



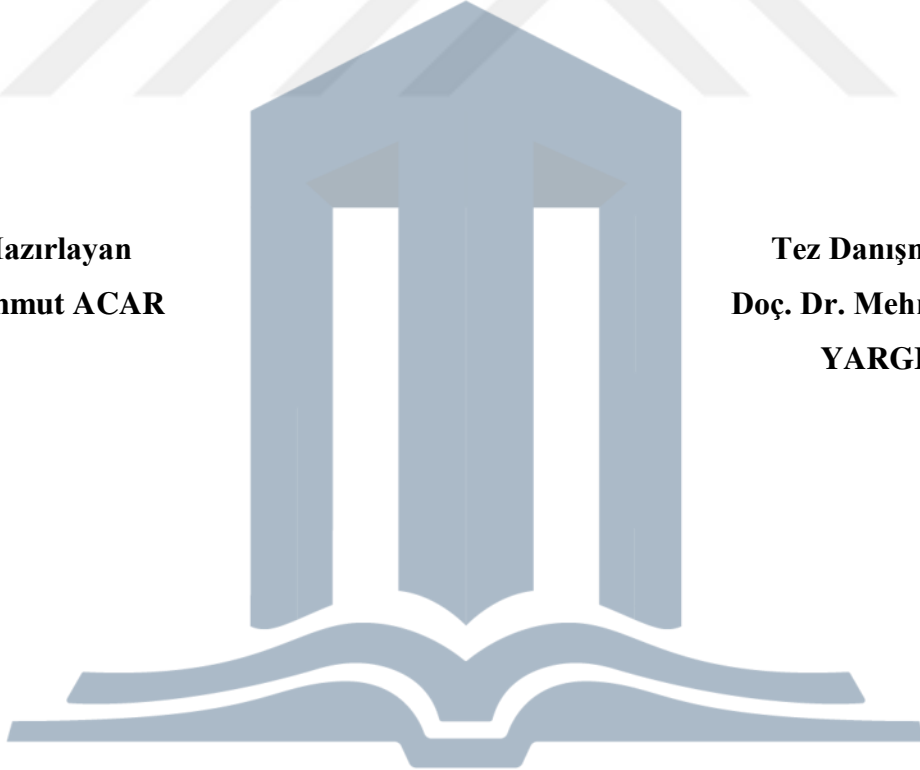
T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN FIKİH USULÜ YAZIMINDA ÇAĞDAŞI ŞÂFÎİ
USULCÜLERDEN FARKLI YÖNLERİ**

Yüksek Lisans

Hazırlayan
Mahmut ACAR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet Ali
YARGI



2019

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Fıkıh Usulü Yazımında Çağdaşı Şâfiî Usulcülerden Farklı Yönleri” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecraya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir bir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

28/08/2019

(İmza)

Mahmut ACAR



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne



Mahmut Acar'a ait "Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Fıkıh Usulü Yazımında Çağdaşı Şâfiî Usulcülerden Farklı Yönleri" adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı ... YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Üyeler

İmza

Doç. Dr.
Mehmet Ali YARGI
(Danışman)

Doç. Dr.
Savaş KOCABAŞ

Dr. Öğr. Üyesi
Mansur KOÇİNKAG

Tez No : 10299234

Tez Savunma Tarihi : 28.08.2019

ONAY

Prof. Dr. Şerif KORKMAZ
Enstitü Müdürü

01.10/2019

ÖZET

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN FIKIH USULÜ YAZIMINDA ÇAĞDAŞI ŞÂFÎÎ USULCÜLERDEN FARKLI YÖNLERİ

Fıkıh usûlü'nün ilk tedvininden sonra zamanla mütekellîmin, fukaha ve karma/memzûc olarak temelde üç ayrı yazım metodu olduğu kabul edilmiştir. Fakihlerin usûl konularının ele alış yöntemleri, eserlerinde yöneldikleri ana hedefler ve eserlerinin kapsamı birbirinden ayrı olduğu için usûl yazımı bu şekilde tasnif edilmiştir. Fakat yazılan bütün fıkıh usûlü eserleri bu tasnif kapsamına alınmamıştır. Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin eserleri, bu metot tasnifi içerisinde kabul edilmeyen biridir.

Şirâzî'nin usûl yazımında Şâfîî çağdaşlarından farklı yönleri incelenmektedir. Bu çerçevede ilk bölümde Şirâzî'nin hayatı, kişiliği, eserleri, yaşadığı dönem ve Şâfîî çağdaşlarının hayatı anlatılmıştır. İkinci bölümde metotların tasnifi ile mütekellîmin, fukaha ve memzûc metotlarının temel özellikleri, bu metotlara göre yazılan eserler ve metotların tasnifine yönelik eleştiriler işlenmiştir. Şirâzî'nin eserlerinin incelendiği son bölümde ise Ebu İshâk eş-Şirâzî'nin usul yazımında Şâfîî çağdaşlarından kitapların başladığı konu itibarıyla, bölümlendirme açısından, kullandığı kavram ve terimler açısından, mezhebe bağlılık açısından, atıf yaptığı âlimler açısından, fıkıh usûlü-kelam, mantık ve celed ilişkisindeki farkı ve ele alıp almadığı konular açısından farklı yönleri ele alınmıştır. Varılan sonuçta Şirâzî'nin takip ettiği metot Şâfîî'nin metoduyla aynı aldoğudur.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü, metot, Mütekellîmin, Fukaha, Memzûc, Şirâzî çağdaş.

ABSTRACT

ABU ISHÂK AL-SHĪRAZĪ'S DIFFERENT ASPECTS ON USUL AL-FIQH WRITING FROM CONTEMPORARY SHAFĪ'Ī JURISTS

Mutekellîmin, Fukaha and Memzûc, as different writing methods, are accepted mainly after the first compilation of Fiqh Usûl. As Faqîes' approach on Usûl's topics, their main goals and works' content are different from each other, the Usûl's writing is classified as such. But all the written Fiqh-Usul works aren't included in that classification.

Abu Ishaq al-Shirazi is the one whose works aren't accepted in that method classification.

In this study, while his Shafî'î contemporaries' works are seen as belong to the Mutekellimîn method; in this study while Abu Ishaq al-Shirazi's contemporaries' Works are seen as belong to the Mutekellimin method, Abu Ishaq al-Shirazi's method is belong to neither Mutekellimin's nor Fukaha's method for that reason in this study the differences between Shirazi's method and his contemporaries are handled. In this frame, in the first chapter Shirazi's life, his studies, period and his contemporaries' lives are described. In the second chapter methods' classification, Mutekellimîn, Fukaha and Menzûc methods' main characteristics, the written works according to these methods, the critiques of the method classification are handled. The last chapter, including Shirazi's works, refers to Abu Ishaq al-Shirazi's different aspect on Usul al-Fiqh writing from contemporary Shafî'î Jurists.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN

HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. Hayatı.....	4
1.2. Kişiliği	6
1.3. Yaşadığı Dönem	7
1.3.1. Dönemin Dini ve Siyasi Durumu.....	7
1.3.2. Dönemin İlmî Durumu.....	8
1.4. Çağdaş Şâfiî Usulcüler	9
1.4.1. Cüveynî.....	9
1.4.2. Sem`ânî	10
1.4.3. Gazzâlî	11
1.5. Eserleri.....	13
1.5.1. Fıkıh Usûlüne Dair Yazdığı Eserler.....	13
1.5.1.1. <i>et-Tebstıra fî usûli'l-fıkh</i>	13
1.5.1.2. <i>el-Lüma` fî usûli'l-fıkh</i>	13
1.5.1.3. <i>Şerhu'l-Luma` / el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl</i>	14
1.5.2. Fıkha Dair Yazdığı Eserler	14
1.5.2.1. <i>et-Tenbîh fî fîrûi'l-fıkhî's-Şâfiî</i>	14
1.5.2.2. <i>el-Mühezzeb fî fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî</i>	15
1.5.3. Cedele Dair Yazdığı Eserler	15
1.5.3.1. <i>el-Mülahhas fî'l-cedel fî usûli'l-fıkh</i>	15
1.5.3.2. <i>el-Ma`une fî'l-cedel</i>	16
1.5.4. Teracim Türü Yazdığı Eserler	16

1.5.4.1. <i>Tabakâtü'l-fukaha</i>	16
1.6. Diğer Eserleri	16
1.6.1. Günümüze Ulaşan Eserleri.....	17
1.6.1.1. <i>en-Nüket</i>	17
1.6.1.2. <i>El-Muhtasar fî ma'htelefe fihî Ebu Hanifê ve's-Şâfî</i>	17
1.6.1.3. <i>Tezkiretü'l-hilaf</i>	17
1.6.1.4. <i>el-İşâre ilâ mezhebi'l-Hak</i>	17
1.6.1.5. <i>Muhtasar fî usûli mezhebi's-Şâfî</i>	17
1.6.1.6. <i>el-Mu'tekad</i>	17
1.6.1.7. <i>el-Mulahhas fî'l-hadis</i>	18
1.6.1.8. <i>Akidetü's-Selef</i> ,.....	18
1.6.2. Gönümüze Ulaşmayan Eserleri.....	18
1.6.2.1. <i>Nushu ehli'l-İlim</i>	18
1.6.2.2. <i>el-Fetâva</i>	18
1.6.2.3. <i>Kitabü'l-Kıyas</i>	18
1.6.2.3. <i>el-Hudud</i>	18

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ YAZIMINDA

TAKİP EDİLEN METOTLAR

2.1. Fıkıh Usûlü Yazımında Takip Edilen Metotların Tasnifi.....	19
2.1.1. Fukaha Metodu, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler	22
2.1.2. Mütakellimîn Metodu, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler	22
2.1.3. Memzuc Metot, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler.....	24
2.2. Metotların Tasnifine Yönelik Eleştiriler	25
2.2.1. Metotların Ortaya Çıkışı	25
2.2.2. Klasik Dönemde Mütakellîmin ve Fukaha Metotları.....	26
2.2.3. Yeni Dönem Usûl Eserlerinde Metotların Ele Alış Biçimi.....	33
2.2.4. Fıkıh Usûlü Yazımında Mezhep Taassubu	45
2.2.5. Metotların Tasnifinde Nazarî Yaklaşım ile Fıkhî Yaklaşım	48
2.2.6. Fıkıh Usûlü İlminin Kelamın mı Yoksa Fıkhın mı Bir Dalı Olduğu Meselesi	50

ÜÇÜNCÜBÖLÜM
ŞİRÂZÎ’NİN ÇAĞDAŞI ŞÂFİÎ USÛLCÜLERDEN
FARKLI YÖNLERİ

3.1. KitaplarınaBaşladığı Konu İtibariyle Farklı Yönü.....	55
3.2. Kitaplarını Bölümlendirmesindeki Farklı Yönü	58
3.3. Kullandığı Kavram ve Terimler Açısından Farklı Yönü.....	60
3.3.1. Ana Başlıklarda Kullandığı Kavramlar Bakımından Farklı Yönü.....	60
3.3.2.Konuları Ele Alırken Kullandığı İfadeler ve Terimler Bakımından Farklı	
Yönü.....	63
3.4. Mezhebe Bağlılık Açısından Farklı Yönü	64
3.5. Atıf Yaptığı Âlimler Açısından Farklı Yönü.....	66
3.6. Tartıştığı Mezhepler Açısından Farklı Yönü.....	69
3.7. Fıkıh Usûlü - Kelâm İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü	70
3.8. Fıkıh Usûlü - Mantık İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü	77
3.9. Fıkıh Usûlü - Cedel İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü	78
3.10. Ele Alıp Almadığı Konular Bakımından Farklı Yönü	81
SONUÇ	84
KAYNAKÇA.....	86
ÖZGEÇMİŞ	90

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: İbn
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
t.y.	: Yayın tarihi yok
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik
y.y	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlü yazımında kabul edilen metotlar, pek çok âlim tarafından kabul edilse de ilgili metotlar kapsam bakımında karışık bazı bilgilerin olduğunu söylememiz gerekir. Konuyu ele alan âlimlerin, farklı sonuca ulaşmış olmaları da bu hususu desteklemektedir. Fakat tasnif edilen metotlara ait görülen veya görülmeyen usûl eserlerinin yazım yönteminin incelenmesi önem taşımaktadır. Bu vesileyle Şîrâzî'nin Şâfiî çağdaşlarının eserleri mütekellîmin metoduna ait gösterilirken Şîrâzî'nin eserleri mütekellîmin veya fukaha metoduna dair yazılan eserler arasında gösterilmez. Bu çalışmamızda nisbeten çağdaşlarından farklı olan Şîrâzî'nin eserlerindeki farklılığa değinmeye çalıştık.

Çalışmamızın giriş bölümünde araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuş, birinci bölümde Şîrâzî'nin hayatı, kişiliği, eserleri ve çağdaşlarının hayatı anlatılmıştır. İkinci bölümde fıkıh usûlü yazımında tasnif edilen metotların özelliklerine, eserlerine ve metotlara yönelik eleştirilere temas edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Şîrâzî'nin fıkıh usûlü yazımında çağdaşlarından farklı yönleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Çalışmamızın konu tespitinden, tamamlanmasına kadar her adımı kısıtlı vaktinden ayırarak ilmi ve fikri desteği sağlayan ve bana her türlü rehberlik eden damışman hocam Doç. Dr. Mehmet Ali Yargı'ya, tez sürecinde yönlendirmeleriyle ufkumu açan, lisans döneminden beri ilim öğrenmeyi bana daha çok sevdiren Değerli Hocam Dr. Mansur Koçinkağ'a, tenkit ve katkılarından dolayı İngilizce Öğretmeni Vesile Türk Hocam'a, çalışmamızı okuyarak katkı sunan Edebiyat öğretmeni Nalan Keha ve Bilgehan Keha hocalarıma, yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma, özellikle Arapça ve İslami ilimlerde ilk hocalarım olan babam ve amcama teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca küçük yaşlardan beri İslami ilimler öğrenmem hususunda maddi ve manevi destekleriyle en büyük katkıya sahip olan muhterem anne ve babama, çalışmamı büyük bir aşkla destekleyen ve beni sürekli cesaretlendiren değerli eşime, zaman zaman kendisiyle yeterince ilgilenemediğim oğlum Mansur'a en kalbi Şükranlarımı sunarım.

Mahmut Acar

Çanakkale 2019

GİRİŞ

Fıkıh usûlü yazımının temelde üç metotla yazıldığı söylenir. Bu metotlar mütekellimin metodu, fukaha metodu ve memzuc (karma) metottur. Fukaha metodu Hanefilere, mütekellimîn metodu da Şâfiîlere nispet edilir. Karma metodu uygulayanlarında genellikle sonraki dönem Hanefiler olduğu belirtilir.

Ebâ İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083) Şâfiî mezhebine mensup ve elimize ulaşan ilk Şâfiî fıkıh usûlü kitabı yazarlarından biridir. Fıkıh ilmine dair yazdığı eserler de hem kendi zamanında hem de sonraki dönemlerde önem verilen ve takip edilen bir âlimdir. Büyük Selçuklular döneminde yaşamış ve Bağdat Nizamiye Medresesinde uzun süre başmüderrislik yapmış bir fakihdir, usûlcüdür. Çağdaşı İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve nisbeten aynı dönemde yaşamış olan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) fıkıh usûlü kitapları mütekellimîn metoduyla yazılan usûl kitaplarına örnek verilirken genellikle Şirâzî'nin eserleri hem fukaha hem de mütekellimîn metoduyla yazılan eserler arasında zikredilmez. Şirâzî'nin fıkıh usûlüne dair kitapları incelendiğinde konuları ele alış tarzının çağdaşı Şâfiîlerden nispeten farklı olduğu görülür.

Fıkıh usulü ilminin gelişiminin, meselelerinin arka plânının, dinî ve sosyolojik temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Şirâzî'nin çağdaşı Şâfiî usulcülerden farklı yönlerinin, hassasiyetlerinin ve görüşlerinin ele alınıp incelenmesi gerektiğini düşündük. Onun için fıkıh usûlü yazımında Ebu İshak eş-Şirâzî'nin çağdaşı Şâfiî usulcülerden farklı yönlerini tespit edip fikhî, usulî, kelâmî ve diğer açılardan değerlendirmesini yaparak hem ilimlerin hem İslâm düşüncesinin hem de toplumumuzun gelişim seyrini tespit etmeye çalıştık.

Şirâzî'nin çağdaşı Şâfiî usulcülerden farklı yönlerinin, hassasiyetlerinin ve görüşlerinin ele alınıp incelenmesi fıkıh usûlü ilminin gelişiminin, meselelerinin arka plânının, dinî ve sosyolojik temellerinin daha iyi anlaşılmasına; fıkıh mezhepleri arasındaki ortak ve farklı yönlerin daha iyi anlaşılmasına, özellikle Şâfiî mezhebinin gelişiminin ve kendi içindeki farklı bakış açılarının tespit edilmesine katkı sağlayacaktır.

Ayrıca Şirâzî'nin fıkıh usûlü yazımında takındığı tavır, fıkıh usûlünde farklı arayışların bulunduğu günümüz fıkıh usûlü yazımına da yol gösterebilir. Diğer taraftan Şirâzî'nin eserlerinin Nizamiye Medresesinde özellikle de Bağdat'ta ders kitabı olarak

okutulduğu dikkate alındığında onun fıkıh usûlü yazımında nispeten Hanefîlerin metoduna yakın bir yazım tarzı benimsemesinin ve bu araştırılması tarihimize de ışık tutacaktır.

Çağdaşı usulcüler üzerine birçok araştırma yapılmasına rağmen Şîrâzî'nin fıkıh usûlüne dair müstakil akademik çalışma yok gibidir. Bu çalışmamız bu alandaki boşluğu dolduracak adımlardan biri olacaktır.

Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin çağdaşı İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî ve nisbeten aynı dönemde yaşamış olan Gazzâlî'nin fıkıh usûlü kitapları mütekellimin metoduyla yazılan usûl kitaplarına örnek verilirken Şîrâzî'nin eserleri hem fukaha hem de mütekellimin metoduyla yazılan eserler arasında genellikle zikredilmez.

Bu çalışmada fıkıh usûlü yazımında Şîrâzî'nin çağdaşı Şâfiî usulcülerden özellikle İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebu Muzaffer es-Sem'ânî ve nisbeten aynı dönemde yaşamış olan Gazzâlî'nin kitaplarında takip ettikleri metottan farklı yönlerinin, hassasiyetlerinin ve görüşleri incelenip tartışılacaktır. Şîrâzî'nin fıkıh usûlü eserlerinde kitabına başladığı konu bölümlendirmeleri, kelâma ve cedele ağırlık vermesi, kendisinden önceki fakih ve usulcülere atıflarda bulunduğu, Şâfiî mezhebine bağlılığı, hangi mezheplerle tartıştığı, konulara örnek seçmedeki metodu, kullandığı kavramlar, terimler ve genel olarak dil bakımında farklı yönleri olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fıkıh usûlü olan *et-Tebşıra*, *el-Luma`* ve *Şerhu'l-Luma`* eserleri Cüveynî'nin *el-Burhan*, Sem'ânî'nin *el-Kavatiu'l-edille* ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfa* adlı eserleriyle yazım matodu açısından karşılaştırılacaktır. Şîrâzî usûl eserlerini fukaha metoduyla mı mütekellimin metoduyla mı yazdığı tartışılacak ve aşağıdaki sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır.

1. Mütekellimîn ve fukaha metodu nasıl ortaya çıkmıştır?
2. Mütekellimîn ve fukaha metodunun temel özellikleri nelerdir?
3. Mütekellimîn ve fukaha metodu arasındaki farklar nelerdir?
4. Şîrâzî diğer usulcülerden farklı olarak hangi konuları ele almış, hangi konuları ele almamıştır?
5. Fıkıh usûlü yazımında Şîrâzî nasıl bir metot takip etmiştir?
6. Şîrâzî'nin fıkıh usûlü yazımında çağdaşlarından farklı yönleri nelerdir?

7. Şîrâzî'nin usûl eserlerinin mütekellimin metoduyla yazılan eserler arasında genellikle sayılmamasının nedeni nedir? Onu Mütekellimin usûlcülerden sayan var mıdır?

8. Şîrâzî'nin usûl yazımında Mütekellimin metodundan tamamen farklı bir metot takip ettiği söylenilebilir mi? Fukaha metoduna yakın olduğu söylenebilir mi?

9. Şîrâzî'nin kelama yaklaşımı nasıldır? Bu durum usûl yazımında nasıl etki etmiştir?

10. Şîrâzî'nin itikadî mezheplere karşı olan tutumu ne olmuştur? Bu durum usul yazımında nasıl etki etmiştir?

11. Fıkıh usûlü ile cedel ilminin ilişkilendirme metodu nedir?

12. Kullandığı kavramlar açısından çağdaşlarından farklı yönleri nelerdir? Niçin?

13. Kullandığı dil, üslup ve kavramlarda farklılıklar var mıdır? Varsa nelerdir?

14. Şîrâzî'nin metoduna yaşadığı dönemin ilmî ve sosyal şartlarının etkileri var mıdır?

15. Şîrâzî'nin usûl kitapları Nizâmiye medreselerinde okutulmuş mudur? Çağdaşlarının eserleri ile eğitim malzemesi olarak kullanılması bakımından farkı var mıdır?

Çalışmamızda **birinci bölümde** Şîrâzî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönemin ilmî, tarihî ve sosyal durumu, çağdaşı Şâfiî usulcüler ve eserleri tespit edilmeye çalışılacaktır. **İkinci bölümde** fıkıh usûlü eserlerinin yazım metotları ve Şîrâzî'nin onlar içindeki yeri incelenecektir. **Üçüncü bölümde** Şîrâzî'nin fıkıh usulüne dair yazdığı eserler incelenecek, çağdaşı Şâfiî fıkıh usûlü eserleriyle metot, içerik ve şekil açılarından mukayesesi yapılacak, yukarıda belirtilen hususlardaki ortak ve farklı noktaları ile bunların arka planları tespit edilerek üzerinde değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Fıkıh usûlünde incelenen meseleler ise gerekmedikçe tartışılmayacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN

HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

Bu bölümde Şîrâzî'nin hayatı, kişiliği, yaşadığı dönem anlatılacaktır. Çağdaşlarının hayatı hakkında genel bilgi verilecek ve eserleri tanıtılıp hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Hayatı

Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, 393/1003'te¹ Şîrâz'ın güneyindeki Firuzâbâd köyünde doğdu. Şîrâzî ilim tahsiline Ebu Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) talebelerinden Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den aldığı derslerle başladı.²

Sonra 410/1019'da ilim tahsili için gittiği Şîrâz'da Ebû Abdullah el-Cellâb'tan fıkıh okudu. Yeni talebe sayılan Şîrâzî, burada amelde Zâhirî mezhebine müntesip ama Şîrâz'ın Mu'tezile mezhebinin temsilcisi konumunda bulunan Kâdı Ebû'l-Ferec el-Fami eş-Şîrâzî ile tartışmaya girdi.³

Şîrâzî kendisinden ders almaya başladığı Gandecan'lı Ebû Ahmed Abdurrahman b. el-Hüseyn'in memleketine gitmesi üzerine oraya giderek bir süre daha ondan dersler aldı. Şîrâzî Gandecan'da çok kalmayıp Basra'ya geçerek Ebû Ahmed Abdulvehhab b. Muhammed b. Ramin el-Bağdadi'den usûl tahsil etti. 415/1024 yılına kadar Basra'da ilmi birikimden istifade eden Şîrâzî Bağdat'a gitti.⁴

Şîrâzî Bağdat'ta birçok hocadan fıkıh, usûl, hilâf, cedel ve hadis dersleri aldı. İlmi birikimin oluşmasında kendisine en çok katkısı olan, Ebû Hamid el-İsferâyînî'nin talebesi Ebu't-Tayyib et-Taberî'dir (ö. 450/1058).⁵ Çünkü Şîrâzî'nin kendisine on küsur yıl talebelik yaptıktan sonra bir süre de ona mu'îdlik yapmıştır. Taberî, Müzenî'nin

¹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

² Tâcüddin Abdülvehap es-Subkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti'l-kübra*, (Nşr. Mahmud Tanahî), Daru'l-Hicr, Beyrut 1918 c.3. s.89.

³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, (Nşr. İhsan Abbas), Daru'r-Râidi'i-Arabî, Beyrut 1970, s. 134.

⁴ Ebû Bekir b. Ahmed İbn Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâi 'ş-Şâfiyye*, (Nşr. Abdulhalim Han), Alemü'l-kütüb, Beyrut 1978, c.1. s.219.

⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, nşr. Abdulmecid et-Türkî, 1. Baskı, s. 31 Beyrut 1988.

Muhtasar'ını şerh etmiş, hilaf, cedel, usul ve fûrû gibi pek çok alanda eserler telif etmiş bir âlimdir. Şîrâzî, hocası Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin çok yönlü oluşunun kendisini etkilediğini ifade etmiştir.⁶

Bir müddet kendisine mu'îdlik yaptığı hocasının talebi üzerine 430/1039 yılından itibaren Bâbü'l-merâtib mevkiindeki bir mescidde fıkıh okutmaya başlamıştır. Şîrâzî'nin müderrislik yapması kendisine şöhret kazandırmıştır. Çeşitli vesilelerle katıldığı münazaralardaki başarısıyla şöhretini pekiştirmiştir.⁷

Bir fakihin tedris ve münazara alanlarındaki başarısı onun birikiminin bir göstergesidir. Bu başarı telifata da yansır. Fıkıh söz konusu olduğunda ilgili âlimler usûl ve fûrû'dan ya sadece birisiyle ya da ikisiyle beraber ilgilenmişlerdir. Fakat sadece bu iki alanla ilgilenmek o günün şartlarında fazla ün kazandırmaz. Dolayısıyla Şîrâzî'ye ün kazandırıp mezhebinin Bağdat'taki temsilcisi konumuna getiren cedel ve münazara tekniklerini bilmesidir.⁸

Siyasi çekişmelerin merkezi olan Bağdat'ta her siyasi güç veya ilmi ekol, ince bir siyasetle itikadî düşünce üzerine fikirlerini korumaktaydı. Dolayısıyla siyasi ve sosyal şartlara uygun birikime sahip olan Şîrâzî, hocası Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin vefatından sonra mezhebi temsil konumuna gelen önemli âlimlerden biriydi.⁹

Şîrâzî, hayatının bu evresine kadar Büveyhî-Abbâsî, sonrasında da Selçuklu-Abbâsî mücadelesine şahit oldu. Tedris ve telif çalışmalarını siyasi gerilimin olduğu bu ortamda yürüttü. Bağdat'ta siyasi liderlik Selçuklu ve Abbâsî halifeleri arasında olmaya başlayınca ilmi mücadele de Sünni mezhepler arası ihtilaf eksenine kaydı. Şîrâzî bu siyasi çekişmeler ve ilmi ihtilaflar sonucu, Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından inşa edilen Nizâmiye Medresesine müderris olarak göreve başladı. Nizâmiye medresesi inşa edilirken arazi istimlâkinde çıkan problemten/şüpheden dolayı Şîrâzî, kendisine verilen vazifeyi geri çevirse de âlimlerin ve talebelerin ısrarına yirmi gün dayanabildi. Böylece ömrünün sonuna kadar yapacağı göreve başlamak zorunda kaldı. Nizâmiye Medresesinde müderrisliğe başlaması kendisi ve talebeleri için gerek ilmi gerek içtimai olarak bir dönüm noktası oldu.

⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 127.

⁷ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, s. 702.

⁸ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, s. 702.

⁹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186.

Buna rağmen mütevazı hayatından ödün vermeyen Şîrâzî maddi sıkıntılardan dolayı hacca gidemedi ve Bağdat'ta 476/1083 yılında vefat etti.¹⁰

1.2. Kişiliği

İmam Şîrâzî, hayatı boyunca ilim öğrenmek ve öğretmekten başka hiçbir şeyi düşünmeyen bir kişiliğe sahiptir. Bütün büyük İslam âlimleri gibi talebeliği ciddiyet, azim ve büyük bir gayretle geçmişti. Çalışkanlığı Firuzâbâd'da ilim tahsil ettiği yıllarda başlayıp mezhepte otorite olduğu zamana kadar devam etmiştir. Şîrâzî'nin kendisini ilim öğrenme ve öğretmeye hasretmesi, onu ilimde gittikçe daha iyi bir konuma getirmiştir.¹¹

Şîrâzî ve onun gibi büyük âlimlerin hayatı “Sen ilme küllünü vermezsen ilim sana cüz’ünü vermez.” ilkesi çerçevesinde şekillenir. İslam bilginleri hayatlarının tamamını ilimle geçirdikleri için kişilikleri ilmin manası ve amelin mümessili haline gelir. Şîrâzî de zaruri ihtiyaçların dışında bütün vaktini ilimle uğraşarak geçirmiş yeri gelince yemek ve içmekten de feragat etmiş bir âlimdir. İlmi gayreti, dersini veya ilmi bir meseleyi bin defa okuyacak kadar azimlidir. Ona bir mevzu ile ilgili bir şey sorulduğu vakit o meseleyi anlatmadan tam olarak halletmeden gerektiğinde yazmadan ya da yazdırmadan bırakmazdı. Kitap telif ederken yazdığı konuyla ilgili bir beyit geçse beyitin bulunduğu kasideyi tamamen ezberlerdi. İlgilendiği bütün alanlarda ve özellikle hilaf meseleleriyle o kadar uğraşrdı ki birinin Fatiha’yı ezbere bildiği gibi hilaf meselelerini ezbere bilirdi. Şîrâzî'nin bu gayreti ve azmi ona şöhret kazandırmış, Babülmerâtibde ders vermeye başlamasıyla da şöhreti daha çok pekişmiştir. Şîrâzî'nin çalışkanlığı telifine de yansiyarak usûl, fıkıh, cedel, hilaf, tabakat, akide ve hadis alanlarında olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Şîrâzî İslâmî ilimlerde çok yönlüdür. Bu durum ona iyi bir şöhret kazandırmış, şöhretinin pekişmesinde katıldığı münazaraların etkisi çok olmuştur. Girdiği ilmî münazaralarda hep galip gelmesi de cedel ve hilaf ilmine vukufiyetinden dolayıdır.¹²

Şîrâzî, bütün bu gayreti ve çalışkanlığıyla ilmin ve Nizâmiye Medresesinde başmüderresliğin getirdiği şöhretin artmasına rağmen zühdünden bir şey eksilmemesi ve dünyaya tamah etmemesi dikkat çekmiştir. Sahip olduğu zenginliği ilmi ve eserleriydi. Başmüderreslik görevine kadar çoğu zaman karnını doyuracak yemek ve üstüne giyecek

¹⁰Bilal Aybakan, “Şîrâzî”, *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

¹¹ Muhammed Hasan Heyto, *el-İmâmü’ş-Şîrâzî hayâtühû ve ârâuhû’l-usûliyye*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut 1980, ss. 44-99.

¹² Muhammed Hasan Heyto, a.g.e. ss. 44-99.

elbise bulmakta zorlanırdı. Müderrislikten sonraki hayatında da maddi olarak bir değişiklik olduğu söylenemez. Şîrâzî maddi yokluktan dolayı hacca da gidemediği söylenir. Paylaşmayı sever ilmiyle amil olmaya çok önem verirdi. Şüpheli şeylerden ve durumlardan kaçınırdı. Yukarda belirttiğimiz Nizâmiye Medresesinin inşasındaki şüpheli durumda bunun göstergesidir.¹³

Konuşmaya başladığı vakit istiâze getirerek başlar bir meseleyi veya konuyu yazmadan önce iki rekât namaz kılardı. İlmi derinliği ve saygınlığı yanında güzel ahlak sahibi mütevazı bir âlimdi. Nahif ruhlu, halim tabiatlı, yumuşak huylu, espritüel, daima güler yüzlü ve vera` sahibiydi.¹⁴

1.3. Yaşadığı Dönem

1.3.1. Dönemin Dini ve Siyasi Durumu

Şîrâzî'nin yaşadığı dönem, hicri dördüncü asrın sonları ve beşinci asrın son çeyreğine kadar olan dönemdir. Bu asırda mezheplerin yaygınlığı siyasi hâkimiyeti etkilemekte, siyasi hâkimiyet de mezheplerin varlığını sürdürmekte etkili olmaktadır. Dolayısıyla dönemin dini ve siyasi hayatı, aralarındaki alaka ve birbirini destekleme sebebini ayrı tutmak mümkün değildir.¹⁵

Şîrâzî'nin hayatının ilk elli dört yılı Büveyhîler, son otuz yılı ise Selçuklular dönemine denk düşmektedir. Şîrâzî'nin yaşadığı dönem farklı siyasi ve ilmi çekişmelerin olduğu bir dönemdir. Büveyhîler döneminde (932 - 1062) Şîî-Sünni rekabeti söz konusudur. Sünni cemahta Hanbelî, Şâfiî ve Hanefiler bulunmakla beraber Büveyhîler Şîî mezhebini benimsedikleri halde meşruiyet sorunu yaşamamak için benimsedikleri mezhebe alenen taraftar olamamış ve destek vermekten uzak durmuşlardır. Şîrâzî 430/1039 yılında Bağdat'ta müstakil ders halkasında fıkıh tedrisine başlamasından itibaren 17 yıl daha Büveyhîlerin hâkim olduğu siyasi bir ortamda yaşamıştır. Daha sonra 447/1055 yılında Tuğrul Beyin Bağdat'a girip yüz on üç yıllık Büveyhî hâkimiyetine son vermesiyle beraber hilafet merkezinde Selçuklu hâkimiyeti başlamış oldu.¹⁶

¹³ Muhammed Hasan Heyto, a.g.e.,ss. 44-99.

¹⁴ A.g.e., ss. 44-99.

¹⁵ A.g.e., ss. 11- 14.

¹⁶ Bilal Aybakan , “Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî”, İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, ss. 702- 704.

Selçuklu hilafet merkezinde etkin olmasıyla birlikte siyasi mücadele ve ilmi çekişmeler Şîî – Sünni minvalden çıkıp Sünni mezhepler üzerinde yürütülmeye başlamıştır. Selçuklu sultanları Hanefî, vezirleri Nizâmülmülk Şâfiî mezhebinden yana, halife ise mezhepler arasında bir denge siyaseti takip etmiştir.¹⁷

Dönemin Bağdat’ında Sünni mezheplerden kahir ekseriyet Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerden oluşmakla birlikte Şâfiî ile Hanbelî mezheplerine mensup âlimler ve bununla beraber bu mezhep mensupları egemen konumundadır. Malikîlerin oldukça sınırlı, Zahirilerin ise yok denecek kadar az sayıda oldukları söylenebilir. Mutezile ise halk arasında bir tabana sahip bulunmamakla birlikte Büveyhîlerin dolaylı siyasi dayanakları da bulunmadığı için varlıklarını sürdürememişlerdir. Bağdat’ta Sünni mezheplerin arasında Şâfiî mezhebinin ön plana çıkmasında Şâfiî âlimlerin burada çok olması etkili olmakla birlikte vezir Nizâmülmülk’ün de Şâfiî olmasından kaynaklanır. Bu durumdan da anlaşılacağı üzere Şîrâzî’nin yaşadığı dönemde siyasetin baş aktörü Nizâmülmülk’tür.¹⁸

1.3.2. Dönemin İlmî Durumu

Şîrâzî’nin yaşadığı dönemin ilmî çalışmaları Şîrâzî’nin hayatından da görüldüğü üzere Büveyhîlerin hâkim olduğu yıllarda gerek maddi gerek manevi olarak büyük sıkıntılar içerisinde devam etmiştir. Fıkıh eğitimi, mescit ve camilerde maddi sıkıntı başta olmakla birlikte büyük zorluklar içerisinde devam etmiştir. Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte vezir Nizâmülmülk’ün kurduğu Nizâmiye Medreseleriyle birlikte ilmi faaliyet kurumsallaşmış ve her şeyden önce müderris ile talebelerin maişet derdi kalmamıştır.¹⁹

Bağdat Nizâmiye Medresesi zilhicce 457/Kasım 1065 yılında Dicle nehrinin kıyısında yapımına başlanmış 10 Zilkade 459/22 Eylül 1067 yılında da hizmete açılmıştır. Nizâmülmülk, medreseyi Şîrâzî için yaptırdığı halde Şîrâzî açılışına katılmamış, daha sonra ise başmüderris olarak göreve başlamıştır.²⁰

Medrese, müderris ve talebe odaları, derslikler, mescit, kütüphane, yemekhane, hamam ve yatakhane oluşmaktaydı. Giderleri karşılamak üzere vakıflar kurulmuştu. Müderris başta olmak üzere medresede görev alan herkesin maaşı vakıf gelirlerinden

¹⁷ Muhammed Hasan Heyto, a.g.e., ss. 11 – 15.

¹⁸ Bilal Aybakan , “Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî”, İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, ss. 702- 704. a.g.e ss. 11 – 15.

¹⁹ Abdülkerim Özyayın, “Nizamiye Medresesi”, *DİA*, 30 İstanbul 2007, s. 189.

²⁰ Abdülkerim Özyayın, “Nizamiye Medresesi”, *DİA*, 30 İstanbul 2007, ss. 188-192.

karşılanıyordu. Bu medrese fıkıh tedrisi için bir dönüm noktasıdır. Böylece ilmi çalışmalar devlet eliyle ilk defa kurum haline gelmişti.²¹

Şîrâzî, hayatının geri kalan kısmını müderris olarak geçirmiştir. Bu dönemde tedris ve telif çalışmaların yanı sıra pek çok ihtilafın çözümünde de başvurulan şahsiyetlerden biri olmuştur. O dönemin Bağdat’ında artık Şâfiîler en etkin fırkayı oluşturmaktadır.²²

1.4. Çağdaşı Şâfiî Usulcüler

Şîrâzî’nin çağdaşı Şâfiî usûlcülerin çok olmasından dolayı kendisi gibi Nizâmiye medreselerinde müderrislik yapan Cüveynî ve Gazzâlî ile kendisi gibi eserleri usûl yazımında kabul edilen metotlara ait görülmeyen Sem’ânî’yi burada ele alacağız. Şâfiî usûlcüler içinde fıkıh usûlü kitabı yazıp ön plâna çıkan da bu üç usûlcüdür. Onun için bu çalışmada Şîrâzî’nin farklı yönleri, adı geçen üç usûlcü ile kıyas ederek tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.4.1. Cüveynî

Cüveynî’nin tam adı İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî’dir. Eş’ârî kelamcısı ve Şâfiî fakihî olarak tanınmaktadır. Kesin olmamakla birlikte 419/1028 yılında Nîşâbur yakınlarında olan Ezâzvâr köyünde dünyaya geldiği belirtilmektedir. İlk olarak Nîşâburun ünlü âlimi olan babasından ilim tahsil etti. Aynı zamanda “Şeyhü’l-Hicâz” olarak bilinen amcası Ali b. Yûsuf’un da talabesi oldu. Talebeliğinin ilk yıllarında hocalarıyla tartışmalara girerek dikkatleri üzerine çekti. Babasının vefatından sonra da yaşı çok genç olmasına rağmen onun yerine ders vermeye başladı. Diğer yandan da talebeliğini sürdürerek bölgenin ünlü âlimlerinden dersler aldı. Birçok âlimle münazaralara girerek Ehl-i sünnet savunucusu konumuna geldi.²³

Devrin büyük Selçuklu veziri el-Kündürî’nin Eş’ariyye mezhebine karşı olarak takip ettiği siyasetten dolayı ilmi çalışmaları engellendi. Bundan dolayı Cüveynî Bağdat’a gitmek zorunda kaldı. Orada tanınan âlimlerle ilmi sohbette bulundu. Daha sonra Hicaz’a geçerek bir süre orada kaldı. Bu durum onun şöhretini Hicaz’a taşıdı.²⁴

²¹Abdülkerim Özeydin, “Nizamiye Medresesi”, *DİA*, 30 İstanbul 2007, ss. 188-191.

²² Bilal Aybakan , “Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî”, *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, ss. 702- 704.

²³ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, “Cüveynî” *DİA*, 8, İstanbul 1993, ss. 141-144.

²⁴ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, “Cüveynî” *DİA*, 8, İstanbul 1993, ss. 141-144.

Selçuklu sultanı Tuğrul Beyin vefatıyla yerine geçen Alparslan, el-Kündürî'yi vezirlikten azlederek yerine Nizâmülmülk'ü atadı. Bunun üzerine Cüveynî 455/1063 yılında Nişâbü'r'a döndü. Orada kendisi için inşa edilen Nizâmye Medresesine müderris olarak atandı. Burada vefatına kadar ilim öğrenme ve öğretmeyle uğraştı. Birçok talebe yetiştirdi bunlardan birisi Gazzâlî'dir. Hayatının son yıllarında tasavvufa ilgi duydu ve riyâzetle meşgul oldu. 478/1085 yılında vefat etti.²⁵

Cüveynî hayatı boyunca ilimle meşgul olduğu için birçok ilmi alanda çalışmaları bulunmakla birlikte, özellikle kelim ve fıkıh usûlü alanlarında otorite kabul edilir. Şâfiî mezhebi içerisinde "İmam" tabiriyle bilinir. Şâfiî mezhebine mensup olmakla beraber otorite olduğu ilimlerde Şâfiî'ye bağlı kalmamış, bizzat kendisi de içtihatlarında bulunmuştur. Fıkhi içtihatları müstakil çalışmalara konu olmuştur. Otorite olduğu iki alanda kelamcı yönü ağır basmaktadır.²⁶

Birçok alanda eserler vermiş olan Cüveynî, kelama dair yazdığı eserleri; *eş-Şâmil*, *el-İrşâd*, *el-'Akidetü'n-Nizâmiyye*, *Lüma'u'l-edille*, *Şifâ'ü'l-galîl*, *Mesâ'ilü'l-İmâm* ve *Risâle* adlı eserlerdir. Fıkıh usûlü'ne dair yazdığı eserleri ise *el-Burhan fî usûli'l-fıkh*, *el-Gıyâs* ve *et-Telhîs* 'tir. Fıkıh alanında yazdığı ve "hayatımın meyvesi" diye tabir ettiği eseri de *Nihâyetü'i-matlab fî dirayeti'l-mezheb* adlı eseridir. Ayrıca hilaf ilmine dair yazdığı eseri de *el-Kâfiye fî'l-cedel* 'dir.²⁷

1.4.2. Sem`ânî

Sem`ânî'nin tam olarak adı, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem`ânî'dir. Şâfiî fakih ve kelam ile tefsir âlimi olarak bilimmektedir. Merv'de dünyaya geldi. İlim tahsilini ilk olarak Hanefî fakihlerinden aldı. 461 yılında Bağdat'a giderek fıkıh ve hadis ilimlerini okudu. Ebû İshâk eş-Şirâzî başta olmak üzere Şâfiî fakihlerle müzakerelerde bulundu.²⁸

Bir süre Bağdat'ta kaldıktan sonra oradan Hicaz'a giderken yolunu kesen bir gurup bedevi onu esir aldı. Bir müddet onların develerine çobanlık yaptıktan ve bedevilerin ileri gelenlerinden birinin nikhını kıymak için âlim arandığını ve bunun üzerine Sem`ânî'yi tanıyan bir kölenin onu Horasan fakih olduğunu söyledi. Bunun üzerine Sem`ânî

²⁵ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, "Cüveynî" *DİA*, 8, İstanbul 1993, ss. 141-144.

²⁶ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, "Cüveynî" *DİA*, 8, İstanbul 1993, ss. 141-144.

²⁷ Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, "Cüveynî" *DİA*, 8, İstanbul 1993, ss. 141-144.

²⁸ Abdullah Aygün, "Sem`ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

Mekke'ye gitti. Mekke'de en tanınmış âlimlerden dersler aldı ve bu süreçte Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçti. Mezhep değiştirmesi Bağdat ve Mekke'de ders aldığı Şâfiî hocaların etkisi olduğu söylenmektedir.²⁹

468/1075 yılında Merv'e döndüğünde mezhep değiştirdiği için ailesi ve çevresi tarafından tepkiyle karşılandı. Bunun üzerine oluşan huzursuzluktan dolayı Merv'den Tus'a, oradan da Nîşâbur'a geçerek medreselerde ders vermeye başladı. Ders vermeye başladıktan sonra kısa süre içerisinde şöhreti yayıldı. 479/1086 yılında Merv'e döndü ve Şâfiî medreselerinde ders vermekle meşgul oldu. 489/1096 yılında Merv'de vefat etti.³⁰

Sem'ânî fıkıh, hadis, tefsir, kelam ve Arap edebiyatı alanlarında ileri düzeyde ilim tahsil etmişti. Otuzlu yaşlarına kadar Hanefî fakihî olarak tanındı. Sonra Horasan müftüsü olarak bilindi. Kendisiyle ilmi tartışmaları olan Cüveynî onu fıkıh alanında övmüştü. Hayatı boyunca Ehl-i sünnet dışı fırkalarla mücadele ederek onları eleştirmiş ve selef akîdesini temellendirmeye çalışmıştı. Bağdat ve Mekke'nin dışında Cürcân, İsfahan, Hemedan, Kazvin ve Nîşâbur'da meşhur muhaddislerden hadis tahsil etmiş, medrese müderrisliği esnasında hadis imla edip bu alanda pek çok talebe yetiştirmiştir. Döneminin selef akîdesinin temsilcisi konumunda olan Sem'ânî müteşabih ayetler husunda kişiye düşen iman etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fakat tefsir eserinde bu gibi ayetlerle ilgi farklı yorumlara yer vererek amelin imandan ayrı olmadığını ve imanın artılıp eksileceğini beyan etmektedir.³¹

Sem'ânî'nin başlıca eserleri şunlardır: Tefsir alanında rivayet metoduyla yazmış olduğu *Tefsîrû'l-Kur'ân* adlı eseridir. Fıkıh usûlü alanında yazdığı eser *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*'dür. Sem'ânî bu eserinde fıkıh ve fıkıh usûlü kavramlarını açıkladıktan sonra şer'î deliller hakkında geniş açıklamalara yer vermektedir. Bir başka eseri de *el-Muhtasar* diye bilinen *el-İstılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* adlı eseridir. Kendisine atfedilen ve kaynaklarda geçen başka eserleri de mevcuttur.³²

1.4.3. Gazzâlî

Şîrâzî'nin tam olarak olmazsa da kısmen çağdaşı olan bir diğer fakih de İmam Gazzâlî'dir. Eş'arî kelamcısı, Şâfiî fakihî, mutasavvıf olarak bilinen ve filozoflara

²⁹ Abdullah Aygün, "Sem'ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

³⁰ Abdullah Aygün, "Sem'ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

³¹ Abdullah Aygün, "Sem'ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

³² Abdullah Aygün, "Sem'ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

yönelttiği eleştirilerle tanınan İslam düşünürü Gazzâlî'nin tam adı, Hücetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'dir. Tûs'ta dünyaya geldi. İlköğrenimi babasının dostundan aldı. İleri düzeydeki ilim tahsiline, 465/1073'te Tûs'ta Râzkânî adlı âlimden fıkıh dersleri alarak başladı. Daha sonra Cürcân'a geçti. Cürcân'da 473/1080 yılında Nîşâbur'a giderek buradaki Nizâmiye Medresesine girdi.³³

Nizâmiye Medresesinde dönemin en tanınmış kelam âlimi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye talebe oldu. Cüveynî'nin vefatından sonra Nizamülmülk ile tanışmış ve onun meclisindeki âlimler arasında bulunmuştu. Dolayısıyla Gazzâlî ilim ve fikir ehlinden faydalanmış, yaptığı ilmi tartışma ve müzakerelerle şöhret kazanmıştı.³⁴

484/1091'de Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesine müderris olarak atandı. Medresedeki dindarlığı ve çalışkanlığıyla Abbasî Halifesinin ilgi ve desteğine mazhar oldu. Dört yıl süren müderrislik dönemi telif çalışmaları bakımında en verimli dönemi olarak kabul edilir. Kelam, Felsefe ve Bâtınîlik hakkındaki çalışmaları sonucunda ruh ve zihin dünyasında meydana gelen bunalım neticesinde herşeyi terk ederek Bağdat'tan ayrıldı.³⁵

Gazzâlî, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Şam'a gitti. Orada iki yıla yakın bir süre kaldı. Bu sırada Emeviyye Camii'ne çekilerek riyâzet ve mücâhede ile meşgul oldu. Şam'dan Kudüs'e gitti ve bir süre de orada inziva hayatını yaşadı. *İhya'ü'ulûmi'd-din* adlı eserini de burada yazmaya başladı. Daha sonra hac için Hicaz'a gitti. Oradan da Bağdat'ta gitti. Bu inziva sürecinde birçok eser yazdı.³⁶

Gazzâlî 499/1106 yılında Nîşâbur'a döndü ve buradaki Nizâmiye Medresesinde tekrar müderrisliğe başladı. Bu ikinci müderrisliğinin önceki gibi çok hareketli geçmediği aktarılır.³⁷

Nîşâbur'da üç yıllık resmi görevini bir daha bırakarak 503/1209 yılında Tûs'a döndü. Tûs'ta ömrünün son dönemlerinde ders vermek ve eser yazmakla geçirdi. *Müstasfâ*

³³ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

³⁴ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

³⁵ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

³⁶ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

³⁷ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

adlı usul eserini de burada yazdı. Bunun yanı sıra da birçok eser telif etti. 505/1111 tarihinde vefat etti.³⁸

Gazzâlî kelam, fıkıh, usûl, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarda ilmî araştırmalar yapmış ve eserler bırakmıştır. Bu alanların her birisindeki ilmî mesaisi ve fikirleri müstakil çalışmalara konu olabilecek zenginliğe sahiptir. Usûl alanında yazdığı eseri *el-Mustasfâ*’dır. Fıkıhla ilgili yazdığı ve en çok tanınan eseri de *el-Veciz*’dir.

1.5. Eserleri

1.5.1. Fıkıh Usûlüne Dair Yazdığı Eserler

1.5.1.1. *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*

Şîrâzî’nin usûle dair yazdığı ilk eseridir.³⁹ Bu kitabın yazımı müellifin Bâbülmurâtib’de ders vermeye başladığı 430/1039 yılından sonraya tekabül etmektedir. Fakat tam olarak hangi sene yazıldığı bilinmemektedir.⁴⁰

Kitabın mukaddimesinde “*mezhebimizden bir grup, usûlü’l-fıkh’ta ihtilaflı meseleler üzerine yazmamı istediler ve ben de yazdım.*”⁴¹ beyanından da anlaşılacağı üzere kitap, ihtilaflı meselelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla kitabın yazılış amacı, usûlü’l-fıkhın konularını, tariflerini, kısımlarını anlatmak değildir. Mesela Şîrâzî kitaba “emir” konusuyla başlamaktadır ama konunun tanımı kısımları gibi bilgilerden ziyade sadece ihtilaflar üzerinde durmuştur. Eserden de anlaşıldığı üzere Şîrâzî usûl konularını hilaf metoduyla ele alarak anlatır. Bu usûl ve metot bu esere veya Şîrâzî’ye hasır denilebilir. Nihayetinde *et-Tebşıra* genel manada hilaf meselelerine temas etmektedir. Mukayeseli usûl çalışması da denilebilir.⁴²

1.5.1.2. *el-Lüma` fî usûli’l-fıkh*

el-Lüma`, Şîrâzî’nin *et-Tebşıra*’dan sonra *et-Tebşıra*’ya ek mahiyetinde fıkıh usûlüne dair yazdığı bir eserdir. Bu eser usûl’e dair ihtilaf ve ittifak edilen meseleleri içeren kolay ve anlaşılır bir üsluba sahip muhtasar bir kitaptır. *et-Tebşıra* gibi hilaf meseleleri barındırmakla birlikte fıkıh usûlü konularının ekseriyetini tafsilatlı olarak

³⁸ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, 13, İstanbul 1996, ss. 489-505.

³⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, (Nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 16.

⁴⁰ Şîrâzî, *Tabakat*, s.106.

⁴¹ Şîrâzî, a.g.e., s. 16.

⁴² Muhammed Hasan Heyto, a.g.e. s. 158.

anlatılır. Ancak fıkıh usûlüne dair hâkim, hüküm ve mahkûm aleyh gibi önemli konuları içermemesi açısından eksiktir. Şîrâzî başta olmak üzere birçok âlim bu esere şerh yazmıştır.⁴³

1.5.1.3. *Şerhu'l-Luma` / el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl*

Şerhu'l-Luma`, Şîrâzî'nin usûle dair yazdığı son eseri olduğu bilinmektedir. Ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, müellifin *el-Mühezzebe* adlı fıkıh eserini yazdığı sıralarda bu eserini yazmış olması muhtemeldir.⁴⁴

Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Luma`* eseri, başlığından da anlaşılacağı üzere iki isimle meşhur olmuştur. Bu durum da *Şerhu'l-Luma`* eserinin müstakil bir eser mi, şerh bir eser mi, tartışmasını beraberinde getirmiştir. Müellifler ve muhakkikler tarafından *Şerhu'l-Luma`* olarak isimlendirilmesinin daha doğru olduğu söylenmişse de *el-Vusul* olarak isimlendirilmesinde de bir beis görülmemektedir. Çünkü kitap görünüş itibarıyla bilindik şerh türü eserlere benzemeyip müstakil bir eserdir. Bununla birlikte *el-Luma`*'dan bağımsız bir kitap olarak gözüксе de aslında sadece *el-Luma`*'nın detaylı açıklamasıdır. Sonuç itibarıyla bu eserin farklı isimleri olsa da şerh türü eserlerde kullanılan yöntemle göre yazılmamış olsa da aslında *el-Luma`* adlı kitabının şerhidir. Sadece metot olarak bilinen şerhlerden farklıdır.⁴⁵

1.5.2. Fıkha Dair Yazdığı Eserler

1.5.2.1. *et-Tenbîh fî fûrûi'l-fıkhi's-Şâfiî*

et-Tenbîh, Şâfiî mezhebinin delillere ve tartışmalara yer verilmeksizin yazılan en önemli muhtasar eserlerinden biridir. Şîrâzî 452/1060 Ramazanının başında yazmaya başladığı bu eserini 453/1061 yılının Şaban ayında bitirmiştir.⁴⁶

İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc* adlı eserinden önce Şâfiî fıkında ders kitabı olarak okutulan ve ezberlenen bir eserdir.⁴⁷ Ebu Hâmid el-İsferâyî'nin (ö. 406/1016) *et-Ta`lik* adlı eserinden çokça istifade edilerek oluşturulmuştur.⁴⁸ *et-Tenbîh* üzerine şerh ve ihtisar çalışmaları çok olmuştur. Muhammed Hasan Heyto bu çalışmalardan yetmiş beş

⁴³Muhammed Hasan Heyto, a.g.e., s.159

⁴⁴Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-luma`*, (Nşr. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1987, c.1. s. 65-70.

⁴⁵Şîrâzî, *Şerhu'l-luma`*, ss. 65-70

⁴⁶İbn Şühbe, a.g.e., s. 253.

⁴⁷Muhammed Hasan Heyto, a.g.e., s. 125.

⁴⁸A.g.e, s. 253.

tanisinin ismini eserinde zikretmektedir.⁴⁹ *et-Tenbîh*'in Latince, Fransızca ve Almanca çevrili yapılmıştır.⁵⁰

1.5.2.2. *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfî*

Şâfî mezhebinin ana kaynaklarından biri olan bu eser, mezhepteki temel hükümler ve mezhep içi ihtilaflar delilleriyle ele alınmaktadır.⁵¹ Müellifin hicri 455 yılında başlayıp 469 yılında tamamlamış⁵² olduğu bu eser, Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin *et-Ta'lik*'inden istifade edilerek yazılmıştır.⁵³ Eserde genel itibariyle Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ındaki konu sıralaması esas alınmıştır. Çünkü Şâfî'den sonra fûrû-i fîkh alanında Müzenî'nin eseri, mezhep içinde yazılan sonraki kitapların temelini ve ana kaynağını oluşturmaktadır. Sonra gelenlerin kahir ekseriyeti konu sıralamalarını ona göre tertip etmişlerdir.⁵⁴

Bu eser kendi döneminde, diğer mezhep görüşlerine ve mezhep içi ihtilaflara yer vermeden yazılan Şâfî mezhebinin temel eserlerinden biri haline geldi. Nevevî mezhep içinde *el-Mühezzeb*'in büyük değer gördüğünü belirtmekle birlikte birçok Şâfî medresesinde ders kitabı olarak okutulmuş, ezberletilmiş ve araştırma konusu yapılmış olan bir eserdir. Nevevî dâhil birçok kişi bu eseri şerh etmiştir. Nevevî'nin eserleri Şâfî muhitinde önem kazanmasından sonra *el-Mühezzeb*, her ne kadar eski önemini yitirmiş olsa da, önemli klasiklerden biri olarak değerini günümüze kadar korumuştur.⁵⁵

1.5.3. Cedele Dair Yazdığı Eserler

1.5.3.1. *el-Mûlahhas fî'l-cedel fî usûli'l-fîkh*

Şîrâzî'nin cedele dair yazdığı ilk eserdir. Baskısı bulunmamakla beraber San'a'daki el-Camiu'l-Kebir ve İstanbul'daki Atıf Efendi kütüphanesinde yazması bulunmaktadır. Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde Muhammed Yusuf Ahundhan Niyazi tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış bir eserdir. Şîrâzî'nin eserin adına koyduğu *fî usûli'l-fîkh* kaydıyla mantikî cedeli konu etmediğini ve yalnızca usûlî cedeli ele aldığı sonucuna

⁴⁹ Muhammed Hasan Heyto, ss. 126-133.

⁵⁰ Bilal Aybakan, "Şîrâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁵¹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁵² İmam Nevevî, *Tehzîbü'l-Esma ve el-lugat*, Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y. c. 2, s. 174.

⁵³ İbn Şühbe, a.g.e., s. 253.

⁵⁴ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, (7-9 Kasım 2008), 2008, ss. 702- 704.

⁵⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Kelam, Dimeşk 2017, c. 1, ss. 13-15. Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mûlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fîkh li Şîrâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1.

varlabilmektedir. Eserin girişinde telif amacını “*ilme ulaşmada ve kendisiyle doğrunun bilineceği en kuvvetli yol olarak nazarı gördüğümde, nefsim beni el-Mūlahhas fî'l-Cedel kitabını yazmaya yönlendirdi*”⁵⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadeler onun cedeli ilme ve doğruya ulaşmak için yapılan bir ön hazırlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁷

1.5.3.2. el-Ma`une fî'l-cedel

Eserin mukaddimesinden de belirtildiği⁵⁸ üzere *el-Mūlahhas fî'l-cedel* eserinden sonra telif edilmiştir. Cedel metoduyla fıkıh usulü konularının ele alındığı *el-Mulahhas* kitabının muhtasar niteliğinde olan bir eserdir. Muhtasar oluşunun yanı sıra mukaddime bir eser de kabul edilebilir.⁵⁹

1.5.4. Teracim Türü Yazdığı Eserler

1.5.4.1. Tabakâtü'l-fukaha

Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin bu alana dair yazdığı tek eserdir. Eser sahabe devrinden hicri beşinci asrın ortalarına kadar yaşamış olan meşhur fakihlerin kısa hayat hikâyelerini içermektedir. Yazar fakih sahabelerin hayat hikâyeleri ile başlayıp, Mekke, Medine, Yemen, Şam, Mısır, Kûfe, Basra, Bağdat, Horasan gibi farklı ilim merkezlerinden fıkıh ilmiyle tanınmış Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn fakihlerin biyografilerini anlatır. Bunlardan sonra Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zahirî mezhebinin imamlarının hayat hikâyelerini ele almaktadır. Mezhep imamlarından mezhep birikiminin sonraki dönemlere intikalinde rol alan fakihler, ders aldığı hocaların bir nevi kimlik bilgilerini, vefatlarını, ilmi kişilikleri ve eserleri hakkında kısa ve özlü bilgiler şeklinde işlenmektedir. Böyle kısa ve özlü olma özeliğinden dolayı tabakat literatürü için kaynaklık edecek bir eserdir.⁶⁰

1.6. Diğer Eserleri

⁵⁶Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mūlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fıkh li Şirâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1.

⁵⁷Şirâzî, *Şerhu'l-Luma`*, s.53.

⁵⁸Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Ma`une fî'l-cedel*, (Nşr. Ali b. Abdülaziz ei-Umeyrîni), Cem`iyyetü İhyâi't-Türasi'l-İslamî, Kuveyt 1987, s. 26.

⁵⁹Şirâzî, *Ma`une*, s. 54

⁶⁰Şirâzî, *Tabakat*, ss. 1-232.

1.6.1. Günümüze Ulaşan Eserleri⁶¹

1.6.1.1. *en-Nüket*

Eserin tam olarak adı, *en-Nüket fî 'l-mesâili 'l-muhtelef fihâ beyne 'ş-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe* 'dir.⁶² Adından da anlaşılacağı üzere, Nüketü'l-mesâ'il ve 'uyûnü'd-delâ'il fî'l-hilâf beyne 'ş-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe, en-Nüket fî 'ilmi'l-hilâf, en-Nüket fî 'ilmi'l-cedel gibi muhtelif bölümlerden oluşan bir eserdir. İmam Şirâzî bu eserini hilâf meselelerini bir araya getirdiği eserdir.⁶³

1.6.1.2. *El-Muhtasar fî ma'htelefe fihî Ebu Hanîfê ve 'ş-Şâfiî*

Bu eser, delillere yer verilmeden Şâfiî ve Ebu Hanife arasındaki hilâf meselelerinin kısaca anlatıldığı bir eserdir.⁶⁴

1.6.1.3. *Tezkiretü'l-hilaf*

Bu eser de hilaf konularının anlatıldığı bir eserdir. Hacimli bir kitap olduğu söylenir⁶⁵. *Nüket* adlı eserin bir bölümü olma ihtimali bulunmakla birlikte tam olarak müstakil bir eser olup olmadığı bilinmemektedir.⁶⁶

1.6.1.4. *el-İşâre ilâ mezhebi'l-Hak*

Hakkında bilgi bulunmayan bir eserdir. Fakat bu tür isimlendirmeler müstensihlere ait olan isimlendirmedir. Akide kitabı olabilir.

1.6.1.5. *Muhtasar fî usûli mezhebi 'ş-Şâfiî*

Hakkında bilgi bulunmamakla birlikte eserin ismine istinaden Şâfiî mezhebinin usûlünü ele alan muhtasar bir kitap olduğunu söylenebilir.

1.6.1.6. *el-Mu`tekad*

Muhammed Hasan Heyto Şirâzî'nin *Şerhu Luma`* eserinin başında neşretmiş olduğu bir eserdir. Allan'ın zat ve sıfatlarını, istiva meselesi, Hz. Muhammed'in şeriatının baki ve nâsih olduğu, dört halifenin fazilet sıralaması, Hz. Ali ile Hz. Muaviye'nin müçtehit olma meselesi, İmam Eş'arî'nin ehli hak akidesi üzere olduğugibi akidenin temel

⁶¹ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma`*, ss. 50-63.

⁶² Bilal Aybakan, "Şirâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁶³ Bilal Aybakan, "Şirâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁶⁴ Bilal Aybakan, "Şirâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁶⁵ Bilal Aybakan, "Şirâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁶⁶ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma`*, s. 63. Bilal Aybakan, "Şirâzî", *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

meseleleri ve dönemin tartışılan konuların ele alan küçük bir risale mahiyetinde olan bir eserdir.⁶⁷

1.6.1.7. *el-Mulahhas fi'l-hadis*

İmam Şirâzî'nin Hadis ilmine dair eseridir.

1.6.1.8. *Akidetü's-Selef*,

Bu eser, akide alanında yazılan küçük bir risaledir. Abdülmecîd et-Türkî Şirâzî'nin *el-Ma'ûne fi'l-Cedel* eserinin başında *Akidetü's-Selef* adlı esere yer vermiştir.⁶⁸

1.6.2. Gönümüze Ulaşmayan Eserleri⁶⁹

1.6.2.1. *Nushu ehli'l-İlim*

İsminden de anlaşılacağı üzere ilim talebeleri için ahlak, vaaz, öğüt ve nasihat içerikli bir eserdir.

1.6.2.2. *el-Fetâva*

Hakkında bilgi bulunmayan bir eser olmakla beraber literâtürde bu isimle tanınan eser türüne ait bir eser olduğu sylenebilir. Feteve, literâtürde bir âlime ait fetvaların bir araya getirilerek oluşturulan eserlere söylendiği malûmdur. Bundan ötürü bu esere Şirâzî'nin fetvalarını içeren eser olduğunu söylenebilir.

1.6.2.3. *Kitabü'l-Kıyas*

Muhakkikler böyle bir eserin varlığından söz etmişlerdir. Fakat eser hakkında sağlam bir bilgi bulunmadığı için eserin hangi konuda olduğu hakkında fikir sahibi olunmasa da kıyas konusuyla ilgili olduğu söylenebilir. Böyle bir eserin varlığından haberdar oluşumuz *el-Mulahhas* adlı eseri tahkik edenin *Kitabü'l-Kıyas* adlı bir esere birkaç defa atıfta bulunduğundan dolayıdır.⁷⁰

1.6.2.3. *el-Hudud*

İsminden başka içeriği hakkında bilgi bulunmayan eseridir. İsminden dolayı had cezalarını ve tanımları ele alan bir eser olduğu söylenebilir.

⁶⁷Şirâzî, *Şerhu'l-Luma*, ss. 91-116.

⁶⁸Bilal Aybakan, “Şirâzî”, *DİA*, 39, İstanbul 2010, ss. 184-186

⁶⁹ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma*, s. 63.

⁷⁰ A.g.e., s. 63.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ YAZIMINDA

TAKİP EDİLEN METOTLAR

Bu bölümde fıkıh usûlü yazımında takip edilen metotların tasnifi, fukahâ metodu, özellikleri ve bu metotla yazılan eserler; mütekkelfîmin metodu, özellikleri ve bu metotla yazılan eserler; memzuc metot, özellikleri ve bu metotla yazılan eserler ele alınacaktır. Bu metotların tasnifine yönelik eleştiriler ibcelenecektir.

2.1. Fıkıh Usûlü Yazımında Takip Edilen Metotların Tasnifi

Fıkıh usûlü ilminin yazımıyla ilgili olarak hicrî ikinci asırda Hanefî mezhebi imamlarınca bazı meselelere dair risâleler yazıldığı aktarılsa da bu ilmi ilk tedvin edenin İmam Şâfiî olduğu kabul edilmektedir. Fıkıh usûlü alanında günümüze ulaşmış olan ilk eser de imam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseridir. Bu eser Sünnet ve Sünnetin Kur'an'a nispetle yeri, nâsih ve mensuh, haberi vâhid ve haberi vâhidin hüccet oluşu gibi konuların yanı sıra beyan, icma', kıyas ve istihsan gibi konuları içermektedir.⁷¹

Usûl konularının kapsamlı ele alınması ise fikhın belli bir olgunluğa ulaşmasından sonra olmuştur. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri usûl yazımında içerik ve kapsam olarak temel metot teşkil etmektedir. Bu metoda kendisinden sonra gelen bütün usûlcülerin de bağlı kaldıklarını söyleyebiliriz.⁷²

Şâfiî mezhebini takip edenler başta olmak üzere diğer mezhep müntesipleri de usûl yazımında genel manada, Şâfiî'nin benimsediği kuralları takip ettiler. Dolayısıyla içerik yani ele alınan konular bakımından sadece Şâfiî'nin yazdıklarına eklemelerde bulunmuşlardır. İmam Şâfiî'nin ele aldığı konuları incelemekle beraber eser telif ettiklerinde *er-Risâle*'de olmayan konuları da yazmışlardır. Söz gelimi Hanefîler, Şâfiî'nin eserinde usul konularının başlıcaları olan esasların aynısını te'lif etmekle birlikte, *er-Risâle*'de bulunmayan istihsan, örf ve başka konularda ilave etmişlerdir. Aynı şekilde Malikîler, İmam Şâfiî'nin prensiplerini benimsemiş olmakla beraber İmam Malik'in Medinelilerin ameli/icma'ı, istihsan ve mesalih-i mürseleyi de eserlerine alıp te'lif

⁷¹ Asım Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, 42, İstanbul 2012, ss. 201-210. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Nşr. Abdullatif el-Humaym), Darü'l-kütübü'l-ilmiye, Beyrut 2014, ss. 49-471.

⁷² Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, (Çev. Abdulkadir ŞENER), Fcr Yayınları, Ankara 2014, ss. 23-29.

etmişlerdir. Bu farklılıklar kısmen de olsa mezhepler arası ihtilafın da konusunu teşkil etmektedir. Böylece usûl yazımı Şâfiî ile başlamış olsa da kendisinden sonra gelen âlimler ile kemâle ermiştir.⁷³

Fâkihlerin Şâfiî'nin koymuş olduğu esasları kabul edip ilavelerde bulunmaları bize kitap, sünnet, icma ve kıyasın ittifak edilen deliller olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu esaslar üzerinde ittifak vardır. Bunların dışında kalan deliller tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar İmam Şâfiî, fıkıh usûlünün ilk müdevvini olsa da fıkıh usûlünün bir ilim dalı olarak var olması İmam Şâfiî'den öncedir. İmam Şâfiî'den önce tedvin edilmezse de fıkıh pratiğinde/kitaplarında mevcut olduğu mâlumdur.⁷⁴

Dolayısıyla fıkıh usûlünü ilk yazanın Şâfiî olması, ondan önce olmadığı manasına gelmemektedir. Fakat ilk yazan Şâfiî olduğu halde İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usûlüne dair metin ve şerh çalışmalarının yoğunlaşması hicrî dördüncü asrın başlarına dayanır. Bu asır da fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonraki döneme denk gelmektedir. Ama öncesinde de fıkıh usûlünün farklı konularına dair yazılı tartışmalar bulunmaktadır. Kıyas, istihsan, haber-i vâhid, Medine ehlinin ameli, icma` vs. konularında fâkihler arasında tartışmalar var ve karşılıklı risaleler yazılmıştır. Bunların bazıları müstakil birer eser olmayıp fıkıh kitapları içerisinde geçmektedir. Bazılarında müsakıl risaleler şeklindedir. Hanefî olan Cessas'a geldiğimizde de fıkıh usûlü bir hayli gelişmiş görünmektedir. İşte bu husus fıkıh usûlünün yazımını etkilemiş olup farklı metotların oluşmasına katkı sağlamıştır.⁷⁵

Fıkıh mezhepleri yerleştikten sonra fıkıh usûlünün yazımının yoğunlaşp çoğalmasında, mezhebî karakter dikkat çekmektedir. Böylece mezhep farkı, usûl yazımının farklı olmasında etkili olmaktadır. Bunun sonucunda genel kanaate göre fıkıh mezhebinin fûrû hükümlerini temellendirmeye yönelik yazılan usul eserlerinin yöntemi “fukaha metodu”, kelam ilkelerini ön planda tutarak ya da yazımında amelî mezhebin hükümlerini temellendirme değil de kelâmî mezhebe bağlı kalma hassasiyetine riayet edilerek fıkıh usûlü yazımında takip edilen metot ise “mütekellim metodu” olarak adlandırılmıştır. Böylece mütekellim metodunu takip edenler benimsedikleri itikâdî ilkeler çerçevesinde

⁷³ Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, ss. 23-29.

⁷⁴ Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., ss. 23-29; Muhammed Hasan eş-Şeybânî, *Kitabü'l-hücce*, 'Alemün li kütüb, Beyrut 1983, s. 23-29; *el-Asl*, Darü İbn Hazm, Beyrut 2012; Ebu Yusuf, *er-Reed 'Alâ Siyeri'l-evzai*(Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), y.y. Haydarabad t.y.

⁷⁵ Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., ss. 23-29; Muhammed eş-Şeybânî, 1983, a.g.e., ss. 23-29.

fıkıh usûlünü tedvin etmişlerdir. Tabîî böyle bir sınıflandırmanın tam anlamıyla doğru olduğu söylenemez.⁷⁶

Fıkıh usûlü yazımında takip edilen metotlar yayıldığı ilmi muhitler göz önünde bulundurularak, fukaha metoduna “Hanefî metot”; mütekellim metoduna “Şafîî metot” da denilmiştir. Tamamen mezhep endeksli bir sınıflandırılmaya gidilmesinin sebebi de mezhep müntesiplerinin kahir ekseriyetinin yaklaşık olarak aynı metodu takip etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu iki metodun yanı sıra hicrî yedinci asırdan sonra iki metodu birleştirme ya da iki metottan faydalanarak yazılan eserlerle “Memzuc/karma” metod olarak yeni bir metot ortaya çıkmıştır. Bu metotla yazılan eserler sadece nazarî olarak veya fıkıh hükümleri temellendirme gayreti değil ikisinden faydalanma çabasıdır diyebiliriz. Bu metot fıkıh usûlünün tasnifinden çok sonra olduğu için buna “müteahhirun metodu” da denilir.⁷⁷

Fıkıh usûlü yazımında farklı metotların teşekkül etmesinin sebebi âlimlerin bu ilme yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki fıkıh usûlünün tanımı, mahiyeti, amacı, mevzuu ve kapsamı ile ilgili farklı yaklaşımların neticesinde farklı yol ve meslekler meydana gelmiştir. Bu metotlar da fıkıh usûlü geleneğinde kapsayıcı olmamakla beraber ilk dikkat çekenler; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096),⁷⁸ Ebu Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111),⁷⁹ ve Alâeddin e's-Semerkindî (ö. 539/1144)'dir.⁸⁰ Fakat bu metotları farklı yazım teknikleri ile birbirinden ayıran ve bilinen anlatıya öncülük eden ise İbn Haldun'dur.⁸¹

Bu metotları eserlerinde ele alıp inceleyenler genellikle İbn Haldun'un yaptığı tasnif çerçevesinde hareket ederler. Genel kabule göre metotların esas olarak “fukaha” ve “mütekellim” şeklinde isimlendirilmesi; fukaha metoduyla eser te'lif eden âlimlerin fâkih olduğuna, mütekellim metoduyla eser te'lif eden âlimlerin ise kelâmcı olduklarına vurgu yapılmaktadır.⁸²

⁷⁶ Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü..*, ss. 23-29.

⁷⁷ Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., ss. 23-29.

⁷⁸ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fî usûli'l-fikh*, (Thk. Muhammed Hasan), Darül kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1. ss. 17-19.

⁷⁹ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, (Nşr. Muhammed Tabır), Darül Hadis, Kahire 2011, c. 1. ss. 36-38.

⁸⁰ Alâeddin es-Semerkindî, *Mizân 'l-Usûl fî netâicü'l-'Ukûl-Muhtasar*, (Nşr. Muhammed Zeki 'Abdülberri), y.y., 1984

⁸¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2014, c. 2. ss. 813-818

⁸² İbn Haldun, a.g.e., c. 2. s. 813-818

2.1.1. Fukaha Metodu, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler

Fukaha metodunun fıkıhla çokça iştiğâl eden fâkihlerin takip ettikleri metot olduğu söylenir. Bu metotta, mezhep imamlarının fikhî içtihatlarından yararlanarak usûlü, inşa ve tedvin etme çalışması görülür. Takip edilen yol, mantık ve kelâmî delillerden uzak durarak usûl kaidelerinin furû fıkıh meseleleriyle uyumlu olmasına özen göstermektedir. Yani usûlden furû çıkarımlarını temellendirmeyip tam aksine furû ile usûlü temellendirmektedir.⁸³

Bu metodu takip eden fâkihler, fikhî meseleler hakkında usûl kaidelerinin uygulanmasına önem vermişler; usûl kaidelerini fikhin meselelerinden çıkarmışlardır. Dolayısıyla bu mesleğin usûl kuralları, furû ile uyumludur ve bu metotla yazılan usul eserlerinde de fıkıh meselelerine çokça rastlanmaktadır.⁸⁴

Bu yöntemle eser yazanlar, mevzûları izah ederken konunun anlaşılmasını sağlamak için çokça örnekler vermişlerdir. Bu da, fukaha metodunu takip edenlerin mantık ilminde, cüzden külle (tümevarım) esasını kullandıklarını bize göstermektedir. Böylece olaylardan hareketle genel kurallara varılır. Fukaha metodu fıkıh açısından mütekellim usûlünden daha zor olmakla birlikte daha elverişli bir yöntemdir denilebilir.⁸⁵

Fukaha metoduyla yazılan en önemli eserler ve yazarlar şunlardır:

1. Kerhî (ö. 340/951), *Usûl*,
2. Cessâs (ö. 370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl*,
3. Debûsî (ö. 430/1038), *Takvîmu'l-Edille*,
4. Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rîfeti'l-Usûl*,
5. Serahsî (ö. 483/1090), *Usûl*,
6. Neseî (ö. 710/1310), *Menâru'l-Envar*,
7. Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1329), *Keşfü'l-Esrâr*.

2.1.2. Mütekellimîn Metodu, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler

Fıkıh usûlü yazımında takip edilen yöntemlerin ikincisi mütekellimîn metodudur. Bu metotta, furû fıkıh meseleleri dikkate alınmadan akıl, kelâm, mantık ve dil kuralları göz önünde bulundurarak usûl tedvin edilmiştir.⁸⁶

⁸³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 813-818; Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 23-29.

⁸⁴ Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 23-29.

⁸⁵ İbn Haldun, a.g.e. s. 813-818. Muhammed Ebu Zehra, s. 23-29.

⁸⁶ Vehbe Zuhaylî, *el-Veciz fî usûl'l-fikh*, Darü'l-fikri'l-muası, Beyrut 1994, s. 17.

Bu metodun kabul edilen temel özellikleri; aklî istidlâllere dayanmak, fıkıh mezhebine bağlı kalmamak ve izah edilen usûl konularına fıkıhtan pek fazla misal vermemektir. Bu metot meseleleri genelden özele konuları ele alıp değerlendiren ve anlatan bir üslûp takip etmektedir. Yani genel kurallardan olayların hükümlerini çıkarmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı bu metodu takip eden müelliflerin önce usûl kurallarını tedvin ettikleri daha sonra çıkardıkları kurallara binâen fıkıh inşa ettikleri söylenmektedir. Usûl alanında ilk eser tedvin eden Şâfiî'nin de böyle bir yol takip ettiği ifade edilmektedir. Bu durum da mütekellim metodunun tamamen nazarî bir metot olduğu sonucuna ulaştırabilmektedir. Dolayısıyla bu yolla usûl tedvin eden müellifler için amelî bir mezhebi göz önüne almaksızın usûl kaidelerini ortaya koymaya çalıştıkları söylenmektedir.⁸⁷

Mütekellimin metoduyla usûl telif eden âlimler, nazarî ilkelerden yola çıkarak usûl tedvin ettikleri için bağlı oldukları amelî mezhebe uygun olup olmadığına bakmaksızın usûl kurallarını telif etmeye çalıştıkları aktarılır. Bu te'lifat sonucunda bazı âlimler müntesibi olduğu amelî mezhebine bağlı kalmakla beraber usûl kaidelerinde bağlı olduğu mezhep imamına bile muhalefet ettikleri söylenir. Örneğin; İmam Şâfiî “Sükûtî icma'ı” kabul etmez. Şâfiî mezhebine bağlı olan el-Amidî (ö. 631/1233) *el-İhkâm* adlı eserinde “Sükûtî icma'ı” kabul ettiğini belirtir. Bu durum da bize bu metotla eser tedvin edelerin mezhep kaygısını taşımadıklarının bir başka göstergesidir.⁸⁸

Bu metodun mütekellimin diye isimlendirilmesinin sebebi ise bu yöntemle eser telif edenlerin kelamcı olduklarına dair bir vurgudur. Çünkü bu yöntemle yazılan eserlerin müelliflerine baktığımızda, müelliflerin ekseriyetinin itikadî mezheple ön plana çıkmış olan âlimler olduğu dikkat çekmektedir. Bu metodu uygulayan kelam âlimlerinin çoğu amelde Şâfiî mezhebine müntesip olduklarından dolayı bu metoda “Şâfiî metodu” da denilmiştir. Bunun yanı sıra Mâlikî, Hanbelî mezheplerine mensup âlimler de bu yöntemle eser te'lif etmişlerdir.⁸⁹

Mütekellimin metoduyla yazılan eserlerin konu sıralaması ve içeriği genel yapısıyla şöyledir: ilk olarak fıkıh, usûlü'l-fıkıh ve bu ikisiyle ilintili olan kavramların lügavî ve ıstılâhî tanımları yapılır. Daha sonra şer'î hükümler, şer'î deliller, içtihat, taklit ve tercih

⁸⁷Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 23-29.

⁸⁸Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm*, (Thk. Abdürrazzak Afifi), Darü'l-Samî'yi, Riyad 2003, c. 1, s. 262; Ebu Zehra a.g.e. s. 23-29.

⁸⁹Ebu Zehra, a.g.e. s. 23-29.

gibi konular, kelim ilminin metodundan istifade edilerek anlatılır. Ele alınan konuların çoğu fukaha metoduyla te'lif edilen eserlerde bulunan konularla aynıdır. Ama bu yöntemde nazari varsayımlar ve kelâmî ilkeler çoktur ve tamamen kelim konusu olan mevzular da anlatılmakta olup furû mesailinden uzak durulduğu görülmektedir.⁹⁰

Mütekellimîn metoduyla yazılan en önemli eserler şunlardır:

1. Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1024), *el-Umde fî usûli'l-Fıkh*,
2. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-Fıkh*,
3. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-Fıkh*,
4. Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl*,
5. Faruddin er-Râzî (ö. 606/1209), *el-Mahsûl*,
6. el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*,
7. Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), *el-Minhâc*.

2.1.3. Memzuc Metot, Özellikleri ve Bu Metotla Yazılan Eserler

Memzûc metot, hicrî yedinci asırdan sonra fıkıh usûlü yazımında fukaha ve mütekellimîn metotlarını birleştiren karma bir metottur. Bu metotla yazılan eserlerde önce usûl kuralları ve bunların dayandığı deliller ele alınır daha sonra bu kurallar fıkıh meselelerine uygulanır. Bu yöntemle eser telif edenler Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup âlimler olmakla birlikte çoğu Hanefî'dir.⁹¹

Ayrıca bu metodun, karma ya da birleştirilmiş metot diye adlandırılmasının sebebi, bu metotla eser te'lif eden müelliflerin eserlerini genellikle iki metotla yazılmış kitapların konularını özetlemek suretiyle telif etmeleridir. Örneğin İbnü's-Saâtî (ö. 694/1294), *Bedîü'n-Nizâm* adlı eserini Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile Seyfû'd-din el-Âmidî'nin *el-İhkâmı* 'nda yer alan konuları özetleyerek oluşturmuştur.⁹²

Son asırda fıkıh usûlü alanında eser yazan Muhammed Hudarî Bey, Abdulvehhab el-Hallaf, Muhammed Ebu Zehra, Zekiyü'd-din Şa'ban, Abulkerim Zeydan ve Vehbe Zühaylî'nin de karma metot takip ettikleri söylenebilir.

Memzûc metoduyla yazılan en önemli eserler şunlardır:

⁹⁰ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhan*, (Nşr. Muhammed Ali Bezâvî), Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997. Ebû Hamid el-Gazzâlî, a.g.e.

⁹¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Veciz fî usûl'l-fıkh....*, s. 17

⁹² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İFAV, İstanbul 2013, S. 39

1. İbnü's-Saâtî (ö. 694/1294), *Bedû'n-Nîzam*,
2. Sadrü's-Şerîa (ö. 747/1346), *Tenkîhu'l-Usûl*,
3. Tâcuddin es-Sübkî (ö. 771/1369), *Cem'ül-Cevâmi'*,
4. Molla Fenârî (ö. 834/1430), *Fusûlü'l-Bedâyi'*,
5. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456), *Tahrîr*,
6. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Mir'ât*,
7. Muhibbullah b. Abdîşşekür el-Hindi (ö. 1119/1707), *Müsellemü's-Sübût*.

2.2. Metotların Tasnifine Yönelik Eleştiriler

2.2.1. Metotların Ortaya Çıkışı

Fıkıh usûlü yazımındaki farklılığa Gazzâlî, Sem'anî ve Semerkândî gibi klasik dönem âlimleri eserlerinde işaret etmişlerse de fukaha, mütekellimîn ve memzûc gibi metotlardan söz edilip standart söylem haline gelmesi 20. yüzyılın başlarında olmuştur. Bu da bu yüzyılın, fıkıh usûlü yazımında yeni bir dönemin başlangıcı olduğunu göstermektedir.⁹³

Fıkıh usûlü yazımında “yeni dönem” diyebileceğimiz ve fıkıh usûlü yazımını İbn Haldun'un söylemi üzerine farklı metot olarak tasnif edip eserlerinde anlatan başlıca müellifler Hudari Bey, Seyyid Bey, İbrahim Bey, Ebu Zehra, Hallaf gibi âlimlerdir. Ayrıca bunları takip eden Zekiyyü'd-din Şa'ban, Abdülkerim Zeydan ve Vehbe e'z-Zühaylî gibi isimleri de bunlarla beraber saymak gerekir. Bu kişilerin eserleri günümüz fıkıh usûlü yazımında çok etkili olmuş ve hala da etkili olmaya devam etmektedir.⁹⁴

“Fıkıh usûlü yazımında yeni dönem” adını verdiğimiz bu eserlerin yönteminde, fıkıh usûlü tarihine dair giriş yazmak ve burada fıkıh usûlü metotlarından bahsetmek standart hale gelmiştir. Bu eserlere baktığımızda bunlardan sonra metotların fukaha – mütekellimîn veya Hanefî – Şâfiî olarak birbirinden kesin bir şekilde ayrıldığını görmekteyiz.⁹⁵

Fıkıh usûlüne dair eser yazan âlimleri ve yazılan eserleri farklı özelliklerle kategorize ederek standart metotlarla ayırtırmak bazı yönleriyle doğru olmakla birlikte birbirinden kesin çizgilerle ayırmak doğru olmayabilir. Örneğin; mütekellimîn ve fukaha

⁹³ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97

⁹⁴ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97

⁹⁵ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97

ayrımında, fukaha metoduna bağlı âlimlerin sadece fıkıhla iştigâl ettikleri ve sadece fikhî mesâile dair örnekler verdikleri; mütekellimîn âlimlerinin ise sadece kelâm ilmiyle ilgilendikleri ve eserlerinde fıkha dair bir kaygı taşımadıklarını söylemek eleştirilere kapı aralama ihtimali verebilir.⁹⁶

Çünkü fıkıh usûlü ilmine dair eser yazan müelliflerin ekseriyeti aynı zamanda fıkıh alanında da temel eser denilecek nitelikte kitap te’lif etmişlerdir. Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Razzî ve Ebu’l-Berekât e’n-Nesefî gibi âlimler bunlardan sadece bazılarıdır. Bu müellifler fıkıh, kelâm ve fıkıh usûlü alanlarının yanı sıra başka alanlarda da eser te’lif etmişlerdir.⁹⁷

Klasik dönem âlimlerin kelâma dair eserlerine baktığımızda kelâmcı; fıkha dair yazdıkları eserlerine baktığımızda fâkih; usûle dair te’lif ettikleri eserlere baktığımızda ise usûl âlimi oldukları sonucuna varmış oluruz. Bu sebeple bu âlimleri temel İslam bilimlerinin herhangi bir alanının uzmanı olarak görmek doğru değildir. Usûl alanında eser te’lif ederken takip ettiği metottan yola çıkarak âlimleri, fukaha ve mütekellimîn diye veya farklı bir yöntemle keskin çizgilerle kategorize etmek de doğru olmayacağı düşünülebilmektedir.⁹⁸

Usûl eserlerinin yazılış metodunun farklı olduğu ise bir gerçektir. Bu durum birçok tartışmaya sebep olacak soruları da beraberinde getirmektedir. Fıkıh usûlü yazımında var olan farklılıkta amelî mezhep kaygısının olup olmadığı, usûl eserlerinde kabul görmüş metotların hangi açılardan eleştiriye açık olduğunu daha iyi anlamak için klasik dönem eserlerde, metotlarla ilgili açıklamalara baktıktan sonra yeni dönem eserlerine bakmak isabetli olacaktır.

2.2.2. Klasik Dönemde Mütekellîmin ve Fukaha Metotları

Fıkıh usûlü yazımında farklı metotlara ilk dikkat çekenler, yukarıda da değindiğimiz gibi Sem’ânî, Gazzâlî ve Alâeddin e’s-Semerkindî’dir. Ama bu metotları iki farklı meslek olarak tanımlayarak standart anlatıya vesile olan ise İbn Haldûn’dur. Metotlar arasındaki farkı anlamak için bu fâkihlerin değindikleri hususları kavramak faydalı olacaktır. Böylece standart anlatı olarak süregelen açıklamaların ne kadar tutarlı olduğunu incelemiş olacağız. Şimdi sırasıyla bu klasik dönem müelliflerin eserlerindeki

⁹⁶⁹⁶ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

⁹⁷⁹⁷ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

⁹⁸⁹⁸ Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

açıklamalarına göz atıp yeni dönem fıkıh usûlü eserlerinde anlatılanlarla ne kadar uyumlu olduğunu inceleyeceğiz.⁹⁹

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin eserine baktığımızda Hanefilikten ve özellikle Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı eserinden etkilendiğini mukaddimede yaptığı açıklamalardan anlıyoruz. Sem'ânî, eserini te'lif ederken ilk olarak değindiği husus usûl alanında iki farklı yazım şeklinin olduğudur.¹⁰⁰

Sem'ânî'ye göre, bunların birincisi usul hakkında yazılanların sözün zahir olanıyla ve güzel ifadede bulunmakla yetinilmiş ama fıkıhın manalarına muvafık bir biçimde asılların hakikatine nüfuz edememiş olan tarzıdır. İşte bu tarz kendisinin takip ettiği metot olan fukaha metodudur.¹⁰¹

Başka usûlcülerin takip ettiği ikinci metot mütekellîmin tarzıdır. Bu metodu benimseyenlerin fıkıhın manalarında derinlere daldıkları, fazlaca çözümlemeler yaptıkları ve geniş anlamda konulara nüfuz edebildikleri yoldur. Fakat bunların, fıkıhın akıl yürütmesinden ayrılmış oldukları ve fıkha yabancı olan kelâm yolunu tuttuklarını açıklamaktadır. Bundan sonra gelenler bu tarzı mütekellîmin metodu olarak adlandırmıştır. Sem'ânî de bunu kelâmcıların yolu olarak adlandırır. Tabi kelâm ilmi temelde fıkıhtan ayrılrsa da usûl ilmine tamamen yabancı bir alan değildir. Zaten kelâm usûl ilmine tamamen uzak olmadığından dolayı mütekellîmin metoduyla eser te'lif edenler usûlü kelâmla karıştırmakta aşırıya kaçmışlardır.¹⁰²

Sem'ânî eserinde fıkıh usûlü yazımında iki yolun bulunduğunu bunların özelliklerinin ne olduğunu kısaca açıkladıktan sonra kendisinin de bunlardan fukaha metodunu takip ettiğini ve ondan asla sapmadığını açıklamaktadır. Tabiî iki yolun varlığından bahsederken kimlerin hangi yola tâbi olduğuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Sadece fıkıh usûlü yazımında bazı fâkihlerin kelâmî ilkeler kullandığı bazıların ise fikhî argümânları ön planda tuttuklarına değinmektedir.¹⁰³

Ayrıca Sem'ânî'nin eserinde, onun kelâm ilmine mesafeli bir tutum içerisinde olduğu da görülmektedir. Eserin mukaddimesinde fıkıh ve kelâm ilimlerini karşılaştırmakta kelâmın çok değerli ve temel bir ilim olmasına rağmen, Allah'ın emrettiği

⁹⁹Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslâm Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, s.s. 65-97

¹⁰⁰ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19.

¹⁰¹ A.g.e., c. 1. s. 17-19.

¹⁰² A.g.e., c. 1. s. 17-19.

¹⁰³ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19.

inanç esaslarının bilinmesiyle sınırlı, sınırlı sayıda konuların bulunduğu bir ilim dalı olarak tanımlamaktadır. Fıkıhın konularının ise hiç bitmediği, zamana bağlı olmadığı ve özünde bulunan içtihat mekanizması vesilesiyle sınırsız bir derya olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı kelâmî metottan ziyâde fukaha metodunu neden benimsediği daha iyi anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçmiş olan Sem`ânî'nin<sup>105</sup> açıklamaları kelamcı anlayışına bir eleştiridir. Dolayısıyla o fıkıhın teorik tartışmalarla iç içe olmasına karşıdır. Bunun yanı sıra kelâma hem karşı hem de kelâmcıdır. Bu da onun Eş`ârî olmadığı Eş`ârîye'ye ve Mu'tezile'ye karşı mesafeli olduğunu göstermektedir. Bu hususun da onun fıkıh usûlü yazımında kelâmcı yanının olduğunu ve Şâfiî mezhebine bağlı bulunduğu halde fukaha metodunu takip etmesinin sebebi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁶

Klasik dönem âlimlerinden fıkıh usûlü yazımıyla ilgili farklılığa değinen bir diğer müellif ise Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. Usûl üzerine te'lif ettiği *el-Müstasfa* adlı eserinin mukaddimesinde fıkıh usûlü konularına girmeden kendisinden önce tedvin edilen fıkıh usûlü eserlerinin farklılığına değinmektedir. Eserlerden örnekler vererek usûl yazımında farklı metotların bulunduğunu açıklar ama var olan metotların her birisinin bir açıdan aşırılık taşıdığını belirtir.¹⁰⁷

Bu aşırılıklar kelâmcıların yolunu takip eden musanniflerin kelâmî konulara çokça daldıkları, fıkıh ile alakalı olmayan mevzular üzerinde gereğinden fazla açıklamalarda bulundukları şeklinde açıklanmıştır. Fukaha metodunun müellifleri ise fıkıhın pek çok ayrıntı meselesini usûle karıştırmakla aşırıya kaçmışlardır. Bu aşırılıkların her birisi de belli başlı sebeplere dayanmaktadır.¹⁰⁸

Bu sebeplerin temeli aslında iki metodun da usûlü farklı zâviyelerden ele almalarından kaynaklanmaktadır. Mesela, mütetekellimîne göre fıkıh usûlünün tarif ve mâhiyeti, kişiyi hükümlerin delillerini bilmeye sevk ettiğinden dolayı nazar/soyut/düşünsel eylemle ilgili gerekli argümânları bilmeyi zorunlu hale getirmektedir. Bu yüzden Gazzâlî kendisinden önceki mütetekellimîn usûlcülerin ilim, delil ve hüküm terimlerini tanımlamakla

¹⁰⁴ Ebû'l-Muzaffâr es-Sem`ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19.

¹⁰⁵ Abdullah Aygün, "Sem`ânî", *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 463-464.

¹⁰⁶ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, s.s. 65-97

¹⁰⁷ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 36-38

¹⁰⁸ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 36-38.

işe başladıkları ve bunların bu kavramları sadece şekilsel olarak değil felsefi mahiyette de açıkladıklarını belirtmektedir.¹⁰⁹

Usûlcülerden bazıları böyle bir yol takip etmelerinin yani meseleyi felsefi mahiyetle ele almalarının sebebini fıkıhçıların uğraştıkları ilmin gerçekliğini inkâr eden sofistlere karşı bu ilmin gerçekliğini ortaya koymak olarak ifade eder. Bir diğer gerekçe de, nazarı reddedenlere karşı da nazarın hakikatini tespit etmek için gerekli delilleri incelemektir. Bu sebeple de fıkıh usûlü, ilminin kendi alanını aşan ve kelâmın alanına dâhil olan ya da kelâm ilmiyle karıştırılan bir ilim haline gelmiştir.¹¹⁰

Kelâmcı müelliflerin usûl alanında bunu daha fazla yapmalarının sebebi kelâmcı yollarının baskın olmasından da kaynaklanır. Kelâmı çok fazla sevmeleri ya da var olan şartlar ve ihtiyaçlar ise onları bu ilmi diğer ilimlere karıştırmaya sevk etmiştir. Tabîî bu durum sadece kelâm ilmi için geçerli değildir. Lügat ve nahiv ilimlerini çok seven âlimlerin usûl eserlerinde bu ilimlerle ilişkili konuları haddinden fazla tafsilatlı anlattıklarına şahit olmaktayız. Kelâm ilmini aşırı denilecek seviyede usûl ilmine karıştırmaları; var olan siyasî, sosyal ve itikadî sebeplerden dolayı hoş görülebilir ama diğer ilimlerde aşırıya kaçmaları usûlü bağlamından kopardığı ve asıl mahiyetinden uzaklaştırdığından tenkit edilebilir.¹¹¹

Gazzâlî'ye göre, Kelâmı seven usûlcülere mukabil fıkı seven onunla daha fazla iştiğal eden usûlcülerin de fıkıhın birçok ayrıntılı konu ve meselelerini usûl ilmine karıştırdıkları görülür. Her ne kadar usûl ile ilgili konulardan dolayı fer'den örnekler getirmek maksadında olursa da bunlar da aşırıya kaçmıştır.¹¹²

Fukaha metodunu takip edenlerin te'lif çalışmalarında aşırıya kaçtıkları hususlar fıkıh ilmini monotonlaştırmaya, ihtiyaçlar karşısında çözümsüz kalmaya sürükleyebilir. Memzûc metodunun ortaya çıkmasının sebebi de bu olabilir. Çünkü memzûc metotla eser te'lif edenlerin, ekseriyetle, Hanefî mezhebine mensup olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla fukaha metodunu takip edenler veya o gelenekten beslenen kişilerdir. Zaten memzûc metotla te'lif edilen eserlerin dönemine baktığımızda, bu dönemde mezhepler arasındaki tartışmaların çok olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra çalışmalar şerh ve hâşiyeler olarak ön plana çıkmıştır. Şerh ve hâşiyeler türü eserlerin, mütetekellimîn tarzıyla te'lif edilen

¹⁰⁹A.g.e., c. 1.ss. 36-38.

¹¹⁰A.g.e., c. 1.ss. 36-38.

¹¹¹A.g.e., c. 1.ss. 36-38.

¹¹²Ebu Hâmid el-Gazzâlî, a.g.e., c. 1.ss. 36-38.

eserler gibi tedvin kaygısı taşımadığı ve herhangi bir ilim dalını temellendirme gayreti de taşımadığı görülmektedir. Fukaha kısmının tartışma ve münazaralarda kelâm ilmine duyduğu ihtiyaçtan dolayı böyle bir yol takip ettiği söylenebilir. Ayrıca mütekellimîn metodunun yaygın ve ön planda olması, fukahanın da bundan bağımsız kalamadıkları ve bazen aynı metotla eser te'lif etmek zorunda kaldıkları veya iki metodu birleştikleri söylenebilir.¹¹³

Usûl ilminin yazımında farklılığa değinen klasik dönem fâkihlerden bir diğeri *Mizanü'l-Usûl* müellifi Alâe'd-din e's-Semerkandî'dir. Eserinin girişinde fukaha metoduna karşı olduğu ve bu metotla yazılan eserleri eleştirdiği dikkat çekmektedir. Çünkü fıkıh usulünü, “*fıkıh ve ahkâm usûlü ilmi, kalam usûlü ilminin bir alt dalıdır.*”¹¹⁴ diye tanımlamaktadır. Bu tanımlamasıyla fıkıh usulünü kelâm ilmine yaklaştırdığı gibi fukahayı da kelâmî ilkelerden bağımsız olarak eser te'lif etmelerinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre kelâm ilkelerine dayanmayan fıkıh usûlü yazım tarzı yetersizdir.¹¹⁵

Semerkandî, kelâm ilminden bağımsız yapılan usûl çalışmalarını eleştirmekle beraber ilke ve ayrıntıda yanlış düşmemek için Ebu Mansur el-Maturidî'nin eserleri ve onun çizgisinde olanları bu alana örnek göstermektedir. Bunun sebebi kelâmî öncüller ve kabuller olmadan te'lif edilen fıkıh usûlü çalışmalarına karşı olmasından kaynaklanır. Mezhep çizgisinden ayrılmak istememesinden dolayı da Mû'tezile ve Eş'âriyye'nin takip ettikleri kelâmî metoda karşı kalam ilmine önem veren Mâtürîdî kelamcısı olarak öne çıkıp fıkıh usulünü de bu çizgide te'lif etme gayretindedir. Böylece fukahaya olan eleştirilerini temellendirerek bağlı olduğu gelenekten de kopmamış ve fıkıh usulünde Mâtürîdî kelâmcısı olarak temayüz etmiştir.¹¹⁶

Semerkandî, kelâmî ilkeler olmadan fıkıh usûlü ilminin yeterli olmayacağını savunur. Böyle olduğu halde fıkıh usûlü yazımında mütekellimîn metodunun usûl yazımına karşı çıkarak bu metoda istinat etmekten uzak durur. Bu durum onun Hanefî mezhebine müntesip bir fâkih olmasından kaynaklanır. İlkesel olarak da bağlı bulunduğu

¹¹³Ebu Hâmid el-Gazzâlî, a.g.e., ss. 27-54; Kâdî Beyzâvî, *Minhâcül'l-Vusûl İlâ 'İlmi'l-Usûl*, (Çev. Mansur Koçinkağ), Rağbet yay. İstanbul 2018, ss. 27-54.

¹¹⁴Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c.1. s.1; Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹¹⁵Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c. 1. s.1; Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹¹⁶Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c.1. s.1; Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

mezhebin görüşlerine muhalif olmaktan kaçınır. Çünkü ona göre te'lif ve tasnif çalışmalarının, müellifin itikat ve ameliyle uygun olması zarurettir.¹¹⁷

Kitabında kelâmcılar yöntemiyle eser te'lif edenlerin ekseriyetinin Mû'tezile ve Ehl-i hadis/Eş'âriyye olduklarını belirtir. Mû'tezile mezhebine mensup olanlarla temel ilke ve itikâdî düşüncelerden dolayı farklı olduğunu; ehl-i hadis diye tanımladığı Şâfiîlerle de ayrıntı meselelerde muhalif olduklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla mütekellimîn olan bu iki grubun eserlerine istinat etmenin veyabu eserleri referans kabul etmenin ilkede ve ayrıntıda hataya düşmek olduğunu savunmaktadır.¹¹⁸

İmam Mâtürîdî'yi fıkıh usûlü yazımında bir geleneğin başlatıcısı olarak gösterme çabaları Semerkandî'den önce rastlanan bir görüş değildir. Sadece Semerkandî ve onun çağdaşı el-Lamişî'nin eserlerinde bu düşünceye rastlanmaktadır. Fakat bu fikir tartışmaya açık bir görüştür. Çünkü Hanefî mezhebine mensup olan ve fıkıh usûlü alanında eser te'lif eden Cessas, Debusî, Serahsî, Pezdevî gibi büyük fâkihler Mâtürîdî'yi fıkıh usûlü ilminde mezhep imamı olarak görmek bir yana ona bu alanda hiç atıfta bile bulunmazlar. Pezdevî'nin bir öğrencisi¹¹⁹ olan Semerkandî, Mâtürîdî'nin imamlığının kelim alanında sıkça kullanılmasına binaen olabilir düşüncesindedir. Bunun yanı sıra bu durum Semerkandî'nin hocası¹²⁰ Ebu Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) kelâm alanında eser te'lif etmesi ve eserinde İmam Mâtürîdî'ye çokça atıfta bulunmasından da kaynaklanıyor olabilir.¹²¹

Semerkandî'nin eserinde yapmak istediği mütekellimîn metodundan ayrı olarak Hanefî mezhebine mensup olanları, İmam Mâtürîdî'ye özel bir konum vererek usûl yazımında kelamcı olarak gösterme gayretidir. Oysa Hanefî mezhebine mensup fâkihlerin en parlak örnekleri Mâtürîdî çizgisinin dışında olan, Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî çizgisidir.¹²²

Şâfiî olan Sem'ânî, fukaha metodunun fıkıh usûlü yazımında doğru yol olduğunu savunarak bu yolu takip edeceğini belirtmektedir. Hanefî olan Semerkandî de kelâmî

¹¹⁷Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c. 1. s.1; Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹¹⁸ Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c.1. s.1.

¹¹⁹ Hacı Mehmet Günay, "Alâeddin Semerkandî" *DİA*, 36, İstanbul 2009, ss. 470-471.

¹²⁰Hacı Mehmet Günay, "Alâeddin Semerkandî" *DİA*, ss. 470-471.

¹²¹ Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

¹²²Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

ilkeler olmadan fıkıh usûlünün yetersiz olacağından dolayısıyla fukahânın usûl ilmine yeterince önem göstermemelerinden şikâyet etmekte ve fukaha metodunu eleştirmekte bununla beraber Hanefî mezhebi içerisinde Matürîdî kelâm çizgisinin varlığından söz ederek bu tarzı benimsediğini ifade etmektedir.¹²³

Bu musanniflerin fıkıh usûlünün söz konusu metotlarının tasnifinde vardıkları sonuç şudur ki, problem fıkıh usûlündeki yazım metotlarının bir açıdan itikâdî meselelerde Mû'tezile, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye'yi kelami yaklaşımlar olarak kabul edip etmemekten kaynaklanmaktadır. Kelâmî tarz benimsendiğinde, kelâm ilmi gibi nazarî bir ilim olan fıkıh usûlü ilminin kelami emareler içermesi kaçınılmaz olur.¹²⁴

Bundan dolayı Sem'ânî, Şâfîîler arasında Eş'arî kelâmının yayılmasına tepki göstermekle kelâma karşı mesafeli bir tavırla fıkıh usulünü kelâmî yaklaşımın îâmâlarından soyutlamaya çalışmaktadır. Onun bu yönüyle takip ettiği metot çağdaşı ve muhtemelen eserlerinden haberdâr olduğu tezimizin de ana konusu olan Ebû İshâk e's-Şîrâzî'nin yöntemidir.¹²⁵

Şâfîîler arasında, Cüveynî ve Gazzâlî vasıtasıyla, mütekellimîn metodunun hâkim olmasına karşılık, Hanefîler arasında Semerkandî, kelâma mesafeli olan fukaha metoduna karşı mücadele etmekle, fıkıh usûlü yazımında kelâmcı/Mâtürîdî çizgisini temsil etmektedir. Fakat Hanefîler arasında onun benimsediği kelâmcı tarz değil fukaha yöntemi baskın olmuştur.¹²⁶

Semerkandî'nin yaşadığı dönemde kelâmî metod, Hanefîler arasında geri planda olsa da sonraki dönemlerde bu metodun itibar gördüğü söylenebilir. Yukarıda anlattığımız karma/memzûc metodun da bu geleneğin bir parçası ve devamı olduğunu söylemek mümkündür. Tabîî memzûc metodu, tamamıyla, Semerkandî'nin yapmış olduğu girişimin devamı olarak görmek de doğru değildir.¹²⁷

¹²³Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", ss. 65-97.

¹²⁴Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", ss. 65-97.

¹²⁵Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", ss. 65-97.

¹²⁶Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹²⁷Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

2.2.3. Yeni Dönem Usûl Eserlerinde Metotların Ele Alış Biçimi

Yeni dönem eserlerinin, fıkıh usûlü metotları ele alış biçimlerine değinmek gerekirse bunlardan Hudarî Bey'in "*Usûlü'l-Fıkıh*" adlı eseri en başta gelir. Hudarî Bey, eserinin giriş kısmında bu konuya dair bilgiler vermektedir. Ondandır gelenler de ufak tefek farklılıklarla beraber aynı şeylere değinmişlerdir.¹²⁸

Bu alanda eser te'lif edenlerin farklı metotlar takip etmelerinin sebebi, var olan terimlerin manalarını ifade etmede ve araştırmalarda izledikleri yolların farklı oluşundan kaynaklanır. Bunun yanı sıra yaşadıkları bölgenin farklı oluşu, amaç ile hedefin aynı olmaması sonucunda farklı metot ve mesleklerle te'lif çalışmaları meydana gelmiştir. En nihayetinde de usûl yazımında yöntemde ittifak edememişlerdir. Böylece te'lif metodu açısından iki yol ya da iki yöntem mevcut olmuştur. Birincisi mütekellimin/kelamcılar metodu, ikincisi ise fukaha/hanefiyye metodudur.¹²⁹

Hudari Bey'e göre mütekellimin; kelâm ilmini esas alarak herhangi bir fıkıh mezhebine uyup uymadığına dikkat etmeksizin, usul ilmini ortaya koymaktır. Bu yolu takip edenler farklı amelî mezhebe mensup kişilerdi. Bazıları Mu'tezile bazıları da Şâfiî veya Malikî mezheplerine bağlıydılar. Bunlar aklî delillerin onayladığını kabul ederlerken aykırı olanları ise reddetmekteydiler. Mezhebin furû' ile nadiren ilgilenirlerdi.¹³⁰

Hanefîlerin yolunda dikkat edilen metot ise mezhebin furû' mesailini usûl kurallarına uygulamaktır. Hatta bu metodu takip edenler usûl kurallarını imamlarından nakledilene göre tespit etmekteydiler. Eğer usûl kuralı furû' fıkha muhalif ise onunla muvafık olacak biçimde şekillendirmektedirler. Bundandır dolayı bu işe bakıldığında sanki onlar imamların ortaya koyduğunu tedvin etmekteydiler. Bu husus onları bazen garip şekilde kurallar ortaya çıkarmaya sürüklemekteydi. Bundandır dolayı Hanefî usûlünü çokça furû' meseleleriyle beraber görürüz, çünkü hakikatte onlar için yazılmıştır.¹³¹

Hudarî Bey'in eserine ve açıklamalarına istinâden varacağımız sonuçlar şunlardır: Mütekellimin metodu, kelâm ilminin yöntemini takip etmektedir. Fukahâ metodu ise Hanefî mezhebinin fıkıh hükümlerinden kural üretmektedir. Dolayısıyla bu metoda Hanefiyye metodu da denilmektedir. Mütekellimin metodunu takip edenler herhangi bir mezhebe bağlı değildirler, bu sebeple metodu farklı mezheplerden takip edenler vardır.

¹²⁸ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s.s. 65-97.

¹²⁹ Hudarî Bey, *Usûlü'l-Fıkıh*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire 1969, s.8.

¹³⁰ Hudarî Bey, a.g.e. s. 8.

¹³¹ Hudarî Bey, a.g.e., s. 8.

Fukaha metodu ise Hanefî mezhebine bağlı olanların takip ettiği yöntemdir. Mütakellimin metodu aklî önermeleri ve belirli prensipleri esas alıp onların gereği gibi yol takip etmektedir. Fukaha metodu ise takip ettiği yolda mezhep hükümlerini temel almaktadır.¹³²

Hudârî Bey'in eseri başta olmak üzere yukarıda anlattığımız özellikler yeni dönem usûl eserlerinde yaklaşık olarak hep tekrar edilmiştir. Sadece bunlara ek olarak söyleyebileceğimiz husus, mütakellimîn metodu tûmdengelimci; fukaha metodu tûmevarımcıdır. Bundan maksat mütakellimîn önce kuralları ortaya çıkardığı ve bunlardan fıkıh öğretmesidir; fukahanın ise önce fıkıh öğretmesi ve bu öğretmiş olduğu fıkıhtan usûlû inşa etmesidir.¹³³

Yeni dönem müelliflerin eserlerinde her ne kadar tespitler aynı olacak derecede birbirine yakın görünse de ihtilaf ettikleri ya da taraf oldukları hususlar göze çarpmaktadır. Mesela yeni dönem usûlcülerden olan Seyyid Bey'in eserine baktığımızda fıkıh usûlünün tarihi gelişimini anlatan bölümünde fıkıh usûlünün ilk tedvini, İmam Şafîi'nin tedvin ettiği, ilk usûl yazarlarının rolleri ve özellikle Hanefî usûl yazarlarının eserlerine değinir. Daha sonra metotlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.¹³⁴

Usûl ilminin bazı meseleleri kelâm ilmiyle ilgili olduğundan kelâm âlimleri usûl ilmine ayrı bir ilgi ve alaka göstererek bu alana dair eserler telif etmişlerdir. Fakat bu eserler akli deliller ön planda tutularak kaleme alındıkları için fıkıh meselelerine nüfuz edememişlerdir. Bunun sonucunda bu tarzda usûl ilmine dair kitap te'lif edenlerin eserlerine mütakellimîn metodu; fıkıh mesâile çokça yer vererek eser te'lif edenlere de fukaha metodu demişlerdir.¹³⁵

Seyyid Bey eserinde fukaha metodunu fıkıhta mâhir; mütakellimîn metodunu da kuralcı görerek usûle fıkıh açısından yaklaşmaktadır. Bu da onun tamamen fıkıhçı bir bakış açısına sahip olduğunu aynı zamanda mezhebe bağlılığını ya da mezhebe taraf olduğunu göstermektedir.¹³⁶

Bu sonuca varmamızın sebebi Seyyid Bey'in eserindeki şu alıntıdan kaynaklanmaktadır. “...bir kimse kelamcılarının metodu üzere yazılan usûl kitaplarının

¹³²Hudârî Bey, *Usûlû'l-Fıkıh*, s. 8; Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹³³Hudârî Bey, *Usûlû'l-Fıkıh*, s. 8. Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹³⁴Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹³⁵Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, ss. 65-97.

¹³⁶ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh-Giriş*, (Haz. Hasan Karayığit), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 27-54.

hepsini okumuş olsa bile fâkihlerin metodu üzere te'lif edilen bir kitabı mesela İmam Fahrü'l-İslam Pezdevî'nin usulünü okumadıkça usûl-ü fikhin ruhunu, fikhî hükümlerin hakikatlerini anlamış olmaz. Fakat, Hanefilerin temel usûl kitaplarını hakkıyla anlamak ve zevkine varmak için de öncelikle yeterince fikhî hükümlere aşina olmak şarttır."¹³⁷ Yani Seyyid Bey, usûlî öğrenmenin ancak fukaha metodunu takip etmekle mümkün olacağı; fukaha metoduyla yazılan eserleri kavramanın da fikhî bilmekle mümkün olacağını vurgulamaktadır.¹³⁸

Fukaha metodunu takip edenlerin eserlerinin fıkha vakıf olduğu, mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerin ise fıkıh açısından soyut kaldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla usûlden önce fikhin inceliklerini bilmek gerekir. Bu da bize Seyyid Bey'in, fukaha metodunun mezhebe bağlı oluşu ve fıkıh mezhebine göre usulü inşa etme meselesine katıldığı ve kendisinin de bunu kabul ettiğini göstermektedir. Bu görüşlerde Seyyid Bey, İbn Haldûn'un anlatısından etkilenmiş görünmektedir. Çünkü İbn Haldun da fıkıh usûlî metotları içinde fukaha metodunun daha başarılı olduğunu açıkça belirtmektedir.¹³⁹

Yeni dönem fıkıh usûlî yazarlarından çok önemli başka bir müellif de Muhammed Ebû Zehra'dır. Ebu Zehra fıkıh usûlünün tanımı, konusu, doğuşu ile ilgili açıklamalarda bulunduktan sonra Şafîî'nin fıkıh usûlünü tedvini konusuna değinir. Fıkıhtan sonra fıkıh usûlî ilminin meydana gelmesinin bir tuhaflık olmadığını açıklamaktadır. Çünkü fıkıh usûlî normatif bir ilimdir. Asıl mevzu fıkıhtır. Fıkıh her ne kadar fıkıh usûlünden önce tedvin edilmişse de usûlün doğuşu fikhin doğuşuyla beraber olmuştur. Çünkü fıkıh ahkâmı öğretiyorsa usûl o hükümlerin nasıl meydana geldiğini anlatmaktadır.¹⁴⁰

Bütün normatif ilimler, te'lif ve tedvininde münakaşalara yol açmıştır. Şafîî'nin bu ilmin ilk müdevveni olmaya layık olması Mekke fikhî, Medine fikhî ve en sonunda ise Bağdat fikhına hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra İmam Şafîî, Arap dilinin inceliklerine vakıftı. Aynı zamanda hadis ilminde bilgindi ve bütün çeşitleriyle çağının fikhını öğrenmişti.¹⁴¹

¹³⁷ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh-Giriş*, s. 43.

¹³⁸ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh-Giriş*, s. 27-54; Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", ss. 65-97

¹³⁹ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh-Giriş*, ss. 27-54; Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s.s. 65-97. İbn Haldun, a.g.e, ss. 813-818.

¹⁴⁰ Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 6-24.

¹⁴¹ Ebu Zehra, a.g.e., ss.6-24.

Bu ve bunlara benzer sebeplerle Şâfiî, öncekilerin görüşlerini ölçecek ve sonrakilerin istinbatları için temel teşkil edecek kuralları tedvin imkânına kavuşmuştur. Şâfiî fıkıh usûlüne dair yazdığı konu ve kuralların mucidi değildir. O sadece kendisinden önce dağınık halde bulunan kuralları bir araya getirerek tedvin etmiştir. Yani İmam Şâfiî'nin fıkıh usûlünü sadece bir disiplin haline getirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla usûlün fıkıhtan inşa edildiği, fikhî mesâilden çıkarıldığı, nazarî bilgilere fıkıh usûlünde çokça yer verilmemesi gerektiğini söyleyenlerin haklı olduğunu göstermektedir.¹⁴²

Mezheplerin yerleşmesinden sonra fâkihler, usûl-ü fikh alanında yaptıkları çalışmalarda iki farklı yola ayrıldı. Bunlardan biri nazarîdir yani herhangi bir ameli mezhebin fıkıh birikiminden etkilenmez. Dolayısıyla usul kuralları herhangi bir mezhebin onayladığına ya da ona muhalif olduğuna bakmaksızın ortaya koyar. İkincisi ise ameli mezhebe hizmeti hedefler ve furû'daki içtihadın tutarlı olmasını esas alır. Yani mezhebin lehine içtihatla bulunup mezheplerini onaylar nitelikte usul kuralları zikrederler. Bu iki yöneme mütekellimîn ve fukaha metotları denilmektedir. Fukaha metoduna Hanefîyye, mütekellimîn metoduna Şâfiîyye metodu da denilmektedir.¹⁴³

Ebu Zehra, metotları anlatırken, mütekellimîn'in, tamamen kelâm ilminin konusu olan ve fıkıh ile bir alakası olmayan konulara daldıklarını ve sadece dinin esasına tekabül ettiği için bunlar üzerinde durduklarını ifade etmektedir. Örneğin; peygamberlerin peygamber olmadan önce masum olup olmadıkları konusuna yer vermişlerdir. Bu denli fıkıhtan uzak bahisler olduğu halde bu metodun usûl ilmine daha faydalı olduğunu söylemektedir. Gerekçe ise usûl kurallarının mezhebin furû'una bağlı kalmamış olmasıdır. Fukaha metodunu da mezhep çerçevesine sıkışıp kalan yöntem olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁴

Ebu Zehra eserinin başında fıkıh usûlünü tanımlarken “fıkıh usûlü” kavramının bir izafet terkihi olduğunu söyler. “fıkıh” ile “usûl” kavramlarının sözlük ve istilahi anlamlarını birbirinden ayrı olarak şöyle vermektedir. “*Fıkıh, şer'i ameli hükümleri tafsili delillere dayanarak bilmektir.*”¹⁴⁵. Usûl ise, “*fikhın dayandığı temeldir.*”¹⁴⁶. Bundan yola

¹⁴²Ebu Zehra, a.g.e., ss.6-24

¹⁴³A.g.e., ss. 6-24

¹⁴⁴Muhammed Ebû Zehra, a.g.e. ss. 19-20

¹⁴⁵Ebu Zehra, a.g.e. s. 6,7

¹⁴⁶Ebu Zehra, a.g.e. s. 6,7

çıkarak fıkıh ile fıkıh usûlünü birbirinden ayırmak veya birbirinden soyutlamak doğru sonuçtan uzaklaşmış olmak demektir.¹⁴⁷

Bu tanımlamalarla ve metotlarla ilgili varılan sonuçlara bakılırsa tezatlığın var olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü mütekellimîn fıkıhla alakalı olmayan konuları barındırdığı, fukahanın da mezhep taassubu taşıdığı gibi beyanlarda bulunulmasına rağmen fıkıh ile usûlün birbiriyle ilişkisine değinip mütekellimî daha isabetli bulmak taraf olmayı gösterir.¹⁴⁸

Ebu Zehra'nın fıkıh usûlü metotlarından mütekellimîninn tarafsız olduğunu savunması kendi dönemindeki ilmî tartışmalar açısından da büyük bir anlam taşır. Çünkü onun yaşadığı dönem ve çevrede içtihat kapısı kapanmış mı, yoksa açık mı tartışması mevcuttu. Bu da ilim ehlini, ilmî çalışmalarda mezhepçi olup olmama durumuna sevk edebiliyordu. Çünkü o dönemde yaşayan âlimlere göre fukaha metodu, mezhebe bağlılığından dolayı, bu metodu takip edenler için içtihat kapısının kapandığını savunuyorken mütekellimin metodunun içtihat kapısını açık tuttuğunu açıklıyorlardı.¹⁴⁹

Bundan dolayı Ebu Zehra da mütekellimîn metodundan faydalanarak bu metodu referans göstererek mezhep taassubuna düşmeden mutlak içtihadı savunuyordu. Mutlak içtihat için mütekellimîn metodunu uygun görürken fukaha metodunu da buna mâni' olarak göstermekteydi. Ayrıca Ebu Zehra; Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezhebine mensup olduğu halde fukaha metoduyla eser te'lif edenlerin bulunduğunu itiraf ediyordu. Fakat bunu itiraf ederken bunun insaf ve dürüstlük gereği olduğunu söylemesi onun, mütekellimin metodunu taassup derecesinde savunmasının göstergesidir.¹⁵⁰

Yeni dönem usûl çalışmalarından olan bir başka etkili eser Bağdatlı Hanefî âlimlerinden olan Abdülkerim Zeydân'ın *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh* adlı kitabıdır. Zeydân'ın, metotların özellikleri bakımından yaptığı açıklamalar genel olarak yukarıdakilerle aynı ifadelerdir. Fakat buna ilave olarak Seyyid Bey gibi İbn Haldun'a referansla fukaha metodunu amelî uygulamalara daha elverişli bulur. Zeydan da fukaha mesleğini Ebu Zehra gibi taassupçu bulmakla beraber fıkha daha yatkın olma özelliğini ön plana çıkarmıştır.¹⁵¹

¹⁴⁷Ebu Zehra, a.g.e. s. 6,7

¹⁴⁸Ebu Zehra, a.g.e. s. 6,7

¹⁴⁹Ebu Zehra, a.g.e. ss. 18-23.

¹⁵⁰Ebu Zehra, a.g.e. ss. 18-23.

¹⁵¹ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'l-Risaletü'l-Naşirun, Beyrut 2011, s.17

Bu minval üzere eser te'lif eden diğerk bir fıkıh usûlü yazarı Vehbe Zuhaylî'dir. Metotların genel özellikleri hususunda yeni dönem usûl âlimleriyle standartlaşan durumları tekrar etmektedir. Ama bilinen şeylere ek olarak fıkıhtan önce usûl koyan İmam Şâfî'yi mütekellimin metodunun imamı olarak görmektedir. Bu metodu asıl netleştirenin de Ebubekir Bakıllanî olduğunu belirtmektedir. Fukaha metodunun öncüsünün ise Ebu Mansur Maturîdî (ö. 333/944) olduğunu ifade etmektedir.¹⁵²

Zuhaylî'nin, fukaha metodunun öncüsünü İmam Maturîdî olarak görmesi dikkat çekici bir husustur. Çünkü fukaha metodu kelâm ilminden uzak bir metot olarak kabul edilir. Ebu Mansur Maturîdî ise en büyük kelâm âlimlerinden birisidir ama İmam Maturîdî, mütekellimîn metoduyla eser te'lif eden bilginlerle aynı kelâmî görüşlere sahip değildir. Mütekellimîn metodunu takip edenlerin ekseriyeti itikadî olarak Eş'arî mezhebini takip ederlerken fukaha metoduna mensup âlimlerin geneli Maturîdî mezhebine bağlı kişilerdir. Bu durum da farklılığın fikhî değil de itikadî sebep veya dayanaktan mı kaynaklandığı sorusunu akla getirmektedir.¹⁵³

Zuhaylî'nin eseri, yeni dönem usûl eserlerinden farklı olarak eserleri metotlara göre sınıflandırıp sıraladıktan sonra her bir metoda ait eserlerin genel olarak takip ettikleri konu sıralamasını vermektedir.¹⁵⁴

Mütekellimîn metoduna ait eserlerin konu sıralaması; “*mantıkî lügavi tarifler, şerî' hükümler, delil ve lafzın delaleti ve en sonunda içtihat ve taklit.*”¹⁵⁵ şeklindedir. Fukaha metoduna ait fıkıh usûlü eserlerinde konu sıralaması ise; “*Usûl ilminin tanımı, ittîfak ve ihtilaf edilen deliller, içtihadın şartları ve müçtehit, teâruz ve tercih, şerî' hüküm.*”¹⁵⁶ şeklindedir.¹⁵⁷

Yeni dönem usûl yazarlarından bir diğerk ise Zekiyyü'd-din Şa`ban'dır. Ders kitabı olarak kaleme aldığı *Usûli'l-Fıkıh* adlı eserinde, usûl ilminin ilk müdevvininin İmam Şâfî olduğunu söylemektedir. Şâfî'den sonra usûl alanında derlenen eserlerin genel olarak şer`î

¹⁵² Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19

¹⁵³ Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19.

¹⁵⁴ Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19.

¹⁵⁵ Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 18.

¹⁵⁶ Vehbe Zuhaylî, a.g.e., s. 19.

¹⁵⁷ Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19.

hükümler, şer'î deliller, delillerden hüküm çıkarma yolları ve müçtehit gibi konuları barındıran çalışmalardan teşekkül olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁸

Zekiyyü'd-din Şa'bân'a göre müellifler te'lif ettikleri eserlerde aynı metodu kullanmadılar. Zaten aynı metodu takip etmeleri imkânsızdı. Çünkü aynı yerde, aynı dönemde yaşamadıkları gibi birbirlerinden habersizdiler. Ayrıca hedefledikleri amaç da farklı olunca usûl yazımında farklı metotlar ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri mütekellimîn diğeri de Hanefiyye metodudur. Mütekellimîn diye adlandırılmasının sebebi bu metodu takip edenlerin çoğunun kelim bilgini olmasından kaynaklanır. Şâfiîye metodu olarak isimlendirmesi ise bu metotla ilk eser te'lif edenin İmam Şâfiî olmasından kaynaklanır. Böylece Zekiyyü'd-din Şa'bân, İmam Şâfiî'yi usûlün ilk tedvin edeni olarak kabul etmekle beraber mütekellimîn metodunun mensubu olarak da görmektedir. Fukaha metodunun da aynı zamanda Hanefiyye olarak isimlendirilmesi, bu metodun Hanefî bilginler tarafından ortaya konmuş olması ve onlar tarafından takip edilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁵⁹

Yeni dönem fıkıh usûl eserlerine, isimlerini zikrettiğimiz müelliflerle aynı dönemde ya da onlardan önce veya sonra yaşamış müelliflerin çalışmalarını da ekleyebiliriz. Bunlara Türkiye'de usûl üzerine yapılan çalışmaları da katmak mümkündür. Fıkıh usûlü ile ilgili yapılan Türkçe çalışmalara baktığımızda konumuzla ilgili hususların birçoğunun, yeni dönem usûl çalışmalarıyla aynı minval üzere olduğunu hatta tamamen aynı yöntemi takip ettiklerini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla konumuz olan fıkıh usûlü metotlarına dair açıklamaların aşağı yukarı aynı olduğu anlaşıldığından örnekleri çoğaltıp eserlerin her birisine bakarak onlardan örnekler vermeye gerek yoktur. Çünkü genel olarak açıklamalar, fıkıh usûlü yazımında iki farklı metot takip edildiğini gösterir. Bu metot farkının iki husustan kaynaklandığı standart fikir haline gelmiştir. Bunlar mütekellimîn metodunda kuralların soyut, fukaha metodunda ise mezhebe bağlı özelliklerine indirgenebilmektedir.

Mütekellimîn yönteminin objektif delillere dayanarak mezhep taassubu taşımayan bir nitelikte olduğu kabul edilmiştir. Mütekellimîn metodu, bu özelliğiyle yeni dönem dediğimiz 20. yüzyıl usûlcülerine cazip gelmiştir. İctihat çalışmalarının devamının

¹⁵⁸Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkıh*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 33,34

¹⁵⁹ Zekiyyüddin Şa'bân, a.g.e.,ss. 33, 34.

sağlanması ve fıkıhın taassup ve taklitçilikten kurtarılmasının bununla mümkün olduğunu savunmuşlardır. Mütakellîmin metoduna bu açıdan bakıldığında çok muteber görülmüştür ama diğer açıdan kelâm, mantık ve felsefe konularının fıkıh usûlü içerisinde yer alması da hoş görülmemiştir.¹⁶⁰

Fıkıh usûlü yazımında metotlar hakkında bilgi veren ve yeni dönem fıkıh usûlü eserlerinde metotların standart olarak anlatılmasına vesile olan İbn Haldûn'dur. O, klasik dönem sonrasında yaşayan bir âlimdir. Yani fıkıh usûlündeki yazım türlerinde temel klasiklerin ortaya çıktığı ve metotların olgunlaştığı dönemde yaşamıştır.¹⁶¹

İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı eserinde *ilimler ve çeşitleri, öğretim ve usûlleri*¹⁶² bölümünde fıkıh usûlü ilmini tanıtırken, bu ilmin yazımıyla ilgili ilk defa sistematik bir biçimde farklı yazım metotlarından söz etmektedir. Bahsettiği bu metotları da “kelamcılar mesleği” ve “Hanefiler mesleği” olarak adlandırmaktadır. O, kendisinden önce yaşamış olan Sem`ânî, Gazzâlî ve Semerkandî gibi bu tarzların içerisinde olup eleştirel müâhazalarda bulunarak yer bulma gayretinde olmamıştır. Onun bu metotları tanımlama amacı fıkıh usûlü ilminin tarihine dair dışarıdan bir gözle bakarak gördüğü hususları tasvir etmektir.¹⁶³

Aslında İbn Haldûn eserinde her ne kadar gözlem ve tasvir yapıyor olsa da, mütakellîmin metodunun fıkıh yabancı ve soyut kaldığını belirtir. Buna mukâbil fukaha yönteminin de fikhî derinliklere dalmakta daha iyi olduğunu söylemekle fukaha yöntemine meylettiğini söyleyebiliriz. Fakat eserinde kelâm ilmine ayırdığı kısımda kelâm ilmini tanıtip açıklarken bu mesleğin işlevini tamamladığını ve bu ilme ihtiyaç kalmadığını¹⁶⁴ iddia etmesiyle fukahaya meyletmesi sonucuna varmak da güçleşmektedir. Kadılık yaptığından dolayı fıkıhçı yanının olması ve bunun yanı sıra kelâm ilmiyle ilgili eseri de olduğu halde onun fıkıh usûlü ilmine kelâmın karıştırılmasına hoş bakmadığı söylenebilir.¹⁶⁵

¹⁶⁰Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97

¹⁶¹Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁶²İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. s. 763.

¹⁶³İbn Haldûn. A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁶⁴A.g.e., c.2. s. 831.

¹⁶⁵A.g.e., c. 2. ss. 813-818, Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

Fukaha ve mütekellimîn metotlarına dair Sem'ânî, Gazzâlî, Semerkandî ve İbn Haldûn'un yapmış oldukları açıklamalardan şu sonuçlara varılabilir: Mütekellimîn metodu kelâmın dil, üslûp ve anlatım yöntemlerini esas alır, bundan dolayı fıkıhtan soyut bir özellik taşımaktadır. Fukaha metodu ise fikhın dil, üslûp ve anlatım yöntemlerini kullandığından fikhın içinden gelen niteliklere sahiptir.¹⁶⁶

Bu farklı özelliklerin devamı olmak üzere mütekellimîn metodu fıkıh usûlünü kelâmî ilkelere tâbî gördüğünden, bu ilme ön hazırlık mahiyetinden ötürü kelâmî konulara fazlaca yer vermektedir. Buna karşılık fukaha metodu fikhî inceliklere dalarak fıkıh usûlünü bir nevi fıkıh çerçevesinde teorik bir düşünme mesaisi olarak anlatmaktadır. Bu durum da fıkıh usûlünün kelâmın mı yoksa fikhın mı bir alt dalı olduğu meselesini akla getirmektedir. Metotların yöntem ve ilkelerine bakıldığı takdirde, mütekellimîn'in anlattığı usûl tarzının kelâmın; fukahanın anlattığı usûl tarzının ise fikhın alt kolu olduğu sonucuna ulaşılabilir.¹⁶⁷

İbn Haldûn, yaşadığı dönemde fıkıh geleneklerinin olgunlaştığı ve usûl yazımında mütekellimîn ve fukaha olarak iki ayrı metodunun yerleşmiş oldukları gözlemine yaparken çok haklıdır. Gerçekten de İbn Haldûn'un yaşadığı 14. yüzyıla baktığımızda fıkıh usûlü alanında eser te'lif edenler var olan iki yoldan birisine istinat etmek zorundaydılar. Bu iki yolun ilki, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî, Beyzâvî ve Sübkî gibi birbirlerini takip ederek ve birbirlerine referans vererek bir geleneğe dayanan yoldur. Diğeri ise Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Nesefî ve Abdülaziz el-Buhârî gibi fakihlerin takip ettikleri yodur.¹⁶⁸

Burada dikkatleri celbeden husus birinci çizginin en eski ismi olan Mû'tezilî Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki bütün müelliflerin itikatta Eş'ârî, amelde ise ekseriyet Şâfiî ve kısmen de Mâlikî olmalarıdır. Diğer çizginin ise tamamının Hanefî olmalarıdır. Dolayısıyla birinci metoda Eş'ârî metot demek daha doğrudur diyebiliriz. İkinci metodu İbn Haldun başta olmak üzere yeni dönem usulcüler de Hanefîyye metodu olarak isimlendirmektedir.

¹⁶⁶Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97

¹⁶⁷Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97

¹⁶⁸İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97

Bu metotla eser te'lif eden müelliflerin tamamı Hanefî'ye mensup oldukları için bu geleneği Hanefîyye metodu olarak isimlendirmenin doğru bir tespit olduğu söylenebilir.¹⁶⁹

İbn Haldûn, İmam Şâfiî'nin ve Şâfiî olan Şîrâzî ile Sem'ânî'nin bu iki gelenek içerisindeki yerinden söz etmemektedir. Bu isimlerden Şîrâzî itikatta Eş'arî amelde ise Şâfiî olduğu halde Eş'arî geleneğini benimsememiştir. Sem'ânî ise Şâfiî mezhebine mensup olmakla beraber itikatta Eş'arî geleneğini takip etmemiştir. Nihayetinde ikisinin de isminin herhangi bir gelenek arasında zikredilmediğine şahit olmaktayız.¹⁷⁰

İmam Şâfiî her ne kadar usûl ilminin ilk tedvin edeni olsa da onun adını bu geleneklerden herhangi biriyle ilişkilendirmek tamamıyla metotların kronolojik yönünden bîhaber olmaktır. Böyle bir yanlış algının içine düşmek bazılarının mütekellimîn metodunu Şâfiîyye metodu olarak adlandırmalarından kaynaklanır. Bu adlandırma yeni dönem usûl yazarlarının eserlerinde bulunmakla birlikte mütekellimîn metodunun en etkili isimlerinin Şâfiî mezhebine mensup olmaları hasebiyle kısmen haklılık payı olabilir. Yine de Malikî olan Bakıllânî ve Karafiyî göz ardı etmemek gerekir.¹⁷¹

Fakat Zekiyü'd-dîn Şa'bân ve Vehbe Zuhaylî gibi mütekellimîn metodunun imamı Şâfiî olduğu için¹⁷² ya da bu alanla ilgili ilk eser te'lif eden İmam Şâfiî olduğundan¹⁷³ Şâfiîyye metodu demek bir anakronizm içermektedir. Çünkü klasik dönemde usûl için farklı metotların olduğundan söz edilse de bu metotların tam olarak şekillenmesi İbn Haldûn'la beraber olmuştur. Bununla beraber İmam Şâfiî fıkıh usûlünü tedvin ederken herhangi bir yöntem ve geleneği takip etmekten ziyade usul konularını sadece te'lif etmiştir. İki metodun ilk müellifleri de İmam Şâfiî'den çok sonra yaşamışlardır. İbn Haldûn da mütekellimîn metodunu Şâfiîyye yöntemi olarak isimlendirmemiştir.¹⁷⁴

Dikkat çeken bir başka nokta, İbn Haldûn'un ve onun anlatısını takip eden yeni dönem usûlcülerin Hanbelî fıkıh usûlü yazarlarının bu metotlardan hangisini takip ettiklerine dair bir bilgi vermemesidir. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde Hanbelî mezhebi diğer dört mezhep gibi çok etkin olmadığından bunlar dikkate alınmamış olabilir ama yeni

¹⁶⁹A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁷⁰A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁷¹A.g.e., c. 2. ss. 813-818.Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97

¹⁷² Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19.

¹⁷³ Zekiyüddin Şa'bân, a.g.e., ss. 33-34.

¹⁷⁴ İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

dönem usûlcülerin literatüründe Hanefîler bir tarafa konulurken; diğerleri cumhur olarak adlandırılarak mütekellimîn yöntemine dâhil edilmektedir.¹⁷⁵ Bu durum genel itibariyle doğru olsa da tek tek ele alındığında çok isabetli bir husus değildir.¹⁷⁶

Genel hatlarıyla yazılan eserlerin metotlara aidiyeti ya itikadî ya da amelî mezhep doktrinlerine göre belirlense de aralarında istisnaların olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Mesela Şîrâzî ve Sem'ânî yolunun karakteri, Şâfîiler veya Eş'arîler içerisinde azınlıkta olsa bile Mütekellîmin metodunun kalamî öncüllerle fıkıh usûlünü te'lif etme özelliğiyle uyuşmamaktadır.¹⁷⁷

Hanefî olan Semerkandî başlı başına bir çizgiyi teşkil ederken, Hanbelîlerden Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, Malikîlerden Ebû'l-Velid el-Bacî, Hanefî el-Cessas'ın ve Zahirî İbn Hazm'ın eserleri, hem mütekellimîn hem de fukaha metodunun özelliklerini barındırmakla birlikte kelâm mesailine çok yer vermemekle mütekellimînden ayrılmaktadırlar.¹⁷⁸

Dolayısıyla iki farklı yazım metodunun bulunduğu etkin isimlerden anlaşılıyor olsa da bu etkin isimler vesilesiyle İbn Haldun'un bariz olarak başlattığı ve yeni dönem usûlcülerin popülerize ettiği metot farklılaşmasının genel ve tam olarak kapsayıcı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu durum birçok eleştiriye beraberinde getirir. Eleştiriye en açık husus İmam Şâfî'yi bu metotlara dâhil etmek ve tamamen amelî mezhep endeksli olarak metotları birbirinden ayıştırmaktır. Bunun yanı sıra itikadî mezhebi de tek öncül olarak görerek ait olduğu çizgiyi korumaya çalışmak alışılmışın dışına çıkarak literatürde tek başına kalmaktır.¹⁷⁹

Yeni dönem fıkıh usûlcülerin keskin çizgilerle metotları birbirinden ayıştırmaları meselesi; metotları tasnif ederlerken dönemler arası farklıları göz önünde bulundurmamaları, bulunduğu tartışmaların ve yaşadığı çevrenin yanı sıra bağlı oldukları mezhepten de kaynaklanmaktadır. Örneğin Seyyid Bey'in Hanefî olmasıyla Hanefîlerin

¹⁷⁵A.g.e., ss. 33-34.

¹⁷⁶A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁷⁷A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97. Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19

¹⁷⁸Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁷⁹İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97. Zekiyyüddin Şa'bân, a.g.e., ss. 33-34. Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19.

metodunu takip etmesi birbiriyle ilişkilendirilebilir. Ebu Zehra'nın ise içinde bulunduğu tartışmaların, onu mütakellimîn metodunu takip etmeye sevk ettiğini söyleyebiliriz.¹⁸⁰

Yeni dönem usûlcülerinden sadece Hudaî Bey'in ilgili bölümde kuşbakışı olarak değerlendirmelerde bulunduğunu ve herhangi bir mezhep taassubuna girmediğini ifade edebiliriz. Fakat onun da mütakellimîn metodunu takip edenlerin herhangi bir mezhebe bağlı bulunmadıklarını söylerken yanılğı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸¹

Bu husus mezhebe müntesiplik açısından sarf edilmiş bir açıklamaysa malumdur ki hiçbir mezhebe bağlı bulunmamak ilmî literatür de muhal bir durumdur. Çünkü bir âlimin veya fâkihin hiçbir mezhebe mensubiyeti yoksa kendi mezhebinin kurucusudur. Mezhebe bağlı bulunmama fikri, fıkıh usûlü yazımıyla ilgili olarak anlaşılıyorsa fıkıh usûlünün gayesi mezhebe bağlı olmak değildir.¹⁸²

Her ne kadar fıkıh usûlü yazımında Hanefîyye veya Şâfiîye gibi isimlendirme olsa da bu isimlendirmelerin sonradan olduğu bilinmektedir. Zaten ne İmam Şâfiî ne de onun mezhebine mensup bir fâkihin ya da diğer fâkihlerin fıkıh usulünü tedvin etmelerindeki maksadı mezhepsel bir kaygı değildir. Tabîî Semerkandî'yi bu hususun dışında tutmak gerekir. Çünkü onun, kendi eserinde itikâdî ve amelî olarak bağlı bulunduğu geleneğin dışına çıkmamak için büyük bir çabanın içerisinde olduğunu görmekteyiz.¹⁸³

Yeni dönem usûlcülerin eserlerindeki açıklamaları ve referans aldıkları İbn Haldûn'un değerlendirmelerine baktığımızda, usûl ilminin kelâm ilminden mi yoksa fıkıhtan mı inşa edildiği meselesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Bunun yanı sıra fıkıh usûlü ilmini tedvin edenler mezhep taassubuna düşmüşler mi sorusuyla da karşılaşabiliriz. Ayrıca fıkıh usûlü ile ilgili değerlendirmelere baktığımızda usûl ilminin, kelâm ilminin bir dalı olduğu meselesi de dikkat çekmektedir. Bu tartışmaları veya tartışmaya açık hususları değerlendirmekte fayda olabilir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97. Seyyid Bey, a.g.e., ss. 27-54.

¹⁸¹ Hudaî Bey, a.g.e., s. 8.

¹⁸² A.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97. A.g.e.,ss. 33-34. A.g.e., s. 17-19. A.g.e., s. 8.

¹⁸³ İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97. Zekiyyüddin Şa'bân, a.g.e.,s. 33-34. Vehbe Zuhaylî, a.g.e., ss. 17-19. Hudaî Bey, a.g.e., s. 8. Semerkandî, a.g.e., c. 1. s.1. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

¹⁸⁴ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

2.2.4. Fıkıh Usûlü Yazımında Mezhep Taassubu

Fıkıh usûlü yazımında mezhep taassubu argümanı, fûrû'dan usûle mi yoksa usûlden fûrû'a mı usûlün inşa edilmesi meselesinden kaynaklanan tartışmanın bir sonucudur. Yeni usûl eraserlerini yazan çağdaş birçok müellifin eserlerinde fıkıh usûlü metotlarına dair beyan ettikleri açıklamalar, Hanefîlerin yazmış oldukları eserlerin dışındaki bütün usûl eserlerini mütekellimîn usûl eserleri kapsamında saymaktadır. Bu sebeple mütekellimîn metodunu usûlden fûrû'a bir yol takip eden metot olarak tanımlamaktadırlar.¹⁸⁵

Bu durum her ne kadar yeni dönem usûl yazarlarında genel görüş olsa da aralarında bazıları mütekellimîn yöntemini bu kadar kapsayıcı olarak görmemekte ve fukahâ metodunun da Hanefîlere has olduğunu kabul etmemektedir. Buna örnek olarak Ebu Zehra'nın, Karafî'nin ve İsnevî'nin eserleriyle ilgili açıklamalarını gösterebiliriz. Ebu Zehra, Karafî'nin *et-Tenkîh*¹⁸⁶ adlı eserini bir yandan mütekellimîn metodu içerisinde sayarken eserin aynı zamanda fukahâ metodu gibi Malikî mezhebinin usûlü ile fûrû'nun ilişkisine odaklandığından söz etmektedir. Aynı şekilde el-İsnevî'nin *Tahrîcû'l-Fûrû' ale'l-Usul* adlı eserinin fûrû' fıkıh ile usûlü'l-fıkıh ilişkisine odaklanan bir eser olduğunu açıklamaktadır.¹⁸⁷

Bu tür değerlendirmelerin bir türlü yerine oturtulamamasının sebebi fıkıh usûlünün işlevini ve tarifini ne olarak tanımladığımıza bağlıdır. Eğer fıkıh usûlünü, fûrû' fıkıhın temelindedir ve onu ortaya çıkaran bir ilimdir şeklinde sınırlandırdığımızda, usûl yazımında iki farklı metodu belli bir çerçeve içerisinde oturtmaya çalışmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu da birbiriyle tutarsız pek çok değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir. Mesela, metotların görüşlerinin veya ilkelerinin yanı sıra isimlendirmede bile Şafîyye-Hanefîyye, mütekellimîn-fukahâ, Eş'arî-Maturidî gibi bir türlü karar verilememesi bu metotları tam olarak birbirinden ayırmanın pek de doğru olmadığını göstermektedir.¹⁸⁸

Genel ilke olarak şunu belirtmek gerekir ki, klasik fıkıh usûlü geleneğinde söylem ve deliller incelendiğinde bunların fûrû'un fıkıh mezhebinin kurallarını ortaya koymak için ortaya çıkarılan bir ilim olduğunu söylemek çok doğru görünmemektedir. Yani fıkıh usûlü

¹⁸⁵Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁸⁶A.g.e., c. 2. s. 813-818.

¹⁸⁷Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., ss.6-24. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁸⁸Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

ilminin, kendisine başvurularak fıkıh ilminin ortaya çıkarıldığı veya üretildiği bir mekanizma değildir diyebiliriz.¹⁸⁹

Herhangi bir fakihin usûl yazarken amelî olarak bağlı bulunduğu mezhebe tamamen ters olacak şekilde fıkıh usûlü kurallarını ihdâs etmesi mezhep algısından habersiz olmaktır. Çünkü hiçbir müellif te'lifatında mensup olduğu amelî mezhebe sistematik bir biçimde ters düşemez, zirâ düştüğü anda o mezhebin mensubu olmaktan çıkar. O halde yeni usûl eserlerinde mütekellimîn metodunun hiçbir mezhep taassubuna girmeden usûl ilmini inşa ettiğini söylemek sorunlu bir görüştür.¹⁹⁰

Fahreddin er-Râzî gibi fıkıh ilmiyle çok meşgul olmamış, ilmî mesaisinin ekseriyetini aklî ve nazari ilimler çerçevesinde yapan biri bile eserinde prensip olarak Şâfiî mezhebine uygun bir usûl ortaya koymaya gayret etmiştir. Tabî Râzî'nin ve diğer mütekellimîn usûl yazarlarının Şâfiî ile ters düştükleri konular da yok değildir. Ama ihtilaf edilen konular mezhep içerisinde hareket alanının geniş olduğu mevzulardır. Bunun yanı sıra fûrû' fikhını doğrudan etkilemeyen usûl bahisleridir.¹⁹¹

Fûrû' fıkıh eserleriyle tanınan ve bu alanla daha çok şöhret bulmakla beraber usûl alanında da en önemli eserlere sahip olan Şîrâzî ve Gazzâlî gibi fâkihler mezhebe bağlı olmaya daha fazla dikkat etmişlerdir diyebiliriz. Her ne kadar Şîrâzî'nin usûl eserleri Gazzâlî ve diğer Şâfiîlerle aynı kefeye konulmasa da birbirlerine veya mezhebe muhalif oldukları söylenemez. Zaten aynı kategoride değerlendirilmemelerinin sebebi ise sadece konjonktür gereği ve usûl eserlerini te'lif etmekteki farklı maksatlarıdır.¹⁹²

Mütekellimîn metodunda fıkıh usûlü yazımında mezhep taassubu yapılmadığıyla ilgili görüş yeni dönem fıkıh usûlcülerine ait olan görüştür. Ebu Zehra eserinde buna örnek olarak el-Âmidî'nin sükûtî icmâ hususunda İmam Şâfiî'den farklı düşündüğünü ifade eder

¹⁸⁹Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁹⁰Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,s.s. 65-97.

¹⁹¹Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-Usûl*, (Thk. Taha Cabir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, c. 2. S. 210,211. c. 3. ss. 259-261. c. 4. ss. 402-455.Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

¹⁹²Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

ama gözden kaçırılan husus, bu konunun fûrû' fıkıh mezhebiyle alakalı olmaması hususudur.¹⁹³

Sükûâtı icmâ'nın kabul edilip edilmemesi fûrû' fıkıh tartışması değil bir usûl tartışmasıdır. Dolayısıyla kabul veya reddetmek Şâfiî mezhebinin öğretisine ters düşmek manasına gelmez. Zaten İmam Şâfiî'nin bu konuyu reddettiği de tartışmalı bir husustur.¹⁹⁴ Muhtemelen bu konu Amidî'den önce var olan bir tartışmadır ve o var olan görüşlerden birini tercih etmiştir.¹⁹⁵ Aksi takdirde Âmidî, Şâfiî mezhebinin fûrû'unda değişikliğe sebebiyet verecek bir gayretin içerisinde değildir. Velez ki böyle bir çabanın içerisinde olsa dahi ona, mezhebe muhalif diye bakılmamalıdır. Çünkü mezhep denilen şey, bir şahsın görüşlerinin değişmez otorite kabul edildiği statik bir yapıya sahip olmanın aksine zamanla değişen ve gelişen dinamik bir yapıya sahiptir.¹⁹⁶

Bu durum bütün mezhepler için de geçerlidir. Bütün müellifler eserlerini te'lif ederlerken mezhep çizgisinin dışına çıkmamaya gayret göstermektedirler. Ama bilinmelidir ki, mezhebe bağlılık taassuptan farklı bir durumdur. Zirâ fıkıh geleneğinde usûl yazımı konusu bir yana, taassup, fûrû fıkıh alanında bile kabul edilebilen bir görüş ve durum değildir.¹⁹⁷

Usûl yazımında genel olarak dikkat edilen husus mezhep öğretisidir. Bu da sadece itikadî, amelî veya her türlü mezhep kaygısı taşımaktan uzak bir durumdur. Çünkü usûl yazımında mezhep öğretisi denildiğinde akla gelen usûl ilminin beslendiği lûgat, kelâm ve fûrû' fıkıh ilimleridir. Dolayısıyla her ne kadar mütekellimîn metodu mezhepten soyutlanarak usûlü tedvin eden olarak görülse de bu isabetli bir görüş değildir. Çünkü mütekellimîn metoduyla eser te'lif eden müellif, mensubu olduğu öğretiye göre usûlü inşâ etmiştir.¹⁹⁸

¹⁹³ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s.6-24. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97

¹⁹⁴ İmam Şâfiî, a.g.e., ss. 409-412.

¹⁹⁵ Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhit*, (Nşr. Abdulkadir Abdullah), Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1992, c. 4. ss. 494-498. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

¹⁹⁶ A.g.e., ss.6-24. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

¹⁹⁷ Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97. Seyyid Bey, a.g.e.,ss. 234-247. Zekiyyüddin Şa'ban, a.g.e., ss. 437-447.

¹⁹⁸ Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

İmam Gazzâlî'nin de kelâmı usûle çok karıştırmayı eleştirdiği halde mütekellimîn metodunu takip edeceğini ifade ederek bağlı olduğu tarzı terk etmemesi bundan kaynaklanıyor olabilir. Keza Semerkandî'nin durumu da bu hususla değerlendirilebilir. Nihayetinde de yeni usûlcülerin, mütekellimîn metodunu mezhepten soyutlayarak burhan ve delilin prensipleriyle usûlû tedvin ettikleri görüşü zayıftır. Zaten mütekellimîn usûlcülerinin de bağlı olduğu öğretinin dışına çıkmamaya dikkat etmeleri Gazzâlî örneğiyle sabittir.¹⁹⁹

Ayrıca usûl tedvin eden bütün müelliflerinin usûl yazımında bir mezhebi değil de bütün fûrû' fıkıh mezheplerini dikkate aldıklarını söyleyebiliriz. Farklılığın sadece amaç, gâye ve muhitten kaynaklanıyor olabileceğine daha önce de değinmiştik. O halde yeni usûl eserlerinde, mütekellimîn metodunun usûl yazımında usulden fûrû'a; fukaha metodunun da fûrû'dan usûle bir yol takip ettiği iddiası doğru bir sonuç değildir.²⁰⁰

Usûl eserlerindeki farklılaşmayı mezhepsel olarak kategorize etmek yerine, hayatı boyunca fûrû' meseleleriyle meşgûl olan bir fâkihin fıkıh usûlû yazarken bu birikimine dayanması olarak değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde temel uğraşı kelâm ve kelâm ilmiyle ilişkili ilimler olan fâkihin de yazdığı usûlû buna göre şekillendirmesini bundan faydalanmış diye anlamak daha doğrudur. Farklı metotlarla eserler tasnif edilse de bazen aynı mezhepten olmayan fâkihlerin bile bir konuda ittifak etmeleri rastlanılabilecek bir durumdur. Bu da usûl müktesebâtının keskin çizgilerle birbirinden ayıramayacağını göstermektedir.²⁰¹

2.2.5. Metotların Tasnifinde Nazarî Yaklaşım ile Fikhî Yaklaşım

Mütekellimîn metodunu takip ederek eser te'lif eden müelliflerin ilgilendikleri temel alan kelâm olduğundan ilk dönem eserlerinde kelâmî ilkeler ön plana çıkmıştır. Bu çizgiyi takip eden müteahhirun âlimleri de kelâm ilminin yanı sıra felsefe ve mantık ilimleriyle uğraşmışlardır. Bu uğraşları ister istemez usûl yazımında da fark edilmektedir.

¹⁹⁹Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²⁰⁰Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²⁰¹Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

Tabiî mütekellimîn metoduyla eser yazanlar nazarî ilimlerle tebârüz edenlerin yanı sıra fıkıh ilminde de müteahhir olanlar bulunmaktadır.²⁰²

Mütekellimîn yöntemini takip edenlerden Kâdî Abdülcebbâr, Bâkılânî, Ebü'l-Hüsün el-Basrî, Râzî ve Âmidî gibi âlim ve fâkihlerin ilmî mesaisinin ekseriyeti nazarî ilimler alanında olmuş ve fıkıh alanında fazla etkili olamamışlardır. Ama aynı metodu takip edenlerden Cüveynî ve Gazzâlî gibi bazı fâkihler nazarî ilimlerde olduğu gibi fıkıh alanında da etkili eserler vermişlerdir. Buna karşılık Hanefî usûlcülerin tamamı fıkıhta otorite olup mezhep içi öğretinin inşâsında önemli role sahip olmuşlardır.²⁰³

Dolayısıyla mütekellimîn metodunu takip edenler için dil ve üslûbun nazarî ilimlerle şekillendiği, fukaha metodunu takip edenlerin ise fikhın ayrıntılarından mülhem olmasının kaçınılmaz bir durum olduğunu gösterir. Bununla birlikte fukaha metoduyla yazılan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi müelliflerin eserlerinin bazılarının soyut/nazarî deliller açısından çok zengin olduğunu unutmamak gerekir. Bu sebeple soyut aklî argümanların mütekellimîn metodunun özel karakteristiği olduğuna dair gözlem ve değerlendirmelere ihtiyatlı yaklaşmak icap eder. Bu niteleme ve ayrıştırma İbn Haldûn ile başlayan bir husustur. Unutmamak gerekir ki İbn Haldûn'un usûl ilmine ve eserlerine dair beyanları yüzeyseldir. Çünkü o Mukaddime'de, yaşadığı dönemde var olan bütün ilimleri tasvir etmekte ve birçok alanda kendi görüşlerini dile getirmektedir. Dolayısıyla onun bu gözlemlerinden bazıları gerçeği tam yansıtmadığı iddiasıyla tenkit edilebilir.²⁰⁴

İbn Haldûn eserinde, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eserinin fukaha metodunun temel klasiği olduğunu ve onun fukaha metodunun teşekkülünde çok önemli bir yere sahip olduğunu gözlemlemektedir. Ama aklî deliller söz konusu olduğunda onun eserinin mütekellimîn metoduyla yazan müelliflerin eserinden çok farklı olmadığı görülmektedir. Çünkü Debûsî, kitabının mukaddimesinde aklî ve şer'î delillere zemin olacak açıklamalarda bulunmakla birlikte kitap boyunca delilleri aklî olarak tasarladığını

²⁰²Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²⁰³Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²⁰⁴Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818.

söyleyebiliriz. Dolayısıyla Debûsî'nin, eserinde örnekleri aşırı denilecek şekilde fûrû' fıkıhtan seçmesi onun aklî/soyut delil tekniğini kullanmadığı anlamına gelmemektedir.²⁰⁵

Debûsî'nin eserine detaylıca baktığımızda onun usûl ilmi için gerekli ilkeleri aklî çıkarımlara dayandırdığı ve buna ek olarak bazı usûl kurallarının tespit ve temellendirmesinde mezhebin fûrû' fıkına başvurduğu gözlemlenebilir. Bu durumda Debûsî'nin aklî istidlâli kullanmadığı sonucuna varmak veya onun sadece fikhî delil ve yöntemleri kullandığını söylemek çok anlamlı değildir. Muhtemelen İbn Haldûn'un işaret ettiği husus Debûsî'nin fukaha metodunun öncülüğüne dikkat çekmektedir. Çünkü tamamen aklî istidlâl ile ilgili bir konu olan kıyas bölümünü fıkıh usûlü eserlerinde hakkıyla işleyip olgunlaştıran kişinin Debûsî olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un bizzat kendisidir. Buna göre sırf soyut aklî delillerin mevcut iki metodu ayırdığını kabul etmek doğru değildir.²⁰⁶

2.2.6. Fıkıh Usûlü İlminin Kelâmın mı Yoksa Fıkıhın mı Bir Dalı Olduğu Meselesi

Fâkih ve âlimlerin fıkıh ve fıkıh usûlü ilmini tanımlamalarına bakarsak böyle bir tartışmayı söz konusu etmeye hacet yoktur. Çünkü genel olarak yapılan tanımlarda usûl, işin aslı, fûrû' fıkıh ise aslın dalları konumundadır. Dolayısıyla fıkıh, usûl ilminin alt dalı konumundadır. İki ilmin tedvinine baktığımızda ise fıkıh, usûlden önce tedvin ve te'lif edilmiştir ama bu durum usûl ilminin fıkıhtan sonra olduğu ya da fıkıh tedvin edilirken usûlün olmadığı anlamına gelmemektedir. Sadece usûl ilminin tedvini fıkıhın tedvininden sonra gerçekleşen bir durumdur.²⁰⁷

Genel manada fıkıh ve usûl ilminin birbiriyle olan ilişkisi böyle iç içe olduğu halde usûl ilmini fıkıhın alt dalı ya da kelâm ilminin alt dalı olarak görmek usûl yazımındaki metotlardan kaynaklanmaktadır. Usûl yazımında takip edilen iki ana metottan birincisi kelâmî ilkelerle usûlü ele alan mütekellimîn, diğeri ise fıkıh mesâiline çokça yer veren fukaha metodudur. Bu iki metodun fıkıh usûlünü te'lif ederken takip ettikleri yöntemlerden dolayı bu ilmin kelâmın mı yoksa fıkıhın mı alt dalı olduğu tartışmasını gündeme

²⁰⁵ Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, (Thk. Halil Muhiddin), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, ss. 9-11. Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818.

²⁰⁶ Ebu Zeyd ed-Debûsî, a.g.e., ss. 9-11, 442-468. Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. A.g.e., c. 2. s. 813-818.

²⁰⁷ Zekiyyüddin Şa'bân, a.g.e., ss. 33-34. Vehbe Zuhaylî, a.g.e., s. 17-19. Hudarî Bey, a.g.e., s. 7-9. Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 6-24.

getirmektedir. Tabî bu tartışma sadece bundan kaynaklanmıyor çünkü iki metotla da te'lif edilen eserlere baktığımızda her yaklaşımla yazılan eserlerde de usûl ilminin yazımının kelâmî ilkeler olmadan olmayacağını savunanlar var olduğu gibi bu ilme kelâmî konuları, soyut ilkeleri çok karıştırmayı eleştirenlerin de var olduğu bir gerçektir.²⁰⁸

İki metodun ayrıştığı nokta, Sem'ânî'nin eleştirel olarak dikkat çektiği husus²⁰⁹ ki, fâkihlerin yabancı olduğu veya fıkıhın soru ve sorunlarının ele alınmadığı bazı konuların fıkıh usûlüne dâhil edilmesidir. Buna karşılık bazı fâkihler de kelâmî ve soyut kavram ve konularının, fıkıh ile fıkıh usûlü içerisine alınmasına karşı çıkmışlardır. Bunun sonucunda iki metodun eserlerine baktığımızda mütekellimîn metodu eserlerinin, usûlü kelâmın alt dalı; fukaha metodunun ise usûlü fıkıhın alt dalı olarak gördükleri söylenebilir.²¹⁰

Kelâm ve fıkıh bakış açılarıyla yola çıkarak iki metodu birbirinden tamamen ayırmak ve ayrıştırmak doğru değildir. Çünkü mütekellimîn metodunu eleştirseler de aynı gelenekten gelen Şîrâzî ve Sem'ânî, mütekellimîn çizgisinin dışına çıkmışlar gibi görünmekte; kelâm ile fıkıh usûlünün çokça karıştırılmasından dolayı kelâma karşı mesafeli durmaktadırlar. Ancak zamanla mütekellimîn metodu içerisinde Gazzâlî ve Cüveynî çizgisi, Sem'ânî ve Şîrâzî çizgisini gölgelemiştir.²¹¹

Genel olarak Hanefilere fukaha, diğerlerine mütekellimîn denilse de bu çok isabetli bir görüş değildir. Yukarıda gördüğümüz gibi Şâfiîler arasında ayrışma bulunmasının yanı sıra Hanbelîler arasında da kelâmın usûl ilminde belirleyici olması görüşü çok taraftar bulamamıştır. Daha doğrusu Hanbelîlerin de Sem'ânî gibi usûl ilminde kelâmın etkinliğini uygun görmediklerini söyleyebiliriz.²¹² Malikîler arasında ise Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî çizgisi oldukça yaygın bir etki bırakmıştır.²¹³

Hanefiler arasında da kelâmî ilkelerin fıkıh usûlünde belirleyici olması gerektiğini savunanların bulunduğunu biliyoruz. Bunlar arasında bu görüşü en bâriz savunan ve tatbik etmeye çalışan *Mizânü'l-Usûl* sahibi Alâe'd-din e's-Semerkindî'dir. Ondan önce Debûsî, Cessâs ve Pezdevî gibi âlimler yer yer kelâmî konu ve ilkeleri kendi eserlerinde işlemiş

²⁰⁸ A.g.e., ss. 33-34. A.g.e., s. 17-19. A.g.e., s. 7-9. A.g.e., s. 6-24.

²⁰⁹ Ebû'l-Muzaffar es-Sem'ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19.

²¹⁰ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²¹¹ Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

²¹² Ebu Ye'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fî usuli'l-fikh*, (Muhammed Ali Beyzâvî), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. 1. ss. 17-19.

²¹³ İbn Haldûn, a.g.e., c. 2. ss. 813-818. Murtaza Bedir, "Kelâm ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97.

olsalar da o, Mâtürîdî'nin kaybolan usûl eserine atıflarda bulunarak usûl ilminin kelâm ilminden bağımsız olmayacağını ve bunun Hanefiler arasında da taraftarları olduğunu göstermeye çalışmıştır.²¹⁴

Fukaha metodunun fıkıh usûlünü kelâmın bir alt dalı olarak görüp görmediği meselesine gelecek olursak, Debûsî ve onu takip edenlerin en önemli iki fâkih ve usûlcü Serahsî ve Pezdevî eserlerinin mukaddimesinde ve genel mâhiyetinde²¹⁵ kelâm ilminin ve ilkelerinin bilincinde olduklarını gösteren açıklamalara yer vermişlerdir. Debûsî bununla beraber kelâmî/tasavvûfî/felsefî nitelikte müstâkil bir eser²¹⁶ te'lif etmiş ve daha önce de değindiğimiz gibi fıkıh usûlü ile kelâm ilkelerinin ilişkisini fıkıh usûlüne dair yazdığı *Takvîmü'l-Edille* adlı eserinde konu etmiştir.²¹⁷

Serahsî ve Pezdevî ise eserlerinin mukaddimelerinde şer'î hükümlerin üç ana kolundan birinin tevhit ilmi olduğunu açıklamışlar ve eserlerinde de zaman zaman usûlün kelâm ilişkisine değinmişlerdir. Bundan dolayı onların fıkıh usûlü ilminin kelâma tâbî olduğu düşüncesinde ortak olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat onların genel olarak itikâdî esaslar çerçevesinde kelâm meselelerine yaklaştıklarını, ilmî mesâileri içinde kelâm ilkelerine ve kelâm ilmi tarzında bir müktesebâta rastlanılmamasından çıkarabiliriz.²¹⁸

Bu sebeple onları farklı bir usûl metodu geliştirmeye sevk eden faktörler Gazzâlî ve İbn Haldûn'un dediği gibi fıkıh sevgisi ve yaşadıkları dönemin itikâdî ve siyâsî sebepleridir. Yani başlarda Hanefîlerin Mu'tezile'ye eğilimli olmaları ve daha sonra Hanefîlerin kendilerini Mu'tezile'den farklı göstermeleri için çaba sarf etmeleridir. Âlae'd-din es-Semerkandî'nin eleştirdiği şey budur. Bu tür durum ve varsayımlardan dolayı alternatif arayışlar içerisine girdiği ve söylediği şeyleri temellendirme gayretine girmektedir. O, bağlı olduğu mezhep içinde usûl eserleri yazanların çoğunun usûl üzerine

²¹⁴Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c. 1. s.1. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

²¹⁵Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97. Farû'l-İslam el-Pezdevî, *Usulü'l-pezdevî*, (Thk. Said Bektaş), Darü's-Sırac, Medine 2016, ss. 89-93, Serahsî, *Usûlü'l-fıkıh*, (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Darü'l-Marife, Beyrut 1993, c.1. s.1.

²¹⁶Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, 9, İstanbul 1994, ss. 66-67.

²¹⁷Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

²¹⁸Farû'l-İslam el-Pezdevî, a.g.e., s. 89-93. Serahsî, a.g.e., s. 9,10. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

konusurken kelâmî ilkeleri yeterince dikkate almadıkları için hata yaptıklarına değinmektedir.²¹⁹

Aslında eserin başında itikâdî ve amelî olarak mezhebe bağlılığın şartlarını vermesinin sebebi mezhebindeki bazı fâkihlerin Eş'arî kelâm ilkelerini kabul ettiklerini veya kullandıklarını kastetmesidir. Bazılarının ise Mu'tezile etkisinde kaldıklarını belirtmektedir. Birincisinde kastettiği Hanefî Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve te'lifte bu müellife benzerlik gösterenler olabilir. İkincisinde ise Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'yi kastediyor olmalıdır.²²⁰

Sonuç itibariyle fukaha metodunun Hanefîler arasında yaygınlaşmasının nedeni hangi sebep ve sonuçla olursa olsun genel olarak kelâma karşı mesafeli durmuş olmalarıdır. Memzûc metotla eser te'lif eden Hanefîlerle bu tavır değişmektedir. Tabîî Memzûc metodun Hanefîler dışında da örnekleri zikredilmektedir. Örneğin *Cem'u'l-Cevâmi'* Şâfiî usûlcünün klasik sonrası temel metinlerinden biridir ve sadece mütekellimîn metoduna bağlı kalmamış fıkıh meselelerini de usûle dâhil etmiştir. Dolayısıyla klasik sonrası dönemde kelâmî ve soyut ilkeleri Hanefîlerin daha çok kullandığı, fıkıh mesailini ise mütekellimînin daha fazla kullandığı söylenebilir.²²¹

Yeni dönem usûl müktesebâtından yola çıkarak var olan bütün bu farklılıklar ve yapılan bütün tasnifler, fıkıh usûlü kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanır. Fıkıh usûlünün “fıkıh” kelimesini anlamak ve “usûl” kelimesini de yöntem anlamına hasrederek açıklandığı takdirde hangi fâkihin nasıl bir usûlü takip ettiği yanında bu usûlün ilke ve yöntemlerinin ne olduğu çabasına gireriz. Yeni dönem âlimlerin metotları tasnif ederlerken bir birinden farklı ve zıt açıklamalarda bulunmaları bundan kaynaklanıyor olabilir. Yani fıkıh usûlünü, “anlamanın usûlü” olarak kabul edersek fıkıh usûlü hangi ilimden neş'et

²¹⁹Murteza Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420. Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., c.1. s.1. Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

²²⁰Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97. Murteza Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420. Murteza Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat, Uluslararası Sempozyum bildirileri*, İstanbul, (7-9 Mayıs 2008), 2008,ss. 621-632.

²²¹Murtaza Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013,ss. 65-97.

etmiş, ne tür metotlarla tasnif edilmiş gibi açıklamalarla belli başlı kategoriler elde etmiş oluruz.²²²

Bu sonuç bizi fâkihlerin usûlünü araştırmaya sevk eder ve nihayetinde mezhepsel olarak kategorizasyonu meydana getirir. İşte bu durum usûl yazımı metotlarından fukaha metodunun mezhep kaygısı taşıdığı, mütekellimîn metodunun da mezhebe bağlılık kaygısını taşımadığı düşüncesi doğrulanmış olur. Bununla beraber fukahânın fikhî ilkelerden kaynaklandığı, mütekellimînin ise kelâmî ilkelerden inşa edildiği düşüncesini de meydana getirir. Bu da tartışmayı fıkıh usûlünün menşeinin ne olduğu problemiyle karşı karşıya getirir. Yani fıkıh usûlü, fıkıhın mı yoksa kelâmın mı alt dalı olduğu meselesini gündeme taşır.²²³

Metotları anlamada asıl dikkat edilecek husus mezhebin dikkate alınması değil fıkıh usûlünün ele alınış tarzı olmalıdır. Bundan yola çıkarak Şâfiîye ve Hanefîye metotları diye kabul edilen tasnifin en sıkıntılı tasnif olduğunu kabul edebiliriz. Bunun yanı sıra İmam Şâfiî'yi mütekellimîn metoduna ait olarak görmenin problemli bir görüş olması gibi Debusî ve Semerkândî gibi âlimleri de Hanefî mezhebine bağlı olduklarından ötürü fukaha metoduna bağlı olarak düşünmek o denli sıkıntılıdır.²²⁴

Bizim asıl konumuz olan Şirâzî'nin de kelâma karşı mesafeli duruşundan dolayı eserlerinde kelâmî ilkelerden çok fıkhi ilkelerle te'lifatını tamamladığını dolayısıyla fukaha metoduna bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi Şirâzî'nin, Şâfiî usûlcülerden farklı yönlerine değineceğiz. Böylece Şâfiî usûlcü olan Şirâzî'nin, Şâfiî çağdaşlarından farklı olduğunu ve neden onlarla aynı metoda bağlı olmadığını daha iyi anlamış olacağız.

²²² Hacı Yunus Apaydın, "Gazzâlî ve Fıkıh usulü", (Ed. M. Cüneyt Kaya), *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yayınları, İstanbul 2012, ss. 175-180. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

²²³ Hacı Yunus Apaydın, a.g.e., ss. 175-180. Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

²²⁴ Murtaza Bedir, "Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, (22-24 Mayıs 2009), 2009, ss. 412-420.

ÜÇÜNCÜBÖLÜM

ŞİRÂZÎ’NİN ÇAĞDAŞI ŞÂFÎÎ USÛLCÜLERDEN

FARKLI YÖNLERİ

Şîrâzî’nin, çağdaşlarından temel olarak farklı yönü, kelâm ilmine yaklaşım tarzıda olduğu söylenebilir. Hatta fıkıh usûlüne dair yazdığı *et-Tebsıra*, *el-Lüma’* ve *Şerhü’l-Lüma’* adlı eserlerinde genel manada kelâmî meselelere yer vermemiş, birçok hususta fukaha metodunu takip ettiği izlenimini vererek doğrudan Eş’ariyye ve Mü’tezileyi eleştirmiştir. Bu bölümde öncelikle Şîrâzî’nin çağdaşlarından kitapların başladığı konu itibariyle farklı yönleri değerlendirilecektir. Fıkıh usûlü konularını ele alırken kullandığı kavram ve terimler açısından farklı yönü, mezhebe bağlılık açısından farklı yönü, atıf yapılan âlimler açısından farklı yönü ve tartıştığı mezhepler açısından farklı yönü ele alınacaktır. Son olarak fıkıh usûlü-kelâm ilmi ilişkisine, fıkıh usûlü-mantık ilmi ilişkisine farklı yönü, fıkıh usûlü-cedel ilmi ilişkisine yaklaşımındaki farklı yönü ve incelediği usûl konuları açısından farklı yönü ele alınıp değerlendirilecektir. Mütetekellimîni eleştirmek bakımında Sem’ânî ve Şîrâzî’nin aynı çizgide durdukları görülmektedir. Fakat bu çizgi zamanla Cüveynî ve Gazzâlî çizgisinin ön plana çıkmasıyla zayıfladığı ve Şâfîîler arasında mütetekellimîn yaklaşımının hâkim olduğu söylenebilir.²²⁵

3.1. KitaplarınaBaşladığı Konu İtibariyle Farklı Yönü

Şîrâzî’nin eserleri çağdaşı Şâfîîlerin eserleriyle karşılaştırdığında farklılık ilk sayfalarda göze çarpmaktadır. Çünkü Şîrâzî, usûle dair ilk yazdığı *et-Tebsıra*’ya “*Mesâilü’l-emr*” diye başlık atıp emir konusuyla başlamaktadır. Bu husus mütetekellimîn usûlcülerin eserlerinde karşılaşılan bir durum değil, Hanefîlerin fıkıh usûlü eserlerinde görülen bir yöntemdir. Mantık ilmiyle veya kelâm ilmiyle bağlantılı konulara bu *et-Tebsıra*’da yer vermemiştir.²²⁶

Cüveynî, *el-Burhân*’a mukaddimeden sonra “*el-Kavlü fi’l-beyan*” başlığıyla beyan konusunu ele alarak başlamaktadır. Bu konuya başlamadan önce eserinin mukaddimesinde Matıkla ilgili açıklamalara yer vermektedir. Gazzâlî’nin de mukaddimeden sonra *hüküm*

²²⁵Bedir, “Kelam ve Fıkıhçı usul Geleneklerine ilişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar” *İslam Araştırma Dergisi* Cilt: 29, 2013, ss. 65-97. Sem’ânî, a.g.e., c. 1. ss. 17-19. Şîrâzî, *Tebsıra*, ss. 18-104. Gazzâlî, *Mustasfa*., c. 1. ss. 36-38. Cüveynî, *Burhan*, s. 8-39.

²²⁶ Şîrâzî, a.g.e., s. 18.

konusuyla eserine başladığı görülmektedir. İkisinin eserinde aynı olan husus ise mukaddimelerinde usûlî-fıkıh kavramını ve kendisiyle ilintili olan bazı nazarî kavramları tanımladıktan sonra usûl konularına başlamış olmalarıdır. Gazzâlî'nin Cüveynî'den farkı mantık konularını eserinin mukaddimesinde detaylı olarak ele almasıdır.²²⁷

Sem`ânî de *el-Kavati`u'l-edille* adlı eserine “emir” konusuyla başlamaktadır. Fakat Sem`ânî de eserinin mukaddimesinde usûl ve fıkıh terimlerini açıkladıktan sonra usûl ile ilintili olan mantık ve cedele dair kavramları ele alarak beyan etmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin çağdaşlarından metot olarak en çok ona benzeyeni Sem`ânî olsa da kitabının başında nazarî kavramları ele aldığı için ondan farklı bir yol takip ettiği görülmektedir. Böylece Şîrâzî'nin çağdaşlarından farklı olarak eserine başlaması fukaha metoduyla yazılan usûl eserlerini akla getirmektedir. Fakat konuya bakıldığında ise fukaha metoduyla benzerliğinin sadece başlıktan ibaret olduğu kanaatine varılabilmektedir.²²⁸

Şîrâzî'nin yazım metodunu ilk etapta görünürde fukaha metoduna bağlı yazılan eserlere benzemesi sebebi ile çağdaşı olan Haneî usûlcülerin eserleriyle karşılaştırmakta fayda vardır. Bu sebeple fukaha metoduyla eser yazan Şîrâzî'nin çağdaşı olan Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerine bakıldığında Pezdevî'nin lafızlar konusuyla kitabına başladığı, Serahsî'nin ise emir konusuyla eserine başladığı görülmektedir. Bu iki müellifin yaptığı, her bir kavramı veya konuyu tanımlayarak açıklamış olmalarıdır. Mesela Serahsî'nin eserine bakıldığında *emrin* tanımı ve kapsamı açıklayıcı bir üslupla öğrenilebilir ama Şîrâzî'nin eserinde böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü *et-Tebşıra* adlı eserde yoğun bir şekilde cedelci bir üslûbun hâkim olduğu görülmektedir.²²⁹

Dolayısıyla Şîrâzî bu eserine her ne kadar emir konusuyla başlamış olsa da fukaha metodundan üslubu yönüyle farklılık arz etmektedir. Eserin mukaddimesinde de belirtmiş olduğu üzere *et-Tebşıra* eserine bir nevi takviye olsun, bu eser daha iyi anlaşılsın diye yazdığı *el-Lüma`* adlı eserinde, cedelci üslûptan bir nebze olsun uzaklaşmış ve usûl konularını ele almaya gayret göstermiştir. Şîrâzî, bu eserine usûl terimi ve bununla ilgili kavramları açıklamakla başladığı için eserin iki metottan olan eserlere de benzerlik

²²⁷ Gazzâlî, a.g.e., c. 1. s. 36-38; Cüveynî, a.g.e., s. 8-39; Şîrâzî, a.g.e., ss. 18-104; Pezdevî, a.g.e., s. 89-108. Serahsî, a.g.e., ss. 9-10.

²²⁸ Sem`ânî, a.g.e., ss. 20-49; Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 36-38; Cüveynî, a.g.e., ss. 8-39; Şîrâzî, a.g.e., ss. 18-104; Pezdevî, a.g.e., ss. 89-108. Serahsî, a.g.e., s. 9-10.

²²⁹ Pezdevî, a.g.e., ss. 89-108; Serahsî, a.g.e., ss. 9,10; Şîrâzî, a.g.e., s. 18-104.

gösterdiği söylenebilir. *el-Lüma`* da yaptığı bu terimleri açıklamalarının da onun Sem`ânî ile benzerlik arz ettiğini gösterebilir.²³⁰

Şîrâzî'nin sadece kavramları tanımlamayla kifâyet etmesi ve nazârî açıklamalara yer vermemesi onun çağdaşı Şâfiî usûlcülerin metotlarından farklı bir metot takip ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte fıkıh meselelerine dair çokça örnek vermemesi de onun fukaha metodundan farklılığını belirtmektedir.²³¹

Şîrâzî'nin usûle dair diğer bir eseri *Şerhu'l-Lüma`* 'dır. Müellif bu eserinde de diğer eserinden farklı bir yol takip etmemiştir. Dolayısıyla Şîrâzî'yi, kitaplarının başlangıcı itibâriyle herhangi bir metoda bağlı görmektense onun kendisine has bir yazı metodunun olduğunu söylemek daha doğru olabilir.²³²

Şîrâzî'nin kitabına başladığı konu itibariye benzerlik gösterdiği söylenebilecek çağdaşları, Şâfiî olan Sem`ânî ve Hanefî usûlcüsü olan Serahsî'dir. Dolayısıyla sadece başlığa bakarak Şîrâzî'nin metodunu usûl yazımı bakımından Serahsî'ye veya fukaha metodundan herhangi bir fâkihin metoduna benzetilebilir. Çünkü başlık bakımından ve başladığı konu açısından eser fukaha metoduyla yazılan eserlere benzemektedir. Fakat sadece bunu göz önünde bulundurarak Şîrâzî'yi, fukaha metoduna bağlı görmek doğru bir sonuç olmamaktadır.²³³

Girişin veya başlıkların benzerliğinden dolayı Şîrâzî'nin fukaha metoduyla bir benzerliği bulunsa da içerik olarak aralarında büyük farklılıkların olduğuna şahit olmaktadır. Bağlı olduğu mezhebi göz önüne alarak fukaha veya mütekellimîn metoduna bağlı gördüğümüz takdirde de onun eserlerinin ilkesel ve metotsal olarak bu metotlarla yazılan diğer eserlerden farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî ve Sem`ânî gibi iki temel metoda da ait olanlar arasında zikredilmeyen çağdaşları, herhangi bir metot ve mesleğe ait görmektense ayrı bir kategoride değerlendirmek en doğrusu olacaktır. Böylece bağlı olduğu mezhep ve eserini te'lif ederken takip ettiği metottan yola çıkılarak yapılacak değerlendirmeler neticesinde hangi ekol ve mesleğe ait olduğu tartışmaya açık olan âlimler daha doğru bir şekilde değerlendirilme ve anlaşılma imkânına da kavuşmuş olacaktır. Tabii ki bunları anlatırken bu fâkihlerin, usûl yazımında kabul görülen metotlara alternatif bir

²³⁰ Şîrâzî, *Tebsıra*, a.g.e., ss. 18-104.

²³¹ Şîrâzî, *Tebsıra*, ss. 18-104; *Şerhu'l-Luma*, a.g.e., ss. 145-166.

²³² Şîrâzî, *Tebsıra*, ss. 18-104; *Şerhu'l-Luma*, a.g.e., ss. 145-166.

²³³ Serahsî, a.g.e., s. 9,10. Şîrâzî, *Tebsıra*, a.g.e., s. 18-104. Kâdî Ebû Ye'lâ el-Ferrâ, a.g.e., s. 18-144. Sem`ânî, a.g.e., c. 1. s. 17-19

metotla eser yazdıklarını söyleme gayretinde değiliz. Sadece kabul gören iki metodun özelliklerinden farklı olarak eser te'lif eden Şîrâzî ve çağdaşlarını doğru anlama gayreti içerisindeyiz.

3.2. Kitaplarını Bölümlendirmesindeki Farklı Yönü

Bu konuya, başta Şîrâzî'nin Şâfiî çağdaşları olmak üzere kendisiyle muasır olan usûlcülerin fıkıh usûlü konularının tasnifini vererek başlamak faydalı olacaktır. Böylece her bir müellifin eserlerindeki ana başlıkların neler olduğu daha iyi anlaşılmış olur.

Şîrâzî'nin çağdaşı olan Cüveynî'nin *el-Burhan* adlı eserinin ana başlıklarının genel şeması; beyân, icmâ, kıyas, istidlâl ve tercih konularıdır. Cüveynî'nin talebesi ve kısmen muasırı olan Gazzâlî'nin *el-Mustasfa* adlı eseri ise hüküm, hükümlerin delilleri, delillerden hüküm çıkarma ve müctehid konularından oluşmaktadır²³⁴

Şîrâzî'nin *et-Tebşıra* adlı eserinin ana konuları: Emir, umum, istisna, mücmel-mutlak, mutlak-mukayyed, delilü'l-hitap, ef'al/filler, nesih, haber, icmâ, kıyas, içtihad ve bazı farklı meseleler gibi başlıklardan oluşmaktadır. Sem'ânî'nin konu tasnifi Şîrâzî'nin konu tasnifiyle paralel bir durumdadır. Yani konuların başlıkları ve sıralaması yaklaşık olarak aynıdır. Sadece farklı olan durum Sem'ânî'nin müfti ve mustefti konularını ayrı bir başlık altında ele almasıdır.²³⁵

Şîrâzî'nin usûle dair yazdığı *el-Lüma'* ve *şerhu'l-Lüma'* adlı eserleri de içerdikleri ana konular bakımından yaklaşık olarak *et-Tebşıra* eseriyle paraleldir. Ancak *et-Tebşıra*'da olmayan bazı konuların bu iki eserde anlatıldığı dikkat çekmektedir. Bunlar girişte ilim, fıkıh ve fıkıh usûlü kavramı ile bununla bağlantılı kavramların tanımı ve kelâmın kısımları gibi konulardır.²³⁶

Görüldüğü gibi kitapların ana bölümleri itibâriyle Şîrâzî ile çağdaşlarının eserlerini karşılaştırıldığında Şîrâzî'nin *el-Lüma'* ve *Şerhu'l-Lüma'* eserlerinde fukaha metoduyla yazılan eserleri kısmen anımsattığı *et-Tebşıra* eseriyle de Şîrâzî'nin kullandığı ana başlıklar kendisiyle muasır müelliflerinin eserlerinde var olan ana başlıkların birbirinden çok farklı olduğu görülmektedir.

Şîrâzî'nin çağdaşı olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde dikkat çeken farklılık, iki müellifin de ana başlıklarının genel ve kapsayıcı olmalarıdır. Şîrâzî ve Sem'ânî'nin ana

²³⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, c. 1,2; Cüveynî, *Burhan*, c.1,2.

²³⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, c. 2. S. 353.

²³⁶ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-104.

başlıkları daha özel ve Cüveynî ile Gazzâlî'nin ana başlıklarına göre temel meselelerin kapsamında olan konulardır. Şîrâzî'nin eserlerinde işlediği özellikle ilk konular, diğer eserlerde ana başlığın alt konuları olarak geçmektedir.²³⁷

Şîrâzî'nin *et-Tebşıra* eserinde geçen ana bölümlerin son dördü hariç diğer bütün ana başlıklar, *el-Burhan* adlı eserde birer alt başlıktır. Cüveynî'nin eserindeki ilk ana bölüm olan 'beyân' konusu Şîrâzî'nin ana başlıklarının yarısından fazlasını kapsamaktadır. Hatta bazı konuları alt başlığın da içerdiği birer konu olarak görmekteyiz. Mesela *et-Tebşıra*'da ana bölüm olarak geçen 'mutlak ve mukayyed' konusu, *Burhan*'da 'emir' alt başlığının tâli bir konusudur. Bu durum Gazzâlî'nin eserinde de görülmektedir. İkisinin eserlerini Şîrâzî'nin eserleriyle karşılaştırarak usûl meselelerinin kapsam ve bağlılığıyla ilgili örnekleri çoğaltabiliriz. Nihayetinde Şîrâzî'nin bu iki çağdaşı Cüveynî ve Gazzâlî'yle bu hususta çok farklı olduğu açıkça görülmektedir.²³⁸

Şîrâzî ile çağdaşları arasında dikkat çeken farklılıklar olduğu gibi ittifak ettikleri hususlar da dikkat çekmektedir. Bu konuda ittifak ettikleri mevzu Cüveynî ile eserlerindeki son ana başlıkların aynı olmasıdır. Tabîî tam olarak mutabık olmadıkları da görülmektedir.²³⁹

Eserlerin ana bölümlerini göz önünde bulundurarak usûlcülerin geneli arasında konumuzun da dışına çıkmadan sadece Şîrâzî ile benzerlik taşımaları açısından ele alıp değerlendirmemizde fayda vardır. Eserleri iki temel metot arasında sayılmayan, aynı durumla karşı karşıya olan Şîrâzî'nin kısmen çağdaşı ve bu konuda onunla aynı metodu takip eden, Hanbelî fâkihi Kâdî Ebu Ye'lâ el-Ferra ve Sem'ânî olduğu söylenebilir. Bu iki usûlcünün ana başlıkların sıralanmasında Şîrâzî ile tam anlamıyla uyumlu olmasa da konuların genel ve kapsayıcı olmamaları hususunda onunla aynı olduğu görülmektedir.²⁴⁰

Şîrâzî'nin *et-Tebşıra*, Sem'ânî'nin *Kevatiu'l-edille* ve el-Ferra'nın *el-Udde* adlı eserlerinin bir diğer ortak noktaları da ilk ana başlıklarının 'Emir' meselesi olmasıdır. Bu üç usûlcünün yakın dönemde yaşamış olmaları ve yaşadıkları yerin aynı olmasından dolayı birbirlerinden etkilenmiş olabilecekleri düşünülebilir. Bunların benzer yanları, usûl

²³⁷ Gazzâlî, a.g.e., s. 257; Cüveynî, a.g.e., c.1s. 61-25.

²³⁸ Gazzâlî, a.g.e., ss. 257; Cüveynî, a.g.e., c. 1. s. 61-25.

²³⁹ Gazzâlî, c. 2. ss.3-257; Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 349-530.

²⁴⁰ Şîrâzî, a.g.e., ss. 18-104. el-Ferrâ, a.g.e., s. 18-144. Sem'ânî, a.g.e., c. 1. s. 17-19.

yazımında metotlarının aynı olmasının yanı sıra âlimlerce bu fâkihlerin ne mütekellimîn ne de fukaha metotları arasında zikredilmemeleridir.²⁴¹

Kitapların ana bölümlerine dikkat ederek Şîrâzî'yi mütekellimîn metoduna yakın görmediğimiz gibi fukaha metoduyla yazılan eserlerle karşılaştırdığımızda da onun eserlerinin bu yöntemle yazılan eserlerle bir benzerliğinin olmadığı ortadadır. Şöyle ki Hanefî fâkihlerinden ve fukaha metoduyla eser te'lif eden çağdaşı âlimlerden Serahsî ve Pezdevî'nin eserleriyle karşılaştırdığımızda, Pezdevî ile görünüm veya içerik bakımından bir benzerliğinin olmadığı açıkça görülmektedir. Serahsî ile yukarıda belirttiğimiz gibi başlangıç konusuyla aynı olmasından başka uyumlu oldukları bir husus görülmemektedir.²⁴²

Konularının başlığı veya içeriği hususunda aynı olması eserlerin metotlarının aynı olduğunu göstermez. Çünkü metot, konuların ele alınış tarzını göstermektedir. Dolayısıyla Şîrâzî'yi bu hususta fukaha metoduna bağlı görmek düşüncesi isabetli görülmemektedir. Zaten bağlı görende olmamıştır sadece ilk etapta bakıldığında benzerlikten dolayı bağlı görülebilmektedir. Burada fukaha metoduna ait eserlerle karşılaştırmadaki maksatta Şîrâzî'nin eserlerinin fukaha metoduna bağlı eserlere benzer olması zannından dolayıdır.

3.3. Kullandığı Kavram ve Terimler Açısından Farklı Yönü

Şîrâzî ile çağdaşları arasındaki fark usûl konularının ele alınış tarzında görülmektedir. Gerek Şîrâzî'nin gerekse çağdaşları olan diğer Şafîî âlimlerin konuları ele alırken veya bir meseleyi izah ederlerken kullandıkları kavram ve terimlerin farklı olduğu görülmektedir. Bu konuyu ana başlıklarda kullanılan kavramlar ve konuların işlenişinde kullanılan kavramlar olarak ikiye ayırabiliriz.

3.3.1. Ana Başlıklarda Kullandığı Kavramlar Bakımından Farklı Yönü

Şîrâzî ve çağdaşı fâkihlerin ana başlıklarda kullandıkları kavramlar incelendiğinde bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Şîrâzî'nin *et-Tebşıra*'da usûl konularını ele alırken eserinde tasnif ettiği ana bölümlerde mesail (مسائل) terimini kullandığı, alt başlıklarda ise mesâil kelimesinin müfredi olan mesele (مسألة) terimini kullandığı görülür. *el-Lüma`* ve *Şerhü'l-Lüma`* adlı eserlerinde ise bu terimi kullanmadığına şahit olmaktadır. Bu terim yerine bâb (باب) kelimesini kullanmaktadır. Ayrıca bu iki eserinde her bölümün

²⁴¹ Serahsî, a.g.e., s. 9,10., Şîrâzî, 1983, a.g.e., s. 18-104. el-Ferrâ, a.g.e., s. 18-144. Sem'ânî, a.g.e., c. 1. s. 17-19

²⁴² Pezdevî, a.g.e., ss. 90-820. Serahsî, a.g.e., c.1. s. 11-380, c. 2 s. 3-352. Şîrâzî, 1983, a.g.e., s. 18-534.

başlangıcında kullanılan bâb (باب) terimiyle beraber el-Kelâm (الكلام) veya el-Kavl (القول) kelimelerini kullanmaktadır. Örneğin, “القول في الحقيقة والمجاز” ve “الكلام في الأمر والنهي” gibi ana başlıkların kullanıldığı görülmektedir. Eserlerinde kullandığı bu terimlerin farklı olmasını da *el-Lüma`* ve şerhinde mantık ilmine dair kavramları açıklamasından kaynaklanıyor diye düşünülebilir. Çünkü *Tebsıra*'da buna hiç yer vermemesi başlıklarda kullanılan terimlere de yansımıştır.²⁴³

Şirâzî'nin çağdaşlarına bakıldığında Cüveynî'nin el-Kavlü fî'l-Beyân (القول في البيان) başlığıyla başladığı görülmektedir. Burada farklı olan terim beyân konusudur. Çünkü Şirâzî eserlerinde böyle bir kavram ve konuyu ele almamaktadır. Fakat *et-Tebsıra* değil de diğer iki eseriyle benzer olan husus “القول” kelimesidir. Cüveynî ana konuları Şirâzî'nin kullandığı “مسائل” ya da “باب” terimlerinin yerine “الكتاب” terimi kullanmaktadır. Ana bölümlerin alt başlıklarında ise باب terimini, bununda alt başlığı olan konunun başlığında “فصل” devamında gelen meselelerde ise “القول” kelimesini kullanmaktadır. Bundan sonra da sık olmasa bile “مسألة” terimini kullandığı da görülmektedir. Bu durumun standart olarak devam ettiği söylenemez. *el-Burhan*'ın ikinci cildinde el-fen(الفن) teriminin de kullanıldığına rastlanmaktadır. Fakat kavramların genel olarak yukarıda sıralandığı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda yine Sem`ânî Şirâzî'yle aynı çizgidedir.²⁴⁴

Gazzâlî'nin konuları tasnif ederken ana bölümlerde ve başlıklarda kullandığı terimlere değinecek olursak onun da diğer fâkihler gibi çağdaşlarıyla benzer yanları olduğu gibi kendisine has olan durumları da mevcuttur. Meselâ ana bölümleri el-kutup/ القطب terimiyle belirtmesi Gazzâlî'ye has bir durumdur. Başlıklarda kullanılan diğer kavramlar ise fâkihlerin kullandığı standart kavramlardır. Şirâzî ile karşılaştırma hususu söz konusu olduğundan onun ne tür kavramları nasıl bir sıralamayla başlıklarda kullandığını bilmemiz gerekir.²⁴⁵

Gazzâlî'nin başlıklarında kullandığı kelime ve terimlere genel olarak baktığımızda, bazı bölümlerde el-Kutup(القطب) teriminden sonra fenn(الفن) teriminin ondan sonra da fasl(فصل)kelimesini kullandığı görülmektedir. Başka bölümlerde ise kutuptan sonra nazar(النظر) terimi kullandığı bununla beraber kitap(الكتاب) terimini, sonra bâb(باب) ve kısım(القسم) kelimeleri kullandığı görülmektedir.²⁴⁶

²⁴³ Şirâzî, *Tebsıra*, ss. 18-22; *Şerhu'l-Luma*, ss. 28-65.

²⁴⁴ Şirâzî, *Tebsıra*, ss. 18-22; *Şerhu'l-Luma*, ss. 28-65; Cüveynî, a.g.e., c. 1. ss. 8- 280. C. 2. ss. 3- 259.

²⁴⁵ Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 5-536, c. 2. ss. 5-582.

²⁴⁶ Cüveynî, a.g.e., c. 1. ss. 5-536, c. 2. ss. 5-582.

Başlıklarda kullanılan bu terimler temel bölümlerin başlığı hariç diğer alt bölümlerin sıralanmasında bir bölümde önce kullanılan terimin diğer bölümde sonra kullanıldığı görülmektedir. Yani “el-fen” terimi birinci ana bölümde “el-fasl” teriminden önce kullanılmışken ikinci ana bölümde bunun tersi söz konusu olabilmektedir. Fakat her durumda bu terimlerin sistematik bir biçimde sıralandığı görülmektedir. Bunların dışında herhangi bir fıkıh usûlü konusunun rükünlerinin mevzubahis olduğu yerlerde kullanılan terimlerin yanı sıra rükün kavramı da başlıklarda kullanılmaktadır. Örneğin kıyas ve içtihat konularının rükünleri açıklarken rükün (الركن) teriminin kullanıldığı görülmektedir.²⁴⁷

Şîrâzî ve çağdaşlarının başlıklarda kullandıkları kavramlara genel olarak bakıldığında Şîrâzî’nin *Tebşıra*’da soyut kavramlardan uzak durduğu görülmektedir. *el-Lüma`* ve *Şerhu’l-Lüma`* eserlerinde bu hususun biraz esnetilmiş olduğuna şahit olunur. Sem’ânî’nin eserinde de *el-Lüma`*’da ki esneklik gözlemlenebilmektedir. Fakat Gazzâlî ve Cüveynî’de soyut kavramların çokça kullanıldığı başlıklarında daha açıkça görülmektedir.²⁴⁸

Şîrâzî, kullandığı terimler açısından çağdaşlarından farklı olduğundan onun eserlerinin bu konu bazında fukaha metoduyla yazılan eserlere benzeyip benzemediğini değerlendirmek için bu eserleri Hanefî çağdaşlarının eserleriyle karşılaştırmak gerekmektedir. Dolayısıyla fukaha metoduna mensup olan Pezdevî ve Serahsî’nin bölüm ve başlıklarında kullandığı terimlere bakıldığında, Pezdevî’nin genel olarak “bâb” terimini kullandığı görülmektedir. Bunun yanı sıra “el-kısım” ve “el-fasl” kelimelerini de kullandığı olmuştur. Serahsî’nin ise ana başlıklarda “bâb” terimini alt başlıklarda ise “el-fasl” terimini kullandığı görülmektedir. Soyut kavramları kullanmış olsalar da Şîrâzî ile aynı çizgide oldukları söylenemez.²⁴⁹

Eserleri fukaha veya mütekellimîn metotları arasında zikredilmeyen Şîrâzî’nin çağdaşlarının kitaplarına baktığımızda Sem’ânî’nin eserinde Şîrâzî ile benzer tarafların olduğu görülmektedir. Ana bölümlerin “bâb” terimi ile buna bağlı başlıkların da “el-fasl” terimiyle belirtilmesi klasikleşmiş bir durum olarak kabul edilebilir. Fakat Sem’ânî’nin eserinde dikkat çeken durum “el-fasl” teriminden sonra başlıklarda “mesele” teriminin sıkça kullanılmasıdır. Mesele, terimi Cüveynî’nin eserinde de sıkça geçmektedir.

²⁴⁷ Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 5-536, c. 2. S. 5-582.

²⁴⁸ Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 5-536, c. 2. ss. 5-582; Şîrâzî, *Tebşıra*, a.g.e., ss. 18-22; *Şerhu’l-Lüma*, ss. 28-65; Cüveynî, a.g.e., c. 1. ss. 8-280. C. 2. S. 3-259; Sem’ânî, a.g.e., c. 1. ss. 18-487, c.2. ss. 3-373.

²⁴⁹ Pezdevî, a.g.e., ss. 90-820. Serahsî, a.g.e., c.1. ss. 11-380, c. 2.ss. 3-352.

Aralarındaki fark Şirâzî'nin ana başlıklarını direkt (مسألة) mesele terimiyle başlatıyorken Sem'ânî'nin bu terimi alt başlıklarda kullanıyor olmasıdır. Cüveynî ise bu terimi alt başlıklarında, tali konusu olan hususlarda kullanmaktadır.²⁵⁰

Şirâzî'nin *et-Tebsıra* eserindeki başlıklarına baktığımızda onun çağdaşlarından farklı olduğunu ve yapmak istediğiyle çağdaşlarının yaptıklarının aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü çağdaşlarının kendisinden farklı bir sistem dâhilinde bir metoda bağlı olarak eser te'lif ettikleri görülmektedir. O ise ana başlıklarına 'mesele' diye başlık atarak amacının mütekellimîn metoduna göre sistematik bir şekilde eser yazmak yerine var olan problemlerle ilgilenmek ve konuları kendisine göre bir sistematiğe ele almak olduğunu gösterir. Çağdaşı Cüveynî'nin eserinde mütekellimîn sistematiğinin dışına çıkmadığı görülmektedir. Gazzâlî ise mütekellimîn metoduyla eser yazarları kelama fazla yer verdiklerinden dolayı tenkit etse de bu metodun sistematiğini kabul ettiğini ifade etmektedir. Şirâzî'nin *el-Lüma`* adlı eserinde *et-Tebsıra*'da uyguladığı metodun dışına çıkması da, daha önce de belirttiğimiz gibi, kendisinin *el-Luma`* adlı eserin mukaddimesindeki ifadeleri ile bu eserini *et-Tebsıra*'daki hilaf anlaşılın diye kaleme aldığını belirtir. Yani *et-Tebsıra*'da anlattığı konuları izâha kavuşturmak için diğer usûl eserlerini kaleme almaktadır. Zaten *et-Tebsıra*'da mesele terimini kullanması da manidardır. Çünkü mesele "cüzîyyâtın kendisine tatbik edildiği külli bir kâziye"²⁵¹ olarak tanımlanmaktadır. Müellifin yaptığı şey "mesele" diye başlık atıp o başlık altında usul konularını hilaf ve cedelci bir üslupla anlatmaktır. Kısacası bu eserde, usûlü anlatmaktaki gayretinin problem endeksli olduğu ve bunları eserde tartıştığı söylenebilir.²⁵²

3.3.2. Konuları Ele Alırken Kullandığı İfadeler ve Terimler Bakımından Farklı Yönü

Şirâzî ve çağdaşlarının eserlerinde konuların ele alınışında kullanılan ifade ve terim farklılığını göstermesi için, ilk ele aldığı emir (الأمر) konusunu örnek olarak incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Şirâzî eserlerinde usûl konularını anlatırken kısa bir tanımdan sonra konuyu bir tartışma metodu ya da bir münazara çerçevesinde açıklamaktadır. Bu üslup dâhilinde kullandığı kavramlar; ²⁵³ قالوا، الجوب، احتجوا، قلنا، أيضاً، فإن قيل gibi ifadelerdir. Bu ifadelerin yanı sıra açıklamalarını sürekli لأن kelimesiyle

²⁵⁰ el-Ferrâ, a.g.e., c. 1. ss. 21-461, c. 2. ss. 3-458; Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 18-487, c.2. ss. 3-373.

²⁵¹ Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 366.

²⁵² Şirâzî, *Tebsıra*, s. s. 18-22; *Luma`* 2016, s. 11; *Şerhu'l-Luma`*, s. 28-65.

²⁵³ Şirâzî, *Tebsıra*, a.g.e., ss. 18-22.

gerekelendirmektedir. Bu ifadeler *et-Tebşıra* eserinde yoğun bir şekilde geçmekle birlikte Şîrâzî'nin diğer iki eserinde bunlar pek görülmemektedir. Bu durumun kitaplardaki üslup farklılığından kaynaklanmasının yanı sıra bu iki eserinde ele aldığı konuları izaha kavuşturmadan da kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla *el-Lüma`* ve şerhinde Şîrâzî'nin yaptığı şey, konuyu etraflıca açıklığa kavuşturmadır. *et-Tebşıra'da* ise böyle bir gayretinin olmadığı söylenebilir.²⁵⁴

Cüveynî'nin *el-Burhan*'ında Şîrâzî'nin çokça kullandığı terimlere pek yer vermediği görülmektedir. Yani قیلاوقلنا gibi ifadeleri kullanmakla birlikte bu ifadeleri konunun merkezine almadığını ve bütün mevzu'u, bu terimler etrafında izâh etme amacını taşımadığı söylenebilir. Eserde cedelci bir üslûp bulunmakla birlikte bu üslûbun eserin geneline şâmil olmadığı görülmektedir.²⁵⁵

Cüveyî, “emir” terimini tanımlarken Şîrâzî'den farklı olarak “iktiza” kavramı kullanmaktadır. Ayrıca tanımda kelâm ilkelerine riayet etme gayretinin olduğunu ya da konuya bu zâviyeden yaklaşıldığını söylenebilir. Çünkü Cüveynî konuyu tanımlayıp açıklarken “*Kelâm-i Nefsi*” diye bir kayıt düşmektedir. Bununla birlikte kelâmın zâtı, nefsi ve cinsi gibi terimler nazarî ve soyut kavramlardır. Konunun sınır ve tanımı için had/حد veya تحديد terimini kullandığını bununla da kelâmî ilkelerle beraber mantık ilkelerini ve terimlerini de kullandığını söyleyebiliriz. Bu da bizi Cüveynî'nin konuları nazarî ve soyut ilkelerle işlediği sonucuna götürmektedir.²⁵⁶

Cüveynî'nin talebesi olan İmam Gazzâlî'nin eserinde aynı konuya baktığımızda, meseleyi ele alış tarzının Cüveynî'yi takip ettiği ve bu yolu daha sistematik hale getirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca mantık terimlerinin Gazzâlî'nin eserinde daha iyi oturmuş olduğu gözlemlenebilir. Dolayısıyla Şîrâzî ve Cüveynî'den sonra gelen Gazzâlî'nin, hocasının takipçisi olduğunu ifade edebiliriz. Üç müellifin ortak noktası ise Şafîî mezhebine mensup olmalarıdır. Şimdi usûlî'l-fıkıh yazımında Şîrâzî'nin çağdaşlarıyla mezhebe bağlılık açısından farklılıklarını ele alacağız.

3.4. Mezhebe Bağlılık Açısından Farklı Yönü

Şîrâzî'nin fıkıh usûlü yazımında çağdaşı Şafîî usûlcüler ile mezhebe bağlılık açısından farklı yönünün olup olmadığını ele almadan önce bir hususa işaret etmek faydalı

²⁵⁴ Şîrâzî, 1983, a.g.e., s. 18-22. 2016, a.g.e., s. 11. 1987a, a.g.e., s. 28-65

²⁵⁵ Şîrâzî, 1983, a.g.e., ss. 18-22. 2016, a.g.e., s. 11-38. 1987a, A.g.e., ss. 28-65.

²⁵⁶ A.g.e., s. 61-95.

olacaktır: Modern dönemde usul yazan bazı âlimler, mütekellimîn metoduyla eser yazan fâkihlerin, herhangi bir mezhebe bağlı olma endişesi taşımadıkları ileri sürmüşlerdir.²⁵⁷

Şîrâzî'nin Şafii çağdaşları olan Cüveynî ve Gazzâlî de mütekellimîn metodunun baş müelliflerinden sayılmaktadırlar. Şîrâzî'nin ise aynı mezhebe mensup olmakla birlikte eserlerini yazım bakımından onlarla aynı metotla hareket etmediği bilinmektedir. Onun için normal şartlarda Şîrâzî'nin Şâfiî mezhebine daha çok bağlı görüldüğü intibai oluşabilir. Fakat o dönemde hiçbir fâkih veya âlimin, mezhepten tamamen bağımsız hareket etmediği de bilinmektedir. Zaten Şîrâzî ve çağdaşlarının kendilerini Şâfiî mezhebine bağlı olarak gördükleri açıktır. Mezhep imamlarına muhâlif bir tavır içerisinde olmamışlar ama ondan farklı bazı görüşler ileri sürmüşler de olabilirler. Bu durum onların mezhebin dışına çıktığı anlamına gelmemektedir. Hepsi her ne kadar bir mezhep müntesibi olsa da mutlak müçtehit konumunda oldukları için aykırı bir görüş beyân etmeleri çok normaldir. Fakat tez sınırlarını aşmamak için bu hususun ayrıntılarına girilmeyecektir. Bu çalışmada sadece Şîrâzî ve çağdaşlarının fıkıh usûlünü veya başka bir ilmî mesaide farklı metot takip edip etmedikleri, mezhebe bağlılıklarına ve bu çerçevede aralarında oluşan farklılık incelenmeye çalışılacaktır.²⁵⁸

Bundan dolayı meydana gelen ihtilafın mezhep bağlılığında farklılık boyutunun olmadığını ifade etmek gerekir. Ana eksen olarak Şîrâzî ve çağdaşları Şâfiî mezhebine mensupturlar. Fakat usûl yazımında hangisinin mezhep imamının metodunu takip ettiğini öğrenmiş olacağız. Şîrâzî ve çağdaşlarının mezhepten ayrıldıkları hususlar varsa bunun amelî mi yoksa itikadî mi olduğuna değineceğiz. Ayrıca Şîrâzî ve çağdaşlarının eserlerine bakarak mezhebe bağlı olup olmadıklarını ya da mensup oldukları mezhepten ayrılıp ayrılmadıklarını nasıl anlamamız gerektiğini tespit etmeye gayret göstereceğiz.

Şîrâzî'nin, eserlerinde kullandığı kavramlardan yola çıkılarak mezhebe ne denli bağlı olduğu görülebilir. Dolayısıyla yukarıda değindiğimiz kavramlar doğrultusunda bu konu izâh edilebilir. Şîrâzî bir konuyu yahut kavramı tanımlarken الجواب قلنا لنا terimlerini sıklıkla kullanmaktadır. Ele aldığı bu lafızlar muhataplarına reddiyede bulunduğunu göstermektedir. Bununla beraber bağlı olduğu bir grubun veya mezhebin olduğunu da göstermektedir. Buradaki amaç Şîrâzî'nin mezhebini belirlemek değildir. Şîrâzî'nin Şafii

²⁵⁷Cüveynî, a.g.e., ss. 61-95. Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-22; *Luma`*, ss. 11-38; *Şerhu'l-Luma`*, ss. 28-65; Gazzâlî, a.g.e., c.2.ss. 78-102.

²⁵⁸Cüveynî, a.g.e., ss. 61-95. Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-22; *Luma`*, ss. 11-38; *Şerhu'l-Luma`*, ss. 28-65; Gazzâlî, a.g.e., c.2.ss. 78-102.

olduğu zaten bilinmektedir. Bu çalışmada sadece bağlı olduğu mezhebe muhâlif davranıp davranmadığını tespit etmeye çalışılacaktır.

Şîrâzî bu kavramlarla, biz diye kast ettiği Şâfiî mezhebine mensup kişilerdendir. Bu durum Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde de benzer kavramlarla görülmektedir. O halde Şîrâzî ve çağdaşları olan Şafiiler amelî mezhep açısından ittifak halindedirler. Şîrâzî'nin, dolayısıyla *لنا، الجواب، عندنا* ifadeleriyle Şâfiî mezhebine bağlı fâkihleri kastettiği açıktır. Bu da usûl açısından ve amelî olarak Şâfiî mezhebine bağlı olduklarını göstermektedir.²⁵⁹

İtikâdî mezhepler açısından ise Şîrâzî'nin kelâma mesafeli olduğunu ve bu ilimle inanç düzeyinin ötesinde ilgilenmediğini daha önce belirtmiştik. Bu da onun çağdaşlarından farklı olarak kendisini itikadî bir mezhebe bağlı görmediğini göstermektedir. Çünkü çağdaşları Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde anlaşıldığı üzere ikisi de itikadî olarak Eş'arî mezhebine bağlıdır. Fakat Eş'arî mezhebine bağlı olma, Şîrâzî ve Sem'ânî için söz konusu olmadığını görmekteyiz. Ama Ehl-i Sünnette bağlı fakihler olduğu da eserlerinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şîrâzî'nin kullandığı kavramlar ameli mezhebi ifade etmektedir.²⁶⁰ Cüveynî eserinde kullandığı aynı kavramlar ise hem itikadî hem de ameli mezhebi kapsadığı söylenebilir. Şîrâzî ve Cüveynî'nin itikadî olarak bağlı oldukları mezhep, karşı duruşları ve atıfta bulundukları âlimler açısından birbirlerinden ayrıldıklarına şahit olmaktayız.²⁶¹ Gazzâlî'nin de bu hususta Cüveynî'nin çizgisinde olduğunu ifade edilebilir.²⁶² Şimdi atıfta bulundukları âlimleri ele alıp değerlendirdikten sonra tartışılan mezhepler açısından farklılıklar ele alınacaktır.

3.5. Atıf Yaptığı Âlimler Açısından Farklı Yönü

Atıfta bulundukları âlimleri incelemeyi önce Şâfiî mezhebinin kendi içerisinde ikiye ayrıldığını, Cüveynî ve Şîrâzî'nin birbirlerinden farklı olarak bu yollardan birine mensup olduğunu belirtmek konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Şâfiî mezhebi içinde Irak Şâfiîleri tarikı ve Horasan Şâfiîleri tarikı olmak üzere iki yol bulunmaktadır. Cüveynî, Horasan tarikine mensupken; Şîrâzî, Irak tarikine mensuptur. İkisinin hoca silsilesinin birleştiği fâkih, Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) olduğu bilinmektedir.²⁶³

²⁵⁹Cüveynî, a.g.e., ss. 61-95. Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-22; *Luma`*, ss. 11-38; *Şerhu'l-Luma`*, ss. 28-65; Gazzâlî, a.g.e., c.2.ss. 78-102

²⁶⁰ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-22; *Luma`*, ss. 11-38; *Şerhu'l-Luma`*, ss. 28-65.

²⁶¹ Cüveynî, a.g.e., ss. 61-95. Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-22; *Luma`*, ss. 11-38; *Şerhu'l-Luma`*, ss. 28-65.

²⁶² Gazzâlî, a.g.e., c.2.ss. 78-102

²⁶³ Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247.

Mezhebin teşekkülü İbn Süreyc (ö. 306/918) ile tamamlandıktan sonra Mervezî ile gelişim aşamasına geçmiştir. Mervezî'den sonra talebelerinin farklı yerlere dağılmasıyla mezhep Irâkiyyun ve Horasaniyyun diye iki ayrı gelişme yoluna ayrılmıştır. Mervezî'nin derslerine katılıp fâkih ve imam düzeyinde olan başlıca talebeleri, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), İbn Ebu Hureyre (ö. 345/956), Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/973), Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî ve Ebû'l-Kasım ed-Dârekî'dir.²⁶⁴

Irak yolunun imamı Ebu Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016)'dir. Mervezî'nin talebesi Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî'den fıkıh tahsil etmiştir. Ondan fıkıh tahsil eden Ebû't-Tayyib e't-Taberî (ö. 450/1058) de Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin en önemli hocasıdır. Bu çizginin fıkıh birikiminin Şirâzî'nin eserleriyle sonraki kuşaklara aktarıldığı söylenebilir.²⁶⁵

Horasan yolunun imamı ise Kaffâl el-Mervezî es-Sağır diye bilinen Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026)'dir. Mervezî'nin talebesi Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'den ders aldığı bilinmektedir. Kaffâl el-Mervezî e's-Sağır birçok talebe yetiştirmiştir. Talebelerinden biri Cüveynî'nin babası olan Rüknu'l-islâm el-Cüveynî (ö. 438/1047)'dir.²⁶⁶

Şâfiî mezhebi içerisinde var olan bu iki tarik, asıl unsur itibariyle aynı olmakla birlikte Irak ve Horasan fıkıh birikiminin mezhep aktarımında zamanla bir takım farklılıklar meydana getirmiş olmasından zamanla iki ayrı gelişim yolu izlemiştir. Bu ayrışma Mervezî'nin farklı yerlere dağılan talebelerinin fıkıh mesâiliyle başlamış olup ortaya çıkan bu iki tarik İmam Nevevî (ö. 676/1277) döneminde birleştirilmiştir.²⁶⁷

Şirâzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde atıfta bulundukları âlimlerin, Şâfiî mezhebi içerisinde oluşan Irâkiyyun ve Horasaniyyun tariklerine mensup âlimler olduğu görülmektedir. Şirâzî ve Cüveynî'nin ekseriyetle bağlı oldukları tariklere mensup âlimlere atıfta bulundukları görülmektedir.²⁶⁸

Mervezî iki tarikin ortak hocası olduğundan Şirâzî ve çağdaşlarının ortak atıfta bulundukları âlimlerden biridir. Fakat Mervezî'nin talebelerine karşı atıf hususunda ayrıldığı görülmektedir. Mesela bağlı oldukları tariklerin mensuplarına atıfta

²⁶⁴Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247.

²⁶⁵Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247.

²⁶⁶Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247.

²⁶⁷Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247.

²⁶⁸Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şirâzî, 1983, a.g.e., s. 18-532. 2016, a.g.e., s. 11-147.1987a, a.g.e., s. 28-1233.

bulunmalarının yanı sıra Şîrâzî'nin, Mervezî'nin talebelerinden atıfta bulunduğu İbn Ebû Hureyre, Ebu Hamid el-Mervezî ve ed-Dârekî'dir.²⁶⁹

Dârekî'nin de Irak yolunun imamı olan Ebu Hamid el-İsferayânî'nin hocası olduğuna değinmiştik. Dikkat çeken husus, Şîrâzî'nin, bunlara atıfta bulunurken Mervezî'nin baş talebelerinden olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ariye hiç atıfta bulunmaması ve eserlerinde ona sürekli reddiyede bulunmasıdır.²⁷⁰ Dolayısıyla bu husus Şîrâzî'nin çağdaşı olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde karşılaşılan bir durum değildir. Yani eserlerinde İmam Eş'ariye karşı çıktıkları görülmez. Bu da Cüveynî ve Gazzâlî'nin Şîrâzî gibi kelâm ilmine karşı mesafeli olmamalarından kaynaklanır. Çünkü ikisi Şafii fâkihi ve usulcülerinin olmanın yanı sıra Eş'ari kelâmcıları olarak da bilinmektedir. Kelâma dair eserlerinin olduğu da mâlumdur. Bu durum bağlı oldukları mezhepler açısından da değerlendirilebilir.²⁷¹

Ayrıca Şîrâzî, eserlerinde Horasan tarikine mensup olan Kaffâl ve başkalarına da atıfta bulunmaktadır. Nihayetinde Irak tarikine mensup olanların Horasan tarikinden olanlara atıfta bulunmadıkları sonucuna varılamaz. Az da olsa bağlı olmadığı yola mensup âlimlere de atıfta bulunduklarına eserlerinde rastlanmaktadır.²⁷²

Şîrâzî ve Cüveynî'nin eserlerinde atıfta bulundukları âlimlere bakıldığında bu kişilerin kısaca Mervezî'nin talebeleri oldukları sonucuna varılabilir.²⁷³ Ayrıca Hanefî, Zâhirî ve Mu'tezilî âlimlere de eserlerinde atıfta bulundukları görülmektedir.²⁷⁴

Şîrâzî ve Cüveynî'nin eserlerinde sıkça atıfta bulundukları bir diğer âlim Malikî fâkihi ve Eş'ari kelâmcısı Ebu Bekr el-Bâkıllanî (ö. 403/1013)'dir.²⁷⁵ Şîrâzî ve çağdaşlarının eserlerinde “kâdı” diye mezkûr olunur. Her ne kadar eserlerinde başka fâkihleri de “kâdı” diye zikretseler de mücerret olarak söz ettikleri “kâdı” Ebu Bekr el-

²⁶⁹Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532; *Luma`*, s. 11-147; Şerhu'l-Luma`,ss. 28-1233.

²⁷⁰Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532; *Luma`*, a.g.e., s. 11-147; Şerhu'l-Luma`,ss. 28-1233.

²⁷¹Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532; *Luma`*, a.g.e., s. 11-147; Şerhu'l-Luma`,ss. 28-1233.

²⁷²Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532; *Luma`*, a.g.e., s. 11-147; Şerhu'l-Luma`,ss. 28-1233.

²⁷³Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532; *Luma`*, a.g.e., s. 11-147; Şerhu'l-Luma`,ss. 28-1233.

²⁷⁴Şîrâzî, *Luma`*, ss. 19-39.

²⁷⁵Cüveynî, a.g.e., c.1.s.9. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 70.

Bâkılânî'dir. Cüveynî'nin eserlerinde “şeyh” veya “şeyhuna” diye zikrettiği kişi Ebu Hasan el-Eş'arî'dir.²⁷⁶

Nihâyetinde atıfta bulunulan âlimler açısından Şîrâzî ve çağdaşlarının arasındaki en bariz fark imam Eş'arîyye karşı sergiledikleri tutumdur. Yukarıda da belirtildiği gibi Şîrâzî eserlerinde, Eş'arîyye'ye karşı Mu'tezile mezhebine karşı sergilediği tutuma yakın bir tavır sergilemiştir. Çağdaşlarında ise böyle bir beyân söz konusu değildir. Bunu da tartışılan mezhepler başlığı altında değinmek daha yerinde olacaktır.²⁷⁷

3.6. Tartıştığı Mezhepler Açısından Farklı Yönü

Şîrâzî, eserlerinde konuyu incelerken, tanım ve açıklamalar yaptıktan sonra farklı mezhebe ait beyânları ele alarak bu beyanlar üzerinde tartışmaktadır. Kendisinin bir konuyu tanımlaması veya bir konuya getirdiği beyânlar genellikle kısa ifadeler biçimindedir. Kısa açıklamalardan sonra karşı çıktığı mezheplerin açıklamasını zikrederek o açıklamalara tartışma üslubuyla karşı çıkarak bu karşı çıkışlara âyet ve hadisten deliller getirmek şeklinde savunduğu görüşü temellendirmektedir.²⁷⁸

Zikredilen metotla karşı çıktığı mezhepler genel olarak Eş'arî ve Mu'tezile mezhepleridir. Az da olsa eserlerinde Hanefî mezhebine de bu şekilde karşı çıktığı olmuştur. Mesela Şîrâzî'nin *et-Tebşıra* eserine “emir” konusuyla başladığına değinmiştik, fakat emir konusunu kısaca tanımladıktan sonra Mu'tezile'nin bu konudaki tanımını verir ve bu tanıma delillerle karşı çıkmıştır. “Emir” konusundan sonra gelen ve “emir” konusu dâhilinde incelenen “emrin sigası”adlı konuyu yine bir cümle ile açıkladıktan sonra Eş'arîyye'nin yapmış olduğu tanımı zikrederek aklî ve naklî delillerle kendi tanım ve açıklamasını temellendirmeye çalışmaktadır.²⁷⁹

Şîrâzî bazen de mezhep adı vermeden gibi ²⁸¹و من أصحابنا من قال ²⁸⁰veya ²⁸⁰و منهم من قال diyerek kendi mezhep mensubu usûlcülerden farklı görüş ileri sürenlere işaret eder. Zaten Şîrâzî'nin, eserlerinde sadece farklı mezheplere karşı ihtilâf veya tartışmada bulunmadığını gözlemlenebilir.²⁸²

Şîrâzî Şâfiî mezhebine mensup usûlcülere karşı ihtilafta bulunduğu bu ihtilafın genellikle fâkihin kendi görüşünden kaynaklandığına yer vermektedir. Bazen de bu karşı

²⁷⁶Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, 38, İstanbul 2010, ss. 233-247. Cüveynî, a.g.e., c.1.ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257. Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18-532. *Luma*, s. 11-147. *Şerhu'l-Luma*, s. 28-1233.

²⁷⁷Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18, 34, 300, 351.

²⁷⁸Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18, 34, 322, 355.

²⁷⁹Şîrâzî, *Tebşıra*, s. 18, 34, 400, 351.

²⁸⁰Şîrâzî, *Tebşıra*, s.41.

²⁸¹Şîrâzî, *Tebşıra*, s.47.

²⁸²Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 41-55.

çıkışın kişilerin görüşlerini başka bir mezhebin görüşüne yakın bulmasından ya da bu görüşün diğer görüşlerle aynı olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Meselâ Şîrâzî, Şâfiî olan Sayrafi (ö. 330/941)'nin, “tekrarü'l-emr”²⁸³ meselesindeki ifadelerinin kendi ifadelerine zıt olduğu için yaptığı açıklamadan sonra onun açıklamalarını vermektedir. Şîrâzî'nin bu konudaki açıklamaları Sayrafi'nin görüşlerine binâendir. Sayrafi'nin açıklamasından sonra konuyu tartışarak kendisine karşı çıktığı da görülmektedir.²⁸⁴

Şîrâzî eserinde “mutlak emr”²⁸⁵ konusunda ise Sayrafi ve Ebu Hâmid el-Mervezî'nin beyanlarını verdikten sonra ikisine de karşı çıkmaktadır. İkisinin bu konudaki görüşlerinin de Hanefilerin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca konuya “Mütakellimînden bazıları şöyle dedi”²⁸⁶ açıklayarak görüşünü zşkrettikten sonra “bize göre” diyerek açıklamalarda bulunmakta ve hepsine karşı çıkararak kendi yaklaşımının doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır.²⁸⁷

Cüveynî'nin de eserinde Mutezile ve Hanefî mezhebine karşı yaklaşımlar sergilediği ve onlarla tartışmalara girdiği görülmektedir. Bu bakımdan Şîrâzî ile benzer yönü bulunmaktadır. Fakat Cüveynî mütakellîmin âlimlere ve özellikle İmam Eş'arî'ye karşı çıktığı edilmiştir. Gazzâlî'nin yaklaşımının Cüveynî'nin yaklaşımı ile aynı olduğu söylenebilirken Sem'ânî'nin yaklaşımı ise Şîrâzî ile aynı olduğu söylenebilir.²⁸⁸

3.7. Fıkıh Usûlü - Kelâm İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü

Şîrâzî'nin kelâm ilmine karşı duruşundan söz ederek çağdaşlarının da mütakellîmînden olduğunu belirtmiştik. Bu konuyu Şîrâzî'nin eserinde kelâm konularını ele aldığı “Nesih” konusu çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz. Çünkü Şîrâzî eserlerinde kelâma mesafeli ve kelâmcılara karşı da tartışmalı bir üslup içerisindedir. Fakat nesih konusuna, neshin caiz olup olmadığıyla başladığından dolayı kelâm ilmiyle irtibatlandırılabilir. Dolayısıyla nesih konusunun da Şîrâzî'nin kelâm ilmiyle ilgili ele aldığı tek konu olduğunu söylenebilir.

Neshin sözlük mânâsı, ortadan kaldırmak, nakletmek, tebdil etmek ve izale etmektir. Istılâhî anlamı ise, Hanefîlerin tanımına göre, “devam edeceğini sandığımız bir hükmün bittiğinin beyânıdır.” Cumhurun tanımı ise, “şer'î hükmün daha sonra gelen bir

²⁸³Şîrâzî, *Tebsıra*, s. 51.

²⁸⁴Şîrâzî, *Tebsıra*, s. 51.

²⁸⁵Şîrâzî, *Tebsıra*, s. 51.

²⁸⁶Şîrâzî, *Tebsıra*, s. 53.

²⁸⁷Şîrâzî, *Tebsıra*, s. 41-55.

²⁸⁸Cüveynî, a.g.e., c.1, ss.39- 281, c. 2. ss. 3-257.

delille kaldırılmasıdır.” Kur’an-ı Kerim’de²⁸⁹ neshin geçtiği yerlere bakıldığında neshin, terim mânâsından ziyâde sözlük manasının kullanıldığı görülmektedir. Nihâyetinde neshin terim anlamı iki temel mânâ etrafında şekillenmiştir. Bunlardan birincisi ‘beyân’ ikincisi ‘kaldırma’dır.²⁹⁰

Şirâzî ve çağdaşlarının nesih konusunu ele alış tarzlarına gelecek olursak Cüveynî ve Gazzâlî’nin nesih konusunu bilinen minvâl üzere ele aldıkları görülmektedir. Yani konuyu neshin tanımı, konusu, zamanı, şartları ve biçimleri çerçevesinde sistematik bir biçimde ele almışlardır.²⁹¹

Fakat Cüveynî’nin, Gazzâlî’den ve anlatılan genel şemadan farklı olarak ele aldığı -nesih ve tahsisin farkı- meselesidir. Cüveynî’nin bu konuyu ele almasının sebebi, bazı durumlarda neshin tahsise benzeyebilmesinden kaynaklanır. Cüveynî bu meseleyi şu şekilde açıklamaktadır: Âmmın tahsisi ile kısmî nesih arasında benzerlik kurulabilir. Her ikisi de hükmün âmmın bazı fertleri ile sınırlandırılmış olması hasebiyle birbirine benzeyebilir. Fakat başka bir açıdan aralarında farklılık görülebilir. Tahsis, âmmın bazı fertlerini hükmün kapsamı dışında bırakmaktadır. Nesih ise şer’i bir hükmün sonradan gelen bir nass ile kaldırılmasıdır. Nesih, hükme dâhil olan bütün fertleri ilgilendirdiği gibi bazı fertleri de ilgilendirebilir. Nesih ve tahsisi birbirine benzeten veya yakın görenlerin düştüğü yanlış bu kavramlara yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Çünkü neshi lafzın zâhirinde değil de lafzın manasının beyânı olarak gördüğümüzde böyle bir yanlış söz konusu olabilmektedir.²⁹²

Gazzâlî’nin nesih konusuyla ilgili dikkat çeken özelliği, eserinin sistematigi içerisinde nesih konusunu Kitaptan hemen sonra ele almasıdır. Gazzâlî’nin bunu yaparak neshin Kitapla ilgili olduğunu anlatmak istediğini söyleyebiliriz. Çünkü nesih konusunu eserinde değişik yerlerde de ele alabilirdi. Mesela Şirâzî nesih konusunu fiiller konusuyla haber konusu arasında ele alırken, Cüveynî eserinin en sonunda ele almaktadır. Gazzâlî nesih konusunu neshin haddi, hakikâti, rükün ve şartları olarak sistematik bir biçimde anlatmaktadır.²⁹³

²⁸⁹ Bakara 2/106, A’raf 7/154, Hacc 22/52, Câsiye 45/29

²⁹⁰ Abdurrahman Çetin, “Nesih” *DİA*, 32, İstanbul 2006, ss. 579-581. Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yayınları, Ankara 2018 s. 276-281. Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 116, Pezdevî, a.g.e., s.487.

Cüveynî, a.g.e., c. 2. s. 246. Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 259.

²⁹¹ Cüveynî, a.g.e., c. 2. ss. 246-257. Gazzâlî, a.g.e., c. 1. ss. 259-311.

²⁹² Cüveynî, a.g.e., c. 2. S. 246-257.

²⁹³ Gazzâlî, a.g.e., 1. ss. 259-311.

Metot olarak en çok Şîrâzî'ye benzeyen Sem'ânî, nesih konusunu neshin tanımını yaptıktan sonra neshin caiz olup olmadığını anlatmaktadır. Aklî ve naklî delillerle meseleyi temellendirdikten sonra neshi câiz görmeyenlerin neden câiz görmediklerine değinmektedir. Câiz olmadığını söyleyenlerin neshi bedâ ile karıştırdıklarından dolayı böyle düşündüklerini ifade etmektedir. Sem'ânî neshi şer'î hükümlerde câiz görmekle birlikte itikâdî hükümlerde caiz görmemektedir. Nâsih ve mensuhu altı kısma ayırmaktadır. Hükümün nesh olduğu lafzın olmadığı, lafzın nesh olduğu hükümün bâkî kaldığı, hükmü ve lafzı ikisi nesh olduğu, lafzı ve hükmü nesh olunduğu halde neshinin bilinmemesi ve nâsihin mensuh olması şeklindedir. Neshin şekilleri ise daha hafîfiyle veya ağırlıyla nesh olup olmayacağını anlatmaktadır. Bunun yanı sıra nesihte tercih meselesi, vücûbun ibâhayla nesh olup olmayacağı ve bedelsiz neshin mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Sem'ânî, ayrıca neshin ne zaman olduğunu anlattıktan sonra neshin fiilin yapılışından önce câiz olduğunu belirtmektedir. Nihâyetinde Sem'ânî nesih konusunu kendi içerisinde sistematik bir biçimde ele almaktadır. Delilleriyle Şîrâzî'ye benzemekle birlikte konunun açıklanması ve detaylı olarak ele alınması açısından Cüveynî'nin metoduyla örtüşmektedir. Şîrâzî gibi cedelci bir üslûp da takip ettiği görülmektedir.²⁹⁴

Şîrâzî nesih konusunda da çağdaşlarından tamamen farklı bir yol takip etmektedir. Meseleye başlarken neshin tanımıyla değil de neshin câizliği meselesiyle konuya başlamaktadır. Neshin câiz olduğu ve aklın da şer'in de buna mânî olmadığını ifade etmektedir. Neshin câiz olmadığını kabul edenlerin Yahudiler olduğunu dile getirerek bunu âyetle temellendirmektedir. Fakat delil olarak getirmiş olduğu âyetler neshin sözlük manasını içeren âyetlerdir. Âyetlerin dışında neshin cevâzıyla ilgili getirdiği bir diğer delil de Hz. Âdem'in çocuklarının durumudur. Bunu da neshin câiz olduğunun göstergesi olarak belirtmektedir. Çünkü kulların maslahatı için bir şeyin bir vakte kadar câiz olması mümkündür. Sonra başka bir maslahat için başka bir zamanda o durum terk edilebilir. Eğer Allah istediğini kullarına teklif ediyorsa, bu durum neshin câiz olduğunun göstergesidir. Aklın da inkâr edebileceği bir durum değildir.²⁹⁵

Şîrâzî de neshi reddedenlerin durumunun Sem'ânî gibi neshi bedâ olarak görmelerinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bedâ, hâşâ Allah Teâla'nın önceden bilmediği bir şeyi, sonra ortaya çıkınca fark etmesidir. Şîrâzî'ye göre böyle bir durum söz konusu olamaz ve Allah'ın bazı şeyleri önceden bilmemesi mümkün değildir. Neshedilen

²⁹⁴ Sem'ânî, a.g.e., c. 1. ss. 417-460.

²⁹⁵ Şîrâzî, *Tebşîr*, s. 251-254.

bir hükmün belli bir süre içerisinde ortadan kalkacağı Allah tarafından bilinmekte ve o hükümle kulların belli bir yere getirilmesi amaçlanmaktadır. Amaç hâsıl olduktan sonra da kalıcı hüküm Şari`î tarafından konulmaktadır. Neshin bedâ olduğunu söyleyenler Allah'ın emrettiği şeyin güzel, nehyettiği şeyin ise çirkin olduğunu ifade etmektedirler. Allah'ın hükmünün değişmesinin de bedâ olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹⁶

Şirâzî, bir şeyin hem iyi hem kötü olmasının câiz olmadığını delil olarak getirip neshi iptal etmek isteyenlere tahsisi örnek vererek karşı çıkmaktadır. Eğer bedâ da varsa bu tahsiste de söz konusu olurdu. Dolayısıyla neshin iptali için bedâyı delil getirenler tahsisin iptâline de delil bulmaları gerekmektedir. Çünkü Allah müşriklerin öldürülmesini emretmektedir ve zimmîyi öldürmeyi de nehyetmektedir. Öldürme emrinin iyi olduğuna delâlet etmekle birlikte öldürmekten nehyetmesi de fiilin kötü olduğunun göstergesidir. Bu sebeple bir şeyin hem iyi hem de kötü olmayacağı düşüncesiyle tahsisi yok etmek ne derecede mümkün ise neshi de iptal etmek o derecede mümkündür. Nihâyetinde bilinmesi gereken neshin söz konusu olduğu hükümlerin geçerliliği, neshin meydana geldiği vakte kadardır. Dolayısıyla o vakte kadar iyiye iyi, kötüye kötüdür. Nesheden hüküm geldikten sonra da kalıcı olan son gelen hükümdür. Yoksa bedâ denilen husus Allah Teâlâ için asla söz konusu olamaz.²⁹⁷

Şirâzî'ye göre mensuh olan hüküm devamlılık ifade etse de neshi câizdir. Oysa mütekellimînlerden bazıları neshi sadece mutlak hitâpta câiz görmekte olup sonsuzluk kaydı bulunan hitâplarda neshin câiz olmadığını ifade etmektedir. Fakat Şirâzî'ye her ne kadar zâhirinde sonsuzluk anlamı bulunsa da neshi câizdir. Çünkü sonsuzluk anlamının kullanılması bir vakte binâendir yoksa neshin olmayacağı anlamında değildir. Zirâ sonsuzluk neshe mâni olsaydı tahsise de mâni olurdu. “Bütün müşrikleri öldürünüz” hitâbından sonra hitâbın altına giren “zimmî” tahsis edildiği gibi “Şunu sonsuza dek ya da daima yapınız” hitâbından sonra da neshin olması mümkündür. Aynı şekilde hitâbın sonsuzluk ile kayıtlandıktan sonra şart ve istisnânın gelmesi câiz olduğu gibi neshin de gelmesi câizdir. Tabî bu sonsuzluktan maksat Hz. Peygamber'in nübüvvet süreci dâhilindedir. O'nun vefâtından sonra düşünülen bir durum değildir. Zaten Hz. Peygamber'in vefâtından sonra neshin vârid olmayacağı bilinmektedir. Bununla beraber

²⁹⁶Şirâzî, *Tebsıra*, s. 251-254.

²⁹⁷Şirâzî, *Tebsıra*, s. 251-254.

Hız. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu olduğu ve şeriatının da sonsuzluğa kadar devam eden şeriat olduğu bilinmektedir.²⁹⁸

şirâzî'nin nesih konusuyla ilgili açıkladığı bir diğer mesele, bir şeyin misliyle veya daha hafifiiyle yahut daha ağırıyla nesh olup olmayacağı meselesidir. Mütakellimîn usûlcüler bunu kabul etmekle beraber bedelsiz neshi de kabul etmektedirler. Kâfirlere karışmamanın cihad ile neshedilmesi buna örnek gösteriyorlar. Bedelsiz neshi kabul etmeyenler: "Yerine daha hayırlısını getiririz."²⁹⁹ âyetiyle görüşlerini temellendirmişlerdir. Fakat şirâzî'nin tartıştığı husus neshin bedelsiz değil de misliyle daha hafifiiyle veya daha ağırıyla olup olmaması mevzusudur.³⁰⁰

şirâzî, bazılarının bir hükmü daha ağır bir hükümle neshini câiz görmeme görüşünü Zâhirîlere atfetmekle birlikte kendisi bunu câiz görmektedir. Örneğin zâninin evde hapsedilme hükmü daha sonra gelen kırbaç ve recim hükmüyle neshedilmiştir. Bu da mensuh olandan daha ağır bir hükümdür. Çünkü yükümlülük getirme maslahat içinse maslahat için olan daha ağır olabilir. Eğer yükümlülük maslahat için değilse kullar dilediğinden sorumlu olabilir. Bu düşünceye karşı çıkanlar: "şimdi ise Allah yükünüzü hafifletti ve siz de muhakkak bir zayıflık olduğunu bildi."³⁰¹ ve "Kolayınıza geleni okuyun."³⁰² âyetleriyle ihticâc etmektedirler. Fakat bu âyetler neshin daha hafifiiyle olan hususlara delildir. Bunu şirâzî de kabul etmekle birlikte bu âyetleri neshin daha ağır hüküm ile olmasına mâni görmemektedir.³⁰³

Bir hükmünün neshinin amelden önce olması câizdir. Fakat Mu'tezile bunu kabul etmemiştir. şirâzî'ye göre Hız. İbrahim'in oğlunu kesmekle emrolunması, daha sonra fiili gerçekleştirmeden emrin neshedilmesi, bunun câiz olduğunu göstermektedir. Bu durumun Hız. İbrahim'in zannına binâen olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat onun zannında hata olmaz. Bir de bir şeyin bir an içerisinde hem emredilmesi hem de nehyedilmesi imkânsızdır. Ama Allah istediğinde böylesi bir durum imtihan için mümkündür.³⁰⁴

şafî'nin Kur'an'ın sünnetle neshedilmeyeceği görüşünü savunduğunu belirtmiştik, fakat âlimlerin ekseriyetinin bunun aksini savunduğunu ve mütevâtir haberle Kitabın neshedilebileceği ama âhad haberle neshedilmeyeceğini kabul ettiklerine yukarıda işaret

²⁹⁸ şirâzî, *Tebsıra*, s. 251-254

²⁹⁹ Bakara, 2/106.

³⁰⁰ Kâdi Beyzâvî, a.g.e., s. 119. şirâzî, *Tebsıra*, s. 258.

³⁰¹ Enfal, 8/66.

³⁰² Müzemmil, 73/20.

³⁰³ Kâdi Beyzâvî, a.g.e., s. 119. şirâzî, *Tebsıra*, s. 258.

³⁰⁴ Kâdi Beyzâvî, a.g.e., s. 119. şirâzî, *Tebsıra*, s. 258.

edilmişti. Şîrâzî bu konuda Şafî'nin anlayışını devam ettirdiği, Kitabın hiçbir şekilde sünnetle neshedilmeyeceğini savunduğu görülmektedir. Bununla ilgili ihticâc ettiği "*Biz bir âyetin hükmünü neshedersek veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*"³⁰⁵ âyetidir. Bu delile istinaden âyet ancak misliyle veya daha iyisiyle neshedilebilir. Sünnet ise Kur'an'ın misli olmadığı gibi ondan daha iyi konumda da değildir. Bundan ötürü Şîrâzî, kitabın sünnetle neshedilmesini câiz görmemektedir. "Daha iyisi" kaydı sevap açısından veya peygamber açısından ele alınsa da âyetin devamında gelen "*Bilmez misiniz ki Allah her şeye kâdirdir.*"³⁰⁶ siyâkıyla Allah'ın kudretine has kılınan Kur'an'dır.³⁰⁷

Şîrâzî, Kitabın sünnetle nesh olunmayacağını savunup delillerle görüşünü temellendirdikten sonra sünnetin kitapla nesh olunduğunu savunmaktadır. Mesela korku halinde namazların tehir edilmesi ile ilgili husus âyeti kerimeyle nesholunmuştur. Çünkü Kur'an sünnetten daha kuvvetlidir. Sünnet sünnetle de neshedilebilir. Dolayısıyla sünnetin Kur'an'la nesh olunması daha evlâdır. Sünnet Kitap için açıklayıcı konumdadır. Kur'an ise sünnet için açıklayıcı olarak kabul edilemez diye bu duruma karşı çıkanlar olmaktadır. Ancak sünnetin sünnet için açıklayıcı olabileceği görüşünde usûlcüler ittifak halindedirler. Ayrıca sünnet Kur'an-ı tahsis ettiği gibi Kur'an için açıklayıcı da olabilir düşüncesi savunulmaktadır. Nihayetinde Şîrâzî, Kur'an'ın en üst mertebede olduğunu kabul eder ve alt mertebede olan bir nassın onu nesh edemeyeceğini savunmaktadır. Aynı şekilde âhad haberin mütevâtir haberi nesh edemeyeceği de aynı minvâl üzere değerlendirilmektedir. Sonuç olarak mertebe açısından aynı olan nasslar birbirini neshedebilir ve aksi bir durum kabul edilmemektedir.³⁰⁸

Şîrâzî'ye göre kıyas ile nesih câiz değildir. Her ne kadar bazıları celî kıyasla neshi kabul etseler de o bunu reddetmektedir. Çünkü kıyas-ı celî de kıyas-ı hâfî gibi herhangi bir nassı neshedemez. Çünkü muaraza meydana geldiği takdirde kıyas iptal olur. Hâricî bir nedenden iptal olan bir şeyin başka bir şeyi iptal etmesi câiz değildir. Sünnetin Kur'an'ı neshi meselesi de bununla aynı durumdadır. Çünkü yeri gelince Kur'an'ın bir nassı sünnetteki nassı iptal edebilmektedir.³⁰⁹

Nass üzerine ziyâde hususu, mütekellimîn tarafından nesih olarak kabul edilmemektedir. Şîrâzî de bu görüştedir. Ancak bu durum Hanefilerce nesih biçiminde

³⁰⁵ Bakara, 2/106.

³⁰⁶ Bakara, 2/106.

³⁰⁷ Şîrâzî, *Tefsîr*, ss. 264-271.

³⁰⁸ Şîrâzî, a.g.e., s. 264-271.

³⁰⁹ Şîrâzî, a.g.e., s. 264-271.

gerçekleşen bir beyân olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Hanefîler bu ziyâde işlemini nesih kabul ettikleri için âhad haberle yapılamayacağını, ancak mütevâtir ve meşhur sünnetle yapılabileceğini savunmaktadırlar. Hanefîlerin hâricinde olan usûlcüler ise bir beyân türü olarak kabul ettikleri için âhad haber ve kıyas gibi zannî delillerle de neshin yapılabileceğini kabul etmişlerdir.³¹⁰

Bu konuya örnek ise abdestte niyet durumu ile tertib ve zinâ haddinde celd cezasına sürgün cezasının ilâve edilmesidir. Bu ilâvelerde âhad haber ve kıyas gibi zannî delillerle sabittir. Hanefîlere göre bu durumlar doğrudan âyetle sabit olmadığı için neshe dâhildir. Şîrâzî de neshi, ref' ve izale olarak tanımladığı için herhangi bir ziyâdeyle karşılaştığı takdirde bunun nesih olmayacağını savunmaktadır. Çünkü nesih, nâsih ile mensuhun cem'inin söz konusu olmayacağı durumlarda meydana gelmektedir. Ziyâde bir açıklama da asıl ile ziyade arasında cem'e mâni olmayacağı için nesih olarak kabul edilmemektedir.³¹¹

Şîrâzî'ye Hz. Peygamber için sabit olan nesih ümmet için de geçerlidir. Hanefîlerden bazıları da ümmete ulaşmadığı takdirde ümmet için geçerli olmayacağını savunmaktadır. Oysa ilimden önce hüküm sabittir. Dolayısıyla ulaşmazsa da neshi geçerlidir.³¹²

Şer'u men kablena hususunun nesihle ilişkisine bakıldığında, başlı başına nesih olduğu görülmektedir. Fakat önceki şeriatlarda neshi tespit olunmayanın bizim için de şeriat olduğu kabul edilmektedir. Bazıları da bunu kabul etmemekle birlikte Hz. İbrahim'in şeriatının bizim için şeriat olduğunu kabul etmektedirler. Bundan kast edilenin tevhit olduğunu söyleyenler olsa de tevhit zaten bütün peygamberlerin şeriatlarına izâfe edilir. Ama şeriatların ahkâm kısmı ise birbirinden farklılık arz etmektedir. Hepsine tâbi olmak da imkânsızdır.³¹³

Peygamberden önceki şeriatların birbirini menfî duruma düşürmesi veya nesh etmesi söz konusu olamaz. Çünkü her şeriat gönderildiği topluma hastır. Hz. Peygamber'in şeriatı ise bütün insanlığa gönderildiğinden dolayı kendisinden önceki bütün şeriatları neshetmiştir. Fakat kendisinden önceki hükümlerin kendi şeriatıyla cem'i mümkün olan hususların neshinden ziyâde cem'i söz konusu olmaktadır. Namaz ve oruç ibadetleri gibi. Eğer bizim ümmetle önceki ümmetler arasında bu ahkâmlar açısından eşitlik veya

³¹⁰ Şîrâzî, a.g.e., ss. 276-280. H. Yunus Apaydın, a.g.e., s. 276-296. Şâfiî, a.g.e., s.132-141. Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 122.

³¹¹ Şîrâzî, a.g.e., ss. 276-280. H. Yunus Apaydın, a.g.e., s. 276-296. Şâfiî, a.g.e., s.132-141. Kâdî Beyzâvî, a.g.e., s. 122.

³¹² Şîrâzî, a.g.e., ss. 276-280.

³¹³ Şîrâzî, a.g.e., ss. 276-280.

benzerlik olmasaydı önceki şeriatlarda da olduğu zikredilmezdi. Şu da iyi bilinmelidir ki bazı hükümlerde ortaklık olması o hükümlerin ayrı şeriatlara ait olmasına mâni değildir.³¹⁴

Nihayetinde Şirâzî'nin nesih konusuyla ilgili anlattığı hususlar neshin ne durumlarda câiz olduğu ne durumlarda olmadığını anlatmaktadır. Ayrıca neshin neyde mümkün olup olmadığını ve neyin neyi neshedebileceğini ele almaktadır.³¹⁵

3.8. Fıkıh Usûlü - Mantık İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü

Şirâzî ve çağdaşlarının eserlerinde fıkıh usûlünün mantık ilmi ile ilişkisine bakıldığında ilk etapta Şirâzî'nin mantıkla ilgili konuları eserlerinde ele almadığı ve buna dair herhangi bir açıklamaya da yer vermediği sonucuna varılabilmektedir. Cüveynî'nin de usûl eserinin mukaddimesinde her ne kadar ilimlerin tasnifi ile ilgili açıklamalara yer verse de mantık ilmiyle ilgili her hangi bir beyâna yer vermediği zannına varılabilmektedir. Fakat eserlerinin girişlerine baktığımızda Şirâzî'nin *et-Tebşıra* eseri için bu hususların geçerli olduğu görülmektedir. Bununla beraber *el-Lüma'* ve *Şerhü'l-Lüma'* eserlerinde ise mantık konularına detaylı girmemekle birlikte iki eserin girişinde, *hadd, ilim, muhdis, kadim, zaruriyyet, mükteseb, cehl, zann, şekk, nazar, delil* gibi mantık ilminin kavramlarını veya mantıkla ilintili terimlere yer verdiği görülür.³¹⁶

Sem'ânî *el-Kavati'u'l-edille*'de "el-Kavl fî mükaddimât usûlü'l-fikh" başlığı altında fıkıh ve usûl kavramlarını tanımladıktan sonra bu ilimle ilgili fikhî, usûlî ve mantıkî kavramları kısaca açıklamaktadır. Dolayısıyla Şirâzî'nin *Lüma'* eserinde takip ettiğiyle benzerlik arz etmektedir. Nazarî kavramlardan tamamen kaçınmadığı görülmektedir. Cüveynî de aynı şekilde usûl eserinin başında "ilimlerin idrâk ve delilleri" biçiminde attığı başlığın altında, yukarıda verdiğimiz mantıkla ilgili kavramların bazısını açıklamaktadır. Ayrıca aklî ilkeleri ve aklın idrakini vurgulamaktadır.³¹⁷

Şirâzî ve çağdaşlarının fıkıh usûlü eserlerine bakıldığında Gazzâlî'nin, doğrudan mantık ilmine dair bilgileri eserinin başına aldığı ve etraflıca beyân ettiği görülmektedir. Fakat Şirâzî, Sem'ânî ve Cüveynî eserlerinde detaylı olmamakla birlikte mantığa dair kavramları açıkladıkları görülmektedir. Dolayısıyla üçünün ele aldığı kavramları göz önünde bulundurarak Gazzâlî'nin usûl eserlerinde mantığa dair yaptığının, mantık ile ilgili hususları detaylı ve sistematik hale getirmek olduğunu söylenebilir.³¹⁸

³¹⁴Şirâzî, a.g.e., ss. 276-280.

³¹⁵Şirâzî, a.g.e., ss. 276-280.

³¹⁶Şirâzî, *Luma*, ss. 13-15. *Tebşıra*, s. 145-156.

³¹⁷Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 19-132. Cüveynî, a.g.e., c. 1. S. 8-37, Sem'ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

³¹⁸Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 19-132. Cüveynî, a.g.e., c. 1. S. 8-37, Sem'ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

Gazzâlî'nin eserinde fıkıh usûlü konularına girmeden eserin girişinde mantık ilmine dair bilgilere yer vermesi, onun mantığı, kelâmın, fıkıh usûlünün ve fıkıh ilimlerinin sağlıklı işlenişinde olmazsa olmaz görmesinden kaynaklanır. Mantığı bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini belirtmektedir. Mantık, çeşidi ne olursa olsun doğru bilgiye ulaşma yolu ve akıl yürütmenin ilkeleriyle ilgilenen ilimdir. Gazzâlî'nin mantıkla ilgili sözü de aslında bunu ifâde etmektedir. Dolayısıyla eserinin başında anlattığı hususların, içeriğinde anlattığı konularla doğrudan bir bağlantısı da olmayabilir. Çünkü Gazzâlî'nin anlatmak istediği mantığın, İslâmî ilimlerle uğraşanlar için bir ön hazırlık olduğudur. Bu sebeple Gazzâlî, mantığı bir ölçüt, doğru akıl yürütmenin ölçütü olarak görmekte ve kitabının girişinde mantığa yer vermektedir.³¹⁹

Gazzâlî eserinde, “Ben mantığa burada yer verdim ama usûl konuları buradan değil, bu girişin bitiminden sonra başlayacak.” demektedir. Aslında bu açıklamayla, yaptığı şeyin fıkıh usûlüne has olmadığını göstermektedir. Yani yazmış olduğu mukaddimenin fıkıh usûlü ilmine giriş için olmadığını söyleyebiliriz. Eserde bu tip bir girişin yapılması ile dileyen bu bölümü okumadan fıkıh usûlü ilminin konularıyla devam etsin sonucuna varılabilmektedir. Böylece mantığın fıkıh usûlü ilmine münhasır olmadığını da belirtmiş olmaktadır.³²⁰

Mantığa fıkıh usûlü eserinin başında detaylı olarak yer verme geleneğinin Gazzâlî'yle başladığını söylenebilir. Ama Gazzâlî'nin yapmak istediği, mantık ilmini öğretmek de değildir. Çünkü mantık başlı başına bir ilimdir, her ilmin hocaları ve eserleri olduğu gibi bu ilminde üstatları ve literatürü mevcuttur. Eserinin mukaddimesinde ele aldığı konular da hadd ve burhan çerçevesindedir.³²¹

Bu çerçevede Gazzâlî'nin yaptığı, fıkıh usûlünü mantık ilmiyle inşâ etmek değildir. Sadece yapmış olduğu çıkarımları ve tespit ettiği delilleri aklî ilkelerle temellendirmektir. Yazmış olduğu mukaddime, mantık ilmine dair yazdığı eserlerden burhan ve hadd konularını süzmektedir. Böylece hadd nazariyesiyle kullanacağı lafızlara anlam yüklerken mânânın sınırlarını belirlemektedir. Burhan konusunu ele almasındaki maksat ise lafızların oluşturduğu terkip ve terimlerin birbiriyle irtibatı sonucunda elde edilecek kesin hükmü ortaya koymaktır.³²²

3.9. Fıkıh Usûlü - Cedel İlmi İlişkisine Yaklaşımındaki Farklı Yönü

³¹⁹ Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 19-132.

³²⁰ A.g.e., c. 1. S. 19-132.

³²¹ A.g.e., c. 1. S. 19-132.

³²² A.g.e., c. 1. S. 19-132.

Cedel, Arapçada جدل kökünden türeyen; sözlükte düşmanlık, delille delile karşılık vermek, tartışmada doğruyu ortaya çıkarmak için hasma galip gelmeye çalışmak, şiddet, yere sermek, bir şeyi düzenli ve sağlam yapmak gibi manalara gelmektedir. Latince’de cedel diyalektik lafzıyla ifade edilerek karşılıklı konuşmak anlamına gelmektedir.³²³

Cedel terim olarak ise felsefede, kelâmda ve mantıkta farklı olarak tanımlanmıştır. Genel bir tanım verilecek olursa, “meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas.”³²⁴ olarak tanımlanmakta ve genel olarak ilmî ıstılâhlarda tartışma metodunu ifade etmek için kullanılmış olduğu görülmektedir.³²⁵

Cedelin bizim konumuzla ilgili tarafı mantıkî ve usûlî tarafıdır. Şîrâzî ve çağdaşlarının her birinin usûl eserlerinin yanı sıra cedele dair eserleri de bulunmaktadır. Usûl eserlerine bakıldığında aralarındaki fark, Şîrâzî’nin cedeli usûl eserlerinde de kullanmış olmasıdır. *el-Lüma’* ve şerhinde her ne kadar bu üsluptan biraz uzaklaşmış olsa da cedelci bir üslûp bütün eserlerinde hâkim durumdadır.³²⁶

Cedel ilminin mantık ilmindeki tanımı, meşhûrât³²⁷ ve müsellema³²⁸ türü önermelerle yapılan kıyas işlemi olarak tarif edilmektedir. Dolayısıyla bu tanım, cedelin mantıkî kıyasın uygulama alanını oluşturan beş sanattan³²⁹ biri olduğunu göstermektedir. Usûlî mantığın tanımı ise tartışmacıların hakkı ortaya çıkarmak ve bâtili geçersiz hale getirmek için sarf ettikleri gayrettir. Bu durumda cedelin, hem kelâm hem de fıkıh ilmine işaret ettiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra cedelin amacının hakkı ortaya koymak değil de hasmı ilzâm ve iknâ etmek olduğunu söyleyenler de olmuştur. Fakat amaç hakkı ortaya koymaksa bu, övülen cedel; değilse, yerilen cedel olarak nitelenmektedir. Deliller vasıtasıyla tartışmacıların birbirlerini kendi görüşlerinden başka görüşlere yönlendirmeleri açısından cedelin fıkıh usûlü ilmiyle bağlantılı olduğu söylenmektedir.³³⁰

Şîrâzî’nin cedele dair yazdığı *el- Mülahas fi’l-cedel fi usûli’l-fıkh* adlı eserinin *fi usûli’l-fıkh* kaydı ile cedelin mantıkî boyutunun değil de usûlî boyutunun amaçlandığını

³²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel” *DİA*, 7, İstanbul 1993, ss. 208-210

³²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel” *DİA*, 7, İstanbul 1993, ss. 208-210 Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 68. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, Akademisyen Kitapevi, Ankara 2019, s. 14-28.

³²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel” *DİA*, 7, İstanbul 1993, ss. 208-210 Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 68. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., ss. 14-28.

³²⁶ Şîrâzî, a.g.e., s.13-15, 1987a, a.g.e., ss.140-150. 1983, a.g.e., s. 18.

³²⁷ Meşhûrât, bütün insanların veya çoğunun benimsemesi sebebiyle ayrıca kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmayan şeylerdir. Adalet güzeldir, iyilik yapana teşekkür etmek gereklidir gibi.

³²⁸ Müsellema, ilmî bir tartışma sırasında karşı tarafın, doğruluğunu benimsediği hükümlerdir. Zan ifade ettiği için kanıtlanmasına ihtiyaç duyulur.

³²⁹ Mantıkta beş Sanat olarak ifade edilen burhân, cedel, hitabet, şiir ve muğalatadır.

³³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel” *DİA*, 7, İstanbul 1993, ss. 208-210 Mehmet Erdoğan, a.g.e., s. 68. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., ss. 14-28.

söylenbilir. Şîrâzî'nin, bu eserinde ilk olarak ilmî tartışmada tarafların bilmesi gereken kavramlara yer verdiği görülmektedir. Sonrasında ise şer'î delilleri ele almaktadır. Şer'î delillerin ele alındığı bu kısımda, delillerin her birinin hükümlere ne şekilde işaret edebileceğini örneklerle açıklamaktadır. Böylece tartışma esnasında tarafların hangi delillerle nasıl istidlâlde bulunabileceğini anlatmaktadır.³³¹

Şîrâzî, *el-Mûlahhas*'da eserinde delilleri asl, makû'l-asl ve istishâb şeklinde kategorize etmektedir. Asl delillerinden maksat kitab, sünnet, icmâ ve sahabe kavlidir. Makû'l-asl delilleri lahnü'l-hitâb, fahva'l-hitâb, delîlü'l-hitâb ve ma'ne'l-hitâbdır. Bu terimlerin ne anlamda kullanıldığını da tek tek açıklamaktadır.³³²

Eserde istidlâl çeşitlerine yönelik itirazları ele almadan önce cedelin teorik yapısından bahsederek, cedelin işlenişiyile ilgili bilgiler verilmektedir. Şîrâzî, cedelin tamamının soru ve cevaptan ibaret olduğunu ifâde ederek mevzuya giriş yapmaktadır. Cedeldeki soruları da, tartışmayı sağlam bir zeminde icrâ edebilmek için sıralamaktadır. Dolayısıyla tartışmada ilk sorulan soru muhatabının mezhebinin ne olduğudur. Daha sonra mezhebinin delili, delilinin hangi açıdan hükme delâlet ettiği ve delile yönelik eleştirel sorular yöneltilmektedir. Bu eleştirel sorular da mutâlebe, itiraz ve muâraza biçiminde sınıflandırmaya tâbî tutulmaktadır.³³³

Şîrâzî, bu teorik kısmın sonunda ise cedelde tarafların uyması gereken ahlâkî kurallara yer vermektedir. Bundan sonra ise deliller ile istidlâl edildiği takdirde bu istidlâller üzerinde ne şekilde tartışılacağı üzerinde durarak mutâlebe, itirâz ve muâraza sorularını uygulamalı olarak istidlâllere tatbik etmektedir. Daha sonrasında deliller arasındaki tercih sebeplerine yer vermektedir. Son olarak cedel meclisinin hangi şartlarda sonlanacağını ve taraflardan galip ile mağlubun nasıl belirleneceğine değinerek eserini sonlandırmaktadır. Ayrıca Şîrâzî, usûl meselelerindeki ihtilâfları konu eksenli zikrederek ayrıntı için okuyucuyu *et-Tabsıra* eserine yönlendirmektedir.³³⁴

Şîrâzî'nin *et-Tabsıra* eseri cedelin bir yöntem olarak usûle tatbiki olduğu söylenebilir. Mesela Şîrâzî bu eserde bir meseleyi ele alırken ilk olarak kendi görüşünü beyân etmekte, sonrasında bu görüşe gelebilecek muhtemel itirazları ifade etmekte ve

³³¹ Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mûlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fıkh li Şîrâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., s. 137-141.

³³² Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mûlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fıkh li Şîrâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., s. 137-141.

³³³ Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mûlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fıkh li Şîrâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., s. 137-141.

³³⁴ Muhammed Yusuf Niyazi, *el-Mûlahhas fî'l-Cedel fî usûli'l-Fıkh li Şîrâzî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmü'l-kura Üniversitesi, 1983, s.1. Ahmet Numan Ünver, a.g.e., s. 137-141.

akabinde zikrettiği itirazlara cevap vermektedir. Böylece tartışma karşılıklı deliller ve delillerin tartışması çerçevesinde devam etmektedir. Usûl konularındaki bu işleyiş tarzının İmam Şafî'nin er-Risâle eserinde de aynı minvâl üzere olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin çağdaşlarından farklılık arz ettiği bu metodun İmam Şafî'nin de metodu olduğu sonucuna varılabilmektedir.³³⁵

Nihayetinde Şîrâzî ve çağdaşlarının fıkıh usûlü ve cedel ilişkisinde yaklaşım farkına dair varılacak sonuç; Şîrâzî'nin sadece cedele dair yazdığı eserlerde değil usûle dair yazdığı eserlerde de cedelci bir metot hâkimdir. Çağdaşları Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerinde de böyle bir durumun vâki olduğu görülmekle birlikte, bu üslûbun usûl eserlerinde tamamen hâkim olmadığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla ikisinin fıkıh usûlü yazımında cedelci bir üslubu ön plana çıkarmadıkları görülmektedir.³³⁶

3.10. Ele Alıp Almadığı Konular Bakımından Farklı Yönü

Şîrâzî ve çağdaşlarının ele aldığı konular incelendiğinde bu husustaki maksadımız hâsıl olacaktır. Gazzâlî Mustesfa eserinde bütün usûl konularını hüküm, hükmün delilleri, hüküm çıkarma ve müctehid konuları çerçevesinde ele alarak incelemektedir. Fıkıh usûlüne dair ele almadığı konu da bulunmamaktadır. Talebesi olan Cüveynî ise beyân teorisi, icmâ, kıyas, istidlâl ve tercih başlıkları altında Gazzâlî gibi bütün fıkıh usûlü konularını işlemekte ve ele almadığı konu da bulunmamaktadır. Sem'ânî usûl konularını emir, nehiy, umum-husus, delilü'l-hitap, mücmel-mübeyyen, haber, nasih-mensuh, icma', istishabü'l-hal, kıyas, istidlal, istihsan, sebep-illet-şart, esbabü's-şerâi', içtihat, ihtilaf, taklit, müftî ve müsteftî gibi ana başlıklar altında ele almaktadır.³³⁷

Şîrâzî'nin eserlerinde, başta *et-Tebşıra* olmak üzere diğer usûl eserlerinde de dikkat çeken husus, daha önce de değindiğimiz gibi usûl konularını kendine has bir sistematik şekilde ele almış olmasıdır. Bu durum Sem'ânî'de de görülmektedir. Ele almadığı konular açısından da durumun aynı olduğunu söylenebilir. Şîrâzî *Tebşıra* eserinden sonra te'lif ettiği *el-Lüma'* ve *Şerhü'l-Lüma'* eserlerinde cedelci bir metottan kısmen uzaklaşarak usûl konularını ele almış olsa da bu iki eserinde de hüküm konusunu detaylıca ele almadığı görülmektedir.³³⁸

³³⁵ Şîrâzî, *Tebşıra*, ss. 18-20; Şafî, a.g.e., s.41-70.

³³⁶ Şîrâzî, a.g.e., ss. 18-20. Cüveynî, a.g.e., c. 1. s. 7-258. Gazzâlî, a.g.e., c. 1. S. 136-230.

³³⁷ Sem'ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

³³⁸ Şîrâzî, 1983, a.g.e., s. 18-20, 2016, a.g.e., s. 15-20. 1987a, a.g.e., s. 161-166, Sem'ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

Şîrâzî'nin eserinde hükümle ilgili ele aldığı kısım sadece hükmün çeşitleri diye bildiğimiz “*vacip, mendub, mübah, mahzur, mekruh, sahih ve batıl*”³³⁹ terimleridir. Eserinde bunları ele almasındaki maksadın, hüküm konusunu izâh etmek olmadığı söylenebilir. Çünkü Şîrâzî'nin, fıkıh ve usûl’ü'l-fıkh terimlerini tanımlarken bu terimleri ele aldığı görülmektedir. Ona göre fıkıh, “*icthâh yoluyla şer’î hükümleri bilmektir.*”³⁴⁰ diye tarif edildikten sonra şer’î hükümlerin bunlardan ibâret olduğu beyan ederek her birisi tanımlanmaktadır. Fıkıh usulünü de, “*fikhî hükümlerin üzerine binâ edildiği deliller*”³⁴¹ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlar açısından Şîrâzî ve çağdaşları arasında pek bir farkın olmadığı görülmekle birlikte konunun detaylarında bâriz farklar mevcuttur. Yani fıkıh ve fıkıh usûlü tanımları birbirine çok yakın olmakla beraber ele aldığı konular ve konuları ele alış tarzları farklılık arz etmektedir.³⁴²

Şîrâzî ve çağdaşlarının bu husus ve diğer bütün hususlarda birbirinden farklı olmalarının usûl konularını ele alma tarzlarından kaynaklandığı söylenebilir. Gazzâlî, fıkıh ve usûlü tanımladıktan sonra bu tanımlara binâen ana çizelgeyi belirterek eserini inşâ ederken; Cüveynî de bu minvâl üzere nazârî bir boyutla konuları işlemektedir. Şîrâzî'nin yaptığı ise cedelci bir metotla olduğu için farklılık arz etmektedir. Onun cedelci bir metotla görüşlerini beyan ederek muhâliflerine karşı tartışmacı bir yol takip etmesi sebebiyle çağdaşlarından çok farklı bir minvâl üzere olduğu gözlemlenebilmektedir. Yani Şîrâzî ve çağdaşlarının aynı mezhebe bağlı olmakla beraber aralarında oluşan farkın fıkıh usûlü ilmine yaklaşım tarzları ve konuları ele alış biçimleri açısından olduğu görülmektedir. Bu farklılık klasikleşmiş olan fukaha ve mütekellimîn metodu açısından değildir.³⁴³

Şîrâzî'yi de mütekellimîn metoduna mensup görülebilir fakat mütekellimîn metoduna bağlı oluşu Şâfî'nin bu yöntemle bağlı oluşuna benzemektedir. Yani Şâfî'nin eserini mütekellimîn metoduna bağlı görmek ne denli hataysa Şîrâzî'nin eserini de mütekellimîn metoduna ait görmek o denli hatadır. Çünkü takip ettiği yolun Şâfî'yle aynı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Şâfî'yle aynı olan bir metodun Cüveynî ve Gazzâlî'den çok farklı olduğunun söylenmesi tutarlı bir durum olmamaktadır. Çünkü mevcut olan metotlar sonradan değerlendirmelerle ortaya çıkan bir durumdur. Bu sebeple Şîrâzî'yi,

³³⁹ Şîrâzî, *Luma`*, s. 16.

³⁴⁰ Şîrâzî, a.g.e., s. 16.

³⁴¹ Şîrâzî, a.g.e., s. 17.

³⁴² Şîrâzî, a.g.e., s. 15-20; Tebsıra, s. 161- 166. Cüveynî, a.g.e., c. 1. S. 7-10. Gazzâlî, a.g.e., c. 1, s. 25-28. Sem`ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

³⁴³ Şîrâzî, *Luma`* a.g.e., s. 15-20, 1987, a.g.e., s. 161- 166. Cüveynî, a.g.e., c. 1. S. 7-10. Gazzâlî, a.g.e., c. 1, s. 25-28. Sem`ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

çağdaşlarından farklı bir metoda bağlı olduğu kanaatinden uzak durarak mevcut farklılıkları da göz önünde tutup ayrı değerlendirmek en doğrusu olabilmektedir.³⁴⁴



³⁴⁴Şirâzî, 2016, a.g.e., s. 15-20, 1987, a.g.e., s. 161- 166. Cüveynî, a.g.e., c. 1. S. 7-10. Gazzâlî, a.g.e., c. 1, s. 25-28. Sem`ânî, a.g.e., c. 1. S. 20-48.

SONUÇ

Şirâzî'nin fıkıh usûlü yazımında çağdaşı Şâfiî usûlcülerden usûl yazımı bakımından farklı olduğu bir gerçektir. Bu farklılıktan dolayı eserlerinin fıkıh usûlü yazımında takip edilen metotlar arasında zikredilmediği tesbit edilmiştir. Kendi içerisinde bir sistem takip ettiği ve başka fâkihlere benzerliği bakımından Şâfiî'nin eserindeki metodu izlediği söylenebilir. Metotların fıkıh usûlünün tedvininden sonraki dönemlerde yapılan bir sınıflandırma olduğu bilinmektedir. Bununla beraber Şirâzî'nin eserlerinde usûl konularının işlenişindeki farklılığın onun eserlerinin metotların dışında kalmasına sebep olduğu söylenebilir. Bundan dolayı mütekellîmin ve fukaha metotlarının yazılan bütün usul eserlerini tasnife tabî tutulabileceği hususunda kapsamlı bir tasnif olmadığı anlaşılmıştır.

Şirâzî'nin fıkıh usûlü yazımında farklı bir yol takip etmesi çağdaşlarıyla mezhebe bağlılık açısından doğan bir farklılık değildir. Çağdaşları olan Cüveynî ve Gazzâlî'nin, kelâm ilmiyle daha çok tanındıkları ve kelâm ilmiyle çok meşgul olduklarından dolayı kelâmî ilkelerin ön planda olduğu mütekellîmîn metoduyla usûl konularını işledikleri kabul edilmiştir. Şirâzî ise onlardan farklı olarak kelâm ilmine inanç düzeyinin ötesinde ilgi duymadığından dolayı bu durum onun fıkıh usûlü yazımına da yansımıştır.

Cüveynî ve Gazzâlî kelâm alanında vermiş oldukları eserlerle tanınmış âlimlerdir. Şirâzî ise fıkıh usûlü eserlerinin yanı sıra cedel eserleriyle bilinmektedir. Cedel eserlerinde de fıkıh usûlündeki delillerin hükümlere nasıl tatbik edileceğini göstermektedir. Cedel de Şirâzî'ye göre soru ve cevaptan ibarettir. Fıkıh usûlü eserlerinde de cedelci bir metot takip etmektedir. Bu metot da fıkıh usûlü yazan âlimlerden Şâfiî'nin metodudur. Şâfiî eserinde Şirâzî gibi bir konuyu işlerken ilk olarak kendi görüşünü söylemekte, sonra bu görüşüne gelebilecek itirazları ele almaktadır.

Fıkıh usûlü yazımında takip edilen metotlar kimileri tarafından mezhep endeksli görülse de bu yaklaşımın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Fukaha metoduna Hanefiyye metodu, mütekellîmin metoduna da Şâfiîyye metodu denilmesi isabetli bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Şâfiî olan bir âlim, Şâfiîlerin genelini takip ettiği metodu takip etmeyebilmekte, Hanefî olan bir usûlcü de diğer Hanefîlerden farklı bir usûl yazım yöntemi kullanabilmektedir.

Şirâzî'nin çağdaşlarından Cüveynî ve Gazzâlî mütekellîmin metodunu takip ederek eser yazmışlardır. Sem'ânî Şâfiî olduğu halde fukaha metodunu takip etmiştir. Fakat eseri

fukaha metodunun eserleri arasında zikredilmemiştir. Şîrâzî'nin fıkıh usûlü yazım yönteminin fukaha metoduyla benzyen yönleri olsa da tam olarak ne fukaha ne de mütekellîmin metotlarına benzemediği anlaşılmıştır.

Bu çalışmamız neticesinde fıkıh usûlü yazımında yapılan ikili/üçlü tasnifin kapsamlı olmadığı anlaşılmıştır. Onun için usûl eserlerini iki temel metottan birine bağlı göstermenin doğru bir tasnif şekli olmadığı söylenebilir. İmam Şâfî'den sonra fıkıh usûlüne dair eser yazan her fâkihin de dayandığı bir sistemi veya kendi içerisinde bir sistemi vardır. Bu noktada kabul görülen metotlara bağlı gösterilen veya bağlı gösterilmeyen usûl eserlerinin yazım yöntemi hakkında çalışmaların yapılması faydalı olacaktır. Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhebine mensup âlimlerin de eserleri belli bir metoda ait görüldüğü halde bağlı olduğu metottan farklılık arz edebilmektedir. Ayrıca çalışmamızda anlattığımız metotlar başta olmak üzere ele aldığımız her bir eserin yazım yöntemi ve konuların işlenişine dair müstakil çalışmalar da yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet (1994). Debûsî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 9, İstanbul, 66-67.
- Amidî, Ali b. Muhammed (1424/2003). *el-İhkâm*. (Thk. Abdürrazzak Afifi), Riyad: Dârü Sami'yyî. 4 Cilt.
- Apaydın, Hacı Yunus (2018). *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları.
- Apaydın, Hacı Yunus (2012). Gazzâlî ve Fıkıh usûlü. (Haz. M. Cüneyt Kaya), *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Atar, Fahrettin (2013). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aybakan, Bilal (2008). Bağdat Nizâmiye Meresesi İlk Müderrisi, Ebû İshâk eş-Şirâzî, İslam Medeniyetinde Bağdat, Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Bağlarbaşı Kültür Merkezi, İstanbul, 7-9 Kasım 2008, 699-715.
- Aybakan, Bilal (2010). Şirâzî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 39, İstanbul, 184-186.(2010). Şâfiî Mezhebi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 38, İstanbul, 233-247.
- Aygün, Abdullah (2009). Sem'ânî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 36, İstanbul, 463-464.
- Bağdadî, Hatib (t.y.). *Tarihu Bağdad*, Beyrut: Daru'l-kutübü'l-ilmiyye. 24 Cilt.
- Bedir, Murteza (2013). Kelam ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Eleştirel Mülâhazalar. *İslam Araştırma Dergisi*, 29, 65-97.
- (2009). Matürîdî Fıkıh Usûlü Gerçek mi? Kurgu mu? Büyük Türk Bilgini İmam Maturidî ve Maturidîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Bildirileri. İstanbul, 22-24 Mayıs 2009, 412-420.
- (2008). Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdatında Yükselişi ve Zayıflaması, İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu Bildirileri. Bağlarbaşı Kültür Merkezi, İstanbul, 7-9 Mayıs 2008, 621-632.
- Beyzâvî, Kâdî (2018). *Minhâcû'l-Vusûl İlä 'İlmi'l-Usûl*. (Çev. MansurKoçinkağ), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Cesas, Ebû Bekir (1414/1994). *el-Fusûl fî'l-usûl*. (Nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vizâretü'l-evkaf. 4 Cilt.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn (1418/1997). *el-Burhan*. (Neş. Muhammed Ali Beydavî), Beyrut: Daru'l-kutübü'l-ilmiyye. 2 Cilt.
- Çağrı, Mustafa (1996). Gazzâlî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 13, İstanbul, 489-505.
- Çetin, Abdurrahman (2006). Nesih. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 32, 579-581.

- Debûsî, Ebu Zeyd(2001). *Takvimü'l-edille*. (Thk. Halil Muhiddin), Beyrut: Daru'l-kutübü'l-ilmîyye
- Ebu Yusuf (t.y.). *er-Redd `alâ Siyeri'l-Evzâi*. (Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd: y.y.
- Ebu Zehra, Muhammed (1958). *Kahire*: Dâru'l-Fikr.
- Ebu Zehra, Muhammed (2014).*Fıkıh Usulü*. (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara: Fecir yayınları.
- Ed-dib, Abdulazim Mahmud (1993). Cüveynî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 8, 141-144.
- el-Muginîsî, Muhammed Hasan (2013). *Mugni Tullab*. İstanbul: Şefkat Yayıncılık.
- Erdoğan, Mehmet (2015).*Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğü*.İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ferrâ, Ebu'l-Ya'lâ (1432/2002).*el- 'Udde fi usuli'l-fikh*.(Neş. Muhammed Ali Beydavî),Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye. 2 Cilt.
- Gazzâlî, Ebû Hamid (1432/2011).*el-Mustasfâ*. (Nşr. Muhammed Tâmr), Kahire: Darü'l-kütübü'l-ilmîye,2 Cilt.
- Günay, Hacı Mehmet (2009). Semerkandî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 36, İstanbul, 470-471.
- Heyto, Muhammed Hasan (1980). *el-İmâmü'ş-Şirâzî hayâtühû ve ârâühü'l-usûliyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Hudari Bey (1389/1969). *Usûlü'l-fikh*. Kahire: el-Mektebetü'ticariyetü'l-kübra
- İbn Haldun (2014). *Mukaddime*. (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: DergahYayınları. 2 Cilt.
- İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed (1398/1978). *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, (Nşr. Abdülhalim Han), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb. 5 Cilt.
- Köksal, Asım Cüneyt (2014). *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Köksal, Asım Cüneyt (2012). *Usûl-i Fıkıh*. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 42, İstanbul, 201-210.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (2016). *Menâru'l-Envâr*. (Çev. Soner Duman; Osman Güman; Süleyman Kaya), İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Neveî, Ebu Zekeriya Yahya (t.y.). *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye. 4 Cilt.

- Niyâzî, Muhammed Yusuf Ahudcân (1986). *el-Mûlahhas fî'l-cedel fî usûli'l-fikh*, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Medine.
- Özaydın, Abdulkerim (2007). Nizamiyye Medresesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 33, İstanbul, 188-191.
- Özaydın, Abdulkerim (2007). Nizâmülmülk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 33, İstanbul, 194-196.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed (1437/2016). *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. (Thk. Said Bektaş), Medine: Darü's-Sirâc.
- Razî, Fahreddin (t.y.). *el-Mahsul*. (Thk. Taha Cabir), Beyrut: Müessesetü'r-Risale. 6 Cilt.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer (1418/1997). *el-Kavati'u'l-edille*. (Thk. Muhammed Hasan), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2 Cilt.
- Semerkindî, Aleaddin (1984). *Mizanü'l-usûl*. (Thk. Muhammed Zeki Abdülber), y.y. 2 Cilt
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed (t.y.). *Usûl*. (Thk. Ebü'l-Vefa el-Afganî), Beyrut: Dâru'l-marife. 2 Cilt.
- Seyyid Bey (2010). *Fıkıh Usûlü-Giriş*. (Haz. Hasan Karayiğit), İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Subkî, Tâcüddin Abdülvehâb (1236/1918). *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübra*. (Nşr. Mahmud Tanâhî ve Abdulfettâh Hulv), Beyrut: Dâru Hicr, 10. Cilt.
- Şaban, Zekiyüddin (2012). *Usûlü'l-Fikh*. (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (1435/2014). *er-Risâle*. (Nşr. Abdüllatif el-Humaym), Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmiye.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (1403/1983). *el-Hücce `alâ ehli'l-Medine*. (Thk. Seyyid Hasan el-Keylânî), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (1433/2012). *el-Asl*. (Thk. Muhammed Bıynukalın), Beyrut: İbn Hazm.
- Şirâzî, Ebû İshâk (1970). *Tabakatü'l-fukaha*. (Nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî.
- Şirâzî, Ebû İshâk (1983). *et-Tabbsıra fî usûli'l-fikh*. (Nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

- Şîrâzî, Ebû İshâk (1408/1987). *el-Ma'ûne fî'l-cedel*. (Nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrînî Kuveyt: Cem'iyetü İhyâ'i-t-Türasi'l-İslamî.
- Şîrâzî, Ebû İshâk (1408/1987). *Şerhu'l-Lüma'*. (Nşr. Abdülmecit Türkî), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2 Cilt.
- Şîrâzî, Ebû İshâk (1433/2016). *el-Luma'*. (Nşr. Şuayp Arnavut), Beyrut: Müessesetü'l-Risaleti nâşirun.
- Şîrâzî, Ebû İshâk (2017). *El-Mühezzeb*. (Nşr. Muhammed Zuhayli), Dimeşk: Dâru'l-Kalem. 6 Cilt.
- Ünver, Ahmet Numan (2019). *Fıkah İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*. Ankara: Akademisyen Kitapevi.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1993). Cedel. Diyanet İslam Ansiklopedisi, 7, İstanbul, 208-210.
- Yığın, Adem (2013). Fukaha Metodunun Genel Yapısı. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(24), 65-105
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed (1992). *el-Bahrü'l-muhit*. (Nşr. Abdulkadir Abdullah), Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf. 6 Cilt.
- Zeydan, Abdulkerim (2011). *el-Veciz*. Beyrut: Müessesetü'r-Risaletü'nâşirun.
- Zuhaylî, Vehbe (1994). *el-Veciz*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır.
- Zuhaylî, Vehbe (2015). *el-Veciz*. (Çev. Ahmet Efe), İstanbul: Risale.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Mahmut Acar
 Uyuğu : T.C.
 Doğum Tarihi ve Yeri : 01.01.1991
 Telefon : 05342605724
 Faks :
 E-mail : mahmutacari17@gmail.com

Eğitim

<i>Derece</i>	<i>Eğitim Birimi</i>	<i>Mezuniyet Tarihi</i>
Yüksek lisans		
Lisans	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	16.06.2015
Lise	Batman İmam Hatip Lisesi	15.06.2007

İş Deneyimi

<i>Yıl</i>	<i>Yer</i>	<i>Görev</i>
2016/....	Çanakkale - İstanbul	Öğretmen (MEM)

Yabancı Dil

Arapça

Yayınlar

.....