



**T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KELÂMÎ YAKLAŞIMLARI BAĞLAMINDA EŞ‘ARÎ
USULCÜLERDE ŞER‘Î HÜKMÜN TANIMI**

Halid EKMEN

Mardin 2023

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KELÂMÎ YAKLAŞIMLARI BAĞLAMINDA
EŞ‘ARÎ USULCÜLERDE ŞER‘Î HÜKMÜN
TANIMI

Halid EKMEN

TEZ DANIŞMANI

Doç.Dr. Taha Nas

Mardin 2023

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEZ ONAYI

Anabilim Dalımız 20800044 numaralı tezli yüksek lisans programı öğrencisi Halid EKMEN’in hazırladığı “Eş‘arî Usûlcülerde Şer‘î Hükümün Tanımı” başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca .../.../20... günü saat 00:00’da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman Ünvanı, Adı Soyadı	İmza
Üye Ünvanı, Adı Soyadı	İmza
Üye Ünvanı, Adı Soyadı	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun/...../20.... tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20...

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

İmza

Tarih (Gün/Ay

Adı SOYADI

ÖZET

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

KELÂMÎ YAKLAŞIMLARI BAĞLAMINDA EŞ‘ARÎ USULCÜLERDE ŞER‘Î HÜKMÜN TANIMI

Halid EKMEN

Şer‘î hükme dair teorik çerçeve fıkıh usûlü tarafından belirlenmiştir. Usûl eserleri bağlamında şer‘î hükme dair yapılan incelemelere bakıldığında bunların yoğun bir kelâmî arka plana dayandığı görülür. Zira şer‘î hüküm bir yönüyle ilâhi bir kaynağa aitken bir diğer yönüyle de insan fiillerine ilişkin bir olgudur. Dolayısıyla kelâm ilmi kapsamında incelenen bu iki konuya dair tartışmaların şer‘î hükme dair anlayışa etkisi kaçınılmazdır. Kelâm ilmindeki yaklaşımların şer‘î hüküm konusundaki belirleyici rolü, bu yaklaşımlar noktasında ayrışan kelâmî ekollerin kendilerine özgü bir şer‘î hüküm anlayışı geliştirmelerini de beraberinde getirmiştir. Bu çalışma İslâm kelâmının önde gelen ekollerinden biri olan Eş‘arîliğe mensup usûlcülerin şer‘î hüküm anlayışını, kelâmî tercihlerine bağlı şekillenen şer‘î hüküm tanımı bağlamında belirginleştirmeyi hedeflemektedir. İlk bölümde, şer‘î hüküm tanımına etki eden kelâmî meseleler belirlenmiş ve Eş‘arî usûlcülerin bu konulardaki yaklaşımları netleştirilmeye çalışılmıştır. Buna göre Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm anlayışlarını belirleyen temel yaklaşımın, şer‘î hükümlerin kaynağı niteliğindeki emir ve nehyin kelâm-ı nefsiye ırcâ edilmesine bağlı, şer‘î hükmü insan fiilinin bir parçası değil de ilâhi sıfata ilişkin bir olgu olarak benimsemeleridir. İkinci bölümde ise başta bu temel yaklaşım olmak üzere ilk bölümde ortaya konan çerçevenin şer‘î hüküm tanımı üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu bağlamda şer‘î hüküm tanımındaki unsurlardan her biri, Eş‘arî usûlcülerin kelâmî yaklaşımları doğrultusunda incelenmiştir. Eş‘arî usûlcülerin benimsediği kelâmî yaklaşımların hem şer‘î hüküm tanımındaki unsurlara yüklenen anlamı belirlemede hem de bu anlam aracılığıyla birtakım tartışma alanlarının doğmasına zemin teşkil etme şeklinde iki yönlü bir etkisinin olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şer‘î Hüküm, Eş‘arîlik, Kelâm-ı Nefsî, Hüsün ve Kubuh, Teklif

ABSTRACT

BASIC ISLAMIC SCIENCES

THE DEFINITION OF SHAR'I JUDGMENT IN THE CONTEXT OF THEOLOGICAL PREFERENCES OF THE ASH'ARITE JURISTS

Halid EKMEN

The theoretical framework of Sharī'ah ruling is determined by the *usul al-fiqh*. When we look at the studies on sharī'a judgment in the context of *usul al-usūl* works, we see that they are based on an intense theological background. This is because, while sharī'a judgment belongs to a divine source in one aspect, it is also a phenomenon related to human actions in another. Therefore, the discussions on these two issues, which are analyzed within the scope of theology, inevitably affect the understanding of sharī'ah judgment. The decisive role of the approaches in the science of *kalām* on sharī'a judgment has brought about the development of a unique understanding of sharī'a judgment by the theological schools that differ on these approaches. This study aims to clarify the understanding of sharī'a judgment of the Ash'arites, one of the leading schools of Islamic theology, in the context of the definition of sharī'a judgment shaped by their theological preferences. In the first section, the theological issues that affect the definition of sharī'i judgment are identified and the approaches of Ash'arite jurists on these issues are clarified. Accordingly, the main approach that determines the Ash'arite jurists' understanding of sharī'a judgment is that they adopt sharī'a judgment as a phenomenon related to the divine attribute rather than a part of human action, depending on the attribution of the command and the prohibition, which are the source of sharī'a judgments, to *kalām al-nafsī*. In the second part, the impact of this basic approach and the framework laid out in the first part on the definition of sharī'ah judgment is analyzed. In this context, each of the elements in the definition of a sharī'ah judgment is analyzed in line with the theological approaches of the Ash'arite jurists. The theological approaches adopted by the Ash'arite jurists were found to have a two-way effect both in determining the meaning attributed to the elements in the definition of sharī'ah and in paving the way for the emergence of certain areas of debate through this meaning.

Key Words: Sharī'ah Judgment, Ash'arism, *Kalām al-Nafsī*, *Husūn* and *Kubuh*, Offer

ÖN SÖZ

Mükelleflerin fiilerine ilişkin değer yargılarını ifade eden şer‘î hükümlerin, yalnızca ilâhî kaynaklı olabileceği hem ilgili ayetlerin delâleti hem de İslâm düşünce ekollerinin ortak yaklaşımıyla sabit bir olgudur. Bununla birlikte hem hükümlere konu olan fiillere dair farklılaşan yaklaşımlar hem de hükümlerin ilâhî kaynağına dair tartışmalar, birbirinden farklı tasavvurların şekillenmesini netice vermiştir. Söz konusu her iki tartışma alanının kelâm ilmi kapsamında ele alındığı düşünüldüğünde, kelâmî ekollerinin bu alanlardaki farklılığının şer‘î hükme dair bir farklılaşmayla sonuçlanmasının kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

İslâm kelâmının önde gelen ekollerinden Eş‘arîliğe mensup usûlcüler de bahsi geçen her iki tartışma alanındaki yaklaşımları doğrultusunda şer‘î hükmü tasavvur etmiş ve geliştirdikleri şer‘î hüküm tanımını bu tasavvuru yansıtacak şekilde inşa etmişlerdir. İşte bu çalışma Eş‘ari usûlcülerin kelâmî yaklaşımlarının yapmış oldukları şer‘î hüküm tanımı üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde şer‘î hüküm tanımını şekillendiren kelâmî yaklaşımların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve Eş‘arî usûlcülerin yaklaşımları Mu‘tezilî düşünceyle mukayese edilerek belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise ilk bölümde çerçevesi çizilen kelâmî çerçevenin şer‘î hüküm tanımı üzerindeki etkisi ortaya konmuştur. Bu bağlamda şer‘î hüküm tanımındaki unsurlardan her biri, kelâmî bağlam çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Bilindiği gibi her bir çalışmanın meydana gelmesinde yazım sürecini de önceleyecek şekilde pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Yetişmemizde katkısı olan insanların ürettiğimiz çalışmalarda dolaylı da olsa var olan payı onları şükranla anmamızı gerektirir. Her ne kadar yetişmemde katkısı bulunan insanların tümüne burada ismen teşekkür etmem mümkün değilse de hepsini hayırla yâd ettiğimi söylemek isterim. Ancak yetişmemde başat rolü oynayan kişileri ismen zikrederek teşekkür etmek

istiyorum. Aynı zamanda ilk muallimim olan ve hâl ve kâli ile kendisinden çok şey öğrendiğim babam Molla Abdurrahman EKMEN'e ve annem Fahriye EKMEN'e sonsuz şükranlarımı iletiyorum.

Tezin danışmanlık sorumluluğunu üstlenen Doç. Dr. Taha NAS başta olmak üzere tez jürisinde bulunan Prof.Dr. Metin YİĞİT ve Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR hocalarıma yapmış oldukları katkılardan ötürü teşekkür ederim. Tezin tümünü okuma zahmetine katlanıp, teze büyük katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi Üsame BOZKURT hocama da teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, yazım sürecinin sıkıntılı zamanlarında varlığı benim için çok önemli bir güç ve motivasyon kaynağı olan kıymetli eşim Mihriban EKMEN'e ve bu süreç içerisinde dünya gelen ve belki de bundan dolayı kendisine yeterli ihtimamı gösteremediğim oğlum Yahya Muaz EKMEN'e bir anı bırakmak adına teşekkür ediyorum.

Mardin; Mayıs, 2023

Halid EKMEN

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	ii
ETİK BEYAN.....	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1
Çalışmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı.....	1
Çalışmanın Yöntemi	3
Çalışmanın Kaynakları ve Literatür Taraması.....	4
1. ŞER‘Î HÜKMÜN TANIMINI ETKİLEYEN KELÂMÎ TARTIŞMALAR.....	7
1.1. Şer‘î Hükme Dair Tartışmalarda Kelâm İlminin Rolü	9
1.2. Eş‘arî Usûlcülerde Şer‘î Hükümün İlâhi Sıfatlar ile İlişkisi.....	15
1.2.1. Şer‘î hükümün kaynağı olarak kelâmullah ve eş‘arî usûlcülerin yaklaşımı.....	16
1.2.1.1. İlâhi kelâmın türleri ve şer‘î hüküm.....	21
1.2.1.2. Emrin mâhiyeti ve ilâhî sıfatlarla ilişkisi	23
1.2.1.3. Emir-Nehiy bağlamında şer‘î hükümün kısımları	26
1.3. Şer‘î Hükümün Konusu: İnsan Fiillerine Yönelik Tartışmalar	30
1.3.1. Akıl- şer‘ kısılacında insan fiilinin mahiyeti	30
1.3.2. Eş‘arî usûlcülere göre hüsn ve kubuh	33
1.3.2.1. Beşer düzleminde hüsn ve kubuh	33

1.3.2.2.	Allah'ın hükümlerinin ta'lîlî ve hüsün-kubuh	37
1.3.3.	Teklif bağlamında insan ve fiilleri	42
1.3.3.1.	Eş'arî usûlcüler açısından teklifin mâhiyeti ve gayesi	43
1.3.3.2.	Teklif bağlamında şer'î hükümün kısımları.....	46
1.3.3.3.	Teklifin şartları.....	47
1.3.3.4.	İstitâat ve kesb teorisi.....	52
1.4.	Bölüm Değerlendirmesi.....	57
2.	EŞ'ARÎ USÛLCÜLERDE ŞER'Î HÜKMÜN TANIMI.....	60
2.1.	Tarihsel Süreçte Eş'arî Usûlcülerin Şer'î Hüküm Tanımları.....	61
2.1.1.	Gazzâlî öncesi şer'î hüküm tasavvuru	61
2.1.2.	Gazzâlî ve sonrasında şer'î hüküm tanımları	65
2.2.	Hükümün Kaynağı Olan Hitâbullâha İlişkin Tartışmalar	69
2.2.1.	Şer'î hükme kaynaklık eden kelâm türlerinin kıdemi problemi	70
2.2.2.	Kelâm-ı nefsinin hitap olarak adlandırılması problemi	72
2.2.2.1.	Ezeli kelâma hitap denilmesini doğru bulmayan usûlcüler ve gerekçeleri	72
2.2.2.2.	Ezeli kelama hitap diyen usûlcüler ve hitabın kelâm anlamında olmasının anlamı	74
2.2.2.3.	Tartışmanın mahiyeti ve tarafların görüşlerinin tahkiki...	77
2.2.2.4.	Tartışmanın şer'î hüküm bağlamında sonuçları.....	83
2.2.3.	Hüküm tanımına dair en net ayrışma: hükümün hitâbın kendisi veya eseri oluşu tartışması.....	87
2.3.	Hitabullah ve İnsan Fiili Arasındaki İrtibat: Taalluk	95
2.3.1.	Îlâhî Ssfatların taallukunun mahiyeti.....	96
2.3.1.1.	Taallukun türleri: Salûhî ve tencîzi taalluk.....	97
2.4.	Hükümün Muhatabı: Mahkûmun Aleyh (Mükellef)	115
2.4.1.	Ma'dûm olana yönelik emir/teklif/hüküm problemi	115
2.5.	Hükümün Mahalli: Mahkûmun Fîh (Mükellefin Fiili).....	122
2.5.1.	Ma'dûmun şeyliği problemi ve fiile dair şer'î vasıflar	122
2.5.2.	Fiilin güç yetirilebilirliği problemi: tekîf-i mâ lâ yutâk.....	127
SONUÇ		133

KAYNAKÇA	138
ÖZGEÇMİŞ.....	150

KISALTMALAR

bkz. Bakınız

blm. Bölüm

çev. Çeviren

dn. Dipnot

ed. Editör

krş. Karşılaştırınız

nşr. Neşreden

ö. Ölüm Tarihi

tdv. Türkiye Diyanet Vakfı

thk. Tahkik Eden

ts. Tarihsiz

vd. ve diğerleri

vr. Varak

y.y. Yayıncı Yok

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Eş‘arî usûlcülere göre kelâmî nefsî bağlamında şer‘î hüküm kurgusu ...	58
Şekil 2. Ebü’l Hüseyin el-Basrî’nin insan fiillerine dayalı şer‘î hüküm kurgusu	59
Şekil 3. Ezeli Kelâma Hitap Denilmesi Tartışmasında Taraflarını Görüşlerinin Tahkiki.....	83
Şekil 4. Ezeli emrin taalluku ile ilgili Eş‘arî usûlcülerin farklılaşan yaklaşımları	108

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Fıkıh usûlü içerisinde incelenen birçok konunun arka planda kelâmî bazı kabulleri barındırdığı ve bu konulara dair anlayışların şekillenmesinde ilgili kabullerin belirleyici bir rolünün olduğu söylenebilir. Bu nedenle usûlcülerin kelâmî arka plana sahip konulara dair yaklaşımlarının anlaşılması, kelâmî bağlamla kurulacak olan irtibatın derinliğiyle doğru orantılı olacaktır. Bu bağlamda fıkıh usûlünde ele alınan konular içerisinde sahip olduğu derin kelâmî bağlamla temâyüz eden şer‘î hüküm konusunun daha iyi kavranabilmesi adına kelâmî bağlamıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Ancak takdir edileceği üzere böylesine geniş bir konunun bütün yönleriyle bir tez kapsamında ele alınabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu ilişkiyi belli sınırlar çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Buradan hareketle kelâmî yaklaşımların şer‘î hükme etkisini iki yönlü bir sınırlandırmaya tabi tutarak tezimizin konusunu şekillendirdik. Bu sınırlandırmalaradan ilki, konunun bütün bir kelâm düşüncesi açısından değil de önemli bir kelâm ekolü olan Eş‘arî ekolüne mensup usûlcüler bağlamında incelenmesidir. İkincisi ise söz konusu ilişkinin Eş‘arî usûlcülerin geliştirmiş olduğu şer‘î hüküm tanımı bağlamında ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Şimdi konunun niçin zikrettiğimiz sınırlamalara bağlı incelendiğini ortaya koymaya çalışalım.

Kelâm ilmindeki yaklaşımların şer‘î hüküm konusundaki belirleyici rolü, bu yaklaşımlar noktasında ayrışan ekollerin kendilerine has bir şer‘î hüküm anlayışı geliştirmelerini de beraberinde getirmiştir. Bu durumda her bir ekolün şer‘î hüküm anlayışının benimsediği kelâmî yaklaşımlarla birlikte tutarlı ve bütüncül bir yapıya sahip olacağı söylenebilir. Bu bağlamda konunun Eş‘arî usûlcüler özelinde incelenmesi sözü edilen tutarlılık ve bütünlüğün belirginleştirilmesi hedefine mâtuftur. Nitekim her bir ekolün anlayışı diğerinden oldukça farklı olacağından toptan bir yaklaşımla meseleyi ele almaya çalışmak ekollerin kendi bütünlük ve tutarlılıklarını görmemizi güçleştirebilir. Bununla birlikte Eş‘arî usûlcülerin hüküm tasavvurlarını daha iyi anlamamızı sağlayacak karşılaştırmalara da tez boyunca yer verilmiştir.

Eş'arî usûlcülerin kelâmî tercihlerinin şer'î hüküm anlayışlarına etkisini takip edebileceğimiz en elverişli zemini, şer'î hükmün tanımı sağlamaktadır. Bu durum bir yönüyle “tanım” mefhumunun kendisinden kaynaklanmakta iken, bir diğer yönüyle de Eş'arî usûlcülerin şer'î hüküm tanımlarını kelâmî tercihlerine bağlı inşa etmelerinden ileri gelmektedir. Tanımlar bir şeyin mahiyetini yansıtan en özlü ifadeler olmakla, tanıtılan şey hakkında en doğru tasavvuru bizlere ulaştırmayı hedeflerler. Dolayısıyla şer'î hükmün mahiyetine dair farklı tasavvurları, yapılan şer'î hüküm tanımları üzerinden okuyabilir, tespit edebiliriz. Bu durumun yanı sıra, tanımlar ortaya konulurken gözetilen hassasiyetlerin başında kelâmî bağlama uygunluk gelmektedir. Bundan dolayı tanımlar her zaman ekollerin tartışma ve eleştiri alanlarının başında gelmiştir.¹ Diğer yandan Eş'arî usûlcüleri özelinde baktığımızda Gazzâlî'den (ö. 505/1111) itibaren yer vermeye başlanan tanımın en başından beri kelâmî gerekçelere bağlı inşa edildiği anlaşılmaktadır. Keza tanımın Eş'arî usûlcülerin şer'î hükmün bütün unsurlarına (hâkim, mahkûmun bih, mahkûmun aleyh ve mahkûmun fih) dair anlayışlarının arka planına ulaşabileceğimiz bir yapıda olduğu görülmektedir. Bu açıdan Eş'arî usûlcülerin şer'î hüküm tanımının, şer'î hüküm hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırma hüviyetine sahip olduğu belirtilmelidir.

Eş'arî usûlcüler özelinde ele alacağımız konumuzda cevap aradığımız soruların bazıları şunlardır: Şer'î hükme dair algıyı şekillendiren kelâmî yaklaşımlar hangileridir? Konuya dair Eş'arî usûlcüleri diğer ekollerin yaklaşımlarından ayıran temel yaklaşımları nelerdir? Eş'arî usûlcülerin benimsediği kelâmî yaklaşımlar şer'î hükmün tanımını hangi yön(ler)de ve nasıl etkilemiştir? Kelâmî bağlama dair Eş'arî usûlcülerin yaşadığı iç ihtilafların şer'î hükmün tanımına bir etkisinden bahsedilebilir mi?

Burada zikrettiğimiz sorular ışığında, Eş'arî usûlcülerin benimsemiş oldukları kelâmî yaklaşımların, şer'î hüküm tanımlarına yaptığı etki incelenmeye çalışılacaktır. Ancak hem benimsenen kelâmî yaklaşımların çok boyutluluğu hem de Eş'arî geleneğin oldukça zengin olan birikimi göz önünde bulundurulduğunda, buradaki incelemenin konunun bütün yönleriyle ihata edilmesi gibi bir iddiayı taşıyamayacağı açıktır. Bu bağlamda konunun ele alınışı bağlamında da belli sınırlandırmalara gidilmesi kaçınılmazdır. Bu sınırlandırmaların detayları yöntem ve kaynak bölümünde aktarılacak

¹ Şükrü Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet (Sempozyum)*, (2006), 241.

olmasına karşın, burada söz konusu sınırlandırmaların tezin amacına mâtuf gerçekleştiği ve belirginleştiği söylenmelidir. Bu bağlamda Eş‘arî ekolünün doktriner yaklaşımları yer yer diğer kelâmî doktrinlerle mukayeseli incelenerek genel bir çerçevede aktarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle ekolün sahip olduğu bütünlük ve tutarlılığın gösterilmesi hedeflenmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızın ilk bölümünde Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımlarını etkilediğini düşündüğümüz kelâmî meseleler tespit edilerek, Eş‘arî usûlcülerin bu meselelerdeki yaklaşımları netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Eş‘arî usûlcülerin kelâmî yaklaşımını daha iyi kavrayabilmek adına, onların eserlerinde çoğunlukla muhatap olarak kabul ettikleri muhalifleri olan Mu‘tezile’nin görüşlerine de yer verilmiştir. Böylelikle bu bölüm bağlamında karşılaştırmalı bir okuma yapılmak suretiyle ele alınan meseleler netliğe kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yine bu bölüm bağlamında kelâmî yaklaşımlara yer vermemiz haliyle bölüm kaynaklarının çoğunluğunu kelâm eserlerinin oluşturmasını netice vermiştir. Bununla birlikte bu durumun ilk bölümde yer verdiğimiz bahislerin usûl açısından hiçbir şekilde ele alınmadığı anlamına gelmediğini ve bu bağlamda usûl eserlerinin de bölüm içerisinde hatırı sayılır bir kaynaklığa sahip olduğunu vurgulamalıyız. Böylece görüşlerine yer verdiğimiz usûlcülerin ele alınan meselelerde her iki ilme dair ortaya koydukları veriler harmanlanarak zihin haritaları netleştirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise ilk bölümde belirlenen genel çerçeve kapsamında Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımı incelenmiştir. Bu incelemede ilk bölümde belirlenen kelâmî çerçevenin etkisi hüküm tanımındaki unsurların her biri bağlamında detaylandırılmaya çalışılmıştır. Bu etkinin netleştirilmesinde müteahhirin âlimlerin yönteminden oldukça istifade edilmiştir. Nitekim müteahhirin âlimler hüküm tanımındaki unsurlara dair tartışmaların kelâmî bağlamını netleştirmeye ve bu kelâmî bağlama dair farklılığın ortaya çıkardığı ihtilafları çözümlmeye oldukça gayret etmişlerdir. Böylece hem Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımı üzerindeki kelâmî etkinin kaynağı hem de bu kaynağa bağlı yaşanan ihtilafların nasıl bir mahiyete sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız boyunca yaptığımız incelemelerde yer verdiğimiz görüşleri doğrulama veya yanlışlamadan ziyade, belirginleştirmeye ve sebep-sonuç ilişkisi

çerçevesinde konumlandırmaya çalıştık. Eş‘arî usûlcülerin kelâmî tercihlerini mezkûr gayeye mâtuf incelememizden ötürü de bunların sahip olduğu birçok farklı boyutu görmezden gelmek durumunda kaldık. Bu bağlamda örneğin, kelâmî yaklaşımların doğruluğunu ispat sadedinde geliştirilen istidlallerden ve bunlara yönelik hem iç hem de dış tartışmalardan çoğunlukla sarfınazar edildi.

Son olarak belirtmek gerekir ki, çalışmamızda zihinsel açıdan birbiriyle sıkı bir bağlantı içerisinde olan konulara yer verdik. Bu konuların birbirinden nasıl ayrıştırılabileceği ve bağımsız olarak ele alınabileceği çalışmamız sırasında karşılaştığımız zorlukların başında geliyordu. Nitekim tezimizin içeriği incelendiği takdirde ele aldığımız konulara usûlcüler tarafından oldukça farklılaşan bağlamlarda yer verildiği görülecektir. Karşılaşılan zorluğu bir nebze de olsa giderebilmek adına, incelediğimiz meseleleri bir kurgu inşâ ederek sistemli bir akış içerisinde sunmaya gayret gösterdik. Bununla birlikte tezde yer verdiğimiz konu ve başlıkların zihinlerde netleşebilmesi için tezin bütününe göz önünde bulundurularak okunması gerektiğini vurgulamalıyız.

Çalışmanın Kaynakları ve Literatür Taraması

Eş‘arî usulcülerin kelâmî yaklaşımlarının şer‘î hüküm tanımına etkisini inceleyen çalışmamızın temel kaynakları tabiatı itibariyle Eş‘arî âlimlerin kelâm ve usûl eserlerinden oluşmaktadır. Ancak çalışmamızda hem kelâmî hem de usûlî kimliğiyle öne çıkmış ve her iki ilimde de önemli etkileri olan âlimlerin eserleri bir adım öne çıkartılarak, ele alınan meseleler bu eserlerin odağında incelenmiştir. Bu meyanda ekol içerisindeki temsil gücü yüksek isimler olarak öne çıkan Bakıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî’nin (ö. 631/1233) kelâm ve usûl eserlerinin en temel kaynaklar olduğunu söylemeliyiz. Bununla birlikte başta ekolün kurucu ismi Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) kendi eserleri ve görüşlerinin incelendiği *Mücerredü Makâlâtî*’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî olmak üzere ele aldığımız konuların netleşmesine katkı sağlayacak ekolün diğer isimlerinin eserlerinden de oldukça istifade edilmiştir.

Tezde kullanılan ikincil kaynaklar ise birazdan bir kısmına literatür taraması kapsamında yer vereceğimiz benzer konuları ele alan kitap, tez ve makale türünden birçok eseri içermektedir. Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki, tezde ulaşılması amaç edinilen oldukça spesifik hedefler nedeniyle klasik kaynakların yorumlanması ve

özgün bir kurgu içerisinde ele alınmasına ihtiyaç vardı. Bu durum ikincil kaynaklardan ziyade tezimizin ağırlıklı olarak klasik kaynaklardan oluşmasına neden olmuştur.

Tezimizde ele aldığımız konuyu yukarıda çizilen çerçeve bağlamında incelemenin, oldukça geniş bir alanda okuma yapmayı gerektirdiği aşîkardır. Nitekim şer‘î hükme etki ettiğinin düşünöldüğü her bir kelâmî mesele başlı başına oldukça fazla kaynağa başvurmayı gerektiren bir yapıdadır. Elbette bütün bu konularda okumalar yapmak ve farklı kaynaklara başvurmak gerekiyor olsa da tezin amaçlarını göz önüne aldığımızda bu çalışmanın esas omurgasını kelâm-usûl ilişkisinin tesis edeceğini tahmin etmek güç değildir. Bu bağlamda aşağıda yer vereceğimiz literatür taramasında hem konumuz olan şer‘î hüküm bağlamında hem de genel anlamda kelâm-usûl ilişkisini ele alan ve kendisinden istifade ettiğimiz çalışmalara yer vereceğiz.

Arapça literatürde genel anlamda kelâm-usûl ilişkisini inceleyen eserlerden biri, Muhammed Abdülkâdir el-Arûsi’nin *el-Mesâilü'l-Müştereki beyne Usûli'l-Fıkh ve Usûlü'd-Din* eseridir. Daha çok kelâm ve usûlde ortak olarak incelenen meseleleri cemetmeye dönük bir niteliğı olan bu eserin şer‘î hükmün tanımına dair bir başlık barındırmamakla birlikte, tez içerisinde değindiğimiz hüsün-kubuh ve teklifin gayesine kısaca değindiğı görölmektedir. Kelâm ve usûl arasındaki ilişkiyi inceleyen bir başka eser ise Hâlid b. Abdüllatif b. Muhammed Nur’un, *Mesâilu Usûli'd-Dîn el-Mebhûseti fı ilmî Usûli'l-Fıkh* eseridir. Eser orijinalinde bir doktora tezi olup iki cilt şeklinde basılmıştır. Bu eser şer‘î hükmün tanımı özelinde bazı kelâmî tartışmalara yer vermesi hasebiyle istifade ettiğimiz bir eser olmuştur. Bu iki kitabın yanı sıra kelâm-usûl ilişkisini hüsün-kubuh ve Allah’ın fiillerinin ta‘lîli bağlamında inceleyen Ahmed Hilmi Harb’in, *es-Siletü beyne Usûli'l-Fıkhî ve İlmi'l-Kelâm fı Mes‘eleleyi't-Tahsîn ve't-Takbîh ve Ta‘lîli Ef‘âlillâhi Teâla* adlı aslı yüksek lisans tezi olan kitabı da istifade ettiğimiz eserler arasında yer almaktadır. Eser diğeri iki esere nazaran tezimizle de ilişkili olan daha dar bir alana yoğunlaştığı için istifade imkanını nisbeten daha fazla bulabildiğimiz bir eserdir.

Türkçe literatürü incelediğimizde ise genel anlamda kelâm-usûl ilişkisini inceleyen farklı düzeylerde birçok eserin olduğı görölmektedir. Asım Cüneyd Köksal’ın *Fıkh usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* eseri her iki ilim arasındaki ilişkiye dair bir başlık açarak önemli bilgiler sunmaktadır. Yine Ferhat Koca’nın, *Birleşen ve Ayırışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi*

adlı bildirisinde kelâm-usûl arasındaki ilişkiyi birçok farklı bağlamda ele aldığı görülmektedir.

Türkçe literatürde şer‘î hüküm bağlamında söz konusu ilişkiyi değerlendirmeye yönelik hem kitap bölümü şeklinde hem müstakil eser vermek suretiyle hem de makale türünde birçok eser bulunmaktadır. Davut İltaş’ın, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı* eserinin ilk bölümünde hüküm hakkında verilen bilgilerin kelâmî kabullerle de ilişkilendirilerek incelendiği görülmektedir. Yine Ahmet Selman Baktı’nın *Şer‘î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi* adlı eserinin ilk bölümünde şer‘î hükmün tanımını, merkeze hüsün ve kubuh konularını alarak incelediği görülmektedir. Baktı’nın konuya dair incelemelerinde daha çok Mâtûrîdî ve Mu‘tezîlî yaklaşımlarını tahlil etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Yazar, konuyu esas inceleme alanı olan ibâhaya dair tartışmalara bir zemin sunması bakımından ele almaktadır. Yine ibâha kavramını kelâmî bir bağlamda inceleyen Hikmet Şavluk’un, *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi* adlı doktora tezinin ilk bölümünde şer‘î hükmün tanımını kelâmî bağlamını da içerecek şekilde incelediği görülmektedir. Herhangi bir ekole odaklanılmadan yapılan bu incelemede şer‘î hükmün tanımına dair birçok meseleye değinilmiş ve bu bağlamda istifade ettiğimiz bir eser olmuştur.

Şer‘î hükmün tanımına dair Türkçe literatürde makale düzeyinde de birçok esere rastlanılmaktadır. Hacı Yunus Apaydın, *Şer‘î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar* adlı bir makale yazmıştır. Makale, hükmün hitap üzerinden mi yoksa hitabın eseri üzerinden mi tanımlanması gerektiği sorununa odaklanarak kaleme alınmıştır. Bu yönüyle yararlandığımız bir eser olmuştur. Temel Kacır ise *Şer‘î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması* adlı bir makale kaleme alarak, hüküm tanımında yer alan hitabullah ifadesinin hükmün alanını daraltmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda hüküm tanımının özellikle de hitabullah kavramının kelâmî arka planına yer veren bu makaleden de oldukça faydalandık.

Görüldüğü üzere, yer verdiğimiz eserler Eş‘arî ekolü özelinde meseleyi incelememektedir. Bu bağlamda çalışmamızın esas noktası bu eserlerden farklılaşmaktadır. Bunun yanı sıra çalışmamız; cevap aradığımız sorular, ulaşmaya çalıştığımız hedefler, takip ettiğimiz yöntem ve özgün sayılabilecek kurgusuyla zikredilen eserlerden birçok yönden farklılaşmaktadır.

1. ŞER‘Î HÜKMÜN TANIMINI ETKİLEYEN KELÂMÎ TARTIŞMALAR

Hüküm sözcüğü Arapçada “حكم” fiilinin mastarı olup “karar vermek, engel olmak, ilim ve fıkıh” gibi anlamlara delâlet eder.² Oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olan sözcüğün; mantık, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi aklî ve dini birçok ilimde terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Mantıkta hüküm, iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir ilişki kurmak olarak tarif edilir.³ Terim olarak kullanıldığı dini ilimlerde ise hüküm, naslardan elde edilen ve kulların inanç ve davranışlarına ilişkin birtakım düzenlemeleri ifade eder. Yine sözcük bu ilimlerde dini kaynağa işaret etmesi için “ahkâm-ı şer‘iyye”, “ahkâm-ı ilâhîyye”, “ahkâm-ı dîniyye” gibi kayıtlar eşliğinde kullanılır.⁴

Söz konusu dini hükümler içerisinde inanç sahası ile ilişkili olanlar kelâm ilmi tarafından incelenirken, amelî sahaya yönelik hükümler fıkıh ilminin kapsamına girer. Kelâm ilminde ele alınan inanç esasları özünde kesret barındırmayan bir yapıdayken, fıkıhın incelediği amelî alana ait hâdiseler, sürekli çoğalan ve sınırlandırılmayan bir yapıya sahiptir.⁵ Bu bakımdan amelî alanda meydana gelen hâdiselerin şer‘î hükme kavuşturulması hem ilgili hükümlerin kaynaklarını ve yöntemlerini ortaya koymaya çalışan fıkıh usûlünde hem de bu hükümlerin bilinip uygulanmasını konu edinen fıkıhta en temel meselelerden biri olmuştur. Böylelikle hüküm kavramı bu ilimlerde merkezi

² Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1410), 5/1901; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 12/140-44; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 95.

³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Mînşavî (Kahire: Daru'l Fazile, 2004), 80.

⁴ İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 13/464.

⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/141.

bir yere sahip olmuş ve *şer'î hüküm* daha çok bu ilimlerin sahası olan amelî alandaki hükümleri ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır.⁶

Fıkıh usûlü terminolojisinde en yalın haliyle, “Şâriin mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı”⁷ şeklinde tanımlanan *şer'î hüküm*; fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm disiplinlerinde ele alınmıştır. Bütün bu ilimler *şer'î hüküm* kendi perspektifinden incelemektedir. *Şer'î hüküm* kelâm ilminde ele alınma gerekçesi, bu ilmin ister îtikadî ister amelî olsun dini esasların tümünü imkân cihetinden ispat etme vazifesinden kaynaklanmaktadır. Buna bağlı olarak kelâm, *şer'î hükümlerin* Allah'tan sâdır oluşunun mümkün ve vâki olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu durum ise zorunlu olarak Allah'ın âlim, murîd, kâdir ve mütekellim oluşunun ispatını gerektirir.⁸ Fıkıh usûlü ilmi kelâm ilminde ispatlanan bu hususları müsellemler veriler olarak kabul ederek, *şer'î hüküm* mâhiyetini ve hükme ârız olan hususları inceler. Fıkıh ilmi ise usûl ilminde büyük oranda çerçevesi çizilen *şer'î hüküm* tasavvurunu insan fiillerine bitiştirerek onları *şer'î hükme* kavuşturur.⁹ Dikkat edilirse burada *şer'î hüküm* kulların fiilleriyle ilişkisine kadarki süreçte dikey bir doğrultuda birçok ilmin süzgecinden geçerek ele alındığı fark edilecektir. Dolayısıyla *şer'î hüküm* ile ilgili doğru bir kavrayış bu ilimlerin *şer'î hükme* yönelik değerlendirmelerinin birlikte göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olabilir.

Bu bağlamda fıkıh usûlünde *şer'î hükme* dair yapılan tartışmaların tam anlamıyla anlaşılabilmesi ilgili tartışmaları şekillendiren kelâmî yaklaşımların bilinmesine bağlıdır, denebilir.¹⁰ Bundan dolayı tezin bu bölümünde Eş'arî usûlcülerin genel olarak benimsemiş olduğu *şer'î hüküm* tanımını etkileyen kelâmî yaklaşımları ele

⁶ Ebû'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1998), 381; Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevi, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünun ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. George Zeynati - Abdullâh Hâlidî (Beyrut : Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1/696; Muhammad Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), XVIII/466.

⁷ Davut İltaş, *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 107.

⁸ Allah'ın zatı ve sıfatları konusu kelâmın temel meselerinden olmakla birlikte, Farâbî'ye göre bu konu aynı zamanda fıkıh ilminin de teorik yönünü oluşturmaktadır. (Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı = İhsâü'l-ulûm*, çev. Aygün Akyol - Mevlüt Uyanık (Ankara : Elis Yayınları, 2017), 169. Teftâzânî de aynı duruma işaret ederek, şeriatın sübütunun ilgili sıfatların ispatına bağlı olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ li-Metnî't-Tenkih fî Usûli'l-fikh* (Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/22. Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin ifadesinin orijinal hali şu şekildedir: “لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه”

⁹ Said Abdullatif Fûde, *Rûhu'l-Usûl* (Amman : Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2011), 16.

¹⁰ Temel Kacır, “Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1226.

alınacaktır. Ancak söz konusu yaklaşımlara kelâm ilminde ele alındığı bütün yönleriyle değil, Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımını şekillendirdiği kadarıyla yer verilecektir. Bununla birlikte bu tartışmalara yer verilirken Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm anlayışına dair genel bir çerçeveye de ulaşılmaya gayret edilecektir. İlgili tartışmaları detaylandırmadan önce kelâm ilmînde ele alınan bazı meselelerin niçin şer‘î hüküm tartışmalarında etkili olduğu izah edilmeye çalışılacaktır.

1.1.Şer‘î Hükme Dair Tartışmalarda Kelâm İlminin Rolü

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi fıkıh usulündeki şer‘î hükme yönelik tartışmalar kelâmî birtakım kabullerin etkisinde cereyan etmiştir. Bununla birlikte bilindiği üzere usûlcülerin bir kısmı kelâm ilmine karşı mesafelidir. Bu durum, söz konusu söylemin izaha muhtaç olduğunu gösterir. Dolayısıyla kelâmî yaklaşımlar ile şer‘î hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini anlayabilmek için, usûl telifinde kelâma mesafeli duruşun ne anlama geldiği ve bunun mezkûr söylemi zedeleyecek bir nitelik taşıyıp taşımadığı ortaya konulmalıdır. Bu amaçla aşağıda kelâm-usûl ilişkisine genel hatlarıyla değinilecek, ardından şer‘î hüküm bahislerinin niçin kelâmî bir perspektiften hareketle oluştuğunun gerekçeleri izâh edilmeye çalışılacaktır.

İlimleri akli ve dini şeklinde tasnife tabi tutan İmam Gazzâlî (ö.505/1111) her iki kısmında küllî ve cüz‘î olmak üzere ikiye ayrılacağını; dini ilimler içerisinde kelâmın küllî, diğer ilimlerinse cüz‘î olduğunu vurgulamıştır. Zira kelâm en genel şeyi yani “mevcudu” incelerken, diğer dini ilimlerin her biri belirli ve sınırlı bir “cüz‘ü” incelemektedir.¹¹ Gazzâlî aklî ilimler tasnifinde metâfizîge tekâbül eden küllîlik vasfını İslâmî ilimler içerisinde kelâma ait kılarak, metâfizîğin üstlendiği işleve benzer bir işlevi, İslâmî ilimler içerisinde kelâmın üstlenmesini sağlamış; böylelikle dini ilimlerin metafizîge ihtiyaç kalmayacak şekilde kendi iç bütünlüklerini temin edebilmesini amaçlamıştır.¹² Buna göre nasıl ki metafizik aklî ilimlerin dayandığı ilkeleri açıklayıp

¹¹ Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015), 1/36.

¹² Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 60; Eşref Altaş, “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî’nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, (2014), 283.

onlara bir zemin kazandırıyor, kelâm da dini ilimlerin ilkelerini ispat ederek bu ilimlere bir meşruiyet zemini kazandırmaktadır.¹³

Kelâmın küllî bir ilim, diğer disiplinlerin ise cüz'î birer ilim olmaları göz önünde bulundurulduğunda kelâm ile diğer disiplinler arasındaki ilişkinin yalnızca bir meşrûiyet alanı kazandırmaktan ibaret olmayacağı, bunun yanı sıra kelâm düşüncesinin diğer disiplinlerdeki anlayışların şekillenmesinde de etkili olacağı söylenebilir. Daha özel bir niteliği olan bu etkinin bariz bir şekilde ortaya çıktığı disiplinlerin başında fıkıh usûlü gelmektedir.¹⁴

Kelâm ve fıkıh usûlünün birbirleriyle mezcedilmiş olarak ele alınması, önemli kelâm âlimlerinin fıkıh usûlüne dair eserler kaleme almalarıyla bir gelenek haline gelmiştir.¹⁵ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) verdiği bilgiye göre Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri olan Bakıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr'dan (ö. 415/1025) bu yana, usûlcülerin çoğunluğu bu iki âlimin etkisinde kalarak usûl eserlerini telif etmeye başlamışlardır.¹⁶ Mezkûr âlimlerin usûl eserleri incelendiğinde göze çarpan en önemli unsurlardan biri ise, kelâm ilminde benimsemiş oldukları yaklaşımlarla uyumlu bir usûl anlayışı geliştirme çabalarıdır.¹⁷

Fıkıh usûlü literatürü içerisinde kelâm-usûl ilişkisine yönelik farklı tavırlara da rastlanılmaktadır. Bu yaklaşımları temelde üç farklı başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. Bunların ilki, kelâm ile fıkıh usûlü ilimleri arasında belirleyici bir ilişkinin bulunmadığı görüşüdür. Mâverâünnehir ulemasından Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) bu yaklaşımı benimsedikleri nakledilmektedir.¹⁸ Ayrıca Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî (ö.476/1083) ve Sem'ânî

¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/37; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 1/154-155; Muhammed Hanefî Mâtürîdî Ramazan Efendi, *Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1845), 8.

¹⁴ Mehmed Said Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Doktora Tezi: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2018), 14.

¹⁵ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 27.

¹⁶ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/7.

¹⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 27.

¹⁸ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Gayesi*, 117.

(ö.489/1096) gibi usûlcülerin de kelâma mesafeli duruşları bilinmektedir.¹⁹ İkinci yaklaşıma göre ise, fıkıh usûlü ilmi kelâmın bir alt dalı niteliğinde olup, usûle dair meselelerde benimsenen bir görüş, kelâm ilmindeki bir kabulün uzantısı niteliğindedir. Bu görüşün başlıca temsilcileri olarak Cessâs (ö.370/981), Bâkılânî, Kâdî Abdulcebbâr ve Alâeddin Semerkandî (ö.539/1144) gibi usûlcüler gösterilmektedir.²⁰ Bu görüşe göre usûl ilmi kelâmın bir fer'î konumundadır. Üçüncü yaklaşıma göre ise, fıkıh usûlü ile kelâm arasında bir takım ilişkiler olup, kelâm ilmi diğer dini ilimlerde olduğu gibi fıkıh usûlüne de ilkelerini vermektedir. Bu yaklaşıma mensup usûlcülerin kelâmî mezhebi ne olursa olsun, kelâmı bütün dini ilimlerin başı olarak kabul ettikleri ve buna bağlı olarak bu ilimler arasında belli bir hiyerarşi benimsedikleri görülmektedir. Gazzâlî ve sonrasında eser veren usûlcülerin büyük bir çoğunluğuna nispet edilen bu yaklaşımı diğer yaklaşımlardan temyiz eden en önemli esas, bu usûlcülerin kullanmış olduğu mantık- felsefe dilidir.²¹

Son iki yaklaşım arasında farklılaşan husus büyük oranda usûl ilminde kullanılan dil ve sistematik olup, kelâmî kabullerle uyumlu bir anlayış geliştirme çabası her iki yaklaşıma mensup usûlcüler için de geçerlidir. İncelemesi sadedinde olduğumuz şer'î hüküm konusunda da Gazzâlî ve sonrası Eş'arî usûlcülerin -ileride detaylandırılacağı üzere- böyle bir kaygıyı gözettikleri anlaşılmaktadır. İlk grupta mülâhaza edilen usûlcülere gelince, bunlar ile ilgili olarak gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biri, mezkûr usûlcülerin ilgili usûlî meseleleri kelâmî işleyişten daha dar kapsamlı olan usûlu'd-dîn cihetinden inceledikleri gerçeğidir.²² Dolayısıyla her ne kadar bu âlimler kelâmî tartışmaların fıkıh usûlüne taşınmasına karşı mesafeli olsalar da meselelerin arkasında yatan itikadî birtakım ilkeleri gözeterek, ilgili konuları ele

¹⁹ Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* VII/17 (Şubat 2009), 68,70; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 118.

²⁰ Semerkandî'nin kelâm ile usûl arasındaki ilişkinin zorunlu oluşuna yönelik değerlendirmeleri, bu yaklaşımı benimseyen usûlcülerin bakış açısını en iyi şekilde yansıtmaktadır. Söz konusu değerlendirmeler için bkz. Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul fî Usûli'l-Fıkıh* (Amman : Dârü'n-Nur, 2017), 1/121.

²¹ Kelâm-usûl ilişkisinde var olan yaklaşımlar hakkında daha detaylı bilgi edinmek için bkz. Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelam-Tasavvuf-İslam Felsefesi* (İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 193-202; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 115-125.

²² Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 117; Koca, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları", 195.

almışlardır.²³ Bu açıdan kelâm ilmi bünyesinde kendisine daha derinlikli yer verilen itikadî esasların, fıkıh usûlünün bazı meselelerinin arka planını oluşturduğu ve usûlcülerin ilgili arka planla farklı düzeylerde de olsa bir ilişki kurup, buna uygun bir söylem geliştirdikleri söylenebilir.²⁴

Şu halde kelâm/usûlu'd-dîn ilmindeki yaklaşımlardan esinlenerek teşekkül eden usûlî meselelerin anlaşılabilmesi, ilgili arka plan ile birlikte değerlendirildiği takdirde mümkün olabilir. Bu noktada kelâmî yaklaşımların etkisinin hissedildiği usûlî meselelerin hangileri olduğunu belirlemek önem kazanmaktadır. Söz konusu etkinin karşılık bulduğu alanların tahdîd edilmesinin zorluğuyla birlikte, usûl ilmi içerisindeki bazı konuların kelâm/usûlu'd-dîn ilimleriyle doğrudan bir ilişkiye sahip olmakla ön plana çıktığı görülmektedir. Zerkeşî'nin verdiği bilgilere göre, fıkıh usûlünün kelâmın etkisiyle ele aldığı başlıca meseleler şunlardır:

- i. Hüsün ve kubuh,
- ii. Hükmün kadim oluşu,
- iii. Neshin ispatı,
- iv. İnsan fiillerine yönelik tartışmalar.²⁵

²³ Metin içerisinde yer verdiğimiz fıkıh usûlü-kelâm ilişkisinde Maverâünnehir Hanefî fukahâsının durduğu konuma dair bilgiler, bu metodun takipçilerinin kelâm ilminin karakteristiği niteliğinde olan soyut-aklî istidlâl yöntemleri yerine, furû' fıkha dayalı bir usûl sistemi inşâ ettiğine dair literatürdeki genel kanıya işaret eden tasnifleri yansıtmaktadır. Bununla birlikte zikri geçen âlimlerin aslında fıkıh usûlünün kelâmî temellerinin bilincinde oldukları ve usûlün kelâma tâbi bir ilim olduğuna yönelik düşünceleri benimsedikleri de iddia edilmiştir. Söz konusu iddia için (bkz. Mürteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" 29 (2013), 89. Söz konusu ilişkinin bütün bir usûl düşüncesi bağlamında tartışılması bir yana bırakılacak olursa, en azından tarafımızca incelenen şer'î hüküm meselesi özelinde mezkûr âlimlerin hükme yönelik anlayışlarının kelâm ilmi bünyesinde tartışılan bazı asıllara yönelik kabulleri ışığında şekillendiği söylenilebilir. Söz gelimi Serahsî kitabının girişinde ahkâm-ı şer'iyye'nin tevhid ve sıfat ilimleriyle ilişkisine işaret etmiştir. İlgili kısımlar için (bkz. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 9. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 89.

²⁴ Ahmed Hilmi Harb, *es-Siletü beyne Usûli'l-Fıkhi ve İlmi'l-Kelâm fî Mes'eleleyi't-Tahsîn ve't-Takbîh ve Ta'lîli Ef'âillâhi Teâla* (Amman: Darü'n-Nur, 2015), 122; Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 15. Bu noktada ilgili tartışmaları yukarıda işaret ettiğimiz ve usûlcüler arasındaki ortak zemini oluşturan itikadî esaslar yerine, niçin kelâmî tartışmalar başlığı altında incelediğimiz sorusu akla gelebilir. Araştırma evrenimizi oluşturan kitaplar ve müellifler göz önünde bulundurulduğunda söz konusu tartışmaların kelâmî yöntem ve derinliğin etkisinde ele alındığı görülecektir. Buna paralel ilgili meseleler usûlu'd-dîn'deki çerçeveyi aşacak şekilde derin tartışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla "kelâmî tartışmalar" terkîbi söz konusu etkileşimin tabiatını daha iyi yansıtmaları bakımından tercih edilmiştir.

²⁵ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/9.

George Makdîsi'nin ortak bir zeminde incelenen meseleler olarak belirlediği usûlî meseleler ise şunlardır:

1. Hüsün ve kubuh meselesi (et-tahsin ve't-takbih),
2. Akıl-vahiy ilişkisi (el-aklu ve's-şer'u),
3. Şeriatın vürudundan önce işlenmiş olan fiillerin hükmü (hükmü'l-ef'al kable vürûdî's-şer'),
4. Yasaklanan ve serbest bırakılan işler (el-hazr ve'l ibâha),
5. Bir kimseye kaldırabileceğinden fazla sorumluluk yüklenmesi (teklîfu mâ lâ yutâk),
6. Mevcut olmayana mükellefiyetler yüklenmesi (mes'eletü'l-ma'dum).²⁶

Zerkeşî'nin yer vermiş olduğu meselelerden nesih konusu istisna edilecek olursa, geriye kalan meselelerin hüküm teorisi içerisinde doğrudan ele alınan meseleler olduğu görülür. Makdîsi'nin zikrettiği maddelerin tümü ise doğrudan hüküm teorisi ile ilişkili meselelerdir. Buna göre hem klasik hem de modern dönemden getirdiğimiz örnekler, kelâmın doğrudan tesir ettiği usûlî meseleler içerisinde hüküm bahislerini ön plana çıkarmıştır.²⁷

Hükme dair usûlî tartışmaların kelâmdan bu denli etkilenecek ele alınması, söz konusu bahislerin yapısının doğal bir sonucudur. Bu bakımdan böyle bir ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğu söylenilebilir. Öyle ki, kelâm ilmine karşıtlığı ile tanınan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bile, şer'î hükme yönelik tasavvurun şekillenmesinde, hüsün-kubuh ve kesb konularının etkili olduğunu belirtmiştir.²⁸ Öyleyse, hüküm konularının niçin kelâmî bir perspektiften yola çıkılarak inşâ edildiğini detaylandırmaya çalışalım.

Kulların fiillerine yönelik bir takım hükümlerin Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara iletildiği ve ancak bu hükümlere ittibâ ile onların dünya ve ahiret saadetlerini tahkik edebilecekleri İslâm dininin temel kabullerindendir. Bu gerçeklik, İslâm düşünce ekollerinin hükmün yegâne kaynağının Allah olduğu noktasında ittifak

²⁶ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul : Klasik Yayınları, 2007), 101; Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (2013), 72.

²⁷ Hüküm teorisi içerisinde ele alınan hükmün tanımı ve çeşitleri, hâkim, hükmün muhatabı/mükellef, hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fih) gibi başlıkların hepsinin kelâmî bir bağlama sahip olduğu görülmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Koca, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları", 203-209.

²⁸ Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye vd., *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbas ez-Zerevi (Riyad : Dârü'l-Fazile, 2001), 2/1007.

etmelerini de beraberinde getirmiştir.²⁹ Ne var ki, hükümlerin kaynağı noktasındaki ortak yaklaşım, farklı şer‘î hüküm tasavvurlarının şekillenmesine mâni olmamıştır. Bu farklılaşmanın arka planında öne çıkan iki önemli konu görünmektedir. Bunların ilki, hükümlerin ilâhî kaynağına yönelik getirilen farklı açıklamalar, bir diğeri ise hükmün konusu olan insan fiillerine yönelik farklı tasavvurlardır. Hüküm tanımının her iki ucunda bulunan mezkûr konulara ilişkin ihtilaf, ekollerin birbirinden farklı şer‘î hüküm tasavvurlarına sahip olmasını kaçınılmaz kılmıştır.³⁰ O halde söz konusu her iki tartışma alanının hüküm tasavvurunu nasıl şekillendirdiğine yakından bakalım.

Allah hakkındaki bilgi ve tasavvurumuz, zâtının künhü hakkında bilgi sahibi olamayacağımız için, onun sıfatları ve fiillerini bilmekle sınırlıdır. Bu durumda şer‘î hükmün ilâhî kaynaklı olduğu söylemi, onun ilâhî sıfatlar veya fiillerle ilişkilendirilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre hükmü Allah’ın bir sıfatı olarak telakki edenlerin hükme yükleyeceği mana, ilâhî sıfatlar konusundaki yaklaşımına paralel bir şekilde gelişecekken; hükmün ilâhî bir fiil olduğunu söyleyenlerin hükme yükleyeceği mana, ilâhî fiiller konusundaki yaklaşımının sonucu olacaktır. Bu ilişki ağını biraz daha somutlaştırmak gerekirse, şer‘î hükmün kaynağı olan kelâmullahı, ilâhî bir fiil olarak telakkî eden Mu‘tezile ekolüne göre, hüküm tasavvuru ilâhî fiiller anlayışına göre; buna mukabil kelâmullâhı ilâhî bir sıfat olarak kabul eden Eş‘arîler’in hüküm tasavvuru, ilâhî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarına bağlı şekillenecektir.

Diğer taraftan hükmün diğer bir yönü olan insan fiillerine yönelik farklılaşan yaklaşımlarda, hükmün mâhiyetine yönelik tasavvuru şekillendiren bir başka etken olarak gözükmektedir. Hükme yönelik tasavvuru şekillendiren insan fiillerine yönelik tartışmalardan en öne çıkanı, insan fiillerinin kendinde bir değer yargısı taşıyıp taşımadığına yönelik tartışmadır. Nitekim fiillerin ilâhî bildirimden bağımsız kendinde bir değer taşıdığı kabul edilecek olursa ilâhî hükmün insan fiillerinde içkin olan bir değeri tekid etmek için geldiği kabul edilmek durumunda kalınacaktır. Buna mukâbil, insan fiillerinin özsel ve sabit değerler taşımadığının benimsenmesi durumunda, ilâhî

²⁹ Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde de hükmün yalnızca Allah ile irtibatlandırılabilir bir olgu olduğu belirtilmiştir. İlgili ayetler için bkz. Mâide 5/3; A‘râf 7/158; Nahl 16/44; Enbiyâ 21/107; Furkân 25/1; Ahzâb 33/40; Şûrâ 42/7

³⁰ Ahmet Selman Baktı, *Şer‘î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2019), 17.

hükümlerin aynı zamanda fiillere bir değer yüklediği ve böylece fiillerdeki değerlerin aslında ilâhî bildirime bağlı olarak izâfî hükümler olduğunu benimsemek gerekecektir.³¹

Kuşkusuz hükmün kaynağı ve mahallî noktasındaki tartışmaların etkisi yukarıda tasvîr edilen genel çerçeveden çok daha geniş bir etki alanına sahiptir. Ancak burada vurgulanmak istenen husus, hüküm konusundaki tasavvurun ilgili kelâmî asıllarda (İlâhî sıfatlar ve fiiller ile insan fiilleri konularında) benimsenen yaklaşımların zorunlu bir neticesi olduğuna işaret etmektir.

Söz konusu kelâmî bağlamın her bir ekol açısından farklı yaklaşımlara konu olması, ekollerin kendilerine has bir şer‘î hüküm tasavvuru inşa etmelerini de beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan tez boyunca detaylandırmaya ve belirginleştirmeye çalışacağımız söz konusu ilişkinin önemli bir kelâm ekolü olan Eş‘arî ekolüne mensup usûlcüler özelinde ortaya konulması, ekolün kendi tasavvurunu daha iyi görebilme fırsatını bizlere verecektir.

Eş‘arî usûlcülerin benimsemiş oldukları kelâmî ilkelerin onların şer‘î hükme yönelik tasavvuruna etkisini en iyi mülâhaza edebileceğimiz zemin ise, şer‘î hükmün tanımı olarak gözükmektedir. Nitekim Eş‘arî usûlcülerin genel anlamda benimsemiş olduğu tanımın, hükmün kaynağı ve hükmün konusuna dair yaklaşımlarının etkisiyle yapılmış bir tanım olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu iki alandaki tartışmaların etkisini tanım üzerinden okumak bize sağlıklı sonuçlar verecektir. Bu bağlamda ilk bölümde Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımını şekillendiren mezkûr iki kısma ilişkin tasavvurları hakkında bilgi verilecektir.

1.2.Eş‘arî Usûlcülerde Şer‘î Hükümün İlâhî Sıfatlar ile İlişkisi

Kelâm ilmindeki iç ihtilaflar incelendiği vakit, yaşanan ihtilafların en bariz olduğu konulardan birinin de şüphesiz, ilâhî sıfatlar ve fiiller konusu olduğu göze çarpmaktadır.³² Ekollerin ilâhî sıfat ve fiiller konusundaki farklılaşan yaklaşımları, kelâm ilminde konunun tartışıldığı alanla sınırlı kalmamış; ilgili sıfatlar ve fiillerle ilişkili olan konuların tümüne sirâyet etmiştir. Bu etkileşimin başlıca sebebi, kelâm ilmindeki aslî ilkelerle tutarlı bir düşünce sistemi geliştirmeye çabasıdır. Söz konusu

³¹ Fûde, *Rûhu'l-Usûl*, 17.

³² Saîd b. Saîd Alevi, *el-Hitâbü'l-Eş‘arî Mûsâhimeten fî Dirâseti'l-Akli'l-Arabî* (Beyrut : Dârü'l-Müntehabî'l-Arabi, 1992), 89-90.

tutarlılık çabasının karşılık bulduğu önemli konulardan biri de şer‘î hükmün mâhiyetinin ilâhî sıfatlar ve fiiller konusundaki yaklaşımla uyumlu olacak şekilde izâh edilmesidir.

İslâm kelâmının önde gelen ekollerinden biri olan Eş‘arî ekolünün kelâm sistematüğinde ilâhî sıfat ve fiillerin merkezi bir yere sahip olması da³³ ilgili sıfat ve fiillere dair yaklaşımlarının etkisinin oldukça geniş bir alana yansımaları iktizâ etmiştir. Ekolün şer‘î hüküme yönelik tasavvuru da bu bağlamda ilâhî sıfat ve fiillerin etkisiyle şekillenen bir alandır.

Şer‘î hükümlerin ilâhî sıfat ve fiiller içerisinde kendisiyle ilişkilendirilmesi gereken temel sıfat ise kelâmulahtır. Nitekim şer‘î hükümler en temelde ilâhî emir ve nehiyler ile irtibatlandırılabilir. Dolayısıyla hüküm ile bunun ilâhî kaynağı arasındaki etkileşimi takip edilebilmek için, Eş‘arî usûlcülerin kelâmullah’a yönelik anlayışlarının, şer‘î hüküm ile irtibatının ortaya konulması gereklidir.

1.2.1. Şer‘î hükmün kaynağı olarak kelâmullah ve eş‘arî usûlcülerin yaklaşımı

Tarihin belirli dönemlerinde Allah tarafından gönderilen peygamberler, kavimlerinin tasdîki için mucizeler aracılığıyla desteklenmişlerdir. Böylelikle doğrulukları kesinleşen peygamberler vasıtasıyla, Allah’ın emreden, nehyeden ve haber veren bir “zât” olduğu, yani “mütekellim” oluşu ispatlanmış olur.³⁴ Bu açıdan son Peygamber Hz.Muhammed’in risâletine inanmış müslümanlar da risâleti tasdik etmeleriyle Allah’ın mütekellim oluşunu kabul etmek durumundadırlar. Bu mantikî zorunluluğun yanı sıra, naklî birçok delil de Allah’ın mütekellim oluşunu kesin bir

³³ Hafzullah Genç, “Eş‘arî ve Eş‘arîlik İlişkisi Üzerine Notlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/2 (2017), 446.

³⁴ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmîatu Katar, 1978), 1/152; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan Şarkâvi (Beyrut: Darü’l-Minhâc, 2019), 104; Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûli’d-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Darü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2002), 1/390; Mustafa Altundağ, “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 18 (2000), 150.

şekilde vurgulamaktadır. Bundan dolayıdır ki bütün İslâm düşünce ekolleri Allah'ın mütekellim oluşu düşüncesi üzerine ittifak etmişlerdir.³⁵

Ne var ki, söz konusu ittifak lafzî bir düzeyde kalmış, Allah'ın mütekellim oluşuna yönelik getirilen farklı izâhlar ekoller arasında Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı şeklindeki bir tartışmaya evrilmiştir. Söz konusu tartışma İslâm muhitinde eşine az rastlanır bir şekilde siyasi ve sosyal bir bunalım (mihne) sürecine yol açarken; teolojik ve dilbilimsel birçok tartışmayı da tetiklemiştir. Konunun bu geniş etki alanı içerisinde kendisine yer bulan disiplinlerden birinin de fıkıh usûlü ilmi olduğu görülmektedir.³⁶ Kelâmullah tartışmalarının etkisinin açık bir şekilde şekillendirdiği usûl bahislerinin başında ise, kelâmullahın kaynaklık ettiği şer'î hükümler ile ilgili bahisler gelmektedir.³⁷ Özellikle şer'î hükmün mahiyeti ve tanımı meselesi; kelim sıfatı ve Kur'an'ın mahluk olup olmadığına dair Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmaların zemini haline gelmiştir.³⁸

Kelâmullâha dair tartışmaların etkisinde ortaya çıkan bu durum, en temelde kelâmullahın mâhiyetine yönelik ihtilafın yol açtığı bir durum olarak gözükmektedir. Bu bağlamda, aşağıda kelâmullahın mâhiyetine dair tartışmalar Eş'arîler ve konuya ilişkin görüşleriyle Eş'arîlerin karşıt konumunda sayılabilecek Mu'tezile cihetinden incelenmeye çalışılacaktır.

Ortaya çıkışına dair çeşitli tezlerin öne sürüldüğü Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışması, en temelde ilâhî sıfatlar ve bunların zât-ı ilâhîyle ilişkisi probleminin yansımış olduğu bir meseledir. Kur'an'ın mahlûk olduğu söylemi tevhid ve tenzih ilkeleri gereği zât-sıfat ayırımına gitmekten kaçınan Mu'tezile'nin söz konusu görüşünü temellendirebilmesi için gayet müsait bir zemin arz etmekteydi.³⁹ Bu durum

³⁵ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 2/303; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/43.

³⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, 27-28.

³⁷ İltaş, *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 94.

³⁸ H. Yunus Apaydın, “Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar”, *Bilimname*, (30 Nisan 2019), 1212.

³⁹ Recep Ardoğan, “Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 127.

Mu'tezile'nin kelâma yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Mu'tezile kelâmı, iki veya daha fazla harfin oluşturduğu yapı/dizge olarak tarif etmiştir.⁴⁰

Harflere indirgenen bu tarife göre, kelâmullahın ezeli bir sıfat olarak kabul edilebilmesi mümkün değildir. Nitekim harfler birbiri ardınca telaffuz edildiğinden, belli bir tertibe, takdîm ve te'hîre tâbidirler. Kadim olan bir şeye ise herhangi bir şeyin takdim edebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla harflerden müteşekkil kelâmullahın kadîm olan Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği ortadadır. Bu durumda kelâmın Allah'a isnâdını, Allah'ın zatıyla kâim olmayacak şekilde, O'nun başka bir mahalde yaratmış olduğu hâdis bir fiili olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁴¹

Buna göre bir bütün olarak Kur'an ve onun ihtiva ettiği şer'î hükümler, Mu'tezile düşüncesinde Allah'ın hâdis bir fiili olarak değerlendirilir. Bu durum ise Allah'ın fiilleri hakkındaki tasavvurun, şer'î hükümler söz konusu olduğunda da işletilmesini gerektirir. Allah'ın fiilleri ise Mu'tezile'ye göre "adl" ilkesine bağlı olarak anlaşılıp, yorumlanır.⁴² Mu'tezile açısından Allah'ın âdil olması, yalnızca güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin (kabih) hiçbir fiili işlememesi ve yapması

⁴⁰ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Kâhire, ts.), 7/6; Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebet-i Vehbe, 1996), 529.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 531-532. Belirtmek gerekir ki, iki ekol arasındaki tartışma noktası Mu'tezile'nin benimsediği şekliyle Allah'ın başka bir mahalde harf ve sesler yaratıyor olmasında değildir. Nitekim Allah'ın harf ve sesleri yarattığı her iki ekol arasındaki ortak kanıdır. (Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavati'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikad*, thk. Ali Vehbe Tefvik - Ahmed Abdurrahim Sayih (Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 102; Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânuddîn) Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 277; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l Hükemâ'i ve'l Mütekellimin* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyati'l Ezheriyye, ts.), 172-173; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflar İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 294. Ancak burada tartışma noktası kelâmın fâilinin mütekellim olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorunudur. Eş'ârilere, kişinin kelâm ile vasıflanması için, kelâmın bizâtihi onun nefsinde gerçekleşiyor olmasını şart koşmuşlardır. Nitekim şâhitte bizler mütekellim vasfını ancak kelâmın kendisiyle kâim olduğu kişi için kullanabilmekteyiz. Dolayısıyla kelâmın başka bir varlıkta yaratılmış olması, bunu yaratanın kelâm ile vasıflanması için yeterli değildir. (Bkz. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkullâni, *el-İnsâf fî mâ Yecibu'l-İtikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevseri (Kahire: Müessesetü'l-Hanci, 1963), 26; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 26. Öte yandan kelâmın fâilinin mütekellim olarak değerlendirilmesi halinde, Eş'ârilere göre değerlendirilmesi gerekecektir. Zira Eş'ârilere göre insanların konuşmaları da Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. (Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 2/326.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 527.

gerekenleri de terketmemesi demektir.⁴³ Bu durumda adl ilkesi Mu‘tezile açısından teşri‘în esasını oluşturur.⁴⁴

Mu‘tezile’nin harflere indirgediği kelâm tarifine mebnî olarak geliştirdiği Kur’an’ın mahlûk olduğu söylemi, henüz ilk dönemlerden itibaren Sünnî muhitte tepki çekmiş ve Kur’an’ın mahlûk olmadığı savunulmuştur. Ancak Kur’ân’ın mahluk olmadığı söylemi tekdüze bir yapıda değildir. İlk olarak Kerâbisi (ö. 248/862) tarafından ortaya atıldığı söylenen⁴⁵, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Muhâsibî (ö. 243/857) ve Kalânisi (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) gibi âlimler tarafından benimsenen görüşe göre, lafızların ve bunları okumanın mahlûk, mananın ise kadim olduğu benimsenmiştir. Daha sonraları Eş‘arî ve Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından sistemleştirilen bu düşünce, kelâmın mana ve lafızlar olmak üzere iki boyutu olduğunu ve bunlardan birincisinin Allah’ın sıfatı kelâm-ı nefsi; diğerinin ise ona delâlet eden kelâm-ı lafzî olduğu şeklinde formüle edilmiştir. Böylelikle Mu‘tezile’nin harflerin ve seslerin zarûfî olarak hâdis olacağı, dolayısıyla bunlardan müteşekkil kelâmulhâim ezeli bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği şeklindeki ilzâmından sıyrılmak mümkün olabilmış⁴⁶ ve kelâmulhâim mahlûk olmadığı, Allah ile kâim ezeli bir sıfat olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Bu doğrultuda Eş‘arîler, kelâmı kişinin nefsînde kâim olan, sesler, harfler, işaretler ve yazı aracılığıyla aktarılan *mana* olarak tarif etmişlerdir.⁴⁷ Mana niteliğinde olan kelâm-ı nefsinin kullara iletilmesi ise iki şekilde gerçekleşebilmektedir. Bunlardan ilki, kelâm-ı nefsinin doğrudan aracısız bir şekilde aktarılmasıdır. Allah’ın vahiy ile

⁴³Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu Usûli’l Hamse*, 301. Adl ilkesinin tanımından da anlaşılacağı üzere ilâhî fiillerin âdil olması, fiillerde var olduğu kabul edilen hüsn ve kubuh değerleriyle paralel olması demektir. Bu zorunluluğun kaynağı ise, kulların maslahatının ilah tarafından gözetileceği anlamına gelen salah/aslah ilkesinden kaynaklanmaktadır. (Bkz. Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496. Bu durumda Mu‘tezile açısından genelde ilâhî fiiller özelde ise şer‘î hükme yönelik algnın insan fiillerine ait değerler ışığında şekillendiği söylenilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Melike Huseyri, *el-Fikrî’l-Usûlî inde’l-Mu‘tezile : Ricâluhum ve Tûrâsuhum* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2018), 198-199.

⁴⁴ Mu‘tezile özelinde adl ilkesinin usûl düşüncesine etkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Abdurrahman b. İbrahim b. Hasen Alevi, “Aslu’l-Adlî inde’l-Medresetil İ‘tizâliyye ve Eseruhu fî Fikrî’l-Usûlî”, *Mecelletü’l-Dirâsâtî’l-İslâmiyye* 15/100 (2020), 161-224.

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Lafziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/48.

⁴⁶ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikad*, thk. Ahmed Abdürrahim Sâyic - Tefvik Ali Vehbe (Beyrut : Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1985), 106; Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 2/303; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, 8/108.

⁴⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd : es-Sağir* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 179.

sorumlu tuttuğu melekleri, Hz. Musâ ile Allah'ın konuşması ve Miraç gecesi Efendimizin doğrudan bu tür bir hitaba muhatap oldukları kabul edilir. Kelâm-ı nefsinin iletim türlerinden ikincisi ise, peygamberler aracılığıyla kullara aktarılan hitaptır.⁴⁸

Kelâmulâhın ezeli bir sıfat olarak kabul edilmesi diğer ilâhî sıfatlar hakkındaki kabullerin onun hakkında da geçerli olmasını gerektirmiştir. Buna göre kelâm sıfatı; emir, nehiy, haber ve kelâmın diğer kısımlarına ayrılmakla birlikte, diğer sıfatlarda olduğu gibi tek bir sıfat olarak değerlendirilir.⁴⁹ Eş'arîler bu durumu izâh ederken diğer ilâhî sıfatların ilişkili olduğu hususların çokluğunun, onların tek bir sıfat olarak değerlendirilmesine mâni olmadığına dair ilâhî sıfatlar hakkındaki genel kabullere sıkça vurgu yaparlar. Söz gelimi, ilim sıfatı sonsuz miktarda ma'lumun bilgisini ihâta etmekle birlikte tek bir sıfat olarak değerlendirilmek durumundadır.⁵⁰

⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 237-238; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî Usûlî'l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996), 1/235, 237.

⁴⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 276.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 67; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 114; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 279. Kelâm sıfatının bir cins niteliğinde olup, emir-nehiy gibi birbirinin zıttı niteliğinde olan türleri bünyesinde barındırıyor olduğunun iddia edilmesi, Mu'tezile'nin eleştirilerinin odak noktası olmuştur. (Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, VII: 104; İltaş, *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 97. Nitekim birbirinden tamamen ayrı iki mâhiyete sahip olan bu iki türün tek bir cinse ircâ edilerek izah edilmesi problemli gözükmektedir. Bu problem kelâmın ezelde emir, nehiy ve haber gibi kısımlara ayrılmadığını, bu kısımların mükellefin varlığıyla ortaya çıktığını benimseyen İbn Küllab ve Kalânisi gibi isimlerin görüşlerinin benimsenmesi halinde söz konusu olmamaktadır. Ne var ki, ileride daha detaylı ele alınacağı üzere bu görüşün taşıdığı daha farklı birçok problem ekol içerisinde pek revaç bulmamasını da beraberinde getirmiştir. (Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 108-109. Cüveynî ve bu konuda kendisine tâbi olan Teftazânî ilâhî sıfatların tek bir sıfat olarak kabul edilışinin sem'î deliller aracılığıyla sabit olduğunu belirterek; bunun aklın idrakini aşacağını vurgulamışlardır. (Cüveynî, *Telhîs*, 1/121; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Taftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm = Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eybil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 552. Râzî ise kelâmın bütün türlerinin habere ircâ edilerek açıklanması gerektiğini belirtmiştir. (Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Halkü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehlü's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 62. Yine Râzî'nin el-Metâlibü'l Âliye adlı eserinde emir ve irâde arasındaki ayrıma dair dile getirdikleri, onun emrî ezeli kelâmın bir parçası olarak görmediğini gösteren bir başka delildir. Nitekim o, ister irâde olarak açıklansın ister ayrı bir mahiyet olarak kabul edilsin emrin kadim olmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. (Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/204-206. Râzî'nin mezkûr eserlerinde zikrettiği görüşler Şehristânî ve Sübkî'nin de belirttiği gibi şer'î hükme kaynaklık eden talep (iktizâ) anlamını taşıyan kısımların ezeli kabul edilmemesini ve dolayısıyla şer'î hükmün de kadim bir olgu olarak benimsenmesini gerektirir. (Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 291; Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdilkafi b. Ali Takıyyüddîn es-Sübkî - Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Tûras, 2004), 1/46. Bununla birlikte, onun şer'î hükmün kademini tasrih ettiği de görülmektedir. (Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûl-i Fıkıh*, thk. Taha Câbir Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/91. Râzî'nin diğer eserlerinde konuyla ilgili başka bir görüşüne rastlamamış olmamız ve Teftazânî'nin onun kelâmın ezelde habere ircâ edilmesi gerekir şeklindeki görüşü benimsediğini nakletmesi, söz konusu görüşün ona

Böylece şer‘î hükmün kaynağı kelâmullahı ezeli bir sıfat olarak tasavvur eden Eş‘arî usûlcülerin, şer‘î hüküm tasavvurları da bu minvalde şekillenmiştir. Bu noktada şer‘î hükmün ezeli kelâmullahın kısımlarından hangileriyle bilinebileceği ve bunların hüküm ile ilişkisinin keyfiyeti gibi sorulara cevap aramak, kelâmullah ile şer‘î hüküm arasındaki ilişkiyi anlamamız açısından önem kazanmaktadır.

1.2.1.1. İlâhi kelâmın türleri ve şer‘î hüküm

Şer‘î hükmün kaynağı olması hasebiyle kelâmullah usûlcülerin odak noktalarından biri olmuştur. Ele alındığı ilimlerde o ilmin gayesine mâtuf olarak taksim edilen ve incelenen kelâm, usûl ilmi tarafından da, daha çok usûl ilminin konusu olan şer‘î hükme ulaştıran delilleri göstermesi bakımından kurgulanmıştır. Bu gayeye binâen usûlcüler henüz ilk dönemlerden itibaren kelâmın yapısına dair incelemelerde bulunmuşlardır.⁵¹

Usûlcüler arasında farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte genel olarak kelâm; emir, nehiy, haber ve istihbâr olmak üzere dört ana kısımda incelenmektedir.⁵² Usûlcüler yer yer haber dışındaki kısımları üst bir kavram olan *talep* başlığı altında zikretmektedirler. Bu durum onları kelâmı haber ve talep olarak iki kısımda inceleme imkânına kavuşturmuştur.⁵³

aidiyetini kuvvetlendirmektedir. (Bkz. Taftâzânî, *el-Makâsüd*, 552. Dolayısıyla kelâmın bir bütün olarak habere ircâ edilmesi ile şer‘î hükmün kadim olduğu şeklinde birbiriyle çelişir gözükken bu iki açıklamanın yol açtığı çelişkinin Râzî özelinde çözüme kavuşturulması gereklidir. Âmidî ise, kelâmın tek bir sıfat olarak kabul edilip, müteallakların varlığıyla ilgili kısımlara ayrıldığı şeklindeki açıklamanın kendisi açısından içinden çıkılmaz olduğunu belirterek, ashâbın bir kısmının bunu açıklayabilmek için kelâmın beş kısmının da Allah ile kâim ezeli birer sıfat olarak kabul ettiklerini nakletmiştir. Yukarıda naklettiğimiz İbn Küllâb ve Kalânisi’nin konuyla ilgili görüşlerinin benimsenmesi halinde böyle bir sorunun ortadan kalkacağını belirten Âmidî, bu görüşü benimsediğine dair herhangi bir şey aktarmamıştır. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 1/398-400.

⁵¹ Usûlcülerin yapmış olduğu kelâm tasnifinin dилciler üzerindeki etkisine dair değerlendirmeler için bkz. Tahsin Görgün, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/339-341.

⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 1/316; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 66; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/135-146; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/225.

⁵³ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 296. İltâş, *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 92. Belağat ilminde kelâmın inşâ-haber şeklinde tasnif edilmesi yaygınlık kazanmış olsa da, usûlcüler kendi maksatlarına uygun olarak hükmün tanımında inşâ kavramını kullanmayıp, talep (iktizâ) ifadesini korumuşlardır. Nitekim inşâî ifadelerin tümü şer‘î hükme kaynaklık etmezler. Bu duruma işaret eden Sadruşşeriâ inşâî ifadeler içerisinde yalnızca emir ve nehiylerin usûl ilminde dikkate alındığını belirtmiştir. Bkz. Ubeydullâh b. Mes‘ûd b. Tâcişşeriâ Ömer b. Sadrişşeriâ el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşeriâ, *et-Tenkîh fî Usûli’l-Fıkıh (Şerhü’t-Telviḥ içerisinde)* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 1/281. İltâş, *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 93.

Şer‘î hükümler talebin türleri olan emir ve nehiy aracılığıyla sabit olmaktadır.⁵⁴ Emir ve nehiyin yanı sıra kelâmın haber kısmı da şer‘î hükmü ifade edebilmektedir. Ancak haber çoğunlukla şer‘î hüküm ifade ettiği yerlerde asıl anlamı olan “doğrulanabilir veya yanlışlanabilir söz” anlamında değil de mecâzen emir veya nehiy anlamında kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu durum emir ve nehiyin şer‘î hükme kaynaklık etmesi açısından usûl ilmi bağlamında diğer kelâm türlerine nazaran öne çıkmasını gerektirmiştir.⁵⁶

Bu doğrultuda Eş‘arî usûlcüler de kelâmın diğer türleri içerisinde emir ve nehiyi öne çıkarmış ve bu bahisleri şer‘î hüküm anlayışlarıyla da uyumlu olacak şekilde ele almışlardır.⁵⁷ Bu bağlamda Eş‘arî usûlcülerin öncelikle şer‘î hükümlerin kaynağı

⁵⁴ Serâhsî usûle başlamak için en uygun bahsin emir ve nehiy bahsi olduğunu, o ikisi aracılığıyla imtihanın gerçekleştiğini ve helâlin haramdan ayrıldığını belirtmiştir. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/11.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telviḥ*, 1/282. Sübkî şer‘î hükmün iktizâ ve tahyir kısımlarına ayrılan hitaba hasredilişini gerekçe göstererek; şer‘î hükmün bir bütün olarak inşâî yapıda olduğunu belirtmiştir. (Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/43. Günümüz araştırmacılarından Tahsin Görgün ise, modern dilbilim ve dil felsefesi ile klasik İslam düşüncesi açısından bakıldığında Kur‘ân’ın her ne kadar ihbârî ifadeler içerse de esas itibarıyla ve bir bütün olarak “inşâî” bir yapıda olduğunu dile getirmiştir. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözü’nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur‘ân* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 43. Konunun detaylı bir incelemesi için Görgün’ün ilgili makalesine bakılabilir. Görgün, *İlâhî Sözü’nün Gücü*, 41-63.

⁵⁶ Abdülkâhîr Bağdâdî, teklif ifade etme noktasında hangi kelâm türlerinin işlevsel olduğunu ashâb içerisinde tartışmalı olduğunu belirtmiştir. Buna göre ashâbın bir kısmı emir, nehiy ve haberin teklifi ifade edebileceğini benimsemişlerdir. Diğer bir kesim ise haberin teklif ifade ettiği yerlerde aslında emir ve nehiy anlamında kullanıldığını gerekçe göstererek, teklifin emir ve nehiy aracılığıyla sabit olacağını belirtmişlerdir. Ashâb içerisindeki üçüncü bir yaklaşıma göre ise nehiy de en nihayetinde bir fiilden uzak durmaya yönelik emir olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla teklif ifade eden kelâm türünün yalnızca emir olduğu söylenilebilir. Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 232.

⁵⁷ Emir ve nehiy ile şer‘î hüküm arasındaki ilişkinin keyfiyeti bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Eş‘arî usûlcüler açısından kelâmın şer‘î hükme kaynaklık eden emir ve nehiy kısımlarıyla şer‘î hüküm arasındaki ilişki delâlet ilişkisi değildir. Nitekim “bir şeyin kendisine delil olamaması” ilkesi iki şey arasındaki delâlet ilişkisinde, bunların birbirinden ayrık olmasını iktizâ eder. Bu usûlcülere göre ise, şer‘î hüküm kulun fiilinin sıfatı olmayıp; hitâbullahın bizâtihi kendisine eşitlenmektedir. Hükmün kendisi ile delâlet ilişkisi içerisinde olduğu unsurlar ise, kelâmın hüküm içeren kısımlarını gösteren başta Kur‘ân lafızları olmak üzere sâir edille-i şer‘îyedir. Buna göre bütün şer‘î deliller söz konusu anlamları (hükümleri) izhâr eden göstergelerdir. Ne var ki, Kur‘anda dâhil olmak üzere bütün delillerin hükmü keşfedici niteliğinde olduğunu benimseyen Eş‘arî usûlcüler, muhtemel bir tahrifin olabileceğinden endişe ederek Kur‘ân’ı kâşif olarak nitelendirmekten geri durmuşlardır. Detaylı bilgi için (bkz. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Hâşiyetü’s-Sa’d ve’l- Cürcânî alâ Şerhi’l Muhtasar (Şerhu Muhtasari’l-Münteha içerisinde)*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/111; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümmam, *et-Tahrîr fî Usûli’l-fikh* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, 1932), 216; Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *Fevatihü’r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi’s-Sübut* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 1/47. Şer‘î hükmü, kulların fiillerinin birer sıfatı olarak gören Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre ise, başta emir olmak üzere kelâm-ı nefsinin hüküm ifade eden kısımları hükme delâlet eder niteliktedir. Nitekim bu usûlcülere göre akıl fiilde var olan belli başlı hüsn ve kubuh vasıflarını şeriat gelmeden önce bilebilmektedir. Bu durumda aklın bilebildiği vasıflara ilişkin olan şer‘î emirler ilgili vasıflara delâlet eder nitelikte olmalıdır. Bu ayrılmaya bağlı olarak Eş‘arî usûlcülere göre emir hükmün mücibi

niteliğindeki emir ve nehyi kelâm-ı nefsî kabulüne bağlı anlamlandırmak istedikleri görülmektedir. Aynı zamanda şer‘î hükmün de dayandırıldığı zemini göstermesi açısından önemli olan bu durum bir sonraki kısımda ele alınacaktır.⁵⁸

1.2.1.2.Emrin mâhiyeti ve ilâhî sıfatlarla ilişkisi

Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tasavvurlarının temellendirilebilmesi hükme kaynaklık eden kelâm-ı nefsînin ispatına bağlı gözükmektedir. Nitekim hükümlerin kaynağının ilâhî bir sıfat olarak kabul edilişi, bu tür bir ilâhî sıfatın nefsü‘l emirde varlığının ortaya koyulmasına bağlı olarak savunulabilir. Bu bakımdan özellikle Mu‘tezile ve Eş‘arîler arasında polemik konusu olan kelâm-ı nefsînin ispatı meselesi, Eş‘arî usûlcülerin eserlerinde oldukça geniş yer bulmuştur. Konunun bu denli geniş bir çapta ele alınmasının gerekçelerinden bir diğeri de mana niteliğinde bir kelâmın nefis ile kâim olabilecek diğer anlamlardan ayrı bir mâhiyet taşıyamayacak olması ve ne zarûrî ne de kesbi bir şekilde bilinmemesinden dolayı reddedilmesi gerektiği şeklindeki Mu‘tezile cihetinden yapılan eleştirilerdir.⁵⁹

Eş‘arîler söz konusu eleştirileri de göz önünde bulundurarak, kelâm-ı nefsînin ispatına dair birçok istidlâl geliştirmişlerdir. Genelde bu istidlâlleri şer‘î hükmün en önemli kaynağı olan emir üzerinden izah ederek kelâmın diğer kısımları için de geçerli olacak şekilde kurgulamışlardır.⁶⁰ Buna bağlı olarak öncelikle emrin mâhiyetinin nefisteki anlamla izah edilebileceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Daha sonra bu nefisteki anlamın özgün bir anlam olduğunu ve Allah hakkında da geçerli olup, O’nun kadim bir sıfatı olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Emrin ifade ettiği anlam olan talebin lafızların ötesinde bir hakikatinin olduğunu ortaya koymak, istidlâllerinin ilk halkasını oluşturmaktadır. Buna göre emirde bulunan

anlamındayken; Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre emir hükme delalet eder niteliktedir. Detaylı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mizânü‘l-Usûl*, 1/319-320; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü‘l-Esrâr alâ Usûli‘l-Pezdevi* (Dersaadet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890), 183; Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir‘âtü‘l-Usûl fî Şerh-i Mirkâtî‘l-Vüsûl* (Dersaadet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1903), 63-64.

⁵⁸ Klasik usûl eserlerinde emir konusu kapsamında yapılan tartışmalar incelendiği vakit, bunların ekollerin şer‘î hükmün mahiyetine yönelik yaklaşımlarıyla etkileşim içerisinde olduğu görülecektir. Söz gelimi me‘murun bih kapsamında yapılan tartışmalar insan fiillerine yönelik tasavvura bağlı olarak tartışılmakta; böylelikle şer‘î hükmün konusu olan insan fiillerine yönelik bakış açısını yansıtmaktadır. Özellikle hüküm teorisinin müstakil bir bölüm olarak ele alınmadığı Gazzâlî öncesi dönemde emir bahisleri usûlcülerin şer‘î hükme yönelik bakış açısını yansıtan önemli ipuçları içermektedir.

⁵⁹ Söz konusu eleştiriler için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 7/15; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli‘l-Hamse*, 532-534.

⁶⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve‘l-İrşâd*, 251; Gazzâlî, *el-İktisâd fî‘l-İ‘tikâd*, 254.

herkesin emrettiği esnada nefsînde emredilene yönelik bir istek ve talep bulması kaçınılmazdır. Söz konusu nefsî anlam ise yalnızca lafızların kendisinden yola çıkılarak izah edilemez. Nitekim her bir dilde talep anlamını karşılayan lafızlar birbirinden farklılık göstermektedir. Emrin arkasında yatan talep anlamıysa mahiyet olması itibarıyla hangi dili konuşuyorsa konuşsun her bir ferdin kendi nefsinde hissedeceği ortak bir anlamdır. Buna göre söz konusu talep anlamının lafızlardan ayrık bir hakikati olduğunu kabul etmek gerekir.⁶¹ Bu durumu lafızların şer‘î hükme delâleti üzerinden izah eden Cüveynî’nin geliştirdiği istidlâle göre, lafızlar tek başlarına şer‘î hükmün kısımları olan vücûb, nedb, ibâhâ gibi anlamları karşılayamazlar. Nitekim aynı lafız karineler aracılığıyla farklı hükümlere delâlet eden bir yapıda olabilir. Bu durum, ilgili hükümlerin lafızların ötesinde aranmasını gerektirir. Bu noktada hükmün asıl varlığı lafızlarda değil de hükmü vaz‘ edenin kastettiği anlamda saklı olmaktadır.⁶²

Böylelikle söz konusu anlamın zaruri bir şekilde bilinebileceğini ortaya koymaya çalışan Eş‘arîler, daha sonra bu anlamın kendisiyle karıştırılabilecek diğer manalardan müstakil bir mâhiyete sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu konuda Eş‘arîler’in ilgili mananın yalnızca kelâm-ı nefsîyle izah edilebileceğini sebr ve taksim yöntemini kullanarak ispat etmeye çalıştıkları görülmektedir. Buna göre ilgili mananın kendisiyle izah edilebileceği muhtemel anlamlar ele alınmış, daha sonra bunlardan sadece kelâmın elverişli olacağı ispatlanmaya çalışılmıştır.

Talep anlamının kendisiyle izâh edilebileceği muhtemel anlamlardan en öne çıkanı irâdedir. Mu‘tezile’ye göre emrin arkasında yatan anlam da irade olmalıdır.⁶³ Eş‘arîler kişinin istemediği bir şeyi de irade edebileceğini öne sürerek, buradaki mananın iradeden farklı olması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁴ Eş‘arî müellifler eserlerinde adeta klasikleşmiş bir örnekle de bu durumu izah etmeye çalışmışlardır. Buna göre kişi kölesinin kendisine itaat etmiyor oluşunu bir kralın yanında ispat etmeye çalışırsa ve kral da ona huzurunda kölesine emretmesini söylerse, o kişi krala söylediği şeyin aksi çıkmasını diye kölesine emretse dahi, içten içe onun emrine muhalefet

⁶¹ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*, thk. Muhammed Subhi Âyidi - Subhi Âyidi (Merkez Nur’u’l-Ulûm ve li’l Buhûs-i ve’d-Dirâsât, 2007), 307; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/18.

⁶² Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşad*, 99.

⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 6(2)/22; Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1982), 1/57-58.

⁶⁴ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 1/394.

etmesini ister. Burada emir gerçekleşmiş olsa bile, o kişinin iradesi vermiş olduğu emre terstir. Bu durum emrin arkasında yatan mananın iradeden farklı olduğunu gösterir.⁶⁵ Buna göre emir iradenin eşlik edip etmemesinden bağımsız bizâtihi müstakil bir mâhiyet arz etmektedir.⁶⁶

Eş'arîler açısından emrin irade tarafından açıklanamayacağını gösteren bir başka husus ise, Allah'ın irâdesine yüklenen anlamla ilgilidir. Buna göre Allah'ın nehyettiği hususlarda dâhil olmak üzere yeryüzünde meydana gelen her şey Allah'ın irâdesine bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁶⁷ Emir ise yalnızca Allah'ın yerine getirilmesini talep ettiği hususlara taalluk etmektedir. Bu durum irâde ile emrin birbirine eşitlenemeyecek iki ayrı mâhiyete sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Bir başka açıdan bakıldığında ise emrin taalluk ettiği hususlar gerçekleşmeyecek olan hususlar olabilecekken (kâfir olarak ölecek birine iman etme emrinin verilmesi gibi); Allah'ın irâde ettiği hususlar ise mutlaka gerçekleşmek durumundadır.(Kişinin kâfir olarak ölmesini irâde edilmesi gibi).⁶⁹

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/201; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 254-255; Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, 184; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/22. Emir ile irade arasındaki farklılıkları gösteren daha birçok örnek vardır. Hz.İbrahim'in oğlu Hz.İsmail'i kurban etmekle emredilmiş olup, koçun kurban edilmiş olmasının irade edilmesi bu duruma örnek olarak gösterilmektedir. (İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 77. Keza Hz. Peygamber'in Miraç gecesinde ilk emir de elli vakit namaz ile emredilmiş olmasına karşın, daha sonraları bunun beşe indirilmesi de irade edilenin en başından beş vakit olduğunu göstermektedir. Bkz. Ebû'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed en-Nisâbü'rî Ensârî, *el-Gunye fî'l-Kelâm* (Kahire : Darü's-Selam, 2010), 2/604.

⁶⁶ Bu tartışmaya bağlı olarak itaatin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar farklılaşmıştır. Eş'arîler emri müstakil bir mâhiyette kabul ettikleri için itaatin emre tâbi olmak demek olduğunu benimserken, Mu'tezile itaati emrin arkasında yatan anlam olan iradeye tâbi olmak şeklinde açıklamıştır. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 70; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 41; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Meâlim fî Usûli'd-Dîn= Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 174; Ebû Amr Cemalettin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-Sûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel* (Cezâir-Beyrut: Şirketü'l-Cezâiriyyeti'l-Lübniyye ve Dâru İbn Hazm, 2006), 1/648.

⁶⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 124.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 75; Cüveynî, *Telhîs*, 1/370; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/65.

⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 69-70.(Parantez içerisindeki örnekler açıklayıcı olması açısından tarafımızca verilmiştir.) Eş'arî usûlcülerin emir ve irâde arasında yaptıkları bu ayrım hem kelâm-ı nefsiye dayanak oluşturmaları hem de birçok kelâmî ve usûlî meselenin kendisine dayanması itibarıyla oldukça önem arz etmektedir. Ne var ki, ekol içerisinde bazı isimlerin bu ayrıma yönelik geliştirdikleri birtakım eleştiriler de mevcuttur. Gazzâlî, Eş'arîlerin konuyla ilgili delillerine yer vermesinin ardından, meselenin daha derinlikli bir şekilde ele alınabileceğini ancak bunun usûlün sınırlarını aşacağını belirtir. Şayet konuya daha detaylı yer verecek olursa ilgili meseleye dayalı birçok temelin sarsılmaması için birçok kelâmcının vehmettiğinin aksine bir izah yöntemi geliştireceğini bildirir. Bu söylemlerden -her ne kadar detaylarına ulaşmasak da- Gazzâlî'nin emir ve irade arasındaki ayrıma Eş'arî ekolünün geneline hâkim olan anlayıştan farklı yaklaştığı, ancak bununla birlikte söz konusu ayrımın dayanak oluşturduğu hususları da bir şekilde muhafaza eden bir anlayışa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/65.

Talep anlamının kendisiyle izah edilebileceği muhtemel sıfatlardan bir diğeri de ilim sıfatıdır. Eş‘arîlere göre kişi bilmediği, şüphe ettiği veya aksini bildiği bir şeyi de emredebilir. Dolayısıyla talep ve ilim birbiriyle eşitlenemez.⁷⁰ Ayrıca ilmin ma‘lum ile olan ilişkisi ma‘lumu olduğu hal üzere kavramakla sınırlıdır. Emir ise bunun ötesinde, emredilene yönelik bir talep içermektedir.⁷¹ Bunun yanı sıra ilim, aklın hükümlerinden olan zorunlu ve mümteni‘ kısımlarıyla da ilişkili olabilecekken, emrin taşıdığı talep anlamı ancak mümkün varlıklar için geçerli olabilir.⁷² Dolayısıyla emrin arkasında yatan mananın ilimle de izah edilemeyeceği açıktır.⁷³

Böylelikle Eş‘arîler emir üzerinden geliştirdikleri istidlâller ile kelâmın diğer türlerinin de ancak bir cins olarak kabul ettikleri kelâm sıfatının varlığıyla izah edilebileceğini ortaya koymuşlardır. Eş‘arîler’in kelâm ilminde geliştirmiş olduğu bu durum, usûl ilmine de taşınarak emrin kelâm-ı nefsî oluşuna dair mezkûr istidlâllere yer verilmiştir. Bu sayede usûl ilmi bağlamında tartışılan hüküm meselelerinin Eş‘arîler açısından dayandırıldığı zemin temellendirilebilmiştir.⁷⁴

Böylece hükmün kaynağı olan kelâm-ı nefsîyi temellendiren Eş‘arî usûlcüler bu kaynağa bağlı olarak hükmün kısımlarını incelemişlerdir. Bu bağlamda şer‘î hükme kaynaklık ettiğini daha önceden belirtmiş olduğumuz emir ve nehiy ile şer‘î hükmün kısımları arasındaki ilişkiyi ele almışlardır.

1.2.1.3.Emir-Nehiy bağlamında şer‘î hükmün kısımları

Eş‘arî usûlcüler şer‘î hükmün kısımları ile emir ve nehiy türleri arasındaki ilişkiyi açıklarken birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Bu başlık altında Eş‘arî usûlcülerin söz konusu ilişkiyi nasıl açıkladıklarına ve konuyla ilgili tartışmalarının mâhiyetine değinilecektir. Bu bağlamda şer‘î hükümlerin kısımlarına teker teker yer verilecek ve bunlar hükme kaynaklık eden emir ve nehiy bağlamında incelenecektir.

⁷⁰ İcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, 294.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 263.

⁷² Teklif-i mâ lâ yutâk (Güç yetirilemeyecek şeyle sorumluluk) ilkesini kabul eden Eş‘arî usûlcülere göre müstahil olana da emir taalluk edebilir. Bu durumda teklif-i mâ lâ yutâk ilkesini kabul edenler açısından ilim ile emrin taalluku arasındaki fark yalnızca vucûb noktasındadır.

⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 263; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 1/396.

⁷⁴ Gazzâlî öncesinde bu durum daha net görülebilen, Gazzâlî sonrasında hüküm bahislerinin tek bir çatı altında işlenmesi ve emir konusunun ayrı bir bağlamda ele alınması söz konusu zeminin görülebilmesi için emir bahislerine mürâaat etmeyi gerektirmektedir. Krş. “ 2.1.2. Gazzâlî ve sonrasında şer‘î hüküm tanımları” başlığı

Şer'î hükümlerden “vâcip” hükmünün emredilen (me'mûrun-bîh) olduğu konusunda görebildiğimiz kadarıyla bir tartışma görülmemektedir. Bu konudaki tartışma emrin îcab anlamı taşımasının zorunlu olup olmadığına yöneliktir. Bu durum ise mendubun emredilen olup olmadığı tartışmasında kendisini göstermektedir.

“Mendub” hükmünün emir kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ilgili ihtilafları şekillendiren tartışmaların başında, emrin içerdiği talep anlamının keyfiyetine dair tartışma yer almaktadır.⁷⁵ Buna göre talebin emir olarak anlam kazanması için muhataptan istenilen şeyin kesinlik (ilzâm) taşıyacak şekilde gerçekleşmesini gerekli görenler olduğu gibi; bunu gerekli görmeyen usûlcüler de mevcuttur.

Emir için kesinliği şart koşmayan usûlcülerin başında gelen Bâkillânî'nin emri bu şekilde algılamasının arkasında, mendubun ümmetin icmâsıyla itaat kapsamında değerlendirilmesi yatmaktadır. Şöyle ki; mendubun itaat olarak kabul edilmesi ancak, emre tâbi oluşla açıklanabilmektedir. Çünkü mendubu yerine getirmeyi itaat kılan şey, onun zatıyla, sıfatlarıyla veya onun murâdullah oluşuyla izâh edilemez. Nitekim mendûp olan fiilin her zaman ve zeminde itaat olarak değerlendirilmemesi onun kendisinden kaynaklı itaat kapsamında değerlendirilemeyeceğini ortaya koyar. Allah'ın iradesine gelince emir-irade ayrımına dair zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere, o iyi veya kötü kâinattaki bütün oluşlara taalluk ettiğinden mendûb olan fiillerin itaat olarak algılanmasına sebep teşkil edemez. Bu durumda mendûbun itaat oluşu ancak emredilen oluşuyla açıklanabilir.⁷⁶ Emirde zorunluluğu şart koşmayan bu usûlcüler iktizâ ile emri eşitlemişlerdir.⁷⁷

Emirde ilzâmı şart koşan Cüveynî ise buna bağlı olarak mendûbu emir kapsamında değerlendirmemiştir. O, iktizâ ve emir arasında ayrıma giderek, Bâkillânî'nin mendûbun emir altında değerlendirilmesinin mezhep açısından zorunlu olduğu şeklindeki söylemini kırmaya çalışmıştır.⁷⁸ Buna göre emir îcâb hükmüyle

⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/209-210.

⁷⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 261. Benzer açıklamalar için bkz. Cüveynî, *Telhîs*, 1/161; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/145.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/128. (فإن ورد بإقتضاء الفعل فهو أمر)

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/249.

sınırlıdır.⁷⁹ İktizâ ise her iki hükmü de içerisine almaktadır. Böylelikle mendûb iktizâ (talep) anlamına tabi olmakla itaat vasfını kazanmaktadır.⁸⁰

“Vâcip” ve “mendub” hükümlerinin karşısı konumlarında olan “tahrîm” ve “kerâhet” ise, bunlara benzer hükümleri almaktadır. Buna göre emir de ilzâmı şart koşmayanlar her iki kısmı da nehyedilen kapsamında değerlendirirken, bunu şart koşanlar ise sadece tahrîmi nehiy kapsamında değerlendirmiş, kerâheti ise iktizâ kapsamında değerlendirmişlerdir.⁸¹

“İbâha” hükmüne gelince, Eş‘arî usûlcüler bu hükmün hiçbir şekilde talep anlamı taşımasından ötürü emir veya iktizâ kapsamında değerlendirilemeyeceğinde hem fikirdirler.⁸² Bu bakımdan ibâha hükmüne tarifte iktizânın yanı sıra yer verilmesi gerekmiş ve ibâha hitâbullahın hükme kaynaklık eden bir başka kategorisi olarak değerlendirilmiştir. Bu durum şer‘î bir hüküm olarak kabul edilen ve hitabullahı ircâ edilen ibâha hükmünün şer‘îliği ile ilgili birtakım tartışmalara neden olmuştur.

Bakillânî ve Cüveynî ibâha hükmünün hitâbullah kapsamında değerlendirilmesinin, onun aslında Şâriin yapılp yapılmamasında serbest bıraktığına dair izin bildiren hitâbıyla açıklanması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸³ Bu durumun Şâriin doğrudan muhayyer bıraktığı fiiller için açıklayıcı olmakla birlikte şer‘î bildirimden önceki hükmün devam ettirilmesi anlamındaki mübah fiiller için geçerli olamayacağı görülmektedir. Nitekim bu tür fiiller doğrudan bir tahyir hitabına maruz kalmamıştır.

⁷⁹ Râzî’nin de bu konuda Cüveynî ile aynı görüşü savunduğu görülmektedir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/210.

⁸⁰ Cüveynî emrin ilzâmî (kesin) talep anlamına geldiğini savunarak; emri i‘cab anlamıyla eş değer tutmaktadır. Bu durumun Cüveynî’nin “if‘âl” sığasının emir için vaz‘ olunmuş bir sığa olduğu ve karinelerden mücerret olması halinde vücup ifade edeceği şeklindeki düşünceleriyle bir paralellik oluşturduğu anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için (bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/122. Ne var ki, bu durum emrin sığası ve karineden mücerred olması tartışmasında Cüveynî ile aynı görüşü paylaşan Âmidî ve İbn Hacıp açısından problem oluşturmaktadır. Nitekim her iki âlim de Cüveynî’nin aksine mendûbun emredilen olduğu görüşünü benimsemiştir. (Bkz. Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 75; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-Sûl*, 1/319-321. İlk bakışta çelişki gibi gözüken bu duruma işaret eden Zerkeşî, tartışmanın “emera” sığasıyla ilişkili olduğunu ve bu âlimlere göre emrin hakiki olarak hem vâcip hem de mendubu içerdiğini; “if‘âl” sığasının ise vücupa delâlet ettiğini belirtmiştir. Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, 1/231.

⁸¹ Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, 1/241.

⁸² Bâkallânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 252; Cüveynî, *Telhîs*, 1/250; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 78.

⁸³ Bâkallânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 153; Cüveynî, *Telhîs*, 1/161.

Bundan dolayı Mu‘tezile mübahın şeriâtın önce de bulunduğunu gerekçe göstererek, bir şer‘î hüküm olmadığını benimsemiştir.⁸⁴

Gazzâlî, Mu‘tezile’nin bu iddiasını tahkik sadedinde mübah fiilin üç halinin olacağını belirtmiştir. Bunlar;

- i. Şer‘î delillerin hiçbir şekilde hüküm beyan etmediği ve şeriâtın önceki durumunu koruyan fiiller,
- ii. Şer‘î hitabın doğrudan muhayyer olduğumuzu bildirdiği fiiller,
- iii. Hitabın doğrudan delâlet etmediği, ancak sem‘î delilin fiili gerçekleştirmede bir beisin olmadığına delâlet ettiği fiillerdir.

Gazzâlî bu kısımları sıraladıktan sonra şeriâtın herhangi bir hüküm tasrih etmediği mübah fiillerin de aslında şer‘î hüküm kapsamında değerlendirilebileceğini belirtir. Nitekim sem‘î delilin delâlet ettiği üzere şeriâtın yapın veya yapmayın diye bir hitabının olmadığı konularda mükellef muhayyedir. Böylelikle bu tür fiiller de şer‘î hüküm kapsamına alınabilir.⁸⁵

Râzî ise mübahın şer‘î bir hüküm olup olmaması tartışmasının lafzî bir tartışma olduğunu vurgular. O da tıpkı Gazzâlî gibi mübah fiilleri üç kısma ayırır ve niza‘ mahallini oluşturan, şer‘î bir hitaba maruz kalmamış mübah fiillerin icmâ aracılığıyla sabit olacağını belirtir. Ardından Râzî, tartışmanın niçin lafzî bir tartışma olduğunu izah etmeye çalışır. Ona göre, eğer mübahın şer‘î bir hüküm oluşuyla şeriâttan önceki halinden farklı olacağı kastediliyorsa, mübahın şeriât öncesi hükmü takrîr anlamında olduğu göz önüne alındığında şer‘î birer hüküm olarak değerlendirilemeyeceği ortadadır. Ancak mübahın şer‘iliği ile onun sem‘î delil aracılığıyla sabit olacağı kastedilirse mübah fiile dair zikredilen bütün kısımların şer‘î deliller aracılığıyla sabit olması, mübahı şer‘î birer hüküm olarak kabul etmeyi gerektirir.⁸⁶

⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 11/102.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/144-145.

⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213-214. Bu noktada, Eş‘arî usûlcülerin şeriâtın önceki mübahlık durumunun, şer‘î bildirimden sonra da devam ettirilmesini kelâmî kaygılara bağlı olarak Mu‘tezileden daha farklı izah ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. Söz gelimi Eş‘arî usûlcüler şer‘î bildirimden önce teklifin varlığını kabul eden Mu‘tezile’nin kullandığı ibahâ-î asliye kavramı yerine şer‘î bir hüküm ifade etmeyen beraât-i zimmet kavramını kullanmışlardır. Yine bütün hükümlerin hitap aracılığıyla sabit olması gerektiğine yönelik anlayışları, onların hitap öncesi beraet-î zimmet durumunu bir şer‘î delil olarak formüle edilen istishâb kâidesi üzerinden devam ettirmelerini gerektirmiştir. Bu tespitler hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Hikmet Şavluk, *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında “İbahâ” Kavramının Analizi* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 2021), 301, 303.

1.3.Şer‘î Hükümün Konusu: İnsan Fiillerine Yönelik Tartışmalar

Birçok disiplinde farklı açılardan ele alınan insan fiilleri, fıkıh ilminde merkezi bir yere sahiptir. Nitekim bütün bir fıkıh birikiminin doğrudan veya dolaylı olarak insanın fiillerine yönelik şer‘î (ilâhî) hükümün ne olduğunu belirleme ekseninde şekillendiği ifade edilebilir. Bu açıdan teklife konu olması cihetiyle insan fiilleri, fıkıh ilminin mevzusunu oluşturmaktadır.⁸⁷ İnsan fiillerinin fıkıh açısından hüküm bağlamında incelenmesine paralel, konu fıkıh usûlünde de hüküm bahisleri kapsamında, teorik düzlemde ele alınmıştır.⁸⁸

Bu iki ilmin yanı sıra insan fiillerini konu edinen bir başka ilim ise kelâm ilmidir. Konu kelâm ilminde Allah-insan ilişkisi, insanın yapıp ettiklerinde özgür olup olmayışı, kaza ve kader gibi meseleler bağlamında incelenmiştir.⁸⁹ İlgili bağlam ise kelâmcıların fiilin ontolojisi, Tanrı’ya ve insana göre konumuna dair bir dizi meseleyi ele almasını gerektirmiştir. Söz konusu meselelerde benimsenen yaklaşımlar ekollerin insan fiillerine yönelik tasavvurunu belirlemektedir. Çerçevesi kelâm ilminde belirlenen bu tasavvur, “bir şey hakkında hüküm vermek, onun tasavvurunun bir uzantısıdır” fehvâsınca fiil hakkında verilecek hükümlerin tümünde etkili olacaktır. İnsan fiillerini şer‘î hüküm cihetinden inceleyen fıkıh usûlündeki hüküm teorisi de bu cümledendir. Buna göre Eş‘arî usûlcülerin hüküm anlayışlarını şekillendiren insan fiillerine dair anlayışlarını sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için, onların kelâm ilminde fiile yönelik tasavvuru belirleyen temel yaklaşımlarını bilmemiz gerekir.

1.3.1. Akıl- şer‘ kısılacında insan fiilinin mahiyeti

Fiil sözcüğü sözlükte” bir etki meydana getirmek” “bir müessir/etki edici tarafından meydana gelen etki” gibi anlamlara gelir.⁹⁰ İnsanın hem zihni hem bedeni

⁸⁷ Salah Muhammed Ebü’l-Hac, *Tehzîbu Mesâril-Vusul ilâ İlmî Usûl-i Fıkhi’l-Hanefiyye* (Amman : Darü’l-Fâruk, 2019), 18.

⁸⁸ Asım Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer’i Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (15 Haziran 2010), 2.

⁸⁹ Hamdi Gündoğar, “Eş‘arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu II* (2015), 77.

⁹⁰ Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’an*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul : Çıra Yayınları, 2006), 801; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 33.

bütün eylemleri için kullanılan fiil kavramı terim olarak “mümkünün imkân dairesinden çıkarılıp var kılınması” olarak tarif edilebilir.⁹¹

Farklı açılardan fiil olgusunu incelemeye tabi tutan Eş‘arî usûlcülere göre, fiillere yönelik doğru hükümlere ulaştırması açısından hem akıl hem de şer‘ (sem‘) fonksiyoneldir.⁹² Ancak fiillere yönelik verilen hükümlerin bir kısmı aklın müstakil olarak bilebildiği türdeyken; diğer bir kısmı ise yalnızca şeriatın bildirimi ile bilinebilmektedir. Aklın müstakil olarak bilebildiği hükümler fiillerin araz oluşu, cins oluşu, cisimlerden farklı oluşu gibi hükümlerdir.⁹³ Bu tür hükümleri bilen kişi mütekellim olarak adlandırılırken; fakih olarak değerlendirilmez.⁹⁴ Şer‘î bildirimden önce dâhi kişi akıl ile fiile dair bu bilgilere ulaşabilir. Nitekim akıl ile sabit olan bu hükümler fiilin zatına ilişkin hükümler ve sıfatlar olup; bunlar ya fiilin kendisinden kaynaklı ya da bir çeşit taalluk ilişkisi içerisinde sabit olurlar. Bu bakımdan fiil için varoluşsal bir anlam taşırlar. Bu anlam gereği ilgili hükümler yalnız insan fiillerini değil, bütün canlıların fiillerini kapsar niteliktedir.⁹⁵

Fiillere yönelik yalnızca şeriat aracılığıyla bilinebilir hükümlere gelince, bunlar fiilin hasen veya kabih oluşu, itaat veya isyan oluşu, helal veya haram oluşu gibi hükümlerdir.⁹⁶ Bütün bu hükümler ancak şeriat aracılığıyla sabit olabilir; akıl şeriat aracılığıyla sabit olan bu hükümlere delâlet edemeyeceği gibi, şer‘î bildirimden bağımsız olarak bu hükümleri bilemez. Nitekim ilgili hükümlerin şeriata izâfe edilmesinin anlamı da bunların akılla bilinemeyecek olması demektir.⁹⁷ Fakih ismi ise örfî kullanımda bu tür hükümleri bilen kişi için kullanılır.⁹⁸ Fiillerdeki aklî-şer‘î hükümler ayrımını sistemleştiren Bâkılânî, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini de bu doğrultuda tarif/tasvir etmiştir.⁹⁹ İlgili hükümler fiilin zâtı veya sıfatlarından bağımsız

⁹¹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59.

⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 141; Cüveynî, *Telhîs*, 1/133-134.

⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 118; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/35; Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/34.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/35.

⁹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 141.

⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 119; Bağdâdî, *Usûlü ‘d-din*, 40.

⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 142.

⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 86.

⁹⁹ Fıkıh tarifi için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 85. (فالفقه في مواضع الفقهاء والمتكلمين هو: العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي يتوصل إليها بالنظر دون العقلية، نحو التحريم والتحليل...))

Fıkıh usûlü tarifi için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 144.

olarak şer‘î bildirimle bilinebildiğinden, yalnızca şeriatın bildirdiği kısım olan mükelleflerin fiilleriyle ilişkili olmak durumundadır.¹⁰⁰

Buna göre fiillerin şer‘î hükümlerle olan ilişkisinde akılla elde edilebilir olan herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Nitekim akılla bilinen hükümler fiilin zatına yönelik hükümlerdir. Fiile yönelik şer‘î hükümler ise Eş‘arî anlayışa göre fiilde sabit olan bir sıfata ilişkin değildir.¹⁰¹ Şer‘î vasıfların fiilin dışında bir olgu olarak kabul edilişi, Eş‘arîlerin fiilin zatına yönelik benimsemiş olduğu aklî hükümlerin de bir gereğidir. Bu tür hükümlerin başında ise fiilin araz oluşu ile ilgili kabul gelmektedir.

Âlemi cevher ve araz olmak üzere iki kısımda inceleyen Eş‘arî âlimler fiilleri “cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey”¹⁰² şeklinde tarif edilen araz kapsamında değerlendirmişlerdir. Fiillerin araz olarak kabul edilişi ise araza ilişkin benimsenen yaklaşımların fiiller hakkında da geçerli olmasını gerektirir.

Fiildeki şer‘î ahkâma ilişkin algıyı şekillendiren arazla ilgili kabullerin başında ise arazın arazla kâim olamayacağı yönündeki kabul gelmektedir. Eş‘arîler’in büyük bir çoğunluğu arazın arazla kâim oluşunun kabul edilmesi halinde bu durumun teselsüle yol açacağını belirterek reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁰³ Bu durumda araz olan fiilin, hakikatte zâtı ile ilişkili olmayan herhangi bir vasıfla kâim olabilmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla zâtî olmadığı kabul edilen fiillere yönelik şer‘î vasıfların fiilin dışında bir olgu olarak kabul edilmesi gerekecek ve böylelikle fiilin şer‘î ahkâmının şer‘î bildirime eşitlenmesi gerekecektir.¹⁰⁴

Aslında fiile yönelik akıl ile bilinebilecek özelliklerin, hükmün şer‘î vasıflarının ancak şeriat aracılığıyla bilinebilir olması teziyle uyumlu olmakla birlikte, bu tür bir kabulün yegâne ve esas sebebini teşkil etmediğini belirtmek gerekir.¹⁰⁵ İlgili kabulün

(اعلّموا أن المطلوب بالنظر في أصول الفقه و أدلته إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي دون العقلي)

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 119.

¹⁰¹ Şeri hükmün fiilin zatına ait bir vasıf olmadığına dair pasajlar için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 144; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/ 99; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk : Dârü'l-Fıkr, 1980), 7.

¹⁰² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 18; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 257.

¹⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/340.

¹⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 54.

¹⁰⁵ Nitekim Beyzâvi ve Seyyid Şerif gibi önde gelen bazı Eş‘arî âlimlerin hükmün yalnızca şer‘î hitap ile bilinebileceğini kabul etmekle beraber, arazın arazla kıyamını muhtemel görmeleri, arazın arazla kâim

arkasındaki temel sebeplerden belki de en önemlisi fiile yönelik şer‘î nitelendirmelerin kelâm-ı nefsinin ilgili kısımlarına eşitlenmesidir. Buna göre hüküm Allah’ın hâdis bir fiili olan insan fiilinin bir parçası değil, kadim olan ilâhî sıfata ilişkin bir olgudur.

Ancak fiile yönelik şer‘î hükümlerin bu şekilde izah edilişi bunların, fiilin zâtına dayanılarak izâh edilmesi gerektiği yönündeki Mutezilî görüşün çürütülmesine bağlı savunulabilir. Aksi halde fiilin şer‘î vasıflara sahip olduğu benimsenecek olursa, şer‘î hitabın hükmün yegâne kaynağı olduğu söylemi tâbiri caizse boşa çıkacaktır. Bu durumda hükümlere ilişkin şer‘î vasıfların fiillerin kendisinden kaynaklanan vasıflar olmadığını ispat, Eş‘arîler’in kendi anlayışlarını temellendirebilmeleri açısından son derece önemlidir. Konunun önemine binâen Eş‘arî usûlcüler söz konusu Mu‘tezilî anlayışı çürütmek ve hükümler bahsinin kendileri açısından metafizik temellendirmesini yapmak gayesiyle, hüsün-kubuh konusuna detaylıca yer vermişlerdir.¹⁰⁶

1.3.2. Eş‘arî usûlcülere göre hüsün ve kubuh

İslâmî ilimler içerisinde kelâm ve fıkıh usûlü tarafından incelenen hüsün ve kubuh konusunun, fıkıh usûlünde akıl ile vahyin şer‘î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri‘ ve mükellef açısından sonuçları gibi sorular bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bu bölümde Eş‘arî usûlcülerin hüsün ve kubha dair yaklaşımlarının fıkıh usûlünün ilgilendiği sorulara cevap verecek şekilde incelenmesine gidilecektir. Bu bağlamda Eş‘arî usûlcülerin yaklaşımlarına paralel olarak konu, beşeri ve ilâhî düzlemde ayrı ayrı ele alınarak, kronolojik bir şekilde Eş‘arî usûlcülerin görüşlerine yer verilecektir. Böylelikle konuyla ilgili ekol içerisindeki benzeşen ve farklılaşan yaklaşımlara dikkat çekilecektir.

1.3.2.1. Beşer düzleminde hüsün ve kubuh

İmam Eş‘arî ‘nin görüşlerinin nakledildiği *Mücerredü Makâlâtı’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* kitabında hüsün ve kubha yönelik düşüncelerine dair genel bir çerçeveye ulaşmak mümkündür. Ancak onun beşeri düzlemde ziyade daha çok ilâhî fiiller bağlamında problemi ele aldığı görülmektedir. Bununla birlikte beşerin fiile dair

olamayacağı şeklindeki kabulün şer‘î hükmün şer‘î hitaba eşitlenmesi yaklaşımına esas teşkil edemeyeceğini gösterir. Arazın arazla kıyam edebileceğine dair açıklamalar için bkz. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr = Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 84; Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, 5/34-38.

¹⁰⁶ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Gayesi*, 116.

hüsün ve kubuhu bilip bilememesinin anlamı ve sınırlarına dair görüşlerinin ipuçlarına ulaşılabilir. Konuya ilişkin en net açıklamaları şu satırlarda bulunmaktadır:

İmam Eş'arî şöyle derdi: Şahitte hüsün ve kubuhu bilmenin yolu tektir. Nitekim kişi kendisine eksiklik veya zarar verecek şeyleri kabih addederek bunlardan uzaklaşır. Aynı şekilde kendisine güzellik katacak ya da fayda verecek fiilleri de hasen veya hikmet diye tercih eder. Buna göre bir fiilin yapılması veya terkedilmesinin arkasında ancak böyle bir anlam olabilir. Eğer zikrettiğimiz sebebin dışında kabih kabul edilen fiillerin tercih edilmemesinin sebebi olarak, bunları ancak muhtaç olanın ya da fiildeki kabihlik sıfatının cahili olan kimsenin yapabileceği söylenirse; bunun kabul edilmesi halinde hasen fiilinde tercih edilmemesi gerekir. Nitekim bu tür fiilleri yalnızca ondan bir fayda veya bir övgü bekleyen tercih etmektedir. Ben hasen fiilin zikrettiğimiz sebeplerden soyutlandığı durumda, hikmet sahibi bir kişinin bu fiili tercih etmesi için hasımların bir sebep bulmalarının mümkün olmadığını düşünmekteyim.¹⁰⁷

Daha sonra Eş'arî, alıntıladığımız son cümlesini ispat sadedinde, muhalifler tarafından örnek getirilen Dehrî bir kişinin yolunu kaybeden birine yol göstermesi örneğini ele alır. Hüsün ve kubuhun akliliğini savunanlar, bu örnekte sevap ve ikâba inanmayan veya fiilden hiçbir beklentisi olmayan bu kişinin fiili yerine getirmesinde fiile bağlı bir hasenliğin olması gerektiğini savunurlar. Eş'arî bunu reddederek bu kimsenin fitrî duygularla ya da başka türlü bir fayda gibi daha önceden zikredilen sebeplere binâen bu fiili gerçekleştireceğini, eğer bu sebeplerden hiçbiri yoksa hikmetli bir kişinin söz konusu fiili tercih edişi için bir sebebin bulunamayacağını belirtir.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere Eş'arî'ye göre beşer için bir fiilin güzel veya kabih olması açıkça bunun onun maslahatına uygun olup olmamasına bağlamıştır. Fiilin failinin fayda ve beklentilerinden tamamen bağımsız, tercih edilmiş veya terkedilmiş olması Eş'arî'ye göre mümkün değildir. Bu durumda Eş'arî'nin aslında fiillerin insanlar tarafından hasen veya kabih olarak tasnif edilebileceğini kabul etmekle birlikte, bunu fiilin zatından kaynaklanan bir anlam olarak benimsemediği anlaşılmaktadır.

Bâkılânî'nin beşer açısından hüsün ve kubhun durumuna dair görüşlerine ise Mu'tezile'nin beşerin fiilleri hasen veya kabih olarak adlandırmasına dayanarak, bu sıfatların zarûri olarak bilineceği yönündeki düşüncesine verdiği cevap aracılığıyla ulaşılabilir. Bâkılânî, Mu'tezile'nin bu iddiasına karşı çıkararak, Dehriyye ve şeriati bilmeyenlerin fiillerin hasen veya kabihliğini bilmediklerini savunmuştur.¹⁰⁹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Bâkılânî'nin konunun devamında zarûrî olarak

¹⁰⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 141.

¹⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 142.

¹⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 107.

bilinemeyeceğini düşündüğü hasen ve kabihe yönelik açıklamalarıdır. Nitekim o, bununla ilâhi zemm ve medhin ya da sevap ve ikâbın bilinemeyeceğini kastettiğini belirtir. Öte yandan kişinin kendisine atılan dayağı kabih görmesi veya lezzetli şeyleri hasen görüp meyletmesi gibi anlamların zarûrî bir bilgiyle bilinebileceğini, bunun inkârının cehalet olacağını savunmaktadır.¹¹⁰ Bu durumda kişinin fıtratı gereği bazı şeyleri hasen veya kabih olarak bilmesi Bâkılânî açısından mümkündür.

Cüveynî *İrşad* adlı eserinde hüsün ve kubhun bilinebilmesinin âdeten mümkün olduğunu, bunun ise kaynağının nefsin elem verici şeylerden uzak durması veya lezzetli şeylere meyletmesi olduğunu söyler.¹¹¹ *Telhis* kitabında ise fiilin akıl ile bilinen araz olması, hâdis olması gibi özelliklerine benzer kabih veya hasen olabileceği söylemini eleştirerek, zâtî olan fiile ait bu vasıfların değişikliğe uğramasının mümkün olmadığını; ancak aynı fiilin farklı itibarlarla hasen veya kabih olarak adlandırılabilceğini ve dolayısıyla hüsün ve kubuh gibi vasıfların fiilin zâtına ait olamayacağını belirtir.¹¹² Son dönem eseri olan *el-Burhanda* ise, Bâkılânî'nin Mu'tezile'nin zaruret iddiasına getirdiği eleştirilere yer verirken, bunlara katılmadığını imâ eder şekilde her iki mezhebin güzel yönlerini alıp kötü yönlerini bıraktığını belirtir. Buna göre o, aklın faydalı olan şeylere rağbet, zararlı olan şeylerden ise kaçınmak noktasında hüsün ve kubuhun bilinebileceğini düşünür. Bunun inkârının ma'kul olmadığını savunur.¹¹³

Gazzâlî de insanlar arasında bazı fiillerin hasen bazılarının kabih olarak kabul edilmesinin arkasında şahısların gayeleri olduğunu belirtir.¹¹⁴ Şeriat gelmediği takdirde fiillerin birbirinden ancak kişisel gayelere bağlı olarak ayrılabilceğini, bunun ise fiillere yönelik hasen-kabîh gibi nitelendirmeleri izâfî kılacağını, dolayısıyla söz konusu vasıfların fiilin zatına ait olamayacağını vurgular.¹¹⁵ Ancak Gazzâlî daha önceki Eş'arî usûlcülerde göremediğimiz şekilde, garaz söylemini temellendirmeye çalışır. Aslında garaza bağlı olarak değişen hüsün ve kubuh nitelendirmelerinin, insanlar tarafından niçin fiilde sabit vasıflar olarak vehmedildiğini izâh etmeye çalışır.¹¹⁶

¹¹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 151.

¹¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 216.

¹¹² Cüveynî, *Telhîs*, I: 160.

¹¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/91.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 11.

¹¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 305; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/114.

¹¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 307-309; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/116-117.

Râzi ise konuyla ilgili kendisinden önceki birikimi göz önünde bulundurarak henüz konunun girişinde niza‘ mahallini vurgulayarak meseleyi ele almıştır. Buna göre hüsün ve kubuh üç anlamda kullanılabilir. Bunlar; nefsîn meyletmesi veya kaçınması, bir şeyde kemal veya naks sıfatı olması ve cezayı hak edip etmemesi anlamlarıdır. O, bunlardan ilk iki anlamın aklî olduğunda bir ihtilafın olmadığını; ancak üçüncü anlamıyla fiile ait bir sıfat olarak değerlendirilemeyeceğini ve bu anlamda sadece şariat aracılığıyla bilinebileceğini belirtmiştir.¹¹⁷ Râzî, Mu‘tezile’nin bazı fiillerin zaruri olarak hasen veya kabih olacağı söylemine, Eş‘arî ulemasının bunun zaruri olmayacağı yönündeki cevabına karşı çıkar. O, bunların beşer düzleminde zaruri olarak bilinebileceğini kabul eder. Ancak ona göre zarûrî olarak bilinebilecek bu bilginin kaynağı fiilin kendisi değildir. Bu tür bir bilgi insan tabiatının meyletmesi, hoşlanmaması veya kişinin kendisine ilisebilecek zararları def etmek istemesinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁸ Râzi *el-Metâlibü’l-âliye* adlı eserinde ise beşeri düzlemde hüsün ve kubhun muteber olacağını kesin bir şekilde vurgulayarak bunu ispat sadedinde delillere yer verir.¹¹⁹ Ancak bunu da yine fayda-zarar ikilemi çerçevesinde açıklar.¹²⁰ Dolayısıyla onun hareket noktasının fiilin kendisi olmadığını ve buna bağlı olarak Mu‘tezile’ye yakınlığı şeklindeki söylemin yerinde bir tespit olmadığını belirtmek gerekir.¹²¹

Âmidî ise hüsün ve kubuh konusunda Eş‘arîler’in görüşünü doğru bularak, onlara göre fiildeki hüsün ve kubuh vasıflarının fiile ait vasıflar olmadığını izâfî olduğunu belirtir.¹²² O, hüsün ve kubhun değişik itibarlarla kullanılabildiğini belirttiğinden sonra, hüsün ve kubhun şariat öncesinde bilinmesinin garaza muvafakat veya muhalefet olarak açıklanması gerektiğini vurgular.¹²³ Ancak Eş‘arîler’in konuyla ilgili istidlallerini zayıf bularak, meseleye ilişkin bazı özgün istidlaller üretmeye çalışır.¹²⁴

Yukarıda yer verdiğimiz bilgilerden hareketle, Eş‘arî usûlcülerin insan fiillerinin beşer tarafından hasen veya kabih olarak tasnif edilmesinin arkasında fiile âit zâtî bir

¹¹⁷ Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 3/247; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123-124.

¹¹⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 3/276-277; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/130.

¹¹⁹ Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, 3/289.

¹²⁰ Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, 3/291.

¹²¹ Serkan Çetin, *Fahreddin er-Râzî’de Hüsn-Kubh Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi: Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, 2019), 88.

¹²² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 3/121; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 151.

¹²³ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 3/123.

¹²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 3/124-133; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 52-55.

sıfatın olmadığı yönünde ortak bir kanıya sahip oldukları görülmektedir. Bu durumda eğer hüsün ve kubuh gibi şer‘î hükmün referansı niteliğindeki vasıflar fiilin özüne ait olarak kabul edilmeyecek olursa bunların ancak şeriatla bilineceğini kabul etmek gerekecektir. Bununla birlikte farklı tonlarda vurgulanmasına karşın Eş‘arî usûlcülerin insan fiillerinin çeşitli açılardan hasen veya kabih olarak adlandırılabilmesinin mümkün olduğu noktasında da benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.¹²⁵ Bu noktada kaynağı şeriat olan hüsün ve kubuh ile beşeri düzlemde bilinebilen hüsün ve kubuh anlamları arasındaki ilişkinin ortaya konulması önem taşımaktadır. Böylelikle ilâhî fiil ve hükümler ile beşeri düzlemde bilinebilir olanın, birbirine karşı konumu netliğe kavuşacaktır. Bu doğrultuda Eş‘arîler’in beşer düzleminde hüsün ve kubuh konusuna değindikten sonra, ilâhî fiil ve hükümleri konuyla irtibatlandırarak meseleyi ele aldıkları görülmektedir.

1.3.2.2.Allah’ın hükümlerinin ta‘lîl ve hüsün-kubuh

İnsan fiillerine ilişkin değer yargılarını ifade eden hüsün ve kubuh kavramlarına yönelik niza‘ mahallini oluşturan en temel tartışma, bu kavramların dünya ve ahirette bir karşılığı iktizâ edecek şekilde bilinmesinin nasıl mümkün olacağı sorusudur.¹²⁶ Dolayısıyla asıl tartışma noktası hüsün ve kubuh anlamlarının beşer açısından bilinmesi değil de insanın yapıp etmelerine karşı onu sorumlu tutan Allah’ın hükümlerini bilmenin imkânıyla ilgilidir.¹²⁷ Bu noktada ekollerin esas tartışma noktasına yönelik görüşlerini ortaya koyabilmek için, Allah’ın hükümleri ile beşer düzleminde bilinebilen hüsün ve kubuh arasındaki ilişkiyi yani Allah’ın hükümlerinin ta‘lîl edilmesi meselesini ele almak gerekir.¹²⁸

Şeriat gelmeden önce de insan fiillerinin hüsün ve kubuh vasıflarına hâiz olduğunu benimseyen Mu‘tezile’ye göre,¹²⁹ fiillerin hasen veya kabîh oluşu maslahat ve

¹²⁵ Bu noktada daha detaylı bilgi edinmek için bkz. Harb, *es-Siletü beyne Usûli’l-Fıkhî ve İlmi’l-Kelâm*, 156-158.

¹²⁶ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Erba ‘în fi Usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Hicazi es-Saka (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1986), 1/346.

¹²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/91; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4/282; Harb, *es-Siletü beyne Usûli’l-Fıkhî ve İlmi’l-Kelâm*, 161.

¹²⁸ Harb, *es-Siletü beyne Usûli’l-Fıkhî ve İlmi’l-Kelâm*, 15.

¹²⁹ İlk dönem Mu‘tezile âlimleri fiillerinin zâtının hüsün ve kubuh vasfına sahip olduğunu savunmuşlardır. Sonraki dönem Mu‘tezile âlimlerinin birçoğu ise fiillerin gerçekleştiği bağlama göre (vücut teorisi) hüsün veya kubuh vasıflarını kazanacaklarını belirtmişlerdir. Fiilin hüsün ve kubuh anlamlarını nasıl kazandıkları konusunda Mu‘tezile âlimlerinin iç ihtilaflarını görmek için bkz. Ramazan

mefsedet ile ilişkilidir. Buna göre eğer maslahat fiili yerine getirmeyi gerektiriyorsa, bu fiil hasen olup Allah'ın hükmü duruma göre vâcip ya da menduptur. Ancak mefsebetten dolayı fiilden uzak durmak gerekiyorsa, ilgili fiil kabîh olup, haram veya mekruhtur. Fiil, maslahat ve mefsebetten hâli olması durumunda ise mübahtır.¹³⁰ Buna göre fiiller sahip olduğu maslahat ve mefsedeye bağlı olarak şer'î hükmün kısımlarına delâlet etmektedir. Bu durumda, fiillere ilişkin ilâhî emir ve nehiyler fiile birer şer'î hüküm kazandırmayıp; söz konusu maslahat ve mefsedeye göre şekillenen yani ta'lîl edilen bir yapıda olmalıdır.¹³¹

Böylelikle ilâhî hükümlerin insan fiillerinde ki değerlere bağlı olarak ta'lîl edileceğini savunan Mu'tezile'nin şer'î hükmü insan fiilinin bir sıfatı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum Mu'tezile nezdinde şer'î hitabın yahut şer'î hitabın bulunmadığı zamanlarda aklın birer şer'î hüküm kaynağı olmadığını; yalnızca fiildeki vasfa delâlet eder nitelikte olduğunu göstermektedir.¹³²

Fiillerdeki hasen veya kabihliğin fiile ait bir sıfat olmadığını ve bunun şer'î bildirimin kendisine eşitlenmesi gerektiğini savunan Eş'arîlere göre ise, şer'î bildirim şer'î hükümlerin yegâne kaynağıdır. Bununla birlikte şer'î bildirimin bulunmaması halinde bir önceki bölümde değindiğimiz bilinebilen hüsün ve kubuh anlamlarının, şer'î bildirim açısından referans teşkil edip etmemesi meselesi açıklığa kavuşturulmalıdır.

Bu noktada Eş'arîler'in beşer tarafından bilinen hüsün ve kubuh anlamlarının Allah'ın hüküm ve fiilleri için geçerli olamayacağı yönünde ortak bir tavır takındıkları görülmektedir.¹³³ Buna göre Allah'ın fiil ve hükümleri ta'lîl edilemeyecekken¹³⁴; söz

Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 18-25.

¹³⁰ Huseyrî, *el-Fikrû'l-usûlî inde'l-Mu'tezile*, 211.

¹³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 597.

¹³² Huseyrî, *el-Fikrû'l-usûlî inde'l-Mu'tezile*, 208. Kâdî Abdülcebbar'ın şu ifadeleri bu anlayışı net bir şekilde yansıtmaktadır: “إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل” Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(1)/64.

¹³³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 30-31; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 129; Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, 35-36; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 11; Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali el-Bağdadi İbn Berhan, *el-Vüsul ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ebû Zunejd (Amman: Dârü'l-Faruk, 2016), 1/67; Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 3/291; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971), 228.

¹³⁴ Bu noktada önemli bir ayrıma işaret etmemiz gerekir. İllet ile kastedilen alâmet anlamında olan ve fikhî kıyasın temelini teşkil eden şer'î illet değildir. Burada nefyedilen illet ma'lûlünü zorunlu bir şekilde gerektiren aklî illettir. Buna göre Allah'ın hüküm ve fiillerinin ta'lîl edilememesinden kasıt, bunların Allah tarafından irade veya emredilmesinde herhangi bir dış faktörün etkili olamaması anlamına gelir. Şer'î illet ile aklî illet arasındaki ayrım için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 304-305; Ömer Türker,

konusu fiil ve hükümler ancak O'nun salt emir veya iradesine bağlı olarak izah edilmelidir.¹³⁵

Eş'arî usûlcüleri ilâhî hüküm veya fiillerin ta'lîl edilemeyeceği düşüncesini benimsemeye iten çeşitli gerekçeler bulunmaktadır. Eş'arî düşüncesinin temel kabullerinden biri, Allah-âlem ilişkisinde herhangi bir aracının kabul edilmemesi olgusudur. Buna göre Eş'arîler âlemde gerçekleşen her şeyin doğrudan Allah'a isnâd edilerek izâh edilmesi gerektiğini düşünürler.¹³⁶ Zira ilâhî irâdeye veya hükümlere tekaddüm edebilecek ve fiilin kendisi için yerine getirildiği bir illetin söz konusu olması, Allah'ın fâil-i muhtar oluşuna hâlel getirecektir.¹³⁷ Öte yandan eğer ilâhî hüküm ve fiillerin maslahat ile ta'lîl edilmesi mümkün kabul edilirse, bu durum kaçınılmaz olarak Allah'ın zâtının eksik olup bir başka şeyle kâmil olması gibi bir sonucu da beraberinde getirecektir.¹³⁸

Eş'arîler'in dikkat çektiği bir diğer önemli husus, konuyla ilgili beşer ve Allah'ın hükümleri arasındaki mâhiyet farklılığıdır. Buna göre şâhitte yapılan herhangi bir fiilin bir amaca mebnî olarak gerçekleştirilmesi gerekir. Nitekim bizler bir amaca bağlı olmaksızın yapılacak bir fiili abes, sahibini ise sefih olarak tanımlarız.¹³⁹ Ancak söz konusu Allah'ın fiil ve hükümleri olduğunda durum değişmektedir. Zira beşer için geçerli olan bu hususlar onun faydalı olan şeyleri yapmaya ve zararlı olan şeylerden uzak durmaya olan ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Allah ise bütün bu zikredilenlerden müstağni olduğuna göre, insanlar hakkında geçerli olabilecek bu tür yargıların O'nun

“Bir Tümdengelim Olarak Şâhitte Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 10.

¹³⁵ Burada emir ve iradeyi ayrı ayrı zikredişimizin arkasında Eş'arîler tarafından Allah'ın hükümlerinin O'nun bir fiili değil de zâtî bir sıfatı olarak benimsenmesi yatmaktadır. Dolayısıyla konunun asıl tartışıldığı bağlam olan ilâhî fiillerin ta'lîl edilemeyeceğini belirtmenin yanı sıra, şer'î hükümlerin kaynağı olan ilâhî emirlerin de ta'lîl edilemeyeceğini ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Söz konusu ayırım hakkında detaylı bilgi için krş. “ 1.2.1.2. Emrin mâhiyeti ve ilâhî sıfatlarla ilişkisi” başlığı

¹³⁶ Hafzullah Genç, “Eş'arî ve Eş'arîlik İlişkisi Üzerine Notlar”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/2 (2017), 448.

¹³⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem* (Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981), 3/18.

¹³⁸ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr = Kelâm Metafiziği*, 214.

¹³⁹ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, thk. Hammûde Zekî Gurâbe (Kahire: Matba'atu-Mısır Şeriketün Müsahimetün Mısriyye, 1955), 57.

fiil ve hükümlerine kıyas edilmesi doğru olmaz.¹⁴⁰ Bu doğrultuda konuya ilişkin şahitle gaibe istidlâl ilkesi Eş‘arîler açısından işletilmemiştir.¹⁴¹

Bununla birlikte ilâhî fiil ve hükümlerin ta‘lîlînin kullara yönelik maslahatın Allah tarafından esas alınarak mümkün olacağı iddia edilirse, bu tür bir söylemin de Eş‘arîlerin benimsemiş olduğu ilkeler açısından reddedilmesi gerekecektir. Nitekim her hâlükarda ilâhî hüküm ya da fiillerin belli bir sebebe binâan gerçekleşebileceğini iddia etmek, Allah’ın irâde veya emirlerini sınırlandırmak anlamına gelecektir.¹⁴² Söz konusu iddia sahiplerinin kulların maslahatlarının tekvîn ve teşrî‘ de esas alınmasını Allah’ın

¹⁴⁰ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 31; Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, 35-36; Râzî, *Meâlim fî Usûli’d-Dîn= Kelâm İlminin Esasları*, 168.

¹⁴¹ Hasan Mahmûd Şafî, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi’l-Kelâm* (Karaçi: İdaretü’l-Kur‘ân ve’l-Ulûmî’l-İslâmîyye, 1988), 165. Mu‘tezile’nin ilâhî fiiller konusundaki yaklaşımını şahitle gaibe istidlâl yöntemi ile temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Buna göre şahitte kötülüğü bilen ve ondan müstağni olan kimsenin bu kötülüğü gerçekleştirmeyeceği bilinir. Zira fiilin kötü oluşunu bilmek fiilden uzak durmayı gerektiren illet niteliğindedir. Bu durum gaib için de geçerlidir. Buna göre Allah kötülükleri bilip onlardan müstağni olduğuna göre, bu bilgi onun kötülükleri yaratmayacağını gösterir. (Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû‘ fî’l-Muhît bi’t-Teklîf*, nşr. Jean Joseph Houben (Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1986), 1/166. Bu durumda Allah’ın yalnızca hasen kabul edilen fiilleri gerçekleştirdiği ve ilâhî bir fiil olarak açıklanan şer‘î hükümlerin de daima fiillerdeki hüsün ve kubuhla mualllel bir şekilde vâkî olacağını benimsemek gerekir. Ancak tahmin edilmesinin güç olmayacağı üzere bu çıkarsama Eş‘arî âlimlerin kabul edemeyeceği bir durumdur. Zira onlara göre yeryüzündeki kötülüklerin de yaratıcısı Allah’tır. Dolayısıyla beşer ile ilâh arasında yapılacak bu tür bir kıyasın Eş‘arîlerce kabul edilebilmesi mümkün değildir. Detaylı bilgi için (bkz. Hikmet Yağlı Mavil, “Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü”, *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, (2020), 208. Bununla birlikte şahitle gaibe istidlâl yönteminin özellikle ilâhî sıfatların ispatı noktasında Eş‘arîler tarafından kullanılagelen bir yöntem olduğu da bilinmektedir. Bu durumda onların söz konusu yöntemi birçok meselede kullanmasına karşın, konumuz bağlamında niçin terk ettiklerini ortaya koymak ekolün tutarlılığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Öncelikle yöntemin yaygın olarak kullanılmasına rağmen Eş‘arî birçok âlim tarafından eleştirildiğinin altını çizmek gerekir. Söz gelimi, Cüveynî, Gazzâlî ve Âmidî’nin yönetime ilişkin çok ciddi eleştirileri bulunmaktadır. (Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/129-130; Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *Mi’yârü’l-İlm fî’l-Mantık* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 154-159; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 1/212-213. Ancak ilâhî hüküm ve fiillerin şahitte bulunan hükümlere kıyas edilip edilmemesi meselesinde, başta İmam Eş‘arî olmak üzere hiçbir Eş‘arî âlimin konuyla ilgili şahitten yola çıkılarak gâibe dair bir çıkarımda bulunmaya sıcak bakmadığı görülmektedir. Bu durum söz konusu yöntemin uygulanabilir olması açısından birtakım şartlara bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu şartların en önemlisi ise illet ortaklığıdır. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 290. Eş‘arî âlimler açısından belli bir anlamın şahitteki mevcuda illet kılınabilmesi için muttarid ve mun‘akis olabilmesi gerekir. Konumuz özelinde baktığımızda bilen oluşun hikemî fiilleri gerçekleştirmenin illeti olabilmesi her ne kadar tard şartına uygun ise de aks edilebilir değildir. Zira her hikmet dolu fiil bir bilenin varlığına delâlet ediyorsa da âlim bir kimsenin her koşulda bu tür fiilleri gerçekleştireceği söylenemez. Çünkü kişi bildiği ile hareket etmeyebilir. Dolayısıyla bu noktada âlim olmak ile hikemî fiilleri gerçekleştirmek arasında yalnızca delâlet ilişkisi söz konusudur. Bu durumda âlim olmak bu tür fiillerin illeti olarak açıklanamaz ve bu konuda şahitten yola çıkarak gaibe dair çıkarımda bulunmak doğru olmaz. (Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 304; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/132. Şahitle gâibe istidlâlîn türevleri hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Yunus Cengiz, *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi* (Yüksek Lisans Tezi: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 82-95; Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, 6-25.

¹⁴² Eş‘arî, *el-Lûma’*, 65.

hikmet sıfatıyla izah etmeleri de Eş‘arîlere göre yanlıştır.¹⁴³ Nitekim Allah’ın hüküm ve fiilleri herhangi bir anlama bağlı olmaksızın lî-aynîhi hikmettir. Bu durumda Allah’ın hakîm olması, ilim ve irâdesi doğrultusunda fiillerini gerçekleştiriyor olmasından ibarettir.¹⁴⁴ Böylece Eş‘arîlerce hikmetin, ilâhî hüküm veya fiil öncesi var olan ve bunların zuhurunda belirleyici olan bir sıfat değil, her iki kısmın varlığı sonucu sabit olan ve böylelikle bilinebilen bir sıfat olarak anlaşıldığı görülmektedir.¹⁴⁵ Bu durumda ilâhî hüküm ya da fiil beşer düzleminde hikmet olarak adlandırılan şeyin tam aksi dahi olsa hikmet ile vasıflanmak durumundadır.¹⁴⁶

Şer‘î hükümlerin ta‘lîli noktasında göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli nokta da ilâhî hükümlerin ve fiillerin Eş‘arîler açısından ayrı kategorilerde değerlendirildiği gerçeğidir. Buna göre Mu‘tezile açısından beşerî ve ilâhî düzeyde gerçekleştirilen fiillerin benzer hüsün ve kubuh kriterlerine göre değerlendirilebilmesi her iki kısmında en nihayetinde bir fiil olarak kabul edilmesi açısından anlaşılabilir gözükmemektedir. Ancak ta‘lîl düşüncesini tümünden reddetmekle birlikte Eş‘arîler açısından şer‘î hükümler ilâhî bir fiil değil, zât-ı ilâhî ile kaîm bir sıfattır. Dolayısıyla burada benzerlik ilişkisi iki farklı mahiyete sahip (fiil ve kav) olgular arasındadır. Bu duruma ilâhî emirler özelinde değinen Bâkîllânî, tartışmanın taraflarının da kabul ettiği üzere ancak fiil hakkında gerçekleştirebileceğini vurgular. Zira hüsün veya kubuh gibi nitelendirmeler fâilinin hasen veyahut kabih olarak gerçekleştirebileceği ve böylelikle farklı hükümler almaya elverişli olan fiiller hakkında mümkün olabilir. Zâtî sıfatlar ise özünde bir değişikliğe veya ikmâle kâbil değildir. Dolayısıyla zâtî bir sıfat olarak kabul edilen ve zamansal açıdan insan fiillerine takaddüm ettiği benimsenen şer‘î hükümlerin, fiile ilişkin sıfatlar olan hüsün, kubuh, abes ve sefeh gibi sıfatlarla nitelenmesi, yani kadîm olanın hâdis olanın sıfatlarını taşıması mümkün değildir.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere Eş‘arîler Allah’ın hükümlerinde ta‘lîle imkân verecek yolları kapatarak, insan fiillerine dair bilebildiklerimiz ile şer‘î (ilâhî) hüküm arasında kesin bir

¹⁴³ Söz konusu söylemi krş. Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevi Beyazizâde, *İşârâtü'l-Meram min İbârâtü'l-İmam Ebi Hanîfeti'n-Nu'man* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 139.

¹⁴⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam*, 233; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûli fî'l-Usûl* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004), 77.

¹⁴⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, 3/16.

¹⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 140.

¹⁴⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 296; Cüveynî, *Telhîs*, 1/455; Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi*, 50. .

ayırma gitmişlerdir. Ancak beşer düzleminde bilinebilen maslahatların ilâhî hükümler açısından esas olmaması, şer‘î hükümlerin maslahatlardan hâli olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁴⁸ Burada nefyedilen husus, fâilini zorunlu bir şekilde fiilini işlemeye sevk eden gâ-i illettir. Nitekim vakıada da ilâhî hükümlerin kulların maslahatlarını içerdiği istikrâ ile sabittir.¹⁴⁹ Fakat ilâhî hükümlerin kulların maslahatlarını gözetmiş olması bu durumun Allah hakkında vâcip olmasından değil, Allah’ın kullarına bir rahmeti olarak açıklanmalıdır.¹⁵⁰

Böylelikle şer‘î hükme referans niteliğinde olan hüsün ve kubuh kavramları da bu bağlamda tamamen ilâhî emir ve nehiyler bağlamında izah edilmiş ve Eş‘arîlerin yapmış olduğu hüsün ve kubuh tanımları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Buna göre bir fiilin hasen olmasının anlamı onun şer‘î emre uygun olması şeklinde tarif edilirken, kabih fiil bunun tam tersi olarak şer‘î nehiy kapsamında gerçekleştirilen fiil olarak tarif edilmiştir.¹⁵¹

1.3.3. Teklif bağlamında insan ve fiilleri

Hüküm teorisi içerisinde ön plana çıkan kavramlardan biri de hiç kuşkusuz teklif kavramıdır. Bir önceki başlık altında aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere hüsün ve

¹⁴⁸ Fûde, *Rûhu’l-Usûl*, 17-18.

¹⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 4/302.

¹⁵⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb et-Tilimsânî Senûsi, *el-Akîdetü’l-Vustâ ve Şerhu’l-Hâ* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 166. Eş‘arîlerde ilâhî fiil ve hükümlerin ta‘lîl edilmesi meselesini inceleyen bir çalışma için bkz. İbrahim Özdemir, “Eş‘arîler’de Kelâmî Ta‘lîl”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2014), 59-67.

¹⁵¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 46. Metin içerisinde yer verdiğimiz tarifi dışında yine Eş‘arî usûlcüler tarafından yapılan emir-nehiy bağlamında başka tarifler de söz konusudur. Bu farklı tariflerinin ekol içinde yol açtığı ayrımlardan biri, mübahın hasen fiil kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmasıdır. Buna göre haseni “şer‘î emir veya iktizâyâ uygun olan fiilin fâilinin övülmesi” şeklinde tarif eden Bâkılânî gibi usûlcüler, mübahın emir kapsamında değerlendirilememesinden kaynaklı onu hasen tarifi kapsamında görmemişlerdir. (Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 253. Ancak mübahın şer‘î bir hüküm olmasına karşın hasen-kabih denklemi içerisinde kendisine yer bulamamasını bir problem olarak gören Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi usûlcüler, haseni “Şarî’in izin verdiği eylemler” ya da “failin yapmasında herhangi bir mahzurun olmadığı fiiller” şeklinde tanımlayarak mübahında hasen kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılmaya çalışmışlardır. (Bkz. Ebü’r-Rebî‘ Süleymân b. Abdilkavî b. Abdülkerîm b. Saîd el-Hanbelî Necmüddîn Tûfî, *Der’ü’l-Kavli’l-Kabîh bi’t-Tahsîn ve’t-Takbîh* (Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 2005), 80-81. Mübahın bu kapsamda ele alınmasını elverişli kılan bir diğer husus, fâilinin şer‘î açıdan övgüyle anılmasının caiz oluşudur. (Takıyyüddîn es-Sübki - Tâcüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, 1/61. Gazzâlî ve sonrasındaki birçok usûlcünün mübahın hasen olarak kabul edilip edilmemesi tartışmasında tercih yapmaksızın tartışmanın kaynağının farklı tarifler olduğunu belirtmekle yetindikleri görülmektedir. Bu durum bu usûlcülerin aslında tartışmayı lafzî bir tartışma olarak algıladıklarını göstermektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi edinmek için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/212-213; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 79.

kubuh gibi şer‘î hüküm açısından kritik bir öneme sahip olan tartışmanın asıl gerçekleştiği zemin, kulların Allah tarafından sorumlu tutulması yani teklif ile ilgilidir.¹⁵² Ayrıca şer‘î hükmün kul hakkında geçerli olabilmesinin ancak teklife konu olan fiilin ve muhatap olan mükellefin taşıması gereken şartlara bağlı olması, teklif konusunu şer‘î hüküm tasavvurunu anlayabilmek için kritik bir konu haline getirmektedir. Teklifin şer‘î hüküm açısından bu denli önemli olması, Gazzâlî’den itibaren kavramın hüküm teorisi kapsamında incelenmesini gerektirmiştir.¹⁵³ Bu bölümde şer‘î hükme yansıyan tarafla teklife ilişkin kelâm ilmi bağlamında yapılan tartışmalarda Eş‘arî usûlcülerin bakış açısı belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

1.3.3.1.Eş‘arî usûlcüler açısından teklifin mâhiyeti ve gayesi

“Birine yapılması zor bir işi yüklemek” anlamına gelen teklif kavramı¹⁵⁴, İslâmî ilimler içerisinde kelâm ve fıkıh usûlü kaynaklarında ele alınmıştır. Kelâm ilminde merkezi bir konuma sahip olan konu, hâliyle mütekellim usûlcülerin usûl mesailerinde de kelâmî bağlamına uygun olarak gelişmiştir.

Eş‘arî usûlcülerin geliştirmiş oldukları teklif anlayışının ilk iki kısımda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız hükmün kaynağı olan kelâm sıfatı ve teklifin konusu olan insan fiillerine dair yaklaşımlarının etkisinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Eş‘arî usûlcüler şer‘î hükmü kelâm-ı nefsiye ircâ etmelerine bağlı, teklifi de kelâmın/hitâbın bir biçimi olarak tasavvur etmişlerdir.¹⁵⁵ Bu bakımdan ilâhî emir ve nehiyler şer‘î hükmün kaynağı olduğu gibi teklifin de yegâne kaynağı konumundadır.¹⁵⁶ Bu durum usûl eserlerinde teklif ve emir çatısı altında incelenen meselelerde her iki kavramın sıklıkla birbirinin yerine kullanılmasını da beraberinde getirmiştir.¹⁵⁷

Yine şer‘î hükümlerin bir önceki bölümde aktardığımız şekliyle ta‘lîl

¹⁵² Tuğba Dumangöz, “Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 119.

¹⁵³ Hacer Yetkin, “Bâkılânî’nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 60 (2021), 8.

¹⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’an*, 930.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 231; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/167.

¹⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlû’d-din*, 231.

¹⁵⁷ Örnek olarak Bakıllânî ve Râzî gibi usûlcülerin emredilenin taşıması gereken şartlar bağlamında teklife dair konuları ele aldıkları görülür. Bu usûlcülerin emir bahislerindeki tartışmaların birçoğunda teklif kavramını sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 136-140; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/215-237, 255-260.

edilemeyeceğini benimseyen Eş‘arî usûlcüler, buna bağlı olarak Allahın kullarını mükellef kılmasında sınırlandırılmayacağını vurgularlar. Teklif edilecek şeyde sınırlandırmanın mümkün olamaması gibi, teklife karşılık verilecek sevap veya cezanın da Allah‘ın mutlak iradesi kapsamında hiçbir şekilde kayıtlanamaması icap eder.¹⁵⁸ Buna göre teklif ve teklife karşı verilecek karşılığın Allah‘ın mutlak anlamda emir ve iradesine bağlı oluşu, teklifin gayesinin O‘nun irade ve emirlerinin kayıtlanmadığı bir biçimde izah edilmesini gerektirir. Bu çerçevede teklifin gayesine yönelik Eş‘arî usûlcülerin farklı görüşler öne sürdüğü görülmektedir. Zikredilen farklı görüşler içerisinde en öne çıkanı teklifin ibtilâ için olduğu şeklindeki yaklaşımdır.¹⁵⁹ Bunun yanı sıra teklifin yeryüzündeki nizamı sağlamak, şükür, beşer tarafından bilinmeyen bir gaye veyahut aklın erişemeyeceği bir gayeye bağlı olarak gerçekleştiği şeklinde birbirinden farklı açıklamalar da mevcuttur.¹⁶⁰

Mu‘tezile açısından bakıldığında ise teklif kavramının Eş‘arîlere nisbeten daha merkezi bir konuma sahip olduğu görülmektedir.¹⁶¹ Bu durum, Mu‘tezile‘nin teklif olgusunu rasyonel bir zeminde izah etme çabasının bir sonucudur. Nitekim Mu‘tezile‘nin teklif anlayışı şer‘î bildirimin yanı sıra akıl ile sabit olan bir mükellefiyetin varlığını da içermektedir. Bu itibarla teklif, şer‘î bildirim öncesi ve sonrasını yansıtan şemsiye bir kavram konumundadır.

Bu doğrultuda Mu‘tezile‘nin yapmış olduğu teklif tanımı da şer‘î bildirim öncesi ve sonrasını yansıtacak şekilde gelişmiştir. Buna göre teklif; “Başkasına onun faydasına veya ondan zararı defedecek ve onun kaldıramayacağı boyuta varmayan bir meşakkatin iliseceği şekilde bir fiili yapması veya yapmaması gerektiğine dair bildirimdir.”¹⁶² Tarif

¹⁵⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 46.

¹⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, 207.

¹⁶⁰ Beyzâvî, *Tavâli ‘u ‘l-Envâr = Kelam Metafizîği*, 216; Taftâzânî, *el-Makâsîd*, 602.

¹⁶¹ Abdülkerim Osman, teklif teorisinin Kâdî Abdülcebbar özelinde Mu‘tezile düşüncesindeki yerini inceleyen çalışmasında, bu teorinin, Mu‘tezile‘nin Allah‘a, insana ve âleme bakış açısını yansıtan ve kelâm ilmi içerisinde tartışılan diğer birçok meseleye temel teşkil eden bir yapıda olduğunu belirtmiştir. Teklif teorisinin Kâdî Abdülcebbar özelinde Mu‘tezile düşüncesindeki yerini inceleyen bu çalışma için bkz. Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü ‘t-Teklif Ârai ‘l-Kâdî Abdülcebbar ‘il-Kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü ‘r-Risale, 1971), 9-13.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli ‘l-Hamse*, 510; İbn Metteveyh, *el-Mecmû ‘ fi ‘l-Muhît bi ‘t-Teklif*, 1/1. Kâdî Abdülcebbar‘ın teklif tarifinin detaylı bir incelemesi için (bkz. Hasan Alkhattaf, “İmkâniyyetü ‘t-Teklifi ‘ş-Şer‘î: Dirâsetün beyne ‘n-Nazari ‘ş-Şer‘î ve ‘l-Fehmi ‘l-Kelâmî”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 135-139. Yapılan bu tarifte “i‘lam” kavramının “haber” kavramı yerine kullanılmış olmasının aklın hükme ulaşmadaki yetkisine yapılmak istenen vurgudan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Semerkandî, *Mizânü ‘l-Usûl*, 1/143.

içerisinde zikredilen bütün unsurlar Mu'tezile açısından teklifin rasyonel bir zeminde izah edilebilmesi için gerekli şartlardır. Şayet bu şartlardan birinde dahi eksiklik söz konusu olursa teklif mümkün değildir.¹⁶³ Burada tarifi cinsi konumunda olan bildirimin (الإعلام) yalnızca sem'î deliller aracılığıyla sabit olmayacağını belirtmek gerekir. Temelde bu bildiri kişide zaruri bir ilmin yaratılması veya aklî ve sem'î deliller aracılığıyla iki şekilde sabit olabilir. Mu'tezilî âlimler teklifin hasen olabilmesi için Allah'ın hükme delâlet eden gerekli aklî veya sem'î delilleri mükellef için yaratmış olması gerektiğini vurgularlar.¹⁶⁴ Bu durumda hem aklî delillerin hem de sem'î delillerin yalnızca Allah'a isnâd edilerek izah edilmesi gerekir. Dolayısıyla her ne şekilde sabit olursa olsun Mu'tezile açısından hakikatte bildirimin, yani teklifin kaynağı Allah'tır.¹⁶⁵

Tarifteki bir diğer önemli vurgu ise teklife konu olan fiilin “güç yetirilebilecek bir meşakkat” içermesi gerektiği yönündeki ifadedir. Bu durum Mu'tezile açısından emir ve teklif arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Buna göre emir meşakkat içersin içermesin bütün talepler için kullanılırken; teklif yalnızca meşakkatin bulunduğu talepler için kullanılmaktadır.¹⁶⁶ Ancak meşakkatin teklif için şart oluşu ilk bakışta Mu'tezile'nin teklifi rasyonel bir zeminde izah etme çabasıyla çelişir gözükmemektedir. Zira meşakkat insana elem veren bir durumdur ve akıl bundan kaçınılması gerektiğine delâlet eder. Dolayısıyla meşakkate rağmen teklifin hasen ve ma'kul oluşunu iddia etmek şahitte bilinen hükme aykırıdır. Bu durumu izah edebilmek adına Mu'tezilî âlimlerin aynı zamanda teklifin gayesini de oluşturan ta'vîd ve istihkak teorilerini devreye soktukları görülmektedir. Buna göre teklife konu olan meşakkat, Allah'ın mükellefi karşılığında sevaba (ta'rîd) nail etmesiyle anlam kazanmakta ve hasen olmaktadır.¹⁶⁷ Dolayısıyla teklifte meşakkat bîzatihi maksud olmayıp, asıl gaye mükellefe hak edilmiş bir menfaat sağlamaktır.¹⁶⁸ Bu bakımdan teklifin muhakkak surette bir karşılığının olacak şekilde vâki olması gerekir. Allah'ın herhangi bir karşılığı

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 510.

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 11/298.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 510.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 11/300.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 494. Ayrıca (bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 11/133-134. Teklifin gayesi ile ilgili tartışmalar hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Muhammed el-Arusi Abdülkâdir, *el-Mesâilü'l-Müştereki beyne Usûli'l-Fıkıh ve Usûlü'd-Din* (Mektebetü'r-Rüşdi Nâşirûn, ts.), 90-93.

¹⁶⁸ Huseyrî, *el-Fikrû'l-usûli inde'l-Mu'tezile*, 201.

olmadan kula bir meşakkat yüklemesi teklifin rasyonelliğine hanel getireceğinden caiz olmaz.¹⁶⁹ Bu durumda Mu‘tezile açısından Allah’ın kullarını yaratması ve teklife muhatap kılması onlara hak edecekleri (istihkak teorisi) bir faydayı sağlamak içindir.¹⁷⁰

1.3.3.2. Teklif bağlamında şer‘î hükmün kısımları

Teklifin mâhiyeti ve gayesi noktasında yukarıda tasvir edilen çerçeveyi benimseyen Eş‘arî usûlcülerin teklifin tanımı noktasında ayrıştıkları görölmektedir. Bu ayrışmanın kaynağı ise teklif kavramının içerdığı meşakkatin talebe konu olma biçimidir. Buna göre teklifi “külfet ve meşakkat içeren şeyin kesin bir şekilde kuldan talep edilmesi” şeklinde tarif edenler, talebin teklif olarak değerlendirilebilmesi için kula seçme hakkı bırakmayacak şekilde sabit olmasını şart koşarlar. Bu görüşü benimseyenlere göre yalnız icab ve tahrim hükümleri teklif kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim mendûb ve mekruh gibi hükümler de kulun muhayyerliği söz konusu olabilmektedir.¹⁷¹ Teklifi “külfet ve meşakkat içeren şeye davet” olarak tanımlayanlara göre ise, nedb ve kerâhet hükümleri de teklif kapsamında değerlendirilmelidir.¹⁷²

İbâha hükmüne gelince, kaynakların verdiği bilgiye göre Eş‘arî âlimler içerisinden ibâhayı teklif olarak değerlendiren tek kişi İsferyînî (ö. 418/1027)’dir.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 11/165.

¹⁷⁰ Mu‘tezile’nin teklifi rasyonel bir zeminde izah etmek için öne sürdüğü ta‘vîd ve istihkak teorileri Eş‘arî âlimlerin eleştirilerinin odak noktası olmuştur. Zira teklifin “hak edilmiş bir karşılığa bağlı olması” gerektiği şeklindeki önerme kabul edildiği takdirde, bu durum Allah’ın iradesinin kayıtlanmasını gerektirecektir. Allah ise mülkünde dilediğini yapan mutlak kudret sahibidir. Dolayısıyla dilediği şekilde kullarına mükâfat veya ceza verebilir. Kaldı ki cennet nimetleri düşünüldüğünde Allah’ın kullarına yönelik ihsanının kullar tarafından hak edilenin çok ötesinde olduğu aşîkardır. Eş‘arîlerin söz konusu eleştirileri için (bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 163-165; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, 396-397; İcî, *Kitâbü’l-Mevâkıf*, 319. Diğer taraftan Eş‘arîlere göre Mu‘tezile’nin teklif olgusunu rasyonel bir zeminde izah etmek adına öne sürdüğü argümanlar oldukça zayıftır. Buna göre eğer teklif kula fayda sağlamak içinse Allah bu gayenin tahkiki için kullarını türlü sıkıntı ve belalara maruz bırakmadan, söz konusu faydayı ilkten yaratarak da sağlayabilirdi. Nitekim şahitte bizler bunun daha güzel olduğunu bilebilmekteyiz. Örneğin, bir efendinin kölelerinin birbirlerini öldüreceklerini ve türlü kötülükler yapacağını bile bile bu kadar kötülüğün ortaya çıkmasına göz yumması güzel karşılanmaz. Bu duruma bütün peygamber ve evliyaların yaratılmamış ve teklife muhatap olmamış olmayı dilediklerini de eklediğimizde teklifin rasyonelliği ile ilgili getirilen iddiaların yetersiz olduğu açığa çıkmaktadır. Söz konusu eleştiriler hakkında detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-Akidetü’n-Nizâmiyye*, 37; Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 317-318.

¹⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I: 101; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 21; İbn Berhan, *el-Vüsul ile’l-Usûl*, 1/75-76.

¹⁷² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbü’rî İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-Usûl* (Beyrut : Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 133; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/102; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 21. Her ne kadar Cüveynî ve Gazzâlî Bâkılânî’nin teklifi bu şekilde tanımladığını belirtmişlerse de, *et-Takrîb* adlı eserinde Bâkılânî’nin teklifi luzûmiyet üzerinden tarif ettiği görölmektedir. Bâkılânî’nin teklif tanımı için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 123.

Onun ibâhayı bu kapsamda değerlendirmesinin gerekçesi şu şekilde açıklanmıştır: İbâhanın şer'an bilinebilmesi ve diğer hükümlerden ayrıştırılabilmesi külfet ve meşakkat içeren bir durumdur. Bu durumda ibâha meşakkatin yüklenmesi olarak tanımlanan teklifin kapsamında değerlendirilmelidir. Bunun yanı sıra ibâhanın şer'î bir hüküm olarak bilinmesinin vacip olması da onun teklif kapsamında değerlendirilmesini gerektirir.¹⁷³ Ancak ibâhanın teklif kapsamında değerlendirilmesini sağlayan bu açıklamalara Eş'arî usûlcülerin büyük çoğunluğunun itiraz ettiği görülmektedir. Yapılan itirazın temelinde getirilen açıklamanın mübah olan fiile ilişkin değil de onu bilmeyeyle alakalı olması yatar. Bir fiil hakkındaki şer'î hükmü bilmek ise fiilin kendi hükmünden farklıdır. Dolayısıyla mezkûr açıklama ibâhayı teklif kapsamına sokmaya elverişli değildir.¹⁷⁴ Zikredilenlerden de anlaşılabileceği üzere teklifin şer'î hükmün kısımlarından hangileri için kullanılabileceğine yönelik tartışmalar teklifin tanımına bağlı şekillenen lafzî tartışmalardır.¹⁷⁵

1.3.3.3. Teklifin şartları

Şer'î hükümlerin ilişkili olduğu mükellefin fiilleri için sevap ve ikâba karşılık olacak şekilde geçerli olması birtakım şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şartların bir kısmı teklife muhatap olan kul ile ilgiliyken; diğer bir kısmı ise teklife konu olan fiil

¹⁷³ İbn Berhan, *el-Vüsul ile'l-Usûl*, 1/77-78.

¹⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/102; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 21; İbn Berhan, *el-Vüsul ile'l-Usûl*, 1/78; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/212; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsul* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/144. Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Eğer mübah ve bir görüşe göre mendûb ve kerâhet teklif olarak adlandırılmıyorsa, niçin teklifi hükümler başlığı altında bütün bu kısımlara yer verilmektedir? Nitekim mübahı teklif olarak adlandırmayan usûlcüler dahi teklifi hükümler derken mübah da dahil olmak üzere şer'î hükmün bütün kısımlarını kastederler. Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/128. Bu probleme işaret eden Teftezânî, hüküm tanımında bulunan teklif vurgusunun ibâha ve hatta nedb ve kerâhet için kullanılmasının düşündürücü olduğunu belirtmektedir. (Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftezânî, *Haşiyetü's Sa'd ve'l Cürcânî alâ Şerhi'l Muhtasar (Şerhu Muhtasari'l-Münteha içerisinde)*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/110. İbn'ül Hümmam ise teklif kavramının bu beş kısım için kullanılmasının iki şekilde açıklanabileceğini belirtir. Buna göre ya burada çoğunluk hükümlerin esas alınması sonucunda teklif kavramı kullanılmaktadır. Ya da hükümlerin itikad edilmesi anlamında teklif kavramı kullanılmıştır. (İbn'ül-Hümmam, *et-Tahrir*, 215. İbn'ül Hümmam'ın özellikle ikinci açıklaması mübahın teklif kapsamında değerlendirilmesine yönelik Eş'arî usûlcülerin itirazları göz önüne alındığında söz konusu vakıyı açıklama noktasında zayıf kalmaktadır. Bkz. "1.3.3.2. Teklif bağlamında şer'î hükmün kısımları" İbn'ül Hümmam'ın bu açıklamalarının yanı sıra mezkûr sorunun şu şekilde cevaplanması da muhtemeldir: Kullanıma bağlı olarak yer yer teklifin şer'î hüküm ile eşdeğer anlamları ifade ettiği görülmektedir. Buna göre hükmün ilgili kısımlarının teklif kapsamında değerlendirilmesi onların şer'î hükümler olduğunu vurgulamak içindir. Nitekim teklifin bu anlamda da kullanılabileceği Eş'arî usûlcüler tarafından da belirtilmiştir. Bunun örnekleri için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 232; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/102; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/143.

¹⁷⁵ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar Âcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/216.

ile ilgilidir. Ekollerin teklife yönelik geliştirdikleri şartlar onların şer'î hükme yönelik tasavvurlarından nasibini alarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda aşağıda Eş'arî usûlcülerin teklif için öne sürdükleri şartlar ele alınacaktır.

1.3.3.3.1. Mükellefin şartları

Kulun kendisine yönelmiş olan hitapla mükellef tutulması, hitâbın onun tarafından anlaşılabilir olmasına bağlıdır. Bu bakımdan hitabı anlayacak düzeyde akıllı olmak teklifin en temel şartıdır.¹⁷⁶ Buna göre cansızlara, hayvanlara, delilere ve mümeyyiz olmayan çocuğa hitabın yöneltilmesi mümkün değildir. Zira teklif muhatabın teklif edilen şeyi gerçekleştirmesine ve itaat edebilir olmasına bağlı anlam kazanır. Bu ise muhatabın teklif edilen şeye yönelmesi ile mümkün olabilir. Fiile yöneliş de ancak mükellef tutulan şeyi anlamakla mümkün olur. Bu yüzden zikri geçen kesimlerin teklife muhatap olması sahih olmaz.¹⁷⁷

Ancak hitabı anlamayı teklif için şart koşan Eş'arî usûlcülerin bu kabulü, ilk bakışta onların en azından cumhurunun benimsemiş olduğu teklif-i mâ lâ yutâkın (güç yetirilemeyecek şeyle mükellef kılma)¹⁷⁸ caiz oluşu düşüncesiyle çelişir gözükmemektedir.¹⁷⁹ Nitekim böyle bir kabul, teklifi; muhatap olan kişinin fiili anlaması ve ona yönelmesiyle şartlandırarak mükellef cihetinden sınırlandırmıştır. Bununla birlikte teklife konu olan fiil söz konusu olunca güç yetirilemeyecek fiille dahi mükelleflik kabul edilmektedir. Bu durumda her iki kısım arasında yapılan bu keskin ayrımın teklif-i mâ lâ yutâkı kabul eden Eş'arî usûlcüler açısından nasıl mümkün olduğunu sormak gerekir. Cüveynî, teklif-i mâ lâ yutâk görüşüne rağmen, akılsız olana teklifin taalluk etmesinin niçin mümkün olmadığını izah etmeye çalışır. Buna göre kişinin mükellef tutulduğu fiili bilmesi teklifin onun hakkında geçerli olmasını incelemektedir. Bu bakımdan kulun mükellef tutulduğu şeyi bilmesi teklifin geçerli olmasının kendisine dayandığı bir asıl niteliğindedir. Dolayısıyla bu aslın

¹⁷⁶ Cüveynî, *Telhîs*, 1/135; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 95.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/158.

¹⁷⁸ Bu konu ikinci bölümde detaylıca ele alınacaktır. Orada konu ile ilgili iç ihtilaflara da yer verilecektir.

¹⁷⁹ Teklif-i mâ lâ yutâk konusu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. 2.5.2. Fiilin Güç Yetirilebilirliği Problemi: Teklif-i Mâ Lâ Yutâk

gerçekleşmemesi halinde teklifin sübutundan bahsedilemez. Bu tür bir teklif, teklifu'l muhal niteliğinde olup reddedilmelidir.¹⁸⁰

Râzî ise zikri geçen soruya şu şekilde cevap vermiştir: Teklif kişinin hilafına davrandığı takdirde karşılığında bir cezanın olacağını bilmesiyle mümkün olabilir. Bu durumda hitabı anlayamayacak olan biri için teklif tasavvur edilemez.¹⁸¹ Eş'arîlerin konuyla ilgili görüşlerinin onların Allah'ın irâdesinin hiçbir şekilde kayıtlanmaması gerektiği şeklindeki yaklaşımlarıyla çelişmediğini belirtmek gerekir. Zira burada tartışma bunun teklif olarak değerlendirilmesi noktasındadır. Öte taraftan Allah'ın çocuğa, akılsıza vb. akıldan yoksun kesimlere azap edebileceği, bunun O'nun âdil ve hâkîm olduğu gerçeğini zedelemeyeceği Eş'arî âlimler tarafından vurgulanmıştır.¹⁸²

Her ne kadar Eş'arî usûlcüler hitabı anlamayı şart koşarak mükellefe yönelik bazı şartlardan bahsediyor olsalar da¹⁸³ onların konuya ilişkin sistematik bir tavır geliştirdiklerini söylemek güçtür. Konuyla ilgili daha çok sarhoş, gâfil, mükreh vb. kişilerin mükellef olup olmaması üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan mükellefte bulunması gereken şartlar bağlamında ilk defa Hanefi usûlcüsü Debûsî (ö. 430/1039) tarafından ehliyet teorisi geliştirilmiştir. Hanefi literatüründeki teklif kurgusunda önemli bir yer işgal eden bu teori, kelâmî kaygılardan ziyade furû fıkha dayalı

¹⁸⁰ Cüveynî, *Telhîs*, 1/136. “لأن العلم بالمكلف مقدمة تقرر التكليف فلا تقرر للتكليف قبل العلم به” Bu noktada teklîf-i'l-muhal ile teklîf bi'l-muhal arasında ayrıma işaret etmemiz gerekir. İlkinde muhal olma mükellef açısından geçerliken; ikincisinde teklife konu olan fiilin muhal olması söz konusudur. Detaylı bilgi için (bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevi, *et-Temhid fî Tahrici'l-Füru' ale'l-Usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 112-113; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafirî İbnü'l-Arabi, *el-Mahsûl fî'l-Usûl* (Amman: Darü'l-Beyârik, 1999), 25; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhîr*, 2/318. Bununla birlikte bazı usûlcülerin teklîf-i'l-muhal kullanımını teklife konu olan fiil içinde kullandıkları görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. “2.5.2. Fiilin Güç Yetirilebilirliği Problemi: Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk”

¹⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/224. Benzer bir açıklama için bkz. Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed Şemsuddîn İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1986), 1/435.

¹⁸² Eş'arî, *el-Lüma'*, 116-117. Bu noktada Allah'ın ilgili kesimlere azap edebilir oluşunun konuyla ilgili akli hükmü ifade ettiğini belirtmek gerekir. Allah'ın fiillerinin tümünün mümkün kategorisinde olduğunu benimseyen Eş'arî âlimler söz konusu meselede de Allah'ın iradesini kısıtlayacak bir şeyin olamayacağını vurgulamışlardır. Bununla birlikte Allah'ın zikri geçen kesimlere azap etmeyeceği, bunu haber verişinden dolayı zorunlu olarak bilinir. Zira O'nun haberlerinde yalanın olması mümkün değildir. Bkz. Eş'arî, *el-Lüma'*, 117.

¹⁸³ Râzî akıl şartına ilaveten fiilin mükellef tarafından itaat amacıyla gerçekleştirilmesini de zikretmiştir. (Râzî, *el-Mahsûl*, 2/266. Ancak Eş'arî usûlcülerin çoğunluğu söz konusu şartı teklife konu olan fiilin şartları kapsamında zikretmişlerdir. Çoğunluğa uyararak mezkûr şart bir sonraki başlık altında incelenecektir.

oluşturulmuştur.¹⁸⁴ Ancak konuyla ilgili her iki gelenek arasında bir etkileşimin olmadığı görülmektedir.¹⁸⁵

1.3.3.3.2. Fiilin şartları

Eş'arî usûlcülerin teklifin sahih olmasına yönelik şartlar konusunu, daha çok fiil merkezli tartışıkları görülmektedir. Bu vâkıanın arkasındaki başlıca sebep, kelâm ilminde insan fiilleri bağlamında yapılan tartışmaların etkisidir. Bu bağlamda her bir ekol konuyla ilgili kendi kelâmî anlayışı çerçevesinde bir anlayış geliştirerek teklife konu olan fiile yönelik şartlarını belirlemiştir. Belirlenen bu şartların ise ekollerin teklife yönelik bakış açısını büyük oranda belirlediği ve diğer birçok meseleye de temel teşkil ettiği görülmektedir.¹⁸⁶

Eş'arî usûlcülerde bu bağlamda hem kendi kelâmî anlayışlarına dayalı fiilin taşınması gereken şartları belirlemişler hem de Mu'tezile'nin kendi kelâmî düşüncesine bağlı öne sürdüğü şartları çürütmeye çalışmışlardır.¹⁸⁷ Bu durum tartışmanın gerçekleştiği zemini göstermesi bakımından önemli bir göstergedir. Bu açıdan Eş'arî usûlcülerin ortaya koydukları şartları ele alırken, bunların Mu'tezili anlayıştan ayrıldığı noktalara değinerek konuyu ele almak uygun olacaktır. Eş'âriler'in teklife konu olan fiil için öne sürdükleri şartları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Tekliffe konu olan fiilin hudusu mümkün olmalıdır.¹⁸⁸ Fiilin hudusa konu olması şartı fiilin kesbedilebilir olmasıyla alakalıdır.¹⁸⁹ Nitekim Eş'arî anlayışa göre

¹⁸⁴ Koca, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları", 209.

¹⁸⁵ Yetkin, "Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef", 2.

¹⁸⁶ Nitekim Gazzâlî fiile yönelik şartları sıraladıktan sonra bu şartların beş meseleye temel teşkil ettiğini belirtir. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/162-174.

¹⁸⁷ Özellikle Bâkılânî ve Cüveynî teklife konu olan fiile dair geliştirdikleri şartları sıralamanın yanı sıra, Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu şartları da ele almış ve bunların kendi kelâmî yaklaşımları açısından reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Teklifin şartları bağlamında her iki ekolün ayrıştığı noktaların detaylı bir incelemesi sayılacak bu durum, tezin sınırları göz önünde bulundurularak metne taşınmamıştır. Bâkılânî ve Cüveynî'nin teklife konu olan fiilin taşınması gereken şartlara yönelik incelemesi için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 136-138; Cüveynî, *Telhîs*, 1/150-151.

¹⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 136; Cüveynî, *Telhîs*, 1/148; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/16. İncelemesi sadedinde olduğumuz usûlcülerin büyük çoğunluğunun fiilin varlığının mümkün oluşunu teklifin bir şartı olarak savundukları görülmektedir. Ancak Râzî'nin usûl eserinde böyle bir şarta rastlamadık. Âmidî ise her ne kadar eserlerinde açıkça diğer usûlcüler gibi bu şarta vurgu yapmıyor olsa da; teklîf-i mâ lâ yutâk meselesini ele alırken söz konusu şarta işaret etmektedir. (Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 85. Bu durumun ekol arasında ihtilaflı olan teklîf-i mâ lâ yutâk meselesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim Bâkılânî bu şarta bağlı olarak el-cem' beyne'n- nakîzeynin caiz olamayacağını öne sürmektedir. (Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 138. Yine Gazzâlî'nin fiilin hudusu şartını mezkûr mesele bağlamında kurguladığı görülmektedir. Ona göre bu şart aynı zamanda teklîf-i mâ lâ yutâk düşüncesini caiz görmeyenlerin görüşünün temelini oluşturur. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/162.

insanın kesbi ve kudreti fiilin ortaya çıkışıyla beraber mümkündür. Mu‘tezile ise bu görüşün tam aksine teklife konu olan fiilin hâdis olmamasını şart koşmuştur. Nitekim onlara göre hâdis mevcuttur ve mevcuda kudret taalluk edemez.¹⁹⁰ Buna göre insanın mükellef olmasını sağlayan kudret fiil öncesi insanda mevcut olup, teklif bu kudrete yönelik olmalıdır.

2. Fiilin mükellef tarafından bilinebilir olması gereklidir. Bu noktada bilfiil bilinebilme değil; bilkuvve fiilin bilinebilir olması yeterlidir.¹⁹¹ Bu şart bir önceki bölümde zikredilen mükellefin hitabı anlaması şartıyla aynı gerekçeyi taşımaktadır. Buna göre mükellefin fiile yönelişi için teklif olunduğu şeyin onun tarafından bilinebilir olması gerekir. Bu durum aynı zamanda kesb teorisinin de bir gereğidir.¹⁹² Nitekim mutlak meçhulün kesbi mümkün olamayacağından, fiilin kul tarafından kesbedilmesi onun bilinebilmesine bağlıdır.

3. Fiilin mükellef tarafından itaat iradesiyle yerine getirilmiş olması gerekir.¹⁹³ Buna göre fiilin mükellef tarafından şer‘î bildirime itaat amacıyla yapılmadığı bir durumda, fiil itaat olarak değerlendirilemez ve fâilinin yükümlüğü devam eder.¹⁹⁴ Buna göre fiilin teklif kapsamında değerlendirilmesi için gerçekleştirildiği ilk anda bunun mükellef tarafından irade edilmiş olması gerekir. Fiilin irade edilmesi gerekliliği ilkesi de aslında kesb ile ilişkilidir. Zira insanın fiili kesbetmesi Eş‘arîler açısından mükellefin hâdis kudretle iki mümkün seçenek arasından birini irade etmesiyle gerçekleşmektedir.¹⁹⁵ Dolayısıyla irade ve tercihin eşlik etmediği bir fiil teklif kapsamında değerlendirilemez.

4. Fiilin kulun kesbine konu olabilecek türden olması gerekir.¹⁹⁶ Eş‘arîlerin insan fiilinin ortaya çıkışını kendisiyle açıkladıkları kesb teorisinin, yukarıda sıralanan maddeler ile ilgili yapılan açıklamalarda göz önünde bulundurulduğunda, teklife konu olan fiilin başat şartı olduğu görülmektedir. Hem Bâkılânî hem Cüveynî bütün şartların

¹⁸⁹ Cüveynî, *Telhîs*, 1/147.

¹⁹⁰ Cüveynî, *Telhîs*, 1/150.

¹⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve l-İrşâd*, 136; Cüveynî, *Telhîs*, 1/148; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/162.

¹⁹² Cüveynî, *Telhîs*, 1/149.

¹⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb ve l-İrşâd*, 136; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/163; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/266.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/163.

¹⁹⁵ Abdülbârî Muhammed Davud, *el-İrade inde l-Mu‘tezile ve l-Eş‘â‘ira : Dirâse felsefiyye İslâmiyye* (İskenderiye: Dârü'l-Ma‘rifeti'l-Câmiyye, 1996), 132.

¹⁹⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli l-Ahkâm*, 93.

aslında kesbe ircâ edilerek açıklanabileceğini vurgularlar.¹⁹⁷ Mu‘tezile cephesinde ise teklif kulun fiili yapmasına/yaratmasına ilişkindir. Nitekim Mu‘tezile açısından kul kendi fiillerinin yapıcısı/yaratıcısı konumundadır.¹⁹⁸

Kesbin fiil için esas şart olarak sunulması şer‘î hükmün mükellefin fiili ile ilişkisinin Eş‘arî usûlcüler açısından nasıl bir zemine dayandırıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre kesb teorisi Eş‘arî âlimler tarafından insan iradesi ve fiili arasındaki ilişkiyi açıklayan bir teori olmakla birlikte, aynı zamanda şer‘î hükmün tanımında yer alan ef‘âl-i mükellefîn kavramının da Eş‘arî usûlcüler açısından hangi bağlamda kullanıldığını gösteren önemli bir ipucudur. Bu bakımdan teoriye yönelik yaklaşımların şer‘î hükme dair birçok çıktısının olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda bir sonraki başlık altında Eş‘arî usûlcülerin kesb teorisine dair görüşlerine yer verilecektir.

1.3.3.4. İstîtâat ve kesb teorisi

Birçok farklı açıdan tartışmalara konu olan insan fiillerine dair başlıca tartışma alanlarından biri de, insan ve onun eseri olarak görülen ihtiyarî fiilleri arasındaki ilişkiye dair getirilen farklı açıklamalardır. Kaza ve kader, insan hürriyeti gibi İslâm’ın ilk dönemlerinden beri tartışıl gelen meselelerin zamanla sistematik bir bakış açısıyla ele alınması, insan fiilinin ontolojik temelleri üzerine i‘mâli fikir edilmesini gerektirmiş; böylelikle konuya ilişkin birbirinden farklı anlayışlar teşekkül etmiştir.

Panoramik bir biçimde konuyla ilgili serdedilen görüşlere bakıldığında, fiillerinin ortaya çıkışında insana hiçbir pay vermeyen Cebriye ile insan fiillerinin tamamen kendi iradesiyle gerçekleştiğini ve onun fiilinin yapıcı/yaratıcı olduğunu öne süren Mu‘tezile’nin konuyla ilgili iki zıt ucu temsil ettikleri görülmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise bu iki görüş arasında yer alan başka yorumlar geliştirmişlerdir.¹⁹⁹ Ehl-i Sünnet içerisinde konuyla ilgili öne çıkarılan en temel kavramlardan biri, insanın fiille olan münasebetini açıklar nitelikteki kesb kavramıdır. Kavrama yüklenen anlam ise ekollerin kudret ve dolayısıyla kader anlayışına bağlı olarak değişmektedir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve l-İrşâd*, 140; Cüveynî, *Telhîs*, 1/146-149.

¹⁹⁸ Cüveynî, *Telhîs*, 1/146.

¹⁹⁹ Hamdi Gündoğar, “Eş‘arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, *Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu II* (2015), 77.

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/304. Nitekim kader babı altında kesb ve istitâaya ilişkin görüşlere yer verildiği

Buna göre Eş‘arî usûlcülerin geliştirmiş oldukları kesb anlayışı da onların kudret (istitâat) anlayışları ile birlikte şekillenmiştir. Bu bağlamda bizler bu bölümde onların kulun kesbi ve kudretine dair görüşlerine kronolojik bir biçimde yer vererek, görüşlerinin benzeştiği ve farklılaştığı noktaları vurgulamaya çalışacağız. Söz konusu görüşlerin şer‘î hüküm bağlamında sebep olduğu sonuçlar ve açmazlar ise ikinci bölümde detaylandırılacaktır.

İmam Eş‘arî konuyu *el-Luma‘* adlı eserinin “*babu’l kelâmî fi’l-istitâa*” bölümünde detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun soru-cevap yöntemiyle açıkladığı görüşlerini özetlemek gerekirse; ona göre insan kendisine başkasının verdiği bir istitâatle fiillerini kesb edebilmektedir. Bu istitâatın kişinin kendi zatından kaynaklanmadığı ve ârızı olduğunun delili, kişinin bir fiili yerine getirebilmesinin bazen mümkün olmayışıdır. Zira bu kudret kişinin kendinden kaynaklı olsaydı ondan ayrılmasının mümkün olmaması gerekirdi.²⁰¹ Kişiye ârız olan bu kudretin Eş‘arî’ye göre fiile tekaddüm etmesi de söz konusu değildir. Çünkü ona göre bu kudret geçicidir. Eğer bu kudretin fiile tekaddüm edeceği benimsenirse fiilin gerçekleşmesi esnasında bu kudretin olmadığını benimsemek gerekecektir. Bu durum ise fiilin kudretin eşlik etmediği bir zaman zarfında gerçekleşmesini gerektirir ki bunun mümkün olmayacağı aşikardır. Eş‘arî, kudretin geçici olduğunu, bir arazın başka bir arazı taşıyamayacağı şeklindeki anlayışı çerçevesinde açıklar. Buna göre tıpkı kudret gibi bekanın da ârızı bir sıfat olması, arazın arazla kıyamını gerektirir ki, bu mümkün değildir.²⁰² Eş‘arî’ye göre söz konusu kudret tek bir makdura yönelik olup, zıttı için elverişli değildir. Nitekim kudretin makduru ile birlikte var olması gerekmektedir. Buna göre kudret ile makdurun eş zamanlı olarak varlık kazanması, kudretin yalnızca tek bir makdur için elverişli olmasını gerektirir.²⁰³ Hâdis kudretin fiile tesir edip etmediği tartışmasında ise her ne kadar Eş‘arî’ye ait elimizdeki kaynaklar onun konuyla ilgili duruşunu yansıtan net ifadeler barındırmıyorsa da mezhep ulemâsının kendisinden aktardığı görüş onun hâdis kudretin tesirini kabul etmediği şeklindedir.²⁰⁴

görülmektedir. Örnek olarak bkz. Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş‘arî, *el-İbâne an Usûli’ d-Diyâne* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1994), 51; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 90.

²⁰¹ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 93.

²⁰² Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 93-94.

²⁰³ Eş‘arî, *el-Lüma‘*, 95.

²⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 2/42; Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 3/383.

Bâkılânî'nin de konuya ilişkin görüşlerinin büyük oranda Eş'arî ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak Bakılânî'nin kesp teorisini insan-fiil ilişkisi bağlamında incelemesinin yanı sıra, teoriyi şer'î hükmün mükellefin fiili ile ilişkisini açıklarken de temel aldığı görülmektedir. Bu bakımdan onun genelde usûl düşüncesi özelde hüküm anlayışı üzerinde kesp teorisinin belirgin bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. *et-Takrib ve'l-İrşad* adlı eserinde temellendirdiği mezkûr düşüncenin incelemesi ikinci bölümde yapılacağından, bu bölümde daha çok konuyla ilgili görüşleri tasvir edilmeye çalışılacaktır. Konuya ilişkin genel mülâhazalarına ise *et-Temhid* ve *el-İnsâf* eserleri aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Kısa pasajlarla ele aldığı görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: İnsan kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında mecbur olmayıp fiillerini kesbetmeye elverişlidir.²⁰⁵ Nitekim zorunlu ve ihtiyârî fiiller arasındaki gözle görünür fark insanın mecbur olmadığını gösterir.²⁰⁶ Ancak insanın fiillerini kesbetmesini sağlayan kudret onun fiiline takaddüm etmeyip, fiilin varlığıyla birlikte söz konusu olabilmektedir.²⁰⁷ Bakılânî'nin bu kabulü tıpkı Eş'arî gibi arazın bâki olamayacağına dayandırdığı görülmektedir.²⁰⁸ Yine o, Eş'arî ile benzer kudretin yalnızca tek bir makdûr için geçerli olabileceğini savunmuştur.²⁰⁹ Ancak Bakılânî'ye göre kudretin fiile takaddüm etmeyip ona eşlik edişi ve makdurunun zıttı için elverişli olmayışı insan fiillerinin bir tür zorunluluk altında meydana geldiğine delâlet etmez. Nitekim zorunluluk hali fiilin kişiye rağmen ve tamamen onun iradesinden bağımsız bir şekilde gerçekleşebilir olmasını gerektirir. Ancak fiil kul tarafından kesbedildiğinde onun iradesi ve tercihinin fiile tesir etmesi söz konusudur. Dolayısıyla irade ve tercihin olduğu yerde zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir.²¹⁰

Cüveynî'ye gelince onun ilk dönem eserlerinden olan *el-İrşâd* eserinde, yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız Eş'arî ve Bâkılânî'nin kesp anlayışı ile genel anlamda paralel bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir.²¹¹ Söz konusu eserinde hâdis

²⁰⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 43.

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 286.

²⁰⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 44; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 287.

²⁰⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 287.

²⁰⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 288.

²¹⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 292. Ancak Bâkılânî'nin hâdis kudretin mutlak anlamda fiile tesir etmediğini benimsediği nakledilmiştir. Buna göre Bâkılânî'ye göre hâdis kudret fiilin bizâtihi kendisinde değil; fiilin sıfat ve hâli üzerinde etkilidir. Bu açıdan fiilin itaat veya ma'siyet olması gibi sıfatlar kulun kesbinin tesiri ile açıklanabilecek hususlardır. Detaylı bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, II: 383.

²¹¹ Eş'arî ve Bakılânî'nin mezkûr görüşlerine benzer açıklamalar için bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 178-186.

kudretin fiile tesîrinin olup olmadığı tartışmasında, bu konuda ashab içinde ihtilafın olduğunu belirttikten sonra, hâdis kudretin te'sirinin bulunmadığını savunmanın kesb teorisinin bir gereği olduğunu belirtmektedir.²¹² Ancak onun son dönem eseri olan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde bu görüşünden döndüğü ve söz konusu görüşü çok sert bir biçimde eleştirdiği görülmektedir. Nitekim o, teklif olgusunu ön plana çıkararak, kulların Allah tarafından sorumlu tutulduğu ve yaptıklarına karşılık sevap ve ikâb bulacaklarını kabul eden birinin, bu kabulden sonra hala insanın kudretinin fiile tesir etmediğini savunmasının; aklında bir probleme yahut taklitte ve cehalette ısrarcılığına delâlet ettiğini söylemektedir. Zira böyle bir kabul ona göre, şer'î taleplerin anlamını yitirmesine sebep olacaktır.²¹³ Bununla birlikte konunun devamında fiilin yaratma ve ihdâs anlamında yalnızca Allah'a isnad edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim en nihayetinde kulun fiili hâdis kudret ile değil kadim kudret ile vuku bulur. Bu açıdan ona göre bir fiilin iki kudretle gerçekleştiğini söylemek doğru değildir. Kadim kudret fiile bittiğinde artık hâdis kudret fonksiyonunu yitirecektir.²¹⁴ Cüveynî'nin değişen kesb düşüncesi bu noktayla sınırlı kalmamıştır. Onun *el-Burhan*'da kulun fiili gerçekleştirme anından önce de mütemekkin olduğunu vurguladığı görülmektedir.²¹⁵

Gazzâlî'nin konuyla ilgili görüşlerinin, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* ve *el-Burhan* adlı eserlerinde savunduğu görüşlerle benzeştiği görülmektedir. Buna göre o da tıpkı Cüveynî gibi hâdis kudretin fiille birlikte ortaya çıksa bile fiile tesir ettiğini kabul etmektedir.²¹⁶ Yine o, fiilden önce dahi kişinin fiili yapmaya mütemekkin olduğunu vurgulamıştır.²¹⁷ Ancak bunlarla birlikte Gazzâlî'nin hâdis kudretin fiille birlikte olacağını da ayrıca vurguladığı görülmektedir.²¹⁸

Râzî ise kulun fiilleriyle ilgili tartışmalarda genellikle insanın kendi fiilinin yaratıcısı olup olmadığı tartışmasına yoğunlaşır. Konuyu ele aldığı kısımlarda konuyla ilgili serdedilen görüşlere yer verir. Ardından kulun kendi fiilini bağımsız bir şekilde gerçekleştirmediğini ispata çalışarak, Mu'tezilenin benimsediği görüşü çürütmeye

²¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 173-174.

²¹³ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 42-43. (ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع)

²¹⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 44-45.

²¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/105.

²¹⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 28.

²¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/166.

²¹⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 26, 123.

çalışır.²¹⁹ Ayrıca o, insan fiilinin müstakil olarak kulun kudretiyle meydana gelmediği şeklindeki anlayışın Eş‘arî âlimlerin ortak kabulü olduğuna dikkat çeker.²²⁰ Ancak bununla birlikte hâdis kudretin tesiri meselesinde ihtilaf bulunduğunu belirterek tarafların görüşlerini tahkik etmeye çalışır. Onun konuyla ilgili daha çok Mu‘tezilî anlayışı çürütmeye odaklandığı anlaşılıyorsa da mezkûr meselede Eş‘arî’ye atfettiği görüş olan tesirin söz konusu olmadığı yönündeki anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır.²²¹ Nitekim konuyla ilgili kulun kudretinin tesir edeceği şeklindeki söylemleri eleştirmiştir.²²² Râzî’nin kulun tesirini bütün yönleriyle reddeden bu yaklaşımıyla birlikte ekolün konuya ilişkin yaklaşımının cebir düşüncesine yakınlığı ifade edilmektedir.²²³

Âmidî’nin konuyla ilgili geliştirmiş olduğu düşüncenin hem konuyu ele alış üslubu hem de benimsenen düşünceler açısından büyük oranda Râzî’nin düşüncesine benzediğini söylemek mümkündür. O da, Râzî gibi fiillerin Allah tarafından yaratılması ve kulların hâdis kudretinin fiile tesir edip etmediği çerçevesinde meseleyi değerlendirmiştir. Eş‘arî, Bakillânî ve Cüveynî’nin görüşlerini nakleden Âmidî, bunlardan Bâkallânî ve Cüveynî’nin görüşlerini yanlışlamaya ve Eş‘arî’nin görüşünü temellendirmeye çalışacağını belirtir.²²⁴ Onun Eş‘arî’nin görüşünü temellendirme sadedinde kendisinden önce mevcut olan istidlâlleri beğenmeyip eleştirdiği ve yeni birtakım istidlâller önerdiği görülmektedir.²²⁵

Görüldüğü üzere, kesb teorisine dair tasavvurda ekol içerisinde farklılaşan yaklaşımlar mevcuttur. Cüveynî ve Gazzâlî insan-fiil ilişkisini ekol içerisindeki diğer âlimlerden daha farklı açıklamaktadırlar. Onların konuyla ilgili farklılaşan görüşlerine baktığımızda bunların arkasında teklif olgusunu temellendirme kaygısının yattığı görülmektedir. Bu farklılığın önemli bir çıktısı ikinci bölümde ele alınacak olan teklif-î mâ lâ yutâk meselesidir. Ancak daha sonraki literatürü takip ettiğimizde her iki

²¹⁹ Râzî’nin Mu‘tezileye yönelik eleştirilerini görmek için bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 194-199; Râzî, *el-Erba ‘în*, 321-332; Râzî, *el-Metâlibü ‘l-Âliye*, 9/194-199.

²²⁰ Râzî, *Nihâyetü ‘l-Ukûl*, 2/41; Râzî, *el-Erba ‘în*, 319-320.

²²¹ Râzî, *el-Metâlibü ‘l-Âliye*, 9/75.

²²² Râzî, *el-Muhassal*, 199; Râzî, *Nihâyetü ‘l-Ukûl*, 2/65.

²²³ Hamdi Gündoğar, “Fahredden er-Razi’de İrade-Fiil İlişkisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (Şubat 2012), 65.

²²⁴ Âmidî, *Ebkârü ‘l-Efkâr*, 3/384.

²²⁵ Âmidî’nin kendisinden önce dile getirilen istidlâllere yönelttiği eleştiriler için (bkz. Âmidî, *Ebkârü ‘l-Efkâr*, 2/384-400. Âmidî’nin muteber kabul ettiği istidlâller için bkz. Âmidî, *Ebkârü ‘l-Efkâr*, 2/400-403.

usûlcünün görüşlerinin aksine Râzî ve Âmidî'nin anlayışlarının mezhep içerisinde daha baskın hale geldiğini belirtmek gerekir.²²⁶

1.4.Bölüm Değerlendirmesi

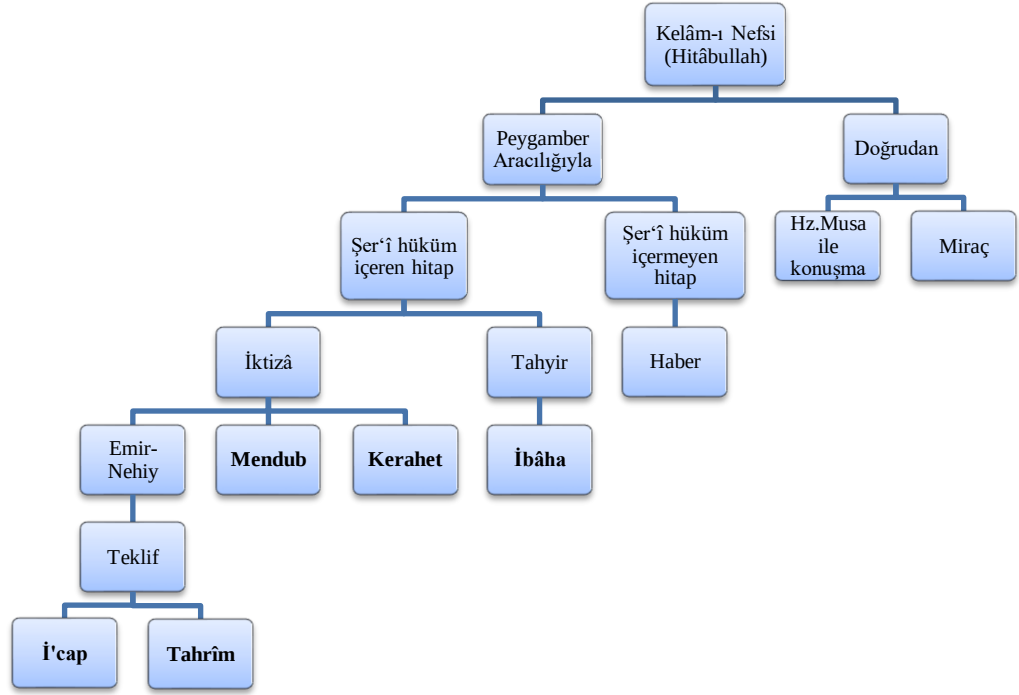
Bu bölümde yer verdiğimiz bilgilerden hareketle, Eş'arî usûlcülerin şer'î hüküm anlayışını şekillendiren temel iki kabulün olduğunu söylememiz mümkündür. Bunlardan ilki, şer'î hükmün kaynağı olan kelâmullahı ezeli bir sıfat olarak kabul etmeleridir. Böylelikle onların usûl ilminde geliştirdikleri hüküm teorisinin, kelâm ilminde geliştirdikleri ilâhî sıfatlara, daha da özelleştirirsek kelâm sıfatına yönelik tasavvurlarına mebnî şekillenmesi kaçınılmaz olmuştur. İkinci kabul ise ilâhî bir sıfat niteliğinde olan şer'î hükümlerin beşer düzleminde bilinebilen değerlere bağlı şekillenmediği yani hüsn ve kubhün şer'î olduğuna dair kabuldür. Bu kabulün en önemli sonucu ise, bir önceki kabulün Eş'arîler tarafından nasıl tasavvur edildiğini belirginleştirmesidir. Buna göre kelâm-ı nefsiye irca edilen şer'î hükümler salt ilâhî emirler olup, insan fiillerine yönelik ilkten hüküm koyan niteliktedir. Bu durumda aslında usûl ilmi bağlamında Eş'arîler'in hüsn-kubuh mevzusuna yer vermiş olması tamamen Mu'tezilenin iddalarını çürütmeye ve ilk kabulü temellendirmeye bağlı gerçekleşmiştir. Nitekim Eş'arîliğin şer'î hüküm tasavvurunda şer'î bildirimin dışında hükmün kaynağı olabilecek bir başka unsur mevcut değildir. Konuyla ilgili Eş'arî usûl kitaplarında benzerine sıkça rastladığımız şu ifadeler de buna delâlet etmektedir: “Vacip yapın ve terk etmeyin, haram terk edin ve yapmayın, mübah ise dilerseniz yapın dilerseniz yapmayın” şeklindeki hitaptır. Eğer böyle bir hitap yoksa hüküm de yoktur.”²²⁷

Şer'î hükmün ilâhî bildirimle sınırlandırılmasına bağlı olarak hüküm ile sıkı sıkıya irtibatlı emir-nehî, hüsn-kubuh ve teklif gibi kavramlar Eş'arî usûlcüler tarafından kelâm-ı nefsi kabulüne bağlı anlamlandırılmış ve detaylandırılmıştır. Bu minvalde Eş'arî usûlcülerin zikri geçen kavramlara yükledikleri anlama bağlı, bunları şer'î hükmün kısımlarıyla ilişkilendirdikleri görülmektedir. Ancak söz konusu ilişki, lafzî tartışmalara bağlı olarak farklı şekillerde tasavvur edilmiştir. Konuyla ilgili tartışmalar kelâmî asıllara bağlı gerçekleşmediğinden bu ihtilafları göz ardı ederek,

²²⁶ İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 115.

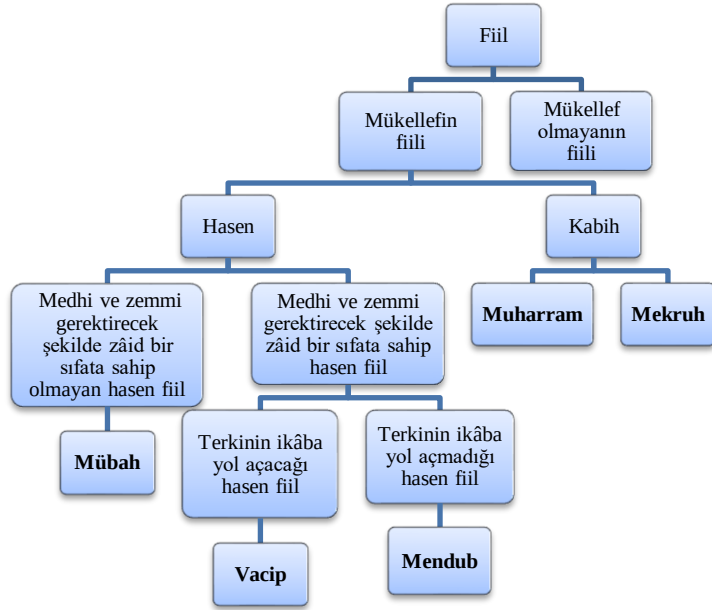
²²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/112.

Eş'arî usûlcülerin kelâm sıfatına mebnî geliştirdikleri şer'î hüküm tasavvurlarını yansıtan tabloya yer verebiliriz. Bu tabloya yer vermemizin ardından bir mukayese imkânı vermesi açısından Mu'tezilî usûlcü, Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044), Eş'arîlerden farklı olarak insan fiillerindeki hüsün ve kubuha bağlı geliştirdiği şer'î hüküm tasavvurunu yansıtan bir başka tabloya da yer verilecektir. Böylece her iki ekol açısından da şer'î hükümlerin hangi zemine bağlı izah edildiği açıklığa kavuşacaktır.



Şekil 1.Eş'arî usûlcülere göre kelâmî nefsi bağlamında şer'î hüküm tasavvuru²²⁸

²²⁸ Burada daha detaylı olması hasebiyle Cüveynî ve onun gibi düşünen usûlcülerin anlayışını yansıtan şekle yer verdik. Konuyla ilgili iç ihtilaflar konunun anlatıldığı kısımlara müracaat edildiğinde görülebilir.



Şekil 2. Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin insan fiillerine dayalı şer'î hüküm tasavvuru²²⁹

İşte Eş'arî usûlcülerin geliştirmiş oldukları şer'î hüküm tanımı bu bölümde aktarmaya çalıştığımız şer'î hüküm tasavvurunu en veciz şekilde ifade eden bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda bir sonraki bölümde Eş'arî usûlcülerin benimsemiş olduğu şer'î hükmün tanımı, bu bölümde naklettiklerimiz ile ilişkilendirerek ele alınmaya çalışılacaktır.

²²⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/363-370. Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin fiillerdeki hüsün ve kubha yönelik açıklamalarının tahlili için bkz. Ayhan Hira, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsün Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh ve Usulü İlmini Tanımlaması", *Hikmet Yurdu* VI/11 (2013), 205-209.

2. EŞ‘ARÎ USÛLCÜLERDE ŞER‘Î HÜKMÜN TANIMI

Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm tanımının, ilk bölümde çerçevesini çizmeye çalıştığımız kelâmî kabullerle ilişkisini inceleyebilmek için, her şeyden evvel, söz konusu ilişkinin tanım özelinde hangi bağlamlarda zuhur ettiğini belirlememiz gerekmektedir. Daha sonra ise bu alanların tahlil edilmesi ile birlikte bu bölümde hedeflediğimiz husus olan aradaki ilişki ağını netleştirmek mümkün olacaktır.

Buna göre ekol tarafından benimsenen kelâmî yaklaşımların etkisinin en temelde iki noktada ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, asıl-fer‘ ilişkisi kapsamında söz konusu kelâmî yaklaşımların hükmün tanımındaki unsurları belirlemesi şeklindedir. Ancak burada bu etkinin yalnızca lafız düzeyinde gerçekleşen bir etki olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim Eş‘arî usûlcülerin benimsemiş oldukları hüküm tanımındaki kavramlar diğer ekollere mensup usûlcüler tarafından yapılan hüküm tanımlarında da kullanılmaktadır. Ancak her bir ekolün tanımdaki ifadelerle yükledikleri anlam kelâmî bağlama göre birbirinden ayrılmaktadır. Bu nedenle hüküm tanımı bağlamında ekoller arasındaki farkı ortaya koyabilmenin yolu, tanımda kullanılan kavramları kelâmî bağlamla ilişkilendirerek ele almaktır. Bu bağlamda tanımda ön plana çıkan hitabullah, taalluk ve ef‘âl-i mükellefîn kavramlarının ekol içi ihtilafları da göz önünde bulundurarak Eş‘arî usûlcüler tarafından nasıl anlamlandırıldığı birinci bölümde serdedilen kelami yaklaşımlara bağlı incelenmeye çalışılacaktır. Söz konusu etkinin ortaya çıktığı ikinci nokta ise ilgili kelâmî yaklaşımların yol açtığı açmazlardır. Buna göre tanımda kullanılan kavramların arka planını ele veren kelâmî bağlam, aynı zamanda ekol açısından savunulması güç bazı problemlere yol açmıştır. Bu durum diğer ekollerin eleştirilerine sebep olmuş ve söz konusu açmazlar hükmün tanımında kullanılan kavramlar bağlamında tartışılmıştır. Bu açıdan söz konusu açmazları ve bunlara yönelik çözümlemeleri incelemek, kelâmî bağlamın etkisini anlayabilmek için önem arz etmektedir.

Bu bölümde mezkûr iki noktaya mercek tutularak ilk bölümde çerçevesi çizilen anlayışın hüküm tanımı üzerindeki etkisi incelenecektir. Buna geçmeden önce

incelemesi yapılacak olan tanımın ekol içerisindeki tarihsel seyrine yer vermemiz uygun olacaktır.

2.1.Tarihsel Süreçte Eş‘arî Usûlcülerin Şer‘î Hüküm Tanımları

Eş‘arî usûlcülerin yapmış oldukları şer‘î hüküm tanımlarının ilk bölümde yer verdiğimiz tasavvur çerçevesinde şekillendiğine yönelik iddia, söz konusu kelâmî asıllarda aynı düşünceyi paylaşan kişilerin bu asılları zedeleyecek nitelikte bir ihtilaf etmemelerini gerektirir. Aksi takdirde söz konusu iddianın geçerliliğini yitireceği açıktır. Bu bağlamda bu ana başlık altında hüküm tasavvuru ve tanımının Eş‘arî ekolü içerisindeki tarihsel seyrine yer verilerek konuyla ilgili ihtilafların hangi bağlamlarda gerçekleştiğine işaret edilecek ve böylelikle mezkûr iddianın sağlaması yapılacaktır.

2.1.1. Gazzâlî öncesi şer‘î hüküm tasavvuru

Kur‘an ve Sünnette vârid olmasından ötürü şer‘î hükme yönelik kavramların İslâm‘ın ilk dönemlerinden bu yana kullanıldığı bilinmektedir. Ancak elimizdeki verilerden hareketle bu kavramları belli bir tasnife tabi tutarak ele alan ilk kişinin Ebû Hanife (ö.150/767) olduğu görülmektedir.²³⁰ Özellikle fikhî mezheplerin teşekkülü ile birlikte bu kavramların daha sistematik bir şekilde sıklıkla kullanıldığı ve bunlara yüklenen anlamların zihinlerde büyük oranda belirgenleştiği söylenilebilir. Bu durumda ilk fıkıh usûlü eseri olarak kabul edilen *er-Risâle*‘den önce ilgili kavramların yerleşik hale geldiği anlaşılmaktadır.²³¹ Bununla birlikte İmam Şâfi‘nin (ö. 204/820) şer‘î hükme yönelik kavramları tasnifi, kendisinden sonraki beşli hüküm taksimini etkilemişe benzemektedir. O, naslardaki hükümleri “kesin bir şekilde olan, mübah ve kesin olmayan irşâdî emir ve nehiyeler” diye kategorize etmiştir.²³² Kesin olan emir ve nehiyeler kapsamında vacip ve haram, kesin olmayan emir ve nehiyelerden kasıt ise mekruh ve sünnettir.

²³⁰ Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *Vasiyyeti‘l-İmam Ebu Hanife*, thk. Ebî Mu‘az Muhammed b. Abdülhayy Uveyne (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 35; Uğur Bekir Dilek, “Teklîfî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 215.

²³¹ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 27.

²³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfi‘, *el-Ümm* (Beyrut: Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1973), 7/427; Dilek, “Teklîfî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi”, 215.

Şer'î hükme yönelik kavramlar ilk dönemlerde başta fakihler olmak üzere ilim ehlinin kullanageldiği kavramlar olmakla birlikte, bunların o dönem için teorik tartışmalara konu olmadığı ifade edilebilir. Nitekim ilk usûl eseri olan *er-Risâle*'de İmam Şâfiî'nin hüküm ile ilgili bahisleri doğrudan bir incelemeye tabi tutmadığı görülmektedir.²³³ Ancak bununla birlikte onun şer'î hükme yönelik tasavvuruna dair ipuçlara ulaşmak mümkün görünmektedir. Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşlerini konumuz açısından önemli kılan etken ise birçok âlimin vurguladığı gibi onun Eş'ârî'nin düşüncesi üzerine yaptığı etkidir.²³⁴ Bu etkinin boyutları ve sınırları müstakil bir çalışmayı hak etse de bizler hüküm anlayışı bağlamında böyle bir etkinin var olup olmadığı sorusunu sorarak; Eş'arî usûlcülerin geliştirmiş oldukları yaklaşımın kökeninde Şâfiî'nin rolünü tespit etmeye çalışacağız.

Şâfiî'nin hükme dair anlayışını tespit edebilmemizi sağlayacak pasajlara, onun delil teorisine ilişkin geliştirdiği söylemlerde rastlamak mümkündür. Nitekim deliller hakkındaki tasavvur, bunların hükümlere delâlet eden göstergeler olmasından kaynaklı medlûl niteliğinde olan hüküm hakkındaki tasavvura mebnî olarak geliştirilmek durumundadır.²³⁵ Bu bağlamda Şâfiî'nin ilgili açıklamalarına yer verip, ardından bunlardan hareketle Şâfiî'nin hüküm anlayışını tespit etmeye çalışacağız.

Şâfiî henüz *Risâle*'nin baş taraflarında şu veciz ifadeyle delil anlayışını ortaya koymaktadır: “Allah'ın dinine bağlı olan bir kimsenin başına gelen her olaya dair, Allah'ın kitabında hidayet yolunu gösteren bir delil muhakkak bulunur.”²³⁶ Yine Şâfiî'nin Allah'ın hükümlerini bilmenin ancak nas veya istidlâlin delâleti ile mümkün

²³³ George Makdîsî, Şâfiî'nin bu tür konulara eserinde yer vermeyişini *Risâle*'nin kelâmcılara karşı yazılan bir metin olmasına bağlamaktadır. Detaylı bilgi için (bkz. George Makdîsî, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 13-14-15 (1997), 285,290; Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka*, 28. Ancak bu durumun hükme dair kelâmî bağlamın henüz usûl eserlerini şekillendirebilecek kadar olgunlaşmamış olmasından kaynaklı olması da muhtemeldir. Kaldı ki Şâfiî'nin mezkûr eseri bu ilme dair yazılan ilk eser olması hasebiyle, tabiatıyla daha sonraları ele alınan kelâmî bağlamı bulunsun ya da bulunmasın birçok usûlî meseleyi içermemektedir. Bu durum neredeyse bütün ilim dallarında yazılan ilk eserler için geçerli bir olgudur. Bu hususlara ilaveten *Risâle*'de kelâmî bahislerin yer almamış olmasının, eserin kelâmcılara karşı yazılan bir metin olduğuna doğrudan ve zorunlu bir şekilde delâlet etmediğini ve bu bağlamda hüküm bahislerinin yer almayışını da bu şekilde açıklamanın pek sağlıklı bir yaklaşım olmayacağı söyleyebiliriz.

²³⁴ Zerkeşî, İmam Eş'arî'nin furu' ve usûlde İmam Şâfiî'ye tâbî olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/7.

²³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/84-85. Cüveynî bu gerçekliği şu şekilde dile getirmektedir:

“ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول”

²³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010), 35. Orijinal ifade: “فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها”

olduğunu belirtmesi şer‘î delile bakışını yansıtan önemli bir ifade olarak gözükmektedir.²³⁷ Yapılan bu açıklamalar dikkate alındığında, Şâfiî açısından şer‘î hükümlerin bir şekilde Allah’ın hitabı olan Kur’an’a dayandırılmasının zorunluluk olduğu ortaya çıkar. Nitekim onun usûl eseri boyunca sünnet, icmâ ve kıyas gibi diğer şer‘î delillerin hücciyetini Kur’an üzerinden temellendirmeye çalışması ve bu şekilde temellendirilemeyecek delilleri muteber görmemesi de bu duruma delâlet etmektedir.²³⁸ Buna göre şer‘î hükmü hitap ile sınırlandıran Eş‘arî usûlcülerin yaklaşımının İmam Şâfiî’nin ortaya koyduğu düşüncenin paralelinde olduğu söylenilebilir.²³⁹

Şer‘î hükmün mâhiyetine dair düşüncelerine ulaşabileceğimiz bir diğer mezhep imamı ise Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’dir. Hanbelî usûlcülerin İmam Ahmed’den naklettiklerine göre, o, şer‘î hükmü şer‘î hitap ve kavî olarak tarif etmiştir.²⁴⁰ İmâm Ahmed’in şer‘î hükme dair bu söylemi tam anlamıyla bir tanım olmamakla birlikte, daha sonraları yerleşik hale gelecek olan tanımın en önemli unsurunu oluşturacaktır.²⁴¹

²³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 34.

²³⁸ Râzî’nin tefsirinde yer vermiş olduğu İmam Şâfiî ile ilgili şu kıssa, onun hüküm hakkındaki anlayışını en net şekilde yansıtan göstergelerden biridir. Anlatıldığına göre Şâfiî Mescid-i Harâm’da oturup, “Bana ne hakkında sorarsanız sorun, mutlaka o sorunuza Kur’an’dan bir cevap veririm” demiş. Bunun üzerine adamın biri çıkıp, “İhramlı kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?” diye sormuş. Şâfiî, “O kişiye bir şey gerekmez” diye cevap vermiş. Adam, “Peki, bu cevap Allah’ın kitabının neresinde?” diye sormuş; Şâfiî, “Allah Teâlâ, ‘Peygamber size ne veriyse onu alın’ (el-Haşr 59/7) buyurdu” diye karşılık vermiş, ardından yine Hz. Peygamber’in, “Sünnetime ve benden sonra Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetine bağlı kalın” buyurduğunu zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer’in, “İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir” sözünü nakletmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ebu Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr = Mefâtihi’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1934), 12/527; Mustafa Öztürk, “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması (Çalıştay)*, (2010), 30.

²³⁹ Kacır, “Şer‘î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması”, 1241. Bu noktada iki düşünce arasındaki paralelliğin birebir örtüşme şeklinde olmadığını belirtmemiz gerekir. Nitekim Eş‘arîler tarafından ilâhî kelâma yüklenen anlamın Şâfiî tarafından aynı şekilde savunulduğuna dair bir bulgu yoktur. Burada paralellik usûl düşüncesi açısından yani teoride değil de pratikte söz konusudur. Şöyle ki; Râzî’nin de belirttiği gibi, usûl ilmi aslında kelâmı nefis-i düşüncesiyle birebir ilgilenmez. (Râzî, *el-Mahsûl*, 1/177. Bu düşünce, kelâma yönelik doğru bir tasavvur için gereklidir. (Karâfî, *Nefâisü’l-Usûl*, 1/436; Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/32. Dolayısıyla Eş‘arî usûlcüler de tıpkı İmam Şâfiî gibi bir meselenin hükmüne dair delili Kur’an’dan hareketle temellendirmişlerdir. Teklifin ancak şer‘î bildirim ile başlaması da bunu göstermektedir.

²⁴⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed Makdisî Râmînî İbn Müflih, *Usulü’l-Fıkḥ*, thk. Fehd b. Muhammed Sedhan (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1999), 1/180; Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhi İbnü’n-Neccâr, *Şerḥü’l-Kevkebi’l-Münîr bi-Muhtasari’t-Tahrir = El-Muhteberü’l-Münteker Şerhi’l-Muhtasar fî Usulü’l-Fıkḥ*, thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezâr Hammâd (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1993), 1/333.

²⁴¹ Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *el-Hukmu’s-Şer‘î -Hakikatuhu, Erkânuhu, Şurûtuḥu ve Aksâmuhu-* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2010), 17.

Yine İmam Ahmed gibi İmam Eş'arî'nin de şer'î hükmü hitâbullah olarak tanıttığı bilgisini kaynaklar nakletmektedir.²⁴²

Bâkılânî'nin ise hükme dair birçok meselede görüşlerine ulaşmak mümkündür. Fakat o bu görüşlerini müstakil bir başlık altında toplamamıştır. Onun hükme dair tasavvuru emir-nehiy, hüsün-kubuh ve teklife yönelik tartışmalardaki duruşundan hareketle rahatlıkla tespit edilebilir. Mezkûr konulardaki görüşlerini ilk bölümde ele almamız hasebiyle, büyük oranda onun hüküm anlayışına yer vermiş bulunmaktayız. Burada yalnızca onun da tıpkı Şafî'ye dair aktardıklarımıza benzer bir yaklaşım içerisinde olduğunu gösteren şu ifadelerine yer vermek uygun olacaktır: "Bütün şer'î hükümler Kur'an ve sünnette ya nutkan yahut mefhum veya mana cihetiyle mevcuttur."²⁴³ Sünnetin de hücciyetinin Kur'an'a râcî olduğunu düşünürsek, Bâkılânî'nin de anlayışının tıpkı Şafî gibi hükümleri ilâhî hitaba eşitleme şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Hüküm bağlamında yapılan birçok tartışmada görüşlerine ulaşabildimiz Bâkılânî'nin bu tartışmalar içerisinde bir şer'î hüküm tanımına yer vermediğini de belirtmemiz gerekir.

İbn Furek ise birçok tanıma yer verdiği *el-Hudûd* adlı eserinde şer'î hükmün kısımları olan îcab, mendub²⁴⁴, ibâhâ²⁴⁵ ve mahzûr²⁴⁶ gibi hükümlere dair bir tarif zikretmekle beraber, bir şer'î hüküm tarifine yer vermemektedir.

Cüveynî'ye gelince, onun da Bâkılânî gibi hüküm teorisini müstakil bir başlık altında incelemediğini görmekteyiz. Bununla birlikte hükümle ilişkili meseleler bağlamında ilk bölümde kendisinden aktardıklarımızdan hareketle konuyla ilgili görüşlerine ulaşılabilir. Yine onun tam anlamıyla bir şer'î hüküm tanımına yer vermediği görülmektedir. Bununla birlikte şer'î hükmü betimleyen ifadelerine rastlamak mümkündür. Aşağıda aktaracağımız ifadelerinin, onun hüküm anlayışını en net ortaya koyan ifadeler olduğunu söylemek mümkündür: "Hükümler Allah'ın şeriatlar aracılığıyla kullardan talep ettikleri haberlerdir. Allah'ın kelâmı sem'î/şer'î taleplere

²⁴² Muhammed b. Hasan Bedahşi, *Şerhu'l-Bedahşi = Menahicü'l-Ukûl* (Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, ts.), 1/30; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvihi*, 1/22; Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn*, 1/696.

²⁴³ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 168.

²⁴⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ensârî İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-Usûl: (Hudûd ve'l-Muvâzaat)*. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 136.

²⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-Usûl*, 137.

²⁴⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-Usûl*, 138.

talluk edince o, bizim hakkımızdaki hükmüdür. Buna göre hüküm Allah'ın kelâmının sem'î/şer'î taleplere ilişmesinden ibarettir.”²⁴⁷ Görüldüğü üzere burada Cüveynî'nin hükme dair vurgulamak istediği şey, hükmün ilâhî kelâma racî olduğu düşüncesidir.

Burada yer verdiğimiz bilgilerden hareketle bu bölümde incelediğimiz usûlcülerin tam anlamıyla bir şer'î hüküm tanımı geliştirmediklerini görmekteyiz. Aynı zamanda mezkûr usûlcüler tarafından hüküm ile ilgili bahislerin sistematik bir şekilde ele alınmadığı da görülmektedir. Bununla birlikte onların hükmün şer'î hitap ile sınırlı olması gerektiğine dair ortak bir tasavvura sahip oldukları söylenebilir. Mantık kurallarına uyumlu, tam anlamıyla tanım sayılabilecek şer'î hüküm tarifine ise elimizdeki veriler ışığında ilk defa Gazzâlî'de rastlanılmıştır.²⁴⁸ Daha sonraları Gazzâlî'nin etkisiyle birlikte yazılan bütün usûl eserlerinde bir hüküm tanımına rastlamak mümkündür.

2.1.2. Gazzâlî ve sonrasında şer'î hüküm tanımları

Gazzâlî şer'î hükmü şu şekilde tanımlamıştır: “Şârî'n mükellefin fiillerine ilişkin hitabıdır.”²⁴⁹ İlk defa şer'î hüküm tanımına yer veren Gazzâlî kendisinden önceki Eş'arîlerin şer'î hüküm hakkındaki tasavvurunu esas alarak bir şer'î hüküm tanımı geliştirmiştir. Buna göre o hüküm tanımını, Mu'tezilenin hüsün-kubuh konusundaki düşüncesinin karşıtı bir refleks ile bir önceki kısımda Eş'arî usûlcülerin vurgulamış olduğunu belirttiğimiz hükmün şer'î bildirim ile sınırlanması gerektiği düşüncesini esas alarak inşa etmiştir. Nitekim hüküm tanımına yer vermesinin hemen ardından hüsün-kubuh mevzusuna yer vermesi ve hükmün fiilin kendisine ait bir olgu olmadığını, ilâhî bildirim ile sınırlandırılması gerektiğini temellendirmeye çalışması da bunu göstermektedir.²⁵⁰

Bu noktada kendisinden önceki usûlcülerin hüküm teorisine ilişkin meseleleri farklı başlıklar altında incelemesine karşın Gazzâlî'nin bunları tek bir başlık altında toplayarak incelemesi ve daha önceleri bir hüküm tanımına yer verilmemiş olmasına rağmen Gazzâlî'nin bir tanıma yer vermiş olmasının gerekçesini sormak gerekmektedir.

²⁴⁷ Cüveynî, *Telhîs*, 1/153.

²⁴⁸ Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2014), 28; Kacı, “Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması”, 1231; Baktı, *Şer'î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi*, 53.

²⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/112.

²⁵⁰ Baktı, *Şer'î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi*, 53-54.

Hüküm bahislerini tek bir başlık altında inceleme gerekçesini Gazzâlî'nin bizâtihi kendisi açıklamaktadır. O, kendisinden önceki usûlcülerin bu bahisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmediklerini ve yer yer bunları münasip düşmeyecek farklı bağlamlarda ele aldığını belirterek, bu durumun tâlibin hüküm bahislerinin makâsıdını anlamasını güçleştirdiğini ve bu bahislerin fıkıh usûlü ile irtibatının nasıl kurulacağını bilememesine sebep olduğunu vurgulamıştır.²⁵¹ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı kendisinden sonraki usûlcülerin neredeyse tümünü etkileyerek takip eden literatürde hüküm bahislerinin müstakil bir biçimde ele alınmasına sebep olmuş ve böylelikle usûl tarihi açısından çığır açmıştır.²⁵² Gazzâlî'nin hükme dair bir tanıma yer vermesi de bu bağlamda hüküm bahislerinin sistematik bir biçimde ele alınmasının doğal bir sonucu olarak gözükmemektedir. Buna ilaveten söz konusu sistematığın oluşmasında büyük etkisi olan ve Gazzâlî'nin usûl düşüncesinde ve dilinde etkin olan mantık ilminin de bir tanıma yer verilmesini gerektirdiği söylenebilir. Nitekim Gazzâlî henüz *Mustasfâ*'nın başında mantığa dair bir mukaddimeye yer vermiş ve burada tanıma dair bazı tartışmalara değinmiştir.²⁵³

Râzî ise şer'î hüküm tanımına “iktizâ ve tahyir” kavramlarını ekleyerek, şer'î hükmü şöyle tanımlamıştır: “Mükelleflerin fiillerine iktizâ veya tahyir cihetiyle taalluk eden hitaptır.”²⁵⁴ Râzî'nin bu ilavelerinin daha sonraları yerleşik hale gelecek olan tanım formunda kalıcı bir yer edineceği görülecektir. Bunun yanı sıra Râzî'nin hüküm tanımı bağlamında daha sonraları detaylandıracağımız birçok kelâmî tartışmaya yer verdiği görülmektedir.

Âmidî'ye gelince onun hüküm tanımı noktasında seleflerinin yapmış oldukları tanımları eleştirdiği görülür. Âmidî isim vermeksizin Gazzâlî'nin yaptığı tanımı ele alarak, bu tanımın fâsid olduğunu söyler. Nitekim “Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır.”²⁵⁵, “O, herşeyin yaratıcısıdır.”²⁵⁶ âyetleri kulların fiillerine ilişkin olmakla birlikte, ittifak ile şer'î hüküm kapsamında değerlendirilmez. Daha sonra Âmidî yine isim vermeden Râzî'nin tanımına yer vererek bu tanımın da eksik olduğunu belirtmiştir.

²⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/40.

²⁵² Asım Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer'i Fiil Ayrımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (15 Haziran 2010), 4.

²⁵³ Had (tarif) ile ilgili tartışmalar için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/48-72.

²⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89.

²⁵⁵ Saffât 37/96

²⁵⁶ En'âm 6/102

Nitekim delillerin hüccet olduğunu bilmek veya mülkiyet vb. hükümleri bilmek şer‘î birer hüküm olmasına karşın, ilgili tanımın kapsamına girmez. Ardından Âmidî bütün bunların göz önünde buludurulmasıyla şer‘î hükmün şöyle tarif edilebileceğini belirtir: “Şâriîn şer‘î fayda ifâde eden hitabıdır.”²⁵⁷ Âmidî’nin geliştirmiş olduğu bu tanım daha sonraları yapılan hüküm tanımlarını pek etkilememekle birlikte, söz konusu eleştirilerinin Eş‘arî hüküm tasavvurunu oluşturan kelâmî esaslara ilişkin olmadığı söylenebilir. Nitekim bu eleştirilerden ilki tanımın mâni‘ olmadığına, diğeri ise câmi‘ olmadığına dair eleştiriler olup, bunların kelâma taalluk etmeyen mantık ilmi bağlamında bir dizi tartışma olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Hâcib (ö. 646/1249) ise benimsediği tanımları belirtmeden önce, kendisinden önce yapılan hüküm tanımlarını incelemiştir. Şer‘î hüküm tanımlarının kısa bir tarihçesini de içeren bu incelemeye göre, ilk önce Gâzzâlî’nin tanımına yer verilmiş ve bu tanımın yukarıda zikredilen ayetlerdeki hususları içermesi bakımından mâni‘ olmadığı dile getirilmiştir. İbn Hâcib bu eksikliğin giderilmesi adına, tanıma “iktizâ ve tahyir” kavramlarının eklendiğini, ancak bu sefer de sebep, mâni‘ ve şart gibi hükümlerin dışarıda kaldığını belirtmiştir. Bu eksikliği gidermek adına tanıma “vaz‘ân” kavramı eklendiğinde tanımın müstakim olacağını vurgulamıştır.²⁵⁸ Bu şekilde onun, Râzî’nin tanımını özünde koruyarak, bu tanımları yaptığı eklentiyle tanım şartları açısından daha da sağlam hale getirmek istediği anlaşılmaktadır. Ne var ki Râzî, vaz‘î hükümlerin de en nihayetinde iktizâ ve tahyir kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.²⁵⁹ Buna göre teklif sarîh ve zımnî olarak ikiye ayrılmaktadır ve vaz‘î hükümler zımnî teklif kapsamına girmektedir.²⁶⁰ İbn Hâcib’in ise Râzî’nin bu görüşünü genellikle müelliflerin zayıf buldukları görüş ve açıklamaları ifade etmek için kullanılan “قيل”(denilmiştir) sığasıyla nakletmesi, onun Râzî’nin hilâfına bu ilaveyi gerekli gördüğünü göstermektedir.²⁶¹ Ancak hüküm tanımına ilişkin

²⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 61.

²⁵⁸ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-Sûl*, 1/282-283. İsnevî de tıpkı İbn Hâcib gibi vaz‘ân kaydını gerekli görmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî İsnevî, *Nihâyetü’s-Sûl fî Şerhi Minhâcî’l-Vüsûl*, thk. Muhammed İsmail Şâbân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/41.

²⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I: 92.

²⁶⁰ İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Münteha*, 2/109; Şemseddin Ahmed b. İsmâil Molla Gürânî, *ed-Dürerü’l-Levâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, thk. Saîd bin Gâlib Kâmil el-Mecîdî (Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2008), 1/219; Leknevî, *Fevatihü’r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi’s-Sübut*, 1/46.

²⁶¹ İbn Hâcib gibi hüküm tanımında vaz‘ân kavramının yer alması gerektiğini belirten Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Hâcib’in bu görüşünün bilinen mukarrar tanımdan ayrıştığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için

bu ihtilafın da tâbiri câizse daha çok teknik bir tartışma olduğu görülmektedir. Nitekim vaz'î hüküm içeren hususlar temyiz edilmesi gereken ayrı bir kategori olarak benimsense bile, en nihayetinde bunlar da ancak tanımın cinsi niteliğinde olan hitâbullah ile sabit olmaktadır.²⁶² Dolayısıyla bu ilaveyi gerekli gören usûlcüler de ilk bölümde naklettiğimiz şer'î hüküm tasavvurunu benimsemektedirler.

Karâfî (ö. 684/1285) ise yapmış olduğu hüküm tanımında genel anlamda Râzî'ye tâbi olduğunu belirttikten sonra Râzî'nin geliştirmiş olduğu tanıma bazı değişiklik ve ilâvelerde bulunmuştur. Karâfî tanımdaki hitap kavramının yanına “kadîm” ifadesini de ekleyerek, hükmün kıdemine olan vurguyu öne çıkarmıştır. Bu ilavenin gerekçesi olarak ise hitap kavramının hudûsa delâlet eden bir kavram olduğunu, hükmün ise kadim bir olgu olmasından ötürü bu ilavenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ancak daha sonra hitap kavramının sözlük anlamı gereği iki kişinin arasındaki bir iletişimi ifade etmesinden kaynaklı, ezeli kelâm için kullanılmasını doğru bulmayarak tanımda hitap kavramı yerine kelâm kavramının tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁶³ Bununla birlikte o, hüküm tanımında kelâm kavramı kullanılacaksa dahi bunun kelâm-ı lafzîden ayırt edilmesi için “kadîm” ifadesiyle kayıtlanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu durumda onun şer'î hükmü şu şekilde tanımladığı görülmektedir: “ İktizâ ve tahyir cihetiyle mükelleflerin fiiline taalluk eden kadîm kelâmdır.”²⁶⁴ Kadîm olan kelâmın hitap olarak adlandırılabilmesine dair ihtilaf ileride detaylıca incelenecek olmasına karşın burada bu ihtilafın da kelâmî asıllardan ziyade hitap sözcüğünün etimolojisinden hareketle ortaya çıktığına işaret etmemiz gerekir.

(bkz. Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetü'l-Vüsûl ilâ Şerhi Lübbi'l-Usûl* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 15. Ensârî'nin bu tespitinden de anlaşılacağı üzere, ekol içerisinde benimsenen genel görüş Râzî'nin ortaya koyduğu tanımın mefhumu çerçevesindedir. Râzî'nin çizdiği çerçeve doğrultusunda yapılan şer'î hüküm tanımları için bkz. Tâceddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyin el-Urmevi, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî Usûli'l-fikh*, thk. Ebû Nâci Abdüsselam Mahmud (Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1994), 1/233; Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd Sirâceddîn el-Urmevi, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Ebû Züneyd Abdulhamid Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 170; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 18; Ebû'l-Mekârim Fahrreddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf Çarperdi, *es-Sirâcü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan (Riyad: Dârü'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1998), 1/ 93; Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, 2/110; Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyuddîn es-Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), I: 483; Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ*, 1/25; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhîṭ*, 1/91; Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-Levâmi*, 1/219.

²⁶² İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrir*, 215.

²⁶³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 59.

²⁶⁴ Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, 1/219.

Eş‘arî usûlcülerin geliştirmiş oldukları hüküm tanımlarına ilişkin tarihsel süreci incelediğimizde, tanımın süreç içerisinde olgunlaştırılıp muhkem hale getirilme çabasının olduğu görülmektedir. Ekol içerisinde tanım noktasında yaşanan ihtilafların da bu bağlamda yapılan tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Burada yer verdiğimiz ve nisbeten ilk bakışta önemli bir ayrışma gibi gözüken tartışmaların dışında, yine tanımın olgun hale getirilmesi kastıyla olduğu anlaşılan ve daha çok mantık ilmi çerçevesinde gerçekleşen başkaca tartışmaların da var olduğu ifade edilmelidir.²⁶⁵

Buna göre hüküm tanımına ilişkin ekol içerisinde cereyan eden tartışmaların ilk bölümde çerçevesini çizdiğimiz kelâmî bağlama ilişkin olmadığı söylenilebilir. Bu duruma değinen Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) hitabullah ile başlayan tanımı bazı Eş‘arîlere nispet etmesini hatalı bulmuş ve Eş‘arîlerin geliştirmiş oldukları hüküm tanımlarının müşterek olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁶ Bu gerçekliğe binaen aslında hüküm tanımını şekillendiren en temel kelâmî kabul olan hükmün insan fiillerine ait vasıflar olmadığı ve ilâhî kelâm/hitâp ile sınırlandırılması gerektiği düşüncesinin ekol içerisinde sürekli diri tutulduğu söylenebilir. Nitekim tanım öncesi bu hususa yapılan vurgu ve tanımın literatüre girişinden itibaren “hitâbullah” kavramının bu tanımın değişmez bir parçası haline gelmesi mezkûr düşüncenin bir yansıması olarak gözükmektedir.

Bu bakımdan hüküm tanımı özelinde “hitâbullâh” kavramının Eş‘arî usûlcülerin kelâmî düşüncesini yansıtan en önemli kavram olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kavramın kelâmî bağlam ile ilişkisinin netleştirilmesi ve kavrama ilişkin tartışmaların vüzuha kavuşturulması önem arz etmektedir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde ilgili kavram etrafında cereyan eden birtakım tartışmalara yer verilecektir.

2.2.Hükmün Kaynağı Olan Hitâbullâha İlişkin Tartışmalar

Şer‘î hüküm tanımında hitâbullahı hükmün tanımının cinsi olarak belirleyen Eş‘arî usûlcüler böylelikle şer‘î hükümlerinin tümünün bir şekilde hitâbullah aracılığıyla sabit olduğunu benimsemişlerdir. Hitâbullah ise ilk bölümde anlattıklarımızdan da anlaşılaacağı üzere kelâm-ı nefsi kabulüne mebnî anlamlandırılmaktadır. Bu durum ise bir ilâhî sıfat olarak kabul edilen kelânullah

²⁶⁵ Mantık ilmi bağlamında hüküm tanımı özelinde yapılan bazı tartışmaları takip etmek için bkz. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *Mebâhis’ül Hukmi’ş-Şer‘î* (Mansure: Darü’l-Fârûk, 2015), 96-99.

²⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telviḥ*, 1/25. “ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي”

bağlamında yapılan birtakım tartışma ve problemlerin şer'î hükümler özelinde gündem edilmesine yol açmıştır. Aşağıda hükmün kelâm-ı nefsî çerçevesinde anlaşılmasının yol açtığı bazı problemlere ve bunların çözümü için geliştirilen farklı yaklaşımlara yer verilecektir.

2.2.1. Şer'î hükme kaynaklık eden kelâm türlerinin kıdemi problemi

Şer'î hükmün kelâm-ı nefsî çerçevesinde anlaşılmasının yol açtığı problemlerden en öne çıkanı, hükümlerin kaynağı olan emir ve nehiylerin kelâm-ı nefsî kapsamında değerlendirilmesine bağlı, hükmün kadim bir olgu olarak benimsenmesidir. Nitekim bu durumda Allah'ın ma'dûma emir ve nehiyler yönelttiğini benimsemek gerekecektir. Şâhitte ise ma'dûm olana emir ve nehiyde bulunmak abes ile iştigâl addedilirken, bu tür bir eylem içerisine giren kişi de sefih olarak adlandırılır.²⁶⁷

İlgili kabulün yol açtığı bu problem, Eş'arî kelâmının temellerini atan İbn Küllâb ve Kalânîsî gibi isimlerin kelâm sıfatı özelinde genel ilâhî sıfatlar tasavvurundan farklı bir anlayış geliştirmelerine yol açmıştır. Buna göre onlar, kelâm-ı nefsinin ezelde tek olduğunu ve emir, nehiy vd. kısımlara ayrılmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, kelâmın ilgili kısımlara tekâbül etmesi ancak muhatabın varlığı ile birlikte söz konusu olmaktadır.²⁶⁸ Böylece onların kelâm-ı nefsiyi daha farklı tasavvur ederek mezkûr problemten sıyrılmayı amaçladıkları anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Bu görüşün sahiplerinin kelâmın şer'î hükme kaynaklık eden kısımları olan emir ve nehyi hâdis olarak kabul etmeleri, şer'î hükmü de hâdis, ilâhî bir fiil olarak tasavvur ettiklerini göstermektedir.²⁷⁰ Nitekim şer'î hükmün kadim bir olgu olarak benimsenebilmesi, hükme kaynaklık eden kelâm türlerinin ezeli oluşunu kabul etmeye bağlıdır.²⁷¹

Şer'î hükme yönelik algıyı doğrudan şekillendiren bu yaklaşımın, başta İmam Eş'arî olmak üzere Eş'arî usûlcülerin birçoğu tarafından eleştirildiği görülmektedir.²⁷² Bu eleştirilerin temelde iki noktada yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bunların ilki,

²⁶⁷ Bu problem ileride müstakil bir başlık altında incelenecek olmasına karşın, bu başlık altında zikredilecek olan ihtilafın kaynağı olması hasebiyle zikredilmiştir.

²⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 67; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 127; Ensâri, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, 2/642; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 292-293.

²⁶⁹ Ensâri, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, 2/642; Râzî, *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*, 197.

²⁷⁰ Ensâri, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, 2/642; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 293.

²⁷¹ Hasan Attar, *Hâşiyetü'l-Attar alâ Cem'i'l-Cevâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/66.

²⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 66; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 109.

emir-nehiy ve kelâmın diğer kısımlarından birine tekâbül etmeyen bir kelâmın tasavvur edilmesinin imkansız oluşu ile ilgilidir. Buna göre bir cins olarak kelâm, ancak nevileri aracılığıyla var olabilir. Emir, nehiy ve kelâmın diğer türlerinden herhangi biri olmayan bir kelâmın varlığını iddia etmek makul değildir.²⁷³ İkinci eleştiriye göre ise ezeli olarak kabul edilen kelâmın hâdis varlıklarla birlikte kısımlara ayrılmasını kabul etmek, ilâhî bir sıfatın zâtında bir teceddüdün meydana gelmesini gerektirecektir. İlâhî sıfatlara tecdîd veya ikmâlin ârız olması ise mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir durum caiz kabul edilirse tıpkı türleri gibi kelâmın da ezelde değil de mükellefin varlığıyla birlikte bu ismi aldığı savunulabilir.²⁷⁴

Bu ciddi eleştirilerden de anlaşılacağı üzere İbn Küllâb ve Kalânî'si'nin mezkûr probleminden kurtulmak için ortaya attıkları bu çözüm, daha büyük bir probleme yol açmaktadır.²⁷⁵ Nitekim böyle bir iddia şâhitte anlaşılabilirliğe sahip olmaması cihetiyle, Eş'arîler açısından ilâhî bir sıfat olarak kelâmın var olduğu iddiasını güçleştirmektedir. Öte yandan ilâhî sıfatlarda bir ziyadeyi çağrıştırmasıyla bütün bir ilâhî sıfatlar teorisini riske atacak bir sonuç doğurmaktadır.

Bununla birlikte literatür içerisinde mezkûr görüşün o kadar ötelenmemesi gereken bir görüş olduğunu savunanlarda mevcuttur. İcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî (ö. 816/1413) bu görüşün ashâb tarafından ortaya konulduğu kadar uzak bir görüş olmadığını vurgulamışlardır. Buna göre kelâmın nevîleri olduğu söylenen emir, nehiy ve diğer kısımlar hakikatte itibarî nevilerdir. Bu bakımdan kelâm, itibarî olan bu nevilerden ayık olarak da bulunabilir.²⁷⁶ İcî, kelâmın İbn Küllâb ve ona bu konuda tabi olanlara göre, bir cins niteliğinde olmadığını belirtir. Söz konusu kısımlar kelâmın avârizı türünden olup taalluk ilişkisi çerçevesinde sabit olurlar. Böylelikle bu kısımların kelâmın mahiyetine ait olmadığı ve buna bağlı olarak kelâmın var olmak için bu kısımlara taalluk etmesinin zorunlu olmadığı ortaya çıkar.²⁷⁷ Aradaki ihtilafı tahkik etmeye çalışan Siyalkûtî (ö. 1067/1657) ise her iki taraf açısından da kelâmın söz

²⁷³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 67.

²⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/271; Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/69-70; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/160.

²⁷⁵ Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/69; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/307.

²⁷⁶ İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 295; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 4/160; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 8/113-114.

²⁷⁷ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, 2/262.

konusu kısımlara taalluk ettiğinin benimsendiğini; ancak Eş‘arî‘ye göre bu taallukun kadim, İbn Küllâb‘a göre ise hâdis bir olgu olduğunu belirtmiştir.²⁷⁸

Netice itibarıyla şer‘î hüküm anlayışında farklılığa yol açan bu durumun kelâm-ı nefsinin farklı şekillerde tasavvur edilmesine mebnî olduğu görülmektedir. Ancak elimizdeki usûl literatürünü göz önünde bulundurduğumuzda, İbn Küllâb‘ın ortaya attığı bu düşüncenin devam ettirilmediğini söylemek mümkündür. Nitekim mezkûr düşünceyi o kadar ötelemeyen usûlcüler dahi, ileride görüleceği üzere kelâmın ezelde ilgili kısımlara ayrıldığı iddiasına Mu‘tezile cihetinden getirilen eleştirilere genel düşünceyle paralel cevaplar vermişlerdir. Buna göre Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hüküm düşüncelerini ezelde ilâhî kelâmın ilgili kısımlara ayrıldığı düşüncesine ve buna bağlı hükmün kadim bir olgu olduğu düşüncesine paralel geliştirdikleri söylenilebilir.

2.2.2. Kelâm-ı nefsinin hitap olarak adlandırılması problemi

Hitap kavramı “خاطب” fiilinin mastarı olup sözlükte, “başkasına anlaması için kelâmı yöneltmek”²⁷⁹ şeklinde tarif edilmektedir. Genel olarak kelâmı yöneltmek (tevcih) şeklinde tarif edilen kavram, Cüveynî‘ye göre aynı zamanda dilsel açıdan da “kelâm, tekellüm ve nutk” gibi kelimelerle aynı anlamı ifade etmektedir.²⁸⁰

Kelâmın mâhiyeti gereği ona emir ve nehiy denmesi noktasında genel bir mutâbakata varan Eş‘arî usûlcüler, “hitap” kavramının ezeli kelâm için kullanılabilme imkânı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bu bölümde şer‘î hüküm tanımlarında önemli bir yer işgal eden “hitap” kavramına yönelik mezkûr ihtilaf ele alınacaktır. Bu bağlamda tartışmanın mahiyeti, tarafları, kaynağı ve sonuçları incelenecektir.

2.2.2.1. Ezeli kelâma hitap denilmesini doğru bulmayan usûlcüler ve gerekçeleri

Ezeli kelama hitap denilemeyeceğini benimseyen usûlcülerin başında Bâkılânî gelmektedir. Bâkılânî‘ye göre kelâmın; “hitap”, “muhabata”, “mükâleme”, “mukavele”

²⁷⁸ Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencâbi Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi‘l-Mevâkıf (Şerhi‘l-Mevâkıf fî İlmi‘l-Kelâmın içerisinde)* (Beyrut : Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1998), 8/113-114. Taalluk ile ilgili tartışmalar ileride detaylı olarak ele alınacaktır. Oradaki bilgilerle burada zikredilen bu tartışmayı karşılaştırınız.

²⁷⁹ İsnevî, *Nihâyetü’s-Sü‘l*, 1/31; Teftâzânî, *Şerhi‘t-Telviḥ*, 1/23; Tehânevî, *Keşşâfî Istılâhâtî‘l-Fünûn*, 1/749.

²⁸⁰ İmâmü‘l-Haremeyn Ebü‘l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Kâfiye fî‘l-Cedel* (Beyrut : Darü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1999), 32.

ve “teklim” gibi kavramlarla nitelenmesi mümkün değildir. Zira “hitap” ve “muhâtaba” gibi kelimelere dilsel açıdan bakıldığında bunların “müfâ‘ale” babından olduğu görülmektedir. Ve bilindiği gibi bu bab ancak mevcut olan iki kişi için kullanılabilir. Dolayısıyla ezelde Allah’ın kelâmının söz konusu vasıflarla hakiki anlamda nitelendirilmemesi gerekir. Bununla birlikte Bâkılânî ezeli kelâmın emir, nehiy ve haber gibi vasıflarla nitelendirilmesini ma‘dûmun mevcut olması durumunda gerekli şartları taşıması şartıyla mümkün görmektedir.²⁸¹

Gazzâlî de Bâkılânî’ye benzer şekilde ezelde kelâmın hitap olarak adlandırılmasını doğru bulmamış; ancak ma‘dûmun var olması şartıyla emir olarak adlandırılabilirliğini benimsemiştir.²⁸²

Âmidî de, ma‘dûma teklif konusunu ele aldığı sırada ezeli kelâma emir denebileceğini, ancak hitap denemeyeceğini Bâkılânî ve Gazzâlî’ye benzer gerekçelerle ifade etmiştir. Ancak Âmidî seleflerinden farklı olarak “hitap” sözcüğünü etimolojik

²⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve l-İrşâd*, 182.

²⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/161. Burada kelâmın emir, nehiy vd. kısımlara ayrılması ile ona hitap denilip denilemeyeceği tartışmasının birbirinden ayrıştırılması gerektiğini vurgulamamız gerekmektedir. Söz konusu ayrımın gerekçeleri hakkında detaylı bilgi edinmek için (bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî Birmâvî, *el-Fevâidü’s-Seniyye fî Şerhi l-Elfiyye*, thk. Ramazan Musa Abdullah (Medine: Mektebetü’t-Tev‘iyyetü’l-İslâmiyye li’t-Tahkîk ve’n-Neşr ve’l-Bahsi’l-İlmî, 2015), 1/164. Zira bazı kaynaklarda konuyla ilgili aktarılan ifadeler söz konusu iki mevzunun tek bir meseleymiş gibi anlaşılmasına sebep olmaktadır. (Bkz. Attar, *Hâşiyetü’l-Attar alâ Cem‘i l-Cevâmi*, 1/179. Muhammed Bâhit el-Mutiî’in “kelâmı ezelde hitap diye adlandırmayanlar onu emir, nehiy vb. diğer kısımlara ayırmamışlardır” şeklindeki söylemi de bu önermedeki ilk ifadeyi kabul edenlerin zorunlu bir şekilde ikinci ifadeyi de benimseyeceklerini imâ etmektedir. (Bkz. Muhammed Bahit el-Hanefî Mutî, *Süllemü’l Vüsûl li Şerh-i Nihayetü’s-Sûl (Nihayetü’s-Sûl fî Şerhi Minhâci l-Vüsûl içerisinde)* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 1/48. Mutî’den alıntıyla Temel Kacır da aynı söylemi benzer bir şekilde aktarmaktadır. (Bkz. Kacır, “Şer‘î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması”, 1233. Her ne kadar bu yargı, ezeli kelâmın emir vd. kısımlara ayrılmadığını ve hitapta olmadığını benimseyen İbn Küllâb gibi âlimlerin düşüncesi açısından geçerliyse de Bâkılânî ve Gazzâlî gibi daha çok dilsel gerekçelerle ezeli kelâma hitap denilmesini doğru bulmayan usûlcüler açısından geçerli değildir. Zira bu usûlcülerin metin içerisinde aktardığımız görüşlerine bakıldığında, ezeli kelâmı hitap olarak adlandırmamalarına karşın, emir diye adlandırdıkları görülmektedir. Dolayısıyla her iki mesele arasında zikri geçtiği şekilde bir zorunluluk ilişkisi öne sürmek doğru gözükmemektedir. Bu durum bu başlık altındaki tartışmanın gerekçe ve sonuçlarını izah ettiğimizde daha da açıklığa kavuşacaktır. Bununla birlikte İbn Küllâb ve Kalânî gibi düşünenler açısından geçerli olan bu önermedeki zorunluluk ilişkisinin, önermedeki ifadelerin yerlerinin değiştirilmesi halinde mutlak anlamda geçerli hale geleceği söylenebilir. Yani, “kelâmın ezelde emir vd. kısımlara ayrılmadığını benimseyenler ona hitap demezler” denmiş olsaydı, bu önermedeki ilk ifadenin ikincisini zorunlu bir şekilde gerektireceğini kabul etmek durumunda kalırdık. Zira bu yeni ifadeye göre kelâmın ilgili kısımlara tekâbül etmesi ve mükellefler açısından hitap olarak değerlendirilmesi ezeli değil de hâdis olmaktadır. Vâkıada da kelâmın ezelde emir vd. kısımlara ayrılmayacağını savunan herkes onu hitap olarak adlandırmamıştır. Her ne kadar Şirbîni bu yeni ifadenin de sükût ihtimalinden dolayı doğru olamayabileceğini belirtmişse de İbn Küllâb ve etbânın ezelde kelâmı kısımlarına ayırmaktan imtina etmelerinin arkasında ma‘dûma hitap problemi olduğunu düşündüğümüzde sükût ihtimalinin düşük olduğunu görmekteyiz. Şirbîni’nin açıklaması için bkz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed eş- el-Mısıri Şirbîni, *Takrîr alâ Hâşiyetü’l-Attâr alâ Şerhi l-Mahallî (Hâşiyetü’l-Allame el-Attâr alâ Şerhi Cem‘i l-Cevami içerisinde)* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmîyye, ts.), 1/179.

açıdan inceleyerek tartışmış ve şer'î hükmün bilinebilmesinin bu sözcüğü anlamaya bağlı olduğunu vurgulamıştır. Âmidî'nin tercih ettiği hitap tanımı şu şekildedir: "Uzlaşının sağlandığı ve anlaşılır kılma gayesiyle anlamaya hazır olana iletilen lafızdır."²⁸³

Ezelî kelâma hitap denilemeyeceğini benimseyen bir başka usûlcü de Karâfî'dir. Karâfî "hitap" kavramının iki kişi arasındaki iletişimi ifade ettiğini gerekçe göstererek ezelde kelâma hitap denilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Ancak Karâfî, Gazzâlî ve Âmidî'den farklı olarak şer'î hüküm tanımında hitap kavramının yer almasını doğru bulmamış ve hükmü "kadim kelâm" üzerinden tanımlamıştır.²⁸⁴

2.2.2.2. Ezeli kelama hitap diyen usûlcüler ve hitabın kelâm anlamında olmasının anlamı

İbn Fûrek, Eş'ârî'nin ezeli kelâmı "teklîm", "emir", "nehiy", "haber" ve "hitap" olarak adlandırdığını aktarmaktadır.²⁸⁵ Yine müteahhir birçok usûlcü ezeli kelâma hitap denilip denilmeyeceği tartışmasında Eş'ârî'nin ezeli kelâmı hitap şeklinde adlandırdığını bildirmiştir.²⁸⁶ Eş'ârî'nin konuyla ilgili görüşünün "ilâhî sıfatların

²⁸³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 60. Âmidî'nin hitap tanımının orijinali ile krş.

"اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متبهي لفهمه"

²⁸⁴ Karâfî'nin şer'î hüküm tanımı için bkz. İkinci blm. S.68

²⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 65.

²⁸⁶ Zerkeşi, *Bahrü'l-Muhît*, 1/91; Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el-Ensârî, *Hâşiyetu Şeyhilislam Zekeriyâ el-Ensârî alâ Şerhi'l-İmâm el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 1/286; Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed eş- el-Mısırî Şirbînî, *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Bennânî alâ Şerhi'l-Mahallî (Hâşiyetü'l-Allame el-Bennânî alâ şerhi Cem'i'l-Cevami içerisinde)* (Darü'l-Fikr, ts.), 1/48. Ezeli kelâma hitap denmeyeceği şeklindeki görüşün mütekaddim ulemaya nispet edilmesinden hareketle Temel Kacır, Eş'ârî'nin ezeli kelâmı hitap olarak adlandırmadığını öne sürmüştür. Metin içerisinde Eş'ârî ulemasından yapmış olduğumuz alıntılar ise Eş'ârî'nin ezeli kelâma hitap denilebileceği şeklindeki görüşü benimsediğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kacır'ın konuyla ilgili aktardıklarını daha iyi değerlendirmek adına burada ifadelerine yer vermemiz uygun olacaktır: "Kelâmın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını gerekli gören başta İmam Eş'ârî olmak üzere mütekaddim Eş'ârîler ezeli kelâmı hitap olarak isimlendirmemiştir..." (Bkz. Kacır, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", 1225. "Kelâmın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını zorunlu görenler, ezeli kelâmı hitap olarak isimlendirmemiş ve ezeli kelâmı; emir, nehiy, haber vb. şekillerde kısımlara da ayırmamışlardır. Bunlara göre ezeli kelâmın hitap olarak isimlendirilmesi ma'dûma hitabı gerekli kılar ki, bu abesle iştigal olur. Ayrıca bu durum, ezeli olan kelâmın hâdis olmasını da gerektirir. Bu görüşe göre hitap ve hüküm ezeli değil, hâdistir. Başta İmam Eş'ârî olmak üzere mütekaddimun Eş'ârîlere nisbet edilen bu görüş, onların hükmün kadim olduğuna dair görüşleriyle tezat teşkil eder gibi görünse de aslında aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı farklı şekillerde izah edilmiştir..." (Bkz. Kacır, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", 1233. Öncelikle burada "mütekaddimun" şeklindeki ifadenin Kacır'ın söylemlerindeki gibi İmam Eş'ârî'yi kapsamadığını belirtmek gerekir. Kaynaklarda ezeli kelâmın emir vd. türlere ayrıldığı ve hitap olmadığını benimseyen mütekaddimunun İbn Küllâb ve Kalânîsi olduğu ve Eş'ârî'nin buna muhalif olduğu açıkça ifade edilmektedir. Her ne kadar mütekaddimun ifadesi İbn Haldun'dan bu yana kelâm ilminde daha çok Gazzâlî öncesi için kullanılıyorsa da burada kastedilenin mezkûr isimler olduğu ve bunların Eş'ârî'den

taalluku” konusunu ele alırken aktaracağımız kelâm-ı nefsinin taallukuna dair görüşlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²⁸⁷

Hitap sözcüğünün sözlükteki anlamına yer verirken aktardıklarımıza bakıldığında, Cüveynî’nin de tıpkı Eş’ârî gibi kelâma hitap demekle bir sakınca görmediği söylenebilir. Nitekim kelâma hitap denemeyeceğini öne süren usulcülerin en temel eleştirisi dilsel açıdan bunun doğru olmayacağı şeklindedir. Cüveynî ise hitap kelimesinin dilsel açıdan kelim ve türevleriyle eş değer anlamda kullanılabileceğini belirtmiştir. Bu durum onun kelama hitap denemeyeceğini öne süren usûlcülerin düşüncesine katılmadığını göstermektedir.²⁸⁸

Sübkî, Râzî’nin şer’î hüküm tanımında hitap kavramını kullanmasını gerekçe göstererek, ezeli kelâmın hitap olarak adlandırılacağı şeklindeki görüşü benimsediğini nakleder. Aynı şekilde Sübkî’ye göre Râzî’ye tabi olarak hitap kavramını kullanan Beyzâvî de bu görüşü benimsemektedir.²⁸⁹ Daha sonra Sübkî, hitabın kelâm anlamında kullanıldığını ve kelâmcıların nezdinde meşhur olduğu üzere kelâmdan kastın kelâm-ı

önce yaşayan kimseler olmasına karşın, “ashâb” nitelendirmesi altında mütâlâa edildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/270.

²⁸⁷ Burada tekrara düşmeme adına Eş’ârî’nin taalluk ile ilgili görüşlerinin incelemesi asıl mahalli olan taalluk kısmına bırakılmıştır. Ancak yeri geldiğinde yukarıda Eş’ârî’ye nispet edilen görüşün tam anlaşılabilmesi için, konu ele alınırken Eş’ârî’nin buradaki görüşüne atıf yapılacaktır.

²⁸⁸ Cüveynî, son dönem eseri olarak bilinen *el-Burhân* adlı eserinde ileride detaylı olarak ele alacağımız ma’duma yönelik hitap meselesini ele almış ve burada kendisinden aktardığımız düşünceye ve bunun ileride zikredeceğimiz zorunlu sonuçlarına mesafeli bir duruş sergilemiştir.

²⁸⁹ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/43. Sübkî’nin Râzî ve Beyzâvî’ye bu görüşü atfetmesi kelâmı ezelde hitap olarak adlandırmayanların hitap kavramını şer’î hüküm tanımında kullanmayacakları varsayımına dayanmaktadır. Aynı gerekçeden hareketle İsnevî de Beyzâvî’nin ezeli kelâmı hitap olarak adlandırdığını belirtmiştir. (Bkz. İsnevî, *Nihâyetü’s-Sü’l*, 1/34. Bir sonraki başlık altında detaylı bir şekilde ortaya konulacağı üzere bu varsayımın genel geçer olarak kabul edilmesi vâkıya aykırıdır. Dolayısıyla tek başına bu durum, mezkûr usûlcülerin bu görüşü savunduğuna zorunlu bir şekilde delâlet etmemektedir. Bununla birlikte Râzî özelinde Sübkî’nin kanaatini destekleyecek nitelikteki açıklamalara rastlamak mümkündür. Râzî, şer’î hükmü tanımlamasının ardından Mu’tezile’nin itirazlarına yer verdiği sırada hitabın kelâm anlamında olduğunu ve kelâmın da kadim olarak kabul edildiğini açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî’nin hüküm tanımında kullandığı hitap kavramıyla kelâm-ı nefsiyi kastettiği ortadadır. (Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/90. Beyzâvî’ye gelince Sübkî, Beyzâvî’ye ait metnin bir nüshasında şer’î hüküm tanımında “kadim hitap” denildiğini diğerinde ise sadece “hitap” sözcüğünün kullanıldığını aktarmaktadır. Bu durumda ilk nüshaya göre hitap kelimesi nefsi ve lafzi kelim anlamlarında müşterek bir lafız anlamındayken, ikinci nüshaya göre bunlardan yalnızca biri için hakiki anlamda kullanılabilir. (Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/43-44. İlk nüsha esas alındığında Beyzâvî’nin açıkça kelâm-ı nefsiye hitap dediği kabul edilmek durumundadır. Diğer nüsha esas alındığı takdirde ise Beyzâvî’nin burada Sübkî’nin de belirttiği gibi hitabı kelâm-ı nefsi anlamında kullandığı tespiti kuvvetle muhtemel doğru gözükmektedir. İlk nüshadaki hitabın kadim oluşuna vurgu ve Râzî’de olduğu gibi Mu’tezilenin itirazından hareketle hükmün kadim olduğunun belirtilmiş olması da bunu destekleyen göstergelerdir. Dolayısıyla her iki halde de Beyzâvî’nin konuyla ilgili görüşünün ezeli kelâma hitap diyen usûlcülerin düşüncesine paralel olduğu rahatlıkla söylenebilir.

nefsî olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰ Buna göre onun kelâm-ı nefsiye hitap denilebileceği şeklindeki görüşü kelâmcıların çoğuna nispet ettiği anlaşılmaktadır.

Şer‘î hükümün tanımı bağlamında konuyla ilgili görüşünü belirten İsnevî ise şer‘î hüküm tanımındaki “hitap” kavramıyla kastedilenin kelâm-ı nefsî olduğunu vurgulamıştır. Hitabın sözlükte “tevcih” anlamına geldiğini belirten İsnevî, burada hitap ile tevcihin kastedilmiş olmasının mümkün olmadığını, zira tevcihin hüküm olmadığını ifade etmiştir.²⁹¹ Dolayısıyla buradaki kullanımda mecazen hitabın mastar anlamı değil de kendisiyle hitabın yapıldığı (mâ hûtibe bihî) kelâm kastedilmektedir.²⁹² Kelâm ise hitabın mastar anlamı olan tevcîh gibi hakiki bir muhatabı zorunlu bir şekilde gerektirmemektedir.²⁹³ Ancak hitabın kelâm-ı nefsî anlamında kullanılmış olması zamanla usûlcüler açısından mecazî bir kullanım değil de, örfî bir hakikat halini almıştır.²⁹⁴ Yine birçok müteahhir usûlcünün ezeli kelâma hitap denilebileceği görüşünü burada naklettiğimiz gerekçelere benzer şekilde savundukları görülmektedir.²⁹⁵

Konuyla ilgili aktardıklarımızdan da anlaşılabileceği üzere genel temâyülün kelâmın hitap olarak adlandırılabilirliği görüşünün paralelinde olduğu söylenebilir.²⁹⁶ Bununla birlikte birçok usûlcü meseleye dair bir görüş belirtmek yerine, tartışmayı çözümlemeye ve tarafların görüşlerini tahkik etmeye çalışmıştır. Bu meyanda birbirinden farklı

²⁹⁰ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/44.

²⁹¹ Molla Fenârî şer‘î hüküm tanımındaki hitap kavramının kelâm anlamında değil de “tevcih” anlamında kullanılmış olmasının daha yüksek bir ihtimal olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre “tevcih” hitap sözcüğünün sözlük anlamıdır ve asıl olan sözlük anlamının kastedilmiş olmasıdır. (Bkz. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi’ fi Usûli’ş-Şerâi’*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 1/200. Ancak hüküm tanımına dair Eş‘ârî usûlcülerden naklettiklerimiz göz önünde bulundurulduğunda hitap kavramından kastedilenin “tevcih” olması oldukça düşük bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Kaldı ki tanımın devamındaki hitabın iktizâ ve tahyir anlamları tevcih için mümkün değildir. Zira ancak kelâm iktizâ ve tahyir anlamlarına gelebilir. Söz konusu görüşün eleştirisi için bkz. Birmâvî, *el-Fevâidü’s-Seniyye*, 1/164; Molla Gürânî, *ed-Dürerü’l-Levâmi’*, 1/216; Attar, *Hâşiyetü’l-Attar alâ Cem’i’l-Cevâmi*, 1/68. Muhammed Ebü’n-Nur Zühre, *Usûlü’l-Fıkh* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türa, 1992).

²⁹² İsnevî, *Nihâyetü’s-Sü’l*, 1/31. İsnevî’nin şer‘î hüküm tanımındaki “hitap” sözcüğünün kelâm-ı nefsî anlamında olduğu şeklindeki açıklama modern dönemde yazılan birçok usûl eserinde de tekrarlanmıştır. Örnek olarak bkz. Muhammed Mustafa Şelebi, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî* (Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1986), 65; Muhammed Ebü’n-Nur Zühre, *Usûlü’l-Fıkh* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türa, 1992), 35; Celaleddin Abdurrahman, *Gayetü’l-Vusûl ilâ Dekâik-i İlmi’l-Usul* (Matbaatü’l-Ceblâvi, 1990), 146; Muhammed Ali Cum‘a, *el-Hükümü’ş-Şer‘î inde’l-Usûliyyin* (Kahire: Dârü’s-Selam, 2002), 47.

²⁹³ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telviḥ*, 1/23; Mutî, *Süllemlü’l-Vüsûl*, 1/50.

²⁹⁴ Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî Mahallî, *el-Bedrü’t-Tâli’ fi Halli Cem’i’l-Cevâmi* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1/85; Mutî, *Süllemlü’l-Vüsûl*, 1/47.

²⁹⁵ Zekerîyyâ el-Ensârî, *Hâşiyetu Şeyhilislam Zekerîyyâ el-Ensârî*, 1/200-201.

²⁹⁶ Ahmed b. Abdurrahman b. Musa Zelitini el-Karavi Halulu, *ez-Ziyâü’l-Lâmi’ Şerhu Cem’i’l-Cevâmi’ fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 1/268.

açıklamalara rastlanılmaktadır. Aşağıda ilgili açıklamalar ele alınmış ve tartışmanın şer‘î hüküm tanımı özelinde sebep olacağı sonuçlar incelenmiştir.

2.2.2.3. Tartışmanın mahiyeti ve tarafların görüşlerinin tahkiki

İncelemesi sadedinde olduğumuz tartışmanın sebep ve sonuçlarının neler olabileceği, müteahhir usûlcülerin konuyu ele alırken esas odak noktası olmuştur. Tartışmanın sağlıklı bir zemine oturtulması için son derece önemli olan bu durumun, farklı açıklamalara konu olduğu görülmektedir. Söz konusu farklı açıklamalar takip edildiğinde ise temelde bunların birkaç isme dayandığı görülecektir. Bu bağlamda öncelikle tespit edebildiğimiz bu isimlerin açıklamalarına yer verilecek, ardından bunların değerlendirilmesi yapılacaktır.

Ezeli kelâma hitap denilip denilemeyeceği şeklinde bir tartışmaya yer veren İbn Hâcib görüş tercih etmeksizin tartışmanın varlığına işaret etmekle yetinmiştir.²⁹⁷ Daha sonra bu metnin şârihleri söz konusu tartışmayı çözümlemeye çalışmışlardır. İbn Hâcib’in metninin aynı zamanda ilk şârihi olan Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), söz konusu tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu belirtmiştir. Buna göre hitabı “hazır olana anlaşılır kılma gayesiyle iletilen lafız” olarak tarif edenler ezelde muhataplar henüz mevcut olmadığı için ezeli kelâma hitap dememişlerdir. Ancak hitabı mutlak anlamda anlaşılma vasfına sahip olan kelâm olarak tarif edenler ezeli kelâma hitap demişlerdir.²⁹⁸ Şîrâzî’nin talebesi Şemsüddîn İsfahânî (ö. 749/1349) de meseleyi hocasıyla aynı şekilde değerlendirmiştir.²⁹⁹

İbn Hâcib’in eserinin bir başka şârihi İcî’ye göre de mezkûr ihtilafın arkasında “hitap” sözcüğünün nasıl anlaşılacağına dair tartışma yatmaktadır. İcî’ye göre ezeli kelâmı hitap diye adlandıranlar hitap kavramını şöyle tarif etmişlerdir: “Hitap anlaşılacağı bilinen kelâmdır.”³⁰⁰ Kelâma hitap demeyi uygun bulmayanlar ise bu sözcüğü şöyle tarif etmişlerdir: “Hitap anlaşılan kelâmdır.”³⁰¹ İcî, hitap sözcüğündeki bu ihtilafa bağlı olarak hükmün kadîm veya hâdis olarak kabul edileceğini ifade etmektedir. Buna göre ilk tarif esas alındığında kelâm ezelde hüküm olacakken, ikinci

²⁹⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe’s-Sûl*, 1/283.

²⁹⁸ Mahmûd b. Mes‘ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şâfiî Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Muhtasari’l-Muntehâ* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Blm., 499) vr. 55a.

²⁹⁹ Şemsüddîn İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, 1/332.

³⁰⁰ “إنه الكلام الذي علم أنه يفهم”

³⁰¹ “هو الكلام الذي أفهم”

tarife göre kelâmın hüküm olarak kabul edilmesi hâdis olmaktadır.³⁰² İcî, kelâmın hüküm olarak değerlendirilebilmesini hitap olarak kabul edilmesine bağlı açıklamakta ve hükümün kıdem veya hudûsunun hitabın kıdem veya hudûsuna bağlı olduğuna işaret etmektedir. Ancak tartışmanın lafzî bir tartışma gibi aktarılmasına rağmen, zikredilen sonucun önemli bir ayrım olması, burada lafzî ihtilaftan kastın sonuç doğurmayan anlamında olmadığını yalnızca dilsel bir kaynağı bulunduğuna işaret edilmek istendiğini göstermektedir.³⁰³ Nitekim Zerkeşî aynı sonucu gerekçe göstererek tartışmanın manevi bir ihtilaf olduğunu vurgulamıştır.³⁰⁴

Cürcânî (ö. 816/1413), İcî'nin tartışmanın her iki tarafı adına yer verdiği tanımları şerh ederek meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Buna göre ilk tanımda geçen “anlaşılacağı bilinen” kaydıyla, kelâmın bilkuvve (potansiyel) anlamda anlaşılır olabilmesi değil, bilfiil anlaşılacağının bilinmesi kastedilmektedir. Yani ezelde kelâmı hitap olarak adlandıranlar, kelâmın ileriye dönük kesin bir şekilde muhatapla buluşacağını referans alarak ona hitap diyebilmişlerdir. Buradaki kesinliği sağlayan faktör ise bir başka ezeli sıfat olan ilimdir. Ancak ikinci tanımlı benimseyenler “anlaşılan” kaydıyla kelâmın hitap olarak değerlendirilebilmesi için gerçekleştiği anda bilfiil anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir.³⁰⁵

Söz konusu ihtilafı tahkik etmeye çalışan bir başka isim ise Takiyyüddîn es-Sübkî'dir (ö. 756/1355). Sübkî konuyla ilgili Bâkılânî'nin görüşünü aktardıktan sonra, bu görüşün benimsenmesi halinde şer'î hüküm tanımında hitap sözcüğünün kullanılamayacağını belirtir. Zira şer'î hüküm kadimdir. Dolayısıyla hitap sözcüğü ezeli kelâm için kullanılamıyorsa bu görüşü benimseyenler şer'î hüküm tanımında “hitap” yerine “kelâm” ifadesini kullanmalıdırlar.³⁰⁶ Daha sonra Sübkî, bu tartışmadan

³⁰² İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, 2/124. İcî'nin tahkiki doğrultusunda yapılan başka açıklamalar için bkz. Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/16-17; Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-Levâmi*, 2/300-301.

³⁰³ Mutî, *Süllemi'l Vüsûl*, 1/50-51; Şirbînî, *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Bennânî*, 1/138.

³⁰⁴ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevami' li-Tacettin es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullah Rebî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999), 1/91.

³⁰⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü's-Sa'd ve'l- Cürcânî*, 2/127. Benzer bir açıklama için bkz. Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-Levâmi*, 2/300. Leknevî, Cürcânî'nin bu açıklamasına itiraz ederek ezeli kelâma hitap diyenlerin nezdinde kelâmın bilfiil muhatap ile buluşacağının bilinmesinin şart olmadığını; bi'l-kuvve kelâmın anlaşılmaya elverişli olmasının yeterli kabul edildiğini belirtmektedir. Leknevî, *Fevatihü'r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi's-Sübut*, 1/47.

³⁰⁶ Takiyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/43.

hareketle, hitap sözcüğünün anlamına dair iki görüşün olduğunu aktarmaktadır. Bunlardan ilki hitabın mutlak anlamda kelâm anlamına geldiği şeklindeyken, ikincisine göre hitap, kelâmdan daha dar kapsamlı olup, “bir başkasına tevcih edilen kelâm” anlamındadır.³⁰⁷

İbnü'l-Hümâm'a göre ise tartışmanın tarafları arasında hakiki bir ihtilaf söz konusu değildir. Ezelde kelâma hitap diyenler talep anlamının Allah ile kaim olmasını göz önünde bulundurarak kelâma hitap derken, hitabın ezeli kelâm için kullanılmasını doğru bulmayanlar kelâmın ezelde muhataba tevcih edilmemiş olmasını gerekçe göstererek ezeli kelâmı hitap olarak adlandırmamışlardır. Buna göre kelâma ezelde hitap demeyenler aslında ileride detaylı olarak izah edeceğimiz taalluk-i tencîziyi kastederek bundan kaçınmışlardır.³⁰⁸

Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ise tartışmanın aslında hitap sözcüğünün hakiki anlamda kullanılmasına ilişkin olduğunu vurgulamaktadır.³⁰⁹ Buna göre ezelde kelâma hitap denilemeyeceğini savunanlar hakiki anlamda olmasa da mecazen ezeli kelâmı hitap olarak adlandırmaktadırlar.³¹⁰ Kelâma ezelde hakiki anlamda hitap diyenler ise Mahallî'ye göre, ma'dûmun mevcut konumuna tenzil edilerek kelâmın ezelde hakiki anlamda hitap olduğunu yani ma'dûma tevcih edildiğini benimsemişlerdir.³¹¹

Buraya kadar aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, ezelde kelâmın hitap olarak adlandırılmasına ilişkin ekol içi ihtilafı çözümlemeye çalışan kişilerin yaklaşımları birbirinden farklılık göstermektedir. Bu farklılık hem tarafların görüşlerinin tahkikinde hem de tartışmanın semeresinin ne olduğu noktasında kendisini göstermektedir.

³⁰⁷ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/44.

³⁰⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir*, 215.

³⁰⁹ Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli*, 1/121.

³¹⁰ Zekerıyyâ el-Ensârî, *Hâşiyetu Şeyhilislam Zekerıyyâ el-Ensârî*, 1/286; Attar, *Hâşiyetü'l-Attar alâ Cem'i'l-Cevâmî*, 1/179.

³¹¹ Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli*, 1/121. Burada hitabın ezelde gerçekleşmesi fâili mecâzi olan ma'dûmun fâili hakiki olarak takdir edilmesine bağlı mümkün olmaktadır. Ancak bu noktada söz konusu takdirin ezelde kelâma hitap dememizi mecâzi kılacağı şeklinde itiraz edilmiştir. Zira bilkuvve olanın bilfiil olan anlamında kullanılması mecâzi bir kullanımdır. Bu mecaz türü hakkında detaylı bilgi için (bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/557. Bu itiraza mecâziliğin hitap ile alakalı olmadığı, zira Allah'ın ilminde ma'dûmun mâlûm olduğu ve dolayısıyla Allah hakkında bir tenzilin söz konusu olmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Buna göre ma'dûmun mevcut konumuna tenzil edilmesi aslında yalnızca ıstılah ehlinin ma'dûma hitabı anlaşılır kılmak için kullandıkları bir söylemdir. Detaylı bilgi için bkz. Şirbîni, *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Attâr*, 1/180.

Tarafların görüşlerini tahkik sadedinde Mahallî dışındakilerin detaylarda farklılaşmakla birlikte hitap sözcüğünün etimolojisinden hareketle tarafların görüşlerini tahkik ettikleri görülmektedir. Buna göre kelâmın hitap anlamını kazanması için tevcih edilmesi gerektiğini öne sürenler ezelde tevcihin gerçekleşmemiş olmasına binaen ona hitap demezken, tevcihin bilfiil ezelde gerçekleşmesini gerekli görmeyen usûlcüler ezeli kelâma hitap demişlerdir. Dikkat edilirse her iki durumda da tevcihin ezelde gerçekleşmediği varsayılmış ve tartışma bunun üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Mahallî'nin açıklamalarına bakıldığında ise ezelde kelâma hitap diyenlerin ma'dûmun mevcut konumuna tenzil edilmesini kabul ederek bizâtihi tevcihin gerçekleştiğini benimsedikleri, bunu kabul etmeyenlerin ise kelâmın ezelde değil de muhatap ile birlikte tevcih edildiğini benimsedikleri görülmektedir.

Her iki açıklamadaki ihtilafın sebebi, taalluk konusu göz önünde bulundurulduğunda açıklanabilmektedir. Tartışmayı hitap sözcüğünden hareketle ele alanlar ezelde manevi taallukun varlığını kabul edip tencîzi taalluku kabul etmeyen usulcülerin perspektifinden meseleyi değerlendirmişlerdir. Haliyle bu durum onların ezelde kelâmın tevcih edilmediğini bir ön kabul olarak benimsemesini gerektirmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın tarafların görüşlerini zikretmesinin hemen akabinde taalluk-i tencîziyi her iki kesim arasındaki ihtilaf noktası olarak belirtmesi ve Emîr Pâdişah'ın (ö. 987/1579) kesin bir şekilde ezelde tevcihin gerçekleşmemiş olduğunu vurgulaması da bu kanaati destekler niteliktedir.³¹²

Diğer taraftan Mahallî'nin ezeli kelâma hitap denilişini ma'dûmun mevcut konumuna tenzili şeklinde açıklaması manevi taallukun yanı sıra tencîzi bir taalluku da gerektirmektedir.³¹³ Muhaşşî Abdurrahmân eş-Şirbîni (ö. 1908) de Mahallî'ye benzer şekilde meseleyi açıklamış ve tartışmanın hitap sözcüğünün anlamından kaynaklanmadığını açıkça ifade etmiştir.³¹⁴ Şirbîni'nin şu ifadeleri de bu duruma delâlet etmektedir:

Kim ki kelâma hitap denilmesini hakiki bir adlandırma olarak kabul etmişse Allah'ın ilminde mevcut olan ma'dûmun bilfiil mevcûd konumuna tenzil edilmesini yeterli

³¹² Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr* (Mustafa el-Babî el-Halebi, 1931), 2/131.

³¹³ Abdurrahman b. Câdullah Bennânî, *Hâşiyetü'l-Allâme el-Bennânî alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (Dar'ü'l-Fikr, 1937), 1/140.

³¹⁴ Şirbîni, *Tahrîr alâ Hâşiyeti'l-Attâr*, 1/138.

görmüştür. Nasıl ki hâlihazırda bilfiil mevcut olana hitap onun anlaması için yeterliyse, aynı şekilde ezelde ma'dûmun varlığının bilinmesi de ona hitap edilmesi için yeterlidir. Şöyle ki hüküm ezelde ona *tevcih* edilmiş olup, varlığa geldikten sonra bunu anlaması ve gereğini yerine getirmesi istenmiştir. Bu durumda hitabın kelâm anlamında kullanılması hakiki anlamda olmaktadır... Böylece muhatap mevcut konumuna tenzil edilmiş, kendisine hitap edilmiş ve bu hitap söz konusu tenzilden sonra vâki olmuştur.³¹⁵

Görüldüğü üzere burada ezelde ma'dûma yapılan hitap mevcûda hitaba benzetilmekte, hitabın tevcih edildiği ve vakî olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Bundan hareketle Mahallî'nin yapmış olduğu bu açıklamayı kelâmın kadim tencîzi taallukunu kabul eden usûlcülerin perspektifinden yapılan bir tespit olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Bu açıklama Mahallî'nin konunun devamında ilâhi kelâmın işitilmesi meselesine değinmesini gerektirmiştir. Nitekim bu açıklamaya göre ezeli kelâma hitap demeyenler kelâmın nefsî olsun lafzî olsun ancak muhatabın varlığıyla işitilebileceğini ve hitap özelliği kazanabileceğini benimsemişlerdir. Bu durumda özellikle kelâm-ı nefsînin işitilebilir olup olmadığına dair tartışmalara yer verilmiş ve kelâmın hangi durumlarda hakiki anlamıyla hitap olacağı saptanmaya çalışılmıştır.³¹⁶

Burada tarafların taalluk anlayışının hesaba katılmadan yapılacak genellemelerin kapsayıcı olmaktan uzak ve yer yer çelişik olacağını göstermek amacıyla bahsi geçen her iki açıklamayı karşılaştırmamız gerekmektedir. Yapılan açıklamalardan ezeldaki kelâmın hitap olarak adlandırılmasında dört kesimin ortaya çıktığı görülmektedir: (i) Ezelde kelâmın tevcih edilmemiş olduğunu ve bundan dolayı hitap olmadığını öne sürenler. (ii) Kelâmın ezelde tevcih edilmemiş olmakla birlikte ileriye dönük tevcih edileceği bilindiğinden hitap olduğunu öne sürenler. (iii) Kelâmın ezelde bilfiil tevcih edildiğini ve bundan dolayı hakiki anlamda hitap olduğunu öne sürenler. (iv) Kelâmın ezelde tevcih edilmediğini dolayısıyla hakiki anlamda hitap olmadığını benimseyenler. Tartışmayı hitap sözcüğünden hareketle ele alanların mezkûr açıklamalarına göre (iii) şık kapsamında yer alan kimse bulunmamaktadır. Zira onlar meseleyi tevcihin olmadığı kabulüne bağlı izah etmişlerdir. Bu ise ezelde tevcihin ve tencîzi bir taallukun olduğunu

³¹⁵ Şirbînî, *Takrîr alâ Hâşiyeti 'l-Bennânî*, 1/138. Çevirinin orijinali şöyledir:

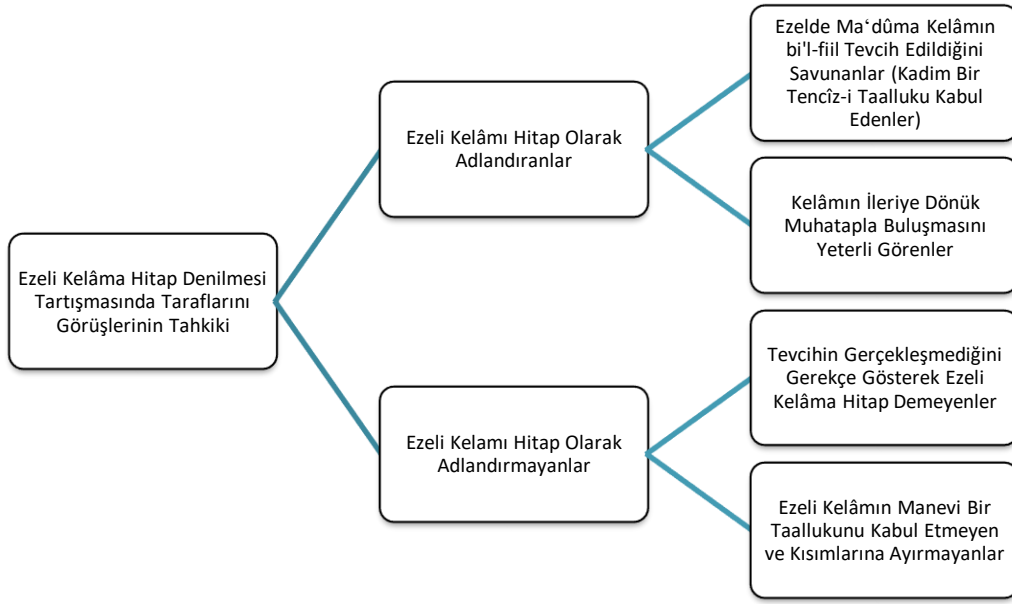
” یعنی أن من قال أن التسمية حقيقية نزل المعدوم الذي علم الله أنه يوجد منزلة الموجود بالفعل في كفاية خطابه فكما أن الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه الآن كذلك من سيوجد خطابه في الأزل كاف بمعنى أنه توجه عليه حكم في الأزل لما بفهمه ويفعله فيما لا يزال وحينئذ فإطلاق الخطاب على ذلك حقيقة... إنه نزل المخاطب منزلة الموجود وخطب فوقه الخطاب بعد التنزيل المذكور “

³¹⁶ Mahallî, *el-Bedrî't-Tâli*, 1/121.

benimseyen usûlcüleri bu açıklamanın dışında bırakmaktadır. Ayrıca (ii) ve (iv) şıklardaki seçeneklerin de çeliştiği gözükmemektedir. Zira tartışmayı hitap sözcüğünden hareketle ele alanlara göre (ii) şıkta zikredilen durum kelâma ezelde hitap deme gerekçesi iken, Mahallî'ye göre aynı durum (iv) şıkta mutlak anlamda ezeli kelâmı hakiki anlamıyla hitap olarak adlandırmamanın gerekçesi olarak sunulmuştur.

Bu karşılaştırmadan da anlaşılacağı üzere, yapılan açıklamaların hem birbirini değillemesi hem de kapsayıcı olmaktan uzak oluşu bunların her ne kadar geçerli bazı yönleri bulunsu da bağımsız olarak ele alındıklarında söz konusu tartışmayı çözümlemeye yetersiz kalacağını göstermektedir. Bu durumda tartışmayı çözümlemek için tarafların taalluk anlayışlarını hesaba katarak ilgili açıklamaları bir bakıma cem' etme zorunluluğu hâsıl olmaktadır. Bu bağlamda ezeli kelâmı hitap olarak adlandıran iki kesimin olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, kelâmın kadîm tencîzi taallukunu kabul eden usûlcülerdir. İkinci kesim ise kelâm-ı nefsînin manevi taallukunu kabul eden ama kelâmın ezelde ma'dûma tevcih edilmediğini, tevcihin muhatabın varlığıyla gerçekleştiğini benimseyen usûlcülerdir. Ancak bu kesim hitap kavramının sözlükte kelâm için kullanılmış olmasını ve/veya kelâmın ileriye dönük kesin bir şekilde muhatapla buluşacağını bilinmesini öne çıkararak ezeli kelâma hitap demişlerdir. Ezeli kelâma hitap demeyenler de iki kısımda ele alınabilir. Bunlardan ilki, kelâmın emir vd. türlerine ayrılmadığını ve taallukun tümüyle hâdis olduğunu öne süren İbn Küllâb ve Kalânisi gibi isimlerdir.³¹⁷ Ezelde kelâma hitap demeyen diğer kesim ise ezelde manevi taalluku kabul eden ama hitap sözcüğünün anlamı olan tevcihin bilfiil gerçekleşmemesini gerekçe göstererek ona hitap demekten imtina eden gruptur.

³¹⁷ Krş. Dn. 282



Şekil 3. Ezeli Kelâma Hitap Denilmesi Tartışmasında Taraflarını Görüşlerinin Tahkiki

2.2.2.4. Tartışmanın şer'î hüküm bağlamında sonuçları

Tartışmanın sonuçlarıyla ilgili kısma geldiğimizde, tartışmayı çözümlemeye çalışan usûlcülerin bir kısmının tartışmaya ilişkin herhangi bir sonuca yer vermediği, diğer bir kesimin ise önemli sayılabilecek bazı sonuçlar zikrettiği görülmektedir. Bu sonuçlar şer'î hüküm tanımının cinsi olan “hitap” kavramıyla ilişkili olduğu için doğrudan şer'î hüküm tanımına ilişkindir.

Tartışmaya ilişkin zikredilen belki de en önemli sonuç İcî'nin, bu tartışmaya bağlı olarak hükmün kadim veya hâdis olacağını belirtmesidir. Bununla birlikte tıpkı İcî gibi tartışmayı “hitap” sözcüğünün etimolojisinden hareketle çözümleyen Kutbuddîn Şîrâzî, İsfahânî ve İbnü'l-Hümâm gibi isimlerin İcî'nin aksine böyle bir sonuca değinmediklerinin altını çizmek gerekir. Bilakis bu kişiler İcî'nin aksine tartışmanın sonuç doğurmayan anlamında lafzî bir tartışma olduğunu vurgulamışlardır. İcî'nin belirttiği bu sonuç mutlak anlamda doğru kabul edildiği takdirde, Eş'ârîler arasında şer'î hükmün kıdem veya hudûsuna ilişkin bir tartışmanın olduğunu ve Bâkılânî, Gazzâlî, Âmidî ve Karâfî gibi isimlere göre hükmün hâdis bir olgu olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Ne var ki, ezeli kelâma hitap demeyen mezkûr usûlcülerin beyanatlarını incelediğimizde şer‘î hükmü kadim bir olgu olarak benimsedikleri anlaşılmaktadır. Şimdi sözü edilen usûlcülerin açıklamalarını incelemeye geçelim.

Daha önce de geçtiği üzere Bâkılânî şer‘î hüküm meselelerini müstakil bir başlık altında zikretmemiştir. Dolayısıyla onun doğrudan şer‘î hükmün kıdemine veya hudûsuna ilişkin bir ifadesine rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte teklif ve emir konusu kapsamında dile getirdiklerinden konuya ilişkin görüşünü çıkarsamak mümkün görünmektedir. O, ezeli emri ele alırken bunun îcab anlamında olmadığı şeklindeki itiraza, ezeli emrin muhatabın var olduğunda teklif şartlarını taşıması takdiriyle îcab anlamında olacağını söylemiştir.³¹⁸ Buna göre şer‘î bir hüküm olan îcab ezeli emirle birlikte mevcuttur. Dolayısıyla Bâkılânî’nin bu bağlamda şer‘î hükmün ezeliliğini kabul ettiği söylenebilir.

Gazzâlî de “ezeli emri ma‘dûm hakkında ilzâm ifade edecek şekilde sabit kabul ediyor musunuz?” şeklindeki soruya, mevcut olmasının takdir edilmesiyle “evet”, cevabını vermiştir.³¹⁹ Böylece onun da tıpkı Bâkılânî gibi şer‘î hükmün bir kısmı olan îcabı ve dolayısıyla şer‘î hükmü ezeli kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Âmidî ise ma‘dûma yönelik teklifin ve iktizânın ezeli olduğunu birçok farklı bağlamda vurgulamış ve bu düşünceye karşı öne sürülen argümanlara cevaplar vermiştir.³²⁰

Şer‘î hükmün kıdemine yönelik en net vurgu ise Karâfî tarafından yapılmıştır. Nitekim onun ezeli kelâmı hitap olarak adlandırmamasının arkasında şer‘î hükmün kadim olduğu gerçeğine karşı gösterdiği hassasiyet yatmaktadır.³²¹

Bütün bunlar gösteriyor ki, mezkûr usûlcülerin ezeli kelâma hitap dememiş olmalarından hareketle şer‘î hükmün kıdemini kabul etmediklerini söylemek vâkıya uygun düşmemektedir. Bu usûlcülerin şer‘î hükmün kıdemini yansıtan ifadelerinin yanı

³¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve l-Îrşâd*, 440.

³¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/161.

³²⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli l-Ahkâm*, 61; Âmidî, *Gâyetü l-Meram fî İlmi l-Kelam*, 105.

³²¹ Karâfî, *Şerhu Tenkihi l-Fusûl*, 69.

sıra Eş'arî gelenek içerisinde şer'î hükmün kadîm oluşu üzerinde icmânın olduğu da aktarılmıştır.³²²

Bununla birlikte İcî'nin söz konusu tartışmanın tarafları olarak mezkûr isimleri değil de İbn Küllab gibi ezelde kelâmın emir vd. kısımlarına ayrılmadığını ve dolayısıyla hitap olamayacağını öne süren kişileri kastetmiş olması da akılda bir ihtimal olarak belirmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bunların şer'î hükmü hâdis kabul ettikleri bilinmektedir. Fakat birçok usulcî, söz konusu tartışmada ezeli kelâma hitap demeyen kişilerin yukarıda ismi geçen kişiler olduğunu belirtmektedir.³²³ Yine ikinci bir ihtimal olarak İcî'nin bu farklılıkla tencîzi taalluku vurgulamak istediği düşünülebilir. Buna göre ezeli kelâma hitap demeyenlere göre hükmün hâdis olması bilfiil kulların fiillerine bitişmesinin hudusluğu anlamındadır. Yoksa hükmün ezeldeki varlığının büsbütün inkarı anlamında değildir.³²⁴

Gazzâlî'nin yapmış olduğu tanıma ilişkin İcî'nin zikrettiği sonuca götürecek değerlendirmelerde bulunan başka usûlcüler de mevcuttur. Ebyârî, (ö. 616/1219) Gazzâlî'nin yapmış olduğu tanıma yer vermesinin ardından bu tanımın kelâmın ezelde emir vd. kısımlara ayrılmadığını savunan İbn Küllâb ve Kalânisi'nin görüşünün paralelinde olduğunu söylemiştir. Nitekim bu tanımın zahirine göre taallukun teceddüdü söz konusudur.³²⁵ Ebyârî'nin yaptığı bu yorumun, tanımda yer alan “إِذَا” edatından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Gazzâlî'nin tanımının orijinal hali şu şekildedir: “خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين”³²⁶ Ebyârî'nin Ebyârî; Gazzâlî 326 “خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين” kuvvetle muhtemel bir durum için kullanılan söz konusu edat ile- taallukun ezelde değil de ancak mükellefin varlığı ile birlikte gerçekleşeceğini düşündüğü kanaatine varmış olmalıdır. Fakat Gazzâlî'ye göre ezeli kelâmın ma'dûm hakkında emir olduğunu ve emrin bir ilahi sıfat olarak taalluku gerektirdiğini düşündüğümüzde mezkûr edatın

³²² Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-Levâmi*, 2/302.

³²³ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şafîî Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zeheb*, thk. Ahmed Halife Safiyye (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 2008), 111-112; Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvi, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrir fî Usûli'l-Fıkhi'l-Hanbeli*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin (Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 2/804.

³²⁴ Attar, *Hâşiyetü'l-Attar alâ Cem'i'l-Cevâmi*, 1/90.

³²⁵ Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atrıyye Ebû'l-Hasan Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî (Katar: Dârü'z-Ziyâ, 2013), 1/275-276.

³²⁶ Tanımın tercümesi için bkz. İkinci blm. S. 66

anlamının ezelde de gerçekleşebileceği söylenebilir. Buna Gazzâlî'ye göre emrin şer'î hükmün bir kısmı olan îcab anlamında olduğu da eklendiğinde, onun tanımını ezeli emri reddeden ve şer'î hükmün hâdis olduğunu benimseyen İbn Küllâb'ın düşüncesi ışığında geliştirmiş olmasının mümkün olmadığı söylenebilir.

Tartışmaya dair aktarılan bir başka sonuç ise Sübkî'nin ezeli kelâma hitap demeyenlerin şer'î hüküm tanımında “hitap” kavramını kullanmamaları gerektiğine yönelik tespittir. Sübkî'nin bu tespiti tekrar eden başka usûlcüler de mevcuttur.³²⁷ Buna göre ezeli kelâma hitap demeyen mezkûr usûlcülerin şer'î hükmün kâdemi gereği tanımın cinsi olarak hitap kavramı yerine kelâm kavramını kullanmaları gerekir. Ancak bu sonuç Karâfî'nin geliştirmiş olduğu tanıma istisna edersek daha önceden aktardığımız Gazzâlî ve Âmidî'nin yapmış oldukları tanıma aykırıdır. Zira bu usûlcüler şer'î hükmü hitap kavramı üzerinden tanımlamışlardır.³²⁸

Bu durumda Gazzâlî ve Âmidî'nin şer'î hükmü kadîm kabul etmelerine ve ezeli kelâma hitap dememelerine rağmen şer'î hüküm tanımında hitap kavramını kullanmış olmalarını nasıl açıklamak gerekir?

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), Âmidî'nin yapmış olduğu hitap tanımından hareketle şer'î hüküm tanımında kullanmış olduğu “hitap” sözcüğüyle kastının ilk bakışta kelâm-ı lafzîyi çağrıştırdığını belirtmektedir.³²⁹ Ancak Tehânevî'nin de devamında vurguladığı gibi şer'î hüküm tanımındaki hitaptan kasıt kelâm-ı nefsidir.³³⁰ Ayrıca bu tarz bir açıklama hükmün kendisini ve delilini birbirine eşitleme gibi bir problemi ortaya çıkarmaktadır. ı lafzîye -Âmidî'nin kastının kelâmBu bakımdan ³³¹ hamledilmesi zikredilen sebeplerden ötürü uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.

Bu olguyu izaha çalışan bir başka isim ise Bîrmâvî'dir (ö. 831/1428). Ona göre, ezeli kelâma hitap dememekle birlikte tanımda bu kavramı kullanmış olanlar, kelâmın ezelde her ne kadar hakiki anlamda hitap olmasa da hitaba elverişli oluşunu göz önüne alarak mecâzen bu kavramı kullanabilmişlerdir. Buna göre mezkûr usûlcüler ezelde

³²⁷ Zerkeşî, *Selâsilü 'z-Zeheb*, 111; Merdâvî, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrir fî Usûli'l-Fıkhi'l-Hanbeli*, 2/804.

³²⁸ Gazzâlî ve Âmidî'nin yapmış olduğu şer'î hüküm tanımları için bkz. “ 2.1.2. Gazzâlî ve sonrasında yapılan şer'î hüküm tanımları”

³²⁹ Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, 1/749.

³³⁰ Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, 1/749.

³³¹ Bu görüşün eleştirisi için bkz. Bâberti, *er-Rudûd ve 'n-Nukûd*, 2/17.

muhatap bulunmamasından dolayı hakiki anlamda ezeli kelâm için hitap sözcüğünü kullanmamışlardır.³³² Bununla birlikte kelâmın dönüşeceği durum olmasından ötürü “hitap” kavramı mecâzi bir kullanım olarak tanımda yer almıştır. Zira bir şeyin dönüşeceği durumun onun yerine kullanılması mecâzi bir kullanım olarak kabul edilmektedir.³³³ Bu yorum tartışmanın mâhiyeti ve tarafların görüşlerinin tahkiki bölümünde aktardığımız bilgilerle de uyumludur.

Sonuç olarak ezeli kelâma hitap denilmesinin imkanı ile ilgili tartışmanın hitap sözcüğünün etimolojisi ile kelâm sıfatının taallukuna dair benimsenen görüşler çerçevesinde cereyan ettiği görülmektedir. Bu konularda benimsenen farklı görüşlerin hiçbiri ilk bölümde çerçevesini çizdiğimiz şer‘î hüküm tasavvuruna aykırılık barındırmamaktadır. Zira tartışmaya dair zikredilen sonuçlar yakından incelediğinde şer‘î hükmün ezeli kelâm-ı nefsiye racî olduğu şeklindeki düşüncenin tartışmanın her iki kesimi tarafından da benimsendiği görülecektir. Keza Kârafî’yi istisna ettiğimizde Eş‘ârî usulcülerin tümünün daha önceden ittifak ettiklerini belirttiğimiz şer‘î hüküm tanımındaki en önemli unsur olan “hitap” kavramını muhafaza ettikleri görülmektedir.

2.2.3. Hüküm tanımına dair en net ayrışma: hükmün hitâbın kendisi veya eseri oluşu tartışması

Fıkıh usûlünde geliştirilen şer‘î hüküm tanımları söz konusu olduğunda, tanımın cinsi olarak tercih edilen kavram noktasında bir ayrışmanın olduğu dile getirilmektedir. Buna göre usûlcülerin büyük bir çoğunluğu şer‘î hükmü hitap üzerinden tarif ederken, fukaha “hitabın eseri” veya “medlûlü” gibi ifadeleri tercih etmişlerdir. Modern fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen bu ayrışmada fukahaya nisbet edilen tanımın aynı zamanda

³³² Birmâvî, *el-Fevâidü's-Seniyye*, 1/164. Birmâvî'nin orijinal ifadesi şu şekildedir:

"وعلى هذا فينبغي التعبير بالكلام لا بالخطاب إلا أن يراد باعتبار القوة والتبهيي مجازاً، وقرينته العلم بكون الأزل لا مخاطب فيه؛ فتعذرت الحقيقة"

³³³ Bu mecâz türü ile ilgili detaylı bilgi için (bkz. Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/557. Bu noktada Karâfî'nin Gazzâlî ve Âmidî'nin aksine bu mecâzi kullanıma yer vermek yerine hitabın dildeki hakiki anlamını esas alarak bu kavramı kullanmaya sıcak bakmadığı görülmektedir. Necmeddîn Tuî (ö. 716/1316) Karâfî'nin bu tutumunu daha doğru görmekle birlikte, hitap kelimesinin kullanılması için illa ezelde Allah ile birlikte muhatapların varlığının zorunlu olmadığını ifade etmiştir. (Bkz. Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî Necmüddîn Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyad: Matâbiü's-Şarki'l-Evsat, 1989), 1/251-252.) Öyle görülüyor ki, ezelde kelâmı hitap olarak adlandırmayanların hükmün tanımında hitap kavramını kullanamayacakları şeklindeki söylemin kaynağı da Karâfî'nin hitap sözcüğüne yönelik açıklamalarıdır. Ancak Tûfî'nin de belirttiği gibi, Karâfî'nin söylemleri ve kaygıları hüküm tanımında hitap kavramını kullanmayı mutlak anlamda imkansız hale getirmemektedir.

Hanefî usûlcülere ait olduğu da ifade edilmiştir.³³⁴ Bununla birlikte incelediğimiz modern kaynakların çoğunda Hanefî usûlcülere ayrıca değinilmediğini belirtmemiz gerekir.³³⁵

Fukahaya atfen nakledilen tanımın fakihlerin şer‘î hükmü ele alma cihetiyle uyumlu olduğu ve fıkıhın mantalitesi açısından öne çıkartılmaya daha elverişli bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Zira fakîh en nihayetinde şer‘î hükmü, konu edindiği insan fiillerine dair çıktıkları bağlamında inceler. Bu bakımdan hitabın kendisi değil sebep olduğu sonuçlar odak noktasıdır. Bunun karşısında usûlcü fakihin fiiller ekseninde incelediği bu hükümlerin kaynağı olan “hitabı” ön plana çıkarmıştır.³³⁶

Fukahaya atfedilen söz konusu tanım her ne kadar bazı kaynaklarda Hanefî usûlcülerin tanımı olarak yer alıyorsa da bu tanımı bütün Hanefî usûlcülerin tanımı olarak sunmanın hatalı olacağı da ifade edilmiştir.³³⁷ Nitekim birazdan detaylandıracağımız üzere Hanefî usûlcülerin konuyla ilgili yaklaşımlarının tekdüze bir yapıda olmadığı anlaşılmaktadır. Sözü edilen farklılığın dışında tanımın diğer unsurları açısından lafız düzeyinde bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir. Tanımın cinsine yönelik bu farklılaşmayı anlayabilmek için ise her iki yaklaşımın şer‘î hükme yönelik tasavvurlarını incelemek ve bunun sözü edilen ihtilafa nasıl yol açtığını ortaya koymak gerekir.

Tanımda “hitap” ifadesini tercih eden Eş‘ârî usûlcülerin şer‘î hüküm tasavvuruna ve tanımdaki hitap kavramını tercih sebeplerine şu ana kadar geçen bahislerde yer verildi. Şimdi de bir mukayese imkanı verebilmesi açısından Hanefî usûlcülerin şer‘î hüküm tasavvurları ve kendilerine atfedilen şer‘î hüküm tanımı incelenecektir. Bununla birlikte Hanefî usûlcülerin şer‘î hüküm anlayışlarının detaylı bir analizinin daha farklı çalışmalara ihtiyaç duyacağı belirtilmelidir.

³³⁴ Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986), 41-42; Abdüsselam Arı, “Hüküm Kavramı, Hükümün Kısımları ve Hükümün Konusu”, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, ts.), 47.

³³⁵ Örnek olarak bkz. Muhammed b. Affi el-Bâcûri Hudari, *Usulü'l-Fıkh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969), 20-21; Şelebi, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 67-68; Zekiyyüddin Şa‘ban, *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1971), 217; Abdülvehhab Hallâf, *‘İlmu Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 79; Ali Cum‘a, *el-Hükmü’ş-Şer‘î inde’l-Usûliyyin*, 50; el-Hafnâvî, *Mebâhis’ül Hukmî’ş-Şer‘î*, 86,99.

³³⁶ Şa‘ban, *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 217. Her iki yaklaşım arasındaki farklılığa değinen Zekeriyâ el-Ensârî fıkıh ilminin hüküm kavramına yüklediği anlamın başta usûl olmak üzere mantık ve kelâm gibi ilimlerin hükme yönelik incelemelerinden farklılaşacağını vurgulamaktadır. Detaylı bilgi için (bkz. Zekeriyâ el-Ensârî, *Hâşiyetu Şeyhilislam Zekeriyâ el-Ensârî*, 191-192. Bu durum tanımlardaki ifadelerin arka planını ortaya koymanın önemini göstermektedir.

³³⁷ Baktı, *Şer‘î Hükümün Tanımı ve Aslı İbâha Prensibi*, 81-82.

Hanefî usûlcülerin Eş‘ârîlere nazaran oldukça geç bir dönemde hicri VII. asırdan itibaren şer‘î hükmü tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bununla birlikte Hanefîlerin henüz ilk dönemlerden itibaren şer‘î hükmü “kulların fiillerinin sıfatı” olarak algıladıklarını gösteren birçok delil bulunmaktadır.³³⁸ Dahası bu düşüncenin onların hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımlarının zorunlu bir sonucu olduğu da söylenebilir. Zira genel olarak akılla hüsün ve kubhun bilinebileceğini savunan Hanefîler,³³⁹ haliyle fiillerin şer‘î bildirimden bağımsız akılla keşfedilebilecek birtakım vasıflara haiz olduğunu benimsemişlerdir. Bu kabulün bir yansıması olarak henüz ilk dönemlerden itibaren Mu‘tezileye benzer bir şekilde hüsün ve kubuhtan hareketle “insan fiilini” incelemişlerdir.³⁴⁰

Şer‘î hükmün kelâmî arka planına dair Hanefî-Mâtürîdî bakış açısını yansıtan detaylı bir incelemeyi ise Alâeddîn Semerkandî’nin usûl eserinde görmekteyiz. Semerkandî, şer‘î hükmün hakikatte Allah’ın ezeli bir fiili olduğunu belirtmektedir. Buna göre vâcib, haram, hasen ve kabîh gibi fiile ait bu tür vasıflar esasında “mahkûmullah” niteliğinde olup, Allah’ın fiili ilgili vasf üzerine yaratması bağlamında anlaşılmalıdır. Konunun tekvin-mükevven meselesi üzerine binâ edildiğini belirten Semerkandî, Allah’ın tek bir fiili olduğunu ve bunun mef‘ule göre isim aldığını vurgulamaktadır.³⁴¹ Buna göre eğer mef‘ulün vasfı hudûs ise bu fiil “ihdâs” diye adlandırılırken, mef‘ulün vasfı vücûb ise söz konusu fiil “îcab” olarak adlandırılır.³⁴²

Kulun fiiline ait hüsün, kubuh ve vücûb gibi vasıfları tekvîn üzerinden açıklayan Semerkandî, bunun gerekçesi olarak ister hakîki ister hükmî olsun bütün havâdisin yaratıcısının Allah olduğu inancını göstermiştir. Buna göre söz konusu hâdis vasıflar

³³⁸ Soner Duman, *Usul Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 270.

³³⁹ Burada “genel olarak” ifadesini tercih etmemizin sebebi bazı Hanefî usûlcülerin hüsün ve kubuh konusunda Eş‘ârîlerin düşüncesini benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hanefîlerin konuyla ilgili iç ihtilaflarını incelemek için bkz. Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-Usûl fî Şerh-i Mirkâtî’l-Vüsûl*, 64; Harb, *es-Siletü beyne Usûli’l-Fikhî ve İlmi’l-Kelâm*, 165-167.

³⁴⁰ Örnek olarak bkz. Ebû Zeyd ‘Abdillâh b. Muhammed b. ‘Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-fikh*, thk. Hüseyin Halil Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 44-46; Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî Haskefî, *İfâdatü’l-Envâr fî İdâeti Usûli’l-Menâr*, thk. Muhammed Abdülvahid Hanefî Halid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2005), 138-141; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî Habbâzî, *el-Muğni fî Usûli’l-Fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bakâ (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1983), 60-66.

³⁴¹ Tekvîn sıfatına dair bilgi edinmek için bkz. Tefvik Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/388-390.

³⁴² Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 1/137.

Allah'ın ezelde vakti gelince yaratmasıyla var olur.³⁴³ Bu durumda fiilin bu vasıflarla nitelenmesi ile bu vasıfların fiilde yaratılması yani tekvin ile mükevven arasında, şer'î hüküm bağlamında söyleyecek olursak hüküm ile mahkûm arasında bir ayrım ortaya çıkar. Bundan dolayı Semerkandî fukâha nezdinde hüküm olarak kabul edilen mahkûm olduğunu ve kendilerine göre mahkûmun hüküm olarak adlandırılmasının mecâzî olduğunu vurgulamıştır. Ancak Semerkandî, tekvîn ile mükevveni aynileştiren Eş'ârî ve Mu'tezile ekolüne göre böyle bir adlandırmanın hakiki olacağını belirtmiştir.³⁴⁴

Daha sonra mecâzen hüküm olarak adlandırılan bu vasıfların fiilin kendisine ait olmadığını belirten Semerkandî, bunların şariat aracılığıyla kulun kendisinden bağımsız bir şekilde cebren sabit olacağını bildirmiştir.³⁴⁵ Bir başka Hanefî usûlcüsü Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) de meseleyi Semerkandî ile hemen hemen aynı şekilde ele almaktadır.³⁴⁶

Şer'î hükme dair Semerkandî'den aktardığımız çerçevenin şer'î hükmün ilâhî kaynağına dair Mâtürîdî bakış açısıyla yapılmış bir değerlendirme olduğu görülmektedir. Buna göre şer'î hüküm ezeli ilâhî fiil olarak tanıtılmış ve fukahanın şer'î hükmü kulun fiilinin sıfatı üzerinden tanımlamasının mecâzî olacağı belirtilmiştir. Ancak bu mecâzî kullanımın zamanla ıstılahi bir kullanıma dönüştüğünü belirten Sadrüşşerîa hüküm tanımından kastedilenin fukahanın "hitap ile sabit olan" şeklinde başlayan tanımı olduğunu belirtmiştir.³⁴⁷ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de Sadrüşşerîa'ya benzer şekilde kulun fiilini öne çıkararak, hükmü "hitabın eseri" olarak tanımlamıştır.³⁴⁸ Bazı Hanefî usûlcüler ise tıpkı Eş'ârî usûlcüler gibi hükmü hitap üzerinden tarif

³⁴³ "والمكون مفعوله، وحادث بإحداثه الأزلي لوقت وجوده"

³⁴⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 1/138-140.

³⁴⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 1/139.

³⁴⁶ Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-fıkḥ*, thk. Abdülmecit Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 54-55.

³⁴⁷ Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh (Şerhü't-Telviḥ içerisinde)* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/25.

³⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerh-i Mirkâtî'l-Vüsûl*, 276. Daha sonraki birçok Hanefî usûlcünün de bu tanımı devam ettirdiği görülmektedir. Bkz. Muhammed b. Abdurrahman İyd el-Mahlâvi, *Teshîlül-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed İsmail Şâbân (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2007), 2/130; İbnü'l-Emin Mahmud Esad, *Anahatlarıyla fıkḥ usulü = Telhis-u Usûl-i Fıkḥ* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2002), 242; Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-ı Fıkḥ: Medhal* (İstanbul: Işık Akademi yayınları, 2011), 431; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsü* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/215.

etmektedir.³⁴⁹ Bu durumda Hanefî usûlcüler özelinde üç farklı tanımın ortaya çıktığı söylenebilir.

Hanefî usûlündeki bu farklılaşmaya rağmen konunun başında atıf yaptığımız kaynaklarda da görüleceği üzere, Hanefîler'in hükmü “hitabın eseri” olarak tanımladığı bilgisi öne çıkartılmıştır. Fukahanın ve Hanefîlerin “hitabın eseri” şeklinde başlayan tanımı benimsediğini nakleden kaynaklar, daha sonra bu tanım ile cumhurun yapmış olduğu tanımı mukayese ederek her iki tanım arasındaki farklılığın lafzî mi manevî mi olduğunu tartışmışlardır. Her iki kesiminde en nihayetinde hitabın ve hükmün kaynağı olan kelâm-ı nefsiyî kadîm ve hitapla sabit olan fiilin vasfını ise hâdis kabul etmesi çoğunluğun bu farklılaşmanın itibarî olduğunu benimseyerek lafzî bir tartışma olarak görmesine neden olmuştur.³⁵⁰ Buna göre aradaki ihtilaf isimlendirme farkından ibarettir. Hanefîler fiilin vasfına hüküm derken, cumhur bu vasfın kaynağı olan hitabı hüküm olarak isimlendirmiştir.

Bununla birlikte tartışmanın manevî olduğunu ve birçok sonucunun bulunduğu temas eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Fakat tartışmanın sebep olduğu sonuçların neredeyse hiçbir eserde bütün boyutlarıyla ele alınmadığı da görülmektedir. Bu duruma vurgu yapan Soner Duman, sözü edilen ihtilafın sözde değil özde bir farklılık olduğunu belirtmiş ve bu farklılığın çıktılarını maddeler halinde özetlemeye çalışmıştır.³⁵¹

Tartışmaya dair Duman'ın maddeler halinde temas ettiği sonuçların belki de her biri detaylı bir incelemeyi hak etmektedir.³⁵² Ancak burada biz Duman'ın zikrettiği sonuçlar içerisinden tez boyunca yer verdiğimiz ve Eş'ârî usûlcülerin kelâmî yaklaşımlarını yansıtan görüşlerle mukayeseye imkan sağlayanları öne çıkaracağız.

Tartışmaya dair zikredilen önemli sonuçlardan biri, hükmü Allah'ın bir sıfatı olarak gören ve “hitap” olarak tarif edenler için hüküm kadimken, hükmü insan fiilinin

³⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/99; Leknevî, *Fevatihü'r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi's-Sübut*, 1/45-46.

³⁵⁰ Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Hilâfü'l-lafzî inde'l-Usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/82; Vesile Halefi, *Mebâhis'ül-Hukmi's-Şer'i inde'l-Usûliyyîn* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015), 31; el-Hafnâvî, *Mebâhis'ül Hukmi's-Şer'i*, 100.

³⁵¹ Duman, *Usul Yazıları*, 270.

³⁵² Duman'ın zikrettiği bütün sonuçları görmek için bkz. Duman, *Usul Yazıları*, 270-273.

sıfatı olarak gören ve “hitabın eseri” olarak tarif edenlere göre hüküm hâdistir.³⁵³ Hükümün ezeli hitap olarak kabul edilmesi ise Duman’a göre, hükümlerdeki nesih ve ta’lil olgusunu açıklamayı güçleştirecektir. Hüküm kulun fiilinin sıfatı olarak kabul edildiği takdirde ise bu tür problemler ortaya çıkmayacaktır.³⁵⁴ Ancak Râzî, şer’î hükümün kademine ilişkin öne sürülen itirazlara yer verdiği esnada ta’lil problemine de yer vermiş ve bunu cevaplandırmıştır. Kadîm olan hükümün hâdis olan bir illetle nasıl olur da ta’lil edilebileceği şeklindeki itiraza, ta’lilin “muarrîf” anlamında olduğunu “mûcîb” anlamında olmadığını söylemiştir.³⁵⁵ Karâfî de söz konusu itiraza cevap mahiyetinde hâdis olanın kadîm olanı tanıtmasının caiz olduğunu vurgulamıştır. Zira hâdis olan âlem kadîm olan Cenâb-ı Hakkı tanıtılmaktadır.³⁵⁶ Verilen bu cevaplardan da anlaşılacağı üzere ta’lil düşüncesine Eş’ârî usûlcüler tarafından verilen cevap âlemin Allah’ın varlığına delil teşkil etmesi gibi en temel kabullerle dahi rahatlıkla açıklanabilmektedir. Bu durumun yanı sıra Eş’ârîlerin ta’lil olgusunu bu şekilde açıklamalarının ilk bölümde detaylandırdığımız kelâmî ilkelerinin zorunlu bir sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Zira illet müessir kabul edildiği takdirde ilahî emirlerin sınırlandırılması problemi ortaya çıkacaktır.³⁵⁷

Hüküm tanımındaki ayrışmaya dair Duman’ın zikrettiği bir diğer sonuç, hükümü hitap üzerinden tarif edenler açısından delil ile medlûlün aynileşmesi sorunudur. Halbuki bu durum Duman’a göre, hükümü kulun fiilinin sıfatı olarak tanımladığımızda ortaya çıkmamaktadır.³⁵⁸ Ancak Eş’ârî usulcülere göre hitap kavramının kelâm-ı nefîs olarak anlamlandırıldığı düşünüldüğünde, hitabın delil olan kelâm-ı lafzîden farklı olduğu görülecektir. Dolayısıyla hükümü hitap üzerinden tarif eden Eş’ârîler açısından böyle bir problemin olacağını söylemek vakıâya uygun düşmemektedir.³⁵⁹ Hükümü “hitap” üzerinden tarif edenlere yönelik yapılan bu eleştirinin arkasında Karâfî’nin “hitap” kavramına yönelik tutumu yatmaktadır. Kârâfî etimolojisinden hareketle

³⁵³ Ahmed el-Kurdî, *Buhûsun fi ‘İlmî Usûli’l-Fıkh* (Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2004), 166.

³⁵⁴ Duman, *Usul Yazıları*, 272.

³⁵⁵ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/92. Karâfî, *Nefâisü’l-Usûl*, 1/220.

³⁵⁶ Karâfî, *Nefâisü’l-Usûl*, 1/220.

³⁵⁷ Detaylı bilgi için krş. “1.3.1.2. Allah’ın hükümlerinin ta’lilî ve hüsün-kubuh”

³⁵⁸ Duman, *Usul Yazıları*, 272. Benzer bir değerlendirme için bkz. Apaydın, “ŞER’Î HÜKÜM”, 1218.

³⁵⁹ Teftâzânî, *Haşiyetü’s Sa’d ve’l Cürçânî alâ Şerhi’l Muhtasa*, 2/125. Ali Cum’a hükümün usulcülere göre şer’î nassın bîzatihî kendisi olduğuna dair yanlış bir değerlendirmenin git gide muasır usûl kitaplarında yaygınlaştığına işaret ederek, hükümün kadîm hitabullah olduğunu vurgulamanın önemine değinmiştir. Bkz. Ali Cum’a, *el-Hükümü’ş-Şer’î inde’l-Usûliyyin*, 50.

sözcüğün ancak hâdis olan kelâm-ı lafzî için kullanılabileceğini varsaymış ve binaenaleyh hüküm tanımında kullanıldığı takdirde delil ile medlûlun eşitlenmesi probleminin ortaya çıkacağını bildirmiştir. Ancak daha önceden de ifade ettiğimiz gibi Karâfi'nin "hitap" sözcüğüne yönelik bu tutumu kabul görmemiş ve kavram kelâm-ı nefsiyi yansıtacak şekilde tanımdaki yerini muhafaza etmiştir. Bu durumun yanı sıra Karâfi'nin eleştirisinin hükmü kulun fiilinin sıfatı olarak görmesinden ötürü olmadığı, bilakis hükmün kadîm kelâm-ı nefsi olduğu şeklindeki Eş'ârî düşünceye bağlılığından kaynaklandığı belirtilmelidir.³⁶⁰

Duman'ın her iki yaklaşımın sonuçları bağlamında yapmış olduğu bu karşılaştırmayla ulaşılmış olduğu sonuçlar bir yana, hüküm tarifindeki bu tartışmayı yalnızca sebep olacağı sonuçlar üzerinden okumanın ve değerlendirmenin eksik kalacağını belirtmemiz gerekir. Zira tarafların hüküm tanımındaki tercihleri büyük oranda arka planda benimsedikleri aslî kelâmî ilkelerine bağlı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla her iki tanımın sağlıklı bir karşılaştırması için sadece söz konusu tercihlerin pratikte sağladığı imkanlar cihetinden değil, aynı zamanda arka planda sahip olduğu teorik bağlamın güçlülüğü ve tutarlılığı açısından da ele alınması gereklidir.

Bu açıdan bakıldığında Eş'ârî usûlcülerin benimsemiş oldukları şer'î hüküm tanımının onların kelâmî tercihleriyle uyumluluğunun dikkat çekici olduğu söylenebilir. Onların şer'î hükmü kulun fiillerinin sıfatı olarak kabul etmemeleri de benimsemiş oldukları kelâmî ilkelerin gereğidir. Bu bağlamda hükmün hâdis olması gerektiğine yönelik yapılan itirazlara cevap veren Râzî'nin, kelâmî ilkelerden hareketle bu itiraza cevap verdiği görülmektedir.

Şer'î hükmün hâdis olarak değerlendirilmesini gerekli görenler tanımda kadim kelâmî çağrıştıran "hitap" kavramının kullanılmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zira şer'î hükme konu olan insan fiilleri hâdis olduğu için bu fiillere dair hükümler de hâdis olmak durumundadır. Söz gelimi, "nikah altında olan kişi ile cimâ etmek helal, ecnebî ile ise caiz değildir" şeklindeki bir hükme bakıldığında, helal ve haramlık hükümlerinin hâdis olan insan fiiline ilişkin olduğu görülecektir. Dolayısıyla hâdis olan kulun fiiline ilişkin bu hükümler de hâdis olmalıdır. Hükmün ezeli hitap

³⁶⁰ Karâfi, *Nefâisü'l-Usûl*, 1/218-219. Karâfi'nin eleştirisinin orijinal hali şu şekildedir:

"المخاطبة مفاعلة لا تكون إلا بين الإثنين، فتكون مختصة بين الإثنين، فمخاطبة الله حادثة، وكلامه قديم، والحكم عندنا قديم، فتفسيره بالحادث لا يصح..."

üzerinden tanımlanmasına yapılan bu itiraza yer veren Râzî, “helal” ve “haram” hükümlerinin fiile ait bir sıfat olduğu şeklindeki söylemi kabul etmediklerini bildirmiştir. Nitekim bir fiilin helal olması demek “bunu yapmanızda bir beis yoktur” sözü iken, haram olması demek “şayet bunu yaparsanız cezalandırırım” şeklindeki sözdür. Dolayısıyla hüküm söz olup, fiil bu sözün taalluk ettiği şeydir. Fiilin kendisine taalluk eden bu sözden dolayı bir sıfat kazanması ise mümkün değildir. Zira böyle bir durum kabul edilirse –sözün kadimliğinden dolayı- ma’dûm hakkında sübuti bir sıfat ispat etmek gerekecektir.³⁶¹

Hüküm tanımına yapılan itiraza baktığımızda şer‘î hükmün görünürde insan fiillerine aidiyetinin mutlak anlamda da böyle olmasını gerektirdiği yönünde bir iddia barındırdığı görülmektedir. Bu bakımdan bu itirazın kaynağının bir yönüyle zahiri bir bakış olduğu söylenebilir. Buna karşın Râzî’nin cevabına baktığımızda, Râzî’nin vâkiadaki somut görünümü, benimsemiş olduğu kelâmî ilkelerle irtibatlandırıp tutarlı bir şekilde açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Râzî’nin bu cevabında ve ekol içerisinde verilen benzer cevaplarda kelâmî ilkelerle bütünlük ve tutarlılık kaygısının hakim olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eş‘arî ekolünün hitap merkezli yaklaşımının kelâmî ilkelerinin zorunlu bir sonucu olduğunu ve bu bakımdan mevzu bahis ihtilafın değerlendirilmesi için ilgili kelâmî bağlamın da hesaba katılarak bütüncül bir bakışla meseleye yaklaşılması gerektiği ifade edilmelidir. Hatta konunun kelâmî bağlamına yönelilerek yapılacak bir mukayesenin tartışmanın sağlıklı bir değerlendirmesi için daha belirleyici bir konumda olacağını söylemek mümkündür. Zira usûl bağlamında benimsenen görüş kelâmî aslın zorunlu bir sonucu olduğu için, ilgili kelâmî asıl tartışılmadan sonuca dönük yorumlar geliştirmek pek anlamlı olmamaktadır.

Bu noktada şöyle muhtemel bir sorudan söz edilebilir: Şer‘î hükmü kulun fiillerine ait bir olgu olarak görmeyen Eş‘arî usûlcülerin bununla beraber kulların fiillerini “vâcib”, “mendûb” ve “haram” gibi şer‘î vasıflarla niteledikleri bilinmektedir. Bu durumda hitabullaha râci olmayan kulun fiiline ait bu sıfatların şer‘î hüküm olarak zikredilmesi nasıl anlaşılmalıdır?

Bu olguyu açıklamaya yönelik çeşitli cevapların verildiği görülmektedir. Şer‘î hüküm tanımında kastedilenin hakiki anlamıyla hüküm olduğunu, “vücûb” “hurmet”

³⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/90-91. Ma’dûmun subûti vasıflarla nitelenmesinin imkansız oluşu ile ilgili bkz. “2.5.1.Ma’dûmun Şeyliği Problemi ve Fiile Dair Şer‘î Vasıflar”

gibi kulun fiiline yönelik vasıfların ise hüküm olarak adlandırılmasına müsamaha edildiği nakledilmiştir.³⁶² Söz konusu duruma yönelik daha makbul görülen bir açıklama ise İcî tarafından yapılmıştır.³⁶³ İcî, hükmün hakikatte Şâriin “افعل” sözü olduğunu, bunun hâkime nisbetle icab, hükmün mahalline nisbetle ise “vücûb” olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ayırık gözüken bu her iki vasıf hakikatte aynı olup sadece itibari olarak ayrılmaktadırlar. Bundan dolayı usûlcüler hükmün kısımlarını bazen “icab” ve “tahrir” bazen de “vücûb” ve “tahrir” şeklinde taksim etmektedirler.³⁶⁴ Cürcânî, İcî’nin bu söylemini biraz daha açarak hükmün Allah ile kâim olması cihetiyle “icab”, taalluk cihetiyle ise “vücûb” olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁵ Teftâzânî ise İcî’nin bu açıklamasının aynı zamanda hükmün hitabın eseri olduğu şeklindeki söyleme de açıklık getirdiğini belirtmektedir.³⁶⁶

Son olarak belirtmek gerekir ki, şer’î hükmün tanımında yaşanan bu ihtilafın bütün boyutlarıyla mukayese edilebilmesi için ekollerin kelâmî yaklaşımlarını da içerecek şekilde bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Bu noktada özellikle Hanefî usûlcülerin şer’î hükmün kelâmî arka planına dair yaklaşımlarının derinleştirilmesinin gerekli olduğu belirtilmelidir.

Böylelikle “hitabullah” kavramı etrafında cereyan eden tartışmalara dair incelememizi burada noktaladık. Bir sonraki başlık altında şer’î hüküm tanımında önemli bir yer tutan “taalluk” kavramını inceleyeceğiz.

2.3.Hitabullah ve İnsan Fiili Arasındaki İrtibat: Taalluk

Taalluk sözcüğü sözlükte “irtibat” anlamına gelmektedir. Allah’ın hitabının kulların fiillerine taallukunun anlamıda ilgili fiillerin matlûb, muhayyer veyahut bir hükme sebep, şart ve manî‘ olup olmadığını beyan eden irtibat demektir.³⁶⁷

³⁶² Molla Gürâni, *ed-Dürerü’l-Levâmi’*, 1/220; Merdâvi, *et-Tahbir Şerhü’t-Tahrir fî Usûli’l-Fıkhi’l-Hanbeli*, 2/792; Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım Sebbâğ el-Mısırî Abbâdî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât alâ Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 1/94.

³⁶³ Molla Gürâni ve Merdâvi İcî’nin açıklamasının daha derinlikli olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Molla Gürâni, *ed-Dürerü’l-Levâmi’*, 1/220; Merdâvi, *et-Tahbir Şerhü’t-Tahrir fî Usûli’l-Fıkhi’l-Hanbeli*, 2/792.

³⁶⁴ İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Münteha*, 2/123. İcî’nin orijinal ifadesi şu şekildedir:

"وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً وإذا سمي إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار..."

³⁶⁵ Cürcânî, *Hâşiyetü’s-Sa’d ve’l-Cürcânî*, 2/126.

³⁶⁶ Teftâzânî, *Hâşiyetü’s-Sa’d ve’l-Cürcânî alâ Şerhi’l-Muhtasa*, 2/124-125.

³⁶⁷ Muhammed Ali Muhammed Abdülati, *el-Hükmü’s-Şer’i Âksâmuhu ve Mutaallakâtuhu* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2008), 70.

Hüküm tanımı özelinde kısaca bu şekilde açıklanan “taalluk” kavramıyla tanıtımda kastedilenin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için, genel olarak ilâhi sıfatların özelde ise kelâm sıfatının daha da özelleştirirsek şer‘î hükmün kaynağı olan emir ve nehyin taallukunun bilinmesi gereklidir. Bu bağlamda bu ana başlık altında taallukun mahiyeti, unsurları ve kısımları ele alınacak, ayrıca Eş‘arî ekolünün konuyla ilgili farklı yaklaşımlarına da dikkat çekilecektir.

2.3.1. İlâhi sıfatların taallukunun mahiyeti

Taalluk kavramı ıstılahta, “ilâhi bir sıfatın mahalde kâim olmanın yanı sıra gerektirdiği bir durum” olarak tarif edilmiştir.³⁶⁸ Âlimler taalluk cihetinden meâni sıfatlarını iki kısımda incelemiştir. Bunlardan ilki, taalluka sahip olmayan sıfatlardır. Bu kısma tek örnek “hayat” sıfatıdır. Zira bu sıfatın sadece zat ile kâim olması anlamının tamamlılığı için yeterli olup, bir dış unsura yani kendisiyle irtibatlandırılacak bir başka şeye ihtiyaç duymamaktadır. İkinci kısım ise taalluk sahibi sıfatlardır. “Hayat” dışındaki bütün meâni sıfatları için taalluk söz konusudur. Zira bu sıfatlar anlamı gereği mahalde kâim olmanın yanı sıra taalluka da ihtiyaç duymaktadır.³⁶⁹

Bir sıfatın taalluk etmesinden bahsettiğimizde bunun “sıfat” (müteallik), “taalluk” (nisbet) ve “kendisine taallukun iliştigi şey” (müte‘allakun bih) olmak üzere üç unsuru gerektirdiği açıktır. Taallukun en önemli unsuru olan “sıfat”, Allah’ın hâdis sıfatlarla vasıflanması mümkün olmadığı için daima kadîm olmak durumundadır. Aradaki nispeti ifade eden taalluk ise sıfat ile müteallakâtı arasındaki irtibat olup, ilgili sıfatın sahip olduğu anlama bağlı olarak farklı biçimlere sahip olabilmektedir. Farklılaşan taalluk biçimlerine sıfatların taalluk ciheti diyebiliriz. Bir sıfatın taalluku, taalluk cihetine bağlı olarak kadîm veya hâdis olabilir. Taallukun mahalli olan müteallakun bih ise aklî hükümler olan “zorunluluk”, “imkân” ve “imtinâ” kısımları bağlamında incelenmiştir. Buna göre taalluk sahibi ilâhi sıfatların bir kısmı aklî hükümlerin tümüne taalluk ediyorken, diğer bir kısmı ise bu hükümlerin bazısına

³⁶⁸ Nûreddin Hasan b. Abdülmuhsin Ebi’s-Salahzâde Ebî Azebe, *Netâicu Efkarî’s-Sikât fî mâ li’s-Sıfât mine’t-Teallukât fî Mes’eleti Teallukâtî’s-Sıfâtî’l-İlâhiyye*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Darü’z-Zehair, 2014), 37. Tarifin orijinal hali şu şekildedir: "طلب الصفة أمراً زائدا على قيامها بمحلها"

³⁶⁹ Said Abdullatif Fûde, “Netâicu Efkarî’s-Sikât fî mâ li’s-Sıfât mine’t-Teallukât fî Mes’eleti Teallukâtî’s-Sıfâtî’l-İlâhiyye”, *Netâicu Efkarî’s-Sikât fî mâ li’s-Sıfât mine’t-Teallukât fî Mes’eleti Teallukâtî’s-Sıfâtî’l-İlâhiyye* (Beyrut: Darü’z-Zehair, 2014), 6.

taalluk etmektedir. Âlimler de ilâhi sıfatları bu bağlamda aklî hükümlere taalluklarını baz alarak açıklamaya çalışmışlardır.³⁷⁰

Sıfatların aklî hükümlere taalluku farklı taalluk türleri ve cihetlerine bağlı şekillenmektedir. Bundan dolayı mezkûr konulara dair bilgi verildikten sonra aklî hükümlere taalluk cihetinden yapılan taksime de yer verilecektir.

2.3.1.1. Taallukun türleri: Salûhî ve tencîzi taalluk

Îlâhi sıfatların iki tür taalluku olduğu dile getirilmiştir. Bunlar; salûhi ve tencîzi taalluk olarak isimlendirilmektedir. Yer yer salûhî taalluk yerine manevî taalluk veya aklî taalluk kavramı da kullanılmaktadır.³⁷¹

Salûhî taalluk taalluk sahibi bir sıfatın daha önce zikrettiğimiz unsurlarından birisinin henüz gerçekleşmemiş olduğu taalluk türüdür.³⁷² Gerçekleşmemiş olan unsurun sıfatın kendisi olamayacağı açıktır. Zira sıfatın kendisi ezeli olup varlığı/gerçekliği için bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Burada henüz gerçekleşmemiş unsur taallukun müteallakun bihe olan nisbetidir. Yani, sıfat ile müteallakun bih arasındaki taallukun cihetinin müteallakun bih için henüz geçerli hale gelmemesidir.³⁷³ Bu taalluk türünün salâhiyet ile nitelenmesinin arkasında da taallukun henüz bütün boyutlarıyla gerçekleşmediğine işaret vardır. Nitekim bu isimlendirmeden hareket ettiğimizde, bu taalluk türüyle ilgili sıfatın müteallakun bihe bilfiil taalluk etmediği, yalnızca buna elverişli oluşu üzerinden bir taallukun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Salûhi taalluk için sıfatın varlığının yeterli olduğunu ve sıfatların tümünün de kadîm olduğunu düşündüğümüzde bu taalluk türünün kadîm olmak zorunda olduğu söylenebilir.

Tencîzi taalluka gelince, bu taalluk türüyle sıfat ile müteallakun bih arasındaki irtibatın artık bilfiil gerçekleştiği ve taalluka ilişkin bütün unsurların tamamlanmış olduğu kastedilmektedir. Salûhi taallukun aksine tencîzi taalluk kadîm olmak zorunda değildir. Zira tencîzi taalluk için sıfatın varlığı tek başına yeterli olmayıp, taalluka dair

³⁷⁰ Fûde, “Netâicu Efkâri’s-Sikât”, 6.

³⁷¹ Şîrbînî, *Takrîr alâ Hâşiyeti l-Attâr*, 1/181; Fûde, “Netâicu Efkâri’s-Sikât”, 12.

³⁷² "والمقصود من الصلوحى أن هناك طرفاً لم يتجز بعد" Burada “teneccüz” kavramını Türkçe de kavrama en yakın ifade olarak gördüğümüz “gerçekleşmek” üzerinden karşılamaya çalıştık. Bununla birlikte tercih ettiğimiz sözcüğün Arapça aslını tam anlamıyla yansıtmadığını da belirtmek gerekir. Tez boyunca terimleşmiş hali olan taalluk-i tencîzi ifadesinin haricinde teneccüz kavramının geçtiği yerleri bu şekilde tercüme ettik.

³⁷³ Fûde, “Netâicu Efkâri’s-Sikât”, 8.

bütün unsurların gerçekleşmiş olması gerekir. Bu bağlamda sıfatın müteallakun bih üzerindeki etkisi kadîm değil de hâdis olabilir. Nitekim tencîzi taallukun kıdem veya hudûsu sıfatların hangi cihetle müteallakun bih üzerinde tesir ettiğinin belirlenmesine bağlı olarak değişmektedir. Âlimler işte bu taalluk cihetini göz önüne alarak hangi sıfatın tencîzi taallukunun kadîm hangilerinin hâdis olacağını ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.³⁷⁴

Salûhi ve tencîzi taalluk türleri hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra, sıfatların her birinin bu taalluk türleri bağlamında incelenmesine geçilebilir. Ancak bizim odak noktamız şer‘î hüküm olduğu için diğer sıfatlardan ziyade kelâm sıfatı ile emir ve nehyin taalluku üzerinde duracağız. Bununla birlikte hem kelâm sıfatı ile bir mukayese imkânı vermesi hem de taalluk ilişkisini daha anlaşılır hale getireceği için öncelikle diğer sıfatlara kısaca değineceğiz. Âlimler ilâhi sıfatları genellikle farklı taalluk cihetlerinden öne çıkan tesir olgusuna bağlı olarak kategorize etmiş ve bu bağlamda tesirin olup olmadığı sıfatlar diye ikili bir taksime başvurmuşlardır. Bizler her iki kısımdan da birer örnek verecek ve daha sonra kelâm sıfatını incelemeye geçeceğiz.

İlim sıfatının taallukunun tümüyle tencîzi ve kadîm olduğu ifade edilmişti. Bu durum ilmin ma‘lûm ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; ilim sıfatıyla onun taalluk ettiği ma‘lûm arasındaki taalluk ilişkisi inkişâf ve temyiz ilişkisi olup, tesir ilişkisi değildir. Sözü edilen taalluk ilişkisi ise ma‘lûmun varlığına ihtiyaç olmaksızın ezelde gerçekleşebilmektedir. Bu bakımdan ilim sıfatının ma‘lûma mezkûr cihetle taalluku esas alındığında, taallukun bütün unsurlarının tamamlandığı ve böylece ilmin taallukunun kadîm ve tencîzi olmak durumunda olduğu anlaşılır. Taallukunun unsurlarının ezelde tamamlanmış olmasından ötürü, ilim salûhi bir taalluka sahip değildir.

Keza ilmin aklî hükümlerin tümüne taalluk edebildiği görülmektedir. Bu durum da ilmin taalluk cihetinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ilmin taallukunda tesirin söz konusu olmaması, tesirin kendisinde mümkün olmadığı zorunluluk ve imtinâ‘ durumlarında da taalluk edebilmesini sağlamaktadır.³⁷⁵

Kudret sıfatına gelince, bu sıfat tesir ve îcâd cihetinden müteallakâtına taalluk etmektedir. Bundan dolayı yalnızca mümkün varlıklara taalluk edebilmektedir. Zira

³⁷⁴ Fûde, “Netâicu Efkâri’s-Sikât”, 8-9.

³⁷⁵ Fûde, “Netâicu Efkâri’s-Sikât”, 9-10.

zorunlu ve mümteni‘ tesire kâbil değildirler. Taallukun türleri açısından baktığımızda ise kudretin ezelde salûhi bir taalluka sahip olduğu görülmektedir. Buna göre ezelde kudret sıfatı bütün mümkün varlıklara taalluk edebilecek salâhiyettedir.³⁷⁶ Hâdis bir tencîzi taalluka sahip kudret için kadîm bir tencîzi taallukun olması ise mümkün değildir. Zira kudret îcâd cihetinden müteallakâta taalluk ettiği için, ezelde taallukun bütün unsurlarının gerçekleştiğini varsaydığımızda, bu durum mahlukâtın da ezeliğini gerektirecektir.³⁷⁷

2.3.1.1.1. Kelâm ve türleri olan emir ve nehyin taalluku

Kelâm sıfatı yer verdiğimiz iki farklı taalluk türüne sahip olan ilim ve kudret sıfatları arasında ilim sıfatına benzetilmektedir. Buna göre tıpkı ilim gibi kelâm sıfatı da müteallakâtına tesir yönünden taalluk etmemektedir. Kelâmın taallukunun beyan ve delâlet yönünden olduğu vurgulanmaktadır. Taalluku ilme benzetilen kelâm sıfatı haliyle yukarıda ilme dair zikrettiğimiz hükümleri almaktadır. Buna göre kelâm kadîm bir tencîzi taalluka sahiptir. Ayrıca kelâm, aklî hükümlerin bütün kısımlarına taalluk edebilmektedir.³⁷⁸

Kelâm sıfatının ilme benzer bir şekilde açıklanabilmesi taalluk cihetinden kaynaklanmaktadır. Buna göre tıpkı inkişâf gibi delâlet anlamı da kelâmın müteallakı hakkında henüz ezeldeyken sabit olabilmektedir. Böylelikle taallukun bütün unsurları tamamlanarak tencîzi taalluktan bahsedilebilmektedir. Bu durum kelâm-ı nefsinin zatta gerçekleşmesi ve başka bir şeye ihtiyaç duymamasından kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte kelâmın türleri içerisinde emir ve nehyin diğer kelâm türlerinden farklı olarak kadîm bir salûhi taalluka ve hâdis bir tencîzi taalluka sahip olacağı dile getirilmiştir.³⁷⁹ Bu durumda kelâmın türleri içerisinde emir ve nehyin kelâm sıfatının genel taallukundan ayrı bir taalluk ilişkisine sahip olmasını nasıl açıklamak gerekir?

³⁷⁶ Fûde, “Netâicu Efkarî’s-Sikât”, 13.

³⁷⁷ Ebî Azebe, *Netâicu Efkarî’s-Sikât*, 45.

³⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşad*, 114; Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-Beyân*, 278; Senûsi, *el-Akîdetü’l-Vustâ ve Şerhuha*, 180; İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-İmâm el-Bâcûrî alâ Ümmi’l-Berâhîn* (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, ts.), 116.

³⁷⁹ Bâcûrî, *Hâşiyetü’l-İmâm el-Bâcûrî alâ Ümmi’l-Berâhîn*, 117; Fûde, “Netâicu Efkarî’s-Sikât”, 11. Bu konuda ileride ortaya koyacağımız üzere farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Bu sorunun cevabını sıfatların taalluk cihetlerinde aramak gerekmektedir. Zira şimdiye kadar zikrettiğimiz sıfatların tümünün müteallakât ile olan ilişkisinin taalluk cihetlerine göre şekillendiği görülmektedir. Bu açıdan emrin ve nehyin genel kelâm sıfatının taallukundan farklı olarak müteallakâtı ile ilişkisinde farklılaşan bir taalluk cihetinin olması gerekmektedir.

Emir ve nehyin bu farklılaşan yönünün iktizâ/talep anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda emir ve nehyin taşıdığı iktizâ anlamının bütün unsurlarıyla gerçekleşmesi kelâm sıfatının taalluk ciheti olan delâletten farklılaşmaktadır. Zira iktizâ anlamının gerçekleşmesi görünürde emreden gibi, bir emredilenin varlığını da gerektirmektedir.

Bu meselenin aydınlatılmasını konumuz açısından önemli kılan birçok etken söz konusudur. Öncelikle şer‘î hüküm tanımındaki taalluk kavramının Eş‘arîler açısından nasıl anlamlandırıldığını anlamak; ancak şer‘î hükmün kaynağı niteliğindeki emîr ve nehyin taallukunun bilinmesine bağlıdır. Yine şer‘î hükmün kıdemine yönelik tartışmalarda ve ma‘dûma yönelik hitap meselesinde Eş‘arî usûlcülerin yaklaşımı bu meselenin anlaşılmasına bağlı kavranabilir.

Emrin ve nehyin bu farklılığına yapılan vurguyu özellikle usûl kitaplarında emir ve şer‘î hükme dair tartışmaların satır aralarında görmek mümkündür. Bununla birlikte emir ve nehyin taalluku noktasında Eş‘arî ekolü içerisinde homojen bir görünümün olmadığını da belirtmek gerekir. Şer‘î hükmün kaynağı olan emir ve nehyin taallukuna yönelik ekol içi ihtilaflar ilk bölümde çerçevesini çizmeye çalıştığımız kelâm-ı nefsi kurgusu içerisinde ele alınan şer‘î hükme dair ekol içi farklı tasavvurların oluşmasına yol açmıştır. Aşağıda öncelikle Eş‘ari usûlcülerin emir ve nehyin taallukuna temas ettikleri açıklamalarına yer verilecek; ardından konu ile ilgili ekol içi ihtilaflar ve bu ihtilafların şer‘î hüküm bağlamında sebep olduğu sonuçlar incelenecektir.

2.3.1.1.1.1. Eş‘arî usûlcülerde taalluk türleri ve ezelde emir ve nehyin taalluku

Eş‘arî usûlcüler ilk dönemlerde her ne kadar emrin taalluku meselesini yukarıda yer verdiğimiz kavramsallaştırma bağlamında ele almamış olsalar da onların meseleye dair söylemlerinden her iki taalluk türünün varlığına işaret ettikleri anlaşılmaktadır. Yine bu söylemlerinden konuya ilişkin farklı yaklaşımlara sahip oldukları da fark edilmektedir. Aşağıda Eş‘arî usûlcülerin bu taalluk türlerine yönelik açıklamalarına yer

verilerek ekol içi ihtilaf noktalarına dikkat çekilecektir. Bununla birlikte her iki taalluk türüne has problem ve ihtilaflar ileride detaylandırılacaktır.

Meseleye yönelik esaslı olarak nitelendirebileceğimiz bir farklılaşmanın daha önce görüşlerini incelediğimiz emrin ezeliğini kabul etmeyen İbn Küllâb ve Kalânîsî ile diğer Eş'arîler arasında olduğu görülmektedir. Emrin ve dolayısıyla şer'î hükmün bütünüyle hâdis olduğunu düşünen İbn Küllâb'a göre, emrin taalluku da hiçbir şekilde kadîm olmayıp hâdis olmalıdır. Saluhî taalluk daima kadîm olmak durumunda olduğuna göre İbn Küllâb nezdinde emir ve nehiy için yalnızca tencîzi hâdis bir taallukun bulunacağı söylenebilir. Buna mukabil emrin vd. kelâm türlerinin ezeliğini kabul edenler emrin ve nehyin kadîm bir taallukunu kabul etmek durumundadırlar. Dolayısıyla İbn Küllâb ile kelâm-ı nefsin ezelde kısımlarına ayrıldığını benimseyenler arasındaki ihtilaf, ezelde emrin taallukunun en asgari düzeyi olan taalluk-î salûhî noktasındadır.³⁸⁰

Genel olarak ezelde emrin taallukunun varlığını kabul eden Eş'arî usûlcülerin, bu kabulün yol açtığı ma'dûma hitap probleminden ötürü emrin taallukunun keyfiyeti noktasında ayrıştıkları görülmektedir. Bu noktada görebildiğimiz kadarıyla ezelde emrin taallukunu kabul eden Eş'arî usûlcüleri içerisinde dört farklı yaklaşım bulunmaktadır. Şimdi bu yaklaşımları teker teker ele alarak inceleyelim.

Ezelde emrin varlığını kabul eden başta İmam Eş'arî olmak üzere birçok âlim emrin ma'dûm hakkında geçerli oluşunu kadîm tencîzi taalluk üzerinden izah etmişlerdir. Eş'arî'nin konuyla ilgili söylemlerine baktığımızda onun emrin her iki yönüne de işaret ettiği görülmektedir. O, Allah'ın emrinin kadîm olduğunu belirtmiş ve emrin emredileni öncelemekle birlikte aynı zamanda emredilen ile birlikte de var olduğunu bildirmiştir.³⁸¹ Hakim yaklaşıma göre Eş'arî'nin ezelde gerçekleşen taallukun tencîzi olacağı görüşünü benimsediği nakledilmiştir.³⁸²

³⁸⁰ Şirbinî, *Takrîr alâ Hâşiyeti 'l-Attâr*, 1/181.

³⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 110. "... وكان يقول إن الأمر بالشئ يتقدم المأمور به ويكون أمرا به في حاله أيضا "

³⁸² Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/46 (Muhakkikkin Notu); Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhîr*, 1/304; Bennânî, *Hâşiyetü 'l-Allâme el-Bennânî*, 1/140. Eş'arî'nin konuyla ilgili yaklaşımının daha farklı olduğu ve emrin ezelde sadece salûhi taalluktan ibaret olduğunu benimsediği de nakledilmiştir. (Bkz. Şemsüddîn İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/439; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhîr*, 1/304. Ancak metin içerisinde kendisine nispet ettiğimiz görüş onun özellikle ezeli kelâmın hitap olarak adlandırılabilceği şeklindeki düşüncesiyle de uyumludur. Buna ilaveten Takıyyüddîn Sübkî'nin yukarıda yer verdiğimiz konuya ilişkin açıklamaları da Eş'arî'nin kadîm bir tencîzi taalluku benimsediğine delâlet etmektedir. Bununla birlikte Eş'arî'nin konuya ilişkin net ifadeleri bulunmamasından ötürü onun taşıdığı düşünceye

Emir ve nehiy için tencîzi kadîm bir taallukun olacağına vurgu yapan Takıyyüddîn Sübkî de Eş‘arînin düşüncesini bu minvalde yorumlamıştır. Sübkî, ma‘dûma emrin yol açtığı problemten kaçınmak için ezelde emrin salâhiyet anlamında olduğunun söylendiğini; ancak buna gerek olmadığını belirtmiştir. Nitekim onun belirttiğine göre taallukun bir nisbet olarak ezelde gerçekleşebilmesi için müteallakının (ma‘dûmun) hâriçte olması zorunlu olmayıp, ilimde husule gelmesi yeterlidir.³⁸³ Sübkî “helal kılma (ihlâl)” ile “helallığı” birbirinden ayırarak, helal kılmanın ve bunun taallukunun ezelde gerçekleştiğini, helallığın ise daha sonraları helâl kılmanın şartlarına ve varlığına bağlı oluştuğunu ifade etmiştir. Bu durumu bir örnek üzerinden izah etmeye çalışan Sübkî, “ bir kişi eğer perşembe günü kölemi satmana izin veriyorum” derse, bu iznin perşembe günü gerçekleşmeden önce var olduğunu ve muhataba taalluk ettiğini, bununla birlikte perşembe günü iznin sonucunun ortaya çıkacağını bildirmiştir. Taallukun hâdis olduğu şeklindeki söylemin mezkûr örnekteki gibi anlaşılmasının gerektiğini vurgulayan Sübkî, buna göre mütekellim yönünden taallukun takaddüm edeceğini muhatap açısından ise gecikeceğini ifade etmiştir.³⁸⁴

Görüldüğü üzere ezelde tencîzi taalluku kabûl edenlere göre, emir ma‘dûma ezelde tevcih edilmiştir. Fakat emrin ezelde gerçekleşmesi ma‘dûmun yokluk halinde emrin muktezâsını yerine getirmesinin talep edilmesi anlamında değildir. Burada emrin ezelde gerçekleşen taalluku ile ma‘dûmun teklifin şartlarını taşır hale geldiğinde ezeli emri yerine getirilmesi kastedilmektedir.³⁸⁵ Bu görüşü benimseyenlere göre ezeldaki talebin aslında ileriye dönük olması taallukun ezelde bütün unsurlarıyla gerçekleşmiş olduğu gerçeğine, yani tencîzi olduğu düşüncesine halel getirmemektedir.³⁸⁶ Ezeli bir tencîzi taallukun olduğunu savunan kişilere göre, haliyle ezelde gerçekleşen emir icab anlamındadır.

ilişkin öne sürülen tespitlerin yorum olmaktan öteye geçemeyeceği ve buna bağlı olarak ihtiyatlı olmak gerektiği belirtilmelidir.

³⁸³ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/46.

³⁸⁴ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/46.

³⁸⁵ Ezeldaki talebin ve hitabın tencîzi taalluku kabul edenler açısından nasıl gerçekleştiğini görmek için krş. “2.2.2.3.Tartışmanın mahiyeti ve tarafların görüşünün tahkiki”

³⁸⁶ Zerkeşî, *Bahrü ’l-Muhît*, 1/304. Bu durum aslında ezelde yalnızca salûhî bir taalluk olacağını benimseyenlerin dayanak noktası niteliğindedir. Nitekim buna göre ezeldaki emrin taalluk ciheti olan talep/iktizâ anlamı henüz ezelde gerçekleşmemiştir. Ancak Sübkî’nin yukarıda yer verdiğimiz ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, ezelde tencîzi bir taalluku benimseyenler, ilimde varlığı ezelde bilfiil taallukun gerçekleşmesi açısından yeterli görmektedirler.

Eş‘arî usûlcüler içerisindeki ikinci bir yaklaşıma göre ise emrin salûhi kadîm ve tencîzi hâdis bir taalluku bulunmaktadır. Emrin bu şekilde taallukunun gerçekleşeceği ilk dönem eserlerinde açık bir biçimde yer almıyorken, daha sonraları birçok usûl eserinde vurgulanmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla ilk defa bu duruma İbn Hâcib tarafından değinilmiştir.³⁸⁷ Bununla birlikte bu yaklaşım altında mütalaa edilen ilk dönem usûlcülerinin de emrin salûhî ve tencîzi taallukunu benimsediklerini hissettiren ifadelerine rastlamak mümkündür.

Emrin taalluku konusunu oldukça detaylı bir şekilde inceleyen Bakıllânî’nin söylemlerinden emrin taallukunun hem kadîm hem de hâdis olacağını benimsediğini çıkarsamak mümkündür. O, emrin fiil ile ilişkisini şöyle açıklamıştır: “Fiile yönelik emirlerden ilki, fiile takaddüm eden ve bildiri (i‘lâm) niteliğinde olan emirdir. Bu emir fiile takaddüm etmekle beraber hakiki anlamda da emirdir. İkincisi ise fiilin varlığı esnasında geçerli olan emridir. Bu emir îcab ve ilzâm anlamındadır.”³⁸⁸ Bâkıllânî, emrin fiile takaddüm etmesinin kelâm-ı nefsî kabulüne bağlı olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda emrin tekaddüm etmesinin teklif için gereken “anlama” şartı açısından da gerekli olduğunu vurgulamıştır. Emrin tekaddümünün Mu‘tezile tarafından maslahata mebnî açıklanmasını ise eleştirmiş ve Allah’ın teklifte maslahatı gözetmesinin zorunlu olmadığını bildirmiştir.³⁸⁹ Bakıllânî’nin ilk emrin veya emrin ilk haletinin teşvik ve uyarı anlamında olduğunu söylemesi ve fiille birlikte gerçekleşen emrin ise ilzam ve îcab anlamında olacağını belirtmesi; onun ilk emri salûhi taalluk, fiille birlikte geçerli olanı ise tencîzi taalluk üzerinden değerlendirdiğini hissettirmektedir. Bu yorum, Bakıllânî’nin ezeli kelâmın hitap olarak adlandırılması tartışmasındaki görüşüyle de uyumludur. Bakıllânî, ezeli emri, bazı fakihlerin hakiki anlamda emir olarak değerlendirmediklerini ve onlara göre bunun yalnızca uyarı ve bildiri anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşü eleştiren Bakıllânî, ezeli emrin uyarı anlamında olmakla birlikte ma‘dûmun mevcut olması durumunda teklif şartlarını taşıması şartıyla îcab

³⁸⁷ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe’s-Sûl*, 1/364-365. İbn Hâcib’in emrin taallukana yönelik yapmış olduğu bu vurguya, hükmün rükünlerinden biri olan el-mahkûmu aleyh kapsamında yer verdiği görülmektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki, emir kapsamında ele alınan birçok mevzu ile hüküm teorisi arasında literatürde bariz bir geçirgenlik söz konusudur. Bu durum emir bahislerinin veya şer‘î hüküm bahisleri ile ilgili tartışmaların tam anlamıyla açıklığa kavuşturulması için her iki konunun birlikte ele alınması gerektiğine delâlet etmektedir.

³⁸⁸ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 437.

³⁸⁹ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, 439, 441-442.

anlamında olacağını ve hakiki anlamda emir olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁹⁰

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* eserinde ezeli emrin varlığını kudret sıfatına benzeterek açıklamaya çalışmıştır. Buna göre nasıl ki kudretin müteallakı makdûr, ezelde olmamasına rağmen, kudret sıfatı ma'dûm olan makdûru yokluktan varlığa çıkarmaya elverişli olma anlamında var ise emir de aynı şekilde müteallakı bulunmasa bile ezelde bu anlamda mevcuttur.³⁹¹ Cüveynî'nin emrin taallukunu kudrete benzetmesi, onun mezkûr eserlerinde emrin ezeli taallukunu salûhi gördüğüne işaret etmektedir. Özellikle *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* eserinde emrin taallukunu kudret sıfatına benzettikten sonra bu sıfatın ezeli taallukunu elverişlilik üzerinden açıklaması, emrin ezeldaki taallukunu salûhi gördüğüne açık bir biçimde delâlet etmektedir.³⁹² Yine Cüveynî'nin ezeli emir hakkında Bâkılânî'ye benzer şekilde emrin îcab anlamında olacağını savunduğunu ve ezeli emrin bildiri anlamında olduğunu söyleyenleri eleştirdiği görülmektedir. O, ma'dûm hakkında îcab ve bildiri arasında hakiki bir ayrım olmadığına işaret ederek; ezeli emri ma'dûm hakkında îcab olarak adlandırmaktan kaçınanların bu kaygısının bildiri anlamında da geçerli olacağını belirtmiştir.³⁹³ Cüveynî'nin *el-Burhan* adlı eserinde burada naklettiklerimizden farklılaşan yaklaşımı ise daha sonra ele alınacaktır.

Gazzâlî ise emrin/iktizânın/talebin ezelde Allah ile kâim olduğunu vurgulamıştır.³⁹⁴ İktizânın ezelde taalluk edeceğini dile getiren Gazzâlî, daha sonra kulların var olmalarıyla birlikte ezeli iktizâ ile me'mûr hale geleceklerini bildirmiştir.³⁹⁵ Burada her iki taalluk türüne işaret eden Gazzâlî'nin kulların varlığıyla birlikteki taallukun onları hakiki anlamıyla me'mur hale getireceğini vurguladığı anlaşılmaktadır.

³⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 440, 444-445.

³⁹¹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 28. Ebu'l Kâsım en-Nisâbûrî (ö. 512/1118) de Cüveynî'ye benzer şekilde emri kudret sıfatına benzeterek açıklamaktadır. Bkz. Ensârî, *el-Gunye fi'l-Kelâm*, 2/646.

³⁹² Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 28. Bu durum Cüveynî'nin ezeli kelâmın hitap olduğu düşüncesiyle çelişir gibi gözükse de onun emrin taallukunu kudrete benzetmesi ve özellikle *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* eserindeki yukarıda yer verdiğimiz düşüncesi emrin ezeldaki taallukunu salûhi gördüğüne daha açık ve güçlü bir biçimde delâlet etmektedir. Bundan dolayı kendisini bu kapsamda değerlendirdik. Onun ezeli kelâmı hitap olarak adlandırılışını ise salt dilsel bir mevzu olarak görmek gerekmektedir. (Krş. “2.2.2.2. Ezeli kelama hitap diyen usûlcüler ve hitabın kelâm anlamında olmasının anlamı”) Bununla birlikte Cüveynî'nin *el-Burhân* eserinde ileride detaylandıracağımız üzere konuyla ilgili düşüncesinin tümünden farklılaştığı görülmektedir.

³⁹³ Cüveynî, *Telhîs*, 1/451.

³⁹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 292; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 124; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/160.

³⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I: 160.

Bu durumda Gazzâlî'ye göre, ezeldaki taallukun emrin ezeliğinin gerektirdiği iktizâ anlamının Allah ile kaim olmasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.³⁹⁶ Ezelde ma'dûma yönelik emri bu bağlamda açıklayan Gazzâlî'nin, böylelikle ezeldaki emrin salûhi bir taalluku olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Gazzâlî'ye benzer şekilde ezelde iktizâ anlamının Allah ile kâim olduğunu vurgulayan Âmidî'nin de³⁹⁷ taallukun her iki kısmı hakkında Gazzâlî'ye benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Yine Âmidî'nin Gazzâlî gibi ezeli kelâmın hitap olarak adlandırılmayacağını benimsemesi de ezelde emrin taallukunun salûhi olduğu düşüncesini benimsediğini desteklemektedir.

Her iki kısımda yer verdiğimiz usulcüler her ne kadar açık bir biçimde taalluk türlerine vurgu yapmadıysalar da onların söylemlerinden yola çıkarak konuyla ilgili kanaatlerine varmaya çalıştık. Söz konusu taksimde dayandığımız kriterler şöyle açıklanabilir: İktizâ ve talep anlamlarının Allah ile kâim olmasını öne çıkaran, emrin taallukunu kudrete benzeterek açıklayan ve/veya ezelde kelâmı hitap olarak adlandırmayanların emrin ezeldaki taallukunu salûhi gördüklerini; buna karşın ezelde emrin aynı zamanda hitap olduğunu ve tevcih edildiğini düşünenlerin ise tencîzi bir kadîm taalluku benimsedikleri söylenebilir. Bununla birlikte bu usûlcülerin kadîm taallukun ne tür bir taalluk olduğuna ilişkin görüşlerinin zikredilen kriterlere binâen tarafımızca yapıldığını ve kesinlik taşımadığını vurgulamamız gerekmektedir.³⁹⁸

Râzî'nin tutumunun ekol içerisindeki üçüncü yaklaşımı teşkil ettiği söylenebilir. Daha önceden de belirttiğimiz üzere Râzî, ezelde kelâmın türlerinin habere racî olduğunu benimsemekte ve emrin kadîm olmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte Râzî'nin şer'î hükmün kadîm olduğunu benimsediğini ve bu durumun ezeli emir hakkındaki düşünceleriyle ilk bakışta tezatlık oluşturduğunu ifade etmiştik. Şimdi Râzî'nin taalluk hakkındaki kabulleri bağlamında görüşlerini analiz etmeye çalışalım. Kaynakların naklettiğine göre, Râzî taalluku bir “nispet” olarak görmektedir. Râzînin taalluka yüklediği bu anlam ile kastının hâdis

³⁹⁶ Emrin ezeli taallukunun kadîmliğinin, “iktizâ anlamının Allah ile kaim olması” şeklinde açıklanmasının salûhi taalluka delâlet ettiği belirtilmiştir. Bkz. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi*, 1/91.

³⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 61; Âmidî, *Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelam*, 105.

³⁹⁸ Sübkî'nin yer verdiğimiz görüşünü bu yargının dışında tutabiliriz. Zira o, ezeli taalluku salûhi görmediğini açıkça vurgulamıştır.

tencîzi taalluk olduğu ifade edilmiştir.³⁹⁹ Nitekim Râzî'nin hüküm tanımı bağlamında Mu'tezîle'nin yöneltmiş olduğu şer'î hükmün hâdis olması gerektiği şeklindeki itiraza, hâdis olanın "hükümün taalluk ettiği şey" (müteallak) olduğunu söylemesi de ⁴⁰⁰ onun taalluku hâdis gördüğü şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁰¹ Buna göre Râzî'nin tencîzi hâdis bir taalluku kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kadîm taalluka ilişkin ise Râzî'nin emri haber anlamında görmesinden ötürü, taallukun cihetinin iktizâ/talep değil de delâlet cihetinden olması gerekmektedir. Nitekim Râzî'nin hükmün kadîm hitap olduğunu açıklayan ifadelerinde vermiş olduğu örnekler de haberî cümlelerden oluşmaktadır.⁴⁰² Bu bağlamda Râzî'nin şer'î hükmün kıdeminden maksadı ezeli kelâmın iktizâ/talep yönünden değil, beyân ve delâlet yönünden taalluku anlamında olmalıdır. Ezelde iktizâ/talep anlamının Râzî açısından muteber olmadığını gösteren bir başka veri ise Râzî'nin, Bakillânî ve Cüveynî'nin aksine, ezeli emrin îcab anlamında olmadığını, bildiri ve uyarı olarak değerlendirilmesi gerektiğine yönelik kanaatidir.⁴⁰³

Râzî'nin emir konusundaki değerlendirmelerini yorumlayan Tâha Câbir Alvânî, onun ezeldeki emir anlamının mecazi olduğunu düşündüğünü ve şer'î hükmün kıdeminden maksadının da bu şekilde açıklanması gerektiğini bildirmiştir. Alvânî'ye göre bu durum, onun hükmün kıdemi ile teklifin kıdemini ayırttığını göstermektedir. Nitekim emrin hakiki anlamda ancak kulun fiili ile birlikte olabileceğini belirtmesi,

³⁹⁹ Ebî Azebe, *Netâicu Efkarî's-Sikât*, 38.

⁴⁰⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/91.

⁴⁰¹ Sübkî, şer'î hükmün tanımı bağlamında Râzî'nin taalluku hâdis olarak nitelendirdiğini belirterek; taallukun büsbütün hâdis kabul edilmesinin hitâbı da hâdis kılacağını ifade etmiştir. Bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/46. Ancak sözü edilen konuda Râzî'nin taallukun değil müteallakın hudûsundan bahsettiği gözükmemektedir. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/91. Muhtemeldir ki, Sübkî, bu durumu onun taalluku hâdis gördüğüne yormuştur. Ancak taalluk meselesine dair zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere, müteallakın hudûsu taallukun hudûsunu zorunlu bir şekilde gerektirmez. Dolayısıyla taallukun hudûsu şeklindeki görüşü Sübkî'nin yorumundan hareketle Râzî'ye kesin bir şekilde atfetmek pek mümkün değildir. (Muhammed Nur Hâlid b. Abdüllatif, *Mesâilu Usûli'd-Dîn el-Mebhûseti fî ilmî Usûli'l-Fıkıh* (Medine: Vizaratü't-Ta'limi'l-Âli, 2005), 1/383-384. Bu gerçeklikle birlikte, burada Sübkî'nin dediği gibi, bir an için Râzî'nin taalluku hâdis olarak kabul ettiğini varsaysak bile, bu durum onun eleştirisini bütünüyle haklı çıkarmayacaktır. Buna göre Râzî, her ne kadar Mu'tezîlenin itirazına verdiği cevapta hâdis tencîzi taalluku öne çıkarmışsa da bu durum onun taallukun bütünüyle hâdis olduğunu düşündüğünü göstermemektedir. Nitekim o, Sübkî'nin de belirttiği gibi, kıyas babında taallukun kadîm olacağını vurgulamıştır. (Bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/46. Râzî'nin taallukun hâdis yönünü gündeme getirmesini ise Mu'tezile'nin itirazı bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Buna göre Râzî'nin hâdis taalluka yer vermesinin arkasında Mu'tezile'nin itirazının merkezinde insan fiillerinin yer alması yatmaktadır. Bu durumda Râzî, şer'î hükmün hâdis olan insan fiillerine ilişmesini şer'î hükmün hudûsu değil de taallukun hudûsu şeklinde açıklanması gerektiğini vurgulamak istemiştir.

⁴⁰² Râzî'nin yer verdiği örnekler için tezin şu kısmına bkz. "2.2.3.Hüküm tanımına dair en net ayrışma: Hükümün hitâbın kendisi veya eseri oluşu tartışması"

⁴⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/271.

teklifin ancak hâdis tencîzi taalluk ile açıklanabileceğini kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁰⁴ Râzî'nin emir konusunda aktardığımız görüşleriyle de uyumluluk arz eden bu yorum, Râzî özelinde birinci bölümde değindiğimiz çelişkinin giderilmesini mümkün kılabılır.⁴⁰⁵ Bununla birlikte Razi özelinde meselenin farklı boyutlarıyla da ele alınarak derinleştirilmesine yönelik ihtiyacın hala baki olduğunu belirtmeliyiz.

Müteahhir dönem ulemasının benimsediği ifade edilen bir diğer görüş, taallukun kadîm veya hâdis olarak nitelendirilemeyeceği; nitekim taallukun tamamen zihinde gerçekleşen ve vücûdî olmayan bir irtibat olduğu şeklindeki yaklaşımdır.⁴⁰⁶

Konu boyunca zikrettiğimiz bütün görüşler, şer'î hükmün kaynağı olan emrin ezeli taallukuna yönelik ekol içi farklı bakış açılarını barındırmaktadır. Ezeli emrin taalluku noktasındaki bu farklılaşma, aynı zamanda şer'î hüküm tanımında yer alan "taalluk" kavramının, yani hitap ile insan fiili arasındaki ilişkinin farklı şekillerde tasavvur edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda tarifte yer alan taallukun mecâzi mi yoksa hakiki mi olacağı şeklinde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Buna göre Râzî gibi taalluku hâdis olarak görenler nezdinde, şer'î hükmün kıdeminden dolayı tariftaki taalluk kelimesi mecâzi anlamdadır ve taalluka elverişlilik (من شأنه أن يتعلق) olarak anlaşılmalıdır.⁴⁰⁷ Buna mukabil taalluku kadîm olarak gören veya taallukun bahsi geçen iki yönünü vurgulayanlara göre tarifte taalluk hakiki anlamda kullanılmıştır.⁴⁰⁸

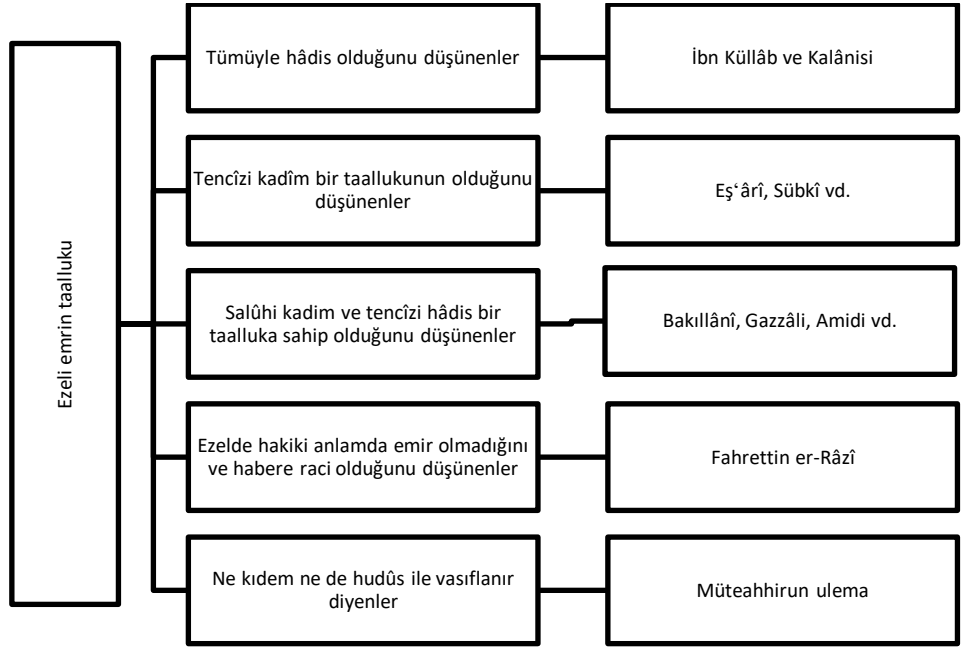
⁴⁰⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/274. (Muhakkikin notu)

⁴⁰⁵ Bkz. Dn.50

⁴⁰⁶ Zerkeşî, *Selâsilü 'z-Zeheb*, 114; Hâlid b. Abdüllatif, *Mesâilu Usûli 'd-Dîn*, 1/384.

⁴⁰⁷ Daha önce de ortaya koyduğumuz gibi taalluku büsbütün hâdis olduğu şeklindeki düşüncüyü Râzî'ye dayandırma noktasında ihtiyatlı olunması gerekir. Krş. Dn.401

⁴⁰⁸ Birmâvî, *el-Fevâidü 's-Seniyye*, 1/165; İbnü'n-Neccâr, *Şerhü 'l-Kevkebi 'l-Münîr*, 1/336.



Şekil 4. Ezeli emrin taalluku ile ilgili Eş'ârî usûlcülerin farklılaşan yaklaşımları

2.3.1.1.2. Emir ve nehyin taalluku bağlamında şer'î hükmün kıdemi problemi

Tez boyunca birçok farklı bağlamda değindiğimiz üzere Eş'ârî usûlcüler açısından şer'î hüküm kadîm bir olgudur. Bu kabul daha önceden de bir kısmına yer verdiğimiz birçok tartışmaya neden olmuştur. Söz konusu tartışmaların doğru bir zeminde ele alınabilmesi için şer'î hükmün kadimliği şeklindeki söylemin Eş'ârî usûlcülerin taalluka dair anlayışları bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Zira bu söylem, şer'î hükmün taalluk sahibi bir ilâhi sıfat olan kelâm üzerinden anlamlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda şimdiye kadar aktardığımız taalluka ilişkin görüşler çerçevesinde meseleyi daha anlaşılır kılma gayesiyle Eş'ârî usûlcülerin hükmün kadimliği şeklindeki söylemini yakından inceleyelim.

Bir önceki başlık altında yer verdiğimiz bilgilerden hareketle, Eş'ârî usûlcülerin, İbn Küllâb ve onun gibi düşünenleri istisna edersek, şer'î hükmün kaynağı olan emir ve nehyin ezeli bir taalluka sahip olduğunu benimsedikleri görülmektedir. Hitabullahın iktizâ anlamını içeren ve şer'î hükme kaynaklık eden emir ve nehy kısmının ezeli bir taalluka sahip olması, ezelde şer'î hükmün varlığı adına gerekli unsurların tamamlandığını göstermektedir. Bu açıdan şer'î hükmün kadîm olarak değerlendirilmesinin emir ve nehyin ezeli oluşuna yönelik kabulün zorunlu bir sonucu olduğu söylenebilir.

Emrin ezelde taalluku şer‘î hükmün kıdemi şeklinde ortak bir yaklaşıma yol açmakla birlikte, ekol içerisinde ezeli emrin taallukunun farklı biçimlerde izah edildiği zikredilmişti. Emrin ezeli taallukuna yönelik farklılaşan bu yaklaşımlar, aynı zamanda şer‘î hükmün kıdemine yönelik ekol içerisindeki farklı algıların da kaynağı niteliğindedir. Buna göre ezelde taallukun tencizi olduğunu düşünenler açısından hükmün kıdemliği hitabın ve hükmün ezelde mükellefin fiiline bilfiil iliştigi şeklinde açıklanacakken, ezeldeki taalluku salûhi görenler açısından hükmün kıdemi elverişlilik üzerinden anlamlandırılacaktır. Ezeldeki taallukunun salûhi olması ise şer‘î hükmün kıdemi açısından yeterli görülmüştür.⁴⁰⁹

Burada tasvir ettiğimiz haliyle şer‘î hükmün kıdemini benimseyen Eş‘arî usûlcülerin bununla birlikte usûlde tartışılan meseleler bağlamında hükmün kıdeminden çok, şer‘î bildirimi ön plana çıkardıkları görülmektedir.⁴¹⁰ Hâdis olan şer‘î bildirimin kulun fiilleri ile irtibatı ise bilindiği üzere hâdis tencîzi taalluk üzerinden olmaktadır. Şer‘î hükme yönelik değerlendirmelerde tencîzi taallukun bu kadar öne çıkartılmasının oldukça anlaşılır bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Zira mükellefler açısından bakıldığında ezeli olan emir ve nehiylerin ancak hâdis olan kelâmı lafzî ile anlam bulabilmesi ve teklife kaynaklık etmesi mümkündür. Bu durum Eş‘arîlere göre teklifin başlatılması için esas nokta olup, diğer ekollerle aralarındaki tartışmanın zeminini oluşturmaktadır. Bu gerçeklikten ötürü Eş‘arîler sık sık “Şeriattan önce hüküm yoktur.” (لا حكم قبل الشرع) ifadesini vurgulamışlardır.

Eş‘arî usûlcülerin şer‘î bildirime ve dolayısıyla tencîzi taaalluka yapmış oldukları bu vurgu, yer yer şer‘î hükmün bütünüyle şer‘î bildirime eşitmiş gibi vehmedilmesine sebep olmuştur. Bu noktaya dikkat çeken bazı usûlcüler ashabın buradaki söyleminden kastının şeriatı bilmek veya mecâzen bi‘set anlamında olduğunu vurgulamışlardır.⁴¹¹ Sübkî, söz konusu söylemi taalluk ilişkisi çerçevesinde açıklayarak, bu söylemin hükmün varlığı veya yokluğu ile ilgili değil; hükmün taallukuna ilişkin

⁴⁰⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/228. Ezelde emrin salûhi taallukunun kadim şer‘î hüküm için yeterli olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte metinde aktardığımız bu görüşün aksine şer‘î hükmün varlığı için tencîzi bir taallukun da olması gerektiğini düşünenler de mevcuttur. (Abbâdî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, 1/94. Ancak bu görüşe ehl-i sünnetten aktarılan şer‘î hükmün kadim olduğu şeklindeki söyleme aykırı bulunduğu için pek itibar edilmemiştir. Attar, *Hâşiyetü'l-Attar alâ Cem'i'l-Cevâmi*, 1/90.

⁴¹⁰ Nitekim Râzî usûl açısından esas olanın kelâm-ı nefsî değil de kelâm-ı lafzî olduğunu vurgulamıştır. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/177.

⁴¹¹ Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, 4/619; el-İsfahânî, *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl*, 1/214; Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/35; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/308.

olduğunu ve taalluk öncesi “hükümsüzlüğün” de bu bağlamda mecazi bir anlam taşıdığını ifade etmiştir.⁴¹²

Bu aktardıklarımız göz önünde bulundurulduğunda Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hükmün kıdem ve hudûsuna dair ilk bakışta çelişki hissi uyandıran bahsi geçen yaklaşım ve söylemlerinin taalluk türleri bağlamında açıklanabildiği görülmektedir. Bu noktada Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hükme dair biri kadîm diğeri hâdis iki farklı duruma işaret eden bu yaklaşımlarının, onların şer‘î hükün kıdemine dair söylemlerinin değerlendirilmesinde göz önüne alınması gerektiği ifade edilmelidir. Zira Eş‘arî usûlcülerin söz konusu yaklaşımlarından hareketle, onların hükmün “var oluşu” ile “zamansal açıdan bilfiil geçerliliği”⁴¹³ arasında ayrım yaptıkları anlaşılmaktadır. Buna göre hükmün var oluşu ezeli emrin varlığı bağlamında kadîm bir olguyken; bunun mükellefin fiili hakkında bağlayıcı bir biçimde geçerli oluşu şer‘î bildirimden sonra, yani hâdis tencîzi taalluk ile birlikte mümkün olmaktadır. Zikrettiğimiz bu ayrım Eş‘arîler’in hükmün kıdemine yönelik yaklaşımlarının ne anlama geldiğini belirginleştirmesi açısından oldukça önemlidir.

Eş‘arî usûlcülerin her iki taalluk türünden ezeli olanına dair yaklaşımlarını bir önceki başlık altında detaylı olarak incelemiştik. Yine orada Eş‘arî usûlcülerin hâdis olan tencîzi taalluka yönelik ifadelerine de yer vermiş; ama bu taalluk türüne dair farklılaşan yaklaşımlardan bahsetmemiştik. Şimdi bir sonraki başlık altında Eş‘arî usûlcülerin tencîzi taalluka dair farklılaşan yaklaşımlarını ortaya koyalım.

2.3.1.1.3.Eş‘arî usulcülerde tencîzi taallukun zamanlaması

Emir konusunu ele aldığımız sırada emrin taallukunun biri ezeli diğeri hâdis olmak üzere iki farklı yönüne temas etmiş ve ezeli taalluka dair ekol içi farklı yaklaşımları ortaya koymuştuk. Ezeli taalluka ilişkin ekol içi gerçekleşen ihtilaflara yakından baktığımızda bunların ezeli taallukun keyfiyetine yönelik ihtilaflar olduğu

⁴¹² Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/144. Bu noktada Sübkî’nin şer‘î bildirimi tencîzi hâdis taalluk üzerinden izah etmesi, ilk bakışta onun taallukun kadîm olduğu şeklindeki görüşüyle çelişir gözükmemektedir. Ancak buradaki taallukun mahkûmun aleyh özelinde ortaya çıkan sonuç bağlamında anlaşılması gerektiği ve söz konusu sonucun bi‘set öncesinde bulunmadığı ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için (bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/144. Benzer bir açıklama için bkz. Bedahşî, *Şerhu’l-Bedahşî = Menahicü’l-Ukûl*, 1/124-125.

⁴¹³ “Zamansal açıdan” şeklindeki ifadeyle ezelde tencîzi taalluku savunan kişilerin de söz konusu ayrıma gittiklerini göstermek istedik. Zira onlar açısından her ne kadar emrin taalluku ezelde bilfiil gerçekleşiyorsa da söz konusu emir ileriye dönük olduğu için henüz mükellefin fiili üzerindeki sonuç ortaya çıkmamıştır.

gözükmektedir. Nitekim emrin ezeli taallukunun elverişlilik üzerinden mi, bilfiil mi yoksa habere râci olarak mı gerçekleşeceğine yönelik yaklaşımlar incelendiğinde, bütün bu farklı görüşlerin taallukun keyfiyetine dair ayrışmalara tekabül ettiği söylenebilir. Bununla birlikte emrin hâdis taalluku, her halükarda tencîzi olacağı için tencîzi taalluka dair ihtilafların taallukun keyfiyetine dair olamayacağını söylemek mümkündür.

Hükmün tencîzi hâdis bir taallukunun emrin ifade ettiği talep anlamının gerektirdiği bir husus olduğu ifade edilmişti. Haliyle bu anlam hükme muhatap olan mükellefin varlığını gerektirmektedir. Bu noktada tencîzi taalluka dair ekol içi farklı yaklaşımlar bu taalluk türünün mükellef hakkında tam anlamıyla ne zaman gerçekleşeceğine yöneliktir. Zamanlamaya yönelik bu farklılıklar ise şer'î hükmün mükellefin fiili olmasından dolayı, kulun fiille girdiği ilişki çerçevesinde izah edilecektir.⁴¹⁴ Bu bağlamda Eş'arî usûlcüler açısından insan ve fiili arasındaki ilişkiyi izah eden temel teori olan kesb teorisi ve teoriye yönelik farklı yaklaşımlar tencîzi taallukun zamanlaması noktasında yaşanılacak farklılığın kaynağı niteliğinde olacaktır. Bu noktadan hareketle konuyla ilgili birinci bölümde aktardığımız görüşler çerçevesinde Eş'arî usûlcülerin hâdis tencîzi taalluka dair yaklaşımlarına yer verebiliriz.

Ezeli emrin taallukuna dair görüşlerine yer verdiğimiz esnada Bâkılânî'nin emri iki kısımda incelediğini belirtmiş ve ona göre îcab ve ilzâm anlamında olan emrin fiille birlikte gerçekleşen emir olduğunu ortaya koymuştuk. Bâkılânî'nin fiilin hudûsu esnasında emrin gerçekleşeceğini vurgulaması, onun kesb ve istitaât konusundaki yaklaşımlarının bir sonucu niteliğindedir. O bu durumu şöyle izah etmektedir: “Emrin fiilin hudûsu esnasında ona eşlik etmesi gerekir. Zira bize göre fiil yalnızca hudûsu esnasında güç yetirilebilirdir. Dolayısıyla nasıl ki kudret fiille birlikte ortaya çıkıyorsa, emir de fiille birlikte söz konusu olur.”⁴¹⁵ Bâkılânî'nin emrin fiille birlikte ortaya çıkacağını bu şekilde açıklaması şöyle bir itiraza maruz kalmıştır: emrin fiille birlikte ortaya çıktığını söylemek, emri anlamsızlaştırır. Zira emrin işlevi fiili yerine getirmeye yönelik bir delil ve teşvik olmasında yatmaktadır. Bu anlam ise ancak fiilden önce söz konusu olabilir. Bâkılânî bu itiraza cevap sadedinde ilk emrin veya emrin ilk haletinin delil ve teşvik anlamında olduğunu; ama fiille birlikte gerçekleşen emir için bunun

⁴¹⁴ Konunun doğrudan teklif ile ilişkili olması birçok usûlcünün meseleyi emir değil de teklif başlığı altında değerlendirmesine yol açmıştır. Örnek olarak bkz. Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/56; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhîr*, 1/418.

⁴¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 438. İbn Furek, Eş'arî'nin de emir ve nehyin ancak kulun kesbine taalluk edeceği şeklindeki görüşü benimsediğini aktarmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 93.

zorunlu olmadığını ifade etmiştir.⁴¹⁶ Emrin fiil esnasında söz konusu olmasının Bâkılânî'ye göre bir diğer faydası ise emrin yalnızca bu esnada fiilin hasen ve itaat olarak algılanmasına kaynaklık edebilmesidir. Bâkılânî bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır: “Emir eğer fiilden önce olursa fiili ileriye dönük itaat ve hasen kapsamına sokamaz. Nitekim bir şeyi önceleyen o şeyin varlığı esnasında bir etki sahibi olamaz.”⁴¹⁷

Görüldüğü üzere Bâkılânî, birinci bölümde detaylı bir şekilde incelediğimiz kesb teorisi ve hüsün kubuh konularına dair kabulleri ışığında emrin tencîzi taallukunu ele almıştır. Bakılânî'nin ortaya koyduğu bu çerçevede kesb teorisini aynı şekilde savunan usûlcüler nezdinde de benzer bir sonuca yol açmış ve emrin hâdis taallukunun fiille birlikte söz konusu olacağı benimsenmiştir. Burada meseleyi kelâmî bağlamıyla ilişkilendirerek geniş bir çerçevede ele alan ve maksadı hasıl eden Bakılânî'nin açıklamalarına yer verdiğimizden dolayı; tekrara düşmeme adına konuyla ilgili yaklaşımı Bakılânî'ye büyük oranda benzeşen usûlcülerin açıklamalarından sarfı nazar edip, okuyucuyu kaynaklara havale ederek bu kadarıyla iktifa ediyoruz.⁴¹⁸

Eş'arî usûlcülerin kesb teorisine bağlı olarak emrin fiille birlikte olacağını iddia etmelerinin arkasındaki bir diğer sebep ise insan fiilinin yaratma noktasında Allah'a ait olduğu düşüncesi yatmaktadır. Şöyle ki; insan fiillerinin bahsi geçen cihetten Allah'ın fiili olarak kabul edildiği ve Allah'ın fiillerinin de her koşulda hasen olacağı düşünüldüğünde, bu fiillerin mutlak anlamda ve bütün yönleriyle kabih olarak nitelendirilemeyeceği anlaşılr. Bu durumda fiillerin kabih olarak vasıflandırılabilmesi ancak fiilin kula bakan yönü olan kesb teorisine bağlı olarak izah edilebilmesi ile mümkündür.⁴¹⁹ Dolayısıyla hasen ve kabih gibi nitelendirmelerin kaynağı niteliğindeki emir de kulun kudretinin olduğu zaman diliminde, yani fiille birlikte olmak durumundadır.

Tencîzi taallukun zamanlamasına dair bir diğer yaklaşım ise Cüveynî'ye aittir. Cüveynî'nin konuyla ilgili farklılaşan yaklaşımını *el-Burhan* eserinde görmekteyiz. O, bu eserinde Bâkılânî'ye atfen naklettiğimiz görüşün Eş'arî'ye ait olduğunu belirtmiş ve

⁴¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 439.

⁴¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 440.

⁴¹⁸ Benzer değerlendirmeler için bkz. İbn Berhan, *el-Vüsul ile'l-Usûl*, 1/174-175; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/271-272; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 118; Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyyuddîn es-Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 20.

⁴¹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 3/124.

meselenin meşâyih nezdinde istitaât konusuna bağlı izah edildiğini bildirmiştir. Daha sonra Eş‘arî’nin hâdis kudretin fiille birlikte bulunmasını gerekçe göstererek emrin de ancak fiille birlikte söz konusu olabileceğini benimsediğini nakletmiştir.⁴²⁰ Eş‘arî’nin görüşünü bu şekilde temellendirdiğini belirttikten sonra, onun bu konudaki görüşünü sert bir şekilde eleştirmeye başlamıştır. Eş‘arî’ye yönelik eleştirisi ve konuya dair Cüveynî’nin görüşünü yansıtan ifadeleri şu şekildedir:

Eş‘arî nezdinde emrin taallukunun kudrete bağlı olarak izah edilmesinin bir gerçekliği yoktur. Zira ehl-i İslâm’ın ittifak ettiği üzere oturan kişi oturduğu esnada kalkmayla emrolunmuştur. Ki, bu durumda Eş‘arî’ye göre oturan kişinin kudreti yoktur. O halde nasıl emrin taallukunu kudretin taallukuna bağlı izah etmek mümkün olabilir! Bu durumda aslında hiçbir kudreti olmayan kişi de Eş‘arî’ye göre me’murdur... Kendisine insafı olan kimse kudretten kastın temekkün hali olduğunu bilir. Bu ise ancak fiil öncesi için düşünülebilir... Emir talep/iktizâ anlamındadır. Var olanın talep edilmesi, zaten hâsıl olanın iktizâyâ konu olması nasıl tasavvur edilebilir! Bütün ihtimallerde Eş‘arî’nin mezhebinin sâkit olduğu ortadadır. Evet, hâdis olan için: bu muhatabın emredildiği şeydir, denebilir. Fakat hâsıl olana talep/iktizâ cihetinden emrin taalluk ettiğini iddia etmek, bu tür bir görüşü akıllı bir kimsenin benimsemesi mümkün değildir.⁴²¹

Cüveynî’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, onun açısından meselenin hâdis kudrete mebni izah edilişi doğru olmayıp, fiilin hudûsu öncesi var olan temekkün halinde emrin taalluku gerçekleşmektedir. Cüveynî, fiil öncesi emri gündeme getirerek Eş‘arî’yi tutarsız olmakla eleştirmiş ve böylece meselenin kesb teorisinde benimsenen görüşe mebni açıklanmasının zorunlu olmadığını ortaya koymak istemiştir. Yine dikkat edilirse Cüveynî’nin Eş‘arî’ye yönelik eleştirisi bu noktayla sınırlı kalmamış, emrin fiille birlikte gerçekleşeceği şeklinde bir iddianın, var olanın iktizâyâ konu olması gibi bir problemi doğuracağı ifade edilmiştir. Nitekim özellikle bu ikinci eleştiri, takip eden literatürde karşılık bularak birçok usûlcünün konuya ilişkin benzer bir yaklaşımı benimsemesine sebep olmuştur.⁴²²

Gazzâlî’nin de genel anlamda kesb konusundaki yaklaşımının Cüveynî’nin yaklaşımına benzeştiğini düşündüğümüzde, onun da benzer bir yaklaşım sergileyeceğini tahmin etmek güç değildir. Ancak Gazzâlî daha önceden vurguladığımız üzere, konuya temel oluşturan Eş‘arî’nin hâdis kudretin fiille birlikte var olacağı şeklindeki yaklaşımını benimsemektedir. Bununla birlikte Gazzâlî emir ve irade arasında ayrıma

⁴²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/276-277.

⁴²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/278-279.

⁴²² Konuyla ilgili Cüveynî’ye benzer görüşler için bkz. bkz. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasaru Münthehe’s-Sûl*, 1/359; İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Müntheha*, 2/ 256.

giderek, emrin hâdis kudretle birlikte bulunmasının bir zorunluluk olmadığını ifade etmiş ve tıpkı Cüveynî gibi temekkün halinde emrin söz konusu olacağını vurgulamıştır.⁴²³ Gazzâlî, *el-Menhul* eserinde kendisinden aktardığımız bu görüşü benimsemiş olmakla birlikte, onun meselenin içerdiği yoğun kelâmî bağlam gereği *el-Müstasfa* eserinde konuyu usûl ilmine taşımamayı tercih ettiği görülmektedir.⁴²⁴

Cüveynî ve Gazzâlî'nin konuyla ilgili ortaya koyduğu düşünce sonuç itibariyle emrin fiilin hudûsundan önce olması gerektiğini savunan Mu'tezile'nin görüşüyle aynı kapıya çıkmaktadır. Fakat Taceddîn Sübkî, (ö. 771/1370) Cüveynî'nin ekolün öncü ismini ağır ifadelerle eleştirmekle beraber, onun ve öğrencisi Gazzâlî'nin hareket noktasının Mu'tezile ile son kertede aynı olmadığını vurgulamıştır. Gazzâlî'ye gelince onun kudretin fiile birlikte var olacağını belirtmesi onun konuyla ilgili farklılaşan görüşünün asıl da değil de fer'de olduğunu göstermektedir. Cüveynî ise Sübkî'ye göre, söz konusu görüşüyle Mu'tezile ile asıl noktasında da yakınlaşmış ve neredeyse onlara muvafakat etmiştir.⁴²⁵ Bununla birlikte Cüveynî'nin Eş'arî'ye yönelik eleştirisine başlamadan hemen önce, hâdis kudretin fiille birlikte olup olmadığı konusuna girmeyeceğini belirtmesi, onun Mu'tezile'ye asıl noktasında ne kadar yakınlaştığını tespit etmeyi güçleştirmektedir. Ancak o, Eş'arî'ye yönelttiği eleştiride Mu'tezile'nin aksine, hâdis olana kudretin taalluk edemeyeceğini değil; iktizâ anlamı taşıyan emrin taalluk edemeyeceğini vurgulamıştır. Konuyla ilgili yaklaşımı Eş'arî'ye benzeşen Sübkî ise Eş'arî'ye göre fiil esnasındaki emrin iktizâ anlamında olmadığını ifade etmiştir. Buna göre Eş'arî yapılan fiilin itaat kapsamında değerlendirilebilmesi amacıyla emrin fiili gerçekleştirme esnasında taalluk edeceğini benimsemiştir.⁴²⁶

Böylece taalluk kavramına dair tartışmaları burada noktalıyoruz. Taalluk düşüncesi şer'î hüküm tanımının önemli bir parçası ve birçok tartışmanın kaynağı olmasına karşın usul kitaplarında veya şer'î hüküm bahislerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Hatta yalnızca usûl kitaplarında değil kelâm kitaplarında da özellikle mütekaddimun dönem kelâmında bu bahislerin geniş bir yer kapladığı görülmemektedir. Bununla birlikte müteahhir mütekellim ve usûlcülerinin bu konuda

⁴²³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 123.

⁴²⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/162.

⁴²⁵ Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/58.

⁴²⁶ Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/59.

detaylandırmaya giderek ilâhî sıfatlar ve bunlara dayalı oluşturulan teorilerin güçlendirilmesi kastıyla taalluk meselesini daha derinlikli ele aldığı görülmektedir. Bu durum Eş'arî usûlcülerin şer'î hüküm konusundaki yaklaşımlarında olduğu gibi, ilâhî sıfatlara dayalı düşünülen konuların açıklığa kavuşmasında müteahhirûn âlimlerin eserlerine başvurmanın önemine delâlet etmektedir.

Kavrama dair zikrettiğimiz konu ve tartışmalar şer'î hüküm tanımında yer alan bu kavramın Eş'arî usûlcüler açısından nasıl algılandığını göstermektedir. Bu bağlamda Eş'arî usûlcülerin hükmün kaynağı noktasında ortak bir yaklaşım sergilemiş olmalarına karşın, bu kaynağın insan fiili ile ilişkisine, yani taalluka dair farklı anlayışlara sahip oldukları görülmektedir.

2.4.Hükmün Muhatabı: Mahkûmun Aleyh (Mükellef)

Hüküm tanımında bulunan ef'âl-i mükellefîn ifadesindeki mükellefe dair tartışmaların başında ma'dûma yönelik emir problemi gelmektedir. Şu ana kadarki bahislerde satır aralarında zikrettiğimiz bu problemi burada geniş bir çerçevede ele almaya çalışacağız.

2.4.1. Ma'dûm olana yönelik emir/teklif/hüküm problemi

Ma'dûma yönelik hüküm konusu usûl kitaplarında ma'dûma yönelik teklif/emir/hitap gibi başlıklar altında ele alınmıştır. Ancak Sübkî'nin de belirttiği üzere, konunun ma'dûma yönelik hitap şeklinde ele alınması pek uygun düşmemektedir. Zira daha öncede ortaya koyduğumuz gibi, ma'dûma yönelik bir emrin/teklifin/hükmün var olduğu noktasında ortak bir yaklaşım bulunuyorken, ma'dûma hitap noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu nedenle konuyu ma'dûma hitap başlığı altında ele almak yerinde olmayacaktır.⁴²⁷

Eş'arîler açısından ezelde ma'dûma yönelik bir hükmün söz konusu olması kelâm-ı nefsî kabûlünün zorunlu bir sonucu olarak düşünülmüş ve hükmün varlığı için mükellefîn varlığının şart olmadığı benimsenmiştir. Bu kabul, teklife muhatap olma

⁴²⁷ Sübkî, *Ref'ü'l-Hâcib*, 2/64. Sübkî'nin bu değerlendirmesinin daha yerinde olduğunu benimsemekle birlikte, konuyu hitap başlığı altında ele alan usûlcülerin, ezeli kelâma hitap demeyen kişilerin hakiki anlamda olmasa da mecâzi olarak bunu benimsediklerini düşünmüş olmaları ve buna binaen konuyu hitap başlığı altında ele aldıkları düşünülebilir. Krş. "2.2.2.3. Tartışmanın mahiyeti ve tarafların görüşünün tahkiki"

noktasında ma'dûmdan daha iyi halli olan sarhoşun, uyuyanın ve delinin hükme muhatap olmadığını düşündüğümüzde, Eş'arîleri ilk bakışta savunulması güç bir pozisyona itmekte ve diğer ekollerin eleştirisi oklarının hedefi haline getirmektedir.⁴²⁸ Özellikle Mu'tezile'nin emrin ifade ettiği talep anlamının ma'dum hakkında ma'kûl olamayacağı ve bir muhatap bulunmaksızın emir ve nehiye bulunmanın abes olacağına yönelik eleştirileri, Eş'arî usûl eserlerinde yer alarak cevaplanmaya çalışılmıştır. Yapılan eleştirilerin yoğunluğuna paralel Eş'arî usûlcülerin ma'duma yönelik hükmü anlaşılır kılmaya yönelik açıklamaları da benzer bir yoğunlukla ele alınmış ve böylece mesele usûl ilmi içerisinde kapalı ve çetrefilli bir konu olarak öne çıkmıştır.⁴²⁹ Hatta Mâzerî'ye (ö. 536/1141) göre ma'dûm hakkında emirden bahsetmenin zorluğu, aynı zamanda Mu'tezile'nin ezeli bir kelâmın olamayacağını ve Kur'an'ın mahlûk olması gerektiğini benimsemesine sebep olmuştur.⁴³⁰ Gazzâlî de benzer bir şekilde Mu'tezile'nin bu meseleyi gerekçe göstererek kelâmın ezeliliğini kabul etmediğini bildirmiştir.⁴³¹ Yine meselenin zorluğu nedeniyle, İbn Küllâb ve Kalânisi gibi isimlerin Mu'tezile'nin eleştirilerinden sıyrılmak amacıyla ezelde kelâmın emir ve nehiy olmadığı görüşünü benimsedikleri ifade edilmiştir.⁴³²

Eş'arî usûlcülerin söz konusu eleştirilere cevap mahiyetinde geliştirmiş oldukları açıklamalar, ezelde ma'dûma yönelik hükmün keyfiyetine dair yaklaşımlarına bağlı nisbi bir farklılık göstermektedir. Zerkeşî, ashâbın ma'dûma yönelik emri iki şekilde açıkladıklarını bildirmiştir: Bunlardan ilki, ma'dûmun var olması ve teklif şartlarını taşımasının takdir edilmesiyle ezelde emre muhatap olması şeklindedir. İkinci açıklamaya göre ise Allah, ezelde me'mur olmaksızın emredici olup, ezeli emrin devam etmesiyle mükellefler var olunca bu emrin kapsamına girerler.⁴³³ Farklılaşan bu iki açıklamadan ilki, ezelde emrin tencîzi bir taalluka sahip olduğunu benimseyen usûlcülerin düşüncesini yansıtır niteliktedir. Zira ilk açıklamada ma'dûm "takdir" edilerek ezelde bilfiil emrin taalluk ettiği anlaşılmaktadır. İkinci açıklama ise ezeldeki emrin taallukunun salûhi olduğunu düşünenlerin yaklaşımıyla uyumluluk arz

⁴²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/160; Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*, 2/262.

⁴²⁹ el-İsfahânî, *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl*, 4/102.

⁴³⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/381.

⁴³¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 124.

⁴³² Râzî, *el-Mahsûl*, 2/257; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/378.

⁴³³ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/377,379.

etmektedir. Nitekim bu açıklamada emrin tam anlamıyla gerçekleşmesinin mükellefin varlığıyla birlikte olacağına işaret edilmiştir.

Eş'arî usûlcülerin Mu'tezile'nin eleştirilerini bertaraf etmek ve ma'dûma yönelik emri anlaşılır kılmak adına muhatap bulunmaksızın emir ve nehiyde bulunmanın anlaşılabilir olduğunu şahitten yola çıkarak temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu durumu Eş'arî usûl eserlerinde sıkça rastlanılan şu örnekle izah etmeye çalışmışlardır: Bir babanın henüz doğmamış çocuğuna doğduğu takdirde yerine getirmesini istediği bazı emirlerde bulunması, hiçte kabih bir durum olarak karşılanmaz. Aksine böyle bir emir güzel görülebilecek gayet doğal bir duruma tekabül eder. Tıpkı bu örnekteki gibi Allah'ın emrinin de kulların var olması ve teklif şartlarını taşıması takdiriyle ezelde kullarına yöneltilmiş olması gayet anlaşılırdır.⁴³⁴ Yine Eş'arî usûlcülerin bazıları ma'dûma emri Hz. Peygamber'in emirlerine benzeterek, nasıl ki ma'dûm olan sonraki nesiller açısından Efendimiz'in bu emirleri geçerli ise aynı şekilde ma'dûm hakkında ezeldeki emirlerin de geçerliliğinin benzer bir şekilde açıklanabileceğini belirtmişlerdir.⁴³⁵ Ancak Eş'arî usûlcülerin bir kısmı Hz. Peygamber'in hüküm koyan değil de tebliğ eden konumunda olduğunu söyleyerek mezkûr kıyasın doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.⁴³⁶

Konuya dair ekol içerisindeki iç ihtilaflara değinmeden önce, bu kabulün birinci bölümde zikrettiğimiz mükellefin şartlarından “anlama” şartıyla çelişmesi problemine değinmemiz gerekmektedir. Şöyle ki; mükellefin anlama şartı, ma'dûm hakkında gerçekleşmeyeceği için, burada Eş'arîler'in bu kabulü ile mükellefe dair öne sürdükleri şarta aykırı bir tutum takındıkları düşünülebilir. Ma'dûma yönelik ezeli emri ele alırken bu probleme değinen Âmidî, me'mura yönelik anlama şartının yalnızca mevcûdiyetinden sonra söz konusu olabileceğini vurgulamıştır.⁴³⁷ Dolayısıyla

⁴³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 292; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 204. Burada Eş'arî usûlcülerin şahitten yola çıkarak ma'dûma emri izah etmeye çalışmalarının, onların ilâhî hüküm ve fiillerinin beşer kıstasları olan hüsün, kubuh, abes ve sefeh gibi nitelendirmelerle vasıflanamayacağına dair birinci bölümde aktardıklarımızla çelişeceği düşünülebilir. Nitekim birazdan aktaracağımız üzere, Eş'arî usûlcülerin bir kısmı söz konusu nitelendirmelerin Allah hakkında geçerli olamayacağını söyleyerek bu tür bir izaha girişmemişlerdir. Ancak bununla birlikte şahitten yola çıkarak ilgili problemi izah etmeye çalışan usûlcülerin, Mu'tezile'nin başvurduğu ilzâmî delillerin zayıflığını göstermek için bu tür bir açıklama geliştirdikleri düşünülebilir.

⁴³⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 445; Cüveynî, *Telhîs*, 1/452.

⁴³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/273; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 124.

⁴³⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 2/392.

denilebilir ki, Eş'arî usûlcülerin belirlemiş oldukları teklif şartları, aslında hükmün zâtî varlığına ilişkin değil, mükellef hakkında bilfiil geçerliliğine yöneliktir. Bir başka ifadeyle, söz konusu şartlar hükmün/emrin/teklifin manevî taallukuna değil, tencîzi hâdis taallukuna ilişkindir. Ezelde “teklif şartlarını taşımasının takdir edilmesi” şeklindeki söylem de burada vurgulamaya çalıştığımız şeyi doğrular niteliktedir.

Ekol içerisindeki genel yaklaşım yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız anlatıya paralel olmakla birlikte, konuya dair ekol içerisinde farklı açıklamalara da rastlanılmaktadır. Bu noktada esaslı bir farklılaşma olarak nitelendirilebilecek Cüveynî ve Râzî'nin açıklamalarına geçmeden önce, ma'dûma emre yönelik yukarıdaki açıklamalardan nisbeten farklılaşan bir bakış açısıyla yapılmış bir değerlendirmeye yer verelim. Buna göre mesele tahkik edildiğinde ezelde gerçekleşen emir ile ma'dûma emredildiğini söylemek doğru değildir. Çünkü ezeldeki emir, ma'dûmun varlığa çıkma veya yoklukta kalma ihtimalinden ilki takdir edilerek mevcut olacak olan ma'dûma yöneliktir. Dolayısıyla ezeldeki talep muhatapın varlığa çıkışından sonraki mükellefliğine yönelik olup, aslında mevcut olacak olana taalluk etmektedir.⁴³⁸ Bu durumda yokluk ihtimalinin emrin taallukunda söz konusu olmaması, emrin hakikatte mezkûr her iki ihtimali de içeren ma'dûma taalluk etmediğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu açıklamanın ezelde emrin varlığının kabul edilmesi açısından bundan önce yer verdiğimiz açıklamalarla benzeştiği söylenebilir. Bununla birlikte Şafî usûlcü Muzaffer b. Abdullah'ın (ö. 612/1215) da işaret ettiği üzere, bu açıklamayı mümkün kılan bir diğer husus, emrin ezeldeki taallukunun tencîzi olmadığı kabulüdür. Zira bu kabule göre ezeldeki emir aslında bilfiil mükellefin mevcudiyeti halinde taalluk etmektedir. Bu durumda ezelde tencîzi bir taallukun varlığını savunanların ma'dûmun ezelde bizâtihi muhatap kabul edilmesinden dolayı bu tür bir açıklamayı benimseyemeyecekleri söylenebilir.

Eş'arî usûlcüler içerisinde ma'dûma emir noktasında en muhalif tavrı sergileyen isim Cüveynî'dir. Bununla birlikte *el-Burhân* eserinde rastladığımız bu muhalif tavrının aksine *el-Akîdetün Nizamiyye* eserinde şahitten yola çıkarak ezeldeki emrin anlaşılabilir olduğunu ekolün genel anlatısına uygun bir şekilde açıklamış ve Mu'tezile'nin bu konudaki eleştirilerine cevap verip ma'dûma yönelik emri

⁴³⁸ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/307.

savunmuştur.⁴³⁹ Ancak Cüveynî'nin *el-Burhân* eserindeki yaklaşımı neredeyse büsbütün farklılaşmıştır.

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde, ma'dûma yönelik -var olması ve teklif şartlarını taşıması takdiriyle- ezelde bir emrin bulunduğu şeklindeki görüşün Eş'arî mezhebinin yaygın görüşlerinden biri olduğunu belirtmiştir. Daha sonra bu görüşün yukarıda aktardığımız anlatıya paralel, dayanaklarına yer veren Cüveynî; meselenin detaylı bir incelemesini kelâm ilmine bırakacağını bildirmiştir. Usûl kitabı olan *el-Burhân* bağlamında ise Cüveynî eleştirilerini şu ifadelerle dile getirmiştir: "Ma'dûmun me'mur olduğunu iddia eden kimse, akledilebilir olanın dışına çıkmıştır. Mevcut olmasının takdir edilmesi şeklindeki söylem ise bir aldatmacadır. Çünkü (hakiki anlamda) mevcut ise zaten ma'dûm değildir. Şüphesiz mevcudiyet emredilenin me'mur olmasında bir şarttır."⁴⁴⁰ Aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere Cüveynî, konuyla ilgili Eş'arî'nin düşüncesinin savunulması imkansız bir duruma yol açacağını ve mevcudiyetin emir için şart olacağını belirterek, ma'dûmun emre muhatap olabilmesini mümkün görmemiştir. Fakat bu durumda ma'dûm ezelde me'mur değilse me'mur olmaksızın ezelde emrin varlığı ve dolayısıyla kelâm-ı nefsinin varlığı nasıl izah edilecektir? Bu probleme işaret eden Cüveynî, konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

Me'mûr olmaksızın emirin sübutu cevabına ulaşılması oldukça zor bir problemdir. Zira emir zâtı itibariyle taalluku gerektiren bir sıfattır. Dolayısıyla taalluk eden bir sıfatın müteallakının olmadığını varsaymak mümkün değildir. Eş'arî'nin muhatap bulunmasa dahi, talep anlamının kişiyle kâim olabileceğine dair söylemi ise bir çarpıtmadır. Bunu hakiki bir emir olarak görmemekteyim. Bu, ancak bir varsayım ve takdirdir. Hakiki anlamda emir ancak muhatabın varlığıyla birlikte nefiste kâim olmalıdır. Ezeldaki kelâmın ise takdir olması mümkün değildir. Sonuç olarak, bu mesele kendisi için istihare edeceğimiz bir meseledir. Eğer zaman el verirse Allah'ın izniyle bu konuda rahatlatıcı açıklamalarda bulunacağız.⁴⁴¹

Görüldüğü üzere, Cüveynî, muhatapın mevcudiyetini emir için bir şart olarak sunmasının ardından ezeli emrin varlığını iddia etmenin güçleşeceğini ifade etmiş; ancak bununla birlikte bu güçlüğü nasıl aşılabacağına açıklık getirmemiştir. Başta Cüveynî'nin mezkûr eserinin şârihleri olmak üzere Cüveynî'nin buradaki değerlendirmelerine birçok eleştiri yöneltmiştir. Özellikle Ebyârî'nin şer'î hükme dair

⁴³⁹ Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, 28.

⁴⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/274.

⁴⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/275.

de bir çıktısı bulunan eleştirileri dikkat çekmektedir. Ebyârî, Cüveynî'nin bu söylemlerinin hükümlerin ve sıfatların ezeliğini inkar etmeye götüreceğini bidirmektedir.⁴⁴² Ancak konuyla ilgili alıntılardığımız metnin son cümlesini ve konuyu kelâm ilmine havale edeceğini belirtmesi, Cüveynî'nin zikrettiği sorunun çözümüne dair -detaylarına ulaşamasak da- bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ebyârî'nin söz konusu söylemine ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Netice itibarıyla, Cüveynî'nin konuya dair Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilerin takip eden literatürde pek karşılık bulmadığını ve Eş'arî âlimlerin ma'dûma yönelik emri daha önceden ortaya koyduğumuz şekliyle benimsemeye devam ettikleri söylenebilir.

Konuyla ilgili yaklaşımı farklılaşan bir diğer isim ise Râzî'dir. Ancak Râzî'nin de tıpkı Cüveynî gibi konuya dair yaklaşımının eserleri bağlamında farklılaştığı görülmektedir. Râzî'nin usûl eseri olan *el-Mahsul* kitabında Mu'tezile'nin yukarıda değindiğimiz eleştirilerine yer vermesinin ardından bütün bunların hüsn ve kubuha mebni hikmet kaidesine bağlı yöneltildiğini ve bu kaidenin ise zaten geçersiz olduğunu belirtmekle yetindiği görülmektedir.⁴⁴³ Burada her ne kadar ma'dûma yönelik emri kabul ediyor gibi gözükse de *el-Metâlibü'l Âliye* eserinde ezelde emrin varlığını iddia edenlere ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Râzî'nin farklı bağlamlarda yönelttiği eleştirileri değerlendirmek adına burada bunlara yer vermek uygun olacaktır:

Emir ve nehyin anlamı bir fiili yerine getirmeyi veya terketmeyi bağlayıcı (ilzâmî) bir şekilde talep etmekten ibarettir. Zaruri bilgi ise Zeyd kişisine henüz var olmadan önce bağlayıcı bir emrin ve nehyin ilişmeyeceğine delâlet eder... Eğer böyle bir bilginin zaruri olmayacağı söylenirse, o zaman akılda zaruri bilgiler namına hiçbir şey yoktur... Bu zikrettiğimiz aklî istidlaller talep ve haberin kadim olmasının imkansız olduğunu gösterir...(Allah'ın kelâmdan hâli olmasının onun hakkında bir noksanlık olacağı şeklindeki görüşe cevaben) Asıl emredilen ve nehyedilen olmadığı halde emir ve nehiyle iştiğal etmek noksanlık ve sefehtir.⁴⁴⁴

Râzî'nin eserlerinin kronolojisini inceleyen Eşref Altaş'ın çalışması esas alındığında, onun konuya dair nihaî yaklaşımının *Metâlibdeki* gibi olduğu söylenebilir. Zira bu çalışmada ortaya konduğu üzere *el-Metâlibü'l Âliye* eseri *el-Mahsul* eserinden çok sonra yazılmıştır.⁴⁴⁵ Râzî'nin ifadeleri, onun yaklaşımının aslında emir ve nehyin de

⁴⁴² Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, 1/560.

⁴⁴³ Râzî, *el-Mahsul*, 2/258.

⁴⁴⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 3/204, 206, 207.

⁴⁴⁵ Altaş'ın tespitlerine göre, *el-Mahsul* Râzî'nin temel eserlerinden yirmi birincisi iken, *el-Metâlibü'l Âliye* altmışıncı eseridir. Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 110-138.

ötesine geçecek şekilde kelâmın ezeliyeti konusunda da farklılaştığı izlenimini vermektedir. Yine onun ifadelerinde görüleceği gibi, geliştirdiği birtakım eleştiriler Mu'tezili'nin konuyla ilgili öne sürdüğü argümanlara dayalı gözükmektedir. Bunun yanı sıra o, tartışma bağlamında ilim sıfatına temas etmiş ve bu konuda tercih ettiği görüşün Mu'tezilî âlim Ebü'l Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu bildirmiştir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla Râzî'nin genelde ilahi sıfatlar özelde de kelâm sıfatı düşüncesinin özellikle *el-Metâlib* bağlamında incelenmesi ve onun düşüncesinin bu konu bağlamında Mu'tezilî paradigmayla sağlıklı bir şekilde ilişkilendirilmesi önem taşımaktadır. Böyle bir araştırma emir ve nehyi de içereceği için, aynı zamanda Râzî'nin şer'î hüküm anlayışını aydınlatması bakımından da önem arz etmektedir.

Sonuç olarak, açıklanması güç bir problem olarak ma'dûma yönelik hüküm kabulü, ekol içerisinde bazı eleştirilere maruz kalmış ve konuya dair ekol içi farklı yaklaşımlara yol açmıştır. Bununla birlikte literatür incelendiğinde iç ihtilaflara rağmen söz konusu kabul, Eş'arî düşüncesinin karakteristiğini yansıtan bir düşünce olarak ekol içerisindeki yerini muhafaza etmiştir. Burada konuya dair zikrettiklerimizin tam anlamıyla zihinlerde netleşebilmesi için Eş'arî usûlcülerin emir ve nehyin özellikle ezeldaki taallukuna dair yaklaşımlarının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira Mâzerî'nin de vurguladığı gibi, bu mesele ancak sıfatların taallukunun bilinebilmesine bağlı anlaşılabilir.⁴⁴⁷ Bu noktada emrin ezeli taallukuna dair zikrettiklerimiz hatırlanıldığında, Eş'arî usûlcülerin konuya dair aralarındaki ihtilafa rağmen, ma'dûmun yokluk halinde emrin muktezâsını yerine getirmesinin beklenmediğini vurguladıkları görülmektedir. Bu bağlamda Eş'arî usûlcüler emrin/hükmün ma'dûm hakkında söz konusu olmasıyla bunların ezeldaki varlığını vurgulamak istemiş; öte yandan emir/hükmün ifade ettiği iktizâ anlamının mükellefe sorumluluk yükleyecek şekilde sabit olmasının ise ancak ma'dûmun varlığa gelmesinden sonra olabilebileceğini düşünmüşlerdir. Eş'arî usûlcülerin yapmış olduğu bu ayrıma dikkat çeken Tûfî, yokluk halinde bir emrin Eş'arîler tarafından kastedilmediğini vurgulayarak üzerinde düşünülürse ma'dûma emir noktasındaki ihtilafın bir çıktısı olmayan lafzî bir tartışmaya indirgenebileceğini belirtmiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 3/204.

⁴⁴⁷ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, 1/377.

⁴⁴⁸ Necmüddîn Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/258.

2.5.Hükmün Mahalli: Mahkûmun Fîh (Mükellefin Fiili)

Bu bölümde Eş'arî usûlcülerin benimsemiş oldukları kelâmî yaklaşımlar bağlamında şer'î hüküm tanımında geçen “mükelleffin fiili” hakkındaki tasavvurlarını ve bu tasavvurun yol açtığı bazı problemleri inceleyeceğiz.

2.5.1. Ma'dûmun şeyliği problemi ve fiile dair şer'î vasıflar

Eş'arî usûlcülerin mükellefin fiillerine yönelik hükümlerin ezelde sabit olduklarını savunmaları, mükellefin fiillerinin henüz ezeldeyken, yani ma'dûmken me'murun bih olduğunu gösterir. Emrin ve hükmün ezeli kabul edilmesinin sebep olduğu bu sonuç, ilk bakışta Eş'arî usûlcülerin ma'dûmun şeyliği meselesinde benimsemiş olduğu görüşün anlaşılmasını güç kılmaktadır.⁴⁴⁹ Zira Eş'arî usûlcülere göre, şey mevcut anlamında olup, ma'dûm şey olarak adlandırılmaz.⁴⁵⁰ Eş'arî usûlcülerin ma'dûmu mutlak anlamda yok kabul etmeleri ve şey olarak değerlendirmemeleri, onların fâil-i muhtâr ilâh anlayışının sebep olduğu bir sonuçtur. Buna göre Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde kayıtlanamayacağını düşünen Eş'arîler, buna bağlı olarak ma'dûmun bir nitelik taşımasının kabul edilmesi halinde ilâhi fiilleri önceleyen ve şekillendiren bir illetin varlığının kabul edilmek durumunda kalınacağını düşünmüşlerdir. Bu durumun ilahi kudret ve irade ile bunların nesnesi arasında kurulması gereken doğrudan ilişkiyi zedeleyeceği ve ilâhi irade üzerinde sınırlayıcı bir etkiye sebebiyet vereceği düşünüldüğünde ma'dûma bir şeyiyyet atfetmenin Eş'arîler'in benimsemiş olduğu ilkeler açısından mümkün olamayacağı söylenebilir.⁴⁵¹ Bu durumda ma'dûm bir şey olarak dahi değerlendirilmemesine karşın, nasıl olur da me'murun bih olarak kabul edilebilir? Bu soru aynı zamanda ma'dûmun me'murun bih olmasının ne anlama geldiğini de sormamızı gerektirmektedir.

Ma'dûmun şeyliğine dair zikrettiğimiz bu problem, aslında taalluk niteliğine sahip bütün sıfatlar için geçerli olmak durumundadır. Nitekim bu sıfatlar ifade ettikleri

⁴⁴⁹ Şirbînî, *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Attâr*, 1/182.

⁴⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 124. Ma'dûmun şeyliği problemi konusunda yapılan bir araştırma için bkz. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

⁴⁵¹ Hüseyin Kahraman, “Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/2 (2016), 446.

anlam gereği henüz ezelde ma'dûma taalluk etmektedirler. Bu bakımdan Eş'arî usûlcülerin genel olarak ilâhi sıfatların ezeliğine ait bu problemi farklı bağlamlarda ele alırken ortaya koydukları düşünce, emir ve diğer sıfatların tümüne teşmil edilebilir.

İmam Eş'arî, ma'dûmun cevher, araz, siyah ve beyaz gibi zât ile kâim olan sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Zira bu vasıfların nefyedilmesi kendisiyle kâim oldukları zâtın da nefyini gerektirecektir.⁴⁵² Eş'arî'nin bu söyleminden de anlaşılacağı üzere, ma'dûmun bir şey olarak kabul edilmemesinden ötürü, bu tür zât ile kâim sıfatların ezelde ma'dûm için ispat edilmesi mümkün değildir. Zira bunlar zât ile kâim sıfatlar olduğu için yalnızca mevcût olanın kendisiyle nitelendirilebileceği vasıflardır. Öte yandan Eş'arî, ma'dûmun; “ma'lûm”, “mezkûr”, “makdûr”, “muhberun anı”, “medlûlun aleyh” gibi vasıflarla nitelendirilmesini mümkün görmektedir. Eş'arî'ye göre bu tür nitelendirmeler ma'dûmun ispatını gerektirmezken, ma'dûmun bir özne tarafından bilindiğine ve zikredildiğine dolayısıyla öznenin ilim ve zikir gibi sıfatlarına delâlet eder. Ma'dûm hakkındaki bu nitelendirmelerin zât ile kâim sıfatlardan ayrışmasını Eş'arî şöyle açıklar:

Ma'dûmun ma'lûm veya mezkûr olmasını nefyedersek o vakit âlimin ona yönelik ilmini zâkirin ona yönelik zikrini nefyetmiş oluruz. Bunların dışındaki sıfatları (zat ile kâim sıfatlar) nefyettiğimizde ise söz konusu ilim ve zikri nefyetmeyiz. Zira bu sıfatların bir şeyde kâim olması için o şeyin bilinmesi ve/veya zikredilmesi zorunlu değildir.⁴⁵³

Eş'arî zikrettiği her iki sıfat öbeğinden ilkinin ma'dûmun ispatını gerektireceği için nefyedilemesi gerektiğini belirtirken, ikincisinin ise ma'dûma yönelik ilmi ispat etmesinden ötürü ma'dûmun bu tür vasıflarla nitelendirilmesini Allah'ın ilgili sıfatlarını göstermesi bakımından zorunlu görmektedir.⁴⁵⁴ Bu bağlamda ma'dûmun me'murun bih olması üzerinden meseleyi değerlendirdiğimizde, ma'dûmun me'murun bih olduğu şeklindeki söylem, ezelde emir sıfatının varlığına delâlet etmesi açısından Eş'arîler'in zorunlu bir şekilde savunmak zorunda olduğu bir söyleme dönüşmektedir. Bununla birlikte söz konusu söylem, ma'dûma yönelik subûti bir sıfatı gerektirmediğinden, ma'dûmun bir şey olarak değerlendirilmemesi kabulüne hâlel getirmez.

⁴⁵² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 254.

⁴⁵³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 255.

⁴⁵⁴ Abdülkâhîr Bağdâdî, ashâbın çoğunluğunun farklı bir kavramsallaştırmaya giderek, Eş'arî'nin zikrettiği her iki sıfat öbeğini birbirinden ayırdığını bildirmektedir. Buna göre bir şeyin sıfatı, onun kendisiyle kâim olduğu şeydir. Vasfı ise o şeyden haber vermektir. Söz gelimi, “Zeyd âlimdir” cümlesine baktığımızda bu söz söyleyen için sözün kendisiyle kâim olması hasebiyle bir sıfat niteliğindeyken, kendisinden haber verilen Zeyd kişisi için vasıftır. Detaylı bilgi için bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 149.

Söz konusu probleme dikkat çekerek meseleyi değerlendiren bir başka isim ise Âmidî'dir. Âmidî, problemi vaz' ederken hüsün ve kubuh vasıflarını da gündeme getirmiş ve böylece Eş'arîler'in şer'î hüküm anlayışının da bu problem bağlamında anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Hüsün ve kubuhun fiilin zâtına bağlı açıklanamayacağını ortaya koyan Âmidî, daha sonra Mu'tezile'nin itirazları bağlamında meseleye yer verir. Buna göre eğer kabihlik vasfının fiille kâim olması mümkün değilse, aynı şekilde fiilin mümkün, makdûr, ma'lûm ve mezkûr gibi sıfatlarla nitelenmesi de mümkün olmamalıdır. Âmidî bu itirazı şöyle cevaplandırmıştır: "Söz konusu vasıflar itibaridir. Bunlar fiil için takdir edilir. Bu sıfatların ifade ettiği anlam fiil ile kâim sabit bir vasfa delâlet etmez."⁴⁵⁵ Daha sonra Âmidî, eğer fiile dair kabihlik vasfının da tıpkı bu vasıflar gibi itibari olacağı söylenirse, bu durumda hüsün veya kubuhluğun fiilin zatına bağlı açıklanamayacağını kabul edileceğini ve meseleye dair istenilen noktaya gelineceğini ifade eder.⁴⁵⁶ Görüldüğü üzere Âmidî, Eş'arî'ye benzer şekilde bu sıfatların fiile dönük sabit bir anlam taşımadığını ortaya koymuş ve daha sonra fiilin şer'î vasfı niteliğindeki hüsün ve kubuhluğun da bu bağlamda fiil ile kâim bir sıfat olarak açıklanmaması gerektiğini bildirmiştir.

Ma'dûmun bir şey olarak değerlendirilmemekle beraber me'murun bih olabildiğini yukarıdaki anlatıya bağlı izah eden Eş'arî usûlcüler, aslında bir yandan ma'dûmun emre konu olmasını mümkün kılacak bir açıklama geliştirmişken; öbür taraftan bahsi geçen ayrımla ma'dûmun kendisiyle kâim olacak bir sıfatla nitelenemeyeceğini ortaya koymuşlardır. Nitekim ma'dûmun bu tür bir sıfatla nitelenemeyecek olması aslında ma'dûmun bir şey olarak değerlendirilmemesinin de bir sonucudur. Bu bağlamda yukarıda Âmidî'nin de işaret ettiği gibi, şer'î hükme referans oluşturan hüsün ve kubuh gibi nitelendirmelerin fiilin kendisiyle kâim olması gereken sıfatlarla nitelenmesi mümkün değildir. Bu nitelendirmelerin fiil ile kâim sıfatlar türünden kabul edilmesi ise araz olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim arazlar zâta ilişkin ispat veya nefy türünden vasıflar niteliğindedir. Dolayısıyla söz konusu vasıfların şer'î hükme konu olan fiiller hakkında sabit vasıflar olarak kabul edilmesi mümkün değildir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 3/124-125.

⁴⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 3/125.

⁴⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/90-91.

Tez boyunca birçok farklı bağlamda vurguladığımız, hükmün fiile ait bir olgu olmadığı şeklindeki söylemin arkasında da böyle bir espri yatmaktadır. Şimdi bu söylemi biraz daha detaylandırarak Eş‘arî usûlcülerin fiilin şer‘î hükümlerle vasıflanmasını nasıl izah ettiklerine bakalım.

Birçok Eş‘arî usûlcü tarafından vurgulanan şer‘î hükümlerin fiillere ait olgular olmadığı şeklindeki yaklaşımı en iyi aktaran isimlerden birisi Karâfî’dir. Burada meseleyi daha iyi değerlendirmek adına onun konuyla ilgili değerlendirmelerine yer vermek uygun olacaktır. Karâfî, şer‘î hükmün görünürde fiile ait bir olgu olmasının, onun hâdis olmasını gerektirdiğine yönelik bir itiraza, şer‘î hüküm ile fiil arasındaki bağlantıyı açıklayarak şöyle cevap vermiştir:

Bir şey kendisiyle kâim olmayan bir şeyle de vasıflanabilir. Söz gelimi, kıyamet saatinin ma‘lûm veya mezkûr olduğunu söylediğimizde, buradaki ilim ve zikir (kıyamet saati ile değil) bu sözü söyleyen kişiyle kâimdir. Fiillerin hükümlerle vasıflanmaları da bu kabildendir. Fiillere taalluk eden sözler, fiiller için bir sıfat niteliğinde değildir. Zira eğer böyle bir durum olsaydı ma‘dûm ve mümteni’ için sabit sıfatlar ispat etmek gerekirdi. Burada sadece fiilerden haber verilmektedir. Bir kişi kölesine “bineğin eğerinizi hazırla” dediğinde hazırlama işlemini icab etmiştir. Böylelikle “eyer hazırlama” eylemi fiil ile değil, efendi ile kaim olan icâb ile köle hakkında vacip olmuştur.⁴⁵⁸

Daha önce Râzî’nin yer verip cevaplandığını aktardığımız söz konusu itiraza, Karâfî farklı bir boyut katarak şâhitle istidlâl ederek cevap vermiştir. Buna göre emir ve emrin konusu olan fiil arasındaki ilişkiye bakıldığında, emrin ifade ettiği anlamın fiil ile değil de emredenin kendisiyle kâim olduğu görülmektedir. Bu noktada Karâfî tarafından öne sürülen konuya dair şâhitle istidlâl şöyle itiraz edilebilir: Her ne kadar emrin ifade ettiği anlam fiil ile değil de emreden ile kâimse de şahitte gerçekleşen emirlerde emrin konusu olan fiilin taşıdığı anlam da etkilidir. Şöyle ki; muhakkak surette fiilin kendisinden kaynaklanan bir anlamın kişiyi fiilin emredilmesine sevk etmiş olması gerekir. Söz gelimi yukarıdaki örneğe baktığımızda “eyer hazırlamanın” emredilmiş olmasında bu fiilin sağlamış olduğu imkanın emreden tarafından kastedilmiş olması beklenir. Dolayısıyla fiillere yönelik her emrin arkasında fiile bağlı hasen olarak değerlendirilebilecek bir gayenin bulunduğu söylenebilir. Aksi takdirde hiçbir şekilde bir anlam ifade etmeyen bir fiil emre konu olursa bu emri verenin sefih olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Bu itirazın şâhadet âlemi düzleminde ma‘kûl karşılanabileceği ve Karâfî’nin konuyla ilgili böyle bir istidlâl başvurusunun mutlak

⁴⁵⁸ Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, 61.

anlamda yerinde olmadığı düşünülse de buradaki mefhûmun ezeldeki emir ve hükümler için doğru olması iki açıdan mümkün değildir. İlkin, daha önceden ortaya koyduğumuz gibi, ilâhî emirlerin bu tür gâ-i illetlere bağlı izah edilebilmesi imkan dahilinde değildir.⁴⁵⁹ İkinci olarak, ilâhî emirlerin ezeliliğinden ötürü bu emirlere konu olan fiiller ma'dûm niteliğindedir. Ma'dûm ise şey olarak değerlendirilmediği için şahittekinin aksine hiçbir şekilde hüsün vb. zât ile kâim vasıflarla nitelenemez.

Burada aktardıklarımızdan hareketle Eş'arîler açısından fiillerin şer'î hükmün referansı niteliğindeki hüsün ve kubuh gibi vasıflarla nitelenememesi ve buna bağlı olarak bunların bilinmesinin ancak şariat aracılığıyla olabileceği tezinin, onların emri kadîm görmelerinin ve ma'dûma yönelik yaklaşımlarının zorunlu bir sonucu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla meseleye burada aktardığımız perspektiften bakıldığında, Eş'arî usûlcülerin ma'dûmun şeyliği meselesindeki tavrının, onları zora sokmak şöyle dursun, onların elini güçlendiren bir yapıda olduğu söylenebilir. Muhtemeldir ki, bu yüzden genel olarak usûl kitaplarında bir sorun olarak vaz' edilmekten ziyade, Râzî'den itibaren bu kabul, birçok Eş'arî usûlcüsü tarafından fiilin hüsün ve kubuh gibi vasıflarla şer'î bildirimden bağımsız nitelenemeyeceğine delâlet eden önemli bir gösterge olmuştur.

Fark edileceği üzere burada mükellefin fiiline dair aktardığımız her iki mesele de şer'î hükmün kadîm kabul edilmesi ile alakalıdır. Bu durumda şer'î hüküm tanımında yer alan ef'âl-î mükellefin kavramının anlamlandırılmasında hükmün kadîm hitaba hasredilişinin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Söz konusu bu etkinin fiilin yokluk haline dair olduğunu düşündüğümüzde, hitabın ezeldeki taallukunun kadîm formları üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Bununla birlikte fiilin meydana gelmesi ve hükmün tencîzi taallukunun fiile ilişkisi durumunda oluşabilecek tartışmalarda şer'î hükmün kadîm kabul edilmesinin yanı sıra, insan ile fiili arasındaki ilişkiyi açıklayan kesb teorisinin etkisi de bulunacaktır. Bu minvalde ortaya çıkan en önemli tartışmalardan biri de bir sonraki başlık altında inceleyeceğimiz teklîf-i mâ lâ yutâk tartışmasıdır.

⁴⁵⁹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. "1.3.2.2.Allah'ın hükümlerinin ta'lîlî ve hüsün-kubuh"

2.5.2. Fiilin güç yetirilebilirliği problemi: teklîf-i mâ lâ yutâk

Teklîf-i mâ lâ yutâk tartışması hem kelâm ilminde hem de usûl ilminde ele alınan ortak konulardan biridir. Ma'zerî, konunun kelâm ilminde ele alınmasının kader ile ilgili tartışmalardan kaynaklandığını, usûl ilmi bağlamında incelenmesinin ise teklife dair tartışmalarda oynadığı belirgin rolden kaynaklandığını bildirmektedir.⁴⁶⁰

Teklîf-i mâ lâ yutâk başlığı altında ele aldığımız bu mesele bazı usûl eserlerinde teklîfu'l-muhâl olarakta geçmektedir. Konuya temel teşkil eden tartışmaları ve konuya dair Eş'arî usûlcülerin yaklaşımlarını detaylandırmadan önce, teklîf-i mâ lâ yutâk'ın kısımlarına yer verelim. Buna göre muhâlin teklifi üç şekilde vâki olabilir.

1. İmkansızlığın zâtî olduğu ve hem aklen hem de âdeten imkansız olduğu durum. Bu kısma örnek olarak siyah ve beyazın aynı anda bir arada bulunması gibi el-cem' beyne'n- nakîzeyn türünden örnekler verilmektedir. Bu örnekte talep edilen şey, zâtî itibarıyla gerçekleşmesi mümkün olmayan bir duruma tekabül eder.

2. İmkansızlığın bir dış faktörden kaynaklandığı ve aklen değil de âdeten bir imkansızlığın olduğu durum. İnsandan uçmasının talep edilmesi böylesi bir tekliftir. İnsanın uçuşması aklın mümkün kategorisinde değerlendirdiği yani imkansızlığı zorunlu olmayan bir durum iken, doğada işleyen âdet gereği bu durum mümkün değildir.

3. İmkansızlığın bir dış faktörden kaynaklandığı ve aklen bir imkansızlığın olduğu durum. Bu kısma örnek olarak Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği birisinin iman etmesi örneği verilmiştir. Buna göre böyle bir kişinin iman etmesi kendinde mümkün iken, ezeldeki ilim sıfatının hilafına bir durumun vâki olması söz konusu olamayacağı için aklen imkansızdır.⁴⁶¹

Teklîf-i muhâl'in farklı versiyonlarına yer verdikten sonra, bu tartışmanın kaynağına dair incelememize geçebiliriz. Literatür incelendiğinde tartışmanın kendisine mebnî ortaya çıktığı ifade edilen birden çok meselenin varlığına dikkat çekildiği görülmektedir. Tartışmaya kaynaklık ettiği öne sürülen ve nispeten ikincil bir öneme haiz konulara tartışmanın taraflarının görüşlerini aktarırken değinecek olmakla beraber, tartışmanın gerçekleştiği esas zeminin kesb teorisine dair yaklaşım olduğu

⁴⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkî Mazerî, *Îzâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl* (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 63.

⁴⁶¹ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 1/171; Bennâni, *Hâşiyetü'l-Allâme el-Bennâni*, 1/207.

söylenilebilir. Bu meyanda öncelikle kesb teorisinin niçin böyle bir tartışmaya yol açtığını ortaya koymaya çalışalım.

Başta Cüveynî olmak üzere birçok Eş‘arî usûlcüsü, İmam Eş‘arînin konuya dair yaklaşımının teklîf-i muhâlin câiz olduğunu düşündüğü şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ancak Cüveynî ve Gazzâlî bir aklî hüküm olarak câiz görülen bu durumun Eş‘arî tarafından aynı zamanda vâki olduğunun benimsendiğini de ifade etmişlerdir. Bu durum Cüveynî ve Gazzâlî’ye göre, Eş‘arî’nin hâdis kudret ile ilgili yaklaşımının zorunlu bir sonucu niteliğindedir. Hatta bu isimler bir adım daha ileriye giderek bütün tekliflerin Eş‘arî’nin istitaât anlayışından dolayı, ona göre teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamında olacağını vurgulamışlardır. Gazzâlî’nin ifadelerinin neredeyse bire bir Cüveynî’den alıntı olmasından dolayı burada Cüveynî’nin ifadelerine yer vererek, Eş‘arî’nin düşüncesiyle ilgili söz konusu zorunluluğu nasıl ifade ettiğine bakalım. Cüveynî konuya dair şöyle demektedir:

Eş‘arî’nin teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz gördüğünü nakleden râviler, onun bu teklifin vukuuna dair görüşünde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf onun mezhebinin bilmemekten kaynaklanmaktadır. Nitekim onun mezhebinin gerektirdiği üzere, bütün teklifler kulun istitâatının hilâfına vâki olmuştur. Bu durum iki şekilde kendisini gösterir: ilk olarak, istitaât ona göre fiile takaddüm etmez. Fiile yönelik emir ise fiili gerçekleştirmeden önce yöneltmiştir. Fiilden önce ise kişi kudret sahibi değildir... İkinci olarak, kulun fiili onun nezdinde Allah’ın kudretiyle vâki olmak durumundadır. Bu durumda kul aslında Rabbinin fiili ile sorumludur. Kesbi öne sürerek bu gerçekliği saptırmakta kimseyi kurtarmaz...⁴⁶²

Burada görüldüğü gibi Cüveynî, Eş‘arî’nin kesb konusundaki yaklaşımından hareketle, onun teklîf-i mâ lâ yutâkı vâki görmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Eş‘arî’nin konuya dair yaklaşımının Cüveynî’nin öne sürdüğü şekliyle bir zorunluluk içermeyeceği, dolayısıyla bu tür bir teklifin Eş‘arî’ye göre vâki olduğu şeklindeki söyleme ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği de ifade edilmiştir.⁴⁶³ Aslında İbn Fûrek’in Eş‘arî’den yaptığı alıntılara baktığımızda, Eş‘arî’nin Ebû Leheb’e iman etme emri verilmiş olmasına rağmen, iman etmeyeceğinin bildirilmiş olmasını gerekçe göstererek muhâl olanın emredildiğini benimsediği görülmektedir.⁴⁶⁴ Buradaki imkansızlığı açıklamak gerekirse, Ebû Leheb’in iman etmeyeceğinin kesin bir şekilde

⁴⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/103. Benzer açıklamalar için bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 23; *el-Müstasfâ*, 1/163.

⁴⁶³ Zerkeşi, Cüveynî’nin yukarıda naklettiğimiz konuyla ilgili yaklaşımına yönelik bazı eleştirileri bir araya getirmiştir. Bu eleştirileri görmek için bkz. Zerkeşi, *Bahrü’l-Muhît*, 1/314-315.

⁴⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 111. Âmidî, Allah’ın ilminde gerçekleşmeyecek olarak belirlenen fiillerin (Allah’ın iman etmeyeceğini bildiği kişiye imanı teklif etmesi gibi) talebinin câiz olduğunda icmânın bulunduğunu bildirmiştir. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 85.

bildirilmesiyle birlikte, aynı zamanda iman etmesinin talep edilmesi her iki durum birlikte gerçekleşmeyeceği için muhâl bir talep niteliğindedir. Zerkeşî, Eş‘ariden yaptığımız alıntının da gösterdiği gibi, Eş‘arî’nin teklîf-i muhâlin kısımlarından yukarıda zikrettiğimiz üçüncü kısmı kabul ettiğini, bununla birlikte zâtı itibariyle mümkün olmayanın talebinin vâki olup olmadığı noktasındaki görüşünün net olmadığını vurgulamıştır.⁴⁶⁵

Cüveynî, Eş‘arî’nin konuyla ilgili yaklaşımını tahlil ettikten sonra, meseleye dair kendi yaklaşımını ortaya koyar. Ona göre, bu tür bir talebin söz konusu olması mümkün değildir. Daha sonra yukarıda yer verdiğimiz ezeli ilme rağmen Ebû Cehil’e iman etmesinin emredilmiş olmasını değerlendiren Cüveynî⁴⁶⁶, bu örneği şu sözlerle değerlendirmiştir: “ Böylesi bir teklif ma‘lûmun hilâfı kendinde makdûr olduğu için geçerlidir. Söz konusu örnekteki imkansızlık ilimden kaynaklı değildir. Zira ilim ma‘lûma olduğu hal üzere taalluk eder. İlimin taalluku ma‘lûmu değiştirmez; yalnızca ispat ve nefy noktasında ona tabi olur...⁴⁶⁷ Görüldüğü üzere Cüveynî, teklîf-i mâ lâ yutâka dayanak oluşturan en önemli argümanı eleştirerek böylesi bir teklifin aslında teklîf-i mâ lâ yutâk olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Daha sonra Cüveynî kendi perspektifinden hareketle teklifin temekkûn halinde söz konusu olacağını vurgulamıştır.⁴⁶⁸ Bu vurguyla Cüveynî teklîf-i mâ lâ yutâk kabulüne esas oluşturan istitaât konusundaki farklılaşan yaklaşımını öne çıkarmış ve temekkûn halinin esas alınması takdirinde böylesi bir sorunun ortaya çıkmayacağını vurgulamak istemiştir. Ayrıca o, kendi yaklaşımın Mu‘tezileden farklılaştığını göstermek adına, teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olmamasının maslahat düşüncesinden kaynaklanmadığını da vurgulamıştır.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, 1/315.

⁴⁶⁶ Bu örnekte genellikle Ebû Leheb isminin kullanılmış olmasına karşın Cüveynî ve Gazzâlî’nin Ebû Cehil ismi üzerinden bu örneği ele aldıkları görülmektedir. Aslında ezeldaki ilim düşünüldüğünde her iki ismin de iman etmeyeceği bilgisinin ilim sıfatı aracılığıyla bilinmesi ve bu bilginin hilâfına iman etmelerinin mümkün olmadığını düşündüğümüzde her iki isminde kullanılması teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi bağlamında mümkündür. Bununla birlikte Ebû Leheb’in ismi iman etmeyeceği ve cehenneme gideceği hakkında bizzat nassın bulunması ve buna bağlı olarak ilim sıfatına ek olarak Kuran’ın hükmünü de içermesi teklîf-i mâ lâ yutâkı daha güçlü yansıması bakımından kaynaklarda daha fazla yer almıştır.

⁴⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/105.

⁴⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/105.

⁴⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/105. Cüveynî’nin *el-Burhân* eserinden aktardığımız bu görüşlerinin aksine, *el-İrşâd* eserinde teklîf-i mâ lâ yutâk düşüncesini savunduğu görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 186.

Eş‘arî’nin konuyla ilgili yaklaşımına yönelik tahlili, ilim sıfatının teklîf-i mâ lâ yutâkı gerektirmeyeceğini düşünmesi, meselenin maslahat görüşünden kaynaklanmadığını vurgulaması ve teklifin temekkün halinde geçerli olacağı şeklindeki yaklaşımlarıyla Gazzâlî’nin de konuya dair bakış açısının Cüveynî’ye büyük oranda benzediği söylenebilir.⁴⁷⁰ Bununla birlikte onun meseleyi farklı boyutlarıyla da değerlendirerek bu tür bir teklifin niçin mümkün olmadığını daha net ortaya koyduğu görülmektedir.⁴⁷¹ Gazzâlî teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olamayacağını şöyle açıklar:

Bu tür bir talebin imkansız oluşu, teklifin ifade ettiği anlamdan kaynaklanmaktadır. Zira teklif, külfet içeren şeyin talebi olduğu için, haliyle matlûbu gerektirir. Matlûbun ise anlaşılabilir olması gerekmektedir... Böylesi bir talep ise anlaşılabilir değildir. Nitekim bu tür bir teklif akılda var olamayan bir durumdur. Bir şey hariçte var olmadan önce akıl da var olabilmelidir. Teklif de bu akıldaki varlıktan sonra yöneltilir... Kadîm ve hâdisliğin veya siyah ve beyazlığın aynı anda bulunması gibi örneklerle bakıldığında, bunların akılda bir varlığı olmadığı, dolayısıyla hâriçte de bir varlığının olamayacağı bilinir.⁴⁷²

Böylelikle Gazzâlî, teklife konu olan talebin teklifin ifade ettiği anlam gereği akledilebilir ve gerçekleştirilebilir olması gerektiğini öne sürerek, bu tür bir teklifin mümkün olamayacağına dikkat çekmiştir. Buradan harekete Gazzâlî, teklife konu olan fiilin gerçekleştirilebilir oluşunu bir şart olarak sunmuştur.⁴⁷³ Benzer bir şartı Gazzâlî’den önce öne süren Bâkılânî, bu bağlamda Gazzâlî’nin bu görüşünü etkilemiştir.⁴⁷⁴ Gazzâlî’nin meseleye dair dikkat çektiği bir diğer nokta hâdis kudretin tesir ve zamanlamasına ilişkindir. O, hâdis kudretin tesir etmediği ve ancak fiille birlikte bulunmasının teklifin tümünü teklîf-i mâ lâ yutâk kılacağı şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir:

Bizler oturan birine “eve gir” şeklindeki bir emirle “gökyüzüne çık” ya da “ağacı ata çevir” şeklindeki bir emrin birbirinden farklılaşacağını zaruri bir şekilde biliriz. Peki, buradaki farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Bu farklılığın temekkün ve kudrete râci olduğu ve verilen örneklerden birinde böylesi bir temekkün söz konusu iken diğer örneklerde durumun böyle olmadığını biliriz. İşte bu zorunlu ayrımı bildikten sonra, kudretin tesiri veya zamanlaması ile ilgili tartışmalar bizi bu hakikat noktasında şüpheye

⁴⁷⁰ Cüveynî’ye benzeşen tespitlerini görmek için bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/165,166; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 26.

⁴⁷¹ Gazzâlî burada aktaracaklarımızın aksine *el-İktisâd* eserinde teklîf-i mâ lâ yutâk görüşünü Ebû Cehilin iman etmesinin emredilmesi üzerinden yukarıda çizdiğimiz çerçeve bağlamında savunmaktadır. Detaylı incelemek için bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 324.

⁴⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/165-166.

⁴⁷³ Gazzâlî’nin öne sürdüğü bu teklif şartı ile ilgili detaylı bilgi edinmek için bkz. Birinci blm. S.44

⁴⁷⁴ Bâkılânî’nin konuyla ilgili yaklaşımını görmek için bkz. Dn.188

düşürmez... Dolayısıyla bu mesele kudretin tesiri ve zamanlaması tartışmalarına bağlı değildir.⁴⁷⁵

Gazzâlî, böylece daha önceden benimsediğini belirttiğimiz hâdis kudretin zamanlamasının fiille birlikte olacağı şeklindeki yaklaşımla, buradaki teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmemesi arasında bir çelişki olmadığını ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin konuyu irtibatlandığı bir diğer mesele ise kelâm-ı nefsi kabulüdür. O, teklifin aslının kelâm-ı nefsi olduğunu ve kelâm-ı nefsinin tasavvurunda bir kapalılığın bulunduğunu söylemiş; haliyle kapalı olan bu aslın uzantısı niteliğindeki bu meseleninde kaçınılmaz bir şekilde daha kapalı hale geldiğini belirtmiştir.⁴⁷⁶

Teklîf-i mâ lâ yutâkın aklen caiz ve pratikte de vâki olduğunu ekol içerisinde en net vurgulayan isim Râzî'dir. Râzî'nin bu kabulü temellendirdiği esas ise Allah'ın ilminin bu tür bir teklifi gerektireceğine dair zikrettiklerimizdir. Râzî ilim sıfatından dolayı bunun vâkî olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade emiş ve Mu'tezile ile bu tür bir teklifi mümkün görmeyen ashâbtan bazı isimlerin argümanlarını eleştirmiştir. Burada Râzî'nin uzunca ele aldığı bu değerlendirmeler içerisinde sadece yukarıda Cüveynî ve Gazzâlî'den aktardığımız argümanlara dair cevaplarına kısaca yer verelim. Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin Ebû Cehil örneğindeki açıklamalarını eleştirerek, hiçbir surette ezeldeki ilmin hilâfına bir durum söz konusu olamayacağı için, böylesi bir talebin zorunlu bir şekilde teklîf-i mâ lâ yutâk olacağını ifade etmiştir.⁴⁷⁷ Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu tür bir emrin tasavvurunun mümkün olmamasından dolayı reddedilmesi gerektiğine yönelik düşünceye ise Râzî şöyle cevap vermiştir: “Eğer bu durum tasavvur edilemiyor olsaydı bunun mümkün olmadığı yönünde bir hükmün verilmesi imkansızlaşırdı. Nitekim tasdik tasavvura dayanmak durumundadır.”⁴⁷⁸ Böylelikle Râzî teklîf-i mâ lâ yutâkın geçerli olamayacağına yönelik söylemleri eleştirerek, bu tür bir teklifin varlığını güçlü bir şekilde savunmuştur.

Âmidî'ye gelince onun konuya dair yaklaşımında orta bir yol izleyerek, teklîf-i mâ lâ yutâkın kısımları arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir. Buna göre o, zâtı itibariyle muhâl olanın talep edilmesini imkansız görürken, bir dış faktörün etkisiyle muhâl olanın talebinin mümkün olduğunu benimsemiştir. Âmidî, zâtı itibariyle muhâl

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/166.

⁴⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/167.

⁴⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, II: 221.

⁴⁷⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/224.

olanın teklifinin mümkün olmadığını Gazzâlî'nin bunun anlaşılabilir olmadığı görüşünden hareketle savunmaktadır. O, ayrıca Gazzâlî'nin bu yaklaşımın onun da tıpkı kendisi gibi, zâtı itibariyle muhâl olanın talebini imkansız buluyorken, bir dış faktöre bağlı muhâl olanın talebini mümkün gördüğüne delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁹ Ancak Gazzâlî'nin ezeli ilmin teklîf-i mâ lâ yutâkı gerektireceği söylemine eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, onun bu durumu teklîf-i mâ lâ yutâk olarak değerlendirmedeği söylenebilir. Âmidî'nin bir dış faktöre bağlı muhâl olanın talebini mümkün görmesi de ezeli ilme dair aktardıklarımızdan kaynaklanmaktadır.

Netice itibariyle, Eş'arî usûlcülerin birçok farklı boyutu olan teklîf-i mâ lâ yutâk tartışmasını farklı konularla ilişkilendirerek ele aldıkları görülmektedir. Meselenin ilişkilendirildiği konular ve bu konularda benimsenen farklı yaklaşımlar, onların meseleye dair ihtilaflarının kaynağı konumundadır. Hem kelâm hem de usûl eserlerinde oldukça geniş bir biçimde ele alınan teklîf-i mâ lâ yutâk konusu, teklife konu olan insan fiilinin ekoller ve kişiler tarafından nasıl tasavvur edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada Eş'arîler'in ekol olarak maslahatın bu tür bir teklifin caiz olamamasında zorunlu bir gerekçe olamayacağına dair görüşleri Eş'arî ekolünün bütün olarak konuya dair Mu'tezilî yaklaşımdan ayrıştıkları noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte kesb ve ilim sıfatının delâletine dair farklılaşan yaklaşımları da onların iç ihtilaflarının kaynağı niteliğindedir. Bu bağlamda bu tartışmada benimsenen yaklaşımların, usûlcülerin şer'î hüküm tanımında yer alan mükellefin fiili ifadesine yükledikleri anlamı netleştirmesi bakımından kayda değer bir öneme sahip olduğu ifade edilmelidir.

⁴⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 85.

SONUÇ

Eş'arî usûlcülerin kelâmî tercihlerinin geliştirmiş oldukları şer'î hüküm tanımlarına etkisini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada hüküm tanımına etki eden kelâmî yaklaşımlar tespit edilmiş ve bunların tanım üzerindeki etkisi belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Eş'arî usûlcülerin şer'î hüküm tanımını şekillendiren kelâmî yaklaşımların başında onların şer'î hükmün kaynağına dair yaklaşımları yatmaktadır. Eş'arî usûlcüler şer'î hükmün kaynağı niteliğindeki emir ve nehyi Allah ile kâim ezeli bir sıfat olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda onların şer'î hükmün kaynağını ilâhi bir sıfata ircâ etmeleri, geliştirdikleri şer'î hüküm teorisinin de ilâhi sıfatlara dair kabulleri ışığında şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Öte yandan şer'î hükmün konusu olan insan fiillerinin şer'î hükme referans oluşturan hüsün ve kubuh gibi vasıflarla nitelendirilemeyeceğini benimsedikleri görülmektedir. İnsan fiillerinin bu tür vasıflara sahip olamayacağının benimsenmesinin arkasında, Allah'ın emir ve iradesinin hiçbir şekilde kayıtlanamayacağı ve bu bağlamda O'nun emir ve fiillerini önceleyen ve bunlara sebep teşkil etmeye hâiz bir illetin bulunamayacağının düşünülmesi yatmaktadır. Bu durumun yanı sıra bu tür bir kabûlün benimsenmesinin arkasında, Eş'arî usûlcülerin şer'î hükmün kaynağına dair yaklaşımının da etkili olduğu söylenebilir. Buna göre hükümlere kaynaklık teşkil eden kelâm sıfatı, fiiller hakkında ezelde sabit olduğu için hükme konu olan fiiller ma'dûm niteliğindedir. Ma'dûm ise Eş'arî usûlcüler açısından bir şey olarak değerlendirilmediği için, yalnızca mevcut bir zât ile kâim olabilecek türden vasıflarla nitelenemez. Bu bakımdan bu türden sıfatlar olarak değerlendirilen araz kapsamındaki hüsün ve kubuh gibi nitelendirmelerin hükme konu olan ma'dûm fiil hakkında sabit olması mümkün değildir.

Şer'î hükme dair benimsenen kelâmî çerçevenin şer'î hüküm tanımındaki unsurları belirleme ve bu unsurlar bağlamında birtakım tartışma alanlarına zemin teşkil etme şeklinde çift yönlü bir etkisinden bahsedilebilir. Kelâmî bağlamın tanımdaki unsurları belirlemesi yalnızca lafız düzeyinde anlaşılabilecek bir olgu değildir. Zira farklı

ekollerin benzer ifadelerle hükmü tanımladıkları bilinmektedir. Bu durumda kelâmî bağlamın hüküm tanımı üzerindeki etkisinin anlaşılması, tanımda kullanılan unsurların gönderimde bulunduğu kelâmî bağlam ile birlikte incelenmesiyle mümkündür.

Bu çerçevede Eş‘arî usûlcülerin genel olarak benimsediği şer‘î hüküm tanımının unsurlarına baktığımızda, tanımın cinsi konumundaki *hitabullah* ifadesinin kelâm-ı nefsî bağlamında anlamlandırıldığı görülmektedir. Nitekim *hitabullah*a dair bir problem olarak ele alınan meseleler incelendiğinde, bunların kavramın kelâm-ı nefsî kabulüne bağlı anlamlandırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Hitabullahın* kelâm-ı nefsî kabulüne bağlı anlamlandırılmasının sebep olduğu en önemli sonuç, hükmün kadîm kabul edilmesidir. Eş‘arî usûlcüler şer‘î hükmün kaynağı niteliğindeki emir ve nehyi kadîm kabul ettikleri için, bu kabule bağlı olarak şer‘î hükmün de zâtî varlığının kadîm kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

Eş‘arî usûlcülerin şer‘î hükmü ilâhî bir sıfat olan kelâm sıfatına bağlı açıklamaları haliyle hükmün ilişkili olduğu fiillerle irtibatını, ilâhî sıfatların ilişkin oldukları nesneleriyle irtibatlarını sağlayan *taalluk* üzerinden açıklamalarını gerektirmiştir. Bu bağlamda tanımda yer alan *müteallik* ifadesini anlamak için genelde ilâhî sıfatların özelde ise şer‘î hükmün kaynağı niteliğindeki emir ve nehyin taalluku bilinmelidir. İlâhî sıfatların birçoğu *taalluk* sahibi olup taşıdıkları anlam gereği irtibatlı bulunmaları gereken bir dış unsura bağlı kavranabilmektedir. Söz gelimi, ilim sıfatının anlamı ma‘lûm düşünülmeden taahakkuk edemez. Bu açıdan bakıldığında ilâhî sıfatlar ezeli kabul edildiğine göre, bu sıfatların ifade ettiği mefhûmun tahakkuku için bunların ezeli bir taallukunun olduğunu benimsemek gerekecektir. Şer‘î hükmün kaynağı olan emir ve nehyi de bu bağlamda ezelde mükellefin fiiline taalluk etmek durumundadır. Ancak bu taallukun keyfiyeti noktasında ekol içerisinde farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre Eş‘arî usûlcülerin bir kısmı bu taallukun manevî yani elverişlilik anlamında bir taalluk olduğunu benimserken, diğer bir kısmı ise bunun tencîzi yani bilfiil ezelde gerçekleştiğini savunmuşlardır. Ancak her iki yaklaşıma göre de emrin ezeldeki anlamı ma‘dûmun yokluk halinde emrin muktezâsını yerine getirme anlamında değildir. Buradaki emir ileriye dönük söz konusudur. Bu bağlamda emrin/teklifin kendisi hakkında sabit olacak şekilde geçerliliği muhatabın varlığı ve teklif şartlarını taşımasından sonra, yani hâdis tencîzi taalluk aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda Eş‘arîlerin hükmün “var oluşu” ile “zamansal açıdan bilfiil geçerliliği” şeklinde iki farklı düzleme işaret eden bir yaklaşımlarının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktayı nazarı itibare aldığımızda hüküm tanımındaki *mükellefîn* ifadesi bağlamında gündeme gelen ve hükmün kadim kabul edilmesinin sebep olduğu en büyük problem olan ma'dûma yönelik emir/hüküm probleminin de Eş'arî usûlcüleri tarafından nasıl cevaplandırıldığını tahmin edebiliriz. Buna göre ezelde ma'dûma yönelik emir kabulü emrin ve dolayısıyla kelâmın kıdemini ortaya koymak için benimsenmiştir. Nitekim emrin ifade ettiği anlam ancak me'mur ile birlikte düşünülebilmektedir. Bunun ötesinde bu emrin geçerliliği ise ancak muhatabın varlığıyla birlikte söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu kabule yönelik ma'dûma emirde bulunmanın ma'kûl olmadığına dair eleştiriler taallukun farklı boyutları düşünüldüğünde cevap bulmaktadır. Her ne kadar genel olarak ma'dûma yönelik emir konusunda Eş'arî usûlcülerin yaklaşımı aktardığımız çerçevede şekillenmiş olsa da Cüveynî ve Râzî gibi isimlerin ma'dûma yönelik emri kabul etmedikleri görülmektedir. Ne var ki, konuya ilişkin eleştirilerini ifade etmekle birlikte her iki ismin de konuyu ele aldıkları bağlamda kendi görüşlerini detaylandırmadıkları görülmektedir. Bu bakımdan mezkûr usûlcülerin konuya dair yaklaşımlarının detaylı bir analizi farklı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

Şer'î hüküm tanımındaki *ef'âl* ifadesinin algılanışında da kelâmî yaklaşımların etkisi söz konusudur. Bu bağlamda hükme konu olan fiillere dair en önemli problemlerden birisi güç yetirilemeyecek fiil ile teklifin mümkün veya vakî olup olmadığına dair tartışmadır. Birçok farklı tartışma bağlamında ele alınan bu meselenin ortaya çıkmasında etkili olmuş konuların başında Eş'arî usûlcülerin insan ile ihtiyarî fiili arasındaki ilişkiyi açıklayan kesb teorisi gelmektedir. Nitekim Cüveynî, Eş'arî'nin hâdis kudretin ancak fiille birlikte olacağı şeklindeki yaklaşımın onun nezdinde bütün tekliflerin teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamında değerlendirilmesine yol açacağını bildirmiştir. Zira emir/teklif fiilin hudûsundan önce var olduğu için, kulun kudretinin olmadığı bir zamanda sabit olmuş demektir. Daha sonra Cüveynî kesb konusundaki değişen yaklaşımına atıfta bulunarak teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olmadığını; zira kişinin fiili gerçekleştirmeden önce de mütemekkin olduğunu ve teklifin temekkün halinde söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımının aksine Râzî'nin bu tür bir teklifi aklen mümkün ve pratikte vâki olduğunu vurguladığı görülmektedir. Râzî konuyla ilgili yaklaşımını ezeldaki ilmin hilâfına bir şeyin gerçekleşemeyeceği düşüncesine bağlı açıklamaktadır. Konuya dair ekol içinde farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, teklîf-i mâ lâ yutâkın mümkün olmamasının Mu'tezile'nin bu tür bir teklifi kabul etmemesine referans oluşturan maslahat

düşüncesine bağlı izah edilemeyeceği noktasında ortak bir yaklaşımın bulunduğu görülmektedir.

Her iki bölüme dair zikrettiğimiz bu sonuçların yanı sıra daha genel nitelikli olan bazı sonuçlara da ulaştık. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Şer‘î hüküm gibi kelâmî arka plana sahip konularda meseleleri ele alırken kelâmî bağlamı da göz önüne alarak bütüncül bir yaklaşım gözetmenin sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak için kaçınılmaz bir durum olduğu ifade edilmelidir. Zira bu tür konularda benimsenen görüşler tercih edilen kelâmî yaklaşımların zorunlu bir sonucu niteliğindedir. Dolayısıyla aslı tartışmadan fer‘î tartışmak ve bunun üzerinden nihâî değerlendirmelerde bulunmak meselenin merkezî noktasını gözden kaçırmak anlamına gelecektir. Bu nedenle kelâmî ilkeleri hesaba katmadan geliştirilecek yorum ve söylemlerin eksik bir değerlendirme olmaktan öteye geçemeyeceği vurgulanmalıdır.

Tez içerisinde aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere kelâmî anlayışa ilişkin hem ekoller arası hem de ekol içi birtakım ihtilaflar söz konusudur. Ancak bu ihtilaflar yakından incelendiğinde her iki ihtilafın aynı mahiyete sahip olmadığı görülecektir. Konumuz özelinde baktığımızda, Eş‘arî usûlcülerin kelâm-ı nefsî bağlamında hüküm tanımı geliştirmeleri onları diğer ekollerden ayıran bir ihtilafken, kelâm-ı nefsî ile fiil arasındaki bağlantıyı ifade eden taalluka yönelik farklılaşan yaklaşımlarının çoğu yerde onların iç ihtilaflarının kaynağı olduğu görülmektedir. Dikkat edilirse burada ekoller arasındaki ihtilafın tamamen birbirinden farklı sonuçlar doğuracak olan iki ayrı hareket noktasına tekabül ettiği görülür. Bununla birlikte ekol içi tartışmalarda yaşanan ihtilaf, kelâmî asıl niteliğindeki görüşün muhtemel sonuçlarının neler olacağına dairdir. Bir diğer deyişle asıl-fer‘ ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğine yöneliktir. Böylelikle ekol içi bütünlük ve tutarlılık mahfuz kalmaktadır. Ekol içerisinde yaklaşımı farklılaşan usûlcülerin hareket noktalarının bir başka ekolün benimsediği bir yaklaşım olmadığını ayrıca vurgulaması da her iki ihtilafın ayrıştırılması gerektiğine dair zikrettiklerimizi doğrular niteliktedir.

Müteahhir dönemde tartışmaların tahkik edilmesine ve böylelikle doğru bir zemine oturtulmasına yönelik ciddi bir çabanın olduğu mülahaza edilmiştir. Bu durum bir ekolün kendi sistematikini kuvvetlendirme faaliyetinin tarihsel süreç içerisinde devam edegeldiğini göstermektedir. Dolayısıyla ekollerin sistematik bütünlüklerini

görebilme noktasında müteahhir eserlerin de nazarı itibare alınması oldukça önemli bir husus olarak belirmektedir.

Araştırmamız esnasında şer'î hüküm teorisi bağlamında emir çatısı altında tartışılan birçok meselenin olduğu dikkat çekmektedir. Kuşkusuz bu bahislerin hüküm teorisi bağlamında ele alınmış olması emre dair birçok tartışmanın hüküm ile doğrudan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Yine aynı şekilde emir ve nehiy kısımları altında ele alınan birçok meselede de hüküm teorisine ait birçok ipucunun yer aldığı görülmektedir. Her iki konu arasındaki bu geçirgenlik hali, bu konularda yapılacak çalışmalar da bütüncül bir yaklaşımı göz önünde bulundurmayı zorunlu kılmaktadır. Özellikle Eş'arî usûlcülerin yaklaşımının kelâm-ı nefsinin emir ve nehiy kısımları çerçevesinde teşekkül ettiğini düşündüğümüzde, Eş'arîler açısından bu durumun daha da bir önem kazandığını söylememiz mümkündür. Gazzâlî öncesi eserlerde bu bahislerin bir arada ele alınmış olması da burada belirttiğimiz yargıyı destekleyen bir olgudur.

Tezimizde “Eş'arî usûlcülerin kelâmî tercihlerinin şer'î hüküm tanımlarına etkisi”ne dair bir zemin ve çerçeve tesis etmeye gayret ettik. Şüphesiz bu durum oldukça geniş kapsamlı konuları tez boyunca takip etmeye çalıştığımız kurgu çerçevesinde belirli sınırlılıklarla ele almamızı gerektirdi. Keza düşüncelerine yer verdiğimiz usûlcülerin konulara dair yaklaşımları da mezkûr nedenden dolayı benzer bir sınırlandırmaya maruz kaldı. Bu bağlamda hem burada icmâlen yer verdiğimiz tikel problemlerin derinleştirilmesi şeklinde hem de her bir usûlcünün yaklaşımının detaylı bir analizini yapmak suretiyle konuya dair çalışmaların genişletilebileceği ifade edilmelidir. Özellikle Cüveynî ve Razî'nin incelediğimiz konulara dair ekol içerisindeki en aykırı görüşlere sahip olan kişiler olarak, kelâmî tercihleri bağlamında şer'î hüküm anlayışlarının ortaya konması ekol içi tartışmalardaki konumlarının netleşmesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Eş'arî ekolü özelinde ele aldığımız çalışmanın bir benzeri diğer kelâmî ekoller konu edinilerek incelemeye tabi tutulabilir. Tezimizin bu bağlamda daha sonraki çalışmalar için bir hareket noktası teşkil etmesini ümit etmekteyiz. Bu çalışmanın kelâm-usûl ilişkisine dair çalışmalara bir katkı sağlamış olması ise en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım Sebbâğ el-Mısırî. *el-Âyâtü'l-Beyyinât alâ Şerhi Cem'î'l-Cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Abdülkâdir, Muhammed el-Arusi. *el-Mesâilü'l-Müştereke beyne Usûli'l-Fıkh ve Usûlü'd-Din*. Mektebetü'r-Rüşdi Nâşirûn, ts.
- Alevi, Abdurrahman b. İbrahim b. Hasen. "Aslu'l-Adlî inde'l-Medresetil İ'tizâliyye ve Eseruhu fi Fikri'l-Usûlî". *Mecelletü'd- Dirâsâti'il İslâmiyye* 15/100 (2020), 161-224.
- Alevi, Saîd b. Saîd. *el-Hitâbü'l-Eş'ârî Müsâhimeten fî Dirâseti'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut : Dârü'l-Müntehabî'l-Arabi, 1992.
- Ali Cum'a, Muhammed. *el-Hükmü's-Şer'î inde'l-Usûliyyin*. Kahire: Dârü's-Selam, 2002.
- Alkhattaf, Hasan. "İmkâniyyetü't-Teklîfi's-Şer'î: Dirâsetün beyne'n-Nazari's-Şer'î ve'l-Fehmi'l-Kelâmî". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 133-166.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 91-164.
- Altaş, Eşref. "Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, 273-285.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 18 (2000), 149-181.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire : Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971.
- Apaydın, H. Yunus. "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar". *Bilimname*, 1211-1224.
- Ardoğan, Recep. "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması". *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 125-160.

- Arı, Abdüsselam. “Hüküm Kavramı, Hükümün Kısımları ve Hükümün Konusu”. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, ts.
- Arvas, Mehmed Said. *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi*. Doktora Tezi: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2018.
- Attar, Hasan. *Hâşiyetü'l-Attar alâ Cem'i'l-Cevâmi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *el-Hukmu's-Şer'i -Hakikatuhu, Erkânuhu, Şurûtuhu ve Aksâmuhu-*. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2010.
- Bâberti, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-. *Hâşiyetü'l-İmâm el-Bâcûrî alâ Ümmi'l-Berâhîn*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir. *Usûlü'd-din*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzü'l-Cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî. Kahire : Müessesetü'l-Hancı, 1963.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd : es-Sağîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Baktı, Ahmet Selman. *Şer'î Hükümün Tanımı ve Aslî İbâha Prensibi*. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2019.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Bedahşî, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'l-Bedahşî = Menahicü'l-Ukûl*. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evladuhu, ts.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul : Dem Yayınları, 2017.
- Bedir, Mürteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” 29 (2013), 65-97.
- Bennâni, Abdurrahman b. Câdullah. *Hâşiyetü'l-Allâme el-Bennâni alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi*. Darü'l-Fikr, 1937.
- Bey, Mehmed Seyyid. *Usûl-ı Fıkıh: Medhal*. İstanbul: Işık Akademi yayınları, 2011.
- Beyânûnî, Muhammad Ebü'l-Feth el-. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XVIII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Beyazizâde, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevi. *İşârâtü'l-Meram min İbârâti'l-İmâm Ebi Hanîfeti'n-Nu'man*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-Envâr = Kelam Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcû'l-Vüsûl ilâ İlmi'il- Usûl*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Askalânî. *el-Fevâidü's-Seniyye fî Şerhi'l-Elfiyye*. thk. Ramazan Musa Abdullah. Medine: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye li't-Tahkîk ve'n-Neşr ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2015.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-. *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevi*. Dersâadet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890.
- Celaledin Abdurrahman. *Ğayetü'l Vusûl ilâ Dekâik-i İlmi'l-Usul*. Matbaatü'l Ceblâvi, 1990.
- Cengiz, Yunus. *Şehâdete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması Yönteminin Kelâm İlmindeki İşleniş Biçimi*. Yüksek Lisans Tezi: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 4.Basım., 1410.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi. Kahire: Daru'l Fazile, 2004.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Hâşiyetü's-Sa'd ve'l- Cürcânî alâ Şerhi'l Muhtasar (Şerhu Muhtasari'l-Münteha içerisinde)*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhü'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavati'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikad*. thk. Ali Vehbe Tefvik - Ahmed Abdurrahim Sayih. Kahire: Mektebetü's Sekafiti'd-Diniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zahid b. Hasan Kevserî. Kahire : el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dib. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Kâfiye fî'l-Cedel*. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtü'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikad*. thk. Ahmed Abdürrahim Sâyc - Tefvik Ali Vehbe. Beyrut : Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1985.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.
- Çarperdi, Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf. *es-Sirâcü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan. Riyad : Dârü'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1998.
- Çelik, İmam Rabbani. *XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Çetin, Serkan. *Fahreddin er-Râzî'de Hüsn-Kubh Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi: Bursa Uludağ Üniversitesi SBE, 2019.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi*. Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2014.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi Bağlamında Hicrî 4. Asır Bağdat Usûlcülerinin Umum Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili*. Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Davud, Abdülbâri Muhammed. *el-İrade inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira : Dirâse felsefiyye İslâmiyye*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-fıkh*. thk. Hüseyin Halil Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. "Teklîfî Hüküm İfade Eden Kavramların Doğuşu, Gelişimi ve Terimleşmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 211-242.
- Duman, Soner. *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Amidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 115-151.
- Ebî Azebe, Nüreddin Hasan b. Abdülmuhsin Ebi's-Salahzâde. *Netâicu Efkârî's-Sikât fî mâ li's-Sifât mine't-Teallukât fî Mes'eleti Teallukâtî's-Sifâtî'l-İlâhiyye*. thk. Said Abdullatif Fûde. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2014.
- Ebü'l-Hac, Salah Muhammed. *Tehzîbu Mesâril-Vusul ilâ İlmi Usûl-i Fıkhî'l-Hanefiyye*. Amman : Darü'l-Fâruk, 2019.
- Ebyârî, Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan. *et-Tahkik ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. Katar: Dârü'z-Ziyâ, 2013.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî. *Teysîrü't-Tahrîr*. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Ensâri, Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Gunye fî'l-Kelâm*. Kahire : Darü's-Selam, 2010.
- Esad, İbnü'l-Emin Mahmud. *Anahatlarıyla fıkıh usulü = Telhis-u Usûl-i Fıkh*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2002.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*. thk. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire: Matba'atu-Mısır Şeriketün Müsahimetün Mısriyye, 1955.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-. *İlimlerin sayımı = İhsâü'l-ulûm*. çev. Aygün Akyol - Mevlüt Uyanık. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Fûde, Said Abdullatif. "Netâicu Efkarî's-Sikât fîmâ li's-Sıfât mine't-Teallukât fi Mes'ele'ti Teallukâtî's-Sıfâtî'l-Îlâhiyye". *Netâicu Efkarî's-Sikât fîmâ li's-Sıfât mine't-Teallukât fi Mes'ele'ti Teallukâtî's-Sıfâtî'l-Îlâhiyye*. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2014.
- Fûde, Said Abdullatif. *Rûhu'l-Usûl*. Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2011.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan Şarkâvi. Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min Ta'likâtî'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mi'yârü'l-İlm fî'l-Mantık*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Genç, Hafzullah. "Eş'arî ve Eş'arîlik İlişkisi Üzerine Notlar". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/2 (2017), 446-451.
- Genç, Hafzullah. "Eş'arî ve Eş'arîlik İlişkisi Üzerine Notlar". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/2 (2017), 446-451.
- Görgün, Tahsin. *Îlâhi Sözü'nün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Görgün, Tahsin. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 339-341. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Gündoğar, Hamdi. "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu II* (2015), 77-88.
- Gündoğar, Hamdi. "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu II* (2015), 77-88.
- Gündoğar, Hamdi. "Fahreddin er-Razi'de İrade-Fiil İlişkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (Şubat 2012), 55-70.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğni fî Usûli'l-Fıkḥ*. thk. Muhammed Mazhar Bakâ. Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.

- Hafnâvî, Muhammed İbrahim el-. *Mebâhis'ül Hukmi's-Şer'i*. Mansure: Darü'l-Fâruk, 2015.
- Halefi, Vesile. *Mebâhis'ül-Hukmi's-Şer'i inde'l-Usûliyyîn*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015.
- Hâlid b. Abdülatif, Muhammed Nur. *Mesâilu Usûli'd-Dîn el-Mebhûseti fî ilmî Usûli'l-Fıkh*. Medine: Vizaratü't- Ta'limi'l- Âli, 2005.
- Hallâf, Abdülvehhab. *'İlmu Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Halulu, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa Zelitini el-Karavi. *ez-Ziyâü'l-Lâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Harb, Ahmed Hilmi. *es-Siletü beyne Usûli'l-Fıkhî ve İlmi'l-Kelâm fî Mes'ele'teyi't-Tahsîn ve't-Takbîh ve Ta'lîlî Ef'âlillâhi Teâla*. Amman: Darü'n-Nur, 2015.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *İfâdatü'l-Envâr fî İdâeti Usûli'l-Menâr*. thk. Muhammed Abdülvahid Hanefî Halid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Hira, Ayhan. "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserindeki Hüsün Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh ve Usulü İlmini Tanımlaması". *Hikmet Yurdu* VI/11 (2013), 201-215.
- Hudari, Muhammed b. Afîfi el-Bâcûri. *Usulü'l-Fıkh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1969.
- Huseyrî, Melike. *el-Fikrî'l-Usûlî inde'l-Mu'tezile : Ricâluhum ve Tûrâsuhum*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Berhan, Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali el-Bağdadi. *el-Vüsul ile'l-Usûl*. thk. Abdülhamîd Ebû Zuneyd. Amman: Dârü'l-Faruk, 2016.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrir ve't-tahbir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *el-Hudûd fî'l-Usûl : (Hudûd ve'l-Muvâzaat)*. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *el-Hudûd fî'l-Usûl*. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. nşr. Jean Joseph Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1986.
- İbnü'l-Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri. *el-Mahsûl fî'l-Usûl*. Amman: Darü'l-Beyârik, 1999.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasaru Müntehe's-Sûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*. Cezâir-Beyrut: Şeriketü'l-Cezâiriyyeti'l-Lübnaniyye ve Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *et-Tahrir fî Usûli'l-fıkh*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1932.

- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhi. *Şerhü'l-Kevkebi'l-Münîr bi-Muhtasari't-Tahrir = El-Muhteberü'l-Münteker Şerhi'l-Muhtasar fî Usuli'l-Fıkıh*. thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîr Hammâd. Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaaffar. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaaffar. *Şerhu Muhtasari'l-Münteha*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması'nın Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* VII/17 (Şubat 2009), 65-96.
- İltaş, Davut. *Kelamcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- İsfahânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-. *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İsnevi, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan. *et-Temhid fî Tahriri'l-Füru'ale'l-Usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İsnevi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetü's-Sü'l fî Şerhi Minhâci'l-Vüsûl*. thk. Muhammed İsmail Şâbân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Kacır, Temel. "Şer'î Hükmün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1221-1247.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebet-i Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Mugnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Kâhire, ts.
- Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/2 (2016), 443-459.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsul*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûli fî'l-Usûl*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004.
- Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım., 1998.
- Koca, Ferhat. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi". *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelam-Tasavvuf-İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

- Köksal, Asım Cüneyd. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer’i Fiil Ayrımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (15 Haziran 2010), 1-14.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissi-Şer’i Fiil Ayrımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (15 Haziran 2010), 1-14.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Kurdî, Ahmed el-. *Buhûsun fî ‘İlmî Usûli’l-Fıkh*. Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2004.
- Kutbüddîn Şîrâzî, Mahmûd b. Mes’ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şâfiî. *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Blm., 499.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî Usûli’l-fıkh*. thk. Abdülmecit Türkî. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *Fevatihü’r-Rahamut bi-Şerhi Müsellemi’s-Sübut*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *el-Bedrü’t-Tâli fî Halli Cem’i’l-Cevâmi*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Mahlâvi, Muhammed b. Abdurrahman İyd el-. *Teshîlü’l-Vüsûl ilâ ‘İlmî’l-Usûl*. thk. Muhammed İsmail Şâbân. Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 2007.
- Makdisi, George. *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul : Klasik Yayınları, 2007.
- Makdisi, George. “Şâfiî’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi”. çev. Sami Erdem. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 13-14-15 (1997), 263-294.
- Manzur, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 3.Basım., 1993.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Ebû’l-Hasan el-Eş’arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü”. *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, 179-230.
- Mazerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî. *Îzâhü’l-Mahsûl min Burhânî’l-Usûl*. Tunus: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001.
- Merdâvi, Ebû’l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. *et-Tahbir Şerhü’t-Tahrir fî Usûli’l-Fıkhî’l-Hanbeli*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin. Mektebetü’r-Rüşd, 2000.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü’l-Bedâyi’ fî Usûli’ş-Şerâi’*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *ed-Dürerü’l-Levâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*. thk. Saîd bin Gâlib Kâmil el-Mecîdî. Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2008.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Mir’âtü’l-Usûl fî Şerh-i Mirkâtî’l-Vüsûl*. Dersâadet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1903.
- Muhammed Abdülati, Muhammed Ali. *el-Hükmü’ş-Şer’i Âksâmuhu ve Mutaallakâtuhu*. Kahire: Dârü’l-Hadis, 2008.

- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfî'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1981.
- Mutiî, Muhammed Bahit el-Hanefi. *Süllemü'l Vüsûl li Şerh-i Nihayetü's-Sûl (Nihayetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vüsûl içerisinde)*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed Makdisî Râmînî İbn. *Usulü'l-Fıkıh*. thk. Fehd b. Muhammed Sedhan. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1999.
- Necmüddîn Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Der'ü'l-Kavli'l-Kabîh bi't-Tahsîn ve't-Takbîh*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye [King Faisal Center for Research and Islamic Studies], 2005.
- Necmüddîn Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Matâbiü'ş-Şarki'l-Evsat, 1989.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Hilâfî'l-lafzî inde'l-Usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, Ebû Hanîfe. *Vasiyyeti'l-İmam Ebu Hanife*. thk. Ebî Mu'az Muhammed b. Abdülhayy Uveyne. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=248172&tarama=el+vasiyye>
- Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-Teklif Ârai'l-Kâdı Abdülcebbar'il-Kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971.
- Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2014), 53-69.
- Özen, Şükrü. "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü". *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet (Sempozyum)*, 223-241.
- Öztürk, Mustafa. "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması (Çalıştay)*, 13-67.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- Ramazan Efendi, Muhammed Hanefi Mâtürîdî. *Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul : Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1845.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Erba'in fî Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicazi es-Saka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. thk. Muhammed Subhi Âyidi - Subhi Âyidi. Merkez Nur'u'l-Ulûm ve li'l-Buhûs-i ve'd-Dirâsât, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl fî İlmi Usûl-i Fıkıh*. thk. Taha Câbir Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Halkü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehlü's-Sünne*. Beyrut : Dârü'l-Cil, 1992.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=61715&wYayyerleri=Dar%C3%BCI+Cil>
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Meâlim fî Usûli'd-Dîn = Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l Hükemâ'i ve'l Mütekellimin*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l Ezheriyye, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Said Abdullatif Fûde. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsirü'l-Kebir = Mefâtihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkıh (Şerhü't-Telviḥ içerisinde)*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul fî Usûli'l-Fıkıh*. Amman : Dârü'n-Nur, 2017.
- Senûsi, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb et-Tilimsânî. *el-Akîdetü'l-Vustâ ve Şerhuhâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Siyalkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencâbi. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhü'l Mevâkıf fî İlmi'l- Kelâmın içerisinde)*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyyuddin es-. *Cem'ü'l-Cevâmi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyyuddîn es-. *Ref'ü'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şa'ban, Zekiyyuddin. *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1971.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Şafii, Hasan Mahmûd. *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelam*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1988.
- Şavluk, Hikmet. *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi*. Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi SBE, 2021.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Şemsuddîn İsfahânî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- Şimşek, Murat. "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (2013), 59-74.
- Şirbînî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed eş- el-Mısırî. *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Attâr alâ Şerhi'l-Mahallî (Hâşiyetü'l-Allame el-Attâr alâ Şerhi Cem'i'l-Cevami içerisinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şirbînî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed eş- el-Mısırî. *Takrîr alâ Hâşiyeti'l-Bennânî alâ Şerhi'l-Mahallî (Hâşiyetü'l-Allame el-Bennânî alâ şerhi Cem'i'l-Cevami içerisinde)*. Darü'l-Fikr, ts.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm = Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eybil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Takiyyüddîn es-Sübkî, Ebü'l-Hasan Takiyyüddn Ali b. Abdilkafi b. Ali - Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türa, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Hâşiyetü's Sa'd ve'l Cürcânî alâ Şerhi'l Muhtasar (Şerhu Muhtasari'l-Münteha içerisinde)*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ li-Metni't-Tenkih fî Usûli'l-fikh*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tehânevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûki el-Hanefi. *Mevsûatu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünun ve'l-Ulûm*. çev. George Zeynati - Abdullâh Hâlidî. thk. Ali Dahrûc. Beyrut : Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn vd. *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fikh*. thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbas ez-Zerevi. Riyad : Dârü'l-Fazile, 2001.

- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.
- Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa. *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi’t-Tenkîh (Şerhü’t-Telviḥ içerisinde)*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013.
- Urmevi, Ebû’s-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd Sirâceddîn el-. *et-Tahsil mine’l-Mahsûl*. thk. Ebû Züneyd Abdulhamid Ali. Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 1988.
- Urmevi, Tâceddîn Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-. *el-Hâsıl mine’l-Mahsûl fî Usûli’l-fıkh*. thk. Ebû Nâci Abdüsselam Mahmud. Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1994.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Lafziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yetkin, Hacer. “Bâkılânî’nin Usul Düşüncesinde Mükellef”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 60 (2021), 1-28.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Gâyetü’l-Vüsûl ilâ Şerhi Lübbi’l-Usûl*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu Şeyhilislam Zekeriyyâ el-Ensârî alâ Şerhi’l-İmâm el-Mahallî alâ Cem’i’l-Cevâmi’*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2007.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şafiî. *el-Bahrü’l-Muhîṭ fî Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şafiî. *Selâsilü’z-Zeheb*. thk. Ahmed Halife Safiyye. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb, 2008.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şafiî. *Teşnîfü’l-Mesâmi’ bi-Cem’i’l-Cevâmi’ li-Tacettin es-Sübkî*. thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullah Rebî. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, 1986.
- Züheyr, Muhammed Ebü’n-Nur. *Usûlü’l-Fıkh*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 1992.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	Halid EKMEN
Yabancı Dili	Arapça
Orcid Numarası	0000-0002-2234-1311
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10418488
Lise	Diyarbakır Yenişehir Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Yüksek Lisans	Mardin Artuklu Üniversitesi Temel İslam Bilimleri
Mesleki Deneyim	
Akademik Çalışmalar	1. 2.