy,

[289] Abdülazim ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 141-144.
[290] İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 18.

şer‘î hükümler, umûm-husûs, Hz. Peygamber (sav)’in fiilleri, haberler, icmâ‘, kıyas, istidlâl, istıshâb-ı hâl, teâruz ve tercih, nesih, ictihâd ve isâbet, fetvâ ve son olarak da taklid konularına yer verilmiştir.[291]

Cüveynî, eserin mukaddimesinde çok önemli bir noktaya işâret etmektedir. Ona göre herhangi bir ilimde derinleşmek isteyen kimse, öncelikle o ilmin gâyesini, dayanaklarını, hakikatini ve tam bir tanımını bilmeli; tam bir tanım mümkün olmadığı takdirde bölme metoduyla o ilmi kavramaya çalışmalıdır.[292] Bu sözler, aslında Cüveynî’nin eserde nasıl bir metod takip edeceği ve hangi konuları, nasıl sıralayacağı hakkında ipuçları vermektedir. Cüveynî, Fıkıh Usûlü ilminin, Kelâm, Arapça ve Fıkıh’a dayandığını belirtir.[293] Nitekim husün-kubuh meselesi de Fıkıh Usûlü’nün Kelâm ilmiyle ortak konularından birini teşkil etmektedir.

Cüveynî’nin, husün-kubuhla ilgili görüşlerini, genellikle Mu‘tezile’yi karşısına alarak ortaya koyması, mensup bulunduğu ekol açısından alışılmış bir üslûptur. Müellifin, bu konuyla ilgili olarak Mu‘tezile’ye cevap niteliğindeki başlıca görüşlerini şöyle maddelendirmek mümkündür:

1. ‘Haramlık’, haram kılınan fiilin zâtî bir sıfatı değildir.[294]
2. Hasen ve kabih kılma, şer‘î hükümlerden olup bunlar da emir ve nehye râcîdir. Allâh Teâlâ’nın hükmünde hiçbir şey bizzat hasen ya da kabih görülemez. Mu‘tezile’nin “bir şey bizzat kabih veya hasen olur” sözleri, “bu, bir muhbirin haberine ihtiyaç olmaksızın aklen idrâk edilir” anlamına gelir.[295] Hasen ve kabih çeşitli anlamlarda kullanılabilir, ancak burada sadece teklîf (yükümlü kılma) konusunda hasen veya kabih olan kastedilmektedir.[296]
3. Akıl, kişinin kendisine zarar veren şeylerden kaçınmasını, menfaatleri de elde etmeye çalışmasını gerektirir. Bunu inkâr etmek, akıl dışıdır. Ancak bu durum insanoğlu için geçerlidir. Tartışma ise -kişiye bir zararı dokunmasa veya aklın terkine

[291] Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, tahk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399.
[292] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 83.
[293] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 84.
[294] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 86-87.
[295] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 87-89.
[296] Cüveynî, *Kitâbu’t-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, tahk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I, 154.

izin vermediği bir menfaati kaybetmesine sebep olmasa da- Allâh Teâlâ'nın hükmünde kabih ve hasen olan şey hakkındadır. Böyle fiillerin kabih olduğu, Allâh Teâlâ'nın cezasından; hasen olduğu, karşılığında verilecek iyiliklerden anlaşılır. Bu ise gaybdır. Ayrıca Allâh Teâlâ, kulun zarara uğramasından veya fayda elde etmesinden etkilenmez. Öyleyse Allâh Teâlâ'nın hükmünde bir şeyin husnüne veya kubhuna hükmetmek imkânsızdır. Diğer taraftan, bir fayda veya zarar söz konusu olduğunda, -bunları Allâh Teâlâ'ya isnât etmemek ve O'na, cezalandırmayı yahut sevap vermeyi vâcib kılmamak şartıyla- bu iki sıfatın insanlar için kullanılması imkânsız değildir. Şayet Allâh Teâlâ'dan, terk edene bir ceza tehdidi bulunmaksızın kesin bir emir geldiği farz edilse vücûb hükmünün kulların hukukunda makul bir mânâsı olmazdı.[297]

4. Nimet verene şükretmenin vücûbu, akılla idrâk edilemez. Şükür, şükreden için bir yorgunluktur. Diğer taraftan şükredilene de bir faydası yoktur. Nimet veren açısından şükür ve nankörlük eşit olduğu için akıl, şükrü terkten dolayı ceza görüleceğini bilemez. Kulun, şükretmesi ya da şükretmemesi sebebiyle ceza görme ihtimâli eşittir. Dolayısıyla akıl, nimet verene şükretmenin vücûbuna hükmedemez. Bu konuda şâhidin gâibe kıyas edilmesi de yanlıştır; çünkü Allâh Teâlâ, fayda ve zarardan münezzehtir.[298]

5. Mu'tezile'nin "nazar vâcib kabul edilmezse Peygamberlerin dâvetine icâbetin mümkün olamayacağı" iddiâsı, bu konuda delil olmaktan uzaktır.[299]

6. Nazar (düşünme ve inceleme) mümkündür. Gerçekleştirilmesi mümkün olmayan şeyin vacib kılınması mümkün değildir. Bir fiilin vücûbunda, mükellefin, onun kendisine vâcib olduğunu bilmesi değil, bilme imkânına sahip olması şart koşulur. İlk nazar da -ister sem' ister akıl kaynaklı olsun- böyledir.[300]

7. Hükümler, bizzat şer'î kuralların kendisi olup fiillerin sıfatı olmadığı için, şer'in vürûdundan önce akıl hüküm veremez. Cüveynî bu tartışmanın, aklen hasen ve kabihliğine hükmedilemeyen meseleler hakkında olduğunu belirtir.[301]

Husün-kubuh meselesiyle yakın ilgisi bulunan konulardan biri de "teklîf", yani Allâh Teâlâ'nın kullarını yükümlü kılmasıdır. Cüveynî, teklîfi "külfet bulunan bir şeyi

[297] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 91-92.
[298] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 94-96.
[299] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 96-97.
[300] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 98.
[301] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99.

ilzâm etmek" şeklinde tanımlar. Teklîfin mânâsında, mükellefin, muhayyerlik verilmeksizin yükümlülükle kuşatılmasına bir işâret bulunmaktadır. Teklîf; vâcib, hazr, nedb ve kerâheti içermektedir. İbâhada ise teklîfteki anlam bulunmaz. Ancak şer', ibâha ile geldiği için, mübah da şer'den sayılır.[302]

Teklîf (yükümlü kılma) ile murâd edilen, fiili talep ise istenilen şeyin meydana gelmesinin imkânsızlığını bilen birinin, mükellefi, gücünü aşan bir fiille yükümlü kılması imkânsızdır. Mükellefin gücü yettiği takdirde, bilinenin aksiyle mükellefi yükümlü kılmak câizdir. İlim, malûmu (bilinen) değiştiremez ve vâcib kılamaz; sadece ona tâbi olur.[303]

Teklîfte, mükellefin 'mütemekkin'; fiilin, 'mümkün' olması şarttır. Sarhoşun yükümlü kılınması, hitabı anlaması mümkün olmadığı için, imkânsızdır. Unutma devam ettiği sürece 'unutan'ın hükmü de böyledir. Baskı altında olmasına rağmen hitâbı anlaması ve yerine getirmesi mümkün olduğu için 'mükreh'in yükümlü kılınması imkânsız değildir. Cüveynî'ye göre sevap vermeksizin teklîf de imkânsız değildir.[304]

Kâfirin, furû'u sahih olarak yerine getirmekle yükümlü kılınması imkânsızdır. Aynı şekilde akâid konularından öncelikli olanları bırakıp sonra gelenlere -Allâh Teâlâ'ya inanmayan kâfirin, peygamberlerin doğruluğuna- inanmakla; hades hâli devam eden kişinin, namaza başlamakla yükümlü tutulması da imkânsızdır. Ancak bu kimseler sonraki emre ulaşmakla yükümlü kılınmış olup önceki şartları yerine getirmeden meşrûtu yerine getirme emri, onlar hakkında gerçekleşmez. Şart gerçekleşmeden meşrûtu yerine getirme emrinin geçerliliğini iddiâ edenler, mükellefin, gücünü aşan bir fiille yükümlü kılınmasına (teklîf-i mâ lâ yutâk) cevaz vermiş olur. Ancak şartları ve meşrutları, önceki ve sonrakileri yerine getirebilecek genişlikte bir zaman geçtiği takdirde, kişinin bütün bunlardan dolayı cezalandırılması imkânsız değildir. Dolayısıyla kâfirler, şer'in furû'unu terk etmekten dolayı da âhirette azâb görecektir.[305]

[302] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 101-102.
[303] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 104-105.
[304] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 105-107.
[305] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 107-110.

Akıl, -Kâdî Ebû Bekir'in yaptığı şekilde- "mümkünlerin mümkünlüğü, imkânsızların imkânsızlığı gibi zarûrî bilgiler" olarak tanımlanamaz. Çünkü mümkünlük ve imkânsızlık konuları dikkatinden kaçan akıl sahibi kişiler bulunmaktadır. el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin[306] tanımıyla akıl, ilimleri idrâki sağlayan bir garîze olup kendisi ilimlerden değildir. Cüveynî, bu tanımı daha isâbetli bulmakta ve kendisi de aklı, nazarî bilgilere ve onun öncülleri olan zarûrî bilgilere ulaştıran bir sıfat olarak görmektedir.[307]

Allâh Teâlâ'nın sözünün doğruluğunun vâcib olduğu bilgisine sahip olunmadan herhangi bir ilâhî, sem'î hüküm sâbit olamaz. Aynı şekilde Rasûlullâh (sav)'in doğruluğu da sem' ile bağlantılı olmayıp örf ile aklın ortak bir hükmü mâhiyetindedir.[308]

Cüveynî, mukaddimenin ardından, eserin ana bölümlerine beyân konusu ile başlar. Ona göre ihtiyaç ânında beyânın ertelenmesi câiz değildir; ancak ihtiyaç duyuluncaya kadar ertelenmesi câizdir. Cüveynî, Mu'tezile'nin buna karşı çıkarak beyânın hitâba bitişik olması gerektiğini savunmasının temelinde, salâh ve aslah görüşlerinin ve dolayısıyla da aklın hasen ve kabihe hükmedebileceği iddiâlarının bulunduğunu belirtir. Cüveynî'ye göre bu görüşleri, neshi, teklîfin müddetini beyân olarak anlamaları ile de çelişmektedir. Ayrıca hac, namaz vb. ibâdetlerle ilgili emirler de bütün teferruâtıyla tek seferde gelmemiştir. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin bu iddiâsının dayanağı, anlamadığı bir hitâbı mükellefe yöneltmede hiçbir fayda bulunmayışıdır. Ancak iddiâlarının aksine, genel olarak kendisine emredildiğini anladığı müddetçe, bir yabancıya Arapça hitab edilmesi mümkündür; ihtiyaç ânında kendisine, emrin içeriği tercüme edilip açıklanır.[309]

Emir, emrolunan kişinin, emredilen fiili yapmak sûretiyle itaatini gerektiren sözdür.[310] Vücûb, terkine ceza verileceği kaydı bulunmadan akledilemez; bu ise açıkça talepte bulunmanın gereği değildir. Öyleyse sîga, talebin açıkça ortaya konulması

[306] Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (243-857), ilk sûfîlerden hadis, kelâm ve tefsir âlimidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Zafer Erginli, "Muhâsıbî", *DİA*, XXXI, 13-16.
[307] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 111-113.
[308] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 154-155.
[309] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 166-168.
[310] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 203.

içindir; vücûb ise ceza tehdidinden anlaşılır. Cüveynî bu görüşüyle Şâfiî'den ayrılmaktadır. Yine ona göre şer'de, bir fiilin açıkça talep edilmesi durumunda, terkinden dolayı cezâ görüleceği de bildirilmiştir. Böyle olan her fiil, vâcibdir.[311]

Mutlak emir sîgası, yalnız bir kez emri yerine getirmeyi gerektirir. Tekrarı gerektirip gerektirmediği hususunda tevakkuf edilir. Bu konuda ancak karinelere bakılarak hükme varılabilir.[312]

Bir fiili emretmek, zıtlarının nehyini gerektirmez.[313] Emir, emredildiği şekilde yerine getirildiği takdirde iczâya (yeterliliğe) delâlet eder.[314] Bir fiil hakkındaki emir, onun gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan şeylerin de yapılması gerektiği mânâsını taşır. Muhâtaptan istenen, sahih olarak fiili yerine getirmesidir. Teklîf (yükümlü kılma) kâidesi gereği, fiil imkân dâhilinde olmalıdır. Şartı yerine getirmeden, meşrûtun yapılabilmesi mümkün değildir.[315] Mevcut olmayan kişinin, me'mûr olacağını zannetmek, aklın sınırları dışına çıkmaktır. Var olma, me'mûrun emredilmiş olmasının bir şartıdır.[316]

Mutlak nehiy sîgası, yasaklanan fiilden uzak durmayı gerektirmede kesinlik anlamı taşır. Âmirin amacına has kılınmış olan nehiy, yasaklanan fiilin fesâdını ve emrin devamını gerektirir. Gaspedilmiş evde kılınan namaz örneğinin, bu mesele ile ilgisi yoktur.[317]

Cüveynî, kıyası inkâr edenlerin de bu görüşlerini, aklın hasen ve kabihe hükmedebileceğine dayandırdığını belirtir. Onlara göre zan, ilmin zıddı yani cehil/bilgisizlik anlamına gelip bizzat kabihtir. Kabihi (kıyas) emretmek de kabihtir. Cüveynî'ye göre ise bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşmayı yani kıyası reddetmek, şer'in büyük bir kâidesini inkâr etmek anlamına gelir.

---

[311] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 221-223.
[312] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 229-231.
[313] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 252-254.
[314] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 255-257.
[315] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 257-258.
[316] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 274-275.
[317] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 283-292.

Neshin, önce hasen görülen şeyin, sonra kabih görülmüş olacağı gerekçesiyle inkâr edilmesi yanlıştır. Hasen ve kabih görülmesi, fiillerin hakikati veya zâtî sıfatlarıyla ilgili değildir. Neshin, bedâya yol açacağı görüşü yanlıştır. Bu konuda kulların maslahatı ve zararı da gerekçe gösterilemez. Çünkü Allâh Teâlâ hakkında bunlar söz konusu olamaz. Ayrıca Allâh Teâlâ'nın gizli bilgisinde, hükümlerin değiştirilmesinin kulların maslahatına olması imkânsız değildir. Dolayısıyla neshin aklen imkânsız olduğu iddiâsının hiçbir geçerliliği yoktur.[318]

Emredilen fiilin, onu yapacak kadar geniş bir vakit geçmeden önce neshedilmesi mümkündür. Neshi mümkün kılan deliller bu konuda da geçerlidir.[319] Tek nâsih, Allâh Teâlâ'dır; ancak Kitâb'ın sünnet ile neshi imkânsız değildir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın, Rasûl (sav)'e neshi bildirmesi ve ümmetin de bunu sünnet yoluyla öğrenmesi mümkündür.[320] Bedelsiz nesih mümkündür.[321]

Cüveynî'ye göre, her müctehidin isâbet edip etmediği meselesinin en güzel örneği, kıbleyi bilmeyen kişinin yön tayinidir. Bir kimse kıbleyi bulmak için elinden gelen çabayı gösterir ve neticede kıble olduğunu zannettiği yöne doğru namazını kılar. Bir başka kimse de başka bir yönü kıble zannederek namazını o yöne doğru kılar. Bütün gayretini sarf etmeden ve yeterince araştırmadan herhangi bir cihete yönelen kişinin ise namazı olmaz. Cüveynî, Kâbe sadece bir yönde olduğu halde zannına göre farklı cihetlere yönelen kişilerin hâlini, hakikati arayan müctehidlere benzetir.[322]

Sonuç olarak Cüveynî, husün-kubuh meselesine, şer'î hüküm ve teklîf konularının bir bölümü olarak yer vermiştir. Bu açıdan onun, Bâkıllânî'nin takipçisi olduğu söylenebilir. Cüveynî, aklın hasen ve kabihe hükmetme yetkisi bulunmadığı görüşündedir. Genel hatlarıyla Eş'arî geleneğe bağlı kalan Cüveynî'nin görüşlerinin, sonraki eserlere olan etkisi çok açıktır. Nitekim Gazzâlî'nin de *el-Mustasfâ*'da, gerek tasdik gerekse muhâlefet amacıyla Cüveynî'nin görüşlerini sıkça zikrettiği görülmektedir.

---

[318] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1300-1301.
[319] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1303-1306.
[320] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1307.
[321] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1313.
[322] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1323-1326.

13. Usûlü'l-Pezdevî – Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasen el-Pezdevî

Fahru'l-İslâm lakabıyla bilinen Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerim el-Pezdevî'nin[323] *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûlü'l-Pezdevî)* adlı eseri, Usûl literatüründe önemli bir yere sahip olup sistematik konu dizimi ile Fukahâ mesleğine göre yazılmış eserler arasında temâyüz etmiştir. Hem içerik hem sistem bakımından kendisinden sonraki -özellikle de Fukahâ mesleğinde yazılmış- Usûl kitaplarına etkide bulunan *Usûlü'l-Pezdevî*, Hanefî usûlünün öğretilmesinde ders kitabı olarak da kullanılmıştır.

Eserde, ilim ve çeşitleri, emir-nehiy, umûm-husûs, hakikat-mecaz, sarih-kinâye, azimet-ruhsat, şer'î sebepler, sünnet/haber, teâruz, beyân çeşitleri, nesih, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri, şer'u men kablenâ, sahâbe kavli, icmâ', kıyas, akıl, ehliyet ve ârızaları konularına yer verilmektedir.[324]

Pezdevî'ye göre emrin hükmü, hasenlikle vasıflandırılır. Onun hasenliği, akıl ile değil, emredilmiş olması ile bilinir. Çünkü akıl tek başına vâcib kılıcı olamaz. Pezdevî de haseni iki grupta inceler.

a) Bizzat kendisi sebebiyle hasen:

Bunlar üç çeşittir:

1. Hasenlik sıfatının düşmesi mümkün olmayanlar: Allâh Teâlâ'ya ve sıfatlarına iman böyledir. Pezdevî, imanın, tasdik ve ikrâr olmak üzere iki rüknünün bulunduğunu; tasdikin hiçbir durumda düşmeyeceğini belirtir.

2. Hasenlik sıfatının düşmesi mümkün olanlar: İmânın rüknü olan ikrârın, ikrâh bulunması gibi bazı hallerde düşmesi gibi.

3. Kendisi dışında bir sebeple hasen olanlara benzediği halde bu gruba dâhil edilenler: Oruç, içeriğindeki 'nefsi yenme'; zekât, 'fakirin ihtiyacı'; hac, 'mekânın şerefi' mânâsından dolayı hasendir. Ancak hasenliğe vâsıta olan bu özellikler tek başına, hasenin gerçekleşmesini sağlayamaz. Bu bakımdan böyle fiiller yukarıdakilere benzemektedir.

---

[323] Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin hayatı ve eserleri için bkz: Murtezâ Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *DİA*, XXXIV, 264-266.

[324] Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl),* thr. Kâsım b. Kutluboğa, (birlikte Usûlü'l-Kerhî), Mir Muhammed Kütüphanesi-Merkez-i İlim ve Edeb, (y.y.) (t.y.).

b) Kendisi dışında bir sebeple hasen:

1. Hasen olmasını sağlayan şeyin, kendisi dışında müstakil bir varlığı bulunup kastedildiği ve kendisi olmadan asıl fiilin yapılamadığı hasen: Cuma namazına koşmak, namaz için abdest almak böyledir. Koşmak tek başına istenilen bir farz değildir; ancak Cuma namazının kılınmasını sağlaması sebebiyle hasen olmuştur.

2. Kendisi dışında bir sebeple hasen olan fakat emredilen fiille birlikte gerçekleştirilen, bu sebeple bizzat hasen olan fiillere benzeyenler: Cihâd ve cenâze namazı gibi. Bunların hasen olabilmesi, kâfirin küfrü ve ölenin müslümanlığı gibi, cihâd ve cenaze namazının dışındaki müstakil mânâlar dolayısıyladır. Nitekim kâfirler İslâm'a girerse cihad hükmü ortadan kalkar. Diğer taraftan bu mânâların gerçekleşmesi ancak bu fiillerle olduğu için bu grup da birinci gruptaki fiillere benzemektedir.

3. Şartının hasen olması sebebiyle hasen olan: Bu, kulun edâsını mümkün kılan kudrettir. Kudret, vücûbun değil edânın şartı olup mutlak ve kâmil olmak üzere iki çeşittir. Mutlak kudret, emredilen kişinin, vâcib olan fiili edâsı için beden ve mal bakımından sahip olması gereken en aşağı derecedeki kudrettir. Bu, Allâh Teâlâ'nın lütfu olup her emrin hükmünü edâda aranan bir şarttır.

Pezdevî'ye göre mutlak emir, husün sıfatını gerektirmesi bakımından birinci grubun ilk kısmında (bizzat hasen olan) yer alır. Çünkü emrin kemâli, emredilen fiilin sıfatlarının tam olarak yerine getirilmesini gerektirir. Fiilin ibâdet oluşu da aynı mânâyı gerektirmektedir. Bir delil bulunması durumunda mutlak emirden, birinci grubun ikinci kısmının (bizzat hasen olup hasenlik sıfatının düşmesi mümkün olanlar) da anlaşılması muhtemeldir.

Kâmil kudrete gelince bu, vâcibi kolaylaştıran kudrettir. Örneğin zekâtta nisâb miktarına sahip olmak, kudret-i müyessire'dir. Mal, nisâb miktarının altına düştüğünde zekât düşer. Çünkü zekâtın vücûbu, bu kudret-i müyessirenin varlığına bağlanmıştır. Ancak nisâbın, zekâtın vâcib oluşunun ya da vücûbun devamının şartı olduğu söylenemez. Çünkü nisâb şartı, vâcibin sıfatını değiştirmemektedir.[325]

Pezdevî, mutlak nehyi; zina, öldürmek ve içki içmek gibi hissî (duyularla algılanabilen) fiillerin yasaklanması ve oruç, namaz, alış-veriş ve kiralama gibi şer'î tasarufların yasaklanması olmak üzere iki grupta inceler. Aksine bir delil bulunmadıkça

[325] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 33-40.

hissî fiillerden nehiy, onların bizzat içerdikleri bir mânâ sebebiyle kabih olduklarına delâlet eder. Şer‘î tasarruflar hakkındaki mutlak nehiy ise bu fiillerin dışında ancak onlara bitişik bir mânâ sebebiyle kabihliği gerektirir.

Pezdevî’nin nakline göre Şâfiî, bu tür nehyin de söz konusu tasarrufların bizzat kabih olmasını gerektirdiği görüşündedir. Ona göre emrin hakikati husnü gerektirdiği gibi nehyin hakikati de kubhu gerektirir. Aksine delil bulunmadıkça bizzat hasen olduğu için, emrin hakikati ile amel etmek vâcibdir. Kabihlik sıfatı bakımından, nehiy de böyledir. Çünkü bir şeyin mutlak ifâdesi, onun tamamını (kemâl) içine alır ve burada kemâl, kabihlik sıfatındadır.

Şâfiî’nin bu görüşüne katılmayan Pezdevî, çelişkiden kurtulmak için, bu tasarrufların aslen meşrû olduğunu fakat vasıf itibâriyle meşrû değil fâsid olduğunu kabul etmek gerektiğini savunur. Nitekim haram talâk ve namaz gibi aslen meşrû olduğu halde fâsid olan şer‘î tasarruflar bulunmaktadır.

Pezdevî, kabihlik bakımından nehiy hakkında da emre benzer bir tasnif yapmaktadır. Bu tasnifin birinci grubunda, küfür, yalan, abes gibi vaz‘ itibâriyle bizzat kabih olan fiilleri nehiy; hür insanın satımı gibi bu gruba dâhil edilen kabih fiilleri nehiy yer alır. İkinci grupta ise Cuma vakti alış-veriş, gasbedilmiş yerde namaz gibi kendisi dışında bir sebeple kabih olan fiillerden nehiy; fâsid alış-veriş, bayram günlerinde oruç tutmak gibi kendisi dışında bir sebeple kabih olan ve vasıf bakımından bu gruba dâhil edilen fiillerden nehiy yer alır. Şer‘î tasarruf türünden fiilleri nehiy, bu son grupta yer almaktadır. Hissî (duyularla algılanabilen) fiillerin nehyi ise birinci grupta yer alır.[326]

Neshin, hükmün müddetini kullara beyân anlamı taşıdığını[327] savunan Pezdevî, onu, kalıcı veya sürekli olması muhtemel bulunan mutlak hükümlerde mümkün görür.[328]

Pezdevî, ‘temekkün’ü, kalbin kararı ve azmi olarak anlamaktadır. Ona göre emrin şartı olan temekkün, bedenen fiili yapabilme imkânına sahip olmak değildir. Dolayısıyla bedenen yapabilirlik/temekkün, emrin şartı değildir. Pezdevî, bunun aksini savunan Mu‘tezile’ye, Mirac gecesinde namazın elli vakitten beş vakte indirilişini delil olarak gösterir. Kalbin azim ve kararının da emrolunan şeyin bir parçası olduğunu

[326] Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 50-58.
[327] Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 219.
[328] Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 220.

belirten Pezdevî, bir fiilin, kalbin azmi olmadan Allâh'a yakınlık vesilesi olamayacağına; ancak kalbin azminin, fiilin kendisi olmadan yakınlık vesilesi olabileceğine dikkat çeker. Buradan yola çıkarak Pezdevî, emirden kasdın, fiil değil sadece kalbin azmi olabileceğini ve dolayısıyla yapılmasından önce bir fiilin neshedilmesinin de câiz olduğunu savunmaktadır.[329]

Debûsî gibi Pezdevî de eserinde "Aklın Beyânı" adıyla müstakil bir başlık açmıştır. Burada, Mu'tezile'nin akla vâcib ve haram kılma yetkisi verdiğini ve hitabın bizzat akla yönelik olduğunu savunduğunu belirtir. Onlara göre aklın idrâk edemediği veya kabih gördüğü bir şeyin şer'î bir delille ortaya konulması mümkün değildir. Yaşı küçük ya da büyük olsun akıl sahibi bir insanın, Şâri'in isteğini yerine getirmeme veya imânı terk etme konusunda hiçbir özrü kabul edilemez. Dolayısıyla akıl sahibi çocuk ve kendisine dâvet ulaşmamış kişi de imanla mükelleftir. Buna karşılık Eş'arîler, bu konuda akla değil yalnız sem'a itibâr edileceğini savunmaktadır. Her iki görüş sahiplerini de 'çizgiyi aşmak'la ve delile dayanmamakla itham eden Pezdevî, akla, ehliyetin ispatı konusunda itibâr edileceği; ancak tek başına aklın âciz olduğu görüşündedir. Ona göre akıl, insan bedenindeki bir ışık gibidir. Kalp, aklın, yolunu aydınlatması sayesinde, idrâk eder. Dolayısıyla akıl, ehliyet sıfatlarından biri olup tek başına delil olamaz.[330]

Görüldüğü üzere husün-kubuh meselesinde Pezdevî, çağdaşı olan Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî gibi âlimlerden farklı olduğu gibi kendisiyle aynı amelî mezhebe mensup olan Cessâs ve Debûsî'den de ayrılmaktadır.

14. Usûlü'l-fıkh – Şemsü'l-eimme Ebû Bekir es-Serahsî

Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (483/1090)'nin *Usûlü's-Serahsî* adıyla meşhur eseri, Hanefî usûl literatürü ve fukahâ mesleğiyle yazılmış eserler arasında, *Usûlü'l-Pezdevî* ile birlikte klasik haline gelmiştir. Bu iki klasik eser, gerek Hanefî gerekse diğer mezhep mensuplarının daha sonra kaleme aldığı Usûl kitaplarına kaynaklık etmiştir.[331]

[329] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 220.
[330] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 322-323.
[331] Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsü'l-eimme", *DİA*, XXXVI, 544-547.

Eserde başlıca, emir-nehiy, şer‘î sebepler, şer‘î hükümler, lafız bahisleri, şer‘î deliller, beyân, Nebî (sav)’in fiilleri, şer‘u men kablenâ, sahâbe kavli, icmâ‘, kıyas, delil olmayanlar, teâruz ve tercih, hükümlerin sebep, illet, şart ve alâmetleri ile son olarak da ehliyet konusuna yer verilmektedir.

Serahsî’ye göre emrin hakikî anlamı, ‘vücûb’ ve ‘muhayyerliğin iptali’dir. Nedb ve ibâhada muhayyerliğin iptali anlamı yoktur.[332] Serahsî, emrin ibâha anlamında hakikat olduğunu savunanların bunu husün-kubuhla temellendirmesine de karşı çıkar. Ona göre sadece hasenlik sıfatı, izin ve ibâha ile sâbit olur. Emir sîgası ise özel bir anlam için konulmuştur. Mutlak nehyin, yasaklanan fiilin kabihliğini gerektirmesi gibi, mutlak emir de emredilen fiilin husnünü gerektirir.[333]

Genellikle Hanefî Usûl eserlerinde görülen, “Emredilenin husün sıfatına sahip olması bakımından emrin muktezâsı” başlığı Usûlü’s-Serahsî’de de yer almaktadır. Ona göre emrin muktezası, emredilen fiilin şer‘an hasen olmasıdır. Hasenlik vasfı, emredilenin bizzat kendisinde mevcut değildir. Serahsî, bazı hocalarının zannettiği gibi bu sıfatın aklen sâbit olmadığının altını çizer. Çünkü akıl, tek başına vâcib kılıcı olamaz. Husün sıfatının şer‘an sâbit oluşuna gelince Allâh Teâlâ, kötülüğü emretmez. Emir, emredilen fiilin en mükemmel biçimde yerine getirilmesini taleptir. Bu sebeple mutlak emir, şer‘an vâcib kılıcıdır. Kabih ise yapılmaması şer‘an vâcib olandır. Dolayısıyla yapılması şer‘an vâcib olan fiilde, yine şer‘an husün sıfatı bulunduğu bilinir.

Serahsî, hasen konusunda Pezdevî’nin yaptığı taksimi aynen tekrar eder ve bazı açıklamalarla zenginleştirmeye çalışır. Buna göre hasen, bizzat hasen olan ve kendisi dışındaki bir mânâ ile hasen olan şeklinde iki kısımdır. Bizzat hasen olan fiiller; Allâh Teâlâ’ya ve sıfatlarına iman gibi kesinlikle düşme (sukût) ihtimâli bulunmayan hasen ve bazı hallerde düşmesi mümkün olan hasen şeklinde iki gruba ayrılır. İmanda ikrâr, namaz, oruç, hac ve zekât ikinci gruptadır. Bir takım vasıtalarla bunların hasen olması, bizzat hasen olmalarına mâni değildir. Bu gruptaki hasen fiillerin hükmü, bir emirle

[332] Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1993, I, 15.
[333] Serâhsî, *Usûl*, I,17.

vâcib kılındıkları zaman, edâ edilmesinden veya âmirin iskâtından başka bir yolla düşmesinin mümkün olmamasıdır.

Kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle hasen olanlara gelince Serahsî bunları da ikiye ayırır. Birincisi, kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle hasen olup bu mânânın, fiilde bizzat amaçlandığı; ancak varlığı, emredilenin varlığına bağlı olmayan hasendir. Örneğin Cuma namazına koşmak, kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle hasendir. Bu mânâ, kendisiyle Cuma namazının edâsına ulaşılmasıdır. Bu mânâ, bizzat kastedilmiştir ve emredilen 'koşma'nın tek başına yerine getirilmesi ile bu mânâ gerçekleşmez. Bu tür fiillerin hükmü -kendisiyle kastedilenin gerçekleşmesi şartıyla- edâ edildiğinde düşmesidir. Kastedilen mânâ gerçekleşmedikçe söz konusu hasen fiil düşmüş olmaz. Nitekim koşulduğu halde Cuma namazı edâ edilmeyebilir ya da koşulmadığı halde Cuma namazı edâ edilmiş olabilir. 'Koşma' fiilinin gerçekleşmemiş olması, Cuma namazında bir eksikliğe yol açmaz; ancak meşrû bir sebeple Cuma namazının düşmesi ile koşma emri de düşer.

İkincisi, kendisi dışında bir mânâ ile hasen olup bu mânânın gerçekleşmesi kendi varlığına bağlı olan hasendir: Cenâze namazı, müşriklerle cihad ve hadlerin ikâmesi, buna örnektir. Cenâze namazı, ölenin Müslüman olması sebebiyle; cihad, kâfirin küfrü veya Müslümanlara savaş açması sebebiyle; hadleri uygulamak, kötülüklere engel olunması sebebiyle hasendir. Bu gruba giren hasenlerin hükmü, vâcibin edâsı ile veya kendilerini hasen kılan mânânın yokluğu sebebiyle düşmektir.

Serahsî'nin nakline göre bazı Hanefî âlimler, mutlak emrin ikinci gruptaki (kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle) husne delâlet ettiği, bir delil bulunmadıkça birinci gruptakilere delâlet edemeyeceği görüşündedir. Onlar emrin, emredilenin hasenlik sıfatına, iktızâ yoluyla delâlet ettiği; iktızânın en aşağı derecesinin de bu olduğunu savunmuşlardır.

Serahsî'ye göre ise emredilenin şer'an hasen olduğu, mutlak emir ile sâbit olur. Emir, emredilen fiilin yerine getirilmesini talep içindir. Mutlak emirle, talep çeşitlerinin en kuvvetlisi yani vâcib kılış ve husün sıfatlarının da en üstünü sâbit olur. Çünkü emir, kulluk istemedir. Allâh Teâlâ'ya ibâdet/kulluk, bizzat hasendir.

Âlimler, emredilen fiilin mutlak cevaz sıfatı taşıdığında ittifak etmiştir. Aynı şekilde emrin muktezâsı, emredilenin hakikaten hasen olduğudur. Bu da ancak şer‘an câiz olmasından sonra gerçekleşebilir. Çünkü mutlak emrin gereği, vâcib kılmadır. Şer‘an câiz olmadan, edâsının vâcib olması mümkün değildir.

Serahsî’ye göre mutlak emirle, şer‘an câiz ve hasen oluş sâbit olduğu gibi, kerâhet sıfatının yokluğu da sâbit olur. Çünkü emir, kulluk istemedir ve kulun Rabbine ibâdetinde kerâhet olamaz. Kerâhetin yokluğu, şer‘î izin ile sâbit olur. Bilinmektedir ki emredilenin yerine getirilmesini talep bakımından, izin, emirden daha aşağıdır. Bu sebeple kerâhetin yokluğunun, emir ile sabit olması evlâdır.[334]

Emredilenin edâsının vâcib olma şartlarından biri, kişinin onu yapmasını mümkün kılacak kadar kudret sahibi olmasıdır. Çünkü vâcib, ibâdetin edâsıdır. İbâdet, kulun Rabb’ini ta‘zim etmek ve böylece sevâba ulaşmak için ihtiyârıyla kesbettiği bir fiilden ibârettir. Bu ise söz konusu kudret olmaksızın gerçekleşemez. Ancak emrin sahih olabilmesi için, bu kudretin emir ânında bulunması şart değildir.[335] Çünkü emredilen fiil, emir değil edâ vaktinde mevcut olan kudretle yerine getirilir. Serahsî’ye göre emredilen kişinin var olmasından önce emir hasen olduğu gibi, -edâ ânında bulunması şartıyla- emrin yerine getirilmesini mümkün kılan kudretin var olmasından önce emir de hasen olur. Böyle bir şart koşulması, emirdeki hasenlik sıfatını ortadan kaldırmaz.[336]

Serahsî’ye göre nehyin muktezâsı, yasaklanan fiilin, şer‘an kabih olduğudur. Nitekim emrin muktezâsı da emredilen fiilin şer‘an hasen olduğudur. Çünkü Şâri‘, hasenleri tamamlamak ve kabihleri ortadan kaldırmak için şeriati getirmiştir.[337] Serahsî kabihi yine Pezdevî’nin tasnifine benzer biçimde sınıflandırmakta, öncelikle kabih liaynihî ve kabih ligayrihî olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Kabih ligayrihî kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle kabih olan fiillerdir. Bunlar da ikiye ayrılır: Birincisi, müstakil fakat kendisine eşlik eden bir mânâ sebebiyle kabih olanlar; ikincisi, kendisine

[334] Serâhsî, *Usûl*, I, 60-64.
[335] Serâhsî, *Usûl*, I, 65.
[336] Serâhsî, *Usûl*, I, 66.
[337] Serâhsî, *Usûl*, I, 79.

bitişik bir sıfat sebebiyle kabih olanlardır. Serahsî'nin hem tasnif hem de örneklerde Pezdevî ile oldukça benzeştiği görülür.[338]

Serahsî'ye göre emir, zıddının kerâhetini iktızâ eder. Serahsî, "vâcib kılar" veya "mutlak olarak delâlet eder" demek yerine, "iktızâ eder" ifâdesini tercih ettiğine dikkat çekmektedir.[339] Bu sâyede o, yine bir Hanefî fakihi olan Cessâs gibi tek bir zıddı olan emrin, zorunlu olarak (mûceb), zıddından nehyi gerektirdiğini savunanlara katılmadığını belirtmektedir.

Serahsî, eserinde hükümlerin sebepleriyle ilgili kısımda yer verdiği bazı görüşleriyle de Cessâs ve Debûsî'den ayrılır. Serahsî'ye göre Allâh Teâlâ'ya, isim ve sıfatlarına imânın vücûbu, yine Allâh'ın vâcib kılması iledir. İmanın sebebi, âlemin yaratılmışlığına delâlet eden işâretler olmakla birlikte, bizzat bu işâretler de imanı vâcib kılıcı değildir. Aynı şekilde mükellefin aklı da imânı 'vâcib kılıcı' değildir. Mükellefe vâcibi bilecek bir âlet bahşetmek sûretiyle vâcib kılan Allâh Teâlâ'dır.[340]

Serahsî, aklı tanımı konusunda da Pezdevî ile aynı görüşü paylaşır. Ona göre de akıl, insanın göğsündeki bir nur/ışık olup kalp, deliller üzerinde düşündüğü zaman bu ışık sâyesinde görür. Serahsî, aklı, insanın karanlıkta yolunu aydınlatan bir fenere benzetir. Göz, fenerden çıkan ışık sâyesinde duyularla algılanabilen cisimleri görür. Ancak fener, gözün görmesini vâcib kılmaz. Serahsî'nin göğüsteki bir ışık olarak nitelendirdiği akıl da, duyularla algılanamayan şeyleri bilmesi için kalbe yol gösterir; ancak ona, bilmeyi vâcib kılamaz. Bilakis kalbin akıl vâsıtasıyla idrâki, Allâh Teâlâ'nın yardımı ile gerçekleşir. Serahsî'ye göre fiil ve terk, ancak bir hikmet ve güzel bir sonuç taşımakta ise itibâr görür. Bu sebeple hayvanların fiillerine itibâr edilmez. Sadece insanın, aklıyla iyice düşünüp taşındıktan sonra yaptığı fiil ve terkleri güzel bir sonuç getirebilir. İnsan ancak akıl sahibi kimseler gibi davrandığı zaman onun, temyiz gücüne sahip bir akıllı olduğu; fiil ve sözünün, hikmet ve güzel sonuçtan yoksun olmadığı anlaşılır. Akıl, insanoğlunda başlangıçta kâmil olarak yaratılmamış; aksine derece

[338] Serâhsî, *Usûl*, I, 80.
[339] Serâhsî, *Usûl*, I, 94.
[340] Serâhsî, *Usûl*, I, 102.

derece gelişen bir nitelik verilmiştir. Allâh Teâlâ, aklın kemâl sıfatına ulaştığı zamanı tayinde kullara kolaylık olması bakımından bülûğ çağını sınır olarak belirlemiştir.[341]

Bazı kelâmcıların, mücmel ve müşterekin beyânının geciktirilmesini, imkânsızla yükümlü tutma (teklîf-i mâ lâ yutâk) olacağı gerekçesiyle câiz görmediğini nakleden Serahsî, bu görüşe katılmaz. Ona göre beyândan önce mücmel hitâb, imân bakımından imtihan niteliği taşımaktadır. Bu ancak, mükellefe o anda amelin vâcib kılınması durumunda, gücünün üstünde bir yükümlülük olur. Ancak mükellefe, beyândan önce mücmelle amel vâcib kılınmamıştır. Ona imanla imtihan açısından bakıldığında mücmel hitab sahih ve hasendir. Nitekim müteşâbihle imtihan da aynı şekildedir ve mükellef onunla gerçekte ne murad edildiğinin açıklanmasını beklemeksizin iman etmekle yükümlüdür.[342]

Serahsî'ye göre nesih, -Şâri' açısından- mensûh hükmün müddetini beyân; -kul açısından- bu hükmün, bir başka hükümle değiştirilmesi anlamını taşır. Serahsî, bedâ veya çelişki içerdiği gibi gerekçelerle neshi inkâr edenlere karşı çıkmaktadır. Ona göre Allâh Teâlâ'nın fakirlikten sonra zenginlik, sağlıktan sonra hastalık, hayattan sonra ölüm takdir etmesi nasıl kubuh içermiyorsa nesih de bedâya veya işlerin sonunu bilmemeye delâlet etmez ve dolayısıyla kabih olmaz. Aksine nesih, Allâh Teâlâ katında zaten bilinmekte olan hükmün müddetini, kula bildirmekten ibârettir. Husün ve kubuh, ancak aynı konu (mahal) ve aynı zamanda söz konusu olduğu takdirde çatışır. Nesihte olduğu gibi, farklı konular ve farklı zamanlarda geçerli iki hüküm arasında böyle bir çatışma olamaz. İnsanın hal ve şartları sürekli değişmektedir. Nesih de değişen hal ve şartlara göre hükmü değiştirmektir. Allâh Teâlâ açısından ise nesih, yalnızca hükmün yürürlükte kalma müddetini beyândan ibârettir; yoksa husün ve kubhu aynı konuda bir araya getirmek değildir. Allâh Teâlâ bundan münezzehtir. Bu meselenin usûlcüler arasında uzun uzun tartışıldığını belirten Serahsî, kendisinin fazla uzatmadan yalnız Usûl-i Fıkıh'ta gerektiği kadar konuya yer verdiğine dikkat çeker.[343] Bu da Serahsî'nin -kelâmî ayrıntılara girmemek kaydıyla- husün-kubuh meselesini Usûlün bir konusu olarak gördüğünün açık bir ifâdesidir.

[341] Serâhsî, *Usûl*, I, 346-347; II, 346-347.
[342] Serâhsî, *Usûl*, II, 28-29.
[343] Serâhsî, *Usûl*, II, 53-59.

Mu‘tezile’nin, nesihte, mükellefin fiili yapabilirliğini şart koştuğunu nakleden Serahsî’ye göre, neshin câiz olmasının şartı, amel değil, kalbin itikadının mümkün oluşudur. Hitabın aslî hükmü, kalbin itikâdıdır; bedenin ameli buna ziyâde bir hükümdür. İtirazlarını husün-kubuh çatışması ve bedâ ile temellendiren muhaliflere karşı Serahsî, burada her ikisinin de söz konusu olmadığını belirtir ve görüşünü örneklerle delillendirir.[344] Husün veya kubhun bitiş vaktini yani nesih zamanını bilmek rey/ictihâd konusu olamaz; bu bilgi yalnız Allâh Teâlâ katındadır.[345]

Serahsî’nin istihsânla ilgili görüşleri, selefi Hanefî usûlcülerinden farklı değildir. Serahsî, istihsânın fakihlerin ıstılâhında iki anlamı bulunduğunu nakleder. Birinci anlamı, şer‘in müctehidlerin görüşüne bıraktığı konularda takdir hususunda, ictihâd ve rey-i gâlib ile amel etmektir. Serahsî, bu anlamdaki istihsâna hiç kimsenin karşı çıkmayacağını belirtir. İkinci anlamı, olay üzerinde iyice düşünmeden hemen akla gelen açık kıyasa aykırı olan delildir. Ancak olay ve usûldeki benzerlerinin hükmü hakkında iyice düşünüldüğünde, onunla çatışan delilin daha kuvvetli olduğu görülür; dolayısıyla bu delille amel vâcib olur. Düşündükten sonra görülen delil ile ilk akla geleni birbirinden ayırt etmek için, yapılan işleme, açıkça görüleni bırakıp daha kuvvetli olan bu delile meyletme anlamında ‘istihsân’ adı verilmiştir. Hanefî usûlcülerin kıyas ve istihsân ıstılâhlarını, birbiriyle çatışan iki delili ayırt etmek için kullandığını belirten Serahsî, istihsân kelimesinin, - salât gibi- sözlük anlamını da içinde barındırarak terimleştiğini ve böyle bir anlam kazandığını belirtir. İstihsân, hevâ ve nefsî arzulara göre değil, iki delilden daha kuvvetli olana göre amel etmektir. Hanefîlerin ‘‘أستحسن’’ ifâdesini kullandığı durumlarda, Şâfiî’nin de ‘‘أستحبّ’’ kelimesini kullandığını hatırlatan Serahsî, bu ikisi arasında bir fark olmadığını, hatta ‘istihsân’ın daha fasih ve maksada daha uygun olduğunu savunur. Ona göre istihsân ile amel, çatışma devam etmekte iken değil, usûlen daha kuvvetli hükmün, daha zayıf olanı düşürmesi durumunda gerçekleşmektedir.[346]

[344] Serâhsî, *Usûl*, II, 63-65.
[345] Serâhsî, *Usûl*, II, 66.
[346] Serâhsî, *Usûl*, II, 199-201.

Serahsî'nin, sistem bakımından kendisinden önce yazılmış olan Pezdevî'nin gerisinde kaldığı[347] ancak meseleleri daha derinlikli ele almaya çalıştığı söylenebilir. Aklın mâhiyeti, teklîf öncesi ve sonrası durumu bakımından selefi Hanefî usûlcülerle karşılaştırıldığında Serahsî ve Pezdevî ikilisinin, Cessâs ve Debûsî'den farklı bir duruş sergilediği görülmektedir.

15. Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl – Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî

Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (489/1096)[348], önceleri Hanefî mezhebine mensup iken daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir. *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh,* konuların sıralanması ve Usûl'ün hemen her konusuna yer vermesi bakımından devrinde Usûl ilminin ulaştığı olgunluğu yansıtır mâhiyettedir. Eserde konuların, furûdan örnekler ve bu örnekler etrafındaki tartışmalar eşliğinde sunulduğu görülür.

Sem'ânî, eserde başlıca; Usûl-i Fıkıh'a giriş, sözün kısımları, emir-nehiy, umûm-husûs, delilü'l-hitâb, beyân, Nebî (sav)'in fiilleri, şer'u men kablenâ, nesih, icmâ', istıshâb, hazr ve ibâha, âdet ile istidlâl, kıyas, istihsân, şer'î sebepler, ictihâd, taklid ve ehliyet konularını ele almıştır.

Ebu'l-Abbas İbnu'l-Kâs'ın,[349] meşhûr dört şer'î delile, his, akıl ve dili de eklemesine Sem'ânî karşı çıkmaktadır.[350] Çünkü ona göre akıl, bir şeyi vâcib kılan ya da yasaklayan bir delil değil, sadece olanı anlamaya yarayan bir bilgi âletidir.[351] His, tek başına delil olamaz; çünkü yalnız mevcut olan şey hissedilebilir.[352] Dil ise bir şeye isim vermek ve onu sıfatlandırarak başkalarından ayırt etmekten ibâret olup vâcib kılma veya hüküm koyma konusunda bu gibi şeylerin hiçbir rolü olamaz.[353]

---

[347] Murtezâ Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî", *DİA*, XXXIV, 265.
[348] Hayatı ve eserleri için bkz. Abdullah Aygün, "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", *DİA*, XXXVI, 463-464.
[349] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bagdâdî (335/946) meşhur bir Şafiî âlimidir. Hayatı ve eserleri için bkz: Ahmet Özel, "İbnü'l-Kâs", *DİA*, XXI, 100-102.
[350] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 14.
[351] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 397.
[352] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 14.
[353] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 15.

Sem‘ânî’ye göre hasen, yapanın kınanmayı (zemm) hak etmediği; kabih ise yapanın, kınanmayı hak ettiği her fiildir.[354] Akıl, eşyayı idrâk etmeyi sağlayan ve şer‘î teklîfin kendisine yöneldiği zarûrî bir kuvvedir. Aklın bilinmesi için istidlâl veya nazara ihtiyaç yoktur.[355]

Dil bilimciler, emrin “yap! / !افعلْ”; nehyin ise “yapma! / !لا تفعلْ” demek olduğunu belirttiklerine göre bunlar, karine olmasa da kendi başına anlam ifâde eden sözlerdir.[356] Dolayısıyla bu isimler, aksine bir delil bulunmadıkça vaz‘ olundukları anlamı ifâde eder.[357] Emrin ve nehyin bir sîgası olduğunu savunan Sem‘ânî, emri, “kendisinden daha aşağı derecedeki birinden fiilin yapılmasını sözle istemek” şeklinde tanımlar.[358] Ona göre kişi, irâde etmediği şeyi, emredebilir.[359] Emir, vücûb anlamında hakikattir.[360] Emir sîgası, ister başlangıç olarak ister yasaktan sonra gelsin vücûb ifâde eder.[361] Çünkü bu anlam, sîganın bir gereği olup öncesinde yasak (hazr) bulunup bulunmaması durumu değiştirmez.[362] Bir fiili emretmek ancak tek bir zıddı var ise-onun zıddını nehyetmek anlamına gelir. Fiilin birden fazla zıddı olduğu zaman emir, bütün bu zıdların nehyedildiği anlamına gelmez.[363] Mutlak emir, kerâhet sıfatına sahip fiili içermez.[364] Gasbedilmiş yerde namaz câizdir. Çünkü bu örnekte emrin ve nehyin yöneldiği hususlar farklıdır.[365] Namaz ve buna benzer fiillerin bizzat kendisi nehyedilmemiştir.[366]

Nehiy, yalnız ibâdetlerde değil, alışveriş, nikâh vb. akitlerde de fesadı gerektirir. Çünkü bunlar da şer‘ ile bilinen akitlerdir.[367] Meşrû‘iyyet, emir veya ibâha ile olur; nehiy ile olmaz. Nehiy, yasaklanan fiilin kubhuna ve haramlığına delâlet eder; bu

[354] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 23.
[355] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 29-30.
[356] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 84.
[357] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 85.
[358] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 90.
[359] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 91.
[360] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 92.
[361] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 108.
[362] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 110.
[363] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 228-234.
[364] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 237-239.
[365] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 240-249.
[366] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 275.
[367] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, I, 269-270.

ise meşrûiyyetin zıddıdır.[368] Bazı durumlarda nehyin fesâda delâlet etmeyişi, böyle gerektiren karineler bulunması sebebiyledir. Nehiy, fesâdı gerektirmesi bakımından, tıpkı haramlığı gerektirmesi gibidir. Nitekim bazı durumlarda haramlığı değil, tenzîhi gerektirebilir.[369]

Sem'ânî'ye göre beyânın, ihtiyaç ânına kadar ertelenmesi câiz; ihtiyaç ânında geciktirilmesi câiz değildir.[370] Nesih aklen ve şer'an câizdir.[371] Nesih ile bedâ farklı şeylerdir. Mensûh, ebedîlikle kayıtlı olsa bile neshedilmesi câizdir. Aynı şekilde mutlak hitâbın neshi de mümkündür.[372] Teklîf ânında neshe işâret edilmesi de gerekmez.[373]

Sem'ânî'ye göre, nâsihin mensûhtan daha ağır ve meşakkatli olması aklen ve şer'an câizdir.[374] Bedelsiz nesih de hem aklen hem şer'an câizdir.[375] Mensûhun, mükellefçe bilinip vâcibliğine inanmadan önce neshedilmesi câiz değildir. Böyle bir nesih, bedâya yol açar. Çünkü bu, bir fiili "yap ve yapma!" demek gibidir ve kabihtir.[376] Bir fiilin, yapılmasından önce neshi ise câiz olup -muhâliflerin iddiâ ettiği gibi- bedâya yol açmaz.[377] Böyle bir emirden maksat, mükellefin fiilin vâcibliğine inanması ve vakti geldiğinde onu yapmaya azmetmesi olabilir. Böylece Allâh Teâlâ mükellefi bu kadarıyla imtihan etmiş olur. Dolayısıyla böyle bir nesihte bedâ bulunmaz. Hasen, şer'in hasen gördüğü; kabih ise şer'in kabih gördüğüdür. Şer' bir fiili emrettiği zaman onun hasen olduğu, bu emir sâyesinde bilinir. Aynı fiili yasakladığı zaman, husnünü ifâde eden şey ortadan kalkmış olur; dolayısıyla hasenliği de kalkar. Aynı şekilde nehiy de fiilin kubhuna delâlet eder. Nehiy ortadan kalktığı zaman kabihlik de kalkmış olur. Bu durumda bir çelişki bulunmadığı gibi hasen bir fiil yasaklanmış veya kabih bir fiil emredilmiş değildir. [378]

---

[368] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 271.
[369] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 273.
[370] Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 150.
[371] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 75-76.
[372] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 83.
[373] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 84.
[374] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 104.
[375] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 106-107.
[376] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 109-110.
[377] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 110.
[378] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 118-121.

Sem‘ânî’ye göre usûldeki pek çok konu, hazr ve ibaha bir başka deyişle husün ve kubhun ne ile bilindiği sorusunun cevabı üzerine binâ edilmiştir.[379] Dolayısıyla hazr ve ibâha ile ilgili konulara geçmeden önce bu sorunun cevabı aranmalıdır.

Sem‘ânî, aklın hasen ve kabihi belirleme konusunda delil olup olamayacağı konusunda tarafların görüşlerini aktardıktan sonra[380] kendi tercihini açıklar. Ona göre akıl, teklîfte ve bir şeyin hasen ya da kabih olduğunu belirlemede delil olamaz. Bunlar ancak sem‘ ile bilinir. Sem‘ânî bu görüşün, ehl-i sünnetin şiârı olduğunu belirtir. Allâh Teâlâ’nın peygamber göndermeksizin hiçbir topluluğa azab etmeyeceğini bildirmesini delil olarak gösterir. Azab yalnız hitab ile gerçekleşeceğine göre îcâb da yalnız hitab ile gerçekleşir.[381] Sem‘ânî’ye göre akıl, bir temyiz (ayırt etme) âletidir. Eşya akılla idrâk edilir ve delillere yine onunla ulaşılır. Tartışma, aklın bizzat vâcib ya da haram kılma yetkisinin bulunup bulunmadığı noktasındadır. Muhâliflere göre, insanın yaratılması, aklının kemâle erdirilmesi ve bununla birlikte başıboş bırakılması, hikmet açısından câiz değildir. Sem‘ânî ise bunun câiz olup olmadığının da akıl tarafından bilinemeyeceğini savunur. Aksi takdirde aklın yaratılmış olmasının anlamsız olacağı iddiâsı da doğru değildir. Çünkü akıl, emir ve nehyi, Şâri‘in bildirmesinden sonra hasen ve kabihi, özetle teklîfi (yükümlülüğü) anlamak için yaratılmıştır. Sem‘ânî, bu tartışmaların ayrıntılarını Kelâm kitaplarına havale ederek[382] kendisini bu konuya yer vermeye sevkeden ve bu kelâmî problemlere dayanan asıl meseleye geçer.

Âlimler, şer‘in gelmesinden önce kendisinden faydalanılan şeylerin hükmü hakkında ihtilâf etmiştir. İbâha ve hazr taraftarlarının görüş ve delillerini tek tek cevaplayan[383] Sem‘ânî, son olarak kendisinin ve mezhebinin benimsediği tevâkkuf görüşüne yer verir. Ona göre tevakkuf, hazr veya ibâha gibi bir hüküm olmayıp, bilakis şer‘î bildirim gelinceye kadar bir şey hakkında hüküm vermemek anlamına gelir. Hevâ ve hevesle, bir takım arzularla dolu insanoğlunun, kendi aklıyla baş başa bırakılması hikmete uygun değildir. Nitekim Allâh Teâlâ hiç kimseyi başıboş bırakmamış; peygamberler göndermiştir. Sadece akla dayanarak yola çıkan filozoflar yollarını

[379] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 397.
[380] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 397-402.
[381] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 403.
[382] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 404-407.
[383] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 410-419.

kaybetmiş ve şaşırmıştır. Tartışma konusu olan kendisinden faydalanılan şeyler, Allâh Teâlâ'nın mülküdür. Dolayısıyla onları dilerse haram, dilerse vâcib veya mübah kılabilir. Şer‘ gelmeden önce bu seçeneklerden hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur. O halde tevakkuf etmek vâcib olur.[384]

İbâha taraftarları kendilerinin savunduğu mübahlığın da Allâh katından olduğunu ancak aklın delâletiyle anlaşıldığını iddiâ etmektedir. Onlara göre şer‘î hüküm, mübahlığı onaylayıp bu konudaki mevcut aklî hükmü te'kid etmektedir. Sem‘ânî'ye göre ise akıl delili tek başına, bir şeyin varlığına ya da yokluğuna hükmedemez. İbâha bildiren şer‘î hüküm, mübahlığı bizzat, ilk olarak ortaya koymaktadır.[385] İbâha taraftarlarının aklî ve naklî delillerini tek tek çürütmeye çalışan Sem‘ânî, Allâh Teâlâ'nın fiillerini ta‘lil etmenin câiz olmadığını savunur. Çünkü Cenâb-ı Hak, herhangi bir illet olmaksızın dilediğini yaratır ve yapar.[386] Diğer taraftan muhâliflerin, havayı teneffüsün ibâhasıyla ilgili delillerine Sem‘ânî'nin verdiği cevap ilginçtir. Ona göre şer‘in, bir fiilin mübahlığını bildirmesi iki yolla gerçekleşebilir: Birincisi, lafız ve mânâ yoluyla bildirmesi; ikincisi ibâhaya sevkeden bir zarûret bulunmasıdır. Havayı teneffüs de bu ikinci gruptan olup mübahlığı delilsiz değildir.[387] Sonuç olarak Sem‘ânî, mücerred akıl ile hiçbir hükmün sabit olamayacağının altını çizer.

Sem‘ânî'ye göre maslahat görüşü batıldır; Allâh Teâlâ 'aslah' olanı yaratmaz.[388] Hanefî fakihi Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin akılla ilgili görüşlerini de eleştiren[389] Sem‘ânî, bu çalışma açısından önem arzeden bir konuya daha değinmektedir. Sem‘ânî, -bazıları tarafından dile getirilen- bu konunun, Fıkhın konusu olmadığı; Fıkıh Usûlü'nde zikredilmesi gerekmeyen aklî meselelerden olduğu iddiâsına karşı çıkmaktadır. Ona göre hazr ve ibaha yahut aklın teklîfteki rolü, tam anlamıyla Fıkıh Usûlü'nün bir konusudur. Çünkü şer‘î bir delil bulunup bulunmadığını araştıran ve böyle bir delil bulamayan kişinin, aklın ibâha ya da hazr hükmünü benimsediğini

[384] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 424.
[385] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 430.
[386] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 430.
[387] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 431.
[388] Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 433.
[389] Ayrıca bkz. Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, V, 256; 261.

ifâde ederek mübahlığa ya da haramlığa hükmetmesinin doğruluğu ya da yanlışlığı; bu delilin, muhâlifleri iknâda ne derece geçerli olabileceği tam olarak Fıkıh Usûlü'nün konusudur.[390]

Sem'ânî, şer'î hükümleri elde etmenin, Kitâb, sünnet ve icmâdan ibâret olan sem'î şekli; kıyastan ibâret olan aklî şekli olmak üzere iki yolu bulunduğunu belirtir.[391] Hanefîlerin istihsân metoduna itirazın yalnız isimlendirmeyle ilgili olduğu kanaatindedir.[392]

Hükümler, aklî ve şer'î olmak üzere iki kısımdır; ancak onları usûl ve furû' şeklinde taksim etmek daha isâbetlidir. Usûlü'd-din konularında hakikat tektir ve görüşlerden biri doğrudur. Sem'ânî'ye göre Allâh Teâlâ katında hakikat tektir. İnsanlar hakikati aramakla emrolunmuş; ona isâbetle yükümlü tutulmuştur. Hakikati arayan kimse, isâbet ederse övgü ve sevâba nâil olur; hata ederse –araştırmada kusuru olmadığı sürece- mazûr görülerek cezalandırılmaz. Sem'ânî, Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu nakleder.[393]

Sem'ânî, husün-kubuh meselesinde Eş'arî-Şâfiî ekolünün ağırlıklı görüşünü benimsemektedir. Bununla birlikte eserin tamamında, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin gizli ve açık izleri[394] görülmektedir. *Kavâtı'u'l-edille,* hem sistem hem içerik itibâriyle, -bu çalışmanın da iddiâlarından biri olan- husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü'nün bir konusu olduğu görüşünü doğrular mâhiyettedir.

16. el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl – Ebû Hâmid el-Gazzâlî

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), Eş'arî kelâmcısı, Şafiî fakihi ve ömrünün sonlarında tasavvufa yönelmiş bir İslâm düşünürüdür. Gazzâlî'nin ilim dünyasına

[390] Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 448.
[391] Sem'ânî, *Kavâtı'*, IV, 2-3.
[392] Sem'ânî, *Kavâtı'*, IV, 514-522.
[393] Sem'ânî, *Kavâtı'*, V, 1-19.
[394] Örneğin bkz: I, 9-19 (Tanımlar ve hükümlerin kısımları); III, 397 vd. (Şer'den önce eşyanın hükmü); V, 166-167 (İstiftânın şartları) vb…

katkılarını ele almak bu çalışmanın konusu olmadığı için, onun hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi, bu konudaki zengin literatüre havâle edilmiştir.[395]

Gazzâlî'nin, en önemli eserlerinden biri *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'dür. *el-Mustasfâ*'dan önce kaleme aldığı *Tehzîbü'l-usûl* ve *el-Menhûl fi'l-usûl (el-Menhûl fî ta'lîlâti'l-usûl)*, adlı iki Fıkıh Usûlü eseri daha bulunmaktadır. Ancak bunlardan ilki günümüze ulaşmamıştır. Gazzâlî, *el-Menhûl*'ü çok kısa, *Tehzîbu'l-usûl*'ü de çok uzun bulduğu için, öğrencilerinin de isteğiyle Fıkıh Usûlü alanında, derli toplu, sistemli, öğrenimi kolay ve hacmi ideal bir eser ortaya koyma gâyesiyle *el-Mustasfâ*'yı kaleme almıştır.

Eserin belki de en orijinal kısmı, başına konulmuş olan Mantık mukaddimesidir. "Mantık bilmeyenin ilmine itibâr edilmez"[396] diyen Gazzâlî, yalnız Fıkıh Usûlü ile ilgilenenlerin, bu mukaddimeyi geçebileceklerini söylese de eserin ilerleyen bölümlerinde Mantık'a verdiği önemin haklılığı anlaşılmaktadır.

el-Mustasfâ'nın en önemli yanlarından biri, orijinal sistemi ve konu dizimidir. Hükmü 'semere'ye (meyve, ürün) benzeten Gazzâlî, bu teşbih çerçevesinde hükümle ilgili konuları dört ana bölümde inceler. Her ne kadar -hükmün rükünleri arasında kendisini de zikretmesi gibi- metoduyla ilgili bazı açılardan eleştirilmiş[397] ise de gerek bu tasnifin gerekse eserin bütününde ortaya koyduğu sistemin, Fıkıh Usûlü'nün konularını anlaşılır bir şekilde sunma başarısı gösterdiği ortadadır. Diğer taraftan yazıldığı dönem itibâriyle Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ilimlerinin belli bir olgunluğa erişmiş ve bu sahalarda nitelikli eserler verilmiş olması gerçeği, Gazzâlî'nin ilmî birikimi ile birleştiğinde, *el-Mustasfâ*'nın ulaştığı bu başarı şaşırtıcı değildir.

el-Mustasfâ'da Mantık ilmine dâir özet bir bilgi ve Fıkıh Usûlü'nün tanımının yer aldığı mukaddimeden sonra hüküm, Kitâb, nesih, sünnet, icmâ', akıl delili ve istıshâb, delil zannedilenler, sîga ve vaz' yönünden istidlâl yolları (mücmel-mübeyyen,

[395] Örneğin bkz. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, 321-367; Mustafa Çağrıcı, M. Sait Özervarlı, İbrahim Kâfi Dönmez, Süleyman Uludağ, H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî" *DİA*, XIII, 489-534.
[396] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Bulak (Kâhire) 1322.
[397] Hüseyin b. Reşik el-Mâlikî, *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, Dâru'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, Dubai 2001, s. 243.

zâhir-müevvel, emir-nehiy, âmm-hâs), mânâ yönünden istidlâl yolları, ma'kul yönünden istidlâl yolu (kıyas), ictihâd, müctehid, taklid ve tercih konularına yer verilmiştir.

Kendisinden sonraki pek çok müellif ve eser üzerinde etkiler bırakan *el-Mustasfâ*, birçok âlim tarafından şerh ve ihtisâr edilmiştir.[398] Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî'nin, hem Cüveynî'ye hem de Bâkıllânî ve Eş'arî gibi âlimlere zaman zaman muhâlefet etmesi, eserde dikkat çeken bir diğer husustur. Gazzâlî'nin, muhtemelen günümüze kadar ulaşamamış ilk dönem Fıkıh Usûlü eserleri de dâhil olmak üzere bu alanda kendi dönemine kadar telif edilmiş bütün kitapları gören bir müellif olması ve ilme adanmış bir ömrün kazandırdığı bilgi ve tecrübe birikimiyle hayatının son yıllarında *el-Mustasfâ*'yı kaleme alması, bu esere haklı olarak bazı ayrıcalıklar kazandırmıştır. *el-Mustasfâ*'nın husün-kubuh açısından tahlili ilgili bölümde yapılacağı için burada genel bilgi ile yetinilmiştir.

B. DEĞERLENDİRME

İslâm tarihinin ilk beş asrı diğer İslâmî ilimler açısından olduğu gibi, Fıkıh Usûlü'nün tedvini ve sistemleşmesi bakımından da çok önemli bir zaman dilimidir. Bu dönemde, Fıkıh Usûlü'nün bir ilim dalı olarak tanımlandığı, konularının ve sınırlarının belirlendiği, gâyesinin ortaya konulduğu eserler telif edilmiştir. Husün-kubuh meselesinin, ilk olarak ne zaman ve kimler tarafından Fıkıh Usûlü'ne konu edildiği sorusuna elbette ki bu ilmin doğuşundan itibâren cevap aranması gerekir. Fakat ilk dönemlerde yazılmış bazı eserlerin günümüze ulaşmamış olması, ancak mevcut eserlerden yola çıkarak bu soruları cevaplamaya mecbur bırakmıştır.

Gazzâlî öncesinde telif edilmiş Usûl eserlerinin, mezhep veya bölge esaslı değil de kronolojik bir sırayla zikredilmesi, amaca yönelik bir tercihtir. Bu sâyede *el-Mustasfâ*'ya kadar uzanan dönemde husün-kubuh meselesinin usûl kitaplarında izlediği tarihî süreci görmek mümkün olmuştur. Böylece müelliflerin, çağdaşlarından farkı veya onlarla benzerliği de ortaya çıkmıştır. Usûl âlimlerinin husün-kubuhla ilgili görüşleri üzerinde, amelî ve itikâdî mezheplerinin, yaşadıkları ilmî, sosyal ve siyâsî çevrenin bir etkisi olup olmadığı, bu benzerlikler ve farklar ışığında değerlendirilmiştir.

[398] bkz. H. Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *DİA*, XXXII, 124-126.

Amelî mezhepler açısından bakıldığında, Şâfiî'den Gazzâlî'ye kadar ele alınan Usûl müellifleri arasında, Şâfiî, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezhebine mensup âlimler görülmektedir. Her mezhebin Usûl müelliflerini, husün-kubuh meselesindeki temel görüşleri bakımından mukâyese ettiğimizde, amelî mezheplerin bu meselede etkin olup olmadığı ortaya çıkacaktır.

Şâfiî'nin, *er-Risâle*'de husün-kubuha hiç değinmemiş olmasını, bu meseleyi Fıkıh Usûlü'nün konusu olarak görmediği şeklinde yorumlamak erken verilmiş bir hüküm olacaktır. Eserin, sistematik bir Usûl eseri olma iddiâsıyla telif edilmediği[399] ve kendisinden sonra oluşan geleneğe kıyasla Fıkıh Usûlü'nün tüm konularını içermediği düşünüldüğünde, husün-kubuh problemine yer vermemesi şaşırtıcı değildir. O halde Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, bu değerlendirmenin dışında tutulabilir.

Zikredilen Usûl müellifleri içinde Şâfiî mezhebinden olanların husün-kubuha bakışta iki ana kola ayrıldığı görülür. Biri Mu'tezilî-Şâfiî, diğeri Eş'arî-Şâfiî eğilimdir. Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin çoğunun itikadda Eş'arî olduğu genellemesi, burada ele alınan müellifler açısından da doğrudur. İmam Şâfiî hâriç tutulduğunda, zikredilen beş usûl müellifinden dördü Eş'arî, yalnız Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezilî'dir.

İtikadda Eş'arî olan Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî ve Gazzâlî'nin husün-kubuh meselesine bakışı, genel hatlarıyla birbirine benzemektedir. Şîrâzî ile aynı yıllarda yaşamış olan Cüveynî'nin, Usûl eserinde husün-kubuh konusuna ondan daha fazla yer ayırdığı görülür. Cüveynî'nin bu meseleye bakışı, Gazzâlî'nin hocası ve onu etkileyen isimlerden biri olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.

Cüveynî'nin, husün-kubuh meselesine, "Şer'î Hüküm" başlığı altında yer vermesi, konu hakkındaki kanaatine dâir ipuçları vermektedir. Genellikle Mu'tezile'ye cevap sadedinde meseleyi işleyen Cüveynî, kendi çizgisindeki diğer pek çok müellif gibi, farklı ekollerden bahsetmeksizin, eleştirdiği görüşü Mu'tezile'nin geneline nispet etmektedir. Zaman zaman, tartışmanın zemininden kaydığını veya farklı ıstılâhlar üzerinden yürütüldüğünü gören Cüveynî, burada söz konusu olan hasen ve kabihin, teklîfle ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Aklın, kişi hakkında menfaat veya zarar

[399] Murtezâ Bedir, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, 117-119.

içeren şeye hükmedebileceğini; ancak tartışmanın, Allâh Teâlâ'nın hükmünde neyin hasen veya kabih olduğunu tespit hakkında cereyan ettiğini ifâde eder.

Cüveynî'ye göre, bir şeyin bizzat hasen olduğu iddiâsının altında, aklın bir muhbire yani vahye ihtiyaç duymadan bunu bilebileceği görüşü yatmaktadır. Bu tespit, bazı fırkalar hakkında doğru sayılabilirse de Pezdevî gibi âlimlerin, fiilin bizzat hasen olduğunu kabul ettiğini ancak bunun sadece şer' ile bilineceğini savunduğunu hatırlamakta yarar vardır. Nitekim fiilin zâtındaki husnün aklen bilinebileceğini savunan Debûsî de aklın, vahye ihtiyaç duymadığı neticesine ulaşmak bir yana onun âciz kaldığı noktaları tek tek zikretmeyi ihmâl etmemekte; ayrıca aklın da Allâh katında bir hüccet olduğuna vurgu yaparak sem'den bağımsız bir dünya tasavvuru taşımadığını göstermektedir.

Cüveynî'nin dikkat çeken bir başka görüşü de vücûb hükmünün kul tarafından anlaşılabilmesi için ceza tehdidini şart koşmasıdır. Ceza ve sevap ise gaybî meseleler olup akıl tarafından bilinemez. Bununla birlikte Cüveynî, karşılığında sevap vermeden teklîfi (yükümlü kılmayı) mümkün görmektedir.

Cüveynî, şer'den önce eşyanın hükmü hakkındaki tartışmaların, aklın, hasen ya da kabih olduğuna hükmedemediği meseleler hakkında cereyan ettiğini belirtir. Cüveynî'nin bu ifâdesi, kendisinin aklın şer'den önce bazı şeylerin hasen ya da kabih olduğuna hükmedebildiğini kabul ettiğini gösterir. Cessâs, Debûsî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ifâdelerinde ise tartışma konusunun, "aklın, şer' tarafından mübah, vâcib ya da haram kılınmasını mümkün gördüğü meseleler" şeklinde dile getirildiği görülmektedir. Bu durumda Cüveynî ile zikredilen diğer isimlerin tartışma konusu hakkındaki tespitinin örtüşmediği söylenebilir. Çünkü onlar, aklın hükmedemeyişinden değil, şer' tarafından değiştirilmesini mümkün gördüğü bir hükme varışından bahsetmektedir.

Mübahı, teklîfin kapsamı dışında ancak şer'in kapsamı içinde değerlendirmesi; mübahın hasen olup olmadığının, yapılacak hasen tanımına göre değişeceğini belirtmesi; kulun gücünün üstünde fiille teklîfini (teklîf-i mâ lâ yutâk) imkânsız görmesi; buna bağlı olarak kâfirin furu' ile yükümlü kılınması gibi, şarttan önce

meşrûtla teklîfi imkânsız bulması; akıl tarifinde Bâkıllânî'ye açıkça itiraz etmesi; emrin talebe, cezânın da vücûba delâlet ettiğini savunması; ma'dûma emri imkânsız görmesi de Cüveynî'nin dikkat çeken görüşlerindendir.

Cüveynî, kıyası inkâr edenlerin, bunu aklın hasen ve kabihe hükmedebileceği görüşüne dayandırdığını belirtir. Ancak kıyas karşıtlarından olan İbn Hazm, bu genellemeyi yanlış çıkarmaktadır. Çünkü İbn Hazm, husün-kubha hükmetmede aklın yetkisi bulunmadığı iddiâsında Cüveynî ve diğer usûlcülerden çok daha tâvizsiz bir tutum sergiler.

Şâfiî-Eş'arî çizgideki bir başka usûl müellifi de Gazzâlî ile aynı dönemde yaşamış olan Sem'anî'dir. Aklın sadece anlamaya yarayan bir âlet olduğunu savunan Sem'ânî'nin, husün ve kubuh tanımlarını "kınama" üzerine oturttuğu görülür. Sem'ânî'nin dikkat çektiği belki de en önemli hususlardan biri, Usûl'deki pek çok konunun husün-kubhun ne ile bilindiği sorusuyla ilgili oluşudur. Nitekim bu gerçeğe kendisinden önce Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da işâret etmiştir.

Sem'ânî'nin de -diğer Eş'arî-Şâfiî âlimler gibi- şer'den önce eşyanın hükmü hakkında tevakkuf görüşünü benimsediği görülür. Aklın teklîfte ve husün-kubha hükmetmede hiçbir rolü bulunmadığını söyleyen Sem'ânî'nin, bu görüşün ehl-i sünnetin şiârı olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Hâlbuki Ehl-i sünnetten olup bu konuda farklı görüşler ileri süren fakihlerin varlığı bilinmektedir.

Sem'ânî'ye göre akıl sadece bir temyiz âletidir. Azâb, hitâb ile gerçekleştiğine göre vücûb da yalnız onunla gerçekleşir. Tartışma konusunu netleştirme gayreti Cüveynî gibi Sem'ânî'de de görülmektedir. Ona göre tartışma, bizzat aklın vâcib veya haram kılma yetkisine sahip olup olmadığı hakkındadır. Burada "şer'den önce" kaydını koymamış olması da onun konuya bakış açısını yansıtmaktadır.

Sem'ânî, aklın, hikmette neyin câiz olup olmadığına hükmedemeyeceğini savunur ki bu da tartışmanın önemli noktalarından birini teşkil etmektedir. Ona göre aklın vazifesi, vahyin bildirisinden sonra hasen ve kabihi anlamak, yükümlülüklerini idrâk etmektir. Sem'ânî, bu ifâdelerden hemen sonra; hevâ, heves ve bir takım arzularla dolu insanoğlunun, kendi aklıyla baş başa bırakılmasının, hikmete uygun olmadığını

söylemek sûretiyle kendisi de hikmet hakkında akıl yürütmüştür. Nitekim Sem‘ânî de dâhil olmak üzere, husün-kubuh tartışmalarında tüm tarafların, neyin hikmete uygun veya aykırı olduğu hakkında sıkça akıl yürüttükleri görülür.

Sem‘ânî’nin dile getirdiği bir diğer önemli konu, tevakkufun mâhiyetidir. Ona göre tevakkuf, hazr veya ibâha gibi bir hüküm olmayıp bilakis şer‘î hükmü bekleme anlamı taşır. Bu da muhâliflerin, tevakkufu da bir hüküm olarak yorumlama ısrarlarına verilmiş bir cevaptır. Sem‘ânî, bu görüşleriyle tutarlı bir biçimde Allâh Teâlâ’nın fiillerinin ta‘lil edilmesinin câiz olmadığını ve şer‘de maslahata itibâr edilmediğini savunmaktadır.

Eş‘arî-Şâfiî çizgisinin -zikredilen- son ismi Gazzâlî olup eserinin ve görüşlerinin değerlendirmesi ilgili bölümde yapılacaktır. Gazzâlî, bazı konularda Eş‘arî, Bâkıllânî ve hocası Cüveynî’ye muhâlefet etse de genel hatlarıyla onlarla benzer görüşlere sahiptir.

Şîrâzî, Cüveynî, Sem‘ânî ve Gazzâlî gibi amelde Şâfiî olan ama aynı zamanda Basra Mu‘tezilesinin temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr, husün-kubuh hakkındaki görüşleri, özellikle de akla bakış açısı ile döneminde ve sonrasında dikkatleri üzerine toplamış bir kişidir. Bâkıllânî’nin çağdaşı olan Kâdî Abdülcebbâr, şer‘î delilleri sıralarken aklı ilk sırada zikretmek sûretiyle Usûl geleneğinden farklı bir anlayış ortaya koyar. Görüşlerinin tamamı değerlendirildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr’ın, aklı, diğer delillerden daha üstün gördüğü için değil, zaman bakımından onun vahiyden önce var olduğunu düşündüğü için ilk sıraya koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Allâh Teâlâ’yı bilmenin yalnız akılla mümkün olduğunu, Kur’ân’ın hüccetliğinin de ancak Allâh’ı ve sıfatlarını bildikten sonra mümkün olabileceğini söylemesi bunun göstergesidir.

Diğer müellifler gibi Kâdî Abdülcebbâr’ın da husün-kubuh meselesine hangi konu çerçevesinde yer verdiği, meseleye bakış açısı hakkında fikir vermektedir. Kâdî Abdülcebbâr, husün-kubuh meselesini, Allâh Teâlâ’nın âdil oluşunun gerekleri arasında zikreder. Sadece bu bile onun, dine ihtiyaç duymayan bir akıl anlayışını savunmadığının açık bir göstergesidir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr, tartışmaya Allâh Teâlâ’nın âdil bir Yaratıcı olduğu öncülüyle başlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, hasenden kastının, dış görünüş (الظاهر) açısından değil \ hikmet açısından hasen fiil olduğuna vurgu yapmaktadır. Aslında bu ayrım, husün-kubuh tartışmaları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu ifâdesiyle Kâdî, insanın dış görünüş itibâriyle hasen olarak algıladığı bir fiilin hikmette hasen olmayabileceğini kabul etmiş olmaktadır.

Bâkıllânî gibi pek çok müellif, Mu'tezile'ye karşı eleştirilerini yöneltirken onları homojen bir topluluk farzederek husün-kubhu fiilin zâtında aramalarını eleştirmektedir. Hâlbuki Basra ekolü ve bu ekolün temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr böyle düşünmemektedir. Ona göre hasenlik ya da kabihlik, fiilin sıfat veya zâtında aranmayacağı gibi emir veya nehiy sebebiyle de husün-kubha hükmedilemez. Vukû bulmadan önce bir fiil hakkında hasen/kabih yargısının verilemeyeceğini söyleyen Kâdî, husün-kubuha hükmetmek için fiilin meydana geldiği hâl ve şartlara (vücûh) bakılması gerektiğini savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın, meydana gelmeden önce bir fiilin husnüne ya da kubhuna hükmedilemeyeceği görüşü, onun akla bakışı, fiillerin ve hükümlerin değişkenliği vb. açılardan tahlile muhtaçtır.

Aklın, bütün fiillerin tek tek husün veya kubhuna hükmedemeyeceği; bir fiilin ne ölçüde talep edileceğini bilemeyeceği; fayda zannıyla kişiyi zarara sevkedebileceği; fiillerin şer'î hükmünü yani mübah, vâcib veya mendûb olduğunu bilemeyeceği; ibâdetler konusunda hüküm veremeyeceği gibi görüşleri ile aklın tek başına yeterli olduğunu savunan Brahmanlara şiddetle karşı çıkışı ve husün-kubuh meselesini Allâh Teâlâ'nın adâleti içinde ele alması, Kâdî Abdülcebbâr'ın, rasyonalist vb. sıfatlarla nitelendirilmesinin yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Şâfiî mezhebi açısından yapılan ikili ayrım, Hanefî mezhebi için de geçerlidir. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin akla ve re'ye verdiği önemin yanı sıra bazı siyâsî, sosyal ve coğrafî sebeplerin de etkisiyle Hanefîlerin, kısmen Mu'tezilî çoğunlukla da Mâtürîdî itikâdını benimsediği görülür.[400] Hanefî usûlcüleri arasında Irak ve Mâverâünnehir olmak üzere bölge esaslı bir sınıflama yapmak da mümkündür. Ancak bölge esaslı bu ayrışmanın sebepleri arasında da itikâdî alandaki düşünce farklılıklarının bulunduğu muhakkaktır. Hangi açıdan ayrım yapılırsa yapılsın Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Cessâs ve

[400] Hanefî mezhebi hakkında bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1-21.

Debûsî -bu şekilde sıralanmak kaydıyla- bir tarafta; Pezdevî ve Serahsî ise Eş‘arî çizgiye daha yakın olan diğer tarafta bulunmaktadır.

İlk Usûl örneği kabul edilen Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra günümüze ulaşan en eski Usûl eserlerinden biri de Cessâs'ın *el-Fusûl*'üdür. Şâfiî ile Cessâs arasında iki asıra yakın bir zaman dilimi bulunduğu düşünülürse bu dönemin günümüze ulaşamamış Usûl çalışmalarının Fıkıh Usûlü açısından ne kadar önemli olduğunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Şafiî'den Cessâs'a kadar geçen zamanda Mâtürîdî (333/944)[401] ve Eş‘arî (324/935)'nin[402] yaşamış olması da bu dönemin önemini artırmaktadır. İleride, en yaygın iki itikâdî mezhebin reisi ilân edilecek olan bu iki ismin, sonraki müelliflerin Usûl görüşlerini nasıl etkilediği merak konusudur. Cessâs'ın, *er-Risâle*'den farklı olarak husün-kubuh meselesine ve Usûl'ün neredeyse bütün konularına yer veren, sistemli bir eser yazmış olması, kendisinden önce yazılmış bu tarzda eserlerin mevcut olduğu gerçeğinin bir göstergesidir.

Günümüze ulaşan Usûl eserleri arasında husün-kubuh meselesine yer veren ilk eser, Cessâs'ın Fukahâ metoduyla kaleme aldığı *el-Fusûl*'dür. Bunda, müellifin yetiştiği ilmî çevrenin de etkili olduğunda şüphe yoktur. Amelde Hanefî mezhebine mensup olan Cessâs, ilmî hayatının çoğunu Bağdat'ta, bir kısmını da Nîşâbur'da geçirmiştir.[403] Hem yaşadığı çevre hem de bazı görüşleri, onun Mu‘tezilî olduğu iddiâlarında etkili olmuştur.

Cessâs, aklı ve sem‘i, Yaratıcı'dan gelen ve birbirini yalanlamayıp tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak görmektedir. Bununla birlikte aklın âciz kaldığı noktalar bulunduğunu da belirtir. Ona göre şer‘den önceki fiillerin kabih/haram kabul edilip edilmeyeceği hususunda, fayda ve zarar konusundaki zann-ı gâlib ölçüdür. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu konularda Cessâs ile aynı görüşte olduğu görülür.

Cessâs'ın, aklî hükümleri bakımından eşyâ; sem‘den önce eşyanın hükmü; ibâdetler; neshi câiz olan ve olmayan, bir başka ifâdeyle ictihâda açık ve kapalı fiiller

[401] Şükrü Özen, Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 146-164; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, 165-175.
[402] İrfân Abdülhamid, "Eş‘arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 444-447; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş‘ariyye", XI, 447-455.
[403] Güngör, "Cessâs" *DİA*, VII, 427-428.

hakkında önemli bir tasnifi tekrar ettiği görülür. Farklı vesilelerle dile getirdiği bu tasnifte Cessâs'ın vurgu yaptığı nokta, değişmenin imkânıdır. Aklen vâcib ve haram görülen fiillerin hükmünün, şer‘ tarafından değiştirilemeyeceğini; sadece aklın hükmünün teyid edileceğini savunan Cessâs, bu iddiâsını sem‘ gibi aklın da Allâh Teâlâ katında bir hüccet olduğu; aralarında çatışma olamayacağı; Allâh'ın hasen olmayanı emretmeyeceği ve kabih olmayanı yasaklamayacağı görüşüne dayandırır. "Şer‘in, aklın vücûb/hazr hükmüne aykırı gelemeyeceği" görüşünü, muhâliflerin "kulun Yaratıcı'sını yönetmesi" olarak yorumlaması karşısında Cessâs'ın dayanağı, aklın Allâh tarafından yaratılmış ve düzenlenmiş bir bilgi kaynağı oluşudur. Bu gerekçe, onun ve böyle düşünenlerin, insanın vahye ihtiyaç duymadığını iddiâ eden salt akılcı akımlardan hiçbirine dâhil edilemeyeceğinin bir göstergesidir.

Cessâs, Allâh Teâlâ'nın, tasarruflarında kulların maslahatını gözettiği düşüncesindedir. Bu görüşleriyle doğru orantılı olarak sem‘den önce yiyecek-içecek gibi kendisinden yararlanılan şeyler hakkında, aklın ibâhaya hükmettiğini ve daha sonra gelen şer‘in de bu hükmü teyid ettiğini savunmaktadır. Bu görüşlerin, Basra Mu‘tezile'si ile benzerliğine bakıldığında Cessâs'ın niçin Mu‘tezilî olmakla ithâm edildiği anlaşılmaktadır.

Bir başka Hanefî usûlcüsü olan Debûsî'nin husün-kubuhla ilgili görüşlerinin, Cessâs ile büyük bir benzerlik arzettiği görülmektedir. Debûsî, Cenâb-ı Hakk'ın hikmeti gereği, kabihi emretmesinin câiz olmadığını savunur. Debûsî'nin, emrin ibâdet sıfatı taşımasını dil bakımından zorunlu görmesi; buna tâbi olarak da emredilenin hasen olduğunun bilineceğini söylemesi dikkat çekicidir. Bir başka deyişle emrin husne, nehyin kubha delâletini dil bakımından zorunlu bulmaktadır. Debûsî'ye göre Allâh Teâlâ tarafından emredilen fiil, bizzat hasendir. Şer‘in, bizzat kabih olanı kabul etmesi imkânsızdır. Fiilin zâtında kubuh bulunduğu zaman, akıl bunu bilebilir. Şer‘ ve diğer delillerle amel gerektiği gibi tek başına hüccet olan akılla da amel gereklidir.

Debûsî'nin, aklın dinî ve dünyevî konularda vâcib, haram veya câiz gördüğü konularla ilgili olarak yaptığı sınıflandırmalar da dikkat çekicidir. Debûsî de şer‘in, aklın vâcib gördüğüne aykırı gelemeyeceğini savunarak bu konuda Cessâs ve Kâdî Abdülcebbâr ile benzer bir duruş sergiler.

Debûsî, dünyevî faydaların ancak kulun maslahatı sebebiyle yasaklanabileceği görüşündedir. Kulun maslahatının akıl tarafından da anlaşılabileceğini belirten Debûsî, Allâh Teâlâ'nın hangi fiilden râzı olduğunu bilmenin ise ancak vahiyle mümkün olduğunun altını çizer. Ona göre akıl, ibâdeti vâcib görse de onun nasıl yapılacağı ancak hitâb ile bilinebilir. Hitâbı beklemeden bir ibâdete kalkışmamak da aklın gereğidir.

Debûsî ile hemen hemen aynı zaman diliminde yaşayan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Hanefî-Mu'tezilî çizgide olup Cessâs ve Debûsî ile görüşlerinde benzerlik bulunur. Bununla birlikte onların aksine itikâdda Mu'tezilî olduğunda şüphe yoktur. Husün-kubuh açısından *el-Mu'temed*'in değerlendirmesi ilgili bölümde yapılacaktır.

Beşinci yüzyılın sonlarında yaşamış ve Hanefîlerin iki temel usûl eserinin müellifleri olan Pezdevî ve Serahsî, husün-kubuh konusunda, zikredilen diğer üç Hanefî usûlcüsünden farklı bir yaklaşım sergiler. Pezdevî, Semerkand'da Mâturîdîliğin öncüsü kabul edilen âlimlerdendir. Ancak Pezdevî de Serahsî de Usûl eserlerinde, Mâturîdîliğe doğrudan bir atıfta bulunmamaktadır.

Pezdevî, emredilenin hasen oluşunun akılla değil, emirle bilindiğini savunur. Akıl, tek başına vâcib kılamaz. Mutlak emir, fiillin bizzat hasen olmasını gerektirir ancak delil sebebiyle diğer hasenlere delâleti de mümkündür. Mutlak nehiy ise hissî fiillerde bizzat kubha, şer'î tasarruflarda kendisi dışındaki bir mânâ sebebiyle kubha delâlet eder. Pezdevî, fiillerde bizzat husün-kubuh bulunduğunu kabul konusunda Cessâs ve Debûsî'yle aynı görüşte olsa da bizzat husne veya kubha, aklın değil yalnız şer'in delâlet ettiğini savunarak onlardan kesin çizgilerle ayrılmaktadır.

Yapılmasından önce fiilin neshini câiz gören Pezdevî, bu görüşünü 'temekkün'e farklı bir anlam yükleyerek temellendirmektedir. Ona göre temekkün, bedenin fiili yapabilirliği değil, kalbin kararı ve azmidir. Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin akla itibâr ya da onu red konusunda aşırıya kaçtığını savunan Pezdevî, akla yalnız ehliyetin ispatı konusunda itibâr edilmesi gerektiğini; ancak tek başına aklın âciz olduğunu belirtir. Pezdevî ve Serahsî'nin, aklın tek başına delil olamayacağını ve fiili vâcib kılamayacağını savunması, onları Cessâs ve Debûsî'den ayıran en önemli noktalardan biridir.

Serahsî'ye göre de emir, emredilen fiilin şer'an hasen olmasını iktizâ eder. Ancak onun Pezdevî'den ayrıldığı nokta, hasenliğin emredilen fiilin bizzat kendisinde olmadığını savunmasıdır. Bazı mezhep büyüklerinin, aklın husün veya kubha hükmedebileceğini zannederek hataya düştüğünü söyleyen Serahsî, isim vermese de Cessâs ve Debûsî gibi âlimleri eleştirmektedir. Serahsî, bu görüşleriyle doğru orantılı biçimde, imânın akıl tarafından değil Allâh Teâlâ tarafından vâcib kılınabileceğini savunur.

Sonraki Hanefî literatüründe ve mezhep görüşlerinin öğretiminde, Pezdevî ve Serahsî'nin Usûl'lerinin temâyüz etmiş olması çok anlamlıdır. Bu tercihte, sadece eserlerin öncekilere oranla daha gelişmiş bir sistematiği bulunmasının etkili olduğu söylenemez. Bu durum, özellikle husün-kubuh meselesinde, bir başka ifâdeyle akıl konusunda mezhebin sonraki eğilimini göstermesi bakımından ayrıca tahlile muhtaçtır.

Çoğunluğu Eş'arî mezhebine mensup olan Mâlikî mezhebi açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse ilk olarak İbn Kassâr'dan başlamak gerekecektir. Cessâs ve Bâkıllânî gibi hicrî dördüncü yüzyılda Bağdat'ta yaşamış bir âlim olan İbn Kassâr'ın, bu iki ismin aksine, eserinde husün-kubuh meselesine hiç yer vermemesi ilginçtir. İbn Kassâr, bu meselenin bir alt başlığı olan şer'den önce eşyanın hükmü hakkındaki tartışmaları da gereksiz bulmaktadır. Şâfiî'den Gazzâlî'ye kadar ele alınan usûlcüler içinde, meseleye bu şekilde yaklaşan yalnız İbn Kassâr olmuştur. Ancak onun bu görüşü, usûlcüler arasında rağbet görmediği gibi bazıları tarafından açıkça eleştirilmiştir. İbn Kassâr'ın bu görüşünü, yaşadığı ilmî çevreye veya mezhebine bağlamak da mümkün görünmemektedir; çünkü aynı dönemde, aynı çevrede yaşamakla kalmayıp onunla aynı mezhebe (Mâlikî) mensup olan Bâkıllânî, husün-kubuh tartışmalarının en önemli taraflarından biri olarak tarihe geçmiştir.

Mâlikî ve Eş'arî olan Bâkıllânî, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan Mu'tezile'nin Basra ekolü temsilcilerinden Şâfiî mezhebine mensup Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte, âdeta tartışmaların iki kutbunu oluşturmuştur. Aslında husün-kubuh konulu bir çalışmada kıyaslanabilecek müelliflerden ilk akla gelenler Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr olduğu halde, maalesef her ikisinin de Fıkıh Usûlü eserleri (tam olarak) günümüze ulaşamamıştır.

Bâkıllânî'nin husün-kubuh meselesine teklîf ve mükellef konusunun alt başlığı olarak yer vermesi tesâdüfî değildir. Ona göre, teklîf konusu fiillerin şer'î hükümlerini, hasen ve kabih olanlarını bilmenin tek yolu, şer'dir. Şer' gelmeden önce akıl, bunları bilemez.

Bâkıllânî, fiilin zâtında veya sıfatındaki bir özelliğe yahut emir ve nehyin şart ve sıfatlarına dayanarak husün ve kubha hükmedilemeyeceğini; hasenin, Allâh Teâlâ'nın yapanı övmeyi emrettiği; kabihin ise yapanı kınamayı emrettiği fiilden ibâret olduğunu savunur. Tanımda kullanılan bu ifâdeler, aklın husün ve kubha hükmedemeyeceği görüşünün bir başka söyleyiş tarzıdır. Yine yaptığı tanımdan anlaşıldığı üzere Bâkıllânî, mübahı hasenin kapsamı dışında bırakmaktadır.

Aklın husün-kubuh hakkında fikir sahibi olamayacağını savunanların aksine Bâkıllânî, bazı fiillerde aklın husün-kubhu algılayabileceği ancak vâcib kılamayacağı görüşündedir. Bâkıllânî'nin dikkat çektiği bir başka nokta, aklın hükümlerinin subjektifliğidir ki Gazzâlî'nin de bu görüşü benimsediği ve geliştirdiği ileride görülecektir.

Tartışma konusunun, "mükellefin fiilleri" olduğuna dikkat çeken Bâkıllânî, Allâh Teâlâ'nın fiillerinin husün-kubuh vb. sıfatlarla nitelenemeyeceğini belirtir. Ona göre Allâh Teâlâ, kabihi yaratır. Ancak kul yaptığında zulüm ve kabih olarak nitelendirilen bu tür fiiller, Allâh Teâlâ'dan sâdır olduğunda âdil, câiz ve hasen olur. Gerçekten de husün-kubuh tartışmalarında, konunun Allâh Teâlâ'nın fiilleri mi yoksa kulların fiilleri mi olduğu zaman zaman netliğini kaybetmektedir. Muhâlifin kulun fiilleri hakkında öne sürdüğü bir görüşü, muhâtabı, Allâh Teâlâ'nın fiillerini gerekçe göstererek çürütmeye çalışmakta yahut bunun tam aksi gerçekleşmektedir. Bunda kimi zaman muhâlefet üslûbundan kaynaklanan, sözü kastı dışına çekme arzusu sezilse de aslında -son bölümde değinileceği üzere- husün-kubuh tartışmalarının, kulların fiilleri üzerinde yürütülen ancak temelinde ya da sonucunda Allâh Teâlâ'nın fiillerine dayanan iki boyutu bulunmaktadır.

Mâlikî-Eş'arî çizginin bir başka ismi olan Bâcî'nin görüşleri, Bâkıllânî ile benzerlik arzeder. Endülüslü Bâcî de yaptığı hasen ve kabih tanımlarıyla bu konuda

aklı, devre dışı bırakmıştır. Şîrâzî'den Fıkıh dersi aldığı bilinen Bâcî, şer'den önce fiillerin hükmü konusunda tevakkufu benimsemiştir. Bâcî, haramlığın en ihtiyatlı görüş olduğunu savunan Ebû Ya'lâ gibi kimselere karşı çıkar ve haram kılma ile helâl kılma arasında, bu açıdan bir fark bulunmadığını belirtir. Ayrıca tevakkufun metod bakımından -onların iddiâ ettiği gibi- hazr veya ibâhayı savunmakla aynı olmadığına, çünkü tevakkuf edenlerin, diğerleri gibi hüküm vermeyip şer'in hükmünü beklediklerine dikkat çeker.

Meşhur dört amelî mezhebin sonuncusu olan Hanbelî mezhebinin, ele alınan dönem içindeki tek temsilcisi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır. İbn Hazm ile aynı yıllarda yaşamış olan Ebû Ya'lâ, aklı, "bir çeşit zarûrî bilgi" şeklinde tanımlamakta ve Bâkıllânî'nin bu konudaki görüşünü benimsemektedir. Emrin maslahata bağlı olmadığını söyleyerek maslahata itibârı savunanlara karşı çıkan Ebû Ya'lâ, diğer taraftan mükellefin, dünyevî şartlarda aleyhine gibi görünen bir fiille yükümlü kılınmasında da bir maslahat bulunduğunu belirterek -bir anlamda- onlara katılmış olmaktadır. Aslah görüşünün temelinde, aklın, maslahat bulunmayan fiilin emredilmesini kabih görmesinin bulunduğuna dikkat çeken Ebû Ya'lâ'ya göre akıl, husün veya kubha hükmedemez. Ebû Ya'lâ, husün-kubhun niçin eşyanın kendisinde değil de fâillerin onlara ilişkin fiillerinde arandığına da açıklık getirir. Çünkü eşyanın kendisi Allâh Teâlâ'nın fiilidir ve cezâ tehdidi ancak kulun fiiline yönelik olabilir. Bu ifâdeleriyle Ebû Ya'lâ, hasen-kabih sıfatlarının yalnız mükellefin fiillerine nispet edilebileceğini kabul etmiş olmaktadır.

Ebû Ya'lâ, şer'den önce eşyanın hükmü konusunda en ihtiyatlı görüşün hazr/haramlık olduğunu savunur. Tevakkufu tercih edenlerin netice itibâriyle, ibâhayı benimseyenlerin tarafında olduğunu söyleyerek onlara dikkat çekici bir eleştiri yöneltir. Ayrıca tevakkuf görüşünün de akla dayandığını, diğer iki görüş kadar mefsedete düşme riski taşıdığını ve metod bakımından farklı olmadığını belirtir. Aklın, şer' varken vücûba ya da haramlığa hükmedemeyeceğini; fakat şer'den önce bunlara hükmetmesine bir mâni bulunmadığını söyleyerek tevakkuf taraftarlarını eleştirir.

Ebû Ya'lâ'nın bu eleştirisi, gerçekten de husün-kubuh tartışmalarında çok önemli bir noktaya temas etmektedir. Şer'den önce aklın, hasen veya kabihe hükmetmesine mâni olan bir delil var mıdır? Bu delilin niteliği nedir? Tartışma konusu,

şer‘den önce fiillerin hükmü olduğuna göre, henüz şer‘î bir delil bulunmamaktadır. Kişiyi tevakkufa sevkeden şer‘î bir delil yok iken, fiil hakkında hüküm vermeyip bir şer‘î delil gelmesini beklemeye hükmeden, akıldır. Bu sebeple Ebû Ya‘lâ, tevakkufu, metod bakımından diğer görüşlerle bir tutmaktadır.

Tevakkuf taraftarları, Ebû Ya‘lâ gibi muhâliflerine bu görüşün ne anlama geldiğini anlatmaya çalışsa da gerek Bâcî ve Sem‘ânî gerekse bu görüşü savunan diğer usûl müellifleri, netice bakımından tevakkufa getirilen eleştirilerle ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Örneğin tevakkuf eden kişi, şer‘î hüküm gelinceye kadar tartışma konusu olan yiyecek-içecek gibi şeylerden yararlanacak mıdır? Yararlanması durumunda övgü ya da kınama söz konusu mudur? Ebû Ya‘la’nın iddiâ ettiği gibi, tevakkuf, netice itibâriyle ibâhayı savunmak mıdır? Ele alınan usûlcüler içinde tevakkuf görüşünü benimseyenler, eserlerinde Ebû Ya‘lâ’nın bu iki önemli eleştirisine tatmin edici bir cevap vermemekte; bunun yerine onun savunduğu hazr/haramlık görüşünü çürütmeye çalışmaktadır.

Ebû Ya‘lâ, -İbn Kassâr- gibi bazı âlimlerin, bu konuları Fıkıh Usûlü’nün dışında aklî meseleler olarak görmesi ve tartışmaları gereksiz bulmasına da şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, şer‘den önce eşyanın hükmü ve dolayısıyla husün-kubuh meselesi, hem teşrî öncesini hem de teşrî sonrası şer‘î delile ulaşılamayan durumları kapsar ve tam olarak Fıkıh Usûlü’nün konusudur. Daha sonra Şâfiî fakihi Sem‘ânî’nin de benzer ifâdelerle bu görüşü desteklediği görülür.

el-Mustasfâ öncesi dönemde Zâhirî mezhebinden tek usûl eseri örneği *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*’dır. Endülüslü İbn Hazm’ın, husün-kubuh konusunda ne düşündüğü ve bu konuyu Fıkıh Usûlü’ne dâhil edip etmediği, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ile aynı çağda fakat Bağdat ve Basra’nın çok uzağında yaşamış ve amelde Zâhirî mezhebini benimsemiş bir âlim olması açısından ayrıca önem taşır. İbn Hazm’ın, husün-kubuh görüşleri bakımından, çağdaşı Debûsî ve Basrî’den -en az yaşadığı coğrafya kadar- uzak olduğu; aklın yetkisini sınırlama konusunda çağdaşı Ebû Ya‘lâ, Bâcî, Şirâzî ve diğerlerinden çok daha uç noktada bulunduğu görülmektedir.

İbn Hazm, şer‘in aklî zarûrete aykırı gelemeyeceğini; çünkü Allâh Teâlâ’nın bir şeyin hakikati ile akıldaki idrâkini farklı yaratmayacağını söylerken her ne kadar Cessâs, Debûsî, Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî gibi âlimlerin görüşüne yaklaştığı izlenimi verse de aklın vâcib kılma yetkisi bulunmadığını, sadece mümeyyiz olduğunu ve akılda bir fiilin haramlık ya da ibâhasının bulunamayacağını savunarak onlardan net biçimde ayrılır. İbn Hazm’a göre aklın yapacağı şey, şer‘î hükmü beklemek yani tevakkuf etmektir. Tevhid gibi aklın husnünü vâcib gördükleri de dâhil olmak üzere, hiçbir fiilin kendisi sebebiyle hasen olmadığını savunan İbn Hazm, bunları neshedemeyeceğini söylemenin Allâh Teâlâ’ya iftirâ olduğunu, -daha ağır bir ifâde ile- kulun, Yaratıcı’sını yönetmesi anlamına geldiğini belirtir.

Gerçekten de hikmet ve adâleti gerekçe göstererek Allâh Teâlâ’nın zulüm vb. kabih fiillerde bulunmamasının zorunlu olduğunu savunanların içine düştüğü çıkmazlardan en önemlisi Yaratıcı’nın fiillerine bir takım sınırlar koyup bunları aşmasının imkânsız olduğunu iddiâ etmeleridir. Allâh Teâlâ’nın irâde, kudret ve ilim sıfatları ekseninde, hikmet ve adâleti çerçevesinde tartışılan bu konu, husün-kubuh meselesinin kilit noktalarından birini teşkil etmektedir.

İbn Hazm, aklın, Allâh Teâlâ’ya bir hükmü vâcib kılmasının imkânsızlığına vurgu yapmaktadır. Allâh Teâlâ’nın küfür ve zulmü yaratmasının imkânsızlığını ise sadece bunu yapmayacağını vahiyle bildirmesine ve kullarına karşı lütuf sahibi olmasına bağlamaktadır. Bu konuda İbn Hazm’ın, Eş‘arîyye’ye yakın bir duruş sergilediği görülür.

İbn Hazm, şer‘î delil olarak yalnız Kitâb, sünnet, icmâ‘ ve bunların mânâ ve mefhûmu (delil)’nu kabul etmektedir. Genellikle aklî delil olarak değerlendirilen istıshâbı, İbn Hazm’ın, akla değil şer‘e dayanan bir yöntem olarak kabulü, diğer görüşleriyle tutarlılık arzeder. Kıyası delil olarak kabul etmeyen İbn Hazm, Allâh Teâlâ’nın, kullarının maslahatına göre fiillerde bulunduğu iddiâsına da karşıdır. Ona göre tüm kâinâtın Rabbi olan Allâh Teâlâ, sadece insanın maslahatını düşünmez. İbn Hazm’ın bu tespiti, maslahata itibârı savunanların üzerinde düşünmesini gerektiren incelikler barındırmaktadır. Husün-kubuh tartışmalarının tamamının insan merkezli olduğu düşünülürse İbn Hazm’ın, yaratılmışların insandan ibâret olmadığını hatırlatmak

sûretiyle bu sınırlı bakış açısının dışına çıkması ve meseleye farklı bir boyut kazandırması hakikaten dikkate değer bir durumdur.

Buraya kadar zikredilenler göstermektedir ki ele alınan usûl müelliflerinin amelî mezheplerinin, onların husün-kubuh görüşlerine doğrudan bir etkide bulunduğu söylenilemez. Amelde Şâfiî olan Kâdî Abdülcebbâr'ın, diğer Şâfiî usûlcülerle bâriz görüş farkı; buna karşılık amelde Hanefî olan Basrî ile benzerliği bu tespiti desteklemektedir. Ayrıca aynı amelî mezhebe mensup olsalar da Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ile Pezdevî ve Serahsî arasındaki fark da bunun açık bir göstergesidir. Bununla birlikte teklîfte akla az veya çok rol veren tüm Usûl müelliflerinin Hanefî olması da dikkat çekici bir durumdur. Ele alınan müellifler içinde yalnız Kâdı Abdülcebbâr Şâfiî'dir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın, dönemin Hanefî-Mu'tezilî ulemâsından Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilim halkasına katılmak istediğini ve Basrî'nin onu, Şâfiî mezhebinde kalmasını tavsiye ederek geri çevirdiğini hatırlamakta yarar vardır.[404] Şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'ın mezhep değiştirme isteğinin altında tek bir sebep değil, psikolojik, sosyal ve siyâsî pek çok gerekçe yatmaktadır. Diğer taraftan Mu'tezile'nin yaşama ve yayılma alanlarının Hanefî coğrafya içinde oluşu da siyâsî, sosyal, itikâdî ve fıkhî açılardan tahlil gerektiren bir durumdur.

Usûl literatüründe sonradan adı konulan Fukahâ ve Mütekellimîn meslekleri açısından bakıldığında, müelliflerin bu metodlardan hangisini takip ettiğinin, husün-kubuh görüşleri üzerinde bir etkisi bulunmadığı görülmektedir. Kelâmcıların bu ilme âit meseleleri -gerekmediği halde- Usûl kitaplarına taşıdığı tespiti, bazı konular hakkında doğru kabul edilebilir ise de husün-kubuh problemi açısından böyle bir değerlendirme isâbetli olmayacaktır. Çünkü Cessâs ve Debûsî gibi Fukahâ mesleğinin güçlü temsilcileri, eserleriyle bu tespitin aksine şehâdet etmektedir.

Bölgesel bir değerlendirme yapıldığında, müelliflerin husün-kubuh görüşleri üzerinde, yaşadıkları çevrenin tamamen etkisiz olduğunu söylemek oldukça zordur. Her etkinin bir tepki doğurduğu göz önünde bulundurulursa fakihlerin yaşadıkları çevrenin, husün-kubuh görüşleri üzerinde olumlu ve olumsuz etkide bulunduğu söylenilebilir. Aynı bölgede yaşayan farklı görüşlerdeki fakihlerin, kendi fikirlerini açıklayıp kabul

[404] Metin Yurdagür, "Kadî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 103-104.

ettirme ve muhâtabına muhâlefet etme çabası içine girmesi tabiîdir. Bağdat, Basra, Nîşâbur, Horasan, Semerkand ve Buhâra olmak üzere dönemin ilim merkezlerinde çarpışan bu muhâlif görüşlerin, söz konusu karşılaşma olmasa bu derece bilenemeyeceği ve tarafların, delil ve sistemlerini bu kadar geliştirip olgunlaştıramayacağı ortadadır. Dolayısıyla tartışmanın tüm tarafları, bu muhâlefet kültüründen beslenmiş ve hem ilmî anlamda hem de telif kalitesi bakımından olumlu gelişmeler kaydetmiştir.

Husün-kubuh tartışmalarının, siyâsî ortamdan etkilendiği de bir gerçektir. Özellikle, ele alınan dönemde zaman zaman Mu‘tezile’nin, zaman zaman da Eş‘arî veya Mâturîdî (Şâfiî veya Hanefî) olan âlimlerin siyâsî iktidar tarafından desteklenmesi ve muhâliflerine zor günler yaşatılması, bu tartışmaların seyrini etkilemiştir. Fıkıh ve Siyâsî tarih ilişkisi önemli bir konu olmakla birlikte bu çalışmanın sınırlarını aştığını belirtmek gerekir. Diğer taraftan, çalışmamızda bu ilişkiyi irdelemeye ihtiyaç da bulunmamaktadır. Çünkü ispatlanmak istenen gerçek, siyâsî ve sosyal ilişkiler mevcut durumdan çok farklı seyretmiş olsa da husün ve kubhun, Fıkıh Usûlü’nün bir meselesi olarak kitaplarda yerini bulacağı; çünkü bu ilmin konusu olduğudur.

O halde asıl yapılması gereken, zikredilen usûlcülerin görüşlerini, itikâdî mezhepler bağlamında değerlendirmektir. Nitekim aynı amelî mezhebe mensup fakihleri değerlendirirken dahî onları, itikâdî mezheplerine göre ikinci kez sınıflandırmak zorunda kalışımız, husün-kubuh meselesindeki görüşlerinde asıl etkili faktörün, itikâdî mezheb olduğunu göstermiştir. Bu meselede, Mâturîdî, Mu‘tezilî ve Eş‘arî fakihlerin kendi içinde birbiri ile büyük oranda tutarlılık arzettiği görülmektedir. Mâlikî olan Bâkıllânî ve Bâcî ile Şâfiî olan Şîrâzî, Cüveynî, Sem‘ânî ve Gazzâlî arasındaki görüş benzerliğinin sebebi, itikadda Eş‘arî mezhebinden oluşlarıdır. O kadar ki Endülüslü Bâcî, aralarında uzun mesafeler olmasına rağmen görüş bakımından bu fakihlere yakın; ancak kendi coğrafyasından olan İbn Hazm’a uzaktır. Bu da itikâdî mezhebin fakihlerin husün-kubuh görüşlerinde, bölge ve çevre faktöründen çok daha etkili olduğunun göstergesidir. Nitekim husün-kubuh meselesinin, itikâdî kökenleri bulunan bir problem oluşu da bunu gerektirir.

Sonuç olarak Şâfiî'den başlayıp Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'yı telifine kadar uzanan dönemde, gerek Fukahâ gerekse Mütekellimîn mesleğine göre yazılmış eserlerde, husün-kubuh meselesinin, farklı başlıklar altında da olsa ele alındığı ve Fıkıh Usûl'ünün bir konusu olarak kabul edildiği görülmektedir. Buna itiraz eden tek müellif olan İbn Kassâr'a, diğer Usûl müellifleri gerek açıkça gerekse eserlerinin içeriğiyle karşı çıkmaktadır. İlk beş asırda oluşan Usûl geleneği esas alınarak telif edilen sonraki eserlerde de husün-kubuh meselesi, yalnız teşrî öncesi dönemin değil, sonrasının da bir problemi olarak yerini almıştır.

İKİNCİ BÖLÜM
EL-MU‘TEMED’DE HUSÜN-KUBUH

I. FIKIH USÛLÜ’NE GİRİŞ

Fıkıh Usûlü eserlerinin genelinde olduğu gibi Basrî’nin *el-Mu‘temed*’inde de bu ilim dalının konularına ve eserde bunların hangi sistemle işleneceğine dâir bilgiler verilmektedir. Özellikle Mütekellimîn mesleğine âit eserlerde, giriş kısmının erken dönemlerde belli bir sisteme kavuştuğunu söylemek mümkündür. Basrî’nin *el-Mu‘temed*’i bunun en güzel örneklerinden biridir. Basrî, mukaddimesine, bu eseri yazma amacını zikrederek başlar.

A. ESERİN AMACI

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, giriş bölümünde, kendisini bu eseri yazmaya sevk eden sebepleri açıkça dile getirmektedir. Bu sebepler aynı zamanda *el-Mu‘temed*’in niçin, çalışmamızda mukâyese edilecek iki eserden biri olarak seçildiğinin de cevabını teşkil etmektedir. Basrî’nin amacı, konuların belli bir düzen içinde ele alındığı, tekrar içermeyen bir Usûl eseri oluşturmaktır. Onu, *el-Mu‘temed*’i yazmaya sevk eden en önemli sâik, Kelâm’ın inceliklerinden olup -dolaylı biçimde ilgisi bulunsa bile- aslında Fıkıh Usûlü’nün konusu olmayan meselelerin yer almadığı bir Usûl eseri telif etme arzusudur.

Basrî, kendi dönemine kadar bu alanda yazılmış eserlerde, Usûl’ün sınırları dışına çıkma hatasına düşüldüğü kanaatindedir. Basrî, hocası Kâdî Abdülcebbâr’ın meşhur usûl eseri *el-Umed*’e şerh olarak yazdığı *Şerhu’l-Umed*’de, kendisinin de bu hataya ortak olduğunu itiraf eder. Ancak bir şerh olması sebebiyle, Basrî, eserin aslına bağlı kalmak ve onu açıklamak mecbûriyetindedir. Dolayısıyla *Şerhu’l-Umed*’de bu hataya düşmenin kendisi için kaçınılmaz olduğunu belirtir. Ona göre, Usûl ile dolaylı ilgisi bulunan ve onun anlaşılması için gerekli olmayan Kelâmî ayrıntıların, Fıkıh Usûlü kitaplarında yer alması, büyük bir yanlıştır. Diğer taraftan Kelâm bilen kimse, bir Usûl eserinde zikredilenden çok daha fazla bu ilme vâkıftır. Bu ilmi hiç bilmeyen kimsenin ise Usûl eserinde zikredilen Kelâmî konulardan istifâde etmesi bir yana, daha çok zihni

karışacak ve bıkkınlığı artacaktır. Bu sebeple, Kelâmî konuların Usûl kitaplarına dâhil edilmesi faydasızdır.

Basrî, kitabın amacını, "Usûl-i Fıkıh hakkında nazar (düşünme, inceleme)" şeklinde özetlemektedir. Bu sebeple eserine, Usûl-i Fıkh'ın ne olduğunu açıklayarak başlar. İki kelimeden oluşan bu terkibin anlaşılabilmesi için öncelikle onu oluşturan 'usûl' ve 'fıkıh' kavramlarını açıklamak gerekmektedir.

Sözlükte, "konuşanın kastını anlamak" şeklinde tarif edilen fıkıh, fakihlerin örfünde (ıstılâh), şer'î hükümlerle ilgili genel bilgilerdir.[405] Bu tanımın doğru anlaşılması, içindeki terimlerin bilinmesine bağlıdır. 'Hüküm' ile 'fiil' arasındaki farka dikkat çeken Basrî, hasen, mendûb, vâcib, muharram, mahzûr, kabih ve mekrûh kavramları açıklanmadan hükümlerin ve dolayısıyla fıkhın anlaşılamayacağını belirtir. Ayrıca emrin vücûb veya nedbe delâletinin ortaya konulması da ancak bunlar anlaşıldıktan sonra mümkün olabilir.

Hasen, muktedirin, yaptığı takdirde hiçbir şekilde kınanmayı (zemm) hak etmediği fiildir.[406] Fakihlerin örfünde **mendûb**, vâcib kılınmaksızın mükellefin teşvik edildiği fiildir. Mendûb mutlak olarak kullanıldığında, Allâh Teâlâ'nın, söz konusu fiile teşvik ettiği anlaşılır. **Vâcib**, yapılmaması, kınanmayı (zemm) hak ettiren ya da onu hak etmede etkisi olan fiildir. **Kabih**, kınanmayı hak etmede etkisi olan fiildir. **Muharram** ve **mahzûr**, yapılması bir yasakla (zecr) men edilen fiildir. Mutlak olarak kullanıldığında, Allâh Teâlâ'nın, o fiili haram ve yasak kıldığını ifâde eder. Allâh'ın, fiili haram ve yasak kılmasının mânâsı, mükellefe onun kubhunu açıkça veya diğer delâlet yollarından biriyle bildirmesidir. **Mekrûh**, yapılmaması daha uygun olan fiildir.

Târifte hükümleri niteleyen "şer'î" sıfatının da açıklanması gerekmektedir. Şer'î hükümler, şeriatin ya aslın hükmünü değiştirmesiyle ya da olduğu gibi bırakması ile sâbit olur. Şer'in, aslî hükmü değiştirmediğini bilmek, ancak aslî olan hazr ve ibâhayı, sonra da şeriatin bu hükümleri olduğu gibi bıraktığını bilmekle mümkün olur. Böylece hazr ve ibâhanın fıkhın yolları arasında zikredilmesinin gerekliliği ortaya

---

[405] "**فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية**" Basrî, *el-Mu'temed*, I, 8.

[406] Tekrardan kaçmak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için târiflerde geçen "şey / ما" kelimesi yerine mânâya uygun düşen -fiil gibi- başka kelimeler tercih edilmiştir. (A.Y.)

çıkmış olmaktadır. Çünkü şer‘in değiştirmediği aslî hükmün ne olduğu, bu yolla bilinecektir.

Fıkhın mâhiyetine böylece açıklık getiren Basrî, daha sonra, terkibi (Fıkıh Usûlü) oluşturan ikinci kelimenin izâhına geçer. Usûl kelimesi sözlükte, “üzerine başka şey binâ edilen ve kendisinden dalların ayrıldığı (teferrû‘) şey” anlamına gelir. Usûl-i Fıkıh ise fıkhın kendisinden doğup ayrıldığı (teferru‘) asılları, kökleri ifâde eder. Tevhid, adâlet ve fıkhın delilleri gibi. Fakihlerin ıstılâhında ise Usûl-i Fıkıh, fıkhın yolları hakkında genel olarak inceleme-araştırma yapmayı (nazar), bu yollarla nasıl istidlâl[407] edileceğini ve bunlara tâbî konuları ifâde eder. Tevhid, adâlet, nübüvvet ve tek tek meselelerin fıkhî delilleri gibi Fıkhın üzerine binâ edildiği başka esaslar bulunsa da fakihler, bunları Usûl-i Fıkıh olarak isimlendirmemektedir.

Basrî’ye göre, şer‘î hükümleri bilme yollarının anlaşılabilmesi için delâlet, emâre, ilim ve zann-ı sahih gibi terimlerin açıklığa kavuşturulması, bunlar arasındaki farkın bilinmesi gerekir.

Fıkhın yolları (**طرق الفقه**), üzerinde doğru düşünme ve inceleme (النظر الصحيح) yapıldığı takdirde fıkha ulaştıran yollardır. Bunlar da delâlet ve emâre olmak üzere iki çeşittir: **Delâlet**, hakkındaki doğru düşünme (nazar-ı sahih)’nin, ilme ulaştırdığı şeydir. **Emâre** ise hakkındaki doğru düşünmenin, zann-ı gâlibe ulaştırdığı şeydir. **İlim,** inanılan şeyin -hakikatte- öyle olduğu hususunda kişinin mutmain olmasını gerektiren itikâddır. **Zann** ise mümkün görülen iki şeyden birinin, kalbe ağır basmasıdır. **Nazar,** düşünmektir. Buna ‘istidlâl’ demek de mümkündür. **İstidlâl**, bir şeye bilgi veya zann derecesinde vâkıf olmayı sağlaması için, itikâd veya zanların düzenlenip sıralanmasıdır.

Doğru düşünme (**النظر الصحيح**), bir ilme veya zanna ulaşmak için, ilim veya zanların aklî olarak düzenlenip sıralanmasıdır. Basrî, bu konuda tüm akılların aynı

[407] En basit tanımıyla ‘akıl yürütme’ anlamına gelen bir mantık terimi olan istidlâl, bir iddiâyı ispat amacıyla delil ortaya koyma; doğruluğu bilinen veya zannedilen hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşma gibi mânâlarda kullanılır. Fıkıh Usûlü’nde de sözlük anlamına uygun olarak terimleşen ve farklı mânâlar yüklenen istidlâl, “şer‘î delilden hareketle bir hükme ulaşmak; varılan bir sonucu delillendirmek; delile bağlı akıl yürütmek” anlamlarında kullanılmıştır. bkz. Abdülkuddüs Bingöl, Ferhat Koca, Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA*, XXIII, 323-328.

yetkinlikte olamayacağına; kâmil akıl ile kâmil olmayan akıl arasında açık bir fark bulunduğuna dikkat çeker.

Bu terimlerin açıklamasının ardından Basrî, Fıkıh Usûlü'nü, "genel olarak/ **على جهة الإجمال**" fıkhın yolları, şeklinde nitelendirmesinin gerekçesini de açıklamaktadır. Usûl'de ele alınan hususlar, belirli (muayyen) konular değildir. Örneğin, emrin vücûb ifâde ettiği söylenirken belli bir emre işâret edilmez. Nehiy, icmâ ve kıyas da böyledir. Bunların ayrıntılarına ve furû'daki örneklerine Usûl'de yer verilmez. Ancak Fıkhın delilleri, muayyendir. Bu sebeple, "genel olarak" kaydı konulmadan yapılacak bir usûl târifi, fakihlerin muayyen fıkhî deliller hakkındaki görüş ve değerlendirmelerinin de Fıkıh Usûlü'ne dâhil edilmesini gerektirecektir.

Basrî'nin, târifte geçen 'istidlâl şekli'nden kastı, şartlar, mukaddimeler (öncüller) ve bunların sıralanmasıdır. Nitekim Fıkhın yollarına ve dolayısıyla Fıkha, bunlarla istidlâl edilmektedir.

Basrî, tanımda geçen "istidlâl şekline tâbî olan şey" ifâdesi ile müctehidlerin isabeti konusunu kastettiğini belirtir. Çünkü müctehidlerin isâbet veya hata ettiğini tespit etmek, kullandıkları istidlâl şeklinin bilinmesine tâbîdir.[408]

B. ESERİN/USÛL'ÜN BÖLÜMLERİ

Fıkıh Usûlü'nü, şer'î hükümlere ulaştıran yollar, onlarla istidlâl şekilleri ve bu konuya tâbî hususlar olarak tanımlayan Basrî, şer'î hükmün, müctehid olanı da olmayanı da bağladığına dikkat çeker. Dolayısıyla hem müctehidler için hem de ictihâd ehliyetine sahip olmayanlar için, şer'î hükme götüren bir yol bulunması zorunludur. Müctehid olmayanın yolu, müctehidin fetvâsıdır. Müctehidin yolu ise iki çeşittir:

Birincisi, şer' değiştirmediği sürece aklın hükmü üzere kalmaktır. O halde şer'î hüküm sebebiyle aklî hükümden vazgeçmenin câiz olduğu ve olmadığı durumları bilmek için, hazr ve ibâha konusunun Fıkıh Usûlü'nde zikredilmesi gerekir.

İkincisi, Hakîm'in hükmü veya ona ulaştıran ictihâddır. Basrî'nin, Allâh Teâlâ'nın Hakîm (Hikmet sahibi) oluşuna eseri boyunca sık sık vurgu yaptığı görülür.

[408] el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 7-11.

Bazı fiillerin, Allâh Teâlâ için vâcib olduğunu söylerken aslında bunların, O'nun hikmet sâhibi oluşunun zorunlu bir neticesi olduğuna işâret etmektedir. Az sonra görüleceği üzere Basrî, "hakîm" sıfatını, zâtı sebebiyle hikmet sahibi olması bakımından yalnız Allâh Teâlâ'ya; başka sebeplerle hakîm olma bakımından da peygamberlere ve bütün olarak ümmete nispet etmektedir. Aslında Basrî'nin husün-kubuhla ilgili görüşlerinin temelinde Allâh Teâlâ'nın Hakîm sıfatının yer aldığı görülmektedir.

Basrî'ye göre Hakîm'in hükmü, iki çeşittir: Biri, kıyas gibi müstenbat (müctehidin istinbâtı[409] ile elde edilmiş) olan; diğeri, müstenbat olmayandır. Müstenbat olmayan hüküm, söz ve fiil olmak üzere iki kısımdır.

İstidlâl şekli yani delillerden nasıl hüküm çıkarılacağı konusu, istidlâl şartlarını ve mukaddimelerin (öncüller) ne şekilde düzenlenip sıralanacağını içermektedir. Hakîm'in hitâbının, -örneğin emir, nehiy ve umûmun- ne zaman hakikat veya mecaz mânâsı taşıdığının bilinmesi; bunun için de öncelikle 'hakikat' ve 'mecaz'ın doğru anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu konular, hükümlere istidlâl şeklinden daha önce ele alınmalıdır. [410]

Böylece Basrî, kendi görüşleri çerçevesinde, bir Usûl eserinde hangi konuların, niçin bulunması gerektiğini kısaca ortaya koymuş olmaktadır. Sisteminin daha iyi anlaşılabilmesi için *el-Mu'temed*'de yer alan ana konuları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Sözün kısımları (Hakikat ve mecaz; harfler; emir ve nehiy; umum ve husus; mücmel ve mübeyyen)
2. Fiiller
3. Nâsih ve mensuh
4. İcmâ'
5. Haberler

[409] İstinbât, ictihâd ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarma anlamına gelen bir Fıkıh Usûlü terimidir. bkz. Ferhat Koca, "İstinbât", *DİA*, XXIII, 368-369.
[410] Basrî, *el-Mu'temed,* I, 11-12.

6. Kıyas

7. Hazr ve ibâha

8. Hüküm yolları

9. Delillerle istidlâl şekli

10. Müftî ve müsteftînin sıfatı

11. İctihadda isâbet ve taklid

C. USÛL KONULARININ TERTİBİ

Başlangıçta belirtidiği gibi Basrî, *el-Mu'temed*'i iki temel iddiâ ile kaleme almıştır. Birincisi, Usûl'ün konusu olmayan hiçbir meseleye yer vermemek; ikincisi, her konuyu, olması gereken sıraya koymaktır. Dolayısıyla Basrî, eserin muhtevası kadar konuların tertibi bakımından da ideal bir Usûl eseri telif etmeyi hedeflemiş, bu sebeple eserinde hangi konulara yer vereceğini açıkladıktan sonra, başlıkları niçin bu şekilde sıraladığını da açıklama ihtiyacı hissetmiştir.

Basrî'nin yapmış olduğu Fıkıh Usûlü tanımı, eserindeki konuların sıralanması bakımından bir plan mâhiyetindedir. Emir, nehiy ve umûmun, tanımda zikrettiği, "Fıkhın yolları"ndan olduğunu belirten Basrî, eserde önceliğin bu konulara âit olduğu düşüncesindedir. Ancak bu kavramların hakikî ve mecâzî kullanımının doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle sözün kısımları, hakikat-mecaz, harfler gibi konulara yer verilmesi uygun olur. Bu sâyede –Basrî'nin kendi görüşü olan- vücûb için kullanıldığında emrin hakikat olduğunu ispatlamak kolaylaşacaktır. Hitâb çeşitlerinden ilk olarak emir ve nehyin anlaşılması gerekir. İspatın nefye üstünlüğü sebebiyle Basrî, nehiyden önce, emre yer verir. Emir-nehiy gibi anlamı açık olan sözleri, bazı sebeplerden ötürü anlamı kapalı olanlara önceleyerek mücmeli[411] ve beyân ile açıklığa kavuşturulan (mübeyyen) diğer lafız çeşitlerini daha sonraya bırakmıştır.

[411] Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle ne kastedildiği anlaşılmayan lafız anlamında bir Usûl-i Fıkıh terimidir. bkz. Ferhat Koca, "Mücmel", *DİA*, XXXI, 453-454.

Fiiller, nesih konusundan önce yer almıştır; çünkü nesih, hitâbda olduğu gibi fiillerde de gerçekleşebilir. Fiiller, icmâ'ın da önüne alınmıştır; çünkü onlar Rasûlullah'tan sâdır olmuştur. Basrî, hitâbla ilgili tüm konulara, icmâ'dan önce yer vermiştir. Çünkü icmâ'ın sıhhatini bilme yolu, hitâb yani Allâh ve Rasûlünün kelâmıdır. İcmâ'dan sonra, mütevâtir ve âhad haberler yer alır. İcmâ' bunlardan önce gelmiştir; çünkü âhad haberleri kabulün vâcib olduğunu bilme yollarından biri icmâ'dır. Diğer bir yol da emârelerdir. Ancak onlar kıyasla birlikte zikredilmiştir. Kıyas, icmâ'dan sonraya bırakılmıştır; çünkü icmâ', kıyasın sıhhatini bilme yollarından biridir.

Basrî, hazr ve ibâha konusunun, aslında hitâbla ilgili konulardan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak eserin asıl amacı, sırf şer'î deliller olduğu için bunlar öne alınmıştır. Diğer taraftan hazr ve ibâha konusu daha genel olduğu için, hükümlerin yollarından önce yer almıştır.

Görüldüğü gibi Basrî, eserdeki konuları hem genelden özele doğru sıralamakta hem de birbirleriyle olan bağlantılarını ve Usûl'ün genelindeki konumlarını gözetmektedir. İstidlâl şekli, hüküm yollarından sonraya bırakılmıştır; çünkü onun bir dalıdır. Müftî ve müsteftînin sıfatları ise bütün bu konulardan sonra ele alınmıştır. Çünkü müftî, ancak delilleri ve istidlâl şeklini bildiği zaman fetvâ verebilir. Müsteftînin de bütün bunları bilmediği zaman, fetvâ sorması câiz olur. Bütün bu konular bilindikten sonra, ictihâd eden veya fetvâ veren müctehidin isâbet edip etmediği hakkında düşünmek mümkün olacaktır.[412] Dönemin Usûl eserleriyle kıyaslandığında Basrî'nin, sistem ve içerik itibâriyle, eseri te'lif amacını gerçekleştirdiği söylenebilir.

II. EMİR

Basrî, emir kavramını ve bu kavramla ilgili gördüğü meseleleri "el-Kelâm fi'l-Evâmir" ana başlığı altında ele almaktadır. Basrî'nin, emirle ilgili hemen her meselede husün-kubuh meselesine atıfta bulunduğu görülür. Özellikle emrin husün şartları olarak sıraladığı maddeler, Basrî'nin teklîfin mâhiyeti ve şartlarıyla ilgili görüşlerini de ortaya koymaktadır. Teklîfî hüküm çeşitleri için ayrı ayrı başlık açmayan Basrî'nin, vâcible ilgili meseleleri de burada incelediği görülür.

[412] *el-Mu'temed*, I, 13-14.

A. EMRİN HAKİKATİ

"Emir" kavramını dil bakımından inceleyerek konuya başlayan Basrî, bu kelimenin, 'emir' adı verilen özel söz için kullanıldığında hakikat olduğu görüşündedir. Söz için kullanıldığında 'emir' ismi, üç özellik taşır. Bunlardan birincisi lafızla, diğer ikisi emredenle ilgilidir:

1. Sözün, fiile dâvet ve talep sîgasında yani "yap (افعلْ)" ve "yapsın (ليفعلْ)" sîgasında olması gerekir. Basrî'ye göre bu iki sîgada emir, hakikattir. Emrin, haber, nehiy ve temennî anlamında kullanılması ise hakikat değildir.

2. Âmirin, emredilen kişiden daha üstün olması, bir başka deyişle emir verenin, bu sîgayı zillet ve tevâzû gereği kullanmış olmaması gerekir.

3. Âmirin "yap (افعلْ)" sözüyle "emredilen kişinin söz konusu fiili yapması"nı kastetmiş olması gerekir.

Basrî'ye göre emir, üstünlük cihetiyle kullanılmış özel bir sîga olup fiili talep ve ona sevk etmek mânâsına gelir. Bu lafızdan, başka bir şey anlaşılamaz. Emir sîgası, fiili talep için yeterli olmayıp sîga hâricinde ilâve bir şart gerekir. Bu şart, emredilen kişi veya fiille değil, âmirle ilgilidir. Basrî, bu ilâve şartı 'amaç' (garaz) veya "irâde" olarak isimlendirmektedir. Yani âmirin amacı, "emredilen kişinin söz konusu fiili yerine getirmesi" olmalıdır. Emir sîgası, ancak amaç emredilen fiilin meydana gelmesi ise talep ifâde eder.

Basrî, karinelerden arınmış (mücerred) "yap (افعلْ)" sîgasının irâde için vaz'olunduğunu savunan Mu'tezile mensuplarına katılmamaktadır. Ona göre dilde bu sîga, fiili talep için vaz'olunmuştur. Emir sîgasının fiili talep için olması, âmirin onunla fiili irâde ettiği ve amaçladığı anlamına gelir. İrâdenin varlığını bilmek, ancak sîga hakkındaki bu bilgiden sonra, ona tâbi olarak mümkündür.

Emir, fiilin yapılmasını bizzat gerektiren bir söz olduğu için, vücûbu haber vermek; "şunu yapmanı istiyorum" demek; bir fiilin zıddı olan diğer bütün fiilleri yasaklamak, emir olmaz. Bu ifâdelerin, fiilin yapılmasını gerektirdiği, ancak bazı karineler yardımıyla açıklığa kavuşturulduktan sonra anlaşılabilir.

Basrî'ye göre "yap (افعلْ)" sözü, bazılarının iddiâ ettiği gibi çeşitli anlamlarda hakikat olan müşterek bir söz değil; yalnız talep ve emir hakkında hakikat, bunların dışında kullanıldığında mecazdır. Basrî, çoğunluğun da bu görüşte olduğunu nakleder.[413]

B. "YAP!" SÖZÜNÜN VÜCÛBU GEREKTİRMESİ

"Yap! (افعلْ)" lafzının hangi anlama geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fukahâ, bir grup Mütekellim ve iki kavlinden birinde Ebû Ali[414], "yap!" lafzının vücûb için hakikat olduğu görüşündedir. Bazıları, bu lafzın nedb için, bazıları da ibâha için hakikat olduğunu savunmuştur. Ebû Hâşim[415] ise "yap!" lafzının sadece irâdeye delâlet ettiği görüşündedir. Ancak bu lafzı kullanan zât Hakîm ve muhâtap da teklîf (yükümlülük) kapsamında ise fiilin, hasenliğine ilâve olarak -fâile övgüyü hak ettiren- bir sıfat taşıması gerekir.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, "yap! (افعلْ)" lafzının vücûbu gerektirdiği görüşündedir. Bu sözün, vücûbda hakikat olduğunun delili, emredilen kişinin, fiili kesinlikle yapmasını gerektirmesidir. Zaten vücûbun anlamı budur. Yine âmirin, emrettiği fiilin terkini yasaklaması da vücûbun anlamı içindedir. Çünkü emrin vücûb anlamında kullanılması, Allâh Teâlâ'nın onu terk etmeyi kerih görmesi demektir. Basrî, akıl sâhibi herkesin, emre isyan eden kişiyi kınamanın hasen olduğuna hükmedeceğinin de altını çizer.

Emir, kişinin, irâde ve üstünlük sahibi olması durumunda, bir başkasına "yap!" demesidir. "Yap!" demekle "Yapmanı irâde ediyorum" demek arasında fark vardır. "Yap!" emri, fiilin kesinlikle yapılmasını ve -konuşanın, bu sözle fiile sevk etmesi bakımından- irâdeyi ifâde eder. Kişinin, bir amacı olmaksızın, başkasını o fiile yöneltmesi câiz değildir. Bu bilinmediği takdirde, kişinin fiili irâde ettiği de bilinemez. Hâlbuki "Yapmanı irâde ediyorum" sözü, kişinin irâdesini açıkça beyân etmektedir.

---

[413] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 43-56.
[414] Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (303/916) Basra Mu'tezilesi reislerinden olup kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali" *DİA,* VIII, 99-102.
[415] Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (321/933) Mu'tezile'nin büyük imamlarından biri olup yine Mu'tezile imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğludur. bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî, *DİA*, X, 146-147.

Ancak konuşanın bu sözle, kesinlikle fiili yapmaya çağırması bir yana, fiile dâvet edişi bile açık değildir.

Muhâlif, bazen emredilen fiilin zıddının hasen olabileceğini, bu durumda âmirin haseni kerih görmüş olacağını gerekçe göstererek emrin vücûb ifâde etmesine itirazda bulunabilir. Çünkü hasenin kerih görülmesi, kabihtir. Basrî'ye göre, haseni kerih görmek, ancak husnü sebebiyle kerih görüldüğü zaman, kabihtir. Bir menfaat kaybı veya zarar bulunması sebebiyle hasenin kerih görülmesi ise kabih değildir. Dolayısıyla hasenliği dışındaki bir sebeple haseni kerih görmenin husnü, kabihi irâde etmenin de hasen olmasını gerektirmez.

Basrî'ye göre her ikisi de fiilin kesinlikle yapılmasını gerektirmesine rağmen, astın emri değil, üstün emri vücûb ifâde eder. "Yap!" sözü, fiili yapmaya kesin biçimde dâveti gerektirir. Bazen insan bu sözle -kendi menfaati sebebiyle- kabihi ve mübahı isteyebilir. Ancak, hakkında menfaat ve zararın imkânsız olduğu Hakîm'den veya O'ndan nakleden birinden sâdır olduğu zaman, bu lafzın, kabih veya mübah olmayan bir fiile dâvet ve onu talep anlamı taşıdığı bilinir. Bu durum ayrıca, yapılması vâcib olmadığı halde, emredilen kişiyi, fiili yapmaya çağırmanın kesinlik taşımasına da engeldir. Çünkü fiil mendûb olduğu halde, mükellefe "şu fiili kesinlikle yap!" denilmesi hasen olmaz. Ancak mükellefe, fiilin, terk edilmesi mümkün olan "nedb sıfatı"nı taşıdığı açıklanırsa bu, hasen olur. Zira zâtı menfaat ve zarardan münezzeh olan Allâh Teâlâ, kullara ancak maslahatlarını emreder. Kişinin yararına olacağını, fakat terk etmekle zarar görmeyeceğini bildiği halde Hakîm'in, ona, "şu fiili kesinlikle yap!" buyurması câiz değildir. Aksine terk edilmesinin câiz olduğunu mükellefe açıklaması gerekir. Bunu açıklamadığı zaman vücûb sâbit olur. Çünkü nâfileler hakkındaki emir, "yapmayabilirsin ancak yapman daha iyi olur" anlamı taşır. Bu ise anlama sonradan yapılan bir ilâve, bir fazlalıktır. Dolayısıyla bu mânânın ispâtı delile muhtaçtır. Delil bulunmadığı zaman, emrin muktezâsının nâfile değil, vâcib olması gerekir.

Sonuç olarak Basrî'ye göre emir, fiili kesinlikle yapmayı gerektirmek için vaz'olunmuştur. Emreden kişi, onunla, fiilin kesinlikle yapılmasını talep etmiştir. Emreden, kendisi hakkında menfaat ve zararın imkânsız olduğu Hakîm (hikmet sahibi) ise fiilin kesinlikle yapılmasının vâcib olduğu bilinir. Vâcib kılma dışında bir anlamda

kullanılması, emrin vücûb için vaz'edilmediğini göstermez.[416] Bütün bunlar, nehiyden sonra gelen emirde de mevcut olduğuna göre böyle bir emir de vücûba delâlet eder.[417]

C. MUHAYYER VÂCİB

Muhayyerlik tanıyarak bazı fiilleri emretmenin, bedelli olarak bunların tamamının vücûbunu mu yoksa herhangi birinin –bizzat tâyin edilmeksizin- vâcib oluşunu mu ifâde ettiği hakkında ihtilâf edilmiştir. Basrî'ye göre, söz konusu fiillerin bedelli vâcib olmasının anlamı, mükellefin bunların tamamını terkinin câiz olmamasıdır. Ancak hepsini birlikte yapması da gerekmez. Vücûb bakımından eşit olmaları sebebiyle bunlardan birinin yapılması, mükellefin ihtiyârına (seçim) bırakılmıştır. Allâh Teâlâ'nın bunları vâcib kılması ise bu fiillerin tamamının terkini kerih gördüğü, bunlardan herbirini murâd ettiği anlamına gelir. Allâh Teâlâ, mükellef bu fiillerden birini yaptığı zaman, diğerlerinin terkini kerih görmez. Çünkü ona bu fiillerden dilediğini yapma yetkisi vermiş ve durumu kendisine bildirmiştir.

Basrî'ye göre muhayyerlik vererek vâcib kılmanın iki şartı vardır: Birincisi, mükellefin iki fiile de kâdir olup onları yapabilmesi; ikincisi, bu iki fiilin, taabbüd[418] bakımından eşit sıfata sahip yani ikisinin de vâcib veya mendûb olmasıdır. Çünkü Allâh Teâlâ, kabih ile mübah arasında muhayyer bıraksa kabihin işlenmesine imkân vermiş olur ki bundan münezzehtir.[419]

D. EMRİN İCZÂ'A (YETERLİLİK) DELÂLETİ

Basrî'nin naklettiğine göre fukahânın tamamı, emrin, emredilen fiilin yapılmasının iczâ'ına yani emri yerine getirmiş olma bakımından yeterliliğine delâlet ettiği görüşündedir. Kâdî Abdülcebbâr ise emrin iczâya/yeterliliğe delâlet etmediğini savunur.

---

[416] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57-82.
[417] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82-84.
[418] Sözlükte, kulluk, ibâdet etmek; mükellef kılmak gibi anlamlara gelen taabbüd, Fıkıh Usûlü'nde daha çok ta'lil edilebilirlik açısından hükümler bahsinde zikredilir. Bu kökten türeyen taabbüdî kavramı, ibâdet türünden ta'lile açık olmayan, hangi anlam veya amaç için konulduğu irdelenmeden gereği yerine getirilen hükümleri ifâde için kullanılmaktadır. bkz. H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, XXXIX, 511-514.
[419] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 84-99.

Basrî, her şeyden önce bu tartışmada kullanılan kavramların net olarak anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Ona göre ibâdetin müczi' olarak nitelendirilmesi, kendisiyle taabbüdün düşmesinde söz konusu fiilin yeterli olması anlamına gelir. Bu da ancak taabbüdün gerektirdiği şartların tam olarak yerine getirilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla ibâdetin "gayr-ı müczi' " oluşu da mükellefin, yapmakla yükümlü kılındığı şartların tam olarak yerine getirilmediği anlamına gelmektedir.

İbâdetin müczi' olmasından, onun hasen olduğu anlaşılmaz. Çünkü mübah da hasendir; fakat müczi'/yeterli olarak nitelendirilmez. Mübah, kabih değil hasen olduğu için, ancak "câiz" olarak nitelendirilebilir.[420]

E. EMRİN, FİİLİN ZIDDININ NEHYİNE VE KUBHUNA DELÂLETİ

Bazı âlimlere göre bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamaktır. Basrî'nin 'ashâbımız' diye nitelediği Mu'tezilî âlimler ve Kâdı'l-Kudât ise bu görüşe karşı çıkmış, emrin, zıddını yasaklama anlamı taşımadığını savunmuştur.

Emrin, sîga bakımından olmasa da mânâ bakımından, fiilin zıddını yasaklamak anlamına geldiğini savunanlar bunu çeşitli şekillerde temellendirmektedir. Basrî bu görüşlere yaptığı eleştirilerle, konu hakkındaki şahsî fikrini de ortaya koymuş olmaktadır.

- Emir sîgası, fiilin yapılmasını gerektirir. Mükellef, onu terk etmekten ve emredilen şeyi yapmaya engel olan her türlü fiilden men olunmuştur. Bu açıdan emir, emredilen şeyin zıddını haram kılan bir mânâ taşımaktadır. Basrî, bu görüşü doğru bulmaktadır.

- Emir, vücûb gerektirir. Emredilen fiilin zıtlarından birinin, vücûb hususunda onun yerini alacağına dâir bir delâlet bulunmadığı zaman emir, zıtlarının kubhunu gerektirir. Çünkü onlardan her biri, emredilen fiilin yapılmasına mâni olur. Vâcibin yapılmasına engel olan şey ise kabihtir. Basrî'ye göre emrin vücûba delâlet ettiği sâbit olduğu zaman bu görüş de doğruluk kazanır.

[420] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 99-101.

- Emir, emredilen fiilin mendûb olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla zıddının yapılmamasının evlâ olmasını gerektirir. Kesin olmayarak yani tenzih yoluyla yapılmış bir yasaklamanın, o fiili yapmamanın evlâ olmasını gerektirmesi gibi. Emrin nedbe delâlet ettiğini savunanlar, bu görüşe itirâz etmez. Ancak Basrî'ye göre mendûbu emretmek, zıddının yasaklanması olarak kabul edilirse alış-veriş vb. mübahlar da kullara yasaklanmış olur. Çünkü bu fiillerin zıddı olan bir takım mendûblar emredilmiştir.

- Bir şeyi emretmek, onun hasen veya mendûb olmasını gerektirir. Bir şeyin hasen olması ise zıddının kabih olmasını gerektirir. Emir, âmirin, emredilen fiili irâde ettiğine delâlet eder. Bir fiili irâde etmek, zıddını kerih görmektir. Hakîm, sadece kabih olanı kerih görür. Basrî'ye göre bu görüş, nâfileler sebebiyle tamamen bâtıldır. Çünkü nâfileler hasendir; ancak Allâh Teâlâ, zıtlarının kabih veya mekrûh olduğunu murâd etmemiştir.

Basrî, zıddı hakkında delâlet bakımından nehyin, emirden farklı olduğu kanaatindedir. Nehiy, fiili yapmamaya çağrıdır. Nehyin, yasaklananı terketmenin ancak kendisiyle mümkün olduğu fiili emretme mânâsı taşıması gerekir. Yasaklanan fiilin tek bir zıddı varsa ve yasaktan kaçınmak ancak zıddına yönelmekle mümkün oluyorsa bu takdirde nehiy bizzat, zıddının vâcib olduğuna delâlet eder. Eğer birçok zıddı varsa ve yasaktan kaçınmak ancak onlardan birine yönelmekle mümkün oluyorsa bu durumda nehiy, bedelli olarak bu zıtların her birini emretme anlamına gelir.[421]

F. EMRİN HUSÜN ŞARTLARI

Basrî'nin sözün kısımlarında belirttiği üzere, emir ve nehiy, fiillerdendir. Dolayısıyla bunların hasen veya kabih olması mümkündür.[422] Basrî'ye göre emrin husün şartları, bir emirden söz edebilmek için gerekli bütün unsurları ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bir emrin hasen olabilmesi için emir, âmir, emredilen kişi, emredilen fiil ve emrin zamanı ile ilgili bir takım şartlar bulunmalıdır.

[421] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 106-108.
[422] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 43.

1. Emredilen fiil (me'mur bih) ile ilgili şartlar:

Basrî bu konuda iki şart zikreder. Ona göre, emredilen şey, iki zıddı bir araya getirmek;[423] fiili, geçmiş bir zamanda yapmak; zaten var olan bir şeyi meydana getirmek; birçok fiili, hepsine yetecek genişlikte olmayan bir vakitte yapmak gibi, bizzat imkânsızlık taşımayan sahih bir fiil olmalıdır. Bunlar, emrin zamanıyla ilgili şartlara da dâhildir.

İkinci şart, emredilen fiilin, husnüne ilâve (zâid) bir sıfata sahip olmasıdır. Bu, nedb veya vücûb sıfatı taşıması ya da dünyevî bir yarar veya def-i zararla ilgili olması şeklinde gerçekleşebilir.

2. Emredilen kişi (me'mûr) ile ilgili şartlar

Bunlardan birincisi, emredilen kişinin yapabilirliği (temekkün), ikincisi onu fiile sevkeden sebeplerle (devâ'î) ile ilgilidir.

a. Emredilen kişi, fiil için gerekli her şeyin elde edilmesi sûretiyle, meydana gelmesi gereken vakitte, onu yapma imkânına sahip (mütemekkin) olmalıdır. Fiilin, meydana gelişi esnâsında, meydana gelmeden önce veya her iki vakitte ihtiyaç duyduğu şeylerin bulunması zorunludur. Fiilin, meydana gelişinde ihtiyaç duyduğu şeyler iki gruptur:

Birincisi, güç sahibi (kâdir) olmak ve bir yasak bulunmaması gibi bütün fiillerin ihtiyaç duyduğu şeylerdir. İkincisi, bazı fiillerin ihtiyaç duyduğu şeylerdir. Örneğin muhkem fiil, ilme; müsebbeb, bir sebebe; ilim, bir delâlete; zann da bir emâreye muhtaçtır.

Delâletin temekkünden (yapabilirlik) bir müddet önce gelmesi gerekir. Böylece kişinin, bu delâleti düşünüp incelemesi ve sonuçta fiilin vücûbunu, nedbini vs. bilmesi mümkün olur. Bundan sonra kişi, yapılması vâcib olan vakitte fiili yapar. Buna delâlet edenin, emir olması ile başka bir ifâde olması arasında fark yoktur. Basrî öncelik konusunda, emârede de aynı şartın geçerli olduğunu belirtir.

[423] Ayrıca bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 182-183.

b. Emrin, emredilen kişiyle ilgili ikinci husün şartı, onu fiile sevkeden sebeplerle ilgilidir. Basrî'ye göre, mükellef, lütuf vb. fiile sevkeden sâikler arasında tercih imkânına sahip olmalı; fiili yapmaya mecbur veya ondan müstağnî olmamalıdır.

3. Emirle ilgili şartlar

Basrî'ye göre, emrin (varlığının) başlangıcı, fiil ânına bitişik (mukârin) olmamalıdır. Böyle olması, Basrî'nin daha önce de değindiği gibi, bizzat imkânsız olan fiilin emredilmesi anlamına gelir.

Fiilde ihtiyaç duyulması durumunda, emrin bir müddet önce gelmesi gerekir. Basrî'nin zikrettiği bu ikinci şart da mükellefin yapabilirliğine (temekkün) dâhildir. Bu iki madde, ayrıca emrin zamanı ile ilgili şartlara dâhildir. Bu sebeple Basrî'nin -konunun sonuna bıraktığı, ancak bu iki şartın açıklaması mâhiyetindeki- emrin zamanı ile ilgili görüşlerine burada yer vermek uygun olacaktır.

Basrî'ye göre, emrin fiil ânında başlaması câiz olmaz. Bilakis, emredilen şeyin vâcib olduğuna veya o vakitte yürürlükte olduğuna istidlâl edilmesini mümkün kılacak derecede, emrin fiilden bir müddet önce gelmesi gerekir. Böylece fiil, yapılması vâcib olan vakitte yapılır. Emrin fiilden önce gelmesi, ancak maslahat gibi bir amaca binânen câizdir. Emredilen kişinin, emir zamanından fiil ânına kadar, onu yapabilir (mütemekkin) olması ile olmaması arasında hiçbir fark yoktur.

Emrin, fiilden, zikredilen miktarda önce gelmesinin vücûbunun delili, aksi takdirde mükellefin, fiilin vâcibliğini vaktinden önce bilmesinin imkânsız oluşudur. Hâlbuki emir, mükellefi, yapılması vâcib olan vakitte, vücûb niyetiyle fiili yapmaya sevketmektir. Emir, fiilden bir müddet önce gelmediği zaman, mükellefin vücûb niyetiyle onu yapması imkânsız olacağından bu, 'teklîf-i mâ lâ yutâk' (mükellefi, gücünü aşan fiille yükümlü kılmak) olur.

Basrî, "Fiilden önce gelen şey, bildiri (i'lâm) olur" iddiâsında bulunanlara da karşı çıkmaktadır. Şâyet bu sözle, fiil ânının bildirilmesini kastetmişlerse Basrî'ye göre bu durum, onun emir olmasını engellemez. Nitekim Kur'ân'ın emirleri de kulların fiillerinden önce gelmektedir ve bunlar ittifakla 'emir'dir. Günlük hayatta da biri

diğerine, fiilden önce emir verdiğinde, bu söz 'emir' olarak isimlendirilir. Şâyet yukarıdaki iddiâ ile; önce gelen şeyin, fiil anında başka bir emrin geleceğini bildirmekten ibâret olduğu kastedilmişse emrin zâhirinden böyle bir anlam çıkmaz.

Basrî'nin birçok defa dikkat çektiği üzere emrin, fiil ânında gelmesi abestir. Çünkü bu durumda mükellefin, fiilin vâcib veya mendûb olduğuna istidlâli mümkün olmaz. Her iki durumda da yukarıdaki iddiânın yanlış olduğunu savunan Basrî, bu konuda namazı örnek gösterir. Kul, vakti gelmeden önce de namazla emrolunmuştur. Emrin, hiçbir amaç ve fayda olmaksızın fiilden bir müddet önce gelmesinin kubhuna delil, amaçsız şeyin abes (boş/faydasız) olmasıdır. Abes ise Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın yapmayacağı bir kabihtir. Emrin fiilden bir miktar önce gelmesinin câiz olduğuna delâlet eden şey de amaç (garaz)'tır. Bu amaç sâyesinde, emrin fiilden önce gelişi, abes olmaktan çıkmaktadır. Bu sebeple Allâh Teâlâ'nın, namaz emrini, fiilden önce vermesi hasendir. Bu önce gelişin husnüne delâlet eden şey, mükellefin o vakitte temekküne (yapabilirlik) sahip olmasının, fiilin ihtiyaç duyduğu bir durum olmamasıdır. Çünkü önemli olan, o an için mükellef âciz olsa bile, ihtiyaç ânında temekküne sahip olmasıdır. Basrî'ye göre mükellef temekküne sahip değilken emrin husnü, tıpkı -bunda bir maslahat bulunduğu zaman- temekküne sahipken emrin hasen oluşu gibidir.

Basrî, emirle ilgili üçüncü bir şart daha zikreder. Ona göre emir, mefsedet olacak bir şekilde gelmemelidir. Son bölümde değinileceği üzere, bu şart, Allâh Teâlâ'nın kabih yapmayacağı ve onu kullarına emretmeyeceği kabulüne dayanmaktadır.

4. Emredenle ilgili şartlar

Basrî'ye göre, emreden (âmir) ile ilgili şartlar, onun kim olduğuna göre değişiklik arzeder. Eğer âmir, Allâh Teâlâ ise O'nun, -yukarıda zikredilen- mükellefin, emredilen fiilin ve emrin hâl ve şartlarını bilmesi; amacının, mükellefi sevâba teşvik olması; itaat ederse ona sevap vereceğini ve itaatini boşa çıkarmayacağını bilmesi vâcibdir.

Eğer emreden gaybı bilmiyorsa emrettiği fiilin husnünü; fiilde kendisi veya başkası lehine bir amacın sâbit olduğunu bilmesi; ayrıca mükellefin, fiili yapabilirliğe (temekkün) sahip olduğunu zannetmesi zorunludur.

Basrî, bütün bu zikrettiklerinin, emrin husnü için şart olduğuna delâlet eden bazı deliller ortaya koyar. Hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ'nın, meşakkât içermeyen fiille yükümlü kılma imkânı bulunmakla birlikte, kullarına meşakkatli olanı yüklemesi, ancak karşılığında bir sevap takdir etmişse câiz olur. Yoksa O'nun, kullarını meşakkatle yükümlü tutması, hiçbir fayda içermeyen bir zarar olur. Meşakkatle yükümlü tutmak, ancak itaat edene sevap vermesi durumunda, Allâh Teâlâ'nın amacı olabilir. Âmir, olacakları bilen ise mükellefin fiili yapacağını da bilir. Allâh Teâlâ'nın, meşakkatle yükümlü kılmayı amaçlaması ancak, mükellefi temekkün sahibi kılması ve mecbûriyeti ortadan kaldırıp fiile yönlendiren sâikler arasında tercih imkânı vermek sûretiyle onun fiili yerine getirmesine engel olan özürleri ortadan kaldırması durumunda mümkün olur. Mefsedetlerin kaldırılması ve lütûflar, buna dâhildir. Bu sebeple Allâh Teâlâ'dan emir, mefsedet biçiminde gelmez. Çünkü mükellef, zikredilen işleri, fiilin olması gereken vakitte yapma imkânına sahip (mütemekkin) değil ise bu takdirde Allâh Teâlâ onu, gücünün üstünde bir şeyle yükümlü kılmış olur. Buna, temekkünün sağlanması, deliller ve emâreler gibi fiilden önce bulunması gerekenler de dâhildir. Fiilin, bizzat imkânsız olmaması da mükellefin yapabilirliğine (temekkün) dâhildir. Çünkü muktedir olan kişinin, bizzat imkânsız olan herhangi bir fiili yapabilmesi mümkün değildir.[424]

III. NEHİY

Emir, fiili yapmaya; nehiy ise yapmamaya sevk etmektir. Emirle ilgili olarak tartışılan meselelerden pek çoğu nehiyde de geçerlidir. Bu sebeple Basrî, öncelikle emir ile nehyin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymakta, ardından nehye özel birkaç meseleye değinmektedir. Nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği de bu meselelerden biri olup husün-kubuh temelinde tartışılması bakımından önem arzetmektedir.

A. NEHYİN MÂHİYETİ

Basrî'ye göre nehiy, kişinin, fiili kerih görmesi ve onun yapılmamasını amaçlaması durumunda, üstün olduğu bir başkasına "yapma! / لا تفعلْ!" demesidir. Emir ve nehyin ortak ve farklı yönleri bulunmaktadır. Basrî'nin zikrettiği önemli farklardan

[424] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 177-180.

biri, nehyedilen fiilin kabih olmasının, nehyin husün şartları arasında bulunmasıdır. Hâlbuki emrin husün şartı, emredilenin kabih olmamasıdır.[425]

Basrî, bizzat nehyin, yasaklayan kişinin o fiili kerih gördüğüne delâlet ettiği görüşüne katılmaz. Ona göre "yapma!" lafzı, fiilin kesinlikle yapılmamasını taleptir. Aynı şekilde "yap!" lafzı da fiilin kesinlikle yapılmasını taleptir. Yasaklanan fiilin kerihliği, ancak kişinin, kerih gördüğünden başkasını yasaklamasının câiz olmamasına tâbi olarak anlaşılır.[426]

B. NEHYİN FESÂDA DELÂLETİ

Nehyin, yasaklanan fiilin fesâdını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Basrî'nin naklettiğine göre bazı Hanefî ve Şâfiîler nehyin fesâdı gerektirdiği görüşündedir. Ebu'l-Hasen[427], Ebû Abdillah, Kâdı'l-Kudât ve Basrî'nin "Kelâmcı üstadlarımız" diye nitelediği âlimlerin ağırlıklı görüşü, nehyin fesâdı gerektirmeyeceği yönündedir.

Basrî'ye göre ise ibâdetler söz konusu olduğunda, nehiy fesâdı gerektirirken; akit ve diğer fiillerde (إيقاعات) gerektirmez. Konu hakkındaki görüş ve delillerin açıklamasına girmeden önce sahih, fâsid, bâtıl, müczi', câiz, gayr-ı câiz terimlerinden kastolunan mânânın netliğe kavuşturulması gerekmektedir.

Basrî'ye göre "Bu fiil sahihtir" sözünün mânâsı, onunla kastolunan amacın gerçekleşmiş olduğudur. Bu da ancak amacın gerçekleşmesi kendisine bağlı olan şartların tam olarak yerine getirilmesi ile mümkün olur. "Fâsid" ve "bâtıl" sözleri ise bu mânânın olumsuzunu yani amacı gerçekleştirecek şartların yerine getirilmediğini ifâde eder. "Bu fiil müczi'dir" sözünün anlamı, kastolunan amacın gerçekleşmesinde, fiilin yeterli olduğudur. Bu da ancak, söz konusu amacın gerçekleşmesi için gerekli şartların tamamının îfâsı ile mümkün olur. Bu açıdan "câiz" sözü de aynı anlamı ifâde eder. "Fiil, gayr-ı câizdir ve müczi' değildir" sözü ise bunların olumsuzunu yani şartları tam

[425] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 181-182.
[426] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 81.
[427] Ebu'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyin el-Kerhî (340/952), Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcilerinden bir Usûl ve Fıkıh âlimidir. bkz. H. Yunus Apaydın "Kerhî" *DİA*, XXV, 285-287.

olarak yerine getirilmediği için, fiilin amacının gerçekleşmediğini, yapılanın yeterli olmadığını ifâde etmektedir.

Basrî'ye göre, fiille gerçekleştirilen amaçlar, onun türüne göre değişmektedir. İbâdetlerin yapılmasında maksat (garaz), yükümlülüğün (teklîf) düşürülmesi ve sevap kazanmaktır. İbâdetler söz konusu olduğunda "bu fiil, müczi' değildir" sözünün mânâsı, gerekli şartların tam olarak yerine getirilmemesi sebebiyle fiilin, ilgili yükümlülüğü düşürmediğidir. Bu durumda, şâyet ibâdet, vakti belirli (muvakkat) değil ise onu tekrar sahih olarak yerine getirmek gerekir. İbâdetin vakti belirli ancak henüz bitmemiş ise kalan vakit içinde tekrar îfâsı gerekir. Eğer vakit sona ermişse kazâsının gerekliliğine delâlet eden bir delilin bulunması mümkündür.

İbâdetler dışındaki akit ve diğer fiillere gelince, alım-satımda maksat, mülkiyetin elde edilmesi ve tam tasarruf hakkıdır. Şehâdetten maksat, hüküm vermenin hâkime vâcib oluşudur. Talâktan maksat, ayrılığın gerçekleşmesi ve birlikteliğin bozulmasıdır. Âzâd etmenin amacı, hürriyetin gerçekleşmesidir. Basrî'ye göre bu fiillerin mümkün ve sahih oluşu, hükümlerinin gerçekleşmesini; onların fesâdı ise hükümlerin yokluğunu ifâde etmektedir.

Kâdı'l-Kudât ise bu terimlere Basrî'den farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre "Bu namaz fâsiddir" sözü, onun kazâsının gerektiği; "Bu sahihtir" sözü ise kazâsının gerekmediği anlamına gelir. Basrî, bu görüşe katılmamaktadır. Çünkü vakit içinde kazânın gerekliliği, zaten fesâda tâbî olarak anlaşılan bir durumdur. Vakit bittikten sonra kazanın gerekliliği ise sadece nehiyden anlaşılamaz; çünkü kaza, ikinci bir farzdır. Yasaklanan biçimde ibâdeti yerine getiren kimse, ibâdeti tamamen terkedenden daha kötü bir durumda olamaz. İbâdeti terk eden için, kazâ ancak yeni bir delille gerekirken, yasaklanan biçimde ibâdet eden için böyle gerekmesi daha önceliklidir. Çünkü yasaklanan fiil, buradaki îcâb (vâcib kılış)'ın kapsamına girmediği gibi kazâ da girmemektedir ve ona bir delâlet yoktur. Dolayısıyla fesâd ve kazâ birbirinden farklıdır.

Basrî'ye göre, ibâdetler konusunda, nehyin fesâda delâlet ettiğini savunmak, aslında, nehiy karinelerden arınmış (mücerred) olduğunda, yasaklanan fiilin

yapılmasıyla yükümlülüğün düşmediğini delillendirmeyi istemek demektir. Bunun da delili, yasaklanan fiilin taabbüd içermemesidir. Taabbüd içermeyen fiil, ibâdet yükümlülüğünü düşüremez. Çünkü taabbüd, hasenliğine ilâve (zâid) bir sıfat taşıyan fiili içermektedir. Nehiy ise hasen olmayan fiili ihtivâ eder. Örneğin Allâh Teâlâ kullarına "Öğle namazını kılın!" ve ardından da "Onu tahâretsiz kılmayın!" buyurduğunda bu nehiy, tahâretsiz namazın hasen değil kabih olduğuna ve irâde edilmediğine delâlet eder. Emir ise emredilen namazın hasen olduğuna ve irâde edildiğine delâlet eder. Bu ikisi farklı şeylerdir. Böylece yasaklanan şeyin taabbüd içermediğinin doğruluğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Basrî'ye göre teklîf/yükümlülük, herhangi bir delâlet taşımayan (mücerred) nehiy ile düşmez. Çünkü nehyedileni yapan kimse, kendisiyle ibâdet olunan şeyi yapmamıştır. Allâh Teâlâ "Tahâretle namaz kılın!" buyurduğu zaman, mükellefin tahâretsiz namaz kılması durumunda, taabbüdün düşmemesi ve kalan vakitte tekrar namaz kılmasının gerekmesi böyledir. Bu da tıpkı, Allâh Teâlâ'nın namazı emretmesi, mükellefin ise sadaka vermesi durumunda, emredilen ibâdeti içermeyen bir fiil yaptığı için söz konusu taabbüdün hâlâ yerine getirilmemiş olması gibidir.

Basrî'ye göre, başka bir delil bulunmadıkça, yasaklanmış bir şekilde edâ edilen ibâdetle farzın düştüğü varsayımının yokluğu (nefyi) zorunludur. Allâh Teâlâ, "Gasp edilmiş evde namaz kılarsanız sizin için müczi'/yeterli olur" buyurmuş olsa bu, farzın (borcun) düştüğüne delil olur. Bu sebeple, Allâh Teâlâ bir delil tayin etmediği zaman, bu namaz ile farz borcunun düşmesini mümkün görmek gerekmez. Tahâretle namaz emrinde de durum aynıdır. Nitekim Allâh Teâlâ'nın "Tahâretsiz namaz kılarsanız sizin için yeterli olur" buyurması mümkündür. Böyle buyurmadıkça sırf tahâretle namaz emri, bu anlama delâlet etmez. Yine aynı şekilde Allâh Teâlâ bildirmedikçe sadaka vermenin, namazın yerini tutabilmesi -sırf namaz emrine dayanarak- mümkün görülemez.

Fesâdı, hükümlerinin yokluğuna bağlı olan satım, talâk, âzâd ve şehâdet gibi fiillere gelince Basrî'ye göre bunları nehyetmek, -ne bizzat ne de dolaylı olarak-, onların fesâdına delâlet etmez. Nehiy, bu akitlerin fesâdına 'bizzat' delâlet etmez; çünkü o, Hakîm'den sâdır olduğu zaman, ancak fiilin kubhuna ve onu terk etmenin vâcib

olduğuna ya da sadece, Hakîm'in fiili kerih gördüğüne delâlet eder. Nehiy, "dolaylı olarak" da bu tür fiillerin fesâdına delâlet etmez; çünkü burada "dolaylılık"tan kastedilen, fiilin kabih ve mekrûh oluşudur. Nitekim fiil, bazen hükmü sâbit olduğu halde kabih/mekrûh olabilir. Cuma namazı vaktinde alım-satım, hayızlı iken talâk vb. akitler böyledir. Alım-satımın kabih oluşu, onunla mülkiyetin sâbit olmasını engellemez. Çünkü Hakîm, alım-satımı, onunla mülkiyet gerçekleşmediği için yasaklamış olabileceği gibi, mülkiyet gerçekleşmiş olsa bile bizzat mefsedet olduğu için de yasaklamış olabilir. Diğer taraftan, Şâri', alım-satımın namaza başlamaya engel olması gibi mükellefi, bir vâcibden alıkoyduğu için fiili yasaklamış da olabilir. Bütün bu ihtimaller mümkün iken alım-satım, talâk vb. fiillerin yasaklanmasında, hükümlerinin sâbit olmayışı dışında, başka bir maksat bulunmadığından emin olunamaz. İbâdetlerdeki nehiylerde ise durum böyle değildir; çünkü ibâdetlerin fesâdı, bu tür fiillerin fesâdından farklıdır.

Allâh Teâlâ, akit vb. fiilleri nehyettiği zaman iki ihtimâl söz konusudur. Birincisi, fiilin hükmünün kendisine bağlandığı aklî bir asıl bulunmasıdır. Aklen mülkiyetin intikâlini gerektiren alım-satım böyledir. Bu durumda aklın gerektirdiği ile hükmedilir; çünkü nehiy buna mâni değildir. İkinci ihtimâl, hadd örneğinde olduğu gibi, hükmün o fiile bağlanmasına aklî bir engel bulunmasıdır. İki şâhit, kendilerine yasaklanan bir biçimde olaya tanıklık etmek sûretiyle, haddi gerektiren bir olay hakkında şâhitlik ettiklerinde, duruma bakılır. Eğer şeriatte, hükümlerin bu fiillere bağlanmasına genel olarak delâlet eden bir delil var ise onunla hükmedilir; yoksa hükmedilmez. Çünkü asl olan hükümlerin yokluğudur.

Basrî'ye göre nehyin fesada delâleti konusunda icmâ' bulunmadığı için kendisinin görüşleri icmâ'a aykırı olmakla ithâm edilemez. Satır aralarında, ibâdet ve diğer fiiller arasındaki ayrımı ilk defa kendisinin yaptığına işâret eden Basrî, diğer âlimler tarafından da böyle bir ayrım yapılması durumunda aralarında ihtilâf kalmayacağı görüşündedir.[428]

[428] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 183-193.

C. NEHYEDİLEN FİİLLERDEN FÂSİD OLAN VE OLMAYANLAR

Nehyedilen fiillerden fâsid olanları belirleme konusunda farklı ölçütler ortaya koyulmuştur. Basrî, bu konuda kendi görüşünü açıklamadan önce, fesâdın ölçütü hakkındaki ihtilâflı görüşlere yer vermiş ve diğer usûl eserlerinde de yer bulan "gaspedilmiş evde kılınan namaz" meselesi üzerinden tartışmalara dâhil olmuştur.

Basrî'nin belirttiğine göre fakihlerin çoğu ve Ebû İshak en-Nazzâm,[429] gasp edilmiş evde kılınan namazın müczi'/yeterli olduğu ve farz borcunu düşürdüğü (iskât) görüşündedir. Mu'tezile'nin ileri gelenleri, Zâhiriyye[430] ve Zeydiyye[431] ise böyle bir namazın gayr-ı müczi' olduğunu savunur.

Basrî'nin "hocalarımız" diye nitelendirdiği Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi Mu'tezilî âlimler, görüşlerine delil olarak namazın hakikatinin tâat olduğu yönündeki icmâ'ı gösterir. Gasp edilmiş evde kılınan namaz ise tâat değil ma'siyet (isyan/günah)'tir. Çünkü onlara göre, kıyam dâhil namazda yapılan tüm fiiller, o evde tasarrufta bulunma anlamına gelir ve sahibinin kendi mülkünde tasarrufuna engel olur. Namaz kılmak, kabihlik bakımından tıpkı bir eşya koyarak o evi işgâl etmek gibidir. Yine, namaz kılan kimsenin, vâcibin veya vâcibe dâhil olan şeyin edâsına niyet etmesinin, -öğle veya ikindi namazına niyet etmesi gibi- beş vakit namazın şartı olduğunda icmâ bulunmaktadır. Gasbedilmiş evde namaz kılan kişi ise vâcib olmadığını bildiği halde vâcibin edâsına niyet edemez. Onlara göre, gasbeden kişinin bu evde namaz kılmasının, sadece başkasının hakkı sebebiyle yasaklandığı, bununla birlikte tüm şer'î şartları yerine getirildiği için müczi' kabul edilmesi gerektiği itirazı kabul edilemez. Aynı şekilde niyetin, şer'î şartları tamam olan ibâdete yönelik olduğu ve bunun dışındaki şeylerin ayrı bir fiil gibi farzedilmesi gerektiği iddiâsı da doğru değildir. Çünkü söz konusu fiilin tâat olması ve onunla vâcibin edâsına niyet edilmesi de şer'î şartlardandır ve bunlar gasp edilmiş evde kılınan namazda bulunmamaktadır. Ayrıca ma'siyet olan bir şey, namazın bütününe dâhil olduğunda, başka bir açıdan o fiilin vâcib olması mümkün görülemez. Kişinin, gasbı bizzat kendisi veya

[429] Ebû İshâk en-Nazzâm (231/845), Basra Mu'tezile okulunun önde gelen Kelâmcılarından olup Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. bkz. İlyas Çelebi, "Nazzâm" *DİA*, XXXII, 466-469.
[430] Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1976, II, 127-164.
[431] Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, II, 435-505.

yardımcılarıyla yapmış olması da durumu değiştirmeyip o evdeki tasarrufunu kabih olmaktan ve tâat olmamaktan çıkaramaz.

Mu‘tezilî âlimler aynı gerekçelerle gasbedilmiş elbiseyle kılınan namazı müczi’/yeterli görmemiştir. Bunun dışında, kendisine âit elbisenin üstüne gasp edilmiş elbise giyen kişinin namazı; emâneti iâde etmesi gereken kişinin namazı; gasp ettiği yerden çıkmasına izin verilmeyen kişinin namazı; gasp edilmiş bir evde imân etmek; gasp edilmiş su ile necaseti temizlemek ve gasp edilmiş bıçakla hayvan kesmek gibi meseleler de tartışılmıştır.

Basrî, son iki örnekte zikredilen fiillerin müczi’/yeterli olduğu konusunda Mu‘tezilî âlimlerin görüşüne katılsa da istidlâl yollarını doğru bulmaz. Ona göre gasbedilmiş bıçakla boğazlama, yasaklanmış ve kabihtir. Ancak bu fiil, kesilen hayvanın etinin mübah olmasına ulaştıran bir vasıta olması bakımından, tasarrufun ibâhasına götüren alım-satım akdi gibidir. Tek başına nehiy, bu gibi fiillerin fesâdına delâlet etmez. Çünkü gaspedilmiş bıçakla kesmek, etin mübah olmasına götürmesi sebebiyle değil, sadece kabih olduğu için yasaklanmıştır. Cuma namazı vaktinde alım-satım da böyledir. O da sadece amaca yani vâcibin edâsına engel olduğu için kabihtir; yoksa mülkiyetin nakline götürmeyeceği için yasaklanmış değildir. Nitekim alım-satım akitlerinin, mülkiyeti naklettiğine delâlet eden delil bunu göstermektedir. Cuma vakti yapılan alım-satım da diğer akitler de bu delilin kapsamına girmektedir.

Basrî, son olarak gasbedilmiş evde namaz meselesinde, kendi istidlâl şekline açıklık getirmektedir. Ona göre gasp edilmiş evde kılınan namazın sahih olması ile; ya onun taabbüd kapsamına girdiği ya da taabbüd kapsamına giren bir fiilin yerini tuttuğu kastedilmektedir. Birincisi bâtıldır; çünkü taabbüd, kerih görülen kabihi içermez. Bu namazın, teklîf/yükümlülük kapsamına giren bir fiilin yerini tuttuğuna dâir delil bulunmaması, ikinci ihtimâlin de söz konusu olmadığını ispat için yeterlidir. Buna dâir bir delil bulunmadığı ve böyle bir namaz yükümlülük kapsamına da girmediğine göre vakit kalmışsa namazın iâdesi gerekir. Çünkü taabbüd hâlâ yerine getirilmemiştir. Vakit sona ermiş ise yine iâdesi (kazâ) gerekir; zira vakit kalması durumunda iâdeyi vâcib gören herkes, vakit çıktığında da onu vâcib görmüştür. Ancak gaspedilmiş deve üzerinde vakfe veya tavâf gibi kabih bir şekilde edâ edilen ibâdetlere gelince Basrî’ye

göre bu tür meseleler, taabbüd kapsamına girmemekte ve üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Eğer bunların bir vâcibin yerini aldığına dâir herhangi bir delil var ise ona göre hükmedilir; yoksa vâcibin hâlâ yapılmamış olduğuna ve taabbüdün yerine getirilmesinin gerekliliğine hükmedilir.[432]

IV. MÜCMEL VE MÜBEYYEN

Basrî, "Mücmel ve Mübeyyen" başlığı altında, ilgili kavramların açıklamasına, mücmel olmadığı halde ona dâhil edilen veya mücmel olduğu halde onun dışında bırakılan konulara, beyân çeşitlerine, beyânı gereken ve gerekmeyen hükümlere yer vermektedir. Beyânın mâhiyeti, keyfiyeti, gerekliliği vb. pek çok meselenin husün-kubuh açısından tartışılması mümkün ise de burada yalnız Basrî'nin, husün-kubuh meselesine atıfta bulunduğu meselelere değinilecektir.

A. BEYÂNIN GECİKTİRİLMESİ

Beyânın geciktirilmesi (te'hir), özellikle Mu'tezilî âlimlerin husün-kubuh temelinde tartıştığı bir meseledir. Basrî'ye göre, Hz. Peygamber (sav)'in, mükellefin bilmesi gereken vakte kadar ibâdetin edâsını geciktirmesi yani tebliği ertelemesi câizdir. Ancak beyânın, mükellefin fiili yapmakla yükümlü olduğu vakitten sonrasına ertelenmesi câiz olmaz; çünkü bu, mükellef için gücünün üstüne bir yükümlülük (teklîf-i mâ lâ yutâk) olur.[433]

Beyânın, hitâb vaktinden sonraya bırakılması konusunda ise ihtilâf bulunmaktadır. Basrî, bu konu hakkında hüküm verebilmek için beyânın geciktirilmesini kısımlara ayırmak ve her birini ayrı ayrı değerlendirmek gerektiği kanaatindedir.

Beyâna ihtiyaç duyan hitâb iki çeşittir: Birincisi, zâhir anlamı bulunup farklı bir mânâda kullanılmış olan hitâbdır. Bu tür hitâblarda beyânın geciktirilmesi câiz olmaz. İkincisi, müşterek[434] isim gibi zâhiri bulunmayan hitâbdır. Bunun beyânının, hitâb vaktinden sonrasına ertelenmesi câizdir. Basrî'ye göre hitâb edenin, muhatabın

[432] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 193-200.
[433] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 341-342.
[434] Müşterek, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânâya gelen lafızdır. bkz. Ferhat Koca, "Müşterek (Fıkıh Usûlü)", *DİA*, XXXII, 172-174.

hitâb ânında anlamasını sağlamaktan başka bir kasdı olamaz. Çünkü bir topluluğa kendi dilleriyle hitâb eden kimse, kullandığı kelimeyle, onlar hangi mânâyı kastetmekte ise kendisinin de onu kastettiğine inanmaya sevk eder. Hitâbın anlamı, sözü anlaşılır kılmak olduğu için, muhâtabın anlaması kastedilmediği takdirde hitâb, abes (boş ve faydasız) olur. Eğer bu câiz olsa Araplara hiç bilmedikleri bir dille hitâb etmenin de câiz olması gerekir. Bir müddet sonra açıklamak üzere böyle bir hitâbın câiz olacağı da iddiâ edilemez. Çünkü bu durumda, daha sonra açıklamak üzere uyuyan birine hitâb edilmesi; herhangi bir ses çıkarma veya el çırpmadan bir şey kastedilmesi ve sonra maksadın açıklanması da câiz olur.[435]

Belirtildiği üzere Basrî, zâhiri olmayan -örneğin müşterek (sesteş) isimle- hitâbın beyânının geciktirilmesini câiz görmektedir. Bunun delili, lafzın müşterek ismin anlamlarından her birini ifâde etmek üzere ayrı ayrı vaz‘ edilmiş olmasıdır. Bu da mücmellik anlamına gelir. Hitâb edenin, kastını, fiilin vaktinden önce ayrıntılı olarak açıklaması gerektiğini savunanlar, bunu ancak şu iki gerekçeden birine dayandırabilir. Birincisi, Hakîm’in, kastını, başkasına mücmel olarak bildirmesinin câiz olmadığı iddiâsıdır. İkincisi ise müşterek ismin, mücmellik ifâde etmediği iddiâsıdır. Basrî’ye göre her ikisi de bâtıldır. Hakîm’in, murâdını, kapalı (mücmel) ya da açık ve ayrıntılı (mufassal) biçimde ifâde etmesi câizdir. Nitekim bir kimsenin, muhâtabının evde bulunan şahsın kim olduğunu bilmesinde bir maksadı olabileceği gibi, bizzat kim olduğunu bilmeksizin sadece evde birinin varlığını öğrenmesinde de bir maksadı bulunabilir. Hiç kimse böyle kapalı ifâdeyi kabih görmez. Dilde müşterek (sesteş) isimlerin bulunması da -konuşan, bunlar sâyesinde açık olmayan kapalı bir ifâde ile amacına ulaştığı için- hasendir. Aynı şekilde müşterek olmayan isimlerin bulunması da hasendir.[436]

B. MURÂDIN AÇIKLANMASI GEREKEN VE GEREKMEYEN KİŞİLER

Emrin zâhiri, bir topluluğun bazı fiilleri yapmasını içermekte ise hitâbda bulunanın, bu emirle, o topluluğun hepsinden veya sadece bir bölümünden söz konusu fiilleri istemesi mümkündür. Aynı şekilde fiillerin hepsini veya sadece bir kaçını

[435] Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 342-347.
[436] Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 347-348.

istemesi de mümkündür. Basrî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, hitâbı anlamasını istediği kişiye beyânda bulunması vâcibdir. Aksi takdirde bu kimseyi imkânsız bir fiille mükellef tutmuş olur. Ancak hitâbı anlamasını istemediği kimseye murâdını beyân etmesi gerekmez. Bu sebeple Allâh Teâlâ'nın geçmiş kitaplardaki murâdını sonrakilere açıklaması hikmetinin bir gereği değildir.

Basrî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, hitâbını anlamasını istediği kimseler iki gruptur: Birincisi, namaz âyetlerinde olduğu gibi hitâbın murâdını anlaması ve içerdiği fiili yapması istenen âlimlerdir. İkinci kısım ise hayız hükümlerini bildiren âyetlerde olduğu gibi hitâbın murâdını anlaması istenen, ancak yapması beklenmeyen âlimlerdir.

Allâh Teâlâ'nın, murâdını anlamasını istemediği kimseler de iki gruptur: Birincisi, hitâbın içeriğini anlamasını ve yapmasını istemediği kimselerdir. Geçmiş kitaplar karşısında ümmetin durumu böyledir. İkincisi, Allâh Teâlâ'nın, hitâbın içeriğini yapmasını istediği kimselerdir. Bunun örneği, hayız hükümleri konusunda kadınların durumudur. Cenâb-ı Hak mücmelin beyânını ve âmmın tahsisini istemek bir tarafa hayız hükümlerini anlamayı bile onlara vâcib kılmamış, müftînin fetvâsını almak sûretiyle bu hükümleri yerine getirmelerini murâd etmiştir.[437]

Basrî, Allâh Teâlâ'nın -tahsisi bildirmeksizin- âmm (genel ifâde) ile mükellefe hitâb etmesini câiz görür. Ebû İshâk en-Nazzâm ve Ebû Hâşim ile fukâhânın ağırlıklı görüşü de böyledir. Basrî'ye göre mükellefin, ülke ülke dolaşıp Peygamber gelip gelmediğini araştırması gerekmeyip aklını kullanması yeterlidir. Aynı şekilde âmm bir hüküm duyduğu zaman da kişinin, ülke ülke dolaşıp tahsis edici bir delil bulunup bulunmadığını araştırması gerekmez. Amel vakti gelip tahsis edici (muhassıs) araştıracak vakit kalmamış ve umûm da akla aykırı ise mükellefin, umûma göre amel etmesi daha doğru olur. Çünkü bu câiz olmasa Allâh Teâlâ, tahsis edeni öğrenme imkânı bulmadan önce mükellefe âmm hükmü bildirmez. Dolayısıyla mükellef, umûma göre amel eder; daha sonra tahsis edici bulunup bulunmadığını araştırır. Böyle bir durumda mükellefin, akla göre amel edeceğini söylemek de Basrî'ye göre mümkündür. Çünkü âmm ile amelin şartı, bir tahsis edici bulunmadığını bilmektir. Bu ise henüz

[437] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 358-359.

gerçekleşmemiştir. Umûmun o vakitte kendisine bildirilmesinde, mükellef adına bir maslahat bulunması mümkündür.[438]

V. FİİLLER

Basrî'nin, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri hakkında ayrı bir başlık açmasının amacı, bu fiillerin herhangi bir hükme delâlet edip etmediğini incelemek; delâlet ediyorsa hangi hükme delâlet ettiğini tespit etmektir. Bu başlık altında, öncelikle genel olarak fiillerin hükümleri ele alınmakta, ardından Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri tahlil edilmektedir.

Basrî, mükellefin fiillerini;

1. Husün ve kubuh açısından hükümlerine göre fiiller,
2. Hükmün, fâile veya başkasına taallukuna göre fiiller,
3. Şer'î ve aklî fiiller,
4. Başka fiillerin hükümlerinde sebep olması bakımından fiiller olmak üzere, dört farklı açıdan tasnif etmiştir.[439] Burada Basrî'nin birinci grupta zikrettiği fiiller üzerinde durulacaktır.

A. HUSÜN-KUBUH AÇISINDAN HÜKÜMLERİNE GÖRE FİİLLER

Basrî, husün ve kubuh açısından incelediği fiillerin, teklîf (yükümlülük) kapsamına giren mükelleflerin fiilleri olduğunu, eserinin farklı yerlerinde vurgulamaktadır. İleride zikredileceği üzere Gazalî'nin de aralarında bulunduğu bazı muhâlifler, mükellef olmayanların fiillerini gerekçe göstererek Basrî ve onun gibi düşünenlere çeşitli itirazlar yöneltmiştir. Bu itirazları dikkate alan Basrî, husün-kubuh açısından sınıflandırmaya geçmeden önce, teklîfe muhâtap olma açısından fiilleri ikiye ayırmaktadır:

Mükellef değilken sâdır olan fiiller:

Yanılan (sâhî), uyuyan, akıl hastası ve çocuğun fiilleri bu gruba girer. Bu tür fiillerden kaynaklanan zararı, fâillerinin mallarından tazmin etmek veya cinâyet erşini

[438] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 360-362.
[439] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 363-364.

ödemek[440] vâcib olsa bile onlara kınama (zemm) veya övgü (medih) yöneltilmez. Söz konusu cezaların ödenmesi ise velileri üzerine vâcibdir. Basrî'nin husün-kubuh bakımından ele aldığı fiiller arasında bu gruptakiler yer almaz.

Mükellef iken sâdır olan fiiller:

Basrî, teklîf kapsamına giren yani mükellef olan kişilerin fiillerini, iki grupta ele alır:

1. Fiili yapmaya 'kâdir', bilmeye 'mütemekkin' olan kişinin yapmaması gereken fiiller: Böyle fiiller, yapılması durumunda kişinin kınanmayı (zemm) hak etmesinde etkilidir. Dolayısıyla bu fiiller, kabih olur. Basrî, kabihi yapanın kınanmayı hak etmesinin bu tanıma bağlı olarak gerçekleştiğini belirtir. Kabih, "kınanmayı hak etmede tesiri bulunan bir sıfata sahip olan fiil" şeklinde de tarif edilir. Basrî, kabihi "yapılmasıyla kınanma hak edilen fiil" olarak tanımlamamıştır. Çünkü kabih, söz konusu fiil sebebiyle hak ettiği kınamadan daha fazla övgü hak etmiş bir kişi tarafından yapılırsa daha önce kazandığı övgü, bu kabihten dolayı kişinin kınanmayı hak etmesine engel olur.

Kabih; ma'siyet, mahzûr, muharram, zenb, mekrûh, mezcûr anh, müteva'ad aleyh gibi çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Fakihlerin ıstılâhında bu isimlerin tamamı; kabih olup Allâh Teâlâ'nın kerih gördüğü, yapanları ceza ile tehdit ederek yasakladığı fiili ifâde eder.

Kabih fiiller, iki çeşittir: Küçük kabih, ceza ve kınanması, fâilinin sevap ve övgüsünden (medih) daha fazla olmayan fiildir. Büyük kabih, iki kısımdır. Birincisi, yapılmasıyla büyük bir ceza hak edilen fiildir ki bu, küfürdür. İkincisi, ilkinden daha az ceza hak edilen fiil olup o da fısktır. Basrî'nin bu tasniflerde, hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini benimsediği görülür.[441]

[440] Erş, İslâm cezâ hukukunda ölümle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminatı ifâde eder. bkz. Ali Şafak, "Erş" *DİA*, XI, 307-308.
[441] bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 330-331.

Şeyh Ebû Abdillah'ın[442] naklettiğine göre Iraklılar kabihi, dört kısımda ele almıştır: **Muharram**, meyte[443] yemek, kan içmek ve kabihliğini bilme yolu ictihâd konusu olmayan tüm fiiller bu gruptadır. **Mekrûh**, bazı yırtıcı hayvanların artığı ve kabihliğini bilme yolu ictihâd konusu olan fiiller mekrûhtur. **Yapılmaması evlâ olan**, Ebû Hanife'ye göre kedinin artığını kullanmak böyledir. **Yapılmasında beis olmayan**, kendisinde en küçük bir şüphe bulunan fiiller bu gruptadır. Örneğin, eti yenen bazı hayvanların artığının kullanılması böyledir. Su gibi, kendisinde hiçbir şüphe bulunmayanlar hakkında "bunda beis yoktur" denilemez. Basrî, Şâfiî'nin, kabihliğini bilme yolu kesin olan fiili, 'mekrûh' olarak isimlendirdiğini nakleder.

2. Fiili gerçekleştirmeye 'kâdir', bilmeye 'mütemekkin' olan kişinin yapmasında bir sakınca bulunmayan fiiller:[444] Böyle fiillerin, kişinin kınanmayı hak etmesinde tesiri yoktur. Bunlar, hasendir. Bunun yanında hasen, "fâilinin kınanmayı hak etmesinde etkisi bulunan bir sıfat taşımayan fiil" veya "failinin kınanmayı hak etmesinde etkisi bulunan bir şeye sahip olmayan fiil" şeklinde de tarif edilebilir. Hasen, iki çeşittir:

a. Övgü veya sevap hak edilmesinde etkisi bulunan -husnüne ilâve- bir sıfata sahip olmayan fiil: Böyle fiiller "mübah" olarak isimlendirilir. Bu da Mübah kılıcı (Mübîh)'nın, onu serbest bıraktığı anlamına gelir. İbâhanın mânâsı "hazrın izâlesi" yani yasağın kaldırılmasıdır. "Zecr", "va'd" vb. ile fiilden men etmek, kendisinden yasak beklenen zât tarafından gerçekleştirilir. Mübah sözü, Allâh Teâlâ'nın, kullarına açıkça bildirmek yahut husnüne delâlet etmek sûretiyle fiile izin vermesi ve onu yasaklamaması anlamına gelir. Bu sebeple, cezayı hak eden kimseye azâb etmek gibi, hasen bile olsa Allâh Teâlâ'nın fiilleri, mübah olarak nitelendirilmez. 'Helâl' ve 'talk' kelimeleri de mübah anlamında kullanılmaktadır.

---

[442] Ebû Abdillah el-Hüseyn b. Alî b. İbrahim el-Basrî (369/~ 980) Mu'tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden olup fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur. Kerhî'den Hanefî fıkhını almış, Mu'tezile'nin Basra ekolünün temsilcilerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencisi, Kâdî Abdülcebbâr'ın hocasıdır. bkz. Şerâfettin Gölcük, " Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

[443] Meyte, İslâmî usûllere göre boğazlanmadan, herhangi bir şekilde ölmüş hayvan için kullanılan bir terim olup dilimizdeki "leş" kelimesi bu kelimenin tam bir karşılığı değildir. (A.Y.)

[444] Basrî'nin, "(لنا أنْ نفعل كذالك) sözünün anlamı, yapılmasında bir sakınca/yasak bulunmayan demektir. Vâcib de yapılmasında bir sakınca olmayandır" (Basrî *el-Mu'temed*, I, 380) açıklamasından yola çıkarak burada (I, 364) geçen (لمن هذه حاله, فعله) ibâresi de aynı şekilde tercüme edilmiştir. (A.Y.)

Fâilinin sevap hak etmemesi, mübahın hakikî anlamına dâhildir. Çünkü yapan, sevâbı hak etse fiili yapmak, terk etmekten evlâ olur. Bu durumda fiil, onu yapmayı, terk etmeye ağır bastıracak bir sıfata sahip olur ve Allâh Teâlâ onu yapmaya teşvik eder. Nebî (sav)'den, bazı mübahlara karşılık sevap kazanılacağına dâir nakledilen rivâyetler, bu fiilleri yapan kimsenin, haramdan yüz çevirdiği ve kendisini helâlle sınırladığı için sevap kazandığına delâlet etmektedir. Örneğin kişinin, çocuğuna ihsânı sebebiyle sevâbı hak etmesi, bu davranışın -malın bir kısmının harcanması sûretiyle- bir çeşit külfet oluşundandır. Kişi, kendini mutlu etmek için bu ihsanı yapmışsa sevâbı hak etmez.

Muhâlif, Nebî (sav)'nin visâl orucunu[445] yasaklamış olmasını delil göstererek itirazda bulunabilir. Çünkü bu yasak, mübah olmakla birlikte yemenin sevap kazandırmasını gerektirir. Basrî, iftar vaktinde yeme-içmenin, yalnız visâl orucu tutmayı isteyen kimseye vâcib olduğuna dikkat çeker. Yememek onun için bir meşakkattir. Bu durumda, yemek suretiyle açlık zararını def etmenin nasıl vâcib olacağı sorusu akla gelebilir. Basrî'ye göre, önünde engeller bulunduğunda, zararı def etmek, yükümlülük ve vücûb konusu olabilir. Nikâh da sadece, Allâh Teâlâ'ya yakınlık vesilesi olması durumunda teklîf (yükümlülük) kapsamına girebilir. Çünkü nikâh, haramdan yüz çevirme özelliği taşımaktadır. Âdeta insan, haramdan yüz çevirmeyi amaçlaması için evliliğe teşvik edilmiştir. Bu amaç, lezzet özelliği taşımayıp aksine -kişinin kendini harama devam etmekten alıkoyması sebebiyle- zarara bitişiktir. Ayrıca nikâh, âilenin nafakası nedeniyle malın azalması; yorgunluğun artması ve kalbin boş iken meşgul olması gibi sebeplerle zarara bir vesiledir. Basrî'ye göre bütün bunlar meşakkatir; dolayısıyla taabbüd kapsamına girmeleri câizdir.

b. Övgü hak edilmesinde etkisi bulunan -husnüne ilâve- bir sıfat taşıyan fiil: Bunlar da iki kısımdır:

i. Terki, kınanmayı (zemm) hak etmede etkili olmayan fiil: Bu, "nedb" yani vâcib olmayan mendûb mânâsındadır. O halde Basrî'ye göre mendûb, husnüne ilâve bir sıfata sahip olan, yapılmasıyla övgü hak edilip, terki sebebiyle kınama hak edilmeyen hasen fiildir. Mükellefin bu tür fiilleri, "mendûb ileyh" olarak isimlendirilir. Bunun

[445] Visâl orucu, iki veya daha fazla günü iftar etmeksizin oruçlu geçirmek olup Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklanmıştır. bkz. Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâru Tîbe, Riyad 2006, "Sıyâm", 55-58.

mânâsı, kişinin fiile teşvik edilmiş olduğudur. Bu anlam vâcibde de bulunmaktadır; ancak mendûb ileyh sözü örfte, 'vâcib kılmaksızın teşvik edilen' anlamına gelir.

Mendûb fiiller, murağğab fih, müstehab, nefl, tatavvu' veya sünnet olarak da isimlendirilir. Fakihlerin örfünde bu isimler, Allâh Teâlâ'nın sevip beğendiği, bağlayıcılık ve kesinlik bulunmaksızın yapılmasını istediği fiilleri ifâde eder. Mendûb fiiller, Allâh Teâlâ'nın emrine konu olduğu için, 'me'mûr bih' olarak da adlandırılır.

Yapıldığında sevap ve övgü hak edilmesi, terkedildiğinde kınama ve ceza hak edilmemesi, nedbin hakikî anlamına dâhildir. Çünkü mendûbun terkiyle kınama ve ceza hak edilse o vâcib olur. Ancak fukahâ, bütün nâfileleri terk eden kimseyi -bunu onun haberi (sünneti) önemsemeyip küçük görmesine delil kabul ettikleri için- kınamıştır. Nitekim nefis, nâfile türünden fiilleri azaltmaya meyillidir.

Basrî mendûbu ikiye ayırır: Birincisi, fiilin, ihsân yoluyla başkasına ulaşan bir fayda niteliğinde olmasıdır ki bu "fadl" (فضل) diye isimlendirilir. İkincisi, ihsân yoluyla başkasına ulaşan bir fayda niteliği taşımaması, fiilin, fâiline özel olmasıdır. Bu da mendûb ileyh veya murağğab fîh adını alır.

ii. Terki, kınanmayı hak etmede etkili olan fiil: Bunlar vâcib olarak isimlendirilir. Vâcib ise mükellefin, hiçbir durumda terk edemeyeceği fiildir. Şâri' tarafından belirlenmiş (muayyen) veya mükellefin seçimine bırakılmış (muhayyer) vâcibler buna dâhildir. Fiili ve onun yerine konulan alternatiflerin (bedellerin) hepsini terk edinceye kadar vâcib ihlâl edilmiş olmaz. Yukarıdaki tanımın dışında vâcib, "terki durumunda kınama hak edilmesinde etkili olan bir sıfat taşıyan fiil" veya "bir engel bulunmadığı sürece terki sebebiyle kınama hak edilen fiil" olarak da tarif edilir. Basrî, vâcibi "yapmayanın kınanmayı hak ettiği fiil" olarak tarif etmez. Çünkü fiil, vâcib olabilir ve mükellef, onu terk edip alternatif (bedel)'ini yapabilir; bu durumda, kınanmayı hak etmez. Mükellef, söz konusu vâcibin terkiyle hak edeceği kınamadan daha fazla övgüyü -bir başka fiiliyle- hak etmiş de olabilir. O halde bu vâcibi terkin, kınanmayı hak etmede rolü ve etkisi bulunduğu için, yapılan tanımlara o da dâhil olmaktadır. Nitekim vâcibi ihlâl eden kimsenin, fazla sevâbı olmasa; fiili ve onun yerine konulmuş her şeyi terk etse bu durumda kınanmayı hak edecektir.

Vâcib, “farz” olarak da isimlendirilir. Bu isim, fiilin vâcib olduğu açıkça bildirilmek veya buna delâlet edilmek sûretiyle vücûbu farz olunmuş ve takdir edilmiş mânâsına gelir. Bundan dolayı Allâh Teâlâ’nın fiillerinden olan vâcibler, farz olarak nitelendirilmez.

Birçok Usûl eserinde Mu‘tezile’nin vücûbda tahyîri kabul etmediği şeklinde genellemeler mevcut ise de Basrî, vâcibi, muayyen ve muhayyer olmak üzere iki kısma ayırır. Muayyen vâcib, bizzat kendisini terkin, kınanmayı hak etmede etkili olduğu fiildir. Bu tür vâcibler de aynî ve kifâî olmak üzere iki çeşittir: Aynî vâcib, kınanmayı hak etmesi için, terk edenin, başkalarının da o fiili terk ettiğine dâir zannına itibâr edilmeyen vâcibdir. Kifâî vâcib ise terk edenin kınanması, başkasının da ihlâl ettiği zannına bağlı olan vâcibdir. Örneğin cihâda muktedir olan kimse, başkasının yaptığını zannederek onu terk etse kınanmayı hak etmez. Ancak başkasının da yapmadığı zannına sahip olsa cihâdı terkten dolayı kınanmayı hak eder. Muhayyer vâcib, fiili ve onun yerine konulan bedelleri terk etmenin, kınanmayı hak etmede etkili olduğu vâcibdir. “Mükellefin, onu veya alternatif fiilleri terk etmesi söz konusu olmayan vâcib” şeklinde de tanımlanabilir. Bunlar, keffâretler gibi muhayyerlik (seçme hakkı) bulunan vâciblerdir.

Yemin keffâretinde, kişinin -diğer bir seçeneği yapması durumunda- vâcib olmasına rağmen doyurmayı terk etmesi sebebiyle kınanmayı hak etmediği bilinmektedir. Bu durum Basrî’nin “kınama”yı esas alarak yaptığı tanımlara itiraz için bir dayanak oluşturabilir. Ancak Basrî’ye göre doyurmayı terk ile kınama hak edilmese bile, bu terkin kınanmayı hak etmede rolü vardır ve o (terk), buna etki eden bir sıfata sâhiptir. Kişi kınanmayı hak ettiği zaman bunu keffâret seçeneklerinin hepsini terk ettiği için hak eder. Nitekim birbirinin alternatifi olan bu fiiller, vücûb bakımından eşittir. Mükellef, bu vâciblerden birini yaptığında kınanmayı hak etmediği halde, onlardan bir kısmını terk etmesi sebebiyle kınanması câiz değildir.

Basrî, Mu‘tezile dışındaki âlimlerin, vâcibi, muvessa‘ (geniş zamanlı) ve mudayyak (dar zamanlı) olmak üzere, vakit açısından da taksim ettiğini nakleder. Muvessa‘ (geniş zamanlı), -vaktin başında namaz gibi- içinde bulunduğu vakitten diğer

bir vakte geciktirilmesi câiz olan vâcibdir. Mudayyak (dar zamanlı), -vaktin sonunda namaz gibi- içinde bulunulan dar vakitten sonrasına geciktirilmesi câiz olmayandır.

Vâcib ve nâfilenin zikredilen anlamları dolayısıyla aynı fiilin, kişiye hem vâcib hem nâfile olması câiz değildir. Çünkü bir fiili terk sebebiyle kişinin aynı anda, hem kınanmayı hak etmesi hem de hak etmemesi imkânsızdır.

Basrî, mükellefin fiillerini, husün-kubuh bakımından hükümlerine göre bu şekilde tasnif ettikten sonra, fiil-fâil ilişkisi bakımından da onları, "hükmü fâilini ilgilendirenler" ve "fâil dışındaki şahısları ilgilendirenler" olmak üzere ikiye ayırır. Fiil-sebep ilişkisi bakımından fiilleri, "varlığı ve sebep oluşu şer' ile bilinenler" ve "varlığı akıl ile, sebep oluşu ise şer' ile bilinenler" şeklinde iki grupta inceler.

Basrî'nin bir diğer önemli tasnifi de akıl-şer' ayrımına dayanır. Basrî'ye göre fiiller, aklî ve sem'î/şer'î olmak üzere iki kısımdır. Aklî fiiller, hükümleri akılla bilinenlerdir. Şer'î fiiller ise kendisine şer'in müdâhalesi/katkısı bulunanlardır. Şer'in, fiile müdâhale niteliğine göre bunlar da iki gruba ayrılır: Birincisi, namaz gibi, fiilin şeklini ve kendisiyle taabbüdü yalnız şer'in belirlemesidir. İkincisi, şer'in bir ilâve veya eksiltme ile mevcut fiilin herhangi bir şartını değiştirmesidir. Örneğin alış-veriş, hükmü akılla bilinen bir fiildir; ancak şer' ona bazı şartlar getirdiği için genel anlamda şer'î amel olarak nitelendirilir.[446]

B. HASEN VE KABİH FİİL YAPABİLENLER

Aklen, kendisinin kâdir ve mümeyyiz[447] olduğu bilinen her muktedir, kubuh, husün, vücûb vb. bütün fiil çeşitlerini yapabilir. Basrî'ye göre, -Allâh Teâlâ'nın ve Rasûlünün, yapmayacağını bildirdiği kimseler dışında- her muktedir (fiile kâdir olan)'in haseni yapması mümkün görülür.

Kabih fiile gelince Allâh Teâlâ onu hikmetinden dolayı; melekler ise hatadan korunmuş oldukları için yapmaz. Aynı şekilde ümmetin tamamının da hata yapması

[446] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 364-370.
[447] "Mümeyyiz, temyiz kudretini hâiz olan yani iyi ve kötüyü, kâr ve zararını ayırt edebilen kimsedir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 332.

mümkün görülmez. Peygamberlerin ise -nefret ve uzaklaştırma sebebi olduğu için- şu üç konuda kabih fiil işlemesi câiz değildir:

1. Edâ: Edâ ettikleri hususta yalan ve gizleme, ayrıca risâlet görevlerini edâ ânında yanılma, peygamberlere câiz değildir. Çünkü edâ, farzların alındığı andır; bu esnâda yanılmaları, ibâdetin, Allâh tarafından belirlendiği şekilde gerçekleşmediği düşüncesine yol açar. Peygamberin, daha önce açıklanmış bir konuda hata etmesi câizdir. Ancak söz konusu hatanın derhal düzeltilmesi gerekir. Bu sebeple Nebî (sav) yanıldığında ashab, namazın değiştiğini düşünmemiş, aksine bu hususta şüpheye düşmüşler ve Zülyedeyn lakaplı sahabî Hz. Peygamber (sav)'e namazın kısalıp kısalmadığını sormuştur.[448]

2. Ta'lim: Cevâbını bildiği bir husus kendisine sorulduğunda peygamberin, dinin emrini bildirmesi ta'lime örnektir. Şüpheli konulardan kapalı ve anlaşılmaz olan bazı hususları Hz. Peygamber (sav)'in bilmemesi mümkündür. Fakat bir şüphe hakkında kendisine soru sorulduğunda problemi çözebilmelidir.

3. Kabul: Büyük günahlar (الكبائر) ve küçük düşürücü hatalar (الصغائر المسخّفة), kabulde etkisi bulunan kabihlerden olup nübüvvetten önce ve sonra Hz. Peygamber (sav)'e câiz değildir. Hz. Peygamber'in, risâlet görevini edâ dışında, büyük-küçük yalan söylemesi de böyledir. Bunlar halkı O'ndan nefret ettirip uzaklaştırır. Aynı şekilde kabule engel olan sertlik, kabalığın, saygınlığını yok eden bazı mübahların, Hz. Peygamber (sav)'e câiz olmaması da bu gruba örnektir. Yine şiir[449] ve yazı[450] da böyledir; çünkü Hz. Peygamber'in mucizesi, fesâhat ve gaybdan haber vermektir.[451]

C. RASULULLAH'IN FİİLİNİN ÜMMETE VÂCİB OLDUĞUNUN AKILLA BİLİNEMEYİŞİ

Rasûlullâh'ın fiillerinin ümmete vâcib olup olmadığı; mutlak sem'in bunu gerektirip gerektirmediği; fiillerinde Hz. Peygaber (sav)'e teessînin nasıl olması

[448] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavkı'n-Necât, Beyrut 1422, "Sehv" 4, 5; Müslim, "Mesâcid" 97-102; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, haz. İzzet Ubeyd ed-De'âs, Âdil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997, "Salât" 195.
[449] Yâ-sîn 36/69.
[450] el-Ankebût 29/48.
[451] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 371-372.

gerektiği gibi konularda Basrî, husün-kubuh meselesine -açıkça- çok az atıfta bulunmuştur. Buna rağmen, Basrî'nin, sünnet ile akıl arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve Nebî (sav)'in fiillerinden hüküm çıkarma usûlünü bilmek, onun husün-kubuh hakkındaki görüşlerinin daha doğru anlaşılmasına hizmet edecektir.

Basrî'ye göre Hz. Peygamber (sav)'in fiilinin, ümmete vâcib olduğu akılla bilinemez. Eğer bu akılla bilinse, vücûb sebebinin (vecih) de akılla bilinmesi gerekir. Çünkü bir vücûb sebebi (vecih) bulunmayan fiilin, vâcib olması mümkün değildir. Bir fiilin değil de diğerinin vücûbunun aklen bilinmesi, ancak vücûb gerektiren hususta farklı oldukları bilindiği takdirde câiz olur. Fiillerinde Hz. Peygamber (sav)'e uymanın (ittibâ') vücûb vechi ancak iki yolla akledilebilir. Birincisi, Nebî (sav)'ye vâcib olan fiilin, ümmete de vâcib olması gerektiğini söylemektir. İkincisi ise fiillerinde Hz. Peygamber'e uyulmadığı zaman bunun, O'ndan nefret ettirip uzaklaştıracağı iddiâsıdır.

Basrî'ye göre birinci görüş bâtıldır. Çünkü Nebî (sav), fiil kendi maslahatına olduğu için onunla taabbüd etmiştir. Fiilin maslahat oluş yönü/sebebi bilinmediği için, ümmeti kapsadığı da bilinemez. Mükelleflerin bütün maslahatlarda ortak olması gerekmez. Nitekim ümmete mübah kılınmayan fiiller, Nebî (sav)'ye mübah; ümmete vâcib olmayanlar da O'na vâcib kılınmıştır.

İkinci iddiâ da batıldır. Çünkü bu görüş sahipleri, nefret ettirip uzaklaştırma (tenfîr)'nın, ya fiillerinin tamamında ya da bir kısmında Nebî (sav)'den ayrılmakla gerçekleşeceğini iddiâ edebilir. İlk iddiâ, yanlıştır. Zira ümmet, nikâh, gece namazının vücûbu vb. konularda Hz. Peygamber (sav)'den ayrılmıştır. İkincisi de doğru değildir; çünkü Nebî (sav)'nin, ümmete, kendilerine tebliğ ettiği konuların dışında kalan meselelerde maslahatlarına uygun davranabileceklerini söylemesinde, nefret ve uzaklaştırma (tenfîr) bulunmaz. Diğer taraftan bu iddiâ sabit olsa bile, Hz. Peygamber (sav)'in akla dayalı fiillerini yapmakla, ümmetin taabbüd etmiş olacağı anlamına gelmez. Çünkü kabih görülen, bir kısmında değil bütün fiillerinde Hz. Peygamber (sav)'den ayrılmaktır. Öyleyse Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinden, -ümmet açısından- kendisiyle taabbüd edilen ve edilmeyenlerin ayırt edilmesini sağlayacak -akıl dışında- bir delil gerekir.

Aklen Hz. Peygamber (sav)'in fiillerine uymak gerekmiyorsa sözlerine uymanın da gerekmeyeceği iddiâ edilemez. Çünkü Hz. Peygamber'in sözleri, fiillerinden farklıdır. Sözler, dilde bir takım mânâlar için konulmuştur. Örneğin emir, vücûb veya irâde için vaz'edilmiştir. Nehiy ise nehyedilen fiilin haram kılındığını ifâde eder. Bir millete, kendi dilleriyle hitâb eden kimsenin bu hitâbla, onların kastettiği mânâyı kastetmesi, hikmetin gereğidir. Hâlbuki fiillerde, bu usûl tatbik edilemez.

Fiillerinde Nebî (sav)'e uymamanın, O'na muhâlefet etmek anlamına geldiği, bunun ise câiz olmadığı iddiâ edilebilir. Basrî, Hz. Peygamber (sav)'e muhâlefet etmenin, kişinin, kendisine vâcib olan fiili yapmaması ya da haram kılınanı yapması anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu iddiâ sahiplerinin, öncelikle Rasûlullâh'ın fiillerinin vücûba delâlet ettiğine delil göstermesi gerekir. Ancak bundan sonra kişi, fiili yapmadığı zaman Hz. Peygamber (sav)'e muhâlefet etmiş kabul edilebilir. Nitekim ibâdet ve nikâhla ilgili Nebî (sav)'ye has kılınan fiillerde O'na ittibâ' vâcib olmadığı için, ümmet muhalefetle nitelendirilmemektedir.[452]

D. MUTLAK SEM'İN, HZ. PEYGAMBER'İN FİİLİNİN ÜMMETE VÂCİB OLMASINI GEREKTİRMEYİŞİ

Nebî (sav)'nin fiillerinden hüküm çıkarmada, ümmet arasında ihtilâf yoktur. Ancak hangi hükmün çıkarılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, Hz. Peygamber (sav)'in fiillerini başlı başına bir delil kabul etmiş; bunlardan bir kısmı, Nebî (sav)'nin fiillerinin vücûba; bir kısmı nedbe; diğer bir kısmı da ibâhaya delâlet ettiğini savunmuştur. Bunların karşısında yer alan bir başka grup ise sadece meydana geliş şekli/sebebi (vecih) bilindiği zaman fiili delil olarak kabul etmiştir. Bunlara göre, Nebî (sav)'nin söz konusu fiilde uyguladığı aklî veya sem'î usûl bilinirse istidlâlde ona başvurulur. Ancak böyle bir usûl bilinmediği zaman iki durum söz konusudur. Şöyle ki Hz. Peygamber (sav)'in fiili, bir mücmelin beyânıdır veya böyle değildir. Bir mücmelin beyânı ise bu mücmel, vücûba, nedbe veya ibâhaya delâlet eder. Bir mücmelin beyânı değil ise Hz. Peygamber (sav)'in fiili gerçekleştirme şekli/sebebi bilininceye kadar, herhangi bir hükme delâlet etmez. Eğer Nebî (sav), vâcib olarak gerçekleştirmişse fiilin

[452] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 375-377.

ümmete vücûbuna; nedb üzere gerçekleştirmişse ümmete mendûb olduğuna; ibâha üzere gerçekleştirmişse ümmete de mübah olduğuna delâlet eder.

Gerek Nebî (sav)'nin fiillerinin vücûba delâlet ettiğini savunanlar gerekse diğerleri, görüşlerini bazı aklî ve sem'î delillere dayandırmaktadır. Basrî, bu delillere itirazını dile getirirken kendi bakış açısını da ortaya koymaktadır.

Basrî'ye göre Hz. Peygamber'in fiillerini vücûba hamledenler, bunu ihtiyat için yapmış ise bu yanlıştır. Aksine ihtiyat, delil -başka şeye değil- vücûba götürdüğü zaman fiilin ona hamledilmesidir. Delil, vücûbuna delâlet etmediği zaman, fiili terk etmenin zararından emin olunur. Bu durumda asıl tehlikeli olan, onun vücûbuna inanmaktır. Çünkü mükellef, fiilin vâcib dışında bir hüküm taşımadığından ve dolayısıyla sahip olduğu itikâdın cehil/bilgisizlik olmadığından emin değildir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delâlet ettiğini savunanlar, çeşitli âyet ve hadisleri görüşlerine delil olarak zikretmiştir. Basrî ise bunları delil olarak takdim edebilmek için öncelikle Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin aynısını yapmanın, ümmete vâcib olduğuna delil gösterilmesi gerektiğine dikkat çeker. Nebî (sav) namazda ayakkabısını çıkardığı zaman arkasındakilerin de çıkardığı rivayeti[453] Basrî'ye göre delil olamaz. Çünkü ashâbın bunu vâcib olarak yaptığı bilinmemektedir. Namazda güzel giyinme emrine[454] rağmen Nebî (sav)'nin ayakkabısını çıkardığını gördüklerinde ashâbın, onu çıkarmanın mübah değil taabbüdî bir fiil olduğunu anlamış olmaları imkânsız değildir. Çünkü bu fiil, mübah olsa onun için namazın sünneti terk edilemez. Üstelik Nebî (sav) onlara "*Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?*" diye sorduğunda "Sen çıkardığın için" cevâbını vermişler; O da "*Cibril (as) bana onda bir pislik (ezâ) olduğunu haber verdi*" buyurmuştur. Böylece Hz. Peygamber, fiili gerçekleştirme şeklini/sebebini (vecih) bilmeleri ve sonra kendisine tâbî olmaları gerektiğine işâret etmiştir. Dolayısıyla Basrî, bu hadisin, muhâlifi değil kendi görüşünü desteklediğini ortaya koymuş olmaktadır.

Nebî (sav)'nin fiillerinin, ümmete vâcib olmadığını savunanlar, aksi takdirde Hz. Peygamber (sav), bir fiili ve zıddını yaptığında, ümmetin imkânsızla yükümlü

[453] Ebû Dâvûd, "Salât", 88.
[454] el-A'râf 7/31.

tutulmuş olacağını iddiâ etmiştir. Basrî, bunda bir imkânsızlık olmadığı görüşündedir. Çünkü fiilin ve zıddının Hz. Peygamber (sav)'in yaptığı vaktin benzerinde veya herhangi bir vakitte yapılmasında imkân dışı bir durum yoktur.

Basrî'ye göre, sadece Nebî (sav)'e vâcib olan fiillerin, ümmete vâcib olması gerekmez. Çünkü böyle olması durumunda, fiilin ümmete vâcib oluşunun, Nebî (sav)'ye vâcib oluş delâletine bağlı (mevkûf) olması gerekir. Bu ise ihtilâf konusudur ve delil olarak öne sürülemez.[455]

Görüldüğü üzere Basrî, Hz. Peygamber'in fiillerinin ümmet hakkındaki hükmüne ulaşmak için, fiilin yapılış şeklinin/sebebinin bilinmesi gerektiği görüşündedir. Ancak bu görüşü savunanların delillerini doğru bulmamaktadır. Her iki görüş sahiplerinin de delillerini değerlendirip eleştirmesi, Basrî'nin sağlam delillere dayanma konusundaki titizliğinin yanı sıra mezhep taassubu taşımadığının da bir göstergesi kabul edilebilir.

E. FİİLLERİNDE HZ. PEYGAMBER'E TEESSÎ[456]

Basrî'ye göre, Nebî (sav)'nin bir fiili vâcib olarak yaptığı bilindiğinde ümmet de onu vâcib olarak yapmak sûretiyle taabbüd etmiş olur. Aynı durum nâfileler hakkında da geçerlidir. Eğer Hz. Peygamber (sav)'in, bir fiili mübah olarak yaptığı bilinirse ümmet, onun kendilerine de mübah olduğuna inanmakla taabbüd etmiş olur ve fiili yapmaları câizdir. Ebû Ali b. Hallâd'a göre ümmet, Nebî (sav)'ye, münâkehât vb. fiillerde değil, yalnız ibâdet türü fiillerde teessî ile taabbüd etmiş olur.

Basrî, teessîyle ilgili görüşlerine dayanak olarak iki delil zikreder. Birincisi, Allâh Teâlâ'nın "*Rasûlullah'ta sizin için üsve-i hasene (en güzel örnek) vardır*"[457] buyruğu; ikincisi, fiillerinde bir kimseye teessî etmenin, 'onun yaptığı şekil (vecih) üzere fiili yapmak' demek oluşudur. Allâh Teâlâ, Nebî (sav)'nin mübah fiillerini, diğerlerinden ayırt etmemiştir. Zikredilen âyet, O'nun, mutlak olarak ümmete üsve/örnek olmakla isimlendirildiğini ifâde etmektedir. Sadece bir tek fiilinde kendisine

[455] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 377-383.
[456] Teessî, "أسى" kökünden gelip uyma, tâbî olma, örnek alma anlamındadır. Örnek alınan ise -aynı kökten- "أسوة" olarak isimlendirilir. Râgıp el-İsfahânî, 'teessî'yi, "örnek veya model kişiye uymak ve onun ardınca gitmek" olarak açıklar. İsfehânî, *Müfredât*, I, 22.
[457] el-Ahzâb 33/21.

tâbi olunması gerektiği zaman kişi, üsve/örnek olarak isimlendirilmez. Delille tahsis edilen konular hâriç, bütün işlerinde örnek alındığı zaman, kişi böyle isimlendirilir.

Basrî'nin bir başka delili, Allâh Teâlâ'nın "O'na tâbi olun"[458] buyruğunun Nebî (sav)'nin fiillerini içermesidir. Çünkü ittibâ' fiilde gerçekleşir ve sözü de içine alır. Âyet umûm ifâde etmese de "O'na tâbi olun" buyruğunun kayıtsız oluşu, fiillerinde Hz. Peygamber (sav)'e tâbî olunmasını ifâde eder. Çünkü O'na ittibâ' budur ve hitâb mutlaktır.

Basrî'nin delillerinden biri de icmâ'dır. Ümmet, hüküm çıkarmada Nebî (sav)'nin fiillerine başvurma konusunda icmâ' etmiştir. Nitekim selef, oruçlunun öpmesi, cünüb sabahlayan kimsenin orucu, Nebî (sav)'nin Hz. Meymûne ile evliliği gibi pek çok konuda O'nun eşlerine başvurmuş ve bu konularda bilgi edinmiştir. O halde Nebî (sav)'nin, fiillerinde bir usûl takip etmiş olması gerekmektedir. Bu usûl, ümmet tarafından bilinmekte veya bilinmemektedir. Hz. Peygamber (sav)'in usûlü bilinmediği zaman ümmetin, fiillerinde O'na ittibâ ve teessî etmiş olacağında şüphe yoktur. Şâyet aklî ya da sem'î bilinen bir usûl takip etmişse bu durum, Hz. Peygamber (sav)'in fiilinin, benzeri yapılmak sûretiyler taabbüd edileceğine, bir delil teşkil etmesine mâni değildir.[459] Ümmetin, Nebî (sav)'nin fiilinin benzerini, O böyle yaptığı için ve aynı zamanda aklî ya da sem'î bir delâlet bulunduğu için yapması imkânsız değildir. Nitekim bu gerekçelerden biri tek başına bulunsa fiil, o sebeple yapılmış olacaktır. Bu gerekçe çokluğu, o fiille Nebî (sav)'ye teessînin gerçekleşmesine mâni değildir.[460]

F. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİNİN TEÂRUZU

Fiiller ancak, aynı yer ve zamanda bulunup birbirlerinin zıddı olduklarında çatışırlar. Bir fiilin ve zıddının aynı zaman ve yerde bulunması ise imkânsızdır. Dolayısıyla Basrî'ye göre fiillerin teâruz etmesi (çelişme) imkânsızdır. Farklı vakitlerdeki iki zıd fiil, birbiriyle çelişmez; çünkü varlıkları birbiriyle çatışmamaktadır.

Farklı vakitlerdeki iki zıt fiil birbiriyle çelişmediğine göre, Hz. Peygamber (sav) böyle iki fiili yaptığında, her ikisine de uymak imkânsız değildir. Dolayısıyla

[458] el-A'râf 7/158.
[459] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 384.
[460] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 383-385.

ümmet, bir vakitte söz konusu fiille, başka bir vakitte de zıddıyla taabbüd etmiş olur.[461] Basrî'nin, Hz. Peygamber (sav)'in, bir fiili ve onun zıddını yapmasının kabih olmadığı görüşü, maslahatların şartlara göre değiştiği kabulüne ve dolayısıyla husün-kubuh anlayışına dayanır.

VI. NÂSİH VE MENSÛH

Nesih, hem Kitâb hem de sünnette gerçekleştiği için, Basrî bu konuyu "Fiiller"den sonra ele almaktadır. Basrî'nin husün-kubuhla ilgili görüşlerine dayanarak temellendirmelerde bulunduğu konuların başında, nesih gelmektedir. Neshin tanımı, ispâtı, çeşitleri, bedâ gerektirmemesi, bir fiilin yapılmadan önce neshi vb. konularda Basrî'nin husün-kubuhla ilgili düşüncelerini görmek mümkündür.

A. NESİH, NÂSİH VE MENSÛH

Nesih, dilde yok etme, ortadan kaldırma (إزالة) ve başka yere taşıma (نقل) anlamlarında kullanılmaktadır. Basrî'ye göre neshin, nakil anlamında kullanılmasının mecaz olması daha muhtemeldir. Bu durumda, 'izâle' anlamı hakikattir. Çünkü bu anlamda da hakikat olmaz ise 'nesih' isminin dilde hakîkî bir anlamı kalmaz. Şeriatte neshin anlamı hakkında ise ihtilâf vardır.[462]

"Nâsih" ismi, (neshi gerçekleştiren) Allâh Teâlâ, nesheden hüküm, neshin varlığını kabul eden âlim ve nesheden yol gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.[463] Basrî'nin tanımıyla nesih, Allâh Teâlâ'nın buyruğu veya Rasûlullâh'ın söz ya da fiili ile sâbit bir hükmün benzerinin, yine bu delillerden biriyle kaldırılmasıdır ki nesheden gelmemiş olsa mensûh hüküm devam edecektir.[464] Nâsihin, kaldırdığı hükümden sonra gelmesi gerekir. Nitekim nesheden hüküm olmasa mensûh hüküm varlığını sürdürecektir. Basrî, yapmış olduğu bu nesih tanımının, âhad haberi kapsadığına dikkat çeker. Diğer taraftan bu tanım, ümmetin iki görüşten birinde icmâ'ının; akıl ve acziyetin; bir gâye, şart veya istisnâ ile hükmün kayıtlanmasının nâsih olmasını gerektirmez. Basrî'ye göre bu tanım, bedâyı da gerektirmemektedir. Çünkü bedâ, nass

[461] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 388-389.
[462] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 394-395.
[463] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 396.
[464] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 398.

ile sabit hükmün bizzat kendisini kaldırmaktır. Yine bu tanım, Allâh Teâlâ, kullarına bir fiili emrettiği ve sonra onun benzerini yasakladığı zaman, -bu yasak, emrin hükmünün benzerini kaldırmış olsa bile- bunun da nesih olmasını gerektirmez. Çünkü bu yasak olmasa dahî emrin hükmünün benzeri sabit olmayacaktır.[465] Nitekim Basrî'ye göre mutlak emir, fiilin tekrarını gerektirmez.[466]

Neshi, "sâbit olmuş bir hükmün kaldırılması" şeklinde târif etmek doğru olmaz. Çünkü hükmün sâbit olması, onun irâde edilmiş olması demektir. Bizzat o hükmün kaldırılması, bedâdır. Yine neshi, "sâbit olmuş bir hükmün benzerinin kaldırılması" şeklinde târif etmek de doğru değildir. Böyle bir tanım, hükmün, acziyet sebebiyle ortadan kalkmasının da nesih kabul edilmesini gerektirir. Neshi "hükmün bir başka hükme nakledilmesi" şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Bu da hükmün bir şart veya gâye ile yahut acziyet sebebiyle başka bir hükme naklinin, nesih olmasını gerektirir.[467]

Basrî'nin, diğer nesih tanımlarına getirdiği eleştirilerde, bedâdan uzak kalınması; akıl ve acziyet sebebiyle hükmün kalkmasının tanım dışı bırakılması; istisnâ, şart veya gâye ile hükmün kayıtlanmasının nesihle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çektiği görülür.

B. BEDÂ VE NESİH ARASINDAKİ FARK

Emir ve nehiy, bazı durumlarda bedâya delâlet eder. Örneğin âmirin, bir kişiye, daha önce yapmasını emrettiği fiili, aynı vakitte ve aynı şekilde yapmayı yasaklaması böyledir. Bu tıpkı, bir kimsenin diğerine "Bugünden itibâren güneş batarken Allâh Teâlâ'ya ibâdet olarak iki rekât namaz kıl ve bugünden itibâren aynı vakitte, iki rekât namaz kılma!" demesi gibidir. Burada emir ve nehiy, aynı fiile yönelmekte ve bu durumda yalnız birinde maslahat bulunması mümkün olmaktadır.

Emir ve nehyin her bakımdan aynı fiile yönelik olması, iki ihtimâlden birine delâlet eder. Birincisi, açık bir maslahatın âmire gizli kaldığı veya gizli bir fesâdın sonradan göründüğü ve bu sebeple emrettiği fiilin her bakımdan aynısını yasaklamış

[465] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 396-397.
[466] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 108-114.
[467] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 398.

olduğudur. İkinci ihtimâl, hiçbir şeyin âmirden gizli kalmadığı ve sonradan görünmediği; fakat onun, kabihi emretmeyi veya haseni yasaklamayı kastetmiş olduğudur. Bütün bunlar, Allâh Teâlâ hakkında câiz değildir. Nitekim zikredilen şartlar tamamlanmadığı zaman, nehyin, bedâya veya kabih bir taabbüde delâlet etmesi gerekmez. Zira bu, namazı emredip zinâyı yasaklamak gibi, emredilenden farklı bir fiili ya da tahâretle namazı emredip tahâretsiz namazı yasaklamak gibi, emredilen fiilin başka bir şeklini yasaklama anlamına gelir. Örneklerdeki gibi, birinde maslahat, diğerinde mefsedet bulunması mümkün olan iki emir arasında, fark vardır. Nesihte olduğu gibi aynı fiilin, başka bir vakitte yasaklanması da böyledir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın, kulun fiilini, bir vakitte maslahat, başka bir vakitte ise mefsedet kılmasına bir engel yoktur. Allâh Teâlâ, maslahat olduğu vakitte fiili emreder; mefsedet olduğu vakitte de yasaklar. Bu durumda, daha önce açık olmayan şey, sonradan Allâh Teâlâ'ya görünmüş değildir; daha önce açık olan şey de gizli kalmış değildir. Yine bu durumda Allâh Teâlâ, kabihi emretmiş ve haseni yasaklamış da değildir. Emredilen ile nehyedilen fiil arasında fark bulunduğu için, bu mümkün olmuştur. Dolayısıyla onlardan yalnız birinde maslahatın bulunması mümkündür.[468] Böylece Basrî, neshin, bedâ ya da kabihle taabbüde delâlet ettiği iddiâsının asılsızlığını ortaya koymuş olur.

C. NESHİN ŞARTLARI

Basrî, neshin şartlarını, vasıf, sıhhat ve husün şartları olmak üzere üç grupta incelemektedir. Vasıf şartları, iki hükmün yani nâsih ve mensûhun şer'î olmasıdır. Çünkü acziyet de şer'î taabbüdü kaldırır, ancak onun hükmü kaldırması 'nesih' olarak isimlendirilmez. Aynı şekilde şeriat, aklın hükmünü kaldırabilir, ancak bu da nesih olarak nitelendirilmez.

Basrî'ye göre neshin husün şartı, nesheden hükmün, bizzat taabbüd edilen önceki fiili içermeyip başka bir vakitte, başka bir şekilde onun benzeriyle taabbüdü kaldırmasıdır. Bundan dolayı vaktinden önce bir fiilin neshedilmesi hasen olmaz. Aynı şekilde vechini değiştirmek câiz olmayan bir şeyin neshi de hasen değildir. Örneğin Allâh Teâlâ'yı bilmenin vücübunun neshi böyledir. Çünkü bunun bir lütuf oluşu değişemez. Cehâletin kabih oluşunun neshi de böyledir. Zira onun kubhu da değişmez.

[468] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 398-399.

Diğer taraftan bazı elemlerin kabihliğinin neshedilmesi; bazı menfaatlerin de husnünün neshedilmesi hasen olur. Çünkü fiilin, elem olmakla birlikte hasen olması; menfaat olmakla beraber kabih olması mümkündür. Basrî'ye göre neshin hasen olmasının diğer şartları, nâsihin içerdiği şeyin, mükellefin, mensûhtan ayırt edebileceği ve güç yetirebileceği bir fiil olmasıdır.

Hükmün, kendisinden daha hafif veya ona eşit bir hükümle neshini ya da ebedîlik özelliği taşımayan emrin neshini şart koşanlara itiraz eden Basrî, bunların neshin husün şartı olamayacağı gibi sıhhat ve vasıf şartı da olmadığını belirtmektedir.[469]

D. ŞERİATLERİN NESHİNİN CÂİZ VE HASEN OLUŞU

Neshin varlığını kabul edenlerin en önemli delillerinden biri de şeriatlerin birbiriyle neshidir. Şeriatlerin neshinin hasen olduğunda ittifak edilmiştir. Ancak bazı kimselerin aksi görüşte olduğuna dâir zayıf rivâyetler bulunmaktadır. Basrî'ye göre, aklen şeriatlerin neshinin hasenliğine delâlet eden delil, Allâh Teâlâ'ya taabbüd edilen fiilin benzerinin, gelecekte kabihe dönüşmesinin mümkün oluşudur. Kabihe dönüştüğü zaman, o fiilin yasaklanması hasen olur; çünkü kabihi yasaklamak hasendir.

Taabbüd edilen fiilin, ileride kabihe dönüşmesi mümkün olmasa[470] Allâh Teâlâ'nın "Falan Cumartesi hariç, yaşadığınız sürece Cumartesi günlerine sarılın (Cumartesi yasağına riâyet edin)" buyurması hasen olmaz. Akıl, Cumartesi yasağına riâyetin maslahat olmasını mümkün gördüğü gibi, onun bir vakitte maslahat, bir başka vakitte mefsedet olmasını da mümkün görür. Çocuğa gösterilen şefkatin, bir vakitte maslahat, başka bir vakitte mefsedet olmasının mümkün görülmesi de böyledir. Ayrıca bir fiilin, aynı vakitte, biri için maslahat olup başkası için olmaması mümkündür. Sağlık, hastalık, zenginlik ve fakirlik de bir vakitte maslahat iken bir başka vakitte olmayabilir. Cumartesi yasağı da böyledir. Aklen bunlar arasında hiçbir fark yoktur.

Neshe karşı çıkanlar, iki delil göstermektedir. Birinci delilleri bedâ ve husün-kubuh problemine dayanır. Onlara göre, Allâh Teâlâ, taabbüd edilen fiili yasaklamış olsa bu durum, emrettiği şeyin yarar ve uygunluğu (salâh) açık olduğu halde, O'na gizli

[469] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 399-400.
[470] Metinde "لو يجز" şeklinde geçmesine rağmen yazım yanlışı olduğu kanaatiyle " لو لم يجزْ/ şâyet mümkün olmasa" şeklinde tercüme edilmiştir. (A.Y.) Basrî, *el-Mu'temed*, I, 401.

kaldığı veya gizli bir fesâdın sonradan göründüğü anlamına gelir. Yahut her şeyi bilmesine rağmen Allâh Teâlâ'nın kabihi emretmeyi ve haseni yasaklamayı kastetmiş olması gerekir.

Basrî'ye göre bu iddiâ, ancak vâcibin benzerinin, başka bir vakitte kabih olması mümkün olmadığı zaman geçerlidir. Vâcibin, başka bir vakitte kabih olması mümkün ise iddiâ edilen ihtimallerden başka bir durum söz konusu olur. O da Allâh Teâlâ'nın, emrettiği vakitte fiilin vücûbunu, nehyettiği vakitte de kubhunu bilmekte oluşudur. Nitekim bir fiilin benzeri, her durumda hikmet içerse, kardeşlerin nikâhı gibi bazı fiillerin hükmünün, bütün durumlarda aynı olması gerekir. Hâlbuki kardeşlerin nikâhı, daha önce haram değilken Hz. Musa (as)'nın şeriatinde yasaklanmıştır.

Neshe karşı çıkanların ikinci delili ise şöyledir: Bir fiili ebedî olarak emretmek, imkân bulunması şartıyla, bütün vakitlerde onu yapmanın vücûbu anlamına gelir. Allâh Teâlâ, bir ibâdeti ebedî olarak emrettiğinde iki ihtimâl söz konusudur. Birincisi, bu emirle, "imkân bulunduğu müddetçe ibâdetin ebedî olarak yapılmasını emretmeyi" irâde etmiş olması, ikincisi bunu irâde etmemiş olmasıdır. Eğer hitâbın zâhiri bunu gerektirdiği halde, fiili ebedî olarak emretmeyi irâde etmemiş ise bu söz yanıltıcı (mülbis) olur. Çünkü burada zâhirin dışında bir mânâ kastedildiğine dâir delil yoktur. Bu delilin beyânının ertelenmesi câiz olsa mücmel ve umûmun beyânının geciktirilmesi de câiz olur. Mükellefin, şeriatlerden birinin ebedî kılındığını bilmesi mümkün olduğunda ve Allâh Teâlâ onun ebedî olarak yapılmasını irâde ettiğinde bu durum, onun ebediyyen yapılmasının vücûbunu gerektirir. Aynı zamanda yine -ebedî olarak- onu edâya azmetmenin ve vâcibliğine inanmanın vücûbunu ve onu yapmakla sevap kazanmayı gerektirir. Allâh Teâlâ, gelecekte o fiili yasaklamışsa bu yasak, bedâya veya O'nun husnünü bildiği şeyi yasaklama veya kubhunu bildiği şeyi emretme kastına delâlet eder. Bütün bunlar ise bâtıldır.

Basrî'ye göre mutlak emir, tekrara delâlet etmez. Buna dayanarak Basrî, emir ânında, bir biçimde mükellefe bildirilmedikçe neshi câiz görmemektedir. İmkân bulunması şartıyla ebedîlik ifâde eden emir hususunda da aynı kanaattedir. Şâri', ebedîlikle kayıtlı (müebbed) emirle, onun içeriğinin bir kısmını irâde etmiş ve daha sonra irâde etmediği kısmı yasaklamışsa bu durumda kabihi emretmiş ya da haseni

nehyetmiş olmaz. Dolayısıyla gizli olan bir şey, sonradan görünmüş ya da açık olan bir şey gizli kalmış değildir. Aksine Allâh Teâlâ, o vakitte emrettiği fiilin vücûbunu; diğer vakitte de benzerinin kubhunu bilmektedir. Bu durumda mükellef, daha önce sevap kazandığı fiil sebebiyle değil, onun benzeri (مثل) sebebiyle cezayı hak etmektedir.

Kâdı'l-Kudât'a göre ise nesih beyânının ertelenmesinde yanıltma söz konusu değildir. Yanıltma ancak, Hakîm, mükellefin ihtiyaç duyduğu ve açıklanması gereken bir şeyi açıklamadığı zaman, söz konusu olur. Mükellefin ihtiyaç duymadığı şeyin açıklanması gerekmediği gibi, bunda bir yanıltma da yoktur. Mükellef, hitâb ânında, ibâdetin ne zaman kaldırılacağını bilmeye muhtaç değildir. Nitekim ibâdetin her an acziyetle kesintiye uğrama ihtimâli de bulunmaktadır. Bunda bir yanıltma, zihinleri karıştırma söz konusu olmadığı gibi nesihte de olamaz

Kâdî Abdülcebbâr'a göre nesih beyânının ertelenmesi, -mükellefin fiili yapabilirliğine (temekkün) etkisi olmayan hususlar gibi- hitâb ile murâd edilmemiş şeylerin açıklanmasının ertelenmesidir. İbadetin sıfatını beyânın ertelenmesi ise böyle değildir. Nitekim akıl sahibi herkes, fiilin sıfatı açıklanmadan emir verilmesini, hasen görmez.[471]

Basrî, neshin câiz ve hasen olduğu görüşünü ortaya koyarken hem muhâliflerinin iddiâ ve delillerini eleştirmekte hem de kendisiyle aynı tarafta bulunanların delillerini değerlendirmektedir. Basrî'nin, hocası Kâdî Abdülcebbar ile bazı noktalarda farklı düşündükleri de dikkat çekmektedir.

E. YAPILMASINDAN ÖNCE FİİLİN NESHİ

Yapılmasından önce fiilin neshi iki çeşittir. Birincisi, fiilin vakti geçtikten sonra, ikincisi de vakti geçmeden önce neshedilmesidir.

Basrî'ye göre vakti geçtikten sonra fiilin neshi câizdir. Çünkü bir fiilin benzerinin, ileriki vakitlerde mefsedete dönüşmesi mümkündür. Aklen bunun mümkün oluşu bakımından, mükellefin emre itaat etmesi veya etmemesi arasında bir fark yoktur. Mükellef isyan ettiği zaman, o fiilin benzerinin mefsedete dönüşmesinin câiz olmadığını

[471] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 401-406.

söylemek, itaat ettiği zaman bunu söylemekle aynıdır. Gelecekte mefsedete dönüşmesi câiz olduğu zaman, fiilin yasaklanması ve emrin, onu içermediğinin mükellefe açıklanması mümkündür.

Bir fiilin vaktinden önce neshine gelince Basrî'ye göre, bu câiz değildir. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılardan bir kısmı ile Ebu Hanife ve Şafiî mezhebinden bazıları da bu görüştedir. Ancak bir kısım fukahâ, bunun câiz olduğunu iddiâ etmiştir.

Basrî, kendi görüşünü şöyle delillendirir: Allâh Teâlâ, günün başında kullarına "Güneş batarken tahâretle iki rekât namaz kılın" ve sonra öğle vaktinde "Güneş batarken tahâretle iki rekât namaz kılmayın" buyursa bu durumda emir ve nehiy, aynı mükellif (yükümlü kılan)'ten aynı mükellefe yöneltilmiş, aynı fiili, aynı şekilde ve aynı vakitte içermiş olur. Nehyin, emrin içerdiği fiili, hiçbir yönden farklılık olmaksızın bu şekilde ihtivâ etmesi, bedâya veya âmirin kabihi emredip haseni yasaklama kastına delâlet eder.

Basrî'ye göre emrin, nehyin yöneldiği fiilin aynısını içermesi câiz değildir. Çünkü mükellef, aynı vakitte, aynı iki fiili ayırt edemez. Dolayısıyla mükellefi bununla yükümlü kılmak 'teklîf-i mâ lâ yutâk' olur. Birbirinden ayırt edilmeleri mümkün olsa bile birinin maslahat, diğerinin mefsedet olması imkânsızdır.

Basrî, -verilen örnekte- emrin, nehye konu olandan farklı bir fiili içerdiği ve namaz emriyle kastedilenin ona yönelmek ve vücûbuna inanmak olduğu iddiâsını da kabul etmez. " صلّوا / Namaz kılın!" emrinin, dilde ve şer'de bu anlama gelmediğini belirten Basrî, şer'de, bu kelimenin iddiâ edilen anlamda kullanılması durumunda, mükellefe beyân edilmesinin ertelenemeyeceği görüşündedir. Bu durumda tartışma, nesih çerçevesinden çıkıp beyânın ertelenmesine kaymaktadır. Ayrıca fiile azmetmeyi ve vâcibliğine inanmayı emretmenin bir faydası bulunması gerekir. Azmedilen fiil vâcib değilse bunda bir fayda olmaz.

Azmedilen fiil vâcib olmadıkça mutlak biçimde azim ve itikâdı vâcib kılmak hasen olmaz. Çünkü vâcib olmayan şeyin vücûbuna itikâd etmek hasen olmaz. Ancak fiilin vâcib olması şartıyla, mükellefin ona azminin emredildiği iddiâ edilebilir. Ayrıca Basrî, zikredilmemiş olan 'azm'in, emirde takdir edilmesine de karşı çıkmaktadır. Aynı

örnekte nehyin, namazı edâya azmetmeyi veya onun vücûbuna itikâdı içerdiği de iddiâ edilemez. Çünkü vücûbu kaldırılmadıkça namazın vücûbuna inanmanın veya ona azmetmenin mükellef için kabih olması mümkün değildir.

Sonuç olarak Basrî'ye göre emredilmiş bir fiili, vaktinden önce nehyetmek; zaman, mekân ve şekil (vecih) bakımından emrin içerdiği fiilin aynısını yasaklamak demektir. Bu ise zikredilen sebeplerden dolayı imkânsızdır.[472] Buradan hareketle Basrî, vaktinden önce, bir fiilin neshedilmesinin câiz olmadığını savunmaktadır. Bu görüşünü temellendirirken Allâh Teâlâ'nın bedâdan münezzeh olduğu; haseni yasaklamasının ve kabihi emretmesinin, hikmetiyle bağdaşmayacağı; O'nun emir ve nehyinin abes olamayacağı; mükellefe gücünün üstünde bir yükümlülük vermeyeceği gibi delillere dayandığı görülmektedir.

F. EBEDİYYEN EMREDİLMİŞ İBÂDETİN NESHİNİN HASEN OLUŞU

Bazı âlimler, ebedî olarak emredilmiş ibâdetin neshinin câiz olmadığını iddiâ etmiştir. Basrî, bu görüşe katılmamaktadır. Çünkü nesih, devamlılık ifâde eden bir lafızla ya da murâdın devamlılık olduğuna delâlet eden bir delille mükellefe emredilmiş ibâdette gerçekleşir. Ebedîlik lafzı, devam ifâde etme bakımından diğer ifâde ve delillerden farklı değildir. Dolayısıyla onun da neshe uğraması mümkündür. Basrî, bazı hocalarının, emirdeki ebedîlik lafzının devam için değil, genellikle mübâlağa için kullanıldığını savunduğunu nakletmektedir.

Basrî, öncelikle neshin bu türünü reddedenlerin delillerine yer verir. Muhâlifin delillerinden biri, ebedîlik lafzının, mükellefin temekkün (yapabilirlik) sahibi olduğu tüm vakitlerde, fiilin vücûbunun devamını ifâde etmesidir. Ebedîlik lafzı bulunan emir, tıpkı Allâh Teâlâ'nın tüm vakitlerde o ibâdetin vâcib olduğunu nassla belirlemesi gibidir. Dolayısıyla her ikisi de neshedilemez. Basrî'ye göre ise lafız, genel olarak bazı şeyleri içerdiği zaman, bunların bir kısmı kapsam dışına çıkarılabilir. Ancak tek bir şeyi içerdiği zaman, lafzın kapsamından bir şey çıkarılması mümkün olmaz.

[472] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 406-413.

Muhâlifin bir başka delili, böyle bir neshin kabulü durumunda, ibâdetin ebedîlikle kayıtlanmasının anlamsız olacağıdır. Basrî'ye göre, ebedîlikle kayıtlı emrin neshedilmesine bir engel yoktur. Ebedîlik kaydı, devamın ya da devamdaki mübâlağanın te'kidini (kuvvetlendirme, pekiştirme) ifâde eder. Nitekim söz konusu emir neshedildiği zaman, ebedîlik kaydındaki maksadın te'kid olduğu anlaşılır. Eğer bu te'kid, neshe mâni görülürse umûmun te'kidinin de tahsise mâni görülmesi gerekir.

Basrî'ye göre, müebbed emirlerin neshi câiz olursa mükellefin, ibâdetin devamlılığını bilme yolu kalmayacağı iddiâsı da doğru değildir. Çünkü bunu bilmenin yolu, ibâdet emrinin, açık veya kapalı biçimde sadece bazı vakitlerin murâd edildiğini gösteren bir delile bitişik olmayışıdır. Mu'tezilî âlimlere göre bunu bilme yolu, Allâh Teâlâ'nın "*Bu ibâdet, teklîf (yükümlülük) vakitlerinin sonuna kadar size vâcibdir*" buyurmasıdır.[473] Sonuç olarak Basrî, ebedîlikle kayıtlı emrin neshinin hasen olduğunu, bunun hiçbir çelişki veya imkânsızlık içermediğini savunmaktadır.

G. İBADETİN NESHİNDE BEDELİN ŞART OLMAMASI

Basrî'ye göre ibâdetin bir bedelle veya bedelsiz olarak neshi, hasendir. Bedel, iki çeşittir. Birincisi, yerine bedel getirilen (mübeddel)'i, ortadan kaldırır. Kâbe'ye yönelmekle, Beyt-i Makdis'e yönelmenin neshedilmesi böyledir. Bu ikisini bir namazda birleştirmek imkânsızdır. İkincisi, mübeddeli kadırmayan bedeldir. Ramazan orucu ile Âşûra orucunun neshi böyledir.

Bazı âlimler, bir ibâdetin bedelsiz olarak neshine çeşitli gerekçelerle karşı çıkmıştır. Basrî'ye göre, bedelsiz neshin, 'nesih' olarak isimlendirilmesine karşı çıkmak, anlamsızdır. Çünkü nesih, aslında 'izâle/ortadan kaldırma' anlamına gelir ve bu isimde, bedelin şart koşulmasına delâlet eden bir mânâ yoktur. Dolayısıyla böyle bir şart ileri sürülemez. Nitekim ümmet, Rasûlullâh ile görüşmeden önce sadaka vermek,[474] bedelsiz kaldırıldığı halde bunu 'nesih' olarak isimlendirmiştir.

Basrî'ye göre bedelsiz neshin hasen oluşunun delili, maslahatın benzerinin başka bir vakitte mefsedet olmasının, -yerine başka fiil getirildiğinde olduğu gibi

[473] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 413-415.
[474] el-Mücâdile 58/12-13.

getirilmediğinde de- aklen mümkün oluşudur. Aklî olarak bu ikisi arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla fiilin, bedelli veya bedelsiz olarak neshi câizdir.

Şeriatte böyle bir neshin bulunduğuna dair delillerden biri, Rasûlullâh ile görüşmeden önce sadaka vermenin, bedelsiz olarak neshedilmesidir. Bu gibi deliller, bedelsiz neshin hem şeriatte vâki olduğuna hem de şer'in, bedelsiz neshin olamayacağı yönünde bir beyânda bulunmadığına delâlet eder.

İlgili âyetlerin[475] delil gösterilerek neshin, daha hayırlı bir bedelle yapılması gerektiği iddiâsı da Basrî'ye göre doğru değildir. Nitekim ibâdetin mefsedet olacağı vakitte hükmün kaldırılması ve onunla taabbüdün düşürülmesi, onun yürürlükte bırakılmasından daha hayırlıdır.[476]

H. İBÂDETİN DAHA HAFİF BİR BEDELLE KALDIRILMASI

Zahirîlerden bir grup, ibâdetin, daha meşakkatli bir bedelle neshine karşı çıkmıştır. Basrî'ye göre ibâdetin, daha meşakkatli bir bedelle kaldırılmasına 'nesih' ismi verilmesine karşı çıkılamaz. Nitekim oruç ve fidye arasında muhayyerliğin kaldırılması, -nâsih daha meşakkâtli olduğu halde- 'nesih' olarak isimlendirilmiştir. Fıkıhta buna benzer örnekleri görmek mümkündür.

İbâdetin, kendisinden daha hafif olanla neshinin, 'izâle/ortadan kaldırma' anlamını daha mükemmel biçimde gerçekleştireceği iddiâsı da Basrî'ye göre kabul edilemez. Çünkü bu görüş, izâle anlamının daha mükemmel biçimde gerçekleşmesi için, ibâdetin bedelsiz olarak kaldırılmasını gerektirir. Ayrıca bedeli daha meşakkatli veya daha hafif de olsa her hâlükârda, neshedilen ibâdetin vücûbu ortadan kalkar. Vücûbun ortadan kalkması husûsunda, bir azlık veya çokluktan bahsetmek, akıl tarafından algılanabilir bir durum değildir.

Basrî'ye göre ibâdetin, daha meşakkatli bir bedelle neshinin hasen oluşuna da itiraz edilemez. İbâdetin benzeri mefsedet olduğu zaman, ondan daha meşakkatli olan fiilin maslahat olması mümkün olduğu gibi, daha hafif olan fiilde maslahat bulunması da mümkündür. Aklen bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur.

[475] el-Bakara 184-185.
[476] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 415-416.

Muhâlif, nesihle ilgili zikredilen âyetteki[477] '*ondan daha hayırlısı*' ifâdesinin 'ondan daha hafif'; '*onun misli*' ifâdesinin de 'kolaylıkta onun gibi olan' anlamına geldiğini iddiâ edebilir. Basrî'ye göre ise ibâdetten daha hayırlı olan, daha meşakkatli olsa bile, ondan daha faydalı ve dinen daha uygun olan fiildir. Allâh Teâlâ'nın kulları için zorluk istemeyip[478] onların yükünü hafiflettiğini[479] haber veren âyetlerin delil gösterilmesine de Basrî'nin cevabı aynıdır. Zarardan sakındırmada daha etkili, maslahatı ve sevâbı daha çok olan meşakkati murâd etmek, zorluğu değil kolaylığı irâde etmektir. Aynı şekilde zarardan daha uzak ve dinen daha faydalı ancak daha meşakkatli olanı murâd etmek, aslında kulun yükünü hafifletmeyi istemektir.[480] Basrî'nin, meşakkat, hafiflik/kolaylık, maslahat, mefsedet vb. kavramlara yüklediği anlamlar dikkat çekicidir. Bunların Basrî'nin husün-kubuhla ilgili görüşleri açısından değerlendirilmesi üçüncü bölümde yapılacaktır.

I. HABERLERİN NESHİ

Âlimlerin çoğu haberlerin neshine karşı çıkmıştır. Şeyh Ebû Abdillah ve Kâdı'l-Kudât ise bunu mümkün görmüştür. Basrî, konuya açıklık getirmek için öncelikle haberleri sınıflandırmakta, ardından her bir sınıfın neshini ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Anlamları bakımından haberler, değiştirilmesi câiz olan ve olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Zulmün kabihliğinden, Allâh Teâlâ'nın zâtî sıfatlarından haber vermek, değiştirilmesi câiz olmayan haberlerdendir. Bu anlamların, neshi mümkün (sahih) değildir. Çünkü bunların yokluğunu haber vermek, yalan olur.

Değiştirilmesi câiz olan anlamlar ise hükümler ve hüküm dışındakiler olmak üzere iki kısımdır. Hüküm dışındakilerden bir kısmı geleceğe, bir kısmı ise geçmişe yöneliktir. Basrî'ye göre her ikisi de neshin mânâsına dâhildir.

Değişmesi câiz anlamlardan olan hükümlere gelince, haccın ebedî olarak vücûbu hakkındaki haberler böyledir. Gelecekte bu hükmün neshi câizdir. Bu neshi câiz

[477] el-Bakara 2/106.
[478] el-Bakara 2/185.
[479] en-Nisâ 4/28.
[480] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 416-418.

kılan, onun maslahat iken mefsedete dönüşme imkânı bulunmasıdır. Basrî'ye göre mensûhun emir, nehiy veya haber olmasını şart koşmanın, neshin hasenliğinde hiçbir rolü yoktur.

Bizzat haberlerin neshi, iki çeşittir. Birincisi, mükelleflerden haberin tilâvetinin, ikincisi ise haber vermenin nesholunmasıdır. Haberin tilâvetinin neshi, -Tevrat'taki haberlerin tilavetinin neshi gibi- câizdir. İkinci neshe örnek, Allâh Teâlâ'nın bir şey hakkında haber vermeyi mükellefe emretmesi; daha sonra onu haber vermenin vâcib veya mendûb oluşunu neshetmesi ve mükellefe onun kabih olduğunu göstermesidir. Bu noktada haberin anlamının değişmesinin mümkün olup olmaması fark etmez. Çünkü değişmesi mümkün olmayan anlamları haber vermede mefsedet bulunmasına bir engel yoktur.

Değişmesi câiz olmayan anlamlar söz konusu olduğunda mükellefin, verdiği haberin zıddıyla emrolunması câiz olmaz. Mükellefin, Allâh Teâlâ'nın 'Âlim' olduğunu haber vermekle emrolunup sonra 'Âlim' olmadığını haber vermesinin emredilmesi böyledir. Çünkü bu yalandır ve onu emretmek hasen olmaz. Değişmesi mümkün haberler ise böyle değildir. Mükellef, onların zıddıyla emrolunabilir. Mükellefin, bir kimsenin önce küfrünü, daha sonra ise imânını haber vermekle emrolunması gibi.[481]

J. SÜNNETİN KİTÂB İLE NESHİ

Âlimlerin çoğu Sünnet'in Kitâb ile neshinin hasen ve vâki olduğu görüşündedir. Şâfiî ise buna karşı çıkmıştır. Basrî'ye göre buna karşı çıkanlar, ya kudret ve sıhhat ya da hikmet yönünden bir engel bulunduğunu iddiâ edebilir.

Kudret ve sıhhat yönünden, Allâh Teâlâ'nın, Nebî (sav)'nin sünnetini nesheden bir kelâma kâdir olmakla vasıflandırılamayacağı ya da böyle bir kelâm getirmişse onun neshe delâlet etmeyeceği öne sürülebilir. Basrî, bu istidlâllerin ikisini de yanlış bulur. Çünkü Allâh Teâlâ bütün kelâm çeşitlerine kâdirdir. Ayrıca O'nun kelâmının vaz'olunduğu mânâya delil olmaktan çıkarılması câiz değildir.

[481] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 419-422.

Hikmet yönünden, Allâh Teâlâ'nın, Peygamber'inin kelâmını neshetmesinin, O'ndan nefret ettirip uzaklaştıracağı (tenfîr) ve yine Allâh Teâlâ'nın, Rasûl'ünün sünnet kıldığı fiilden râzı olmadığı vehmini doğuracağı gerekçesiyle itiraz edilebilir. Basrî'ye göre bu da yanlıştır. Çünkü nesih ancak benzerinin karar bulmasından sonra hükmü kaldırmaktır. Bu ise iddiâ edilen kuruntuya düşülmesine engel olur. Çünkü Allâh Teâlâ, Nebî'sinin sünnetinden râzı olmasa o asla yerleşip karar bulamaz. Eğer bu, nefret ve uzaklaşma sebebi olsa sünnetin, başka bir sünnetle neshinin de böyle olması gerekir. Çünkü nâsih sünnet, ancak vahiy sebebiyle Hz. Peygamber (sav)'den sâdır olmuştur; dolayısıyla Allâh Teâlâ'nın indirdiği kelâm gibidir.

Nâsihin, mensûhun cinsinden olmasını şart koşanlar da Kitâb'ın, aklın hükmünü neshedemeyeceğini ileri sürmüştür. Basrî'ye göre aklın hükmünün Kitâb ile neshi câizdir; ancak bu, nesih olarak isimlendirilmez. Nâsihin, mensûh cinsinden olması gerektiği görüşü de delilsiz bir iddiâdır. Sünetin, Kur'ân ile neshedildiğine delil ise başlangıçta sünnet ile vâcib kılınmış olan Beyt-i Makdis'e yönelmenin, âyet[482] ile neshedilmiş olmasıdır.[483]

K. KİTÂBIN SÜNNET İLE NESHİ

Kur'ân'ın, sünnetle neshi konusunda, mütevâtir ve âhad sünnet ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Şâfiî ve bir grup âlim, mütevâtir sünnetle Kur'ân'ın neshine aklen karşı çıkmıştır. Mütekellimîn ve Ebû Hanife taraftarları ise aklen bunu câiz görmüştür. Ancak bunlardan bazıları, Kur'ân'ın sünnetle neshedildiğini; bir kısmı ise şeriatte buna mâni bir delil olmadığı halde, böyle bir neshin vukû' bulmadığını savunmuştur.

Basrî'ye göre Kur'ân'ın Sünnet'le neshi, aklen mümkündür. Bunun mümkün oluşuna ancak kudret, sıhhat veya hikmet bakımından itiraz edilebilir. Nebî (sav)'nin kelâmın çeşitlerine kâdir olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (sav), bir hükmün kaldırılması için vaz'edilmiş bir söz söylediğinde, o söz, ne için konulmuşsa ona delâlet eder. Dolayısıyla Kur'ân'ın sünnetle neshine, kudret ve sıhhat yönünden bir engel bulunmamaktadır.

---

[482] el-Bakara 2/144.
[483] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 423-424.

Hikmet yönünden bunun imkânsızlığına, Kur'ân'ın sünnetle neshinin, Hz. Peygamber'in kendi kendine hüküm koyduğu vehmi doğurarak O'ndan nefret ettirip uzaklaştıracağı şeklinde bir gerekçe gösterilebilir. Basrî'ye göre bu iddiâ da geçersizdir; çünkü aynı durum diğer nesih çeşitlerinde de söz konusudur.

Basrî'ye göre nesih, hükmün kaldırılması demek olduğundan, nesihten söz edebilmek için sadece bir delilin, hükmün kaldırıldığına delâlet etmesi gerekir. Delilin, mu'ciz olması şart değildir. Dolayısıyla sünnet, nefret ve uzaklaşma sebebi olmaksızın nesihte bulunabilir ve bir âyetle desteklenmesine gerek kalmaksızın tek başına nâsih olabilir. Bu bakımdan sünnetin icmâ'dan farkı da açıktır. Çünkü ümmet, bir hüküm üzerinde icma' ettiği zaman o, ümmetin koyduğu bir hüküm (şer') olmaz. Bu sebeple icmâ ile Kitâb'ın nesholunduğu söylenemez. Hâlbuki şeriat, Nebî (sav)'ye izâfe edilir; dolayısıyla neshin de O'na izâfe edilmesi câizdir.

Muhâlifin, -Bakara 106. âyetten hareketle- getirilen hükmün, kaldırılandan 'daha hayırlı' olması için, nâsihin Kur'an olmasından başka yol bulunmadığı iddiâsı, Basrî'ye göre kabul edilemez. Çünkü sünnet, Kur'ân'ın neshine delâlet ettiği zaman, mevcut hükümden daha hayırlısını getiren, nesheden veya Nebî'sine neshi vahyeden yine Allâh Teâlâ'dır. Ayrıca nâsihin her açıdan mensûhtan daha hayırlı olması gerekmez. Burada nâsih sünnet, yalnız içerdiği yeni hüküm bakımından mensûh hükümden daha hayırlıdır.

Kur'ân'ın ve mütevâtir haberin, âhâd haberle neshine gelince Basrî'ye göre bu, aklen câiz ancak şer'an vâki değildir. Basrî, bu görüşüne delil olarak sahâbenin, Kitâb'ın hükmünü kaldıran âhad haberleri terk etmesini göstermektedir.[484]

Görüldüğü üzere Basrî, nesihle ilgili konularda, -diğer pek çok konuda yaptığı gibi- "kudret, sıhhat ve hikmet" olmak üzere üç açıdan yapılabilecek itirazları öngörmekte ve cevaplamaktadır. Bu da her bir konunun husün-kubuh meselesiyle bağlantısının kurulmasına zemin hazırlamaktadır. Basrî'nin burada ortaya koyduğu görüşleri, bir Mu'tezilî olarak sünnete ve Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisine bakışını göstermesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır.

[484] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 424-431.

VII. HABERLER

Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen haberler, Usûl âlimleri tarafından, neredeyse Hadis âlimleri kadar titizlikle tahlil edilmiştir. Basrî de haberlerin sıhhat ve delâleti konusunu ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Ancak bunlar arasında özellikle âhad haberle taabbüdün aklî ve şer'î hükmü meselesinde, husün-kubuh görüşlerine atıfta bulunduğu görülür.

A. ÂHAD HABERLE TAABBÜDÜN VÜRÛDUNUN CEVÂZI

Âlimlerin çoğu, âhad haberle taabbüdün vârid olmasının câiz olduğunu savunurken bir kısmı buna karşı çıkmıştır. Basrî de bunu câiz görenlerdendir. Basrî, görüşüne delil olarak mütevâtir haberle amelin câiz oluşunu gösterir. Ona göre, haber-i vâhidle amel imkânsız görüldüğünde, bu imkânsızlık, onu mütevâtir haberden farklı kılan bir sebebe dayanmak zorundadır. Bu haberlerin, iki noktada birbirinden farklı olduğu iddiâ edilebilir: Birincisi, haber-i vâhidle amelin 'malûm' olmadığı; ikincisi, 'malûm' olsa bile bunun, haber verenin doğruluğu zannına bağlı (mevkûf) olduğu; ancak bir amelin vücûbu veya kubhunun zanna bağlanamayacağıdır.

Basrî'ye göre birinci iddiâ yanlıştır. Çünkü şartları tamam olan haber-i vâhidle amelin vâcib olduğuna delâlet eden kesin delil sebebiyle, onunla amele cevaz verilmiştir. Böylece mükellef, âhad haberle amelin vücûbunu, 'delil' yerine, 'şartlarının tamam olması' ile bilir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın, "Râvînin doğru olduğu zannınız kuvvetli ise onun haberiyle amel edin" buyurması ile "Falan size rivâyette bulunduğunda onun haberiyle amel edin" veya "Şöyle şöyle yapın" buyurması arasında, mükellefin bu durumlarda amelin vücûbunu bilmesi açısından hiçbir fark yoktur.

İkinci iddiâya gelince Basrî'ye göre, amelin zanna bağlı (mevkûf) olması, imkânsız değildir. Çünkü şer'î bir fiilin, sadece maslahat olması zorunludur. Fiilin, mükellef özel bir durumda iken onu yaptığında maslahat olması, imkânsız değildir. Râvinin doğruluğunu zannediyor olması, mükellefin bir sıfatıdır. Bu sıfat da mükellefin diğer hallerine dâhil olup fiilin maslahat, vâcib veya haram olmasını mümkün kılar.

Furû'da âhad haberle amel kabul edildiği takdirde, usûlde, delillerde ve haberlerde de bunun kabul edilmesi gerekeceği yönünde itirazda bulunanlar olmuştur.

Basrî, bu itirazda ‘usûl’den ne kastedildiğini sorgulamaktadır. Usûlden kasıt, beş vakit namaz ve Ramazan orucu ise Basrî’ye göre bu konularda âhad haberle taabbüdün câiz görülmesi, onları usûl olmaktan çıkarır. Çünkü şer‘in usûlü (asıllar), vücûbunu bilmenin zanna bağlanmadığı konulardır. Ancak muhâlif, ‘usûl’ ile tevhit ve adâleti kastetmişse -Basrî’ye göre-, diğer asıllarda haber-i vâhidle amel kabul edilirse itikâdda da kabul edilmesi gerekir ki bu câiz değildir. Çünkü bir kimse Nebî (sav)’den naklederek Allâh’ın görülemeyeceğini haber verse Hz. Peygamber (sav)’in böyle söylediği bilinemez. Dolayısıyla Allâh’ın görülemeyeceği de bilinemez. Çünkü bunun delili bilinmemektedir. Mükellef, Allâh’ın görülemeyeceğini bilmediği, ancak buna inandığı takdirde, itikâdının cehil (bilgisizlik) olmadığından emin bulunamaz. Cehil (bilgisizlik) olmadığına garanti bulunmayan her itikâd, kabihtir. Furû‘ ise itikâd değil amel özelliği taşıdığı için, bu durum onlarda geçerli değildir. Basrî’ye göre tevhid, adâlet ve Allâh Teâlâ’nın sıfatları konusunda zanla yetinmek câiz olursa taabbüdün bu şekilde gelmesinin (vürûd) de câiz görülmesi gerekir. Ancak bu konularda zanla yetinmek câiz değildir.

Muhâlif, şer‘î hükümlerin, maslahat oluşuna dayanarak da bir itirazda bulunabilir. Şöyle ki tek bir kişinin, yapılmasını ya da terkini haber verdiği konuda, yalan söylemesi mümkündür. Bu durumda mükellef, o haberin içeriğinin mefsedet olmadığından emin değildir. Basrî bu iddiâya cevap olarak -kendisinin de desteklediği anlaşılan- Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşlerini nakletmekte ve önemli bir noktaya dikkat çekmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, râvinin doğruluğunu zannettiğinde veya sahih bir emâre sebebiyle bunu mümkün gördüğünde, haberin gereğini yapması, mükellefin maslahatıdır. Râvînin, gerçekte doğru ya da yalan söylemiş olması durumu değiştirmez. Mahkemede bir delile dayanarak hüküm vermek de böyledir. Nitekim şâhitlerin yalan söylemesi ve onların şehâdetine dayanarak masûm birinin cezalandırılması da mümkündür. Öyleyse râvînin yalan söylemesini mümkün görmenin, onun rivâyet ettiği haberin mefsedet olmasını da mümkün görmeyi gerektireceği görüşü doğru değildir.

Kâdî Abdülcebbâr’a göre burada asıl tartışma konusu, bir sıfat üzere teklîfin (yükümlülüğün) hasen olup olmadığıdır. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere Basrî,

bunu câiz görmektedir.[485] Kâdî Abdülcebbâr'ın ve onu destekleyen Basrî'nin bu görüşü, onların husün-kubuh anlayışlarıyla ilgili bazı ipuçları da barındırmaktadır ki bunlara son bölümde değinilecektir.

B. ÂHAD HABERLE TAABBÜD

Âhad haberle taabbüdün vürûdunu câiz gören âlimler, şer'î konularda ihtilâf etmişlerdir. Bir kısmı, şer'in böyle bildirdiğini; bir kısmı da bildirmediğini savunmuştur. Hatta bunlardan bir grup, şer'in âhad haberle taabbüd edilmeyeceği yönünde geldiğini iddiâ etmiştir. Şer'in haber-i vâhidle taabbüd edileceğini bildirdiğini savunanlar da aklın böyle taabbüde delâlet edip etmediği husûsunda ayrılığa düşmüştür.

Basrî, haber-i vâhidle amelin aklen de vücûbunu savunmaktadır. Buna delil olarak, aklî konularda âhad haberle amelin vücûbunun akılla bilinmesini gösterir. Haber-i vâhidle amelin vâcib veya hasen oluş illeti bilinmediği takdirde, onun vücûbunu veya husnünü akılla bilmek mümkün değildir. Basrî'ye göre buradaki tek illet, genel hatlarıyla akılda mevcut bir bilginin ayrıntısını, haber-i vâhide dayanan zan ile bilmektir. Bu ise şer'î konulardaki âhad haberde de geçerli bir durumdur. Dolayısıyla onunla amel de vâcibdir.

Basrî'ye göre, bunun doğruluğunu destekleyen delillerden biri de zarardan sakınmanın vâcib ve menfaatleri elde etmenin hasen oluşunun akılla bilinmesidir. Kan aldırmama, ilaç içmeme, yolculukta tehlikeli bir yoldan gitme ya da yıkılma ihtimâli bulunan duvarın altından kalkmama fiillerinde zarar bulunduğunu haber veren kişinin doğruluğu zannedildiğinde, aslında "zarardan kaçınmanın vâcib olduğu" yönündeki mevcut genel bilginin ayrıntıları hakkında zan sahibi olunur. Ümmetin maslahatını haber verdiği bir konuda, Nebî (sav)'ye boyun eğmenin ve zarardan kaçınıp menfaati elde etmenin vücûbu da genel olarak bilinmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhid ile Nebî (sav)'nin, -yapılmasının maslahat, zıddının ise mefsedet olduğunu haber verdiği bir fiil hakkında- kendisine boyun eğmeye çağırdığı zannı oluştuğunda, mükellef, mevcut genel bilginin özel bir uygulaması hakkında zan sahibi olur. Bu genel bilgi, Nebî (sav)'nin maslahat çağrısına itaatin ve zarardan kaçınarak maslahatı elde etmenin vâcib

[485] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 573-582.

oluşudur. Basrî'ye göre, buradaki tek illet budur. Çünkü hüküm, bu illet bulunduğunda ortaya çıkmakta, bulunmadığında ise yok olmaktadır. Zira mükellef, genel olarak zarardan kaçınmanın vücûbunu bildiği ve haber-i vâhid sâyesinde de belli bir fiili yaptığında zarara uğrayacağı zannına sahip olduğu zaman, -bunu kesin biçimde bilmek mümkün olmamasına rağmen- o fiilden kaçınması vâcib olur. Nitekim kişi, aklına danıştığında, zikredilen mevcut genel bilgi sebebiyle, onun da bu fiilden uzaklaşmayı uygun bulduğunu görür. Eğer zarardan kaçınmakla ilgili genel bilgiye sahip olmasa ya da bu bilgiye rağmen, kendisi için fiilde zarar bulunduğu zannı oluşmasa, ondan kaçınmak kişiye vâcib olmaz. Mükellef, bu konuda zan sahibi olup kesin bilgi edinme imkânı bulunduğunda da durum aynıdır. Dolayısıyla buradaki illet, mükellefin zikredilen konulardaki mevcut genel bilgisidir.

Buradaki zarar zannının, dünyevî konularda olup şer'î konulardaki haber-i vâhidin farklı olduğu iddiâ edilebilir. Basrî'ye göre, zikredilenler, dünyevî işlerle ilgili olsa bile din işlerine dâhildir. Çünkü zarardan kaçınmak aklen vâcibdir. Aklen vâcib olan şey ise dindendir. Muhâlife göre, dünyevî işler hakkındaki haber-i vâhid, genel itibâriyle aklen bilinen bir konuda gelmiştir; şer'î konulardaki haber-i vâhid ise böyle değildir. Basrî'ye göre, ikisi arasında fark yoktur. Çünkü şer'î konulardaki haber-i vâhid, Nebî (sav)'ye boyun eğme, emrine itaat etme ve O'na muhâlefetin zararından sakınma yönündeki genel bilginin ayrıntısı olarak gelmiştir. Nitekim bu, akıl ve şer' ile bilinmektedir. Aynı şekilde dünyevî zararlardan sakınmanın vücûbu da akıl ve şer' ile bilinmektedir. Dünyevî zararlardan sakınmanın vücûbunun, yalnız akılla; şer'î zararlardan sakınmanın vücûbunun ise sadece şer' ile bilindiği kabul edilse bile bu durum, yalnız vücûbu bilme yolunda bir farklılık oluşturur. Ancak âhad haberlerin kabul edilmesi açısından bu farklılığın bir etkisi yoktur.

Muhâlif, şer'î konularla aklî konuların birbirinden farklı olduğunu ileri sürebilir. Şer'î konularda, Kitâb, sünnet, icmâ', aklın hükmü üzere kalmak gibi, ilme ulaştıran bir yol bulunabilir. Dolayısıyla zanna başvurmak câiz değildir. Dünyevî işlerden olan aklî konularda ise bilinen yollar yetersiz kalır ve zanna başvurmak câiz olur. Basrî'ye göre ise konu hakkında habere aykırı bir âyet, sahih sünnet veya icmâ' bulunduğu ve haber de tahsis edici özellikte olmadığı zaman, bu deliller bırakılıp haber

kabul edilemez. Burada tartışılan mesele, bu delillere aykırı olmayan âhad haberdir. Aklın hükmü üzere kalmak ise hem aklî hem de şer'î delillerde mümkündür. Çünkü akılda asıl olan, kan aldırmak, ilaç içmek veya hangi tehlikelerle karşılaşılacağı bilinmeyen özel bir yoldan gitmek sûretiyle mükellefin, kendisine acı vermemesidir. Bu durumlarda aklın hükmü üzere kalmak mümkün olmadığı ve doğruluğu zannedilen bir kimse de bunları terk etmede zarar bulunduğunu haber verdiğinde; haber verenin doğruluğu zannı yanında, aklın hükmü üzere kalmanın kesin bir delil olmadığı bilinir. Basrî, sahâbenin de haber-i vâhidle amel konusunda icmâ' ettiğini belirtmektedir.

Sonuç olarak Basrî'ye göre, gerekli şartları taşıyan âhad haberle amelin, mükellefin maslahatı olması imkânsız değildir. Râvînin –hakikatte- doğru veya yalan söylemiş olması, durumu değiştirmez. Şâhitliğe dayalı hüküm vermede olduğu gibi, akıl da haber-i vâhidle ameli mümkün ve vâcib görür. Ancak bu durum, mefsedet ve zulümle amel etmenin câiz olmasını gerektirmez.[486]

C. AKLA AYKIRI HÜKÜM GEREKTİREN HABER-İ VÂHİD

Akıl, bir fiilden men ettiğinde bunu, şarta bağlı ya da şartsız olarak yapar. Örneğin, hayvanlara acı çektirmek, sırf acı vermekten ibâret olduğu zaman bir faydası bulunmaz. Sırf acı çektirmekten ibâret olmayıp bunda bir fayda bulunduğunu bildiren haber-i vâhid kabul edilir.

Akıl, -mükellefi, gücünü aşan bir fiille yükümlü tutmanın (teklîf-i mâ lâ yutâk) hasenliğini men etmek gibi- şartsız olarak bir fiili yasakladığı ve buna aykırı bir haber-i vâhid geldiği zaman, Basrî'ye göre iki durum söz konusu olur. Birincisi, zorlama yapılmaksızın te'vili mümkün ise Nebî (sav)'nin bunu söylemiş ve doğru te'vilini kastetmiş olmasını câiz görmektir. İkincisi, zorlama yapılmadan te'vilinin mümkün olmamasıdır ki bu durumda Nebî (sav)'nin, sözü bu şekilde söylemesi câiz görülmez. Çünkü zorlama te'vil câiz olsa dilde çelişki (tenâkuz) kalmaz. Dolayısıyla te'vili mümkün olmayan haber hakkında, Hz. Peygamber (sav)'in onu söylemediğine kesin olarak hükmedilir. Nebî (sav)'nin bu sözü söylemiş olması, sadece, başkasından

[486] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 583-607.

nakletmesi ya da rivâyette, sözü imkânsızlıktan çıkaran bir fazlalık veya eksiklik bulunması durumunda mümkün olur.

Zâhiri, aklın gereği (muktezâ)'ne aykırı olan haber, kabul edilmez. Çünkü mükellef, aklen, mutlak olarak Allâh Teâlâ'nın imkânsızla yükümlü tutmayacağını ve bunun kabih olduğunu bilir. Akla aykırı olan haber kabul edildiğinde, iki ihtimal söz konusu olur. Birinci ihtimal, mükellefin, bu hususta Nebî (sav)'nin doğruluğuna inanması ve böylece kendi katında iki zıddın doğruluğunun bir araya gelmesidir. İkinci ihtimal, Nebî (sav)'in doğruluğuna inanmaması ve mucizenin delâletinden yüz çevirmesidir. Her iki ihtimâl de imkânsız olduğundan Basrî'ye göre aklın gereğine aykırı haber-i vâhid kabul edilmez.[487]

D. BİR HABERİN DİĞERİNE AĞIR BASMA SEBEPLERİ

Bir haber, metin veya senetle ilgili bir sebeple diğer habere ağır basabilir. Basrî'nin, bu sebeplerle ilgili sınıflandırması ve diğer ayrıntılar, bu çalışmanın sınırları dışında kalsa da dolaylı biçimde husün-kubuhla ilgisi bulunan bazı görüşlerini kısaca zikretmek yerinde olacaktır.

Basrî, metne yönelik tercih sebeplerinden haberin lafzıyla ilgili olmayanları ikiye ayırır. Birincisi, hükmün sıfatı; ikincisi, hükme götüren yoldur. Hükme götüren yol da iki kısımdır. Birincisi, hükmün sâbit olması için kendi başına yeterli olan; diğeri ise yeterli olmayan yoldur. Kendi başına yeterli olan yollar, delil ve emâre olmak üzere ikiye ayrılır.

Hükmün sâbit olması için kendi başına yeterli olmayan yola gelince bu da iki kısımdır. Birincisi, iki haberden birinin, vazgeçilmesi mümkün olan aklî bir hükme uygun olmasıdır. Çünkü zararın kubhunda, akıl, ancak onun bir maslahat veya tam bir menfaat içerdiğine delâlet eden şer'î bir delil bulunmaması şartıyla, yeterli olur. Bu şart bulunmadan akıl yeterli olamaz. Sadece, aklın hükmü iki haberden birine uygun olduğu için, o haber diğerine ağır basamaz.

[487] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 641-642.

İkinci tercih yolu, selefin çoğunun iki haberden biriyle amel edip ona muhalif olanları ayıplamış olmasıdır. İsâ b. Ebân[488] böyle tercihte bulunmuştur; çünkü genellikle, 'doğruluk' çoğunlukla beraberdir. Kâdı'l-Kudât ise buna karşı çıkmıştır. Çünkü çoğunluğun ameli, hüccet değildir. Daha az olanın yanlış yapması mümkün olduğu gibi, çoğunluğun yanlışı da mümkündür.

Bir haberin, hükmünün sıfatıyla diğer habere ağır basması da çeşitli şekillerde olur.[489] Burada haberin, aklın hükmüne uygun olması ile ilgili Basrî'nin değindiği bazı önemli noktalar bulunmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre iki haberden biri nefy (söz konusu hükmün yokluğu), diğeri ispat (hükmün varlığı) içerip her ikisi de şer'î olduğu zaman, bu iki haber birbirine eşittir. Basrî'ye göre, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşüne şöyle itiraz edilmesi mümkündür: Bu iki hükümden birinin aklın hükmüne uygun olması gerekir. Çünkü kesinlikle bütün fiillerin, akılda husün, kubuh veya hasenliğe ilâve bir hükmü vardır. İki haberden biri nefy (yokluk), diğeri ispat(varlık) niteliği taşıdığı zaman; nefyi içeren, sadece zikredilen hükümlerden birinin yokluğunu; ispatı içeren de varlığını bildirmektedir. O halde bu iki haberden birinin, aklın hükmüne uygun olması vâcibdir. Dolayısıyla aralarında tam bir eşitlikten söz edilemez.

Tartışma konusu örneklerden biri de haber, fiilin mübah; başka bir haber vâcib olduğu yönünde iken aklın ise onun kubhunu gerektirmesidir. Bu durumda fiilin vücûb ve ibâhasının şer'î olduğu; ibâhanın, vücûbun nefyi (yokluğu) anlamına geldiği söylenecek olursa Basrî'ye göre böyle bir iddiâ doğru olmaz. Çünkü ibâha, sadece vücûbun nefyini (yokluğunu) içermez; böyle olsa aklî bir hüküm içermiş olur. Örnekte, kabihliği gerektiren akıldır ve kubuh, vücûbdan farklı bir hükümdür. İbâha ise nefy ve ispatı içerir; nefy, vücûbun yokluğu; ispat, fiilin hasen oluşudur. Husün ise vücûbun yokluğuna ilâve olup şer'î bir hükümdür. Burada, vücûba delâlet eden haber evlâdır. Çünkü vücûb haberi, kubhun yokluğunu gerektirme hususunda ibâha haberiyle çelişmez. Zira vâcib, kabih değildir. Vâcib, husnü gerektirme hususunda da ibâha ile çelişmez; çünkü o hasendir. Ancak vâcibliğin nefyi hususunda onunla çelişir ki bu, aklî

[488] Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân b. Sadaka (221/836), Hanefî fakihlerinden olup İmam Muhammed'in öğrencisidir. bkz. Şükrü Özen, "Îsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480-481.
[489] Ayrıntı için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 680 vd.

bir hükümdür. Vâcib kılma ise aklın hükmünü değiştirmesi sebebiyle ibâhadan evlâdır.[490]

İki haberden birisi haramlığı (hazr), diğeri ibâhayı gerektirdiği zaman, onlardan birinin akla uygun olması gerekir. Bu durumda, aklın hükmünü değiştiren haber evlâ olur. Ancak bu, aklın hükmünü değiştiren haberin ağır basması gibi, haramlığın (hazr) ağır basması için de bir sebep bulunup bulunmadığını kontrol etmeye mâni değildir. Muhâlif, bu örnekte, aklın hükmü vücûb olduğu zaman, hazr ve ibâha hükümlerinin şer'î olacağını iddiâ edebilir. Ancak Basrî'ye göre bu iddiâ geçersizdir. Çünkü bu durumda, haramlığı gerektiren haber, aklın gerektirdiği vücûb hükmünü 'değiştiren/الناقل' konumundadır. Burada ibâha haberi, hasenliği gerektirmesi bakımından değil vücûbu nefyetmesi bakımından aklın hükmüyle çelişir. İbâha haberi ile hazr haberi arasında ise bu açıdan bir çelişki yoktur.[491]

Basrî, hazr (haramlık) bildiren haberin, ibâha bildirene ağır basacağı görüşüne katılmamaktadır. Çünkü taabbüd bakımından ve kul açısından bunlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Son olarak şer'î delillerde çelişki ve çatışma bulunamayacağına dikkat çeken Basrî, bu durumda çatışan delillerin yok kabul edilerek ortada sadece aklın hükmünün kalacağını belirtir.[492]

VIII. KIYAS ve İCTİHÂD

Usûl eserlerinde zaman içinde yerleşip gelenekselleşen sistemde, kıyas ve ictihâd konuları ayrı ayrı ele alınmaktadır. Ancak ilk dönemlerde, hem taraftarlarının hem de ona karşı çıkanların, kıyası genellikle ictihâdla birlikte kullandığı ve -istisnâlar hâriç- red veya kabul husûsunda aynı tutumu sergilediği görülür. Basrî de kıyası, ictihâdla birlikte ele almıştır.

Basrî, kıyasın tanımına ve ilgili tartışmalara geçmeden evvel, onun kıyas anlayışına anahtar kelimelerden biri olan "emâre" kavramında açıklık getirir. Ona göre şer'î kıyas, "emâre" demektir.[493] Üzerinde doğru akıl yürütmenin, zanna ulaştırdığı şeye

[490] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 683.
[491] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 684.
[492] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 674-688.
[493] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 689.

‘emâre’ denir. Basrî’ye göre şer‘î deliller; zâhir veya nass olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısımdır. Zâhir olmayan; -itlâf edilen malın kıymetine götüren emâre gibi- belli bir usûlü olmayanlar ve belli bir usûlü bulunanlar şeklinde ikiye ayrılır. Her delilin bir medlûlü (delâlet ettiği şey) bulunduğu için, kendisinde belli bir usûl bulunan emârenin de bir medlûle delâlet etmesi zorunludur. Bu medlûl, hükmün kendisi ya da hükme götüren delildir. Belli bir usûlü bulunup hükmün kendisine delâlet eden şey, kıyastır. Hükmün deliline götüren emâreler ise hükmün illetine, mahalline veya Allâh Teâlâ’nın, müşterek hitâbından murâdına delâlet eden emârelerdir.

Basrî, kendisine ulaşmak için belli bir usûl bulunmayan hüküm hakkında, bir emâre bulunması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Allâh Teâlâ, bu hususta kullarını ictihâd ve inceleme-araştırma ile mükellef kılmıştır. Kulun, usûl konusunda da delâlet veya emâre ile ictihâd etmesi gerekir. Delâlet olmadığı zaman, -değinilmemiş olsa bile- emâre bulunması gerekir. Basrî, emâre ile onun işâret ettiği hüküm arasında bir bağ (taalluk) bulunması gerektiğinin altını çizer.[494]

A. KIYASIN TANIMI

Kıyasın tanımı hakkında ihtilâf bulunmaktadır. Basrî, kıyasın “hakikati ortaya çıkarma” veya “benzetme” şeklinde tanımlanmasını yanlış bulmaktadır. Ebû Hâşim’in “bir şeyin, başka şeye hamli ve hükmünün onda geçerli kılınması” ve Kâdı’l-Kudât’ın “bir çeşit benzerlik sebebiyle bir şeyin, bazı hükümlerinde, başka şeye hamli” tanımını da yetersiz görmektedir. Basrî’ye göre kıyas, müctehid katında hükmün illetindeki benzerliklerinden dolayı, aslın hükmünün fer‘de ortaya çıkarılmasıdır. Müctehidin, aralarında benzerlik olmasa bile iki şeyin benzer olduğunu zannetmesi mümkün olduğu için Basrî, tanıma “müctehid katında benzerlik” kaydını koymuştur. Kıyas sözünden anlaşılan, bir şeyin başka bir şeyle mukâyese edilmesidir. Şayet kişi, aralarında benzerlik olmadığı halde, bir şeyin hükmünü başka şeyde sâbit kılsa aslın hükmüne itibâr etmeksizin onda yeni bir hüküm ortaya koymuş olur. Basrî, tanımda, benzerliğe itibârı şart koşmamıştır; çünkü bu, zaten kıyastan akledilen mânâya dâhildir.

[494] Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 690-697.

Basrî'ye göre, "kıyasu't-tard" ve "kıyasu'l-aks"i de içine alacak şekilde bir tanım yapmak gerekirse kıyas, "bir şeyde, başkasının illetine kıyasla, hükme ulaşmaktır" denilebilir.[495]

B. AKLIN, ŞER'Î KIYAS İLE TAABBÜDÜ KABİH GÖRMEMESİ

Basrî'nin de aralarında bulunduğu kıyasla taabbüdü kabul edenler, aklın, şer'î kıyasa dayanan amelle taabbüdü kabih görmediğini savunmaktadır. Ayrıca kıyas karşıtlarından bir kısmı da bu görüşü kabul etmektedir.

Basrî, bu görüşünü delillendirmek için öncelikle, herhangi bir fiille taabbüdün hasen olma şartlarını sıralar:

1. Fiille ilgili şartlar: Mendûb veya vâcib olması gibi.
2. Fâille ilgili şartlar: Fiil için gerekli kudret ve âletlere sahip kılınması sûretiyle fâilin özür gerekçelerinin ortadan kaldırılmış olması; Fiilin vâcib veya mendûb olduğunun kendisine bildirilmesi ya da delâlet yoluyla bunu bilme imkânı bulunması gibi.
3. Taabbüdle ilgili şartlar: Emrin mefsedet olmaması[496] gibi.
4. Mükellif (yükümlü kılan) ile ilgili şartlar: Mükellifin, fiil ve fâilin yukarıda zikredilen özelliklerini ve itaat ettiği takdirde mükellefe sevap vereceğini bilmesi.

Bir fiille taabüdün hasen olması için bunları şart koşan Basrî'ye göre, akıl, kıyasla taabbüdde bütün bu şartların bulunmasını mümkün görür. Dolayısıyla aklen, kıyasla taabbüdün kabih değil, aksine hasen olması mümkündür.

Fiille ilgili şartlar açısından kıyas ile amel değerlendirilecek olursa aklın, emâreye dayanan zanna göre fiilde bulunmanın bir lütuf olmasını mümkün bulduğu görülür. Böyle bir zanna dayanarak amel etmediği zaman mükellef, lütfu elinden kaçırmış olur. Ancak söz konusu emâre ve ondan elde ettiği zan, mükellefin o an içinde bulunduğu hâl ve şartta geçerlidir. Maslahatlar, kulların hallerine göre değişebilir.

[495] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 697-705.
[496] Muhtemelen yazım hatası sebebiyle metinde "emrin mefsedet olması" şeklinde geçen ifâde, anlam bütünlüğü dikâte alınarak "olmaması" şeklinde tercüme edilmiştir. (A.Y.) Basrî, *el-Mu'temed*, II, 706.

Nitekim seferînin namaz konusunda maslahatı, mukîmden farklıdır. Aynı şekilde, mükellefe vâcib olan amel, yolculuk esnâsında korkulacak bir durum bulunup bulunmadığı hakkındaki zannı doğrultusunda değişmektedir.

Fâille ilgili şartlar açısından bakıldığında, yapılması için gerekli olan her şey (âletler)'in hazır bulunduğu fiile, insanın, kâdir olduğu açıktır. Bu durumda mükellefin, kıyasa göre amelin vücûbunu bilmeye 'mütemekkin' olması da mümkündür. Çünkü mükellefin, 'nebîz'in[497] haramlığını ve kubhunu bilmesi, Allâh Teâlâ'nın, onun haramlığını açıkça bildirmesi yoluyla olabileceği gibi; 'hamr'ı,[498] şiddetinden dolayı haram kıldığını ve 'nebîz'i ona kıyas etmenin vâcib olduğunu bildirmesi yoluyla da olabilir. Aynı şekilde Nebîzin haramlığının ve kubhunun bilinmesi; Allâh Teâlâ'nın, illetin 'şiddet' olduğu yönündeki emâreden edindiği zanna dayanarak mükellefin 'Nebîz'i 'hamr'a kıyas etmesini vâcib kılması yoluyla da olabilir. Bütün bunlar mümkün olduğuna göre mükellefin, kıyasla amelin vücûbunu bilmeye 'mütemekkin' oluşu da aklen mümkündür.

Akıl, kıyas ile taabbüdün mefsedet olmamasını mümkün görür; çünkü aklen mefsedet olması câiz olan fiilin, mefsedet olmaması da câizdir. Zirâ aklen kıyasla taabbüdün mefsedet olmasını gerektiren bir durum yoktur. Aynı şekilde kıyasla amelin maslahat olması mümkün görüldüğü zaman, onunla taabbüdün maslahat olması da câiz olur. Çünkü bir şeyle taabbüd mefsedet iken, onunla amelin maslahat olması mümkün değildir.

Mükellif (yükümlü kılan)'in, fiilin ve fâilin zikredilen hallerini bilmesi ve itaat ederse mükellefe sevap verecek olması ile ilgili husün şartı açısından bakıldığında, kıyasla taabbüdün de bilinmesi sahih olan şeylerden olduğu görülür. Dolayısıyla Basrî'nin bir fiilin hasen olması için aradığı şartların tamamının kıyasta bulunması mümkündür.

---

[497] "İçine hurma, kuru üzüm vb. atılıp bekletilen ve henüz sarhoşluk verici kerteye ulaşmamış bulunan içecek. Sarhoşluk verici bir hal alması halinde "hamr" adını alır. Hanefîlere göre ise "hamr" kaynatılmamış çiğ halde bulunan ve zamanla ekşiyerek köpük atan ve sarhoşluk verici bir hal alan üzüm suyudur. Diğerleri ise Nebîz kapsamına girer." Erdoğan, *Terimler Sözlüğü*, 363.

[498] "Üzüm suyundan olan içki (şarap) için hamr kelimesi hakikat, diğer sarhoşluk verici içkiler hakkında ise mecaz olarak kullanılır." Erdoğan, *Terimler Sözlüğü*, 138.

Basrî'ye göre, illeti bilinen (bilgiye dayanan) kıyasın gereğine göre amel etmekle yükümlü kılınmak, aklen hasendir. Şayet kıyasın illeti zanna dayalı olduğunda onunla amelin teklîfi (yükümlülük) kabih olsa bu ancak iki teklîf arasındaki fark sebebiyle olabilir. Aralarındaki fark, birinin, zanna dayanan bir amel içermesidir. Şayet zanna dayanan amel, kabih bir teklîf şekli olsa aklî ve sem'î taabbüdün böyle gelmemesi gerekir.

Basrî, aklî taabbüde, aşırı eğikliği sebebiyle yıkılmasından korkulan duvarın altından kalkmanın vücûbunu örnek verir. Kişi, orada oturduğunda selâmette olup kalktığında ölmesi ihtimâl dâhilinde olsa da hüküm değişmez. Zarara uğrama zannına rağmen fırtınada yolculuğa çıkmanın kubhu; bir emâre sebebiyle hırsızların bulunduğu zannı oluşmasına rağmen belli bir yola girilmesinin kubhu da -zannedilenlerin aksinin gerçekleşmesi mümkün görülse de- böyledir.

Sem'î olan taabbüdün örneği, doğruluğu zannedilen kişinin şâhitliğine dayanarak hüküm vermek; ehil oldukları zannedilen kadılara ve vâlilere görev teslim etmek; kıble olduğu zannıyla belli bir cihete yönelmek; zanna dayanarak bir miktar nafakaya karar vermek gibi hükümlerdir. Basrî'ye göre zanna dayanarak hükmetmenin maslahat olması imkânsız değildir. Dolayısıyla şer'de onunla taabbüdün mevcut (vârid) olması da imkânsız değildir.

Basrî'ye göre şer'î ibâdetler, maslahattır. Bir fiil, mükellef herhangi bir sıfata sâhipken onu yaptığında maslahat olabilir. Maslahat olmadığı zaman, mükellefin fer'in asla benzediğini zannederek o fiili yapmasının maslahat olması da imkânsız değildir. Mükellef, fer'in o asla veya bir başkasına benzerliği konusunda zanna ulaşmak için inceleme-araştırma (nazar) yapmadığında ise maslahatı elinden kaçırır. Neticede, Allâh Teâlâ kendisini bu şekilde taabbüd ettirdiği zaman, kul bilir ki maslahat, zannına dayanarak amel etmektir.

Basrî, burada bir inceliğe dikkat çekmektedir. Allâh Teâlâ'nın varlığını bilme konusunda zanla yetinilmesi câiz değildir. Çünkü Allâh Teâlâ'yı bilmek, ancak bir lütuf olduğu için vâcibdir. Kul, Allâh Teâlâ'yı tanımak ve bilmekle kabihten daha uzak olur. Dikkatlice düşündüğü zaman kişinin, Allâh Teâlâ'yı bilme (ma'rifetullah)'ye ulaşması

kaçınılmazdır. Çünkü bu bilgi, kendisine sahip olan herkesin, kabihten ve zarardan daha uzak olmasını gerektirir. Bu bilgiye ulaşılması için bir delil veya emâre bulunmadığı iddiâ edilemez. Nitekim insanın kendi vücûdu bile Allâh Teâlâ'nın varlığına bir delildir.

Basrî, emâreden kasdının, ne olduğuna da açıklık getirir. Ona göre maslahatlara ulaştıran emâreler, ancak nassla belirlenmiş asıllara dayananlardır. Muhâlife göre, emâre ve zann yanlış olabilir. Hakîm olan Allâh'a, yanlış olma ihtimâli taşıyan maslahatlarla taabbüd edilmesi câiz değildir. Basrî, burada maslahatın zannedilmediğine, aksine zanna göre amelin, maslahat olduğuna dikkat çeker. Bu durum, kat'î delille yani kıyasla taabbüd deliliyle bilinmektedir. Ayrıca muhâlifin görüşü, -şâhitlik meselesinde, menfaat ve zarar konularında olduğu gibi- zanla taabbüd edilen şer'î ve aklî meselelerle çelişmektedir. Çünkü menfaat olduğu zannedilerek yapılan bir fiil, zararla da sonuçlanabilir. Allâh Teâlâ'nın kesin bir delil ile kulun yararı bulunan şeyi göstermesi veya onu zarûrî olarak bilmesini sağlaması mümkün olsa bile kıyastaki gibi menfaat zannıyla fiilde bulunmak hasendir.

Basrî, maslahatlara, insanın kendi fiili olan kıyasla ulaşılmasının câiz olmadığı görüşüne karşıdır. Çünkü kıyasta, yalnız delil veya emâre hususunda yapılan inceleme ve araştırma (nazar), kişinin kendi fiilidir. Bu ise kıyasla maslahatlara ulaşılmasını imkânsız kılmaz. Üstelik nasslar bile, ancak üzerinde düşünüldüğü zaman maslahatlara ulaştırır. Bütün zanlara ve sonradan kazanılmış bilgilere de ancak inceleme ve düşünme ile ulaşılabilir ki bu da insanın kendi fiilidir.

Basrî'ye göre, şer'î illetler, maslahatın bir şekli veya onunla birlikte bulunan bir emâredir. Bilinmektedir ki bir maslahat şeklinin (vecih), sadece bazı zamanlara has bir şartla maslahatı gerektirmesi mümkündür. Örneğin çocuğun, uslu olduğu zaman ile yaramazlık yaptığı zamanki maslahatı arasında fark vardır. Peygamberlerin şeriatlerinin farklı ve ibâdetlerin neshinin mümkün oluşu da bu sebepledir. Şer'î illetin maslahatı vâcib kılması için gerekli şartın, teşrîden önce mevcut olmaması imkânsız değildir. Bu durumda söz konusu maslahat, şeriattan önce sabit olmaz. Şer'î illetin beraberindeki maslahat şekli, mükellefin hallerine ve bazı zamanlara has bir şarta bağlı olma ihtimali taşıyorsa bu durumda, onunla birlikte bulunan emâre de bazı zamanlara özgü olur.

Basrî, "Hükmün şer'î illete bağlandığı (taalluku) ne ile bilinir?" sorusuna, Nebî (sav)'nin, nass veya işâret ile hükmü şer'î illete bağlaması (ta'lik) yoluyla bilineceği cevabını vermektedir. Bu ise teşrîden önce gerçekleşemez.

Kıyasla taabbüde karşı çıkanlar, bir olayın hükmüne delâlet etmesi bakımından aklın, nass gibi olduğunu savunmaktadır. Belli bir nassa muhâlif kıyasla Allâh Teâlâ'ya ibâdet etmek câiz olmadığı gibi, aklın hükmüne muhâlif kıyas ile taabbüd de câiz olmaz. Meydana gelen her hâdisenin akılda bir hükmü olduğuna göre kıyas ile taabbüd câiz olmaz.

Basrî'ye göre bu iddiâ, haber-i vahidle çelişmektedir. Çünkü âhad haberle, aklın hükmünü terk etmek câiz olduğu halde, Kur'ân nassına aykırı haberle amel câiz değildir. Ayrıca bu iddiâ, aklın hükmüne uygun olan kıyasla taabbüde engel teşkil etmez. Diğer taraftan belli bir nass, kıyas sebebiyle terk edilirse Hakîm'in kelâmı -mutlak olarak hükmü gerektirdiği halde- ortadan kaldırılmış olur. Akıl ise ancak şer'î bir delil nakledilmediği sürece hüküm gerektirir. O halde kıyasın şer'î bir delil olmadığı söylenemez.

Muhâlif, kıyasla taabbüde, hikmet yönünden şöyle karşı çıkabilir: Hakîm olan, en yüce beyâna gücü yettiği halde, mükellefe hitâb ederken iki beyândan daha az açık olanla yetinmez. Kıyas, nasstan daha az açık bir beyândır. Basrî, bu itirazda kıyasın bir beyân olduğunun kabul edildiğine dikkat çeker. Ona göre, açıklıkta diğerlerinden daha aşağı bir beyân olsa bile kıyasta, fazladan bir maslahat bulunması imkânsız değildir. Beyânların en yücesiyle taabbüd vâcib olsa hükümlerin zarûrî olarak bilinmesi veya âhâd olmaksızın sadece mütevâtir açık (sarih) nasslarla yetinilmesi gerekir. Çünkü bunlar, hafî nasslardan daha üstün bir beyândır.

Kıyasta olduğu gibi benzerliğe dayanarak hükmetmenin, bir emâre olmaksızın veya keyfî olarak benzerliği zannetmek veya arzulamaktan farksız olduğu iddiâ edilebilir. Bu ise mükellefin şehvet, şüphe ve şahsî tercih (ihtiyâr)'ine dayanarak fiilde bulunmasının maslahat olduğu anlamına gelir. Basrî bu iddiâya da karşı çıkar. Ona göre, zann bir emâreden kaynaklandığı zaman kıyasla amel, aklî bir hükme dayanmaktadır. Bu aklî hüküm, dünyada faydaları elde etme ve zararları uzaklaştırma zannına göre

tasarrufta bulunmanın hasen oluşudur. Bunun husnü aklen sâbit olduğu gibi, şehvet, hevâ, şahsî tercih veya emâresiz bir zan sebebiyle sıkıntılara katlanmanın kabih olduğu da aklen sâbittir. Ayrıca zararından şüphe edilmesine rağmen fiile yönelmenin, ancak inceleme ve araştırmadan sonra hasen olacağı da aklen bilinen bir gerçektir. Araştırmaksızın o fiili yapan kişi, akıl sahibi herkes tarafından kınanır. Aynı kişi, sahih bir emâre sebebiyle zararın uzaklaştırıldığını zannettiği zaman ise onu yapmaktan dolayı kınanmaz. Kişi, fiilde bir çeşit kubuh bulunduğuna dâir şüpheye düştüğünde -haberin yalan oluşundan şüphe etmek gibi- onu yapması kabih görülür. Burada kişi, şüpheye dayanarak amel etmiş olmaktadır. İmam Mâlik'in hadeste şüpheye düşen kişi hakkında tahâreti vâcib gördüğünü hatırlatan Basrî, şüpheye dayanarak amelin, bazı durumlarda câiz olduğunu savunmaktadır.[499]

C. PEYGAMBERLERİN KIYAS VE İCTİHÂDLA TAABBÜD ETMESİNİN AKLEN MÜMKÜN OLUŞU

İctihad ile kastedilen Allâh Teâlâ'nın murâdına nasslarla istidlâl ise -Basrî'ye göre- Nebî (sav)'nin ictihâd etmesinin mümkün olduğunda şüphe yoktur. Eğer ictihâd ile şer'î emârelerle istidlâl kastedilmekte ise bu emâreler iki çeşittir: Birincisi, âhâd haberlerdir ki bunlar, Nebî (sav) hakkında söz konusu olamaz. İkincisi, furû' ile usûlü birleştiren müstenbat emârelerdir. Nebî (sav)'nin bunlarla taabbüdünün câiz olup olmadığı tartışma konusudur. Basrî'ye göre bu câizdir. Çünkü ümmetin maslahatının, bazen ictihâdla bazen nassla amel etmek oluşu, aklen nasıl câiz ise Nebî (sav) hakkında da aynı şey câizdir. Akıl, ictihâdı, bir kimse için mümkün görüp başkası için imkânsız göremeyeceği gibi, ümmete mümkün görüp Nebî (sav) hakkında imkânsız göremez. Bu sebeple, dünyevî zarar ve faydalar konusunda ictihâda göre amel etmenin, ümmete ve Nebî (sav)'ye vâcib olması mümkündür.

Muhalif, Nebî (sav)'nin ictihâdında kabih bir yön bulunduğunu iddiâ edebilir. Ona göre Nebî (sav)'nin ictihâdı iki açıdan nefret ve uzaklaşma sebebi (tenfîr) olur. Birincisi, Hz. Peygamber (sav)'in kendi ictihâdıyla hükümler koyduğu bilindiği zaman bu durum, kendisinden nefret ettirip uzaklaştırır. İkincisi, hüküm Hz. Peygamber (sav)'in ictihâdıyla sabit olduğu zaman, âlimin ona muhâlefet etmesi mümkün ve halka

[499] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 705-719.

fetva verdiği zaman da bu durumu bildirmesi vâcib olur. Bu ise Hz. Peygamber (sav)'den uzaklaştıran en büyük sebeplerdendir.

Basrî'ye göre Nebî (sav)'nin, ictihâd ile hüküm ortaya koymasında hiçbir nefret ve uzaklaşma sebebi yoktur. Çünkü müctehid, kendi kendine hüküm koymamakta bilakis Allâh Teâlâ'nın böyle hükmettiğine inanmakta ve O'nun işâreti ile istidlâl etmektedir. Allâh Teâlâ'nın murâdına istidlâlde hiçbir nefret ve uzaklaştırma bulunamaz. Ancak, âlim ve avamın Nebî (sav)'nin ictihâdına muhâlefet etmesi, icmâya muhâlefet gibi, câiz değildir. Çünkü bu, Hz. Peygamber (sav)'den nefret ettirip uzaklaştırır; ancak buna yol açmaz ise câiz olabilir.

Muhâlif, bir başka açıdan şöyle itiraz edebilir: Nebî (sav)'nin ictihâdı câiz görülürse -onunla hükmetmenin ümmete vâcib olması için- O'nun tesbit ettiği illetin, hükmün illeti olduğuna kesin karar vermek vâcib olur. Nebî (sav) ise bundan emin değildir; çünkü bir müctehiddir. Bu durumda, kendisi emin değilken Nebî (sav)'ye tâbî olan ümmetin emin olması imkânsızdır. Bununla beraber ümmet, ancak Nebî (sav)'nin peygamber olması sebebiyle bundan emin olur. Nebî (sav) de peygamber olmakla birlikte ümmetin bildiği şeyleri bilmektedir.

Basrî'ye göre, hem Nebî (sav) hem de ümmet, aslın hükmünün illetini kesin olarak bilemez. Ancak fer'in hükmünün illeti, kesin olarak bilinebilir. Hz. Peygamber (sav)'in emâreye dayalı ictihâdıyla taabbüd etmesi câiz olduğuna göre, bir âyetin tevili konusundaki ictihâdıyla taabbüdü evleviyetle câizdir. Çünkü bu ictihâdı emâreye değil delile dayanmaktadır.[500]

D. HZ. PEYGAMBER'İN HUZURUNDA VEYA GIYÂBINDA OLAN ASIRDAŞLARININ İCTİHAD VE KIYAS İLE TAABBÜDÜ

İctihad taraftarlarının büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber (sav)'in huzurunda ve gıyâbında ictihâd ve kıyasla taabbüde cevaz vermiş, az bir kısmı ise buna karşı çıkmıştır. Basrî'ye göre meydana gelen hâdiseye dâir Nebî (sav)'den fetvâ istemek için yeterli zaman bulunmadığında, ictihâd edilmesi mümkündür. Çünkü bundan başka yapılabilecek bir şey yoktur. Bu konuda, Nebî (sav)'nin asrında yaşayanlar ile

[500] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 719-722.

yaşamayanlar arasında, aklen bir fark bulunmamaktadır. Müctehid, Nebî (sav) ile haberleşme imkânına sahip ise Nebî (sav)'nin huzurunda olup sorma imkânı bulunan kimse gibidir. Böyle bir müctehidin ictihâdını câiz görenler olduğu gibi Şeyh Ebû Ali ve Ebû Hâşim gibi buna karşı çıkanlar da vardır.

Bazıları, Hz. Peygamber (sav) kendisine izin verdiği zaman, huzurundaki kimseye, ictihâdın câiz olduğunu savunmuştur. Kâdı'l-Kudât ise huzûrda veya gıyâbdaki kişinin ictihâd ile amel etmesinin aklen câiz olduğu görüşündedir. Basrî'ye göre evlâ olan görüş, huzurundaki kimsenin Nebî (sav)'ye sormadan ictihâd etmesinin aklen câiz olmadığıdır. Nitekim korkunç bir çölde yol alan kimsenin, bu konuda uzman birine sorması mümkün olduğu halde, kendi görüşüyle amel etmesi câiz olmaz. Ayrıca bir araştırma yapıp konu hakkında nass bulunmadığını görmeksizin ictihâd etmek câiz değildir. Ancak kişi, Nebî (sav)'ye sormuş ise -Allâh Teâlâ'nın onun maslahatının, kendi ictihâdıyla amel olduğunu bilmesi dolayısıyla- Nebî (sav)'nin o kişiyi, ictihâdına vekil kılması câizdir.[501]

E. ŞER'Î KONULARIN TAMAMINDA KIYASLA TAABBÜDÜN CÂİZ OLMAMASI

Şer'î konuların tamamında nasslarla taabbüd câizdir; çünkü Allâh Teâlâ'nın genel olarak meselelerin sıfatlarını belirlemesi ve ayrıntıların da bu genel ifâdeye dâhil olması mümkündür. Bunda bir maslahat bulunması da mümkündür. Örneğin, Allâh Teâlâ'nın tartılabilen her şeyde ribâ gerçekleştiğine dâir nass koyması böyledir. Bu durumda tüm tartılabilenler (mevzunât) bu nassın kapsamına girer.

Şer'î konuların tamamında kıyasla taabbüd ise mümkün (sahih) değildir. Çünkü şer'î konuların tamamı kendisine kıyas edilemeyeceği gibi, kendisi dışında bir şeye de kıyas edilemez. Nitekim şer'î konuların, -kubuh veya husün çeşitlerine veya âdetlere dayanan aklî emârelere itibâr etmek sûretiyle- aklî asıllara kıyası mümkün değildir. Çünkü namazın vücûbu, rek'at sayısı, şartları ve vakitleri hakkında akılda bir asıl bulunmamaktadır. Ayrıca aklen, namazda bunların vâcib oluş yönü bilinmemektedir. Dolayısıyla bu konularda kıyas mümkün olmaz. Âdetlerden elde edilmiş emâreler ise bir şeyin vücûbuna ve haramlığına delâlet edemez. Onlar ancak -

[501] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 722-723.

yağmur emâresi gibi- bir olayın meydana gelişine ya da -itlâf edilen malın kıymetinin emâresi gibi- herhangi bir şeyin miktarına delâlet eder. Namazın vücûbu ve rek'at sayısı ise bu ikisinden farklıdır. Âdetler içinde, namazın vücûbuna ve şartlarına emâre bulunamaz. Eğer âdetlerin emâreleri bunlara delâlet etse namazın vücûbu, şer'î olmaz; aksine âdet ile bilinmiş olur. Dolayısıyla Basrî'ye göre, şer'î konuların tamamında kıyasla taabbüdün imkânsızlığı ortaya çıkmış olmaktadır.[502]

F. KIYASLA TAABBÜD

Şer'î konularda, kıyas ile Allâh Teâlâ'ya taabbüd edilebileceğini savunanlar olduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Kıyasla taabbüdü savunanlardan bazıları, aklın ve sem'in; bazıları ise yalnız sem'in buna delâlet ettiği görüşündedir.

Basrî, aklın kıyasla taabbüde delâlet ettiğini şöyle ispatlamaya çalışır: Mükellef şer'î bir emâre ile aslın hükmündeki illet hakkında zann sahibi olduğunda; sonra akıl veya duyularla başka bir şeyde (fer') o illetin varlığını tespit ettiğinde, akıl, fer'in o asla, söz konusu illet sebebiyle kıyasını zorunlu kılar. Aslın hükmündeki illete şer'î bir emâre bulunması da mümkündür. 'Hamr' içmenin kabihliğinin, şiddet sıfatı varken ortaya çıkıp o bulunmadığında ortadan kalktığı bilindiği zaman bu durum, şiddetin, haramlık illeti kabul edilmesini gerektiren bir emâre olur. Şiddetin 'Nebîz'de varlığı da bilinmektedir. Akıl 'nebîz'in 'hamr'a kıyasını vâcib kılar; çünkü akıl, kendisinde zarar emâresi bulunduğu zannedilen şeyin kubhunu gerektirir. Haramlığın emâresi, zarar emâresidir. Nitekim akıl, -zarar emâresinin varlığı bilindiği için- eğik bir duvarın altında oturmanın kabih olmasını gerektirir. Fakat emârenin yanlış veya doğru olma ihtimâli varken, haramlık ve zarar emâresi bulunan şeyin kabihliğinden nasıl emin olunacaktır? Basrî bu soruya, eğik duvar altında oturma örneğindeki zarar emâresinde de aynı ihtimâlin bulunduğu, cevabını verir.

Muhâlif, şöyle itiraz edebilir: Tek başına akıl, nebîzi içmenin mübah olmasını gerektirir. Dolayısıyla bir emâre sebebiyle bu hüküm terk edilemez. Basrî'ye göre ise aynı durum, eğik duvar altında oturma örneğinde de geçerlidir. Çünkü akıl, aslında oturmanın mübah olmasını gerektirir. Yanlışlığı veya doğruluğu mümkün olan bir

[502] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 723-724.

emâre sebebiyle bu ibâhanın terkedilmemesi gerekir. Bu durumda muhâlif, oturmanın hasenliğinin, onda bir zarar emâresi bulunmaması şartına bağlı olduğunu iddiâ edebilir. Basrî'ye göre, 'Nebîz'i içmenin aklen hasen oluşu da ancak, onda haramlık ve zarar emâresi bulunmaması şartıyladır. Bu ikisi arasında fark yoktur.[503]

Kıyasla taabbüdü savunanların bir başka delili şöyledir: Her hâdisenin bir hükmü ve bu hükme ulaştıran bir yol vardır. Hâdiselerin birçoğu hakkında, nass ve icmâ bulunmamakta, geriye hüküm yolu olarak kıyas kalmaktadır. Kıyas bir hüccet olmasa birçok hâdisenin hükmüne yol bulunamaz. Basrî'ye göre de nassların açık veya kapalı biçimde bütün hâdiseleri kapsadığı iddiâsı, kabul edilemez. Nitekim nasslar, hâdiselerin hepsini kapsıyor olsa Zâhirîlerin, birçok hâdisede istıshâb-ı hâle ihtiyaç duymaması gerekir. Eğer bu iddiâda bulunan kişi, her hâdisenin olumlu veya olumsuz bir hükmü olması gerektiğini kastetmişse bu doğrudur. Ancak bunun yolunun, her zaman şer' olması gerekmez; bu yol, akıl da olabilir. Herhangi bir nass nakledilmediği zaman aklın hükmüne tutunmak gerekir. Eğer 'hüküm' ile şer'î hüküm kastedilmiş ise; birçok hâdisenin şer'î hükmünün bulunmaması mümkündür.[504] Tarafların görüş ve delillerini tek tek tahlil eden Basrî, kıyasla taabbüdün aklen ve şer'an mümkün olduğunu savunmaktadır.[505]

G. İLLETİ BİLME YOLU

Basrî'ye göre asılda ve fer'de illeti bulma yolunun, zanna götüren bir emâre veya zarûrî bilgi sağlayan bir delil olmasında, kıyasın sıhhati açısından hiçbir fark yoktur.[506] Şer'î illetleri bilme yolu, sadece şer'dir. Basrî, bir sıfatın, şer'î hükümde müessir olduğunu tespit etme gibi, emâre ve delillerle istidlâlin sadece akılla mümkün olduğunu reddetmez. Ancak şer'î hükme ulaştıran emârenin, aklî bir emâre olmasına karşı çıkmaktadır.[507]

Şer'î illetlerin sıhhatini bilme yolunun, nass veya başka bir şey olması câizdir. Şer'î illetlerin çoğu zannî olduğuna göre, onları bilme yolunun da zannî emâreler olması

[503] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 734-735.
[504] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 724-744.
[505] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 744-753.
[506] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 772.
[507] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 773-774.

gerekir. İlleti bilme yolunun, âhad haber niteliğinde bir nass veya böyle bir nassın işâreti ya da istinbât olması arasında fark yoktur; çünkü hepsi zanna ulaştırır.[508]

H. İSTİHSÂN

İstihsân, ağırlıklı olarak Ebû Hanife ve onun mezhebine mensup âlimlerin kullandığı bir istidlâl çeşididir. Basrî'ye göre, Hanefîlerin istihsân görüşüne karşı çıkanların birçoğu, onların 'istihsân' ile delâlet olmaksızın hüküm vermeyi kastettiklerini zannetmiştir. Hâlbuki müteahhirînden olan Hanefî âlimlerin belirttiğine göre istihsân, hükümde bir usûlü terk ederek kendisinden daha kuvvetli başka bir usûle yönelmektir. Bu âlimler, mezhep büyüklerinin istihsândan kastını, muhâliflerinden daha iyi bileceğine göre, Hanefîlerin bir usûl olmaksızın istihsânda bulunmadıkları âşikârdır.

Hiçbir usûl olmaksızın hükmetmek, nefsî arzularla, ilk akla gelenle ya da emâresiz bir zan ile[509] hüküm vermektir. Böyle bir hüküm, âlim tarafından verilebileceği gibi çocuk veya avâm tarafından da verilebilir. Bu durumda onların istihsânının da câiz olması, böyle hükmedenlerin kınanmaması gerekir. Zikredilen hükümler, bazen bâtılı bazen de hakikati içerir ve bir emâreye dayanmayan zannın, asılsız/uydurma zandan farkı yoktur. Usûlsüz hüküm vermeye engel olan da bütün bu zikredilenlerdir.

Basrî, Hanefîlerin yorumladığı şekliyle istihsân delilinin, hem mânâ hem de isim bakımından ihtilâf konusu olduğunu belirtir. Mânâ açısından bakıldığında, Basrî'ye göre, emârelerin bir kısmı, bazen diğerlerinden daha kuvvetli olabilir. Onlardan birini geçersiz kılmaksızın diğer emâreye yönelmek câizdir.

İstihsânın tanımı hakkındaki tartışmalar da onun mânâsıyla ilgili ihtilâfa dâhildir. Basrî, yapılan istihsân tanımlarını zikrederek hatalı bulduğu yönleri eleştirir. Örneğin Ebû'l-Hasen'e göre ise istihsân, "insanın bir meselede, benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesi, onu terk etmesini gerektiren daha kuvvetli bir yön sebebiyle

[508] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 774-775.
[509] Metinde "بظن الأمارة له" şeklinde geçen bu ifâdede, muhtemelen yazım yanlışı bulunmaktadır. Anlam bütünlüğü bakımından uygun olan ifâdenin, "بظن لا أمارة له" olduğu düşüncesiyle bu şekilde tercüme edilmiştir. (A.Y.)

başka bir hükme yönelmesidir."[510] Basrî'ye göre bu tanım, umûmu terk ederek tahsise ve istihsânı terk ederek kıyasa yönelmenin de istihsân olmasını gerektirir.

Basrî, istihsânın şöyle tarif edilmesi gerektiği kanaatindedir. "İstihsân, lafızların kapsamını bütünüyle kuşatmayan ictihâd şekillerinden (vecih) birini, ondan daha kuvvetli olan başka bir ictihâd şekli için terk etmektir ki bu, daha sonra ortaya çıkan hüküm hakkındadır."[511] Bu tanıma, istihsânın kıyas sebebiyle terk edilebildiği şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü istihsânın, kendisi için terk edildiği kıyas, sonradan ortaya çıkmış bir hüküm değil, aksine asıldır. Bu sebeple, -terk edilenden daha kuvvetli olmakla birlikte- o istihsân olarak nitelenmemiştir.

Basrî, son olarak bu istidlâl şeklinin, istihsân olarak isimlendirilmesini değerlendirir. İstihsân, nefsânî arzular ve beğenilerde söz konusu olsa bile, bazen bir şeyin husnünü "bilme" şeklinde gerçekleşir. Örneğin "Falan, tevhid ve adâlet görüşünü istihsân etmektedir" denilir. Bazen de istihsân, bir şeyin husnü hakkında "itikâd ve zan sahibi olma" şeklinde gerçekleşir. Müctehid, emâreyle ilgili zann sahibi olduğu ve bu emâre, delâlet ettiği şeyin husnüne inanılmasını gerektirdiği zaman, müctehidin, o hükmü istihsân ettiğini söylemesi câiz olur. Dolayısıyla Basrî'ye göre Hanefîlerin bu istidlâl şeklini 'istihsân' olarak isimlendirmesi doğru ve böyle bir ıstılâh ortaya koyması câizdir.[512]

IX. HAZR VE İBÂHA (ŞER'Î BİLDİRİMDEN ÖNCE EŞYANIN HÜKMÜ)

Fıkıh Usûlü'nde husün-kubuh kavramları ekseninde tartışılan en önemli konulardan biri teşrîden önce fiillerin hükmüdür. Basrî, her ne kadar başlıkta "eşyanın hükmü" ifâdesini kullanmış ise de aslında kastettiği, "mükellefin fiillerinin hükmü"dür. Bu sebeple, şer'î bildirimden önceki fiillerin hükmüne dâir görüşlerini açıklamadan önce, mükellefin fiilleriyle ilgili bir sınıflandırma yapmaktadır. Basrî, yapmış olduğu bu sınıflandırmanın, sadece "mükellefin fiilleri"ne yönelik olduğunu özellikle vurgular.

[510] الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول)." Basrî, *el-Mu'temed,* II, 838-840.

[511] (الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارىء على الأول) Basrî, *el-Mu'temed,* II, 838-840.

[512] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 838-840.

Basrî'ye göre mükellefin fiilleri, aklen, hasen ve kabih olmak üzere ikiye ayrılır. Kabih, zulüm, cehâlet, yalan ve nimete nankörlük gibi fiil ve durumlardır. Hasen ise iki kısımdır:

1. Yapılması terk edilmesine ağır basan fiiller:

Bunlar, iki çeşittir: Birincisi, iyilik yapmak ve lütufta bulunmak gibi yapılması evlâ olan fiillerdir. Bu tür fiiller 'müstehab' olarak isimlendirilir. İkincisi, adâletli davranmak ve nimet verene şükretmek gibi, yapılması zorunlu olan fiillerdir ki bunlar 'vâcib'dir.

2. Yapılması terk edilmesine ağır basmayan fiiller:

Bunlar, 'mübah' olup Basrî'ye göre yiyecek ve içeceklerden faydalanmak böyledir. Basrî, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Ebû'l-Hasen'in de bu görüşte olduğunu nakleder. Buna karşılık Bağdat Mu'tezilîleri ve fukahâdan bir grup, söz konusu fiillerin haram olduğunu savunmuş; bazı âlimler de bunların haramlığı veya ibâhası hususunda tevakkuf etmiştir.[513]

Basrî'nin, yiyeceklerden faydalanmanın aklen mübah olduğuna dâir ilk delili, bunlardan yararlanmanın, kubuh şekillerinden herhangi birini içermeyen bir menfaat olmasıdır. Böyle menfaatlerin husnü, aklen bilinen bir durumdur. Bunların hasen oluşundaki illet, fiile sevkeden ve onu mümkün kılan menfaattir. Çünkü menfaat, insanı fiile yönelten amaçlardan biridir. Fiilde, kubuh yönlerinden biri bulunmadığı zaman geriye, hasen olmasını gerektiren yönler kalır. Örneğin, meyve yemenin bir menfaat olduğunda ve bu fiilde yalan, cehâlet, nimete nankörlük, şahsına veya başkasına zarar gibi, kabih bir yön bulunmadığında şüphe yoktur. Tabiî ki burada bahsedilen 'yeme' fiili, kendisinde mazarrat bulunmayan şeyin yenilmesidir. Şâyet bunda bir mefsedet olsa Allâh Teâlâ onu mükellefe gösterir. Bu konuda aklî ya da sem'î bir delil yoktur. Eğer kabih ise Allâh Teâlâ'nın bunu bir şekilde mükellefe bildirmemesi düşünülemez. Basrî'yi bu sonuca ulaştıran, Allâh Teâlâ'nın, kullarının kabih bir fiili işlemesine izin vermeyeceği, hiçbir yararı bulunmayan zararın meydana gelmesinin O'nun hikmetiyle bağdaşmayacağı görüşüdür.

[513] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868.

Muhâlif, Şârî'in, fiilin mefsedet olduğunu mükellefe bildirmesinin, hikmet bakımından her zaman gerekmeyeceği şeklinde itirazda bulunabilir. Nitekim yalan olma ihtimâlinin, haberin kubhunun yerini alması gibi; mefsedet olma ihtimâli de fiilin kubhunun yerini alabilir. Muhâlifin bu iddiâsına pek çok açıdan cevap verilmiştir. Basrî, bu cevap sahipleri ile -sonuç olarak- aynı tarafta yer alsa da bazılarına, cevap usûlleri açısından eleştiri getirir. Basrî'nin bu tavrı, kendisinin, mezhep taassubuna düşmeden, meseleyi doğru bir usûl çerçevesinde tartışarak açıklığa kavuşturma gayretinde olduğunu göstermektedir.

Örneğin, muhâlifin sözü edilen itirâzına verilen cevaplardan biri şöyledir: Mükellef, yalan oluşundan emin olmadığı haberin kubhu gibi, kabih bir yön içerdiğini bilmediği menfaatin de husnünü bilmektedir. Nitekim havayı teneffüs etmenin veya onda tasarrufta bulunmanın husnü malûmdur. Bu tür bir fiil ile yalan olma ihtimâli bulunduğu zaman kabih görülen haber arasındaki farkı bilmemek, mükellefe bir zarar vermez.[514]

Basrî'ye göre, bu cevap doğru değildir. Çünkü bu şekilde istidlâl eden kişi, kabih bir yön bulunmaması sebebiyle söz konusu tasarrufun hasen olduğunu ispatlamak istemiştir. Bir başka deyişle onun mefsedet olmayışı, eğer mefsedet olsa idi bunun genel olarak bilinmesi gerekeceği şeklinde delillendirilmiştir. Böyle bir cevap, fiilin hasen olduğunu bilmeye tâbi olarak onda kabihlik yönü bulunmadığını ispata çalışmaktır. Bu ise delâlet konusuna aykırıdır.[515]

Muhâlife verilen bir başka cevap, yalanın -fayda veya def-i zarara yönelik olsa bile- bütün vecihleriyle kabih olduğu, ancak menfaat ve zararların böyle olmadığı şeklindedir. Basrî bu cevabı da yetersiz bulmaktadır. Çünkü bu iddiâ, pek çok soruyu beraberinde getirir. Öncelikle haber ile menfaat ve zararın, bu açıdan, niçin farklı değerlendirildiği sorulabilir. Haber, yalan olma ihtimâliyle kabih olduğu zaman, niçin menfaat ve zararlar da mefsedet olma ihtimâliyle kabih olmamaktadır? Yalan, bir fayda veya def-i zarara yönelik olsa da hasen olamayacağı gibi, aynı şekilde mefsedet de bir fayda veya def-i zarara yönelik olsa bile hiçbir şekilde hasen olmaz. Fiilin -kabih olması

[514] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 868.
[515] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 869.

bakımından- mefsedet olma ihtimâli, haberin yalan olma ihtimâli gibi değil midir? Bu sorularıyla Basrî, verilen cevaptaki bazı çelişkilere dikkat çekerek savunulan görüşün, usûlüne uygun delillendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

Muhâlife verilen cevaplardan biri de şu şekildedir: Menfaat hususunda asıl olan, onun hasen olması ve bir mazarrat veya kabihlik yönü içerdiği bilinmediğinde, saf yarar olmasıdır. Binâenaleyh Allâh Teâlâ, fiilin mefsedet olduğunu bildirmediği zaman, onun mefsedet olmadığına kesin kanaat getirmek vâcib olur. Haber ise böyle değildir. Çünkü haber hususunda asıl olan, onun doğru olması değildir.

Basrî, bu cevabı da tasvip etmemektedir. Bundan maksat, kendisinde kabih bir yön bulunduğu bilinmeyen bir menfaatte, kubuh içeren bir durum bulunmadığını kesin biçimde söylemenin mümkün olduğu ise muhâlifin böyle bir cevaba itibâr etmesi beklenemez. Çünkü muhâlif zaten, kabih bir yön içerdiği bilinmeyen menfaatte, kubhun varlığını mümkün kabul etmektedir. Eğer bu cevapla, çoğunlukla, bu tür menfaatlerde, bir kubuh yönü bulunmadığı kastedilmekte ise bu durumun da aksi iddiâ edilebilir.[516]

Basrî'ye göre, teşrîden önce eşyanın hükmü meselesinde, menfaatle, bir başka şekilde istidlâl etmek mümkündür. Şöyle ki menfaat, kişiyi fiili yapmaya sevk eder. Eğer menfaat, kubuh yönlerinden, zarar ve mefsedet emârelerinden uzak ise onun husnü gerekir. Yiyeceklerden faydalanmak, aklen böyledir ve hasen olur. Bir şeyin husnünü veya kubhunu belirlemede itibâr edilecek olan şeyin, zarar ve mefsedet emâresi olduğunu, aklen şöyle temellendirmek mümkündür. Akıl sahibi her insan, zarar içermesi ihtimâline dayanarak hiçbir emâre olmaksızın bir fiilden kaçınan kimseyi kınar; fiilin zarar içerdiğine bir emâre bulunduğu zaman ise onu mazûr görür. Basrî burada da daha önce zikrettiği duvar örneğini verir. Akıl sahibi herkes, temelinde ve görünmeyen bir yerinde bozukluk bulunma ihtimâli sebebiyle yıkılmasının aklen mümkün oluşuna dayanarak eğik olmayan bir duvarın önüne oturmaktan kaçınan kimseyi kınar; fakat duvar eğik ise onu kınamaz. Aynı şekilde akıl sahibi her insan, zehirli olduğuna delâlet eden bir emâre sebebiyle, iştah açıcı bir yemeği yemekten kaçınan kimseyi kınamaz. Ancak bir emâre olmaksızın sadece zehirli olma ihtimâline dayanarak onu yemekten kaçındığı zaman aklî açıdan onu kınarlar. Akıl sahibi insanların bu kınaması, onun

[516] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 870.

şeriate muhâlefet etmiş olması sebebiyle değildir; bilakis o anda şeriat, belki akıllarına bile gelmemiştir. Çünkü onların, zehirli olduğuna bir emâre olmaksızın bir yemeği yemekten kaçınanı kınaması, hayvan etini yemekten kaçınan kimseyi kınaması gibi değildir. Zira Brahmanlar, -şeriati bilmedikleri halde- hayvan eti yiyeni kınamaktadır.[517]

Yiyeceklerden faydalanma meselesi de aynı şekildedir; çünkü bunun yalan, cehâlet, nimete nankörlük ve başkasının mülkünde tasarruf gibi kubuh yönlerinden uzak olduğu âşikârdır. Fiil, ancak başkasına zarar verildiği zaman kabih olur. Yiyeceklerden faydalanma vb. fiillerin mefsedet veya mazarrat oluşuna gelince, akıl sahibi herkes, hiçbir emâre bulunmaksızın bir yemeğin zehirli olduğunu veya eğik olmayan bir duvarın yıkılacağını düşünmeyi ne kadar imkânsız görmekte ise böyle fiillerin mefsedet oluşunu da o kadar imkânsız görür.

Haberlere gelince, yalan olduğundan emin olunmadığı zaman, -bir emâre gösterilemese bile- haberin kabihliği bilinmektedir. Aynı şekilde mefsedet ve mazarrat olduğuna dair bir emâre bulunmayan faydanın da hasen olduğu bilinmektedir. Bu hususta illeti bilmemenin zararı yoktur. Ayrıca fayda, husnün bir yönüdür. Haberin 'haber olma' niteliği ise husnün bir yönü olmadığı gibi, haberin doğru oluşu da çoğunlukla görülen bir durum değildir.[518]

Muhâlife verilen cevaplardan biri de şöyledir: Mefsedet olma ihtimâli sebebiyle menfaatlere yönelmek kabih olsa aynı gerekçeyle onlardan kaçınmak da kabih olur. Bu iki durumun birbirinden ayırt edilmesi vâcibdir. Ancak bu, mükellefin gücünü aşan bir fiili vâcib kılmak demektir. Böylece fiilin mefsedet olma ihtimâlinin, kubhun bir şekli olması bâtıl olur. Yalan olma ihtimâli dolayısıyla haber kabih görüldüğü zaman, fiili terk etmenin de kabih olması gerekmez. Çünkü onun terki bir haber olmadığından, yalan olarak nitelendirilmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla haberin doğru olma ihtimâli sebebiyle haber verilen fiili yapmanın vâcib olması da gerekmez. Çünkü haberin doğruluğunun mümkün olması bir yana, kesin biçimde bilinmesi bile, fiili vâcib kılamaz.

[517] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 870-871.
[518] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 871-872.

Basrî'ye göre bu cevaba da şöyle itiraz edilmesi mümkündür: Haberin yalan olma ihtimâli dolayısıyla onu kabih görmek, doğru olma ihtimâli sebebiyle hasen görmekten evlâ değildir. Ancak bu durumda, kubuh yönüne itibâr etmenin evlâ olacağını söyleyenler olmuştur. Çünkü mükellef, yalan olduğundan emin bulunmadığı haberle bildirilen fiili yaptığında bu, kabih olur; terk ettiğinde ise kabihe düşmekten endişe etmez.[519]

Muhâlife göre, yalan olma ihtimâli sebebiyle haberin kabih oluşu, terk edilmesinin mefsedet olma ihtimâli sebebiyle fiilin vâcib oluşundan evlâ değildir. Basrî'ye göre, bu iddiâ da geçersizdir. Çünkü hiçbir emâre bulunmaksızın fiilin mefsedet olma ihtimâli, onun kubhunu gerektirmez. Ancak muhâlif şu şekilde de itiraz edebilir: Mefsedet olma ihtimâli -menfaate yönelme yahut ondan kaçınma husûsunda söz konusu olsa bile- kubhun bir şeklidir ve bu mefsedetten ancak fiili terk etmek sûretiyle kurtulmak mümkündür. Çünkü akıl, şeriatten ayrılamaz ve dolayısıyla fiilde mefsedet bulunup bulunmadığını açıklayamaz.[520]

Basrî, bu itirazın tartışmayı mecrâsından saptırdığına dikkat çekmekte ve asıl konunun, aklın şeriatten bağımsız kalıp kalamayacağı meselesi olmadığını hatırlatmaktadır. Burada cevabı aranan soru, aklın, yalnız kalması durumunda bu menfaatlere yönelmeyi kabih görüp görmeyeceğidir. Basrî'ye göre, zikredilen deliller sayesinde açıkça ortaya çıkmıştır ki bu tür menfaatlerin kubhunu gerektirecek bir durum yoktur.

Basrî, tartışmanın dışına çıkıldığını belirtmekle birlikte, konunun önemine binâen, muhâlifin, aklın şeriattan bağımsız olamayacağı iddiâsına cevap vermeyi de ihmâl etmemektedir. Muhâlif, bu iddiâsını şöyle delillendirmektedir: Akıl, şeriatten ayrılıp yalnız kalsa menfaatlere yönelmeyi ve onlardan kaçınmayı, -her ikisinde de mefsedet bulunma ihtimâli sebebiyle- hasen görmez. Yine akıl, onlara yönelmeyi ve onlardan kaçınmayı, bu ikisini ayırt etmenin imkânsızlığı sebebiyle kabih görmez. O halde aklın sem'den bağımsız olması, -böyle bir fesâda götürmesi sebebiyle- câiz

[519] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 872.
[520] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 872-873.

olmaz. Basrî ise akıl sem‘den bağımsız olsa bile, menfaatlere yönelmek ile onlardan kaçınmanın birbirinden ayrılmasını vâcib kılan bir durum bulunmadığı görüşündedir.

Muhâlife göre, menfaatlerden yararlanma ya da kaçınmanın, imkânsızlık (birbirinden ayırt edilememe) sebebiyle vâcib olmaması, kabihlikleri dolayısıyla vâcib olmasından evlâ değildir.[521] Basrî, bu iddiâ sahibine, mükellef, menfaatlere yönelirse yahut onları terk ederse kınanmasının hasen olup olmayacağını sormaktadır. Bu soruya verilecek cevap, muhâlifin içine düştüğü çıkmazları ortaya koyma açısından önem arzetmektedir. Muhâlif, bu durumda kınamanın hasen olup olmadığını bilmediğini söylerse mükellefin, ayırt etmesinin mümkün olmadığı bir şey sebebiyle -yani tâkatini aşan bir fiili yapmadığı için- kınanmasının hasenliğini mümkün görmüş olmaktadır. Bunun yanlışlığı ise ortadadır. Muhâlif, kınamanın hasen olmadığını söylerse bu takdirde de -iddiâ ettiği gibi akıl şer‘den ayrılmadığı halde- menfaatlerden yararlanmak da kaçınmak da hasen olacaktır. Ayrıca bu durumda muhâlif, mükellefin, şeriatten önce menfaatleri terk etmesi gerektiğini de söyleyemez. Çünkü kendisi, menfaatlere yönelmeyi kabih görmenin, onları terk etmeyi kabih görmekten evlâ olmadığını kabul etmiştir.[522]

Diğer taraftan Basrî’ye göre, aklın şer‘den ayrılması (انفكاك), bir başka ifadeyle şer‘in yokluğunda tek başına hüküm vermesi, muhâlifin iddiâ ettiği fesâda götürmez. Çünkü mükellef, kendisinin Hakîm bir ilâhı olduğunu bilmektedir. Hakîm olanın, menfaatlere yönelme ve onlardan kaçınmayı birbirinden ayırt etmeyi, kendisine vâcib kılması câiz değildir. Çünkü bu imkânsızdır. Öyleyse menfaatlere yönelmek ve onlardan kaçınmak aynı anda kabih olamaz. Şâyet onlardan sadece biri hasen ise Mükellif (yükümlü kılan)’in, -hikmeti gereği-, aklî yahut sem‘î bir delille, mükellef için bu ikisini ayırt etmesi vâcibdir. Zira mükellef bunu zarûrî olarak bilmemektedir. Aklen de sadece birinin mefsedet olma imkânı bulunmamaktadır. Mükellef için bu ikisi ayırt edilmediği zaman, onlardan sadece biri hasen olamaz. Bununla birlikte ikisi birden kabih de olamaz. Öyleyse ikisi de husünde ortaktır. Dolayısıyla aklın sem‘den ayrı hüküm vermesi, zikredilen türden bir imkânsızlığa götürmez. Eğer böyle olsa kişinin,

[521] Basrî, *el-Mu‘temed,* II, 873.
[522] Basrî, *el-Mu‘temed,* II, 873-874.

Peygamberler hakkında düşünmeye başlaması ve bir sonuca ulaşması da mümkün olmaz.[523]

Başkasının mülkünde izinsiz tasarruf olduğu için menfaatlere yönelmenin kabih olduğu görüşüne gelince bu da Basrî'ye göre doğru değildir. Şâyet görüş sahipleri, bu meseleyi, insanın, bir başkasının mülkünde izinsiz olarak tasarrufuna kıyas etmişlerse bu bâtıldır. Çünkü insanın söz konusu menfaatlerden kaçınması, kendine zarar vermek, dolayısıyla Allâh Teâlâ'nın mülkünde, O'nun izni olmaksızın tasarrufta bulunmak anlamına gelir. Böyle bir fiile yönelmenin de kabih olması gerekir ki bu imkânsızdır. Ayrıca insanlar arasındaki mülkiyetin mânâsı ile Allâh Teâlâ'nın mülkiyetinin mânâsı farklıdır. Muhâlif bu ikisini, ortak bir illet olmaksızın hükümde birleştirmiş (cem) olmaktadır. Kulun bir şeye sahip (mâlik) oluşunun mânâsı, mutlak olarak ondan yararlanmayı başkalarından daha çok hak etmesidir. Hiç şüphesiz bu durum, Allâh Teâlâ hakkında imkânsızdır. Allâh Teâlâ'nın bir şeye mâlik olmasının mânâsı, onu yaratmaya ve yok etmeye kâdir olması demektir. Eğer muhâlif, Allâh Teâlâ'nın menfaatlere mâlik olmasını; izni olmaksızın başkalarının tasarruf hakkı olmaması ve bundan men etme yetkisi bulunması şeklinde yorumlamakta ise hükmü kendisiyle ta'lil etmiş olmaktadır.[524]

Bu tartışmada Basrî'nin dikkat çektiği bir husus da muhâliflerle konunun müzâkeresinde ortak bir tartışma zemini bulunamayışıdır. Muhâlif, aklın, insanın herhangi bir şeyde tasarrufunun câiz olmasını gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Basrî'ye göre ise bu tartışma, aklın gerektirdiği bazı şeyler hakkında yürütülmektedir.

Basrî'ye göre insanın, başkasının mülkünde izinsiz tasarrufu, sadece tek sahibi o kimse olduğu için değil, aynı zamanda bu tasarruf ona zarar verdiği için kabihtir. Nitekim bir kimsenin başkasının duvarının gölgesinden izinsiz faydalanması; aynasına bakması; tahıl tanelerinden saçılanları toplaması, mülk sâhibine bir zarar vermediği sürece hasen olur. Dolayısıyla insanların mülkiyeti ile Allâh Teâlâ'nın mülkiyeti arasında benzerlik kurmak yanlıştır; çünkü menfaat ve mazarrat Allâh Teâlâ için

[523] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 874.
[524] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 874-875.

imkânsızdır.[525] Basrî'nin, fiilin ancak başkasına zarar verildiği zaman kabih olacağı görüşü, tartışmaya açıktır. Nitekim Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirisine ileride değinilecektir.[526]

Yeme-içme türünden fiillerin aklen mübah oluşunun, sem'î izin yerine geçeceğini iddiâ edenler de bulunmaktadır. Ancak Basrî'ye göre bu iddiâya şöyle itiraz edilmesi mümkündür. Aklen, Allâh Teâlâ'nın, o fiili mübah kıldığı, ancak başkasının mülkünde izinsiz tasarrufun, kubhun bir şekli olduğu görüşü çürütüldüğünde bilinebilir. Bu tasarrufun kabih olması mümkün görüldüğü zaman ise Allâh Teâlâ'nın onu mübah kıldığı bilinemez.[527]

Tarafların delillerini bu şekilde değerlendiren Basrî, yiyeceklerden faydalanma türünden fiillerin mübah oluşuna iki delil göstermektedir:

Birinci Delil: Yaratmaması mümkün olduğu halde cisimlerde tatlar yaratması, Allâh Teâlâ'nın bunlara yönelik bir amacının bulunmasını gerektirir. Aksi takdirde bu tatların varlığı abes olur. Bu amacın, Allâh Teâlâ'nın zâtına yönelik bir fayda ya da def-i zarar olması imkânsızdır. Başkasına yönelik bir zararla ilgili olması da câiz olmaz; çünkü bazen bunlarda zarar bulunmayabilir. Nitekim bu tatlar ancak elde edildiklerinde (idrâk) zarar verebilir. Burada, onları idrâkin/elde etmenin ibâhası vardır. Çünkü Allâh Teâlâ'nın, hak etmeyen kimseyi sırf zarara uğratmayı amaçlaması, hasen olmaz. O halde Allâh Teâlâ'nın tatları yaratmasındaki[528] amacın, başkasına yönelik bir fayda olması vâcibdir. Bu fayda, kulun onu elde etmesi veya mefsedet olduğu için ondan kaçınarak sevâbı hak etmesi ya da onunla istidlâl etmesi şeklinde olabilir ki bunda da tatları elde etmenin ibâhası vardır. Çünkü kişi ancak nefis, onları elde etmeye dâvet ettiği zaman, lezzetlerden kaçınmakla sevâba hak kazanır. Burada da onları idrâkin önceliği söz konusudur. Zîra bu tatlarla ancak bilindikleri zaman istidlâl edilebilir. Bir başka deyişle onların tanınıp bilinmesi, elde edilmesine bağlı (mevkûf)'dır. Çünkü Allâh Teâlâ kullarında, idrâk etmeksizin onları bilmeyi (mârifeti) yaratmamıştır.

---

[525] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 875.
[526] Örneğin bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.
[527] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 876.
[528] Burada, metinde geçen 'idrâk/إدراك' yerine, anlam bakımından daha uygun gördüğümüz ve bazı nüshalarda geçen 'yaratma/خلق' kelimesi tercih edilmiştir. (A.Y.) bkz. Basrî, *el-Mu'temed,* II, 876, dipnot 6.

Böylece bu tatlardan faydalanmak mübah olmadıkça bunların bir anlamı kalmayacağı doğrulanmış olmaktadır. Bu da onlardaki tatları elde etmenin (idrâk) bilinmesi için, Allâh Teâlâ'nın akıllara, bu cisimlerden faydalanmanın ibâhasını yerleştirmesini gerektirir. Böylece, zikredilen şekillerden biriyle onlardan faydalanmak mümkün olur.[529]

Basrî'nin naklettiğine göre, cisimlerdeki tatların, kulların onlarla istidlâlde bulunması için yaratılmış olduğu görüşüne itiraz edenler olmuştur. Onlara göre, Allâh Teâlâ yemek suretiyle faydalanmak için değil de onlarla istidlâl edilmesi için yiyecekleri yaratmış olsa iki yönlü yararlanmanın mümkün olduğu bir şeyi yaratmış ve diğer şekilde de yararlanma imkânına rağmen, sadece bir şekilde yararlanılmasını amaçlamış olur. Bu da kastetmediği yararlanma şekli bakımından, onun abes olmasını gerektirir. Çünkü her iki yararlanma yönü, farklı iki fiil yerine geçer ki fiillerden birini, bir amaca yönelik; diğerini ise amaçsız olarak yapsa bu, abes olur. İki yararlanma şekli de böyledir. Bu durum, -Allâh Teâlâ'nın, yiyecekleri yemek veya kendileri için yarattığı şeylerle istidlâl etmek sûretiyle- meleklerin yararlanmasını kastetmesini gerektirmez. Çünkü varlığını zarurî olarak bilmelerine rağmen meleklerin, Allâh Teâlâ'ya bu şekilde istidlâlde bulunması ya da yemek sûretiyle onlardan faydalanması imkânsızdır.

İki faydalanma şeklinin, iki ayrı fiilin yerini tuttuğu görüşüne gelince, bundan maksat, onlarda bir amaç bulunmasının vücûbu bakımından iki fiil gibi oldukları ise bu kabul edilemez. Çünkü fâil, iki ayrı fiilden birini, herhangi bir amacı olmadan yaptığı zaman, amaçsız bir fiil ortaya koymuş olur ve bu abestir. Kendisinden iki şekilde yararlanma imkânı bulunan tek bir fiil söz konusu olduğunda ise fâil, bu yararlanma şekillerinden birini kasteder ve böylece fiili, bir amaç için yapmış olur. Bu durumda fiil, abes olmaz.[530]

İkinci Delil: Akıl sahibi herkes, havayı teneffüsü ve yaşamak için ihtiyaç duyulan miktardan daha fazla hava solumayı hasen görmektedir. Yine her akıl sahibi, bu konuda kendisine hâkim olmaya çalışıp hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan miktardan fazlasını teneffüs etmeyen kimseyi de akıl hastası olarak değerlendirir.

[529] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 876.
[530] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 876-877.

Yaşamak için muhtaç olunandan daha fazla havayı teneffüsün hasen oluşuna illet, bu tasarrufun, mefsedet veya mazarrat içerdiği bilinmeyen bir faydalanma olmasıdır. Nitekim buna benzer menfaatlerde de aynı durum söz konusudur. Hiç kimse bu tasarrufun husün illetini, söz konusu fiilin yapılmasında hayatın devamı, terkinde ölüm bulunması, dolayısıyla başkasının mülkü olmasına rağmen, kişinin buna mecbur olması şeklinde açıklayamaz. Çünkü zaten üzerinde tartışılan mesele, hayatta kalmayı mümkün kılacak miktar hakkındadır. Ayrıca -muhâlifin görüşü esas alınırsa- insan, başkasının mülkünde tasarrufun kubhu gerekçesiyle havayı teneffüsü terk ederek ölmeyi tercih etse bu davranış, kabih görülemez. Çünkü muhâlife göre insanın, başkasının mülkünden faydalanması doğru olmaz; bilakis onu itlâf etmemesi gerekir.[531]

Bu konudaki bir başka görüş de şöyledir: İnsanın, ancak içindeki harâretin sönmesi için teneffüsü hasen olur. Bu da insanın hayatta ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bundan fazlası zarar niteliğindedir; hasen olmaz. Basrî'ye göre, hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan miktardan fazlasının zararlı olma zorunluluğu yoktur. Aksine onun faydalı ve lezzet verici olması imkânsız değildir. Aynı şekilde yiyeceklerden kişiyi hayatta tutacak miktardan fazlasının zararlı olmaması da imkânsız değildir. Bilakis bu fazlalık bedeni kuvvetlendirecek mâhiyette faydalı ve lezzet verici olabilir. Muhâlifin zikrettiği gerekçeler, bu ve benzeri tasarruflardaki fazlalığın kabih olmasını gerektirmez. Bunun delili, Basrî'nin daha önce de dile getirdiği mefsedet ve mazarrat içerme ihtimâlinin, menfaatlerin husnünü zedelemeyeceği gerçeğidir. Nitekim havayı teneffüsle ilgili zikredilenler, akıl sahibi herkesin bu tür menfaatleri hasen gördüğüne örnektir.

Şer'den önce eşyanın hükmü meselesinde, bir başka grup da tevakkuf etmektedir. Bunlar, eşyanın hazr üzere mi yoksa ibâha üzere mi olduğunu bilmediklerini söylemektedir. Ancak Basrî, bu düşünce şeklinin de bâtıl olduğunu savunur. Çünkü tevakkuf edenler, bu konuda şu iki görüşten birini kabul etmek zorundadır: Birincisi, akıl münferit (tek başına) olsa menfaatlere yönelen kimsenin kınanmayı hak edeceğidir. Bu da fiilin haram olduğu anlamına gelir. İkincisi, bu kişinin kınanmayı hak

[531] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 877-878.

etmeyeceğidir; bu da fiilin mübah olduğu anlamına gelir.[532] Dolayısıyla Basrî'ye göre tevakkuf görüşü, pratikte, hazr veya ibâha görüşüne dâhildir.

X. ŞER'Î HÜKÜM YOLLARI

Basrî, şer'î hükümlere istidlâl şartlarına geçmeden önce bu hükümlere ulaştıran aklî ve şer'î yolların bilinmesi gerektiği kanaatindedir. Ayrıca hükme götüren yolların, götürmeyenlerden ayırt edilmesi de gerekmektedir.

Basrî, şer'î hükme götüren yolları, aklî ve sem'î yollar şeklinde iki grupta ele alır. Aklî yolla ilgili olarak iki meseleye yer vermektedir: Birincisi, aklın hükmü üzere kalma şeklindeki istidlâl ile bununla karıştırılan istıshâbu'l-hâl arasındaki farkın açıklanmasıdır. İkincisi ise aklî istidlâlin doğru (sahih) olduğu ve olmadığı konular arasındaki farkın ortaya konulmasıdır. Basrî, sem'î yolda da iki problemi ele almaktadır. Birincisi, hükme delâlet eden sem'in, sarih (açık) veya sarih olmayan biçimde o hükmü içermesi gerektiği ve mükellefe "Hükmet! Sen ancak doğruya hükmedersin" denilmesinin câiz olmadığı hakkındadır. İkincisi ise Hz. Peygamber (sav)'in şeriatinde sem'den kastın, önceki kitaplar değil, sadece Kur'ân-ı Kerim olduğunun açıklanmasıdır.[533] Basrî, bu plan çerçevesinde konuların sunumuna geçmeden evvel, şer'î hükümlerin ispatı için kesinlikle bir usûl/yol takip etmenin gerekli olduğuna dikkat çeker.[534]

A. İSTISHÂBU'L-HÂL

Basrî'ye göre istıshâbu'l-hâl, herhangi bir durumda sâbit bir hükmün olması; daha sonra bu durumun değişmesi ve insanın, değişen duruma rağmen o hükmü aynen "istıshâb etmesi" yani devamına hükmetmesidir. Bu durumda, istıshâb eden kimse "Kim hükmün değiştiğini iddiâ ediyorsa delil getirmek ona düşer" demektedir. Zahirîlerden bir kısmı ve diğer bazı âlimler, istıshâbı delil olarak kabul etmektedir.

İstıshâb edilen hüküm, bazen aklî bazen şer'î olabilir. Basrî'ye göre gerek şer'î gerekse aklî istıshâb örneklerinde aklen veya şer'an asıl olanın ne olduğunu tesbitte bir

[532] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 879.
[533] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 879-880.
[534] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 880-883.

takım hatalar yapılmaktadır. Ayrıca bazen delil sebebiyle veya illet benzerliği sebebiyle verilmiş ortak hükmün ya da umûm ile istidlâl edilerek ulaşılmış hükmün istıshâb olduğu zannedilmektedir.

Yeni olayların ortaya çıkışının, hükümleri değiştirmeyeceği genellemesi de yanlıştır. Çünkü yeni olayların meydana gelmesiyle maslahatların değişmesi imkânsız değildir. Basrî, istıshâb konusunda özellikle, hükmün bir delil sebebiyle devam ettirilmesi (istıshâb) ile delilsiz olarak devam ettirilmesinin de birbirine karıştırıldığına dikkat çeker. Bu görüşünü, usûlcülerin istıshâb örnekleri ile delillendirir.

Basrî'ye göre, bir meselede ihtilâfa düşerek çeşitli görüşler ileri sürüldüğünde ve fazlalığa dâir bir delil bulunmadığında, bu görüşlerden en azını almak câizdir. Bu durumda, en az olan üzerinde ittifak gerçekleşmiş olacağı için, onu almak câiz olmaktadır. Fazlalık (ziyâde) olan, şer'î bir hüküm olduğu zaman, bir delil bulunmuyorsa onun yokluğuna (nefy) hükmedilir. Berâet-i zimme ile istidlâl de aynı şekildedir.[535]

B. AKLÎ VEYA ŞER'Î DELİLLE BİLİNENLER

Basrî, delil ile bilinen şeyleri, sadece akılla; sadece şer' ile; hem şer' hem akılla bilinenler olmak üzere üç gruba ayırır:

Sadece akılla bilinenler, kendisine dâir aklî delil bulunan her şeydir. Basrî'ye göre şeriatin sıhhatini bilmek, akılla bilmeye mevkuf (bağlı)'tur. Allâh Teâlâ'yı, sıfatlarını, O'nun kabih fiilde bulunmayan Hakîm[536] (hikmet sahibi) olduğunu bilmek böyledir. Basrî, şer'in sıhhatini bilmenin, niçin akılla bilmeye mevkuf (bağlı) olduğuna da şöyle bir bilgi zinciri ile açıklık getirir. Kul, şer'in sıhhatini ancak peygamberlerin doğruluğunu bildiği zaman; bunu da ancak mucizeler sâyesinde ve Allâh Teâlâ'nın, yalancıların elinde mucize göstermesinin câiz olmadığını bildiği zaman; bunu, ancak yalancıların elinde mucize göstermesinin kabih olduğunu ve Allâh Teâlâ'nın, kabih yapmayacağını bildiği zaman; bütün bunları ise ancak Allâh Teâlâ'nın, -kabihin kubhunu ve zâtının ondan müstağnî olduğunu bilen- Âlim olduğunu bildiği zaman

[535] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 884-886.
[536] Bazı nüshalarda 'Ganiyy' ismi zikredilmiştir. bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 887.

bilebilir. Bu bilgi ise Allâh Teâlâ'yı bilmenin bir fer'idir. Basrî'ye göre bu bilgilerin, şer'in bilinmesinden önce bulunması gerekir. Dolayısıyla şeriatin, bunları bilme yolu olması mümkün değildir.

Hem şeriat hem akılla bilinmesi mümkün (sahih) olanlara gelince, bunlar kendisine aklî delil bulunan, ancak şer'in sıhhatini bilmenin, kendisini bilmeye mevkûf (bağlı) olmadığı her şeydir. Allâh Teâlâ'nın bir olduğunu, hikmetinde ortağı bulunmadığını bilmek gibi. Çünkü Allâh Teâlâ'nın hikmeti sâbit olduğu takdirde, eğer O'nunla birlikte başka bir hakîm bulunsa her ikisinin veya onlardan birinin, yalan söyleyen bir peygamber göndermesi câiz olmaz. Böylece tek bir ilâh bulunduğunu ve O'ndan başka ezelî varlık bulunmadığını haber verdiği zaman, kul peygamberin doğruluğunu bilmiş olur. Emâneti iâde etmenin ve hiç kimseye zararı dokunmayan bir şeyden yararlanmanın vücûbu da aynı şekildedir.

Sadece şer' ile bilinenlere gelince bunlar, akılda değil sem'de kendisine delil bulunan şeylerdir. Şer'î maslahatlar ve mefsedetler ile bunlarla ilgili olan deliller ve emâreler gibi şer'î hüküm yolları, bu hükümlerin sebepleri, illetleri ve şartları, sadece şer' ile bilinenlerdendir.

Şer'î maslahat ve mefsedetler, yapmak veya terk etmek suretiyle şeriatte taabbüd edilen fiillerdir. Namazın vâcib, içki içmenin haram oluşu vb. fiiller böyledir. Basrî, akılda bunlara bir delil bulunmadığını belirtir. Çünkü akılda bir delil bulunsa bu delil, onu vâcib kılan bir hüküm veya vecih olabilir. Onu vâcib kılan hüküm, kınama ve övgüdür. Malûmdur ki kul, bir önceki gün değil de Ramazan'ın ilk günü orucu geciktiren kimsenin kınanmayı hak ettiğini akılla bilemez. Yine, Ramazan'ın ilk günü ile ondan önceki günün, vücûbda farklılıklarını gerektiren yön (vecih) bakımından ayrıldıkları noktaları da akılla bilemez. Vücûbu bilme yolu ne olursa olsun durum değişmez. Ayrıca kul, bu ibâdetlerde onları âcilen gerektirecek bir fayda veya def-i zarar bulunduğunu da akılla bilemez, dolayısıyla onların niçin gerektiğini söyleyemez.[537]

[537] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 886-889.

C. MÜKELLEFE ŞAHSÎ TERCİHİNE GÖRE HÜKÜM KOYMA YETKİSİ VERİLMEMESİ

Basrî'nin, "Rasûl (sav)'e veya âlime 'Hükmet! Çünkü sen doğrudan başkasına hükmetmezsin' denilmesinin câiz olmadığı hakkında" adlı bâb başlığıyla zikrettiği bu konu, onun genel fıkhî bakış açısına dâir önemli ipuçları vermektedir.

Âlimler, Allâh Teâlâ'nın mükellefe, kendi ihtiyârıyla[538] haram, vâcib veya mübaha hükmetme yetkisi vermesinin cevâzı konusunda ihtilâf etmiştir. Çoğunluk, her halükârda buna karşı çıkarken bazı âlimler bunu mümkün görmüştür. Basrî, bir grubun sadece Nebî (sav) hakkında bunu câiz gördüğünü, bir başka grubun ise âlimler için de böyle bir teklîfi mümkün gördüğünü nakleder.

Kâdı'l-Kudât'a göre, mükellefe kendi ihtiyârıyla hüküm koyma yetkisi verilmesi câiz değildir. Ona göre şeriatlerle Allâh Teâlâ'ya, ancak maslahat oldukları için ibâdet edilir. Hâlbuki insan, bazen maslahat olanı bazen de fesâdı seçebilir. Allâh Teâlâ, insana, şahsî tercihine (ihtiyâr) göre hükmetmesini mübah kılsa mefsedet olmadığından emin bulunmadığı şeyle hükmetmeyi mübah kılmış olur. Muhâlif, Allâh Teâlâ'nın "Sen hak ve doğru olandan başkasıyla hükmetmezsin!" buyurması sâyesinde kulun, bunda mefsedet bulunmadığından emin olacağını iddiâ edebilir. Ancak böyle söylenmesi câiz değildir; çünkü bizzat maslahat ve mefsedeti bilmeksizin kişinin, mefsedeti değil de maslahatı tercihte devamlılık göstermesi mümkün olmaz. Aynı şekilde insanın, hiçbir bilgisi olmaksızın çoğunlukla, fiil ve haberlerinde doğruya isâbeti mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsa gaybdan haberler vermek, peygamberlerin nübüvvetine delil olmaktan çıkar; hiçbir bilgisi bulunmadığı halde mükellefin, yalancı olanı değil, gerçek peygamberi tasdikle yükümlü kılınması câiz olur. Ayrıca âlimin tercihinin doğruya isâbeti câiz olursa avâmın da isâbeti câiz olur ve o da şahsî tercihiyle hükmederek Allâh Teâlâ'ya taabbüd eder. Allâh Teâlâ'nın, peygamberlere ve âlimlere ikramda bulunup doğruya isâbeti onlara has kıldığı iddiâ edilemez. Çünkü doğruya isâbet imkânı bakımından avam ve âlim arasında fark yoktur.

[538] İhtiyâr, sözlükte "iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak, üstün tutmak" gibi anlamlara gelir. Başta Kelâm, Felsefe ve Ahlâk gibi ilim dalları olmak üzere İslâm kültüründe ihtiyâr; kişinin, birkaç şey arasından birini, bilinçli olarak ve gönül rızasıyla seçmesini ifade eder. İhtiyar teriminin kelâmcılar ve felsefeciler arasındaki yaygın kullanımı, "failin dilerse yapacak dilerse yapmayacak durumda olması" anlamındadır. bkz. H. Yunus Apaydın, "İhtiyar", *DİA*, XXI, 575-576.

Muhâlif, hiçbir delâlet olmaksızın yapılan tercihlerin çoğunun isâbet etmesi imkânsız olsa da az bir kısmının isâbetinin imkânsız olmadığını iddiâ edebilir. Dolayısıyla Allâh Teâlâ'nın bazı mükelleflere bir, iki veya üç fiilde kendi ihtiyârıyla hükmetme yetkisi vermesi câiz olur. Basrî bu iddiâya şöyle cevap verildiğini nakleder: Teklîfte vâcib olan, mükellefin henüz yönelmeden önce, yapacağı fiilin husnünü bilmesidir. Fiil, onun ihtiyârına bağlandığı zaman ise mükellef bunu bilemez. Çünkü maslahatı seçmesi mümkün olduğu gibi, mefsedeti seçmesi de mümkündür. Ayrıca onun tercihinin hasen oluşu, fiilin husnüne tâbidir. Mükellefin, fiili tercihinin hasen olduğunu bilmesi sebebiyle fiilin hasenliğini bilmesi mümkün değildir.[539]

"Mükellefin, yöneldiği fiilin husnünü bilmesi gerektiği şeklindeki bu iddiâya da itiraz edilmiştir. Çünkü mükellef, bunu Allâh Teâlâ'nın kendisine "Sen doğrudan başkasıyla hükmetmezsin" buyurmasıyla bilmektedir. Peygamberlerin, büyük günahların (kebâir) dışındaki ma'siyetlerden yöneldikleri fiili bilmeleri de böyledir. Aynı şekilde "Tercihin (ihtiyâr) husnü, fiilin husnüne tâbîdir. Fiilin husnünü, ihtiyâra tâbî kılmak câiz olmaz" görüşüne de karşı çıkılmıştır. Çünkü burada fiilin husnü, ihtiyâra tâbî değildir. Aksine fiil, ihtiyâr ile birlikte, bizzat kendisi maslahattır. İnsanın maslahatının, "kendi ihtiyârıyla fiili yapmak" olması da imkânsız değildir. Kişinin maslahatı, bazen zorluk, bazen de kolaylık olabilir. Ayrıca, sadece fiil bizzat hasen olduğu zaman ihtiyârın (tercih) hasen olacağı da kabul edilmeyebilir. Bilakis fiil, ihtiyârla birlikte maslahat olduğunda hasendir.

Tarafların görüş ve delillerini zikreden Basrî'ye göre, böyle bir teklîfi câiz görenler, bunu ancak iki gerekçeye dayandırabilir:

Birinci gerekçe, fiilin maslahat oluşunun, ihtiyârla tamamlanacağı iddiâsıdır. Böylece mükellefin maslahatı, olayda seçtiği fiil veya terk olur. İkincisi, maslahatı, fiilden ayrı tutup Allâh Teâlâ'nın, mükellefin, maslahat olandan başkasını seçmeyeceğini bildiğini söylemektir.

Muhâlif, birinci gerekçeyle itiraz etmekte ise Basrî'ye göre bu, teklîfi/yükümlülüğü düşürür. Çünkü mükellif (yükümlü kılan)'in, mükellefe "İstersen

[539] Basrî, e*l-Mu'temed*, II, 891.

yap, istemezsen yapma!" buyurması sırf ibâhadır. Muhâlif, aksine bunun, fiili yapma ve yapmama hallerinden uzak durulmamasını vâcib kılmak anlamına geldiğini söyleyebilir. Ancak bunların ikisinden de uzak durmak mümkün değildir. Aksi mümkün olmayan fiilin vâcib kılınması da hasen değildir. Bu sebeple ilim sahibi olmayan sıradan biri (âmmî), kendisine vücûb ve ibâha fetvâsı veren iki müftî arasında muhayyer kaldığında, ondan teklîf/yükümlülük düşer ve fiil mübah olur. Çünkü fiili yapmamayı tercih ederse bu, kendisine câiz olur.

Muhâlif, ikinci gerekçeyi yani fiilin, ihtiyârdan bağımsız olarak bizzat maslahat olduğunu ileri sürerse bu durumda da iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, Allâh Teâlâ'nın, insana birçok fiili ihtiyârına göre yapma muhayyerliği vermesi, ikincisi ise az sayıda fiilde bu muhayyerliği vermesidir. Birincisi batıldır; çünkü insanın maslahat tercihinin, çok sayıda fiilde isâbetli olması mümkün değildir. Muhâlif, Nebî (sav)'nin sadece küçük hataları seçtiğini gerekçe göstererek itiraz edebilir. Basrî öncelikle, Nebî (sav)'nin bunu çok defa yaptığı îmâsına karşı çıkar. Muhâlifin de Nebî (sav)'in çok az, küçük hata işlediğini söylemenin vâcibliğine karşı çıkmadığını hatırlatır. Diğer taraftan Basrî'ye göre, âlimin ihtiyârı(seçimi) maslahata isâbet etse onun ictihâd ile yükümlü tutulmasında bir mânâ kalmaz. Sadece sevap kazanması için ictihâdla yükümlü kılınması, hasen olmaz. Ayrıca âlimin, inceleme (nazar) yaptığı zamanki maslahatı, yapmadığı zamana eşit ise onunla yükümlü kılınmasında da bir anlam yoktur. Ancak bu maslahat daha fazla ise o zaman, ictihâdla yükümlü tutulması vâcib olur.

İkinci ihtimâl, Allâh Teâlâ'nın, mükellefe ancak az sayıda fiilde, kendi ihtiyârı ile hükmetme yetkisi vermesinin hasen oluşudur. Basrî, kendisinin bu görüşe yaptığı eleştirilerin, aynı zamanda birinci iddiâyı da geçersiz kılacağını belirtir. Ona göre, ya Allâh Teâlâ mükellef için belirlemeksizin fiil veya terk cinsinden maslahatı ona vâcib kılmış ve böylece onu, gücünü aşan bir fiil ile yükümlü kılmıştır. Ya da mükellefi, maslahat olan ve olmayan fiiller arasında muhayyer bırakmıştır. Bu durumda ise mükellef, maslahat ile mefsedet arasında muhayyer bırakılmış olur. Çünkü Allâh Teâlâ, mükellefe, iki seçenekten ve iki fiilden hangisini dilerse onu yapmasını emretmiştir. Bu ise maslahat ve mefsedet arasında muhayyer bırakmak demek olup bâtıldır.

Basrî, muhalifin delillerini üç grupta toplar. Birincisi, yanlışa değil doğruya isâbette devamlılığın mümkün oluşuna; ikincisi, taabbüdün bu şekilde gelmesinin mümkün oluşuna; üçüncüsü, taabbüdün böyle geldiğine gösterilen delillerdir.

Muhâlifin, taabbüdün bu şekilde (mükellefin, şahsî tercihine göre hükmetmesi yönünde) gelmesinin mümkün oluşuna gösterdiği delillerden biri, Allâh Teâlâ'nın mükellefe keffâretlerden birini seçme yetkisi vermiş olmasıdır. Bu câiz olduğu zaman, ona, şahsî tercihine göre hükmetme yetkisi vermesi de câiz olur. Basrî'ye göre bu iddiâ, sadece, keffâret seçeneklerinden yalnız birinin maslahat ve vâcib olduğunu savunanları bağlar. Bu görüşe göre Allâh Teâlâ, başkasını seçmeyeceğini bildiği için mükellefi muhayyer bırakmıştır. Ancak bu iddiâ, keffâretin üç seçeneğinin de vücûb ve maslahat bakımından eşit olduğunu savunan kimseyi bağlamaz. Çünkü bu kimse, mükellefin şahsî tercihinin vâcibe isâbet ettiğini söylememektedir. Nitekim Basrî de bu görüştedir. Diğer taraftan bu iddiâ doğru kabul edilirse keffâretlerden birini seçmesi câiz olan sıradan bir mükellefe (âmmî), kendi tercihine göre hükmetme yetkisi verilmesinin de câiz olması gerekir.

Muhâlifin delillerinden biri de şöyledir: İnsanın, hatalı[540] olması mümkün olmakla beraber emârelere göre amelle yükümlü kılınması câiz olduğunda, -her ne kadar bazen doğruyu bazen yanlışı seçse de- kendi tercihine göre amelle yükümlü tutulması da câiz olur. Basrî'nin bu iddiâya verdiği cevap dikkat çekicidir. Ona göre maslahat, mükellefin emâreyle oluşan zannına göre amel etmesidir. Bu durumda emâre, maslahatın bir şekli gibidir. Şahsî tercih (ihtiyâr) ise maslahatın bir şekli veya maslahatı mefsedetten ayıran bir 'ayırt edici' değildir.

Muhâlife göre, teklîf (yükümlülük) hususunda vâcib olan, yükümlü kılındığı fiil hakkında hataya düşmemesi için, mükellefe genel ya da ayrıntılı bir yol göstermektir. Allâh Teâlâ "Hükmet! Sen ancak doğruya hükmedersin" buyurduğu zaman, mükellef için, hükmettiği şeyin doğruluğuna götüren kesin bir yol tayin etmiş olur. Basrî'ye göre Allâh Teâlâ'nın böyle yapması câiz olmaz; çünkü mükellefin ihtiyârının, maslahatın bir şekli olması mümkün değildir. Ayrıca onun ihtiyârının, doğru

[540] Metinde geçen 'tehlikeli olma/تخطر' kelimesi yerine, muhakkikin de muhtemel gördüğü 'hatalı olma/تخطئ' fiili, tercümede tercih edilmiştir. (A.Y.) bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 895, dipnot 7.

ve maslahat olana isâbette devamlılık göstermesi de mümkün değildir. Basrî, Allâh Teâlâ'nın böyle buyurmasının, mükellefi maslahat ile mefsedet arasında muhayyer bırakmak anlamına geleceğine sık sık dikkat çeker.[541]

D. ÖNCEKİLERİN ŞERİATİ (ŞER'U MEN KABLENÂ)

Basrî, önceki şeriatlerle taabbüdü ele aldığı bu konuya "*Sonra gelen peygamberin, öncekinin şeriatiyle taabbüdünün câiz oluşu; Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetten önce veya sonra, geçmiş şeriatlerle taabbüd etmemiş olması ve ümmetinin de taabbüd etmemesi*" şeklinde uzun bir başlık koymuştur. Vermiş olduğu bu başlık, Basrî'nin, bu hususta tüm düşüncelerini özetlediği gibi, konuyu hangi planla işleyeceğini de göstermektedir.

Basrî'ye göre sonraki peygamberin, öncekinin şeriatiyle taabbüd etmesi imkânsız olsa bu imkânsızlık, akledilebilir bir sebebe dayanacaktır. Bu konuda yalnız iki ihtimal bulunmaktadır. Birincisi, sonra gelen peygamberin ve ümmetinin maslahatının, önceki peygamberin maslahatı olmasının imkânsızlığını iddiâ etmektir. Basrî'ye göre bu iddiâ batıldır. Çünkü aklen, sonraki peygamberin ve ümmetinin maslahatının, öncekinden farklı veya ona uygun olması imkânsız değildir. Bu iki durum arasında, aklen hiçbir fark yoktur.

İkinci ihtimâl, sonraki peygamberin, öncekinin şeriatiyle gelmesinin abes olduğunu iddiâ etmektir. Basrî'ye göre bu da bâtıldır. Çünkü sonraki peygamberin, öncekinin dâvetiyle taabbüd etmesi; kendisine fazladan bazı ibâdetler bildirilmesi; önceki peygamberden öğrendiği ibâdetlere ilâve bazı şartlar vahyolunması; öncekinin şeriati silindiği için, kendisine tekrar vahyolunması veya önceki şeriatle, başka bir topluma gönderilmesi imkânsız değildir. Basrî'ye göre bütün bu sebepler imkân dâhilinde iken abeslikten bahsedilemez.

Hz. Peygamber (sav)'in, nübüvvetten önce, geçmiş şeriatlerle taabbüd edip etmediğine gelince bu konuda ihtilâf edilmiştir. Bazı âlimler buna karşı çıkarken bazıları kabul etmiş, Ebû Hâşim'in de aralarında bulunduğu bir grup da bu meselede tevakkuf etmiştir.

[541] Basrî, *el-Mu'temed,* II, 889-898.

Basrî'ye göre, aksi yönde hiçbir rivâyet bulunmayışı, nübüvvetten önce Hz. Peygamber'in, geçmiş şeriatlerle taabbüd etmediğine delâlet etmektedir. Eğer Nebî (sav) geçmiş herhangi bir din ile taabbüd etmiş olsa Hıristiyan veya başka din sahiplerinden o şeriati nakledenlerin arasına karışır, onların ibâdetlerini yapardı. Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetten önceki bütün fiilleri nakledilmiştir ve tüm halleri bilinmektedir; ancak Hıristiyanların yaptığı bir şeyi yaptığına veya aralarına katıldığına ya da başka din mensuplarının arasına karışıp onlara şeriatlerini sorduğuna dâir hiçbir haber nakledilmemiştir.

Muhalif, Hz. Peygamber (sav)'in bi'setten (peygamberlik) önce hac ve umre yapması, Kâbe'yi tavaf ve ta'zim etmesi, hayvan boğazlaması, et yemesi, hayvanlara binmesi ve onlarla yük taşımasını delil olarak göstermektedir. Ona göre, bütün bunlar ancak şer'î bildirimle hasen olur. Basrî'ye göre ise Hz. Peygamber (sav)'in, bi'setten önce hac ve umre yaptığı, emrolunmadığı halde hayvan boğazladığı sâbit değildir. Boğazlanmış hayvanın etini yemesi ise aklen hasendir. Çünkü bunun hiç kimseye zararı olmadığı gibi, yiyen için faydası vardır. Hayvanlara binmek ve onlarda yük taşımaya gelince Ebu Hâşim'e göre, bu da aklen hasendir. Çünkü bu fiillerde, bir zarar vâsıtasıyla ondan daha büyük bir faydanın elde edilmesi söz konusudur. Hz. Peygamber'in, insanların düşünceli olduğu zaman yürüyüp rahatlaması gibi bir faaliyet kabilinden, Kâbe'yi tavâf etmiş olması muhtemeldir. Beytullâh'ı ta'zimine gelince Hz. İbrâhim (as) böyle yaptığı için onu ta'zim etmiş olması mümkündür. Akıl, -neshedilmediği sürece- Peygamberlerin mekânlarını ta'zim edip onları sıradan mekânlardan ayrı tutmanın ve onların yaptığı gibi tazim etmenin husnünü gerektirir.

Hz. Peygamber (sav)'in, nübüvvetten sonra, geçmiş şeriatlerle taabbüd edip etmediğinde de ihtilâf edilmiştir. Bazılarına göre, delille istisnâ edilen konular hâriç Hz. Peygamber (sav), geçmiş şeriatlerle taabbüd etmiştir. Bazıları ise böyle taabbüd etmediğini savunmuştur. Hz. Peygamber (sav)'in, nübüvvetten önce ve sonra bu şekilde taabbüd ettiğini savunanlardan bir kısmı, O'nun Hz. İbrâhim'in şeriatiyle; diğer bir kısmı ise Hz. Musâ'nın şeriatiyle taabbüd ettiği görüşündedir.

Basrî'ye göre, Hz. Peygamber (sav), nübüvvetten sonra, geçmiş şeriatlerle taabbüd etmemiştir. Bunun aksini iddiâ edenlerin ileri süreceği hiçbir ihtimal geçerli

değildir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın, Hz. Peygamber (sav)'e böyle yapmasını vahyettiği iddiâ edilecek olursa bu durumda Hz. Peygamber (sav), önceki şeriatlere değil, bu vahye uymuş olacaktır. Diğer taraftan Nebî (sav)'nin şeriatinin birçok hükmü Hz. Musa, Hz. İsa (as) veya bir başka peygamberin şeriatine uymamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), hâdiseler esnasında vahyi beklemiş, meselenin Tevrat'taki hükmünü sormamıştır.

Muhalifin delillerinden biri, Hz. Peygamber'in recm hususunda Tevrat'a başvurmuş olmasıdır. Basrî, bu konuda Hz. Peygamber'in, hüküm elde etmek için Tevrat'a başvurmadığı görüşündedir. Ona göre Nebî (sav), kendisinin doğruluğunu görüp kabul etmeleri için, Yahudileri Tevrat'ta recim bulunup bulunmadığına bakmaya yöneltmiştir. Eğer Nebî (sav) hüküm almak için Tevrat'a başvurmuş olsa ihsân (الإحصان)[542] vb. şartlar konusunda da ona müracaat ederdi. Diğer taraftan, Tevrat'ın tahrif edilmiş olması da hüküm elde etmek için ona başvurmayı imkânsız kılmaktadır. Ayrıca selef de hiçbir konuda diğer din sahiplerinin nakline başvurmamıştır. Muâz (ra) hüküm kaynaklarını sıraladığında Hz. Peygamber, onu tasvip etmiş;[543] Tevrat ve İncil'le hükmetmesinin de vâcib olduğunu bildirmemiştir.[544]

Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce veya sonra geçmiş şeriatlerle taabbüd etmediğini savunan Basrî, bu konuda ümmetinin de O'na tâbî olduğu görüşündedir.

XI. HÜKÜM ÇIKARMA (İSTİDLÂL)

Hüküm çıkarma yolu, bir başka deyişle hükümlere istidlâl şekli, Basrî'ye göre iki çeşittir. Birincisi, hitâb, fiiller ve kıyas gibi şer'î bir delille istidlâl; ikincisi, aklın hükmü üzere kalma ile istidlâldir. Her iki yol da mükellif (yükümlü kılan)'in hikmetinin bilinmesine ihtiyaç duyar. Hitâb ile istidlâl, ayrıca hitâbın ifâde ettiği anlamı bilmeyi de gerektirir.[545]

---

[542] İhsân (الإحصان), bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması anlamında bir fıkıh terimidir. Bu terim, zina suçunda recm cezasının uygulanabilmesi için, suçluda; zina iftirasında haddin uygulanabilmesi için, mağdurda aranan niteliği ifade eder. Terimin, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde kullanım tarzından anlaşıldığı kadarıyla bu nitelikler, hürriyet, iffet, Müslümanlık ve evlilik şeklinde sıralanabilir. bkz. Şâmil Dağcı, "İhsân", *DİA*, XXI, 546-548.

[543] Ebû Dâvûd, "Akzıye" 11.

[544] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 899-907.

[545] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 907.

A. MÜKELLİFİN -ŞER‘Î HÜKÜMLERE İSTİDLÂLİ MÜMKÜN KILAN- SIFATI

Mükellif (yükümlü kılan)’in, hükümlere istidlâli mümkün kılan sıfatı; kabihin kubhunu, vâcibin vücûbunu ve ayrıca kabihi yapmaktan ve vâcibi terk etmekten müstağnî olduğunu bilen (Âlim) olmasıdır. İstidlalde bulunan kimse, Mükellif’in bu sıfatını bildiği zaman, Allâh Teâlâ’nın, mükellefin maslahat ve mefsedetlerini kendisine göstermemesinin câiz olmayacağını da bilir. Çünkü lütufların bildirilmesi vâcib olup Hakîm (hikmet sahibi), vâcibi terk etmez. Ayrıca istidlâl eden kişi, Allâh Teâlâ’nın, ancak hitâbın anlamının -mücerred veya bir karineyle- kullar arasında vaz‘olunmuş mânâ ile örtüştüğünü bilmesi durumunda, onlara hitâbda bulunmasının câiz olacağını bilir. Çünkü bunu bilmez ise mükellefin aklı karıştırılmış ve hakikatten başka bir şeye yönlendirilmiş olur. Bu ise kabihtir.[546]

B. ŞER‘Î HÜKÜMLERE İSTİDLÂL ŞEKİLLERİ

Basrî’ye göre müctehid, bir olayın hükmünü bilmek için öncelikle onun akıldaki hükmünün ne olduğuna bakmalı; sonra bu hususta aklın hükmünü değiştirmenin câiz olup olmadığını; şer‘î deliller arasında bu hükümden vazgeçmeyi gerektiren bir delil bulunup bulunmadığını incelemelidir. Aklın hükmünü değiştirecek bir delil bulamazsa onunla hükmeder. Burada müctehidin; maslahat, aklın gerektirdiği hükümden farklı olsa Allâh Teâlâ’nın buna dâir bir delil göndermemesinin câiz olmayacağını bilmesi şarttır. Eğer şer‘de onu değiştirmeye bir delil bulunursa aklın hükmü terkedilir. Çünkü akıl, hükümlere ancak, onları değiştiren bir şer‘î delil bulunmaması şartıyla delâlet eder.

Basrî, şer‘î delâleti ikiye ayırır: Birincisi hitâb olan; ikincisi, hitâb olmayandır. Hitâb olmayan şer‘î deliller; fiiller, kıyas ve istinbattır. Nebî (sav)’nin fiilleri ile istidlâlin şartı, O’nun, tâat özelliği taşımayan bir fiili, ibâdet olarak yapmayacağını; aksine bir delil bulunmadıkça Nebî (sav)’ye vâcib veya mendûb olan fiilin, ümmete de vâcib veya mendûb olduğunu bilmektir. Kıyasla istidlâlin şartı, onunla taabbüd edildiğini; Allâh Teâlâ’nın hikmetinin, ümmetin maslahatına olmasa, onları kıyasla taabbüd ettirmemesini gerektirdiğini bilmektir.

[546] Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 908.

Hitâb olan delillere gelince bunlar, Allâh Teâlâ'nın, Rasûlullâh'ın ve ümmetin hitâbıdır. Hükme; hitâb, hitâbın yokluğu ve diğer deliller ile istidlâl edilebilir. Allâh Teâlâ'nın hitâbıyla istidlâlin şartı, hitâbın mücerred veya karine ile ifâde ettiği anlamı bilmektir. Ayrıca Allâh Teâlâ'nın, ancak hitâbının, muhâtabın dilindeki anlam ile örtüştüğünü bilmesi durumunda, hitâb edeceğini bilmek de istidlâlin şartıdır.[547]

Hükme delâlet edecek bir delil gönderilmemiş olması ile yani hitabın yokluğu ile istidlâlin de bir şartı bulunmaktadır. Basrî'ye göre bu şart, eğer hüküm mevcut olsa Allâh Teâlâ'nın, mükellefin ona ulaşması için delâlette bulunacağını bilmektir. Nebî (sav)'nin hitâbıyla istidlâlin şartı, hitâbın anlamını ve Allâh Teâlâ'nın yalan haber veren, haseni yasaklayan, kabihi emreden birini göndermeyeceğini bilmektir. Nebî (sav)'nin, bir ibâdeti ümmetine bildirmeyi terki ile istidlâlin şartı, hikmetine rağmen Allâh Teâlâ'nın, maslahatlarını ümmetten gizlediğini bildiği kimseyi, peygamber olarak göndermesinin mümkün olmadığını bilmektir. İcmâ' ile istidlâlin şartı, Allâh Teâlâ'nın veya Rasûlullâh'ın, ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğine şâhitlik ettiğini bilmektir.[548]

1. Zâhirini Tamamlayan Karînelere Sâhip Hitâb ile İstidlâl

Basrî, bir hitâbın zâhirinden anlaşılan mânâyı tamamlayan karineleri, hitâbda bulunanın hâli ile ilgili olan ve olmayanlar şeklinde iki grupta ele alır. Konunun ayrıntıları esere havâle edilerek burada yalnız dolaylı da olsa husün-kubuhla ilgili noktalara değinilecektir.

Bu noktalardan biri, hitâbda bulunanın hâli ile ilgili karinelerdir. Basrî'ye göre, Nebî (sav)'nin hitâbı, biri şer'î, diğeri aklî olan iki hüküm arasında muhtemel bulunduğunda, bu hitâbın Nebî (sav)'nin sözü olması ve O'nun şer'i öğretmek için görevlendirilmiş olması ile istidlâl edilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in, hitâbı ile şer'î bir hükmü kastettiği sonucuna varılır. Ancak sözünün zâhiri, aklî bir hüküm ifâde edip mecâz anlamı şer'î hüküm içermekte ise bu durumda zâhirle hükmedilmesi vâcibdir. Hitâbı, lugavî ve şer'î iki isim arasında muhtemel olduğunda, lugavî isim Nebî (sav) olmaksızın da bilinebileceği için, şer'î olan tercih edilir.

[547] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 909.
[548] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 910.

Basrî'ye göre, her hitâb ile istidlâlde bulunurken hitâb edenin hâline itibâr edilmesi gerekir. Nitekim hitâbıyla istidlâlde bulunurken Allâh Teâlâ'nın hikmetine itibâr edilmektedir. Basrî, burada 'hâl'den kastının, iki anlam arasında ihtimalli bir hitâb söz konusu olduğunda bir anlamı terk edip diğerini tercihe yönelten durumlar olduğunu belirtir.[549]

2. Hitâbın Zâhiri ve Umûmu ile Hükmetme Şartları

Basrî'ye göre müctehidin, "müşrikleri öldürün"[550] gibi bir hitâb duyduğu zaman, tahsis veya nesheden bir delil bulunup bulunmadığını araştırmadan, bunu umûma hamletmesi ve bu anlamıyla taabbüdün sâbit olduğuna hükmetmesi câiz değildir. Müctehid, araştırıp tahsis veya nesheden bir delil bulamaz ise Allâh Teâlâ'nın husûs murâd etmediğinden emin olur. Çünkü Allâh Teâlâ, husûs murâd etse mükellefin bu murâdı bilmesini mümkün kılacak bir delil tayin eder. Basrî, kendi dönemi gibi hadislerin yayılıp ilim ehli tarafından bilindiği bir zamanda, sünnette de tahsis edici bir delil bulunamamışsa umum ile hükmedileceği görüşündedir. Ancak sünnetin yeterince yayılıp bilinmediği bir zamanda, tahsis edici bir delilin yokluğundan emin olunamayacağı için, müctehidin hitâbın umumuyla hükmetmesi câiz olmaz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, müctehidin, böyle bir hükme kıyasta bulunamayacağı görüşünde olduğunu nakleden Basrî, bu konuda ona katılmamaktadır. Çünkü müctehid, içinde bulunduğu anda, aksine bir delil bulunmadığı sürece zâhire göre hükmetmek zorundadır. Kendisi veya başkası için fetvâ vermek zorunda olduğu halde, bu yükümlülüğünü yerine getirmesi için bir yol gösterilmemesi câiz değildir. Bu durumda sünnetin yaygın olması ya da olmaması da durumu değiştirmez. Müctehid, gerektiğinde bu hükme kıyas da yapabilir. Nitekim bazı sahabîler de mevcut hükmün neshedilmiş, fakat bunun kendisine ulaşmamış olma ihtimali bulunduğu halde, Nebî (sav)'nin gıyâbında böyle hüküm vermiştir. Basrî, sıradan bir mükellefin bu konuda müctehidden farklı olduğunun ve onun her hâlükârda hitâbın zâhiriyle hükmedemeyeceğinin altını çizer. Çünkü ictihâd ehli olmayan kimse, hitâbın zâhirini terk etmeyi gerektiren bir

[549] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 912-913.
[550] et-Tevbe 9/5.

delilin bulunup bulunmadığını bilemez. Sünnet bilinip yayılmış olsa da olmasa da delilin avâma ulaşması, hikmetin bir gereği değildir.[551]

XII. MÜFTÎ VE MÜSTEFTÎ

Basrî, el-Mu‘temed’in son bölümünde fetvâ verme ehliyetine sahip olanlar ile fetvâ isteyecek kişilerin taşıması gereken özelliklere, taklidin câiz olduğu ve olmadığı konu ve durumlara, müctehidlerin hata ve isâbeti hakkındaki ihtilâfa yer vermektedir. Bu konulardan bir kısmı doğrudan, bir kısmı ise dolaylı olarak onun husün-kubuh anlayışıyla irtibatlıdır.

A. FETVÂ VERME ŞARTLARI

Fetvâ verebilmek için ictihâd ehli olmak gerektiğine vurgu yapan Basrî’ye göre, kişi ancak sem‘î delilleri bilip onlarla istidlâlde bulunabildiği zaman, ictihâd ehli olur. Sem‘î delâlet, zâhir ve istinbât olmak üzere iki kısımdır. Zâhir olan, hitâb ve fiillerdir. İstinbât da kıyas ve istidlâl olmak üzere iki çeşittir. Kıyasla istidlâl, zâhir delillerle istidlâle ihtiyaç duyar.

Bir müctehidin, kıyas yapabilmek için, kıyasla taabbüd edildiğini, kıyasın şartlarını, asıldaki hitâbın hakikat veya mecaz olduğunu, karinelerin ve ‘mütekellim’in (konuşan) hâlinin delâletini bilmesi gerekir. Basrî, karineleri, aklî ve şer‘î olmak üzere ikiye ayırır: Şer‘î olan, nesih, tahsis ve bunların dışındaki mecaz şekilleridir. O halde müctehid, nâsih-mensûh, âmm-hâss konularını da bilmek zorundadır. Aklî karineler, kelâmın zâhirinin kastedilmediğine delâlet eden aklî delillerdir. Basrî’nin ‘mütekellimin hâli’nden kastı ise hikmettir. Hikmet, Hakîm (hikmet sahibi) olanın, Âlim ve Ğaniyy olması sebebiyle ya da Hz. Peygamber (sav) ve ümmet gibi hatadan korunmuş olması sebebiyle sâbit olur. Hitâbda bulunanın hikmetini bilmek, onun söylemesi ve istemesi câiz olan ve olmayan hususların bilinmesi için gereklidir. Allâh Teâlâ’nın zâtı ve sıfatları bilinmedikçe hikmeti de bilinemez. Peygamber olduğu bilinmeden, Nebî (sav)’nin hikmetini bilmek de mümkün değildir. Allâh ve Rasûlünün, hatadan korunmuş olduklarına dâir şehâdeti bilinmeden, ümmetin ismeti de bilinemez.

[551] Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 926-928.

Diğer delillerle istidlâl şekliyle ilgili görüşlerini de aktaran Basrî, ancak bütün bunları bilen kişinin, kendisine veya başkasına fetvâ verebileceğini ya da hâkim olarak başkası hakkında hüküm verebileceğini belirtir.

Basrî'ye göre ictihâd bölünebilir. Örneğin ferâiz meselelerini iyi bilen kimse bu konuda fetvâ verebilir; çünkü diğer Fıkıh konularını bilmemesi, onun bu konudaki ictihâdına zarar vermez.[552]

B. ÂLİMİN VE ÂMMÎNİN TAKLİDİ

Basrî'ye göre müftî, başkasından nakil yoluyla fetvâ veremez. Çünkü bu câiz olsa sıradan bir kimsenin de (âmmî) nakil yoluyla fetvâ vermesi câiz olur. Müftînin, vefât etmiş bir müctehidin fetvâsını alması da câiz değildir. Müftî açısından iki görüş eşit olduğunda, Kâdî Abdülcebbâr'a göre, dilediğiyle fetvâ verebilir veya müsteftîyi iki görüş arasında muhayyer bırakabilir. Basrî de bu görüşe katıldığı izlenimi vermektedir.[553]

Mütekellimîn ve fukahânın çoğu, sıradan kimsenin (âmmî) furûda âlimlere fetvâ sormasını ve onları taklid etmesini câiz görmektedir. Ebû Ali, yalnız furû'un ictihâdî meselelerinde taklidi câiz görüp diğer meselelerde câiz görmez. Ancak Basrî'ye göre, hepsinde taklit câizdir; çünkü bu konuda ümmetin icmâ'ı bulunmaktadır. Ayrıca âlim olmayan sıradan bir kimseyi, ictihâdî olan ve olmayan meseleleri ayırt etmekle yükümlü tutmak, onu ictihâd ehli olmaya zorlamak demektir.[554] Aklî kemâle sâhip herkesin, ictihâd ehli olmak için gerekli ilimleri öğrenmesinin vâcib olmadığında da icmâ bulunmaktadır. Çünkü bu, dünya işlerinin ihmâl edilmesi ve bozulması sonucunu doğurur. Diğer taraftan kişinin, derhal bunları öğrenmesini beklemek mümkün değildir; çünkü hâlihazırda cevap bekleyen bir olay bulunmaktadır. Fıkıh öğrenmeye çalışan herkesin –çoğunlukla böyle olsa bile- ictihâd ehli olacağına dâir bir garanti de yoktur. Nitekim Hadis âlimlerinin birçoğu da ictihâd ehli değildir. O halde sıradan bir kimsenin taklidden başka yolu yoktur. Âmmînin âlimi taklit etmesi, âlimin âhad bir haber nakledene başvurması gibi değerlendirilmiştir. Âlimin maslahatı, genel olarak

[552] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 929-932.
[553] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 932-934.
[554] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 938.

doğruluğunu zannettiği kişinin haberini –gerçekte yalan olsa bile- almaktır. Aynı şekilde âmmînin maslahatı da –gerçekte kendisini aldatıyor olsa bile- müftînin fetvâsıyla amel etmektir.

Basrî'ye göre, furûda taklit câiz ise usûlde de bunun câiz olacağı iddiâsı, bir illet bulunmaksızın usûlü furû'a kıyas etmektir. Bu ise yanlıştır. Çünkü tevhid, adâlet vb. usûl konularında taklit câiz değildir. Bu meselelerde hakikat tektir ve kişinin hâline veya zannına göre değişmez. Ancak şer'î konularda hakikat, onların maslahat olmasıdır. Maslahat ise kişilere ve durumlara göre değişebilir.[555]

C. DÎNÎ ASILLARDA TAKLİT

Mütekellimîn ve fukahânın çoğu, tevhid, adâlet ve nübüvvet konularında, sıradan halkın başkasını/âlimi taklidine karşı çıkmıştır. Şâfîlerden bir grup buna cevaz vermektedir. Şer'î asıllardan olan namazın vâcibliği ve rek'at sayısı gibi konularda taklidin âmmîye (sıradan bir kimse) câiz olmadığında ise ittifak vardır.[556]

Müctehid fakihlerin çoğu, ictihâd ehli bir kimsenin, başka bir müctehidi taklidine karşı çıkmıştır. Ancak Muhammed b. Hasen[557] bir rivâyete göre Ebû Hanife ve İbn Süreyc,[558] müctehidin, kendisinden daha âlim birini taklidini câiz görmüştür.

Basrî'ye göre müctehid, ictihâdına göre amel etmek sûretiyle taabbüd etmektedir. İctihad bakımından, başka müctehidler, kendisinden evlâ değildir. Buna delâlet eden bir delil de bulunmadığına göre müctehid, kendi ictihâdı ile taabbüd etmelidir.[559]

---

[555] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 934-939.
[556] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 941-942.
[557] Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (189/805), Ebû Hanife'nin en önde gelen talebelerinden olup Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına almıştır. bkz. Aydın Taş, "Şeybânî", *DİA*, XXXIX, 38-43.
[558] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (306/918) Şafiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden olup "eş-Şâfi'iyyü's-Sagîr" lakabıyla anılır. Şafiî mezhebinin kurumsallaşmasının fikrî ve fıkhî alt yapısının oluşturulması bakımından önem taşıyan taklid ve tahrîc kâidelerini tesis eden İbn Süreyc, taklidi meşrû bir yöntem olarak ortaya koyup savunmuş, biçimi ve şartları üzerindeki açıklama ve görüşleri, öğrencileri aracılığıyla yayılmıştır. Ayrıca müctehidin bir olayla karşılaştığında ictihâd edecek zamanının bulunmaması halinde bir başka âlimi taklit etmesini câiz görerek müctehidler için bile taklid kapısını aralamıştır. bkz. Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA*, XX, 363-366.
[559] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 942-948.

D. MÜCTEHİDİN YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Furû'da her müctehidin isâbetli olup olmadığı, Fıkıh Usûlü'ndeki önemli tartışma konularından biridir. Basrî, bu başlık altında, konu hakkındaki farklı görüşleri aktarırken, ictihâdda doğruyu bulma gayretinin ve akıl yürütmenin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca taraflardan hiçbirinin, müctehidin, ictihâdında hatalı, fakat hükümde isâbetli olduğunu iddiâ etmediğine dikkat çekmektedir. Çünkü ictihâdda hata yapan ve kusurlu bulunan kimse, herhangi bir usûl takip etmeksizin tesâdüfen doğru söylese bile onun görüşü yanlıştır; zira inceleme-araştırma yapmadan keyfî görüş beyân etmiş olmaktadır.

Basrî, isâbetle ilgili tartışmalarda hangi tarafın haklı olduğuna karar verebilmek için öncelikle müctehidin ne ile mükellef olduğu sorusuna cevap bulmak gerektiği kanaatindedir.[560] Müctehidin isâbetle mi yoksa ictihâdla mı yükümlü kılındığı; kesin delile mi yoksa emâreyle elde edilen zanna dayanarak mı amel etmekle mükellef olduğu tartışma konusudur.

Basrî'ye göre, müctehid, en kuvvetli emâre ya da -mümkün olması durumunda- emârelerin teâruzu hakkında zanna ulaşmakla mükelleftir. Müctehid, delil ya da emâre talep eden kişidir; ancak her meselede delil talep edemez; çünkü furû'daki meselelerin çoğuna dâir Kur'an nassı, mütevâtir haber veya icmâ' bulunmamaktadır. Onları sadece, âhad haberler ve illetleri zanna dayanan kıyaslar, içermektedir. O halde müctehide, emâre aramaktan başka yol kalmamaktadır. İctihâd ehli âlimler, müctehidin, ilk hatırına gelenle hükmetmeyip aksine bütün gayretini sarfettikten sonra, diğerlerinden daha kuvvetli olan emâreyi bulması ya da emârelerin teâruz ettiğini tespit etmeye çalışması gerektiğinde icmâ' etmiştir. Yine müctehidler, kuvvetli olan emârenin tespitinden sonra, zayıf olan emâreyle amelin câiz olmadığında da icmâ' etmiştir. Çünkü zayıf emâreye nispetle kuvvetli olan; emâreye nispetle delil gibidir. Eğer teâruz söz konusu ise müctehid, dilediğiyle hükmetmekte muhayyerdir.[561]

[560] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 949-952.
[561] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 952-956.

E. FURÛ'DA MÜCTEHİDLERİN, -İHTİLAFLARINA RAĞMEN- İSÂBETLİ OLMALARININ CÂİZLİĞİ

Âlimlerin birçoğu, emârelerden çıkardıkları hükümlerde, müctehidlerin isâbetli olacağına delâlet eden bir delilin bulunmasını mümkün görürken bir kısmı da buna karşı çıkmıştır. Basrî de her müctehidin, ictihâdında isâbetli olduğu görüşündedir.

Her müctehidin isâbetli olduğu görüşüne karşı çıkanlar, bunun, furûda mümkün olursa usûlde de mümkün olabileceğini gerekçe göstermişlerdir. Basrî, bu itirazı yersiz bulmaktadır. Ona göre, isabetin mânâsı Usûl'de değil, yalnız furû'da gerçekleşebilir. Çünkü nefy (yokluk) ve ispat (varlık) itikâdları, birbirinin yokluğunu gerektirir (tenâfî). Dolayısıyla bu iki itikâd, kişide aynı anda 'ilim' olarak bulunamaz. Aksine bunlardan biri, cehil/bilgisizlik olur. Bu durum, usûldeki iki itikâdın aynı anda hasen olmasına ve teklîf (yükümlülük) kapsamına girmesine engeldir. Ancak furû' söz konusu olduğunda durum böyle değildir; çünkü birbirine zıt fiillerin, iki farklı kişiye; bir kişiye iki farklı vakitte; bir vakitte, iki şart ile vâcib olması mümkündür. Dolayısıyla her iki fiilin de vâcib olduğuna dâir iki farklı itikâdın, teklîf (yükümlülük) kapsamına girmesi, ikisinin de ilim ve hasen olması mümkündür. Çünkü bu itikâdların ilgili bulundukları fiiller, birbirinin yokluğunu gerektirmez.

Muhâliflerin delillerinden biri de her müctehidin isâbetli olduğu kabulünün, zihin karışıklığına yol açacağıdır. Çünkü bu durumda, birbirine zıt iki ictihâd ortaya çıkacak ve biri diğerinden evlâ olmayacaktır. Basrî ise sahih bir şekilde tevili mümkün olduğu zaman, ortaya çıkan zıt görüşlerin herhangi bir kötülüğe yol açmayacağı görüşündedir. Nitekim açlıktan ölmek üzere olan iki kişi, ancak birini ölümden kurtaracak kadar bir meyte (boğazlanmadan ölmüş hayvan) bulsa bu durumda, birinin onu yemesi, diğerinden evlâ değildir. Ancak meyte, ikisine birden yetmemektedir. Dolayısıyla onu, önce bulanın yiyeceğini söylemek mümkün olduğu gibi; başka bir çıkış yolu bulma umuduyla ikisinin de biraz yiyerek bir müddet daha yaşayabileceğini söylemek de mümkündür. Eğer biri veya ikisi vefât ederse Allâh Teâlâ ikisine de karşılığını verecektir. Basrî'ye göre iki müctehid ihtilâf ettiğinde de durum buna benzer ve zihin karışıklığına düşülmez.

Furû‘da her müctehidi isabetli kabul etmenin aklen mümkün oluşunun delili; müctehid, bir emârenin daha kuvvetli olduğunu zannederken başka birinin diğer bir emâreyi daha kuvvetli görmesinin aklen imkânsız olmamasıdır.

Basrî’ye göre müctehid, en kuvvetli emâreye dayalı zannına göre amel etmekle mükellef kılınmıştır. Nitekim bir müctehidin bazı emâreleri; diğer bir müctehidin de başka emâreleri kuvvetli zannetmesi, aklen imkânsız değildir. Bu sebeple her birinin, kendi zannına göre amel etmesi gerekir. Ulaştıkları sonuç ve dolayısıyla yaptıkları fiiller farklı ise her biri kendi yaptığı sayesinde mükellef kılındığı şeye isabet etmiş olur. Bir mükellefe, bir fiilin vâcib olması ve başkasına aynı vakitte, o fiilin zıddının veya çelişiğinin vâcib olması aklen imkânsız değildir. Söz konusu fiil, bir şart üzere maslahat olup onun zıddı veya yokluğu (nefy) başka şartlarda maslahat olmaktadır. Aklî ve şer‘î taabbüd böyle gelmiştir. Nitekim yemediği takdirde ölüm tehlikesi bulunan kimseye, yemek vâcib iken; yediği takdirde öleceğinden korkulan kişiye de yememek vâcibdir. Şer‘î yükümlülüğün bu şekilde, birbirini nefyeden fiilleri içermesi mümkün olduğuna göre, ictihâd bir fiile götürdüğü zaman onun maslahat, başka bir fiile götürdüğü zaman da aynı fiilin mefsedet olması imkânsız değildir. Dolayısıyla ictihâdı, kendisini fiilin vücûbuna götüren kimsenin onun vâcibliğine inanması ‘ilim’; vücûbundan haber vermesi, ‘doğruluk’ (sıdk) olur. Örneğin temiz kimsenin, namazın kendisine vücûbuna; hayızlının da vücûbun yokluğuna itikâd etmesi, ilim; bundan haber vermesi ise doğruluktur.[562]

Basrî’ye göre bazı mükelleflerin maslahatının, en kuvvetli emareye göre; bazısının maslahatının da daha zayıf emâreye göre amel etmek olmasına bir engel yoktur. Aynı şekilde bazısının maslahatının, nass ve ilme dayanarak; diğer bazısının maslahatının da zann ve emareye dayanarak amel etmek olmasına bir mâni bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allâh Teâlâ kimin maslahatı, hangisini gerektiriyorsa onu kendisine ilhâm etmiş, diğer emâreyi anlamaktan kişiyi alıkoymuştur. Deliller ve şüphelerde ise böyle olması gerekmez; çünkü Allâh Teâlâ, mükellefin hatırına şüphe getirip cevabından mahrum bıraksa onu câhilliğe teşvik etmiş ve cehâleti ona mübah kılmış olur. Bu ise kabihtir. En kuvvetli olduğu zannıyla en zayıf emâreye göre amel ise

[562] Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 961.

böyle değildir. Çünkü emarelerin en zayıfını, en kuvvetli emâre zannetmek, kabih değildir. Zira müctehid, ancak aklına gelenden başka tercih şekli bulunmaması şartıyla bu zanda bulunabilir. Bu tıpkı bir kimse, evde değilse bile onun evde bulunduğunu zannetmenin kabih olmaması gibidir.[563]

Basrî'nin de savunduğu, her müctehidin isâbetli olduğu görüşünün delillerinden biri şöyledir: Sadece bir görüş hakikat olup onun dışındakiler hatalı olsa Allâh Teâlâ, kulları yanlıştan, bu doğru görüşe dönmekle mükellef kılar ve bundan emin olunması için kesin bir delil tayin etmesi vâcib olur. Basrî burada kastedilen kesin delili, kıyastan bir örnekle açıklığa kavuşturur. Ona göre illetin, aslın illeti olduğuna kesin bir delil tayin etmemiş olsa bile Allâh Teâlâ, kullarını mükellef kıldığı hükme, kesin bir delâlet koymuş olmaktadır. Şöyle ki Allâh Teâlâ, kulları ancak en öncelikli ve en kuvvetli illetlere göre amelle mükellef kılmış; iki illetten birinin, hükmün kendisine bağlanması bakımından daha uygun olduğuna, asılda ve fer'de bulunduğuna, dolayısıyla fer'de onunla amel etmek gerektiğine kesin kanaat getirmeyi sağlayacak bir yol tayin etmiştir. [564]

F. USÛLDE HER MÜCTEHİDİN İSÂBETLİ OLAMAYACAĞI

Basrî'ye göre, bir konuda, birbiriyle çelişik (mütenâfî) itikâdlara sahip olan kimselerin tamamının isabetli olması mümkün değildir. Allâh Teâlâ'nın bazı hallerde görüleceği itikâdında olanlar ile hiçbir halde görülemeyeceğine inananların her ikisinin de isâbetli olması imkân dışıdır. Ubeydullah b. el-Hasen el-Anberî,[565] ehl-i kıbleden olan tüm Usûl müctehidlerinin, görüşlerinde isabetli olduğunu iddiâ etmektedir.

Basrî, birbiriyle çelişen itikâdların doğrulukta birleşmesinin imkânsız olduğunu ispattan önce, "doğru/isâbetli (صواب)" kavramının açıklığa kavuşturulmasını gerekli görmektedir.

Eğer 'doğru' olarak nitelenen fiil, -itikâd, zan ve haberlerin hâricinde-, organlarla yapılan veya bunların dışındaki irâde ve kerâhet gibi fiillerden ise bundan kastedilen, fâilinin onu yapmakla yükümlülüğünü yerine getirmiş olduğudur. Kâdî

[563] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 956-964.
[564] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 964-981.
[565] Ubeydullah b. Hasen el-Anberî el-Basrî, (100-186), Basrâ kadılığı yapmış Mu'tezilî bir âlimdir.

Abdülcebbâr ise ‘doğru’ nitelemesiyle; failin, fiille husne isâbet ettiğinin kastedildiği görüşündedir. Fiil, itikâd türünden ise de “doğru” olarak nitelendirilebilir ve bazen onunla, bu zikredilen anlam kastedilir. Bazen de “doğru” nitelemesiyle, hakikate isabet edildiği yani gerçekte olduğu gibi ona itikâd edildiği veya ondan haber verildiği kastedilir. Fiil, zanna dayalı olsa bile “doğru” olmakla nitelendirilebilir. Bu durumda onunla, birinci anlam kastedilebileceği gibi; zannedilen şeyin o zann üzere olduğu da kastedilebilir.

Basrî, ‘doğru’ sıfatının bütün bu kullanım şekilleri göz önünde bulundurulduğunda, ru’yet inancı ve onun gerçekleşmeyeceği inancının, aynı anda doğru olma imkânı bulunmadığını belirtir. Aynı şekilde bir şeyin varlığını veya yokluğunu haber vermek; âlemin kadîm veya yaratılmış olduğunu söylemek de doğrulukta bir araya gelemez.

Muhâlif, bu iki itikâdın “doğru” olmasıyla, ikisinin de hasen olmasını veya bu iki itikâdla yükümlülüğün yerine getirilmiş olacağını kastetmiş ise Basrî’ye göre bu mümkün değildir. Çünkü iki itikâddan biri, itikâd konusu olan şeyi, hakikatte olmadığı biçimde içerdiği zaman bu, cehâlet/bilgisizlik olur. Bilgisizlik ise kabihtir ve teklîf (yükümlülük) onu içeremez. Bir şeyi, olmadığı biçimde içeren haber, yalan ve kabihtir. Dolayısıyla teklîf, onu da içeremez.

Müctehidin bir emareden doğan zannına gelince o kesinlikle doğrudur; çünkü gerçekleşmesi en kuvvetli olanı içermektedir. Zannı isâbetli olsun ya da olmasın fark etmez. Fâilinin, mükellef kılındığı şeye isabet etmesi anlamında ‘doğru’ olmasına gelince eğer o, yapmakla yükümlü tutulduğu bir fiil ise bu mânâda doğrudur. Eğer fâil, yapmakla yükümlü kılınmamışsa bu anlamda ‘doğru’ olmaz.

Muhâlif, Allâh Teâlâ’nın, kıble ehlini, ru’yet konusunda zann ile mükellef kıldığını iddiâ edebilir. Bu durumda Allâh Teâlâ’nın görülebileceğini ve aksini zannedenler, mükellef kılındıkları zanna isabet etmiş olacaktır. Buna karşılık Basrî, kişinin, ancak ilme ulaşmada özrü bulunduğu zaman, zanla mükellef kılındığını savunur. Burada ise ilme ulaşmada bir özür bulunmamaktadır. Ayrıca ru’yet, cebir ve adâlet konularında, taraflardan her biri ‘zan’ değil ‘ilim’ sahibi olduğu iddiâsındadır.

Diğer taraftan, zanla mükellef kılınmış olduklarını söylemek, icmâ'a da aykırıdır. Bu durumda iddiâ sahibinin, Yahudi, Hıristiyan ve inançsızların da ru'yet konusunda zanla mükellef kılınmasını kabul etmesi gerekecektir. Çünkü onların emareleri de konuyla ilgili iddiâ ettikleri delillerdir. O halde onlar da nefy (ru'yetin gerçekleşmeyeceği) ve ispat (ru'yetin gerçekleşeceği) zanlarında isabet etmiş olur; ancak bu imkânsızdır.[566]

[566] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 988-990.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EL-MUSTASFÂ'DA HUSÜN-KUBUH

I. FIKIH USÛLÜ'NE GİRİŞ

Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eseri, bütün olarak Fıkıh Usûlü literatüründe ayrıcalıklı bir yere sahip olmakla birlikte onu diğer Usûl eserlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri mukaddimesidir. Gazzâlî, burada eseri yazma sebeplerini, Fıkıh Usûlü'nün konu ve kısımlarını açıkladıktan sonra, tüm ilimler için gerekli gördüğü mantık bilgilerine yer verir.

A. FIKIH USÛLÜ'NÜN TANIMI, KONUSU VE BÖLÜMLERİ

Gazzâlî, Usûl konularına geçmeden önce, Fıkıh Usûlü'nün, ilim dalları arasındaki yerini ve sınırlarını anlaşılır kılmak için genel bir girişle eserine başlamaktadır. Bu girişe, ilimleri üç gruba ayırarak başlar. Bunlar, sırf aklî; sırf naklî ve hem aklî hem naklî olan ilimlerdir. Gazzâlî'ye göre ilimlerin en şereflisi, akıl ve naklin birleştiği ilimdir ki Fıkıh ve Fıkıh Usûlü böyledir. Fıkıh Usûlü, şer'in kabul etmeyeceği biçimde sadece akıl ile tasarruf olmadığı gibi aklın destekleyip düzeltmediği sırf taklit üzerine kurulmuş bir ilim de değildir.[567]

Gazzâlî, bu eseri, mânâların anlaşılması için tertip ve tahkîki birleştiren ve bunlardan birini diğeri için fedâ etmeyen; gerekli konuları içermeyecek derecede kısa veya gereksiz konularla bıktıracak derecede uzun olmayan bir Usûl kitabına duyulan ihtiyacı karşılamak için kaleme almıştır. Eserde konuların sıralanması, okuyucunun, ilk bakışta usûl ilminin amaçlarını ve temellerini kavramasını sağlayacak mâhiyette yapılmıştır. Gazzâlî, bu metodun takip edilmediği eserlerin, okuyucuda o ilmi öğrenme arzusu bırakmayacağının altını çizer.[568] Mevcut Usûl eserlerinde bu özelliklere dikkat edilmediğini düşünen Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'yı, âdetâ, ideal bir Fıkıh Usûlü eseri örneği ortaya koyma gâyesiyle yazmıştır.

Gazzâlî'nin tanımıyla Fıkıh Usûlü, Kitâp, Sünnet ve icmâ'dan ibâret olan üç

[567] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 3.
[568] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 3-4.

aslın sâbit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve delâlet şekillerini bilmektir. Ancak Usûl ilmi, bu delillerin hükümlere delâletini, tafsîlî olarak değil, icmâlî olarak ele almakta, uygulamadaki özel meselelere yer vermemektedir.[569]

Gazzâlî, hüküm çıkarmayı, ürün/meyve elde etmeye benzetmektedir. Bu sebeple vücûb, hazr, nedb, kerâhe, ibâha, husün, kubuh, kaza, edâ, sıhhat, fesâd gibi hükümleri semere (ürün/meyve) olarak isimlendirir. Müsmir (ürün veren), Kitâb, Sünnet ve icmâ‘ delilidir. İstismâr (ürün elde etme) yani hüküm çıkarma yolu, delillerin delâlet şekilleridir. Müstesmir (ürün elde eden) ise müctehiddir.[570] Sonuç olarak Gazzâlî eserini/usûlü dört temel konu üzerine inşâ eder:

1. Hüküm/semere
2. Deliller/müsmir
3. Hüküm çıkarma yolları/istismâr metodu
4. Müctehid/müstesmir

B. ESERİN MUKADDİMESİ VE BU BİLGİLERİN USÛL İLE İLGİSİ

Gazzâlî'ye göre Fıkıh Usûlü'nün, "hükümlerin delillerini bilmek" şeklinde özlü bir tarifini yapmak mümkündür. Görüldüğü gibi bu tarif, 'bilmek' (ma'rifet), 'delil' ve 'hüküm' olmak üzere üç lafzı kapsamaktadır. Buradan yola çıkarak bazı usûlcüler, eserlerinde ilim, delil ve nazarın tanımıyla ilgili açıklamalara ve tartışmalara yer verip usûl ilminin sınırlarını aşmış; Kelâm ilmine taşmışlardır. Gazzâlî, özellikle de mütekellimînden olan usûlcülerin bu hataya düştüğünü belirtir. Ayrıca dilciler, lafızlarla ilgili meselelerde; Ebû Zeyd Debûsî ve tâbiîleri gibi bazı Maverâünnehir fakihleri de fürû‘dan fazlaca örnek verme husûsunda Usûl'ün sınırlarını aşmıştır.

Gazzâlî, diğer usûlcülerin aksine, ilimleri karıştırma hatasına düşülmemiş bir eser ortaya koymayı amaçlamıştır. Ancak Gazzâlî, hem alışkanlıkların kolayca terk edilemeyeceği hem de yalnız Usûl'de değil tüm ilimlerde faydalı olacak bazı konuları

[569] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 4-5.
[570] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 7-8.

zikretmenin yerinde olacağı gerekçesiyle eserinin giriş bölümünde ilim, nazar ve delille ilgili açıklamalara yer verir. Kendi iddiâsına göre burada da gereksiz ayrıntılara girmeyip Kelâm kitaplarında bile bulunmayan beliğ bir üslûp ile konuyu açıklığa kavuşturmuştur.[571]

Gazzâlî, aklın idrak yollarından bahsettiği bu mukaddimenin, Fıkıh Usûlü'ne özel olmadığının altını çizer. Dolayısıyla okuyucunun, bu ön bilgiyi geçerek Fıkıh Usûlü'nün başlangıcı olan Hüküm Bölümü'nden başlamasının mümkün olduğunu belirtir. Ancak her ne kadar, dileyenin okumadan geçebileceğini söylemişse de eserin usûle ilişkin diğer bölümlerinde Gazzâlî'nin zaman zaman bu mukaddimeye atıfta bulunduğu görülür. Bu da ön bilgi mâhiyetindeki mukaddimenin, ayrıntılar hâriç tutulursa, Usûl ilmi açısından belki diğer ilimlere kıyasla daha gerekli olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim Gazzâlî de bu mukaddimeyi tam olarak anlayamamış kimselerin bilgisine güven olmayacağını belirtmektedir.[572] Kaldı ki bizzat Fıkıh Usûlü'nün tanımını oluşturan kavramları anlamak da bu ön bilgiler ile mümkün olacaktır. Genel olarak kavranmasının gerekliliği bir tarafa, burada, mukaddimenin sadece araştırma konumuz açısından önem arzeden kısımlarına değinmek, çalışmamızın sınırlarını aşmamak bakımından yerinde olacaktır.

Aklın idrâk kaynakları (مدارك العقول), 'tanım' (الحدّ) ve burhân'dan; idrâkler ise tasavvur ve tasdikten ibârettir.

Tanım[573]

'Tanım'ın târifi, âlimler arasında ihtilâf konusudur. Gazzâlî''ye göre, tanım yapan kimsenin sıfatlar arasındaki farkı iyi bilmesi gerekir. Sıfatların, zâtî, arazî ve lâzımî çeşitleri bulunmaktadır. Zâtî sıfat, kendisini anlamadan mevsûfu anlamanın mümkün olmayacağı biçimde, o şeyin mâhiyetine ve hakikatine dâhil olan sıfattır. Bu tür sıfatların, tanımda bulunması gerekir. Örneğin siyahlık için 'renk oluş', ağaç için 'cisimlik' böyledir. Lâzımî sıfat/tâbî, zâttan ayrılmayan, ancak mevsûfun anlaşılması kendisine bağlı olmayan sıfattır. Meselâ ağacın gölgesi olması böyledir. Ârızî sıfat ise

[571] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 9-10.
[572] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 10.
[573] Ayrıntılar için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 11-28.

mevsûfu ile sürekli birlikte bulunması zarûrî olmayıp ondan ayrılması düşünülebilen sıfattır. Gözün mâviliği böyledir.

Gazzâlî'ye göre doğru bir tanım yapabilmek için öncelikle anlamların akılda sâbit olması, daha sonra terimleştirilmesi gerekir. Bir şeyin, varlık bakımından dört mertebesi vardır:

- 'Şey'in bizzat hakikati
- Hakikatinin, zihinde sabit olan benzeri/misali (ilim)
- Ona delâlet etmek üzere oluşturulmuş ses ve harfler birliği
- Görme duyusuyla idrâk edilen ve söze (lafız) delâlet eden işaretler (yazı)

Bu dört mertebeden yazı, söze; söz bilgiye; bilgi de bilinene tâbîdir.

Akıl ismi, müşterek bir isim olup tek bir tanımı yapılamaz. Bazıları aklı, zarûrî bilgiler; bazıları tecrübî bilgiler anlamında kullanırken bazıları da ma'kûlâtı incelemeye yarayan garîze olarak tanımlamıştır.[574]

Âlimler **ilm**in tanımında da ihtilâf etmiştir. Nitekim ilim, 'marifet', 'bilmeye vâsıta olan', 'zâtın kendisiyle âlim olduğu şey', 'kendisiyle muttasıf olan kişiye, fiili güzel ve sağlam yapma (itkan ve ihkam) imkânı veren vasıf' gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Gazzâlî'ye göre ise ilim, müşterek bir isim olup;

- Görme ve duyularla algılama,
- Tahayyül,
- Zann,
- Allâh'ın ilmi,
- Aklın idrâki (beyânla amaçlanan) olmak üzere farklı anlamlarından yola çıkılarak çeşitli şekillerde tanımlanabilir. Ancak ilmin hakîkî tanımını yapmak zordur. Gazzâlî'nin burada ele aldığı, son olarak zikredilen "aklın idrâki" anlamındaki ilimdir. Ona göre, diğer bazı kavramlardan farkını ortaya koymak sûretiyle, ilmin mâhiyetinin anlaşılması mümkündür. Örneğin ilim, kesinlik bakımından şekk ve zandan ayrılır. Bazen ilim, mukallidin, basiret ile değil, başkasından almak sûretiyle tereddütsüz, kesin

[574] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 23-24.

biçimde itikad etmesi ile karıştırılabilir. Gazzâlî'ye göre Mu'tezile buradaki inceliği göremediği için ilmi, "bir 'şey'e mâhiyeti üzere itikâd etmek" diye tanımlamıştır. Mu'tezile'nin bu tanımı iki yönden yanlıştır:

- İlim, bir 'şey' olmayan 'yok'a da taalluk ettiği halde, onu 'şey'e tahsis etmişlerdir.

- Âlim olmadığı halde mukallidin de böyle itikâd edebileceğini gözden kaçırmışlardır.

Gazzâlî'ye göre ilim, aklın, makûlâtın sûretlerini (hakikat ve mâhiyetlerini) ve durumlarını alıp kaydetmesinden ibârettir. Buna göre, eşyânın benzeri olan sûretlerin, akıl aynasında hâsıl olması ilim; kendisiyle sûretlerin kabulüne hazır olunan garîze, akıldır. Bir başka deyişle makûlâtın hakikatleri, akıl sâhibi nefse kaydedildiği zaman ilim olarak adlandırılır.[575]

Âlimler **vâcib**in tanımında da ihtilâf etmiştir. Vâcib, "îcâbın taalluk ettiği şey"; "yapılmasına sevap, terkine ceza verilen şey"; "terki sebebiyle ceza gereken şey"; "terkine azmetmenin câiz olmadığı şey" "terki sebebiyle mükellefin âsî olduğu şey" "terkedenin şer'an kınandığı şey" gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Gazzâlî'ye göre bütün bunlar, vâcibin hakîkî tanımı değildir. Fıkıh Usûlü'nde vâcib, müşterek bir isimdir. Burada önemli olan, fakihlerin vâcib ile neyi kastettikleridir. Öncelikle bilinmelidir ki bu isim, cevhere değil araza verilir. Bütün arazlara değil bunlar arasından sadece fiillere; fiiller içinde de hayvanlarınkine değil, yalnız mükelleflerin fiillerine bu isim verilir. Öyleyse vâcibin daha iyi anlaşılması için fiillerin kısımları incelenmelidir. Fiilleri pek çok açıdan farklı gruplara ayırmak mümkündür. Ancak burada, sadece şer'in hitâbına nispetleri bakımından fiillerin kısımları ele alınmalıdır. Bilinmektedir ki fiiller, şer'in hitâbının taalluk ettiği ve etmediği filer olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin akıl hastasının fiili, şer'in hitâbının taalluk etmediği fiillerdendir. Şer'in hitâbının taalluk ettiği fiiller ise şu kısımlara ayrılır:

1. Şer'in hitâbının, serbest bırakma; fiile yönelme ile kaçınmayı eşitleme

[575]Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 24-27.

şeklinde taalluk ettiği fiiller (mübah)

2. Yapılması terkine ağır basan fiiller

a) Terkine ceza olmadığı hissettirilen/bildirilen fiiller (mendûb)

b) Terki halinde ceza verileceği hissettirilen fiiller (vâcib)

3. Terkedilmesi yapılmasına ağır basan fiiller

a) Yapılmasına ceza verilmeyeceği hissettirilen fiiller (mekrûh)

b) Yapılmasına âhirette ceza verileceği hissettirilen fiiller (mahzûr/haram/ ma'siyet)

Gazzâlî, 'hissettirme/إشعار' sözünü kullanarak bütün idrâk kaynaklarını tanıma dâhil etmeyi amaçlamıştır.

Muhâlif, Gazzâlî'nin, vâcibin terkini ceza sebebi kılmasına itiraz edebilir. Çünkü vacibi terkettiği halde affedilip ceza görmeyen kimseler bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu durum terkin, ceza sebebi olmasını değiştirmez. Örneğin "İlaç şifâ sebebidir" denilir; ancak bazılarına ilacın fayda etmemesi, onu sebep olmaktan çıkarmaz. Mahalde sebebi gideren bir durum gerçekleşebilir; ancak bu, sebebiyet ilişkisinin ortadan kalktığını göstermez. Kişinin özünde, suçunun affedilmesini gerektiren, Allâh katında övülmüş hasletler ve güzel huylar bulunabilir. Ancak bu durum, suçun ceza sebebi olmaktan çıkmasını gerektirmez.[576]

Burhân:

İdrâk kaynaklarından ikincisi burhândır. Burhân, inceleme ve araştırma yapan kimseyi, bu inceleme ile amaçladığı görüşe (rey) ulaştıran, özel bir şartla, özel bir biçimde bir araya getirilmiş, özel sözlerden ibârettir. Bu sözler, istenen sonucun elde elde edilmesi amacıyla burhâna yerleştirildiğinde mukaddimât/önermeler olarak isimlendirilir. Burhân, iki bilinen mukaddimeden ibâret olup, bu iki mukaddimeden netice ortaya çıkar.

[576] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 27-28.

Burhânın şekilleri ve diğer ayrıntılar konumuzun dışında olduğu için burada yakînî idrak kaynaklarına değinmekle yetineceğiz. 'Yakîn'in kaynakları, Gazzâlî'ye göre beştir. Ancak bazıları bu sayıyı yediye çıkarmıştır. Bunlar:

1. Evveliyyât (İlk/Zarûrî bilgiler)

2. Batınî Müşahadeler (Açlık gibi, çocukların, beş duyusu olmayanların ve hayvanların da idrâk edebileceği iç hallerdir.)

3. Dış duyulurlar (Mahsûsât-ı zâhire; Hislerle algılanan açık şeyler)

4. Tecrübî Şeyler: (İttırâdu'l-âdât)

5. Mütevâtir Bilgiler: Mekke'nin varlığını bilmek gibi, duyularla algılananın ötesinde bilgilerdir. Tecrübede olduğu gibi tevâtürde de bilgi gerektiren sayı, belli değildir.

Gazzâlî'ye göre burhânlara öncül olmaya uygun hakikî, yakînî bilgi kaynakları, bu beş maddeden ibârettir.

6. Vehmiyyât:

Bunlar, beynin orta boşluğundaki 'vehmî kuvve'nin hükümleridir. Bu kuvvenin işi, hislerle algılanan şeylere tâbî olup onlarda tasarruf etmektir. Vehim, kendisinin âşina olduğu mahsûsâta uygun olmayan her şeye karşı, bir kaçış ve inkâr tabiatına sahiptir. Bu vehimlerin yalan oluşu ancak akıl delili ile ortaya çıkar. Gazzâlî'ye göre yalan ile doğru olan vehmin birbirinden ayırt edilmesi çok zor olup birçok kimse bu noktada hataya düşmektedir. Vehmi yalanlamada iki yoldan yararlanmak mümkündür.

Birincisi, 'cümelî' yani genel olup kişinin vehim, kudret, ilim ve irâdenin varlığından şüphe duymamasıdır. Vehim ise kendi varlığını bile inkâra meyillidir. İkincisi, tek tek meseleler hakkında bir ölçüttür. Bu da kişinin, vehmin bütün önermelerinin yalan olmadığını bilmesidir. Nitekim o, sadece mahsûsât ötesi bilgiye karşı çıkar. Mahsûsâttan olmayan konularda vehmin yalancılığını anlamak için aklın

yapması gereken yakînî öncüllerle bir burhân oluşturmaktır. Çünkü vehim, öncüllerine muvafakat ettiği ve düzenini doğru bulduğu bir delilin sonucunu kabul eder.

7. Meşhûrât:

Bunlar, herkesin veya çoğunluğun ya da faziletli toplulukların şahitliğinin, doğrulanmasını gerekli kıldığı övülmüş görüşlerdir. Örneğin "Yalan kabihtir", "Masûma acı çektirmek kabihtir", "Nimete nankörlük kabihtir", "Nimet verene şükretmek ve ölmek üzere olanları kurtarmak hasendir" demek gibi. Meşhûrât bazen doğru, bazen yanlış olur. Burhân mukaddimelerinde bunlara dayanmak câiz değildir. Meşhûrât, evvelî olmadığı gibi vehmî veya fıtrî de değildir. Bilakis bunların kabulü, ilk çocukluktan başlayarak ortaya çıkan birçok sebeple nefiste yerleşir. Hükümlerdeki bazı ince şartlar gözden kaçırıldığı için, bunlar mutlak olarak tasdik edilir ve büyük yanlışlara yol açabilir. Mütekellimîn ve fukahâ kıyaslarının çoğu sadece şöhret sebebiyle kabul ettikleri 'meşhûr mukaddimeler'e dayanmaktadır. Bu sebeple kıyaslarının, çelişkili sonuçlar doğurduğu görülür.

Bu durumda meşhûr ile doğru arasındaki farkın idrak edilmesi gerekecektir. Bunun için Gazzâlî, böyle hükümlerin, örneğin "yalan kabihtir" hükmünün, evveliyyâtı gerektiren, fıtrî ilk akla arzedilmesi gerektiğini savunur. Hiçbir dış tesirin etkisinde kalmamış insan fıtratı ve aklının ne hüküm vereceği düşünülmeli, bu yapılırken mevcut bütün kabullerden şüphe duyulmalıdır. Örneğin ikinin, birden çok olduğundan şüphelenmeye çalışan kişi bunu başaramaz; çünkü aklın fıtratı bunu gerektirir. Yalanın kabih olmasını ise vehmin veya aklın fıtratı değil; insanın âdet, ahlâk ve maslahatları gerektirmektedir. [577]

II. HÜKÜM / SEMERE

Bu ana bölümde, hükmün hakikati, rükünleri ve bunlarla ilgili meseleler ele alınmaktadır. Gazzâlî'ye göre hükmün dört rüknü vardır:[578]

1. Hüküm

[577] Ayrıntılar için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 29-55.
[578] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 83.

2. Hâkim/Hüküm koyucu

3. Mahkûm aleyh/Mükellef

4. Mahkûm fîh/Hükmün konusu

A. HÜKMÜN HAKİKATİ

Gazzâlî'ye göre hüküm, "Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı"dır. Haram, hakkında "onu terkedin, yapmayın" buyrulan; vâcib, hakkında "onu yapın, terk etmeyin" buyrulan; mübah ise hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin" buyrulan fiillerdir. Şâri'den böyle bir hitâp yoksa hüküm de yoktur. Bu hüküm tarifinden yola çıkarak Gazzâlî, aklın, bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmedemeyeceği; nimet verene şükretmeyi gerekli kılamayacağı ve teşrîden önce fiillerin hükmü bulunmadığını savunmaktadır.[579]

Husün ve kubuh birer hüküm olduğuna göre öncelikle hükmün ne olduğunu anlamak daha sonra da husün-kubuh hükmünü kimin, nasıl verebileceğini ortaya koymak gerekmektedir. Gazzâlî, bu mantıktan hareketle kendisinin hükümden ne anladığını açıklamaya öncelik vermiştir. Ardından hükmün hakikati ile ilgili bulduğu üç meseleye yer vermektedir.

1. Husün-Kubuh Meselesi

Gazzâlî, husün-kubuhla ilgili hemen her konuda olduğu gibi burada da öncelikle Mu'tezile'nin iddiâlarını nakletmekle başlar. Mu'tezile'ye göre fiiller, hasen ve kabih olmak üzere iki kısma ayrılır.[580] Bunlar da idrâk ediliş metodu açısından üç gruptur:

1. Aklî zarûret (ضرورة العقل) yoluyla idrâk edilenler: Boğulmak veya ölmek üzere olanları kurtarmanın, nimet verene şükretmenin ve doğruluğun hasen olduğu bilgisi böyledir. Nimete nankörlük etmenin, suçsuza acı çektirmenin ve hiç bir amacı olmayan yalanın kabih olduğu da zarûrî olarak idrâk edilir.

[579] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 55.
[580] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 55-56.

2. Aklî inceleme ve düşünme (نظر العقل) yoluyla idrâk edilenler: Zarar içeren doğruluğun hasen; fayda içeren yalanın kabih olduğunu idrâk bu şekildedir.

3. Dinî bildirim (السمع) yoluyla idrâk edilenler: Namaz, hac ve diğer ibâdetlerin hasen olduğunu idrâk böyledir. Mu'tezile, bu fiillerin, kendilerini başka fiillerden ayıran zâtî bir sıfat ile mütemeyyiz olduğunu iddiâ etmektedir. Bu sıfat, kötülüğe engel olan ve tâate yönelten bir lütuf özelliği taşımakta, ancak akıl tek başına bunu idrâk edememektedir.

Gazzâlî, ilmî tartışmaların pek çoğunun kavram kargaşasından kaynaklandığını bilen bir ilim adamı olarak öncelikle hasen ve kabihin ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışır. Böylece bir fiilin, hasen veya kabih olduğu söylendiğinde bu sözden ne anlaşılması gerektiği daha net görülecektir.

Dilde husün ve kubuh lafızları üç farklı anlamda kullanılmaktadır:[581]

1. Halk arasında meşhur olan kullanıma göre fiiller üçe ayrılır: Yapanın amacına uygun olan fiiller **hasen**; yapanın amacına aykırı olan fiiller **kabih;** yapanın amacına ne uygun ne aykırı olan fiiler de **abes** (boş, faydasız) olarak adlandırılır.

Bu kullanıma göre, fiil, amacına uygun düştüğü kişi için hasen, amacına aykırı düştüğü diğer bir kimse için de kabih olmaktadır. Mesela büyük bir hükümdârın öldürülmesi, düşmanları açısından hasen, dostları açısından kabihtir. Bu anlayıştaki kişiler, kendi amaçlarına aykırı olduğu zaman, Allâh'ın fiilini dahî kabih görmekten çekinmez; örneğin feleğin, hiçbir şeye gücü yetmeyen bir emir kulu olduğunu bildikleri halde "Yıkılasıca felek!" tarzında kötü sözler sarfederler.

Bunlara göre, fiillerin hasen ve kabih olarak vasıflandırılması, sûretlerin böyle nitelendirilmesi gibidir. Mesela bir kimsenin dış görünüşünden veya sesinden, mizâcı gereği hoşlanan kişi, onun hasen/güzel olduğuna hükmeder. Yine kendi mizâcı gereği, bir kimseden hoşlanmayan kişi de onu kabih/çirkin görür. Nitekim pek çok insan, bazılarınca sevilirken bazıları onlardan nefret eder. Aynı şahıs, birine göre güzel, diğerine göre çirkin olabilir. Sonuç olarak bu görüşe sahip kimselere göre husün ve

[581] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 56.

kubuh, uygunluk (muvâfakat) ve aykırılık (münâferet)tan ibârettir. Uygunluk ve aykırılık ise göreceli olup siyah ve beyaz gibi değildir.

2. İkinci olarak husün, Şâri'in, yapanı övmek sûretiyle hasen kıldığı fiil hakkında kullanılır. Buna göre, Allâh Teâlâ'nın fiili, amaca aykırı veya uygun olan her durumda hasendir. Yine, ister nedb ister îcâb yoluyla olsun şer'an emredilmiş olan da hasendir. Mübâh ise bu anlayışa göre hasen olmaz.

3. Üçüncüsü, fâilinin, yapma hak ve yetkisine sahip olduğu her fiil hakkında 'hasen' sıfatının kullanılmasıdır. Buna göre mübah da vâcib ve mendûb gibi hasen olur. Aynı şekilde Allâh Teâlâ'nın fiili de her durumda hasendir.[582]

Bu anlamların her biri subjektif vasıflardır. Hasen ve kabihten söz edildiğinde bunların hepsi anlaşılabilir. Husnü, bu üç anlamdan birinde kullanan kişiye bir kısıtlama getirilemez. Çünkü lafızlar hususunda tartışma olmaz. Öyleyse eğer şer'î bildirim gelmemişse bir fiil, diğerinden ancak uygunluk ve aykırılık bakımından ayrılabilir. Bunlar da zâtın dışındaki vasıf ve durumlara nispetle değişme gösterir ve asla zâtî bir sıfat olamaz.[583]

Mûtezile'den bazıları, husün ve kubhun, zâtî birer vasıf olup bazı fiillerde aklen zarûrî olarak idrak edilebildiğini iddiâ eder. Zulüm, nimete nankörlük, yalan, cehâlet vb. fiiller böyledir. Onlara göre, kabih olmaları sebebiyle bu fiillerden hiçbiri, Allâh hakkında câiz değildir. Kabih li zâtihî (özü itibâriyle kabih) olmaları sebebiyle bunlar, teşrîden önce de akıl sahibi kimseye haramdır. Akıl sahibi herkes, herhangi bir duruma tahsis etmeksizin bunların bizzat kabih olduğunda ittifak etmişken bu görüşe karşı çıkılamaz.

Gazzâlî, bu iddiâda üç hususun tartışmaya açıldığına dikkat çekip bunları tek tek cevaplamaktadır:

1. Kubhun zâtî bir sıfat olduğu iddiâsı:

Kabihliğin zatî bir sıfat olduğu iddiâsı, makûl olmayan bir şeye keyfî biçimde

[582] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 56.
[583] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 57.

hükmetmektir. Nitekim bu iddiâ sahiplerine göre, öldürme, bazı şartlar hâricinde, bizâtihî kabihtir; ancak Allâh Teâlâ açısından kabih olmaz, çünkü O, âhirette hayvanlara bunun karşılığını verecektir.

Hâlbuki Gazzâlî'ye göre öldürmenin, sadece fayda ve amaçlara göre değişebilen bir hakikati vardır. Yalan da aynı şekildedir. Eğer yalan, onu öldürmek isteyen zâlimden yerini gizlemek sûretiyle, bir peygamberin kanının dökülmesine engel olma amacına yönelik ise hasen; hatta terk edenin günahkâr olacağı bir vâcib olur. Bu durumda yalanın, bizâtihî kabih olması mümkün değildir. Zâtî bir sıfat, şartlara göre değişemez. Ayrıca Gazzâlî, Allâh Teâlâ'nın hayvanlara, çektikleri acının karşılığını âhirette vereceği görüşüne de katılmaz.

2. Kubhun zâtî bir sıfat olduğunun, akıl sahibi kimseler tarafından zarûrî olarak bilindiği iddiâsı:

Gazzâlî'ye göre bu iddiânın geçersizliği çok nettir. Çünkü zarûrî olarak bilinen bir konuda akıl sahibi insanlar tartışmaya girmez. Ona göre kendisi de başta olmak üzere birçok ilim adamı bu konuda tartışmakta iken zarûrî bilgiden söz edilemez.

Muhâlif ise Gazzâlî ve onun gibi düşünenlerin de aslında, bu bilgiyi zarûrî olarak bildiklerini; ancak bilgi kaynaklarının dinî bildirim (sem') olduğunu zannettiklerini iddiâ edebilir. Bu durumu Ka'bî'nin,[584] mütevatir haberle sahip olduğu bilginin dayanağının, inceleme ve düşünme (nazar) olduğunu zannetmesine benzetebilir. Hâlbuki –muhâlife göre- bilginin kaynağında karışıklık olabilir; ancak bilginin (marifet) kendisinde ihtilâf olmaz.

Gazzâlî bu cevabı yanlış (fâsid) bulmaktadır. Çünkü o, Allâh açısından, hayvanlara acı vermenin hasen olduğu görüşündedir ve bundan dolayı hayvanlar için bir cezâ veya sevap olduğuna da inanmamaktadır. Dolayısıyla tartışma konusu, muhâlifin iddiâ ettiği gibi bilginin kaynağı değil, bizzat bilginin kendisidir.

3. Akıl sahibi herkes bu hususta görüş birliği içinde ise bu ittifâkın, kesin bir

[584] Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bî el-Belhî (319/931). Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biyye fırkasının reisidir. bkz. Adil Bebek "Ka'bî", *DİA*, XXIV, 27.

hüccet olacağı ve bu bilginin zarûrî olduğuna delil teşkil edeceği iddiâsı:

Gazzâlî'ye göre, akıl sahiplerinin bu konuda ittifak ettiği kabul edilse bile, bu ittifak kabihliğin zarûrîliğine bir hüccet olmaz. Çünkü akıl sahibi insanların sırf zarûretten dolayı ittifak ettiği kabul edilemez. Aksine bu ittifâkın, zarûrî olmayan bir şey hakkında gerçekleşmesi de mümkündür. Nitekim insanlar, Yaratıcı'nın ispatı ve peygamber göndermesinin cevâzı hususunda ittifak etmiş, buna çok az kişi muhâlefet etmiştir. Tam bir ittifak oluşsa bile, bu husus zarurî olmaz.[585]

İnsanların, yalanın kabihliği gibi itikâdlar üzerinde ittifakı da aynı şekildedir. Bazıları, bunların kubhuna delâlet eden sem'î delile dayanarak; bazıları sem'den bu hükmü çıkaranların görüşünü taklit ederek; bazıları da dalâlet ehlinin şüphelerinden hareketle bu itikâda ulaşmış olabilir. Farklı sebepler sonucunda oluşan ittifak, bu bilginin zarûrî olduğuna delâlet etmez. Hatta sem'î bildirim özellikle bu ümmetin toptan yanlışa düşme imkânını ortadan kaldırmamış olsa bu durum, söz konusu ittifâkın hüccet olduğuna delâlet etmez. Çünkü herkesin taklitten ve şüpheden kaynaklanan bir yanlışta birleşme ihtimâli hiç de uzak değildir. Gazzâlî'ye göre, inkârcılar arasında söz konusu fiillerin kabihliğine, zıtlarının da hasenliğine inanmayanlar bulunmakta iken akıl sahiplerinin ittifakından söz edilemez.[586]

Mu'tezile'den bazıları, zikredilen iddiâlarında şöyle bir gerekçeye dayanmıştır: Bilinmektedir ki doğruluk ve yalan kendisi açısından eşit olan kimse, eğer akıl sahibi ise, doğruluğu tercih edip ona yönelir. Bu ancak doğruluğun hasen olması sebebiyledir. Nitekim ülkelere hükmeden büyük bir hükümdar, ölmek üzere olan zayıf birini görse, kendisi, sevap umabileceği hiçbir dine inanmayıp ve kurtaracağı kişiden bir karşılık ve teşekkür de beklemese; ayrıca bu fiil, kendi amacına uygun düşmese ve hatta bu sebeple yorulacak olsa bile onu kurtarmaya meyleder. Akıl sahibi herkes, küfre, sırrı ifşâ etmeye ve amacına/maslahatına aykırı olduğu halde anlaşmayı bozmaya zorlanan kişinin sabretmesinin hasen olduğuna hükmeder. Mekârim-i ahlâkın ve nimetleri bolca dağıtmanın hasen bulunması, -inat etmesi hâriç- hiçbir akıl sahibi tarafından inkâr edilemez.

[585] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 57.
[586] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 57-58.

Gazzâlî, bu yargıların halk arasında yaygın olduğunu ve övülen meşhur fiillerden olduğunu inkâr etmemektedir. Fakat muhâliflerinden farklı olarak o, bu yargıların dayanağının, ya bir dine inanma veya belli amaçlar/maslahatlar olduğunu savunur. Böyle amaçlardan münezzeh olduğu için, bu yargılar, Allâh hakkında kabul edilemez. İnsanların bu lafızları kendi aralarındaki işler için kullanmaları ise amaçlardan hareketle devam eder. Fakat bazen bu amaçlar çok incelikli olabilir ve gizli kalabilir ki bunları ancak ilimde derinleşmiş (muhakkik) kimseler farkedebilir.

Gazzâlî, insanın, bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmederken çeşitli sebeplerle hataya düşebileceğini belirttikten sonra vehmin hataya düştüğü üç husûsu zikreder:

1. İnsan, kendisi dışındakileri dikkate almadığı için, başkasının amacına uygun düşse bile kendi amacına/maslahatına aykırı olan bir şeyi kabih olarak isimlendirebilir. Zira her insanın mizacı, kendini beğenir ve başkalarını hakir görür. Bunun sonucunda maslahatına aykırı gördüğü şeylerin mutlak olarak kabihliğine hükmeder. Yine insan, kubhu, söz konusu fiilin zâtına nispet edip bizzat onun kabih olduğunu söyleyebilir. Böylece o, üç hüküm vermiş, ancak bunlardan sadece birinde isâbet etmiş olur ki bu da kabih bulmanın aslıdır. Diğer iki hükmünde ise yanılmıştır. Birinci yanılgısı, kubhu o şeyin zâtına nispet etmesidir. Çünkü kendi maksadına aykırı düşmesi sebebiyle o fiilin kabih olduğunu gözden kaçırmıştır. İkincisi, mutlak olarak kabihliğe hükmetmesidir ki bunun da kaynağı, insanın başkalarını nazar-ı dikkate almaması; hatta kendisinin bazı hallerini de hesaba katmamasıdır. Nitekim amacının değiştiği bazı durumlarda insan, daha önce kabih bulduğu şeyi hasen görebilir.[587]

2. Bazı fiiller bütün hâllerde maksada aykırı olup sadece nâdir bir durumda amaca aykırı düşmez. Vehim, bu nâdir durumu gözden kaçırabilir; hatta hiç hatırlamayabilir. Böylece mutlak olarak onun kubhuna hükmeder. Mesela kişi, bir peygamber veya velî kanının dökülmesini engellemek için söylenilen yalanı gözden kaçırarak onun mutlak kabihliğine hükmeder. Bu nâdir durum meydana gelecek olsa uzun süre yalanı kabih gördüğü için kendinde ona karşı bir nefret bulur. Çünkü çocukluğundan beri terbiye ve nasihat yoluyla, yalanın hiç kimsenin yönelmemesi

[587] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 58.

gereken kabih bir şey olduğu söylenmiştir. Bu telkin yapılırken de yalana karşı nefretinin iyice yerleşmemesinden ve çoğunlukla kabih olduğu halde ona yönelmesinden endişe edilerek bazı durumlarda yalanın hasen olabileceğine dikkat çekilmemiştir. Küçükken duyulup öğrenilen şeyler, insanın içinde kök salıp yerleşir ve kişi, her durumda değil çoğunlukla doğru olsa bile onu mutlak olarak tasdike meyleder. Sadece "çoğunluk durumlar" hatırda ise bunlar, "bütün durumlar"ın yerine geçer ve bu sebeple kişi, ona mutlak olarak inanır.[588]

3. Bir başka hata sebebi de vehmin, akis yapması yani bir durumdan onun zıddına geçiş yapmasıdır. Vehim, bir nesne veya durumu bir şeye bitişik olarak gördüğünde, o şeyin de kesinlikle söz konusu nesne veya duruma mutlak olarak bitişik olduğunu zanneder. Hâlbuki daha özel olanın dâimâ daha genele bitişik olduğunu ve daha genel olanın ise daha özele bitişik olması gerekmediğini bilmez. Daha önce kendisini yılan ısırmış olan sağlıklı bir kimsenin, rengârenk bir ipten korkup kaçması buna örnektir. Çünkü o, acıyı bu şekil ile bitişik görmüş ve bu şeklin de acı ile bitişik olacağı vehmine kapılmıştır. Akıl, vehmin asılsız olduğuna hükmetse bile nefsin kuvveleri yalan da olsa vehimlere boyun eğecek biçimde yaratılmıştır. Halktan bazı kişilere, çok önemli aklî bir mesele nakledildiğinde, onu hemen kabul eder. Ancak bu görüşün Eş'arîlere, Hanbelîlere veya Mu'tezilîlere ait olduğu söylendiğinde, eğer bu mezheplere mensup olanlar hakkındaki kanaati olumsuz ise, bu görüşten hoşlanmaz. Bu sadece avâma has bir karakter değildir; aksine ünlü âlimlerin çoğu da böyledir. Ancak, Allâh'ın, hakikati açıkça gösterdiği ve ona ittibâda kendilerine destek olduğu, ilimde derinleşmiş âlimler böyle davranmaz. Halkın çoğunun nefis kuvveleri ise doğru olmadığını bilmekle beraber, asılsız vehimlere boyun eğmektedir. Onların bir fiile yönelmesi ve ondan kaçınması, çoğunlukla bu vehimler sebebiyledir. Çünkü vehmin, nefis üzerinde büyük bir hâkimiyeti vardır. Bu sebeple insan tabiatı, hareket edemeyeceğini kesinlikle bilmesine rağmen, ölü bulunan evde gecelemekten kaçınır ve her an ölünün hareket edeceğini, konuşacağını vehmeder.[589]

Gazzâlî vehmin yanılgılarına böylece dikkat çektikten sonra muhâlifin delil olarak gösterdiği örneği ele alır. Hiçbir dine inanmayan kimse açısından, ölmek üzere

[588] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 58-59.
[589] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 59.

olan birini kurtarmanın, bırakıp gitmeye ağır basması, mevcut sıkıntıyı gidermek içindir. Gazzâlî'ye göre bu, aynı cinsten olmanın verdiği kalp inceliğinden kaynaklanır ve insandan ayrılmaz bir tabiattır. Bunun sebebi, insanın, bu sıkıntıya kendisinin uğradığını, başkasının da onu kurtarmaktan yüz çevirdiğini düşünmesi ve kendi maksadına aykırı bulduğu için bu davranışı kabih görmesidir. Sonra içinde bulunduğu duruma dönerek, ölmek üzere olan kişinin de kendisi hakkında bunu kabih göreceğini takdir eder ve vehmedilen bu kabihliği hemen kendisinden uzaklaştırır. Bu durum bir hayvan veya kalp inceliği taşımayan bir insan hakkında farz edilse aynı şeyleri tasavvur etmek çok zordur. Tasavvur edilse bile, başka bir gerekçe söz konusu olur ki bu da kişinin, yaptığı iyiliğe karşı övülme isteğidir. [590]

Eğer bu kimse, kurtaran kişi olduğunun bilinmediği ancak bilinmesini umut ettiği bir yerde olsa bu umut, kurtarmanın sâiki olur. Eğer bilinmesinin imkânsız olduğu bir yerde farzedilse yine de nefsin buna meyli ve kurtarmanın ağır basması devam eder. Bu tıpkı sağlıklı bir insan tabiatının rengârenk bir ipten korkmasına benzer. Kişi, acıyı, ip şekliyle bitişik görmüş ve tabiatı, acıdan nefret ettiği için, acıya bitişik olan şeyden de nefret etmiştir. Aynı şekilde bu kimse, mevcut durumu yani ölmek üzere olana yardım etmeyi, övgüyle bitişik görmüş ve övgünün de her durumda onunla birlikte olacağını zannetmiştir. Dolayısıyla hoş bir şeye bitişik olan, hoş olmakta; sevilmeyen bir şeye bitişik olan da sevilmemektedir. Nitekim insan, âşık olduğu kişi ile bir yerde oturmuş olsa, daha sonra oraya gittiğinde gönlünde o mekânın diğerlerinden farklı olduğunu hisseder. Gazzâlî, sunduğu örneklerle aklın vereceği hasen-kabih hükümlerinin hatadan ve subjektiflikten uzak olamayacağını ispatlamaya çalışır.

Nefsi mutmain olsa bile küfür sözünü söylememek için ölüm tehdidine sabretmeye gelince, Gazzâlî'ye göre, eğer şer‘ olmasa, akıl sahibi bütün insanlar bunu hasen bulmayacak hatta belki de kabih bulacaktır. Bu davranışı, ancak sabrına karşılık sevap bekleyen ya da cesâreti ve dininin sağlamlığı ile övülmeyi bekleyen kişiler, hasen bulur.

Nice kahramanlar vardır ki tehlikenin ortasına atılır ve güç yetiremeyeceğini bildiği halde kendisinden sayıca daha çok olan düşmana hücûm eder. Bu esnâda

[590] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 59-60.

tadacağı acıyı da önemsemez; çünkü ölümünden sonra bile olsa, kazanacağını vehmettiği övgü ve teşekkürü, çektiklerinin karşılığı olarak görmektedir.

Sır saklamak ve ahde vefâ da böyledir. İnsanlar, bunları sadece taşıdıkları maslahatlar sebebiyle birbirlerine tavsiye etmiş ve bu iki davranışı çokça övmüşlerdir. Bu davranışlardan dolayı bir zarara tahammül eden kimse, sadece övülmek beklentisiyle ona katlanır. Övülmeyeceği bir yerde olduğu farzedilse bile o, bu davranışı övgüye bitişik olarak bulmuştur. Dolayısıyla vehim, sevilen bir şeye (övgüye) bitişik olana, övgüden hâlî olsa da meyletmeye devam eder.

Bu vehmin kendisine gâlip gelemediği; sevap ve övgü beklemeyen biri farzedilse, bu kimse, hiçbir faydası olmaksızın ölüme atılmayı kabih bulur ve böyle yapanları kesinlikle akılsız kabul eder. Bu gibi insanların, ölümü hayata tercih edecekleri kabul edilemez.[591]

Görüldüğü gibi Gazzâlî, muhaliflerin verdiği her örneği tek tek ele alıp cevap vermektedir. Ancak bu noktadan sonra, asıl tartışma konusunun, insanların zulüm ve yalanı kabih görmesi olmadığını, nitekim bu fiillerin kabihliğini kendisinin de kabul ettiğini söylemesi ilginçtir. Gazzâlî'ye göre asıl tartışma, Allâh'a nispetle husün-kubuh hakkındadır. Bu konuda muhâlif, gâibi şâhide kıyas etmektedir ki böyle bir kıyas yapılamaz. Örneğin, bir efendinin, köle ve cariyelerinin fuhuş işlemelerini engellemeye gücü yettiği halde, onlara seyirci kalması, kabih olur. Hâlbuki aynı durum kulları hakkında geçerli olduğu halde bu, Allâh Teâlâ hakkında, kabih olmamıştır.[592] Gazzâlî'nin, gâibin şâhide kıyas edilemeyeceği konusunda hocası Cüveynî'nin görüşlerinden etkilendiği görülür.[593]

Mu'tezile'nin, "Allâh kulları, günahlardan kendileri kaçınsınlar ve bundan dolayı sevap kazansınlar diye serbest bırakmıştır" iddiâları boş sözdür. Çünkü Allâh Teâlâ, onların kötülüklerden kaçınmayacaklarını bilmektedir; o halde onları zorla engellemesi gerekir. İktidarsızlık ve acziyet sebebiyle fuhuştan alıkonulmuş niceleri

[591] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 60.
[592] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 61.
[593] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 94-96; I, 126-131; Gâibin şâhide kıyası ve Cüveynî'nin bu konudaki görüşleri hakkında bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 1-25.

vardır ki bu durum, kaçınmayacaklarının bilinmesine rağmen onlara imkân verilmesinden daha hasendir.[594]

2. Nimet Verene Şükretmenin Hükmü

Mu'tezilenin aksine Gazzâlî'ye göre, nimet verene şükretmek aklen vâcib değildir. Çünkü vâcib, sadece Allâh Teâlâ'nın vâcib kılıp emrettiği ve terk edilmesi durumunda ceza vereceğini bildirdiği fiildir. Herhangi bir hitâp gelmediği zaman vücûbdan söz edilemez.[595]

Aklın, nimet verene şükretmeyi hiçbir fayda olmaksızın vâcib görmesi imkânsızdır. Eğer bir fayda olduğu iddiâ edilirse bunun Allâh Teâlâ lehine olması imkânsızdır. Çünkü Allâh Teâlâ, bütün amaçlardan/maslahatlardan yüce ve mukaddestir. O halde bu fayda kula yönelik olup ya dünyada veya âhirette elde edilecektir. Dünyada kul için bir faydası yoktur; aksine, inceleme, düşünme, bilme ve şükretme sebebiyle kul yorulur ve bunlar onu arzu ve lezzetlerden mahrum bırakır. Şükretmenin, âhirette de kula bir faydası yoktur. Çünkü sevap, Allâh Teâlâ'nın kendi vaadi ve haberiyle bilinen bir lütuftur. Sevap konusunda böyle bir haber verilmediğine göre kul, nimete şükretmesine karşılık sevap kazanacağını bilemez.[596]

Nankörlük ederse cezalandırılacağını düşünerek aklın, kişiyi güvenli yoldan gitmeye dâvet edeceği iddiâsı da Gazzâlî'ye göre doğru değildir. Çünkü ona göre akıl, sadece güvenli yolu bilir ve tab'/yaradılış, kişiyi ona sevkeder. Zira her insan, kendini sevme ve acıdan hoşlanmama duygusuyla yaratılmıştır. Gazzâlî, aklın dâvet edici (داعٍ) olduğu iddiâsını yanlış bulur. Bilakis akıl, doğru yolu gösterici (هادٍ)'dir. Sevkediciler (البواعث) ve dâvet ediciler (الدواعي), aklın hükmüne tâbî olarak nefisten doğar.

Muhâlife göre insan, şükür ve marifete karşılık sevap alabileceğini düşünür. Gazzâlî bu iddiâyı da yanlış bulur. Çünkü böyle düşünülebilmesi için şükrü nankörlükten ayıran bir amacın/maslahatın vehmedilmesi gerekir. Hâlbuki Allâh Teâlâ'nın yüceliğine nispetle her ikisi de eşittir. Gazzâlî, bu şekilde vehim kapısı açılacak olursa pek çok ihtimalin hatıra gelmesinin mümkün olduğuna dikkat çeker.

[594] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 61.
[595] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 61.
[596] Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 118-121.

Örneğin kişi, şükreder ve bu hususta düşünürse Allâh'ın kendisini cezalandıracağını da hatırına getirebilir. Çünkü Allâh ona nimetlerin sebeblerini sunmuştur. Belki de Allâh onu refah içinde yaşasın ve zevk sürsün diye yaratmıştır; o halde kendini yorması, izni olmaksızın Allâh Teâlâ'nın mülkünde tasarruftur.

Mu'tezile'nin bu konuda dayandığı iki delil bulunmaktadır:

1. Akıl sahibi herkesin, şükrün hasen ve nankörlüğün kabih olduğunda ittifak ettiği inkâr edilemez.

Gazzâlî'ye göre bu görüş, ancak kullar hakkında kabul edilebilir. Hâlbuki Allâh Teâlâ'ya nispetle şükür ve nankörlük, ma'siyet ve tâat birbirine eşittir. Örneğin bir kralın, açlıktan ölmek üzere iken kendisine ekmek kırıntısı bağışladığı kimse, belde belde dolaşıp her yerde yüksek sesle bunu anlatıp ona şükranlarını ifade etse krala nispetle bu hareket kabih ve utanç vericidir. Sahip olduklarına nispetle, Allâh'ın kullarına bahşettiği bütün nimetleri, ekmek kırıntısının kralın hazinesine nispetiyle kıyaslanamaz. Çünkü kralın hazineleri sınırlı, Allâh Teâlâ'nın makdûrâtı ise sonsuz ve sınırsızdır.

2. Vücûb kaynaklarını, şer'e hasretmek peygamberlerin susturulmasına yol açar. Peygamberler mucize gösterdiklerinde, dine dâvet edilen kimseler, onun mucizelerine itibârın vâcib olması için şer'î bildirim gerektiğini iddiâ edebilir. Şer' ise ancak mucizeleri inceleyip düşünmekle sâbit olur. Bu durumda peygamberlerden, önce mucizeye bakıp düşünmenin vâcib olduğunu ispat etmeleri istenir. Böylece bir kısır döngü ortaya çıkar.

Gazzâlî, bu iddiâya iki açıdan cevap verir:

a) Müellif öncelikle, kendisinin şer'in varlığının, inceleme ve düşünmeye mevkuf olduğunu savunmadığını, muhâlifin, onun böyle düşündüğünü zannederek hata ettiğini belirtir. Bilakis ona göre, Peygamber gönderildiği ve mucizeyle desteklendiği zaman, kişi bilme (marifet) imkânı elde eder. Akıl sahibi kimse, o mucizeler üzerinde düşünürse şer' sâbit olur ve düşünmeyi vâcib kılan hitâbın geldiği kesinlik kazanır. Çünkü vâcib, bilinen veya vehmedilen bir zararı uzaklaştırma gâyesiyle yapılması

terkedilmesine ağır basan fiildir. Dolayısıyla vücûbun anlamı, fiilin yapılmasının terkine ağır basmasıdır. Vâcib kılan, müraccih (ağır bastıran)'tir. Müraccih ise Allâh Teâlâ'dır. O, küfrün öldürücü bir zehir, ma'siyetin hastalık, tâatin şifâ olduğunu peygamberine bildiren ve bunları insanlara bildirmesini emredendir. Öyleyse Allâh Teâlâ müraccih; Peygamber, haber veren; mûcize, akıl sahibi kişinin, bu tercih (ağır basma durumunun) bilgisine ulaşmasını mümkün kılan sebep; akıl, ağır basma durumunu haber veren Peygamberin doğruluğunu bilme aracı; azaptan acı duyma, sevaptan hoşlanma üzere yaratılmış olan insan tabiatı ise zarardan sakınmaya teşvik eden sâik (bâis)'tir. Ağır basma demek olan îcâb, hitâbın gelmesinden sonra gerçekleşir. Mucize ile desteklenme sayesinde de düşünen akıl sahibi kimse için imkân hâsıl olur. Çünkü bu imkân sâyesinde hangisinin ağır bastığını bilmeye muktedir olur.

Muhâlifin, vücûbu bilinmedikçe düşünmenin gerçekleştirilmeyeceği; düşünmedikçe de bilmenin imkânsız olduğu iddiâsı Gazzâlî'ye göre mantık dışıdır. Bu tıpkı bir babanın çocuğuna, arkasına bakmasını söyleyip onu yırtıcı bir hayvanın saldırısına karşı uyarması durumunda çocuğun "Dönüp bakmam gerektiğini bilmedikçe, dönmem. Arkamda yırtıcı bir hayvan olduğunu bilmediğim sürece, dönüp bakmam gerekmez. Arkama dönmedikçe de orada yırtıcı bir hayvan olduğunu bilemem" diye cevap vermesi gibidir. Bu durumda arkasına bakmadığı için ölecektir ve bu yaptığı için geçerli bir sebebi de yoktur. Çünkü çocuk, arkasına bakmaya ve inadı bırakmaya muktedirdir. Peygamber de aynı şekilde ölüm ve sonrasında inkârcılar için hazırlanmış azabı bildirerek kulları uyarır. Onları mucizelerine bakmaya ve hakikati anlamaya dâvet eder. Bunun, kulun lehine olacağını, Allâh Teâlâ'nın hiç kimsenin ameline ihtiyacı olmadığını hatırlatır. Dolayısıyla ortada muhâlifin iddiâ ettiği gibi bir kısır döngü veya çelişki bulunmamaktadır.[597]

b) Gazzâlî, ikinci cevabını Mu'tezile'nin kendi görüşlerinden hareketle vermektedir. Onlara göre akıl, mûcib/vâcib kılandır. Hâlbuki özü itibâriyle akıl, hiç kimsenin ayrılamayacağı zarûrî bir îcâbı gerektirmez. Çünkü böyle olsa idi, her akıl sahibinin vücûbu bilmesi gerekirdi. Aksine bunun için derin düşünme ve inceleme gereklidir. Kişi, inceleme yapmazsa bunun vâcibliğini bilemez; incelemenin vâcibliğini

[597] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 62.

bilmediği zaman da inceleme yapmaz. Böylece yine kısır döngüye düşülmüş olur.

Muhalife göre, akıl sahibi bir kimse, düşünüp inceler ve şükrederse sevap kazanacağını; düşünmeyi terkederse cezalandırılacağını akledip güvenli yola girmenin zorunluluğunu açıkça görecektir. Ancak Gazzâlî bunu kabul etmez; çünkü bu düşünce hatırına gelmeksizin ömrünü geçirmiş pek çok akıl sahibi insan bulunmaktadır. Aksine Allâh açısından bu ikisi birbirinden farklı olmadığına göre, ne kendisine ne Ma'bûd'a bir faydası bulunmayan bir fiille nefsine eziyet etmenin gereksiz olacağını düşünen kimseler vardır. Diğer taraftan, insanın bu iki düşünceden kendini alıkoyamaması, bilmeyi (marifeti) mümkün kılmada yeterli olsa peygamber, dine dâvet edip mucize gösterdiği zaman, bu düşüncelerin hatıra gelmesi daha kolay olur. Hatta peygamberin uyarı ve sakındırmasından sonra, bunların akıldan hiç çıkmaması gerekir.

İnsan, korku hissettiği zaman, tabiatı/yaradılışı, onu kaçınmaya teşvik eder. Bu his, ancak aklın derin düşünmesi sayesinde olmaktadır. Bir kimsenin vücûbu göstereni (muarrifu'l-vücûb), mûcib olarak isimlendirmesi mecâzen kabul edilebilir. Ancak hakikatte Allâh Teâlâ, mûcib yani yapmayı terketmeye ağır bastıran; Peygamber, haber veren; akıl, muarrif; tab'/yaradılış, sevkeden; mucize ise bilmeyi mümkün kılandır.

3. Şer'den Önce Fiillerin Hükmü

Gazzâlî, yaptığı hüküm tarifiyle, teşrîden önceki fiiller hakkında, aklın –hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın- hasen veya kabih yargısının bir 'hüküm' teşkil etmeyeceği ve teşrîden önce fiillerin hükmü bulunmadığı görüşünü ortaya koymuştur. Bu sebeple şer'den önceki fiillerin hükmünü, Hükmün Hakikati başlığı altında incelemeyi uygun bulmuştur. Hüküm, "Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı" olduğuna göre, hitâp yoksa hüküm de yoktur.[598] Sem' gelmeden önce hükümlerin bulunmadığı, akıl delili ile bilinmekte olup bu durumun sem' vârid oluncaya kadar devam ettiği (istıshâb) kabul edilir.[599]

Konunun tartışılmasında, Gazzâlî'nin öncelikli muhâtabı yine Mu'tezile'dir. Mu'tezile'den bir grup, teşrîden önce fiillerin ibâha üzere; diğer bir grup hazr/haramlık

[598] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 55.
[599] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 218.

üzere; bazıları da belirsizlik üzere olduğu görüşündedir. Mu'tezile'nin, konuyla ilgili diğer görüşleri dikkate alınırsa burada fiilden kastettiklerinin, aklın zarûrî ya da nazarî olarak husnüne veya kubhuna hükmetmediği fiiller olduğu anlaşılır.[600]

Gazzâlî, her üç yaklaşımın da bâtıl olduğunu belirttikten sonra, ilk olarak teşrîden önce eşyanın hükmünün ibâha olduğunu savunanların tenkidine yer verir. Ona göre ilmin, bir bilen; zikrin, bir zikreden gerektirmesi gibi mübah da bir mübîh (mübah kılıcı) gerektirir. Bu mübah kılıcı ise hitâbıyla fiili yapma ve terketme arasında muhayyer bırakan Allâh Teâlâ'dır. Eğer herhangi bir hitâp yoksa tahyîr ve dolayısıyla ibâha söz konusu olamaz.[601]

İbâha taraftarları, bir şeyin mübah oluşuyla, yapma ve terketme konusunda herhangi bir sıkıntı (harac) bulunmayışını kastetmişler ise mânâda isâbet; fakat lafızda hata etmişlerdir. Çünkü yapmalarında ve terk etmelerinde herhangi bir sıkıntı olmadığı halde, hayvan, çocuk ve akıl hastasının fiili, mübah olarak nitelendirilmemektedir. Allâh Teâlâ'dan sâdır olan fiiller de -terki hususunda bir sıkıntı olmadığı halde- mübahlıkla vasıflandırılmaz. Şâri'in muhayyer bırakmadığı yerde ibâha olamaz. İbâha ile sadece yapma veya terk etme durumunda sıkıntı bulunmamasını kastederek Allâh Teâlâ'nın fiillerini mübah olarak isimlendirme cüretinde bulunulsa, her ne kadar bu lafız hoş karşılanmasa da, mânâda isabet edilmiş olur.[602]

Daha önce değindiğimiz üzere Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bu tür itirazların önüne geçmek için konuyu, mükellefin teklîf halinde iken yaptığı fiiller ile sınırlandırmış ve böylece Allâh Teâlâ'nın fiilleri ile çocuk, akıl hastası ve hayvanların fiillerini tartışmanın dışında bırakmıştır.[603]

Gazzâlî'nin "Mübah, bir mübah kılıcı gerektirir" görüşüne karşı muhâlif, aklın, mübîh olduğunu iddiâ edebilir. Çünkü fiilin yapılması ve terk edilmesi konusunda muhayyer bırakan odur. Zirâ akıl, kabihi haram, haseni vâcib kılmakta, ne hasen ne de

[600] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[601] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[602] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[603] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 868.

kabih olan hususlarda ise muhayyer bırakmaktadır.[604]

Gazzâlî, aklın hasen ve kabihe hükmetmesi iddiâsını daha önce -kendi açısından- çürüttüğü için, bu görüşün uzantısı mâhiyetindeki aklın mübah kılıcı olduğu iddiâsını da geçersiz bulur. Ayrıca aklın, 'mûcib' olarak isimlendirilmesi gibi 'mübîh' olarak isimlendirilmesi de mecazdır. Gazzâlî bu noktada aklın işlevine dâir önemli açıklamalara yer vermektedir. Nitekim husün-kubuh etrafındaki tartışmaların odağında bulunan meselelerden biri de aklın tarif ve tavsîfidir. Gazzâlî'ye göre akıl, "tercîh"in yani bir ağır basma durumunun varlığını veya yokluğunu gösterir. Bir şeyin vâcib olmasının anlamı, onun yapılmasının, terkedilmesine ağır basmasıdır ki akıl bunu bildirir. Bir şeyin mübah olmasının anlamı ise, ağır basma durumunun olmayışıdır. Akıl, mübah kılan değil mübahlığı bildiren/muarriftir. Dolayısıyla o, müraccih (üstün kılan/ağır bastıran) veya eşitleyen değil; üstünlüğü ya da eşitliği bildirendir.

İbaha taraftarları, fiil kabih olsa sem'in onu nehyedeceği; sem'î bir yasak bulunmadığına göre, kabih olmadığı şeklinde bir iddiâda bulunabilir. Gazzâlî, bu görüşe aynı mantıkla cevap verir. Ona göre, fiil hasen olsa sem'î bir izin vârid olur; böyle bir izin bulunmaması, hasen olmadığına delildir.

Muhâlife göre Allâh Teâlâ, söz konusu fiilin faydalı olduğunu ve zarar içermediğini bildirdiğinde, ona izin vermiş olur. Gazzâlî bunu da doğru bulmaz. Bu durumda mülk sahibinin, kendi yemeğinin yararlı olduğunu ve zarar içermediğini bildirmesinin de izin sayılması gerekir.[605] Muhâlife göre burada kul ile Yaratıcı arasında fark bulunmaktadır. Mülk sahibi, başkalarının tasarrufundan zarar görebilir; fakat Allâh Teâlâ zarar görmez. Allâh'a nispetle, yarattığı şeylerde kulların tasarrufu, bakmak sûretiyle birinin aynasında, gölgelenmek sûretiyle duvarında, ışığından yararlanmak sûretiyle lambasında tasarruf etmek gibidir.

Gazzâlî'ye göre başkasının mülkünde tasarruf, sahibi izin vermediği için değil de zarar gördüğü için kabih olsa, zarara uğradığı takdirde, sahibi izin verse bile kabih olması gerekir. Ayrıca mülk sahibinin, ayna, gölge ve ışıktan faydalanmaya engel olması kabih olduğu halde, Allâh Teâlâ'nın, bir takım yiyecekleri kullarına yasaklaması

[604] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[605] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.

kabih değildir.[606] Diğer taraftan, eğer bu kabihlik, kulun zarara uğraması sebebiyle olsa aklın idrak edemediği gizli bir zarar içeren; ancak Şer'in yasakladığı hiç bir fiil tasavvur edilemez.[607]

Bârî Teâlâ, kulların tasarrufu sebebiyle zarara uğramadığı için bunun mübah olduğu anlayışı Gazzâlî'ye göre yanlıştır. Nitekim birinin aynasını başka bir yere taşımak, sahibi bundan zarar görmese bile, haramdır. Aynaya bakmak mübahtır; çünkü bakmak, aynada tasarruf değildir. Nasıl ki Allâh'a bakmak, gökyüzüne bakmak, bakılan şeyde tasarruf değil ise aynı şekilde, gölgelenmek duvarda; aydınlanmak da lambada tasarruf anlamına gelmez. Şayet bunların bizzat kendisinde tasarruf edilmiş olsa -sem' cevâzına delâlet etmediği takdirde- bu tasarrufun haram olduğuna hükmedilebilir.[608]

İbâha taraftarlarının bir başka delili de Allâh Teâlâ'nın, tatsız yaratmaya kâdir olduğu halde eşyada tatları yaratmış olmasıdır. Onlara göre bu durum, Allâh Teâlâ'nın, kulların tatlardan faydalanmasını istediğine delâlet eder.[609] Gazzâlî'ye göre böyle delile dayanmayan tahminlere istinâd etmek doğru olmaz. Belki de Allâh Teâlâ onları, birinin faydalanması için yaratmamıştır; aksine bütün âlemi bir illet olmaksızın yaratmış olabilir. Belki de Allâh Teâlâ, şiddetle arzulanan kabihleri terk etme karşılığında sevap kazanılması gibi, aşırı istek duyulmasına rağmen onlardan kaçınmanın sevâbına ulaşılması için onları yaratmıştır.[610]

Gazzâlî, ikinci olarak teşrîden önce fiillerin haramlık üzere bulunduğunu savunanların yani "ashâb'l-hazr"ın görüşlerini ele almaktadır. Ona göre bu görüşün yanlışlığı, daha açıktır. Çünkü söz konusu fiillerin haramlığı, akıl tarafından zarûrî olarak veya delil ile bilinmemektedir. Haramlığın anlamı, fiilin yapılmasında bir zarar bulunduğu için, terketme tarafının, yapma tarafına ağır basmasıdır. Sem'î bildirim bulunmadığı ve akıl da hükmedemediğine göre bu, bilinemez. Aksine lezzetlerin terk edilmesiyle kısa vâdede zarar görme söz konusu olduğu için onları terk etmek,

[606] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.
[607] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.
[608] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.
[609] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.
[610] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65.

yapmaktan evlâ olamaz.[611]

Haramlık taraftarlarının delil olarak öne sürdüğü, sahibinin izni olmaksızın başkasının mülkünde tasarrufun kabihliği de Gazzâlî'ye göre geçersizdir. Çünkü eğer Şer'in haram kılması ve nehyi olmasa; bu konuda âdet hakem kılınmış olsa söz konusu tasarruf kabih kabul edilmeyecektir. Bu ancak mülkünde tasarrufta bulunulması sebebiyle zarar gören kimse hakkında kabih olur. Bilakis zarar içermeyen şeyi yasaklamak, kabihtir. Gazzâlî, kabihliği idrâkin, maksada aykırılığa râcî olduğunu hatırlatarak bu görüşün de asılsız olduğunu dile getirmektedir.[612]

Gazzâlî, üçüncü olarak, teşrîden önce fiillerin hükmü hakkında tevakkuf edenlerin görüşünü ele almaktadır. Tevakkufu savunanlara göre şer', aklın husnüne ve kubhuna hükmedemediği her fiilin, vücûbuna hükmedebilir. Bu da o fiilin, -sâyesinde kötülükten nehyeden ve ibâdete çağıran bir lütuf olduğu- zâtî bir vasıfla temâyüz ettiğine, Allâh Teâlâ'nın bu vasıf sebebiyle onu vâcib kıldığına delâlet eder. Akıl ise tek başına bunu idrâk edemez. Yine şer'in, böyle bir fiilin haramlığına hükmetmesi de mümkündür. Bu da, o fiilin, -aklın tek başına idrak edemediği; yalnız Allâh Teâlâ'nın, bildiği; kötülüğe dâvet eden- zâtî bir vasıfla temâyüz ettiğine delâlet eder. Gazzâlî de aklın, fiillerdeki husün ve kubhun inceliklerine her zaman nüfuz edemeyeceği görüşündedir.[613]

Gazzâlî, tevakkufu savunanların, bununla neyi kastettiğini açıklığa kavuşturma ihtiyacı hisseder. Eğer vakf ile hükmün, sem'î bildirime bağlı olduğu ve dolayısıyla teşrî'in yokluğunda hükmün bulunmadığı kastedilmiş ise bu doğrudur. Çünkü Gazzâlî'ye göre de hükmün anlamı 'hitâp'tır ve sem'î bildirimden önce hitâp yoktur. Ancak tevakkuf ile fiilin haram mı yoksa mübah mı olduğunun bilinmediği kastedilmişse, bu yanlıştır. Çünkü haramlığın mânâsı, Allâh Teâlâ'nın "yapmayın!" buyruğu olduğu için teşrîden önceki fiillerde haramlık olmadığı; ibâha, Allâh'ın "isterseniz yapın, isterseniz terk edin" buyurması demek olduğu için ibâhanın da

[611] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65.
[612] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65.
[613] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 64.

bulunmadığı bilinmektedir. Bu hitâplardan hiçbiri vârid olmamıştır.[614]

Böylece Gazzâlî, Mûtezile'den çeşitli grupların savunduğu her üç görüşün de niçin geçersiz olduğunu kendi delilleriyle ortaya koymuş olmaktadır. Müellifin görüş ve delillerine genel olarak bakıldığında, hitâb olmaksızın ibâha, vücûb ya da haramlıktan söz edilemeyeceğine vurgu yaptığı görülür. Dolayısıyla akıl, sadece hükmü bildiren/muarrif olup husün ve kubha ya da ibâhaya hükmedemez. Aklın, Yaratıcı'nın fiillerindeki hikmeti bilmede âciz olduğu; insanın, kabihliğe hükmetmesinin maksada aykırılığa râcî olduğu; kullara göre hasen/kabih olan fiillerin Allâh Teâlâ açısından böyle olmadığı da Gazzâlî'nin görüşlerinde öne çıkan noktalardır.

B. HÜKMÜN KISIMLARI

Mükellefin fiillerinin, vâcib, haram/mahzur, mübâh, mendûb ve mekrûh olmak üzere beş hükmü bulunmaktadır. Gazzâlî bu hükümleri ve ilgili tartışmaları ayrı ayrı zikretmektedir. Burada ise konular husün-kubuh çerçevesinde ele alınacağından, her meselenin, ilgili hükümle birlikte zikredilmesi uygun bulunmuş, gerektiğinde sıralamada değişiklik yapmada sakınca görülmemiştir.

1. Vâcible İlgili Meseleler

Gazzâlî, vâcibin tanımı, tamamlayıcısı, muhayyer ve muvessa' çeşitleri ve emrin zıddı hakkındaki delâleti gibi konularda, husün-kubuh meselelerine değinmiştir. Gazzâlî'nin burada da Mu'tezile'nin husün-kubuh anlayışının eleştirisine ağırlık verdiği görülür.

a. Vâcibin Tanımı

Gazzâlî'ye göre, şer'in hitâbı "yapın/terk etmeyin"[615] şeklinde fiilin yapılmasını gerektiren biçimde gelmişse bu hitâp 'emir'dir. Bu hitâpla birlikte, fiilin terkedilmesi karşılığında ceza verileceği de bildirilmişse söz konusu fiil, vâcib olur. Vâcibin tanımı konusundaki ihtilâflara değinen Gazzâlî, Bâkıllânî'nin ceza ile ilgili görüşüne katılmadığını belirtir. Bâkıllânî'ye göre Allâh Teâlâ, terk edenin

[614] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65.
[615] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 55.

cezalandırılacağını bildirmeksizin bir fiili vâcib kılabilir. Vâciblik, ceza sebebiyle değil, Allâh'ın vâcib kılması sebebiyledir.

Gazzâlî'ye göre, bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü kul açısından yapılması terkedilmesine eşit olan fiilin, vâcib olarak nitelendirilmesinin hiçbir anlamı yoktur. Zîra kul, vücûbu ancak, kendi maksatları açısından, fiilin yapılmasının terkine ağır basması yoluyla anlayabilir. Tercih/ağır basma bulunmadığı zaman, vücûbun bir anlamı kalmaz.[616]

b. Muhayyer Vâcib

Gazzâlî, -genel bir ifâde kullanarak- Mu'tezile'nin, tahyîrin vücûbla çeliştiği gerekçesiyle muhayyer vâcibi reddettiğini nakleder. Kendisi ise vâcibi, muayyen ve müphem/muhayyer olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Muhayyer vâcibin aklen câiz ve şer'an vâki olduğunu savunan Gazzâlî, günlük hayattan örneklerle bu görüşünü delillendirmektedir. Meselâ bir efendi kölesine, gömleği dikmesini ya da duvar inşâ etmesini vâcib kılabilir. Ancak bunlardan birini seçmeyi, köleye bıraktığını; ikisini de terk etmesi durumunda onu cezalandıracağını söyleyebilir. Bu durumda efendi, köleye iki işi birden vâcib kılmadığı gibi bunlardan belli birini de vâcib kılmamıştır. Dolayısıyla burada vâcib, bu iki fiilden muayyen olmayan biridir.

Muhayyer vâcibin şer'an vâkî olduğuna delil, keffâretler ve özellikle de köle âzâdının vâcibliğidir. Hangi kölenin azad edileceği belirlenmediği için burada muhayyerlik bulunmaktadır. Keffâret seçeneklerinin hepsini birden yerine getirmenin vâcib olmadığı da ümmetin icmâ'ı ile sâbittir.

Mu'tezile'ye göre keffâretin her üç seçeneği, Allâh katında, kulun maslahatı bakımından eşit ise ya gerçek eşitliğini sağlanması için hepsinin vâcib olması ya da içlerinden bazısının îcâbı gerektiren bir sıfatla diğerlerinden ayrılması gerekir. Böylece sadece onun vâcib olduğu anlaşılır ve belirsizlik kalkar.

Gazzâlî'ye göre bu itirâzın temelinde Mu'tezile'nin, fiillerin, zatî sıfatları sebebiyle vâcib kılındığı görüşü yer almaktadır ki bu da yanlıştır. Bilakis vâcib kılma,

[616] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65-66.

Allâh Teâlâ'ya âittir. Seçeneklerden birini belirlemek veya bunu mükellefe bırakmak yalnız O'nun yetkisindedir.

Mu'tezile'ye göre vâcib, îcâbın yöneldiği şeydir. Vâcib, keffâretlerin üç seçeneğinden biri olsa Allâh Teâlâ, icâbın hangisine ilişkin olduğunu bilir. Böylece vâcib olan seçenek Allâh'ın ilminde muayyen/belirlenmiş hale gelir. Bu durumda vâcib olan da o seçenektir. Gazzâlî'ye göre ise bir efendi, kölesine dikiş dikme veya duvar yapma fiillerinden birini vâcib kıldığı zaman, mükellef onu muayyen olmayarak bilmektedir. Keffâret seçenekleri de aynı şekildedir ve kul, vâcibi muayyen olmayarak bilir. Dolayısıyla her şeyi bulunduğu hâl ve sıfat üzere bilen Allâh Teâlâ da vâcibi gayr-ı muayyen/belirlenmemiş olarak bilmektedir.

Burada bilinmesi gereken, vâcibin, icâbın yöneldiği zatî bir sıfata sahip olmadığıdır. Vâcib, ancak hitâba nispet edilir. Hitâp da konuşma ve zikretmeyle ilgilidir. Siyahlığın iki cisimden belirli olmayan birinde; ilmin, iki kişiden belirli olmayan birinde yaratılması mümkün değildir. Fakat konuşmada, belirlemeksizin iki şeyden birini zikretmek mümkün olduğu için, bu şekilde vâcib kılmak da mümkündür.

Mu'tezile'nin, vâcib kılanın ne istediğinin kendi katında belli olması gerektiği itirazını, Gazzâlî kabul etmez. Ona göre Mûcib'in, iki şeyden birini istemesi mümkündür.

Mu'tezile'ye göre Allâh Teâlâ, mükellefin seçeneklerden hangisini yapacağını bilmektedir. Dolayısıyla vâcib, Allâh'ın ilminde muayyendir. Gazzâlî'ye göre ise Allâh onu belirsiz olarak bildiği gibi, mükellefin fiilinden sonra belirleneceğini de bilir. Nitekim mükellefin, hepsini yapması veya hiçbirini yapmaması da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda seçeneklerden birinin vücûbunun, Allâh'ın ilminde muayyen/belli olduğu iddiâ edilemez.

Gazzâlî, bu hususun, farz-ı kifâye ile karıştırılmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Vâciblik, ceza ile gerçekleştiği için farz-ı kifâyede, vücûb herkes üzerinedir. Dolayısıyla belli olmayan biri cezalandırılamayacağı için, fiilin, iki şahıstan muayyen olmayan birine vâcib kılınması mümkün değildir. Hâlbuki iki fiilden muayyen

olmayan biri karşılığında ceza mümkündür.[617]

c. Geniş zamanlı (Muvessa‘) Vâcib

Gazzâlî’ye göre geniş zamanlı (muvessa‘) vâcib de vaktin başına ve sonuna nispetle tıpkı muhayyer vâcib gibidir.[618] Müellif, daha anlaşılır olması için fiilleri aklen üç kısma ayırır:

1. Terkine mutlak olarak ceza verilmeyen fiil (mendûb)

2. Terkine mutlak olarak ceza verilen fiil (vâcib)

3. Vaktin tamamına nispetle terkine ceza verilen; ancak bazı kısımlarına nispetle ceza verilmeyen fiil (muvessa‘ vâcib)

Gazzâlî, vaktin başlangıcında yapıldığı takdirde bu fiilin, mendûb olduğu; muaccel farz olduğu; nâfile olup farzı düşürdüğü; mevkûf olup kişi vaktin sonuna kadar mükellef sıfatına sahip kalırsa farza dönüşeceği iddiâlarını yanlış ve icmâ‘a aykırı bulmaktadır. Geniş zamanlı vâcib, terk edilmesi bir bedel veya şart ile câiz olan fiile benzer. Bu şart da emri yerine getirmeye azmetmektir. Mutlak olarak yapmamaya azmetmek haramdır. Bu haramdan ancak azmetmek sâyesinde kurtulmak mümkün olur. Azmetmenin vâcib oluşu, her ne kadar vücûb sîgasından anlaşılmasa da akıl delili, sîganın delâletinden daha kuvvetlidir.[619]

Geniş zamanlı vâcible ilgili tartışılan örneklerden biri de mükellefin namaz kılmaya azmettikten sonra, henüz kılamadan vakit içinde ölmesidir. Bu kişinin âsi olacağı iddiâsı selefin icmâ‘ına aykırıdır. Kişinin, ancak daha sonra kılabileceğinden emin ise ertelemesinin câiz olacağını savunanlar da olmuştur. Gazzâlî’ye göre böyle bir şart imkânsızdır. Kişinin, normal şartlarda yaşayacağına dâir zann-ı gâlibi bulunan vakte kadar ertelemesi câizdir. Ancak zannı yaşayamayacağı yönünde ise ölmeden vâcibi yerine getirse bile bu erteleme sebebiyle âsi olur.

[617] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 67-68.
[618] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 69-70.
[619] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 70-71.

d. Vâcibin Tamamlayıcısının Hükmü

Vâcibin tamamlayıcısı mâhiyetindeki şeyler Gazzâlî'ye göre iki gruptur:

Birincisi, yazmak için el, yürümek için ayak gibi elde edilmesi veya yapılması mükellefin gücü dâhilinde olmayan tamamlayıcılardır. Bunlar vâcibin tamamlayıcısı olmaları dolayısıyla vücûb sıfatı almazlar. Çünkü bunlar bulunmadığı zaman vücûb da olamaz. Yalnız imkânsızla teklîfi mümkün görenler aksini savunmaktadır. Örneğin Cuma namazı için cemaatin yeterli sayıda olmasını sağlamak, mükellefin elinde olmayan bir durumdur. Bu sağlanmadığı zaman Cuma namazının vücûbu düşer.

İkincisi, kulun ihtiyârına yönelik olan tamamlayıcılardır. Bunlar da şer'î ve maddî olmak üzere ikiye ayrılır. Şer'î şart, namaz için tahâret gibidir. Namazın vâcib olmasıyla birlikte tahârette vücûb sıfatı alır; çünkü o olmadan namaz olmaz. Maddî şart, Cuma namazına koşmak, hacca ve menâsik yerlerine yürümek gibidir. Bunların da vâcib olarak nitelendirilmesi gerekir; çünkü Kâbe'den uzak olan birine, hac yapmasını emretmek, hiç şüphesiz ona yürümesini emretmek demektir. Dolayısıyla mükellefin fiili olup ancak kendisiyle vâcibe ulaşılabilen her şey vâcibdir.[620]

Konuyla ilgili tartışılan furû' meselelerinden biri, nikâhlı eşin yabancı bir kadınla karışması durumudur. Bazı âlimler bu durumda her ikisinin de haram olacağını savunurken aslında nikâhlı eşin helâl olmasına rağmen ondan uzak durmanın vâcib olduğunu belirtmişlerdir. Gazzâlî bu görüşü çelişkili bulur. Bu çelişkiye düşmelerinin sebebi, haramlık ve helâlliğin bu iki kadının zatî sıfatı olmayıp fiille ilgili olduğunu görememeleridir. Bu durumda her ikisiyle de ilişki haramdır. Bu haramlığın illeti, biri hakkında 'yabancılık', diğeri hakkında ise 'yabancı kadınla karışma'dır. İhtilâf hükümde değil, illettedir. Muhâlif, helâllik ve haramlık vasfını, acziyet ve kudret; siyahlık ve beyazlık gibi hissî vasıflara benzetmiştir. Bu ise vehmin yanılgılarındandır. Hüküm, kesinlikle eşyânın vasfı değildir.

Bir erkeğin, iki eşine hitâp ederek "ikinizden birisi boştur" demesi sonucunda eşlerin durumu da tartışılmıştır. Bu durumda talâkta mahal belirlenmediği için iki eşin de helâl olduğu söylenebileceği gibi ikisinin de haram olduğunu söylemek de

[620] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 71-72.

mümkündür. Fakihlerin çoğu bu görüştedir. Bu konuda müctehidin zannının gereğine tâbi olunur. Burada, bir belirleme yapılmadığı için kadınlardan birinin helâl, diğerinin haram olduğu söylenemez. Gazzâlî'ye göre Allâh Teâlâ dahî, eşlerden belli birinin değil ikisinden birinin boşandığını bilmektedir. Muhâlif, boşayan erkeğin daha sonra hangisini kastettiğini açıklayacağını ve bunun da Allâh tarafından bilinmekte olduğunu öne sürebilir. Dolayısıyla Allâh'ın ilminde boşanan eş bellidir. Ancak Gazzâlî'ye göre Allâh, eşyâyı bulundukları hâl üzere bilir. Mahalli belirlenmemiş olan talâkı, belirlenmiş olarak bilmez; aksine, belirlenmesi mümkün olarak bilir. Aynı durum muhayyer vâcib hakkında da geçerlidir. Allâh, kulun keffaret seçeneklerinden hangisini seçip yerine getireceğini bilir; ancak bunu muayyen bir vâcib olarak bilmez. Aksine belirlenmemiş, fakat kulun belirlemesi ile muayyen hale gelecek bir vâcib olarak bilir. Gazzâlî bu görüşüne delil olarak keffâreti yerine getiremeden ölen kimseyi gösterir. Allâh, bu kimsenin keffareti yerine getirmeden ve belirleme yapmadan önce öleceğini bilmekte ise bu durumda vâcibin onun katında muayyen olduğunu iddiâ etmek imkânsızdır. Bu da göstermektedir ki Allâh vücûbu da talâkı da belirlenmemişlik bakımından olduğu hâl üzere bilmektedir.[621]

e. Emrin Fiilin Zıddı Hakkında Delâleti

Usûlcülerin ihtilâf ettiği bu konunun Gazzâlî'ye göre iki yönü bulunmaktadır:

Sîga yönü: Emrin bir sîgası bulunmadığını savunanlara göre, bir şeyi emretmenin, zıddını nehyetmek anlamına geleceği iddiâsı doğru değildir. Emrin bir sîgası olduğunu savunanlara göre de emir sîgasının, nehiyden farklı olduğunda şüphe yoktur. Örneğin "Kalk!" emri "Oturma!" nehyinden farklıdır. Bununla birlikte, "Kalk!" emri iki anlama delâlet eder. Birincisi "kalkmanın istenmesi", diğeri "oturmanın terk edilmesi"dir. Öyleyse anlama bakarak hükme varmak gerekir.

Mânâ yönü: Anlam bakımından değerlendirildiğinde örneğin ayağa kalkma talebinin bizzat oturmayı terk talebi olup olmadığına hükmetmek gerekmektedir. Allâh Teâlâ'nın kelâmı tek olup başkalık içermesi mümkün olmadığından bu mesele ancak kulların kelâmı açısından tartışılabilir. Örneğin bir kimsenin hareket talebi, bizzat bu

[621] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 72-73.

talep sebebiyle sükûnun yasaklanması anlamına gelir mi? Mu‘tezile, mutlak olarak, bir şeyi emretmenin, zıddını yasaklamak anlamına gelmediğini savunmaktadır. Bâkıllânî, Mu‘tezile’ye karşı çıkmakta ve bir şeyi emredenin, zıddını yasaklamış olacağını savunmaktadır. Örneğin sükûn, hareketi terk etmektir. Bu yönde bir talep, sükûna nispetle emir, harekete nispetle nehiydir.

Gazzâlî ise bir şeyi emreden kişinin, zarûrî olarak, aynı anda, onun zıddını nehyetmiş olacağını kabul etmez. Bunun tek istisnâsı emredilen fiilin yapılmasının, ancak zıtlarından birinin terkedilmesiyle mümkün olduğu durumlardır.

Emrin, fiilin zıddını yasaklamak anlamına geldiğini savunanlar, mübahı inkâr eden Mu‘tezile’den Ka‘bî’nin görüşlerini de kabul etmek durumunda kalır. Çünkü ona göre haramın terki olmayan hiç bir mübah yoktur. Gazzâlî’ye göre, bu durumda Ka‘bî, hemen ödenmesi vâcib olan zekâtın terkine yol açmakta ise namazı da haramlıkla nitelemek zorunda kalacaktır.

Bu konuda emir ve nehiy arasında ayırım yapmak da Gazzâlî’ye göre keyfî hüküm vermektir. Muhâlif, ancak zıddını terketmekle vâcibe ulaşılabiliyorsa terkin de vâcib olması gerektiğini iddiâ edebilir. Gazzâlî ise tartışmanın, terkin vâcib kılınmasının, emredilen fiilin vâcib kılınması ile aynı olup olmadığı konusunda yapıldığını hatırlatır. Nitekim ona göre “yüzü yıka” emrinin bizzat kendisi başın bir bölümünü yıkamayı, vâcib kılmaz. Ancak akıl, emredilene vesile olması sebebiyle vücûbuna delâlet ettiği için başın br bölümünü yıkamak da vâcib olmuştur.[622]

2. Haram ile İlgili Meseleler

Fiilin yapılmamasını gerektiren bir şekilde gelen hitâbla birlikte, yapıldığı takdirde ceza verileceği bildirilmiş ise o fiilin hükmü hazr/haramlıktır.[623] Gazzâlî, gasbedilmiş evde kılınan namazın sahih olduğunu savunanların, nehyi üçe ayırdığını nakleder:

1. Yasaklanan şeyin zâtına yönelik olup vücûbuyla tezat teşkil eden nehiy

[622] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 81-82.
[623] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 65.

2. Yasaklananın dışındaki bir şeye yönelik olup vücûbuyla tezat teşkil etmeyen nehiy

3. Yasaklanan şeyin, aslına değil vasfına yönelik olan nehiy: Bu tür nehiyler hakkında ihtilâf edilmiştir. Örneğin orucu emredip Kurban Bayramı'nda oruç tutulmasını yasaklamak böyledir. Ebû Hanife, bu durumda aslın ortadan kalkmayacağına, ancak vasfın fesâdına hükmetmiştir. Şâfiî ise böyle nehiyleri üçüncü bir grup olarak değerlendirmeyip aslın nehyine dâhil etmiştir.

Gazzâlî'ye göre bu meselelerin ayrıntıları usûlcüyü ilgilendirmez. Onun görevi yalnızca nehyin bu üç kısmını ve zıtlık arzedip arzetmediklerini ortaya koymaktır. Tek tek olayların bu üç kısımdan hangisine dâhil olduğuna, furû'da ictihâd eden müctehidler karar verecektir.[624]

3. Mübâhla İlgili Meseleler

Gazzâlî, mübahın tanımı, emrin kapsamına girip girmediği, teklîfe dâhil olup olmadığı, şer'î bir hüküm ve hasen olup olmadığı konularında, Mu'tezile'nin görüşlerine yaptığı itirazlar esnâsında, husün-kubuh meselesine sıkça değinmektedir.

a. Mübahın Tanımı

Gazzâlî'ye göre mübah, yapanın veya terk edenin övülmesi ya da kınanması söz konusu olmaksızın Allâh Teâlâ'nın, yapılmasına ve terkine izin verdiği fiildir. Ayrıca mübah, şer'in, terki veya yapılmasının zarar veya fayda getirmeyeceğini bildirdiği fiil, şeklinde de tarif edilebilir. Bu tanımla, bir ma'siyet işlemek suretiyle mübahın terk edilmesi ihtimali dışarıda bırakılmaktadır. Çünkü bu kişi, terk sebebiyle değil, işlediği ma'siyet sebebiyle zarar görecektir.[625]

b. Mübahın, 'Emredilmiş' Olmadığı

Gazzâlî'ye göre vâcib, cevaz anlamını içermediği gibi, câiz de emri içermez. Mübah emredilmiş (me'mûr) değildir. Belhî (Ka'bî) ise mübahın emredilmiş olduğunu, ancak nedbden daha aşağıda bulunduğunu savunur.

---

[624] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 79-81.
[625] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 66.

Gazzâlî'ye göre Belhî'nin görüşü imkânsızdır. Çünkü emir, iktizâ ve talep ifâde ederken mübah, talep edilmeyip izin verilmiş, serbest bırakılmış olan fiildir.

Muhâlif, haramı terketmek vâcib olduğu için, bu terkin kendisi sâyesinde gerçekleştiği mübah fiilin de emredilmiş kapsamına gireceğini iddiâ edebilir. Gazzâlî haramın yalnız mübah ile değil, mendûb ile de terk edilebileceğini hatırlatır. Bu durumda mendûbun da vâcib olması gerekecektir. Hatta bazen haram, başka bir haram ile de terk edilebilir ki bu da bir fiilin hem vâcib hem haram olması sonucunu doğuracaktır. Bu ise çelişkidir. Bir fiili emretmenin, onun zıddını yasaklamak anlamına geldiğini savunanların bunu kabul etmesi gerekir. Onların mantığından hareket edilirse vâcib olan zekatın terkine yol açtığı zaman, namazın da haram olması gerekir.[626]

c. Mübahın Teklîf/Yükümlülük Kapsamına Girip Girmediği

Gazzâlî'ye göre mübahın teklîf/yükümlülük kapsamına girip girmediği, yapılacak teklîf/yükümlülük tarifine göre değişecektir. Teklîf, külfet içeren bir fiili talep olarak tanımlanırsa mübahta külfet yoktur. Ancak onunla, şer' tarafından isimlendirilen ve izin verilen fiiller kastedilirse bu takdirde mübah bir teklîftir. Eğer onunla, şer'den olduğuna inanmakla mükellef tutulan fiil kastedilmişse mübah da böyledir. Ancak bu mükellefiyet ibâhanın kendisi ile değil imanın aslı iledir. Ebû İshâk,[627] bu tevile dayanarak mübahı da teklîf/yükümlülük olarak nitelemiştir. Gazzâlî'ye göre, bu uzak bir ihtimaldir.[628]

d. Mübahın Hasen Olup Olmadığı

Hasen, fâilin yapma yetkisi olan fiil olarak tanımlanırsa mübah hasendir. Hasen, fâili yüceltilip övülerek emredilen fiil veya fâilinin övgüyü hak ettiğine inanmanın vâcib olduğu fiil; kabih de fâilinin kınanmayı ve cezâyı hak ettiğine inanmanın vâcib olduğu fiil olarak tanımlanırsa mübah, hasen değildir. Gazzâlî, tanımdaki "hak etmeye inanma" kaydı ile peygamberlerin günahlarını meselenin dışında

[626] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 74.
[627] Ebû İshak Rüknüddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-İsferâyînî (418/1027), Eş'arî Kelâmcısı ve Şâfiî fakihdir. bkz. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516.
[628] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 74.

tutmayı amaçlamıştır.[629]

e. Mübahın Şer'î Bir Hüküm Oluşu

Gazzâlî'ye göre mübah, şer'î bir hükümdür. Mu'tezile'den bazıları mübahın şer'î bir hüküm olmadığını savunmuştur. Onlara göre mübah, fiili yapma veya terkten sorumluluğun/haracın kaldırılmasıdır. Şer'î ibâhanın anlamı da sem'in, söz konusu fiillerin hükmünü değiştirmeyip önceki hal üzere bırakmasıdır. Haramlığı veya vücûbu sâbit olmayan her şey, aslî nefy üzere kalır. Şer'de bunlara 'mübah' adı verilir.

Gazzâlî, konunun bazı incelikleri bulunduğuna dikkat çeker ve bu kapalılığı gidermek için tartışma konusu fiilleri üç gruba ayırır:

a. Asıl üzere kalan fiiller: Bunlar, şer'in sarih biçimde veya bir delille hükmüne değinmediği fiillerdir. Dolayısıyla bu fiillerin, önceki hükümleri devam etmektedir. Sem' bunlara değinmediği için böyle fiiller hükümsüzdür.

Gazzâlî, muhâlifin buna karşı çıkıp şer'in, yapılması ya da terki hususunda kendisinin bir talebi bulunmayan fiillerde, mükellefin muhayyer olduğuna delâlet ettiği iddiâsında bulunabileceğini belirtir. Böylece ibâhasına şer'in delâlet etmediği hiçbir fiil kalmaz. Aksi takdirde şer' cihetinden ibâha, hüküm değiştirme değil, var olanı onaylama (takrir)'dan başka bir anlam taşımaz. Takrir ise şer'in hükmü yenilemediğini aksine ona müdâhale etmediğini beyân anlamındadır.

b. Şer'in muhayyer bıraktığı fiiller: Bunlar, hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın" şeklinde hitâp bulunan fiillerdir. Zâten hüküm de hitâptan ibârettir.

Bu tür fiiller ihtilâfa açıktır. Çünkü Şâri'in serbest bırakma hitâbının, yeni bir hüküm getirmek değil, önceki hükmü takrir/onaylamak olduğu; dolayısıyla bunun, şer'î bir hüküm olmadığı iddiâ edilebilir.

c. Tahyîr (serbest bırakma)'ine dâir şer'î bir hükmün bulunmadığı fakat sem'î delilin, ibâhasına delâlet ettiği fiiller: Bu fiillerin mübahlığına delâlet eden sem'î

[629] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 74.

delil bulunmasa idi onların aslî nefiy üzere kaldığı akıl delili ile bilinirdi. Bu tür fiiller de tartışma konusudur. Çünkü burada aklî ve sem'î delil bir araya gelmiştir.[630]

4. Mendûbla İlgili Meseleler

Gazzâlî, mendûbun tanımı ve emir kapsamına girmesi konularında husün-kubuhla ilgili bazı itirazlarda bulunmaktadır.

a. Nedbin Tanımı

Bazıları mendûbu, terkinden dolayı kınama gerektirmeyip yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olan fiil, şeklinde târif etmiştir. Gazzâlî'ye göre, bu tanıma itiraz edilebilir. Çünkü teşrîden önce yiyip içmek, pek çok fayda içerdiği için, bunları terk etmekten daha hayırlıdır. Buna rağmen mendûb olarak nitelendirilemez.

Kaderiyye, mendûbu, yaptığı takdirde fâilinin övgü hak ettiği; ancak terkinden dolayı kınanmayı hak etmediği fiil olarak tarif etmiştir. Bu tanıma da Allâh Teâlâ'nın fiili gerekçe gösterilerek karşı çıkılmıştır.

Gazzâlî'ye göre ise mendûb, bir bedele ihtiyaç duyulmaksızın sadece terk etme sebebiyle kınama gerekmeyen, emredilmiş fiildir. Böylece Gazzâlî, muhayyer vâcib ile geniş zamanlı vâcibdeki bedel veya erteleme sebebiyle terk durumunu, tanımın dışında bırakmayı hedeflemiştir.[631]

b. Mendûbun "Emredilmiş" Oluşu

Gazzâlî'ye göre mübah emredilmiş olmasa da mendûb emredilmiştir. Ancak vâcibden farklı olarak mendûbu terk eden kınanmaz. Gazzâlî, mendûbun emredilmiş olmadığını savunanların iki açıdan yanlışa düştüğünü belirtir:

1. Âlimler, emri, vücûb bildiren ve müstehablık bildiren olmak üzere, iki şekilde kullanmaktadır. Emir sîgası bazen ibâha bildirse de 'mübahlık bildiren emir' diye bir kullanım yoktur.

2. Mendûbu yapmanın tâat olduğunda ittifak vardır. Ancak Gazzâlî'ye göre

[630] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 75.
[631] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 66.

mendûb, irâde edildiği; mevcut veya hâdis olduğu için tâat olmadığı gibi zâtı veya sıfatı sebebiyle de tâat değildir. Çünkü bunlar mübah için de söz konusudur. Ayrıca mendûb, yapılmasına sevap verildiği için de tâat değildir. Çünkü emredilen kimse, sevap veya ceza almasa da emri yerine getirdiğinde itâat etmiş olur. Sevap sadece tâate teşvik içindir. Nitekim küfür sebebiyle kişinin tâatinin sevâbı boşa gidebilir; ancak o itâatkar olmaktan çıkmaz.

Gazzâlî'ye göre nedb, tahyîr içermeksizin fiili kesin biçimde gerektirir. Çünkü tahyîr, eşitleme anlamına gelir. Mendûbda ise sevap sâyesinde fiili yapma, terk etmeye ağır basmış; eşitlik ve tahyîr kalkmıştır. Gazzâlî bu noktada önemli bir ayrıntıya dikkat çeker. Ona göre emrin, fiili kesin biçimde gerektirmesini, şer'in kendisi için, mükelleften bir şey talep etmesi olarak yorumlamak doğru olmaz. Bilakis şer', mükellefin kendi iyiliğine olan şeyi istemektedir. Allâh Teâlâ kullarından kendi maslahatlarına olan şeyi ister ve küfre, -onlar için- râzı olmaz. Mendûb da fiili gerektirme bakımından aynı şekildedir. Çünkü Allâh Teâlâ'ya nispetle kulun mendûbu yapması ve terki eşittir. Ancak kul açısından, mendûbu yapmamak, kendi maslahatını ve sevâbı terk etmek anlamına geldiği için, bir eşitlik ve serbestlik yoktur. O halde nedb, kesin iktizâ ifâde eder.[632]

5. Mekrûh ile İlgili Meseleler

Gazzâlî, mekrûhun, müşterek bir lafız olduğunu ve fakihlerce şu anlamlarda kullanıldığını belirtir:

1. Haram (Mahzur)

2. Tenzihen yasak olan: Yapılmasına ceza verilmese bile terkinin yapmaktan daha hayırlı olduğu hissettirilen fiiller böyledir. Bu anlam, mendûbun zıddıdır.

3. Terki yasaklanmamış olsa da evlâ olan bir fiili terketme: Örneğin Kuşluk namazını terk etmenin mekrûh oluşu, terkinin yasaklanması sebebiyle değil; fazilet ve sevâbının çokluğundandır.

4. Haramlığında şüphe bulunan: Yırtıcı hayvanların eti gibi. Mekrûhun bu

[632] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 75-76.

anlamda kullanılışı ile ilgili olarak Gazzâlî'nin yaptığı yorum, son bölümde değerlendirilecektir.[633]

Mekrûh ile ilgili tartışma konularından biri de onun, emrin kapsamına girip girmediğidir. Gazzâlî'ye göre, haram ile vâcib birbirine zıt olduğu gibi mekrûh ile vâcib de zıttır. Bir fiil, hem emredilmiş hem kerih görülmüş olamayacağından mekrûh, emrin kapsamına girmez. Fakat mekrûhluk, hamamda namaz kılmak gibi, emredilen fiilin dışındaki bir şeyle ilgili ise durum değişir. Çünkü bu tür fiillerde kerâhet, emredilenin mâhiyeti, şartları ve rükünleri dışında olduğu için, emredilene değil, onunla birlikte olan şeye yönelik kabul edilir. Böylece, emir ve mekrûhluk bir araya gelmiş olmaz. Gasbedilmiş evde namaz kılmak da böyledir.[634]

6. Diğer Meseleler

Teklîfî hükümlerle ilgili olarak Gazzâlî'nin yer verdiği iki mesele de husün-kubuh hakkındaki görüş ayrılığından kaynaklanan tartışmalara konu olmuştur. Bunlardan biri, tür ve sayı itibâriyle, diğeri ise ta'yin itibâriyle "bir"in nasıl anlaşılması gerektiği ve bu anlayış farkının hükümlere olan etkisi konusundadır.

a. Tür ve Sayı İtibariyle Bir

Bir fiilin hem haram hem vâcib olamayacağı âşikârdır. Ancak buradaki 'bir'in ne anlam ifâde ettiği tartışılmıştır. Bir, "nev'/tür itibâriyle bir / الواحد بالنوع" ve "sayı itibâriyle bir / الواحد بالعدد" olmak üzere iki çeşittir.

Örneğin secdeler, tür itibâriyle 'bir' fiildir. Dolayısıyla secdelerin vâcib ve haram çeşitleri olabilir. Secdeler, sıfatlarına ve nispet edildiği zâta göre gruplara ayrılabilir. Allâh'a secde etmek ve puta secde etmek gibi. Bunlardan ilkinin vâcib, diğerinin haram oluşu bir çelişki içermez.

Mu'tezile'den bazıları, bunun bir çelişki olduğunu iddiâ etmiştir. Onlara göre secde emredilmiş bir tek tür olup onun yasaklanması mümkün değildir. Puta secde eden,

[633] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 66-67.
[634] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 79.

bizzat secde sebebiyle değil, putu ta‘zim kasdı sebebiyle âsi olmuştur.[635]

Gazzâlî’ye göre, Mu‘tezile’nin bu anlayışı, büyük bir hatadır. Çünkü emir ve nehyin taalluk ettiği şey farklı ise çelişki olmaz. Puta secde etmek, Allâh’a secde etmekten farklıdır. Zira bir şeyin değişmesi, bazen türünün; bazen nispet edilişinin; bazen de sıfatlarının değişmesiyle gerçekleşir. Allâh Teâlâ’nın “Güneşe ve aya secde etmeyin. Allâh’a secde edin”[636] buyruğunda emredilen, yasaklanan şeyin aynısı değildir. Ayrıca güneşe secde edenin, hem bizzat secde hem de kasıt sebebiyle âsî olduğunda icmâ‘ bulunmaktadır. Mu‘tezile’nin secdenin tek bir tür olduğu iddiâsı, farklı amaçlar söz konusu olduğunda geçersiz olur. Çünkü bu secdelerin amacı, Allâh’ı değil, putu yüceltmektir. Çelişkiyi ortadan kaldıran değişikliğin gerçekleşmesi bakımından, fiilin vecihlerinin değişmesi, bizzat fiilin değişmesi gibidir. Çelişki, ancak bir tek fiil söz konusu olduğunda meydana gelir; fiilin değişmesi ile birlikte tek bir fiilden söz edilemez.[637]

b. Tayin/Belirleme İtibariyle Bir

Gasbedilmiş evde kılınan namaz gibi, ‘tayin/belirleme itibâriyle bir’ hususunda âlimler ihtilâfa düşmüştür. Gazzâlî’ye göre namazdaki hareketler, kişinin kendisinin kesbettiği ve kudretinin yöneldiği tek bir fiilden ibârettir.

Bazı âlimler, aksini iddiâ etmenin, muayyen bir fiilin hem haram hem de vâcib olmasına yol açacağı gerekçesiyle bu namazın sahih olmadığını savunmuşlardır. Gazzâlî’ye göre bu görüş, selefin icmâ‘ına aykırıdır. Çünkü onlar böyle yapanlara namazı kazâ etmelerini emretmemiştir. Gazzâlî, Bâkıllânî’nin bu meseleyi açıklığa kavuşturmada yetersiz kaldığını dile getirir. Bâkıllânî’ye göre gasbedilmiş evde namaz kılan kişinin fiili bir tek olup o da gasbedilmiş evde bulunmaktır; oradaki bütün hareketleri tektir. Kişi, ceza göreceği fiille aynı zamanda Allâh’a yaklaşamaz. Bâkıllânî bu çıkmazdan kurtulmak için vücûbun, bizzat namaz ile değil, onun yapıldığı anda düşeceğinde icmâ bulunduğunu nakleder.

Gazzâlî, Bâkıllânî’nin bu görüşünü kabul edilemez bulur. Çünkü ona göre tek

[635] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 76.
[636] el-Fussilet 41/37.
[637] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 77.

bir fiil, bir yönden (وجه) talep edilip, diğer yönden kerih görülebilir. İmkânsız olan, fiilin aynı yönden hem istenip hem de kerih görülmesidir. Bu örnekte, kişinin fiili, namaz olması yönünden matlûb; gasp olması yönünden mekrûhtur. Emir ve nehyin konusu bu iki farklı yöndür. İsyan olan fiille, Allâh Teâlâ'ya yakınlaşma (takarrub) gerçekleşmeyeceği itirazını kabul etmeyen Gazzâlî, namazın bir yönüyle takarrub, diğer yönüyle de gasp olabileceğini, dolayısıyla onda iki farklı yön bulunduğunu belirtir. Ona göre gasbedilmiş evde kılınan namazın sahihliği kat'îdir; çünkü icmâ'a dayanmaktadır.[638]

C. HÜKMÜN RÜKÜNLERİ

Gazzâlî, daha önce hükümle ilgili konulara yer verdiği için, burada hükmün diğer üç rüknünü ele almaktadır.

1. Hâkim/Hüküm Koyucu

Gazzâlî'ye göre hâkim, hitâpta bulunandır. Hüküm, bir hitâp ve sözden ibâret olduğu için, şekil bakımından hükmün var olmasında 'konuşan'ın ve 'söz'ün bulunması yeterlidir. Ancak geçerli olan hüküm, sadece Yaratıcı'nın yani gerçek mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmüdür. Hz. Peygamber, devlet başkanı, efendi, baba veya kocanın bir şeyi emredip zorunlu kılması ile hiçbir şey vâcib olmaz; ancak Allâh Teâlâ'nın bunlara itâati vâcib kılması sebebiyle vâcib olur. Aksi takdirde, bir kimse diğerine bir fiili vâcib kıldığında, aynı şekilde diğer kişinin de o kimseye vâcib kılma yetkisi olur. Öyleyse vâcib, Allâh Teâlâ'ya ve O'nun vâcib kıldığı kişilere itâat etmektir.

Gazzâlî, vücûb ancak ceza sayesinde gerçekleştiği için ceza tehdidini gerçekleştirmeye gücü yeten herkesin vâcib kılmaya ehil olduğu görüşüne karşı çıkar. Nitekim Bâkıllânî'ye göre, Allâh Teâlâ bir şeyi vâcib kıldığında, ceza tehdidinde bulunmamış bile olsa, o şey vâcib olur. Gazzâlî, muhâlife karşı çıkma sadedinde Bâkıllânî'nin düşüncesini zikretse de aslında kendisi bu görüşe katılmaz. Çünkü o, sakındırılan bir zarar söz konusu değilse vücûbun bir faydası olmayacağı görüşündedir. Ceza tehdidinin dünyevî bir meselede olması mümkün ise de örfte "'ıkâb/عقاب" ismi,

[638] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 77-79.

genellikle âhirette sakındırılan zararlar için kullanılmaktadır. Bunu gerçekleştirmek de sadece Allâh Teâlâ'nın kudretindedir. Dünyevî zararlar için kullanıldığında, tehdidini gerçekleştirmeye gücü yeten kişi, bir fiili vâcib kılabilir. Bu durumda onun, tehdidini gerçekleştirebileceği yakînen bilinemese de yapabileceğine dâir bir korku oluşmaktadır.[639]

2. Mahkûm Aleyh/ Mükellef

Mükellef olmanın şartı, hitâbı anlayan, akıl sâhibi bir kimse olmaktır. Dolayısıyla cansız nesnelere, hayvanlara, akıl hastasına ve temyiz gücü olmayan çocuğa hitâpta bulunmak sahih olmaz. Çünkü teklîfin muktezası, tâat ve emri yerine getirmedir. Bu da ancak emre boyun eğerek gereğini yerine getirme kastıyla mümkün olur. Kastın şartı, kastedileni bilmek ve teklîfi anlamaktır. Dolayısıyla her hitâb, anlama emrini de içermektedir. Anlamayan kişiye, anlaması emredilemeyeceğine göre, hitâbın bunlar açısından imtisâli gerektirmesi mümkün değildir. Zekât vermek, mâlî cezaları (garâmât) ve nafakaları ödemek vb. yükümlülüklerin çocuklar üzerine vâcib olması bu durumla çelişmez; çünkü bunlar, çocuğu mükellef kılmak anlamına gelmemektedir.

İnsanda, hitâbı bilfiil ve bilkuvve anlama ehliyeti bulunduğuna dikkat çeken Gazzâlî, hükümlerin mükellef olmayan kişinin zimmetinde sâbit olabilmesini de buradan hareketle açıklamaktadır. Örneğin anne karnındaki cenin, hayat şartına bilkuvve sahip olduğu gerekçesiyle mülk sâhibi olabilmektedir. Çocuğun aklî gelişimi de böyledir. Bu durumda daha sonra akıl olgunluğuna erişecek olan çocuğun, namaz kılmakla emrolunması gerektiği söylenebilir. Gazzâlî'ye göre çocuk, henüz Şâri'in hitâbını kavrayamayacağı; ancak velînin emrini anlayıp cezalandırmasından korkacağı için, velîsi tarafından namazla emrolunur. Bâkıllânî, bulûğa yaklaşmış çocuğun mükellef tutulmayışına aklının eksikliğini gerekçe göstermektedir. Gazzâlî ise bu görüşe katılmaz. Ona göre akıl böyle bir çocukta henüz gizli olup yavaş yavaş kendini gösterir. Çocuktan yükümlülüğün kaldırılması ise kolaylık içindir. Aklın, ne zaman hitâbı anlayacak derecede, tam olgunlaştığını net olarak tesbit etmek zor olduğu için

[639] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 83.

Şâri‘, zâhir bir alâmet olarak bülûğu tayin etmiştir.[640]

a. Unutanın ve Yükümlülükten Habersiz Olanın Mükellefliği

Unutan ve teklîf/yükümlükten habersiz olan kişinin mükellef kılınması imkânsızdır. Ancak bunların uyku ve gaflet halindeki fiilleri sebebiyle, mâlî borçlar gibi bazı hükümlerin sabit olması inkâr edilemez.

Dalgın (الساهي), akıl hastası ve işittiği halde anlamayan kimselerin yükümlü tutulması mümkün olmadığı gibi akledemeyen sarhoşun mükellef kılınması da imkânsızdır. Gazzâlî'ye göre sarhoşa hitâbın imkânsızlığı, burhân ile sâbit olduğundan "Sarhoş iken namaza yaklaşmayın"[641] buyruğunun tevil edilmesi gerekir.[642]

b. Emredilen Kişinin Varlığı

Gazzâlî'nin, Allâh Teâlâ'nın henüz yaratmadan önce, ezelde, kullarına emretmiş olduğunu kabul ettiği halde, mükellefin akıllı ve işiten olmasını şart koşması itiraz konusu olabilir.

Gazzâlî'ye göre 'yok', yokluk durumunda değil, varolması takdiriyle 'emredilen'dir. Çünkü 'yok'un, yokluk durumunda bir şeyi yapmakla emredilmesi imkânsızdır. Fakat kelâm-ı nefsî'yi[643] kabul edenler, doğacak çocuğundan ilim öğrenme talebinin, babanın zâtıyla kâim olmasını mümkün görür. Çocuk vâr oluncaya kadar bu isteğin sürdüğü takdir edilirse onun, bu talebin ve emrin muhâtabı olması imkânsız değildir. Aynı şekilde Allâh Teâlâ'nın zâtıyla kâim olan ve kullarının itâatini gerektiren mânâ da kadîm/ezelîdir. Bu emir, vâr olmaları takdiriyle kullara yönelir. Varlık kazandıkları zaman ise 'emredilmiş' olurlar. Çocuk ve akıl hastası hakkında da aynı durum geçerlidir ve akıllarının olgunlaşması beklenir.

Gazzâlî'ye göre ezeldeki bu mânâ hitâp olarak adlandırılmaz; ancak emredilen şahıs var olup kendisine duyurulunca hitâp haline dönüşür. Bu hitâba emir denilip denilemeyeceği ise tartışmalıdır. Gazzâlî'ye göre emredilen kişinin, itâat eden ve emri

[640] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 83-84.
[641] en-Nisâ 4/43.
[642] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 84-85.
[643] Kelâm sıfatı hakkındaki tartışmalar hakkında özet bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 194-196.

yerine getiren olması için, emredenin varlığı şart olmadığına göre, emrin 'emir' olabilmesi için de, emredilen kişinin var olması şart değildir. Nitekim ümmet, şu an hayatta olmasa da Hz. Peygamber'in emrine itâat ve imtisal etmektedir. Buna dâir günlük hayattan örnekler veren Gazzâlî, hitâp ve emir kavramlarının farkına işaret etmektedir.[644]

c. Mükellefin Temekkünden Önce "Emredilen" Olduğunu Bilmesi

Gazzâlî'nin, emrin aklî inceleme gerektiren yönlerini Hüküm Bölümü'nde; lugavî inceleme gerektiren yönlerini ise Hüküm Çıkarma bölümünde ele aldığını zikretmiştik. Müellifin emrin lugavî incelemesine ayırdığı bölümde son sırada yer verdiği mesele, emredilen kişinin, temekkünden/yapabilirlikten önce kendisinin me'mur olduğunu bilip bilmediğidir.

Meselenin "mahkûm aleyh" ile ilgisi sebebiyle çalışmamızda burada ele alınması uygun görülmüştür. Belirttiğimiz üzere, emir konusunun aklî ve lugavî yönlerini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Nitekim Gazzâlî'nin bu konuyu ele alış tarzı da bu tespitimizi destekler mâhiyettedir. Meseleyi Mu'tezile'nin iddiâlarına verdiği cevaplar doğrultusunda şekillendiren Gazzâlî'nin, lugavî incelemenin ötesine geçtiği, aklî ve lugavî incelemeyi iç içe yürüttüğü görülür.

Mu'tezile, emredilen kişinin, yerine getirme imkânına/temekküne sahip olmadan önce söz konusu emre muhatap olduğunu bilmediğini ileri sürmüştür. Kadı ve -Gazzâlî'nin "ehl-i hak" diye nitelendirdiği- âlimlerin çoğu ise, emredilen kişinin bunu bildiği görüşündedir.

Gazzâlî'ye göre emredilen kişi, ne zaman emre muhatap olursa olsun, kendisinin me'mur olduğunu bilir. Çünkü ilim, malûma tâbidir. Bir kimse, ancak, emir kendisine yöneldiğinde 'emredilmiş' olur. Efendinin, kölesine 'yarın oruç tut' emri, -kölenin yarına kadar yaşaması şartına bağlı olsa bile- gerçekleşmiş ve yürürlük kazanmış bir emirdir. Fakat Mu'tezile mensupları, şarta bağlı emrin, ânında meydana gelmiş olacağı üzerinde ittifak etmiştir. Bununla birlikte şartın ilerde gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin, emreden ve emredilen tarafından bilinmiyor olmasını şart

[644] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 85-86.

koşmuşlardır. Şartın gerçekleşmeyeceği biliniyorsa bu, emir olmaz. Örneğin efendi kölesine 'göğe çıkarsan veya bin yıl yaşarsan oruç tut' dese, bu hitâp emir olamaz. Eğer 'Alem yaratılmış ise veya Allâh var ise oruç tut' dese bu, emir olur; fakat şarta bağlı emir olmaz. Çünkü şart, varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Şartın varlığının veya yokluğunun biliniyor olması, şarta bağlı emre aykırıdır. Dolayısıyla Allâh emrin sonucunu bildiği için, O'nun emrinde şart imkânsızdır.

Gazzâlî'ye göre ise emredilen kişinin bilmemesi şart ise de emredenin sonucu bilmemesi şart değildir. Örneğin efendi, bir sâdık peygamberin sözüyle kölesinin Ramazan'dan önce öleceğini bilse de -köle bilmediği sürece- ona Ramazan orucunu emretmesi mümkündür. Belki bu durumda emredileni ya da başka birini tâate yönelten ve ma'siyetten alıkoyan bir lütuf bulunmaktadır. Belki de bu bir imtihan olup emre uymaya azmetmesi ile sevap; isyana azmetmesi ile ceza alacaktır. Mu'tezile bunu imkânsız görmektedir. Onlara göre köle Ramazan hilâlini görünce, ilgili âyet gereği zâten emir ona yönelecektir. Fakat bu, onun varlık ve kudretinin devamı zannına dayanmaktadır. Hayat ve kudret, teklîfin şartıdır. Köle, Ramazan'ın ortasında ölürse Ramazan'ın ilk yarısında me'mur (emredilmiş) olduğu; ikinci yarısında ise olmadığı ortaya çıkar.[645]

Gazzâlî Mu'tezile'nin bu görüşünün batıl olduğunu beş yoldan ispatlamanın mümkün olduğunu belirtir:

1. Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından önce ümmet, çocuğa –temekkün şartıyla- namaz, oruç, zekat vb.'nin emredildiğini; zinâ, hırsızlık ve öldürme gibi fiillerin de yasaklandığını, içinde bulunduğu anda yani henüz çocukken bilmesi ve böylece itikat etmesi gerektiği üzerinde icmâ' etmiştir. Çocuk, işinin sonucunu bilmemektedir. Allâh'ın işlerin âkibetini bilmesi de bu itikâdın vâcibliğini ondan kaldırmaz.

2. Ümmet, yasaklanmayan bir fiili terk etmeye azmeden kişinin Allâh Teâlâ'ya yakınlaşmış olmayacağında; yasakları terk etmeye ve emredilenleri yerine getirmeye azmeden kişinin ise -fiili yerine getiremeyecek olsa bile- Allâh Teâlâ'ya yaklaşmış olacağında icmâ' etmiştir.

[645] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 15-17.

3. Ümmet, farz namazın, sadece farz niyetiyle sahih olacağında icmâ' etmiştir. Farz niyeti ise ancak farz olduğunu bildikten sonra sabit olur. Kul, vaktin başlangıcında öğle namazının farzına niyet edip namaz vaktinde ölebilir. Mu'tezile'ye göre, bu durumda, öğle namazının ona farz olmadığı anlaşılır. Ancak bu doğru olsa, kişinin farziyet konusunda şüphe duyması gerekir. Niyet, ancak bilinene yönelik bir kasıt olduğu için, böyle şüphe duyulan bir durumda niyet imkânsızdır.

4. Ümmet, Ramazan orucuna başlamanın gerekliliği üzerinde icmâ' etmiştir. Hâlbuki kişinin gündüzün ortasında ölmesi mümkündür. Bu durumda da emir şüpheli bir emir olur ve oruca başlamak gerekmez. Muhâlif, kişinin hayatta oluşunun istıshâb edilmesi gerektiğini ya da vücûba hükmederek en güvenli ve kuvvetli ihtimâli tercih ettiğini iddiâ edebilir. Ancak Gazzâlî'ye göre vücûb, şüphe ve ihtimâl ile sabit olmaz.

5. Vaktin başlangıcında birini hapsederek elini kolunu bağlayan ve namaz kılmasına engel olan kişinin, başkasının namaz kılmasına engel olması sebebiyle asi olacağı konusunda icmâ' vardır. Eğer teklîf/yükümlülük, bu sebeple kalkacak olsa mükellefiyete engel olduğu için, bu kişi ona iyilikte bulunmuş olması; dolayısıyla âsi sayılmaması gerekir.

Gazzâlî'ye göre bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü engellenen kişiye kazâ vâcib olmaktadır. Diğer taraftan engeleyen kişi bir iyilik yapmış değildir; çünkü hem yaptığı haramdır hem de teklîfte bir maslahat bulunduğu için, o kişinin bu maslahatı kaçırmasına sebep olmuştur.[646]

Gazzâlî, Mu'tezile'nin şartlı emre karşı çıkma gerekçesini de iki madde de toplar:

1. Şartlı emri kabul etmek, bir fiilin varlığını, kendisinden daha sonra meydana gelecek bir şeye bağlamaya götürür. Şart, emredilen fiille aynı anda ya da ondan önce gerçekleşmelidir. Şartın sonraya bırakılması imkânsızdır.

Gazzâlî'ye göre ise emir, var olması takdiriyle, şu an bulunmayana (ma'dûm) emretmektir. Şart gerçekleşse de gerçekleşmese de emir mevcuttur ve emredenin zâtıyla

[646] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 17-21.

kâimdir. Örneğin henüz bâliğ olmamış birine yöneltilen emir, bulûğ şartına bağlanmıştır. Bu şart ise emrin, bağlayıcı ve yerine getirilmesi gereken bir emir olması içindir; kesinlikle emrin var olma şartı değildir.

Bazıları, hayatın sona ermesi durumunda, emrin aslen yok olacağını savunmaktadır. Bazı alimler de bunu anlamanın mümkün olmadığı görüşündedir. Örneğin bir kadın gündüzün ortasında öleceğini bilse Mu'tezile'ye göre oruç tutması gerekmez; çünkü yarım gün oruçla emredilmemiştir. Gazzâlî'ye göre ise kuvvetli olan görüş, bu durumda oruç tutmanın vâcib olmasıdır. Çünkü emir o anda mevcut olduğu halde, oruç tutmamasına ruhsat veren durum henüz gerçekleşmemiştir.

2. Emir bir taleptir. Dolayısıyla emir, fiilin imkânsızlığını bilen âmirin zâtıyla kaim olamaz. Nitekim bir efendi kölesine 'göğe çık' dese bu söz, emir olmaz. Böyle bir emir ancak, imkânsız bir fiille mükellef kılmayı mümkün görenlere göre câiz olabilir. Mu'tezile'ye göre; burada önemli olan emredilen kişinin bilmemesi değil, emredenin bilmemesidir. Fiilin imkânsızlığını bilen ve bilmeyen âmir birbirinden farklıdır. Emreden, şartın yokluğunu bildiğinde, talep etmiş olamaz; emir, talep demek olduğuna göre, talepte bulunmadan 'âmir/emreden' olamaz.

Gazzâlî'ye göre Mu'tezile'nin bu görüşü her şeyden önce kendi mezhepleri açısından tutarsızlık arzeder; çünkü onlar kelâmu'n-nefs'i inkâr ederler. Ayrıca Gazzâlî, emrin anlamı olan talepten kastın, irâde ve arzulama olmadığı görüşündedir. Çünkü ma'siyetler, emredilmiş olmadıkları halde, irâde edilmiştir. Tâatler de emredilmiş olmakla birlikte, irâde edilmeyebilir; Allâh Teâlâ'nın irâde ettiği şey meydana gelir. Arzulama ise Allâh Teâlâ hakkında imkânsızdır. Talebin anlamı, kulun maslahatı için, fiilin yapılmasının gerekmesidir. Fakat bu talep, nefsin emri yerine getirmeye veya ona aykırı olanları terk etmeye hazırlanması için bir lütuf olur. Allâh Teâlâ hakkında tasavvur edilebilen bu durum, insanlar arasındaki emirlerde de geçerlidir. Son olarak her emrin, nesholunmama şartıyla kayıtlı olduğuna dikkat çeken Gazzâlî, şartlı emri, ma'kûl bir emir olarak görmektedir.[647]

[647] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 21-24.

d. Mükrehin Mükellef Oluşu

Gazzâlî'nin, "Mahkûm fîh/Hükmün konusu" başlığı altında yer verdiği mükrehin fiillerini, -mükellefle ilgili gördüğümüz için- burada ele almak daha uygun olacaktır. Nitekim Gazzâlî de konunun hemen başında, mükrehin fiillerinin yükümlülük kapsamına girmesinin câiz olduğunu; çünkü buradaki noksanlığın teklîf konusu fiilde değil, mükellefin kendisinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu da konunun, fiilden çok, mükelleften kaynaklanan bir problemi ihtivâ ettiğini göstermektedir.

Gazzâlî'ye göre mükellefi yükümlü kılmanın şartı, 'duyma' ve 'anlama'dır. Bu sebeple akıl hastası ve hayvanın aksine, mükrehin/zorlanan kişinin fiilinin, yükümlülük kapsamına girmesi câizdir. Çünkü mükreh, hitâbı anlamakta ve her ne kadar helâk (ölüm, yaralanma vs.) endişesi duysa da emrin gereğini yapmaya ya da terketmeye muktedir bulunmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre Mu'tezile'nin, mükrehin mükellef tutulmasının imkânsız olduğu; çünkü seçme hakkı olmadığı görüşü doğru değildir. Aksine kişi, zorlandığı fiili terketmeye muktedirdir. Bu sebeple, eğer bir müslümanı öldürmeye zorlanmışsa, bunu terketmesi vâcibdir.

Kişi bazen, bir müslümana zarar vermek üzere olan yılanı öldürmeye; şarabı yere dökmeye ya da buna benzer zâten yapması gereken bir fiile zorlanabilir. Gazzâlî bu noktada, konuyla ilgili bazı inceliklere dikkat çekmektedir. Ona göre emre uymanın, tâat olarak kabulü için, ikrah sebebiyle değil, emir ve yükümlülük sebebiyle fiilin yapılmış olması gerekir. Aksi takdirde kişi, şer'in dâvetine icâbet etmiş olmaz. Ancak bir kimse, ikrah olmasa da hatta terkine zorlansa bile dinin emrini yerine getirecek olsa itâat etmiş kabul edilir ve görünenin aksine bu kişi mükreh olmaz.

3. Mahkûm Fîh/Hüküm Konusu Fiil

Gazzâlî'ye göre hükmün konusu sadece ihtiyârî fiiller olup bunların taşıması gereken bazı şartlar bulunmaktadır:

1. Fiilin meydana gelmesinin mümkün olması: 'Teklîf-i mâ lâ yutâk'ı (tâkat üstü yükümlülüğü) imkânsız görenlere göre, emrin imkânsız bir fiile yönelik olması mümkün değildir. Emir, sadece meydana gelmesi mümkün olabilen 'yok'a yönelebilir.

2. Kulun yapabileceği, kendi ihtiyâriyle gerçekleşmesi mümkün bir fiil olması: Gerçekleşmesi mümkün olsa bile Zeyd'i, Amr'ın yazması veya dikmesiyle mükellef kılmak câiz değildir. Çünkü fiil, mümkün olmakla birlikte muhâtabın kudreti dâhilinde olmalıdır.

3. Fiilin, emredilen tarafından biliniyor olması: Emredilen kişinin, emre konu fiile yönelmesinin tasavvur edilebilmesi için, onun diğer fiillerden ayırt edilebilecek şekilde bilinmesi gerekir. Gazzâlî, tâat ve takarrûb kastı gereken fiiller için bir şart daha öne sürer ki bu da fiilin, Allâh tarafından emredildiğinin bilinmesidir.

İmân ile emredildiğini bilmeyen kâfirin durumu bununla tezat teşkil etmez. Çünkü Gazzâlî'ye göre şartın, bilinmesi veya bilinmesinin mümkün olması gerekir. Bu sebeple hakkında delil olmayan fiilin emredilmesi; çocuk ve akıl hastası gibi akledemeyen kimselere emir yöneltilmesi sahih olmaz.

4. Fiilin, tâat olarak gerçekleştirme irâdesinin sahih olacağı şekilde meydana gelmesi: İbadetlerin çoğu böyledir. Bu şartın iki istisnâsı bulunmaktadır:

a) İlk vâcib: Bu, vücûbu bilmeyi sağlayan inceleme ve düşünmedir. Bu incelemeyi yapmaksızın kişinin vücûbu bilmesi ve onu tâat olarak gerçekleştirmeye yönelmesi mümkün değildir.

b) Tâat irâdesi ve ihlâs: Tâat irâdesi, başka bir irâdeye ihtiyaç duyacak olsa o da bir başka irâdeye ihtiyaç duyar ve bu, bir kısır döngü halinde devam edip gider.[648]

Hüküm konusu fiilin şartlarıyla ilgili bazı meseleler tartışma konusu olmuştur. Bunların husün-kubuh meselesiyle de ilgili olduğu görülür:

a. Emredilen Fiilin Mümkün Olması

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bir grup âlim, yükümlü kılınan fiilin mümkün olmasının şart olmadığı görüşündedir. Gazzâlî'ye göre bu görüş, iki açıdan, Eş'arî mezhebinin bir sonucu olmaktadır:

[648] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 86.

- Oturan kimse, namaza kalkmaya kadir değildir. Çünkü Eş‘arî’ye göre istitâat/yapabilme gücü fiilden önce değil, fiille birliktedir. Kişi ancak, fiilden önce ‘emrolunmuş’ olur.

- Yaratılmış kudretin, mükellefin gücü dâhilindeki fiilleri meydana getirmede hiçbir etkisi yoktur. Aksine kulların fiilleri, Allâh Teâlâ’nın kudret ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ayrıca her kul, bir başkasının fiili ile emredilebilir. Eş‘arî, bu görüşlerine üç delil göstermektedir:

1. “Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme!”[649] buyruğu bunun imkânına delâlet eder. Gazzâlî’ye göre ise âyetten bu anlam çıkmaz; çünkü kastedilen kula ağır gelen ve meşakkatli fiillerdir.

2. Allâh Teâlâ’nın, Ebu Cehil’in iman etmeyeceğini bildirmekle beraber onu inanmakla mükellef tutmuş olması, imkânsızla yükümlü kılmaktır.

Gazzâlî’ye göre bu delil de zayıftır. Çünkü Ebu Cehil, imanla mükelleftir. Deliller açık olduğu ve o da bunu anlayacak akla sahip bulunduğu için iman etme imkânı vardır. Fakat Allâh Teâlâ, onun haset ve inat yüzünden, gücü dâhilinde olan imânı terkedeceğini bilmektedir. İlim, malûma tâbi olur; onu değiştirmez. Eğer yapılacak olan bilindiği takdirde imkânsıza dönüşüyorsa ilim de cehâlete dönüşür. Bu durumda fiil, mümkün ve güç dâhilinde olmaktan çıkar. Gazzâlî’ye göre aynı durum kıyâmet için de geçerlidir. Gücü yettiği halde şu an itibâriyle kıyameti koparmayacağını haber vermiş olsa da bunu şimdi yapmak Allâh Teâlâ’nın kudreti dâhilinde bir iştir. Allâh Teâlâ’nın, kendi haberine aykırı davranması imkânsızdır; çünkü bu durumda ceza tehdidi (vaîd) yalan olur. Ancak buradaki imkânsızlık, fiilin kendisinden kaynaklanmayıp ona hiçbir etkisi de yoktur. Gazzâlî, imkânsızlığı hikmete aykırılığa bağlamayarak Basrî’den ayrılır.

c. Teklîfu’l-muhâl (imkânsızla yükümlü kılmak) mümkün olmasaydı bu imkânsızlık, teklîfin sîgası; mânâsı; bir mefsedete götürmesi ya da hikmetle çatışması sebebiyle olurdu. Sîga sebebiyle imkânsız olmadığı gibi mânâ bakımından da imkânsızlık bulunmamaktadır. Çünkü efendinin, gözleri görmeyen kölesine görmeyi

[649] el-Bakara 2/286.

emretmesi; kölesinden, her iki beldedeki malını koruması için, aynı anda, iki ayrı yerde olmasını istemesi mümkündür. İmkânsızla yükümlü kılma, mefsedete yol açması veya hikmete aykırılığı nedeniyle de imkânsız olamaz. Çünkü Allâh Teâlâ'nın fiillerini bu anlayış üzerine bina etmek imkânsızdır. O'ndan sâdır olan hiçbir şey kabih değildir. Aynı şekilde aslah/en iyi olanı yapmak da O'na vâcib değildir. Bu konu, Allâh Teâlâ ve kulları açısından aynıdır. Çünkü kul, yanlış ve akılsızca davranabilir; bunda mutlak imkânsızlık yoktur.

Gazzâlî'nin bu konuda Eş'arî geleneğe muhâlif olduğu görülür. Ona göre, muhal ile yükümlü kılmanın imkânsızlığı; sîgası, kabihliği veya bir mefsedete götürmesi sebebiyle değildir. Çünkü imkânsızla teklîf âciz bırakma veya kudretini gösterme gâyesiyle olabilir. O halde muhâl ile yükümlü kılmanın imkânsızlığı, teklîf (yükümlü kılma)'in anlamı sebebiyledir. Çünkü teklîf, külfet içeren bir şeyi talep etmektir. talep de bir matlûbu (istenen şeyi) gerektirir. Bu matlûbun, –ittifakla- mükellef tarafından anlaşılır olması gerekir. Dolayısıyla kişiye "hareket et!" demek mümkündür; çünkü bu emir anlaşılmaktadır. Fakat mükellef tarafından bilinmeyen bir lafız kullanarak anlaşılmayan bir emir vermek teklîf olmaz. Çünkü teklîf, külfet içeren bir şeyle hitâp etmektir. Muhatabın anlamadığı bir sözle ona hitâp edilmiş olmaz. Muhâtabın itaatinin tasavvur edilebilmesi için yükümlülüğün anlaşılır olması şart koşulmuştur. Çünkü yükümlü kılmak, tâati gerektirmek demektir. Akılda tâat yoksa tâatin gerektiği tasavvur olunamaz ve akledilemez. Çünkü ağaçtan dikiş dikme talebinin, akıl sahibi kimsenin zâtıyla kâim olması imkânsızdır. Talep öncelikle ma'kûl (akledilebilir) bir matlûbu gerektirir; bu ise ma'kûl değildir, yani akılda bir varlığı yoktur. Bir şey var olmadan önce, akılda onun bir varlığı bulunur. Onun talep edilmesi, ancak akılda var olduktan sonra mümkün hâle gelir. Örneğin kadîm/ezelî olanı meydana getirme, akılda mevcut değildir; dolayısıyla talep edilemez. Beyazın siyahlığı, oturanın kalkış hâlinde oluşu da akılda mevcut değildir. Talep edilen şeyin dış dünyada yokluğu şart olduğu gibi, zihinlerde mevcut olması da şarttır. Çünkü zihinde bir misali bulunmayan şeyin, varlık âleminde de örneği olamaz.

Muhâlif, hâdis kudret, fiille beraber olduğu halde, onu meydana getirmede etkisi bulunmuyorsa her teklîfin, "teklîf-i mâ lâ yutâk" olacağını iddiâ edebilir.

Gazzâlî'ye göre, felçli olmayıp oturana eve girmesini emretmek ile gökyüzüne çıkmasını emretmek arasındaki fark zarûrî olarak idrak edilir. Burada incelenen husus, bu farkın neye dayandığı konusundadır. Eve girme emrinin, temekkün (yapabilme) ve kudrete râci olduğu bilinmektedir. Kudretin etkisi ve meydana geliş vaktiyle ilgili ayrıntılar sonucu değiştirmez. Nitekim bütün fiiller eşit olsa "Bize, tâkatimizin üstünde yükleme"[650] duâsının ve sözü edilen bu zarûrî farkın da bir anlamı kalmaz.[651]

b. İki Zıddın Yasaklanması

Gazalî'ye göre iki zıddın bir araya getirilmesini emretmek gibi, aynı anda iki zıddın yasaklanması da câiz değildir. Örneğin "Hareket ve sükûnu bir araya getir!" veya "Hareket etme ve durma!" denilmesi, bu fiillerin aynı anda yapılması veya terki imkânsız olduğu için câiz değildir.

Bu konuyla ilgili olarak tartışılan örneklerden biri, gasbediImiş ekili bir tarlanın ortasında bulunan kişinin durumudur. Bu kimse, orada beklese de tarladan çıksa da başkasının ekinine zarar verecektir. O halde her ikisini yapması da haramdır. Gazzâlî'ye göre burada Usûlcünün yapması gereken, bu kimsenin, iki zıddı bir araya getirmekle emredilemeyeceğini; iki zıddan da nehyedilemeyeceğini bilmektir. Çünkü bu imkânsızdır. Bu durumda, tarladan çıkmasının, zararı azaltacağı düşünülerek kişinin oradan çıkması söylenir. Gazzâlî, konuya dâir başka örnekler de vermekte ve iki zarardan daha küçük olanın, büyüğe kıyasla vâcib ve tâat olacağına dikkat çekmektedir.

Kulun, gücü dâhilinde olmayan fiille mükellef kılınmasını aklen mümkün görenler, "Allâh hiç kimseye, gücünün üzerinde yükümlülük vermez"[652] âyeti sebebiyle bunun şer'an mümkün olmadığını savunur.

Konuyla ilgili bir başka örnek, bir çocuğun üstüne düşen kişinin durumudur. Bu kimsenin, etrafı başka çocuklarla çevrili olduğundan, hareket etmezse altında kalan çocuğun ölümüne; hareket ederse diğer çocukların ölümüne sebep olmasından endişe edilmektedir. Gazzâlî'ye göre bu kişiye beklemesi gerektiği veya başka seçeneği bulunmadığı için muhayyer olduğu söylenebilir. Bu konuda Allâh Teâlâ'nın bir hükmü

[650] el-Bakara 2/286.
[651] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 86-88.
[652] el-Bakara 2/286.

bulunmadığı; dolayısıyla kişinin, dilediğini yapmakta serbest olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü hüküm, ancak nass ile veya mansûsa (hükmü nass ile belirtilmiş olana) kıyas ile sabit olur. Bu mesele hakkında nass bulunmadığı gibi, kıyas yapılabilecek benzer bir mesele de yoktur. Öyleyse, hüküm, şer'î bildirimin gelmesinden önceki hal üzere kalır. Bir olayın, hükümsüz olması da imkânsız değildir. Gazalî'ye göre bütün bunlar imkân dâhilindedir. İmkânsız olan ise muhâl ile yükümlü kılmaktır.[653]

c. Yükümlülüğün Gereği

Yükümlü kılmanın gereğinin ne olduğu konusunda âlimler ihtilâf etmiştir. Mütekellimînin çoğuna göre, yükümlü kılmanın gerektirdiği şey, yönelme veya uzak durmadır. Her ikisi de kulun kesbidir. Buna göre, oruç emri, bir uzak durma emridir. Uzak durma, karşılığında sevap alınan bir fiildir. Zina ve şarap yasağının gereği, bunların zıtlarından biriyle meşgul olmaktır ki bu terktir. Böylece bu kimse, terk etmesi karşılığında sevap kazanmış olur.

Mu'tezile'nin bir kısmına göre yükümlü kılma, bazen uzak durmayı gerektirir ve bu, bir fiil olur. Bazen de zıddını işlemek kastedilmeksizin, bir şey yapmamayı gerektirir. Mütekellimîn ise buna karşı çıkmıştır. Onlara göre yasak sebebiyle bir fiilden uzak durana, sevap verilir. Sevap ise ancak bir 'şey' karşılığında verilir. "Yapmamak" yokluktur ve bir 'şey' değildir. Hiçbir kudret ona taalluk etmez. Çünkü kudret ancak bir "şey"e taalluk eder. Dolayısıyla kudret ile yok etme mümkün (sahih) değildir. Mükelleften hiçbir 'şey' sâdır olmadığı zaman, bu hiçbir şeye karşılık sevap da alamaz.

Gazzâlî'ye göre, bu açıdan emir çeşitli kısımlara ayrılabilir. Örneğin, oruç ile istenen, uzak durmadır. Bu sebeple oruçta niyet şart koşulmuştur. Zina ve şarap yasağıyla bunların yapılması yasaklanmıştır; dolayısıyla yapan cezalandırılır. Bunları yapmayan kimse ise ne ceza görür ne de sevap kazanır. Ancak yapabilecek durumda iken nefsine hâkim olup bunları terk etmişse kişi bu fiiline karşılık sevap alır. Yapılması yasaklanmış bir şeyi yapmayan kimse, ne ceza ne de sevap alır. Çünkü ondan hiçbir fiil sâdır olmamıştır. Şer'in, zıtlarını işlemesini kastetmeksizin, kişinin kötülükleri

[653] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 88-90.

yapmamasını amaçlaması da imkânsız değildir.[654]

d. Fiilin Şartının Emir Ânında Bulunması

Gazzâlî'ye göre emredilen fiilin şartının, emir ânında mevcut olması şart değildir. Bilakis, emir, hem şarta hem de meşrûta yönelir. Bu durumda kişi, önce şartı yapmakla emredilmiş olur. Bu sebeple kâfirlerin, İslâm'ın fürû'u ile muhatab olması mümkündür. Ancak abdestsiz kişinin, önce abdest almak şartıyla, namaz kılmakla emrolunması gibi inkârcı da önce onu gönderen Allâh Teâlâ'ya imân etmek şartıyla, Peygamber'i tasdikle emrolunmuştur.

Rey taraftarları (Ashâbu'r-rey), buna karşı çıkmıştır. Tartışma, bunun aklen mümkün olup olmadığı ve şer'de vukû bulup bulmadığı noktalarındadır.

Gazzâlî'ye göre bu hususun aklen mümkün olduğu açıktır; çünkü Şâri'in İslâm'ın beş şartını emretmesi ve bunlardan önce imân edip müslüman olma şartını koyması imkânsız değildir. Böylece iman hem bizzat hem de diğer ibâdetlerin şartı olarak emredilmiş olmaktadır.

Abdestsiz kimseye namaz emrinin yöneltilemeyeceğini iddiâ etmek, ömrü boyunca hem abdesti hem namazı terkeden kişinin, namazı terketmesine karşılık ceza görmemesini gerektirir. Bu ise icma'a aykırıdır. Bu mantıktan hareketle, ona abdestten sonra namazın emredilmesi de mümkün olmayıp önce tekbirle emrolunması gerekir. Çünkü önce tekbir alınması şarttır. Tekbirden önce de tekbirin ilk harfi olan hemzenin, sonra sırasıyla diğer harfleri telaffuz etmenin emredilmesi gerekir. Aynı şekilde Cuma namazına koşma emri de ancak ilk adımla birlikte kişiye yönelecektir.

Böyle bir emrin şer'an vâki olup olmadığı hakkındaki tartışmalara gelince Gazzâlî'ye göre, ibâdetlerin vücûbunun hür, mukim, sağlam kişilere ve temiz kadınlara tahsis edildiği gibi, fürû'a dâir hitâbın da sadece mü'minlere tahsis edilmesi mümkündür. Ancak deliller, kâfirlerin de muhâtap olduğunu göstermektedir. Gazzâlî, namazı terk etmeleri sebebiyle kâfirlere azâb edileceği,[655] küfür, öldürme, zina vb. günahları işleyen kâfirlerin bunları yapmayanlarla eşit olmayıp azaplarının

[654] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 90.
[655] el-Müddessir 74/42.

katlanacağını[656] bildiren âyetleri ve kâfirin, Allâh'ı inkâr sebebiyle cezalandırılacağı gibi, Hz. Peygamber (sav)'i yalanladığı için de ceza göreceği husûsundaki icmâ'ı delil olarak göstermektedir. Ona göre bu deliller, Mu'tezile'nin, küfürle birlikte ibâdet tasavvur edilemeyeceği, dolayısıyla yerine getirilmesi mümkün olmayan bir fiilin vâcib olamayacağı şeklindeki dayanaklarını da yıkmaktadır.

Kâfire ibâdetlerin kazâsı gerekmediği halde müslüman iken dininden dönen (mürted)e kazanın vâcib oluşu meselesi de tartışma konularından biridir. Gazzâlî'ye göre kaza, yeni bir emir ile vâcib olur ve bu konuda delilin gereği yapılır. Kaldı ki edâ etmekle emrolunmadığı halde, hayızlı kadının orucu kazâ etmesi vâcib olduğu gibi, bazen de kazâ etmekle emrolunmayan kişi, edâ ile emredilebilir. Ancak Gazzâlî, fakihlerin bu konuda "Mürted, müslümanlık sebebiyle, kazayı borçlanmış (iltizam), kâfir ise bunu iltizam etmemiştir" şeklinde yaptıkları yorumu da zayıf bulmaktadır. Çünkü kul, iltizam etse de etmese de Allâhın lâzım kıldığı her şey gereklidir. Kul iltizam etmediği için borç düşecek olsa ibâdetleri yerine getirip haramları terketmeyi iltizam etmediği için, kâfire de bunların vâcib olmaması gerekir.[657]

III. HÜKÜMLERİN DELİLLERİ

Gazalî'ye göre hükümlerin dört temel delili bulunmaktadır. Bunlar, Kitâb, sünnet, icmâ ve aslî nefye dayanan akıl delilidir. Sahabî kavli ve öncekilerin şeriatı (şer'u men kablenâ) ise üzerinde ihtilâf bulunan delillerdendir.

Gazzâlî'nin aklî kaynaklarla ilgili olarak iki noktaya dikkat çektiği görülür. Bu iki nokta, şer'î delillerin anlaşılması ve usûldeki deliller hiyerarşisinin doğru yorumlanması açısından önemlidir. Gazzâlî'ye göre doğru bir akıl yürütme ile aslında hükümlerin kaynağının tek olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Bu asıl, elbette ki Allâh Teâlâ'nın buyruğudur. Çünkü Hz. Peygamber (sav)'in sözü, bir hüküm olmayıp bağlayıcı da değildir. Bilakis Hz. Peygamber (sav), Allâh Teâlâ'nın hükmünü bildiren bir habercidir. Dolayısıyla hüküm, yalnız Allâh Teâlâ'ya âittir. İcmâ' sünnete, sünnet de Allâh Teâlâ'nın hükmüne delâlet eder. Akıl ise şer'î hükümlere delâlet etmeyip Sem'in yokluğunda hükümlerin de bulunmayacağına delâlet eder. Aklın, aslî delillerden biri

[656] Furkan 25/68-69.
[657] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 91-93.

olarak isimlendirilmesi ancak bazı şartlarla mümkün olabilir. Dolayısıyla aslî deliller, hüküm kaynağı olmaları bakımından değerlendirildiğinde varılacak netice, tek hüküm kaynağının Allâh Teâlâ'nın buyruğu olduğudur. Bağlayıcı olan tek sebep, Allâh'ın hükmüdür. Ancak mükellefe ulaşma yolu bakımından aslî deliller değerlendirildiğinde, hükmün tek kaynağının Hz. Peygamber (sav)'in sözü olduğu görülecektir.[658] Çünkü kullar, hükmü Allâh Teâlâ'dan veya Cebrâil (as)'den işitmemektedir. Kitâb dahî Hz. Peygamber (sav)'in sözü ile bilinmektedir. Dolayısıyla hükümleri mükellefe ulaştıran kaynak yalnız Hz. Peygamber (sav)'in sözleridir.[659]

A. ASLÎ DELİLLER

Gazzâlî'ye göre itibâr edilmesi gereken dört asıl; Kitâb, sünnet, icma' ve aslî nefye dayanan akıl delilidir.[660] Husün-kubuh meselesiyle ilgili olarak bu delillerden yalnız sünnet ve akıl deliline yer verileceği için, Gazzâlî'nin Kitâb bölümünde yer verdiği nesihle ilgili meseleler de burada sünnet başlığı altında ele alınacaktır. Bu değişikliğin, Usûl açısından bir sakıncası bulunmadığı gibi, nesih sünnette de söz konusu olduğu için, daha isâbetli olduğu da söylenebilir. Nitekim Gazzâlî'nin, neshi niçin Kitâb bölümünde ele aldığına dâir açıklamaları da bunu desteklemektedir.

1. Sünnet

Gazzâlî, sünnet başlığı altında, mütevâtir ve âhad haberleri ele almaktadır. Müctehidde bulunması gereken özelliklerden en önemlileri arasında Hadis Usûlü bilmeyi zikreden Gazzâlî'nin, sünnet konusuna, eserinin bütününe oranla oldukça büyük bir alan ayırdığı görülmektedir. Burada, Gazzâlî'nin tertibine uymamakla birlikte, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri ve nesih konularına da yer verilecektir.

a. Haberler

Gazzâlî'ye göre, haber-i vâhidle amel aklen câizdir. Haber-i vâhidle amelin, zâtından dolayı veya bir mefsedete yol açtığı için aklen imkânsız olduğu iddiâ edilemez. Çünkü zannın vücûb için alâmet kılınmasında hiçbir imkânsızlık yoktur. Kıyas, haber-i vâhid, şâhidin beyânı ve yemin ile hüküm vermede vücûb bu şekilde gerçekleşmektedir.

[658] Benzer ifâdeler için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 6.
[659] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 100.
[660] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 100.

Gazzâlî, Basrî gibi haber-i vâhidle amelin aklen vâcib olduğunu savunanlara da karşı çıkmaktadır. Ona göre haber-i vâhidle amel, aklen vâcib veya imkânsız olmayıp sem'an vâkidir. Sahâbe de âhad haberi kabul konusunda icmâ' etmiştir.[661] O halde haber-i vâhidle amelin vâcibliği, icmâ' gibi kesin bir delille bilinmekte olup cehâlet içermez.[662]

b. Hz. Peygamber'in Fiillerinin, Sükûtunun ve Beğenisinin Delâleti

Gazzâlî, Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin hükmünü incelediği bu konuya delâlet bahsinde yer vermeyi uygun görmüştür. Ona göre fiil, uygunluk açısından birbirine eşit anlamlar arasında muhtemel olan mücmel lafza benzemektedir.[663] Hz. Peygamber, yapmış olduğu fiille şer'î bir hükmü açıklamayı kastettiğini belirtmedikçe O'nun fiilleri de umûm ifâde etmez.[664]

Genel olarak fiilin delâletini incelemeye geçmeden önce Gazzâlî, her zaman olduğu gibi konunun kelâmî ve mantıkî temellerine kısaca işâret etmektedir. Burada Peygamberlerin ismet sıfatına değinmeyi gerekli görür. Ona göre Peygamberlerin doğru sözlülüğü ve Allâh Teâlâ'nın onları mucizelerle doğrulaması, akıl burhânı ile sabittir. Küfür, Allâh'ı bilmeme, O'nun risâletini gizleme, tebliğ ettiği konularda yalan, hata ve yanılma, tebliğde kusur; dâvetle emrolunduğu şer'in ayrıntılarını bilmeme gibi fiilleri Peygamberler açısından mümkün görmek, mûcize ile çeliştiği için aklen imkânsızdır. Ancak Gazzâlî'ye göre akıl delili, Peygamberin risâlet göreviyle ilgisi olmayan özel hayatında günah işlemekten masum olduğuna delâlet etmez. Aksine onların büyük günahlardan masum olduğuna tevkîf ve icmâ' delâlet etmektedir.

Küçük günahlarla ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler, bütün günahların büyük olduğu iddiâsıyla Peygamberlerin küçük günahtan korunmuş olmasını vâcib görmüştür. Bazıları da aklen peygamberlerin tüm günahlardan masum olması gerektiğini, aksi takdirde halkın ondan nefret edeceğini iddia etmiştir. Gazzâlî bu iddiâya katılmamaktadır. Ona göre peygamberlerin, insanları nefret ettiren her şeyden masum olması vâcib olmadığı gibi, mûcizenin gereklerinden de değildir. Nitekim Hz.

[661] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 145-148.
[662] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 155.
[663] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 63-64.
[664] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 64-65.

Peygamber'in kâfirlerle savaşı, okuma-yazma bilmemesi, müteşâbih âyetlerin ve neshin varlığı, bazı insanları şüphe ve nefrete sevketmiştir.

Unutma ve dalgınlığın, kendilerine has ibâdetler gibi konularda Peygamberlere câiz olduğunda; şer'in tebliği ve risaletle ilgili konularda ise masum olduklarında ihtilâf yoktur. Peygamberler, şer'i kesin olarak tasdikle mükelleftir. Yanılma câiz görüldüğünde ise tasdik mümkün olmaz.

Hakikat tek olduğu için müctehidlerden sadece birinin isâbetli olduğunu savunan bazı âlimler, Hz. Peygamber (sav)'in, ictihâdında hata edebileceğini ancak bu yanlış üzere bırakılmayacağını iddiâ etmiştir. Her müctehidin isâbetli olduğunu savunanlara göre ise zâten Hz. Peygamber'in hata etmesi söz konusu değildir.

Gazzâlî, bu ön bilginin ardından Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin delâletini ele alır. Ona göre, Hz. Peygamber'in kendi beyânı veya hal karinesi ile bir vâcibi beyân etmek veya meydana gelen bir olayın hükmünü uygulamak için yaptığı anlaşılan fiil, delildir ve beyândır. Ancak kendisine has olduğu bilinen fiil, başkaları hakkında delil olamaz.

Beraberinde nefy veya ispata dâir hiçbir açıklama bulunmayan fiil ise Gazzâlî'ye göre belli bir hükme delâlet etmez. Bilakis, böyle bir fiil, ibaha; nedb; vücûb; Hz. Peygamber'e özel olmak; başkalarını da kapsamak seçenekleri arasında muhtemeldir. Başka bir delil bulunmadıkça bu ihtimallerden biri gerçekleşmez. Böyle fiillerin haramlık, mübahlık ya da vücûb bildirdiğini iddiâ edenler delilsiz hüküm vermiştir; çünkü fiilin bir sîgası yoktur ve bu ihtimaller birbiriyle çatışmaktadır.

Fiilin haramlık bildirdiğini iddiâ edenler, teşrîden önce fiillerin haramlık üzere olduğunu savunanlardır. Gazzâlî, bu iddiâya cevabını "Teşrîden önce eşyanın hükmü" konusunda vermiş olsa da burada bir çelişkiye dikkat çeker. Ona göre, bu görüşün kabulü, Hz. Peygamber'in birbirine zıt iki fiili, iki farklı zamanda yapması durumunda, hem o fiilin hem de zıddının haram olması sonucunu doğurur. Bu ise imkânsızla mükellef tutmak (تكليف المحال)'tır.

Gazzâlî, -katılmasa da- fiilin mübahlık üzere olduğu görüşünü, haramlık ifâde

ettiği iddiâsından daha tutarlı bulmaktadır. Ancak bu görüş sahipleri, söz konusu fiilin, Hz. Peygamber'in ümmete serbestlik verdiğine delâlet ettiğinden yola çıkarak mübahlığı savunmakta ise bu aklî ve şer'î delile dayanmaksızın keyfî bir hüküm vermektir. Fakat fiiller hakkında aslolan, güçlüğün kaldırılması olduğundan söz konusu fiilin, şer'den önceki hâli üzere kalacağını kastetmişler ise doğrudur. O halde Hz. Peygamber yapmadan önce de fiil mübah olduğu için O'nun fiilinin bir delâleti yoktur.

Fiilin mendûbluğa delâlet ettiği görüşü de Gazzâlî'ye göre yanlıştır. Çünkü bu görüş, vâcibin, nedbe bir ilâvede bulunma anlamına gelmesi demektir. Hâlbuki ikisi farklı şeylerdir. Gazzâlî'ye göre ancak ibâdet konularında fiil, nedbe hamledilebilir. Günlük yaşantıdaki fiillerin hamledilebileceği en alt sınır ibahadır. Ancak Gazzâlî, ibaha hükmünün de sırf fiilden çıkarılmadığına vurgu yapar. Sahâbe de Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin cevâza delâlet ettiğine kâni olmuştur. Nitekim bu da Hz. Peygamber (sav)'in küçük günahlardan korunmuş olduğuna delildir. Sahâbenin, Hz. Peygamber (sav)'in gündelik fiillerinde ona uyarak teberrük etmeleri ise başka karineler bulunmadan sadece bu fiillere dayanarak böyle yaptıklarını göstermez.

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'e teessî/uyma, O'nun yaptığı fiili, O'nun yaptığı şekilde yapmaktır. Hz. Peygamber'in vâcib/mübah bir fiili, mendûb olarak yapıldığında O'na uyulmuş olmaz. Kendi beyânı veya bir karine ile Hz. Peygamber'in kasdını ve fiilin hangi vecihte yapıldığını bilmeksizin O'na teessî imkânsızdır.

Fiilin vücûba hamledileceği görüşünü de yanlış bulan Gazzâlî'ye göre bu iddiâ sahipleri de keyfî hüküm vermektedir. Onların "Hz. Peygamber'in fiili, hakikat, doğru ve maslahat olmalıdır; böyle olmasa idi yapmazdı" şeklindeki savunmaları da iddiâlarını doğrulamaya yetmez. Çünkü bu sadece Hz. Peygamber hakkında kabul edilebilir. Ancak fiilin başkaları için de hakikat, doğru ve maslahat olması gerekmez. Nitekim Hz. Peygamber (sav) ile ümmetinin birçok câiz, vâcib ve haram fiillerde farklı hükümlere tâbi olduğu görülmektedir. Vücûba hamletme taraftarlarının, teessî yoluyla Hz. Peygamber'i yüceltmenin vâcib olduğu görüşüne de Gazzâlî aynı gerekçeyle karşı çıkar. Çünkü bir hükümdarı ta'zim, onun tahtına oturduğu gibi, tahta oturmak değil, emir ve yasaklarına uymaktır. Örneğin Hz. Peygamber bir adakta bulunmuş olsa o adağı başkalarının da yerine getirmesi ta'zim olmaz.

Vücûb taraftarlarının bir başka delili de fiillerinde Hz. Peygamber'e uyulmazsa sözlerinde uymamanın da câiz olacağı; bunun da O'nun değerini azaltmak ve kalpleri ondan uzaklaştırmak anlamına geleceğidir. Gazzâlî, öncelikle fiille söz arasındaki farka işâret eder. Hz. Peygamber'in sözleri, taaddî (geçişlilik) özelliği taşımaktadır; ancak fiilleri, kendisine özeldir. Hz. Peygamber (sav)'in sözlerine muhâlefet etmek, isyan etmek demektir. Gazzâlî'ye göre şâyet Hz. Peygamber (sav)'e benzemeyi terk etmek, O'nu küçültmek demek olsa -O'na özgü bazı ibâdet ve muâmelâtı terk etmek bir yana- peygamberlik iddiâsında bulunmamanın bile bu anlama gelmesi gerekir.

Muhâliflerin görüşlerini hayalden ibâret gören Gazzâlî, fiilin, müşterek lafız gibi ihtimallere delâlet ettiği, başka bir delil bulunmadıkça bu ihtimallerden birine hamledilmesinin câiz olmadığı görüşündedir. Ayrıca ona göre, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri konusunda aslolan, aksi bildirilmedikçe bunların hâss olmasıdır. Gazzâlî, muhaliflerin delillerini muhtevâ bakımından eleştirdikten sonra istidlaldeki usûl yanlışlığına da dikkat çekmeyi ihmal etmez. Ona göre bu konu usûlün temel konularından olup muhâliflerin delil olarak gösterdiği âhad haberler ile sabit olamaz.[665]

Öyleyse müctehide vâcib olan, fiilin âmm bir hitabı açıklamak veya bağlayıcı ve âmm bir hükmü yerine getirmek için yapılıp yapılmadığını araştırmaktır. Eğer böyle ise ona uymak gerekir. Ancak buna dâir bir delil yoksa ona uymak gerekmediği gibi, Hz. Peygamber (sav) hakkında fiilin hükmünün ne olduğunu araştırmak da gerekmez. Diğer taraftan fiilin beyân için olduğu sahâbe için açıktır. Hz. Peygamber'in fiil hakkındaki açıklamasının sonraki nesillere ulaşmamış olma ihtimâli bulunduğu için, onlara göre zahir olan, -örneğin hakkında mücmel bir hitâp bulunan- fiilin beyân için olmasıdır.[666]

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in beyân niteliği taşıyan bir fiiline uyarken, aksini gerektiren bir delil yoksa yer ve zamana itibâr edilmez. Ancak şekil ve keyfiyetine itibâr gerekir.[667] Hz. Peygamber'in takririne gelince, Gazzâlî'ye göre O'nun

[665] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 212-221.
[666] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 222.
[667] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 224.

bildiği halde susması ve karşı çıkmaması fiilin câizliğine delilidir.[668]

Gazzâlî'ye göre iki söz (emir, nehiy veya hüküm) teâruz edebilir ve bu durumda nesih söz konusu olur. Ancak fiillerin teâruzundan bahsedilemez; çünkü iki fiilin, iki farklı zamanda, iki farklı kişiyle ilgili olduğu gerekçesiyle birbirine zıt hükümler uzlaştırılabilir.[669]

c. Nesihle İlgili Meseleler

Gazzâlî, Kitâb'ın hükümlerini tevil, tahsis ve nesih olmak üzere üç grupta inceler. Tevil ve tahsise, hüküm çıkarma metodlarını ele aldığı bölümde yer veren Gazzâlî, nesih konusunu, -genellikle haberler bölümünden sonra zikreden Usûl âlimlerinin aksine- Kitâb bahsine yerleştirmiştir. Buna gerekçe olarak neshin, Kitâb'da söz konusu olmasını ve eserindeki "Haberler" bölümünün uzunluğunu göstermektedir.[670]

1) Neshin Tanımı

Gazzâlî'nin tanımıyla nesih, önceki hitâpla sâbit olan hükmün kalktığına delâlet eden, sonra gelen hitâptır ki sonraki olmasa hüküm, önceki hitâp ile sâbit kalmaya devam edecektir. Nesih hem nass ile hem de nasın mânâsı, dolaylı veya dolaysız işâretleriyle ve diğer delillerle olabileceği için Gazzâlî, tanımda 'nass' yerine 'hitâb' lafzını tercih etmiştir.[671]

Fukahâ ise Allâh'ın kelâmının kaldırılmasını mâkul görmeyerek neshi, ibâdetin müddetini veya ibâdetin bitiş zamanını gösteren hitâp olarak tanımlamışlardır.[672] Mu'tezile'ye göre nesih, önceki nass ile sâbit hükmün benzeri (misl)'nin zâil olduğuna delâlet eden hitâptır ki bu olmasa önceki hüküm sâbit kalacaktır. Mu'tezilîler, "raf'/ortadan kaldırma" yerine "zâil olma" sözünü tercih etmiştir. Gazzâlî'ye göre ise neshin hakikati, 'kaldırma'dır; onlar bu târifle neshin hakikatini, tanımından çıkarmış olmaktadır.

---

[668] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 225.
[669] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 226-227.
[670] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 107.
[671] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 107-108.
[672] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 108.

Muhâlifler, hükmün kaldırılmasının mümkün olmadığına beş delil göstermektedir. Gazzâlî, bu iddiâları tek tek cevaplar.

1. Kaldırılan (المرفوع), ya sâbit bir hüküm ya da henüz sâbit olmamış bir hükümdür. Sâbit olmuş hükmün kaldırılması mümkün değildir. Sâbit olmamış hükmün de kaldırılmasına gerek yoktur. Öyleyse nesih, sâbit hükmün kendisinin değil mislinin/benzerinin kaldırılması ya da fukahânın dediği gibi ibâdetin müddetini açıklamadır.

Gazzâlî'ye göre nesih, tıpkı akdin feshi gibidir. Bir akit feshedildiğinde, bu fesih, akdin gereği olan mutlak mülkiyet hükmünün devamlılığını kesen bir sebep olur. Feshi gerektiren bir sebep söz konusu olmasa akdin hükmü devam edecektir. Sonradan ortaya çıkan bir sebeple akdin feshedilmesi, satım akdinin, fesih zamanına kadar uzanan muvakkat (süreli) ve eksik mülkiyet devri sağlayan bir akit olduğu anlamına gelmez. Gazzâlî'ye göre neshin tahsisten farkı da budur. Tahsis, lafızla sadece bazı şeylere delâletin kastedildiğini; nesih ise lafzın kendisiyle murâd edilen şeylere delâletten çıkarıldığını açıklar.

2. Allâh Teâlâ'nın kelâmı, kadim/ezelîdir. Kadîm olanın kaldırılması tasavvur edilemez.

Gazzâlî, bu iddiâyı da asılsız bulmaktadır; çünkü ona göre neshin anlamı, kelâmı kaldırmak değil, onun mükellefle ilişkisini kesmektir. Ezelî kelâm, akıl sahibi muktedire taalluk eder. Acziyet ve akıl hastalığı meydana gelirse bu taalluk ortadan kalkar. Akıl ve kudret geri geldiğinde bu taalluk da tekrar ortaya çıkar. Ezelî kelâm, bizzat değişmez. Acziyet ve ölüm, mükellef açısından hitabın taallukunu kaldıran sebeplerdir. Nesih de böyledir. Gazzâlî'ye göre bu anlamların kapalı olması sebebiyle bazıları, kelâmın kıdemini (ezelî oluşunu) inkâr etmiştir.

3. Allâh Teâlâ bir şeyi, sadece hasen olduğu için sâbit kılmıştır. Onu yasaklaması, hasenin kabihe dönüşmesi sonucunu doğrurur ki bu imkânsızdır.

Gazzâlî, hasen ve kabih kavramlarının teklîf açısından bir anlamı olmadığı iddiâsını yineler. Ona göre bunları kökten iptal etmek, bir fiilin herhangi bir vakitte

hasen, bir başka vakitte ise kabih olmasına gerekçe bulmaktan evlâdır. Çünkü nesih, böyle şeylere has değildir. Bilakis bir fiilin herhangi bir vakitte emredilmesi ve o vakit girmeden önce yasaklanması da mümkündür ki bu durumda emredilen fiil yasaklanmış olmaktadır.

4. Allâh Teâlâ bir şeyi emretmişse, o şeyin varolmasını irâde etmiştir. İrâde edilen bir şey, yasaklanamaz ve kerih görülemez. Gazzâlî'ye göre ise hükmün kaldırılması durumunda, irâde edilen (istenen) şeyin mekrûha dönüştüğü iddiâsı da batıldır. Çünkü emir irâdeden farklıdır. Örneğin ma'siyetler, 'emredilmiş' olmadığı halde irâde edilmiştir.

5. Kaldırmak, bedâya delâlet eder. Çünkü Allâh Teâlâ bir şeyi emrettikten sonra yasaklamıştır. Sanki hüküm vermiş olduğu konuda bedâ gerçekleşmiş ve Allâh Teâlâ, vermiş olduğu hükümden dolayı pişman olmuş gibidir. Gazzâlî'ye göre hükmün kaldırılmasının bedâyı gerektirdiği iddiâsı da geçersizdir. Çünkü eğer bu iddiâ ile neshin, mübahı haram kılmayı, emredileni yasaklamayı gerektirdiği kastediliyorsa bu, "Allâh dilediğini yok eder, dilediğini ispat eder"[673] âyeti gereği câizdir. Gündüz yemeyi haram kılıp gece mübah kılması gibi, burada da hiçbir çelişki yoktur. Eğer Allâh Teâlâ'nın önceden bilmediği bir şeyi daha sonra farketmesi kastediliyorsa bu imkânsızdır. Nesih bunu gerektirmez. Bilakis Allâh Teâlâ, kullara mutlak biçimde emrettiğini; belli bir vakte kadar onların mükellefiyetini devam ettireceğini ve sonra hükmü onlardan neshetmek sûretiyle mükellefiyeti sonlandıracağını bilmektedir. Hükmü neshedeceğini bildiği vakit geldiğinde, onu nesheder. Burada bilgisizliğin ardından açıklığa kavuşmuş bir durum yani bedâ söz konusu değildir.

Mükelleflerin, Allâh katında nesih vaktine kadar mı yoksa ebediyyen mi emredilmiş olduğu da cevaplanması gereken bir sorudur. Nesih vaktine kadar emredildiği söylenirse fukâhanın nesih tarifi doğru olacaktır. Ebediyyen emredildiği iddiâ edilirse de Allâh Teâlâ'nın ilmi ve malumu değişmiş olacaktır.

Gazzâlî'ye göre mükellef, Allâh'ın ilminde, nesih zamanına kadar emredilmiştir. Nesih, bedâyı gerektirmez. Yahudiler bunu anlayamadıkları için, neshi

[673] er-Ra'd 13/39.

inkâr etmiş; Rafizîler ise bedâ yanlışına düşmüştür. Gazzâlî, bunun açık bir küfür; Allâh Teâlâ'ya bilgisizlik ve değişim nispet etmek anlamına geldiğini belirtir. Allâh Teâlâ'nın ilmiyle her şeyi kuşattığına ve O'nda, sonradan olma durumlar, değişmeler meydana gelemeyeceğine delâlet eden deliller, bedânın imkânsızlığını göstermektedir.[674]

2) Neshin İsbâtı

Gazzâlî, neshin aklen mümkün olduğu görüşündedir. Ona göre neshin, bizzat, şeklinden dolayı ya da bir mefsedete veya imkânsızlığa götüreceği için aklen mümkün olmadığı iddiâ edilemez. Gazzâlî, neshin hakikatini açıklarken onun zâtı ve şekli itibâriyle imkânsızlık içermediği görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Nesih, bir mefsedete veya kubha yol açtığı için de imkânsız olamaz. Bu iddiânın geçerli olduğu kabul edilse bile Allâh Teâlâ'nın, kullarının maslahatı bulunduğunu bildiği için bir hükmü önce sâbit kılıp sonra neshetmesi mümkündür. Dolayısıyla nesih, aklen mümkün, sem'an vâkidir.[675]

3) Yerine Getirilmeden Önce Emrin Neshi

Mu'tezile, emrin, yerine getirilmeden önce neshedilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Gazzâlî ise bunun mümkün olduğunu savunur. Örneğin Şârî', hac emrini Ramazan'da verip Arefe gününden önce de onu yasaklayarak önceki emrini neshedebilir. Yine Şâri', sonsuza kadar namaz kılmayı emredip bir sene sonra namazın vücûbunu neshedebilir. Bu nesih, ilk lafızla bütün zamanlara delâletin kastedilmediği anlamına gelmez; bilakis, lafzın hükmünün bir süre devam ettikten sonra kesilmesidir. Çünkü hükmün devamı, neshin yokluğu şartına bağlanmıştır. Mükellef edâ imkânı bulmadan (temekkün) önceki emir, şartlı olarak sâdır olmuş bir emirdir. Emredilen kişi henüz temekküne sahip olmasa da emre muhatap olduğunu bilmektedir. Gazzâlî'ye göre Mu'tezile bunu anlayamadığı için, şartlı emrin varlığını inkâr etmiştir.

Gazzâlî, ayrıntıları emir bölümüne havâle ederek bu görüşün yanlışlığını gösteren bir delil zikretmektedir. Örneğin, namaz kılan bir kimse, tamamlayamadan öleceğini bilmese de farza niyet eder. Namaz esnâsında ölecek olsa onun emre muhâtap

[674] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 107-110.
[675] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 111-112.

olmadığı anlamı çıkmaz. Çünkü o şartlı bir emre muhatap olmuştur ve böyle bir emir, şart gerçekleşse de gerçekleşmese de emir olarak varlık kazanmıştır. Mu‘tezile ise şart gerçekleşmediği zaman, vücûbu tevehhüm edilen emrin, aslında var olmadığının anlaşılacağını iddiâ eder. Gazzâlî’ye göre bu iddiâları, mükellefin emri yerine getirmeye imkân bulmasından önce neshi imkânsız görmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar bu görüşü, bir fiilin aynı anda ve aynı şekilde emredilmiş; yasaklanmış; hasen; kabih; mekrûh; irâde edilmiş; maslahat ve mefsedet olması sonucuna götüreceği için reddetmektedir. Gazzâlî, onların husün-kubuh ve salâh-fesâd ile ilgili görüşlerinin batıl olduğunu hatırlatıp diğer iki iddiâlarını cevaplama ihtiyacı hisseder.

Birinci iddiâları, bir fiilin aynı anda hem emredilmiş hem yasaklanmış olamayacağıdır. Gazzâlî’ye göre bu iddiâya iki açıdan cevap verilebilir:

1. Burada emir ile yasak, farklı şekil (vecih)’lerdeki fiile yöneliktir. Örneğin abdestsiz namaz yasaklanmış, abdestli namaz emredilmiş; puta secde etmek yasaklanmış, Allâh’a secde etmek emredilmiştir. Gazzâlî, Mu‘tezile’nin konuyla ilgili öne sürdüğü görüşleri zayıf bulur. Ona göre şart, varlığı ve yokluğu tasavvur edilebilen şeydir. Varlığı gerekli olanın şart koşulmasında bir mânâ yoktur. Emredilen kişi, ancak emrin devam etmesi ve nehyin bulunmaması durumunda emredilmiş olabilir. Emreden, kendisinin yasak koymaması şartıyla mükellefe emredemez. Aynı şekilde fiilin hâdis veya araz olması şartıyla yahut zaten bulunması gereken bir başka şeyi şart koşarak da emir veremez. Çünkü bu, şart koşmanın anlamına aykırıdır.

2. Şâri‘in, bir vecih üzere emrettiği fiili, aynı vecih üzere yasaklaması mümkündür. Bunda bir imkânsızlık yoktur. Çünkü emredilen fiil, zâtı sebebiyle veya emirden önce de taşıdığı bir vasıf dolayısıyla hasen olmadığı için burada bir çelişki yoktur. Ayrıca emredilen fiil, irâde edilmiş değildir. Dolayısıyla hem irâde edilen hem kerih görülen olması sebebiyle de çelişki arzetmez. Gazzâlî, Mu‘tezile usûlüne ait bu iddiâları husün-kubuh bahsinde cevaplamıştır.

Gazzâlî’ye göre emrin sonucu, emredilen tarafından bilinmekte ise bu sahih olmaz. Ancak Allâh Teâlâ’nın sonradan kaldıracağını kesin olarak bildiği bir fiili emretmesi, emrin sıhhatini engellemez. Çünkü böylece emredilen kişinin, emri yerine

getirmeye azmetmeyi mi yoksa buna engel olan eğlence ve fesâd türünden işlerle meşgul olmayı mı seçeceği hususunda bir imtihan amaçlanmış olabilir. Mükellef, bu imtihandaki tercihine göre sevap veya ceza hak eder. Bir başka sebep, böyle emretmede bir lütuf ve maslahat bulunması olabilir.

Gazzâlî'ye göre Mu'tezile'nin şartlı emre karşı çıkmaları kendi görüşleri açısından tutarsızlık arzeder. Çünkü onlar, işlerin sonucunu bilen Allâh Teâlâ'nın şarta bağlı va'dini mümkün görmüşlerdir. Allâh Teâlâ'nın fısk ve dinden dönme gibi, onu boşa çıkaracak bir fiil bulunmaması şartıyla, tâate karşılık sevap vermeyi va'd ettiğini; günahı örtecek bir tevbe bulunmaması şartıyla da ma'siyete karşılık ceza vereceğini bildirdiğini söylemişlerdir. Allâh Teâlâ, kimin dinden dönmüş, kimin tevbe etmiş olarak öleceğini bildiği halde va'd ve va'îdinde bunları şart koştuğuna göre emir ve nehyini de şarta bağlaması imkânsız değildir. Buradaki şart, işlerin sonucunu bilmeyen kula yöneliktir.

Mu'tezile'nin ikinci iddiâsı, temekkünden önce neshin imkânsız olduğudur. Onlar, emir ve nehyi Allâh Teâlâ'nın kadim/ezelî kelâmı kabul eden -Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu- muhâliflerine, aynı kelâmın nasıl olup da hem emredip hem de yasaklayabileceği; hem nâsih hem de mensuh olabileceği noktasında itiraz etmektedir.

Gazzâlî, bu itirazın iki problem içerdiğine dikkat çeker. Birincisi, Allâh Teâlâ'nın kelâmının mâhiyetidir. Gazzâlî, öncelikle bunun âlimlik sıfatına benzediğine dikkat çeker. Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere âlimlik, tek bir hal olmasına rağmen sonsuz ayrıntıları bilmeyi içermektedir. Gazzâlî'ye göre bu meselenin, tartışma konusuyla ilgisi bulunmayıp çözümünün Kelâm ilminde aranması gerekir.

İkincisi ise Allâh Teâlâ'nın kelâmının bir tek olup bunun da bir şeyi emretmek ve onu yasaklamak olduğudur. Mükellef bunları aynı anda öğrenmiş olsa, onun vücûba inanıp edâya azmetmesi tasavvur edilemez; çünkü bu, haramlığa inanıp terke azmetmesinden evlâ değildir. Gazzâlî'ye göre Allâh Teâlâ'nın kelâmı, zâtı bakımından tek olsa da bir şeye nispetle emir; başkasına nispetle haber olabilmektedir. Fakat bunlarla mükellefin imtihan edildiğinin tasavvur olunabilmesi için onları, iki farklı vakitte duyması gerekir. Bu sebeple nâsihin sonra gelmesi (terâhî) şart koşulmuştur.

Mükellefin, ikisini aynı anda duyması durumunda imtihan câiz olmaz.

Gazzâlî, kendi mezhebinden bazı âlimlerin savunduğu, emrin, emredilene ulaşmadıkça 'emir' sayılamayacağı görüşünün, Mu'tezile'nin iddiâ ettiği bu çelişkiyi tamamen kaldıracağına da dikkat çeker. Gazzâlî'nin, kendi görüşünü nasslarla da delillendirdiği görülür.[676]

4) Nâsihin Mensûhtan Daha Ağır Olması

Hükmün, kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilmesini câiz görmeyenler olmuştur. Gazzâlî'ye göre bu, aklî bir imkânsızlık içermez. Çünkü nâsihin daha ağır bir hüküm içermesi, bizzat imkânsız olmadığı gibi, bir maslahat sebebiyle de imkânsız olamaz. Gazzâlî, maslahat gerekçesi kabul edilse bile, hafif olan hükmün ağırlaştırılmasında da bir maslahat bulunmasının imkânsız olmadığını savunur.

Muhâlif, Allâh Teâlâ kullarına karşı çok merhametli olduğu için, hükmü ağırlaştırmanın O'na yakışmayacağını iddiâ edebilir. Gazzâlî ise bu mantığa göre, teklîfi/yükümlülüğü başlatmanın; kullara hastalık, fakirlik ve çeşitli sıkıntılar vermenin de O'na yakışmaması gerektiğini belirtir.

Muhalif, "*Allâh size kolaylık diler, zorluk dilemez*"[677] ve "*Allâh size hafif-letmeyi murad etti*"[678] gibi âyetleri delil olarak göstermektedir. Gazzâlî'ye göre bu durumda Allâh Teâlâ'nın insanlara her şeyi mübah kılıp onları serbest bırakması gerekir ki asıl kolaylık bundadır. Ayrıca hükmü, kolaylıkta dengi olan bir hükümle de neshetmemesi gerekir. Çünkü kolaylık, hükmün bedelsiz ya da daha hafif bir bedelle kaldırılmasındadır.

Muhâlifin bir başka delili, neshedilen her âyetin yerine daha hayırlısının veya denginin getirileceğini bildiren âyettir.[679] Onlara göre âyetteki "hayırlılık" âmm/geneldir. Hayır ise kul için hayırlı olandır. Yoksa Kur'ân zaten bütünüyle hayırdır. Kul için hayırlı olan ise daha hafif olandır. Gazzâlî, hayır kavramının böyle

[676] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 112-116.
[677] el-Bakara 2/185.
[678] en-Nisa 4/28.
[679] el-Bakara 2/106.

anlaşılmasını yanlış bulur. Bilakis hayırlı olan, şu anda kula daha ağır gelse de sevâbı daha çok olup sonuç itibâriyle kulun maslahatına daha uygun olandır.

Aklî açıdan muhâlifin iddiâsının geçersizliğini ispatlayan Gazzâlî, onların şer'de hükmün ağırlaştırılmasının vâki olmadığı iddiâlarını da örneklerle çürütmeye çalışır. Örneğin başlangıçta oruç ile fidye arasında muhayyerlik verilmişken daha sonra oruç kesin olarak emredilmiş[680] ve seçme hakkı kaldırılmıştır. Bazı âlimlere göre namaz iki rek'at iken dört rek'ate çıkarılmıştır. Bunlara benzer pek çok ağırlaştırılmış hüküm bulunmaktadır.[681]

5) Nesih Haberi Ulaşmamış Kişinin Durumu

Nesihten haberi olmayan kişinin durumu, âlimler arasında ihtilâf konusudur. Gazzâlî'ye göre neshin, bir hakikati bir de neticesi bulunmaktadır. Neshin hakikati, önceki hükmün kalkmasıdır. Neticesi ise kazânın vücûbu ve önceki amelin artık müczi'/yeterli olmadığıdır. Buna göre neshin hakikati, kendisine haber ulaşmamış kişi hakkında sâbit olamaz. Çünkü Beyt-i Makdis'e yönelme emrinden sonra, Mekke'de bu hüküm neshedildiğinde, o anda Yemen'de bulunan kişiden, önceki emir düşmez. Aksine önceki emri yerine getirmekle yükümlü olup terk ederse âsi olur.

Nesih öğrenildikten sonra, kazânın gerekip gerekmeyeceği de Gazzâlî'ye göre nass veya kıyasın delâletiyle bilinir. Bazen edâsı vâcib olmayan fiilin, kazâsı vâcib kılınabilir. Örneğin hayızlı bir kadın, -kazâsı vâcib olduğu halde- oruç tutsa âsî olur. Uyuyan veya bayılan kimsenin de bu haldeyken kendisine vâcib olmayan fiili, daha sonra kazâ etmesi gerekir.

Bu durumda, nâsihin, yeni hüküm mü yoksa mükellefin onu bilmesi mi olacağı gündeme gelmektedir. Gazzâlî'ye göre hükmü kaldıran nâsihtir. Fakat bilmek de neshin şartıdır. Şart mevcut olduğunda kaldırma, nâsihe havale edilir. Fakat şart gerçekleşmeden önce nesih olamaz. Çünkü nâsîh bir hitâptır ve kendisine ulaşmamış kişi açısından hitâp sayılamaz.[682]

---

[680] el-Bakara 2/184-185.
[681] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 120.
[682] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 120-121.

6) Neshe Konu Olan Hükümler

Gazzâlî'ye göre her şer'î hüküm neshedilmeye uygundur. Ancak Mu'tezile bunun aksini savunmaktadır. Onlara göre husün veya kubhu gerektiren zatî sıfatlara sahip fiiller neshedilemez. Allâh'ı bilme/marifetullah, adâlet ve nimet verene şükretmek gibi fillerin vâcibliğinin; küfür, zulüm ve yalan gibi fiillerin haramlığının neshi câiz değildir. Mu'tezile, bu iddiâsını, aklın, bir şeyin hasen/kabih olduğuna hükmedebilmesi ve en iyiyi (aslah) yapmanın Allâh'a vâcib olması görüşleri üzerine bina etmiş; bu sebeple Allâh Teâlâ'yı emir ve yasak konusunda kısıtlamışlardır.

Gazzâlî'ye göre, bütün bunlar bâtıldır. Kulların maslahatına olsun veya olmasın, teklîf/yükümlü kılma, Allâh Teâlâ'ya vâcib değildir.[683] Bununla birlikte yükümlü kıldıktan sonra tüm mükellefiyetleri neshetmesi de mümkün değildir. Çünkü nesheden Allâh Teâlâ bilinmeden, nesih bilinemez. Mükellefin neshi, neshedeni ve neshin delilini bilmesi gerekir. O halde bu teklîf/yükümlülük, zorunlu olarak neshedilmeden kalacaktır. Gazzâlî, Allâh Teâlâ'nın, kendisini bilmemekle mükellef tutmasının ya da bilmeyi haram kılmasının câiz olmadığı görüşünü de kabul etmektedir. Çünkü kendisini bilmemekle yükümlü kılması, O'nu bilmeyi ihtivâ etmektedir. İmkânsızla mükellef kılmaya karşı çıkanlara göre, böyle bir yükümlülük mümkün değildir. Aynı şekilde, Allâh Teâlâ'nın, bazı hâdiseleri mâhiyetinin aksine bilmekle mükellef tutması da câiz değildir. Çünkü bu, yapılması ve terkedilmesi sahih olmayan bir imkânsızdır.[684]

2. Akıl Delili ve İstıshâb

Gazzâlî, akıl delilini, şer'î delillerin dördüncüsü olarak zikretmektedir. Husün-kubhun tesbiti de dâhil olmak üzere akla, hiçbir şer'î hükmün ispatında müstakil kaynak olma yetkisi vermeyen Gazzâlî'nin, Kitap, sünnet ve icmâ'ın ardından dördüncü delil olarak onu zikretmesi ilk bakışta tutarsız gelebilir. Ancak akıl delilinden ne kastettiği anlaşıldığında durum açıklığa kavuşmaktadır.

Gazzâlî'ye göre sem'î hükümler akıl ile bilinemez. Aklın delil olmasından

[683] Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 111-114.
[684] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 122-123.

Gazzâlî'nin kastı, teşrîden önce, zimmetin vâciblerden yani yapılması zorunlu fiillerden temiz (beri') olması; mükelleflerin davranış ve tutumlarında herhangi bir kısıtlama bulunmamasıdır. Teşrî' anına kadar hükümlerin bulunmadığı, akılla bilinir. Örneğin beş vakit namaz vâcib kılındığında, altıncı namaz, Hz. Peygamber'in açıklamasıyla değil; zâten vücûb bulunmadığı için vâcib olmaz. Çünkü vücûbu gösteren bir şey bulunmadığı için, altıncı namaz "aslî nefy" üzere kalır. Aynı şekilde Ramazan orucu vâcib kılındığı zaman Şevval orucu da aslî nefiy üzere kalır. Bir vakitte herhangi bir ibâdet vâcib kılındığı zaman, bu vaktin geçmesinden sonra o ibâdet aslî nefiy üzere kalacağı gibi, güç yetirenlere ibâdet vâcib kılındığında, güç yetiremeyenlerin ibâdeti de aslî nefy yani önceki hâli olan yokluk üzere kalır. Gazzâlî, hükümleri ispat bakımından aklı yetersiz bulmakta; ancak aslî nefyi değiştiren bir şer'î hüküm gelinceye kadar, hükümlerin yokluğuna delâlet etmede, aklı bir delil olarak kabul etmektedir.

Gazzâlî'nin burada bahsettiği, delili bilmenin yokluğu değil, aksine delilin yokluğunu bilmektir. Nitekim ilki hüccet olamazken ikincisi hüccettir. Delilin yokluğu bazen bilinir, bazen de zannedilir. Örneğin Şevval orucunun vücûbuna dâir delilin yokluğu bilinmektedir. Vitir ve kurbanın vâcibliğini araştıran bir müctehid, bu konuda delil bulamadığında, böyle bir delilin yokluğuna dâir zann-ı gâlip sahibi olur. Bu zann, amel söz konusu olduğunda, bilgi konumundadır. Müctehidin yapması gereken en son aşama budur.[685] Çünkü müctehid, bütün gayret ve araştırmasına rağmen bulamadığı zaman, onun mevcut olmadığına hükmeder. Sadece araştırma bakımından elinden gelen herşeyi yaptığına kâni olan müctehidin, sem'î delil bulunmadığını söylemesi helâl olur. Henüz haber/hadislerin yayılmadığı, İslam'ın ilk dönemlerinde ise her müctehid haber kendisine ulaşıncaya kadar ictihâd ederek görüşünü ortaya koyar. Haberlerin rivâyet edilmesinden ve sahih hadis kitaplarının derlenmesinden sonra ise bunlar zaten müctehide ulaşmıştır.[686]

Bir fiilin, delilsiz vâcib kılınması imkânsızdır. Aynı şekilde, mükellefe ulaşmayan delil de 'delil' sayılmaz. Çünkü her iki durumda da mükellef, gücünün üstündeki bir fiille yükümlü tutulmuş olur. Ancak burada sözü edilen, avama değil, usûle vâkıf müctehide delilin ulaşmamasıdır.

[685] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 217-220.
[686] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 243-245.

İstıshâbın, dört farklı şekilde kullanıldığını belirten Gazzâlî, bunlardan yalnız birini yanlış bulmaktadır.

1. Aslî nefy istıshâbı

2. Tahsis edilinceye kadar umûm istıshâbı ve neshedilinceye kadar nass istıshâbı.

3. Şer'in, sübût ve devamına delâlet ettiği bir hükmün istıshâbı: Akitle nakledilmiş mülkiyet gibi. Gazzâlî, burada önemli bir noktaya dikkat çeker. O da istıshâbın, hükmü değiştiren bir delilin bulunmaması şartıyla, mevcut delilin, sübûtuna ve devamına delâlet ettiği konular dışında, hüccet olmayışıdır. Hüküm için sebep olduğu şer'î delille bilinen sebeplerin tekrarı durumunda, vücûb ve lüzûmun tekrarına hükmetmek de aynı şekildedir. Bir delil, bunların sebep olduğuna delâlet etmese istıshâb câiz olmaz. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre istıshâb, delili bilmenin yokluğu değil; aksine aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibarettir. Yani bir hüküm değiştiricinin yokluğuna dâir bilgi yahut zanla birlikte bir delile dayanmaktadır.

1. Gazzâlî'nin yanlış bulduğu istıshâb şekli, ihtilâf mahallinde icmâ' istıshâbıdır. Ona göre icmâ' istıshâbı hüccet olamaz.[687] İcmâ istıshâbını kabul edenler, teyemmümlü kimsenin namaz esnasında suyu görmesi durumunda namazına devam etmesi gerektiğini savunur. Çünkü teyemmümlü kimsenin namazının sahih oluşunda ve devamında icmâ' vardır. Suyun aniden ortaya çıkması ise rüzgârın esmesi, fecrin doğması ve diğer olaylar gibidir. Öyleyse bir delil, su görmenin namazı bozduğuna delâlet edinceye kadar, namazın devamı istıshâb edilir.

Gazzâlî'ye göre bu görüş yanlıştır. Burada namazın devamına dair icmâ' bulunduğu iddiâ edilmiştir. Hâlbuki icmâ' suyun yokluğunda namazın devamı konusundadır. Suyun bulunması durumunda namazın devamı tartışma konusudur. İhtilafla birlikte icmâ'dan söz edilemez. Çünkü ihtilâfın bizzat kendisi icmâ'a aykırıdır. Su bulunduğu zaman icmâ' kalkmış olur. Bu durumda icmâ' istıshâbı yani önceki icmâ'ın hâlâ devam ettiğini kabul etmek imkânsızdır.

[687] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 217-223.

Gazzâlî, bu tür istıshâbı savunanların, "sübutun aksine, devam, bir delile muhtaç değildir" görüşünü de reddetmekte, bunu bâtıl bir vehim olarak nitelendirmektedir. Sâbit olan her şeyin devam etmesi, mümkündür. Ancak devam için, sübut delilinden başka bir sebep ve delil gerekir. Eğer âdet delili, ölen kişinin dirilmeyeceğine, birisi tarafından veya çok uzun zaman geçmesi sebebiyle yıkılmadıkça yapılmış bir evin ayakta kalacağına delâlet etmese sadece sübutu sebebiyle bunların devamı bilinemez. Nitekim bir kimsenin oturduğu haber verildiğinde ve âdet bu hâlin devamına delâlet etmediğinde, onun oturma hâlinin devamına hükmedilemez. Teyemmüm örneğinde de su görüldüğünde namazın devamı için başka bir delile ihtiyaç vardır.[688]

B. MEVHÛM DELİLLER

Gazalî, dört aslî delilin ardından, mevhûm delillere yer verir. Ona göre, öncekilerin şeriati, sahabî kavli, istihsân ve istıslâh, aslî delillerden olmadığı halde böyle zannedilmektedir.[689]

1. Öncekilerin Şeriati

Öncekilerin şeriati (شرع من قبلنا) hakkındaki tartışmalar, nübüvvetten önce ve sonra olmak üzere iki dönemi kapsar. Nübüvvetten önce, Hz. Peygamber (sav)'in, herhangi bir peygamberin şeriati ile taabbüd edip etmediği konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Gazzâlî'ye göre onların iddiâ ettiği tüm görüşler aklen mümkündür. Ancak hangisinin vuku bulduğu, kesin biçimde bilinmemektedir. Amelî açıdan taabbüdle ilgisi bulunmayan bir konuda zanna dayanarak atış yapmanın hiçbir mânâsı yoktur.

İkincisi ve asıl tartışmanın yürütüldüğü alan, Hz. Peygamber'in bi'setten sonra, peygamberlerden birinin şeriati ile taabbüd edip etmediğidir. Konu, aklî imkân ve sem'î vukû bakımından tartışılmıştır. Gazzâlî'ye göre, Allâh Teâlâ kullarını dilediği şekilde taabbüd ettirebileceği için Hz. Peygamber'in, önceki şeriatlerden biriyle taabbüdü aklen mümkündür. Bu, bizzat veya taşıdığı bir mefsedetten dolayı imkânsızlık içermez.

[688] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 224-232.
[689] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 245.

Kaderîlerden bir kısmı yeni bir şeriat olmaksızın peygamber göndermenin câiz olmadığını savunmaktadır. Onlara göre, hiçbir yenilik getirmeyecekse peygamber gönderilmesinde bir fayda yoktur. Allâh Teâlâ ise herhangi bir fayda olmaksızın peygamber göndermez.

Gazzâlî, hem muhtevâ hem de usûl açısından bu görüşe karşı çıkar. Ona göre bir meselede iki delil tayin edilmesinin mümkün oluşu; tek göz, görmek için yeterli olduğu halde ikinci gözün yaratılmış olması, Mu'tezile'nin iddiâsının yanlışlığına delâlet eder. Ayrıca görüşlerini Allâh Teâlâ'nın fiillerinde fayda bulunması gerektiğine dayandırmışlardır ki bu da keyfî bir hükümdür.

Sem'î vukû ile ilgili tartışma, Hz. Peygamber (sav)'in, vahiy gelmediği sürece karşılaştığı bir olayı hükme bağlamada, kendinden önceki şeriatlere göre taabbüd edip etmediği noktasındadır. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüş, Hz. Peygamber (sav)'in, kendinden önceki hiçbir şeriatle taabbüd etmediğidir.[690]

2. Sahâbî Kavli

Gazzâlî, sahâbenin günahtan korunmuşluğuna dâir delil bulunmaması; kendi aralarında ihtilâfa düşmüş olmaları ve kendi görüşlerine itirâzın câiz olduğunu bizzat açıklamaları sebebiyle sahabî kavlinin delil olmadığı kanaatindedir.

İctihad konusunda zikredileceği üzere, Gazzâlî'ye göre bir âlimin başka bir âlimi taklit etmesi haram olduğu gibi sahâbeyi taklidi de haramdır. Ancak sahabî, delilini zikretmiş ise âlim bu delile göre amel edebilir.[691]

3. İstihsân

Ebû Hanife'nin istihsânı savunduğunu, Şâfi'î'nin ise yeni bir şeriat koymak olarak nitelendirip bu metoda karşı çıktığını nakleden Gazzâlî, öncelikle istihsânın doğru anlaşılması ve tarafların ne kastettiğinin ortaya konulması gerektiği kanaatindedir.

İstihsân üç anlamda kullanılmaktadır:

[690] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 245-260.
[691] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 260-274.

1. İstihsânın ilk akla gelen anlamı, müctehidin aklen hasen bulduğudur. Şer'in, aklın hasen bulduğu ile taabbüdü kullara emretmesi, aklî açıdan mümkündür. Ancak taabbüdün gerçekleşmesi, aklî zarûret veya inceleme/nazar ile değil, sadece sem' yoluyla bilinir. Bu konuda mütevatir bir delil veya âhad haber bulunmamaktadır. Âhad haberler ise böyle meselelerin ispatında yeterli olamaz. Delil bulunmadığında nefye/yokluğa hükmetmek gerekir. İstihsânın, Allâh Teâlâ'nın hükümlerini bilme kaynaklarından biri kılınması, onun Kitab, sünnet ve icmâ' ile eş konuma getirilmesi ve haber-i vâhidle ispatı mümkün olmayan asıllardan biri yapılması demektir.

Diğer taraftan ümmet, hiçbir âlimin inceleme araştırma yapmadan hevâ ve hevesine göre hüküm veremeyeceği konusunda icma' etmiştir. İctihad ehliyeti, avâma değil yalnız âlimlere âittir. Çünkü âlim, şer'î delilleri bilme ve onların sahihini fâsidinden ayırabilme özelliğiyle diğer sıradan kimselerden (âmmî) ayrılır. Avamdan biri istihsânda bulunmaya kalkabilir; ancak yapmış olduğu istihsân, vehim ve hayalden ibâret olup bir asla dayanmaz. Bilinmektedir ki nefis, ancak meylettirici bir sebep bulunduğunda bir şeye meyleder. Sebep iki kısımdır: Birincisi, vehim ve hayal olup bunlar delillere arzedildiğinde hiçbir fayda elde edilmez. İkincisi ise, meşhur şer'î delillerdir. İstihsân yapan kişi, deliller hakkında inceleme-araştırma yapmayıp onlardan istifâde etmezse meylini, vehimlerden ve ilk akla gelenlerden ayıramaz.

Gazzâlî, istihsânı savunanların öne sürdüğü üç delil bulunduğunu nakleder:

a. Allâh Teâlâ "*Size Rabbinizden indirilenin en güzeline tâbî olun"*[692] *ve "sözü işitip, en güzeline tâbî olanlar...*"[693] buyurmuştur.

Gazzâlî bu delile iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak "bize indirilenin en güzeline tâbî olma"nın, delillere tâbî olmak anlamına geldiğini belirtir. Öyleyse muhalifin, -en güzeli bir tarafa bırakarak- öncelikle, istihsânın "bize indirilen"e dâhil olduğunu açıklaması gerekir. Nitekim Gazzâlî de istihsânın bâtıl olduğu ve mucizeyle doğrulanan dışında şer' olmadığı şeklinde bir istihsânda bulunmaktadır. O halde bu istihsânın da muhâlife hüccet olması gerekir.

[692] ez-Zümer 39/55.
[693] ez-Zümer 39/18.

İkinci olarak âyetteki lafzın umûmuna dikkat çeken Gazzâlî, bu ibârenin zahirinin avâm, çocuk ve bunağın istihsânına da tâbî olmayı gerektireceğini belirtir. Muhâlif, âyette kastedilenin, inceleme-araştırma ehli kişilerin istihsânı olduğunu iddiâ edebilir. Buna karşılık Gazzâlî'nin iddiâsı da asıl murâdın, şer'î delillerin kaynaklık ettiği istihsân olduğudur. Deliller hakkında inceleme-araştırma yapılmayacak ise buna ehliyetli olmaya hiçbir şekilde itibâr edilemez.

b. Hz. Peygamber (sav), "*Müslümanların hasen/güzel bulduğu, Allâh katında da hasendir*"[694] buyruğudur.

Gazzâlî'ye göre, ilk olarak, bu âhad haberle usûl sâbit olamaz.

İkinci olarak, burada kastedilen, bütün müslümanların hasen bulduğu şeydir. Burada umûm ya da husûs kastedilmiş olma ihtimali vardır. Müslümanların tamamı kastedilmişse bu doğrudur; çünkü ümmet, ancak delilden hareketle bir şeyin husnü üzerinde birleşir. İcmâ' da bir delildir. Burada yalnız inceleme-araştırmaya ehil olanların kastedildiği iddiâ edilirse delil aranmadığı sürece bu ehliyete sahip olmanın bir anlamı kalmaz.

Üçüncü olarak, sahâbe delilsiz hükmetmeyi men etmenin istihsânı üzerinde icmâ' etmiştir. Kendileri de hiçbir zaman istihsânda bulunmamış, zâhir ve benzerliklere dayanarak hüküm vermiştir. Nitekim Muâz (ra) da Kitab, Sünnet ve ictihâdı kaynak olarak zikrederken istihsândan söz etmemiştir.

c. Ümmet, ücretini, su bedelini, içinde kalma süresini belirlemeksizin hamama girmeyi; bedeli ve içilecek su miktarını belirlemeksizin su satıcısından su alıp içmeyi istihsân etmiştir. Çünkü bu işlerde belirleme yapmak, gelenekte kabih görülmüştür. Bu sebeple insanlar böyle konularda zorluk çıkarmamayı istihsân etmiştir. Kira ve satım akitlerinde ise böyle değildir.

Gazzâlî'ye göre bu delil de iki şekilde çürütülebilir:

Birincisi, muhâlif, ümmetin bunu bir delil ve hüccete dayanmadan yaptığını

[694] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 379

bilmemektedir. Belki de delil, Rasûlullâh (sav) zamanında O'nun bilgisi dâhilinde bunların yapılması ve O'nun da içilen veya hamamda kullanılan su miktarını ve orada kalma süresini belirlemedeki meşakkat sebebiyle bu uygulamayı takrir etmiş olmasıdır. Dolayısıyla ruhsatın sebebi meşakkattir.

İkincisi, satıcının teslimiyle birlikte suyu alıp içmek mübahtır. Alan kişi, içmeden suyu itlaf etse değerini ödemesi gerekir. Çünkü çoğunlukla, su satıcısının hâl karinesi, sarfettiğine karşılık bedel isteyeceğine delâlet eder. Çoğunlukla kendisine verilen miktar piyasa değeri (semen-i misil)'dir ve satıcı onu kabul eder. Bedel verilmezse satıcının onu istemesi gerekir. Hamama giren kişi de aynı şekilde bunu mübah görür ve hamam sahibinin hal karinesine itibâr ederek bedel ödemek şartıyla kullanımda bulunur. Daha sonra hamam sahibi, onun verdiğine razı olup bedel olarak yetinirse onu alır; ancak dilerse daha fazlasını isteyebilir. Bunlar, sonradan ortaya çıkmış işler değildir; aksine kıyas yapılmıştır ve kıyas da bir hüccettir.

2. İstihsân ikinci olarak, müctehidin nefsinde beliren, ifâde edemediği, ortaya koyup açıklayamadığı bir delil anlamında kullanılmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu, asılsız bir hayaldir. Çünkü ifade edilemeyen şeyin, vehim ve hayal mi, yoksa gerçek mi olduğu bilinemez. Şer'î delillere kıyas edilebilmesi ve bu delillerin onun doğrulunu ya da asılsızlığını göstermesi için, iddiâ edilen bu delilin de ortaya konulması gerekir. Mâhiyeti bilinmeyen bir şeyle hüküm vermenin câiz olduğu iddiâsı, aklî zarûret; inceleme ve araştırma; mütevatir veya âhad hiçbir sem'î delile dayanmamaktadır. Nitekim Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin, dört şâhitin aynı evin farklı köşelerini göstererek aleyhine şahitlik ettiği bir zânîye -kıyasa aykırı olarak- istihsânda bulunup had cezası uygulanması görüşüne de karşı çıkmaktadır. Çünkü dört şâhit aynı olayla ilgili olarak bir araya gelmemiştir. Ebu Hanife burada müslümanları yalanlamanın kabih; adil olmaları sebebiyle doğrulamanın hasen olduğunu iddiâ edebilir. Ancak şüphe ile haddin düşürülmesi daha hasen/güzeldir. Gazzâlî, delil ile hükmetmeye karşı çıkmadığının altını çizmektedir. Ancak ona göre, bazı delillerin istihsân olarak isimlendirilmesi doğru olmaz.

3. İstihsânın üçüncü kullanımı, Kerhî ve -Gazzâlî'nin deyimiyle- istihsânı savunmaktan âciz kalmış bazı Hanefîlere âittir. Kerhî'ye göre istihsân, delilsiz bir

görüşten ibâret değildir; aksine Kur'an veya sünnet gibi bir delile dayanmakta ve çeşitli şekilleri bulunmaktadır.[695]

Gazzâlî, üç farklı anlamda kullanıldığını belirttiği istihsânın, ilk iki anlamda kullanılışına mânâ olarak üçüncü anlamda kullanılışına ise isimlendirme açısından itiraz etmiştir. Sonuç olarak Gazzâlî'nin, istihsânı, hüküm çıkarma yöntemi olarak kabul etmediği görülür. Nitekim konu başlığını "Mevhûm Deliller" koyması da bunun göstergesidir.

4. İstıslâh

Mevcut usûl eserleri arasında, maslahata dayalı hüküm verme metodunu "İstıslâh" başlığıyla müstakil olarak ele alan ilk kitap, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sıdır. Maslahatın delil olarak kabulü tartışmaları daha eskilere dayansa da hüküm çıkarma metodu olarak "istıslâh"ın terimleşmesine en büyük katkı sağlayan, Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî'nin konuyu ele alışı, gerek isim gerekse içerik bakımından sonraki usûl eserlerine örnek teşkil etmiştir.

Gazzâlî, şer'î muteberlik bakımından maslahatı üç grupta ele alır:

1. Şer'in muteber saydığı maslahat: Bu maslahat hüccettir ve nassın ma'kûlünden veya icma'dan hüküm çıkarmaya yani kıyasa dayanır. Örneğin sarhoş edici her içecek ve yiyecek, şaraba kıyasla haramdır. Çünkü şarap, teklîfin/yükümlü kılmanın menâtı olan aklı korumak için haram kılınmıştır. Şer'in, şarabı haram kılması, bu maslahatı dikkate aldığına delildir.

2. Şer'in, butlânına delâlet ettiği maslahat: Örneğin bazı âlimlerin, Ramazan günü, oruçlu iken ilişkide bulunan kimi hükümdarlara, iki ay peşpeşe oruç tutması gerektiğini söylemesi böyledir. Çok malı olmasına rağmen, ona köle azat etmesini emretmediği için kendisine itiraz edildiğinde, bu fetvâyı veren âlim, hükümdara köle âzâdının kolay geleceği ve şehvetini giderme karşılığında bu cezayı basit bulacağı; onu günahtan alıkoymak için orucun vâcib kılınmasında maslahat bulunduğu cevabını vermiştir.

[695] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 274-283

Gazzâlî'ye göre bu görüş bâtıldır ve maslahat sebebiyle Kitâb'ın nassına karşı çıkmak demektir. Bu kapının açılması, şartların değişmesi sebebiyle şeriatin tüm hadlerinin ve nasslarının değiştirilmesine götürür. Ayrıca böyle hükümlerin âlimlerin uydurması olduğu öğrenildiğinde hükümdarların âlimlerin fetvasına güveni kalmaz ve tüm fetvâları, âlimlerin kendi reylerinden kaynaklanan bir tahrif olduğunu zannederler.

3. Şer'in belli bir nassla, muteberliğine veya butlânına delâlet etmediği maslahat: Tartışma konusu olan bu tür maslahatlardır.

Gazzâlî, maslahatları, kuvvet bakımından bir başka sınıflamaya tâbî tutmaktadır. Buna göre maslahatların, zarûret; ihtiyaç; tahsîn ve tezyîn/süsleme mertebesinde olanları vardır. Bir de bunların her birinin tamamlayıcısı (tekmile) niteliğindeki maslahatlar bulunmaktadır.

Aslında maslahat, fayda elde etmek veya zararı gidermekten ibârettir. Ancak Gazzâlî, kastedilen maslahatın, bu olmadığını belirtir. Çünkü fayda elde etmek ve zararı def etmek kulların amacıdır. Kulların salâhı da amaçlarına ulaşmaktadır. Maslahat ile kastedilen şer'in amaçlarını korumaktır. Şer'in kullara yönelik beş amacı bulunmaktadır. Bunlar, din, can, akıl, nesil ve malın korunmasıdır. Bu beş aslın korunmasını içeren her şey maslahattır. Onların kaybedilmesine yol açan her şey de mefsedet olup bunun giderilmesi maslahattır.

1. Zarûrî maslahatlar:

Maslahatlar içinde en güçlü olanı bunlardır ve zikredilen beş aslın korunmasını içermektedir. Örneğin Şer'in, küfre çağıran kâfirin öldürülmesine; bid'ate çağıran bid'atçinin cezalandırılmasına hükmetmesi böyledir. Çünkü bu tutumları, kulların dinlerini kaybetmelerine yol açar. Yine kısasın vâcib kılınması, canı korumak için; içki haddinin vâcib kılınması, mükellefiyetin sebebi olan aklın korunması için; zina haddinin vâcib kılınması, neslin ve nesebin korunması için; gaspçı ve hırsızların cezalandırılması, geçim vâsıtası olan malların korunması içindir. İnsanların maslahatını amaçlayan hiçbir mezhep veya dinin bu beş aslın korunmasını ihtivâ etmemesi düşünülemez. Nitekim küfür, öldürme, zina, hırsızlık ve sarhoşluk veren içeceklerin haramlığı konusunda şeriatler değişiklik göstermemiştir. Tamamlayıcı maslahatlara gelince Gazzâlî bunlara,

kısasta denklik; şarabın azının haram olması gibi örnekler verir.

2. Hâcî Maslahatlar/İhtiyaçlar:

Velîye, kız ve erkek çocuklarını evlendirme yetkisinin verilmesi böyledir. Bunda bir zarûret yoktur; ancak maslahatların elde edilmesi için buna ihtiyaç duyulmuştur. Bazı maslahatların kaçırılmasından korkulduğu ve gelecekte muhtemel bir takım maslahatlar elde edilmek istendiği için evlilikte denklik (kefâet) şartının konulması da böyledir. Küçükleri evlendirme yetkisinin veliye bırakılması, diğer zarûrî ihtiyaçlarını karşılama yükümlüğünün ona verilmesi gibi değildir. Çünkü bunda bir zarûret bulunmayıp aksine bazı sosyal sebeplerle böyle bir uygulamaya ihtiyaç duyulmuştur. Bunların tekmile/tamamlayıcılarına örnek olarak küçüğün evlendirilmesinde denklik ve mehr-i misil zikredilebilir.

3. Tahsin, tezyin (güzelleştirme) ve kolaylaştırmaya yönelik maslahatlar:

Bunlar zarûrî olmayan ve ihtiyaç duyulmayan maslahatlardır. Meziyetleri güzelleştirme, işleri kolaylaştırma, âdet ve muâmeleleri en güzel biçimde uygulama maksadına yöneliktir. Örneğin, köleye şâhitlik ehliyeti verilmemesi böyledir. Velâyet yetkisi verilmemesi ise ihtiyaç gereğidir. Nikâhın önemine vurgu yapmak, halka duyurularak zinâdan ayırt edilmesini sağlamak için şahit şartının konulması da bu maslahatlardandır.

Gazzâlî'ye göre bir zâruretin yerine geçmedikçe delile dayanmaksızın yalnız hâcî ve tahsînî maslahatlarla hüküm vermek câiz değildir. İctihâdının, müctehidi şer'in görüş belirtmediği bir maslahata götürmesi imkânsız değildir. Bu tıpkı istihsânda bulunmak gibidir. Müctehid, ictihâdında bir asla dayanmakta ise bu kıyas olur. Ancak zarûret derecesindeki bir maslahat söz konusu olduğunda, belli bir asla dayanmasa da müctehidin ictihâdının ona ulaştırması mümkündür.

Örneğin kâfirlerin savaş ânında Müslüman esirleri kendilerine siper etmesi durumunda saldırı veya geri çekilme seçeneklerinden hangisinin tercih edileceği hakkında hiçbir şer'î hüküm yoktur. Esirler, her iki durumda da öleceği için, müslümanların hepsini korumanın, Şer'in amacına daha yakın olduğu söylenebilir.

Çünkü Şer‘in amacının, öldürmenin en aza indirilmesi ve mümkünse tamamen ortadan kaldırılması olduğu bilinmektedir. Gazzâlî’ye göre bu görüş, şer‘in maksadı olduğu zarûrî olarak bilinen ve sayısız delilin delâlet ettiği bir maslahatı göz önünde bulundurmaktadır. Ancak günahsız kimselerin öldürülmesi sûretiyle bu amaca ulaşılması, hiçbir asılda bulunmayan görülmemiş bir yoldur. Burada maslahata itibârın gerekliliği üç özellikten kaynaklanmıştır. Bunlar, onun zarûrî, kat‘î ve küllî olmasıdır. Kâfirlerin, kalede bir müslümanı siper edinmeleri durumunda ona ateş etmek için bir zarûret yoktur. Öldürüldüğü takdirde kalenin alınabileceği de kat‘î değil zannîdir. Bir gemide bulunanların kurtulmak için içlerinden birini denize atmalarının gerekmesi durumunda da maslahat küllî değildir. Çünkü tüm müslümanların yok olma tehlikesi söz konusu değildir. Açlığını giderme veya kangrenden kurtulma gibi bir sebeple kişinin kendi uzvunu kesmesine de karşı çıkılmıştır. Çünkü kişinin kurtulacağı yakînen bilinmediği için maslahat kat‘î değildir.

İmam Malik, hırsızlıkla ithâm edilen kişiyi konuşturmak için dövmenin maslahat olduğu görüşünde iken Gazzâlî buna karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış, maslahatın türünden değil, ona mukâbil daha kuvvetli başka bir maslahatın bulunmasından kaynaklanmaktadır. O da suçlu birini dövmeyi terketmenin, suçsuzu dövmekten daha az kötü olmasıdır. Dövmemek, malların geri alınmasının zorlaşmasına yol açacak olsa da dövmek de suçsuza işkence kapısını açacaktır.

Zındıklığını gizleyen biri tevbe ettiğinde, maslahata dayanarak bu kişinin öldürülmesi meselesi Gazzâlî’ye göre ictihâda açıktır. Öldürülmesi uzak bir ihtimal değildir. Çünkü zaten zındıklığı sebebiyle öldürülmesi vâcib olmuştur. Şehâdet getirmek ise yalnız Yahudi ve Hırıstiyanlardan öldürme cezasını düşürür. Çünkü onlar, şehadet getirdiklerinde dinlerinden çıkacaklarına inanır. Zındık ise takiyye yapmayı zındıklığın gereği olarak görür. Dolayısıyla öldürülmesine hükmetmek, maslahat ile umûmun tahsisine hükmetmektir ki hiç kimse buna karşı çıkamaz.

Bid‘ate çağırarak fitne çıkarıp zâlimleri, insanların mal ve namuslarına zarar vermeye, kanlarını dökmeye kışkırtarak yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerin öldürülmesi meselesinde Gazzâlî, maslahatı zarûrî görmemektedir. Çünkü bu insanın, müebbed hapisle cezalandırılması yoluyla da zararını önlemek mümkündür. Ancak

muhalif, fitne zamanında, yönetimler sık sık değiştiği için bu kimsenin hapiste kalması sağlanamaz ise daha fazla kötülük yapma ihtimalini önlemek için öldürülmesinde maslahat bulunduğunu iddiâ edebilir. Gazzâlî'ye göre, böyle bir zaman geleceğini ve bu kişinin hapisten kurtulacağını varsaymak ve bir kuruntudan hareketle ölüme hükmetmek mümkün değildir.

Bu görüşlerinden yola çıkarak, Gazzâlî'nin kendi örneğinde de kâfirlerin yalnız siper edindikleri esir Müslümanları değil de tüm Müslümanları öldüreceğinin kesin biçimde bilinemeyeceği söylenebilir. Gazzâlî'ye göre, maslahat kesin veya kesine yakın zann ile bilinmelidir. Örnekte kesin olmadığı iddiâ edilse bile, en azından küllî bir maslahat söz konusu olduğundan tehlike büyümekte ve bu zann kesinleşmektedir.

Bu durumda muhâlif, bozguncu kişinin de tüm Müslümanlara zarar vereceğinin zann-ı gâliple bilindiğini iddiâ edebilir. Gazzâlî'ye göre zararın küllî olduğu böylesi durumlarda bir müctehid, fitnecinin öldürülmesine karar verebilir. Nitekim siper edilen Müslümanlar hiçbir suçu yokken öldürülmektedir. Bu tür bozguncuların ise ölüm değilse de ceza gerektiren birçok suçu bulunmaktadır.

Muhâlif, Gazzâlî'nin, siper edilen Müslümanların öldürülmesi konusundaki görüşünün, hükümdarın keffâret olarak iki ay oruç tutmasındaki maslahatı nassa aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmesi ile çeliştiğini iddiâ edebilir. Nitekim siperdeki suçsuz Müslümanların öldürülmesindeki maslahatın da katli haram kılan âyetlere[696] aykırı olduğu iddiâ edilebilir. Gazzâlî, bu meselenin de ictihâd konusu olduğunun altını çizmekte ve aksinin iddiâ edilmesini mümkün görmektedir. Nitekim bir kâfir, bir grup Müslüman karşısında savaşırken bir müslümanı da kendine siper etse bu müslümanın öldürülmeyeceğinde görüş ayrılığı yoktur. Muhalifin, günahsız müminlerin öldürülmesine itiraz etmesine karşın Gazzâlî, aksi takdirde daha çok günahsız müminin öleceğini hatırlatır. Bilinmektedir ki şer', küllî olanı cüz'îye tercih eder. Kâfirlerin Müslümanları yok etmesini engellemek, şer'in amaçları bakımından, bir tek müslümanın kanının korunmasından daha önemlidir. Bunun, şer'in amaçlarından olduğu kesindir ve kesin olan şey, bir aslın şahitliğine muhtaç değildir.

[696] en-Nisa 4/93; el-En'âm 6/151.

Gazzâlî, sahâbenin uygulamalarından ve günlük hayattan verdiği örneklerde maslahatlara itibâr konusunda bazı ölçülere dikkat çeker. Ona göre, iki kötülük veya zarar teâruz ettiğinde şer‘in amacı, daha büyük olanı engellemektir. Şer‘, çoğunluk durumlar söz konusu olduğunda, çok nâdir gerçekleşen hallere itibâr etmemektedir.

Gazzâlî’nin zaman zaman maslahata göre hüküm vermesine rağmen neden istıslâhı, delil olarak kabul etmediği sorulabilir. Gazzâlî, maslahatı bir delil olarak kabul etmenin yanlış olduğunu ısrarla vurgularken kendisinin maslahatı, şer‘in amaçlarını korumak olarak yorumladığını, bu maksatların da ancak Kitab, sünnet ve icmâ ile bilinebileceğini belirtir. Bu amaçları korumaya yönelik olmayan her maslahat, şer‘in tasarruflarına uymayan, şer‘ tarafından bâtıl görülüp terk edilen maslahatlardandır.

Bu tür maslahatlara itibâr eden kimse istihsânda bulunan gibi, kendi başına şer‘ vaz‘ etmiş olur. Şer‘î amaçların korunmasına yönelik maslahatlar ise zaten asıllara dayanmaktadır. Fakat bunlara kıyas değil, maslahat-ı mürsele denir. Çünkü kıyas belli bir asıldır. Bu anlamların amaç oluşu ise bir tek delille değil, Kitab, sünnet, karine-i haller ve çeşitli emareler gibi sayısız karinelerden anlaşılmış, bu sebeple maslahat-ı mürsele olarak isimlendirilmiştir. Maslahat, şer‘in amacını koruma olarak yorumlanırsa ona uyulmasına hiçbir şekilde karşı çıkılamaz. Aksine hüccet olduğuna kesin kanaat getirilmesi gerekir.

Tartışmalı örneklerde ihtilâfın sebebi ise iki maslahat ya da amacın çatışması ve hangisinin ağır basacağıdır. Böyle durumlarda daha kuvvetli olanın ağır basması gerekir. Nitekim ikrâh ile başkasının malını yemenin mübah kabul edilmesi, şer‘in terazisinde malın, cana kıyasla değersiz olduğu delille bilindiği içindir. Siper örneğindeki ihtilâfın kaynağı da hangi maslahatın ağır basacağı konusundadır. Çünkü şer‘, gemi örneğinde çoğu aza tercih etmemiş; ancak hastalıklı elin kesilmesi meselesinde bütünü (الكل) parçaya (الجزء) tercih etmiştir. Küllî olanın ağır basması, kesin biçimde ya da -şer‘an itibâr edilmesi gereken- kesine yakın zan ile bilinir. Sonuç olarak Gazzâlî’ye göre maslahata itibâr, ancak zikredilen şartlarla câizdir. İstıslâh başlıbaşına bir asıl değildir. Aksine, maslahata dayanarak hüküm veren kimse, kendi başına şer‘

ortaya koymuş olur.[697]

IV. HÜKÜM ÇIKARMA

Gazzâlî, hükmün delillerini, Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dört grupta incelemesinin ardından, "Usûl ilminin temeli" olarak nitelendirdiği, asıllardan hüküm çıkarma yollarına yer vermektedir. Hükmün kaynağı sem'î deliller yani Kitâb, Sünnet ve İcmâ olup bütün bunlar, aslında tek bir kaynağa -Hz. Peygamber (sav)'e- dayanmaktadır.[698] Hükme kaynaklık etme bakımından Hz. Peygamber (sav)'den sâdır olan şeyler; söz, fiil ve takrir olmak üzere üç çeşittir.

Gazzâlî lafzın hükme delâletini manzûm, mefhûm ve ma'kûl olmak üzere üç grupta ele almaktadır.

A. MANZUM VE SÎGA İLE İSTİDLÂL

Lafzın nazım ve sîgasının hükme delâletiyle ilgili olarak Gazzâlî, "Mücmel ve Mübeyyen", "Zahir ve Müevvel", "Emir ve Nehiy", "Âmm ve Hâss" olmak üzere dört ana başlığa yer vermektedir. Ancak meselenin, Arap Dili ve Kelâm ilmi ile irtibatına dâir bir önbilgi vermeyi de gerekli görür. Burada, dillerin ortaya çıkışına dâir ihtilâfa yer verir. Gazzâlî'ye göre, dillerin çoğunun Hz. Âdem'den sonra ortaya çıkmış olması ihtimâli ağır basmaktadır. Bu konudaki diğer görüşler de aklen mümkün olmakla birlikte gerçekte hangisinin vâkî olduğuna dâir bir delil yoktur. Bu tartışmalar, kulluk ve inançla ilgisi bulunmayan bir konuda karanlığa taş atmaktan ibarettir.[699] Gazzâlî, dilin, tamamıyla vaz' ve tevkiften ibâret olup kıyas yoluyla sabit olamayacağını belirtmektedir.[700]

1. Mücmel ve Mübeyyen

Gazzâlî'ye göre, lafız, başka bir mânâya gelme ihtimâli bulunmayacak şekilde anlamı açık olduğunda 'mübeyyen' ve 'nass' olarak isimlendirilir. Lafız, biri diğerine ağır basmayan iki veya daha fazla anlama gelirse 'mücmel'; bu anlamlardan birine

[697] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 284-315.
[698] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 315-316.
[699] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 318-322.
[700] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 322-324.

delâleti açık olup diğerinde olmazsa ‘zâhir’ adını alır.[701]

Gazzâlî, beyân konusunu, usûlcülerin âdeti olduğu üzere ayrı bir bölümde incelemek yerine mücmel konusunun devamı olarak ele almayı uygun görmüştür.[702] Beyân konusunda husün-kubuhla ilgili en önemli mesele, beyânın ertelenmesidir.

Beyânın, ihtiyaç ânından sonraya ertelenmesinin câiz olmadığında -imkânsızla mükellef tutmayı mümkün görenler hâriç- görüş birliği vardır. Gazzâlî, “ehl-i hak” olarak nitelendirdiği âlimlerin, beyânın ihtiyaç ânına kadar ertelenmesini câiz gördüğünü nakleder. Mu‘tezile, Ebû Hanîfe ashabının birçoğu ve Zâhirîler ise câiz olmadığı görüşündedir. Ebû İshâk el-Mervezî[703] ve Ebû Bekir Sayrafî[704] de bu görüştedir. Bazıları, bu konuda âmm ve mücmel arasında ayırım yapıp âmm hakkındaki beyânın ertelenemeyeceğini; bazı âlimler de emir-nehiy ile va‘d-vaîd arasında fark gözeterek va‘d-va‘îd konusundaki beyânın ertelenemeyeceğini iddiâ etmişlerdir. Bunlar, gerekçe olarak zikredilen konulardaki beyânın geciktirilmesinin cehâlete sevk edeceğini öne sürmüşlerdir.

Beyânın te’hir edilmesinin câiz olduğunu savunanlar çeşitli deliller ortaya koymuştur. Bâkıllânî’nin gösterdiği delillerden biri, kudretin ve fiil için gerekli vâsıtaların yaratılmasının ertelenmesi mümkün olduğuna göre, beyânın ertelenmesinin de câiz olması gerektiğidir. Gazzâlî’ye göre muhâlifin meseleye imkânsızlık sebebiyle karşı çıktığı varsayımına dayanan bu delil, tartışmaya açıktır.

Neshin te’hirinin câiz olduğunda ise ittifak vardır. Özellikle Mu‘tezile’ye göre, neshin te’hiri vâcibdir. Çünkü onlara göre nesih, ibâdet vaktini beyândır. Beyânın te’hirini câiz görmeyenler de bir takım deliller öne sürmüştür:

1. Bir insana hiç bilmediği bir dille hitâp edilmesi nasıl tutarsız ise sadece lafzını işitip mânâsını anlayamadığı mücmel bir lafızla Araplara hitâp etmek de

---

[701] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 345.
[702] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 364.
[703] Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İshak el-Mervezî (340/951), Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerindendir. bkz. Ahmet Özel, “Mervezî, Ebû İshak”, *DİA*, XXIX, 234-235.
[704] Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah es-Sayrafî (330/942), Usûl-i Fıkıh alanında eserleri bulunduğu nakledilen ünlü bir Şâfiî âlimdir. mezhebine mensup fakihlerdendir. bkz. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru’r-Râiki’l-Arabî, Beyrut 1970, s. 111; İsmâîl, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 113.

böyledir. Gazzâlî, bu iki durumun bir tutulamayacağını; Hz. Peygamber (sav)'in dil farkına rağmen bütün insanlığa gönderildiğini belirterek bu delile karşı çıkar. Ona göre anlamayan kimse 'muhâtap' değil 'me'mur' olarak adlandırılır. Var olacağı takdirine dayanarak mevcut olmayana veya bulûğa ereceği takdirine dayanarak çocuğa emretmek de böyledir.

2. Hitâptan bir anlam (fâide) murad edilir. Faydasız bir şeyin varlığı, yokluğu gibidir. Bir anlam taşımayan mücmel lafız da böyledir.

Gazzâlî'ye göre, anlaşıldığı kadarıyla emri yerine getirmeye azmetmek ve hazırlanmak mümkün olduğu için herhangi bir anlam ifâde eden mücmel bir lafızla hitâpta bulunmak câizdir. Aynı şekilde vücûb veya nedb; fevr veya terâhî; tekrar ifâde etme veya bir kerelik olma hususunda açıklık getirilmeden mutlak bir emir vârid olduğunda, emrin kaynağı olan asla itikâdı ve mânânın, söz konusu iki yön arasında muhtemel olduğunu bilmeyi ifâde eder. Dolayısıyla böyle ibâreler tamamen anlamsız değildir; ancak mükemmellikten yoksundur.

3. Âmm ile mücmelin farklı olduğunu savunanlara göre, "*Müşrikleri öldürün!*"[705] sözü, her müşrikin öldürülebileceği izlenimini verdiğinden, ilk anda bir yanıltmadır ve maksada aykırıdır. Karine bulunmaksızın husûsu/özeli kastetmek dilin yapısına aykırıdır.

Ancak Gazzâlî'ye göre bu istidlâl doğru değildir; çünkü umûmun istiğrâk mı husûs mu ifâde ettiği âlimler arasında tartışılmıştır. Nitekim Araplar da bazen umûm kastetmeksizin bu sîgayı kullanabilmektedir. Gazzâlî, bu noktada fukahânın görüşünü destekleyerek âmm lafzın, umûm ifâde etmede daha kuvvetli (zâhir) olsa da hususa da muhtemel bulunduğunu belirtir. Bu durumda muhatap, mutlak olarak söylenmiş bir mücmel hitâp işittiğinde, umûm ile hükmetmeli, bununla birlikte hususa işâret edilmesini beklemelidir.

4. Beyânın uzun ya da kısa belli bir süreye kadar te'hirinin câiz olduğunu söylemek tahakkümdür. Süresi belirsiz olarak te'hir edilebileceğinin iddiâ edilmesi durumunda da Hz. Peygamber (sav)'in husûsu beyân edemeden vefât etme ihtimâli vardır. Bu durumda insanlar, husûs kastedilen umumla amel ederek cehâlette kalmış

[705] et-Tevbe 9/5.

olur.

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber (sav), kendisine beyânı erteleme izni ya da emri verildiği zaman, o vakte kadar hayatta kalacağını bilerek beyânı te'hir edebilir. Hz. Peygamber'in beyândan önce vefât edeceği varsayılsa bile kul, O'nun tebliğ etmediği hükümle mükellef değildir. Hz. Peygamber (sav)'in nesihten önce vefâtını câiz görmeyenler, tahsisten önce de bunu imkânsız görmelidir. Çünkü bu iki mesele arasında fark bulunmamaktadır.[706]

2. Emir ve Nehiy

Gazzâlî'nin, emir ve nehiyle ilgili konulara iki farklı ana başlık altında yer verdiği görülür. Kendisinin de belirttiği gibi bu üslûp, usûlcülerin teâmülüne aykırıdır. Ancak ona göre emir ve nehye dâir meselelerin, aklî inceleme ve düşünme yoluyla ortaya konulacak olan bir yönü vardır ki bu yön, vücûb ve tahrîmin hakikatini irdelediği hüküm bölümünde ele alınmıştır. Emir ve nehyin, sîga ve delâlet gibi dil bakımından inceleme ve araştırma gerektiren bir başka yönü daha bulunmaktadır. Gazzâlî bu yönüyle emir ve nehyi, eserinin üçüncü ana bölümü olan "إستثمار/hüküm çıkarma" kısmında incelemektedir.

Usûl konularının büyük çoğunluğunun bahsedilen iki farklı yöne sahip olduğu görülmektedir. Araştırma konumuz olan husün-kubuh meselesi, genellikle Gazzâlî'nin birinci yön olarak nitelendirdiği kısımda yer almaktadır.

Bir açıdan avantajlı görünen bu tasnif sistemi, bir başka açıdan bakıldığında ise okuyucunun aleyhine olabilir. Çünkü emir ve nehiyle ilgili meselelerin bir başlık altında toplanmamış olması, okuyucunun konuyu bütün yönleriyle bir çerçeve içine oturtarak anlamasını zorlaştıracaktır. Ayrıca sîga ve delâletle ilgili zikredilen konuların tamamının, birinci yön olarak belirtilen kısımdan kesin çizgilerle ayrılmasının imkânsız olduğu âşikârdır. Ancak meselenin aklî ve lugavî olmak üzere iki farklı yönü bulunduğuna dikkat çekmek bakımından Gazzâlî'nin sisteminin başarılı olduğu söylenebilir.

[706] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 368-381.

a. Emrin Tanımı ve Hakikati

Gazzâlî'ye göre söz; emir, nehiy, haber ve soru olmak üzere dört kısımdan oluşur. Emir, "emre muhatap olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaatini gerektiren söz"; nehiy ise, "fiilin yapılmamasını gerektiren söz"dür.[707] Emrin başkasına yönelik olması zorunludur; ancak emredenin rütbe itibâriyle daha üstün olması şart değildir. Gazzâlî'ye göre, itaat gerektirmesi, emrin zorunlu bir özelliği olmayıp sadece Allâh Teâlâ'ya itaat edilir.

Gazzâlî, emir ile kastedilenin ne olduğu hakkında farklı görüşleri aktardıktan sonra, "muhakkik Mutezilîler" olarak nitelendirdiği âlimlerin emir hakkındaki görüşlerini aktarır. Onlara göre 'yap!' sözü, sîgası ve zâtı sebebiyle emir olmadığı gibi, sîga ile birlikte bulunup anlam değiştiren karinelerden yoksun olması sebebiyle de emir değildir. Bu sîga, üç irâde ile emir olur:

a) Emredilen fiili irâde etmek;

b) Sîgayı kullanmayı irâde etmek;

c) Bu sîga ile tehdit veya ibâhaya değil, emre delâleti irâde etmek.

Gazzâlî, Mu'tezile'den bir kısmının, emir için "emredilen fiili irâde etmek" şeklinde bir tek irâdenin yeterli olduğunu savunduğunu ancak bu görüşün yanlış olduğunu belirtir. Gazzâlî'ye göre Araplar bu sîgayı birkaç farklı anlamda kullanmaktadır. Bu husus, aklın zarûreti, inceleme-araştırma veya dil bilimcilerden yapılmış mütevâtir bir nakil ile bilinmediğinden, ona göre doğru olan tevakkuf etmektir.

Bu noktada Gazzâlî, husün-kubuh meselesiyle de doğrudan ilgisi bulunan bazı sorulara cevap aramaktadır. Örneğin, emrin, emredilen fiilin irâdesi dışında, nefsiyle kâim bir anlamı olduğunun delili nedir?" Bir efendi, kölesine "Bana su ver" dediğinde kendisinde, su içme irâdesi ve bu amaca meyilden başka bir şey bulamaz. Emir, bu irâdeye râcî ise Allâh katında emir ve irâdenin birlikte bulunması gerekir. Bu ise meydana gelen ma'siyetlerin emredilmiş ve irâde edilmiş olduğu neticesini doğurur. Çünkü kâinatın hepsi irâde edilmiştir. Ya da bu ma'siyetlerin Allâh Teâlâ'nın irâdesiyle

[707] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 411.

meydana geldiğini inkâr edip O'nun irâdesine aykırı olarak gerçekleştiğini söylemek gerekir ki, bu kabihtir. Çünkü bu görüş, Allâh Teâlâ'nın mülkünde, irâdesine aykırı olarak gerçekleşen olayların, irâdesine uygun olanlardan yani tâatlerden daha çok olduğu sonucuna götürür. Bu ise kabul edilemez.

Gazzâlî, "Öyleyse bu tehlikeli çıkmazdan kurtuluş yolu nedir?" sorusunu yönelterek meseleye doyurucu bir cevapla açıklık getireceği izlenimini vermektedir. İşaret ettiği çıkmazdan kurtulmak için kendi mezhebinden bazı âlimlerin, emri irâdeden ayırmak ve efendinin, irâde etmediği bir şeyi kölesine emredebileceğini iddiâ etmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Ancak Gazzâlî, bu görüşe katılmadığı gibi, bu yanlışın doğuracağı neticeleri düzeltme ve açıklama işinin de Usûl ilminin özel amacının dışında kaldığını savunmaktadır.[708]

b. Emrin Sîgası

Gazzâlî, emrin bir sîgası olup olmadığında ihtilâf bulunduğu görüşüne katılmaz. Çünkü Şâri'in, "size şunu emrettim" veya "siz şununla emrolundunuz" buyruğu ya da sahabînin "şununla emrolundum" sözü, emre delâlet eden birer sîgadır. "Size şunu vâcib kıldım", "size farz kıldım", "size şunu emrettim, terkederseniz cezalandırılacaksınız" gibi sözleri 'vücûb'a delâlet eder. "Şu işi yapmanıza karşılık sevap alacaksınız; terkederseniz cezalandırılmayacaksınız" sözü de 'nedb'e delâlet eder ve bunlarda hiç bir görüş ayrılığı yoktur. İhtilaf ve tartışma, 'افعل/yap!' sözünün, karinelerden yoksun olduğunda, mücerred sîgası ile emre delâlet edip etmeyeceği konusundadır. Gazzâlî, bu sîganın on beş farklı anlamda kullanıldığını zikrettikten sonra, aslında vücûb, nedb, irşâd ve ibâha olmak üzere dört temel kullanım şekli bulunduğunu belirtir. Nedb, âhiretteki sevap için; irşâd, dünyadaki maslahatlara dikkat çekmek içindir. Örneğin, borçlanmalarda şahit bulundurmayı terk etmek, sevâbı artırmaz veya eksiltmez; ancak dünyevî kolaylıklar sağlar.

Asıl tartışma, bu anlamlardan hangisinin hakikî (vaz' olunduğu mânâ), hangisinin mecâzî olduğu noktasındadır. Bazı âlimlere göre emir sîgası, onbeş kadar anlam arasında müşterek bir isimdir. Bazıları, bu sîganın, en alt derecedeki ibâhaya

[708] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 411-416.

delâlet ettiğini; bazıları da ‘nedb’ için olduğunu ve bir karine sebebiyle ‘vücûb’a hamledilebileceğini söylemiştir. Bazı âlimler de -Ebu’l-Hüseyin el-Basrî de bunlar arasındadır- emir sîgasının ‘vücûb’ için olduğunu ve bir karine bulunmadıkça başka anlamlara hamledilemeyeceğini savunmuşlardır.

Gazzâlî bu görüşlerden birini tercih edebilmek için iki konunun açıklığa kavuşturulmasını gerekli görür:

1. Birincisi, emrin iktizâya delâlet edip etmediği meselesidir. ‘Yap!’ sözünün, ibâha, tehdit ve iktizâ arasında müşterek olduğu görüşü Gazzâlî’ye göre yanlıştır. Çünkü tüm dillerde ‘yap!’, ‘yapma!’, ‘dilersen yap, dilersen yapma!’ sözleri arasında, -ortada hiçbir karine bulunmasa bile- fark vardır. Zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsalar da bu sözler farklı manalar için vaz’olunmuştur.[709] Emri, ibâhaya hamledenlerin görüşü de Gazzâlî’ye göre iki açıdan yanlıştır: Birincisi; emir, tehdit ve engelleme anlamı da taşıyabilir. Emrin, tehdit için vaz’ edilmediğini gösteren yol, aynı zamanda onun tahyîr için vaz’ edilmediğini de göstermektedir. İkincisi; bu görüş, dilin yapısını araştırmak sûretiyle değil istıshâba dayanarak ortaya atılmıştır. Görüş sahibi, ‘yap!’ sözünün, yapma ve terketme arasında muhayyerlik için vaz‘ edildiğini savunuyor ise bu saçma ve uydurmadır. Bunu savunmuyor ise henüz ne anlama geldiğini bilmiyor demektir; tevakkuf etmesi gerekir.

Sonuç olarak ‘yap!’ sözü, fiili yapmanın, terketme yönüne ağır bastığını gösterir. Çünkü fiilin meydana gelmesi gerekmektedir. ‘Yapma!’ sözü, terk etmenin, yapmaya ağır bastığını gösterir. Çünkü fiilin meydana gelmemesi gerekmektedir. ‘Sana şunu mübah kıldım; dilersen yap, dilersen yapma!’ sözü ise, tercih/ağır basma durumunu ortadan kaldırır.

2. Emrin iktizaya delâlet ettiği ortaya çıktıktan sonra, Gazzâlî’ye göre cevaplanması gereken ikinci önemli soru, hem nedb hem de vücûb, iktizâya delâlet ettiğine göre, emrin bunlardan hangisi için vaz’edildiğidir. Yoksa emir, bu anlamlarda müşterek midir? Gazzâlî’ye göre vücûb, nedb ve irşad konusu olan fiillerin, yapılması terkedilmesine ağır basar. Emrin Şârî‘den geldiği farzedildiğinde vâcib, kulun âhirette

[709] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 417-421.

kurtuluşu için; nedb, kulun âhiretteki maslahatı için; irşâd ise dünyadaki maslahatı içindir.

Emrin vücûb için mi nedb için mi vaz‘ edildiği konusunda Gazzâlî’nin tercih ettiği görüş, tevakkuf yani bu hususta kesin bir karar verilemeyeceğidir. Emrin, bu anlamlardan biri için konulmuş olması, akıl veya nakil yoluyla bilinebilir. Dil konusunda aklın yeri yoktur. Bu meselede naklî bir delil de bulunmadığına göre, yapılması gereken tevakkuf etmektir.

Gazzâlî’nin bu görüşü beraberinde bazı soruları da getirmektedir. Akıl ve nakil delâlet etmediği halde, ibâha ve tehdit anlamlarının, nasıl lafzın muktezası dışında bırakılacağı sorusu bunlardan biridir. Çünkü bu konuda Araplardan, açık bir nakil yoktur. Ancak Gazzâlî’ye göre lafzın hangi şekillerde kullanıldığına dâir dilde yapılacak araştırma sonucu elde edilen bilgi, açık nakil yoluyla bilinenden daha kuvvetlidir. Emir, nehiy ve tahyîr (serbest bırakma), mütevatir kullanım yoluyla kesin biçimde birbirinden ayrılmıştır; ancak nedb ile vücûb böyle değildir.

Araplardan sîga hususunda tevakkuf nakledilmediğine göre, Gazzâlî’nin bu görüşünün dayanağı da soru olarak gündeme gelecektir. Ancak Gazzâlî’ye göre, tevakkuf bir mezhep değildir. Araplar bu sîgayı, hem vücûb hem de nedb için kullandıkları halde bu iki anlamdan biri hakkında vaz’edildiğini açıkça belirtmedikleri için onlara bu konuda asılsız isnadda bulunmaktan kaçınmak gerekir.[710]

c. Emrin Nedb İçin Olduğu Görüşü ve Delilleri

Gazzâlî’nin naklettiğine göre genelde Mutezilîler olmak üzere Mütekellimînin birçoğu, Fukahâdan bazıları ve bir rivâyete göre Şâfiî, emrin nedb için vaz’edildiği görüşündedir. Bu görüş sahiplerinin iki temel delili bulunmaktadır:

1. ‘Yap!’ ve ‘Size emrettim’ sözlerinde vücûb ve nedbin ortak olduğu asgarî anlam, fiilin talep ve iktizası ile yapmanın terk etmekten daha iyi olduğudur. Terk etmenin cezalandırılmaya yol açacağı ise bilinmemektedir. Öyleyse bu konuda tevakkuf etmek gerekir. Gazzâlî’ye göre bu görüş üç açıdan yanlıştır:

[710] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 422-426.

- Dilde istidlâl yapılamaz.

- Lafızları, yakinen bilinen asgari ortak noktaya indirgemek gerekli olsa bu lafzı da 'ibâha' ve 'izin'e indirgemek gerekir. Mu'tezile'ye göre, terkine ceza verileceği bilinmediği gibi, yapmakla sevap kazanılacağı da bilinmemektedir. Nitekim onlara göre, mübah hasendir ve failin mübahı hasenliği sebebiyle yapması mümkündür.

Emrin nedb için hakikat olduğu görüşü, ancak vacibin, nedbe bir ziyade anlamına geldiğini kabul etmekle mümkün olabilir. Bu ise doğru değildir; aksine nedb, terketmenin câizliğini de içerir. Tek başına lafız, terk sebebiyle günah işlenmiş olacağına ya da olmayacağına delâlet etmez.

2. Nedbi savunanların ikinci delili; Hz. Peygamber (sav)'in "*Size bir şeyi emrettiğim zaman gücünüz yettiğince onu yapın; bir şeyi yasakladığımda da ondan kaçının*"[711] buyruğudur. Hz. Peygamber, emri mükellefin güç yetirebilmesine bağlarken nehiy için bunu yapmamış ve kesin bir ifâde kullanmıştır.

Gazzâlî'ye göre bu şer'î bir delille istidlaldir. Böyle bir delil gösterme, emrin dil ve vaz' bakımından nedb için olmadığını itiraf anlamına gelir. Ayrıca burada görüşlerini destekleyen bir delâlet de yoktur. Zaten îcâbın şartı, mükellefin gücü dâhilinde olmasıdır. Diğer taraftan bu tür konular haber-i vâhid ile sâbit olmaz. Kaldı ki hadisteki "kaçının" sözü de bir emir sîgasıdır ve onun da nedb için olma ihtimâli vardır.[712]

Gazzâlî'nin, muhâlif görüşü tek bir delille değil; dil, mantık ve Usûl açısından farklı delillerle çürütmeye çalıştığı görülür. Zaman zaman muhâlifin kendi delilini onun aleyhine kullanması, cedeldeki ustalığının da bir göstergesidir.

d. Emrin Vücûb İçin Olduğu Görüşü ve Delilleri

Gazzâlî'ye göre emrin vücûb ifâde ettiği iddiâsı yanlıştır. Zîrâ emir vücûba hamledilecek olursa, nedb hakkında mecaz olduğu sonucu çıkar ki bu doğru değildir. Çünkü emrin hakikati, emre imtisal ve itaat etmektir. Nedbi yerine getirerek emre uyan

[711] Buhârî, "İ'tisâm", 2.
[712] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 426-428.

kişi de itaat etmiş olur. Bu sebeple "Biz şununla emrolunduk" diyen birine, "Vücûb bildiren bir emir mi yoksa müstehablık ve nedb bildiren emir mi?" diye sorulması yadırganmaz.

Emrin vücûb bildirdiğini savunan âlimler, görüşlerine aklî, lugavî ve şer'î deliller göstermişlerdir:

1. Emredilen kişi, hem dil hem de şer' bakımından, emredilen fiili yapması gerektiğini anlar. Bu kişi, emre uymadığında, kınanıp cezalandırılmayı ve isyanla vasıflandırılmayı mümkün görür. Bundan dolayı ümmet, namazın ve ibâdetlerin vâcib olduğunu anlamıştır. Gazzâlî'ye göre ise vücûb; karinelerle, emreden ile emredilen arasındaki bir âdet ve ahit ile ya da emre bitişik bazı durum ve sebeplerle anlaşılır.

2. 'Yap!' sözü, îcâb bildirmediği takdirde, dilde bu anlamı ifâde için bir isim belirlenmemiş olur ki Arapların bunu ihmâl etmiş olması imkânsızdır. Gazzâlî'ye göre ise aynı durum nedb hakkında da geçerlidir.

3. 'Yap!' sözü vücûb dışında yasaklama, tahyîr veya duâ ifade edebilir. Tahyîr ve yasaklama ifade etmesi batıl olduğuna göre, geriye dua ve îcâb anlamı kalır. Gazzâlî'ye göre ise seçenekler bunlarla sınırlı değildir. Bir başka ihtimal de müşterek lafızlarda olduğu gibi, 'yap!' sözünün, bu üç anlamdan herhangi birini ancak bir karîne ile ifade etmesidir. Muhâlif bu noktada 'yapma!' sözünün tahrîm ifade etmesi gibi, 'yap!' sözünün de îcâb ifade etmesi gerektiğini öne sürebilir. Bu görüş Şafiî'den nakledilmiştir. Ancak Gazzâlî'nin tercih ettiği görüş 'yap!' lafzının nedb ve îcâb arasında olması gibi, 'yapma!' lafzının da tenzîh ve tahrîm arasında müterreddid olmasıdır. Ayrıca dil, kıyasla değil, nakil yoluyla sabit olduğundan, emrin nehye kıyası câiz değildir.

Gazzâlî, bu görüş sahiplerinin, nasslardan, âhad haberlerden ve icmâ'dan gösterdiği delilleri de kabul etmez. Ona göre, ümmetin, nedbe hamlettiği emirler daha fazladır. Namaz, zekât ve orucun vücûb karineleri ise bu emirleri destekler mâhiyetteki diğer âyetler, yapmayanların cezâ göreceğine dâir tehdit içeren âyet ve hadislerdir. Yoksa vücûb hükmü, en fazla 'zâhir' olabilen ve ihtimale açık bulunan mücerred

emirden anlaşılmış değildir.[713] Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre, emrin vücûb veya nedb için olduğuna delâlet eden şer'î bir delil bulunmamaktadır. Bu sebeple tevakkuf etmek en doğrusudur.

e. Emrin İczâ'a Delâleti

Fukahâdan bir kısmına göre emir, iczâ' (yeterlilik)'ı gerektirirken Mütekellimînden bazılarına göre gerektirmez. Bunlar iczâ'ın, edâ ile gerçekleşmesinin şart olmadığını iddiâ etmektedir. Bu görüşlerine delil olarak abdestli olduğunu zanneden kişiyi gösterirler. Bu kişi namaz kılmakla emrolunmuştur ve kıldığında emre itaat etmiş, emrin gereğini yerine getirmiş kabul edilir. Ancak abdestsiz olduğunu hatırladığında namazı kazâ etmesi gerekir.

Gazzâlî, konunun tüm ayrıntıları incelendikten sonra, bu hususta karara varılması taraftarıdır. Kazanın, yeni bir emirle vâcib olduğu ve kazâ etmenin vâcibliğinin ilk vâcib gibi olduğu sabit olursa, bir şeyi emretmek, fiil yerine getirildikten sonra onun benzerinin (misl) vâcib kılınmasına engel olmaz. Bu noktada hiç bir tereddüt yoktur. Fakat fiil yerine getirildikten sonra vâcib kılınan bu benzer (misl), ancak ibâdetin aslı veya vasfı gibi kaçmış olan bir şeyi telafî anlamı taşıyorsa, kazâ olarak adlandırılabilir. Eğer kaçan bir şey veya bir kusur yoksa, emredilen bu benzer (misl), kazâ olarak isimlendirilemez.

Gazzâlî'ye göre emir, kusursuz olarak vasıf ve şartlarına uygun biçimde edâ edildiğinde iczâya delâlet eder. Ancak emredilen fiil, kusurlu yapılmışsa iczâya yani kazânın vâcib olmadığına delâlet etmez.[714] Gazzâlî'ye göre vakit, mekân ve şahıs gibi vâcibin bir vasfıdır. Fiili, bir vasıfla yapması vâcib kılınmış kişi, bu vasıf olmaksızın onu yaparsa, emri yerine getirmiş sayılmaz. Dolayısıyla şer'de kazâ ancak bir nass sebebiyle ya da kıyas yoluyla vâcib olur.[715]

f. Farz-ı Kifâye

Gazzâlî'ye göre bir topluluğa yöneltilen emrin zâhiri, her bir kişiye fiilin vâcib

[713] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 434-435.
[714] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 12-13.
[715] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 11.

olmasını gerektirir. Ancak, bir kişinin yapmasıyla diğerlerinden düşeceğine delâlet eden bir delil varsa veya hitâp herkesi kapsamamakta ise emir, emredilen fiilin her bir ferde vâcib olduğuna delâlet etmez.

Gazzâlî farz-ı kifâye'nin mahiyetini anlamak için şu üç soruya cevap verilmesi gerektiği kanaatindedir: Farz-ı kifâye, önce herkes üzerine farz olup, bir kısmının yapmasıyla düşmekte midir? Keffâret seçeneklerinde olduğu gibi, belirli olmayan herhangi bir kişi üzerine mi farzdır? Cenâzeye katılan veya bir münkeri gören kimse gibi, hazır bulunan ve belirlenmiş hale gelen kişi üzerine vâcib olup bu durumda olmayanlar hakkında mendûb mudur? Gazzâlî'ye göre, farz-ı kifâyede, farziyet herkesi kapsamaktadır. Farzın, edâ olmadan, nesih veya başka bir sebeple düşmesi mümkündür. Nitekim tüm insanlar, bu farz-ı kifâyeyi yerine getirse herbiri farz sevâbına nâil olurken hiçbiri yapmazsa hepsi günahkâr olacaktır. Farz-ı kifâyenin belirli olmayan bir kişiye vâcib olması ise imkânsızdır. Çünkü mükellefin, mükellef olduğunu bilmesi gerekir. Vücûb belirsiz olduğunda, emre itaat etmek imkânsızdır.[716]

g. Nehyin Fesâda Delâleti

Alım-satım, nikah ve hüküm ifade eden tasarruflar hakkındaki nehyin, bu işlemleri fâsid kılıp kılmayacağında ihtilâf vardır. Usûl âlimlerinin çoğu, nehyin fesâdı gerektireceği, bazısı da nehiy liaynihi (zâtı sebebiyle yasaklanmış) ise fesada delâlet edeceği; liğayrihi (kendisi dışında bir sebeple yasaklanmış) ise fesâda delâlet etmeyeceği görüşündedir.

Gazzâlî'ye göre nehiy, fesadı gerektirmez. Gazzâlî, fesâd ile akitlerin hükme sebep olmaktan çıkmasını kastetmektedir. Nitekim Şâri'in, elbisedeki pisliği, gaspedilmiş su ile temizlemeyi yasaklayıp böyle yapılması durumunda elbisenin temizlenmiş olacağını açıkça bildirmesi mümkün olup çelişki içermez. Çelişki, fiilin hem haram kılınması hem de emredilmesi veya mübah kılınması durumunda ortaya çıkar. Çünkü haram kılmak, vâcib kılmaya zıttır. Ancak haram bir fiilin, mülkiyet gibi hükümlerin meydana gelmesine alâmet olması, vâcib kılmaya zıt değildir. Gazzâlî'ye göre haram kılmanın şartı, fiilin doğuracağı sonuçların ve hükümlerinin geçersizliği

[716] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 14-15.

değil, sadece âhirette cezaya maruz kalmaktır. Nehyin fesada delâleti, ya dil ya da şer‘ yönünden mümkün olabilir. Ancak her iki yönden de böyle bir delil bulunmamaktadır.

Nehyin fesâdı gerektirdiğini savunanlar, yasaklanan şeyin, kabih ve ma‘siyet olduğunu, dolayısıyla böyle bir şeyin meşrû olamayacağını iddiâ etmektedir.

Gazzâlî’ye göre burada önemli olan ‘meşrû’ sözüne yüklenen anlamdır. Eğer bununla, fiilin emredilmiş, mübah veya mendûb olduğu kastedilmekte ise bunun imkânsızlığı zaten bilinmektedir. Ancak meşrû sözüyle fiilin, mülkiyet gibi bir hüküm için alâmet kılınması kastedilmekte ise tartışma konusu da zaten budur. Gazzâlî, bunun imkânsız olmadığı görüşündedir. Haram kılınmış olan bir şey, tâat olarak gerçekleşmez ve Allâh Teâlâ’ya yaklaşma vesilesi olamaz. Fakat onun, bir hükme sebep kılınması farklı bir durumdur.[717]

h. Nehyin Sıhhate Delâleti

Nehyin fesâda delâlet etmeyeceğini savunan âlimler, imkânsız olan fiil nehyedilemeyeceği için onun sıhhate delâleti konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin nakline göre,[718] Muhammed b. Hasen ve Ebû Hanîfe, nehyin sıhhate delâlet edeceğini savunmuş; Kurban Bayramı’nda oruç tutma yasağıyla, o gün tutulan orucun geçerliliğine istidlal edilebileceğini iddiâ etmiştir. Zîrâ o gün tutulan orucun geçerliliği imkânsız olsa bu yasaklanmaz. Çünkü imkânsız olan bir şey, emredilemez ve yasaklanamaz.

Gazzâlî bu görüşün yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre, mücerret emir bile iczâ ve sıhhate delâlet etmezken nehyin buna delâleti imkânsızdır. Aksine emir ve nehiy sadece, yapma ve terki iktizâya ya da sadece vâcib ve haram kılmaya delâlet eder. İczâ’ (yeterlilik) ve faydanın varlığı veya yokluğu ise başka bir delile muhtaçtır. Dil açısından bakıldığında lafız, bu şer‘î hükümler için vaz‘ edilmemiştir. şer‘î açıdan bakıldığında da bu konuda Şâri‘in mütevâtir veya âhad, açık bir beyânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu görüş, hiçbir delile dayanmayan keyfî bir görüştür. Nehiyden hareketle nehyedilen fiilin fesadına istidlal etmek bundan daha akla yakındır.

[717] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 24-27.
[718] bkz. Debûsî, *Takvîm*, 56.

Gazzâlî, bu konuda ibâdet ve muâmelâtın farklı değerlendirilmesi gerektiğine de dikkat çekip ibâdette tâat ve kurbet kavramlarına vurgu yapmaktadır. Ona göre nehiy zaten nehyedilen fiilin tâat ve kurbet/yakınlık olması ile tezat teşkil eder; çünkü tâat, emre uygun olan fiillerden ibârettir. Dolayısıyla in'ikâd (gerçekleşme) ile orucun tâat, kurbet ve imtisal olması kastediliyorsa Kurban Bayramı'nda tutulan oruç in'ikâd etmez. Adak sebebiyle de bu orucun tutulması gerekmez. Şâyet yasağın, orucun bizzat kendisinden kaynaklanmayıp Allâh Teâlâ'nın dâvetinden yüzçevirmeye dayandırılması mümkün olsa o gün tutulan oruç geçerli olur. Ancak Gazzâlî'ye göre böyle bir yorum yanlıştır.

Şer'de bazı yasakların fesada hamledilip bazılarının hamledilmediği görülmektedir. Gazzâlî'ye göre akdin veya ibâdetin fâsid olduğu nehiy ile değil, şartının ve rüknünün eksik oluşu ile anlaşılır. Buna göre, işlenmesi, şartın ihlâlini içeren her nehiy, -nehiy olması bakımından değil- şartın ihlâl edilmesi bakımından fesada delâlet eder.

Gazzâlî'ye göre yasaklanan şeyin bizzat kendisine yönelik olan nehyin, fesâda delâlet ettiği görüşü de yanlıştır. Çünkü hayızlı kadını boşamak ile gasbedilmiş evde namaz kılmak arasında fark yoktur; çünkü burada talâkın ve namazın bizatihî yasaklanmayıp, aksine, hayız durumunda yapılması ve gasbedilmiş evde kılınması sebebiyle yasaklandığını söylemek mümkün değildir. Böyle olsa hayızlının namazı için de aynı değerlendirmeyi yapmanın mümkün olması gerekir. Gazzâlî'ye göre, burada itibâr edilecek nokta, şartın eksikliği olmalıdır. Şart ise sırf nehiyle değil, bu şarta ve sıhhatin onunla ilgili olduğuna delâlet eden bir delille bilinir. Çünkü nehiy, dil ve şer' açısından buna delâlet etmez.[719]

3. Amm ve Hass

Umûm/genellik ve husûs/özellik -anlam ve fiillerin değil- lafızların ârızî özelliklerindendir.[720] Gazzâlî, âmmın tahsisinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre aslında yapılan, vaz' bakımından 'âmm' olan bir lafızla 'husûs'un kastedildiğini

[719] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 27-31.
[720] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 32-34.

ortaya koymak sûretiyle tevildir.[721]

a. Umûmu Tahsis Eden Deliller

Gazzâlî, umûmu tahsis yollarını on madde olarak zikreder. Bunlar; his, akıl, icmâ‘, özel nass, mânâdan anlaşılan (المفهوم بالفحوى), Hz. Peygamber (sav)'in fiili, takriri, hitâp edilenlerin âdeti, sahâbî görüşü ve bazılarına göre âmmın özel bir sebep üzerine gelmiş olmasıdır.

Görüldüğü üzere Gazzâlî, aklı, umûmu tahsis eden yollar arasında zikreder. Bazı âlimler, akıl, sem‘î delillerden önce var olduğu; tahsis edicinin, daha sonra gelmesi gerektiği ve akla aykırı olan şeyin zaten lafzın kapsamına girmeyeceği gibi sebeplerle akıl delilinin tahsis edici (muhassıs) olarak nitelenemeyeceğini savunmuştur. Gazzâlî'ye göre bu, lafzî bir tartışmadır; çünkü delillerin, tahsis edici (muhassıs) olarak isimlendirilmesi mecazdır. Nitekim 'âmm'ın tahsis edilmesi imkânsız olup; ancak delil sâyesinde onunla 'hâss/özel' bir anlam kastedildiği ortaya konulmaktadır. Akıl delili her ne kadar sem‘î delilden önce ise de tahsis edici olarak nitelendirilmesi, ilgili nassın gelmesinden sonradır.

Lafzın, akla aykırı olan şeyleri içine almasının mümkün olmadığı iddiâsı da Gazzâlî'ye göre yanlıştır. Çünkü dil bakımından lafız, akla aykırı olan şeyleri de kapsar; ancak bu tür bir ifâdede bulunan kimse yalan söylemiş olur. Allâh Teâlâ'nın sözünde doğruluk vâcib olduğu için, vaz‘ bakımından bunlar lafzın şümûlüne girse de irâde altına girmeleri imkânsızdır.

b. İki Âmm Lafzın Teâruzu ve Umûma göre Hükmetme Zamanı

Gazzâlî'ye göre, aklın, iki yönünden birine delâlet ettiği hiçbir şeyde teâruz/çatışma söz konusu değildir. Çünkü aklî delillerin neshi ve birbirini yalanlaması imkânsızdır. Akla aykırı sem‘î bir delil gelmişse ya mütevâtir değildir; dolayısıyla sahih olmadığı anlaşılır ya da mütevatirdir; tevil edilir ve teâruz ortadan kalkar. Hata ve tevile ihtimali bulunmayan mütevâtir bir nassın, aklî delile aykırı olması imkânsızdır; çünkü aklî delil, nesih ve butlân kabul etmez.

[721] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 35.

Şer'î konularda iki delil tearuz ettiğinde bunları uzlaştırmak (جمع) ya imkânsızdır ya da mümkündür. Birbirleriyle tamamen çelişmeleri yüzünden iki delili uzlaştırmak imkânsız ise birinin nâsih, diğerinin mensûh olması gerekir. Eğer tarihte belirsizlik var ise hüküm başka bir delilde aranır ve iki nassın birbirini def' ettiği (تدافع النصّين) kabul edilir. Şâyet başka bir delil bulunamazsa kişi dilediğiyle amel etmekte muhayyerdir. Çünkü Gazzâlî'ye göre, Allâh Teâlâ, belli biriyle mükellef tutmuş olsa buna dâir bir delil ve mükellefi ona ulaştıracak bir yol tayin etmesi gerekir. Çünkü imkânsız ile mükellef tutmak câiz değildir.[722]

c. Husûstan Habersiz Olanlara Umûmu Duyurmanın Cevâzı

Bazı âlimler zihin karıştırdığı ve cehâlete sevkettiği gerekçesiyle husûstan habersiz olanlara umûmu duyurmanın câiz olmadığını savunur. Gazzâlî ise Şâri'in, husûs delilini, ya beyânla eşzamanlı ya da gecikmeli olarak zikretmesi gerektiği görüşündedir. Ancak umûmun ulaştığı her müctehide, husûs delilinin de ulaşması gerekmez. Aksine, müctehidin, tahsis delilini bilmemesi ve Allâh Teâlâ'nın onun hakkındaki hükmünün, umûm ile amel olması mümkündür. Müctehide ulaşan bu kadarıdır ve kendisine ulaşmamış olanla mükellef tutulamaz. Husûsu duyurmaksızın umûmu duyurmanın cevâzına delil, bunun vâki olduğunda icmâ bulunmasıdır. Nitekim nesihte de aynı durum söz konusudur. Kendisine nâsih ulaşmamış kişi, mensûh ile amel etmeli; bununla birlikte neshin olabileceğine ihtimâl verip araştırmalıdır.

Mükellef bu durumda âmm olana itikad edeceği için, husûs delili olmaksızın âmm nassı ona tebliğ etmenin cehâlete sevketme anlamına geldiği itirazı da Gazzâlî'ye göre doğru değildir. Çünkü mükellefin bu durumda yapması gereken, onun husûs ihtimâli bulunmakla birlikte zâhiri umûm olan bir nass olduğuna itikâd etmesi ve husûs delili bulunup bulunmadığını araştırmasıdır.[723]

Gazzâlî'ye göre müctehidin, zikredilen on tahsis edici delilin varlığını/yokluğunu araştırmadan önce umûma hükmetmesi câiz değildir. Bu noktada müctehidin ne kadar araştırma yaptıktan sonra, delilin yokluğuna hükmedeceği sorusu akla gelmektedir. Âlimler, bu konuda farklı görüşler ortaya koymuştur. Gazzâlî hem bu

[722] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 139-141.
[723] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 152-156.

konu hem de kıyas, istihsân ve istıshâb gibi başka bir delilin yokluğu şartına bağlı tüm deliller için kullanılabilecek bir kıstas ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre araştırmanın ölçüsü, müctehidin, daha fazla çaba göstermenin anlamsız olacağını bilmesi ve delile ulaşamayacağını hissetmesidir. Bu durumda, delili bulmaktan âciz kalması müctehid hakkında yakîn, bu delilin bizzat yokluğu ise zann özelliği taşımaktadır.[724]

B. LAFIZLARIN MA'KÛLÜNDEN KIYAS YOLUYLA HÜKÜM ÇIKARMA

Gazzâlî, hitâbın içerdiği lafızların sîga ve mânâ yönüyle hükme delâletini inceledikten sonra, lafızların ma'kûlünden kıyas yolula nasıl hüküm çıkarılacağını ele alır. Böylece eserinin üçüncü ana bölümü olan Hüküm Çıkarma konusunu tamamlamış olmaktadır.

1. Kıyasın Tanımı ve İspatı

Gazzâlî'ye göre kıyas, "bir hükmün veya sıfatın varlığı ya da yokluğunda ortak oluşları sebebiyle, söz konusu hükmün ikisinde de varlığını veya yokluğunu ispat etmede, bilineni bilinene hamletmektir."[725] Söz konusu ortak (câmi') özellik, ikisinde de hüküm birliğini gerektiriyorsa kıyas sahih; aksi takdirde fâsiddir. İllet ise hükmün menâtı yani şer'in, hükmü kendisine izâfe ettiği, dayandırdığı ve hüküm için alâmet kıldığı şeydir.[726] Gazzâlî'ye göre kıyas, dilin muhtevâsında vardır.[727]

Şia ve bazı Mu'tezilî âlimler kıyas ile amelin aklen imkânsız olduğu görüşündedir. Gazzâlî bu görüş sahiplerinin delillerini zikrederek onları çürütmeye çalışır. Kıyas karşıtlarının delillerinden biri, bilinmesi mümkün olmayan şeyle amelin imkânsız olduğu; mükellefi bu cehâlete düşürmenin onun yararına olmadığıdır. Gazzâlî'ye göre bu iddiâ iki temel düşünceye dayanmaktadır. Birincisi, salâhın (maslahatın) Allâh Teâlâ'ya vâcib olduğu; ikincisi, kıyas ile taabbüdde maslahat bulunmadığıdır.

---

[724] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 157-162.
[725] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 228. (وحدّه أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)
[726] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 230.
[727] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 270.

Gazzâlî, kulların maslahatının Allâh Teâlâ'ya vâcib olduğu iddiâsını batıl bulur. Ayrıca bu doğru kabul edilse bile sâlâhı vâcib görenlerden bir kısmı, kıyasla ameli câiz görmektedir. Bunlar, Allâh Teâlâ'nın, kullarını daha büyük hayırlara ulaştırmak için onlara ictihâd, istinbat ve kıyas külfetini yüklemiş olabileceğini savunmaktadır.

Kıyas karşıtları, Şâri'in kulların ihtiyacını açık nasslarla gidermeye kâdir olduğu ve bunun aslah/daha uygun olduğunu iddiâ edebilir. Gazzâlî bu görüşe karşı çıkarak başka ihtimâllerin de söz konusu olabileceğini hatırlatır. Belki de Allâh Teâlâ, bütün yükümlülükleri bizzat belirlediği zaman, kullarının isyan edeceğini; kendi görüşlerine bıraktığı zaman da ictihâd ve zanlarına tâbi olma hırslarının artacağını bilmektedir.

Kıyas karşıtları, buğdaydaki ribânın, bir illete binâen haram kılınmasında hangi maslahatın bulunduğunu sorabilir. Gazzâlî, aslah/en uygun olanın vâcibliğini savunanların bile maslahatın kullara açık olmasını şart koşmadığını hatırlatır. Nitekim namazların rek'at sayısı, had, keffâret ve zekât nisap miktarlarındaki maslahat da mükellefçe bilinmemektedir. Ancak Allâh Teâlâ, bunlarla taabbüdde, kullarını itaate yaklaştırıp isyandan uzaklaştıran bir lütuf olduğunu bilmektedir.

Kıyas karşıtlarının bir başka delili, Allâh Teâlâ'nın hükmünün, ancak O'nun tevkîfî olarak bildirmesi ile malûm olabileceğidir. Nass buna değinmediği halde, kuru üzüm hakkında Allâh'ın hükmünün tahrîm olduğu iddiâ edilemez. Gazzâlî, kıyas ile amel edileceğine dâir bir delil bulunmadıkça kıyas yapmanın câiz olmadığına dikkat çeker. Ona göre sahâbenin icmâ'ı, kıyasa delildir. Eğer Şâri', buğdayın, yiyecek maddesi olduğu için haram kılındığına kanaat getirenin, tüm yiyecek maddelerini ona kıyas etmesini emretmişse bu zâten kuru üzümün hükmünü haber vermesi anlamına gelir.[728]

Rey ve ictihâd ile hüküm vermeye karşı çıkanlara Gazzâlî'nin cevabı, sahâbenin, hakkında nass bulunmadığını kesin olarak bildikleri meselelerde ictihâd

[728] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 238.

edileceğinde icmâ etmeleridir.[729] Nitekim sahâbe arasında kıyasın sahihliği, haber-i vâhid ve icmâ‘ konusunda hiçbir ihtilâf yoktur.[730] Onlar kıyası uygularken iki meselenin bütün yönlerden birbirine benzeşmesini gerekli görmemiş; yalnız hükmün menâtı olduğunu zannettikleri vasıfta müşterekliği aramışlardır. Zaten iki mesele, her yönden benzeştiği zaman farklı iki mesele olmaktan çıkar.[731]

Gazzâlî, illetleri bakımından şer‘î hükümleri üç kısma ayırmaktadır: Birincisi, kesinlikle ta‘lil edilemeyen hükümler; ikincisi, muallel olduğu bilinen hükümler (Küçük çocuğun, akıl zayıflığı sebebiyle hacr altına alınması gibi); üçüncüsü, muallel olup olmadığı tereddütlü olan hükümlerdir. Ona göre, hükmün muallel olduğunu, bizzat müstenbat illeti ve illetin fer‘de mevcut olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça kıyas yapılmaz. Dolayısıyla kıyas, taabbüdî konularda değil; cinayet diyetleri, bazı karinelerle anlaşılan anlamlar ve dünyevî maslahatlar üzerine bina edildiği bilinen konularda söz konusudur.[732]

Gazzâlî, mansûs illetin, lafız ve umûm yoluyla hükmün taaddîsini gerektirdiği görüşünde olan Nazzam’a karşı çıkmakta; bunun için kıyasla taabbüdün vârid olmasını şart koşmaktadır. Gazzâlî’ye göre babanın oğluna “Şu yiyeceği yeme! Çünkü o zehirlidir” nehyi, diğer zehirli gıdaların da yasaklandığına delâlet eder. Ancak bu, lafızdan değil, âdet ve karinelerden anlaşılır. Fakat Allâh Teâlâ, mücerred irâdesiyle bir şeyi haram kıldığında, onun benzerini mübah veya haram kılması da câizdir. Çünkü bunda şefkat ve maslahat vardır. Belki de Allâh Teâlâ, onun benzerinde mefsedet bulunduğunu önceden bilmektedir. Çünkü söz konusu fiilin fayda veya zarar içermesi, onun tabiatı, zâtı veya zâtî bir sıfatı sebebiyle değildir. Bilakis bir fiil, zeval vaktinde yapıldığında maslahat; ikindi vakti yapıldığında mefsedet içerebilir. Dolayısıyla fiilin mefsedet oluşu, yer, zaman durum ve ilgili olduğu nesneye göre değişiklik gösterebilir.[733]

[729] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 242 vd.
[730] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 250.
[731] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 252-253.
[732] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 264-265.
[733] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 272-274.

2. İlletle İlgili Meseleler

Gazzâlî, illeti "hükmün menâtı; şer'in, hükmü kendisine izâfe ettiği, dayandırdığı ve hüküm için alâmet kıldığı şey" olarak tanımlar.[734] Ona göre illet, şer'î alâmetlere verilen bir isimdir.[735] Dolayısıyla Gazzâlî illet derken Şâri'i, hükmü koymaya sevk eden sebebi kastetmektedir.[736]

Gazzâlî'nin dikkat çektiği önemli hususlardan biri, illetin tesbitinde kullanılacak delillerin sem'î olduğudur. Ona göre fer'de illetin varlığının ispatı hâriç, bu meselede akıl yürütmenin yeri yoktur. Ancak duyularla bilinen illetlerin fer'de mevcûdiyetini ispat için duyu ve aklî delillerden faydalanılabilir. Fakat hükmün illete binâ edilmesi ve illetin zât ve sıfatlarının ispatı yalnız sem'î delillerle olur. Çünkü şer'î illet, hükmü bizzat gerektirmeyen bir alâmet ve emaredir. Onun illet olmasının mânâsı yalnız, Şer'in onu bir alâmet olarak tayin etmesidir. Bu ise Şâri'in bir vaz'ıdır. Hüküm koymak ile bir alâmet koyup onu hükme emâre kılmak arasında hiçbir fark yoktur. Şer'in, haramlık emâresi kıldığı bir vasfı, helâllik emâresi yapması mümkündür. İlletin helâllik ya da haramlığı gerektirmesi, zâtı sebebiyle değildir. Şâri'in, bir fiili emretmesi ile herhangi bir şeyi onun vâcib oluşuna alâmet kılması arasında hiç bir fark yoktur.[737]

Hakikatin tek olduğunu iddiâ edenlere göre müctehidin kıyas yaparken herhangi bir safhada hata yapması mümkündür. Her müctehidin isâbetli olduğunu savunanlara göre ise asılda, Allâh katında illet olan belirli bir vasıf zaten bulunmadığı için illetin aslında veya vasfında hataya düşme söz konusu olamaz. Aksine Allâh katındaki illet, her müctehidin illet zannettiğidir. Bunda ise hata tasavvur edilemez.[738]

Gazzâlî'ye göre ta'lîl edilmesi mümkün olan her şer'î hükümde kıyas yapılabilir. Şer'î hüküm iki çeşittir: Birincisi, hükmün kendisi; ikincisi, hükmün sebeplerinin tayinidir. Şer'î hükmün illetini kavramak mümkün olduğu gibi, onun başka bir sebebe teaddîsi/geçmesi de mümkündür. Sebepler hakkında da kıyasa başvurmak mümkündür. Bu da hükmün menâtı olan illeti anlayarak mansûs (nassla belirlenmiş)'u,

[734] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 220.
[735] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 341.
[736] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 346.
[737] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 280.
[738] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 279-280.

mansûs olmayana katmasının (ilhâk) bir çeşididir. Örneğin hâkimin, öfkeli iken hüküm vermesinin yasaklanması, aklı karıştırması ve doğru düşünmeyi engellemesi sebebiyledir. Aynı durum şiddetli açlık ve susuzluk gibi hallerde de söz konusudur. O halde bunlar da öfkeli olmaya kıyas edilir. Aynı şekilde kısasın vâcibliğinin illeti, katl/öldürmedir. Ancak öldürmenin, kısasın gerektirmesinin illeti, caydırma ihtiyacıdır. İllet, zecrin/caydırmanın kendisi değil, zecre duyulan ihtiyaçtır. Burada caydırma ihtiyacı önce, caydırmanın meydana gelmesi ise sonradır.[739]

Gazzâlî'nin, illeti tesbitin faydalarına dâir görüşleri, dolaylı da olsa konumuz açısından önem arzetmektedir. Ona göre illeti tesbitin bazı faydaları bulunmaktadır. Şer'in hükmü koyma sâikini ve ondaki maslahatı bilmek, kalpleri tatmine, kesin biçimde kabûle ve hemen tasdike yöneltir. Nefis, içerdiği maslahatları algılayabildiği makûl hükümleri kabul etmeye; tahakkümün baskısından ve taabbüdün acılığından daha meyillidir. Nitekim şer'î hükümlerin güzelliklerini, mânâlarının inceliklerini ve maslahatın nassa uygun düştüğünü anlatıp vaaz etmek de bu amaçla müstehab olmuştur. Kişi bu konudaki becerisiyle doğru orantılı olarak şer'i daha da güzelleştirip kuvvetlendirir.[740]

V. MÜCTEHİD (MÜSTESMİR)

Gazzâlî, eserinin dördüncü ve son ana bölümünü müctehidle ilgili konulara tahsis etmiştir. Hüküm kaynaklarını meyve veren bir ağaca, hüküm çıkarmayı meyve toplamaya benzeten Gazzâlî, müctehidi de meyve toplayan kişiye benzetmektedir. Âlimler, sözlük anlamına uygun olarak ictihâdı, müctehidin şer'î hükümleri bilmeyi talep hususunda bütün gücünü sarfetmesi, şeklinde tanımlamışlardır. Bu bölümde ictihâd, taklit ve teâruz konularına yer vermiştir. Burada ictihâd ve taklit konularının husün-kubuh meselesiyle ilgili noktalarına değinilecektir.

A. MÜCTEHİDDE ARANAN ŞARTLAR

Gazzâlî'ye göre müctehidde iki şart aranır; birincisi, şer'î kaynakları (Medâriku'ş-şer') ve öncelik derecelerini bilmesi; ikincisi, fetvasının kabul edilebilmesi

[739] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 332-334.
[740] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 345; Benzer ifâdeler için bkz. II, 347.

için adâletini zedeleyecek günahlardan kaçınan âdil bir kimse olmasıdır.[741]

Gazzâlî'nin şer'in kaynaklarını bilmekten kastı, öncelikle Kitâb, sünnet, icmâ' ve akıl olmak üzere dört temel hüküm kaynağını bilmektir. Gazzâlî burada akıl ile aslî nefyi yani bir tür istıshâb delilini kastetmektedir. Bunlardan başka müctehidin ictihâd edebilmesi için dört ilme daha ihtiyacı vardır. Bunlardan ilk ikisi mukaddime, son ikisi de tamamlayıcı mâhiyetteki ilimlerdir. Gazzâlî, bu konuda kendisinin işâret ettiği bazı incelikleri, usûlcülerin ihmâl ettiğine dikkat çekmektedir.

1. Gazzâlî, müctehidin bilmesi gereken konular sıralamasında, Mantık ve Usûl bilgisini ilk sıraya koymuştur. Ona göre müctehidin delil getirmeyi; burhânı ve delilleri sonuca ulaştırıcı kılan şartları; delillerin kısım, şekil ve şartlarını bilmesi gerekir. Deliller üçe ayrılır: Birincisi zâtı ile delâlet eden aklî deliller; ikincisi, şer'in belirlemesi ile delâlet eden şer'î deliller; üçüncüsü de dilin ifâde biçimlerinden ibâret olan vaz'î delillerdir. Eserine bir Mantık mukaddimesi ile başlayan Gazzâlî, burada zikrettiği bilgileri ve özellikle aklın idrâk kaynaklarını ve delillerin şartlarını bilmeyen kişinin, nübüvveti ve şer'i bilmesinin de mümkün olmayacağını savunur.

Bununla birlikte Gazalî, müctehid olmak için, Kelâm ilminin usûlünü ve kelâmî delillerin ayrıntısını bilmek gerekmediği görüşündedir. Sahâbe ve tâbiûn arasında da bu ilmi iyi bilen olmadığını belirtir. İctihâd için bilinmesi gereken kelâmî konuları Allâh'ın Kitâb'ı içermektedir; bu kadarını bilen kimse taklit çizgisini geçmiş demektir. Hatta Hz. Peygamber (sav)'i ve diğer imanın temel unsurlarını tasdik konusunda sırf mukallid olan bir kimsenin de fürûda ictihâd etmesi câizdir.

2. Dil: Gazzâlî'nin dil bilmekten kastı, bir Arabın hitabını kolayca anlayabilecek kadar Arapça'yı ve onun cümle yapısını inceleyen Nahiv ilmini bilmektir. Öncelikle, temel kaynaklar olan Kitab ve Sünneti anlamak için bu şarttır. Alanında uzman bir dil bilgini olması gerekmese de müctehidin, lafızların bütün kullanım şekillerini bilip birbirinden ayırt edecek kadar dile hâkim olup Arapların bu konulardaki âdetlerinden haberdâr olması gerekir. Dolayısıyla ictihâd edebilmek için, Kitab ve Sünnet'in hitabını ve maksadını anlayabilecek kadar Arapça dil bilgisine sahip olunmalıdır.

[741] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 351-352.

3. Kitab ve Sünnetin nâsih-mensûhunu bilmek

4. Hadis Usûlü bilmek

Gazzâlî, ictihâd için en gerekli olduğunu zikrettiği bu sekiz ilim içinde, en önemlilerinin Hadis, Dil (Arapça) ve Fıkıh Usûlü olduğunu belirtir. Ona göre ictihâd için fıkhın fürunu bilmeye gerek yoktur. İctihad ehliyeti konusunda Gazzâlî'nin deyimiyle diğer âlimlerin çoğunun gözden kaçırdığı bir kolaylık vardır ki o da ictihâdın bölünebilir oluşudur. Ona göre bu sekiz ilmin tamamı, mutlak müctehidin bilmesi gereken hususlardır. Dolayısıyla bir kimse, sadece belli bir konuda ictihâd mertebesine ulaşabilir.[742]

B. İCTİHAD KONUSU (MÜCTEHED FÎH)

Gazzâlî'ye göre ictihâdın konusu, hakkında kesin delil bulunmayan bütün şer'î hükümler olup bu konularda hata eden kişi günahkâr olmaz.

Bu konu ile ilgili tartışılan mevzûlardan biri Hz. Peygamber (sav) zamanında ictihâd yapılıp yapılmadığıdır. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüş, -buna gerek açık izin gerekse sükût delâlet etsin- ictihâdın Hz. Peygamber (sav)'in huzurunda ve gıyâbında câiz oluşudur. Çünkü ictihâd ile taabbüdde, fiilin zâtından kaynaklanan veya yol açacağı bir imkânsızlık ya da mefsedet bulunmamaktadır. Gazzâlî, Mu'tezile'nin iddiâ ettiği gibi salâhın vâcib olduğu kabul edilse bile, Allâh Teâlâ'nın, kulların maslahatını ictihâdla taabbüde bağlamasını gerektiren bir lütfu bilmesinin mümkün olduğunu savunur. Çünkü Allâh Teâlâ, kesin delil gösterdiği zaman kulların azacağı ve isyan edeceği bilgisine sahip olabilir.

Hz. Peygamber'in gıyâbında sahâbenin ictihâdda bulunduğu husûsunda, Muâz haberi gibi deliller mevcuttur. Ancak Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber (sav)'in huzûrunda ictihâd yapıldığına dâir delil yoktur. Yine ona göre bizzat Hz. Peygamber (sav)'in ictihâdla taabbüdü de câizdir. Fakat bunun vâki olup olmadığı hususunda Gazzâlî yine tevakkufu tercih eder; çünkü bu konuda da kesin bir delil bulunmamaktadır.[743]

[742] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 350-354.
[743] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 354-357.

C. İCTİHÂDINDA HATA EDEN MÜCTEHİDİN HÜKMÜ

Günah ve hata, Gazzâlî'ye göre birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Yerinde ve ehli tarafından yapılan her ictihâd isâbetli olup müctehid için hata ve dolayısıyla günah söz konusu olamaz. Meseleyi doğru bir zeminde, ortak ıstılâhlar çerçevesinde tartışmaya önem veren Gazzâlî, öncelikle günahla ilgili konulara açıklık getirmektedir.

Nazariyyât (teorik meseleler), zannî ve kat'î olmak üzere iki kısımdır. Zannî olanlarda hata söz konusu olmadığı için günahtan da söz edilemez. Kat'î olan kısımda ise hata yapan günah işlemiş olur. Gazzâlî kat'î konuları, kelâmî, usûlî ve fıkhî olmak üzere üç kısma ayırır.

Kelâmî konular, düşünen kimsenin (الناظر), teşrîden önce, aklî inceleme ve araştırma yoluyla doğrusunu idrâk edebileceği konulardır. Bunlarda hakikat tek olup, hata eden günahkâr olur. Hata, Allâh ve Rasûlüne iman ile ilgili konularda ise bu kişi kâfir olur. Kişinin Allâh ve Rasûlünü bilmesine engel teşkil etmeyen ru'yet, amellerin yaratılması ve kâinâtın irâde edilmesi gibi konularda hata eden kimse ise günahkâr; açık bir hakikatte hataya düşmüş ve selef arasında yaygın görüşe muhalefet etmesi bakımından da bid'atçi olur. Ancak bu kimse kâfir olmaz.

Fıkıh Usûlü ile ilgili konulara gelince bunlar icmâ', kıyas ve haber-i vâhidin hüccetliği; gibi konulardır. Gazalî bu konulardaki delillerin kat'î olduğu ve aykırı görüştekilerin hatalı ve günahkâr kabul edileceği görüşündedir.

Fıkhî meselelerde ise beş vakit namaz, zekât, hac ve orucun vâcibliği, zinâ, öldürme, hırsızlık ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen konularda hata eden günahkâr olur. Ayrıca bu kimse, Şâri'in maksadı olduğu zarûrî olarak bilinen meseleleri inkâr ederse kâfir olur. Şarap içmenin ve hırsızlığın haram, namaz ve orucun vâcib oluşunu inkâr etmek böyledir. Kesin bilinmekle birlikte zarûrî olarak değil, nazar ve inceleme yolu ile bilinen meseleler de kat'îdir. Ancak bunları inkâr eden kâfir olmaz; hatalı ve günahkâr olur.

Zannî meselelerde ise çoğunluğa göre günah söz konusu değildir. Ancak Bişr

el-Merîsî[744], fürû'u da usûl gibi değerlendirmiş ve bu konularda da hakikatin tek olup hata edenin günahkâr olacağını iddiâ etmiştir. Anberî ise usûlü füru'a dâhil edip usûlde ictihâd eden herkesin isâbetli olacağını; çünkü bu konularda tek bir hakikat bulunmadığını savunmuştur. Câhiz[745] da usûlü furûa benzetmekte, usûl konularında tek bir hakikatin bulunduğunu ancak hata eden müctehidin günahkâr olmayacağını savunmaktadır.

Gazzâlî'ye göre Abdullah (Ubeydullah) b. el-Hasen el-Anberî'nin akliyyât konusunda da her müctehidin musîb olduğu görüşü yanlıştır. Çünkü bunlar furû'dan farklıdır. Zâtî meseleler, itikâda tâbi olmayıp bilakis itikâd bunlara tâbî olur. Dolayısıyla bu hakikatler, teklîfin aksine kişiden kişiye değişmez. Haramlık ve helâllik zâtî sıfatlar olmadığı için fiilin, birine göre helâl, diğerine göre haram olması mümkün iken; Kur'ân'ın, birine göre mahlûk, başkasına göre kadîm olması mümkün değildir. Çünkü bunlar zâtî meselelerdir ve bunlarda her müctehidin isâbet edeceğini savunmak aklen imkânsızdır. Gazzâlî'ye göre bu görüş, Sofistlerin görüşünden daha kötüdür; çünkü onlar eşyanın hakikatinin bulunmadığını savunmaktadır. Anberî ise eşyanın hakikati bulunduğunu kabul etmiş ve bu hakikatleri, itikâda tâbî kılmıştır. Nitekim Anberî'nin mezhebinden olan Mutezîlîler bile onun görüşünü beğenmeyip tevile çalışmıştır.

Kıyası inkâr edenlerin tamamı ve benimseyenlerden bazıları, furû'da ictihâd edip hata edenlerin de günahkâr olacağı görüşündedir. Gazalî ise kesin delil bulunmayan bir konuda, müctehidi isâbetle yükümlü tutmanın imkânsızla teklîf (تكليف ما لا يطاق) anlamına geldiği için bâtıl olacağı; vâcib kılma söz konusu değilse günahla ithamın da geçersiz olacağı görüşündedir. Ayrıca sahâbenin bu konudaki tavrı da açık bir delildir; çünkü -tevâtürle sâbittir ki- onlar bazı meselelerde ihtilâf etmiş, birbirleriyle istişâre etmiş ve farklı görüşleri savunmuşlardır. Ancak hiçbiri, diğerini fetvâ vermekten men etmemiş; ihtilâflarına rağmen birbirlerini ta'zim etmişlerdir.[746]

[744] Ebû Abdurrahmân Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833) Kelâm'da Cehmiyye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen Hanefî fakihlerindendir. bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220-221.
[745] Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (255/869), Arap edebiyatının ünlü isimlerinden olup Mu'tezile Kelâmcısıdır. bkz. Ramazan Şeşen, Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz" *DİA*, VII, 20-26.
[746] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 357-363.

D. İCTİHADDA İSÂBET VE HATA

Hata ve isâbet konusunda Gazzâlî, çoğunluğun ve Bâkıllânî'nin de savunduğu, her müctehidin isabetli olduğu görüşünü benimsemiştir. Onun 'muhakkik' olarak nitelediği âlimlere göre, nass bulunmayan olayda, zanla elde edilmesi istenen belirli bir hüküm yoktur. Aksine hüküm, zanna tâbîdir ve her müctehid için Allâh'ın hükmü, zannına gâlip gelen şeydir. Gazzâlî'ye göre bu görüş kesindir ve aksini savunan hataya düşmüş olur.[747]

Zannî emâreler bizzat delil değildir; bilakis kişiye ve duruma göre değişkenlik arzeder. Gazzâlî, ahlâkî özellikler, hâl ve meşguliyetlerin farklılığının, kişilerin sahip olacağı zanlarda da farklılık doğuracağını belirtir. Emâreler tıpkı mıknatıs gibi kendilerine uygun olan tabiatı harekete geçirir. Bunların aksine akıl delili, bizzat gerektirici olup neticeyi zarûrî olarak tasdiki vâcib kılar. Fukahânın yanlışı, zannî delillerin, izâfî deliller değil bizzat delil olduğunu zannedecek kadar onlara değer vermeleridir. Gazzâlî, zannî konularda her müctehidin isâbetli olduğunu savunur. Hüküm, "işitilen veya kesin bir delille kendisine delâlet edilen hitâp" demek olduğundan, böyle konularda Allâh Teâlâ'nın belirli bir hükmü yoktur.

Muhâlif, her müctehidin isâbetli olduğu görüşünün imkânsızlık içerdiğini; çünkü iki zıddı bir araya getirme (الجمع بين النقيضين) sonucu doğuracağını iddiâ etmektedir. Nitekim bu görüş kabul edilirse aynı fiil, birine göre helâl iken diğerine göre haram olacaktır. Gazzâlî bu itirazı, kalbi temiz ancak Usûl'ü, çelişkinin ve hükmün hakikatini bilmeyen, helâllik ve haramlığı eşyanın zâtına âit sıfatlar zanneden bir fakihin iddiâsı olarak değerlendirmektedir. Hâlbuki hüküm, eşyanın zâtıyla değil, mükelleflerin fiilleriyle ilgili bir hitâptır. Dolayısıyla ortada bir çelişki yoktur. Çelişkiden bahsedebilmek için helâllik ve haramlığın, kişinin tek bir durumunda, tek bir fiilde, tek bir yönde (vecih) bir araya gelmesi gerekir. Bu unsurlardan birinde farklılık gerçekleşirse çelişki ortadan kalkar.

Muhâlife göre her müctehidin isâbetli olduğu iddiâsı, müctehide göre iki delilin karşı karşıya geldiği durumlarda imkânsıza götürür. Gazzâlî, bu itirazın geçersiz

[747] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 363-364.

olduğunu çünkü müctehid katında iki delilin teâruzunda bir imkânsızlık bulunmadığını savunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu meselede iki hüküm verilebilir. Birincisi, müctehidin tevakkuf edip başka bir delil araştırmasının gerektiği; ikincisi de dilediği delili seçmekte muhayyer olduğudur. Gazzâlî'ye göre, tarafların ictihâd sonucu ulaştığı farklı görüşlerden birini doğrulamak Usûl'ün işi değildir. İctihâdların her biri muhtemel zanlar olup bu görüşleri ortaya koyan müctehidlerin hepsi isâbet etmiştir.

Muhâlifin bir başka itirazı da her müctehidin isâbetli olduğunun kabulü durumunda, münâzaranın bir anlamı kalmayacağıdır. Gazzâlî'ye göre sadece zayıf kişilikler, karşısındakine kendi görüşünün doğruluğunu kabul ettirmek için tartışıp onu hata ve günahla ithâm eder. Zaten bunların tartışmasından bir fayda elde edilemez. Faydalı olan münâzara, nitelikli âlimlerin yaptığıdır.

Gazzâlî'ye göre ictihâd edip biri hata diğer isâbet eden iki müctehid de yükümlülüğünü yerine getirmiştir; çünkü Allâh Teâlâ'nın hükmüne aykırı hüküm veren, ecir kazanamaz. Gazzâlî'ye göre isâbet edene iki ecir verilmesinin sebebi Allâh'ın kaza, kader ve irâdesidir. Nitekim Allâh Teâlâ dilese hata edene de iki ecir verebilir. Ayrıca bunun gerekçesi, isâbet eden müctehide nassın ulaşıp hata edene ulaşmamış olması, bununla birlikte onun da hükme ulaşmak için elinden geleni yapması da olabilir.

Muhâlif, ictihâdda hata yolunu kapatmanın yanlış olduğunu; çünkü sahâbenin ictihâdda hatadan sakınma konusunda icmâ etmiş olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî, ictihâdda hatanın dört durumda sabit olacağını belirtir. Bunlar;

1. Ehil olmayanın ictihâdı,
2. Araştırmasını tamamlamamış müctehidin ictihâdı,
3. İctihad mahalli olmayıp bilakis hakkında kesin delil bulunan bir konuda ictihâd,
4. Kesin bir delile muhâlif ictihâddır.

Gazzâlî bu noktada hata sözcüğünün kullanımında bir inceliğe dikkat çekmektedir. Burada hata sözü, kıble konusunda olduğu gibi, vâcib kılınana nispetle değil, talep edilene nispetle kullanılırsa doğru olur.

E. İCTİHADÎ KONULARDA BELİRLİ BİR HÜKMÜN BULUNMAYIŞI

Her müctehidin isâbetli olduğu görüşündeki âlimler, ictihâdî konularda belirli bir hükmün bulunup bulunmadığında ihtilâfa düşmüşlerdir. Bunlardan bir grup, belirli bir hükmün bulunduğu görüşündedir. Bu konuda, nass bulunan ve bulunmayan meseleleri ayrı ayrı ele almak gerekir. Nass bulunan konular söz konusu olduğunda, şer‘ bakımından mesele kesin gibidir; ancak nass kendisine ulaşmadan ya da ulaşmasını sağlayacak kesin bir delil bulunmadan, müctehid hakkında o nass hükme dönüşmüş değildir. Gazalî'ye göre bununla kastedilen, müctehidin ulaşmadığı hükmün 'bilkuvve hüküm' olup müctehid ona ulaştığı zaman 'bilfiil' hükme dönüşeceği ise bu görüş kabul edilebilir.

Nass bulunmayan meselelerde ise belirli bir hüküm bulunmadığı âşikârdır. Çünkü Allâh Teâlâ'nın hükmü, hitâbıdır. Duyulan ya da delâlet edilen bir hitâp bulunmadığında hükümden de söz edilemez. Hitabı duymayan ve ona ulaşmasını sağlayacak bir delâlet de bulamayan kişinin muhâtap olması imkânsızdır.

Muhâlif, talebin mutlaka bir matlûb gerektirdiğinden hareketle belirli bir hükmün bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü kişi hakkında şüpheye düştüğü fiilin, Allâh katında helâl veya haram olmadığını bildiği zaman hüküm talebinde bulunamaz yani ictihâd edemez. Dolayısıyla müctehid nass bulunmayan meselede bile "Şâyet bu konuda Allâh açıkça hüküm koymuş olsa idi hangi hükmü tayin ederdi?" sorusuna cevap aramaktadır.

Gazzâlî, muhâlifin istidlâl şeklini yanlış bulmakta ve bu tarz bir bakış açısıyla ihtimâllerin uzayıp gideceğine dikkat çekmektedir. Çünkü belki de belirlenecek olan hüküm, muhayyerlik olacaktır. Belki de Allâh Teâlâ, kulların maslahatının, olaylar hakkında bir hüküm koymayıp, onların hükmünü müctehidlerin zannına tâbî kılmakta olduğunu bilmekte ve dolayısıyla onların taabbüdü, zan ile olmaktadır.

Gazzâlî'ye göre bu görüşteki ikinci önemli yanlış, müctehidin Allâh'ın hükmünü aradığını zannetmektir. Çünkü Allâh'ın hükmü, O'nun hitâbı demektir. Aksine bu meselelerde müctehid zann-ı gâlib talep etmektedir. Bu durumda müctehid,

deniz kıyısında duran ve kendisine "Sağ sâlim ulaşacağına dâir zann-ı gâlibin varsa sana bu yolculuk mübah; aksi yönde zannın daha kuvvetli ise haramdır. Sende zann-ı gâlip oluşmadan, Allâh'ın bu konuda hükmü yoktur" denilen kimseye benzer. Bu durumda ibâha veya tahrîm gibi bir hükümden önce, 'zan' talep edilmektedir. Dolayısıyla benzer meselelerde de sanki "Maslahatın A görüşünde olduğu yönünde zanna sahip olanlar hakkında Allâh'ın hükmü A; maslahatın B'de olduğunu zannedenler açısından Allâh'ın hükmü B'dir" buyrulmuş gibidir.[748] Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre müctehidlerden yalnız birinin isâbetli, diğerlerinin hatalı olduğu görüşü, aklî ve naklî delillere aykırıdır.

F. MÜCTEHİDE GÖRE İKİ DELİLİN ÇATIŞMASI

Kendi açısından iki delil teâruz ettiğinde, müctehidin ne yapması gerektiği sorusuna, hakikatin tek olduğunu savunanlar, birkaç cevap vermektedir. Onlara göre bu durumdaki müctehid, tevakkuf etmeli veya ihtiyatlı olanı almalı ya da tercihte bulunmuş başka bir âlimi taklit etmelidir.

Her müctehidin isâbetli olduğunu savunanlardan bazıları tevakkufu tercih etmektedir. Gazzâlî, bunun en emniyetli görüş olduğunu belirtmekle beraber Bâkıllânî'nin, müctehidin muhayyer olduğu görüşünü desteklemektedir. Çünkü bazı durumlarda hükmü beklemek mümkün olmayabilir. Halktan birinin, bilgi ve takva açısından eşit iki müftü arasında kalıp üçüncü bir müftü bulamadığında bunlardan birini tercih etmek zorunda kalması gibi, müctehid de iki delil teâruz ettiğinde, aralarında muhayyerdir.

Muhayyerliğin, iki zıddı bir araya getirmek anlamına geldiği dolayısıyla imkânsız olduğu şeklinde bir itirâz mantıksızdır. Çünkü imkânsız/muhâl, şer' tarafından dile getirilmiş olsa bile, ma'kûl olmayan şeydir. Tahyîr, şer'in muhayyer bırakması durumunda çelişkiye düşülmeyecek konulara mahsustur.[749]

G. TAKLİT

Bir müctehidin, ictihâdını tamamladıktan sonra kendi görüşünü terkedip başkasının ictihâdını taklit etmesinin câiz olmadığında âlimler ittifak etmiştir. Ancak

[748] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 374-378.
[749] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 378-382.

kendisi ictihâddan âciz ise başkasını taklit edebilir.

Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhaveyh[750] ve Süfyan es-Sevrî,[751] Iraklıların çoğu, bir âlimin başka bir âlimi taklit edebileceği; Muhammed b. Hasen ise ancak kendisinden daha âlim olan birini taklit edebileceği görüşündedir. Bâkıllânî ise âlimin, sahâbe ve tâbiûnu dahî taklit edemeyeceğini savunur ki Gazzâlî de bu görüşü tercih etmektedir. Âlim, hata yapması mümkün insanları taklit etmek yerine, kendisi hakikati araştırıp ictihâd etmekle yükümlüdür. Nitekim sahâbe de ihtilâflı meselelerde istişâre etmiş, ancak her biri kendi zannına göre hükmetmiştir. Çünkü onlar, taklit için değil, delili öğrenmek için istişâre etmiştir. Nitekim İbn Abbas, İbn Ömer, İbnu'z-Zübeyr, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Seleme b. Abdirrahman (ra) gibi sahabîlerin, Ebû Bekr ve Ömer (ra) gibi büyük sahâbîlere muhâlefet etmesinin câiz olduğunda icmâ bulunmaktadır.

Gazalî'ye göre taklid, bir görüşü, herhangi bir hüccet olmaksızın kabul etmektir. Taklid, hem furu'da hem de usûlde bilgiye götüren bir yol değildir. Gazzâlî, taklidin vâcib olduğu iddiâsının bâtıl olduğunu söyler; çünkü taklit edilen kişinin doğru olduğu zarurî olarak bilinmemektedir. Hâlbuki müftî yalan söylese veya hata etse bile âmmînin ona ittibâ etmesinin farz olduğu hususunda icmâ' vardır. Dolayısıyla bu ittiba, icmâ deliline dayanmakta olup delilsiz taklit değildir.

Âmmînin yani ilim sahibi olmayan sıradan bir kişinin, âlimlere fetvâ sorması vâcibdir. Çünkü herkesin ictihâd mertebesine ulaşmasının imkânsızlığı konusunda icmâ' bulunmaktadır. Âmmînin, fetvâ soracağı kişinin ilmini ve adâletini bilmesi gerekir. Cehâletini bildiği kimselere fetvâ soramaz. Bâkıllânî 'ye göre âmmî, birinin daha faziletli olduğunu bildiği iki âlimden dilediğine fetvâ sorabilir. Gazzâlî ise bu görüşe katılmamakta ve âmmînin daha faziletli olana ittibâ etmesi gerektiğini savunmakadır. Yine ona göre âmmî, hangisinin üstün olduğunu bilmediği iki âlim arasında da rastgele değil, en azından zann-ı gâlib ile tercih yapmalıdır.[752]

---

[750] Ebû Yakub İshak b. İbrahim et-Temimî el-Mervezî (238/853) Horasan bölgesinde ehl-i sünnetin temsilcisi olmuş Hadis, Fıkıh ve Tefsir âlimidir. bkz. Abdullah Aydınlı "İbn Râhûye", *DİA*, XX, 241.

[751] Ebû Abdillah Süfyan b. Said es-Sevrî el-Kûfî (161-778), kendi adıyla anılan Fıkıh mezhebinin imamı olup aynı zamanda Hadis ve Tefsir âlimidir. bkz. Receb Özdirek, Ali Hakan Çavuşoğlu, Abdürrezzak Tek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*, XXXVIII, 23-28.

[752] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 387-392.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HUSÜN-KUBUH AÇISINDAN EL-MU‘TEMED ve EL-MUSTASFÂ KARŞILAŞTIRMASI

I. FIKIH USÛLÜ’NE GİRİŞ

Diğer ilim dallarına mahsûs eserlerde olduğu gibi Fıkıh Usûlü eserlerinin de giriş bölümü, bu ilmin tanımı, mâhiyetinin açıklanması, sınırlarının çizilmesi, konu ve gâyesinin belirlenmesi gibi hususlara ayrılır. Bu demektir ki bir müellifin, husün-kubuh meselesini Usûl’ün sınırları içinde görüp görmediğini, eserin mukaddimesinden anlamak mümkündür. Usûl eserlerinin giriş kısımlarında ayrıca Fıkıh Usûlü ilminin temel terimlerinin tanımlarına da yer verilir. Usûlcüler, tanımlama işine genellikle Fıkıh Usûlü’nün târifinde yer alan terimlerin tahlili ile başlar.

Fıkıh Usûlü eserlerinin giriş kısımlarında yer verilen her bir tanımın, husün-kubuh meselesiyle doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Nitekim *el-Mu‘temed* ve *el-Mustasfâ*’ya bakıldığında, her ikisinin de mukaddimelerinde, Basrî ile Gazzâlî’nin husün-kubuh meselesinde nasıl bir görüş benimsediğini anlamak mümkündür.

Mukaddimeleri bakımından iki eseri husün-kubuh çerçevesinde mukâyese edecek olursak özellikle tanımlar açısından Basrî’nin *el-Mu‘temed*’inde bazı eksikliklerin bulunduğu söylenebilir. Basrî’nin, Usûl ile ilgili pek çok tanıma yer vermiş olsa da aklın tarifine yer vermeyişini, bilhassa kendi düşünce sistemi açısından büyük bir eksiklik olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim aklın hasen ve kabihe hükmetme yetkisi bulunduğunu savunan/savunmayan pek çok Usûl âlimi, eserinde aklı tanımlamış, hatta bu konuda fazla ayrıntıya girenler dahî olmuştur. Çünkü husün-kubuh meselesinin temelinde yer alan sorunlardan biri, aklın “ne” olduğudur. Basrî’den yaklaşık bir asır sonra eserini kaleme alan Gazzâlî -bu farkındalıkla-, aklın tanımını ve idrâk yollarını

ayrıntılı biçimde ele almayı ihmâl etmemiştir. Bu konuyu işlerken aklın hasen ve kabih hükümlerinin şer‘î bir değerinin olmadığı görüşünü de ortaya koymuştur.

Gazzâlî, mukaddimede, yakînî idrak kaynaklarını sıralarken husün-kubuh açısından çok önemli bir noktaya değinir. Ona göre vehmiyyat ve meşhûrât, burhanlara öncül olmaya uygun gerçek yakînî bilgi kaynaklarından değildir. Bunlar, yanlış veya doğru olabilir. İnsanların meşhûrâta hükmetmesi, kalp inceliği, yardımlaşarak hayatı paylaşma isteği, dinden kaynaklanan ancak zamanla toplumda yerleşip kök salan ve bireylere çocukluktan itibâren aşılandığı için aklî zannedilen kurallar, nâdir durumları göz ardı ettirecek kadar sıklıkla tecrübe edilmiş durumlar gibi sebeplere dayanmaktadır.[753] Örneğin yalanın veya nimete nankörlüğün kabih olduğu yargısı meşhûrâttan olup ilk çocukluktan itibâren çevre, tevrübe vb. etkilerle insanda yerleşir. Doğru olup olmadığının anlaşılması için bu bilgilerin, hiçbir dış tesirin etkisinde kalmamış insan fıtratına ve aklına arzedilmesi gerekir. Gazzâlî'ye göre, yalanın kabihliği, 'ilk akl'a arzedildiğinde onun aklın zorunlu bir hükmü olmadığı görülecektir.

Mukaddimelerin bir başka özelliği de müelliflerin hem eserde takip edecekleri metodu hem de şer‘î kaynaklar ve hüküm çıkarma yolları hakkındaki temel görüşlerini burada ortaya koymalarıdır. Bu da husün-kubuh meselesinin müellifin Fıkıh Usûlü anlayışında nereye tekâbül ettiğini görme fırsatı vermektedir. Örneğin Basrî mukaddimesinde, müctehidi şer‘î hükme ulaştıran iki yol bulunduğunu, birinci yolun, şer‘ değiştirmediği sürece aklın hükmü üzere kalmak olduğunu belirtir. Şer‘î hüküm sebebiyle aklî hükümden vazgeçmenin hangi durumlarda câiz olduğunu bilmek için, "Hazr ve İbâha" konusunun Fıkıh Usûlü'nde yer alması gerektiğini savunur. Bu ifâdeler, Basrî'nin husün-kubha bakışını ve bu konuyu Fıkıh Usûlü'nün bir problemi olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Basrî, müctehidi şer‘î hükme ulaştıran ikinci yolu, "Hakîm'in hükmü veya ona ulaştıran ictihâd" şeklinde ifâde eder. Burada, Allâh Teâlâ'nın başka bir isim veya sıfatını ya da genel bir ifâde ile "Şâri‘" nitelemesini kullanmak yerine, Hakîm yani hikmet sahibi ismini/sıfatını kullandığı görülür. Basrî'nin eseri boyunca özellikle

[753] Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mi‘yâru'l-ilm fi'l Mantık*, şrh. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 184-192.

kullandığı anlaşılan Allâh Teâlâ'nın Hakîm (Hikmet sahibi) sıfatı, husün-kubuh tartışmalarında merkezî bir konuma sahiptir. Gazzâlî'nin ise hikmet sıfatına Basrî kadar vurgu yapmadığı, hatta yalnız Mu'tezile'ye cevap sadedinde onu zikrettiği görülür.

Mukaddimelerinden anlaşıldığı kadarıyla her iki müellif de Fıkıh Usûlü ilmini öğrenmek isteyenler için, bu ilmin konu, gâye ve sınırlarını belirlemede titizlik göstermiştir. Gerek *el-Mu'temed*'in gerekse *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesine baktığımızda, her iki müellifin de husün-kubuh meselesini, Fıkıh Usûlü ilminin sınırları içinde gördüğü anlaşılmaktadır.

II. ŞER'Î HÜKÜM

Fıkıh Usûlü'nde şer'î hüküm, "Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı" şeklinde tanımlanır. Ancak bu tanım genellikle mütekellimînden olan usûlcülere âittir. Fukahâ mesleğinden olanlar, hükmü "Şâri'in kulların fiillerine ilişkin hitâbının eseri" şeklinde tanımlamaktadır.[754] İlerleyen devirlerde ise Usûl literatüründe şer'î hükmün "Şâri'in iktızâ, tahyîr ve vaz' bakımından mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitâbı" olarak tanımlanması yaygınlık kazanmıştır.[755]

Usûlcülerin hüküm-hitâp-fiil ilişkisini algılama biçimleri, dolayısıyla hüküm târifleri, husün-kubuh meselesiyle yakından ilgilidir. Zencânî, hükümleri, ilgili bulunduğu eşyanın sıfatı olarak kabul eden Ebû Hanîfe ve tâkipçileri[756] ile buna karşı çıkan Şâfiî ve tâkipçileri arasındaki görüş ayrılığının temelinde de bu meselenin bulunduğuna işâret etmektedir. Şâfiî ve cumhûra göre, şer'î hükümler eşyanın sıfatı olmayıp Allâh Teâlâ tarafından illetsiz olarak sâbit kılınmıştır. Allâh Teâlâ yaptıklarından dolayı sorgulanamaz. Sınırlı olan insan aklı, hükümlerin hakikatini ve kulların hangi maslahatına yönelik olduğunu anlayamayacağı gibi, hükümlerde kulların maslahatına riâyet de Allâh Teâlâ'ya vâcib değildir. Hükümleri, yalnız kulların maslahatına yönelik olarak Cenâb-ı Hakk'ın sâbit kıldığı sıfatlar olarak gören Hanefîler ise husün-kubuh, vücûb, hazr, nedb, kerâhe ve ibâha hükümlerinin fiillerin sıfatı olduğu

[754] Semerkandî, *Mîzân*, I, 17-34.
[755] bkz. Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466-468.
[756] Çalışmamızın farklı yerlerinde, bu tür genellemelerin yanlış olduğuna dikkat çekilmiştir.

görüşündedir. Buradan yola çıkarak Şâfiî, hükümlerde aslolanın taabbüd olduğunu; Ebû Hanife ise asl olanın ta'lil olduğunu savunmaktadır.[757]

Hükümden söz edildiği zaman, hükmü koyan ve ona muhâtab olan ile hükmün konusu ve kendisinden de zorunlu olarak söz etmek gerekir. Dolayısıyla bu başlık altında hâkim, hüküm, mahkûm fîh ve mahkûm aleyh konularına, husün-kubuh meselesiyle ilgileri oranında yer verilecektir.

A. HÂKİM / HÜKÜM KOYUCU

Hüküm koyma yetkisinin hakikatte yalnız Allâh Teâlâ'ya âit olduğu husûsunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur.[758] Ancak insanın, Allâh Teâlâ'nın hükmünü, sem'î yollar hâricinde bilme imkânı bulunup bulunmadığı tartışılmıştır.

1. Hüküm Koyucunun "Kim"liği

Usûl âlimlerinin "hüküm" tarifleri, aynı zamanda onların hüküm koyma yetkisini kimde gördükleri hakkında da bilgi vermektedir. Bir başka ifâdeyle usûlcüler, hüküm koyma yetkisini kimde gördüklerine bağlı olarak hükmü târif etmektedir.

Gazzâlî'nin hüküm tarifinden anlaşıldığı üzere ona göre hüküm koyucu yalnız Allâh Teâlâ'dır. Allâh Teâlâ hâricindekilere hüküm koyucu sıfatı ancak mecâzen verilebilir. Gazzâlî, eserinde, farklı vesilelerle defalarca vâcib, mübah veya haram kılıcı olanın yalnız Allâh Teâlâ olduğunu belirtmektedir. Akıl ise sadece, Allâh Teâlâ'nın koyduğu bu hükmü gösteren "muarrif"tir.

Hüküm koyucunun Allâh Teâlâ olduğu konusunda Basrî ile Gazzâlî arasında bir fark olmayacağı ortadadır. Ancak her iki müellifin, Allâh Teâlâ'nın hüküm koyuculuğu ile ilgili olarak vurgu yaptığı hususlar farklıdır. Aralarındaki bu fark, husün-kubuh meselesindeki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır.

---

[757] Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1398, s. 6-9.

[758] Örneğin bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 247-254; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 57-65, 102-113; XVII, 102-103, 243; *Şerh*, 564-565; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 14-15; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi", trc. Ferhat Koca, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sy. 5, s. 145-161.

Basrî, hüküm çıkarmada bilinmesi gerekenler arasında, mükellifin yani hüküm koyucunun hikmet sıfatını bilmeyi zikretmektedir. Basrî, mükellifin bu sıfatını; kabihin kubhunu, vâcibin vücûbunu ve ayrıca kabihi yapmaktan ve vâcibi terk etmekten müstağnî olduğunu bilen (Âlim) olması, şeklinde ifâde eder. Böyle bir hüküm koyucunun, mükellefin maslahat ve mefsedetlerini kendisine göstermemesinin câiz olmayacağına; çünkü Hakîm (hikmet sahibi) olanın vâcibi terk etmeyeceğine dikkat çeker. Basrî'nin aklın hükümlerini meşrûlaştırma düşüncesinin temelleri, bu noktada atılmış olmaktadır. Aynı ifâdeler Basrî'nin, aklı, bağımsız bir hüküm kaynağı olarak kabul etmediğinin de bir göstergesidir.

Gazzâlî'ye gelince onun, konuyla ilgili vurgu yaptığı noktalar farklıdır. Ona göre hâkim/hüküm koyucu, hitâbda bulunandır. Geçerliliği olan, sadece Yaratıcı'nın hükmüdür. Başkalarının hükmü, ancak Allâh Teâlâ onlara itaati vacib kılmışsa bağlayıcılık kazanır. Şâri'in hitâbı yoksa hüküm de yoktur. Aklın şer'den önceki hiçbir yargısı hüküm teşkil etmez. Gazzâlî, hükümlerin kaynağının tek olduğu sonucuna, akıl yürütme ile ulaşılacağını söyler.

Gazzâlî'ye göre akıl, şer'î hükümlere delâlet etmeyip sem'in yokluğunda hükümlerin de bulunmayacağına delâlet eder. Gazzâlî'nin, Allâh Teâlâ'dan başka, mecâzen de olsa hüküm koyucu sıfatı alanların verdiği hükümlerle ilgili en temel eleştirisi, bağlayıcılık hakkındadır. Gazzâlî, bağlayıcı olan tek hükmün Allâh Teâlâ'nın hükmü olduğuna vurgu yaparak akıl gibi diğer hüküm koyucu olduğu iddiâ edilenlerin, bağlayıcılığı sağlayamayacağına dikkat çekmektedir.

Fakihler arasında, gerçek hüküm koyucunun yalnız Allâh Teâlâ olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmadığı konusuyla ilgili olarak bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekmektedir. Mu'tezile'nin ve diğer bazı âlimlerin, şer'den önceki bazı fiilleri, aklın vâcib veya haram gördüğü şeklindeki yorumları, onların -çoğunluk itibâriyle- akla vâcib veya haram kılma yetkisi verdiği anlamına gelmemektedir. Bazı usûlcülerin dikkat çektiği üzere, Mu'tezilî veya bazı Hanefî âlimler, bir fiili aklın vâcib veya haram gördüğünü söylerken aslında, aklın hâkim konumuna geçerek îcâb ve tahrîmde bulunduğunu değil, aksine o fiilin vücûbunu/haramlığını anladığını, hasenin

husnünü/kabihin kubhunu ortaya çıkardığını kastetmiştir.[759]

a. Akıl-Teklîf İlişkisi / Husün-Kubuh Meselesi

Husün-kubuh meselesi, aslında aklın teklîfteki rolünü tespit çabasından ibârettir. Meselenin tevhid, nübüvvet, âhiret, kader ve kazâ gibi konular çerçevesinde ele alınması Kelâm ilminin vazifesi olduğundan, burada ilk olarak Basrî ve Gazzâlî'nin, Fıkıh Usûlü çerçevesinde bu meseleyi nasıl ele aldığına ve daha sonra da aklın hüküm koyma yetkisiyle ilgili iki tartışma konusuna yer verilecektir.

Öncelikle, Usûl kitaplarında farklı başlıklar altında zikredilmiş olan bu konuları içlem-kaplam bakımından doğru şekilde sıralamak gerekmektedir. Konunun en genel/üst başlığı "Husün-kubuh meselesi"dir. "Şer'den önce eşyanın/fiillerin hükmü meselesi" bu konunun alt başlıklarından biridir. Gazzâlî de dâhil olmak üzere bazı usûlcülerin ayrı bir başlık olarak yer verdiği "Nimet verene şükretmenin hükmü" ise aslında şer'den önce fiillerin hükmü meselesinin örneklerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Husün-kubuh meselesi, aklın teklîfteki rolünü tespiti konu edindiğine göre, ihtilâfın en önemli kaynaklarından biri, aklın tanımı olacaktır. Bazı âlimler aklı, zarûrî bilgiler; bazıları tecrübî bilgiler anlamında kullanırken bazıları da ma'kûlâtı incelemeye yarayan garîze olarak tanımlamıştır.[760] Basrî'nin, eserinde aklın tanımına yer vermemiş olması, husün-kubuh meselesi açısından önemli bir eksikliktir. Basrî'nin, aklın tanımı ve mâhiyetini, -günümüze ulaşamamış- Kelâm kitaplarında ele aldığı için el-Mu'temed'de tekrar zikretme gereği duymamış olması da muhtemeldir.

Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın, aklı, "insanın düşünmesini (nazar), delillerden hükümler çıkarmasını (istidlâl) ve mükellef kılındığı şeyleri yerine getirmesini sağlayan özel bilgiler bütünü"[761] olarak tanımladığını belirtmiştik. Konuyla

[759] Bu inceliğe dikkat çeken âlimler ve karşı görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 103-104.
[760] Örneğin bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 195-198; Bâcî, *İhkâm*, 175; Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî el-Hanbelî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985, I, 43-47; Tûfî, *Der'u'l-kavl*, 69-73. Âlimlerin farklı akıl tarifleri için bkz. Emir, *Menhecu's-selef ve'l-mütekellimîn*, I, 65-84; Tehânevî, Keşşâf, II, 1194-1201; Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, c. VI, sy. 10, s. 199-214; Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşâsında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, Elazığ 2004, s. 311-322.
[761] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 375.

ilgili görüşleri, Basrî'nin bu tarife katıldığını söylememizi mümkün kılmaktadır. Ona göre akıl, kâinattaki delillere bakarak Allâh Teâlâ'nın varlığını ve hikmet sahibi olduğunu anlayabilir. Peygamberleri tasdik de akılla gerçekleşir. Basrî, şer'in sıhhatinin, akılla bilmeye bağlı (mevkûf) olduğunu savunur.

Basrî'ye göre, akıl, şer'in yokluğunda hüküm verebilir. Ancak bunu savunurken Basrî'nin her türlü değerden bağımsız bir akıldan bahsetmediği görülür. Çünkü şer'in yokluğunda hükme ulaşmaya çalışan aklın, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşuna dayanarak yolunu bulacağını ifâde etmektedir. Aklın, şer'den önce, yarar-zarar dengesini gözeterek hüküm vereceğini söyleyen Basrî, bu görüşünü de Allâh Teâlâ'nın Hakîm olduğu ve kula -bir başka ifâdeyle akla- maslahatını göstereceği düşüncesine dayandırır. Dolayısıyla husün-kubuh anlayışının genel çerçevesine bakarak Basrî'yi nesnelcilikle nitelemek oldukça zordur.[762] Maslahat konusunda değinileceği üzere Basrî, bu kavramın nefsin arzuları olarak anlaşılmasını engellemek ve onu subjektiflikten uzaklaştırmak için bazı kayıtlar koymaktadır. Konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında Basrî'nin, aklın yetkileri husûsunda, hocası Kâdî Abdülcebbâr'a göre daha sınırlayıcı davrandığını söylemek mümkündür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr aklen câiz görse de Basrî, huzurundaki kimsenin Nebî (sav)'ye sormadan ictihâd etmesinin aklen câiz olmadığını savunmuştur.

Gazzâlî'nin aklın teklîfteki rolüne bakışı, genel hatlarıyla Eş'arî gelenekle örtüşmektedir. Ancak bu geleneğin ünlü isimlerinden Bâkıllânî ve Cüveynî'ye zaman zaman muhâlefet ettiğini de unutmamak gerekir. Gazzâlî'ye göre akıl, sadece doğru yolu göstericidir; Mu'tezile'nin iddiâ ettiği gibi fiile "dâvet edici" değildir. Bir fiili vâcib veya mübah kılan, yalnız Allâh Teâlâ'dır; akıl ise vücûbu veya ibâhayı, bir başka ifâdeyle "tercîh"in yani bir ağır basma durumunun varlığını veya yokluğunu gösterendir. Bu itibârla Gazzâlî, aklı bir aynaya benzetmektedir.

Gazzâlî, aklın hüküm verirken iç ve dış tesirlerden bağımsız olamayacağına ve hataya açık olduğuna vurgu yapmaktadır. Akıl, bir vehmin yanlışlığını bilse bile vehmin insan nefsine hâkim olmasını önleyemeyebilir. Basrî'nin de savunduğu şer'in sıhhatinin

[762] Örneğin G. Hourani, Mu'tezile'yi nesnelcilikle, Eş'arîleri Tanrısal öznelcilikle nitelemektedir. bkz. George F. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", terc. F. Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy. 8, s. 271-281

akılla bilmeye mevkûf olduğu görüşüne katılmayan Gazzâlî, vücûbun yani ağır basma durumunun ancak hitâb geldikten sonra gerçekleşebileceğinin altını çizer.

Gazzâlî'nin, yalanın kabihliği gibi, halk arasında yaygınlaşmış bazı hükümlerin yanlışlığını ya da her durumda doğru olmadığını anlamak için bunları, hiçbir dış tesir altında kalmamış, fıtrî akla arzetmek gerektiği düşüncesi, incelenmeye değer bir konudur. Her türlü dış tesirin etkisinde kalmış bir akıl, hiçbir etki altında kalmamış bir aklın hükümlerini tasavvur edebilir mi, edebilirse bunu hangi dereceye kadar başarabilir? Diğer taraftan, fıtrî akla arzedildiğinde hükmün doğruluğu ya da yanlışlığının ortaya çıkacağını söylemek, netice itibâriyle aklın doğru hükme ulaşmak için bir yolu bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmeyecek midir? Bu durumda bir fiil hakkında yaygın olarak verilen ve çocukluktan itibâren bireylere öğretilen hasenlik veya kabihlik hükmünün doğru olup olmadığını bilmek için, herkesin, söz konusu hükmü ilk/fıtrî akla arzetmesi gerekli ve yeterli olacaktır. Bu ise Gazzâlî'nin görüşleri ile çelişki arzeder.

Gazzâlî'nin ilk akla arzetme önerisi, bir yönüyle de şer'den önce fiillerin hükmü tartışmalarını ilgilendirmektedir. Aslında ilk insandan beri şer'in var olduğu bilindiği halde bu tartışmanın Usûl eserlerinde gündeme gelme sebebi, mevcut bazı ihtilâflara çözüm bulabilmek için konunun fıtrî akla arzedilmesinden ve onun vereceği hükmün tasavvurundan başka bir şey değildir. Nitekim Ebû Ya'lâ da bu meselenin, medeniyetten uzak bir yerde tek başına yaşayan ve hiçbir dini bilgiye sahip olmayan kişi hakkında tasavvur edildiğini söyler.[763] Ancak bu "ilk akl"a arzetmenin neticesinde, şer'den önce fiillerin hükmü hakkında birbirinden farklı pek çok görüşün ortaya atılmış olması, bu arz ve tasavvur işinin hakikate ulaşmada ne derece ölçüt olduğu hakkında da soru işâretleri oluşturmaktadır. Bu durumda, ilk akla arzetme yöntemi, bir taraftan yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı Gazzâlî'nin düşünceleriyle çelişmekte ve onun aleyhine bir delil teşkil etmekte ise de diğer taraftan, bu metod sonucunda da görüş birliğine varılmaması, Gazzâlî'nin, aklın husün-kubuh konusunda genel ve bağlayıcı hükümler veremeyeceği iddiâsını destekler mâhiyettedir.

[763] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 261-262.

Gazzâlî, teklîf konusunda akla, yalnız mükellef olma ve hitâbı anlama aracı olarak değer verir. Akıl ve kudret ortadan kalktığı zaman, kişi hitâba muhâtab olmaktan, dolayısıyla mükelleflikten çıkar. Bir şeyin talep edilmesi, ancak akılda o şey var olduktan sonra mümkündür. Hüküm koyma bakımından aklı yetersiz bulan Gazzâlî, ancak şer'î hüküm gelinceye kadar, hükümlerin yokluğuna delâlet etmede, onu bir delil olarak kabul etmektedir.

Gazzâlî'nin, aklın teklîfteki rolünü belli alanlara hasretmesi, şer'in akla aykırı biçimde gelebileceğini savunduğu şeklinde algılanmamalıdır. Nitekim Gazzâlî, teâruz konusunda, hata ve tevile ihtimali bulunmayan mütevâtir bir nassın, aklî delile aykırı gelmesinin imkânsız olduğunu; çünkü aklî delilin, nesih ve butlân kabul etmeyeceğini açıkça belirtmiştir. Ayrıca Fıkıh Usûlü ilminin akıl ve naklin birleşimiyle oluştuğunu vurgulamış, *el-Mustasfâ* gibi bir telif ortaya koyarak bu ikisinin nasıl terkip edildiğinin güzel bir örneğini vermiştir.

Aklın teklîfteki rolü açısından bakıldığında, Basrî ile aralarındaki en büyük fark, Gazzâlî'nin, aklın, bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmedemeyeceğini savunmasıdır. Gazzâlî, bunu savunurken aklın, fiillerdeki husün ve kubhun inceliklerine her zaman nüfuz edemeyeceği; fiillerde, aklın idrak edemediği gizli bir zarar bulunabileceği; aklın, şahsî fayda veya zarara dayanarak yani maksada uygun veya aykırı oluşuna bakarak vereceği hasen-kabih hükümlerinin, hatadan ve subjektiflikten uzak olamayacağı; isâbetli karar verdiği farzedilse bile aklın hükümlerinin genel ve bağlayıcı olamayacağı gerekçelerini öne sürmektedir.

Şimdiye kadar değindiğimiz konular, niçin husün-kubuh meselesini, aklın teklîfteki rolünü tespit çabası olarak nitelendirdiğimizi açıkça göstermektedir. Çünkü Basrî ve Gazzâlî de dâhil olmak üzere tarafların tamamı, tartışmayı aklın hüküm koyma yetkisi üzerinden yürütmüştür. Bununla birlikte "husün-kubuh meselesi"ne özel olarak Basrî ve Gazzâlî'nin kendi görüşlerini ortaya koyarken ve muhâliflerine cevap verirken hangi delilleri kullandığını ana hatlarıyla mukâyese etmek yerinde olacaktır.

Basrî'nin -ikinci bölümde zikrettiğimiz- hasen ve kabih tanımlarında, bazı noktalara vurgu yapıldığı görülür. Birincisi, haseni veya kabihi işleyecek olan

mükellefin "kâdir" ve "mütemekkin" oluşudur. İkincisi, böyle bir mükellefin, fiil karşılığında övgü ya da kınanmayı hak edip etmeyeceğidir. Üçüncüsü ise söz konusu fiilin, mükellefin övgü ya da kınanmayı hak etmesine etki eden bir sıfat taşıyıp taşımadığıdır.

Basrî'ye göre akıl, herhangi bir kabihlik içerdiğine dâir emâre bulunmayan menfaatin, hasen olduğuna hükmeder. Ancak bu hüküm, hiçbir dînî temele dayanmayan saf aklın ürünü değildir. Çünkü ona göre akıl, bir fiilde kubuh mevcut ise Allâh Teâlâ'nın onu bir şekilde mükellefe bildirmesi gerektiğini bilir. Çünkü hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ, hiçbir faydası olmayan zararın meydana gelmesine ve kullarının kabihi işlemesine izin vermez. Yine akıl, hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ'nın, yarattığı hiçbir şeyin abes olmayıp her birinde bir amaç bulunduğunu, bu amacın da kulların maslahatına yönelik olduğunu bilmektedir. Bu bilgilere sahip olan akıl, kubuh içerdiğine dâir aklî veya sem'î hiçbir delil bulunmayan bir menfaat gördüğü zaman onun hasen olduğuna hükmeder.

Basrî'ye göre, bu ön bilgiyle yola çıkan akıl, husün-kubha hükmederken zarar ve mefsedet emâresine dayanır. Nitekim böyle bir emâre bulunduğu zaman, akıl sahibi herkes, mübah da olsa o fiilden kaçınmayı hasen görüp kaçınmayanı kınar. Basrî'nin bu ifâdeleri, ikinci bir iddiâyı da ihtivâ etmektedir ki o da akıl sahiplerinin tamamının ittifak ettiği bir hükmün doğru olduğudur. Bununla birlikte Basrî, aklın, tüm fiillerin hükmünü bilebileceği iddiâsında değildir. Şer'î maslahat ve mefsedetler gibi sadece şer' ile bilinebilen hükümler de vardır.

Gazzâlî'ye gelince, onun, -Basrî'nin aksine- husün-kubuh meselesini eserinde ayrı bir başlık altında ele aldığını belirtmiştik. Bunda Gazzâlî'nin sahip olduğu sistematik bakış açısı kadar, Basrî'nin dönemine kıyasla, onun zamanında Usûl eserlerinin tartışma başlıklarının daha belirginleşmiş ve sisteminin daha da olgunlaşmış olmasının da etkisi bulunmaktadır.

Gazzâlî, husün-kubuh kelimelerinin farklı anlamlarda kullanıldığı ve her bir anlamının subjektiflik içerdiğine dikkat çekmektedir. Husün-kubhun özellikle "maksada uygunluk/aykırılık" anlamında kullanılmasında, bu subjektifliğin had safhaya ulaştığı

görüşündedir. Ona göre, şer‘den önce bir fiil, diğerinden sadece maksada uygunluk/aykırılık yönünden ayırt edilebilir. Bu durumda husün-kubuh fiilin zâtî bir özelliği olmayıp onu çevreleyen sıfat ve hallere göre değişkenlik gösterir. Gazzâlî’nin, aklın, fiillerin hasen veya kabih olduğuna hükmedemeyeceğini savunurken dayandığı en önemli delillerden biri, bu subjektiflik ve değişkenliktir.

Gazzâlî, husün veya kubhun zâtî bir sıfat olduğu iddiâsına da aynı noktadan hareketle itiraz etmektedir. Yalan gibi fiillerin, fayda ve amaçlara göre değişebilen bir hakikati bulunduğunu savunan Gazzâlî, zâtî bir sıfatın, hal ve şartlara göre değişemeyeceğine dikkat çeker.

Basrî’nin ve onun gibi düşünen Mu‘tezilîlerin sık sık kullandığı, “akıl sahiplerinin bu konuda ittifak ettiği” iddiâsı, Gazzâlî’ye göre yanlıştır. Âlimlerin tartıştığı bir konunun, akıl sahibi herkes tarafından zarûrî olarak bilindiği söylenemez. Bu iddiâ doğru kabul edilse bile böyle bir ittifak, hüccet olamayacağı gibi, hasenlik ya da kabihlik bilgisinin zarûrî olduğuna da delâlet edemez. Bununla birlikte Gazzâlî, bazı fiillerin hasen ya da kabihliğinin, halk arasında yaygınlık kazanmış, övgü veya kınamaya layık görülmüş olmasını da bütünüyle inkâr etmemektedir. Ancak bu yargıların, belli bir dinden, maslahattan vb. sebeplerden kaynaklandığını savunmaktadır.

Gazzâlî, kendisinin de zulüm ve yalanın kabihliğini kabul ettiğini söyleyerek burada yaptığı itirazların, tamamen muhâlifin mantık ve metod hatalarını göstermeye yönelik olduğu izlenimi vermektedir. Ancak daha önce, bu konudaki ihtilâfın, sadece bilginin elde ediliş metodunda değil, aynı zamanda muhtevâsında da söz konusu olduğunun altını çizmiştir.

Bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmeden vehmin nasıl hataya düştüğünü ortaya koyarken Gazzâlî’nin kullandığı bazı ifâdeler, tartışmaya açık görünmektedir. Gazzâlî, hiçbir dine inanmayan kimse açısından, ölmek üzere olan birini kurtarmanın, bırakıp gitmeye ağır basmasını, şahsî menfaate dayandırır. Ona göre kişi empati yapmak sûretiyle böyle bir durumda kendisinin de kurtarılmayı isteyeceğini, kurtarılmamayı kendi maksadına aykırı bulduğu için de ölmek üzere olan o kişiyi kurtaracağını savunur. Gazzâlî’nin bunun için ayrıca insanda kalp inceliği/duyarlılık bulunmasını şart koşması

da ilginçtir. Kalp inceliğine sahip olmayan kişinin, ancak övgü toplamak gibi bir gerekçeyle başkasını kurtarmasını mümkün görür. Hiç kimsenin bilme ve övme ihtimali olmadığı zamanlarda bile, övülme umudunun, mağduru kurtarmaya sevkedeceğini savunur. Bu durumu vehmin -üçüncü tip olarak zikrettiği- yanılgılarına benzetir. Gazzâlî'ye göre insan, sır saklamak, ahde vefâ gibi fiiller sebebiyle uğradığı zarara, sadece övülme beklentisiyle katlanır. Sevap ve övgü beklemeyen kişi -böyle birinin varlığı farzedilse-, hiçbir faydası olmaksızın zarara katlanmayı kabih bulacaktır.

Gazzâlî'nin hasen-kabih yargılarının hata payı yüksek ve subjektif olduğunu ispatlamak için, bu derece ileri gitmesi ve ortak-asgarî ahlâkî değerler bulunmadığını ve insanın her fiilinin menfaate dayandığını imâ etmesi, aşırı şüpheci ve pragmatist bir tavır oluşu bir yana, İslâm'daki fıtrat anlayışı bakımından da problemli görünmektedir.

Aklın, bir fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmedemeyeceğini delillerle ispatlamaya çalıştıktan sonra Gazzâlî'nin, asıl tartışma konusunun bu olmadığını söylemesi ilk bakışta, o âna kadar yapılan tartışmayı rafa kaldırmak gibi görünebilir. Ancak -tartışma konusuna dâhil görsün görmesin, muhâlifin tüm iddiâlarını tek tek ele alıp cevap vermek, hem Gazzâlî'nin hem de klasik dönem âlimlerinin genelde uyguladığı bir metoddur. Konunun neredeyse tamamını, aklın bazı fiillerin husün veya kubhuna hükmetmesi ile ilgili iddiâları cevaplamaya ayıran Gazzâlî, son olarak asıl tartışma konusunun "Allâh Teâlâ'nın fiillerinde husün-kubuh" olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, husün-kubuh konusunda gâibin şâhide, Allâh Teâlâ'nın fiillerinin insanın fiillerine kıyas edilmesini yanlış bulur. Çünkü ona göre, kul yaptığında kabih olan bir fiil, Allâh Teâlâ yaptığında kabih olmaz.

Sonuç olarak aklın teklîfteki rolü ya da hasen ve kabihe hükmetmesi hakkında Basrî ile Gazzâlî'nin farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Gazzâlî, Basrî'nin, aklın şer'in yokluğunda husün-kubha hükmedebileceği, bunu yaparken menfaat-zarar ölçütlerinden yararlanacağı, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşunun, kulun maslahatını gözetmek vb. bazı zorunlu sonuçları olduğu gibi husün-kubuh hakkındaki en temel görüşlerine karşı çıkmaktadır. Aralarındaki bu fark –ileride görüleceği üzere- husün-kubuhla doğrudan irtibatlı tüm konularda kendini göstermiştir. Ancak Basrî'nin her konuda, Gazzâlî'nin sürekli eleştirdiği Mu'tezilî husün-kubuh anlayışına sahip

olmadığını da belirtmek gerekir. Gazzâlî'nin, genel bir ifâdeyle Mu'tezile'ye nispet ettiği husün-kubhun fiillerin zâtî sıfatları olduğu gibi görüşlerin birçoğu, Basrî'nin benimsemediği düşüncelerdir. Bu gibi, her ikisinin de muhâlif olduğu görüşler söz konusu olduğunda Basrî ve Gazzâlî'nin kullandığı deliller ve muhâlefet üslûbundaki benzerlik, aralarında Usûl mantığı bakımından bir yakınlık bulunduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

1) Şer'den Önce Fiillerin Hükmü

Usûl eserlerinde genellikle "Hazr ve İbaha" yahut "Şer'den Önce Eşyanın Hükmü" başlığıyla zikredilen bu mesele, husün-kubuh bağlamında tartışılan belki de en önemli Usûl problemidir. Tarafların bu meseleyi tartışırken, husün-kubuhla ilgili bütün delil ve görüşlerini ortaya koyduğu görülür. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde görüldüğü üzere bu meseleyi, Basrî, "Hazr ve İbâha" bölümünde, Gazzâlî ise "Hükmün Hakikati" başlığı altında ele almıştır. Basrî, şer'den önce fiillerin bir kısmının hazr, bir kısmının ibâha hükmü taşıdığını ve aklın, şer'in yokluğunda hasen ve kabihe hükmedebileceğini; Gazzâlî ise yaptığı 'hüküm' tarifine dayanarak şer'den önce fiillerin hükmü bulunmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla her iki müellifin de şer'den önce fiillerin hükmü tartışması için, eserinde, kendi bakış açısına en uygun yeri seçtiğini söylemek mümkündür.

Bu çalışmada, meseleye niçin "Hâkim" bölümünde yer verildiğine gelince, bunun sebebi, şer'den önce fiillerin hükmü tartışmasının ana başlıklarında ya da ihtilâf noktalarında saklıdır. Şer'den önce eşyanın hükmü meselesi, "Hâkim/hüküm koyucu kimdir? Hüküm nedir? Hasen ve kabih nedir? Aklın teklîfteki rolü nedir? Akıl, hasen ve kabihe hükmedebilir mi? Akıl, bağlayıcı hüküm koyabilir mi?" gibi çok önemli soruları bünyesinde barındırmaktadır. Bütün bu sorular ise aslında ilk sırada zikredilen "hâkim/hüküm koyucu"nun kim olduğu sorusunda mündemiçtir. Şer'den önce fiillerin hükmünü belirleyecek olan da bu soruya verilecek cevaptır.

Şer'den önce fiillerin hükmü hakkında çok çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Basra Mu'tezilesi, Hanefîler, bazı Mâlikî ve Şâfiî âlimler, şer'den önce fiillerin ibâha üzere olduğunu; Bağdat Mu'tezilesi, bazı Hanbelî ve Şâfiîler, hazr üzere olduğunu savunmuş; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin takipçileri olan Şâfiî ve Mâlikîlerin çoğu, bazı

Mu‘tezilî ve Zâhirî âlimler ise bu konuda tevakkuf etmiştir.[764] Bu münâzaralarda dikkati çeken bir husus, tartışma konusu fiillerin taraflar arasında tam olarak netleşmediğidir. Örneğin Cüveynî, şer‘den önce eşyanın hükmü hakkındaki tartışmaların, aklın hasen ya da kabih olduğuna hükmedemediği meseleler hakkında cereyan ettiğini söylemektedir.[765] Gazzâlî de Mu‘tezile’nin bu tartışmalarda fiilden kastının, “aklın zarûrî ya da nazarî olarak husnüne veya kubhuna hükmetmediği fiiller” olduğunu belirtir.[766] Gazzâlî, Cüveynî’den daha isâbetli bir tespit yapmış olmakla birlikte, muhâliflerden mübahın da hasen olduğunu savunanlar bulunduğu düşünülürse “aklın hasen ya da kabih olduğuna hükmetmediği” ibâresi, tartışma konusu fiilleri ifâdede yeterli ve isâbetli olmayacaktır.

Cessâs, Debûsî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi ibâha taraftarlarının görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tartışma konusu, aklın, kubhuna dâir bir delil veya emâre bulamadığı fiiller hakkındadır. Zikredilen usûlcülerin ortak olarak dikkat çektiği bir başka husus da tartışma konusu fiillerde, akıl bir hükme ulaşsa dahî şer‘ tarafından bu hükmün değiştirilmesinin mümkün görülmesidir. Allâh Teâlâ’yı bilmenin haram, küfrün mübah olması câiz olmadığından, bu türden hükmü zarûrî olarak bilinen ve değişmesi mümkün görülmeyen fiiller, tartışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu kanaat genellikle taraflarca paylaşılmıştır. Basrî’ye göre bu tartışmalarda cevabı aranan soru, aklın, yalnız kalması durumunda menfaatlere yönelmeyi kabih görüp görmeyeceğidir.[767] Gazzâlî ise tarafların tartışma konusu yaptığı bütün fiiller hakkında görüş beyân ettikten sonra, asıl konunun Allâh Teâlâ’nın fiillerinde husün-kubuh olduğunu belirtir. Aslında, aklın hiçbir fiilin husnüne ya da kubhuna karar veremeyeceğini savunan taraf açısından, tartışma konusunun, ayrım yapmaksızın şer‘den önceki bütün fiiller olduğunu söylemek mümkündür.

Basrî’nin şer‘den önce fiillerin hükmüyle ilgili olarak tartıştığı konu, yeme-içme gibi, istisnâî haller hâriç insana fayda sağlayacağı ve zarar vermeyeceği bilinen

[764] bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 145; Debûsî, *Takvîm*, 443-464; Ebû Ya‘lâ, el-*Udde*, II, 259-273; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 83-91; Bâcî, *İhkâm*, 687-692; Şîrâzî, *et-Tebsıra*, I, 532-537; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99-100; *et-Telhîs*, III, 469-480; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 410-431; Tûfî, *Der‘u’l-Kavl*, 115; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 120-124.
[765] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 99.
[766] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[767] Basrî, *el-Mu‘temed,* II, 873.

fiillerdir. Basrî bunların aklen mübah olduğunu savunmuş, Gazzâlî ise bu konuda tevakkuf etmiştir. Basrî, konu hakkındaki görüş ve delilleri aktarırken daha çok hazr taraftarlarını muhâtab almıştır. Şüphesiz bunda, Basrî'nin Bağdat'ta yaşamış olmasının ve Bağdat Mu'tezile'sinin de şer'den önce fiillerin haramlığını iddiâ etmesinin rolü büyüktür. Gazzâlî ise hazrı savunanları da tenkit etmekle birlikte daha çok ibâha taraftarlarının eleştirisine ağırlık vermiştir. Gazzâlî'nin muhtemelen *el-Mu'temed*'i ve diğer pek çok Usûl kitabını görerek kendi eserini yazmış olması, ona daha önce ortaya atılmış tüm iddiâları cevaplama avantajı sağlamıştır. Bu sebeple Basrî'nin öne sürdüğü delil ve görüşlerin neredeyse tamamını ele aldığı ve cevapladığı görülür. Burada – aslında doğrudan birbirlerini muhâtab almamış olmalarına rağmen- aralarındaki ortak ve farklı yönlerin görülmesi için Basrî ve Gazzâlî'nin önemli delilleri karşılıklı değerlendirilecektir.

Basrî'nin yiyeceklerden faydalanmanın aklen mübah olduğuna dâir ilk delili, bunlardan yararlanmanın kubuh içermeyen bir menfaat olmasıdır. Bu tür menfaatlerin husnü aklen bilinmekte, akıl sahibi herkes, bunların mefsedet ve mazarrat içermediğini kabul etmektedir. Kabihliğe delil veya karine bulunmadıkça sırf ihtimallere dayanarak bu tür bir fiili terk etmek akla aykırıdır. Gazzâlî ise aklın hüküm verme yetkisi bulunduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre mübah kılıcı, sadece Allâh Teâlâ'dır. Akıl ise yalnız mübahlığı bildiren (muarrif)'tir. Akıl sahibi herkesin bir fiilin husnüne ya da kubhuna hükmetmesi de Gazzâlî'ye göre delil teşkil etmez.

Basrî'ye göre bu tasarruflarda bir mefsedet bulunduğuna dâir aklî ya da sem'î bir delil yoktur. Eğer mefsedet olsa bunun mükellefe bir şekilde gösterilmesi gerekir. Çünkü Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın, kubuh bulunan bir şeyi mükellefe bildirmemesi, hikmetiyle bağdaşmaz. Gazzâlî bu iddiâya aynı mantıkla cevap vererek şayet fiil hasen olsa sem'î bir izin bulunması gerekeceğini söyler. Böyle bir izin bulunmadığına göre o fiil hasen değildir. Gazzâlî her ne kadar aynı mantıkla cevap verdiğini belirtse de muhâlifleri açısından bu cevabın tatmin edici sayılamayacağı açıktır. Çünkü bu tartışmadan da anlaşılacağı üzere, ibâha taraftarlarına göre bir konuda yasak bulunmaması ile izin bulunmaması durumu birbirine eşit görülemez. Şâri'in bir şeye izin vermesi sadece açık hitâbı ile gerçekleşmez. Nitekim Gazzâlî de bunun farkındadır

ve muhâliflerinin, Allâh Teâlâ'nın, fiilin faydalı olduğunu ve zarar içermediğini bildirdiğinde, ona izin vermiş olacağı görüşüne de karşı çıkmaktadır. Gazzâlî, bu durumda mülk sahibinin, kendi yemeğinin yararlı olduğunu ve zarar içermediğini bildirmesinin de izin sayılması gerekeceğini söyler. Gazzâlî'nin bu delilde Allâh Teâlâ'nın fiilleri ile kulların fiillerini birbirine kıyas etmiş olması da dikkat çekicidir.

Basrî'ye göre başkasının mülkünde tasarruf niteliği taşıyan fiil, ancak sahibine zarar verdiği zaman kabih olur. Mülkünde kulların tasarrufu ise Allâh Teâlâ'ya bir zarar vermez. Gazzâlî bu görüşü tutarsız bulmaktadır. Ona göre, başkasının mülkünde tasarruf, sahibi izin vermediği için değil de zarar gördüğü için kabih olsa zarara uğradığı zaman, sahibi izin verse bile kabih olması gerekir. Ayrıca aynaya bakmak gibi fiiller söz konusu olduğunda kulun, mülkünden başkalarının faydalanmasına engel olması kabih olduğu halde, Allâh Teâlâ'nın, bazı yiyecekleri kullarına yasaklaması kabih değildir. Gazzâlî'ye göre burada kabihliğin gerekçesi, sadece kulun zarara uğraması olsa aklın idrak edemediği gizli bir zarar içeren ve Şer'in yasakladığı hiçbir fiilin tasavvur edilememesi gerekir. Basrî'nin ayna örneğini de ele alan Gazzâlî, aynaya bakmanın, sahibine zarar vermediği için mübah olduğu görüşüne karşı çıkar. Çünkü birinin aynasını başka bir yere taşımak, sahibi bundan zarar görmese bile, haramdır. Aynaya bakmak mübahtır; çünkü bakmak, aynada; aydınlanmak da lambada tasarruf değildir. Şayet bunların bizzat kendisinde tasarruf edilmiş olsa -sem' cevâzına delâlet etmediği takdirde- bu tasarrufun haram olduğuna hükmedilebilir. Gazzâlî'nin bu delilinde, tasarruf kavramını somutlaştırması ve daraltması ise ayrı bir tartışma konusudur.

Basrî, Allâh Teâlâ'nın cisimlerde tatlar yaratmasını, onlardan yararlanmanın mübahlığına delil kabul etmektedir. Burada da Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatını dolayısıyla amaçsız yaratmasının abes ve kabih oluşunu gerekçe gösterir. Allâh Teâlâ'nın bunları yaratmadaki amacı, saf zarar olamayacağına göre, kulların maslahatına yönelik yaratıldıkları anlaşılmış olur. Gazzâlî ise böyle delile dayanmayan tahminlerin sonu olmadığını, Allâh Teâlâ'nın, onları, birinin faydalanması için yaratmamış olabileceği; hatta bütün âlemi illetsiz yaratmış olabileceği ya da şiddetle arzulanan kabihleri terk etme karşılığında sevap kazanılması için yaratmış olabileceği gibi ihtimâllerin de bulunduğunu belirtir.

Basrî ibâhayı, Gazzâlî de tevakkufu savunduğu için, hazr taraftarları her iki müellifin de ortak muhâtabı ve muhâlifi konumundadır. Basrî, kabihliğine delil veya karine bulunmadıkça sırf ihtimallere dayanarak fayda içeren bir fiili terk etmenin akla aykırı olduğunu, zarar içerdiğine dâir emâre bulunmayan menfaatin hasen olduğunu söylerken özellikle hazr taraftarlarına cevap vermektedir. Allâh Teâlâ'nın mülkünde izinsiz tasarruf olduğu için menfaatlere yönelmenin kabih olduğu iddiâsına karşı çıkarken Basrî, insanın mülkiyeti ile Allâh Teâlâ'nın mülkiyeti arasındaki farka işâret etmektedir. İnsanın, kendi bedenini menfaatlerden mahrum bırakmasının da Allâh Teâlâ'nın mülkünde tasarruf olduğunu hatırlatmakta ve muhâlife kendi deliliyle karşılık vermektedir. Gazzâlî, sem'î bildirim olmadan hükmün varlığını kabul etmediği için, aklın şer'den önce haramlığa delâlet ettiği iddiâsına da karşı çıkar. Hazr taraftarlarının en önemli delili olan, başkasının mülkünde izinsiz tasarrufun kabihliği Gazzâlî'ye göre de yanlıştır. Gazzâlî'nin bu konuda Basrî'nin bazı cevaplarını destekleyip tekrar ettiği görülür. Ona göre şer' olmasa âdet gereği de bu tasarruf kabih kabul edilemez. Bu ancak sahibi zarar görüyorsa kabih olabilir. Gazzâlî burada da husün-kubuh yargılarının subjektifliğine ve maksada göre değiştiğine vurgu yapmaktadır.

Tevakkuf görüşüne gelince Basrî'ye göre, tevakkuf edenler, aslında netice itibâriyle hazr veya ibâha taraftarıdır. Çünkü bu görüşü savunanlar da aklen, menfaatlere yönelen kimsenin kınanmayı hak edeceği ya da hak etmeyeceği görüşlerinden birini tercih etmek zorundadır. Burada, tevakkufu savunan biri olarak Gazzâlî'nin, ondan ne anladığı önem kazanmaktadır. Onun savunduğu tevakkuf, sem'î hükmü beklemekten ibârettir; çünkü hitâb yok iken hüküm de yoktur. Ancak tevakkuf ile söz konusu fiillerin hükmünün bilinmediği kastedilmişse Gazzâlî'ye göre bu yanlıştır. Çünkü hitâbın yokluğu bilindiği için, haramlığın veya ibâhanın bulunmadığı da bilinmektedir.

Gazzâlî'nin tevakkuf görüşüne eleştirel bir bakış yapabilmek için burada Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ'nın Basrî ile benzerlik arzeden yorumlarını hatırlamakta yarar vardır. Basrî ile aynı dönemlerde yaşamış olan hazr taraftarı Ebû Ya'lâ da bu konuda tevakkuf edenlerin neticede ibâhayı savunanlarla aynı tarafta olduğunu iddiâ etmiştir.[768]

[768] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 260.

Gerçekten de tevakkufu savunan Gazzâlî, şer‘den önce, fiilleri sebebiyle mükellef için herhangi bir kısıtlama (harac) bulunmadığını kabul etmektedir.[769] Cüveynî de -tevakkufu savunanlardan biri olarak- aslında ibâha taraftarları ile aralarında bir ihtilâf bulunmadığını, her iki tarafın da şer‘den önce tartışma konusu fiillerin yapılmasının ve terkinin eşit olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir.[770]

Ebû Ya‘lâ’nın tevakkuf taraftarlarına yaptığı ciddî eleştirilerden biri, şer‘den önce aklın -şer‘ aksini bildirinceye kadar- bir şeyin haram veya mübah olduğuna hükmetmesine engel olan bir delil bulunmayışıdır.[771] Ebû Ya‘lâ, tartışmanın, şer‘ gelmemiş olsa eşyanın hükmünün ne olacağı[772] yahut medeniyetten uzak bir yerde tek başına yaşayan ve hiçbir dini bilgiye sahip olmayan kişiye, şer‘î bir delil gelinceye kadar, etrafındaki yiyeceklerin mübah mı, haram mı olacağı hakkında yürütüldüğü görüşündedir.[773] Bu şekilde tartışma konusunun altını çizmesi, tevakkuf görüşünün uygulamada iki görüşten birini (hazr/ibâha) seçmek zorunda kalacağı imâsını da barındırmaktadır.

Ebû Ya‘lâ’nın tevakkufu savunanlara ikinci önemli eleştirisi, tevakkufun mübah olduğu bilgisine nasıl ulaştıklarıyla ilgilidir. Ona göre tevakkuf görüşü de akla dayanmaktadır. Bu sebeple tevakkuf, eleştirdikleri hazr ve ibâha görüşleriyle aynı metodun ürünü olup mefsedet riski açısından da onlara eşittir. Daha açık bir ifâdeyle Ebû Ya‘lâ, haramlığa veya mübahlığa hükmetme yetkisi bulunmadığı iddiâ edilen aklın, aynı şekilde tevakkufa hükmetme yetkisinin de olamayacağını söylemektedir.[774] İbâha taraftarlarının hemen her delilini eleştiren Gazzâlî, Ebû Ya‘lâ’nın tevakkuf taraftarlarına yönelttiği bu iki önemli eleştiriye değinmemektedir. Ancak -bir başka konu vesilesiyle- savunduğu tevakkuf görüşünün dayanağını sorgulayanlara, “tevakkufun bir mezhep olmadığı”nı[775] söylemekte, aksine onun, asılsız isnâdlardan, yanlış hükümlerden kaçınma ve hüküm vermeme hâli olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Gazzâlî ile aynı eğilimde olan Şîrâzî de tevakkufun ibâha görüşüyle bir tutulmasına karşı

[769] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 63.
[770] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 100.
[771] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 264.
[772] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 265-266.
[773] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 260-261.
[774] Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 269-270.
[775] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 422-426.

çıkarak aslında hazr ve ibâha görüşünün, aklın hükmüne dayandığı; tevakkuf görüşünün ise hükmü şer‘e hasrederek delilin yokluğunda beklemek anlamına geldiğini belirtir.[776]

Sonuç olarak Basrî, şer‘den önceki fiiller hakkında, aklın, menfaat ve zarar bakımından değerlendirme yaparak bir hükme ulaşabileceğini savunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Basrî'nin bu görüşünü, Allâh Teâlâ'nın Hakîm oluşuna ve kulların maslahatını gözetmesine dayandırmasıdır. Gazzâlî ise Basrî'nin dayandığı bu temellere karşıdır. Gazzâlî, yaptığı hüküm tarifiyle konu hakkındaki son sözünü söylemiş, şer‘den önce aklın husün-kubuhla ilgili vardığı bir sonucun "hüküm" kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Aslında tartışmaya girmesine gerek kalmadığı halde Gazzâlî'nin, kimi zaman muhâlifin iddiâlarını doğruymuş gibi farzederek aklî delillerle çürütmeye çalışması, onun mantık ve cedeldeki ustalığının da bir göstergesi kabul edilebilir. Şer‘den önce eşyanın hükmü tartışmalarının, husün-kubuh meselesinin bir fer‘i olduğunu düşünürsek asıl meselede farklı düşünen Basrî ile Gazzâlî'nin, fer‘î meselede de farklı görüşlere sahip olması doğaldır. Ancak *el-Mustasfâ*, dikkatle okunduğunda Gazzâlî'nin, şer‘den önceki fiillerin mübahlık üzere olduğu fikrine yakın durduğu görülecektir. İbâha görüşünün, hazrı savunmaktan daha tutarlı olduğunu belirten Gazzâlî, başka vesilelerle de bu görüşe yakınlığını ortaya koymuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in fiillerinin delâletini incelerken fiiller hakkında aslolanın, güçlüğün kaldırılması olduğu ve şer‘den önceki fiillerin mübahlığı görüşünü doğru bulmaktadır.[777]

Şer‘den önce eşyanın hükmü tartışmasını, -İbn Kassâr gibi- zorlama bir teorik tartışma kabul edenler olmuştur. Ancak bu meseleyi, hiçbir pratik değeri olmayan faydasız bir tartışma kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Zaten meselenin, husün-kubuh problemine dayandığını belirtmemiz, bu iddiâyı baştan çürütmektedir. Çünkü bu konu, önemini ve pratik değerini, bağlı olduğu husün-kubuh meselesinden almaktadır. Ayrıca şer‘den önce fiillerin hükmü tartışmaları, fetret dönemindeki insanların, yalnız yaşayan ve kendisine dâvet ulaşmamış kişilerin fiillerinin hükmü ile şer‘den sonra, hakkında şer‘î delil gelmemiş yahut çaba gösterilmesine rağmen hiçbir şer‘î delile ulaşılamamış fiillerin hükmünü de kapsamaktadır. Bütün bunların, faydasız

[776] Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma‘*, II, 977-978.
[777] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 212-221.

zoraki tartışmalar olduğunu söylemek ise Fıkıh Usûlü ilmi açısından mümkün görünmemektedir.

2) Nimet Verene Şükretmenin Hükmü

Aklın, kâinattaki delillere bakarak imân edip edemeyeceği, insanın bu şekilde iman etmekle yükümlü tutulup tutulmadığı konusu, husün-kubuh meselesinin önemli tartışma başlıklarından biridir. Gazzâlî gibi bazı usûlcülerin müstakil olarak ele aldığı "Nimet Verene Şükretmenin Hükmü" konusu da aslında aklın, tek başına imân kabiliyetine sahip olup olmadığı, eğer sahipse bununla yükümlü kılınıp kılınmadığı sorularına, somut bir örnek üzerinden cevap aramaktan ibârettir. Usûlcüler genellikle nimet verene şükretmenin hükmünü, şer'den önce fiillerin hükmü meselesinin bir alt başlığı (fer'i) olarak görmüş[778] ise de meselenin ihtivâ ettiği örnek bir tartışma konusu olarak değerlendirmek daha isâbetli görünmektedir. Gazzâlî, husün-kubuh meselesi içinde ele alınması mümkün olduğu halde, muhtemelen delil ve görüşleri tek tek cevaplayabilmek için, bu konuyu ayrıca inceleme gereği hissetmiştir.

Aklın teklîfteki rolü ve şer'den önce fiillerin hükmü hakkında ihtilâf edenler doğal olarak nimet verene şükretmenin hükmü konusunda da görüş ayrılığına düşmüştür. Zikredilen üst başlıklarda farklı görüşlere sahip olan Basrî ile Gazzâlî'nin de bu konuda farklı taraflarda yer alacağı âşikârdır.

Basrî'nin, eserinde nimet verene şükretmenin hükmü ile ilgili müstakil bir açıklama yapmadığı görülür. *el-Mu'temed*'de nimet verene şükür, 'hasen'e ve 'vâcib'e örnek olarak adâlet vb. fiillerle birlikte; zıddı olan nimete nankörlük de 'kabih'e örnek olarak yalan, zulüm ve cehâlet gibi fiillerle birlikte zikredilmektedir. Basrî'nin, nimet verene şükretmenin, aklen hasen ve vâcib olduğunu savunduğu açıktır. Ona göre akıl, şer'den önce kâinâttaki delillere bakıp düşünmek sûretiyle nimet verene şükretmenin gerektiğini idrâk edebilir; dolayısıyla iman etmekle yükümlü, etmediği takdirde sorumludur.

Basrî'nin aksine Gazzâlî'ye göre, nimet verene şükretmek aklen vâcib değildir.

[778] Zerkeşî'nin bu konunun "fer'" olarak görülmesine itirâzı hakkında bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 124-125.

Çünkü vâcib kılıcı, sadece Allâh Teâlâ'dır. Akıl, dünyevî bir fayda bulamadığı için nimet verene şükretmeyi vâcib göremez. Uhrevî fayda bulunduğunu yani şükür karşılığında sevap alacağını da, ilâhî hitâb olmadan bilemez.

Gazzâlî, Mu'tezile'nin ve dolayısıyla Basrî'nin, akıl sahibi herkesin, şükrün hasen ve nankörlüğün kabih olduğunda ittifak ettiği iddiâsına karşı çıkmaktadır. Ona göre şükür, kul ve Allâh Teâlâ açısından ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Çünkü Allâh Teâlâ için şükür ve nankörlük eşittir. Diğer taraftan, şükretmesi gerektiğini düşünmeden ömrünü geçirmiş pek çok akıl sahibi insan bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre iddiâ edildiği gibi akıl, şükrü gerektirse insan, bunu kendiliğinden bilmekle kalmayıp Peygamber'in dâvet ve uyarısından sonra hiç aklından çıkarmaması gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî, aklın insanı güvenli yoldan gitmeye yani şükretmeye sevkedeceği iddiâsını da kabul etmez. Nitekim onun, aklı bir sevkedici değil sadece yol gösterici olarak gördüğünü belirtmiştik.

Sonuç olarak, aklın, şer'in yokluğunda hüküm verebileceğini savunan Basrî'ye göre nimet verene şükretmek vâcib; aklın hüküm koyma yetkisi bulunmadığını ve vâcib kılıcının yalnız Allâh Teâlâ olduğunu savunan Gazzâlî'ye göre ise vâcib değildir. Her iki müellif de husün-kubuh meselesindeki delillerine dayanarak bu hükme ulaşmıştır.

b. Şeriatlerde fetret ve Allâh Teâlâ'nın hükümlerinde boşluk takdiri

Usûlcülerin husün-kubuh meselesi temelinde tartıştığı konulardan biri de şeriatlerin fetreti ve Allâh Teâlâ'nın hükümlerinde boşluk bulunup bulunmadığı hakkındadır. Hem hüküm koyucuyu, hem de mükellefi ve teklîf konusu hükmü ilgilendiren bu konuların da "Akıl-teklîf ilişkisi/Husün-kubuh meselesi" başlığı altında ele alınması mümkün ise de burada ayrıca incelenmesi tercih edilmiştir. Şer'in kesintiye uğraması, mükellefin teklîfi bilme imkânının ortadan kalkması demek olduğundan, Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın buna izin verip vermeyeceği, konuyu "Hüküm Koyucu" ile doğrudan ilgili hâle getirmektedir.

Çoğunluk, önceki şeriatler hakkında fetreti mümkün görmüş; son şeriatte bunun cevâzı ve vukû'unda ise ihtilâf edilmiştir. Cüveynî, bütün şeriatlerde fetretin aklen câiz olduğunu savunur. Ayrıca Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin teklîf-i mâ lâ yutâkı

mümkün görmesi sebebiyle şeriatler fetrete uğrasa bile mükellefiyetlerin devam edeceğini söylediğini nakleder. Mevcut şer'de fetretin vukû'u hakkında akıl yürütmenin geçerli olmayacağına dikkat çeken Cüveynî, bu konuda bir zann-ı gâlibe ulaşmak için yeterli delil bulunmadığını; ancak kıyâmetin çok uzun yıllar sonra kopması durumunda bunun mümkün görülebileceğini savunur.[779] Gazzâlî de hem önceki şeriatlerde hem de son şeriatte fetretin mümkün olduğu hususunda hocası Cüveynî ile aynı görüştedir.[780] Ancak bu durumda mükellefiyetlerin ne olacağı konusuna değinmez.

Bu konuyla birlikte ele alınan bir diğer mesele de Allâh Teâlâ'nın hükümlerinde boşluk bulunup bulunmadığıdır. Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve Cessâs her hâdise hakkında Allâh Teâlâ'nın bir hükmü bulunduğu görüşündedir.[781] Bâkıllânî, sınırlı hüküm kaynaklarının, sınırsız olaylara cevap vermesinin imkânsızlığını gerekçe göstererek hükümlerde boşluğu câiz, hatta vâcib görmektedir. Cüveynî, aklen câiz olduğunu kabul etmekle birlikte şer'an bunu mümkün görmez. Cüveynî'ye göre, Bâkıllânî'nin kaynakların sınırlılığı gerekçesi, kabul edilemez. Şer'î kâidelerin sınırlı ve sınırsız iki yüzü bulunmaktadır ve bir tarafın kapsamına girmeyen her olay, diğer tarafa dâhil edilebilir.[782]

Gazzâlî de hükümlerde boşluk bulunmasını aklen câiz bulsa bile şer'an bunu mümkün görmeyerek hocası Cüveynî'ye katılmaktadır.[783] Ancak bu noktada, Gazzâlî'nin, ictihâdda isâbet ve hata ile ilgili görüşlerini hatırlamakta yarar vardır. Gazzâlî'ye göre, nass bulunmayan olayda, zanla elde edilmesi istenen belirli bir hüküm yoktur. Müctehidin Allâh Teâlâ'nın hükmünü aradığını zannetmek yanlıştır. Aksine hüküm, zanna tâbîdir ve her müctehid için Allâh'ın hükmü, zannına gâlip gelen şeydir. Müctehidde zann-ı gâlip oluşmadan, Allâh'ın o konuda hükmü yoktur. Bu durumda ibâha veya tahrîm gibi bir hükümden önce, zann talep edilmektedir. Dolayısıyla müctehid, maslahatın hangi görüşte olduğunu zannediyorsa Allâh Teâlâ'nın hükmü odur. Gazzâlî, bu görüşün, aksi savunulamayacak kesinlikte olduğunu iddiâ etmektedir.

[779] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1345-1348.
[780] Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1400, s. 484-485.
[781] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 75-76, 217.
[782] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1348-1350.
[783] Gazzâlî, *el-Menhûl*, 485.

Aslında Bâkıllânî'nin hükümlerde boşluk takdiri ile ilgili görüşleri, Gazzâlî'nin bu ifâdeleri eşliğinde değerlendirilmelidir. Anlaşılan odur ki Gazzâlî de her olayın Allâh Teâlâ katında belirlenmiş bir hükmü olmadığını kabul etmekte, ancak bunun boşluk olarak ifâde edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, Allâh Teâlâ'nın, olaylar hakkında bir hüküm koymayıp onu müctehidlerin zannına tâbî kılmada, kullara yönelik bir maslahat olduğunu bilmesi mümkündür. Burada Gazzâlî'nin, Allâh Teâlâ'nın ilim sıfatını yorumlama şeklini de hatırlamak gerekir.

Basrî, nassların açık veya kapalı biçimde, bütün hâdiseleri kapsadığı iddiâsına karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu iddiâ doğru olsa Zâhirîlerin, birçok hâdisede istıshâb-ı hâle ihtiyaç duymaması gerekir. Her hâdisenin olumlu veya olumsuz bir hükmü vardır. Ancak Basrî'ye göre bu hükme ulaşma yolunun, her zaman şer' olması gerekmez; bu yol, akıl da olabilir. Herhangi bir nass nakledilmediği zaman aklın hükmüne tutunmak gerekir. Görüldüğü üzere Basrî, "boşluk" tabirini kullanmamış olsa da birçok hâdisenin şer'î hükmünün bulunmamasını mümkün görür. Ancak şer'î hükmü bulunmayan konuda aklın hükmüne tutunmanın, şer'in tasdik ettiği bir metod olduğu düşüncesindedir.

Görüldüğü üzere her iki ihtilâf da şer'den önce eşyanın hükmü meselesiyle bağlantılıdır. Şeriatlerde fetreti ve Allâh Teâlâ'nın hükümlerinde boşluğu kabul edenler açısından, bu durumda nasıl hüküm verileceği ve insanın nelerle mükellef kılınabileceği sorularının cevaplanması gerekir. Bu sorulara verilecek cevaplar da elbette ki tarafların husün-kubuh meselesinde aldığı tavırla paralel olacaktır. Basrî ve Gazzâlî de bu bakımdan bir tutarlılık göstermektedir. Bu açıdan, husün-kubuh görüşleri hakkında daha önce bilgi verdiğimiz Bâkıllânî'nin, Eş'arî geleneğin ünlü bir simâsı olarak, Allâh Teâlâ'nın hükmü bulunmayan konuların varlığını kabul etmesi hatta zorunlu görmesi ilginç bulunabilir. Ancak "boşluk"un tevile açık bir tabir oluşu, bu görüşün Bâkıllânî'nin düşünce sisteminde çelişkiye yol açmadan yorumlanmasını mümkün kılmaktadır.

2. Hüküm Koyucunun Hikmeti

Hikmet konusu, İslâmî ilimlerin pek çoğunda, özellikle de Kelâm ve Fıkıh Usûlü'nde önemli bir yere sahiptir. İslâm âlimleri Allâh Teâlâ'nın, fiillerinde abes ve

sefeh bulunmadığında, zâtına yönelik bir fayda veya zarara itibârdan münezzeh olduğunda ittifak etmiştir. Ancak fiillerinde hikmet bulunmasının, Allâh Teâlâ açısından bir zorunluluk olup olmadığında, kulun bu hikmeti ne dereceye kadar algılayabileceğinde, hükümlerin hikmet ile ta'lil edilip edilemeyeceğinde ihtilâf edilmiştir. Çekilen elemlere, işlenen fiillere karşılık mükâfaat veya ceza vermenin Allâh Teâlâ'ya vâcib olup olmadığı gibi meseleler de hikmet çerçevesinde tartışılmıştır.

Eş'arîler, hikmet sıfatına bir takım zorunlu sonuçlar bağladığı için Mu'tezile'yi, Allâh Teâlâ'nın kudretini sınırlamak ve O'na acziyet isnâd etmekle ithâm ederken Mu'tezile de kudret sıfatını öne çıkaran muhâliflerini, Allâh Teâlâ'ya abes ve sefeh isnâd etmekle ithâm etmiştir. İslâm âlimlerinin, çoğunlukla, hikmet vb. gerekçelerle Allâh Teâlâ'nın kudretinin sınırlanmasından ve bir fiilin Allâh Teâlâ'ya vâcib olması gibi ifâdelerden titizlikle kaçındığı görülür. Özellikle Eş'arîler, Allâh Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin zorunluluğuna karşı çıkmış, bunun yerine lütuf, ihsân, tefaddul gibi terimleri kullanmayı tercih etmiştir.[784]

Fıkıh Usûlü'nde hikmet kavramı, Kelâm ilminde olduğundan daha dar mânâda, "hükmün konuluş amacı veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat"[785] anlamında kullanılmıştır. Usûlün özellikle kıyas, illet, sebep, ictihâd, maslahat, istihsân, makâsıdu'ş-şerîa gibi konuları, hikmet ekseninde tartışılmış; ancak yalnız bunlar değil, Usûl'ün bütün konuları, hikmet ve makâsıd düşüncesinden etkilenmiştir. "Fıkıh"ın, sıradan bir bilgiden farklı olarak hükümleri ve maksatlarını derinliğine anlamak ve kavramak mânâsına geldiği düşünülürse "hikmet" kavramıyla aralarında sıkı bir bağ bulunduğu hatta anlamca örtüştüğü görülecektir.

Hikmet kavramının, Mu'tezile'nin temel prensibi olan adâlet kavramıyla da çok yakın bir ilişkisi vardır. Hatta -zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsalar da- adâlet prensibinin de temelinde hikmet sıfatının bulunduğunu söylemek mümkündür. Basrî'nin Usûl anlayışında da hikmet sıfatı çok önemli bir yer tutmaktadır. Husün-kubuhla ilgili hemen her meselede Basrî, Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatına istinâd etmiş,

[784] Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 77-78; Arûsî, *el-Mesâil,* 370-383; M. Sait Özervarlı, Ferhat Koca, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-518; Bekir Topaloğlu, "Hakîm", *DİA*, XV, 181-182; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdü'ş-şerîa" *DİA*, XXVII, 423-427; İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-295.
[785] Koca, "Hikmet", *DİA*, XVII, 514.

delillerini bu sıfat üzerine inşâ etmiş; ancak adâlet prensibine bu şekilde atıfta bulunmamıştır. Usûl meselelerini delillendirirken dile getirdiği görüşlerden yola çıkılarak Basrî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşunun sonuçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Allâh Teâlâ, kabih fiil yapmaz. Basrî'nin bu kabulü, aslında aşağıda zikredilen diğer maddeleri de kapsamakta olup doğrudan Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatına bağlıdır.
- Allâh Teâlâ, sebepsiz olarak kulun kabihi işlemesine izin vermez.
- Haseni yasaklayıp kabihi emretmez.
- Karşılığında sevap takdir etmedikçe kullarına meşakkat yüklemesi câiz olmaz.
- Fiillerinde abes ve sefehe yer yoktur; amaçsız ve faydasız bir fiilde bulunmaz.
- Mükellefi, gücünü aşan bir fiil (teklîf-i mâ lâ yutâk) ile yükümlü kılmaz.
- Kullarının maslahatını gözetir.

Basrî'nin "Emrin husün şartları" olarak sıraladığı maddelerin neredeyse tamamı, Allâh Teâlâ'nın Hakîm/hikmet sahibi bir ilâh oluşuna dayanır. Ona göre, Allâh Teâlâ, hikmet sahibi olduğu için kullarını sebepsiz ya da karşılıksız meşakkatle yükümlü kılmaz. Bir başka ifâde ile Allâh Teâlâ, hikmet sahibi olduğu için, kullarını hiçbir fayda içermeyen zararla mükellef kılmaz; kula gücünün üstünde yük yüklemez ve imkânsızı emretmez.

Basrî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın, hitâbını anlamasını istediği kişiye beyânda bulunması; mükellefe, gerekli şartlar hazır olmadan önce bir fiili yapmasını emretmemesi; emrettiği fiilin tüm açılardan aynısını yasaklamaması, dolayısıyla vaktinden önce bir fiili neshetmemesi; emir ve nehiylerinin bir amaca yönelik olması, Hakîm oluşunun gereğidir.

Hikmet kavramı, Allâh Teâlâ'nın diğer bazı sıfatları gibi, kul tarafından tam olarak anlaşılamadığından ve mâhiyeti gereği subjektif yorumlara açık olduğundan, taraflar, kendi görüşlerine uygun biçimde bu sıfatı yorumlayıp birbirine zıt görüşlere

delil olarak gösterebilmiştir. Nitekim muhâlifleri hikmet sıfatını gerekçe göstererek aksini iddiâ ettikleri halde, Basrî, Kitâb ile Sünnet'in birbirini neshetmesinin; Allâh Teâlâ'nın kıyas gibi açık olmayan bir beyân ile ya da mücmel ve müşterek gibi kapalı ifâdelerle hitâbda bulunmasının hikmete aykırı olmadığını savunmuştur.

Basrî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın, mefsedeti aklî ya da sem'î bir delille mükellefe bildirmesi, hikmetinin bir gereğidir. Dolayısıyla şer'den önce veya şer'in kendisine ulaşmadığı durumlarda, aklın tek başına hüküm verirken dayandığı kâide de yine Allâh Teâlâ'nın Hakîm bir ilâh oluşudur. O halde Basrî'ye göre akıl, hikmet sahibi olan Allâh'ın, kendisini, mefsedete yöneltmeyeceğini, imkânsızla yükümlü kılmayacağını bilmesi sâyesinde, şer'in yokluğunda fiillerin hükmüne ulaşır.

Hikmet sıfatının, dile ve hitâb şekline, dolayısıyla hükme yansıyan sonuçları da vardır. Basrî'ye göre, menfaatine göre davranan insan "yap (افعلْ)" lafzını kullandığında, bununla kabihi veya mübahı istemesi mümkündür. Ancak, hakkında menfaat ve zararın imkânsız olduğu, hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ kullandığında, bu lafzın, kabih veya mübah olmayan bir fiile dâvet ve onu talep anlamı taşıdığı bilinir. Yine bu lafzı kullanan "Hakîm" olduğu için, vâcib olmadığı halde, mükellefi fiile kesin biçimde dâvet etmesi mümkün değildir. Hikmeti gereği, mükellefe fiili terk etmesinin câiz olduğunu bildirmesi gerekir. Nehiy de Hakîm'den sâdır olduğu zaman, fiilin kubhuna, onu terk etmenin vâcib olduğuna ya da sadece, Hikmet Sâhibi'nin, fiili kerih gördüğüne delâlet eder.

Basrî'nin Usûl anlayışında hikmet sıfatının merkezî bir yer işgâl ettiği kanaatimizi destekleyen delillerden biri de hükümlere istidlâl yolları ile ilgili sözleridir. Basrî, müctehidin hüküm istidlâl edebilmesi için Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğunu bilmesini şart koşar. Bu bilgi, hem nasslardan hüküm çıkarmada hem de ictihâd faaliyetinde onu doğruya yönlendirecektir.

Gazzâlî'ye gelince o da Allâh Teâlâ'nın bütün fiillerinde hikmet bulunduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, hikmeti "en üstün şeyleri, en üstün bilgilerle bilmek"[786],

[786] Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-husnâ*, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire (t.y.), s. 107.

"işlerin düzenini bilmek ve onları düzenlemeye kâdir olmak"[787] şeklinde tanımlar. Gazzâlî'nin, Basrî gibi, imkânsızlığın söz konusu olduğu her Usûl meselesini, Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatına bağlamadığı görülür. Basrî ile Gazzâlî arasında, husün-kubuh meselesindeki görüş ayrılığına dayanan en önemli üslûp farklarından biri de budur. Basrî, Allâh Teâlâ'nın, kullarına güçlerini aşan bir yükümlülük vermemesini ve ma'rifetullahın vücûbu, küfrün haramlığı gibi hükümleri neshetmemesini, hikmete aykırılık ile gerekçelendirirken Gazzâlî, farklı sebepler öne sürmektedir. Aslında Gazzâlî'nin husün-kubuhla ilgili pek çok konuda Basrî'ye muhâlif olmasının temelinde Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatını farklı yorumlamaları yatmaktadır.

Gazzâlî, Mu'tezile'yi, emir ve yasak konusunda Allâh Teâlâ'yı kısıtlamakla ithâm etmektedir. Ona göre kulların maslahatına olsun veya olmasın, teklîf (yükümlü kılma), fiilleri karşılığında mükellefe mükâfaat veya ceza verme, kullar için en iyi (aslah) olanı yapma, peygamber gönderme vb. fiiller Allâh Teâlâ'ya vâcib değildir. Bu kabul, hikmet konusunda Basrî ile Gazzâlî arasında görülen en temel farktır. Bir diğer fark da Basrî'nin zulüm ve abes olacağı gerekçesiyle hikmete aykırı bulduğu husûslarda, Gazzâlî'nin abes ve zulüm bulunduğunu reddetmesi, bu kavramlara da Basrî'den farklı bir yorum getirmesidir.[788]

Gazzâlî'nin, *el-Mustasfâ*'da hikmetle ilgili olarak vurguladığı en önemli noktalardan biri, aklın, Yaratıcı'nın fiillerindeki hikmeti bilmede âciz olduğudur. Ona göre aklın husnüne ya da kubhuna hükmedemediği bir fiilin, şer' tarafından vücûbuna veya haramlığına hükmedilmesi mümkündür. Gazzâlî'nin fiil ve hükümlerdeki hikmetin bilinemeyişini iki yönden gerekçelendirdiği görülür. Birincisi, Allâh Teâlâ'nın, bazı fiillerin husün veya kubuh bilgisini sadece zâtına has kılmış olabileceğidir. İkincisi ise aklın husün-kubuh hükümlerinin maksada uygunluğa göre değişmesi ve subjektif olmasıdır. Bu durumda aklın, hasen veya kabih olduğuna hükmettiği bir fiil, Allâh Teâlâ açısından değerlendirildiğinde bu hükümleri almayabilir.

Gazzâlî'nin, *el-Mustasfâ*'da, Mu'tezile'nin hikmete dayandırdığı pek çok görüşe karşı çıkışının temelinde, hikmetin kul/akıl tarafından tam anlamıyla

[787] Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 114-115.
[788] Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 114-115.

kuşatılamayacağı kabulü yatmaktadır. Bu konuda Basrî'nin de çok farklı düşünmediğine ileride değinilecektir.

Allâh Teâlâ'nın fiillerini kısıtlayıcı bir zorunluluk olarak algılanmasına karşı çıksa da Gazzâlî'nin Usûl anlayışında hikmetin önemli bir yer işgâl ettiği; hükümlerin konuluş gâyelerini tespit etmede gösterdiği çaba ve titizlikten, ayrıca yeni olaylar karşısında hüküm verirken bu gâyeleri ölçüt kabul edişinden anlaşılmaktadır. Hikmet konusunda, Basrî ile Gazzâlî arasındaki belki en büyük benzerlik de bu noktada ortaya çıkar.

Mevcut nasslardaki hikmet ve gâyeyi anlamaya yönelik her çaba, hakkında nass bulunmayan konularda, Şâri'in maksatlarına ve hikmete uygun olanı bulmaya yönelik her gayret, aslında aklın bir dereceye kadar husün-kubhu yahut hikmeti anlayabileceğini kabul anlamı taşımaktadır. Bu anlamda aklın husün-kubha hükmedemeyeceğini savunan Zâhirîlerin, hükümlerin ta'liline de karşı çıkarak tutarlılık gösterdiği söylenilebilir. Eş'arî usûlcüler ise teoride Allâh Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin zorunluluğuna karşı çıkmış, aklın husün-kubha hükmedemeyeceğini savunmuş olsalar da uygulamada tek tek yahut genel olarak şer'î hükümleri ta'lil etmekten, maksat ve gâyelerini tespit etme yolunda çaba sarfetmekten geri durmamışlardır.

a. Hüküm Koyucunun Hikmetini Bilme İmkânı ve Yolu

Mükellefin, bir başka ifâdeyle insan aklının, hükümlerdeki hikmeti bilmesinin mümkün olup olmadığı; mümkün ise nasıl bileceği, husün-kubuh meselesi bakımından büyük öneme sahiptir. Çünkü bu soruların cevabı, tarafların akla bakış açısı ve teklîfte ona yüklediği rolle doğrudan ilişkilidir.

Bu çalışmada görüldüğü üzere Basrî, hiçbir zaman aklın şer'den bağımsız tek başına bir hüküm kaynağı olduğunu savunmamaktadır. *el-Mu'temed*'de, farklı vesilelerle, Allâh Teâlâ'nın bütün hükümlerindeki hikmetin kul tarafından algılanamayacağı, tespit edilen gerekçenin hükmün maksadı olduğundan her zaman emin olunamayacağı[789] dile getirilmiştir. Bu açıdan Gazzâlî ile aralarında benzerlik

[789] Örneğin bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 183-193; I, 347-348; II, 705-719.

olduğu söylenebilirse de Basrî'nin şer'in yokluğunda akla daha fazla yetki verdiği açıktır.

Gazzâlî'nin, hüküm ve akıl tanımlarından yola çıkarak mükellefin fiillerdeki husün ve kubhu veya hikmeti her zaman bilemeyeceğini savunduğunu tahmin etmek zor değildir. Aklın sınırlı bir kapasitesi olduğunu ve Allâh Teâlâ'nın izin verdiği kadar hikmet bilgisine ulaşabileceğini savunan Gazzâlî, bu görüşünü ispatlamak adına zaman zaman aşırı şüpheci ifâdeler ve örnekler kullanmaktan çekinmemiştir.

Gazzâlî'nin, husün-kubuh meselesinde Basrî'ye muhâlif cephede yer almasının belki de en önemli sebeplerinden biri, sınırlı bir kapasiteye sahip insan aklının, ilâhî fiillerdeki hikmeti kuşatamayacağı yönündeki inancıdır. Bu sebeple Allâh Teâlâ'nın fiillerinin, insan aklının husün-kubuh veya hikmet algısı gerekçe gösterilerek sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Gazzâlî'nin, insan aklının hükümlerdeki hikmeti her zaman bilemeyeceğini ispatlamak için muhâliflerine karşı kulandığı yöntemlerin başında, tartışma konusu fiilin muhtemel hikmetlerini sıralamak gelir. Bunu yaparken Gazzâlî'nin, bazen kendisinin bile katılmadığı ihtimalleri sıraladığı görülür.

Başta Mu'tezile olmak üzere Usûl'deki pek çok konuyu hikmete uygunluk ya da aykırılıkla gerekçelendiren âlimler açısından bakıldığında, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğu bilgisine nasıl ulaşıldığı, önem arzeden bir sorudur. Gazzâlî, husün-kubuh anlayışını bu temel üzerine inşâ etmediği ve muhtemelen Fıkıh Usûlü'nün konusu olarak da görmediği için, hikmetin nasıl bilindiğine *el-Mustasfâ*'da yer vermez. Bu konu gerçekten de Usûl'ü doğrudan ilgilendirmese de hemen her meselede hikmeti gerekçe gösterenlerin bir çelişkiye düşüp düşmediğini ortaya koyma açısından önemlidir. Bu sebeple Basrî'nin konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir.

Basrî, Allâh Teâlâ'yı, O'nun Âlim, Ğaniyy ve kabih fiilde bulunmayan Hakîm (hikmet sahibi) olduğunu ve dolayısıyla şeriatin sıhhatini bilmeyi, aklî delillerle bilinenler grubunda zikreder. Yani Basrî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşu, sadece akılla bilinmektedir. Bu tür bilgilerin, şer'den önce bilinmesi gerekir; şer'in, bunları bilme yolu olması mümkün değildir. Ancak Basrî, Allâh Teâlâ'nın birliğinin ve

hikmetinde ortağı bulunmadığının, hem şeriat hem akılla bilinenlerden olduğu görüşündedir. Görüldüğü üzere Basrî, hikmet sıfatının sadece akılla bilindiğini savunarak çelişkiye düşmekten kurtulmuştur. Çünkü aklın husün-kubha hükmedebilmesi için Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatına sahip olduğunu bilmesi gerektiğini söylerken bu bilgiye sem' yoluyla ulaşılacağını iddiâ etmesi tam bir çelişki olacak, Usûl'le ilgili hikmeti gerekçe gösterdiği tüm görüşleri geçerliliğini kaybedecektir. Bu itibârla Basrî'nin, Allâh Teâlâ'nın Hakîm oluşunun akılla bilineceğini savunması tutarlılık arzeder.

b. Hüküm Koyucunun Hikmet Sıfatını Bilme Gereği

Fıkıh Usûlü'nde, Allâh Teâlâ'nın Hakîm yani hikmet sahibi olduğunu bilmenin mükellef açısından bir faydası veya zarûreti var mıdır sorusuna Basrî'nin de Gazzâlî'nin de olumlu cevap verdiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî'ye kıyasla Basrî'nin bu konu üzerine daha fazla eğildiği, hüküm istidlâli için, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğunu bilmeyi şart koştuğu görülür.

Basrî, Allâh Teâlâ'nın, mükellefi bazı fiillerle yükümlü kılan "Mükellif" olması bakımından, özellikle Hakîm, Âlim ve Ğaniyy sıfatları üzerinde durmaktadır. Ona göre, hüküm çıkarabilmek için, Allâh Teâlâ'nın bu sıfatlara sahip olduğunu bilmek şarttır. Hüküm istidlâl eden kişi, Allâh Teâlâ'nın Hakîm olduğunu bildiği zaman, O'nun vâcibi terk etmeyeceğini, dolayısıyla kullarına maslahat ve mefsedetlerini bildireceğini; teklîf konusunda kulu yanıltmayıp hitâb ederken kulun dilindeki mânâyı kastedeceğini bilir.

Basrî'ye göre, bir müctehidin, kıyas yapabilmesi için "mütekellimin hâli"ni bilmesi şarttır. Mütekellim (konuşan)'in hâlinden kastı da yine "hikmet sahibi oluş"tur. Basrî Allâh Teâlâ'nın hikmetinin, zâtının Âlim ve Ğaniyy oluşundan kaynaklandığına ancak Hz. Peygamber (sav) ve bütün olarak ümmetin hikmet sahibi oluşunun, kendileri dışında bir sebebe bağlı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, müctehidin, hüküm koyucunun hikmet sıfatını bilmesi, onun söylemesi ve istemesi câiz olan ve olmayan hususların bilinmesi için gereklidir. Gazzâlî ise hikmet eksenli bir husün-kubuh anlayışı geliştirmese de hükümlerin illet, hikmet ve gâyelerini bilmeye son derece önem

vermiştir. Dolayısıyla bu konunun onun usûlünde de önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

c. Hikmet Sıfatının Sonuçları

Başta Mu‘tezile olmak üzere Allâh Teâlâ’nın bütün fiillerinde bir hikmet bulunduğunu kabul eden âlimler, bu sıfatın gereği yahut sonucu olarak pek çok itikâdî ve fıkhî hüküm ortaya koymuşlardır. Hikmet sıfatının sonuçları olarak nitelendirdiğimiz bu hükümlerden yalnız, Fıkıh Usûlü ilmiyle ilgili olanlara, özellikle de Basrî veya Gazzâlî’nin, hikmet sıfatına dayandırdıklarına yer verilecektir. Bunların başında mükellefin gücünü aşan yükümlülükler vermenin Allâh Teâlâ’nın hikmetine uygun olup olmadığı gelmektedir.

1) Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk

“Teklîf-i mâ lâ yutâk”, mükellefin, gücünü aşan bir fiille yükümlü kılınması anlamına gelip aklen ve şer‘an câiz olup olmadığı tartışılmıştır. Bu konunun, hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ’nın mükellefe, gücünün üstünde yükümlülük verip vermeyeceği açısından “Hâkim” başlığı altında; söz konusu fiil karşısında mükellefin kudret ve istitâatini veya aczini ifâdesi bakımından “Mahkûm Aleyh” başlığı altında; teklîf konusu fiilin, güç yetirilmesi imkânsız bir fiil olması bakımından da “Mahkûm Fîh” başlığı altında incelenmesi mümkündür.

Burada teklîf-i mâ lâ yutâk’ın, hüküm koyucuyu ilgilendiren boyutu ele alınacaktır. Bu boyut, Allâh Teâlâ’nın hikmet sıfatı bakımından, böyle bir yükümlülüğün imkânını sorgulamaktan ibârettir. Usûl’ün hangi konularının bu meseleyle irtibatlandırıldığı ise hükmün konusu ve mükellef ile ilgili bölümlerde zikredilecektir.

Usûl eserlerinde teklîf-i mâ lâ yutâk’ın “teklîf bi’l-muhâl” ve “teklîfu’l-muhâl” gibi adlarla da zikredildiği görülür. Burada ise hem mükelleften hem de teklîfe konu olan fiilden kaynaklanan imkânsızlıkları kapsayacak biçimde “teklîf-i mâ lâ yutâk” tâbirinin kullanılması anlam bakımından daha uygun görülmüştür. Bu ibâre, tartışmalara yön veren iki önemli kavramı içermektedir. Bunlardan birincisi, teklîf; ikincisi de tâkattir. Tâkat bir başka ifâdeyle kudret, hem bu meselenin hem de bağlı bulunduğu

husün-kubuh probleminin en önemli kavramlarındandır. Teklîf ve kudretin doğrudan ilgili bulunduğu mükellef ve Mükellif de bunlara eklendiği zaman, teklîf-i mâ lâ yutâk tartışmalarında tarafların ayrışmasına sebep olan ana konular ortaya çıkmış olmaktadır.

Mâlikî ve Hanbelî mezhebinden bazıları da dâhil olmak üzere Eş'arîlerin büyük çoğunluğu, güç yetirilmesi aklen imkânsız fiille teklîfi câiz görmüştür. Hanefîlerin çoğu ve bazı Şâfiîler ile Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ise aklen imkânsız bir fiilin teklîfini câiz görmemiştir.[790] Âmidî, aklen bizzat imkânsız olan fiilin teklîfini câiz görmezken kendisi dışındaki sebeplerden dolayı imkânsız fiilin teklîfini mümkün görmüş, Gazzâlî'nin de bu görüşe meylettiğini savunmuştur.[791]

Basrî'nin, eserinde sık sık teklîf-i mâ lâ yutâk'ı imkânsız bulduğunu dile getirdiği görülür. Ona göre, mükellefi, gücünü aşan bir fiille yükümlü kılmak kabihtir. Kabih ise Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın yapmayacağı bir şeydir. Dolayısıyla Basrî, teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânsızlığını, doğrudan Allâh Teâlâ'nın hikmeti ile gerekçelendirmekte, bu imkânsızlığı hikmet sıfatının zorunlu bir sonucu olarak görmektedir.

Gazzâlî de teklîfin muhtevâsının, mükellefin güç yetirebileceği bir fiil olmasını şart koşmaktadır. Hâlbuki Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bazı âlimlere göre, -kulun fiili zaten Allâh Teâlâ tarafından yaratıldığı için- yükümlü kılınan fiilin mümkün olması şart değildir. Görüldüğü üzere Gazzâlî bu konuda Eş'arî'ye muhalefet etmektedir. Eş'arî'nin, Ebû Cehil'in imânla yükümlü kılınışını, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın imkânına delil göstermesini yanlış bulan Gazzâlî, burada bilginin, bilinene tâbi olacağı ve onu değiştirmeyeceği gerçeğinin göz ardı edildiğine dikkat çeker. Ayrıca Ebû Cehil, gerekli deliller ve akıl gibi imân için ihtiyaç duyulan şeylere sahip olduğundan ortada bir imkânsızlık yoktur.

Eş'arî'nin, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın imkânsız olduğu iddiâsına, yükümlü kılışın sîgası, mânâsı, bir mefsedete götürmesi ya da hikmetle çatışması gibi sebeplerden

[790] Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 265; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 102-105; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 261-263; Tûfî, *Der'u'l-Kavl*, 115-119; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 367-375; *Şerh*, 400-409, 510-514. Ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 491-492; Arûsî, *el-Mesâil*, 137-146;172-175.

[791] Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, I, 180.

hiçbirinin gerekçe gösterilemeyeceği, dolayısıyla bunun mümkün olduğu görüşü de Gazzâlî'ye göre yanlıştır. Çünkü ona göre, zikredilen diğer üç sebepten ötürü olmasa da teklîf (yükümlü kılma)'in mânâsı sebebiyle ortada bir imkânsızlık vardır. Çünkü teklîf, külfet içeren bir ma'kulu talep etmek demek olup mükellefin, akledebildiği talep konusu fiili yerine getirmesini, bir başka ifâdeyle itaatini gerektirir. Örneğin ezelî olanı var etme gibi, akılda mevcut olmayan bir fiil, talep edilemez. Gazzâlî'ye göre, talep edilen (matlûb) şeyin dış dünyada yokluğu şart olduğu gibi, zihinlerde mevcut olması da şarttır. Eş'arî'nin fiili meydana getiren kudretle ilgili görüşlerinin, bu konuda neticeyi değiştirmeyeceğini savunan Gazzâlî, felçli olmayıp oturana eve girmesini emretmek ile gökyüzüne çıkmasını emretmek arasında zarûrî olarak idrâk edilen bir fark bulunduğunu belirtir.

Gazzâlî, mükellefin, gücü üzerinde fiille yükümlü kılınmasının imkânsızlığını, teklîfin anlam ve gâyesine aykırı, dolayısıyla abes olmasına bağlamakla yetinmiştir. Ancak Basrî'nin bakış açısıyla değerlendirdiğimizde Gazzâlî'nin bu delilinin de son tahlilde Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşuna dayandığını söylemek mümkündür. Çünkü teklîfte bir anlam ve gâye aramak, imkânsızla teklîfin abes olacağını kabul etmek, Allâh Teâlâ'nın fiil ve tasarruflarında hikmete uygun davrandığını kabul etmek demektir.

Netice olarak Basrî ve Gazzâlî, mükellefin, gücünü aşan bir fiille yükümlü kılınmasının câiz olmadığı görüşünde birleşseler de temelde bu konuya bakış açıları ve sonuca ulaşma yöntemleri farklıdır. Basrî, teklîf-i mâ lâ yutâk'ı aklen imkânsız, dolayısıyla da kabih ve hikmete aykırı bulmaktadır. Gazzâlî ise teklîf-i mâ lâ yutâk'ı imkânsız görmek sûretiyle buna cevâz veren Eş'arî gelenekten; bu imkânsızlığı hikmetle gerekçelendirmeyerek de Basrî gibi düşünenlerden ayrılmıştır.

2) Kulun Maslahatını Gözetme ve Makâsıdu'ş-Şerîa

Fıkıh Usûlü'nde, hikmet sıfatı ve husün-kubuh meselesi çerçevesinde tartışılan ve her dönem güncelliğini koruyan konulardan biri de şer'î hükümlerdeki maslahat ve maksatlardır. Allâh Teâlâ, emir ve nehiylerinde kulların maslahatını gözetmekte midir? Gözetmekte ise böyle bir zorunluluğu var mıdır? Maslahat nedir? Şâri'in fiilde gözettiği maksat ve maslahat, kul/akıl tarafından anlaşılabilir mi? Bu sorulara verilecek cevaplar,

bir hukuk felsefesi oluşturmanın yanında, istıslâh ya da mesâlih-i mürsele diye bilinen hüküm çıkarma metodunun meşrûluğu, makâsıd-ı şerîa düşüncesinin ictihâd faaliyetlerindeki ve bütün bir Fıkıh Usûlü'ndeki önemi ve işlevi konusunda da belirleyici role sahiptir. Bir başka ifâdeyle maslahata itibâr konusu, şer'î hükümlerin kaynağını ilgilendirdiği kadar, o kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerini de ilgilendirmekte, dolayısıyla furû'a yansıyan sonuçları da bulunmaktadır.

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, Allâh Teâlâ'nın, kullarının din ve dünya işleriyle ilgili her konuda aslah olanı yapmasının vâcib olduğunu savunurken Basra ekolü yalnız din işlerinde bunu vâcib görmüştür.[792] Bu ekole mensup olan Basrî'ye göre, Şâri' Teâlâ, teklîfte hem muhtevâ hem de şekil bakımından kulların maslahatına itibâr etmektedir ve bu, hikmet sıfatının zorunlu bir sonucudur. Zâtı menfaat ve zarardan münezzeh olan Allâh Teâlâ, kullara ancak maslahatlarını emreder. Allâh Teâlâ, herhangi bir sebeple kabih olan bazı fiilleri sadece bir amaca/bir maslahata yönelik olarak yapabilir. Hitâbın muhtevâsı gibi şekli bakımından da kulun maslahatını gözeten Allâh Teâlâ, mükellefin yararına olacağını, fakat terk etmekle zarar görmeyeceğini bildiği halde bir fiili kesin biçimde emretmez.

Basrî'nin emâreden muradının ne olduğunu açıkladığı ifâdelerden yola çıkarak onun maslahattan kastının, nefsin dünyevî arzuları gibi geçici ve sığ menfaatler olmadığı söylenebilir. Ona göre fiilin, elem olduğu halde hasen olması; menfaat olduğu halde kabih olması mümkündür. Maslahatlara ulaştıran emâreler, ancak nassla belirlenmiş asıllara dayananlardır. Böylece Basrî, maslahatın subjektifliğini azaltmaya ve nefsânî arzuları kapsam dışında bırakmaya çalışır. Bu açıdan da Gazzâlî ile aralarında bir benzerlik bulunduğunu söylemek mümkündür.

Basrî, kıyasla ilgili bölümde, maslahatlarla ilgili olarak çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Kıyası, yanlış olma ihtimali taşıyan bir zanna dayandığı için reddedenler, Basrî'ye göre meseleyi tam kavrayamamıştır. Çünkü burada, maslahat zannıyla amel değil; aksine, zanna dayalı amelin maslahat oluşu söz konusudur. Yani müctehid, emâreden elde ettiği zanna dayanarak amelde bulunmasının maslahat olduğunu, zannî değil kesin bir delille bilmektedir. Nitekim başka pek çok aklî ve şer'î

[792] Şehrânî, *et-Tahsîn*, I, 488.

meselede de zanna dayanarak taabbüd edilmektedir. Burada Basrî'nin maslahat anlayışıyla ilgili bir başka sonuç çıkmaktadır ki o da mükellefin ya da müctehidin menfaat olduğunu zannederek yaptığı bir fiilin zararla sonuçlanmasının mümkün oluşudur. Ancak bu ihtimâl, mükellefin emâreden doğan zanna göre amel etmesinin maslahat oluşunu değiştirmemektedir. Bu görüş, bir diğer açıdan bakıldığında, Basrî'nin kullandığı maslahat teriminin, kulun dünyevî fayda ve zararından daha üst seviyede bir anlam taşıdığını göstermektedir.

Gazzâlî'ye göre ise kulların maslahatına olsun veya olmasın, teklîf/yükümlü kılma, Allâh Teâlâ'ya vâcib değildir. Gazzâlî'nin, maslahatın değişkenliğine ve subjektifliğine sıkça vurgu yaptığı görülür. Gazzâlî'ye göre, fiilin fayda veya zarar içermesi, onun tabiatı, zâtı veya zâtî bir sıfatı sebebiyle değildir. Bundan dolayı, fiilin maslahat oluşu, taalluk ettiği nesne, yapıldığı zaman, yer ve duruma göre değişebilir. İnsanın hasen ve kabih yargılarında maslahatların rolü büyüktür.

Bununla birlikte Gazzâlî, şer'in, kendisi için bir şey istemediğini, her zaman mükellefin iyiliğine olan fiili istediğini kabul eder. Yani Allâh Teâlâ, kullarından, kendi maslahatlarına olan şeyi talep eder ve onlar için, küfre râzı olmaz. Mükellefin bir fiili, yapması ile yapmaması Allâh Teâlâ katında eşit olduğu halde, kulun kendi maslahatı ve sevâbı bakımından durum farklıdır.

Gazzâlî'ye göre emrin Şârî'den olduğu varsayıldığında, vâcib, kulun âhirette kurtuluşu için; nedb, kulun âhiretteki maslahatı için; irşâd ise dünyadaki maslahatı içindir. Anlaşıldığı üzere Gazzâlî'ye göre de teklîfin tamamı, kulun maslahatı içindir. Gazzâlî'nin Basrî'ye muhâlif olduğu nokta, Allâh Teâlâ için teklîfte maslahata itibârın zorunlu görülmesi ve kul/akıl tarafından fiillerde Allâh Teâlâ'nın gözettiği maslahatın bilinebileceği iddiâsıdır. Gazzâlî'ye göre mükellef, teklîfin şekil veya muhtevâsındaki faydayı her zaman bilemez; bunu ancak yaptıklarından dolayı sorgulanamayan Allâh Teâlâ bilir. Ayrıca Allâh Teâlâ'nın yaptıklarında bir fayda aramak da yanlıştır. Gazzâlî, aslah (en uygun) olanın vâcibliğini savunanların bile maslahatın kul tarafından bilinecek açıklıkta olmasını şart koşmadığını belirtir.

Bununla birlikte Gazzâlî, maslahatın tamamen bilinemeyeceğini de iddiâ

etmez. Ona göre hükümlerdeki illeti tesbit yani şer‘î hükmün niçin konulduğunu ve içerdiği maslahatı bilmek, kalplerin kabul ve tasdik açısından mutmain olmasını sağlar. Ona göre insan nefsi, içerdiği maslahatları aklıyla algılayabildiği hükmü, daha kolay kabul eder. Maslahatın nassa uygun düştüğünü göstermek, şer‘i daha da kuvvetlendirmektedir. Ancak Gazzâlî’ye göre teklîfte gözetilen, kulun fayda veya zararı değil, şer‘î maslahattır. Gazzâlî’nin bu konudaki görüşleri de istıslâh (mesâlih-i mürsele) bahsinde zikredilecektir.

Allâh Teâlâ’nın fiillerinde kulların maslahatına itibâr edip etmediği meselesi; hikmet ve adâlet sıfatlarının nasıl anlaşılacağı, zulmün anlamı, Allâh Teâlâ’nın fiillerinin ta‘lil edilip edilemeyeceği, O’nun fiilleri hakkında kulların fiillerine âit vücûb, husün-kubuh gibi hükümlerin kullanılıp kullanılamayacağı gibi Kelâm kökenli pek çok problemle iç içedir. Basrî de Gazzâlî de Kelâm ilminde derin bilgi birikimine sahip olmalarına rağmen, eserlerini telif amaçlarına sadık kalmaya çalışarak problemin sadece Fıkıh Usûlü’nü ilgilendiren yönünü ele almaya çalışmışlardır. Sonuç olarak her iki müellifin de Allâh Teâlâ’nın, fiillerinde kulların maslahatını gözettiği, maslahattan kastın nefsî/dünyevî yararlar olmadığı, kulun Allâh Teâlâ’nın gözettiği maslahatı her zaman anlamasının mümkün olmadığı, hükümlerin konulmasındaki maslahatları genel ve özel biçimde anlamanın veya bunun için çaba sarfetmenin müctehid için kaçınılmaz olduğu hususunda birleştikleri görülür.

B. HÜKÜM

Fıkıh Usûlü, hükmün kaynağını; niteliğini; taalluk ettiği kişi, nesne ve fiilleri; sebep ve sonuçlarını; nasıl, nereden, niçin ve kimler tarafından elde edilebileceğini konu edinen bir ilimdir. Bu açıdan bakıldığında hükmün, Fıkıh Usûlü’nün bütün konularının kendisinden teferrû ettiği en temel kavram olduğunu söylemek mümkündür.

Hükmün, Usûl ilmindeki bu merkezî konumu sebebiyle fakihlerin hüküm anlayışı, onların Fıkıh Usûlü’nün bütününe bakışı hakkında da ipuçları vermektedir. Nitekim Gazzâlî’nin, hükmü semere (ürün/meyve)’ye benzeterek yaptığı taksimde de Fıkıh Usûlü’nün merkezine bu kavramı yerleştirdiği görülür. Burada, -usûlcülerin hüküm tanımları ve tasnifleri, ilgili kaynaklara havâle edilerek- husün-kubuh meselesi bakımından, hüküm etrafında cereyân eden tartışma konularına ve bu hususlarda Basrî

ile Gazzâlî'nin yaklaşımlarının mukâyesesine yer verilecektir.

1. Hükmün Mâhiyeti

Klasik Usûl eserlerinde, hükmün ne olduğu ve ne olmadığı konusu üzerinde titizlikle durulmuştur. Aslında husün-kubuh tartışmaları da büyük ölçüde bu iki soru üzerinde seyrederek gelişmiştir. Daha önce zikrettiğimiz hâkim/hüküm koyucunun kim'liği ile ilgili sorular, hükmün tanımı ve mâhiyetinin ortaya konulması ile cevap bulmaktadır.

Basrî'nin, *el-Mu'temed*'de, hükmün tanımına yer vermediğini, bunun yerine şer'î hükümlerin mâhiyetinin ve 'hüküm' ile 'fiil' arasındaki farkın anlaşılması için, hüküm çeşitlerini açıklama yoluna gittiğini belirtmiştik. Basrî'ye göre şer'î hükümler ya şeriatin, aslın hükmünü değiştirmesiyle ya da olduğu gibi bırakması ile sâbit olur. Müctehidi, şer'î hükme götüren iki yol vardır: Birincisi, şer' değiştirmediği sürece aklın hükmü üzere kalmak; ikincisi, Hakîm'in hükmü veya ona ulaştıran ictihâddır. Basrî, şer'î hükmü, aklî veya şer'î yolla istidlâl edebilmek için, mükellef kılanın hikmet sahibi olduğunu bilmeyi gerekli görür. Bu şart, Basrî'nin usûlünde hüküm ile husün-kubuh meselesi arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Basrî'nin hükmün mâhiyeti ile ilgili olarak dikkat çektiği bir diğer husus da onun değişkenliğidir. Yeni olayların ortaya çıkışı ile maslahatlar değişebileceği için hükümlerin değişmesi de mümkündür.

Hüküm konusunun ele alınış farkı, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sının, Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden daha gelişmiş bir sistematiğe sahip olduğunu gösteren hususların başında gelmektedir. Gazzâlî, diğer konuları olduğu gibi hükmü de bütün boyutlarıyla ele almaya çalışır. İlk olarak hükmün mâhiyeti, hakikati ve kaynağı ile ilgili felsefî boyutuna, daha sonra da hükmün rükünleri ve çeşitleri gibi konulara yer verir.

Gazzâlî'ye göre hüküm, "Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı"dır. Gazzâlî'nin bütün usûl anlayışının, bu tanım üzerine oturduğunu söylemek mümkündür. Hükümden söz edebilmek için hitâbı şart koşması, aslında Gazzâlî'nin, sem'den önce hüküm bulunmadığı ve aklın, hasen-kabih yargısının "hüküm" teşkil etmediği görüşlerini de ihtivâ etmektedir. Husün-kubuh meselesinde Gazzâlî'nin, Basrî'ye

muhâlif görüş beyân ettiği konuların büyük bir çoğunluğunda, gizli ya da açık bu tanıma dayandığı görülür. Çünkü bu tarifle Gazzâlî, hükmün yalnız Allâh Teâlâ tarafından konulabileceğini, aklın ise bu konuda bir rolünün bulunmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

2. Hükmün Çeşitleri

Fıkıh Usûlü'nde hükümler, vaz'î-teklîfî, aklî-şer'î gibi çeşitli açılardan tasnif edilmiştir. Bu tasniflerden konumuzla ilgisi bulunan ve burada ele alınacak olan, yalnız "teklîfî hükümler" bir başka ifâdeyle mükellefin fiillerinin hükümleridir. Klasik Usûl eserlerinde mükellefin fiillerinin, vâcib/farz, mendûb, mübah, mekrûh ve haram olmak üzere beşli tasnifi gelenekselleşmiştir.

Teklîfî hükümlerin, husün-kubuh meselesiyle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Muhammed Hamidullah, Gazzâlî'nin ifâdelerini[793] de delil göstererek "vâcib, mendûb, mübah, mekrûh ve haram" şeklindeki bu beşli tasnifin, husün-kubuh düşüncesine dayanarak muhtemelen ilk kez Mu'tezilî âlimler tarafından yapıldığı kanaatindedir.[794]

a. Vâcib ile İlgili Meseleler

Vâcible ilgili pek çok tartışma konusu Usûl eserlerinde yer bulmuş ise de Basrî ve Gazzâlî'nin husün-kubuh meselesi temelinde tartıştığı iki önemli başlık bulunmaktadır. Bunlar, vâcibin tanımı ve muhayyer vâcibdir.

1) Vâcibin Tanımı ve Mâhiyeti

Usûlcüler vâcibin tanımında ihtilâf etmiştir.[795] Bu ihtilâfın en önemli sebeplerinden biri, husün-kubuh meselesindeki görüş ayrılıklarıdır. Basrî ve Gazzâlî'nin vâcib tanımlarında da aynı sebebe dayanan farklar bulunmaktadır.

---

[793] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 55-56.
[794] Hamîdullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", s. 24-25.
[795] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 293; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 39; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 90-92; Bâcî, *İhkâm*, 176-177; Şîrâzî, el-Lüma', I, 6; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 308-310; Sem'ânî, *Kavâtı'*,I, 20; Semerkandî, *Mîzân*, I, 35-37.

Basrî'nin tanımıyla vâcib, yapılmaması, kınanmayı (zemm) hak ettiren ya da onu hak etmede etkisi olan fiildir. Vâcib fiil, övgü hak edilmesinde etkisi bulunan -husnüne ilâve- bir sıfat taşımaktadır. Bu sebeple yapılması terk edilmesine ağır basan fiillerdendir. Mükellef, vâcibi hiçbir durumda terk edemez. Fiil ve onun yerine konulan alternatiflerin hepsi terk edilmeden vâcib ihlâl edilmiş olmaz. Vâcibi, terk edenin her durumda kınanmayı hak etmeyeceğine dikkat çeken Basrî, onu "yapmayanın kınanmayı hak ettiği fiil" şeklinde tarif etmenin yanlış olacağı kanaatindedir.

Gazzâlî'ye göre vâcibi terk ettiği halde başka bir sebeple ceza görmeyenlerin bulunması, terkin ceza sebebi olmaktan çıkmasını gerektirmez. Gazzâlî'nin, Bâkıllânî'ye muhâlefet ederek vücûb için cezâyı şart koşması, daha da önemlisi bu görüşünü delillendirme tarzı, oldukça dikkat çekicidir. Gazzâlî, husün-kubuh açısından savunduğu ilkelere çok da paralel olmayan bir biçimde, vücûb için Allâh Teâlâ'nın vâcib kılmasının yetmeyeceğini, kul açısından yapılması terk edilmesine eşit olan fiilin, vâcib olarak nitelendirilmesinin hiçbir anlamı olmayacağını savunur. Ona göre tercih (ağır basma) bulunmadığı zaman, vücûbun bir anlamı kalmaz. Kul, vücûbu ancak, kendi maksatları açısından, fiilin yapılmasının terkine ağır basması yoluyla anlayabilir. Bu ifâdeleriyle Gazzâlî, Basrî'nin husün-kubuh görüşüne çok yakın bir anlayış sergilemektedir.

Basrî'ye göre vâcib ve nâfilenin taşıdığı anlam sebebiyle aynı fiilin, kişiye hem vâcib hem nâfile olması câiz değildir. Çünkü bir fiili terk sebebiyle kişinin aynı anda, hem kınanmayı hak etmesi hem de hak etmemesi imkânsızdır. Vâcibin benzerinin, başka bir vakitte kabih olması mümkündür. Bunu mümkün kılan da Allâh Teâlâ'nın, emrettiği vakitte fiilin vücûbunu, nehyettiği vakitte de kubhunu bilmesidir.

Basrî, vâcibin, muayyen ve muhayyer; aynî ve kifâî çeşitleri bulunduğuna da değinir ve bu çeşitleri tanımlar. Gazzâlî'nin de bu vâcib çeşitleri hususunda Basrî ile aynı taksimleri yaptığı görülür. Ancak Mu'tezile dışındaki âlimler –ki Gazzâlî de bunların içindedir- vakit açısından da vâcibi, muvessa' (geniş zamanlı) ve mudayyak (dar zamanlı) olmak üzere ikiye ayırır.

Gazzâlî'ye göre, âlimlerin vâcib tanımları, hakîkî bir tanım değildir. Fıkıh Usûlü'nde vâcib, müşterek bir isimdir. Fakihler bu ismi, yalnız mükelleflerin fiillerine vermektedir. Vâcibi anlayabilmek için, şer'in hitâbına nispetleri bakımından fiillerin kısımlarını incelemek gerekir. Gazzâlî, şer'î hitâbın taalluk ettiği fiilleri üç gruba ayırmakta, vâcibe, ikinci grupta, yapılması terkine ağır basan fiiller içinde yer vermektedir. Bunlardan, terki halinde ceza verileceği hissettirilen fiilleri 'vâcib' olarak nitelendirir. Gazzâlî'nin vâcib tanımında hitâb ve ceza kavramlarının öne çıktığı görülür. Ona göre, fiilin yapılmasını gerektirecek biçimde gelmiş olan şer'î hitâb ile birlikte, terkedilmesi karşılığında ceza verileceği de bildirilmişse söz konusu fiil, 'vâcib' olur.

Basrî'ye göre bir fiil vâcib olmadıkça mutlak biçimde onu yapmaya azmetmeyi ve vücûbuna inanmayı vâcib kılmak hasen olmaz. Çünkü vâcib olmayan şeyin vücûbuna itikâd etmek hasen değildir. Ayrıca fiile azmetmeyi ve vâcibliğine inanmayı emretmenin bir faydası bulunması gerekir. Azmedilen fiil vâcib değilse bunda bir fayda olmaz.

Basrî, şer'in yokluğunda aklın vücûba hükmedebileceğini kabul ederken Gazzâlî, vücûb sebeplerini sadece şer'e hasretmektedir. Nitekim vâcible ilgili olarak iki müellif arasındaki en önemli farklardan biri budur. Basrî'ye göre, bir vücûb sebebi (vecih) bulunmayan fiilin, vâcib olması mümkün değildir. Bir fiilin değil de diğerinin vücûbunun aklen bilinmesi, ancak vücûb gerektiren hususta farklı oldukları bilindiği takdirde câiz olur.

Basrî'ye göre fiilin vâcibliğine akılda bir delil bulunuyor ise bu, ya bir hüküm ya da bir vecihtir. Fiili vâcib kılan hüküm, kınama ve övgüdür. Taabbüdî fiiller söz konusu olduğunda akıl, hangi fiilin, ne zaman kınama veya övgü kazandıracağını ve bu fiillerin diğerlerinden vücûbda farklı olmasını gerektiren yön (vecih)'leri bilemez. Aynı şekilde akıl, ibâdetlerde, onları âcilen gerektirecek bir fayda veya def-i zarar bulunup bulunmadığını ya da niçin yapılması gerektiğini de bilemez. Dolayısıyla Basrî'ye göre aklın hüküm koyma yetkisi bulunmayan alanlar vardır.

Vücûb konusunda Basrî ile Gazzâlî'nin ayrıldığı en önemli noktalardan biri de herhangi bir fiilin Allâh Teâlâ'ya vâcib olup olmayacağı; Allâh Teâlâ'nın bu vücûbun dışına çıkıp çıkmayacağı konusundadır. Basrî, -Gazzâlî'den farklı olarak- vâcib terimini, Allâh Teâlâ'nın fiilleri hakkında da kullanır. Ona göre, mükellefe maslahat ve mefsedetlerini bildirmek, onlara kendi dilleriyle (anladıkları biçimde) hitâb etmek gibi fiiller, Allâh Teâlâ'ya vâcibdir. Allâh Teâlâ, vâcibi terk etmeyen Hakîm (hikmet sahibi) ve vâcibi terk etmekten müstağnî olduğunu bilen (Âlim)'dir.

Sonuç olarak Basrî ile Gazzâlî'nin yahut aklın husün-kubuha hükmedebileceğini kabul edenlerle etmeyenlerin, vâcib tanımında dikkat çeken en önemli fark, tanıma bu görüşlerini yansıtan kayıtlar koymalarıdır. Gazzâlî, vâcib hükmünü, şer'î hitâba ve onunla birlikte gelen cezâ tehdidine bağlayarak bu ikisi olmadan -sadece akılla- vücûba hükmedilemeyeceğini ifâde etmiş olmaktadır. Basrî ise vâcib tanımında bu tarz bir kayıt koymayıp yalnız kınama ve övgü hak etme üzerinde durmuş, yalnız taabbüdî fiillerde aklın kınama veya övgü hak edilip edilmediğini bilemeyeceğini belirtmiştir.

2) Muhayyer Vâcib

Muhayyer vacible ilgili tartışmanın başlangıç noktası, vücûb ile muhayyerliğin bir araya gelip gelemeyeceği yani vâcib fiillerde tahyîr (seçme hakkı verilmesi)'in imkânıdır. Muhayyer vâcibde, vücûbun nasıl gerçekleştiği, Allâh Teâlâ ve kul açısından, vâcib fiilin belli olup olmadığı da önemli bir ihtilâf konusudur.[796]

Basrî'nin tanımıyla muhayyer vâcib, fiili ve onun yerine konulan alternatifleri/bedelleri terk etmenin, kınanmayı hak etmede etkili olduğu vâcibdir. Bunlar, bazı keffâretler gibi muhayyerlik (seçme hakkı) bulunan vâciblerdir. Basrî'ye göre muhayyer vâcibde fiiller, vücûb bakımından eşit oldukları için mükellefin seçimine bırakılmıştır. Allâh Teâlâ, seçeneklerden her birini irâde etmiş, mükellefe bu fiillerden dilediğini yapma yetkisi vermiş ve bunu kendisine bildirmiştir. Mükellef, bunların tamamını terk edemediği gibi hepsini birlikte yapması da gerekmez.

[796] Konu hakkında farklı görüşler için bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 207-212; Bâcî, *İhkâm*, 214-216; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 441-443; Şîrâzî, *el-Lüma'*, I, 16-17; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 268-270.

Basrî'ye göre muhayyerlik vererek vâcib kılmanın iki şartı vardır: Birincisi, mükellefin iki fiile de kâdir olup onları yapabilmesi; ikincisi, bu iki fiilin, taabbüd bakımından eşit sıfata sahip yani ikisinin de vâcib veya mendûb olmasıdır. Çünkü Allâh Teâlâ, kabih ile mübah arasında muhayyer bıraksa kabihin işlenmesine imkân vermiş olur ki bundan münezzehtir. Örneğin yemin keffâretinde, birbirinin alternatifi olan fiiller, vücûb ve maslahat bakımından eşittir. Kişi, ancak keffâret seçeneklerinin hepsini terk ettiği zaman kınanmayı hak eder.

Basrî'ye göre, keffâretlerden yalnız birinin maslahat ve vâcib olduğu, Allâh Teâlâ'nın, başkasını seçmeyeceğini bildiği için mükellefi muhayyer bıraktığı iddiâsı yanlıştır. Basrî ile Gazzâlî'nin muhâyyer vâcib konusundaki en önemli görüş farkı da bu hususta yani seçeneklerin vücûbu hakkındadır. Basrî, muhayyer vâcib türünü kabul etmekte, ancak seçme hakkı tanınan fiillerin her birinin vâcib olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'ye göre ise seçeneklerin hepsi birden vâcib kılınmadığı gibi, belli bir tanesi de vâcib kılınmamıştır. Dolayısıyla vâcib, bu fiillerden muayyen/belirlenmiş olmayan biridir.

Gazzâlî'nin de açıkça belirttiği üzere, bu konudaki ihtilâfın temelinde husün-kubuh meselesi yatmaktadır. Ona göre Mu'tezile, Allâh Teâlâ'nın, fiilleri zatî sıfatları sebebiyle vâcib kıldığını savunduğu için muhayyer vâcibe karşı çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre vâcib, icâbın yöneldiği zatî bir sıfata sahip değildir. Vâcib kılma, hitâb yoluyla, hitab da konuşma ve zikretme ile olduğuna göre, iki şeyden birini belirlemeksizin zikretmek mümkündür. Ayrıca vâcib kılma, seçeneklerden birini belirleme veya bunu mükellefe bırakma yetkisi yalnız Allâh Teâlâ'ya âittir.

Gazzâlî'nin, Allâh Teâlâ, seçeneklerden herhangi birini vâcib kıldığında, mükellefin onu, muayyen olmayarak bileceği görüşü dikkat çekicidir. Bir efendi, kölesine dikiş dikmeyi veya duvar yapmayı vâcib kıldığı zaman, -her şeyi bulunduğu hâl ve sıfat üzere bilen- Allâh Teâlâ'nın da bunu olduğu gibi yani belirlenmemiş (gayr-ı muayyen) olarak bileceğini savunan Gazzâlî, bu ifâdeleriyle konumuzun sınırlarını aşan Kelâmî bir tartışmanın da kapısını aralamaktadır. Gazzâlî'nin bu görüşünün, muhayyer vâcible ilgili tartışmada muhâlifi cevaplama konusunda başarılı olduğu kabul edilse bile Allâh Teâlâ'nın ilim (Alîm) sıfatının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda başka soru

işâretleri oluşturduğu muhakkaktır. Vâcib, ister fiillerden belli biri olsun isterse onun belirlenmesi kulun ihtiyarına bırakılsın her durumda, Allâh'ın ilminde belirli olmayacak mıdır? Kulun fiillerden hangisini seçip yapacağı Allâh Teâlâ katında bilindiğinden vâcib de bilinmekte değil midir? Gazzâlî, bu yöndeki sorulara cevap sadedinde, Allâh Teâlâ'nın, vâcibi gayr-ı muayyen (belirlenmemiş) olarak bildiğini, fakat aynı zamanda mükellefin fiilinden sonra belirleneceğini de bildiğini savunur. Aksi takdirde Gazzâlî'ye göre mükellef hepsini yaptığında veya hiçbirini yapmadığında seçeneklerden birinin vücûbunun, Allâh'ın ilminde muayyen/belirlenmiş olduğu iddiâ edilemez.

Muhayyer vâcib konusundaki ihtilâfın, tarafların husün-kubuh meselesindeki görüşlerine dayandığı açıktır. Basrî, vücûb ve tahyîr sıfatının bir araya gelemeyeceğini savunarak muhayyer vâcibe karşı çıkan Mu'tezilîlere katılmamakta, muhayyer vâcibin mümkün olduğunu ve seçeneklerden her birinin vâcib veya mendûb olmak üzere aynı hükmü taşıdığını savunmaktadır. Çünkü vâcib ile mendûb veya vâcib ile mübah arasında mükellefin muhayyer bırakılması, onun hikmet anlayışına ve husün-kubuh görüşlerine aykırıdır. Gazzâlî de kendi husün-kubuh görüşleri doğrultusunda, muhayyer vâcibde fiillerin hepsinin aynı hükmü taşıma zorunluluğu bulunmadığını ve hükmün ilâhî hitâba tâbi olduğunu savunmuştur.

b. Mahzûr/Haram İle İlgili Meseleler

Usûlcüler haramı, çeşitli şekillerde tanımlamıştır.[797] Basrî, muharram (mahzûr)'ı, "yapılması bir yasakla (zecr) men edilen fiil" veya "yapılması haram ve yasak kılınan" şeklinde tarif eder. "Zecr", "va'd" vb. ile fiilden men etmek, kendisinden yasak beklenen zât tarafından gerçekleştirilir. Buraya kadar Basrî ile Gazzâlî'nin haram anlayışlarında bir fark bulunmadığı görülür. Ancak Basrî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, fiili haram ve yasak kılmasının mânâsı, mükellefe onun kubhunu açıkça veya diğer delâlet yollarından biriyle bildirmesidir. Bu son cümle ile Basrî, haramın tespitinde kendi husün-kubuh görüşüne kapı açmış olmaktadır. Burada Basrî'nin, kabihi, "kınanmayı hak etmede etkisi olan fiil" şeklinde tanımladığını hatırlamakta fayda vardır. Basrî, eserinde Gazzâlî'nin tanımına daha yakın sayılabilecek bir başka haram tanımı daha yapmaktadır. Fakihlerin ıstılâhında kabih ile ma'siyet, mahzûr, muharram, mekrûh gibi

[797] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 313; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 22.

isimlerin birbirinin yerine kullanıldığını belirttikten sonra Basrî, bütün bu terimlerin, "kabih olup Allâh Teâlâ'nın kerih gördüğü, yapanları ceza ile tehdit ederek yasakladığı fiili" ifâde ettiğini söyler. Ancak burada da fiilin kabihliğine yaptığı vurgu, Basrî'nin, husün-kubuh sıfatlarının, emir veya nehiy sebebiyle fiile izâfe edilmediği, aksine hitâbdan önce var olduğu düşüncesinin izlerini taşır.

Gazzâlî'nin haram anlayışına gelince, vücûb tanımında, Basrî ile aralarındaki fark, burada da söz konusudur. Gazzâlî, şer'in taalluk ettiği fiilleri taksim ederken 'haram'ı, terkedilmesi yapılmasına ağır basan ve yapılması durumunda âhirette ceza verileceği hissettirilen fiil olarak tanımlar. Hükmün kısımlarını açıklarken de haramı "fiilin yapılmamasını gerektiren hitâb ile birlikte, yapıldığı takdirde ceza verileceği bildirilmiş olan fiil" şeklinde tanımlar. Yine eserinin bir başka yerinde haramı, kısa ve özlü biçimde "hakkında 'onu terkedin, yapmayın' buyrulan fiil" şeklinde tanımlamaktadır.

Hitâb olmadan hiçbir hükümden söz edilemeyeceğini savunan Gazzâlî'nin haramlık için de hitâbı şart koşması tabiîdir. Ona göre hüküm, eşyanın zâtıyla değil, mükelleflerin fiilleriyle ilgili bir hitâb olduğu için haramlık da eşyanın zâtına âit bir sıfat değildir. Gazzâlî -ve husün-kubuh konusunda onun gibi düşünenler- tıpkı vâcibin tanımında olduğu gibi, haramın tanımında da ilâhî hitâbı veya şer'in kınanmayı/cezayı gerektirmesini şart koşarak, aklın kabih görmesini ve kınama gerektirmesini kabul etmediklerini, bunların haramlığa delil teşkil etmeyeceğini ortaya koymuş olmaktadır. Basrî'nin tanımında ise bu kayıtlar kullanılmadan genel ifâdeler tercih edildiği görülür.

Haramla ilgili olarak husün-kubuh meselesiyle irtibâtı bulunan bir diğer husus da "muhayyer haram" şeklinde ifâde edilen yasak türüdür. Âlimler, mükellefe iki veya daha çok fiilden herhangi birini yapmak yasaklandığı zaman, bu nehyin neye delâlet ettiği hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin bir kısmı, şer'in haram kılmasını, fiilin kabihlik sıfatını haber verme olarak değerlendirdiği için, haramlar arasında muhayyer bırakmanın, bir taraftan mükellefin kabih işlemesine izin verilmesi, diğer taraftan aynı fiilin hem hasen hem de kabih olması anlamına geleceğini iddiâ etmektedir. Mu'tezilî olmayan bazı âlimlerin de haramda muhayyerliği kabul etmediği

ancak gerekçelerinin farklı olduğu görülür.[798] Basrî, bu konuda da cumhûrun görüşüne yakın bir duruş sergiler ve imkânsızla yükümlü tutma anlamına gelmedikçe nehiyde muhayyerliği mümkün görür.[799]

c. Mübah ile İlgili Meseleler

Tanımla ilgili tartışmalar hâriç tutulursa mübahla ilgili diğer tüm meselelerin, Mu'tezile'nin "emir" ve "teklîf" kavramlarına yüklediği anlamdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Basrî ve Gazzâlî de mübahın tanımı ve mâhiyeti konusundaki bu tartışmalara katılmış, husün-kubuh görüşlerine paralel olarak düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

1) Mübahın Tanımı

Usûlcüler, diğer teklîfî hükümlerde olduğu gibi, mübahın tanımında da ihtilâf etmiştir.[800] Mübahlığın, fiile karşılık bir sorumluluk veya ceza (harac) bulunmamasından ibâret olup olmadığı, muhayyer bırakan veya izin verenin kim'liği gibi konular, tarafların görüş ayrılığına düşmesine sebep olmuştur.

Basrî'ye göre mübah, övgü veya sevap hak edilmesinde etkisi bulunan -husnüne ilâve- bir sıfata sahip olmayan hasen fiildir. Mübah sözü, Allâh Teâlâ'nın, kullarına açıkça bildirmek yahut husnüne delâlet etmek sûretiyle fiile izin vermesi ve onu yasaklamaması anlamına gelir.

Basrî'ye göre ibâha, sadece vücûbun nefyi (yokluğunu) anlamına gelmez; böyle olsa aklî bir hüküm içermiş olur. İbâha hem nefy hem de ispat olmak üzere iki hüküm ihtivâ eder. Nefy, vücûbun yokluğu; ispat, fiilin hasen oluşudur. Husün ise vücûbun yokluğuna ilâve olup şer'î bir hükümdür.[801]

Basrî'nin vurgu yaptığı bir husus da mübahın fâilinin sevap hak etmemesi, dolayısıyla yapmak ile terk etmek arasındaki eşitliği bozacak bir sıfatın fiilde

[798] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 278-279; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 254-255.
[799] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 182-183.
[800] bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 288; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 95; Bâcî, *İhkâm*, 177; Cüveynî, *el-Burhân*, 313; Refik el-Acem, *Mevsû'atu mustalahâti usûli'l-fikh inde'l-müslimîn*, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1998, I, 1-4; II, 1309-1315.
[801] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 683.

bulunmamasıdır. Bu sebeple Basrî, fiilleri taksim ederken mübahı, yapılması terk edilmesine ağır basmayan fiil grubunda zikreder. Bu konuda Gazzâlî de Basrî ile aynı görüştedir. Ancak Basrî, buradan hareketle şer'den önce yiyecek ve içeceklerden faydalanmanın mübah olduğunu savunurken Gazzâlî bu konuda tevakkuf etmektedir.

Gazzâlî'ye göre mübah, yapanın veya terk edenin övülmesi ya da kınanması söz konusu olmaksızın Allâh Teâlâ'nın, yapılmasına ve terkine izin verdiği fiildir. Ayrıca mübah, şer'in, terki veya yapılmasının zarar ya da fayda getirmeyeceğini bildirdiği fiil, şeklinde de tarif edilebilir. Bu tanımla, bir ma'siyet işlemek sûretiyle mübahın terk edilmesi ihtimali dışarıda bırakılmaktadır. Çünkü bu kişi, terk sebebiyle değil, işlediği ma'siyet sebebiyle zarar görecektir. Gazzâlî, fiilleri taksim ederken mübahı, "şer'î hitâbın, serbest bıraktığı ve kendisine yönelme ile kaçınmayı eşitlediği fiiller" olarak nitelendirir. Mübahı, bir başka vesileyle, "hakkında 'dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin' buyrulan fiiller" şeklinde de tanımlamaktadır.

Gazzâlî, mübahlığın, "fiili yapma ve terketme konusunda herhangi bir sıkıntı (harac) bulunmaması" şeklinde tanımlanmasını yanlış bulur. Ancak buna gerekçe olarak Allâh Teâlâ'nın fiilleri ile çocuk, akıl hastası ve hayvanların fiillerinin de böyle oluşunu göstermesi tutarlı değildir. Çünkü muhâlifleri de dâhil olmak üzere Usûl âlimleri, tartışma konusu fiillerin "mükellefin fiilleri" olduğunda hemfikirdir.

Basrî, mübahlık alâmeti olarak bazı hususlara dikkat çekmektedir. Ona göre herhangi bir kabihlik içermeyen menfaat mübahtır. Hakîm olan Allâh Teâlâ kullarının kabih işlemesine izin vermeyeceğinden, kubhuna dair aklî veya sem'î bir delil bulunmayan şey mübahtır. Yine Basrî'ye göre, herhangi bir zarar içerdiği bilinmeyen şeyler söz konusu olduğunda Allâh Teâlâ'nın onları yaratmış olması da mübahlıklarına işârettir. Basrî'nin bu görüşü tartışmaya açıktır. Nitekim Gazzâlî de yaratılmış olmanın, eşyanın ibâhasına delil kabul edilemeyeceğini savunmuş ve bu görüşü eleştirmiştir. Ayrıca Gazzâlî, Basrî gibi bazı âlimlerin, bir fiilde zarar bulunmayışını ibâhaya delil olarak kabul etmesine de karşı çıkmaktadır. Bir fiilin aklen mübah oluşunun, sem'î izin yerine geçemeyeceği, sem'an mekrûh veya haram olmasını gerektiren başka sebepler bulunabileceği hususunda ise Basrî ile Gazzâlî'nin aynı görüşte olduğu görülür.

Gazzâlî'ye göre, her mübah, bir mübîh (mübah kılıcı) gerektirir. Bu mübah kılıcı ise hitâbıyla fiili yapma ve terketme arasında muhayyer bırakan Allâh Teâlâ'dır. Eğer herhangi bir hitâb yoksa tahyîr (serbest bırakma) ve dolayısıyla ibâha söz konusu olamaz. Akıl, bir fiilin mübahlığına hükmedemeyeceği için, ancak mecâzen "mübah kılıcı" olarak isimlendirilebilir. Bir şeyin mübah olmasının anlamı ise yapma ve terk etme arasında ağır basma durumunun yokluğudur. Akıl, mübah kılan değil mübahlığı bildiren/muarriftir. Dolayısıyla o, müraccih (üstün kılan/ağır bastıran) veya eşitleyen değil; üstünlüğü ya da eşitliği bildirendir.

Görüldüğü üzere vâcib ve haram gibi, mübahın tanımında da ihtilâf hüküm koyucunun kim olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır. Gazzâlî'nin bu soruya cevabı belli olduğu için, mübah tanımında, serbest bırakanın Şâri' olduğunu belirtmeyi ihmâl etmemektedir. Basrî ise husün-kubuh görüşlerine paralel olarak, mübah tanımına böyle bir kayıt koymak yerine genel ifâdeler kullanmış, ibâha için hitâbı şart koşmamış, Allâh Teâlâ'nın fiilin husnüne delâlet etmesini de mübah kılma olarak yorumlamıştır.

2) Mübahın Teklîf/Yükümlülük Kapsamına Girmesi

Mübahın teklîf/yükümlülük kapsamına girip girmediği,[802] yapılacak teklîf/yükümlülük tarifine göre değişir. Gazzâlî de bu hakikate işaret ederek teklîfin, külfet ve meşakkat anlamında kullanılması durumunda, mübahın teklîf kapsamına girmeyeceğini belirtir. Ancak teklîf ile şer'in isimlendirdiği ve izin verdiği fiiller yahut şer'den olduğuna inanmakla mükellef tutulan fiiller kastedilirse mübah da bu kapsama girer. Basrî'nin, bu konuda, mübahın teklîf kapsamına girmediğini savunan hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi kesin ifâdeler kullanmadığı görülür. Basrî'ye göre mübah fiil, taşıdığı bazı özellikler sebebiyle teklîf ve taabbüd konusu olabilir.

Mübahın teklîf kapsamına girip girmediği konusu, onun "emredilmiş" ve "şer'î bir hüküm" olup olmadığı tartışmalarıyla bağlantılıdır. Bu nedenle diğer iki tartışma konusu hakkında Basrî ve Gazzâlî'nin görüşleri aktarıldıktan sonra, bu üç meseledeki ihtilâfın çıkış sebebi ve husün-kubuhla ilgisi birlikte değerlendirilecektir.

[802] Farklı görüşler için bkz. Bâkıllânî, et-Takrîb, I, 288-290; II, 19-20; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 253-254; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 170-171; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1986/1406, I, 89-90.

3) Mübahın Şer‘î Bir Hüküm Olması

Mübahın şer‘î bir hüküm olup olmadığı hakkında ihtilâf edilmiştir. Elbette ki bu konudaki görüşler de tarafların ‘şer‘î hüküm’ ve ‘mübah’ tanımına paralel olarak gelişmiştir. Mu‘tezile’nin bir kısmı, mübahın şer‘î bir hüküm olmadığını savunmaktadır.[803] Mübahın şer‘î bir hüküm olduğunu savunanlar, hüküm tariflerinde “tahyîr” kaydı koymayı ihmâl etmemektedir.[804]

Basrî, şer‘den önce, zarar bulunmayan ve menfaat içeren fiiller hakkında aklın ibâhaya hükmedebileceğini kabul etmekte ve daha sonra gelen şer‘in, aklın bu hükmünü onayladığını belirtmektedir. Basrî’nin aklın ibâhaya hükmedebileceğini kabul etmesi, onun, mübahın şer‘î bir hüküm olmadığını yahut teklîfin dışında kaldığını savunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Basrî, şer‘î hükümlerin ya şeriatin, aslın hükmünü değiştirmesiyle ya da olduğu gibi bırakması ile sâbit olduğu görüşündedir. Dolayısıyla aklın ibâha hükmü, şer‘ geldikten sonra olduğu gibi bırakıldığı yani onaylandığı zaman, artık “şer‘î hüküm” sıfatını alır.

Gazzâlî ise meselenin tam anlaşılması için, tartışma konusu fiilleri üç kısma ayırmaktadır. Birincisi, asıl üzere kalan; hakkında hiçbir şer‘î delil bulunmayan fiildir. Gazzâlî’ye göre, bu tür fiiller hususunda yapılması gereken “hakkında hiçbir hüküm yoktur” demektir. İkincisi, şer‘î hitâb ile muhayyer bırakılan fiillerdir. Üçüncüsü, açık hitâb olmasa da sem‘î delilin, yapılmasında ve terkinde sakınca bulunmadığına delâlet ettiği fiillerdir. Gazzâlî, yaptığı bu tasnifteki fiil çeşitlerini değerlendirirken her birine itiraz edilebileceğini söylemiştir. Bu ifâdeleri, konuyu -en azından bazı fiil çeşitleri hakkında- tartışmaya açık gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte Gazzâlî’nin, aklın asla “mübîh (mübah kılıcı)” olamayacağını sadece “mübahlığı gösteren” olabileceğini savunduğunu unutmamak gerekir.

Mübahın şer‘î bir hüküm olup olmadığı, faydasız teorik bir meseleden veya lafzî bir tartışmadan ibâret görülmemelidir. Bu teorik mesele, usûl kitaplarında tartışılmış olmanın yanı sıra Meşrûtiyet devrinin hukukî-sosyal ve siyasî tartışmalarında da gündeme getirilmiştir. Bu tartışmaların ayrıntıları konumuz dışında olmakla birlikte,

[803] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 101-102; Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 75.
[804] Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 90.

meselenin hangi farklı yorumlara, nasıl mesned teşkil ettiği önemlidir. Mübahın şer‘î bir hüküm sayılmaması, bir açıdan bakıldığında, şer‘in kapsamını ve tasarruf alanını daraltmak, kişi ve toplumun günlük yaşamında dinin yetki ve etkisini azaltmak şeklinde yorumlanabilir. Bir başka açıdan bakıldığında ise mübahın şer‘î bir hüküm olmadığını; ancak şer‘î hükmün yokluğunda aklın hükmünü uygulamanın, dine uygun hatta dinin bir gereği olduğunu söylemek, şer‘in tasarruf alanını, ilk bakışta kapsamadığı zannedilen alanları da kapsayarak insan hayatının tamamını içine alacak şekilde genişletmek anlamına gelir. Nitekim mübahın şer‘îliğini, zikredilen bu iki zıt yönde de yorumlayanlar olmuştur.[805]

Klasik Usûl eserlerindeki mübahın şer‘îliği tartışmalarının temelinde bu bakış açılarının, özellikle de şer‘in günlük hayatta yetki ve etkisini azaltmak gibi bir düşüncenin bulunmadığı âşikârdır. Mübahın teklîf kapsamına girip girmediği ve şer‘î bir hüküm olup olmadığı tartışmalarının, bir kısım Mu‘tezile’nin “me’mur bih/emredilen şey” ile ilgili görüşlerinden neş’et ettiği -aşağıda- ortaya konulduğunda bu husus daha net olarak görülecektir.

4) Mübahın “Emredilmiş” Olmaması

Âlimlerin büyük çoğunluğu, mübahın emredilmiş olmadığını savunurken yalnız Mu‘tezile’den Kâ‘bî ve onun takipçileri aksini iddiâ eder. Bâcî, Mâlikî âlim Ebu’l-Ferec’in de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.[806]

Basrî’nin, mübah ve emir tanımlarından, onun da Gazzâlî gibi çoğunluğun tarafında yer aldığı, yani mübahın “emredilmiş” olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Gazzâlî’ye göre de Ka‘bî’nin görüşü, ‘emir’ ve ‘mübah’ tanımına aykırı olduğu için imkânsızdır. Haramı terketmenin vâcib oluşuna dayanarak mübahı, emredilmiş kapsamına dâhil etmeye çalışmak da yanlıştır. Gazzâlî haramın, mübah, mendûb ve hatta başka bir haram ile de terk edilebileceğini hatırlatır. Bu durumda ise aynı fiilin hem vâcib hem haram olması söz konusu olacaktır.

---

[805] Mübah ya da cevâzın şer‘î bir hüküm sayılıp sayılmaması hakkında Meşrûtiyet devrindeki tartışmalar ve zikredilen –birbirine tamamen zıt- yorumlar hakkında bkz. Ayşegül Yılmaz, *Mansûrîzâde Saîd ve Fıkhî Görüşleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003.

[806] Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 251; Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 74; Bâcî, *İhkâm*, 199-200; Duvayhî, *Ârâu’l-Mu‘tezile*, 251-259.

Buraya kadar zikredilen mübahla ilgili tartışmalar, Mu‘tezile’nin emir ve şer‘î hüküm kavramlarına getirdiği yorumlar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Muhammed el-Arûsî, zikrettiğimiz üç problemin, şer‘î hükümlerin ‘teklîfî hükümler’ olarak adlandırılmasından kaynaklandığı görüşündedir. Teklîf, meşakkat ve külfet anlamına geldiği için, teklîfî hükümlerin de külfet içermesi gerektiği gibi yanlış bir düşünce gelişmiştir. Bunun sonucunda, külfet içermeyen veya insanın kendi faydasına bulduğu için gönüllü olarak ve hiç zorlanmadan yaptığı fiillerin, şer‘î hüküm yahut teklîf kapsamına girip girmeyeceği tartışmaya açılmıştır. Bâkıllânî, Mu‘tezile’nin “emredilen şey”in mükellef için meşakkat içerdiği görüşünde olduğunu belirtir. Bazı Mu‘tezilîler, bu görüşe dayanarak şer‘in tamamının meşakkat olduğunu ve meşakkat ölçüsünde alınacak sevâbın da değiştiğini savunmuştur. Şer‘in “meşakkat”, teklîfin de “külfet içereni talep” olduğu düşüncesi, mübahın her iki özelliği de taşımaması sebebiyle şer‘in ve teklîfin kapsamına girmeyeceği sonucunu beraberinde getirmiştir. Hâlbuki meşakkat içermeyen fiiller, yalnız mübahlar değildir. Şer‘in vâcib veya mendûb kıldığı öyle fiiller vardır ki insan bunları severek, isteyerek, fayda ve lezzet alarak yapmaktadır.[807]

Şer‘î hükümleri, “teklîfî hükümler” olarak isimlendirip ardından teklîfe verilen anlam sebebiyle bazı hükümlerin şer‘îliğini sorgulamak, metod bakımından da büyük yanlışlar içerir. Nitekim Arûsî, bu isimlendirmenin hiçbir şer‘î delile dayanmadığına dikkat çekmektedir.[808]

İbn Akîl gibi bazı âlimlerin, tartışmada bir orta yol bulmaya çalıştığı görülür. İbn Akîl, şer‘î hükümlerin tamamının külfet ve meşakkat içermediği itirazını, ‘teklîf’in anlamına getirdiği yorumla çözüme kavuşturma çabasındadır. Ona göre şer‘î teklîf, külfet ve meşakkat anlamında kullanılmaz. Şer‘in bağlayıcı düzenlemeler getirmesi, insan tabiatına uygun bile olsa ‘teklîf’tir.[809] Zerkeşî ise bütün ahkâmın teklîf olarak isimlendirilmesi ile mecaz yapıldığını, aslında “teklîf”in yalnız vücûb ve tahrîm için hakikat olduğunu belirtir.[810]

---

[807] bkz. Arûsî, *el-Mesâil*, 86-88.
[808] bkz. Arûsî, *el-Mesâil,* 89.
[809] Ebu’l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fî usûli’l-fikh*, thk. George el-Makdisî, en-Neşrâtu’l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 34-38.
[810] Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 98.

5) Mübahın Hasen Olup Olmadığı

Mübahın hasen olup olmadığı hakkında ihtilâf edilmiş, bir grup hasen olduğunu;[811] bir grup ne hasen ne de kabih olduğunu;[812] bir başka grup da bazı açılardan hasen olup bazı açılardan olmadığını, bir başka ifâdeyle yapılacak hasen tanımına göre hükmün değişeceğini[813] savunmuştur.

Hasen ve mübah tanımlarından açıkça anlaşıldığı üzere Basrî'ye göre mübah hasendir. Zerkeşî, Basrî'ye göre mübahın ne hasen ne de kabih olduğunu ifâde etse de[814] bu görüş Basrî'nin hasen ve kabih tanımlarından yola çıkarak kendisinin yaptığı bir yorumdan ibârettir. Ancak Basrî'nin mübahı hasen kabul ettiği *el-Mu'temed*'de gâyet net görülmektedir.

Gazzâlî ise bu meselenin, yapılacak hasen târifine göre değişeceğini belirtmekle yetinir. Ona göre hasen, fâilin yapma yetkisi olan fiil olarak tanımlanırsa mübah, bu kapsama girmektedir. Ancak hasen, fâili övülmek sûretiyle emredilen fiil veya fâilinin övgüyü hak ettiğine inanmanın vâcib olduğu fiil şeklinde tanımlanırsa mübah, hasen olmaz.

Görüldüğü üzere, Gazzâlî'nin, hüküm ve husün-kubuh görüşleri, onu bu konuda kesin bir taraf seçmeye mecbur kılmamaktadır. Ancak Basrî açısından düşünüldüğünde, mübahın hasen olmadığını söylemek, onun hikmete dayalı husün-kubuh görüşleriyle bağdaşmaz. Çünkü ona göre zarar içermeyen fiil hasendir ve Hakîm olan Allâh Teâlâ, hasen olmayan bir şeye izin vermez. O halde konunun, lafzî bir tartışmadan ibâret olmayıp -özellikle Basrî gibi düşünenler bakımından- husün-kubuh meselesine dayanan bir ihtilâftan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Nitekim şer'î hüküm, teklîf, emir, mübah ve hasen gibi terimlerin tanımı da tarafların husün-kubuh görüşleri doğrultusunda şekillenmektedir.

---

[811] Örneğin bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 276-277, 286-287; Aynı müellif, eserin başka bir yerinde mübahın hasen veya kabih olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir. bkz. *et-Takrîb* II, 20.
[812] Örneğin bkz. Cüveynî, *Telhîs*, I, 254-255.
[813] Tarafların görüş ve delilleri için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 135-139; Semerkandî, *Mîzân*, I, 76-77; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 171.
[814] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 136.

d. Mendûb ile İlgili Meseleler

Basrî ve Gazzâlî, diğer pek çok Usûl âliminin yaptığı gibi, mendûbun tanımı ve "emredilmiş" olup olmadığı konularında, gerek muhâlifin iddiâlarını çürütürken gerekse kendi delillerini ortaya koyarken husün-kubuh görüşlerine sıkça atıfta bulunmuşlardır.

1) Nedbin Tanımı

Usûlcüler, nedb yahut mendûbu, farklı şekillerde tanımlamışlardır.[815] Bu tanımlara konulan/konulmayan kayıtlar, tarafların husün-kubuh görüşleriyle yakından ilgilidir.

Basrî'nin tanımıyla mendûb, husnüne ilâve bir sıfata sahip olan, yapılmasıyla övgü hak edilip, terki sebebiyle kınama hak edilmeyen hasen fiildir. Mükellef, bu fiile -vâcib kılınmaksızın- teşvik edilmiştir. Basrî'ye göre mendûb fiiller, Allâh Teâlâ'nın sevip beğendiği, bağlayıcılık ve kesinlik bulunmaksızın yapılmasını istediği fiillerdir. Yapıldığında sevap ve övgü hak edilmesi, terkedildiğinde kınama ve ceza hak edilmemesi, nedbin hakikatine dâhildir. Ancak nâfileleri bütünüyle terk etmek fukahâya göre kınanma sebebidir.

Gazzâlî'ye göre ise mendûb, bir bedele ihtiyaç duyulmaksızın sadece terk etme sebebiyle kınama gerekmeyen, emredilmiş fiildir. Gazzâlî'nin bu tanımı, mendûbun emredilmiş olup olmadığı hakkındaki tartışmalarda onun safını belirlemiş olmaktadır. Gazzâlî, Mu'tezile'nin -ve Basrî'nin- mendûb tanımına karşı çıkmaktadır. Bu itirazına, Allâh Teâlâ'nın fiillerinin de onların tanımına girmesini gerekçe gösterir. Bu, Basrî açısından geçerli bir itiraz olarak görülemez; çünkü zikredildiği gibi Basrî, fiilleri taksim ederken bunların sadece mükellefin fiilleri olduğunu defalarca dile getirmiştir. Ayrıca tanımdaki övgü ve kınama hak etmeyle ilgili kayıtlar da Allâh Teâlâ hakkında imkânsızdır.

Gazzâlî, mendûbun, "terkinden dolayı kınama gerektirmeyip yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olan fiil" şeklindeki târifinin de itiraza açık olduğunu belirtir. Çünkü teşrîden önce yiyip içmek, bu tarife uyduğu halde mendûb olarak

[815] Farklı görüşler için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 291; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 92-95; Bâcî, *İhkâm*, 177; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 313; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 20-21; Refik el-Acem, *Mevsû'a*, II, 1573-1578.

nitelendirilemez. Görüldüğü üzere mendûbun tanımıyla ilgili ihtilâf da hükmün tanımına dolayısıyla husün-kubuh meselesine bağlıdır. Gazzâlî'nin, tanıma koyduğu "emredilmiş" kaydı, meseleyi emrin hakikati tartışmalarına bağlar ki bu konu da husün-kubuhla yakından ilgilidir.

2) Mendûbun "Emredilmiş" Olması

Mendûbun "emredilmiş" olduğu konusunda Basrî ile Gazzâlî arasında bir ihtilâf yoktur. Basrî, emredilen fiilin, nedb veya vücûb gibi husnüne ilâve bir sıfata sahip olmasını şart koşmaktadır. Basrî, mendûb fiillerin, Allâh Teâlâ'nın emrine konu olduğu için, 'me'mûr bih' olarak da adlandırıldığını belirtir.

Gazzâlî'ye göre de mendûb "emredilmiş"tir. Yine emredilmiş olan vâcibden farkı, mendûbu terk edenin kınanmamasıdır. Gazzâlî, emrin, âlimler tarafından vücûb ve nedb için kullanıldığını ancak ibâha için kullanılmadığını, ayrıca mendûbun tâat olduğunda ittifak edildiğini belirtir.

Gazzâlî'ye göre nedb, eşitlik ve tahyîr içermeksizin "kesin iktızâ" anlamı taşır. Gazzâlî'nin burada önemli bir ayrıntıya dikkat çektiği görülür. Ona göre Allâh Teâlâ, kesin emir vermek sûretiyle kullarından kendi maslahatlarına olan şeyi ister ve onlar hakkında küfre râzı olmaz. Bu açıdan, kulun mendûbu yapması ve terki, Allâh Teâlâ'ya nispetle eşit olduğu halde, kul açısından bir eşitlik ve serbestlik yoktur. Gazzâlî de buna dayanarak nedbin "kesin iktizâ" ifâde ettiğini savunmaktadır.

Bu konuda Basrî ile Gazzâlî arasındaki fark, "yap!" emrinin nedb ifâde edip etmediği konusundadır. Basrî, bu emrin vücûba delâlet ettiğini savunurken Gazzâlî, vücûba mı nedbe mi delâlet ettiği konusunda tevakkuf eder. Basrî, görüşünü yine Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatıyla delillendirmektedir. Ona göre Hakîm olan Allâh Teâlâ, yapılması vâcib olmadığı halde, emredilen kişinin fiili yapmasını kesin biçimde talep etmez. Çünkü fiil mendûb olduğu halde, mükellefe "şu fiili kesinlikle yap!" demesi hasen olmaz. Yine mükellefin yararına olacağını, fakat terk etmekle zarar görmeyeceğini bildiği halde Hakîm'in, ona, "şu fiili kesinlikle yap!" buyurması câiz değildir. Dolayısıyla Basrî'ye göre, terk edilmesinin câiz olduğu mükellefe bildirilmedikçe emrin nedbe değil vücûba delâlet ettiği sâbit olur.

Bu meseledeki ihtilâfın, emir, nedb, vücûb, iktızâ ve kesinlik kavramları etrafında cereyân ettiği görülür. Sonuç olarak mendûbun emredilmiş olduğunda Basrî ve Gazzâlî birleşse de "yap!" emrinin nedbe delâleti konusunda husün-kubuh görüşlerine paralel olarak ihtilâf etmişlerdir.

e. Mekrûh ile İlgili Meseleler

Teklîfî hükümler sıralamasında haramın altında bulunan mekrûhun; tanımı, emir kapsamına girip girmediği ve kabih olup olmadığı konuları, husün-kubuh problemiyle irtibat kurularak tartışılmıştır.

1) Mekrûhun Tanımı

Usûlcüler mekrûhun tanımında ihtilâf etmiştir.[816] Basrî, Iraklıların "bazı yırtıcı hayvanların artığını ve kabihliğini bilme yolu ictihâd konusu olan fiiller"i mekrûh olarak nitelendirdiğini ve kabih çeşitleri arasında zikrettiğini belirtir. Şâfiî'nin ise kabihliğini bilme yolu kesin olan fiili, 'mekrûh' olarak isimlendirdiğini nakleder.

Basrî, mekrûhu kısa ve öz biçimde, "yapılmaması evlâ olan fiil" şeklinde tanımlamaktadır. Basrî'nin, mekrûh kelimesini zaman zaman kabih karşılığında kullandığı da görülmektedir. Nitekim kabihi tanımlarken Allâh Teâlâ'nın kerih görmesi sebebiyle onun "mekrûh" olarak da isimlendirildiğini belirtir.

Gazzâlî ise mekrûhu, terkedilmesi yapılmasına ağır basan, yapılması durumunda ceza verilmeyeceği hissettirilen fiiller olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, mekrûhun, müşterek bir isim olduğunu, fakihler tarafından, "haram/mahzur", "tenzihen yasaklanmış", "terki yasaklanmamış olsa da faziletli bir fiili yapmama" ve "haramlığında şüphe bulunan fiil" anlamlarında kullanıldığını belirtir.

Mekrûhun bu son mânâda kullanımıyla ilgili olarak Gazzâlî'nin dikkat çektiği bir husus, husün-kubuh meselesi açısından da önemlidir. Ona göre ictihâdı, kendisini haramlığa ileten müctehide, söz konusu fiil haram; helâlliğe ileten müctehide de helâldir. Diğer taraftan, helâlliği hakkında zann-ı gâlib bulunsa bile, haramlığı konusunda endişe duyulan fiillerin, mekrûh olarak isimlendirilmesi kabih olmaz. Ancak

[816] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 300-302; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 22; Refik el-Acem, *Mevsû'a,* II, 1538-1542.

bu değerlendirme, hakikatin tek olduğunu savunanlar açısından doğrudur. Her mücehidin isâbetli olduğunu savunanlara göre ise helâllik yönündeki zann-ı gâlib, o fiili zaten müctehide helâl kılar.

Basrî'nin çok genel bir mekrûh tanımı yapmasına karşılık Gazzâlî'nin tanımında bazı kayıtların ihmâl edilmeyişi, özellikle de ceza verilmeyeceğinin bildirilmesinden söz edilmesi, diğer hüküm çeşitlerinin tarifinde olduğu gibi husün-kubuh meselesindeki anlayış farkından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî yaptığı tanımda, kerâheti kimin, nasıl belirleyeceği husûsuna işâret etmektedir.

2) Mekrûhun Emir Kapsamına Girip Girmediği

Usûl âlimleri, mendûbun zıddı olan mekrûhun, mutlak emrin kapsamına girip girmediğini tartışmıştır.[817] Basrî'nin, kabih anlamında kullandığı mekrûhu, emrin kapsamında görmeyeceği âşikârdır. Ancak "yapılmaması evlâ olan" şeklinde tanımladığı mekrûhun "emredilmiş" kapsamına girip girmediğine dâir, Gazzâlî gibi müstakil bir açıklama yapmamaktadır. Ancak Basrî'nin, nehyin fesâda delâletiyle ilgili açıklamaları ve emredilen fiilin, husnüne ilâve bir sıfata sahip olmasını şart koşması, özellikle ibâdet alanında, mekrûhun "emredilmiş" kapsamında olmadığını savunduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'ye göre, haram gibi mekrûh da vâcibin zıddıdır. Bir fiil, hem emredilmiş hem kerih görülmüş olamayacağından mekrûh, emrin kapsamına girmez. Fakat mekrûhluk, hamamda namaz kılmak gibi, emredilen fiilin dışındaki bir şeyle ilgili ise durum değişir. Çünkü bu tür fiillerde mekrûhluk, emredilenin mâhiyeti, şartları ve rükünleri dışında olduğu için, emredilene değil onun beraberindeki bir şeye yönelik kabul edilir. Böylece, emir ve mekrûhluk bir araya gelmiş olmaz. Gasbedilmiş evde namaz kılmak da böyledir.

Gazzâlî'nin bu ayrımı, Basrî'nin nehyin fesâda delâleti hakkındaki görüşleriyle benzerlik arzeder. Burada dikkat çekici olan husus, husün-kubhun fiilin zâtına veya sıfatlarına âit bir özellik olmadığını savunan Gazzâlî'nin, kerâhetin, fiilin mâhiyetinde, şartlarında, rükünlerinde veya bunların dışındaki bir şeyde olabildiğini kabul etmesidir.

[817] Farklı görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 242-243.

Hâlbuki Gazzâlî, fiillerin sahip olduğu herhangi bir özellik sebebiyle değil; emredildiği için hasen, nehyedildiği için kabih olduğunu savunmaktadır. Ancak bu konudaki ifâdeleriyle Basrî'nin husün-kubuh görüşlerine yaklaştığını söylemek mümkündür.

3) Mekrûhun Kubhu

Mekrûhu farklı şekillerde tanımlamalarından anlaşılacağı üzere usûlcüler, onun kabih olup olmadığı hususunda ihtilâfa düşmüştür. Çoğunluk mekrûhun kabih olduğunu savunurken Cüveynî ve Mu'tezile'nin çoğu, onun ne hasen ne de kabih olduğu görüşündedir.[818]

Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin kabih tanımına ve taksimine bakıldığında mendûbun zıddı olan mekrûha, bu sınıflandırma içinde açıkça yer vermediği görülür. Zerkeşî, Basrî'nin hasen ve kabih tanımlarından yola çıkarak onun, mübah ve mekrûhun hasen veya kabih olmadığını savunduğunu belirtir.[819] Hâlbuki Basrî'ye göre mübahın hasen olduğu açıktır; ancak mekrûh hakkındaki kanaatini açıkça ifâde etmemiştir. Bununla birlikte Basrî, Iraklıların, mekrûhu kabihin kısımlarından kabul ettiğini nakletmektedir.

Gazzâlî'ye gelince, onun mekrûhu, tıpkı haram gibi vâcibin zıddı olarak kabul edişi, mekrûhun da kabih olduğunu savunduğunu göstermektedir. Ancak mekrûhun "emredilmiş" kapsamına girip girmediği hakkındaki görüşlerini bu açıdan değerlendirdiğimizde, Gazzâlî'nin, mekrûhun her durumda veya bütün yönleriyle kabih olacağı iddiâsını taşımadığı görülür. Belirtildiği üzere Gazzâlî, bazı fiillerde mekrûhluğun, emredilen fiilin (mâhiyeti, şartları ve rükünleri) dışındaki bir şeyle ilgili olabileceği, bu durumda emir ve kerâhetin bir araya gelmiş olmayacağı görüşündedir. Diğer taraftan Gazzâlî'nin, fiillerin husün-kubuhla nitelenmesine ilke olarak karşı çıktığını da hatırlamakta yarar vardır.

Usûlcüler arasında, konu hakkında ihtilâf olduğu gibi, Mu'tezile'nin hangi safta yer aldığı hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana, her iki ihtilâfın da husün-kubuh meselesinden kaynaklandığı ortadadır. Çünkü yapılan hasen, kabih ve mekrûh tanımına göre meselenin hükmü

[818] bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 276-286; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 241.
[819] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 136.

değişmekte, bu tanımlar ise tarafların husün-kubuh görüşleri doğrultusunda yapılmaktadır.

C. MAHKÛM FÎH

Usûl âlimleri, mahkûm fîh (hükme/teklîfe konu olan fiil)'in özellikleriyle ilgili birçok meseleyi tartışma konusu yapmıştır. Bunlar arasında, teklîf konusu fiilin maslahat özelliği taşımasının, bizzat mümkün ve mükellefin gücü dâhilinde olmasının gerekip gerekmediği, şer'den önceki fiillerin hükmü gibi konular yer almaktadır. Bunlardan bir kısmının "Hâkim", bir kısmının da "mahkûm aleyh" başlığı altında ele alınması daha uygun olduğu için, burada yalnız iki meseleye değinilecektir.

1. Fiilin Mümkün Olması

İmkânsız bir fiille yükümlü tutmanın, hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ açısından mümkün olup olmadığını, hüküm koyucuyla ilgili kısımda ele almıştık. Burada söz konusu olan imkânsızlık ise fiilin taşıdığı özelliklerle ilgilidir. Bazı eserlerde, bu konuya mahsûs olarak "teklîf bi'l-muhâl" ifâdesi kullanılmış, böylece fiilin bizzat imkânsız oluşu ile mükellefin kudretini aşması durumunun birbirinden ayrılması hedeflenmiştir.[820]

Basrî, fiilin imkânsızlığını çeşitli açılardan değerlendirmiştir. Onun emrin husün şartları olarak sıraladığı maddelerin pek çoğu bu konuya ilişkindir. Emrin konusuna dâir Basrî'nin zikrettiği şartların ilki, fiilin bizzat imkânsızlık taşımamasıdır. İki zıddı bir araya getirmek; fiili, geçmiş bir zamanda yapmak; zaten var olan bir şeyi meydana getirmek; birçok fiili, hepsine yetecek genişlikte olmayan bir vakitte yapmak gibi fiiller imkânsız olduğu için emir konusu yapılamaz. Basrî, fiilin meydana gelmek için ihtiyaç duyduğu şeylerin, gereken vakitte bulunmamasını da onu imkânsız kılan sebepler arasında zikreder.

Basrî'nin emrin zamanı hakkında zikrettiği şart da fiilin mümkün oluşu ile ilgilidir. Ona göre ihtiyaç hâlinde, emrin, fiilden; delâletin de temekkünden bir müddet

[820] Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 265; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 102-105; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 261-263; Tûfî, *Der'u'l-Kavl*, 115-119; Kâdî, *Şerh*, 390-431; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 179-191.

önce gelmesi gerekir. Mükellefin, emrolunduğu vakitte fiili yapması ancak bu şekilde mümkün olabilir. Aksi takdirde bizzat imkânsız bir fiil emredilmiş olur.

Gazzâlî de mahkûm fîh yani teklîf konusu fiilin meydana gelmesinin mümkün olması gerektiğini savunanlardandır. O da iki zıddın bir araya getirilmesinin emredilmesini veya aynı anda iki zıddın yasaklanmasını mümkün görmez. Ancak teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda belirtildiği üzere, Gazzâlî, böyle bir yükümlülüğün imkânsız oluşuna -Basrî gibi- Allâh Teâlâ'nın hikmetini gerekçe göstermemektedir. Bu da husün-kubuh anlayışlarındaki farktan kaynaklanmaktadır.

2. Fiilin Mefsedet Olmaması

Yükümlülük konusu fiilin mefsedet olup olamayacağı, aslında Allâh Teâlâ'nın, tasarruflarında kulun maslahatını gözetip gözetmediği meselesi kapsamındadır. Ancak konunun, hem hüküm koyucu hem de hüküm konusu fiil ile ilgisi bulunduğundan, bu ikinci açıdan da değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

Basrî'nin husün-kubuh konusunda ortaya koyduğu genel tavır, onun, teklîf konusu fiilin mefsedet olamayacağını savunduğunu açıkça göstermektedir. Basrî, emredilen fiilin husün şartları arasında, husnüne ilâve (zâid) bir sıfata sahip olmasını da zikreder. Bu sıfatın, nedb, vücûb, dünyevî bir yarar veya def-i zarar şeklinde olabileceğini belirtir. Basrî, nehyin husün şartları arasında da fiilin mefsedet olmasını zikretmektedir. Onun bütün bu görüşlerini, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşuna, dolayısıyla kullarının maslahatlarını gözeterek onlara kabih olanı emretmeyip hasen olanı yasaklamayacağı kabulüne dayandırdığı malûmdur.

Gazzâlî ise genel anlamda teklîfin kulun maslahatına olduğunu kabul etmekle birlikte, bu konuda iki önemli noktaya vurgu yapmaktadır. Birincisi, tek tek fiillerin maslahat olma zorunluluğu bulunmadığı, Allâh Teâlâ'nın, fiillerinde hiçbir zorunluluğa mahkûm edilemeyeceğidir. İkincisi, fiillerde Allâh Teâlâ'nın gözettiği maslahatın, her zaman kul/akıl tarafından algılanamayacağıdır. Burada, Gazzâlî ve Eş'arî geleneğin, fiilin kendine mahsus özelliklerle hasen/kabih olmayıp bu konuda ilâhî hitâbın belirleyici olduğunu savunduğunu da hatırlamakta yarar vardır.

D. MAHKÛM ALEYH

"Mahkûm aleyh", bir başka ifâde ile "mükellef" olmanın bazı şartları vardır. Usûlcüler bu şartları tespit ederken, ilâhî hitâbın yönelebilmesi için ve kendisine yönelen hitâbı anlayıp uygulamaya koyabilmesi için, bir mükellefte hangi temel özelliklerin bulunması gerektiğinden yola çıkmıştır. Bu şartlardan bazılarını taşımayan kişilerin mükellef olup olmadığı ve fiillerinin hükmü konusunda ihtilâf edilmiştir. Husün-kubuh meselesiyle doğrudan bağlantısı bulunan bu özelliklerden en önemlisi, mükellefin âkil, kâdir ve mütemekkin oluşudur.

1. Mükellefin Âkil, Kâdir ve Mütemekkin Olması

Teklîfe muhâtab olmak için aranan şartların başında, hitâbı anlayan, akıl sâhibi bir kimse olmak gelmektedir. Dolayısıyla akıl hastasına, temyiz gücü olmayan çocuğa, hayvanlara ve cansız nesnelere hitâpta bulunmak sahih olmaz. Mükellefin kâdir ve mütemekkin oluşu ise fiilin meydana gelebilmesi için gerekli şartları kapsar ki buna mükellefle ilgili olanlar da dâhildir.

Mükellefin fiillerini aklen hasen ve kabih olmak üzere iki gruba ayıran Basrî, eserinde "hasen ve kabih fiil yapabilenler" şeklinde bir başlık açmış ve aklen, kendisinin kâdir ve mümeyyiz olduğu bilinen her muktedirin, hasen fiili yapabileceğini belirtmiştir. Basrî'ye göre emrin hasen olabilmesi için mükellefte bulunması gereken iki şart vardır. Birincisi, mükellefin, fiilin meydana gelmesi için ihtiyaç duyduğu her şeye sâhip yani 'mütemekkin' olmasıdır ki kudret de buna dâhildir. İkincisi, mükellefi fiile sevkeden sebeplerin bulunması, ancak kendisinin mecbur veya fiilden müstağnî olmamasıdır. Basrî'nin mükellef için şart koştuğu ve iki maddede özetlediği bu özellikler, aşağıda zikredilecek tartışma konularında da onun tarafını belirlemektedir.

Gazzâlî'ye göre de teklîfin muktezası, tâat ve emri yerine getirmek olduğundan mükellefin, fiili istenilen biçimde yerine getirmeye yönelebilmesi için, yöneldiği şeyi bilmesi ve teklîfi anlaması şarttır. Dolayısıyla her hitâb, anlama emrini de içermektedir. Anlamayan kişiye, anlaması emredilemeyeceğine göre hitâbın, bunlar açısından imtisâli gerektirmesi mümkün değildir. Bu sebeple Gazzâlî, mükellefin "akıllı ve işiten" olmasını, teklîfin şartı görmektedir.

Kudretin fiilden önce mi onunla aynı anda mı meydana geldiği, Allâh Teâlâ'ya mı kula mı izâfet edileceği vb. kelâmî problemler de bu konuyla yakından irtibatlıdır. Ayrıca Usûl eserlerinde "Vücûb ve Edâ Ehliyeti" başlığı altında ele alınan şartlar da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Mükellefin âkil, kâdir ve mütemekkin olma şartı, aslında, onun, yükümlülüğünü anlayıp yerine getirmesini mümkün kılan şartlar olup bunların tamamını, teklîf-i mâ lâ yutâkın imkânsızlığı ilkesine bağlamak mümkündür. Basrî'nin bakış açısından hareketle bu ilke de Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi oluşuna dayanmaktadır. Basrî ile Gazzâlî'nin, teklîfi anlayıp yerine getirebilmesi için mükellefte aradığı özelliklerin ana hatlarıyla benzerlik taşıdığı görülmektedir.

2. Peygamberlerin İsmeti

Aslında kelâmî bir problem olan "ismet"in, fiiller ve teklîfle ilgili yönü itibâriyle Usûl kitaplarında da konu edildiği görülür. Peygamberler, mükellefte aranan tüm şartları taşımakla birlikte, bazı özel vasıflara da sahip oldukları için, onların mükelleflik bakımından diğer insanlardan farklı olup olmadığı tartışma konusu yapılmıştır. Özellikle kabih fiil söz konusu olduğunda, peygamberlerin diğer insanlardan farklı değerlendirilmesi gerektiği âşikârdır.

Basrî, kabih fiilden bahsederken Allâh Teâlâ'nın, meleklerin ve ümmetin tamamının kabih işlemeyeceğini belirtir. Peygamberlerin ise risâlet görevleriyle ilgili edâ, ta'lim ve kabulde etkili konularda kabih işlemelerinin câiz olmadığı görüşündedir.

Gazzâlî'ye göre de Allâh'ı bilmeme, O'nun risaletini gizleme, tebliğ ettiği konularda yalan, kusur, hata ve yanılma, dâvetle emrolunduğu şer'in ayrıntılarını bilmeme gibi fiilleri Peygamberler açısından mümkün görmek, mûcize ile çeliştiği için aklen imkânsızdır. Ancak akıl delili, peygamberin risâlet göreviyle ilgisi olmayan özel hayatında günah işlemekten masum olduğuna delâlet etmez. Aksine onların büyük günahlardan masum olduğuna tevkîf ve icmâ delili delâlet etmektedir.

Gazzâlî, aklen peygamberlerin tüm günahlardan masum olması gerektiği, aksi takdirde halkın ondan nefret edeceği iddiâsına katılmamaktadır. Ona göre peygamberlerin, insanları nefret ettiren her şeyden masum olması vâcib olmadığı gibi, mûcizenin gereklerinden de değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir takım fiilleri, bazı

insanlar tarafından şüphe ve nefretle karşılanmıştır.

Peygamberlerin masumiyeti, daha çok bir Kelâm problemi gibi görünse de bu masumiyetin hangi alanlarda olduğu, belirlenme metodu, tarafların delilleri, konunun büyük günah-küçük günah ayrımı ve hikmet ile ilgisi, meselenin husün-kubuhla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

3. Ma‘dûmun Yükümlü Kılınması

“Ma‘dûm”a yani mevcut olmayan kişiye teklîf yöneltilip yöneltilemeyeceği, temelinde husün kubuh probleminin bulunduğu önemli Usûl konularından biridir.[821] Konunun hüküm koyucu ve hükümle de ilgisi bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak hükmün muhâtabını yani mükellefi ilgilendiren bir boyutu bulunmaktadır.

Çoğunluğa göre, mükelleflik sıfatlarına sahip olarak vücut bulması şartıyla, ma‘dûmun teklîfi câizdir. Hanefîlerden[822] ve Mu‘tezile’den[823] bir kısmı da bu görüştedir. Ma‘dûma emri kabul edenler, bu emrin, vâcib kılıcı ve bağlayıcı mı yoksa ön bildiri ve uyarı mâhiyetinde mi olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir.[824] Hanefîlerden ve Mu‘tezile’den bir başka grup ise ma‘dûma teklîfin câiz olmadığını savunmuştur. Cüveynî, *Telhîs* adlı eserinde böyle bir teklîfin câiz olduğunu,[825] *el-Burhân*’da ise câiz olmadığını savunmuştur.[826] Konu hakkındaki ihtilâf ilgili kaynaklara havâle edilerek burada, Basrî ve Gazzâlî’nin görüşlerinin, husün-kubuh meselesiyle irtibatı üzerinde durulacaktır.

Basrî, hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi, ma‘dûma emri câiz görmektedir. Bu iki âlimin, husün-kubuh görüşlerindeki farklılığa rağmen cumhur ile özellikle de Eş‘arîler ile aynı kanaatte olmaları ilginçtir. Mükellefin “akıllı ve işiten” olmasını, teklîfin şartı olarak gören Gazzâlî’nin de ma‘dûma emri kabul etmesi, ilk bakışta çelişkili görünebilir. Ancak Gazzâlî’ye göre ‘yok’, yokluk durumunda değil, var olması

[821] bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 298-305; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 448-458; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 303-308; Semerkandî, *Mîzân*, I, 240-242; 259-262.
[822] bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 151-153.
[823] bkz. Duvayhî, *Ârâu’l-Mu‘tezile*, 305-312.
[824] bkz. Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 257-261; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 303-308.
[825] Cüveynî, *Telhîs*, I, 448-458.
[826] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 274-275.

takdiriyle ‘emredilen’dir. Çünkü ‘yok’un, yokluk durumunda bir şeyi yapmakla emredilmesi imkânsızdır.

Gazzâlî’ye göre Allâh Teâlâ, vâr olmaları takdiriyle kullara emrini yöneltir; varlık kazandıkları zaman, kullar “emredilmiş” olur. Ancak ezeldeki bu mânâ “hitâb” olarak adlandırılmaz; emredilen kişi var olduktan ve kendisine duyurulduktan sonra hitâb haline dönüşür. Emredilen kişinin, itâat eden ve emri yerine getiren olması için, emredenin varlığı şart olmadığı gibi, emrin ‘emir’ olabilmesi için de, emredilen kişinin varlığı şart değildir. Netice olarak Gazzâlî’ye göre, hitâb ve emir kavramları birbirinden farklı olup henüz mevcut olmayan kişinin “emredilen” sıfatı almasına bir mâni yoktur.

Ma‘dûma teklîfi kabul etmeyen Mu‘tezilîlerin, delil olarak Allâh Teâlâ hakkında abes ve sefehin imkânsızlığını öne sürmeleri, konunun husün-kubuh meselesiyle açık bir ilişkisi bulunduğunu göstermeye kâfîdir. Ancak bu konunun, ilk bakışta farkedilmese de -yine husün kubuhla ilgili- bir başka önemli meseleyle de irtibatı bulunmaktadır. Bazı usûlcülerin de dikkat çektiği gibi, ma‘dûma teklîf konusu, “kelâmullâh” ve “halku’l-Kur’ân” meselesinin, dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Ma‘dûma emri kabul etmeyenlere göre, Allâh Teâlâ ile birlikte ezelde, emir veya nehiy yönelteceği hiçbir varlık bulunmadığı için kelâmın ve dolayısıyla emrin ezelî olması imkânsızdır.[827]

4. Unutan, Anlamayan ve Yükümlülükten Habersiz Olanın Mükellefliği

Unutan; aklî bir özür, sarhoşluk veya daha başka bir sebeple hitâbı anlamayan; mükellef olduğundan ve teklîf edildiği şeyden haberi olmayan kişilerin durumu, Usûl âlimleri arasında ihtilâf konusu olmuştur. Aslında bu tartışma konuları, ilk sırada zikrettiğimiz, mükellefin âkil, kâdir ve mütemekkin olma şartı kapsamındadır.

Basrî’nin emrin husnü için ileri sürdüğü şartlardan anlaşıldığı üzere, ona göre mükellefin emri anlamaması veya teklîften habersiz olması durumunda, yükümlü kılınması imkânsızdır. Basrî’nin, emrin mükellefe, -onu anlayacak ve gerektiği biçimde

[827] bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 316-318;Tûfî, *Der’ü’l-kavl*, 121-122; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 303-308.

fiili yapabilecek kadar- bir müddet önce yöneltilmesini şart koşması da bu sebepledir. Basrî, emri anlama ve teklîften haberdâr olmayı, mükellefin "mütemekkin" sıfatı içinde değerlendirmektedir.

Gazzâlî de teklîfin ön şartı olarak "duyma" ve "anlama"yı zikrederken aslında dalgınlıkla yanılan (sâhî) ve teklîften habersiz olan kişinin mükellef kılınmasının imkânsızlığını dile getirmiş olmaktadır. Aynı şekilde akıl hastası, işittiği halde anlamayan, sarhoş olup akledemeyen kişilerin de mükellef kılınması imkânsızdır. Ancak bunların uyku ve gaflet halindeki fiilleri sebebiyle, mâlî borçlar gibi bazı hükümlerin sabit oluşu ayrı bir meseledir.

Husün-kubuh açısından farklı düşünmelerine rağmen, Basrî ile Gazzâlî'nin, mükellefe gücünün üstünde yükümlülük verilmesini –farklı gerekçelerle olsa da- imkânsız kabul ettiğini zikretmiştik. Unutan, anlamayan ve teklîften habersiz olan kişiyle ilgili görüşlerindeki benzerlik, her iki müellifin de teklîf-i mâ lâ yutâk'ı imkânsız bulmasından ve teklîfte kulun maslahatının gözetildiğini kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

5. Mükrehin Teklîfi

Bir işi, isteği dışında yapmaya zorlanan kimseye Usûl ıstılâhında "mükreh", bu zorlama işine de "ikrâh" adı verilir. İkrâh altındaki bir kişinin rıza ve ihtiyârının fâsid olup olmadığı, yaptığı fiilin hüküm ifâde edip etmeyeceği tartışılmıştır.[828] Bazı Usûl âlimlerinin de dile getirdiği üzere mükrehin, mükellef olup olmadığı konusunun, husün-kubuh meselesiyle yakın ilişkisi bulunmaktadır.[829] Mükrehin teklîfi konusu, teklîf-i mâ lâ yutâk, mükellefe sevap vermenin Allâh Teâlâ'ya vâcib olup olmadığı, irâde, kudret, ihtiyâr ve rıza kavramlarının nasıl anlaşılacağı gibi hususlar etrafında tartışılmıştır.

Basrî, emredilen kişide yani mükellefte bulunması gereken şartlar arasında, onun "mülce'" olmaması gerektiğini zikreder. Bu ifâde, mükellefin seçme hürriyeti bulunmaması, fiili yapmaya mecbur kalması anlamına gelir. Dolayısıyla Basrî'nin, fiili

[828] bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 250-257; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 215-218; Zuhaylî, *Usûl*, I, 186-194; Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 232-236, 491; II, 1538; Ali Bardakoğlu, "İkrâh", *DİA*, XXII, 30-37.
[829] bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 140-143; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 287-295.

yapmaya mecbur kalıp başka alternatifi bulunmayacak derecede (ikrâh-ı mülci') etkili bir tehditle zorlanan kişiyi, mükellef kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Gazzâlî, mükrehin fiillerinin yükümlülük kapsamına girmesinin câiz olduğu kanaatindedir. Çünkü buradaki noksanlık, teklîf konusu fiilde değil, mükellefin kendisindedir. Gazzâlî'nin yaptığı bu ayrımın, ne kadar isâbetli olduğu tartışmaya açıktır. Çünkü bizzat imkânsız bir fiil söz konusu olduğunda bile -Gazzâlî'nin deyimiyle- noksanlığın, sadece fiilde değil, onu yapabilecek kudrette olmaması sebebiyle aynı zamanda mükellefte de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca noksanlık mükellefte olduğu halde teklîfi ortadan kaldıran haller de bulunmaktadır.

Gazzâlî'ye göre teklîfin şartı olan 'duyma' ve 'anlama' gerçekleştiği ve mükellef, -her ne kadar helak (ölüm, ciddî yaralanma vs.) endişesi duysa da- emrin gereğini yapmaya ya da terketmeye muktedir olduğu için, mükrehin yükümlü kılınması mümkündür. Gazzâlî, Mu'tezile'nin, mükrehin mükellef tutulmasının imkânsız olduğu; çünkü seçme hakkı bulunmadığı görüşünü yanlış bulur. Çünkü mükreh, zorlandığı fiili terketmeye muktedirdir. Hatta bir müslümanı öldürmeye zorlanmışsa, bunu terketmesi vâcibdir.

Bazen de mükreh, bir müslümana zarar vermek üzere olan yılanı öldürmeye; şarabı yere dökmeye ya da buna benzer zâten yapması gereken bir fiile zorlanabilir. Bunlar gibi taabbüd konusu bir fiili yapmaya zorlanan mükreh hakkında, Basrî ile Gazzâlî'nin görüşlerinin benzeştiği söylenebilir. Gazzâlî de Basrî gibi, taabbüd olabilmesi için kişinin, fiili ikrah sebebiyle değil, kendi irâdesiyle ve tâat niyetiyle yapmış olması gerektiği görüşündedir. Gazzâlî, burada zâhirde ikrâh bulunsa da aslında bu kişinin mükreh sayılmayacağını savunur.

6. Mükellefi Teklîf Zamanı

Mükellefin tam olarak ne zaman fiille yükümlü kılındığı konusu, bazı usûlcüler tarafından Fıkıh Usûlü'nün en kapalı ve problemli konularından biri olarak

değerlendirilmiştir.[830] Eş'arîlerden bir grup, teklîfin ancak fiil ânında mükellefe yöneldiğini, fiilden önce gelmesinin de câiz olup bu durumda sonraki emri haber verdiği ve bir ön bildiri (i'lâm) olacağını[831] savunmuştur.

Basrî'nin de aralarında bulunduğu Mu'tezilîlere göre, mükellefin teklîfi, fiilden önce olup fiil ânında yöneltilmesi imkânsızdır. Cüveynî ve Ebû Ya'lâ gibi âlimler de bu görüşe yakındır. Bazı âlimler ise teklîfin fiil ânında ve ondan önce yöneltilmesini câiz görmüştür.[832]

Daha önce değinildiği üzere Basrî, emrin fiilden bir müddet önce gelmesini şart koşmuş; mükellefin, teklîf olunduğu şeyi yapabilmesi için delâletin temekkünden önce gelmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, emrin fiil ânında gelmesi durumunda mükellef, imkânsızla yükümlü kılınmış olacaktır.

Basrî gibi, fiil ânında teklîfi câiz görmeyenler, bu görüşlerini, böyle bir teklîfin abes, abesin ise Hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ'nın yapmayacağı bir kabih oluşuna dayandırmaktadır. Diğer taraftan böyle bir teklîfin, kulun gücünü aşan bir imkânsızlık içerdiği iddiâsı, tartışmayı, kudret kavramı ve imkânsızla yükümlü kılma, son tahlilde de husün-kubuh meselesine bağlamaktadır.

7. Mükellefin, Temekkünden Önce 'Emredilen' Olduğunu Bilmesi

Mükellefin, kendisinin hükme muhâtab olduğunu ve "emredilen" kişi olduğunu bilmesinin, teklîfin şartı olup olmadığı tartışılmıştır. Basrî'nin, emrin husün şartları arasında bu konuya değindiği görülür. Ona göre mükellefin, emri yerine getirebilmesi için, emrin fiil ânından bir müddet önce gelmesi gerekir. Mükellefin, hitâbı anlayıp gerektiği şekilde yerine getirebilmesi için delâletin, temekkünden bir süre önce gelmesi şarttır. Basrî, mükellefin maslahatı bakımından, delâletin temekkünden; emrin de fiilden ne kadar önce gelmesine ihtiyaç duyulmakta ise Hakîm'in o şekilde teklîfte bulunması gerektiğini savunur.

---

[830] Örneğin bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 294-296.
[831] bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 276-279; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 271-274.
[832] Kâdî, *el-Muğnî*, XI, 304; *Şerh*, 396, 511-516; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 276-279; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 266-267.

Gazzâlî, her zamanki gibi genel bir ifâde kullanarak Mu‘tezile’nin, emredilen kişinin, ‘temekkün’e sahip olmadan önce, söz konusu emre muhatap olduğunu bilmediğini savunduğunu söyler. Gazzâlî’ye göre, Mu‘tezile’nin bu görüşünün temelinde, şarta bağlı emirle ilgili düşünceleri bulunmaktadır. Onlara göre şartın, varlığı ve yokluğunun mümkün olması, ayrıca ileride gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin, özellikle emreden tarafından bilinmiyor olması gerekir. Şartın gerçekleşmeyeceği biliniyorsa bu, emir olmaz. Dolayısıyla Allâh Teâlâ, emrin sonucunu bildiği için, O’nun emrinde şart imkânsızdır.

Bâkıllânî de dâhil olmak üzere Gazzâlî’nin “ehl-i hak” olarak nitelendirdiği âlimlerin çoğu, mükellefin (emredilen kişinin), temekkünden önce kendisinin “emredilen” olduğunu bildiği görüşündedir. Gazzâlî’ye göre, ilim, malûma tâbi olduğundan, emredilen kişi, ne zaman emre muhatap olursa olsun, kendisinin me’mur olduğunu bilir. Emredilen kişinin sonucu bilmemesi şart ise de emredenin bilmemesi şart değildir. Gazzâlî’ye göre şart gerçekleşse de gerçekleşmese de emir mevcuttur ve emredenin zâtıyla kâimdir. Gazzâlî, yasakları terk etmeye ve emredilenleri yerine getirmeye azmeden kişinin, -azmettiği fiili yerine getiremeyecek olsa bile- bu azmi sebebiyle Allâh Teâlâ’ya yaklaşmış olacağında icmâ‘ bulunduğunu belirtir. Bu da emredenin, şartın gerçekleşmeyeceğini bilse dahî, mükellefe böyle emretmesinde bir amacı bulunabileceğini gösterir.

Görüldüğü üzere kişinin, temekküne sahip olmadan önce, kendisinin mükellef olduğunu bildiği ya da bilemediği tartışması; teklîf-i mâ lâ yutâk, şartlı emir, emrin zamanı ve gâyesi, Allâh Teâlâ’nın ilim ve hikmet sahibi oluşu gibi konular etrafında cereyan etmektedir. Bu konulardan her biri de husün-kubuh meselesine dâhildir.

8. Mükellefin Teklîf Konusu Fiili Bilmesi

Mükellefin, yükümlülüğünü yerine getirebilmesi için teklîf konusu fiili bilmesi gerekmektedir. Usûl âlimlerinin, teklîfin en önemli şartları arasında mükellefin âkil, kâdir ve mütemekkin olmasını zikrettiğini belirtmiştik. Mükellefin teklîf konusu fiili bilmesi, bu üç sıfatın her birini doğrudan ilgilendirmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Basrî’nin, emredilen fiilin bizzat imkânsız olmamasını

şart koşmasının, mükellefin yükümlülüğünü bilmesi ile de ilgisi bulunmaktadır. Mükellefin teklîf konusu fiili bilmemesi, onun 'mütemekkin' ve 'kâdir' oluşunu engeller ki bunlar yükümlülüğün en temel şartlarıdır. Basrî'nin emrin zamanı ile ilgili zikrettiği şart da bu konuyla alâkalıdır. Delâletin, temekkünden önce gelmesi, mükellefin, ne ile yükümlü olduğunu ve onu nasıl yerine getirmesi istendiğini anlayabilmesini sağlayacaktır. Bu sebeple Basrî'ye göre, emrin, fiil ânında başlaması câiz olmaz.

Mükellefi yükümlü kılma şartının, "duyma" ve "anlama" olduğunu savunan Gazzâlî'nin, fiilin, emredilen kişi yani mükellef tarafından biliniyor olmasını gerekli gördüğü âşikârdır. Ona göre, emredilen kişinin, emre konu olan fiile yönelmesinin tasavvur edilebilmesi için, onun diğer fiillerden ayırt edilebilecek şekilde bilinmesi gerekir. Gazzâlî burada, teklîfin bilfiil bilinmesini şart koşmayıp bilinmesinin mümkün olmasını da yeterli görmektedir. Bu açıdan, kâfirin imân ile emredildiğini bilmemesi, bir sorun teşkil etmez. Gazzâlî, aynı sebeple, hakkında delil olmayan fiilin emredilmesinin; çocuk ve akıl hastası gibi akledemeyen kimselere emir yöneltilmesinin sahih olmadığını savunur. Gazzâlî, tâat ve takarrub kastı gereken fiiller için de Allâh tarafından emredildiğinin bilinmesini şart koşmaktadır. Bu meselenin, teklîf-i mâ lâ yutâk'a dayandığı düşünülürse Basrî ile Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerinin de sonuç olarak aynı, ancak imkânsızlığı gerekçelendirme yöntemlerinin farklı olduğu ortaya çıkar.

9. Yapmayacağı Bilinen Kişinin Yükümlü Kılınması

Yapmayacağı bilinen mükellefin teklîfinin hasen olup olmadığı ihtilâflıdır. Yapmayacağı bilinen kişinin teklîfi meselesinde, yapmama isyan sebebiyle gerçekleşmiş ise mükellefi; başka sebeplerden kaynaklanmış ise daha çok mükellif (yükümlü kılan)'i ilgilendirmektedir. Dolayısıyla bu mesele hâkim, hikmet, teklîfin şartları, mahkûm aleyh ve emir konuları ile iç içedir.

Allâh Teâlâ'nın, bir sebeple yapamayacağını bildiği mükellefe emir yöneltmesi, cumhûra göre câiz iken Mu'tezile'den bir gruba göre câiz değildir. Câiz olmadığını savunanlar bunu, emri hasen kılan şeyin, emredilen fiilde maslahat

bulunması olduğu görüşüne dayandırmaktadır.[833] Onlara göre yapmama, isyandan kaynaklanıyorsa da böyle bir emir abes olacağı için, mükellef dışındaki sebeplerden kaynaklanıyorsa teklîf-i mâ lâ yutâk olacağı için Allâh Teâlâ'nın hikmetine aykırıdır.

Emrin sahih olabilmesi için sıraladığı şartlara bakıldığında, en azından, mükellefin yapamayacağı bilinen fiil hakkında Basrî'nin de Kâdî Abdülcebbâr ve diğer Mu'tezilîler gibi düşündüğü söylenebilir. Çünkü Basrî'ye göre mükellef, fiillin olması gereken vakitte yapma imkânına sahip değilse, fiili yerine getirmesini engelleyen özürler ortadan kaldırılmamışsa bu durumda gücünün üstünde bir işle yükümlü kılınmış olur. Nitekim Basrî, mükellefin kâdir ve mütemekkin olmasını, emrin husün şartı olarak zikretmiştir. Bu şart yerine gelmeden vâki olacak emir ise kabih ve hikmet sıfatına aykırıdır.

Gazzâlî'nin, teklîfte maslahatın zorunlu olmadığı, ayrıca böyle emirlerde, mükellefin azmini imtihan gibi farklı maslahatlar bulunabileceği görüşü, bu konuda cumhûrun tarafında olduğunun açık bir delilidir.

Bu konudaki ihtilâfın, teklîfin ya da emrin gâyesinin ne olduğu, Allâh Teâlâ'nın fiillerinde hikmet ve kulun maslahatını gözetme gâyesi bulunup bulunmadığı, emir-irâde ilişkisi, teklîf-i mâ lâ yutâk tartışmaları etrafında döndüğü, kısacası husün-kubuh meselesine dayandığı görülmektedir.

10. Diğer Meseleler

Mükellefle ilgili pek çok tartışma konusu bulunmaktadır. Bunlardan biri de çocuk, uyuyan kimse, akıl hastası ve hayvanlar gibi şer' tarafından mükellef kabul edilmeyenlerin fiillerinin hasen olup olmadığı hakkındadır.[834] İhtilâfın, yapılacak hasen tanımına bağlı olduğu açıktır. Basrî, mükellef olmayanın fiilinin hasen veya kabih olmadığı görüşündedir. Zaten onun hasen-kabih tasnifi, mükellefin, teklîf şartlarına sahip iken gerçekleştirdiği fiiller hakkındadır.

[833] bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 261-263; Tûfî, *Der'u'l-kavl*, 120-121; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 215-236; Duvayhî, *Ârâu'l-Mu'tezile*, 476-490.
[834] bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 134-136; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, I, 169.

Mükellefle ilgili bir başka tartışma konusu da kendisine dâvet ulaşmamış kişinin teklîfidir. Bazı usûlcülerin müstakil olarak ele aldığı bu konu, şer‘den önce fiillerin hükmü kapsamına girdiğinden, Gazzâlî ile Basrî’nin bu hususta ki görüşleri, orada zikredilmiş olmaktadır.

Hüküm koyucunun hikmeti konusunda yer verdiğimiz iki mesele de bir yönüyle mükellefi ilgilendirmektedir. Bunlardan ilki, şeriatlerin fetreti konusudur. Şeriatlerin kesintiye uğradığı zamanlarda mükellefin durumunun ne olacağı hakkında ihtilâf edilmiştir. Cüveynî, Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin teklîf-i mâ lâ yutâkı mümkün görmesi sebebiyle şeriatler fetrete uğrasa bile mükellefiyetlerin devam edeceğini söylediğini nakletmektedir. Ancak kendisinin bu görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû İshak en-Nazzâm’ın, fetret dönemlerinde Allâh Teâlâ’yı bilmekten başka bir yükümlülük bulunmadığını savunduğunu da nakleder. Cüveynî bu görüşün temelinde, onun aklın hasen/kabihe hükmedebileceğini kabul etmesinin yattığına dikkat çeker.[835] Bu da konunun şer‘den önce eşyanın hükmü meselesi ile ne kadar yakın irtibatı olduğunu göstermektedir. Zikredildiği üzere Gazzâlî, bu konuda hocası Cüveynî ile aynı görüşü paylaşmakta, ancak böyle zamanlarda mükellefin sorumluluğu hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Gazzâlî’nin şer‘den önce eşyanın hükmü hakkındaki görüş ve açıklamaları, bu konuda da geçerlidir.

Benzer bir mesele de Allâh Teâlâ’nın hükmünde boşluk bulunup bulunmadığıdır. Gazzâlî, bu konuda da hocası Cüveynî’nin görüşünü benimseyerek Allâh Teâlâ’nın hükümlerinde boşluk takdirinin aklen câiz olsa da şer‘an mümkün olmadığını savunur.[836] Şeriatlerin fetretinin aksine bunun vukû‘unu imkânsız görmeleri ilginçtir. Gazzâlî, Allâh Teâlâ’nın hükümlerinde boşluk bulunmasını mümkün görmediğinden, mükellefin bu durumda yükümlü ve sorumlu oluş keyfiyeti hakkında tartışmaya girmemiştir.

III. DELİLLER

Usûl âlimlerinin büyük çoğunluğunda olduğu gibi Basrî ile Gazzâlî arasında da aslî deliller hakkında esaslı bir ihtilâf yoktur. Basrî’nin, Kitâb, sünnet, icmâ‘ ve aklın

[835] Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1345-1348.
[836] Gazzâlî, *el-Menhûl*, 485; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1348-1350.

hükmü üzere kalmak şeklindeki delil sıralaması, Gazzâlî tarafından Kitâb, sünnet, icmâ‘ ve akıl delili (aslî nefy) şeklinde yapılmıştır. Kıyas ise hem Basrî hem de Gazzâlî tarafından hüküm çıkarma metodu olarak değerlendirilmiştir. Basrî ve Gazzâlî'nin deliller hakkındaki görüşlerinin tamamı, mukâyese konumuz olmadığından, yalnız sünnet ve kıyasla ilgili bazı hususlar, husün-kubuh çerçevesinde ele alınacaktır.

A. SÜNNET

Şer‘î delillerin ikincisi olan ve Hz. Peygamber (sav)'in söz, fiil ve takrirlerini içeren sünnetin husün-kubuhla ilgili konuları, iki ana başlık altında değerlendirilecektir. Bunlardan ilki "Haberler", diğeri "Fiiller"dir. Allâh Teâlâ'nın peygamber göndermesinin; kullarına mücmel hitâblarda bulunarak açıklamasını Hz. Peygamber (sav)'e bırakmasının hasen olup olmadığı gibi konuları da husün-kubuh meselesi kapsamında tartışmak mümkün ise de burada, Basrî ve Gazzâlî'nin görüşleri esas alınarak haber-i vâhid ve Hz. Peygamber'in fiillerinin delâletiyle ilgili birkaç husus değerlendirilecektir.

1. Haberler

Fıkıh Usûlü'nde "ahbâr/haberler" ifâdesi, Hz. Peygamber (sav)'den yapılan rivâyetler hakkında kullanılmaktadır. Usûl eserlerinde "Haberler" başlığı altında, husün-kubuh meselesine atıfta bulunularak tartışılan en önemli konu, haber-i vâhidin hüccetliği, onunla amelin hükmü ve keyfiyetidir. Çoğunluğa göre şer‘î konularda haber-i vâhidle amel, aklen câizdir. Ehl-i bidat kabul edilen bazı fırkalar, câiz olmadığını iddiâ etmiş; aralarında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de bulunduğu bazı âlimler ise bunun aklen vâcib olduğunu savunmuştur.[837]

Basrî, bir amelin vücûbunun veya kubhunun zanna bağlanamayacağı iddiâsına karşıdır. Ona göre, şer‘î bir fiilin, sadece maslahat olması zorunludur. Fiilin, mükellef özel bir durumda iken (örneğin râvinin doğruluğunu zannediyor iken) onu yaptığında, maslahat olması imkânsız değildir. Dolayısıyla amelin zanna mevkûf olması da imkânsız değildir. Basrî'ye göre, râvînin, gerçekte doğru ya da yalan söylemiş olması,

[837] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 69-82; Bâcî, *İhkâm*, 335-354; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma‘*, II, 583-606; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 599-611; Serahsî, *Usûl*, I, 321-337.

haberin gereğini yapmasının mükellefin maslahatı oluşunu değiştirmez. Bu tartışmanın temelinde "bir sıfat üzere teklîf"in (yükümlülüğün) hasen olup olmadığı konusu bulunmaktadır ki Basrî, hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi bunun hasen olduğu görüşündedir.

Basrî'nin bu meseledeki görüşü, onun, husün-kubhun fiillerin zâtî özellikleri olmadığı kanaatinin bir tezâhürü şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca bu görüş, aklın her zaman husün-kubhu kavrayamayacağı, bu konuda hataya düşüp yanlış karar verebileceği düşüncesinin de kabulü anlamını taşır. Mükellefe düşen, delil ve emâreleri inceleyerek değerlendirmektir. Bu durumda, kabih bir fiil yapmış olsa da niyet, metod ve netice itibâriyle bu yaptığı hasen olacaktır.

Basrî, aklî konularda âhad haberle amelin vücûbunun akılla bilinmesini, şer'î konularda da böyle olması için delil kabul eder. Ona göre haber-i vâhidle amelin vücûbunu veya husnünü akılla bilebilmek için, onun vâcib veya hasen oluş illetini bilmek şarttır. Buradaki tek illet, akıldaki genel bir bilginin teferruâtını, haber-i vâhide dayanan zan ile bilmektir. Şer'î konulardaki âhad haberde de aynı durum söz konusu olduğundan onunla amel de vâcibdir.

Basrî, husün-kubhun konu edildiği her yerde olduğu gibi, haber-i vâhidle amelin vücûbunu ispat ederken de menfaatin elde edilmesi ve zararın uzaklaştırılması kâidesine dayanır. Ona göre zarardan sakınmanın vâcib ve menfaatleri elde etmenin hasen oluşu akılla bilinmektedir. Bir fiilde zarar bulunduğunu haber veren kişinin doğruluğu zannedildiğinde, aslında "zarardan kaçınmanın vâcib olduğu" yönünde akılda mevcut olan genel bilginin, özel bir olaya -fıkhî ifâdesiyle furû'a- yansıması hakkında zan sahibi olunur. Aynı şekilde ümmetin maslahatını haber verdiği bir konuda, Nebî (sav)'ye itaat etmenin ve zarardan kaçınıp menfaati elde etmenin vücûbu da akılda genel bir bilgi olarak mevcuttur. Nebî (sav)'nin, maslahat bulunduğunu bildirdiği bir fiili yapmak sûretiyle kendisine boyun eğmeye çağırdığı zannı, haber-i vâhid sâyesinde oluştuğunda, mükellef, bu genel bilginin özel bir uygulaması hakkında zan sahibi olur. Basrî'ye göre, buradaki tek illet, mükellefin zikredilen hususlardaki genel bilgisidir. Mükellef, genel olarak zarardan kaçınmanın vücûbunu bildiği ve haber-i vâhid sâyesinde de belli bir fiili yapmakla zarara uğrayacağı zannına sahip olduğu zaman -

bunu kesin biçimde bilmek mümkün olmamasına rağmen- o fiilden kaçınması vâcib olur. Akıl da zikredilen mevcut genel bilgi sebebiyle, bu fiilden uzaklaşmayı uygun görür. Eğer zarardan kaçınmakla ilgili genel bilgiye sahip olmasa ya da bu bilgiye rağmen, kendisi için o fiilde zarar bulunduğu zannı oluşmasa, ondan kaçınmak kişiye vâcib olmaz. Mükellef, bu konuda zan sahibi olduğu halde, kesin bilgi edinme imkânı bulunduğunda da durum böyledir.

Basrî, zarar zannı konusunda din ve dünya işlerinin ayırt edilemeyeceğini; çünkü zarardan kaçınmanın, aklen vâcib; aklen vâcib olan şeyin de dinden olduğunu savunur. Basrî'ye göre Nebî (sav)'nin emrine itaat etme ve muhâlefetin zararından sakınmanın vücûbu, akıl ve şer' ile bilindiği gibi dünyevî zararlardan sakınmanın vücûbu da akıl ve şer' ile bilinmektedir.

Basrî, burada, Kitâb, sünnet ve icmâ' deliline aykırı olmayan haber-i vâhid hakkında tartışıldığına dikkat çeker. Ona göre, şartları tamam olmak kaydıyla, Rasûlullah (sav)'tan nakledilen ve doğruluğu zannedilen bir âhad haberle amelin, mükellefin maslahatı olması imkânsız değildir. Basrî'nin, aslında doğru olmasa bile âhad haberle amelin vâcib olduğu ve mükellefin maslahatının da bu yönde olduğu görüşü, bazı soru işâretleri doğurmaktadır. Örneğin netice itibâriyle kabih işlemiş birinin yaptığının hasen olduğunu söylemek, bu hükümleri tamamen objektiflikten uzaklaştırıp kabihi yapmanın câiz olduğunu söylemeye varıncaya kadar bir takım yanlış sonuçlara götürmeyecek midir? Basrî, savunduğu görüşün bu şekilde yanlış mecralara kaydırılabileceğini görmüş ve bu durumun, mefsedet ve zulümle amel etmenin câiz olmasını gerektirmediğini vurgulayarak muhtemel yanlış yorumların önüne geçmeyi düşünmüştür.

Basrî'nin, akla aykırı hüküm gerektiren haber-i vâhidle ilgili -ikinci bölümde aktardığımız- görüşleri de husün-kubuh meselesiyle bağlantılıdır. Örneğin Basrî, aklın kayıtsız şartsız bir yasağına aykırı olan haber-i vâhidin, tevili mümkün değilse, Hz. Peygamber tarafından söylenmediğine kesin olarak hükmedileceğini savunur. Basrî bu görüşünü de Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın imkânsızla yükümlü tutmayacağının ve kabih yapmayacağının bilinmesine dayandırır.

Basrî'nin, iki haberden birinin diğerine ağır basması ile ilgili görüşleri de onun akla bakışının anlaşılması açısından önemlidir. Ona göre zararın kubhunda, akıl, ancak onun bir maslahat veya tam bir menfaat içerdiğine delâlet eden şer'î bir delil bulunmaması şartıyla, yeterli olur. Bu şart bulunmadan akıl, hüküm vermede yeterli olamaz. Dolayısıyla Basrî sadece, aklın hükmü iki haberden birine uygun olduğu için, o haberin diğerine ağır basamayacağı görüşündedir. Aynı şekilde iki haberden birisi hazrı (haramlığı) diğeri ibâhayı gerektirdiği zaman, aklın hükmünü değiştiren haberin tercihe daha layık olduğunu söylemesi de onu modern anlamda "akılcı" olarak nitelendirmeyi imkânsızlaştırır.

Gazzâlî, haber-i vâhidle amelin gerekliliği konusunda Basrî ile aynı görüştedir. Ancak haber-i vâhidle ilgili görüşlerinde dolaylı da olsa husün-kubuh meselesine değinmemektedir. Gazzâlî'ye göre haber-i vahidle amel etmenin vâcib oluşu, doğruluk zannı durumunda amel etmeyi gerektiren kesin bir delil ile bilinmektedir. Gazzâlî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, kulun haberin doğruluğuna ilişkin zannını, amelin vücûbu için alâmet kılması imkânsız değildir. Zan oluştuğunda vacibi yerine getiren kişi, kesinlikle itaat ve isâbet etmiş olur. Râvî ister doğru ister yalan söylesin durum değişmez. Kıyas, haber-i vahid, şâhid ve yemin ile hüküm verme gibi konular da böyledir. Gazzâlî, haber-i vâhidle amelin aklen imkânsız olmadığı noktasında Basrî'ye katılsa da onun haber-i vâhidle amelin aklen vâcib olduğu iddiâsına karşı çıkar. Gazzâlî'ye göre haber-i vâhidle amel aklen ne imkânsız ne de vâcibdir; sadece sem'an vâkîdir. [838]

Haber-i vâhidle amelin hükmü konusunda tarafların, görüşlerinde, maslahata itibâr düşüncesi ile zararın def'i ve menfaatin celbi kâidesine dayandıkları görülür. Bu konuların, husün kubuh meselesi ile doğrudan ilişkisi bulunduğu malûmdur. Ayrıca Basrî'nin haber-i vâhidle amelin aklen vâcib olduğunu söylemesi de aklın vâcib veya haram kılma yetkisini kabul anlamı taşıdığından, husün-kubuhla ilgili bir başka tartışma konusunu bünyesinde barındırmaktadır. Bu görüş, Basrî'nin sünnet anlayışı hakkında fikir vermesi bakımından da önemlidir.

[838] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 146-155.

2. Fiiller

Şer‘in en önemli hüküm kaynaklarından biri olan sünnetin doğru anlaşılması ve onunla doğru bir şekilde istidlâl edilmesi, sahih bir din anlayışı inşâ etmek için zorunludur. Bu sebeple Usûl âlimleri, Hz. Peygamber (sav)’in fiillerinin çeşitli açılardan taksimine ve hükümlerini tespit konusuna hassâsiyetle eğilmiştir. Âlimlerin bu konuda ortaya koyduğu farklı yaklaşımları ilgili eserlere havale ederek[839] Basrî ve Gazzâlî’nin konu hakkındaki görüşlerini husün-kubuh çerçevesinde değerlendireceğiz.

Basrî’ye göre, Hz. Peygamber (sav)’in fiilinin, ümmete vâcib olduğu akılla bilinemez. Çünkü bunun aklen bilinebilmesi için vücûb vechinin de bilinmesi gerekir. Bu durumda, Hz. Peygamber (sav)’in fiillerinden, -ümmet açısından- kendisiyle taabbüd edilen ve edilmeyenlerin ayırt edilmesini sağlayacak -akıl dışında- bir delil gerekir. Ancak Basrî’ye göre mutlak sem‘ de Hz. Peygamber’in fiilinin ümmete vâcib olmasını gerektirmemektedir.

Bu konuda, teessî, ittibâ‘, muvâkafakat ve muhâlefet kavramlarının nasıl anlaşıldığı önem kazanmaktadır. Basrî, delille tahsis edilen konular hâriç, bütün işlerinde Hz. Peygamber’i örnek almanın “teessî” olacağı görüşündedir. Basrî’ye göre, Nebî (sav)’nin bir fiili vücûb veya nedb niyetiyle yaptığı bilindiğinde, ümmet, aynı niyetle onu yerine getirmekle taabbüd etmiş olur. Eğer Hz. Peygamber (sav)’in, fiili mübah olarak yaptığı bilinirse ümmet, onun kendilerine de mübah olduğuna inanmakla taabbüd etmiş olur ve onu yapmaları câizdir.

Basrî’nin burada dile getirdiği önemli hususlardan biri de ümmetin, Nebî (sav)’nin fiilini, hem O böyle yaptığı için hem de aklî ya da sem‘î bir delâlet bulunduğu için yapmasının mümkün oluşudur. Bir başka ifâdeyle, bir fiilin hem aklî gerekçelerle hem de sem‘î gerekçelerle yapılmış olması, onunla taabbüde mâni değildir.

Fiillerin teâruzunun, imkânsız olduğunu belirten Basrî’ye göre, Hz. Peygamber (sav)’in farklı vakitlerde iki zıt fiili yapması ve ümmetin de her ikisine birden uymak

[839] Örneğin bkz. Debûsî, *Takvîm*, 247-249; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 575-593; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 440-453; Bâcî, *İhkâm*, 315-320; Cüveynî, *el-Burhân*; I, 487-498; Serahsî, *Usûl*, II, 86-90; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, II, 175-179. Ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1995, s. 260-265.

sûretiyle taabbüd etmesi mümkündür. Basrî'ye göre, Nebî (sav)'nin fiilleriyle istidlâlin şartı, O'nun, tâat özelliği taşımayan bir fiili, ibâdet olarak yapmayacağını; aksine bir delil bulunmadıkça Nebî (sav)'ye vâcib veya mendûb olan fiilin, ümmete de vâcib veya mendûb olduğunu bilmektir. Basrî'nin, burada da hikmet ve husün-kubuhla ilgili görüşlerine, teklîfteki maslahatın kişi, yer, zaman ve diğer şartlara göre değişebileceği düşüncesine dayandığı görülür.

Gazzâlî'ye gelince, onun, fiilleri delâlet bakımından mücmel lafza benzettiği, bu sebeple Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin, sükûtunun ve beğenisinin hükmünü, lafızların delâleti bölümünde ele aldığı görülür. Gazzâlî'ye göre, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri, onunla şer'î bir hükmü açıklamayı kastettiğini belirtmedikçe, umûm ifâde etmez.

Gazzâlî, Hz. Peygamber (sav)'in, bir hükmü ispat için yaptığı anlaşılan fiillerinin, delil ve beyân olduğu görüşündedir. Ancak bir hükmün nefyi ya da ispatı için olduğu anlaşılmayan fiil, ibâha; nedb; vücûb; Hz. Peygamber'e özel olma; başkalarını da kapsama ihtimâllerine açık olup belli bir hükme delâlet etmez. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin, mutlak delâlet taşımadığı hususunda, Basrî ile Gazzâlî aynı görüştedir. Bu da istidlâl konusunda bazı açılardan aralarında benzerlik bulunduğu düşüncemizi doğrulayan örneklerdendir.

Fiilin haramlık bildirdiği iddiâsı, Gazzâlî'ye göre, Hz. Peygamber'in birbirine zıt iki fiilinin de haram olmasını gerektireceği için çelişkiye yol açar. Bu ise imkânsızla mükellef tutmak anlamına gelir. Bu görüşe muhâlif olma noktasında da Basrî ile benzer bir tutum sergileyen Gazzâlî, Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin ibâhaya delâlet ettiğini savunanların, -Hz. Peygamber yapmadan önce o fiilin mübah olduğunu kastetmeleri durumunda- haklı olduklarını belirtir. Bu ifâdelerin, Gazzâlî'nin şer'den önce fiillerin hükmü hakkındaki görüşleriyle çelişki arzettiği söylenebilir. Ancak daha sonra Gazzâlî, sahâbenin Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinin cevâza/ibâhaya delâlet ettiği kanaatini taşıdığını, fakat bu ibâha hükmünün de sırf fiilden çıkarılmadığını belirterek bu çelişkiyi bir nebze de olsa azaltmaktadır.

Hz. Peygamber (sav)'in fiil ve takririnin delâleti tartışmaları, taraflar arasındaki

hüküm ayrılığından ziyâde, bu delâleti tespit için kullanılan yöntem ve kavramlar bakımından husün-kubuh meselesiyle bağlantılıdır. Örneğin Hz. Peygamber (sav)in fiil ve takrirlerinin cevâza delâlet ettiğini savunanların bir kısmı bunu, şer‘î delâlete, bir kısmı ise berâet-i asliyye prensibine dayandırmaktadır.[840] O halde konunun şer‘den önce fiillerin hükmü tartışmaları ile de yakın ilgisi bulunmaktadır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in kasdını ve fiilin hangi vecihte yapıldığını bilmeksizin teessînin imkânsız olduğu; bir fiilin, Hz. Peygamber (sav) hakkında hakikat, doğru ve maslahat olmasının başkaları için de böyle olacağı anlamına gelmediği; teessî bakımından, Hz. Peygamber'in sözleri ile fiillerinin farklı olduğu, fiillerin teâruzunun imkânsızlığı, dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in iki zıt fiili farklı zamanlarda yapmasının ve ümmetin de bunları yapmakla taabbüd etmesinin mümkün olduğu gibi konularda Basrî ile Gazzâlî aynı görüşü paylaşmaktadır.

B. KIYAS

Fıkıh Usûlü'nün en önemli konularından olan kıyas, Usûl âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmış, hangi konularda, nasıl yapılacağı ve illeti tespit yolları hakkında nitelikli tartışmalar yürütülmüştür. Cessâs'ın belirttiğine göre, Nazzam ve Dâvûd ez-Zâhirî dışında kıyasa karşı çıkan kimse olmamıştır. Cüveynî, bunlara birkaç isim daha eklemiştir.[841] Kıyasın bir hüküm çıkarma metodu olarak ispatı ve illetle ilgili bazı konular, taraflarca husün-kubuh meselesine atıfta bulunmak sûretiyle delillendirmiştir.

1. Kıyasın İspâtı

Kıyasın bir akıl yürütme işleminden ibâret oluşu, bununla birlikte bir delil olarak kabulünü vâcib kılan ve nasıl yapılacağını ortaya koyan açık bir nass bulunmayışı, onun hem hüccetliği hem de keyfiyeti hakkında uzun ve derinlikli tartışmalara sebep olmuştur. Kıyası gerçekleştirebilmek için, hükmü bilinen nassın illetini de bilme zarûreti, yani hükümlerin ta‘lilini kabul etme mecbûriyeti, bu metodun ispatı yönündeki tartışmaları ister istemez husün-kubuh meselesine bağlamaktadır.

[840] bkz. Bâcî, *İhkâm*, 323-324; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 498-502; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, II, 196-198.
[841] Kıyas konusunda usûlcülerin görüşleri için bkz. Refik el-Acem, *Mevsû‘a*, II, 1154-1217; Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 529-539.

Gerek usûl âlimlerinin gerekse Basrî ve Gazzâlî'nin kıyas anlayışları, başlı başına önem taşımakta ve müstakil bir tahlili gerektirmekte ise de burada, konunun yalnız husün-kubuhla irtibatlı noktalarına değinilecektir.

Basrî, şer'î delâleti, hitâb olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, hitâb olmayan şer'î delilleri; fiiller, kıyas ve istinbat olarak tasnif etmektedir. Ona göre kıyasla istidlâlin ön şartı, onunla taabbüd edildiğini; Hakîm olan Allâh Teâlâ'nın, kulların maslahatına olmasa, kıyasla taabbüd ettirmeyeceğini bilmektir. Basrî'nin, bir müctehidin kıyas yapabilmesi için gerekenler arasında zikrettiği 'mütekellimin hâli'ni bilme şartı, onun usûlünde kıyasın, husün-kubuhla irtibatını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Basrî'nin "mütekellimin hali"nden kastı, Allâh Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğunu bilmektir. Bu da göstermektedir ki Basrî'nin, kıyas ile husün-kubuh arasında kurduğu bağ, onun bir takım aklî yöntemlerin kullanıldığı bir metod özelliği taşımasından önce, müctehidin sahih bir kıyas yapmaya başlamadan evvel bilmesi gerekenler noktasından başlar.

Kıyasın bir hüküm çıkarma yolu olarak nasıl ispat edildiği de konumuz açısından önem arzeder. Bu anlamda Basrî ile Gazzâlî arasındaki ilk benzerlik, her ikisinin de kıyası kabul etmesidir. Basrî'ye göre akıl, şer'î kıyas ile taabbüdü kabih görmez. Çünkü bir fiille taabbüdün hasen olması için gerekli şartların kıyasla taabbüdde bulunması aklen mümkündür. Aynı şekilde akıl, kıyasta olduğu gibi, emâreden elde edilen zanna göre fiilde bulunmanın maslahat olmasını da mümkün görür.

Yapılması için gerekli olan her şeyin hazır bulunduğu bir fiile, insanın, "mütemekkin" olduğu açıktır. Mükellefin, kıyasla amelin vücûbunu bilmeye 'mütemekkin' olması da aklen mümkündür. Basrî'ye göre akıl, kıyasla amelin maslahat olmasını mümkün gördüğü zaman, onunla taabbüdün maslahat olması da mümkün hâle gelir. Çünkü bir şeyle taabbüd mefsedet iken, onunla amelin maslahat olması imkânsızdır.

Menfaat zannıyla fiilde bulunmanın hasen olduğunu düşünen Basrî, mükellefin fer'in asla benzediğini zannederek bir fiili yapmasının yani farkında olmadan yanlış bir kıyasta bulunmasının da maslahat olduğu düşüncesindedir. Ancak mükellef, zanna

ulaşmak için gerekli inceleme-araştırmayı yapmadığında maslahatı yakalayamaz. Basrî'ye göre maslahatlara ulaştıran emâreler, ancak nassla belirlenmiş asıllara dayananlardır. Basrî, burada bir inceliğe daha dikkat çekmektedir. Ona göre kıyasın zanna dayanması, kıyasla taabbüdün de zanna dayandığı anlamına gelmez. Aksine kıyasla taabbüd, kat'î delille bilinmektedir. Gazzâlî de bu konuda aynı görüştedir.

Basrî, kapalı bir beyân türü olan kıyasla mükellefe hitâb etmenin hikmete aykırı olmadığı, çünkü böyle bir beyânda daha fazla maslahat bulunabileceği görüşündedir.

Gazzâlî, kıyas karşıtı olan bazı Mu'tezilîlerin, bu görüşlerini, iki temel düşünceye dayandırdığını belirtmektedir. Birincisi, salâhın Allâh Teâlâ'ya vâcib olduğu; ikincisi, kıyas ile taabbüdde maslahat bulunmadığıdır. Gazzâlî, her iki görüşe de karşıdır. Ayrıca Allâh Teâlâ'nın, kullarını daha büyük hayırlara ulaştırmak için onlara ictihâd, istinbat ve kıyas külfetini yüklemiş olabileceğini savunur. Belki de Allâh Teâlâ, bütün yükümlülükleri bizzat belirlediği zaman, kullarının isyan edeceğini; kendi görüşlerine bıraktığı zaman da ictihâd ve zanlarına tâbi olma hırslarının artacağını bilmektedir. Kıyasla amelin maslahat olmasını mümkün kılan ihtimalleri sıralayan Gazzâlî'nin bu görüşleri, Basrî ile benzerlik arzeder. Gazzâlî'ye göre, maslahatın kullara açık olması da şart değildir. Gazzâlî, hükmün muallel olduğunu, bizzat müstenbat illeti ve illetin fer'de mevcut olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça kıyas yapılamayacağı görüşündedir. Bu sebeple taabbüdî konularda kıyas yapılamaz.

Basrî'ye göre kıyasta, delil veya emâre hakkında yapılan araştırmanın, kişinin kendi fiili olması, bu metodla maslahatlara ulaşılmasını imkânsız kılmaz. Diğer taraftan, kıyasla amelin maslahat olması, nefsî arzular, şüphe ve ihtiyâra dayanarak fiilde bulunmanın da maslahat olacağı anlamına gelmez. Basrî'ye göre, dünyada faydaları elde etme ve zararları uzaklaştırma hakkındaki zanna göre tasarrufta bulunmanın aklen hasen oluşu gibi, nefsî arzu ve tercihler veya emâresiz bir zan sebebiyle sıkıntılara katlanmanın kabih olduğu da aklen bilinmektedir.

Basrî, kıyasın mümkün oluşunu ispat ederken aklın, kendisinde zarar emâresi bulunduğu zannedilen şeyin kubhunu gerektirmesine dayanır. Ona göre birçok

hâdisenin şer‘î hükmü bulunmadığına göre, bir olay hakkında nass nakledilmediği zaman aklın hükmüne tutunmak gerekir.

Görüldüğü üzere, kıyasla amelin aklen ve şer‘an ispatı ve reddi, husün-kubuh meselesine dayanmaktadır. Hem kıyası kabul edenler hem de reddedenler, görüşlerini delillendirirken illet, hikmet, maslahat, aklın hüküm koyma yetkisi, her hâdisenin şer‘î bir hükmü bulunup bulunmadığı gibi husün-kubuh meselesiyle irtibatlı konulara atıfta bulunmaktadır.

2. İlletle İlgili Meseleler

İlletle ilgili konuların husün-kubuhla irtibatı, illetin nasıl tanımlandığından başlar.[842] Basrî, illeti, “hükümde bizzat tesiri bulunan sıfat” olarak nitelendirirken Gazzâlî, onun bizzat hükmü gerektirici olmadığını; bilakis Şâri‘ tarafından tayin edildiğini savunur. Bu da onların husün-kubuh görüşlerindeki farklılığın bir eseridir.

Basrî’ye göre şer‘î illetleri bilme yolu, sadece şer‘dir. İlleti bulma yolunun, zanna götüren bir emâre veya zarûrî bilgi sağlayan bir delil olmasında, kıyasın sıhhati açısından hiçbir fark yoktur. İlleti bilme yolunun, âhad haber niteliğinde bir nass veya böyle bir nassın işâreti ya da istinbât olması arasında da fark yoktur; çünkü hepsi zanna ulaştırır.

Gazzâlî, illetleri bakımından şer‘î hükümleri üç kısma ayırmaktadır: Birincisi, kesinlikle ta‘lil edilemeyen hükümler; ikincisi, muallel olduğu bilinen hükümler; üçüncüsü, muallel olup olmadığı tereddütlü olan hükümlerdir. Ta‘lîl edilmesi mümkün olan her şer‘î hükümde kıyas yapılabilir. İllet, şer‘î alâmetlere verilen bir isim olup onunla Şâri‘i, hükmü koymaya sevk eden sebep kastedilmektedir.

Gazzâlî’ye göre illetin tesbitinde kullanılacak deliller yalnız sem‘î olup fer‘de illetin varlığının ispatı hâriç, bu meselede akıl yürütmenin yeri yoktur. Çünkü şer‘î illet, hükmü bizzat gerektirmeyen bir alâmet ve emâredir. Onun illet olmasının mânâsı yalnız, Şer‘in onu bir alâmet olarak vaz‘ ve tayin etmiş olmasıdır. Hüküm koymak ile bir alâmet koyup onu hükme emâre kılmak arasında hiçbir fark yoktur. Şâri‘ dilerse

[842] Usûl âlimlerinin illet tanımları içn bkz. Refik el-Acem, *Mevsû‘a*, II, 957-1015; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1206-1214.

daha önce haramlık illeti kıldığı bir şeyi, helâllik illeti kılabilir. Gazzâlî'nin bu düşüncelerinin, husün-kubhun fiilin zâtına âit sıfatlar olmadığı ve aklın hüküm koyma yetkisi bulunmadığı görüşüne dayandığı âşikârdır.

Gazzâlî, illeti tesbitin faydalarına işâret ederken hükümlerdeki maslahatın kul tarafından bilinip anlaşılmasının hem şahsın imânını kolaylaştırıp güçlendireceğini hem de genel olarak şer'i kuvvetlendirip güzelleştireceğini belirtir. Meseleye husün-kubuh açısından baktığımızda, emir ve nehiylerdeki hasenlik ve kabihliğin kul tarafından anlaşılmasının da bu tür kazançlar sağlayacağını söylemek mümkündür. Bu durum, Gazzâlî'nin görüşlerinde çelişki bulunduğu anlamına gelmeyecektir; çünkü o, illeti bilme yolunun sadece şer' olduğunu belirtmektedir.

Görüldüğü üzere illetin hükmü gerektiren bir sıfat olarak kabulü ve illeti bilme yolu; bizzat fiillerin husnü ya da kubhu gerektiren sıfatlar taşıyıp taşımadığı ve aklın hüküm koyma yetkisi ile ilgilidir. Ayrıca konunun, maslahata itibâr meselesiyle de ilişkisi bulunmaktadır. Hasenliği ve kabihliği hitâba bağlayanlar açısından bakıldığında da bir vasfın illet olup olmadığını tesbit için izlenen metod, örneğin söz konusu hüküm ile vasıf arasında aklî bir uygunluk aranması, konuyu yine husün-kubuh problemine bağlamaktadır.

C. İHTİLÂFLI DELİLLER/METODLAR

Zamanla Usûl kitaplarında "Fer'î Deliller" başlığı altında yer bulan istihsân, istıshâb vb. metodlar, erken dönem Usûl âlimleri tarafından hem isim hem de içerik itibâriyle tartışmalara konu olduğu için, çalışmamızda bu başlık altında zikredilmiştir. Burada Basrî ve Gazzâlî'nin zikredilen metodlarla ilgili görüşleri, husün-kubuh meselesi bağlamında değerlendirilecektir.

1. İstihsân

İstihsân, uygulama şekli, hüccetliği ve çeşitleri bakımından tartışma konusu olduğu gibi, "husün" kökünden türemiş bir kelime olması sebebiyle isim bakımından da itirazlara hedef olmuştur. Başta İmam Şâfiîler olmak üzere Hanefîler dışındaki âlimlerin çoğu, istihsânı, müctehidin kendi aklına göre, delilsiz ve keyfî hüküm vermesi olarak

tanımlamaktadır. Basrî gibi istihsânı delil olarak kabul edenler ise bu tanımlamaya karşı çıkmaktadır.[843]

Basrî, istihsânı anlama konusunda, ilmî münâzaralarda dikkat edilmesi gereken bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre, istihsân görüşüne karşı çıkanların çoğunun yaptığı gibi, Hanefîlerin 'istihsân' ile "delâlet olmaksızın keyfî hüküm verme"yi kastettiklerini iddiâ etmek yerine, ne kastettiklerini açıklamayı bu mezhep mensuplarına bırakmak daha doğru olur. Bu yapıldığı zaman görülecektir ki Hanefî âlimler, bir usûl olmaksızın istihsânda bulunmaktan bahsetmemektedir. Onlar istihsân ile "hükümde bir usûlü terk ederek kendisinden daha kuvvetli başka bir usûle yönelme"yi kastetmektedir.

Zikredildiği üzere, Basrî'ye göre istihsân, ictihâd yönlerinden birini, ondan daha kuvvetli olan başka bir ictihâd yönü için terk etmek demektir. Ona göre emârelerin bir kısmı, bazen diğerlerinden daha kuvvetli olabileceğinden, birini geçersiz kılmaksızın diğer emâreye yönelmek câizdir. İstihsân, mânâ bakımından yani metod itibâriyle doğru olduğu gibi, Hanefîlerin, bu istidlâl şeklini 'istihsân' olarak isimlendirmesi de isâbetlidir.[844]

Gazzâlî'ye gelince onun yaklaşımı Basrî'den farklıdır. Gazzâlî, istihsânın doğru anlaşılabilmesi için, tarafların onu hangi anlamda kullandığını bilmek gerektiğini söylese de zikrettiği üç farklı anlamın her birine karşı çıkar. Ona göre istihsânın ilk akla gelen anlamı, müctehidin aklen hasen bulduğudur. Husün-kubuh hakkındaki görüşlerini özetlediğimiz Gazzâlî'nin, aklın hasen bulduğu ile taabbüdü kabul etmeyeceği açıktır. Ona göre istihsânın, Allâh Teâlâ'nın hükümlerini bilme kaynaklarından biri kılınması, onun Kitâb, sünnet ve icmâ ile eş konuma getirilmesi ve haber-i vâhidle ispatı mümkün olmayan asıllardan biri yapılması anlamına gelir. İstihsânda bulunan kişi, inceleme-araştırma yaparak delillerden istifâde etmezse vehim ve ilk akla gelen şeylere meyletmekten kendini alıkoyamaz. Ümmet, hiçbir âlimin inceleme araştırma yapmadan hevâ ve hevesine göre hüküm veremeyeceği konusunda icmâ' etmiştir.

---

[843] Usûl âlimlerinin istihsân tanımları için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, I, 472; II, 28; Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 223-253; Debûsî, *Takvîm*, 404-407; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 997-1038; Serâhsî, *Usûl*, II, 199-201; Bâcî, *İhkâm*, 694-695; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 449-451; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 121. Ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 116-134.

[844] Basrî'nin bu konudaki görüşleri için ayrıca bkz. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 189-194.

İstihsânın, ikinci olarak, müctehidin zihninde beliren ancak ifâde edip açıklayamadığı bir delil anlamında kullanıldığını belirten Gazzâlî, bunun da asılsız bir hayal olduğunu savunur. Çünkü ifade edilemeyen şeyin, vehim ve hayal mi, yoksa gerçek mi olduğu bilinemez. Mâhiyeti bilinmeyen bu şeyle hüküm vermenin câiz olduğu hiçbir aklî ve sem'î delile dayanmaz.

İstihsânın üçüncü kullanımının da Kur'ân veya sünnet deliline dayanarak bir meselede benzerlerinin hükmünü terk etmek anlamına geldiğini belirten Gazzâlî, bu yapılanın istihsân olarak isimlendirilmesini yanlış bulur. Gazzâlî'nin, zikrettiği anlamlar arasında Hanefî usûlcülerin tariflerine yer vermeyerek istihsânı keyfîlik olarak değerlendirme eğiliminin ağır bastığı görülür. Hâlbuki Basrî ve istihsânı kabul eden diğer âlimler de hiçbir delile dayanmaksızın keyfî hüküm vermeye karşı olduklarını açıkça dile getirmektedir.

Hanefîlerin istihsân deliline karşı çıkanların çoğunun, söz konusu meselelerde benzer hükümler vermesi, aralarındaki anlaşmazlığın genellikle lafzî olduğu sonucuna götürmektedir.[845] Ancak ihtilâfın lafzîliği, bazı taraflar açısından kabul edilebilir ise de Zâhirîler gibi ta'lîle karşı çıkanların istihsânı reddi,[846] sadece lafız anlaşmazlığına bağlanamaz.

Denilebilir ki istihsânın, "husün" kökünden türemiş bir kelime oluşu, husün-kubuh meselesiyle doğrudan bir irtibâtının kurulmasına sebep olmuş, başta Şâfiîler olmak üzere, muhâliflerde bu metoda karşı bir önyargı oluşturmuş ve tepkilerini büyütmüştür. Basrî ve Gazzâlî'nin istihsân delili hakkındaki duruşları da husün-kubuh meselesindeki görüşleri ile paralel farklılıklar içermektedir.

2. İstıshâb

Fıkıh Usûlü'nde istıshâb, aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemidir.[847] Zâhirî ve Mâlikî usûlünde önemli bir yer tutan istıshâb yöntemini çoğunlukla Şâfiî ve Hanefî fakihler de kabul etmiştir. Usûl âlimleri, istıshâbın, berâet-i

[845] bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 969-974.
[846] bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 997-1038; VIII, 1409 vd.
[847] bkz. Ali Bardakoğlu, "İstıshâb" *DİA*, XXIII, 376-381.

asliye istıshâbı, şer‘î hüküm istıshâbı, ibâha-yı aslîye istıshâbı, icmâ‘ istıshâbı ve istıshâb-ı maklûb gibi çeşitlerinin delilliği hakkında da ihtilâf etmiştir.[848]

Basrî, şer‘î hükme ulaştıran yolları, aklî ve sem‘î olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci grupta, aklın hükmü üzere kalma yolunu zikretmekte ve istıshâbın bununla karıştırıldığını belirtmektedir. Basrî, istıshâbu'l-hâl konusunda aklî istidlâlin doğru (sahih) olduğu ve olmadığı hususların karıştırıldığı, istıshâb ederken aklen veya şer‘an ‘asıl’ olanın ne olduğunu tesbitte bir takım hatalar yapıldığı; bazen başka bir delille ulaşılmış hükmün, istıshâb ürünü zannedildiği gibi önemli eleştirilerde bulunur. Ayrıca hükmün bir delil sebebiyle istıshâb ile delilsiz olarak istıshâbının da birbirine karıştırıldığını belirtir.

Basrî'nin, istıshâb yöntemine, konumuzla ilgili olarak, getirdiği en önemli eleştiri, yeni olayların ortaya çıkışının, hükümleri değiştirmeyeceği genellemesinin yanlışlığıdır. Ona göre yeni olayların meydana gelmesiyle maslahatların değişmesi mümkündür. Bütün ifâdelerinden yola çıkarak Basrî'nin istıshâbı tamamen reddettiği söylenemez. Çünkü berâet-i zimme istıshâbını ve müctehidlerin ihtilâfı durumunda mevcut görüşlerden -üzerinde ittifak edilen- en azını almayı kabul etmektedir.

Gazzâlî ise istıshâbı, şer‘î delillerin dördüncüsü olarak akıl delili ile birlikte zikretmektedir. Gazzâlî, akıl delili ile teşrîden önce, zimmetin vâciblerden temiz olmasını; mükelleflerin fiillerinde herhangi bir kısıtlama bulunmamasını kasteder. Ona göre aslî nefyi değiştiren şer‘î bir hüküm gelinceye kadar ‘hüküm’ bulunmadığı akılla bilinir.

Gazzâlî, "delili bilmenin yokluğu"nun hüccet olmadığını; ancak "delilin yokluğunu bilme"nin hüccet olduğunu belirtir. Müctehidin delilin yokluğu konusundaki zannı, amel söz konusu olduğunda, bilgi konumundadır. Araştırma bakımından elinden gelen her şeyi yaptığına kâni olan müctehidin, sem‘î delil bulunmadığını söylemesi helâl olur.

[848] bkz. Debûsî, *Takvîm*, 400-401; İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 779-825; Bâcî, *İhkâm*, 700-705; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 273-277; Şîrâzî, *el-Lüma‘*, 122-123; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1135-1141; Serahsî, *Usûl*, II, 223-226; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 365-381; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, III, 190-211; Refik el-Acem, *Mevsû‘a*, I, 147-152.

Gazzâlî'ye göre bir fiilin, delilsiz vâcib kılınması imkânsızdır. Mükellefe ulaşmayan delil ise 'delil' sayılmaz. Çünkü her iki durumda da mükellef, gücünün üstündeki bir fiille yükümlü tutulmuş olur. Gazzâlî'nin bu görüşlerinin, Basrî ile olan benzerliği dikkat çekicidir.

Gazzâlî, istıshâbın dört anlamını zikredip bunlardan yalnız icmâ' istıshâbını reddeder. İtiraz gerekçesi olarak yeni olayların meydana gelmesiyle maslahatların ve dolayısıyla hükümlerin değişebileceğini öne sürmektedir. Zikredildiği üzere Basrî, aynı gerekçeyle Gazzâlî'nin kabul ettiği bazı istıshâb çeşitlerine de karşı çıkmaktadır.

Gazzâlî'ye göre istıshâb, değiştirici bir delilin bulunmaması şartıyla, mevcut delilin, hükmün sübûtuna ve devamına delâlet ettiği konular dışında, hüccet olamaz. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre istıshâb, delili bilmenin yokluğu değil; aksine, bir hüküm değiştiricinin bulunmadığına dâir bilgi yahut zanla birlikte aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibarettir. Bu ifâdelerden yola çıkarak Gazzâlî ile Basrî arasında istıshâba bakış açısından bir fark olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca Gazzâlî'nin kabul ettiği bazı istıshâb türleri bakımından, Basrî'nin "başka bir delille sâbit olan hükmün istıshâb ürünü olduğunun zannedildiği" eleştirisinde haklılık payı olduğu görülmektedir.

İstıshâbın, şer'den önce ve sonra, hakkında nass bulunmayan fiillerin hükmü, dolayısıyla aklın husün-kubha hükmetme yetkisiyle ilgili tartışmalarla olan bağlantısı açıktır. Ancak Basrî ile Gazzâlî'nin husün-kubuh meselesindeki, özellikle de akla bakış açılarındaki farklılığın, istıshâb meselesinde aralarında ciddî bir ayrılığa yol açtığı söylenemez. Basrî, Gazzâlî'ye oranla istıshâba daha temkinli yaklaşsa da iki müellifin yöntem olarak istıshâba bakışları ve getirdikleri eleştirilerde benzerlik görülmektedir.

İstıshâb delilinin, husün-kubuh meselesi açısından önem arzeden bir başka yönüne de değinmekte yarar vardır. Bu yöntemin, hakkında nass bulunmayan bir fiilin hükmünü tespit konusunda aklın yetkisini son derece kısıtlayan ve bu bakımdan aşırılıkla itham edilen Zâhirîler gibi bazı âlimler için pratikte kurtarıcı bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bu durum, kıyas ve istihsân gibi yöntemlere karşı çıkanların, nasslar hâricinde bir delile ihtiyaç duyduğunu göstermesi bakımından önem arzeder. Her ne kadar Zâhirîler, kabul ettikleri istıshâbın şer'î olduğunu söyleseler de bu

yöntemde aklın rolü yadsınamaz.

3. İstıslâh

İstıslâhın bir hüküm çıkarma metodu olarak kabulü veya maslahat-ı mürselenin hüccetliği, usûlcüler arasında ilk dönemden itibâren tartışma konusu olmuştur. Kıyasa ve hükümlerin ta'liline karşı çıkan Zâhirîler ile diğer bazı fırkalar, bu yöntemi reddetmiştir. Başta İmam Mâlik olmak üzere Mâlikîlerin çoğu ve uygulamada farklı isimler verseler de Şâfiî, Hanefî ve Hanbelîlerin de büyük çoğunluğu belli şartlarla maslahat-ı mürselenin hüccetliğini kabul etmiştir.[849]

Eserinde maslahat kelimesini çok sık kullanan Basrî, istıslâh metodundan veya hüküm çıkarırken hangi şartlarla maslahata itibâr edileceğinden sistemli biçimde bahsetmez. Ancak maslahatla ilgili genel açıklamalarını değerlendirmek sûretiyle, onun ıstıslâh metoduna bakış açısı hakkında fikir sahibi olmak mümkündür.

Basrî'nin, husün-kubuh düşüncesinin temelini oluşturan en önemli görüşlerinden biri, zâtı menfaat ve zarardan münezzeh olan Allâh Teâlâ'nın, kullara ancak maslahatlarını emredeceğidir. Ona göre, Allâh Teâlâ gerek teklîfin şeklinde gerekse muhtevâsında kulun maslahatını gözetmektedir.

Teklîfte maslahatın gözetildiğini savunan bir kimse olarak Basrî'nin, istıslâhı hükme ulaşma yollarından biri kabul etmesi, beklenen bir durumdur. Açıkça böyle bir hüküm çıkarma yönteminden söz etmese de Basrî'nin genel bakış açısında bu kabulü imkânsız kılan bir nokta görülmemektedir. Basrî'ye göre, Nebî (sav)'nin, ümmetine, kendilerine tebliğ ettiği konuların dışında kalan meselelerde, maslahatlarına uygun davranabileceklerini söylemesi mümkündür.

Maslahatla ilgili ifâdelerinden anlaşılan belki de en önemli husus, Basrî'nin maslahattan kastının, nefsin istekleri veya dünyevî arzular olmadığıdır. Bazen zorluk ve

[849] Mezheplerin bu konudaki görüş ve ihtilâfları için bkz. Mustafa Dîb el-Buğa, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fîhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, Dımeşk ty. s. 41-59; Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-maslahati fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982, s. 352-386; Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 152; II, 1432-1441; Şükrü Özen, "İstıslâh" *DİA*, XXIII, 383-388.

sıkıntı içeren fiiller de kulun maslahatına olabilir. Hiç şüphesiz Gazzâlî de bu konuda aynı görüştedir.

Basrî'ye göre zararın kubhunda, akıl, ancak onun bir maslahat veya tam bir menfaat içerdiğine delâlet eden şer'î bir delil bulunmaması şartıyla yeterli olur. Bu şart bulunmadan akıl yeterli olamaz.

Basrî'nin, huzurdaki kimsenin Nebî (sav)'ye sormadan ictihâd etmesini aklen câiz görmeyişi, onun maslahata bakışını özetleyen önemli bir örnektir. Basrî, bu görüşünü, maslahata dayandırmaktadır. Diğer taraftan bu görüş, aklın, sadece şer'î bir delil bulunmadığı durumlarda maslahata göre hükmedebileceğini göstermektedir. Basrî'nin, şer'î bir delil araştırmadan ictihâda kalkışmanın câiz olmayışını, maslahata dayandırması ve bunun aklın gereği olduğunu savunması dikkate değer bir bakış açısıdır.

Basrî, şer'î hükümlerde gözetilen tüm maslahatların akıl tarafından bilinemeyeceğini açık biçimde ifâde eder. Ona göre şer'î maslahatlar ve mefsedetler, yapmak veya terk etmek suretiyle şeriatte taabbüd edilen fiiller olup sadece şer' ile bilinir. Basrî, akılda bunlara dâir bir delil bulunmadığını belirtir. Kul, örneğin Ramazan orucu gibi bir fiilin övgü gerektirip gerektirmeyeceğini, onu vücûb bakımından diğer fiillerden ayıran özellikleri, bu tür ibâdetleri âcilen gerektiren bir fayda veya def-i zarar bulunduğunu akılla bilemez; dolayısıyla onların niçin gerektiğini de söyleyemez.

Basrî'nin maslahatların her zaman akıl tarafından bilinemeyeceği görüşü, beraberinde kulun maslahatı tespitte yanılabileceğini ve bu konuların ictihâdî olduğunu kabulü getirmektedir. Basrî'ye göre müctehidin, her zaman ictihâdıyla maslahatı yakalaması mümkün olmayabilir. Ancak müctehidin, fer'in asla benzediğini zannederek o fiili yapmasının maslahat olması da imkânsız değildir. Mükellef, fer'in o asla veya bir başkasına benzerliği konusunda zanna ulaşmak için inceleme-araştırma (nazar) yapmadığında ise maslahatı elinden kaçırır. Bu durumda müctehid, zanna dayanarak amel etmenin maslahat olduğunu bilir.

Hikmet sahibi Allâh Teâlâ'ya, yanlış olma ihtimâli taşıyan maslahatlarla taabbüd edilmesinin câiz olmadığı görüşü, Basrî'ye göre yanlıştır. Basrî, maslahatlara

ulaştıran emârelerin, ancak nassla belirlenmiş asıllara dayanan emâreler olduğu görüşündedir. Burada maslahatın varlığı zannedilmemekte, aksine zanna göre amel maslahat olmaktadır.

Basrî'nin maslahatla ilgili olarak dikkat çektiği önemli hususlardan biri, onların zamana, mekâna, fâile, fiil ve fâilin içinde bulunduğu hal ve şartlara göre değişkenlik arzetmesidir. Maslahatların, yeni olayların meydana gelmesiyle değişmesi mümkündür. Allâh Teâlâ'nın, kulun fiilini, bir vakitte maslahat, başka bir vakitte ise mefsedet kılmasına bir engel yoktur. Allâh Teâlâ, maslahat olduğu vakitte fiili emreder; mefsedet olduğu vakitte de yasaklar. Çocuğa gösterilen şefkatin, bir vakitte maslahat, başka bir vakitte mefsedet olması mümkündür. Sağlık, hastalık, zenginlik ve fakirlik de bir vakitte maslahat iken bir başka vakitte olmayabilir. Maslahatlar kişilere göre değişebileceğinden, mükelleflerin bütün maslahatlarda ortak olması gerekmez. Bir fiilin, aynı vakitte, biri için maslahat olup başkası için olmaması mümkündür. Peygamberlerin farklı şeriatlerle gönderilmesi, ibâdetlerin neshinin mümkün oluşu, seferînin namaz konusunda maslahatının mukîmden farklı oluşu bu sebepledir.

Maslahatın değişkenliği, ictihâd konusunda da kendisini gösterir. Basrî'ye göre, ictihâd bir fiile götürdüğü zaman onun maslahat, başka bir fiile götürdüğü zaman da aynı fiilin mefsedet olması imkânsız değildir. Bazı mükelleflerin maslahatının, en kuvvetli emâreye göre; bazısının maslahatının da daha zayıf emâreye göre amel etmek olmasına bir engel yoktur. Aynı şekilde bazısının maslahatının, nass ve ilme dayanarak; diğer bazısının maslahatının da zann ve emâreye dayanarak amel etmek olmasına bir mâni bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allâh Teâlâ kimin maslahatı, hangisini gerektiriyorsa onu kendisine ilhâm etmiş, diğer emâreyi anlamaktan kişiyi alıkoymuştur.

Akıl tarafından her zaman bilinemediğine ve hata ihtimali bulunduğuna göre, maslahatı bilmek için nasıl bir yol takip edilmelidir? Basrî'nin bu soruya cevabı, konunun husün-kubuh meselesiyle olan iç içeliğini açıkça göstermektedir. Ona göre istidlâlde bulunan kimse, Allâh Teâlâ'nın Hakîm ve Âlim olduğunu bildiği zaman, O'nun, mükellefin maslahat ve mefsedetlerini kendisine göstermemesinin câiz olmadığını da bilir. Müctehid, bir olay hakkında, aklın hükmünü değiştiren şer'î bir delil

bulunup bulunmadığını incelemelidir. Bu noktada müctehidin, "Maslahat aklın gerektirdiği hükümden farklı olsa Allâh Teâlâ'nın buna dâir bir delil göndermemesinin câiz olmayacağını" bilmesi şarttır. Allâh Teâlâ, mükellefi, maslahat ve mefsedet arasında muhayyer bırakmaz. Eğer şer'de, aklî hükmü değiştirmeye bir delil bulunursa o hüküm terkedilir. Çünkü akıl, hükümlere ancak, onları değiştiren bir şer'î delil bulunmaması şartıyla delâlet eder.

Gazzâlî'ye gelince, istıslâh adıyla bir hüküm çıkarma yöntemi olarak müstakil bir başlık açan ilk müellif olarak o, bu konuyu ihtilâflı görüş ve deliller eşliğinde sistematik biçimde işlemiş ve kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Gazzâlî, kuvvet bakımından maslahatları, zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üç kademede sıralar. Bu sıralama ile maslahat kavramındaki esnekliği ve keyfî hükümlere açık oluşu, mümkün olan en az seviyeye düşürmeyi hedeflediği söylenebilir.

Gazzâlî'ye göre, bir müctehidin, zarûret derecesindeki maslahatlar söz konusu olduğunda, belli bir asla dayanmadan hükmetmesi mümkün; ancak hâcî ve tahsînî maslahatlar söz konusu olduğunda -bir zâruretin yerine geçmedikçe- delile dayanmaksızın hüküm vermesi câiz değildir. Gazzâlî'ye göre, itibâr edilecek maslahatın, zarûrî, kat'î ve küllî olmak üzere üç özelliği taşıması gerekir. Gazzâlî, ayrıca maslahatı tespitte kullanılan bazı genel ilkelere de işâret eder. Bunlar, iki zarardan, daha büyük olanın engellenmesi gerektiği, çok nâdir gerçekleşen hallere itibâr edilmemesi gerektiği, iki maslahat ya da amacın çatışması durumunda, daha kuvvetli olanın ağır basacağı vb. ilkelerdir.

Maslahat, fayda elde etmek veya zararı gidermekten ibâret olmakla birlikte Gazzâlî, kastedilen maslahatın, kulların amaçlarını değil, şer'in amaçlarını korumak olduğuna dikkat çekmektedir. Maslahat, ancak böyle anlaşılması durumunda delil kabul edilebilir. Şer'in amaçları ise yalnız Kitâb, Sünnet ve icmâ ile bilinebilir. Ancak tek bir delile değil de sayısız delile dayandığı için bu metod kıyas değil istıslâh (maslahat-ı mürsele) adını almıştır. Bu amaçları korumaya yönelik olmayan maslahatlara itibâr eden kimse, istihsânda bulunan gibi, kendi başına şer' vaz' etmiş olur. Gazzâlî'ye göre, bu şartlar çerçevesinde, maslahatın hüccetliği karşı çıkılamayacak kesinliktedir.

İstıslâhın bir hüküm çıkarma metodu olarak kabulü, şer‘î hükümlerin kulun maslahatının gözetilerek konulduğunu; hükümlerde Allâh Teâlâ’nın gerçekleşmesini istediği bazı amaç ve maksatların bulunduğunu; bir kısım nassların ta‘lil edilebildiğini de kabul etme anlamı taşımaktadır. Basrî ve Gazzâlî’nin görüşleri, bu çerçevede kıyaslandığında farklı düşünmedikleri görülür. İfâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla Basrî ve Gazzâlî, istıslâh ile hükmedilen meseleleri ictihâd konusu olarak görmekte ve düşüncelerinin aksinin iddiâ edilmesini mümkün bulmaktadır. Nitekim zikredilen esaslarda aynı görüşte olmalarına rağmen Basrî, Gazzâlî ve diğer bazı Usûl âlimleri, maslahatla ilgili örnek meselelerin hükmünde ihtilâfa düşmüştür.

İstıslâh ya da mesâlih-i mürsele delilinin, hikmet, maslahat, hüküm, illet ve ta‘lil, aklın hüküm koyma yetkisi gibi doğrudan husün-kubuh meselesini ilgilendiren konular etrafında tartışıldığı görülür. Özellikle hükümlerin ta‘liline ve maslahata itibâra karşı çıkanların, maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmemesi, husün-kubuh anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Maslahat-ı mürseleyi delil kabul edenlerin de koydukları kayıt ve şartlar, yine husün-kubuh telakkîleriyle şekillenmektedir. Aklın şer‘in yokluğunda hasen ve kabihe hükmedebileceğini savunanlar açısından maslahat-ı mürseleyi kabulün hiç de zor olmayacağı açıktır. Ancak bunun aksini savunanlar açısından bir çelişki bulunup bulunmadığı tahlile muhtaçtır. Bu anlamda, Zâhirîlerin ve İmâm Mâlik’e muhâlefet eden[850] Bâkıllânî gibi bazı Mâlikîlerin istıslâhı reddetmesi, kendi düşünce sistemleri bakımından bir tutarlılık olarak değerlendirilebilir. Basrî açısından böyle bir çelişkiden söz edilemeyeceği âşikârdır. “Maslahat”tan ne kastettiğini açıkladığı ve onu bir takım şartlara bağladığı için Gazzâlî’nin de böyle bir çelişkiye düşmediğini söylemek mümkündür.

4. Şer‘u Men Kablenâ

Şer‘u men kablenâ yani geçmiş ümmetlerin şeriatlerinin, Nebî (sav) ve ümmeti için delil kabul edilip edilmediği Usûl âlimleri arasında tartışılmıştır. Tartışmaların yoğunlaştığı nokta, şer‘in, önceki ümmetlerin şeriatine âit olduğunu bildirdiği ancak mükellefi, bunlarla yükümlü kılıp kılmadığına dâir beyânda bulunmadığı konulardır.

[850] İstıslâh yönteminin İmam Mâlik’e nispetinin tartışmaya açık olduğu hakkında bkz. Özen, “İstıslâh”, *DİA*, XXIII, 384-385.

Cumhura göre Hz. Peygamber (sav) ve ümmetinin, öncekilerin şeriatiyle yükümlü kılınması aklen mümkündür. Ancak Mu'tezile'den bir grup buna karşı çıkar. Böyle bir teklîfi, aklen mümkün görenler de şer'an hüccetliği konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. [851]

Basrî, aklen câiz olsa da Hz. Peygamber (sav)'in ne nübüvvetten önce ne de sonra öncekilerin şeriati ile amel etmediğini, ümmetinin de bu konuda kendisine tâbi olduğunu savunur.[852] Gazzâlî'ye göre de öncekilerin şeriati hüccet olamaz ve onunla amel edilemez.[853]

Öncekilerin şeriati ile ameli aklen câiz görmeyenler, bu görüşlerini, aynı şeriatle amel etmek üzere yeni bir peygamber gönderilmesinin faydasız ve abes oluşuna dolayısıyla husün-kubuh düşüncelerine dayandırmaktadır. Basrî ve Gazzâlî'nin bu iddiâya aynı üslûpla karşı çıkışı ve bu meselede aynı görüşü paylaşması, aralarındaki istidlâl yöntemi benzerliğinin bir başka göstergesidir. Diğer taraftan öncekilerin şeriati ile ameli aklen câiz görenlerin bir kısmı da bu düşüncelerini, husün-kubha dayandırmaktadır. Nitekim hasenliği ve kabihliği, fiilin zâtına veya sıfatlarına âit özellikler olarak kabul eden birinin, önceki şeriatlerde hasen/kabih olan bir fiilin, sonraki şeriatlerde de hasen/kabih olmasını mümkün görmesi muhtemel bir durumdur.

IV. HÜKÜM ÇIKARMA YOLLARI

Usûl eserlerinde "Hüküm çıkarma (istinbât, istidlâl) yolları" başlığı altında, nasslardan yahut diğer şer'î delillerden hüküm elde etme usûlü ele alınmakta, özellikle bu hususlaki dil kâidelerine yer verilmektedir. Lafız ve mânâ tahlili, doğru bir hüküm çıkarmak için tek başına yeterli olamayacağından usûlcüler genellikle, şer'in maksatları, nesih, tahsis, teâruz ve tercih gibi konuları da bu bölümde işlemektedir. Aslında kıyas, istihsân, istıslâh, istıshâb gibi, zaman içinde "Fer'î Deliller" başlığı altında toplanmış hüküm çıkarma yöntemlerinin de bu başlık altında değerlendirilmesi, kaynak ve metod ayrımının görülmesi açısından daha isâbetli olacaktır.

---

[851] bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 503-510; Debûsî, *Takvîm*, 253-255; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 453-462; Bâcî, *İhkâm*, 400-405; Serahsî, *Usûl*, II, 99-105; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 208-225; Refik el-Acem, *Mevsû'a*, II, 799, 819.
[852] Basrî, *el-Mu'temed*, II, 899-907.
[853] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* I, 245-260.

A. EMİR VE NEHİYLE İLGİLİ MESELELER

Usûl âlimleri, hitâbın en önemli iki şekli olması nedeniyle emir ve nehyin anlaşılmasına büyük özen göstermiştir.[854] Husün-kubuh meselesi açısından bakıldığında bu konularla ilgili, ilk ve en önemli tartışma, emir ve nehyin, bir fiilin hasen veya kabih olduğunu bildirme mi yoksa tayin etme mi niteliği taşıdığı hususundadır. Bir başka ifâdeyle fiil, emredildiği için hasen, nehyedildiği için kabih midir?

Basrî ve Gazzâlî'nin, genel olarak emir ve nehiyle ilgili ortak konulara yer verdiği görülür. Ancak Gazzâlî, bu iki konuyu bütün boyutlarıyla ele almaya çalıştığı için kendinden önceki müelliflere nazaran daha çok sayıda meseleyi müstakil olarak incelemiştir. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde bunlardan husün-kubuh meselesiyle irtibatı bulunanlar zikredildiğinden, burada müelliflerin görüşlerinin ayrıntısına girmeden, hasen-kabih anlayışlarından doğan yaklaşım farklarına veya benzerliklerine işâret edilecektir.

1. Emrin Tanımı ve Hakikati

Emrin tanımı ve hakikatiyle ilgili bazı noktalarda Basrî ile Gazzâlî'nin görüşlerinde farklılık bulunmaktadır. Basrî, emrin, fiilin yapılmasını bizzat gerektiren bir söz olduğunu savunurken Gazzâlî, itaat gerektirmesinin, emrin zorunlu bir özelliği olmadığı, sadece Allâh Teâlâ'ya itaat edileceği görüşündedir. Ayrıca Basrî'ye göre emredenin derece bakımından emredilen kişiden üstün olması gerekirken Gazzâlî'ye göre bu, şart değildir.

Basrî ile Gazzâlî, "إفعل/yap!" sözünün hakikati hakkında da farklı düşünmektedir. Basrî'ye göre "yap (افعلْ)" sözü, müşterek bir söz değil; yalnız talep ve emir hakkında hakikat, bunların dışında kullanıldığında mecazdır. "Yap (افعلْ)" lafzı, vücûbu gerektirir. Basrî, akıl sâhibi herkesin, emre isyan eden kişiyi kınamanın hasen olduğuna hükmedeceğinin de altını çizer. Gazzâlî'ye göre ise Araplar bu sîgayı birkaç anlamda kullanmıştır. Vücûb veya nedbden hangisini ifâde ettiği; aklın zarûreti, inceleme-araştırma veya dil bilimcilerden yapılmış mütevâtir bir nakil ile bilinmediğinden, bu konuda tevakkuf etmek gerekir.

[854] Usûl âlimlerinin emir ve nehiy tanımları için bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 259-286; II, 1652-1668.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, emir sîgasının 'vücûb' için olduğunu ve bir karine bulunmadıkça başka anlamlara hamledilemeyeceğini savunur. Emreden kişi, emir ile fiilin kesinlikle yapılmasını talep etmiştir. Emreden, kendisi hakkında menfaat ve zararın imkânsız olduğu Hakîm (hikmet sahibi) ise fiilin kesinlikle yapılmasının vâcib olduğu bilinir. Vâcib kılma dışında bir anlamda kullanılması, emrin vücûb için vaz'edilmediğini göstermez. Gazzâlî'ye göre ise vücûb; karinelerle, emreden ile emredilen arasındaki bir âdet ve ahd ile ya da emre bitişik bazı durum ve sebeplerle anlaşılır.

Basrî'ye göre, emir sîgası, fiili talep için yeterli olmayıp âmirin 'amaç' (garaz) veya "irâde"si de bulunmalıdır. Bununla birlikte, bazı Mu'tezilîlerin savunduğu emrin irâde için vaz' olunduğu görüşü, hem Basrî hem de Gazzâlî tarafından kabul görmemiştir. Gazzâlî'nin dikkat çektiği üzere bu konunun da husün-kubuh meselesiyle yakın irtibâtı bulunmaktadır. Gazzâlî, bu iddiânın doğru kabul edilmesinin, ma'siyetlerin emredilmiş ve irâde edilmiş olduğu neticesini doğuracağına dikkat çeker. Çünkü kâinatın hepsi irâde edilmiştir. Ya da bu ma'siyetlerin Allâh Teâlâ'nın irâdesine aykırı olarak gerçekleştiğini kabul anlamına gelir ki bu kabihtir. Gazzâlî, işaret ettiği bu çıkmazdan kurtulmak için, emri irâdeden ayırmak ve efendinin, irâde etmediği bir şeyi kölesine emredebileceğini iddiâ etmek zorunda kalan âlimler bulunduğunu belirtmektedir. Gazzâlî bu görüşe katılmamakla birlikte, meselenin Usûl'ün sınırları dışında kaldığını belirterek –kendi ifadesiyle- bu çıkmazdan kurtulmanın nasıl mümkün olacağına açıklık getirmemiştir.

Emrin ve "yap!" sîgasının delâleti hakkındaki tartışmaların, emir, vücûb, nedb, hüküm, irâde vb. kavramların tanımıyla ilgili olduğu düşünülürse konunun husün-kubuh meselesiyle irtibatı bulunduğu açıktır. Nitekim tartışmanın neredeyse tüm tarafları görüşlerini ispat ve karşı görüşü tenkit ederken husün-kubuh meselesine dayanan deliller öne sürmüştür. Basrî'nin de emrin delâletiyle ilgili düşüncelerini, dil ve mantık kurallarının yanı sıra husün-kubuh görüşleriyle temellendirdiği görülür. Örneğin emrin husne delâletini, bizzat sîgaya bağlamamaktadır. Çünkü bazen insan, emir sîgasıyla -kendi menfaati sebebiyle- kabihi ve mübahı isteyebilir. Ancak, hakkında menfaat ve

zararın imkânsız olduğu Hakîm'den sâdır olduğu veya nakledildiği zaman, bu lafzın, kabih veya mübah olmayan bir fiile dâvet ve onu talep anlamı taşıdığı bilinir.

Basrî, emrin fiili talepte kesinlik ifâde edişini de husün-kubuh temelinde delillendirir. Ona göre kişinin yararına olacağını, fakat terk etmekle zarar görmeyeceğini bildiği halde Hakîm'in, bir fiili kesin biçimde emretmesi câiz değildir. Bu ancak mükellefe, fiilin, mendûb yani terkinin mümkün olduğu açıklanırsa hasen olur. Bu açıklanmadığı zaman, vücûb sâbit olur. Çünkü zâtı menfaat ve zarardan münezzeh olan Allâh Teâlâ, kullara ancak maslahatlarını emreder.

Gazzâlî de yine kendi husün-kubuh görüşlerine paralel olarak emrin ve "yap!" sîgasının delâletinde dil veya mantık kurallarından ziyâde Allâh Teâlâ'nın tek hüküm koyucu oluşuna dayanmaktadır. Netice olarak Basrî ile Gazzâlî'nin husün-kubuh anlayışındaki farklılığın, bu konudaki görüşlerine doğrudan yansıdığını söylemek mümkündür.

2. Emrin İczâ'a Delâleti

Fıkıh Usûlü'nde, iczâ', emredildiği şekilde yapılan fiilin, emrin mükellefin uhdesinden düşmesinde yeterli oluşu veya kazânın gerekmemesi anlamında kullanılmaktadır.[855] Basrî'ye göre fukahânın tamamı, Gazzâlî'ye göre ise bazısı, emrin, emredilen fiilin iczâ'ına yani emri yerine getirmiş olma bakımından yeterli olduğuna delâlet ettiği görüşündedir. Emrin iczâ'a/yeterliliğe delâlet etmediğini savunanlar, Gazzâlî'ye göre Mütekellimîndir. Basrî, bu görüşü savunanlar arasında özellikle hocası Kâdî Abdülcebbâr'ı zikreder.

Emrin iczâ'a delâleti, Basrî ile Gazzâlî'nin meselelere yaklaşımdaki benzerliklerini gösteren konulardan biridir. Her ikisi de hocalarının veya mezhep büyüklerinin görüşünü doğrudan kabul etmek yerine, konu hakkında düşünüp inceleme yapmak ve daha sonra karar vermek gerektiğini savunmaktadır.

Yaptıkları incelemenin sonunda Basrî ile Gazzâlî'nin aynı noktada buluştuğu görülür. Her ikisine göre de emir, söz konusu fiil, vasıf ve şartlarına uygun biçimde

[855] Emrin iczâ'a delâleti hakkındaki görüşler için bkz. Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 225-228; Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 27-28.

kusursuz olarak edâ edildiğinde, iczâ'a delâlet eder. Fiilin böylece müczi' sıfatını kazanması, Basrî'ye göre taabbüd yükümlülüğünün düşmesinde yeterli olduğu; Gazzâlî'ye göre de kazâsının vâcib olmadığı anlamına gelir. Gerekli şartlar tam olarak yerine getirilmemiş ise emir iczâ'a delâlet etmez.

3. Emrin Fiilin Zıddının Nehyine ve Kubhuna Delâleti

Mutlak emrin, söz konusu fiilin kesin biçimde talep edilmesi dışında, o fiilin zıddı hakkında da bir delâlet taşıyıp taşımadığı ihtilâflıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın da aralarında bulunduğu Basra ekolünden Mu'tezilî âlimler, emrin, mutlak olarak fiilin zıddını yasaklama anlamına gelmediğini savunmaktadır. Konuyu, emrin tekrara delâleti çerçevesinde ele alan Gazzâlî de aynı görüşü paylaşmakta ve bu hususta Bâkıllânî'ye muhâlefet etmektedir. Gazzâlî, emrin, fiilin tekrarına delâlet etmeyip bir defa yapılmasını talep anlamı taşıdığı görüşüne dayanarak bir fiili emretmenin, mutlak olarak zıddını yasaklama anlamı taşımayacağını savunur. Bazı Usûl eserlerinde, -pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da- Mu'tezile hakkında yanlış genellemeler yapıldığı, Basrî ve Gazzâlî'ye de farklı görüşler isnâd edildiği görülmektedir.[856]

Basrî'ye göre burada önemli olan emrin, mânâ bakımından, fiilin zıddını yasaklama anlamına geldiği iddiâsının nasıl temellendirildiğidir. Mükellefi, emredilen fiili yapmaktan alıkoyan her şeyin yasak olduğu, buradan hareketle zıddının da haramlığına delâlet ettiği iddiâ edilmekte ise Basrî'ye göre, bu doğrudur. Vâcibin yapılmasına engel olan her şeyin kabih olduğu; dolayısıyla vücûba delâlet eden bir emrin, zıddının kubhunu gerektirdiği iddiâ edilmekte ise bu da doğrudur. Ancak aynı görüş, emrin nedbe delâlet ettiği ve zıddının yapılmamasının evlâ olmasını gerektirdiği; bir fiili irâde etmenin, zıddını kerih görme anlamı taşıdığı iddiâlarına dayandırılırsa yanlış olur.

Nehyin, zıddını emir mânâsı taşıması[857] hakkında da Basrî ile Gazzâlî'nin benzer görüşlere sahip olduğu görülür. Nehiy, Basrî'ye göre fiili yapmamaya çağrıdır. Nehyin, yasaklananı terketmenin ancak kendisiyle mümkün olduğu fiili emretme mânâsı taşıması gerekir. Yasaklanan fiilin tek bir zıddı varsa ve yasaktan kaçınmak

[856] Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 228- 233 (Ayrıca bkz. s. 228'deki 4 ve 5 nolu dipnot).
[857] Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 233-234.

ancak zıddına yönelmekle mümkün oluyorsa bu takdirde nehiy bizzat, zıddının vâcib olduğuna delâlet eder. Eğer birçok zıddı varsa ve yasaktan kaçınmak ancak onlardan birine yönelmekle mümkün oluyorsa bu durumda nehiy, bedelli olarak bu zıtların her birini emretme anlamına gelir.[858]

Gazzâlî de zıddı hakkında hüküm ifâde etme bakımından emir ile nehyin farklı olduğu görüşündedir. Gazzâlî, emir ve nehyin, zıddına delâletinin husün-kubuhla gerekçelendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre emir ve nehiy, husün ve kubha delâlet etmez. Dilde, kabihin emredilmesine de "emir" adı verilir. Şer'î emir, husne; şer'î nehiy de kubha delâlet etmez. Gazzâlî'ye göre, hasen 'emredilen'; kabih ise 'yasaklanan'dır. Husün ve kubuh, eşyanın zâtına âit özellikler olmadığı gibi illet ya da kendisine tâbî olunan durumlar da değildir. Aksine hasenlik ve kabihlik, emir ve nehye tâbîdir.

Emrin, mutlak olarak zıddının nehyine delâlet etmediği, nehyin ise yasaktan kaçınmayı mümkün kılan fiili emir mânâsı taşıdığı sonucunda birleşseler de Basrî ile Gazzâlî'nin dayandığı temellerin farklı olduğu görülmektedir. Nitekim her iki müellifin de emir ve nehiy hakkındaki görüşleri, husün-kubuh hakkındaki düşüncelerine uygun biçimde şekillenmiştir.

4. Emirle İlgili Diğer Meseleler

Husün-kubuh problemine atıfta bulunulan emirle ilgili konulardan biri de Allâh Teâlâ'nın, hüküm koyma yetkisini mükellefe bırakmasının câiz olup olmadığıdır.[859] Muhayyer vâcibi kabul eden Basrî, Nebî (sav)'e veya bir âlime "Hükmet! Çünkü sen sadece doğruya hükmedersin" denilmek sûretiyle hükmün tamamen mükellefin ihtiyârına bırakılmasını câiz görmez. Ona göre kul, maslahatın nerede olduğunu bilemez. Basrî'nin bu görüşü, onun aklın tek başına hükmettiği maslahata itibâr etmediğini, şer'in varlığında akla bağımsız hüküm koyma yetkisi tanımadığını göstermesi bakımından büyük önem arzeder.

Emirle ilgili bir başka mesele emir ve nehyin aynı fiili konu edinmesidir.

[858] Basrî, *el-Mu'temed*, I, 106-108.
[859] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 441-443; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, IV/a, 272-274.

İmkânsızla teklîfi kabul edenler dışında bütün âlimler, emir ve nehyin, aynı fiile yönelmesinin câiz olmadığında birleşmiştir. Aynı fiilin, farklı yönlerden emir ve nehye konu olmasını çoğunluk câiz görürken Mu'tezile'den bazılarının bunu da câiz görmediği yönünde rivâyetler vardır.[860] Bir mükellefin fiilinin, hem emre hem de nehye konu olmasıyla ilgili olarak tartışılan meselelerden en meşhuru, gaspedilmiş evde kılınan namazın hükmüdür.[861] Bu örnek, aynı zamanda nehyin fesâda delâleti hakkındaki tartışmanın da kapsamına girdiğinden, Basrî ve Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri aşağıda değerlendirilecektir.

5. Nehyin Fesâda Delâleti

Mutlak nehyin, yasaklanan fiilin fesâdını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür.[862] Bu ihtilâf, öncelikle fesâd teriminden ne anlaşıldığına ve nehyin delâletine, son tahlilde ise fiillerde husün-kubuh meselesine bağlıdır.

Basrî, konu hakkında hüküm vermeden önce, fiillerle gerçekleştirilmek istenen amaçlara dikkat çeker. Bu amaçlardan hareketle, ibâdetler söz konusu olduğunda, nehiy fesâdı gerektirirken; akit ve diğer fiillerde gerektirmeyeceğini söyler. Basrî'nin, bu görüşünü de husün-kubuhla temellendirdiği görülür. Ona göre, yasaklanan fiil taabbüd içermeyeceği için, ibâdet yükümlülüğünü düşüremez. Çünkü taabbüd, hasenliğine ilâve bir sıfat taşıyan fiili içerir. Nehiy ise yalnız hasen olmayan fiili ihtivâ eder. Nehyedilen fiili yapan kimse, kendisiyle kulluk edilen şeyi yapmamış olur; dolayısıyla taabbüd gerçekleşmemiştir. Basrî'ye göre sıradan fiiller hakkındaki nehiy, taabbüd konularındaki nehiyden farklıdır. Basrî'nin fiillerin amaçlarından yola çıkarak yaptığı bu ayrım, yine Mu'tezile ve Mâtürîdî Hanefîlerin fiilleri, kabih li-aynihî ve kabih li-gayrihî; nehyi de hissî/maddî ve şer'î[863] olmak üzere ikiye ayırmalarıyla örtüşmektedir.

Gazzâlî de haram kılınmış olan bir şeyin, tâat olarak gerçekleşmeyeceği ve Allâh Teâlâ'ya yaklaşma vesilesi olamayacağı görüşündedir. Fiilin bir hükme sebep

[860] bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 295-307; Tûfî, *Der'u'l-kavl*, 120.
[861] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 355; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 284-293.
[862] Konu hakkındaki ayrıntılar ve farklı görüşler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 169-192; Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 339; Debûsî, *Takvîm*, 52-60; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 280-289; Bâcî, *İhkâm*, 234-236; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 25; Serahsî, *Usûl*, I, 80-94; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 155-281; Zuhaylî, *Usûl*, I, 236-243.
[863] H. Yunus Apaydın, "Fesâd", *DİA*, XII, 418.

kılınmasının ise farklı bir durum olduğunun altını çizen Gazzâlî, bu konularda ibâdet ile muâmelâtın farklı değerlendirmesi husûsunda Basrî ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın fesâdı, kazânın gerekliliği şeklinde yorumlamasına karşıdır; çünkü kazâ fesâda tâbî olarak anlaşılır. Basrî ile Gazzâlî, vakit dışında kazânın ikinci bir farz olduğu ve yeni bir delille anlaşılacağı görüşünde birleşmektedir. Onlara göre vakit bittikten sonra kazânın gerekliliği, sadece nehiyden anlaşılamaz.

Basrî'ye göre, fesâdı, hükümlerinin yokluğuna bağlı olan satım, talâk, âzâd ve şehâdet gibi fiilleri nehiy, -ne bizzat ne de dolaylı olarak- onların fesâdına delâlet etmez. Basrî, bu görüşünü de husün-kubuhla bağlantılı olarak açıklar. Ona göre Hakîm'den sâdır olan nehiy, ancak fiilin kubhuna ve onu terk etmenin vâcib olduğuna ya da sadece, Hakîm'in fiili kerih gördüğüne delâlet edip bu akitlerin fesâdına delâlet etmez. Fiilin kabih olması ise hükmünün gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez çünkü fiil, -Cuma vakti alım-satım gibi- bazen hükmü sâbit olduğu halde kabih/mekrûh olabilir. Bu fiillerin yasaklanmasında, hükümlerinin sâbit olmayışı dışında, başka bir maksat bulunmadığından emin olunamaz.

Gazzâlî de fesâd ile akitlerin hükme sebep olmaktan çıkmasını kastettiğini belirterek nehyin fesâdı gerektirmeyeceğini savunur. Ona göre haram bir fiilin, mülkiyet gibi hükümlerin meydana gelmesine alâmet olması, vâcib kılmaya zıt değildir. Haram kılmanın şartı, fiilin doğuracağı sonuçların ve hükümlerinin geçersizliği değil, sadece uhrevî cezâdır.

Gazzâlî'ye göre, şer'de bazı yasakların fesâda hamledilmesi, bazılarının da hamledilmemesi, nehyin bizzat kendisi ile ilgili bir durum değildir. Akit veya ibâdetin fâsid olduğu nehiy ile değil, şartının ve rüknünün eksik oluşu ile anlaşılır. Şart ise ancak sıhhatin kendisine bağlı olduğuna delâlet eden bir delille bilinir. Nehiy, dil ve şer' açısından buna delâlet etmez.[864]

Usûl eserlerinde konuyla ilgili olarak tartışılan en meşhur örnek, gasp edilmiş evde namaz kılmaktır. Mükellefin fiilinin, bir yönden emre, bir başka yönden nehye

[864] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 27-31.

konu olabileceğini kabul edenler, gasp edilmiş evde kılınan namazın sahih olduğu, ancak kişinin gasptan dolayı günahkâr olduğu görüşündedir. Mükellefin fiilinin, farklı yönleri itibâriyle emir ve nehye konu olmasını câiz görmeyenler ise gasp edilmiş evde kılınan namazın sahih olmadığını savunmuş, ancak farz borcunun düşüp düşmediği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bâkıllânî'nin de içinde bulunduğu bir grup, farz borcunun düştüğünü; diğer grup ise düşmediğini savunmuştur ki Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de bu görüştedir.[865] Basrî gibi, Mu'tezile'nin Basra ekolünün ileri gelenleri de gaspedilmiş evde kılınan namazın müczi' olmadığı görüşündedir. Ancak Basrî, istidlâl bakımından onlardan ayrılır.

Basrî'ye göre, gasp edilmiş evde kılınan namazın sahih olduğuna dâir bir delil bulunmadığı ve böyle bir namaz yükümlülük kapsamına da girmediği için, vakit kalmışsa onun iâdesi gerekir. Çünkü taabbüd hâlâ yerine getirilmemiştir. Vakit sona ermiş ise yine iâdesi (kazâ) gerekir; zîra vakit kalması durumunda iâdeyi vâcib gören herkes, vakit çıktığında da onu vâcib görmüştür. Ancak gaspedilmiş deve üzerinde vakfe veya tavâf gibi kabih bir biçimde edâ edilen ibâdetlere gelince, Basrî'ye göre bu tür meseleler, taabbüd kapsamına girmemekte ve üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.

Basrî, gasp edilmiş su ile necaseti temizlemek ve gasp edilmiş bıçakla hayvan kesmenin müczi'/yeterli olduğu konusunda Mu'tezilî âlimlerin görüşüne katılsa da istidlâl yollarını doğru bulmaz. Ona göre gasbedilmiş bıçakla boğazlama, yasaklanmış ve kabihtir. Ancak bu fiil, kesilen hayvanın etinin mübah olmasına ulaştıran bir vasıta olması bakımından, tasarrufun ibâhasına götüren alım-satım akdi gibidir. Tek başına nehiy, bu gibi fiillerin fesâdına delâlet etmez. Çünkü gaspedilmiş bıçakla kesmek, etin mübah olmasına götürmesi sebebiyle değil, sadece kabih olduğu için yasaklanmıştır. Cuma namazı vaktinde alım-satım da böyledir. O da sadece amaca yani vâcibin edâsına engel olduğu için kabihtir; yoksa mülkiyetin nakline götürmeyeceği için yasaklanmış değildir.

Genel olarak nehyin fesâda delâletine dâir görüşleri benzerlik arzeden Basrî ile Gazzâlî'nin, gasbedilmiş evde kılınan namaz örneğinde farklı düşündükleri görülür.

[865] Farklı görüşler için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 355-368; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 284-293; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 206, 214-217, 242.

Gazzâlî bu tartışmayı, "Ta'yin/belirleme itibâriyle bir" konusunda ele alır. Gazzâlî'ye göre böyle bir namazın sahih ve müczi' oluşu kesindir; çünkü bu görüş icmâ'a dayanmaktadır. Selef böyle yapanlara, namazı kazâ etmelerini emretmemiştir.

Gazzâlî'ye göre tek bir fiil, bir yönden (وجه) talep edilip, diğer yönden kerih görülebilir. Bu örnekte, kişinin fiili, namaz olması yönünden matlûb; gasp olması yönünden mekrûhtur. İsyan olan fiille takarrub gerçekleşmeyeceği itirazını kabul etmeyen Gazzâlî, namazın bir yönüyle takarrub, diğer yönüyle de gasp olabileceğini, dolayısıyla onda iki farklı yön bulunduğunu belirtir. İfâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî ile Basrî arasındaki fark, nehyin fesâdı gerektirmesi meselesinde değil, bu örnekte, ibâdet olan namaz ile haram olan gasbın birbirinden ayrılması noktasındadır. Basrî, gasp edilmiş deveyle vakfe gibi fiillerde bu ayrımı mümkün görse de gasp edilmiş evde namaz örneğinde, ibâdet ile kerâheti net biçimde birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu durum Gazzâlî'nin, meseleyi niçin "ta'yin itibâriyle bir" konusunda ele aldığına da açıklık getirmektedir.

Nehyin fesâda delâleti ve bu başlık altında tartışılan furû' meselelerinde, husün-kubuh, hikmet, taabbüd, fesâd, emir, nehiy ve maslahat konusundaki görüşlerinin, tarafların safını ve istidlâl yöntemini belirleyici rol oynadığı açıkça görülmektedir.

B. BEYÂNLA İLGİLİ MESELELER

Fıkıh Usûlü'nde beyân, mânâdaki kapalılığı giderip ona muhâtabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allâh Teâlâ tarafından açıklanış keyfiyetini ifâde etmek üzere kullanılan bir terimdir.[866] Allâh Teâlâ'nın kullarına beyânda bulunmasının mâhiyeti, keyfiyeti, gerekliliği vb. pek çok meselenin husün-kubuh açısından değerlendirilmesi mümkün ise de Usûl âlimlerinin bu çerçevede tartıştığı konuların başında beyânın te'hiri/geciktirilmesi gelmektedir.

[866] İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, VI, 23-25. Usûl âlimlerinin beyân hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, I, 343-359.

1. Beyânın Geciktirilmesi

Beyânın geciktirilmesinin cevâzı konusunda usûlcülerin, beyân çeşitlerine bağlı olarak ihtilâf ettikleri görülür. Beyân çeşitlerinden olan neshin te'hirinin câiz olduğunda ittifak vardır. Beyânın, ihtiyaç ânından sonraya ertelenmesinin câiz olmadığında da -imkânsızla mükellef tutmayı mümkün görenler hâriç- görüş birliği bulunmaktadır.[867]

Gazzâlî, "ehl-i hak" olarak nitelendirdiği âlimlerin, beyânın ihtiyaç ânına kadar ertelenmesini câiz gördüğünü; Mu'tezile, Ebû Hanîfe ashabının birçoğu ve Zâhirîlerin ise câiz görmediğini nakleder. Hâlbuki Mu'tezilî ve Hanefî olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, Hz. Peygamber'in, mükellefin bilmesi gereken vakte kadar ibâdetin edâsını geciktirmesi yani tebliği ertelemesi câizdir. Ancak beyânın, mükellefin fiili yapmakla yükümlü olduğu vakitten sonrasına ertelenmesi câiz olmaz; çünkü bu, mükellef için gücünün üstüne bir yükümlülük (teklîf-i mâ lâ yutâk) olur.

Basrî, beyânın, hitâb vaktinden sonraya bırakılması konusunda ise ihtilâf bulunduğunu belirtmekte ve bu konu hakkında hüküm verebilmek için beyânın geciktirilmesini kısımlara ayırmak ve her birini ayrı ayrı değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre beyâna ihtiyaç duyan hitâb iki çeşittir: Birincisi, zâhir anlamı bulunup farklı bir mânâda kullanılmış olan hitâbdır. Bu tür hitâblarda beyânın geciktirilmesi câiz olmaz. İkincisi, müşterek isim gibi zâhiri bulunmayan hitâbdır. Bunun beyânının, hitâb vaktinden sonrasına ertelenmesi câizdir.

Basrî, beyânın geciktirilmesi ile ilgili görüşünü, Allâh Teâlâ'nın Hakîm sıfatına dayandırmaktadır. Ona göre hitâbın anlamı, sözü anlaşılır kılmak olduğu için, muhâtabın anlaması kastedilmediği takdirde hitâb, abes olur. Eğer bu câiz olsa Araplara hiç bilmedikleri bir dille hitâbın veya daha sonra açıklamak üzere uyuyan birine hitâbın da câiz olması gerekir.

Basrî, zâhiri olmayan -örneğin müşterek (sesteş) isimle- hitâbın beyânının geciktirilmesini câiz görürken de aynı esaslara dayanır. Ona göre Hakîm'in, murâdını,

[867] bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 45-74; Bâkıllânî, *et-Takrîb*, III, 384-419; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 123-135; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 434-440; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 166-168; Serahsî, *Usûl*, II, 28-35; Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 150-170; Tûfî, *Der'u'l-kavl*, 121.

kapalı (mücmel) ya da açık ve ayrıntılı (mufassal) biçimde ifâde etmesi câizdir. Çünkü her iki hitâb şekli de başka maksadlara yönelik olabilir. Kapalı ifâdelerin kullanılması kabih olmadığı gibi, dilde müşterek (sesteş) olan ve olmayan isimlerin bulunması hasendir.

Gazzâlî de Allâh Teâlâ'nın kelâmında müşterek sözlerin bulunmasını câiz görmekte, bu konuda Basrî'ye katılmaktadır. Gazzâlî, anlamı kapalı lafızlarla hitâb edildiği zaman, anlaşıldığı kadarıyla emri yerine getirmeye azmetmek ve hazırlanmak mümkün olduğu için beyânın ertelenmesini de câiz görmektedir. Ona göre Hz. Peygamber (sav), kendisine beyânı erteleme izni ya da emri verildiği zaman o vakte kadar hayatta kalacağını bilerek beyânı te'hir edebilir.

Basrî, beyân konusunu, hitâb edilen kimse açısından da değerlendirmektedir. Çünkü bazen muhâtabın "kim" olduğu da beyânın geciktirilmesinin mümkün ya da kabih oluşunu belirlemektedir. Basrî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, hitâbı anlamasını istediği kişiye beyânda bulunması, vâcibdir. Aksi takdirde bu kimseyi imkânsız bir fiille mükellef tutmuş olur. Ancak hitâbı anlamasını istemediği kimseye, murâdını beyân etmesi gerekmez. Bu sebeple Allâh Teâlâ'nın geçmiş kitaplardaki murâdını, sonrakilere açıklaması hikmetinin bir gereği değildir.

Beyânın geciktirilmesi, başta teklîf-i mâ lâ yutâk olmak üzere, hitâb ve teklîfin gâyesi, kabihe izin vermenin kabihliği, kulun maslahatına itibâr gibi hikmet sıfatıyla ilgili hususlar etrafında tartışılmıştır. Özellikle Basrî'nin, konuyu husün-kubuh görüşleri çerçevesinde ele aldığı görülmektedir.

2. Umûm-Husûs

Umûm-husûsla ilgili olarak husün-kubuh meselesiyle bağlantısı kurulan tartışma konularından en önemlileri, Allâh Teâlâ'nın, tahsis edici delili bildirmeksizin mükellefe âmm hitâbda bulunmasının cevâzı[868] ve umûmun akılla tahsis edilip edilemeyeceğidir. İlk mesele, genellikle, beyânın geciktirilmesi konusu çerçevesinde ele alınmıştır.

[868] Cüveynî, *el-Burhân*, I, 403-408; Diğer Usûl âlimlerinin âmm ve hâss hakkındaki görüşleri için bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, II, 892-919; I, 667-672.

Basrî, Allâh Teâlâ'nın -tahsisi bildirmeksizin- âmm (genel ifâde) ile mükellefe hitâb etmesini câiz görür. Amel vakti gelip tahsis edici (muhassıs) araştıracak vakit kalmamış ve umûm da akla aykırı ise Basrî'ye göre mükellefin, umûma göre amel etmesi daha doğru olur. Çünkü bu câiz olmasa Allâh Teâlâ, tahsis eden hükmü öğrenme imkânı bulmadan önce mükellefe âmm hükmü bildirmez.

Gazzâlî'ye göre de mükellefin anladığı kadarıyla emri yerine getirmeye azmetmesi ve hazırlanması mümkün olduğu için, herhangi bir anlam ifâde eden mücmel lafızla hitâbda bulunmak câizdir. Bu durumda muhâtap, mutlak olarak söylenmiş bir mücmel hitâb işittiğinde, umûm ile hükmetmeli, bununla birlikte hususa işâret edilmesini beklemelidir.

İkinci meseleye gelince çoğunluğa göre akıl, Kitâb ve sünnetin umûmunu tahsis edebilir.[869] Gazzâlî, bu ihtilâfın lafzî olduğu görüşündedir. Konunun husün-kubuh meselesiyle ilgisi, aklın umûmu tahsis etmesine karşı çıkanların delillerinde açıkça görülmektedir. Onlar bu redlerini, aklın hasen veya kabihe hükmedemeyeceği görüşüne dayandırmaktadır.

C. NESİHLE İLGİLİ MESELELER

Nesih, şer'î hükümlerin iki ana kaynağı olan Kitâb ve sünneti doğrudan ilgilendirmesi sebebiyle Fıkıh Usûlü'nün en önemli konularındandır. Bu iki aslî kaynaktan doğru bir şekilde hüküm çıkarabilmek için, nâsih-mensûh konusunun bilinmesi zarûrîdir. Neshin, hüküm kaynakları ve hükme ulaşma metodları bakımından bu derece önem taşımakta oluşu, onu husün-kubuh meselesi açısından da önemli hâle getirmektedir. Gerçekten de bu başlık altında, fakihlerin husün-kubuh görüşleriyle ilgili önemli ipuçları bulmak mümkündür.

[869] Farklı görüşler için bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 347-349; Bâcî, *İhkâm*, 267-268; Şîrâzî, *el-Lüma'*, I, 60-61; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 408-409; Sem'ânî, *Kavâtı'*, I, 359-361; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 101-105.

1. Neshin Tanımı ve İsbâtı

İslâm âlimleri, neshi, çok çeşitli şekillerde tanımlamışlardır.[870] Basrî'ye göre nesih, Allâh Teâlâ'nın buyruğu veya Rasûlullâh'ın söz ya da fiili ile sâbit bir hükmün benzerinin, yine bu delillerden biriyle kaldırılmasıdır ki nesheden gelmemiş olsa mensûh hüküm devam edecektir. Ona göre yapılacak nesih tanımı, bedâ içermemeli; hükmün, acziyet, şart veya gâye sebebiyle ortadan kalkmasının da nesih kabul edilmesine yol açmamalıdır.

Gazzâlî'ye göre nesih, daha sonra gelen ve önceki hitâb ile sâbit olan hükmün kalktığına delâlet eden hitâbdır ki sonraki olmasa hüküm, ilk hitâb ile sâbit kalacaktır. Fukahâ ise Allâh'ın kelâmının kaldırılmasını mâkul görmeyerek neshi, ibâdetin müddetini veya bitiş zamanını gösteren hitâb olarak tanımlamıştır. Gazzâlî, Mu'tezile'nin neshi tanımlarken "raf'/ortadan kaldırma" yerine "zâil olma" kelimesini kullanmasını neshin hakikatine aykırı bulur. Nitekim Basrî de tanımda aynı kelimeyi tercih etmiştir. Debûsî ve Serahsî gibi, neshin, kul açısından raf' (hükmün kaldırılması), Allâh Teâlâ açısından beyân olduğunu savunanlar da vardır.[871]

Basrî ile Gazzâlî'nin tanımlarında dikkat çeken en önemli fark, nâsihin, sâbit hükmün kendisini mi yoksa benzerini mi neshettiği hususundadır. Basrî'ye göre nesih, hükmün benzerini, Gazzâlî'ye göre ise kendisini kaldırmaktadır. Bu ayrılığın da temelinde husün-kubuh düşüncesinin yattığı görülmektedir. Çünkü hükmün bizzat kendisinin kaldırılması, Basrî ve onun gibi düşünenlerin husün-kubuh anlayışıyla çatışmaktadır.

Basrî ve Gazzâlî'nin birleştikleri nokta, neshin bedâ gerektirmemesidir. Basrî'ye göre, nesihte, aynı fiilin, başka bir vakitteki benzerinin kaldırılması söz konusu olduğundan Allâh Teâlâ açısından bedâ veya kabihi kastetme söz konusu olmaz. Bunlar ancak emir-nehiy veya nâsih-mensûh, her bakımdan aynı olan iki fiili konu edinmişse mümkün olur. Bedânın da kabihi kastetmenin de Allâh Teâlâ hakkında câiz olmadığının altını çizen Basrî, nesihte her ikisine de yer olmadığını belirtir. Çünkü Allâh Teâlâ'nın,

[870] bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 195-198; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 595-597; Bâcî, *İhkâm*, 395-396; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 13-15; Şîrâzî, *el-Lüma'*, I, 55; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1293-1295; Ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mevsû'a*, II, 1597-1628.
[871] Örneğin bkz. Debûsî, *Takvîm*, 228-230; Serahsî, *Usûl*, II, 53-58.

kulun fiilini, bir vakitte maslahat, başka bir vakitte ise mefsedet kılmasına engel yoktur.

Gazzâlî'ye göre de nesih bedâyı gerektirmez. Çünkü Allâh Teâlâ, fiili emrettikten sonra vakti geldiğinde neshederek mükellefiyeti kaldıracağını bilmektedir. Dolayısıyla bir bilgisizlik ve sonradan açığa çıkma yani bedâ söz konusu değildir. Nesih tıpkı akdin feshi gibidir. Neshin anlamı, kelâmı kaldırmak değil, onun mükellefle ilişkisini kesmektir.

Gazzâlî'ye göre mükellef, Allâh'ın ilminde, ebediyyen değil, nesih zamanına kadar emredilmiştir. Aksini savunmak, açık bir küfür; Allâh Teâlâ'ya bilgisizlik ve değişim nispet etmek anlamına gelir. Allâh Teâlâ'nın ilmiyle her şeyi kuşattığına ve O'nda sonradan olma durumlar ve değişmeler meydana gelmesinden münezzeh olduğuna delâlet eden deliller, bedânın imkânsızlığını göstermektedir. Görüldüğü üzere Basrî, bedânın imkânsızlığını Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatı ve husün-kubuh görüşlerinden hareketle ispatlarken Gazzâlî, ilim sıfatına ağırlık vermektedir.

Gazzâlî, neshin, bir mefsedete veya kubha yol açtığı için imkânsız olduğu iddiâsını kabul etmez. Ancak bu iddiâ kabul edilse bile Allâh Teâlâ'nın, -kullarının maslahatı bulunduğunu bildiği için- bir hükmü önce sâbit kılıp sonra neshetmesinin mümkün olduğunu savunur. Bu da Gazzâlî'nin, kulun mefsedet ve kabih gördüğü fiilin aslında maslahat olabileceği düşüncesinin bir sonucudur.

Gazzâlî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın sabit kıldığı hükmün hasen olduğu, onu yasaklamasıyla hasenin kabihe dönüşeceği iddiâsı da yanlıştır. Gazzâlî bu iddiâ karşısında –örneğin Basrî'nin yaptığı gibi- bir fiilin herhangi bir vakitte hasen, başka bir vakitte ise kabih oluşuna gerekçeler bulmak yerine, husün-kubuh kavramlarını kökten iptal etmenin daha doğru bir tavır olacağını savunur. Aynı şekilde emredilmiş şeyin Allâh Teâlâ tarafından irâde edildiği, irâde edilen şeyin de yasaklanıp kerih görülemeyeceği iddiâsı da Gazzâlî'ye göre yanlıştır. Çünkü emir irâdeden farklıdır. Gazzâlî, bir fiilin herhangi bir vakitte emredilmesi ve o vakit girmeden önce yasaklanmasını da mümkün görür. Bu konularda Basrî ile aralarındaki görüş farkının, yine husün-kubuh meselesine dayandığı anlaşılmaktadır.

2. Yapılmasından Önce Fiilin Neshi

Yapılmasından önce fiilin neshi iki çeşittir. Birincisi, fiilin vakti geçtikten sonra, ikincisi de vakti geçmeden önce neshedilmesidir. Çoğunluk, vaktinden sonra fiilin neshini câiz görmüştür. Mükellef yapma imkânına sahip olmadan veya vakti girmeden önce fiilin neshi konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Hanefîlerin çoğu ve Basra Mu'tezilîlerinin de dâhil olduğu cumhûra göre, mükellef imkân bulmadan önce fiilin neshi câiz; Bağdat Mu'tezilesi ve bazı Hanefî âlimlere göre ise câiz değildir.[872]

Basrî'ye göre de vakti geçtikten sonra fiilin neshi câizdir. Çünkü mükellef emre itaat etse de etmese de bir fiilin benzerinin, sonraki vakitlerde mefsedete dönüşmesi mümkündür. Bir fiilin vaktinden önce neshine gelince Basrî'ye göre, bu câiz değildir.

Basrî, bu görüşünü yine husün-kubuh bağlamında üç temel gerekçeye dayandırır. Birincisi, bu durumda emir ve nehyin, aynı mükellif (yükümlü kılan)'ten, aynı mükellefe yönelmiş, aynı fiili, aynı şekilde ve aynı vakitte içermiş olmasıdır. Bu ise bedâya veya âmirin kabihi emredip haseni yasaklama kastına delâlet eder. İkincisi, mükellefin, aynı vakitte, aynı iki fiili ayırt etmesinin imkânsızlığıdır. Dolayısıyla mükellefi bununla yükümlü kılmak 'teklîf-i mâ lâ yutâk' olur. Üçüncüsü, aynı iki fiilden birinin maslahat, diğerinin mefsedet olmasının imkânsızlığıdır. Ayrıca azmedilen fiil vâcib olmadıkça mutlak biçimde azim ve itikâdı vâcib kılmak hasen olmaz. Çünkü vâcib olmayan şeyin vücûbuna itikâd etmek hasen olmaz.

Gazzâlî'ye gelince, husün-kubuh görüşlerinden hareketle onun, yerine getirilmeden önce emrin neshedilmesini mümkün göreceğini tahmin etmek zor olmayacaktır. Gazzâlî'ye göre nesih, lafzın hükmünün bir süre devam ettikten sonra, sona ermesidir. Mükellef edâ imkânı (temekkün) bulmadan önceki emir, şartlı bir emirdir. Emredilen kişi henüz temekküne sahip olmasa da emre muhatap olduğunu bilmektedir. Gazzâlî'ye göre, Mu'tezile, -mükellef emri yerine getirme imkânı bulmadan önce neshin imkânsız olduğu görüşüne dayanarak- şartlı emri de inkâr

[872] bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 229-249; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 638; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 33; Bâcî, *İhkâm*, 410-411; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1303-1306; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 220; Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 110-121.

etmiştir. Gazzâlî, Mu‘tezile’nin bu iki reddinin de husün-kubuh ve salâh-fesâd düşüncelerine dayandığını, bunların da yanlış olduğunu belirtir. Ona göre, Şâri‘in, bir vecih üzere emrettiği fiili, aynı vecih üzere yasaklaması mümkündür. Emredilen fiil, zâtı sebebiyle veya emirden önce de taşıdığı bir vasıf dolayısıyla hasen olmadığı için burada bir çelişki yoktur.

Gazzâlî’ye göre nâsihin sonra gelmesi şartı, aynı fiilin hem hasen hem de kabih olacağı yönündeki Mu‘tezile’ye âit itirazları düşürür. Nitekim Basrî de benzer itirazlarda bulunmuştur. Gazzâlî, iki farklı vakitte duyması şartıyla, mükellefin böyle bir emir ve nehye muhâtab oluşunun imtihana yönelik olabileceği görüşündedir. Bu şekilde mükellefin, emri yerine getirmeye azmedip etmeyeceğini imtihan etmek amaçlanmış olabilir. Ya da böyle emretmede herhangi bir maslahat bulunabilir. Mükellefin, ikisini aynı anda duyması durumunda ise imtihan câiz olmaz.

Görüldüğü üzere, mükellef yapma imkânına sahip olmadan veya vakti girmeden önce fiilin neshi tartışmalarının da temelinde, teklîf-i mâ lâ yutâk, emrin irâdeye delâleti, emir ve nehyin gâyesi, bedâ, Allâh Teâlâ’nın haseni yasaklayıp kabihi emretmesinin veya yapmayacağını bildiği mükellefe emir vermesinin mümkün olup olmadığı, husün-kubhun fiilin zâtına âit özellikler olup olmadığı gibi konular yer almaktadır. Basrî ile Gazzâlî’nin husün-kubuh meselesindeki görüş ayrılığının bu konuya da yansıdığı görülmektedir.

3. İbadetin Neshinde Bedel

Hükmün neshinde herhangi bir bedel getirilmesi şartı bulunup bulunmadığı, şayet bulunuyor ise bu bedelin daha ağır veya hafif olmasının gerekip gerekmediği tartışılmıştır. Zahirîlerden bir grup, ibâdetin, daha meşakkatli bir bedelle neshine karşı çıkmıştır. Cumhûra göre hükmün, daha ağır bir bedelle neshi aklen câiz ve şer‘an vâkidir. Mu‘tezile’den bir grup ise bunun aklen ve şer‘an mümkün olmadığını iddiâ etmiştir.[873]

[873] bkz. Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 17-19; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 631-637; Bâcî, *İhkâm*, 406-409; Şîrâzî, *el-Lüma‘*, I, 58; Serahsî, *Usûl*, II, 62-63; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, III, 102-107.

Bu konuda da cumhûrun tarafında yer alan Basrî'ye göre, ibâdetin bir bedelle veya bedelsiz olarak neshi, hasendir. Bedelsiz neshin hasen oluşunun delili, -yerine başka fiil getirildiğinde olduğu gibi, getirilmediğinde de- maslahatın benzerinin başka bir vakitte mefsedet olmasının aklen mümkün oluşudur.

Neshin, daha hayırlı bir bedelle yapılması gerektiği iddiâsı da Basrî'ye göre doğru değildir. Nitekim ibâdetin mefsedet olacağı vakitte hükmün kaldırılması ve onunla taabbüdün düşürülmesi, onun yürürlükte bırakılmasından daha hayırlıdır. İbâdetin benzeri mefsedet olduğu zaman, ondan daha meşakkatli olan fiilin maslahat olması mümkün olduğu gibi, daha hafif olan fiilde maslahat bulunması da mümkündür. Aklen bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Gazzâlî'ye göre de nâsihin daha ağır bir hüküm içermesi, aklî bir imkânsızlık içermez. Çünkü hafif olan hükmün ağırlaştırılmasında da bir maslahat bulunması mümkündür.

Basrî'ye göre, mevcut ibâdetten daha hayırlı olan; daha meşakkatli olsa bile, ondan daha faydalı ve dinen daha uygun olan fiildir. Zarardan sakındırmada daha etkili, maslahatı ve sevâbı daha çok olan meşakkati murâd etmek, zorluğu değil kolaylığı irâde etmektir. Aynı şekilde zarardan daha uzak ve dinen daha faydalı ancak daha meşakkatli olanı murâd etmek, aslında kulun yükünü hafifletmeyi istemektir.

Gazzâlî'nin de bu düşüncelere aynen katıldığı görülür. Ona göre, kul için hayırlı olan, şu anda kula daha ağır gelse de sevâbı daha çok olup sonuç itibâriyle kulun maslahatına daha uygun olandır. Bu konuda, aynı şekilde akıl yürüten Basrî ve Gazzâlî, muhâlifin delil ve iddiâları kabul edilecek olsa tüm şeriatlerin kaldırılması, insanlara her şeyin mübah kılınması gerekeceğini söylemektedir.

Temelde husün-kubuh görüşleri farklı olsa da Basrî ve Gazzâlî'nin, bu konuyu delillendirme ve muhâlifi cevaplama üslûbu bakımından aralarında benzerlik bulunmaktadır. Netice itibâriyle her iki müellif de mevcut hükmün, daha hafif veya ağır bir bedelle yahut bedelsiz olarak neshini câiz görmektedir.

4. Neshe Konu Olan Hükümler

Hangi hükümlerin neshe konu olabileceği hakkında ihtilâf edilmiştir. Bu konuda Basrî ve Gazzâlî arasında da husün-kubuh meselesine dayanan görüş farklılıkları bulunmaktadır. Başta Eş'arîler olmak üzere bir grup, Allâh Teâlâ'yı bilmenin vâcibliği veya küfrün haramlığı gibi hükümlerin neshinin câiz olduğunu savunurken Mu'tezile, bazı Hanefî ve Şâfiî âlimler bunun câiz olmadığını iddiâ etmiştir.[874] İhtilâf edilen bir diğer mesele, yukarıda zikredilenler de dâhil olmak üzere bütün ibâdet ve mükellefiyetlerin neshinin câiz olup olmadığıdır. Eş'arîlerin de yer aldığı çoğunluğa göre bu câiz değildir. Ancak Mu'tezile'ye göre câizdir.[875]

Basrî, neshin hasen olmasının şartları arasında, nâsihin içerdiği şeyin, mükellefin, mensûhtan ayırt edebileceği ve güç yetirebileceği bir fiil olmasını da zikreder. Ayrıca ona göre, vechini değiştirmek câiz olmayan bir şeyin neshi de hasen değildir. Örneğin Allâh Teâlâ'yı bilmenin vücübunun neshi, cehâletin kabih oluşunun neshi böyledir. Diğer taraftan bazı elemlerin kabihliğinin neshedilmesi; bazı menfaatlerin de husnünün neshedilmesi hasen olur. Çünkü fiilin, elem olmakla birlikte hasen olması; menfaat olmakla beraber kabih olması mümkündür.

Gazzâlî ise Basrî'nin ve Mu'tezile'nin bu gerekçelerini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Mu'tezile, bu iddiâsını, aklın, bir şeyin hasen veya kabihliğine hükmedebilmesi ve en iyiyi (aslah) yapmanın Allâh'a vâcib olması görüşleri üzerine bina etmiştir. Bu sebeple Gazzâlî, Mu'tezile'nin, Allâh Teâlâ'yı emir ve yasak konusunda kısıtladığını iddiâ etmektedir.

Gazzâlî'ye göre, her şer'î hüküm neshedilmeye uygundur. Kulların maslahatına olsun veya olmasın, teklîfin Allâh Teâlâ'ya vâcib olmadığını savunan Gazzâlî, Basrî ile aynı neticeye farklı bir istidlâl ile ulaşmaktadır. Ona göre, Allâh Teâlâ'nın, kendisini bilmemekle yükümlü kılması, zaten O'nu bilmeyi ihtivâ etmektedir. İmkânsızla mükellef kılmaya karşı çıkanlara göre –ki Gazzâlî'nin kendisi de bunlardandır- böyle bir yükümlülük mümkün değildir. Aynı şekilde, Allâh Teâlâ'nın, bazı hâdiseleri

[874] bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 203-208, 229-249; III, 247-254; IV, 69-71; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 610-612; Şîrâzî, *el-Lüma'*, I, ;56-57; Sem'ânî, *Kavâtı'*, III, 86.
[875] bkz. Duvayhî, *Ârâu'l-Mu'tezile*, 435- 441.

mâhiyetinin aksine bilmekle mükellef tutması da câiz değildir. Çünkü bunun da yapılması ve terkedilmesi imkânsızdır. Gazzâlî'ye göre, Allâh Teâlâ'nın, yükümlü kıldıktan sonra tüm mükellefiyetleri neshetmesi de mümkün değildir. Çünkü nesheden Allâh Teâlâ bilinmeden nesih bilinemez. Mükellefin neshi, neshedeni ve neshin delilini bilmesi gerekir. O halde bunlar, zorunlu olarak neshedilmeden kalacaktır. Basrî ve Gazzâlî, ebedî olarak emredilmiş bir ibâdetin neshinin câiz olduğu görüşünde birleşmektedir. Ancak delillerinde küçük de olsa farklılıklar görülür.

Görüldüğü üzere taraflar neshe konu olan/olmayan hükümleri tespit ederken ve muhâliflerine itiraz ederken yine husün-kubuh görüşlerine dayanmaktadır. Marifetullâhın vâcibliği gibi hükümleri ya da bütün ibâdet ve mükellefiyetleri neshetmenin câiz olmadığını savunanlar, bu görüşlerini, husün-kubhun fiillerin zâtında olduğuna, bu düşünceyi kabul etmeyenler ise Allâh Teâlâ'nın hikmetine ve kulun maslahatına itibâr ettiğine, bir kısmı da aklın vâcib/haram hükmünün değiştirilemeyeceğine dayandırmışlardır. Diğer taraftan vücûbu ve haramlığı yalnız ilâhî hitâba bağlayan Eş'arîlere göre Allâh Teâlâ'nın dilediği her hükmü neshetmesi elbette ki câiz olacaktır. Bunlardan Gazzâlî gibi, bazı hükümlerin vücûbunun neshini mümkün görmeyenler de Mu'tezile'nin husün-kubuh anlayışını paylaşmadıklarının altını çizerek farklı aklî gerekçeler öne sürmeye özen göstermişlerdir. Burada Gazzâlî'nin, aklî delilin neshini imkânsız gördüğünü de hatırlamakta yarar vardır. Mu'tezile de neshini imkânsız gördüğü mârifetullahın vücûbu, küfrün kubhu gibi hükümleri akla dayandırmaktadır.

V. İCTİHAD, İSÂBET VE TAKLİD

Usûl eserlerinin genellikle son kısmı ictihâd ve taklid konularına ayrılmıştır. Gazzâlî'nin teşbihinden hareketle ifâde etmek gerekirse ürünün kaynağı, bu kaynaklardan ürün elde etme metodu ve ürün çeşitleri hakkında bilgi verildikten sonra, kimlerin ürün elde edebileceği ve elde edilmiş olan bu üründen kimlerin, nasıl faydalanabileceği konusuna sıra gelmektedir.

"Nassın lafız ve mânâsından hareketle, nass bulunmadığında da çeşitli istinbat metodları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası"[876] olan

[876] bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihâd", *DİA*, XXI, 432-445.

ictihâd, Fıkıh Usûlü'nün akıl ve naklin birlikteliğinden doğmuş bir ilim oluşunu gözlemleme bakımından en elverişli konudur. İctihâd ile ifâde edilen çaba, akıl tarafından ortaya konulmaktadır. Fıkıh Usûlü'nün en önemli varoluş gerekçesinin, ictihâd disiplini sağlamak olduğunu düşünürsek konunun muhtevası bir yana sadece bu yönü dahî husün-kubuh meselesiyle irtibatını ve önemini göstermede yeterlidir.

A. İCTİHÂD EHLİYETİ

Usûl âlimleri, ictihâdlarda keyfîlik veya usûlsüzlükten kaynaklanan hataların önüne geçmek, değişen zamana ve şartlara uygun hükümler verirken aslî kaynaklardan kopmamak, kısacası hüküm çıkarmada ve fetvâ vermede belli bir disiplin sağlayabilmek için müctehidde/müftîde bulunması gereken bazı şartlar tespit etmişlerdir.[877]

Fetvâ verebilmek için ictihâd ehli olmak gerektiğine vurgu yapan Basrî'ye göre, kişi ancak sem'î delilleri bilip onlarla istidlâlde bulunabildiği zaman, ictihâd ehli olur. Basrî'nin ictihâd edebilecek müctehidde aradığı şartlardan biri, yine husün-kubuh görüşlerine dayanmaktadır. Bu şart, müctehidin, 'mütekellimin hâli'ni yani Allâh Teâlâ'nın Hakîm (hikmet sahibi) Âlim ve Ğaniyy olduğunu, bu sâyede O'nun söylemesi ve istemesi câiz olan ve olmayan hususları bilmesidir.

Gazzâlî'ye göre ise müctehidde öncelikle iki şart aranır: Birincisi, kendisinin Kitâb, sünnet, icmâ' ve akıl şeklinde sıraladığı dört temel hüküm kaynağını bilmek; ikincisi, fetvasının kabul edilebilmesi için adâletini zedeleyecek günahlardan kaçınan âdil bir kimse olmaktır. Gazzâlî'nin, ictihâd ehliyeti için, amelin ilme eşlik etmesini şart koşması önemlidir. Bunlardan başka Gazzâlî'ye göre, müctehidin ictihâd edebilmesi için, Mantık, Usûl, Dil (Arapça), Hadis Usûlü ve nâsih-mensûh bilgisine sahip olması gerekir.

Basrî'de olduğu kadar net görünmese de Gazzâlî'nin de husün-kubuh görüşlerinin, ictihâd için aradığı şartlara bir etkisi ve yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Gazzâlî'nin, müctehidin Mantık ve Usûl bilmeyi şart koşması; aklın idrak yollarını, vehmiyyât ile meşhûrâtın her zaman doğru olmayacağını, günlük

[877] Sem'ânî, *Kavâtı'*, V, 4-10; Diğer Usûl âlimlerinin görüşleri için bkz. Refik e-Acem, *Mevsû'a*, II, 1359-1365.

hayatta hasen ve kabih olduğuna hükmedilen birçok fiilin, aslında bu iki gruba dâhil olduğunu bilmeyi şart koşmak demektir. Gazzâlî, aklın idrak kaynakları ve delillerin şartları gibi Mantık ve Usûl konularını bilmeyen kişinin, nübüvveti ve şer'i bilmesinin de mümkün olmayacağını savunur.

B. HZ. PEYGAMBER VE SAHÂBENİN İCTİHÂDI

Hz. Peygamber (sav)'in, Allâh Teâlâ'dan vahiy alan bir elçi olarak ictihâd ile taabbüd edip etmediği önemli bir Usûl konusudur. Dünyevî konularda Hz. Peygamber (sav)'in ictihâd ile taabbüdünün câiz olduğunda ittifak edilmiştir. İhtilaf, hakkında delil bulunmayan şer'î konularda Hz. Peygamber (sav)'in ictihâd edip etmediği hususundadır. Çoğunluğa göre Hz. Peygamber (sav)'in ictihâd ile taabbüdü câiz, Nazzâm, Dâvûd b. Ali, İbn Hazm ve bazı Mu'tezilîlere göre ise câiz değildir. Hanefîlerin çoğu Hz. Peygamber'in ictihâd ile emredilmiş olduğunu savunurken bir kısmı da beklemesine rağmen vahyin gelmemiş olması şartıyla ictihâdını câiz görmüştür.[878]

Basrî, Nebî (sav)'in ictihâdı meselesini, kıyas ve ictihâdın ispatı konusunda ele almıştır. Basrî'nin bu konuda Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Abdillah el-Basrî gibi isimlere muhâlefet ederek cumhûrun yanında yer aldığı görülür.[879] Basrî'ye göre Nebî (sav)'in ictihâd ile taabbüdü aklen câizdir. Ümmetin maslahatının, bazen ictihâdla bazen nassla amel etmek oluşu, aklen nasıl câiz ise Nebî (sav) hakkında da aynı şey geçerlidir. Hz. Peygamber (sav)'in ictihâd etmesinde hiçbir kabihlik yoktur. Bununla birlikte Basrî, Hz. Peygamber (sav)'in ictihâdına muhâlefet etmenin câiz olmadığı; ancak nefret ve uzaklaşmaya yol açmıyor ise mümkün olabileceği görüşündedir. Gazzâlî ise Hz. Peygamber'in ictihâd ile taabbüdünü aklen mümkün görmekle birlikte, şer'an vukû'una dâir delil bulunmadığı gerekçesiyle bu konuda tevakkuf etmiştir.

Hz. Peygamber (sav)'in ashâbının ictihâd ile taabbüdü de tartışma konusu yapılmıştır. Bazı âlimler mutlak olarak sahâbenin ictihâdını câiz görürken bazıları

[878] Mezheplerin görüşleri için bkz. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 436-441; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1089-1097; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 399-410; Serahsî, *Usûl*, II, 91-96; Zuhaylî, *Usûl,* II, 1056-1065; Apaydın, "İctihâd", *DİA*, XXI, 432-445.
[879] Ayrıca bkz. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 347.

mutlak olarak buna karşı çıkmış, bir kısmı da huzurda ve gıyâbda olma ya da izin verilmiş olma bakımından farklı farklı değerlendirmiştir.[880]

Basrî'ye göre meydana gelen hâdiseye dâir Nebî (sav)'den fetvâ istemek için yeterli zaman bulunmadığında, ictihâd edilmesi mümkündür. Ancak Nebî (sav) ile haberleşme imkânına sahip veya Nebî (sav)'nin huzurunda olup sorma imkânı bulunan kimsenin Nebî (sav)'ye sormadan ictihâd etmesi, aklen câiz değildir. Ancak Nebî (sav)'in, soran kişiye ictihâd için izin veya vekâlet vermesi mümkündür. Gazzâlî, ashâbın huzurda veya gıyâbda, Hz. Peygamber (sav)'in sükût veya açık iznine dayanarak ictihâdını da mümkün görmüş, ancak ashâbın Hz. Peygamber'in huzurunda ictihâd ettiğine dâir bir rivâyet bulunmadığını belirtmiştir.

Hz. Peygamber (sav)'in ictihâdına karşı çıkanların bir kısmı, itirazlarında husün-kubuh meselesine dayanmıştır. Genellikle ictihâdın hataya açık oluşu ve Allâh Teâlâ'nın, elçisinin hata yapmasına ve ümmetin bu sebeple nefret duyup uzaklaşmasına izin vermesinin kabih oluşu gibi itirazlar öne sürülmüştür. Tarafların husün-kubuh meselesine dayanan delil ve itirazları bir yana, Hz. Peygamber (sav)'in şer'î konularda ictihâd ettiğini kabul etmek, nassları anlama ve yorumlamada, hakkında nass bulunmayan yeni olayların hükmüne ulaşmada, aklın rolünü gösterme bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.

C. İCTİHADDA İSÂBET VE HATA

İctihad eden müctehidin ne zaman isâbet veya hata edeceği, Usûl âlimleri tarafından belli sorular etrafında tartışılmıştır: İctihâdî konularda belli bir hüküm var mıdır? İctihâd konusunda, müctehid ne ile yükümlü kılınmıştır? Her müctehid ictihâdında isâbetli midir? Her müctehid furû'da isâbetli kabul edilirse usûlde de isâbetli olur mu? İctihâdda hata ve günah ne zaman söz konusu olur? Usûl âlimleri bu konulara farklı cevaplar vermiştir. Basra Mu'tezilesi ile Bâkıllânî, Gazzâlî, Tûfî gibi âlimler, her müctehidin isâbetli olduğunu savunurken Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin çoğu ile Şîrâzî gibi bazı Şâfiîler, yalnız bir müctehidin isâbetli olduğunu savunmaktadır. Sem'ânî de İmam Şâfiî'nin hakikatin tek olduğu ve yalnız bir görüşün isâbetli olduğu; gayret

[880] Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 443-444; İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 916-925; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 133-134; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 398-399; Zuhaylî, *Usûl,* II, 1065-1070.

göstermesine rağmen hata eden müctehidin sorumlu olmayıp çabasına karşılık ecir alacağı görüşünde olduğunu naklederek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.[881]

Her müctehidin isâbet edip etmediğine karar vermek için öncelikle müctehidin ne ile yükümlü olduğu sorusu cevaplanmalıdır. Basrî, müctehidin, ilk hatırına gelenle hükmetmeyip aksine bütün gayretini sarfettikten sonra, diğerlerinden daha kuvvetli olan emâreyi bulması ya da emârelerin teâruz ettiğini tespit etmeye çalışması gerektiğinde icmâ‘ bulunduğunu nakleder. Kuvvetli olan emârenin tespitinden sonra, zayıf olan emâreyle amelin câiz olmadığında da icmâ‘ bulunmaktadır. Basrî'ye göre, teâruz söz konusu ise müctehid, dilediğiyle hükmetmekte muhayyerdir.

Basrî'ye göre, furû‘da her müctehidi isâbetli kabul etmenin aklen mümkün oluşunun delili; bir müctehid, bir emârenin daha kuvvetli olduğunu zannederken başka birinin diğer bir emâreyi daha kuvvetli görmesinin aklen imkânsız olmamasıdır. Ona göre ictihâdlar sonucunda zıt görüşlerin ortaya çıkması, herhangi bir kötülüğe yol açmaz. Müctehidlerin ulaştığı sonuç ve dolayısıyla yaptıkları fiiller farklı ise de her biri kendi fiili sayesinde mükellef kılındığı şeye isâbet etmiş olur. Nitekim Basrî'ye göre bir mükellefe, bir fiilin vâcib olması ve başkasına aynı vakitte, o fiilin zıddının veya çelişiğinin vâcib olması, aklen imkânsız değildir. Değişen şartlara göre fiilin maslahat oluşu da değişmektedir. İctihad bir fiile götürdüğü zaman onun maslahat, başka bir fiile götürdüğü zaman da aynı fiilin mefsedet olması imkânsız değildir.

Basrî'ye göre bazı mükelleflerin maslahatının, en kuvvetli emâreye göre; bazısının maslahatının da daha zayıf emâreye göre amel etmek olmasına bir engel yoktur. Aynı şekilde bazısının maslahatının, nass ve ilme dayanarak; diğer bazısının maslahatının da zann ve emâreye dayanarak amel etmek olmasına bir mâni bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allâh Teâlâ kimin maslahatı, hangisini gerektiriyorsa onu kendisine ilhâm etmiş, diğer emâreyi anlamaktan kişiyi alıkoymuştur. Basrî'ye göre, emârelerin en zayıfını, en kuvvetli emâre zannetmek, kabih değildir.[882]

[881] bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 355-357; Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 301-302; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde,* II, 416-417; Bâcî, *İhkâm,* 713-714; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1323-1326; Sem‘ânî, *Kavâtı‘*, V, 1-19; Zuhaylî, *Usûl,* II, 1096-1106.
[882] Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 956-964.

İctihadda isâbet konusunda Basrî'nin usûl-furû', Gazzâlî'nin ise kat'î-zannî ayrımı yaptığı görülür. Bu tasnifler genel hatlarıyla benzerlik arzetse de Gazzâlî'nin tasnifi biraz da kapsamlı ve detaylıdır.

Basrî'ye göre, isâbetin mânâsı Usûl'de değil, yalnız furû'da gerçekleşebilir. Çünkü nefy (yokluk) ve ispat (varlık) itikâdları, birbirinin yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla bu iki itikâd, kişide aynı anda 'ilim' olarak bulunamaz. İki itikâddan biri, "itikâd konusu" olan şeyi, hakikatte olmadığı biçimde içerdiği zaman bu, cehâlet/bilgisizlik olur. Bilgisizlik ise kabihtir ve teklîf, kubuh içeremez. Bu durum, usûldeki iki itikâdın aynı anda hasen olmasına ve teklîf (yükümlülük) kapsamına girmesine engel olur. Dolayısıyla bir konuda, çelişkili itikâdlara sahip olan kişilerin tamamının isâbetli olması ve doğrulukta birleşmesi mümkün değildir. Burada önemli bir prensibe dikkat çeken Basrî, kişinin, ancak ilme ulaşmada özrü bulunduğu zaman, zanla mükellef kılındığını belirtir. Usûl konularında ise ilme ulaşmada bir özür bulunmamaktadır.

Gazzâlî de Basrî'ye benzer bir sınıflandırma yaparak kat'î ve zannî konuları, hakikatin tekliği ve isâbet bakımından birbirinden ayırmıştır. Gazzâlî, Kelâmî, Usûlî ve Fıkhî olmak üzere üç kısma ayırdığı kat'î konularda hata yapan kimsenin, günah işlemiş olacağı görüşündedir. Zannî konularda ise hata söz konusu olmadığı için günahtan da söz edilemez.

Gazzâlî'ye göre furû'da, birbirine zıt fiillerin, iki farklı kişiye; bir kişiye iki farklı vakitte; bir vakitte, iki şart ile vâcib olması mümkündür. Dolayısıyla her iki fiilin de vâcib olduğuna dâir iki farklı itikâdın, teklîf (yükümlülük) kapsamına girmesi, ikisinin de ilim ve hasen olması mümkündür. Çünkü bu itikâdların ilgili bulundukları fiiller, birbirinin yokluğunu gerektirmez.

Gazzâlî'ye göre zannî konularda, her müctehid isâbetlidir; çünkü nass bulunmayan olayda, zanla elde edilmesi istenen belirli bir hüküm yoktur. Aksine hüküm, zanna tâbîdir ve her müctehid için Allâh'ın hükmü, zannına gâlip gelen şeydir. Müctehidde zann-ı gâlip oluşmadan, Allâh'ın o konuda hükmü yoktur. Dolayısıyla müctehid, maslahatın hangi görüşte olduğunu zannediyorsa Allâh Teâlâ'nın hükmü

odur. Müctehidin Allâh Teâlâ'nın hükmünü aradığını zannetmek yanlıştır. Çünkü hükümden önce, zann talep edilmektedir. Gazzâlî'ye göre bu görüş kesindir ve aksini savunan hataya düşmüş olur. Gazzâlî ayrıca, Allâh Teâlâ'nın, olaylar hakkında bir hüküm koymayıp onu müctehidlerin zannına tâbî kılmada, kullara yönelik bir maslahat olduğunu bilmesinin ve dolayısıyla onların taabbüdünü, zanna bağlamasının mümkün olduğuna dikkat çeker.

Gazzâlî'nin, ictihâdî konularda Allâh Teâlâ'nın hükmü bulunmadığı, aksine hükmün, müctehidin zannına bağlı olduğu görüşü, onun "hüküm" tarifiyle tutarlılık arzeder. Denilebilir ki Gazzâlî'nin, hükmü "ilâhî hitâb" olarak tanımlaması, kendisini bu görüşü savunmaya mecbur bırakmıştır. Çünkü ictihâd edilen konuda ilâhî bir hitâb yoktur.

Gazzâlî, zannî emârelerin bizzat delil olmayıp kişiye ve duruma göre değiştiği görüşündedir. Ahlâkî özellikler, hâl ve meşguliyetlerin farklılığı, kişilerin sahip olacağı zanlarda da farklılık doğurur. Emâreler tıpkı mıknatıs gibi kendilerine uygun olan tabiatı harekete geçirir.

Müctehidin sorumluluğuna gelince Basrî, bu konuda önemli bir noktaya dikkat çeker. Bu meselede farklı görüşlere sahip taraflardan hiçbiri, müctehidin, ictihâdında hatalı, fakat hükümde isâbetli olduğunu iddiâ etmemektedir. Çünkü ictihâdda hata ve kusuru bulunan kimse, herhangi bir usûl takip etmeksizin tesâdüfen doğruya isâbet etse bile onun görüşü yanlıştır; zira inceleme-araştırma yapmadan keyfî görüş beyân etmiş olmaktadır. Basrî'ye göre sadece bir görüş hakikat olup onun dışındakiler hatalı olsa Allâh Teâlâ, kulları yanlıştan, bu doğru görüşe dönmekle mükellef kılar ve bundan emin olunması için kesin bir delil tayin etmesi de vâcib olur.

Gazalî de kesin delil bulunmayan bir konuda müctehidi isâbetle yükümlü tutmanın imkânsızı teklîf anlamına geldiği için bâtıl olacağı; vücûb yoksa günahla ithâmın da mümkün olmayacağı görüşündedir. Yerinde ve ehli tarafından yapılan her ictihâd isâbetli olup müctehid için, hata ve dolayısıyla günah söz konusu olamaz. Ancak ehil olmayan kimsenin, yeterince araştırmamış müctehidin ictihâd etmesi durumunda ya da ictihâd mahalli olmayan bir konuda veya delile muhâlif ictihâd edildiğinde hata söz

konusu olur.

Sonuç olarak Gazzalî, muhâliflerinin;

- Hitâb ve muhâtab olmaksızın muayyen bir hüküm bulunabileceği iddiâsını; hükmün tanımına ve hakikatine aykırı olduğu için,
- Hükmün muhâtaba yönelik olduğu ancak bunu bilme yolu bulunmadığı iddiâsını; mükellefi, gücünü aşan bir fiille yükümlü tutmak (تكليف ما لا يطاق) anlamına geldiği için,
- Müctehidin hükmü bilme yolu bulunduğu ve bununla emredildiği, ancak terk etmesi durumunda isyan etmiş sayılmayacağı iddiâsını; vâcibin tanımına aykırı olduğu için yanlış bulmaktadır. Bu görüş aynı zamanda, müctehidin kendi ictihâdına göre amel etmesinin vâcib olduğu hususundaki icmâ'a da aykırıdır.[883]

Gazzâlî'nin, muhâliflerin görüşlerine yönelttiği bu temel itirazlar, ictihâdda isâbet ve taklit konularının, hüküm, zanna dayalı amel, vâcib, maslahat, hikmet, hükümlerde boşluk gibi doğrudan husün-kubuh problemi kapsamındaki meselelere dayandığını göstermektedir. Basrî'nin de delil ve itirazlarını bu çerçevede şekillendirdiği görülür. İbn Rüşd el-Hafîd'in, hükümlerin zâtî sıfatlar olduğunu kabul edenlerin, her müctehidi isâbetli saymalarının mümkün olmadığını savunması da[884] meselenin husün-kubuh problemine dayandığının bir başka göstergesidir. Nitekim Basrî ve Gazzâlî de husün-kubhun, fiillerin zâtî sıfatları olmadığı görüşündedir. Ayrıca sıradan halkın (âmmî) furû'da, dilediği âlimi taklid edebileceği görüşü de aslında, her müctehidin ictihâdında isâbetli olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

D. TAKLİT

Usûl âlimleri taklit konusunu, taklit eden (mukallid), taklit edilen (müctehid) ve taklit konusu bakımından ayrı ayrı değerlendirmiştir. Taklit eden kişinin, âlim bir müctehid/müftî veya ilim sahibi olmayan sıradan biri (âmmî) oluşuna göre hüküm değiştiği gibi, taklit konusunun dinin usûl veya furû'unda oluşuna göre de değişmektedir. Çoğunluğa göre âmmînin müctehidi taklidi vâcib, Bağdat

[883] Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 374-378.
[884] Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *ez-Zârûrî fi usûli'l-fıkh (Muhtasaru'l-Mustasfâ),* thk. Cemâleddin el-Ulvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, s. 138-139.

Mu‘tezilîlerine göre ise haramdır. İbn Hazm ve bazı Hanbelîlerin de bu görüşü tercih ettiği görülür.[885]

Müctehid fakihlerin çoğu, ictihâd ehli bir kimsenin, başka bir müctehidi taklidine karşı çıkmıştır. Basrî'ye göre de müctehid, ictihâdına göre amel etmek sûretiyle taabbüd etmektedir. İctihad bakımından, başka müctehidler kendisinden evlâ olmadığından, müctehid, kendi ictihâdı ile taabbüd etmelidir. Gazzâlî de bir âlimin, sahâbe ve tâbiûnu dahî taklit edemeyeceği görüşündedir. Âlim, hakikati bizzat araştırıp ictihâd etmekle yükümlüdür.

İlim sahibi olmayan sıradan bir kişinin âlimi usûlde taklidi, çoğunluk tarafından câiz görülmemiştir. Basrî ve Gazzâlî de tevhid, adâlet, nübüvvet vb. usûl konularında taklidin câiz olmadığı görüşündedir. Bu meselelerde hakikat tektir ve kişinin hâline veya zannına göre değişmez. Şer‘î asıllardan olan namazın vâcibliği ve rek‘at sayısı gibi konularda taklidin ise âmmîye câiz olmadığında ittifak vardır.

Sıradan halkın (âmmî) furû‘da âlimleri taklid etmesi ise çoğunluğa göre câizdir. Âmmînin, fetvâ soracağı kişinin ilmini ve adâletini bilmesi gerekir. Basrî'ye göre konunun ictihâdî oluşuna bakılmaksızın furû‘un tamamında taklit câizdir. Ayrıca âmmîyi, ictihâdî olan ve olmayan meseleleri ayırt etmekle yükümlü tutmak, onu ictihâd ehli olmaya zorlamak demektir. Dolayısıyla âmmînin böyle bir yükümlülüğü yoktur.

Taklidin ilim sahibi olmayan sıradan bir kimseye niçin câiz görülmesi gerektiği hakkında Basrî'nin gösterdiği gerekçelerden biri üzerinde durmakta yarar vardır. Basrî, çoğunlukla mümkün olsa bile Fıkıh öğrenmeye çalışan herkesin ictihâd ehli olacağına bir garanti bulunmadığını söyler. Gazzâlî de herkesin ictihâd mertebesine ulaşmasının imkânsızlığı konusunda icmâ‘ bulunduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'nin düşünce sistemi açısından bu görüş, bir çelişki oluşturmasa da Basrî açısından değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Uzun süre gayret ve emek sarfetse bile herkesin, ictihâd ehliyetine yani olaylar, delil ve emâreler hakkında doğru akıl yürütme ve dolayısıyla maslahatı yakalayabilme kabiliyetine sahip olamayacağını kabul etmek, herkesin hasen ve kabihi

[885] bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 88; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 1039-1143; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 448; Bâcî, *İhkâm*, 727-735; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma‘*, II, 1007-1030; Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 423-468; Sem‘ânî, *Kavâtı‘,* V, 97-108; Basrî, *Şerhu'l-Umed*, II, 303; Ayrıca bkz. Refik el-Acem, *Mevsû‘a*, I, 481-486.

doğru belirleme ehliyetine de sahip olamayacağını kabul anlamına gelmektedir. Bu da Mu‘tezile’nin husün-kubhu ispatlarken sıkça öne sürdüğü “tüm akıl sahiplerinin hemfikir olduğu” iddiâsını tartışmaya açmaktadır. Nitekim Gazzâlî’nin de temel itirazlarından biri, husün-kubuh yargılarında tüm akıl sahiplerinin ittifak etmediği, etse bile bunun delil teşkil etmeyeceğidir.

Basrî, âmmînin maslahatının, -hakikatte doğru değilse bile- müftînin fetvâsıyla amel etmek olduğuna dikkat çekmektedir. Şer‘î konularda hakikat, onların maslahat olmasıdır. Maslahat ise kişilere ve durumlara göre değişebilir. Gazzâlî de müftî, hakikatte yalan söylemekte veya hata etmekte olsa bile sıradan halkın (âmmî) ona ittibâ etmesinin farz olduğunda icmâ‘ bulunduğunu nakleder. Âmmînin, -yalan veya yanlış olsa da- âlimin fetvâsıyla amel etmesinin onun maslahatı olduğunu kabul etmek, aslında maslahat kavramına, yalnız dünyevî menfaatler ve dış görünüş açısından anlam verilmediğini gösterir. Daha önce işâret edildiği gibi bu konuda da Basrî ile Gazzâlî arasında görüş benzerliği bulunmaktadır.

Yanlış da olsa müctehidin ictihâdını almanın, âmmînin maslahatı olduğunu kabul etmek, husün-kubuh meselesiyle ilgili bir başka soruyu akla getirmektedir. Âmmî hakkında câiz görülen bu durumu, Allâh Teâlâ’nın, tüm kulları hakkında câiz görmüş olması mümkün değil midir? Daha açık bir ifâdeyle, âmmînin, yanlışı doğru zannıyla yapmasının maslahat ve hatta ona vâcib oluşu gibi, kulların da hasen zannettiği fiillerin aslında kabih olması, doğru ve isâbetli zannettiklerinin aslında hatalı olması mümkün müdür? Nitekim Basrî ve Gazzâlî de prensipte kulun hasen zannıyla yaptığı fiil, zarara yol açsa bile onun maslahat olacağını kabul etmektedir. Burada Gazzâlî’nin, husün-kubuh yargılarının subjektifliğini ve değişkenliğini ispatlarken takındığı aşırı şüpheci tavrı da hatırlamak gerekir. Bu durum, hakikatin aslında tek olduğu, fakat Allâh Teâlâ’nın hakikate isâbetle değil, ona ulaşmaya çalışmakla yükümlü tuttuğunu savunanlar açısından ise bir çelişki doğurmamaktadır.

Görüldüğü üzere, ictihâd, isâbet ve taklit ile ilgili konular, son tahlilde, Allâh Teâlâ’nın mükellefi ne ile yükümlü kıldığı, aklın algı ve hükümlerinin ne derece hakikat olduğu, şer‘î hüküm çıkarmada insan aklının katkı derecesi ya da kısaca aklın teklîfteki rolü meselesine dayanmaktadır. Nitekim ictihâd; aklın, sahip olduğu bütün imkân ve

metodları kullanarak hükme ulaşma ya da bu yolda bütün gayretini sarfetme faaliyetinden ibârettir.

SONUÇ

Kelâm, Felsefe ve Ahlâk gibi ilim dallarının da konusu olan husün-kubuh meselesinin Fıkıh Usûlü ilmi çerçevesinde değerlendirildiği bu araştırma neticesinde, genelde Fıkıh Usûlü'ne, özelde *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ*'ya yönelik bazı sonuçlar elde edilmiştir. Fıkıh Usûlü genelinde ulaşılan en önemli sonuç, aklın ve naklin birlikteliği ile vücut bulan Fıkıh Usûlü ilminin, bu birlikteliğin mâhiyeti ve keyfiyetini sorgulayan husün-kubuh meselesini konu edinmekten müstağnî olamayacağıdır. Meselenin diğer bazı ilimlerin de önemli bir konusu oluşu, onu Fıkıh Usûlü'nün problemi olmaktan çıkarmayacağı gibi, faydadan hâlî de kılamaz. Bu itibârla, gerek bazı ilk dönem Usûl müelliflerince dile getirilen, husün-kubuh meselesinin, Kelâm âlimleri tarafından Fıkıh Usûlüne dâhil edilmiş, fakih için faydası bulunmayan bir mevzû olduğu iddiâsı gerekse bazı modern dönem Fıkıh âlimlerince dile getirilen, fonksiyonel bir yöntembilim olarak Usûl'ün yeniden inşâsı için, bu gibi faydasız tartışmaların Fıkıh Usûlü dışına çıkarılması gerektiği düşüncesi isâbetli görünmemektedir.

Gazzâlî öncesine yönelik olarak yapılan araştırma sonucunda görülmüştür ki ilk dönem Fıkıh Usûlü eserlerinde, husün-kubuh meselesi, çeşitli vesilelerle farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Bu eserlerin, öncelikle Fıkıh Usûlü'nün ve diğer bazı kavramların tanımlandığı mukaddimelerinde olmak üzere, emir-nehiy, nesih, hükmün tanımı, kaynağı, konusu, rükünleri ve çeşitleri, mükellefin fiilleri, beyân, hazr ve ibâha, kıyas, istihsân, maslahat, istıshâb, ictihâd, isâbet ve taklid konularında, husün-kubuh meselesine doğrudan ya da dolaylı biçimde yer verilmiştir.

Fıkıh Usûlü'nün tedvin edilip sistemleştirildiği bir dönem olan Gazzâlî'ye kadar uzanan devrin eserleri karşılaştırıldığında, müelliflerin husün-kubuh görüşlerindeki farklılıkta; amelî mezheplerinin, yaşadıkları ilmî, sosyal, siyâsî çevrenin ve coğrafyanın belli ölçüde etkisi bulunmakla birlikte, en büyük payın itikâdî mezheplerine âit olduğu görülmüştür. Usûl meslekleri açısından bakıldığında da müellifin, Fukahâ veya Mütekellimîn mesleğini takip edişinin, meseleye bakışını

değiştirmediği, dolayısıyla bu konuda en baskın faktörün, fakihin itikâdî mezhebi olduğu ortaya çıkmıştır.

Zikredilen Fıkıh Usûlü eserleri arasından, husün-kubuh meselesine yaklaşımı ve genel özellikleri itibâriyle *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ* adlı eserler seçilerek mukâyese edilmiştir. Bu mukâyese, Fıkıh Usûlü'nün hangi konularının husün-kubuhla irtibatlı olduğunu, somut olarak görme fırsatını vermiştir. Ancak her iki eserde, husün-kubuh konusuna atıf yapılan başlıklar birebir aynı olmadığından, öncelikle *el-Mu'temed* ve *el-Mustasfâ* ayrı ayrı ele alınıp müelliflerin konuya ilişkin delil ve görüşleri aktarılmıştır.

el-Mu'temed üzerinde husün-kubuh meselesi çerçevesinde yapılan incelemede, Basrî'nin Usûl anlayışında, husün-kubuh düşüncesinin önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Basrî'nin husün-kubuh görüşlerinin ise hikmet kavramına dayandığı, dolayısıyla Usûl anlayışının, Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatı çerçevesinde şekillendiği görülmüştür. Aynı zamanda, Basrî'nin gerekli-gereksiz her konuyu husün-kubuh meselesine bağlama ihtiyacı duyduğu şeklindeki yorumların çok da haklı olmadığı kanaatine varılmıştır.

Basrî'nin özellikle husün-kubuhla ilgili konularda olmak üzere, eserin tamamında, mensûbu bulunduğu mezhebin görüşlerini kayıtsız şartsız kabul etme gibi bir kaygı taşımadığı, aksine her konuda naklî ve aklî delilleri inceledikten sonra karar verilmesi gerektiğine vurgu yaparak tahlil ve tahkike dayalı bir metod izlediği görülmüştür. Aynı görüşte olduğu kişi veya grupların delillerini dahî usûl veya içerik bakımından eleştirmesi, Basrî'nin, sorgusuz kabule sevkeden mezhep taassubundan uzak bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermiştir.

Basrî'nin *el-Mu'temed*'de, emir-nehiy, fiiller, hazr ve ibâha olmak üzere üç ana başlık altında husün-kubuh meselesi üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Bunların dışında müellifin, beyân, nesih, haberler, kıyas ve ictihâd, istihsân, şer'î hüküm yolları, hüküm çıkarma keyfiyeti, fetvâ ve müftî ile ilgili şartlar ve taklit konularında, yeri geldikçe husün-kubuh meselesine değindiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Basrî'nin, hüküm, deliller, hüküm çıkarma yolları, ictihâd ve taklit olmak üzere Fıkıh Usûlü

bünyesindeki ana bölümlerin her birinde, -yoğunluğu farklı olmakla birlikte- husün-kubuh düşüncesine dayanan delillendirme veya itirazlarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, her konuyu husün-kubuh düşüncesine bağlamakla eleştirilen biri olarak Basrî'nin, bu meseleye özel bir başlık açmaması dikkat çekicidir.

Gazzâlî ise -Basrî'nin aksine- husün-kubuh meselesine, müstakil bir başlık altında, hükmün hakikatini incelerken yer vermiştir. Mu'tezile'nin ve Basrî'nin husün-kubuh düşüncesine temelden karşı çıkan Gazzâlî, muhâliflerini susturmak ve kendi görüşlerini delillendirmek amacıyla da olsa husün-kubuh meselesini, Basrî'den daha sistemli ve geniş biçimde ele almıştır. Gazzâlî, hüküm, nesih, akıl delili ve istıshâb, mevhûm deliller, beyân, emir-nehiy, kıyas, ictihâd ve taklid konularında husün-kubuh meselesine değinmiştir.

Gazzâlî'nin, Basrî'den daha yoğun biçimde, husün-kubuh meselesine yer vermesi, tıpkı Basrî gibi onun da Usûl anlayışının bu problem çerçevesinde şekillendiği anlamına gelmemektedir. Aksine Gazzâlî'nin, Mu'tezile'ye itiraz ve cevap sadedinde husün-kubuh meselesini ele aldığı görülmektedir. Bu durumda, sorulması gereken soru, Usûl'de husün-kubuh meselesine yer vermenin, Gazzâlî'nin kendi tercihi olup olmadığıdır. Bir diğer ifâdeyle, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da bu meseleye yer verme sebebi, Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirme ihtiyacı hissetmesi ise aslında ona göre husün-kubhun, Fıkıh Usûlü'nün bir problemi olmadığını söylemek mümkün müdür? Gazzâlî, her ne kadar husün-kubuh meselesiyle ilgili tüm açıklamalarını, Mu'tezile'nin düşüncelerine itiraz için yapmış ise de bu konunun Usûl'ün problemi olmadığına dâir hiçbir îmâda bulunmamıştır. Usûlcüye faydası bulunmadığını düşündüğü ve Fıkıh Usûlü'nün sınırları dışında gördüğü konularda ayrıntıya girmekten kaçınan Gazzâlî'nin, husün-kubuh hakkındaki görüş ve delillere, her vesileyle değinmesi; daha da önemlisi konunun hükmün hakikatiyle ilgili olduğunu belirtmesi, bu meseleyi Usûl'ün bir problemi olarak gördüğünü açıkça göstermektedir.

Gazzâlî'nin üslûbunda dikkat çeken bir diğer nokta, Mu'tezile'nin husün-kubuhla ilgili görüşlerinden bahsederken Basra veya Bağdat ekolünden yahut zikredilen görüşe sahip isimlerden bahsetmeksizin o düşünceyi, mezhebin tamamına nispet etmesidir. Bazen Gazzâlî'nin, ilk dönem Mu'tezilîlerinden birkaç ismin savunduğu

görüşleri dahî mezhebin tamamına nispet ettiği görülür. Bunun en bâriz örneği, husün-kubhun fiillerin zâtî sıfatları olduğu düşüncesidir. Gazzâlî'nin, genelleyerek Mu'tezile'ye âit olduğunu belirttiği ve çürütmeye çalıştığı bu ve benzeri birçok görüş, -dördüncü bölümde görüldüğü üzere- aslında Basrî'nin düşünceleriyle örtüşmemektedir.

Aralarındaki temel yaklaşım farkına rağmen, Basrî ile Gazzâlî'nin düşüncelerinde, husün-kubuhla ilgili bazı ortak noktalar bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, her iki müellifin de bu meseleyi, Fıkıh Usûlü'nün bir problemi olarak görmesidir. İkinci ortak nokta, istidlâl usûlleridir. Her iki müellifin de düşüncelerini temellendirirken aklî ve naklî delillerden yararlandığı, delillerde tutarlılığa özen gösterdiği ve bu açıdan, gerektiğinde kendisiyle aynı görüşte olanları dahî eleştirerek mezhebine ve hatta hocasına muhâlefet ettiği görülmektedir.

Meseleyi ortaya koyma açısından bakıldığında da Basrî ve Gazzâlî arasında benzerlik bulunduğu ve her ikisinin de klasik dönemde gelenek haline gelmiş olan soru-cevap üslûbunu kullandığı görülmektedir. Her iki müellif de hem kendi görüşlerini hem de muhâliflerin görüşlerini, soru-cevap şeklinde ortaya koymaktadır. Bu üslûp, ilk bakışta, tarafsızca delillerin değerlendirildiği izlenimi verse de müellif, muhâlifin delillerinden dilediğini zikretme, o delile de dilediği şekilde itiraz etme imkânına sahip bulunduğu için, kendi görüşünü haklı çıkaracak bir diyalog kurgulamak da onun elindedir. Bu kurgulamada Gazzâlî'nin daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

el-Mu'temed ve *el-Mustasfâ* karşılaştırması sonucunda görülmüştür ki müelliflerin, husün-kubuh meselesindeki görüşleri, bu konuyu eserde, hangi başlık altında ele alacakları hususunda belirleyici rol oynamıştır. Allâh Teâlâ'nın kabihi emretmeyeceği ve aklın, şer'den önceki fiillerin husnünü bilebileceğini savunan Basrî, husün-kubuh meselesini, emir ile hazr ve ibâha konularında ele almıştır. Aklın husün-kubuhla ilgili yargılarının, "hüküm" olamayacağını savunan Gazzâlî ise problemi, hükmün hakikati konusunda ele almış, böylece bu hususstaki yanlışların, hükmün hakikatini anlayamamaktan kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

İçerik bakımından karşılaştırıldığında, Basrî ile Gazzâlî'nin, tek hüküm koyucunun Allâh Teâlâ olduğu hususunda, aralarında ihtilâf bulunmadığı; ancak husün-

kubuh problemi hakkındaki görüşlerinde büyük bir fark bulunduğu görülmüştür. Bu fark, problemin temelinde yatan, aklın teklîfteki rolüne bakıştan kaynaklanmaktadır. Basrî, şer'den önce ve şer'î delil yokluğunda aklın, hükmü bilme aracı olduğunu kabul ederken Gazzâlî, hükmün, ilâhî hitâbdan ibâret olduğunu ve aklın, şer' olmadan hükmü bilemeyeceğini savunmuştur.

Basrî'nin husün-kubuh düşüncesinin hikmet kavramına dayandığı tespitinden hareketle, Gazzâlî ile aralarındaki bu esaslı ayrılığın da Allâh Teâlâ'nın hikmet sıfatını anlama biçimlerinden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple Dördüncü Bölüm'de –genellikle Usûl kitaplarında böyle bir başlık bulunmamasına rağmen- hüküm koyucunun hikmet sıfatına yer verilmiş, böylece ihtilâfın çıkış noktası ortaya konulmuştur.

Basrî'ye göre hikmet sahibi olan ve kullarının maslahatını gözeten Allâh Teâlâ'nın, mükellefe fiildeki kubhu bildirmesi vâcibdir. Hakîm ise vâcibi terk etmez ve kabihi yapmaz; aynı şekilde, hiçbir fayda içermeyen zararın meydana gelmesine izin vermez. Karşılığında sevap takdir etmedikçe kullarına meşakkat yüklemesi câiz olmaz. Fiillerinde abes ve sefehe yer yoktur; amaçsız ve faydasız bir fiilde bulunmaz. Bu hikmet anlayışından hareketle Basrî, kubuh içerdiğine dair aklî veya sem'î hiçbir delil bulunmayan bir menfaat gördüğü zaman, aklın, onun hasen olduğuna hükmedebileceğini savunmuştur. Basrî'nin görüşlerinde dikkat edilmesi gereken belki de en önemli nokta budur. Çünkü onun, teklîfte akla verdiği değer, bizzat aklın kendisinden değil, aksine Allâh Teâlâ'nın Hakîm oluşundan kaynaklanmaktadır. Basrî'nin usûl anlayışında, mükellefin, kendi sorumluluklarını idrâk edebilmek için, Mükellif (yükümlü kılan)'in hikmet sahibi olduğunu bilmesinin büyük önemi bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin hikmet anlayışı ise Basrî'den oldukça farklıdır. Gazzâlî, Allâh Teâlâ'nın bütün fiillerinde bir hikmet bulunduğunu kabul etmekle birlikte, hikmet gerekçesiyle de olsa hiçbir fiilin Allâh Teâlâ'ya vâcib addedilemeyeceğini ve aklın, hikmeti anlamada âciz olduğunu savunur. Gazzâlî'nin hikmetle ilgili hususlarda Basrî'den ayrıldığı en önemli noktalardan biri, bu konuda, Allâh Teâlâ'nın fiillerini, kulun fiillerine benzetmekten kaçınmasıdır. Ona göre, kul yaptığında kabih olan bir fiil,

Allâh Teâlâ yaptığında kabih olmaz. Gazzâlî'ye göre Allâh Teâlâ'nın, bazı fiillerin hasen/kabih olduğu bilgisini zâtına has kılması mümkün olduğu gibi, insan aklının çeşitli sebeplerle husün-kubuh hakkında yanlış bir hükme varması da mümkündür. Bütün bu sebepler birleştiğinde, insan aklının, hikmete aykırı olanı her zaman tespit etme imkânı kalmamaktadır. Gazzâlî'nin, tâkatini aşan bir fiille mükellefi yükümlü kılmanın imkânsızlığı gibi hususları, hikmete aykırılıkla gerekçelendirmekten itinâyla kaçındığı görülür.

Gazzâlî, hikmeti anlamada olduğu gibi, fiillerdeki husün-kubhu tespitte de aklın âcizliğine vurgu yapmıştır. Ona göre akıl sadece, hitâb gelinceye kadar hükümlerin yokluğuna delâlet etme ve hitâbı anlama aracı olarak işlev ve değer görür. Her vesileyle aklın sınırlılığını ve acziyetini dile getiren Gazzâlî'nin, başta şer'den önce eşyanın hükmü olmak üzere birçok meselede tevakkufu tercih etmesi şaşırtıcı değildir.

O halde husün-kubuh meselesinde Basrî ile Gazzâlî arasındaki ihtilâfın hikmet ve akıl kavramlarında düğümlendiğini söylemek mümkündür. Aklın husün-kubuh yargılarının değeri, akıl sahibi tüm insanların ittifâkının hasen ve kabihi tespitteki rolü, husün-kubhun fiillerin zâtî vasıfları olup olmadığı, aklın husnüne/kubhuna hükmettiği fiillerin uhrevî karşılık gerektirip gerektirmeyeceği vb. hususlarda müelliflerin düşünceleri, hikmet ve akıl hakkındaki görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir.

Hikmet ve akıl hakkındaki temel yaklaşım farklarına rağmen, Basrî ile Gazzâlî'nin husün-kubuhla ilgili bazı konularda aynı görüşte olmaları ve kendi mezheplerine aykırı düşmeleri de dikkat çekicidir. Husün-kubhun fiilin zâtına âit sıfatlar olmadığı; yer, zaman, kişi ve diğer şartlara göre değişebileceği; menfaatlerin her zaman hasen, mefsedetlerin de her zaman kabih olması gerekmediği; aklın, her zaman fiillerdeki husün-kubhu/hikmeti göremeyeceği; teklîf-i mâ lâ yutâk'ın mümkün olmadığı; vücûb ve tahyîrin bir araya gelebileceği; ma'dûma teklîf edilebileceği; beyânın ictihâd ânına kadar geciktirilmesinin mümkün olduğu; Allâh Teâlâ'nın, fiillerinde kulların maslahatını gözettiği, maslahattan kastın nefsî/dünyevî yararlar olmadığı vb. pek çok konuda, Basrî ile Gazzâlî neticede aynı kanaati paylaşmıştır.

Bu noktada, Basrî'nin, akla ve aklî delillere önem vermesinden hareketle, onu,

modern anlamda akılcı olarak nitelendirmenin son derece yanlış olacağını belirtmek gerekir. Aynı durum Mu‘tezile’nin çoğu hakkında da geçerli ise de genellikle Usûlcülerin, ehl-i sünnete yakın bir isim olarak kabul ettiği ve eserinden yararlanmaktan çekinmediği Basrî hakkında bu değerlendirmeyi yapmak, daha büyük bir haksızlık olacaktır. Bu çalışma ile Basrî’nin, aklı, hikmet sahibi olan Allâh Teâlâ tarafından kullarına verilmiş bir anlama ve bilme aracı olarak gördüğü anlaşılmıştır. Basrî, bizzat aklın bağımsız hüküm koyma yetkisi bulunduğunu savunmamakta, aksine Allâh Teâlâ’nın tayin ettiği delil ve emârelerden yola çıkarak hükme ulaşmaya, onu bulmaya ve anlamaya çalışan bir araç olarak akla itibâr etmektedir. Basrî’nin, Hz. Peygamber’in huzûrunda izinsiz ictihâdın aklen de câiz olmadığı şeklindeki görüşü, onun “akılcı” olarak vasıflandırılmasını imkânsız kılan, çok önemli bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Benzer bir yanlış anlama ihtimâli, Gazzâlî için de geçerlidir. Gazzâlî’nin Mu‘tezile’nin görüşlerine şiddetle karşı çıkması, aklın âciz ve sınırlı olduğunu vurgulayarak hüküm koyma yetkisi bulunmadığını savunması, onun akla karşı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Gazzâlî, akla ve aklî delillere son derece önem verdiğini, eserin girişine Mantık mukaddimesi koymak ve özellikle Usûlcülerin bu bilgiye ihtiyacı olduğunu belirtmek, ayrıca her meselede aklî deliller kullanmak sûretiyle açıkça göstermiştir. Nitekim Gazzâlî, gerek hitâbı anlama ve yorumlamada gerekse hitâb bulunmayan konularda hüküm arayışında, aklın tüm imkânlarını sonuna kadar kullanmayı, hükümlerin konulmasındaki genel ve özel maslahat ve maksatları anlamak için çaba sarfetmeyi müctehid için kaçınılmaz görmektedir. Hatta bu açıdan değerlendirildiğinde, Basrî ile Gazzâlî’nin bir başka ortak noktası ortaya çıkmaktadır ki o da her iki müellifin de Fıkıh Usûlü’nün akıl ve nakil birlikteliğiyle vücût bulan bir ilim olduğunu, bizzat eserleriyle ispatlamış olmasıdır. Ancak Gazzâlî hakkında asıl dikkat çeken ve üzerinde düşünülmesi gereken nokta, Mantık ve Felsefe ilimlerine böylesine hâkim ve bu alanlarda da değerli eserler vermiş bir ilim adamının, aklın yetki sınırlarını çizerken gösterdiği titizliktir. Hiç şüphesiz Gazzâlî’nin Mantık ve Felsefe’ye hâkimiyeti, onun aklın acziyeti yönündeki görüşlerini daha da dikkate değer kılmaktadır.

Aslında bir Usûlcünün, illet, hikmet, makâsıd, maslahatın celbi, mefsedetin

def‘i gibi konularda inceleme yapması, hüküm arayışına ve ictihâd faaliyetine bunlarla yön vermesi dahî aklın, haseni ve kabihi anlamada bir payı olduğunu kabul anlamı taşımaktadır. Hikmetin, Allâh Teâlâ’nın fiillerini kısıtlamada gerekçe olarak gösterilmesine karşı çıkmakla birlikte, Gazzâlî gibi pek çok âlimin de hükümlerin illet, hikmet ve gâyelerini, maslahat ve mefsedetleri tespit etme konusuna titizlikle eğildiği görülmektedir.

Son olarak bu araştırma esnâsında, çalışılmasına ihtiyaç bulunduğu kanaati oluşan bazı konuları, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü araştırmacılarına öneri olarak sunmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Bunlar arasında;

- Usûlün kelâmî köklerinin tespit edilip derlendiği, Usûl Felsefesi niteliğinde bir çalışma,

- Usûl ilminde bilgi kaynakları ve aklın idrak yollarının incelendiği bir çalışma,

- Mu‘tezile’nin, özellikle Basra Ekolü’nün akla bakışının, modern akılcılıktan farkını, Fıkıh Usûlü çerçevesinde ortaya koyan bir çalışma,

- Hanefî ve Mu‘tezilî coğrafyanın ve zihniyetin örtüşmesindeki siyasî, sosyal, itikâdî, fıkhî vb. sebeplerin Fıkıh ve Usûl çerçevesinde irdelendiği bir çalışma,

-Batı hukuk sisteminde husün-kubuh düşüncesini inceleyen bir çalışma zikredilebilir.

Ayrıca bu çalışmayı tamamlayıcı mâhiyette, seçilecek başka karakteristik özelliklere sahip Usûl eserleri arasında, husün-kubuh konusunda yapılacak ikili veya üçlü mukâyese çalışmalarına da ihtiyaç bulunmaktadır. Mevcut Usûl eserlerinin tamamı, husün-kubuh açısından tahlil edildiği ve bu çalışmalar birbirinin üzerine konulduğu takdirde, önemli bir kolektif çalışma vücut bulmuş olacaktır. Bu çalışmalar bütünü, yalnız Fıkıh Usûlü’nde bilgi kaynaklarını ve aklın teklifteki rolünü açıklığa kavuşturmada, bu sâyede ictihâd faaliyetlerini düzenlemede değil, aynı zamanda tüm İslâmî ilimlere kaynak ve metod bakımından katkı sağlamada da son derece önemli bir boşluğu doldurmuş olacaktır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed ve Târık Abdülhakim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*, Dâru'l-Erkâm, 1987.

Abdülbâkî, M. Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dârul kütübi'l Mısriyye, Kâhire 1364.

Abdülhamid, İrfân, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 444-447.

el-Acem, Refik, *Mevsû'atu mustalahâti usûli'l-fıkh inde'l-müslimîn*, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1998.

Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", *DİA*, IX, 66.

_____"Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", *DİA*, X, 326-328.

Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *DİA*, IX, 107-109.

Altıntaş, Ramazan, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşâsında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, Elazığ 2004.

el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.

Apaydın, H. Yunus, "el-Müstasfâ", *DİA*, XXXII, 124-126.

_____"Fesâd", *DİA*, XII, 418.

_____ "İctihâd", *DİA*, XXI, 432-445.

_____ "Kerhî" *DİA*, XXV, 285-287.

_____ "Ta'lîl", *DİA*, XXXIX, 511-514.

_____ (Yusuf Şevki Yavuz, İbrahim Gürbüzer ve İ. Hakkı Ünal), "İbn Hazm", *DİA*, XX, 39-61.

_____ "Kıyas", *DİA*, XXV, 529-539.

Arslan, Hulûsî, *Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, (Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri 2000.

Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.

_____"Şîrâzî, Ebû İshak", *DİA*, XXXIX, 184-186

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

Aydınlı, Abdullah, "İbn Râhûye", *DİA*, XX, 241.

Aygün, Abdullah, "Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer", *DİA*, XXXVI, 463-464.

el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.

_____*Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl,* thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut 1973.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (İbnü'l-Kassâr), *el-Mukaddime fi'l-usûl*, thk. Mustafa Mahdûm, Dâru'l-Ma'leme, Riyad 1999.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekir, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998.

Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sy. 4, s. 59-76

_____ "Hanefî Mezhebi", DİA, XVI, 1-21

_____ "İkrâh", *DİA*, XXII, 30-37

_____ "İstıshâb" *DİA*, XXIII, 376-381

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Hamidullah, el-Mahedu'ilmiyyi'l-Fransî, Dımeşk 1964-1965

Bebek, Adil, "Ka'bî", *DİA*, XXIV, 27.

Bedir, Murtezâ, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, 117-119.

_____(Ferhat Koca), "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *DİA*, XXXIV, 264-266.

Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466-468.

Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsıdü'ş-şerîa" *DİA*, XXVII, 423-427.

el-Buğa, Mustafa Dîb, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelef fîhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, Dımeşk (t.y.).

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, thr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru tavkı'n-necât, Beyrut 1422.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitu'l-maslahati fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*,

Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-evkâf ve'ş-şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.

el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399.

_____ *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.

Çağrıcı, Mustafa, "Şer (Felsefe ve Ahlâk)", *DİA*, XXXVIII, 542-544.

Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sy. 16-17, s. 55-90

_____ "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 60.

_____ "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 391-401.

_____ "Nazzâm" *DİA*, XXXII, 466-469.

Çelebi, Kâtip, *Keşfu'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn,* tsh. M. Şerefeddin Yaltkaya, Rifat Bilge el-Kilisî, MEB, Ankara 1941.

Dağcı, Şâmil, "İhsân", *DİA*, XXI, 546-548.

Debûsî, Ebu Zeyd, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut 2007.

Dîb, Abdülazim, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 141-144.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, VI, 23-25.

_____(Mustafa Çağrıcı, M. Sait Özervarlı, Süleyman Uludağ, H. Bekir Karlığa), "Gazzâlî" *DİA*, XIII, 489-534

Ebû Süleymân, Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-Usûlî*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde 1983.

Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, terc. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1976.

Emir, Câbir İdris Ali, *Menhecu's-selef ve'l-mütekellimîn fî muvâfakati'l-akli li'n-nakli ve eseru'l-menheceyn f'il-akîdeti*, Mektebetu edvâi's-selef, Riyad 1998.

Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1995.

_____*Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed (175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, Beyrut 1988.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

_____*el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-husnâ*, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire (t.y.).

_____*el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heytû, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1400.

_____*Mi'yâru'l-ilm fi'l mantık*, Şrh. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

_____e*l-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322.

_____*el-Mustasfâ, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* terc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

Gölcük, Şerâfeddin, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 535.

_____"Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2001, sy. 5, s. 59-108.

_____(Metin Yurdagür, İlyas Çelebi, Mustafa Sinanoğlu), "Kadî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 103-113.

Güngör, Mevlüt, "Cessâs" *DİA*, VII, 427-428.

Hamidullah, Muhammed, "Serahsî, Şemsü'l-eimme", *DİA*, XXXVI, 544-547.

_____"Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", terc. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Medeniyeti*, 1980, c. IV, sy. 4, s. 19-34

_____"El-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", terc. Şerafeddin Gölcük, *Marife: Bilimsel Birikim*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 331-342.

_____*İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, edt. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.

_____"Muhammed Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı", terc. Menderes Gürkan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 11 s. 197-206

Hourani, George F. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", terc. F. Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sy. 8, s. 271-281

el-Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb el-Hanbelî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.

Itr, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49-50.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. George el-Makdisî, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüg*a, Dâru Sadır, Beyrut ty. (Haydarabad, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye 1345 ofset basım).

İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire (t.y.) I, 379.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmut Hâmid Osman, Dâru'l-hadis, Kâhire 1998.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.).

İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1995.

İbnü'l-Ferrâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad 1999/1419.

İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî, *DİA*, X, 146-147.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûs, nşr. Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, (y.y.), (t.y.).

İsmâîl, Şa'bân Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh-Târihuhû ve ricâlühû*, Dâru'l-Mirrîh, Riyâd 1981.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, (VI/I: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr)* thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963.

_____*(VIII: Mahlûk)*, thk. Tevfîk et-Tavîl-Saîd Zâyid, el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, Kâhire 1963.

_____*(XI: Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, Kâhire 1963.

_____(*XVII: eş-Şer'iyyât)*, thk. Tâhâ Hüseyin: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kahire 1963.

_____*Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1988.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220-221.

Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, 514.

_____"İstinbât", *DİA*, XXIII, 368-369.

_____"Mücmel", *DİA*, XXXI, 453-454.

_____"Müşterek (Fıkıh Usûlü)", *DİA*, XXXII, 172-174.

_____(Abdülkuddüs Bingöl, Yusuf Şevki Yavuz) "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 323-328.

Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâru Tîbe, Riyad 2006.

Kutluer, İlhan, "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-295.

el-Mâlikî, Hüseyin b. Reşik, *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gâzzâlî Ömer Câbî. Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai 2001.

el-Merâğî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn*, nşr. Muhammed Ali Osman, (y.y.) 1947.

Erginli, Zafer, "Muhâsıbî", *DİA*, XXXI, 13-16.

el-Mu'tik, Avvâd b. Abdillah, *el-Mu'tezile ve usûluhümü'l-hamse ve mevkıfu ehli's-sünneti minhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.

Özdirek, Receb, Ali Hakan Çavuşoğlu, Abdürrezzak Tek, "Süfyân es-Sevrî", *DİA*,

XXXVIII, 23-28.

Özel, Ahmet, "İbnü'l-Kâs", *DİA*, XXI, 100-102.

_____"Mervezî, Ebû İshak", *DİA*, XXIX, 234-235.

Özen, Şükrü, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA*, XX, 363-366.

_____"Îsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480-481.

___ _____"İstıslâh" *DİA*, XXIII, 383-388.

_____(Bekir Topaloğlu), "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 146-164.

Özervarlı, Sait M. ve Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, 511-518.

el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, thr. Kâsım b. Kutluboğa, (birlikte Usûlü'l-Kerhî), Mir Muhammed Kütüphanesi-Merkez-i İlim ve Edeb, (y.y.), (t.y.).

er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992

Sarıtepe, Erdoğan, "Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 13/2, s.143-169.

es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Dr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1419/1998.

es-Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekr Muhammed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdat 1987.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1993.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Kerabîsî", *DİA*, XXVI 264-265.

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, haz. İzzet Ubeyd ed-De'âs, Âdil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.

Şafak, Ali, "Erş" *DİA*, XI, 307-308.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır 1358/1940.

eş-Şehrânî, Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz, *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fî mesâili usûli'l-fıkh ma'a münâkaşatin 'ilmiyye li usûli'l-*

medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse, Dâru künûzu işbiliya, Riyad 1429/2008.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404,.

Şeşen, Ramazan, Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz" *DİA*, VII, 20-26.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi" terc. Ferhat Koca, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. III, sy. 5, s. 145-161

eş-Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (476), *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1405/1985.

_____*Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

_____*et-Tebsıratu fî usuli'l-fıkh***,** thk. Muhammed Hasan Heytû, Dârü'l-Fikr, Dımeşk 1980.

_____*Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'r-Râiki'l-Arabî, Beyrut 1970.

et-Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Taş, Aydın, "Şeybânî", *DİA*, XXXIX, 38-43.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998

_____"Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sy. 11-12, s. 47-79

et-Tehânevî, Muhammed Ali (1191/1777), *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Tekineş, Ayhan, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2001, c. VI, sy. 10, s. 199-214

Topaloğlu, Bekir, "Hakîm", *DİA*, XV, 181-182.

et-Tûfî, Necmeddin Süleyman b. Abdülkaviyy, *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh,* thk. Eymen Mahmûd Şehâde, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad 2005.

Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 1-25.

Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-hadîsi'n-Nebevî*, Mektebetu Brill, Leiden 1936.

Yaren, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vâdi Yay., Ankara 1997.

Yavuz, Salih Sabri, "İsferâyînî, Ebû İshâk", *DİA*, XXII, 515-516.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî, Ebû Ali" *DİA,* VIII, 99-102.

_____"Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253-258.

_____"Eş'ariyye", *DİA*, XI, 447-455.

_____"Kelâm", *DİA*, XXV, 194-196.

_____"Mâtürîdiyye", *DİA*, 165-175.

Yılmaz, Ayşegül, *Mansûrîzâde Saîd ve Fıkhî Görüşleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,* thk. Ali eş-Şîrî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.

ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1398.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000.

Zîne, Hüsnî, *el-Akl 'inde'l-Mu'tezile-Tasavvuru'l-akl 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Dârü'l-Ufuki'l-Cedîde, Beyrut 1978.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1986/1406.