

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**HANBELÎ FIKİH GELENEĞİNDE İBÂHA-İ ASLİYYE  
PRENSİBİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Ahmet Selman BAKTI**

**Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY**

**OCAK - 2018**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



HANBELÎ FIKİH GELENEĞİNDE İBÂHA-İ ASLİYYE  
PRENSİBİ

DOKTORA TEZİ

Ahmet Selman BAKTI

Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Bu tez 18/01/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY	Başarılı	
Prof. Dr. Abdüsselam ARI	Başarılı	
Doç. Dr. Soner DUMAN	Başarılı	
Doç. Dr. Kemal BATAK	Başarılı	
Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ	Başarılı	



SAKARYA  
ÜNİVERSİTESİ

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN**  
**BELGESİ**

**Tez Başlığı:** Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 167 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 12/12/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

Ahmet Selman BAKTI, 12.12. 2017

**ÖĞRENCİ BİLGİLERİ**

**Adı – Soyadı** : Ahmet Selman BAKTI  
**Öğrenci Numarası** : D126008005  
**Ana Bilim Dalı** : Temel İslam Bilimleri  
**Programı** : İlahiyat (İslam Hukuku)  
**Statüsü** :  Y. Lisans  Doktora  Bütünleşik  
Doktora

Danışman

Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY, 12.12.2017

## ÖNSÖZ

Çalışmada aslî ibâha prensibi Hanbelîlik özelinde ele alınmıştır. Mesele sadece fıkıh alanında inceleme konusu edilmemiş kelâmî arka plan ve tarihsel olaylarla ilişkisi üzerinde yoğun bir şekilde durulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın gerek Hanbelîliğe ve gerekse fıkıh ve usûlü fıkıh çalışmalarına mütevazı bir katkı sunacağını ümit ediyoruz.

Eserin meydana geliş sürecinde şüphesiz çok yorulduk. Fakat biliyoruz ki hiçbir yorgunluk tevfik olmaksızın başarıyla sonuçlanamaz. Bu meydana öncelikle eseri bitirip bu önsözü yazmaya muvaffak kılan eşyanın, evsâfın ve ahkâmın yegane kaynağı/yaratıcısı Şâri' tealaya sonsuz şükürler olsun. Yine emeği geçen insanlara teşekkür etmedikçe şükretmiş olmayacağımızdan bir dizi teşekkürde bulunmak boynumun borcudur. Öncelikle tez hocam H. Mehmet GÜNAY'a teşekkür etmeliyim. Her zaman desteğini yanımda hissettim ve her zaman katkıları ufkumu açtı. Tezimin fikir babası Soner DUMAN'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Sadece akademik katkılarıyla değil ayrıca tezimle ilgili resmi işlemlerde hep kurtarıcım olmuştur. Kemal BATAK'ı zikretmeliyim. Tezimi sınırlandırması, ilgiyle okuyup tavsiye ve yönlendirmeleriyle tezin meydana gelişindeki emeği büyüktür. Abdüsselam ARI'nın savunma jürimde yer alması büyük bir bahtiyarlıktır. Zira ona olan öğrenciliğim lisans yıllarında başlamıştır. Abdullah DURMUŞ'un tezime katkıları da tezimin son şeklini almasında oldukça önemlidir. Doğrudan akademik katkılar dışında teşekkür borçlu olduğum başka kişiler de var. Tezimin ve makalelerimin İngilizce özetlerini yazan değerli dostum Yusuf DUMAN ve şekil şartları ile ilgili katkıları dolayısıyla Sait KAR'a şükran borçluyum. Bu günü görüp benden çok sevinen defaatle tezimi baştan sona okuyan güzel Türkçesiyle bana yazım klavuzluğu yapan biricik eşim Selcen BAKTI'ya bir ömrü teşekkür olarak versem borcumu ifa etmiş olamam. Ve eğer bir şeyler başarabildiysem tabî ki kıymetli annem Hatice BAKTI ve benim gibi nicelerine İslami ilimleri okutan muhterem hocam ve pederim Harun BAKTI sayesinde. Teşekkürlerin yanında bir de özür borçluyum. Tez sürecinde evimi şenlendiren çocuklarım Yavuz Selim ve Yağız Emre sizlerle gerektiği gibi ilgilenemediğim için çok özür dilerim. Bütün bu güzel insanlar olmasaydı bu satırları yazmak nasib olmazdı.

**Ahmet Selman BAKTI**

**18.01.2018**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: İBÂHA KAVRAMI VE HÜKÜM MESELESİ</b> .....	<b>10</b>
1.1. İbâha Kavramı.....	10
1.1.1. Sözlük Anlamı.....	10
1.1.2. Terim Anlamı .....	12
1.2. Usûl Literatüründe İbâha/Mubâh Kavramı .....	13
1.2.1. Hanefî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı.....	13
1.2.2. Şâfiî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı .....	17
1.2.3. Mâlikî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı .....	19
1.3. Şer'îlik-Aklîlik/Aslîlik Bağlamında İbâha.....	22
1.4. Hüsün-Kubuh Meselesi ve Aklın Hüküm Vermedeki Rolü .....	24
1.5. Aslıden Şer'îye İbâhanın Alanı .....	35
1.6. Hüsün-Kubuh Zaviyesinden Hüküm Tanımı ve İbâha .....	42
<b>BÖLÜM 2: HANBELÎ FIKIH DÜŞÜNÇESİ VE İBÂHA PRENSİBİ</b> .....	<b>63</b>
2.1. Usul Yazım Tarzları ve Özgünlük Açısından Hanbelîlik .....	63
2.1.1. Mütetekellimîn-Fukahâ Tasnifi ve Hanbelî Usûllerinin Tasnifteki Konumu ..	67
2.1.2. Ahmed b. Hanbel'in Fakihliği ve Hanbelîliğin Özgünlüğü .....	74
2.2. İbâha Prensibinin Vasfı ve Hanbelî Usûlündeki Yeri .....	83
2.2.1. Hanbelî Usûlleri Çerçevesinde İbâha Kavramı ve Hüküm Meselesi .....	84
2.2.2. Hanbelî Usûlcülerin Şer'î Bildirim Öncesine Dair Yaklaşımları .....	94
2.2.3. İbâhanın Aklîlik/Aslîlik veya Şer'îliği Meselesi .....	104
<b>BÖLÜM 3: HANBELÎLİKTE İBÂHA PRENSİBİNİN YERİ VE KULLANIMI</b> .....	<b>113</b>
3.1. İbâha-i Asliyye/Şer'iyye Prensibinin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri .....	114
3.2. Hanbelî Usûl Sistematiğinde Edille-i Şer'iyye Tasnifi.....	123

3.2.1. Mütেকaddimûn Dönemi Hanbelî Usûl Eserlerinde Şer'î Delil Tasnifi .....	124
3.2.1.1. Ebu Ya'lâ .....	124
3.2.1.2. Kelvezânî .....	126
3.2.1.3. İbn Akîl.....	126
3.2.2. Mütעהhirûn Dönemi Hanbelî Usûl Eserlerinde Şer'î Delil Tasnifi .....	128
3.2.2.1. İbn Kudâme .....	128
3.2.2.2 Tûfî.....	129
3.2.2.3. İbn Teymiyye .....	132
3.2.2.4. İbnü'l-Kayyım.....	133
3.2.2.5. İbn Müflih.....	134
3.2.2.6 İbnü'l-Lahhâm .....	134
3.2.2.7. Merdâvî.....	135
3.2.2.8. İbnü'n-Neccâr .....	136
3.2.2.9. Abdülkadir b. Bedrân .....	137
3.3. Aslî/Şer'î İbâhanın Serencâmı ve Mezhebin Karakteristiği Olması Meselesi .....	138
3.4. Kıyas-İbâha-i Asliyye/Şer'iyeye ilişkisi .....	148
3.4.1. Aslî/Şer'î İbâha-Kıyas Tearuzunun Kıyas Lehine Sonuçlandığı Örnekler.	150
3.4.2. Aslî/Şer'î İbâha-Kıyas Tearuzunun Prensip Lehine Sonuçlandığı Örnekler	152
<b>SONUÇ.....</b>	<b>160</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>167</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>183</b>

## KISALTMALAR

- b.** : ibn  
**bkz.** : bakınız  
**c.** : cilt  
**çev.** : çeviren  
**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi  
**h.** : Hicri  
**H.z.** : Hazreti  
**nşr.** : neşreden  
**s.** : sayfa  
**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**trz.** : basım tarihi yok  
**v.** : vefat  
**vb.** : ve benzeri  
**vd.** : ve devamı  
**yy.** : yayın yeri yok

**Tezin Başlığı:** Hanbeli Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi**Tezin Yazarı:** Ahmet Selman BAKTI**Danışman:** Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY**Kabul Tarihi:** 18 Ocak 2018**Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 183 (tez)**Anabilimdalı:** Temel İslam Bilimleri**Bilim Dalı:** İslam Hukuku

Mükelleflerin yaptıkları fiillerin karşılıklarında bir ceza ya da mükafaat terettüp etmesinin yanında bunlardan herhangi birinin konusu olmayan durumlar da bulunur. Fiil serbestisi anlamına gelen bu durumlar fıkhîta mubâh/ibâha gibi kavramlarla ifade edilir. Bir fiilin serbesti alanında olup olmadığı doğrudan o fiili konu edinen nasın bunu bildirmesi ile olabileceği gibi o fiilin ibâha bildiren genel nitelikli nasların kapsamında değerlendirilmesi ile de olabilir.

Bizzat naslar tarafından konu edilip mubâhlığı bildirilen meseleler üzerinde fehim içtihadı dışında bir içtihatta bulunulmaz. Fakat meydana gelen meselelerin çözümünde doğrudan ibâha bildiren umum nitelikli nasların kullanılması diğer hükümlerin iptaline yol açabilir. Herhangi bir hükmün iptal edilmediğinden emin olunabilmesi için umum nitelikli nasların ancak içtihat faaliyeti sonrasında devreye sokulması gerekir. Çalışma konumuz olan ibâha-i asliyye prensibi bu özellikteki naslara istinad ettiğinden başvurulacak deliller sıralamasında en son sırada yer alır.

Görüldüğü üzere aslî ibâha prensibinin hangi aşamada kullanılacağı oldukça önemlidir. Bu çalışmada ibâha-i asliyye/şer'îyye prensibi, prensibi sıkça kullandığı düşünülen Hanbelî mezhebi çerçevesinde ele alınmaktadır. Fakat meselenin tarihsel arka planı ve kelâmî önkabullerle irtibatına dair elde edilen bulgular kanaatimizce çalışmayı farklı kılan unsurlar arasındadır. Çalışmanın genel olarak; şer'î hüküm tanımı, Hanbelîlik hakkındaki kimi yaygın kanaatlerin tashihi, ibâha-i asliyye prensibinin Hanbelîliğin karakteristiği olup olmadığı yönündeki yanlış algının izalesi hususlarında fıkıh alanına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Hüküm, Hanbelî, İbâha, Şer'î, Aslî



**Title of the thesis:** The Principle of Ibaha Asliyya (permissibility) in the Hanbali Fiqh Tradition

**Author:** Ahmet Selman BAKTI

**Supervisor:** Professor H. Mehmet GÜNAY

**Date:** 18 January 2018

**Nu. of pages:** vi (pre text) + 183 (main body)

**Department:** The Basic Islamic Sciences **Subfield:** Islam Law

Beside the fact that a punishment or a reward follows the deeds of obligants, there are some other situations in which deeds are not subject to any of these decrees. These situations that amounts to freedom of act are phrased in fiqh by terms like *mubah/ibaha*. Whether an act is in the field of freedom or not, it can be determined directly by declaration of legal text regarding the deed in question and by considering that deeds within the scope of legal texts which have generality and state permissibility.

In regard to the matters that legal texts directly mentioned them and declared their permissibility, there is no need to putting practice for reasoning (ictihad) apart from the reasoning of understanding. But the direct use of legal texts which have generality and state permissibility can lead to cancellation of other decrees. In order to be sure about noncancellation of any decree, the legal texts with generality should be put in place only after legal reasoning operations. Our subject of research, namely, The principle of “Presumption of Continuity of Permissibility”, ranks as the last one in the hierarchy of sources because it hinges upon texts which have this feature.

As it is seen, the question of “In what stage we should appeal to the principle of ibaha asliyya?” is very important. In this research, the principle of ibaha asliyya is discussed within the frame of Hanbali School which is thought to be using this principle frequently. But our findings about problem’s historical background and its relation to the assumptions of theology are among the distinctive characteristics of this study. We think this study in general will make a contribution to the field of fiqh in terms of definition of the legal judgement (hukm), correction of general opinions about the Hanbali School and removing the some common misconception about whether the principle of presumption of permissibility is a characteristic of Hanbali School or not.

**Key Words:** Decree, Hanbalî, Permissibility, Legal, Original.

# GİRİŞ

## Çalışmanın Konusu

Bilindiği üzere fıkıh, mükelleflerle ilgili gerek dinî ve gerekse dünyevî boyuttaki bir takım düzenlemelerin ele alındığı ilim dalıdır. Bu düzenlemeleri ifade eden yargı cümlelerinde hükmü bildirmek üzere kullanılan vâcib, haram, mubâh gibi kavramlar oldukça önemlidir. Fakat bu kavramların içeriğinin yapılan hüküm tanımına göre değişiklik arz edebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca tanımlarında ittifak edilmesi söz konusu olsa da bu kavramların etkisi altındaki meselelerin içtihat faaliyetine göre farklılaşması mümkündür.

İçtihat faaliyetlerinin yürütüldüğü ekollerin hüküm ve hükmün muhtevasını belirlemedeki yaklaşım farklılığının bir benzeri de hükme ulaşırken kullandıkları yol ve yöntemlerde mevcuttur. Nitekim kıyası meşrû addeden fıkıh mezheplerinin bu yöntemlerin içeriğini aynı şekilde doldurmadıkları malumdur. Bu sebeple örneğin hemen her ekol için o ekole özgü bir kıyas anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla şer'î bir delilin veya bir usûl kaidelerinin muayyen bir mezhep çerçevesinde çalışılması, varılacak sonuçların daha sağlıklı olmasını sağlayacaktır.

Fıkıh usûlündeki şer'î deliller farklı açılardan çeşitli taksimata tabi tutulabilir. Yalnız sayılan hükümlerin her biri için kazâî, diyânî veya hem kazâî ve hem de diyânî bir karşılık bulunurken bunlar içerisinden ibâha/mubâh “hüküm”ün durumundaki farklılık dikkat çekicidir. Zira bu “hüküm”, kişiyi bir fiili yapıp yapmamakta serbest kılmaktadır. Serbesti nedeniyle mükellefin seçimine herhangi bir ceza terettüp ettirilmediği veya seçtiği için kişi övgüye mazhar kılınmadığından mubâhın diğer hükümlerden yapısal olarak farklı olduğu anlaşılır. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde de bu konu ele alınmış ve mubâhın vâcib, haram vb gibi şer'î bir hüküm olma özelliğini taşımadığı şeklinde görüşler ortaya atılmıştır.

Mubâh/ibâhanın hem şer'î vasfını alamayacağı hem de hüküm olma özelliğine sahip olmadığı yönündeki görüşler kanatımızca daha isabetlidir. Bununla birlikte mubâhın şer'î bir hüküm olup olmadığı meselesi geride de bahsettiğimiz üzere hüküm tanımıyla doğrudan ilgilidir. Çalışmanın konusunu teşkil eden Hanbelî fıkıh geleneğinde benimsenen şer'î hüküm tanımına bakıldığında mubâhın bu kapsamda olmasının

zorunlu olduğu açık bir şekilde anlaşılır. Bu sebeple kısaca değinmek dışında konuya ilişkin kanaatimize çalışmada yer vermemeye özen gösterdik.

Dikkatle incelendiğinde ibâhanın/mubâhın diğerk hükümlerden farklı olduğu Gazâlî ile başlayan klasik hüküm tanımında da kendini gösterir. Daha sonraları teklifi ve vaz'î şeklinde yapılan hüküm tasnifi ile hüküm tanımı arasındaki uyumsuzluğun arka planında bu farklılığın yattığını söyleyebiliriz. Zira câmi' olmasına özen gösterildiği için tanımın fertleri arasında ibâhaya/mubâha (tahyîr) kaydı ile yer verilmiş, fakat bu kayıt taksimata yansıtılamamıştır. Çeşitli izahlar ile ibâhanın/mubâhın teklifi hükümler arasında sayılması bunu gösterir. Bütün bunlar müstakil birer çalışmayı hak etmekle birlikte zikrettiğimiz yapısal farklılığı nedeniyle en azından mubâh/ibâhanın üzerinde ayrıca durulması gerektiğine işaret eder.

Özetle fiil serbestisi anlamına gelen ibâha/mubâh şer'î bildirim tarafından iki şekilde ifade edilir. Bunlardan ilki özel bir mesele hakkında naslarda yer alan mubâh hükmü, diğeri ise umûm nitelikli naslarda bildirilen mubâh hükmüdür. İlkinin uygulanabilmesi için fehim içtihadının yeterli olduğu söylenebilir. Fakat ikincisinin uygulanabilmesi için aksine bir delilin/hükmün olmadığından emin olunması gerekir. Çalışmanın konusunu ilki değil, umûm nitelikli naslarla bildirilen mubâh/ibâha "hükmü" teşkil etmektedir.

Umûm nitelikli naslarda yer alan ibâhanın bir usûl prensibi halini aldıktan sonra hükme ulaşmada kullanılması için öncesinde yürütülecek içtihat faaliyeti ile aksine bir delilin/hükmün bulunmadığından emin olunması gerekir. Dolayısıyla Hanbelî fıkıh geleneğinde ele alacağımız ibâha prensibi ile birlikte diğerk deliller ve Hanbelî geleneğinin yapısı da çalışmanın ele aldığı konulardan olmak durumundadır. Fakat burada fıkıh usûlündeki hüküm tanımı, tanımın arka planı, Hanbelîliğin hüküm tanımı konusundaki yaklaşımı gibi meseleler de prensiple doğrudan irtibatı nedeniyle çalışmanın konu edindiği hususlar arasında bulunur.

Çalışmanın başlığında yer alan "Hanbelî fıkıh geleneği" ibaresinin yüklendiği anlam örneğin Hanefî fıkıh geleneğinden farklılık arz eder. Çünkü Hanefî fıkıh geleneği ibaresi müsellemtan olması sebebiyle Hanefîliğin bir fıkıh geleneği olduğuna dair bir iddia içermez. Fakat Hanbelîlik için kullandığımız "fıkıh geleneği" ibaresi tarihsel süreç içerisinde aksi görüşler bulunması sebebiyle zımnında bu görüşlere aksi bir iddia içermektedir. Hanbelîliğin fıkıh mezhebi olduğu konusuna temas edilmeden fikhî bir

meselenin bu mezhepte ele alınması doğru olmayacağından Ahmed b. Hanbel'in bir fakih, Hanbelîliğin bir fıkıh ekolü olup olmadığı meselesi de kifayet miktarı çalışmada ele alınmıştır.

İbâha prensibinin ilgili olduğu konulardan biri de şer'î bildirim öncesi ve hüsün-kubuh meselesidir. Bilindiği üzere hüsün-kubuh teorisinde Hâkim ve mahkûmun fih meselelerine dair hususlar ele alınır. Fıkıh usûlünü şekillendirecek hüküm tanımının en nihayetinde bir ucunu Hâkim diğer ucunu ise mahkûmun fih teşkil eder. Dolayısıyla ikisi arasında bulunan "hüküm" tanımının bu meselelerdeki yaklaşımlardan ve bu konulardaki kelâmî önkabullerden bağımsız olması düşünülemez. Bu arada hüsün-kubuh nazariyesi adaleti temel alarak fiillere ait birtakım vasıfların olduğunu öne sürdüğünden hükümlere bildirimden bağımsız bir şekilde ve akılla ulaşılabileceğini iddia eder. Aklın hükme varmadaki rolünü olumlayan bu iddia tüm ekollerce değinilen bildirim öncesi bir dönem veya bildirim ulaşılmadığı coğrafyalarda eşya ve fiillerin hükmü ne olacaktır şeklindeki tartışmada kendisini daha çok gösterir.

Bildirim öncesi dönem veya bildirim ulaşılmadığı coğrafyalarda eşya ve fiillerin hükmünün ne olduğundan ziyade burada konumuzu ilgilendiren asıl husus her ne hüküm verilirse verilsin bu hükmün alacağı "aslî" vasfıdır. Çünkü çalışmamızın konusunu oluşturan ibâha prensibi bilindiği üzere aslî vasfıyla kullanılır. Fakat bildirim bulunmaması sebebiyle mezkur dönem ve coğrafyalarda eşya ve fiillere verilen hükme akıl dışında bir yolla ulaşılamayacağı açıktır. Bu yönüyle bildirimsizlik halinde verilen hükmün alacağı aslî vasfı aklî vasfıyla eş anlamlıdır. Dolayısıyla Hanbelî fıkıhında umûm nitelikli naslarla varılan ibâha hükmünü ifade eden ve ibâha-i asliyye şeklindeki yaygın kullanıma sahip olan prensibin aslî vasfının üzerinde itinayla durmak gerekir. Çünkü Hanbelî geleneğinde uygulanan aslî ibâhanın kaynağı tümüyle umûm nitelikli naslardır. Ayrıca Hanbelî ekolü hüsün-kubuh konusunda olumsuz tavrı nedeniyle hükme ulaşmada aklın rolünü kabul etmez. Bu itibarla prensibin aklî değil, şer'î niteliğine sahip olduğu aşikardır.

Geride söylediğimiz üzere bir şer'î delilin veya usûlî prensibin tüm ekollerce kabul edilmesi onun tamamı tarafından aynı şekilde kullanıldığı anlamına gelmez. Bu sebeple kimi şer'î deliller birçok fıkıh mezhebi tarafından kabul edilmekle birlikte sadece bir tanesinin karakteristiğini oluşturur. Hanbelî fıkıh geleneği söz konusu olduğunda ise

genel kanı ibâha-i asliyye prensibinin bu mezhebin karakteristiği olduğu şeklindedir. Aslî ibâha prensibini ele aldığımız Hanbelî fıkıh geleneğinde bu konunun işlenmemesi çalışma açısından bir nakise olacaktır. Dolayısıyla çalışmada aslî ibâha prensibinin mezhebin karakteristiği olup olmadığı meselesine de ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir.

### **Çalışmanın Amacı**

İbâha-i asliyye/şer'iyeye prensibinin konu edindiği meselelerde mükellefler fiil serbestisine sahip oldukları için bu prensibin çerçevesinin iyi çizilmesi gerekir. Mezkur prensibin farklı ekollere göre gerçekleştirilecek içtihat faaliyetine bağlı olarak alanının daralması veya genişlemesi söz konusu olabilir. Dolayısıyla prensibin çerçevesi çizilirken bir ekolün esas alınması amaca yönelik ilk doğru adımdır. Fakat hangi ekolün seçileceği de neyin amaçlandığını ortaya koymak babında önem kazanır.

Aslî-şer'î ibâha, hemen tüm fıkıh mezheplerince kabul edilmekle birlikte genel kanı bunun Hanbelîliğin karakteristiği olduğu yönündedir. Bir meselenin çözümünde bu prensibin kullanılması, mubâh/ibâha dışındaki hükümlerin ilgili meselede bulunmadığına kanaat getirmeyi gerektirir. Bu kanaat fıkhıta içtihat ile sağlanmaktadır. Bilindiği üzere meselelerin sınırsız nasların ise sınırlı olduğu Hanbelîlerin de içinde bulunduğu birçok mezhep tarafından kabul edilmiştir. Tüm fiilleri şer'î hükümlere bağlama amacı güden fikhin karşısına çıkan/çıkacak meseleler ise modern dönemde önceki zamanlarda gerçekleşen meselelere kıyas edilemeyecek derecede artış göstermiştir.

Hüküm bekleyen meselelerin baş edilemeyecek şekilde artması, şer'î hükümlerle ilgilenenlerin bu meselelerin muhtevalarına muttali olmalarının imkansızlığını beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan fikhin güncellenerek ve bir gelenek içerisinde sürdürülmesi uzun bir süre önce inkıtaa uğramıştır. Bütün bunlar beraberinde eşyada aslolanın mubâhlık olduğunu ifade eden ibâha-i asliyye prensibinin yeniden ve çok sık bir şekilde hatırlanması sonucunu vermiştir. Fakat prensibe doğrudan atıflar olduğu gibi gelenekte ibâha-i asliyenin Hanbelîler nezdinde yoğun bir şekilde kullanıldığı da dillendirilmeye başlamıştır. Böylece bir anlamda prensibe olan yoğun atıfların türedi olmayıp fıkıh geleneğinde bir karşılığı bulunduğu izah edilme ihtiyacı duyulmuştur.

Türkiye'de Hanbelîlik üzerine yapılan sınırlı sayıdaki çalışma incelendiğinde geride zikrettiğimiz hususları destekler nitelikte ifadelere rastlanır. Hanbelîliğin genel

karakteristiğinin ele alındığı başlıklarda fikhî yönü söz konusu olduğunda sadece istişahçılıktan bahsedilmesi, Hanbelîlerin bu prensibi çok sık kullandığı hatta prensibi kullanmadan önce gerekli olan içtihat faaliyetini dahi yerine getirmediği mevcut çalışmalarda vurgulanan hususlardandır. Hanbelîliğin fikhi açıdan oldukça bakir bir alan olması sebebiyle mezkur çalışmaların her birinin önemi büyüktür. Bununla birlikte doğrudan ibâha-i asliyye prensibi üzerinde derinlemesine bir çalışma söz konusu olmadığı için prensibin Hanbelîlikteki durumu hakkında söylenenlerin ihtiyatla karşılanması gerekir.

Geride zikrettiğimiz gibi güncel meselelerde öneminin artması sebebiyle çalışma aslî ibâha prensibini kelâmî, tarihi arka planlarını da göz ardı etmeden ele almayı amaçlamaktadır. Tabi bu amacın gerçekleştirileceği zeminin doğru seçilmesi gerekir. Prensibe vurgunun arttığı sınırlı sayıdaki modern çalışmada Hanbelî mezhebinin ayırıcı vasfı olarak görülmesi sebebiyle ibâha-i asliyye prensibi daha çok bu gelenek çerçevesinde ele alınacaktır. Bununla birlikte mezkur gayeye gidebilmek için çalışmanın farklı bölümlerinde Hanbelîlik dışındaki ekollere de değinilmesi icab etmiştir.

Aslî ibâha prensibi terkinde yer alan ibâha kavramı ve bu kavramın bağlı bulunduğu bir üst başlık olan hüküm meselesi çalışmanın mihrini teşkil eder. Yaptığımız inceleme sonucunda Hanbelîlik özelinde ele almadan önce ibâha ve hüküm meselelerine genel bir giriş yapma lüzumu hissettik. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde önemi ve etkisine binaen tarihsel arka plana dair bilgiler vererek mubâh kavramı ve hüküm tanımının tahlili amaçlanmıştır. Yine aslî ve şer'î ifadelerinin ne anlama geldiği Hanbelîlikten bağımsız bir şekilde ele alınmış böylece aslî ibâha prensibinin muhtevası ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İlk bölümde tarihsel arka plan ve kavramsal içerik ile ilgili genel bir sunum yapıldıktan sonra ikinci ve üçüncü bölümde meselenin Hanbelîlik özelinde çalışılması amaçlanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Hanbelî geleneğine dair tartışmalara değinilmiş ve Hanbelîliğin özgün bir fıkıh ekolü olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonra “aslî ibâha” prensibinde kullanılan aslî vasfının/kavramının içeriğine dair tahlillerde bulunulmuştur. Zira bu kavramın içeriği akılla da şer' ile de doldurulabilmektedir. Akıl veya şer'den hangisinin tercih edildiğine bağlı olarak da

prensibin alanı köklü bir şekilde değişmektedir. Bu sebeple çalışmanın ikinci bölümünde tez başlığında yer alan “Hanbelî geleneği” ile “ibâha-i asliyye” ifadelerinin ne anlama geldiği izah edilmeye çalışılmıştır.

İbâha ile ilgili genel giriş, Hanbelî geleneği, ibâhanın aslîliği meseleleri ele alındıktan sonra prensibin bu gelenekte şer’î deliller hiyerarşisinde nerede bulunduğu ve nasıl kullanıldığının ortaya konulması gerekmiştir. Bu meyanda son bölümde konu bu yönüyle incelenmeye çalışılmış, mezhep içerisindeki kullanımlarına da temas edilerek prensibin mezhebin karakteristiği olup olmadığı hususunun vuzuha kavuşturulması amaçlanmıştır.

### **Çalışmanın Önemi**

Çözüm bekleyen meselelerin sayısının hızla artması aslî-şer’î ibâha prensibine olan ihtiyaç ve ilginin de artmasını beraberinde getirmiştir. Bu durumun prensibin önemini artırdığında şüphe yoktur. Yalnız prensibe yapılan atıfların ne derece ilkeli olduğu ise soru işaretlerini barındırmaktadır. Bu sebeple herhangi bir fıkıh sistemi esas alınarak aslî-şer’î ibâha prensibi hakkında yapılacak çalışmalar önemini ve güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Geride zikrettiğimiz sebeplerle Hanbelîlik özelinde yaptığımız çalışma ise görebildiğimiz kadarıyla meselenin farklı boyutlarla ilişkisini de kurmuş olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Zira usûl ve fıkıh çalışmalarında gerek tarihsel olaylar gerekse kelâmî önkabullerin etkisi üzerinde durulduğu ekseriyetle rastlanan bir durum değildir. Aslî-şer’î ibâha prensibini oluşturan kavramların kelâmî önkabullerle, kelâmî önkabullerin de yaşanan tarihsel olaylarla ilgisini kurması bakımından çalışmanın doktora düzeyinde bir ilk olmasının çalışmamızın önemini artırdığını söylersek mübalağa etmiş olmayız.

Tezi önemli kılan hususlardan biri de bu alanda tercih ettiğimiz yöntemi esas alan herhangi bir esere rastlanmamasıdır. Bununla birlikte bizim çizdiğimiz çerçeve ve izlediğimiz yöntemle olmasa da ibâha konusuyla ilgili bir takım eserler mevcuttur. Bunlardan ilki Muhammed Sellâm Medkûr’un *Nazariyyetü’l-ibâha inde’l-usûliyyîn* adlı hacimli kitabıdır. Eser pozitif hukukla karşılaştırmalara da sıkça yer vermesi yönüyle diğer eserlerden farklı bir yere sahiptir. Fakat tüm ekolleri ele alması, yoğun aktarımlarda bulunmasının yanında ayrıca pozitif hukukla karşılaştırmalar yapması

nedeniyle derinlikten ziyade genişlik yönüyle temayüz eder. Dahası bizim için son derece önemli olan tarihsel arka plan ve kelâmî önkabullere atıf yok sayılacak kadar azdır. Bir diğer eser Nurhayat HARAL YALÇI tarafından yapılan *İlk Beş Asır Usulü'l-Fıkıh Literatüründe İstishab Delili* adlı doktora tezidir. Eserde istishâbın kapsamında yer alması bakımından aslî ibâha meselesi de yer almaktadır. Fakat bu tezde ibâha-i asliyye prensibi doğrudan konu edilmemiş daha çok kavramsal açıdan istishab üzerinde yoğunlaşmıştır.

*İslam Hukukunda Bir Hüküm ve Külli Kaide Kaynağı Olarak İstishab* adında Yaşar KOÇYİĞİT tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi de yine konumuzla ilgili çalışmalar arasındadır. Fakat yüksek lisans düzeyindeki bir çalışma için çerçevenin oldukça geniş tutulması beraberinde sathiliği getirmiş dolayısıyla eserden istifade etmemiz mümkün olmamıştır. Diğer bir çalışma ise Halil EFE tarafından kaleme alınan *Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstishab Delili* adlı yüksek lisans tezidir. Yüksek lisans düzeyinde bir çalışma olmakla birlikte istishâb delili Hanbelî usûl eserleri bazında oldukça başarılı bir şekilde işlenmiştir. Hanbelîlikte ibâha-i asliyye prensibinin incelenmesine dair tezimizle doğrudan ilgili tek çalışmanın bu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte gerek yöntem gerek amaç ve gerekse konu bakımından bizim çalışmamız ile mezkur çalışma arasında oldukça büyük farklılıklar bulunmaktadır.

Aslî ibâha ile ilgili makale düzeyinde çalışmalar da mevcuttur. Abdurrahman HAÇKALI'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde "Aslî İbâha"-İçtihat İlişkisi Üzerine*, Mehmet ERDOĞAN'ın *İbâha-yı Asliyye ve Hürmet-i Âdemiyye* ve Talip TÜRÇAN'ın *Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme* adlı çalışmaları örnek olarak verilebilir. Yalnız makale düzeyinde olması ve doğrudan Hanbelîlikle olmaması sebebiyle doktora düzeyinde bir çalışmanın dolduracağı boşluğun bunlar tarafından doldurulmasını beklemek haksızlık olacaktır.

Ele aldığımız konu ilgili çalışmaların azlığı, konuyu ele alış şekilleri ve amaçları göz önünde bulundurulduğunda tezimizin öneminin artacağını söyleyebiliriz. Bunlara ilaveten ibâha prensibini ele aldığımız çalışmada bir fıkıh geleneği olarak Hanbelîliğin doğru anlaşılmasına yönelik önemli bilgiler de mevcuttur. Zira görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîliğin örneğin Zâhirilikle karıştırılması söz konusu olabilmektedir. İbâha



prensibinin deliller hiyerarşisindeki yerini ele alırken ve sonrasında Hanbelîliğin usûlüne dair vardığımız sonuçlar incelendiğinde bu ekolün fikhî açıdan Zâhirilikten çok farklı bir kulvarda olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu farklılığın sebeplerinin yanında neden bu ekolün Zâhirilikle karıştırıldığına dair tespitler de yer almaktadır.

Hanbelîlik referans alınarak ibâha prensibine yapılan vurguların hangi oranda isabetli olduğu son derece önemlidir. Zira bu referansların hiçbiri Hanbelî geleneğinde prensibin kullanımı üzerinde bir önçalışma sonrasında yapılmamaktadır. Tez Hanbelî usûlüne dair genel ve ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin bu gelenekteki durumuna dair özel bilgiler ihtiva ettiğinden ilgili referansların sıhhat derecesinin anlaşılmasına katkı sunması açısından da önem taşır.

### **Çalışmanın Sınırları, Kaynakları ve Yöntemi**

Tezde ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi Hanbelî usûl ve furû' eserleriyle sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte ibâha kavramına dair açtığımız ilk bölümde diğer ekollerin usûl eserlerine de başvurulmuştur. Diğer yandan tarihi olaylar ve kelâmî meselelerle ilgisi sebebiyle tarih ve tabakât kitapları ile kelâm alanında yazılan eserlerden de yoğun bir şekilde faydalanılmıştır.

İbâha-i asliyye/şer'iyye prensibini esas alırken Hanbelî ekolünün karakteristiğini yansıtmayı yansıtmadığına veya ne oranda yansıttığına cevap verme amacı da güdüldüğü için tezde Hanbelîlerce telif edilen usûl eserleri kronolojik olarak ele alınmıştır. Zira görüleceği üzere prensibe vurgunun tonu Hanbelî geleneğinin her döneminde aynı değildir. Buna göre incelemelerimizde esas aldığımız eserler sırasıyla şu şekildedir; Ukberî (v.427) *Risâletün fî usûli'l-fikh*, Ebu Ya'lâ (v. 458) *el-Udde*, Ebu'l-Hattâb Kelvezânî (v. 510) *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, İbn Akîl (v. 513) *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, İbn Kudâme (v. 620) *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Tûfî (v. 716) *Şerhu muhtasari'r-Ravza*, Âlu Teymiyye (Mecdüddîn (v. 652) Abdülhalîm (v. 682) Takıyyüddîn (v. 728) *el-Müsevvede*, İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751) *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, İbn Müflih (v. 763) *Usûlü'l-fikh*, İbn Lahhâm (v. 803) *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, Merdâvî (v. 885) *Tahrîru'l-menkûl*, İbnü'n-Neccâr (v. 972) *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, Abdülkadir b. Bedrân (v. 1346) *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*.

Prensibin işletildiği alan olan furû fıkıh da çalışmada göz ardı edilmemiştir. Yine bu alandaki eserlerde de tarihi sıralamaya riayet edilmiştir. Fakat ele alınan örneğin kronolojik sıralamada bir sonraki eserde bulunmaması durumlarında daha sonraki eserlere müracaat edilmiştir. Esas aldığımız furû' eserleri şunlardır; İbn Kudâme (v. 620) *el-Muğnî*, Şemseddin İbn Kudâme (v. 682) *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*, İbn Teymiyye (v. 728) *Mecmû'u'l-fetâvâ*, İbn Müflih (v. 763) *el-Furû'*, Haccâvî (v. 968) *el-iknâ' fî fıkhi'l-İmam Ahmed*, Buhûtî (v. 1051) *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*.

Çalışmada konunun sadece fikhî boyutuna değinmeyip irtibatlı olduğu diğer konulara da temas etmeye çalıştık. Böylece fikhî bir meselenin şekillenmesinde çok farklı etkenlerin olabileceğini elimizden geldiğince ortaya koyduk. Yöntemsel olarak bir görüşün yanlış ya da doğruluğu değil gerekçesinin ve arka planının ne olduğu üzerinde yoğunlaştık. Genel bir resim sunması ve değişimin ortaya konulabilmesi amacıyla kronolojiyi hiçbir zaman göz ardı etmemeye çalıştık. Konuyla ilgili yanlış veya eksik bilgi ya da bunlardan kaynaklı doğru olmayan kanaatlerin olduğunu fark ettiğimiz durumlarda bunlara özellikle temas ettik. Ayrıca bu yanlışlıkların nelerden kaynaklanmış olabileceğine dair imal-i fikirde bulunmaya çalışıp vardığımız sonuçları aktardık.

Müelliflerin vefat tarihleri ile ilgili olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin (DİA) verileri esas alınmıştır. Bilindiği üzere İslâmî ilimlerde vefat tarihlerinde daha çok hicrî takvim kullanılır. Bu teamüle uyararak vefat ve gerektiğinde doğum tarihlerinde hicri takvimi esas aldık. Tarihle ilgili bilgi vermemiz gerektiğinde tarih ve tabakat kitaplarından yararlandık. Yine dipnot, bibliyografya, şahıs isimleri ve künyelerini verirken de DİA'dan istifade ettik.

# BÖLÜM 1: İBÂHA KAVRAMI VE HÜKÜM MESELESİ

## 1.1. İbâha Kavramı

### 1.1.1. Sözlük Anlamı

Kavramlar nesne veya düşüncelerin zihindeki soyut ve genel tasarımıdır.<sup>1</sup> Kavramın terim anlamı ise, o kavramı bir uzmanlık alanında karşılayan lafız<sup>2</sup> veya kavramı ifade eden kelimenin herhangi bir ilim dalında yüklendiği özel anlamdır. Hal böyle olunca terimler, ilgili ilim dalının kelime dağarcığını oluşturur ve artık o ilim dalında özel anlamlar yüklenmiş bu kelimeler/terimlerle konuşulur. Ancak özel anlamlar yüklenen bu kelimeler/terimler sözlük anlamlarıyla bağlantısını tümden koparmaz. Bu sebeple ilim dallarının omurgası olan ıstılahların anlaşılması, öncelikle bunların sözlük manalarının bilinmesini gerektirir. Herhangi bir ilim dalındaki terminolojinin izahından önce lügat manalarına ilişkin bilgiler serdedilmesinin artık bir gelenek halini alması da bu durumun bir sonucudur. Çalışmada bu geleneğe uyularak öncelikle ibâha kavramının sözlük manasına değinilecek, akabinde terim anlamı üzerinde durulacaktır.

(إفعال) babından mastar olan (إباحة) kelimesi (ب-و-ح) kökünden türetilmiştir. Bu kök sözlükte "açığa çıkmak" şeklinde geçişsiz kullanıldığı gibi (ب) harfi ceriyle "açığa çıkarmak" anlamında geçişli olarak da kullanılır.<sup>3</sup> Araplar bir sırrın açığa çıktığını (باح ما) "sakladığım sır açığa çıktı", sırrın ifşa edildiğini ise (باح بسره) "sırrını ifşa etti" şeklinde ifade ederler.<sup>4</sup> Öte yandan evin avlusu (باحة الدار) ifadesinde yer alan (باحة)<sup>5</sup> ve

<sup>1</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56237948613893.75999242,14:00](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56237948613893.75999242,14:00) (18.10. 2015).

<sup>2</sup> el-Ensârî, Ferîd, *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*, (çev., Soner Duman, Osman Güman), İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012, s. 108.

<sup>3</sup> Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî, *Kitâbü'l-Ayn*, (nşr. Mehdî el-Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, trz. III, 311; Ezdî, Ebubekir Muhammed b. el-Hasen Dureyd, *Cemheratü'l-luğa*, (nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî), Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1987, I, 285; Heravî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, (nşr. Muhammed Avd Mur'ib), Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2001, V, 175; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-lüğati ve sıhahî'l-Arabiyye*, (nşr. Ahmed Abdülğafur Attar, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn), Beyrut: 1987, I, 357; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî, *Mu'cemu Mekayisi'l-luğa*, (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979, I, 315; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü'l-belâğa*, (nşr. Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, 81; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-fazl Cemalüddin, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, II, 416; Fîruzâbâdî, Mecidüddîn Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsü'l-muhît*, (nşr. Mektebetü tahkîki't-türâs fî mektebeti'r-Risâle), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, I, 214.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, II, 416.

Güneş için kullanılan (بُوح) kelimeleri de aynı kökten türetilmiştir. Bu kelimelerin müsemmalarına bakıldığında görünürlük vasfındaki ortaklıkları sebebiyle geldikleri kökle anlam ilişkilerinin devam ettiği görülür.<sup>6</sup> Yine aynı kökten gelen (بُوح) kelimesi, dilini tutamayıp gönlünden geçeni hemen söyleyiveren kişi için (رجل بُوح بما في صدره) kullanılmaktadır.<sup>7</sup>

Bir konuda kişiyi kısıtlayıcı bir durum olmayıp o konuda ilgili kişinin geniş bir tasarruf yetkisine sahip olduğu (إباحة) kelimesinin bulunduğu (إباحة الشيء) terkihiyle ifade edilir.<sup>8</sup> (انتهبوه) (استباحوه) ifadesi (إباحة) yağma benzeri bir durumu ifade etmek için de kullanılır. "yağma ettiler" anlamındadır.<sup>9</sup> (استباح) cümlesindeki (استباحوهم) kelimesi ise köklerini kuruttu anlamına gelmektedir.<sup>10</sup>

Sözlük anlamlarını incelediğimizde ibâha kelimesinde temel olarak "açık olma" anlamının bulunduğunu görürüz. Fakat (ب-و-ح) kökünden türeyip eylem bildiren kelimelerin ifade ettikleri anlamların karşıt veya olumsuzlarına bakıldığında bunların (ب-و-ح) kökünden türetilen kelimelere nispetle bir "kayıtlama/kısıtlama" anlamı taşıdığı görülür. Örneğin; sırrın saklanması ve gönlünden geçeni söylememe kişinin kendini kayıtlamasını ifade eder. Kendisine bir şey ibâha edilen kimse ibâha edilen şey hususunda kayıtsız/kısıtsız bir şekilde tasarrufta bulunabilir. Bununla birlikte ibâha yerine mukabili olan "hazır" kelimesinin kullanılması halinde artık bu kişi ilgili konuda dilediği gibi davranamayıp sakınmak durumunda kalacaktır. İçerdikleri olumsuz anlam bir tarafa bırakılırsa "yağma" ve "başkalarının kökünü kurutma" eylemleri en geniş anlamda kayıtsız/kısıtsız davranış biçimlerindedir.

(ب-و-ح) kökünden türetilip "güneş" ve "evin arsası" gibi kimi cisimlere ad olarak kullanılan kelimelerin müsemmaları "zahir olma" vasfında ortaktır. Yalnız bu görünürlük vasfının da gerisinde öyle sanıyoruz ki kayıtsızlık/kısıtsızlık hali

---

<sup>5</sup> Cevherî, *Sihah*, I, 356.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 416; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I, 214.

<sup>7</sup> Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Fayd Murtazâ, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (nşr. heyet), Mısır: Dâru Hidâye, trz. VI, 323.

<sup>8</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayîsi'l-luğa*, I, 315.

<sup>9</sup> Hafîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, III, 311; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 416.

<sup>10</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I, 214.

bulunmaktadır. Şöyle ki gerek güneş ve gerek arsa kelimelerinin görünürlükleri harici bir durum olmadığı sürece tabii ve dolaysızdır. Her ikisinin de zahir olma vasfının gerçekleşmemesi ancak bunlara ilişkin kayıtlama/kısıtlamaya gidilmesi ile mümkün olabilir ki bu da sadece kayıtlama/kısıtlamanın yapıldığı kısımda geçerli olup kalan kısımda yine bunların görünürlük vasıfları devam eder. Örneğin; gölge güneşe nispetle istisnaidir ve kalan kısımda yine güneşin mevcudiyeti/görünürlüğü devam eder. Arsada da buna benzer bir durum vardır. Ev ve benzeri yapıların üzerine bina edildiği kısmın haricinde arsanın görünürlüğü devam eder. Daha doğrusu arsanın görünürlüğünün devam etmediği kısım sadece yapılaşmanın bulunduğu yerle kayıtlıdır. Kalan kısımda ise görünürlük kayıtsız/kısıtsız bir şekilde devam eder.

Güneş ile gölge, arsa ile üzerindeki yapılar arasındaki görünürlük temelinde ele aldığımız ilişkiye bakıldığında güneş ve arsanın görünürlük özelliğinin asıl, aksi halin ise fer'i bir durum olduğunu söyleyebiliriz.

### **1.1.2. Terim Anlamı**

İbaha kavramının bir usûl terimi olarak yüklendiği anlamı tespit etmek için usûl literatüründe bulunan ibâha ile ilgili kısımları ele alacağız. Bunu yaparken usûl eserlerini mümkün merteye kronolojik bir şekilde inceleyecek, doğrudan tanımlama bulunması halinde bunlara değinecek, olmaması durumunda ise ibâhaya ilişkin kullanımlara yer vereceğiz. Böylece tanım ve kullanımlarından yola çıkarak ibâhanın ana unsurlarına ulaşmaya çalışacağız. Bununla birlikte Hanbelîlerdeki görünümü, tezimizin doğrudan konusu olup daha diğer bölümlerde geniş bir şekilde ele alınacağından bu kısımda Hanbelî eserlerine atıfta bulunulmayacaktır. Bu meyanda öncelikle Hanefî, Şafîî ve Mâlikî usûlcülerin eserlerinde yer alan ibâha tanımlarına genel olarak ve müstakil birer başlık altında değineceğiz. Burada mezkur ekollere mensup usûlcülerin konuya ilişkin yaklaşımlarını ele alırken neden fıkıh usûlü eserlerine yönelik fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki ayrımın esas alınmadığı şeklinde bir soru gelebilir. Fıkıh usûlünde fukahâ ve mütekellimîn kavramlarının oldukça da eski dönemlerden itibaren kullanıldığı ve kullananlar nezdinde bununla farklı iki yaklaşımın kastedildiği doğrudur. Ne var ki bu taksimatın kriteri ve bu kriterin mahiyeti henüz vuzuha kavuşmamıştır. Dahası Hanbelî eserlerinin bu taksimatta hangisine tekabül ettiği hususunda herhangi bir ittifak da mevcut değildir. Dolayısıyla mütekellimîn ve fukahâ

kavramlarına şu aşamada ihtiyatla yaklaşıyoruz. Fakat Hanbelî geleneğinin bu taksimatla ilişkisi ve taksimatta nereye tekabül ettiği şeklindeki bir soruyu cevapsız bırakmamız da doğru olmaz. Bu sebeple taksimatın mahiyeti, Hanbelî usûllerin taksimattaki durumu ve konunun problematik yönü üzerinde ikinci bölümde açacağımız "Mütekellimîn, Fukahâ Tasnifi ve Hanbelî Usûllerinin Tasnifteki Konumu" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde duracağız.

## 1.2. Usûl Literatüründe İbâha/Mubâh Kavramı

### 1.2.1. Hanefî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı

Hanefî usûlünün günümüze ulaşan ilk eserinin sahibi olan Ebu Bekir er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981), hocası Kerhî'den (v. 340/952) naklen, ibâhayı mükellefin bilinçli fiillerine terettüp edebilecek şer'î hükümler arasında sayar. Buna göre mükellefin kasten gerçekleştirdiği fiiller aklen mubâh, vâcib ve mahzur olmak üzere üç çeşittir. Bunlardan mubâh, mükellefin fiil serbestisini ifade eder. Diğer bir ifadeyle kişinin bir fiili yerine getirdiğinde sevap, getirmediğinde de ceza hak etmemesi halidir.<sup>11</sup>

Debbûsî (v. 430/1039) eserinin birçok yerinde kullanmakla birlikte ibâha veya mubâh kavramlarına doğrudan herhangi bir tanım getirmez. Fakat özellikle dünyevi işlerde "aklen mubâhlığı kesin olan" ile "mubâhlığı caiz olan" meseleleri ele aldığı iki başlıktaki kullanımlarını incelediğimizde Kerhî'ye ait tanımın Debbûsî için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>12</sup>

Pezdevînin (v. 482/1089) usûlünde de ibâhaya dair bir tanıma rastlamamakla birlikte kefaretle ilgili bahiste ibâha ile tahyir arasındaki farkı ortaya koyarken yaptığı açıklamadan ibâhayı fiil serbestisi anlamında kullandığı anlaşılır.<sup>13</sup> Serahsî'nin (v. 483/1090) tavrı da ibâha konusunda çağdaşı Pezdevî ile aynıdır. Eserinde doğrudan bir ibâha tanımı bulunmamakla birlikte "mubâhın terkinin kişiyi asi kılmayacağı"<sup>14</sup>,

<sup>11</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994, III, 247.

<sup>12</sup> Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001, I, 449-450; I, 458-461.

<sup>13</sup> Abdülaziz el-Buhârî, Alaaddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (üst metin), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz., II, 155, 156.

<sup>14</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl Şemsü'leimme, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz., I, 15

"mubâhın içerdiği anlamlardan birinin tahyir/fiil serbestisi olduğu"<sup>15</sup> şeklindeki izahatından onun da ibâhayı fiil serbestisi olarak kabul ettiğini görürüz.

VI. asır alimlerinden Hanefî usûlcüsü Lâmişî mubâh kavramını eserinde yer alan "fukahânın dilinde cari olan ıstılahatın tanımları" başlığı altında "akıllı bir kimsenin şer'an yapıp yapmamakta serbest olduğu şeyler" şeklinde tarif eder.<sup>16</sup> Bu tanım Lâmişî'nin muhtemelen ders arkadaşı<sup>17</sup> olan Alâeddin es-Semerkindî'de (v. 539/1144) de aynıyle mevcuttur.<sup>18</sup> VI. asır Hanefî usûlcülerinden Üsmendî (v. 552/1157) de halef ve seleflerinin çoğunda olduğu gibi ibâhayı tanımlamaksızın kullanır. Fakat şer'î bildirim öncesi eşyanın hükmü konusunda yaptığı açıklamalara<sup>19</sup> bakıldığında onun ibâhayı fiil serbestisi olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

VII. asır usûlcülerinden İbnü's-Sâ'âtî (v. 694/1295), mubâhı "Başka bir fiilin bedeli olma zorunluluğu bulunmamak kaydıyla mubâh, sem'î delilin Şâri'in hitabının fiil serbestisini ifade ettiğine işaret etmesidir" şeklinde tanımlar. "Şâri'in hitabı" ibaresi ile Allah'ın fiilleri, "başka bir fiilin bedeli olma zorunluluğu bulunmaması" ibaresi ile de müvessa' muhayyer vâcib tanıtımda nakza düşmemek için dışarıda bırakılmıştır.<sup>20</sup>

Pezdevî şârihi Abdülaziz Buhârî (v. 730/1330), mubâhı "edasında sevap terkinde ikâb olmayan şeyler" olarak tanımlamaktadır.<sup>21</sup> Molla Fenârî (v. 834/1431) ise ibâhaya

---

<sup>15</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 97.

<sup>16</sup> Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Mâturidî el-Hanefî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995, s. 62.

<sup>17</sup> Semerkandî'nin Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin öğrencisi olduğu kaydedilmiştir. Bkz. Günay, H. Mehmet, "Semerkandî, Alâeddin", *DİA*, 2009, XXXVI, 470. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Lâmişî'nin de Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin öğrencisi olduğundan bahsedilmektedir. Bkz. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 11.

<sup>18</sup> Semerkandî, Ebubekir Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (nşr. Abdülmelik Abdurrahman el-Esad es-Sa'dî), Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1984, I, 68.

<sup>19</sup> Üsmendî, Ebu'l-Feth Alaüddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî, *Bezli'n-nazar fî'l-usûl*, (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992, s. 664 vd.

<sup>20</sup> İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Nihayeti'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl el-ma'rûf bi Bedîu'n-nizâm el-cem' beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*, (nşr. Sa'd b. Ferîd b. Mehdi es-Sâî), Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1985, I, 178.

<sup>21</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 300.

ilişkin açtığı bahiste mubâh kavramını "Fiilin ve terkin haram olmama noktasında şer'an veya aklen eşit olmasıdır" şeklinde tanımlar.<sup>22</sup>

Hanefî usûlcülerin mubâh/ibâha tanımlarını ele aldığımızda bunların hepsinin fiil serbestisi üzerinde temerküz ettiğini görürüz. Bununla birlikte mubâh kavramına ilişkin yapılan açıklamaları ele aldığımızda mubâhın aslında farz, vâcib gibi bir hükmü değil, hükümsüzlük halini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin Cessas ve Kerhî aklen fiillerin mubâh, vâcib veya mahzur olarak üçe ayrılabilceğini söylerler. Bu tanıma daha yakından bakıldığında vâcib ya da mahzur kapsamına girmeyen bütün fiillerin mubâh kapsamında olduğu görülür. Vâcib ve mahzur kavramlarına bir nebze daha yakından bakıldığında bu kavramların yüklem olduğu fiillerin ceza ya da mükafat şeklinde bir karşılığı olduğu görülür. Mubâh kategorisindeki fiiller ise aynı anda ceza ve mükafatı iktiza etmeyen fiillerdir.<sup>23</sup> Özetle mubâh fiillerin yerine getirilmesi de getirilmemesi de birdir. Varlık ve yoklukları bir olduğu için mubâhın aslında bir hüküm değil, hükümsüzlük halinin adı olduğunu söyleyebiliriz. Pezdevî'nin usûlünde azimet ve ruhsata dair açtığı bahiste hükümleri farz, vâcib, sünnet, nafîle şeklinde sayarken mubâha yer vermemesinin<sup>24</sup> arka planında da kanaatimizce onun nezdinde de mubâhın mahiyet itibariyle mezkur hükümlerden farklı olduğu anlayışı yatmaktadır.

Pezdevî şârihi Abdülaziz Buhârî, kaynak belirtmeksizin Hanefî usûllerinden aktarımda bulunarak, Pezdevî'nin azimet başlığı altında yaptığı farz, vâcib, sünnet ve nafîle şeklindeki sıralamaya, azimetin aslî hükümleri ifade etmesi sebebiyle, mubâhı da dahil eder.<sup>25</sup> Bu durum her iki usûlcünün mubâh kavramına farklı zaviyelerden yaklaşmalarıyla ilgilidir. En nihayetinde Pezdevî kanaatimizce "hükümleri" saydığı için

---

<sup>22</sup> Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin er-Rûmî, *Fusûlü'l-bedâ'î fi usûli's-şerâi'*, (nşr. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2006, I, 261.

<sup>23</sup> Burada cezanın ve mükafatın aynı anda olmaması ile klasik mantıkta kazıyye-i munfasılanın kısımlarından mâniatü'l-cem'i fakat'ın sâlibe kısmını kastediyoruz. Buna göre nefyedilen iki olumsuzluğun bir şeyde bulunmaları mümkündür. Şu şey illa ya "ağaç olmayan" ya da "taş olmayan" bir şey olacak değildir cümlesi buna örnek verilebilir. Çünkü hem ağaç olmama hem de taş olmama özelliğini aynı anda barındıran nesnelere mevcuttur. Bkz. Alp, Talha Hakan, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007, s. 33. Özetle fiil ya "mahzurlu olmayan" ya da "vâcib olmayan" bir şey olmak zorunda değildir. Nitekim hem vâcib olmamayı hem de mahzur olmamayı aynı anda bir fiilde görebiliriz. Diğer bir deyişle hem ceza hem de mükafat terettüp etmeyecek bir fiil olabilir ki bu da mubâhtır.

<sup>24</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 300.

<sup>25</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 301.



hükümsüzlük halini ifade eden "mubâh" kavramını burada zikretmemektedir. Buharî'nin hareket noktası ise "azimet" yani fiillerin istisnai durumlar sebebiyle hükümlerinin değişimi dışındaki genel geçer halleridir. Bu durum fiillerin farz, vâcib, sünnet ve nafilelikleriyle ilgili olabileceği gibi hükümsüzlük halleriyle de ilgilidir. Nitekim aksi bir durum/delil olmadığı sürece "gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi hali bir birine eşit yani hükümsüz/mubâh" fiiller de vardır. Bu noktadan hareketle Buharî tarafından yapılan taksimde mubâha yer verilmiştir.

Molla Fenârî'nin tanımında mubâha ilişkin yer alan "fiilin işlenmesi ya da işlenmemesi halinin haram olmaması" kaydı ile Serahsî'de bulunan "mubâhın terki kişiyi asi kılmaz" ifadesi de mubâhın farz, vâcib, sünnet, nafile gibi bir hüküm olmayıp bunların bulunmadığı hükümsüzlük hali olmasına matuf olmalıdır. Bununla birlikte fiilin terki ya da yerine getirilmesinin haramlığı veya Serahsî'nin ifadesinden çıkarılabileceği üzere "Mubâhın terkinin kişiyi emre muhalif kılması" harici bir delili gerektirir. Dolayısıyla Pezdevî'de olduğu gibi Molla Fenârî ve Serahsî'deki bu kayıtlar da mubâhın farz, vâcib gibi bir hüküm olmaktan ziyade bunların bulunmama hali olduğunu destekler niteliktedir.

Hanefî bilginler tarafından yazılmış usûllerde bulunan açıklamalara baktığımızda mubâhın farz, vâcib, nafile gibi bir hüküm olmaktan ziyade bunların olmaması halini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Ne ki yapı itibariyle hükümsüzlüğü ifade ettiğine kanaat getirdiğimiz mubâhın şer'î hüküm kapsamında olmadığına dair Hanefîlere veya birazdan ele alacağımız diğer ekollere ait usûl eserlerinde herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Ayrıca mezkur usûl eserlerinde ve bir sonraki bölümde ele alacağımız Hanbelî usûllerinde mubâhın ittifakla şer'î hüküm tanımı altında ele alınması usûlcüler nezdinde onun hükümsüzlük değil aksine şer'î bir hüküm olarak görüldüğüne işaret eder. Bu sebeple geride Hanefî usûllerinde yer alan ifadelerden mubâhın aslında hükümsüzlük halinin bir ifadesi olduğuna yönelik düşüncemiz ile yine aynı eserlerde mubâhın şer'î bir hüküm olduğunun ifade edilmesi arasında bir çelişki olduğu söylenebilir. Yalnız mubâhın hükümsüzlük<sup>26</sup> halinin ifadesi olduğuna yönelik düşüncemizin temelinde "mubâha

---

<sup>26</sup> Hükümsüzlük kelimesinin, kullanıldığı bağlama göre oldukça farklı manalara gelebileceğine dikkat edilmelidir. Zira çeşitli sebeplerle akdin sonuç doğurmayacağı diğer bir ifade ile geçersizliği anlamında da yine "hükümsüzlük" kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Günay, H. Mehmet, "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri (Hanefi Mezhebi Özelinde Bir İnceleme)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3, 167-192; Günay, H. Mehmet, "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında

yönelik açıklamalarda diğer hükümlerden farklı olarak onun sonuçları bakımından yerine getirilip getirilmemesinin bir olduğu hususunda ittifak edilmesi" bulunmaktadır. Bununla birlikte bu vasıftaki bir kavramın ısrarla şer'î hüküm olarak addedilmesi doğrudan mubâh meselesi ile ilgili değildir. Hüsün-kubuh Meselesi ve Aklın Hüküm Vermedeki Rolü başlığı altında yapacağımız değerlendirmeler çerçevesinde konunun aklın hüküm vermedeki/hükme varmadaki rolü ile ilgili yaklaşımlar ve bu yaklaşımların gerektirdiği hüküm tanımı haliyle ibahanın bu tanım dahilinde değerlendirilip değerlendirilememesiyle ilgili olduğu görülecektir.

### 1.2.2. Şâfiî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı

Şâfiî usûlcülerin "ibâha" kavramına bakışını kendisi her ne kadar bir tanımlamada bulunmasa da İmam Şâfiî'den (v. 204/820) itibaren görme imkanına sahibiz. İmam Şâfiî günümüze ulaşan ilk usûl eseri olarak kabul edilen *er-Risâle'de* ibâha ve mubâh kavramlarını nadir olarak ve tanımlamaksızın kullanır. Ona göre yeme içme, giyim kuşam ve sahipsiz arazi üzerindeki tasarruflar gibi mubâh/ibâha hükmünü alan fiillere ilişkin nehiy ve emirler sadece ilgili duruma hasredilir, kalan kısımda mubâhlık devam eder.<sup>27</sup>

Şîrâzî de (v. 476/1083) İmam Şâfiî gibi ibâha'yı doğrudan tanımlamamakla birlikte ibâhanın izin anlamına geldiğini<sup>28</sup>, yeme, içme, giyme, oturma kalkma gibi fiillerin ibadet manası taşıyamaması sebebiyle mubâh kapsamında olduğunu ifade eder<sup>29</sup>. Cüveynî (v. 478/1085) ise çağdaşı Şîrâzî'den farklı olarak ahkâm-ı şer'iyye'nin tanımlarına ilişkin açtığı bahiste mubâhı tanımlar. Buna göre mubâh "Şâri'in kınama veya yerine getirme zorunluluğu gibi sonuçlar terettüp ettirmeksizin fiil ve terk hususunda vermiş olduğu

---

Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 5, 243-266; Günay, H. Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2008.

<sup>27</sup> Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osman b. Şâfi' b. Abdülmuttalib, *er-Risâle*, (nşr. Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940, s. 349.

<sup>28</sup> Şîrâzî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003, I, 12.

<sup>29</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, I, 67.

serbestiyettir".<sup>30</sup> Ayrıca ona göre ibâhayı teklif kapsamında değerlendirmek doğru değildir.<sup>31</sup>

Gazâlî'nin (v. 505/1111) tanımı ise "yerine getirenin de getirmeyenin de övgü ya da yergiye konu edilmemesi kaydıyla Allah'ın yapılıp yapılmaması hususunda izin verdiği şeylerdir"<sup>32</sup> şeklindedir. Gazâlî'nin çağdaşı İbn Berhân (v. 518/1124) da Cüveynî gibi ibâhanın teklif kapsamında değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker. Ona göre mubâh dünya ve ahirette herhangi bir sorumluluk getirmeyecek şekilde fiil ve terk konusundaki serbestliktir.<sup>33</sup>

Fahreddin Râzî'nin (v. 606/1210) mubâha ilişkin tanımı ise selefi İbn Berhân'ın tanımı ile aynı içeriğe sahiptir.<sup>34</sup> Şâfîî usûlcülerinden Âmidî (v. 631/1233) mubâha ilişkin yapılan tanımlardaki eksikliklere işaret ettikten sonra mubâhı "Başka bir fiilin bedeli olma zorunluluğu bulunmamak kaydıyla sem'î delilin Şâri'in hitabının fiil ve terk arasında serbestlik tanıdığına işaret etmesidir." şeklinde tanımlar.<sup>35</sup> Tâceddin el-Urmevî'nin (v. 653/1255) mubâh tanımı, "Şer'an övgü ve yergiye konu olmayacak şekilde yapılmasına ve terkine izin verilen şeyler" şeklinde olup Gazâlî'nin tanımıyla hemen hemen aynıdır.<sup>36</sup>

Şâfîî usûlcülerden Beydâvî (v. 685/1286) ve onun şârihi İsnevî (v. 772/1370), mubâhı "herhangi bir sonuç terettüp etmemesi kaydıyla fiil ve terk arasındaki serbestliktir"

---

<sup>30</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *el-Burhan fî usûli'l-fikh* (Salah b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1997, I, 108.

<sup>31</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, I, 14.

<sup>32</sup> Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Müstesfâ*, (nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1993, s. 53.

<sup>33</sup> İbn Berhân, Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Vusûl ile'l-usûl*, (nşr. Abdülhamid Ali Ebu Zenîd), Riyad: Mektebetü'l-maarif, 1983, I, 77.

<sup>34</sup> Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Hasen b. el-Hüseyn et-Temîmî, *el-Mahsûl*, Fahreddin Râzî, (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997, I, 102.

<sup>35</sup> Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Abdürrezzâk Affî), Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, trz., I, 123.

<sup>36</sup> Urmevî, Ebu Abdullah Tâceddin Muhammed b. Hüseyn, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, Melik Suud Üniversitesi Ktp., Nr. 3/1006, 4b.

şeklinde tanımlar.<sup>37</sup> Siraceddin el-Urmevî'deki (v. 682/1283) ibâha tanımı ise fiil ve terkin şer'an bir birine denk olması şeklindedir.<sup>38</sup> Meşhur Şâfiî usûlcüsü ve biyografi yazarı Sübkî'nin (v. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinde ibâha hüküm kapsamında değerlendirilir ve "fiil ve terk arasındaki serbesti/tahyîr" olarak tarif edilir.<sup>39</sup>

### 1.2.3. Mâlikî Usûl Eserlerinde İbâha/Mubâh Kavramı

Erken dönem Mâlikî usûlcülerinden İbnü'l-Kassâr (v. 397/1007) da ibâhayı tanımlamadan kullanır. Bununla birlikte ona göre eşyada asıl olan yasaklayıcı bir delil bulunmadığı sürece mubâhlıktır.<sup>40</sup> Buradan onun ibâhayı medih ya da zemm gerektiren vâcib, haram, nedb ve kerâhet dışında bir durumu ifade etmek üzere kullandığı anlaşılır.

Bâkılânî (v. 403/1013), ibâhayı "serbest bırakma, izin verme, fiil ile terk arasındaki - terk esnasında başka bir haram fiil işlenmiş olmasına bakılmaksızın- serbestliktir" şeklinde tanımlar.<sup>41</sup>

VI. asır Mâlikî usûlcülerden Mâzerî (v. 536/1141) ise tanımında selefi Bâkılânî'nin tanımında getirdiği - mubâhın terki esnasında başka bir haram fiil işlenmiş olmasına bakılmaksızın - şeklindeki kayda dikkat çeker. Çünkü haram fiil işlemek için mubâhı terk etmenin haram olduğuna yönelik bir yaklaşım söz konusudur. Yalnız ona göre mubâhın terki sırasında bir haramın işlenmesinden bahsedilse bile buradaki haramlık bizatihi işlenen fiil ile ilgili olup mubâhın terki ile ilgili değildir. Dolayısıyla mubâhın terki salt terk olmak bakımından ele alınıp terk sırasında işlenen fiile göre değerlendirilmemelidir.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> İsnvî, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen Ali, *Nihâyeti's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. s. 21.

<sup>38</sup> Urmevî, Ebu's-Senâ Sirâceddin Mahmud b. Ebubekir b. Ahmed b. Hâmid, *et-Tahsîl mine'l-Hâsil*, (nşr. Abdülhamid Ali Ebu Zenîd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988, I, s. 174.

<sup>39</sup> Sübkî, Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 14.

<sup>40</sup> İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Uyûnü'l-edille fî mesâli'l-hulâf beyne fukahâi'l-emsâr*, (nşr. Abdülhamid b. Sa'd b. Nâsir es-Su'ûdî), Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2006, II, 1012.

<sup>41</sup> Bâkılânî, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. el-Kasım, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, (nşr. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenîd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, II, 17.

<sup>42</sup> Mâzerî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî, *Îzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*, (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Cezair: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, trz., s. 246.

Felsefî yönünün yanında fikhî konularda da yetkinliğinde şüphe olmayan İbn Rüşd (v. 595/1198) Gazâlî'nin *Müstesfâ*'sına yaptığı ihtisarda ibâhayı şer'in yapılıp yapılmaması arasında bir fark bulunmadığına delâlet ettiği fiiller olarak tarif eder. Bunun da şer'î bildirim serbestiyi haber vermesi, bir fiilden haracı [yasaklığı] kaldırması veya delîlü'l-akl ile bilineceğini söyler.<sup>43</sup> Yalnız akıl delîli ile İbn Rüşd fiillerdeki vasıflardan hareketle aklın hükme varmasını ifade eden hüsn-kubuhu kastetmez. Nitekim sonraki fasıllarda hakkında nass varit olmayan durumlarda kişiden sorumluluğun düştüğünü ve bunun da şer'î ibâhanın kısımlarından olduğunu vurgular. Zira ona göre hakkında hüküm bulunmayan meselelerin mubâh olduğu Kur'ân-ı kerim'in her hükmü ihtiva ettiğini ifade eden âyetten anlaşılır.<sup>44</sup>

Meşhur Mâlikî usûlcüsü İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) ise mubâha ilişkin doğrudan bir tanım yapmaz. Bununla birlikte o teklif ifade ettiğine yönelik yaklaşımları eleştirerek<sup>45</sup> mubahın serbesti ifade ettiğine işaret eder.

Bir başka Mâlikî usûlcüsü Karâfî'de (v. 684/1285) de ibâhaya ilişkin doğrudan bir tanıma rastlanmaz. Fakat şer'î hüküm tanımında onun ibâha kavramını teklif kavramının dışında ve serbestlik anlamında kullandığını görebiliriz. Çünkü o hükmün tanımında iktizâ ve tahyîr kavramlarını kullanır, vücûb, nedb, tahrîm ve kerâheti iktizâ içerisinde değerlendirir. Sonrasında ibâhanın da şer'î hüküm olmasından hareketle tarifin câmi' özelliğinin sadece bu dört hükmü hâvî iktizâ kavramıyla yerine gelmeyeceğini ifade eder ve bu tanıma tahyîr kavramını da ekler.<sup>46</sup>

Şafîî ve Mâlikî usûl eserlerinde ibâha ile ilgili ifadelerle bakıldığında bunların fiil serbestisinde kesiştiği görülür. Bununla birlikte yapılan tanımlar veya ibâhaya ilişkin kullanımlara bakıldığında fiil serbestisinin yanında öne çıkarılan veya vurgulanan başka unsurlar da bulunduğu anlaşılır.

---

<sup>43</sup> İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*, (nşr. Cemaleddin el-Alevî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994, s. 44.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*, s. 139

<sup>45</sup> İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebubekir, *Muhtasarü müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (nşr. Nezîr Hammâd), Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006, s. 331.

<sup>46</sup> Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, (nşr. Tâhâ Abdür-rauf Said), Mısır: Şeriketü't-tibâati'l-fenniyyeti'l-müttehîde, 1973, s. 68.

İmam Şafî ve İbnü'l-Kassâr'da ibâhanın diğer hükümlere nispetle asıl olmasına ve kısıtsızlık anlamına vurgu yapılır. İmam Şafî'ye göre ibâha bir anlamda zemindir. Buradan anlaşılacağı üzere varit olmaları halinde diğer hükümlerin etki alanı bu zemin üzerinde sadece buldukları yerle sınırlıdır. İbnü'l-Kassâr ise ibâhanın ancak yasaklayıcı bir delil ile son bulacağını söyleyerek kısıtsızlık halinin asıllığına vurgu yapar. Bu açılardan bakıldığında iki usûlcüde de ibâhanın sözlük anlamlarından kısıtsızlık ve -diğer hükümlere nispetle- asıl olma manasının ön plana çıktığı görülür.

Cüveynî, İbn Berhân, İbnü'l-Hâcib ve Karâfî ibâhaya ilişkin fiil serbestisine değinmekle birlikte ibâhanın mükellefiyet kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine dikkat çeker. İbâhanın fiil serbestisi olduğu kabul edildikten sonra teklif kapsamında değerlendirilmesinin zaten mümkün olmayacağı gibi bir itiraz gelebilir. Konuya salt ibâha dolayımında bakıldığında ibâhanın teklif kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğine ilişkin bu vurgunun anlamını yitirdiği doğrudur. Fakat bu vurgu şer'î hüküm tanımı ve ibâhanın şer'î hüküm olarak kabul edilmesi bağlamında ele alındığında anlamlı hale gelir ki konuya bu bölümün sonunda açacağımız "hüsün-kubuh zaviyesinden hüküm tanımı ve ibâha" başlığı altında genişçe yer verilecektir.

Bâkılânî, Gazâlî, Mazerî, İbn Rüşd, Fahreddin Razî, Âmidî, Tâceddin el-Urmevî, Beydâvî, İsnevî, Sirâceddin el-Urmevî ve Sübkî ise ibâhayı daha çok fiil serbestisi yönüyle ele alırlar. Bu itibarla fiilin yapıp yapılmaması, terettüp edecek sonuç açısından birdir. Bu ise kanaatimizce fiilin mahiyet itibarıyla hükümsüz olduğuna işaret etmesi için yeterlidir.

Hanefî, Şafî ve Mâlikî usûllerinde yapı itibarıyla hükümsüzlük halini ifade ettiği sonucuna ulaştığımız mubâh konusunda gözden kaçırılmaması gereken şey "fiile herhangi bir hükmün terettüp ettirilmediğinin" şer' tarafından bildirilme zorunluluğudur. Dolayısıyla ibâha, şer'îliğine ilişkin kayıt koymayan Kerhî, Cessas ve Pezdevi gibi Hanefî usûlcüleri hariç tutarsak, Şâri'in konuşmadığı -meskütün anı- alan değil, hüküm koymadığını bildirdiği alandır. Bu itibarla ibâha teknik olarak hükümsüzlük halini ifade etse de daha sonra ele alacağımız üzere mubâh fiilin bu durumu Şâri'in bildirimine nispet edilmesi cihetiyle hüküm olarak addedilmektedir. Dolayısıyla bildirim öncesi

alana dair aslî hükümsüzlük ile bildirimle ifade edilen hükümsüzlük/mubâh<sup>47</sup>, sonuçları itibariyle aynı olsa da usûlî açıdan tamamen farklı telakki edilmektedir. “Hüsün-kubuh meselesi ve aklın hüküm vermedeki rolü” ile ilgili açacağımız bahiste giriş yapacağımız bu meseleye “aslîden şer’îye ibâhanın alanı” başlığı altında daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Bir usûl terimi olarak ibâha kavramının içerdiği anlamlara bakıldığında (b-v-h) kökünden türetilmiş kelimelerin sözlük manalarından özellikle de "kayıtsızlık/kısıtsızlık" ve "mukabil duruma nispetle asıl olma" ile oldukça sıkı bir ilişkiye sahip olduğu görülür. Öyle ki bu iki mana birlikte düşünüldüğünde ibâha, aslen kişinin tasarruflarının kısıtlanmaması halini ifade eder. Diğer bir deyişle asıl olan, kişinin kayıtlanmaması/kısıtlanmamasıdır. Herhangi bir kısıtlama, istisnai nitelikte olacağı için harici bir dayanağa/delile ihtiyaç duyar.

### 1.3. Şer’îlik-Aklîlik/Aslîlik Bağlamında İbâha

Hükümsüzlük, kısıtsızlık durumunu ifade eden ibâha kavramının arka planında birçok tartışma söz konusudur. Doğrudan ibâhayı konu edinmeyen ancak ibâhayla bağlantısı olan bu tartışmalarda tarafların bakış açıları, özellikle de intisap ettikleri ekollerin ideolojileri doğrultusunda oluşan kelâmî kaygıları kimi usûl konularına etki etmiştir. Ancak bu etki ve etkinin kaynağı usûl konularının birbirileriyle sıkı irtibatı sebebiyle çoğu defa ilk bakışta tebellür etmez. Bununla birlikte konuya ilişkin arka plan üzerinde yoğunlaşıldığında kelâmî yönelim ve kaygıların fıkıh usûlünün omurgasını teşkil eden konulardaki etkisinin sarfi nazar edilemeyecek derecelere ulaştığı görülebilir.

Usûl literatüründeki tanımlarına yer verdiğimiz ibâha kavramı yalın halde kullanıldığı gibi aklî ve şer’î kelimeleriyle birlikte de kullanılır.<sup>48</sup> Gerek ibâha kavramının gerekse

<sup>47</sup> Hükümsüzlük/mubâh ifadesinde yer alan hükümsüzlük kısmını daha önce de değindiğimiz üzere mubâhın teknik olarak hükümsüzlüğü ifade ettiği kanaatimizi yansıtmak üzere koyduk.

<sup>48</sup> İbâha kavramının şer’îliğiyle ilgili kullanımlara dair bkz. Basrî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu’tezilî, *Kitâbü’l-Mu’temed fî usûli’l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamidullah, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî), Dimeşk: el-Ma’hedü’l-ilmî el-Feransî li’l-dirâsâti’l-Arabiyye, 1965, II, 848; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 124; Şinkîti, Muhammed Emin b. Muhammed el-Muhtar el-Cekenî Abdülkadir, *Müzekkiratün fî usûli’l-fikh*, Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 2001, s. 21; Karâfî, Ebu’l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Nefâisü’l-usûl fî şerhi’l-mahsûl*, (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvad), Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, 1995, IX, 3772; İbnü’s-Sâ’âtî, *Bedü’n-nizâm*, I, 179. İbâha kavramının aklîliğiyle ilgili kullanımlara dair bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, II, 848; Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar İbn Ahmed el-Mervezî, *Kavâti’u’l-edille fî’l-usûl*, (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail) Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1999, II, s. 58; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli’l-fikh*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut: Daru’l-kitâbi’l-arabî, Tsz.,

arka planındaki tartışmaların daha iyi anlaşılmasında bu iki kullanım arasındaki fark oldukça önemlidir. Bu farkı anlamak için tabii olarak yapılması gereken ilk şey ibâha kavramının neden şer'î veya aklî şeklinde nitelendiğini irdelemektir.

Hükümün kısımlarından kabul edilmesi sebebiyle ibâha, usûl eserlerinde hüküm başlığı altında işlenir.<sup>49</sup> Yalnız bu bahislerde dikkat edilmesi gereken durum, ibâhanın da altında bulunduğu "hükümün" Şâri'in hitabı olarak kabul edilmesidir.<sup>50</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak ibâha şer'î vasfını alır. Bu noktada ulaşılmış veya henüz gerçekleşmemiş olması sebebiyle<sup>51</sup> şer'î bildirim bulunmadığı tarih ve coğrafyalardaki fiillerin durumu oldukça önem arz eder. Nitekim şer'î bildirim sonrası mubâh addedilen fiillerin tamamı şer'î bildirim öncesinde de vuku bulmaktadır. O halde şer'î bildirim kayıtlama/kısıtlamaya gitmediği bu fiiller, bildirim öncesine tekabül eden dönem veya

---

479; Şınkîti, *Müzekkîra*, s. 21; Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, IX, 3772; Merdâvî, Alaaddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdurrahman Cibrîn, İvad el-Karnî, Ahmed es-Serah), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000, III, 1030.

<sup>49</sup> Hüküm kavramının hemen tüm usûl eserlerinde kullanılmasına karşın beşinci asrın sonuna kadar hüküm tanımına rastlanmaz. Her ne kadar beşinci asır müelliflerinden Sem'ânî (h.489) tarafından hükümün tanımına ışık tutacak bir takım açıklamalar bulunsa da hüküm, kendisinden sonraki usûl eserlerinde de dikkate alınan şekliyle, ilk olarak Gazâlî (h.505) tarafından tanımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Çetintaş, Recep "İlk Beş Asır Fıkıh usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 27 vd.

<sup>50</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 45; Râzî, *Mahsûl*, V, 130; İbnü's-Şât, Kasım b. Abdullah, *İdrâru's-şurûk alâ Envâri'l-furûk*, (Karâfi'nin *el-Furûk* adlı eserinin haşiyesi), Beyrut: Alemü'l-kütüb, trz., III, 216; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, I, 67; İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Şemseddin, *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasari ibn Hâcib*, (nşr. Muhammed Muzaffer Bekâ), Suud: Dâru'l-medenî, 1986, I, 324; Sübkî, Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasari İbn Hâcib*, (nşr. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdül Mecûd), Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1999, I, 482; İsnevî, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen Ali, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, (Nşr. Muhammed Hasan Heytû), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982, I, 48; İsnevî, *Nihâyeti's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*, s. 11; 16; Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Fahreddin Ömer b. Burhâniddin Abdullah el-Heravî el-Horâsânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, trz. I, 24; Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdullah et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-kütübî, 1994, I, 157; İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1983, I, 165.

<sup>51</sup> Fıkıh usûlünde şer'î bildirim öncesi eşyanın hükmü tartışmalı olduğu gibi şer'î bildirim olmadığı bir dönemin tasavvur edilip edilemeyeceği de tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada genel olarak Hz. Adem'in ilk peygamber olduğu öne sürülerek şer'î bildirim olmadığı bir dönemin bulunmayacağı, şer'î bildirim olmama halinin Hz. Peygamber (sav) ile Hz. İsa (as) arasındaki fetret dönemine münhasır olduğu veya şer'î bildirim gelmiş olmasına rağmen medeniyetten uzakta yaşaması sebebiyle kendisine ulaşmamış kişiyle ilgili olacağı gibi görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca bu konunun teorik de olsa ele alınmasının fıkıhta herhangi bir şekilde delil bulunamayan meselelerde nasıl davranılacağına ilişkin faydası olduğu söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, trz., I, 59; Âlu Teymiye, *el-Müsevede*, I, 486; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 96; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, I, 212; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 101; Merdâvî, *et-Tahbîr* II, 776-778; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, II, 452; Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, (nşr. Müfid Muhammed Ebu Amşe), Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1985, IV, 272.



bildirim ulaşımadığı coğrafyalar söz konusu olduğunda da ibâha kavramıyla tavsif edilmelidir. Fakat bu da beraberinde şer'î bildirim henüz bulunmaması sebebiyle bu evsftaki fiillere bildirim sonrasında olduğu gibi eğer mubâh hükmü verilecekse bu hükmün hangi otorite tarafından verileceği meselesini gündeme getirir. Kaldı ki ibâhanın aklî olarak nitelendirilmesi de genel olarak şer'î bildirim bulunmaması haliyle ilişkilendirilmektedir.<sup>52</sup> Aklî hükmün şer'î bildirim tekaddüm etme zorunluluğu sebebiyle aklî ibâhanın aynı zamanda aslîliği de söz konusudur.

Gerek nübüvvetin kabulü gerek nübüvvetle birlikte gelen ilahi hitabın anlaşılması hususunda tek muhatap akıldır. Akıl kendinde bulunan sahihi sakimden ayırma yetisinden dolayı ilahi hitaba muhatap olmuş ve yine aynı gerekçeyle sorumluluğun dayanağı kılınmıştır. Hitabın kaynak itibarıyla ilahi olup olmadığını anlama yetisine sahip olan aklın şer'î bildirim ulaşımadığı veya henüz gerçekleşmediği durumlarda da eşya ve fiiller hakkında bir takım hükümler vermesi kaçınılmazdır. Akıl tarafından varılan sonuçların veya verilen hükümlerin ne oranda doğru olduğu bahsi diğerdir. Fakat aklın bu durumu sebebiyle şer'î bildirim öncesi akılla verilecek hükümler konusu usûl tarihinde tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma çerçevesinde "aklın hüküm vermedeki" daha hassas bir ifade ile "hükme varmadaki" yetkinliği meselesi ele alındığından bu tartışmanın fıkıh usûlündeki hüküm tanımıyla doğrudan irtibatlı olduğu anlaşılır. İbaha konusunun hüküm başlığı altında değerlendirilmesi sebebiyle öncelikle "aklın hüküm vermedeki/hükme varmadaki yetkinliği" meselesinin ele alındığı hüsün-kubuh bahislerinin incelenmesi gerekir.

#### **1.4. Hüsün-Kubuh Meselesi ve Aklın Hüküm Vermedeki Rolü**

İyilik ve kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan hüsün-kubuh meselesi<sup>53</sup> İslam tarihinde farklı ilim dalları tarafından ele alınmıştır. İlim dallarının mevzularındaki farklılıklar sebebiyle bu mesele her bir ilim dalında farklı muhtevaya sahip olmuştur. Örneğin İslam felsefesinde hüsün-kubuh meselesi "şer problemi" ekseninde ele alınır. Bu meyanda âlemdeki iyilik ve kötülüklerin akılla bilinip

---

<sup>52</sup> Basrî, *Mu'temed*, II, 848; Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, II, 58; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 479; Şinkitî, *Müzekkira*, s. 21; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IX, 3772; Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1030.

<sup>53</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, 1999, XIX, 59.

bilinemeyeceği tartışılır.<sup>54</sup> Kelam ilminde ise mesele "Allah'ın fiilleri" ve "nübüvvet" bahislerinde işlenir. Bu bağlamda ilahi irade ve aklın idrak kapasitesi arasındaki ilişki ile şer'î bildirim ulaşmamış kimselerin durumlarına değinilir.<sup>55</sup> Her iki ilim dalına bakıldığında farklı muhtevalarla birlikte aklın idrak kapasitesinin işlendiği görülür. Bu sebeple hüsün-kubuh meselesindeki başat aktörün akıl olduğu, ilim dallarının bunu kendi zaviyelerinden ele aldığı söylenebilir. Başat aktörün akıl olduğu bu meselenin ilgilendiği konulardan biri de aklın hüküm vermedeki rolüdür. Fıkıh usûlünün ele aldığı başlıca konulardan birinin hüküm olması sebebiyle hüsün-kubuh meselesinin yolu fıkıh usûlüyle kesişir ve konu bu eserlerde şer'î hüküm ve hükmün kaynağı olan hakim başlıkları altında incelenir.

İslam hukuk tarihinde aklın yetisi ve yetkisi konusunda farklı ekoller tarafından farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ne ki şer'î hükümlerin kaynağı söz konusu olduğunda akla atfedilen önem ve ona biçilen rol değişmekle birlikte son kertede aklın ibtidaen hüküm vazetmediğinde ittifak edilir. Şöyle ki; usûl eserlerinde "hâkim" hüküm koyan anlamında olduğu gibi var olan hükmün idraki veya keşfi anlamında da kullanılır.<sup>56</sup> Akla en geniş yetkiyi tanıyan Mutezile ekolü de dahil olmak üzere hiçbir fırka tarafından aklın kanun koyucu anlamında hakim olduğundan söz edilmemiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla aklın hüküm vermedeki rolüyle ilgili tartışma eşyanın tabiatında iyilik veya kötülük olup olmadığı, var ise akıl tarafından bilinip bilinemeyeceğiyle ilgilidir. Dahası asıl tartışma noktası, aklın âhirette ceza ya da mükafatı gerektiren iyilik ve kötülükleri kavrayıp kavrayamayacağıdır.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sayı: 16-17 s. 55

<sup>55</sup> Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 59.

<sup>56</sup> Ayengin, Tevhit, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, 2012, sayı: 53, s. 204; Hıra, Ayhan, "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli'l-fıkh Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Taksimi Bakımından Fıkıh ve Fıkıh usûlü İlmîni Tanımlaması", *Hikmet Yurdu*, 2013, sayı: 11, s. 209.

<sup>57</sup> Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmud eş-Şâfî, *Hâşiye alâ Şerhi'l Cemâl Şemseddin Muhammed Ahmed el-Mahallî alâ metni Cem'i'l-cevâmi'*, Mısır: Dâru'l-fıkr, trz. I, 56; Dönmez, İbrahim Kafi, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik Ayrılıkları", (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, s. 12. Şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hakim Allah olduğunda ittifak olduğuna dair ayrıca bkz. Beyânünî, Muhammed Ebu'l-Feth, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466.

<sup>58</sup> Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı", s. 13.

Çeşitli İslamî ilimlere konu olan hüsün-kubuh meselesine ilişkin tartışmaların ve bu tartışmalar sonucunda varılan yargıların isabetli bir şekilde değerlendirilmesi, meselenin tarihsel arka planının bilinmesini icbar eder. Hüsün-kubuh meselesinin akıl etrafında döndüğünü daha önce söylemiştik. Bu durum meseleye ilişkin tartışmanın şer'î bildirim öncesi veya şer'î bildirim bulunmadığı coğrafyalara ilişkin olarak gerçekleşmesini zorunlu kılar. Vakıada da bu şekilde olmuştur. Her ne kadar hüsün-kubuhun akliliğine ilişkin peşin olumsuz hüküm verdikten sonra konunun ilk aktörünün İblis olduğunu söyleyenler<sup>59</sup> olsa da probleme ilişkin tartışma teoloji tarihiyle sınırlı tutulmalıdır.<sup>60</sup>

İslam öncesi dönemde konu eski İran'da Zervaniler ve Maniheiztler arasında hayır ve şerrin Zervan adlı tanrıdan sudur edip etmediği ekseninde tartışılmıştır. Yine Yunan filozoflarınca da bu konu ele alınmış, dindarlığın ilahi iradeye uygunluk sebebiyle değil, kendinde bulunan iyilik vasfı sebebiyle iyi olduğuna değinilmiştir. Öte yandan âlemde iyiliklerin hâkim olduğunu savunanlar olduğu gibi alemin kötülüklerle dolu olduğu yönünde de görüşler bulunmaktadır.<sup>61</sup> Şehrîstânî'nin aktardığına göre Brahmanlar hüsün ve kubuhun aklen bilinebileceğini savunurlar. Bu önkabulün bir gereği olarak onlara göre herhangi bir şeriata veya Şâri'e ihtiyaç yoktur. Çünkü peygamberin emrettiği şeyler ya akla uygun veya akla muhaliftir. Akla muhalif olanlar haddizatında kabul edilemez. Akla uygunluğu söz konusu olanlar içinse peygambere ihtiyaç yoktur.<sup>62</sup>

Hüsün-kubuh meselesinin gayri müslim din bilginleri ve filozoflarca ele alınmış olması konunun geniş bir coğrafyada maruf olduğunu gösterir. Haliyle Yahudi, Hıristiyan, Mecusi, Dehri, Brahman vb. din adamları felsefi içerikli bu konu ile İslam bilginlerinden daha önce tanışmıştır. Bu durum da onları süreç içerisinde istidlal kabiliyetlerini geliştirerek hüsün-kubuh ve benzeri konuları içeren teolojik tartışmaları sağlam bir zeminde icra edebilmek için Yunan felsefesi ve mantık gibi ilimleri

---

<sup>59</sup> Şehrîstânî, Ayıd b. Abdullah b. Abdülaziz, *et-Tahsîn ve't-takbîh el-akliyyâni ve eseruhuma fi mesâili usûli'l-fıkh*, Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye, 2008, I, s. 211 vd.

<sup>60</sup> Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 56.

<sup>61</sup> Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 56. İslam öncesi din ve kültürlerde iyilik-kötülük anlayışına dair geniş bilgi için ayrıca bkz. Barlak, Muzaffer, Kur'an-ı Kerim'e Göre Hüsün-kubuh Problemi, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2010, ss. 11-60.

<sup>62</sup> Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, *Nihaytü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm* (nşr. Alfred Guillaume), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009, s. 370.

öğrenmeye itmiştir.<sup>63</sup> Elde ettikleri bu kazanımlar onların, önceden olduğu gibi, İslam toplumunda da elit sınıfta yer almalarına imkân sağlamıştır. Hatta Emevî yönetiminde önemli makamlarda felsefe ve mantık donanımına sahip gayri müslim din bilginlerine sıkça rastlanılır hale gelmiştir.<sup>64</sup>

Özellikle de hicri ilk asrın sonlarına doğru rastlanan mezkur tablo geniş yetkilere sahip gayri müslim din adamlarının ifade hürriyeti ve etkilerine dair oldukça önemli ipuçları verir. Yine aynı tablo Müslüman ve gayri müslim din bilginlerinin eskiye nazaran daha sık bir araya geldiklerini gösterir. Dolayısıyla bu durum İslam bilginleri ve gayri müslimler arasında dini konuların ele alınıp tartışılmasını kaçınılmaz kılmıştır. İslam'a davet, gayri müslimlerden gelen teolojik eleştirilere cevap ve bu dinlerden İslam'a girenlerin akidelerini tashih<sup>65</sup> gibi saikler İslam bilginlerini muhataplarının bilgi birikimlerine muttali olmaya sevk etmiştir. Geline bu durum, özellikle de saydığımız hususları kendisine misyon edinen Mutezilî bilginleri doğal olarak felsefe ve mantık öğrenmeye itmiştir.<sup>66</sup>

Herhangi bir tartışmada öne sürülen argümanların o tartışma içindeki değer ve etkisinin başka bir bağlamda aynen vaki olması düşünülemez. Yine belirli bir gayeye matuf olarak sunulan delillerdeki amacın göz ardı edilmesi halinde ilgili argümanın delil değerinin ve taalluk ettiği meselenin anlaşılabilmesi ihtimali oldukça yüksektir. Çoğu İslam âliminin aksine Mutezilî bilginlerin birden çok kadim varlığın "taaddüdü'l-kudemâ" kabulüne götüreceğini öne sürerek zat-sıfat ayırımına karşı çıkması<sup>67</sup> buna örnek olarak verilebilir. Bu yaklaşım zamanla Kur'an'ın mahluk olduğuna ilişkin meşhur tartışmayı ve muhalif görüşlerin mihne ile bertaraf edilme çabasını sonuç vermiştir.<sup>68</sup> İbâha meselesindeki farklı yaklaşımların sahîh bir şekilde değerlendirilmesi hüküm ve

---

<sup>63</sup> Emin, Ahmed, *Duha'l-islâm*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 691 vd.

<sup>64</sup> Emin, Ahmed, *Fecrü'l-islâm*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012, s. 322.

<sup>65</sup> Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2001, sayı: 5, s. 74.

<sup>66</sup> Emin, *Duha'l-islâm*, s. 692.

<sup>67</sup> Mennâî, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-akâde beyne'l-Mutezile ve's-şîati'l-imâmiyye*, Devha: Daru's-Sekâfe, 1990, s. 151 vd.; Emin, *Duha'l-islâm*, 709 vd.

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bkz. Emin, *Duha'l-islâm*, 811 vd.

Hakim/Şâri' konusundaki istidlallerin bahsettiğimiz hususlar çerçevesinde ele alınmasını gerektirir.

İlk bakışta çok da önemli gibi gözükmeyen bir ihtilafın İslam muhitinde neden fikir ayrılığı düzleminde kalmayıp bu denli olumsuz sonuçlara yol açtığını anlamak ilk bakışta mümkün değildir. Halbuki Mutezilenin içe dönük bu amansız tutumu, doğrudan dışa karşı üstlendiği dini koruma misyonuyla<sup>69</sup> ilgilidir. Çünkü uluhiyet konusunda Mutezilenin teslise yönelik eleştirilerine Hıristiyan teologlarca İslam muhitinde Mutezilenin muhalifleri tarafından ortaya konan zat-sıfat ayırımından hareketle cevap verilmektedir.<sup>70</sup> Bu da Mutezilenin "zat-sıfat konusundaki fikirleriyle gayri müslim muhataplarına karşı elini zayıflatan" muhaliflerine yönelik sert bir tutum içerisine girmelerine sebep olmaktadır. Görüldüğü gibi Mutezilenin yaklaşım tarzı ve izahatı, üstlendikleri misyon bağlamında oldukça anlamlıdır. Fakat yine görülmektedir ki dışa dönük olarak başlayan tartışmadaki bu yaklaşım tarzı sadece ortaya çıktığı bağlamda kalmamış, içe dönük olarak derin siyasi ve teolojik etkiler bırakmıştır.

İslam dininin gayri müslimlere anlatılması hususunda ve bu çerçevede yapılan tartışmalarda tek referans akıl olmak zorundadır. Aksi takdirde bir şeyin ispatında yine kendisinin delil olarak sunulması söz konusu olacağından totolojiye düşmek kaçınılmaz olacaktır. Mutezilenin gayri müslim muhataplarının akidelerine yönelik eleştirilerinde akli esas alması ve İslam akidesini makul bir çerçevede izaha girişmesinin altında yatan sebep de bu olmalıdır. Esas aldıkları akîl yöntemi, Allah'ı tenzih konusunda oldukça hassas bir şekilde işletmeleri; onları tevhit konusunda zat-sıfat ayırımının reddine<sup>71</sup>, Allah'ın adaleti konusunda da fiillerde hüsün-kubuhun akliliğini savunmaya<sup>72</sup> götürmüştür. Şöyle ki Mutezileye göre Allah'ın her türlü şerikten uzak tasavvur edilmesi tenzihin sadece bir boyutu olup tek başına Allah'ı tenzih için yetmez. Çünkü Allah'ın tek/ehad olmakla birlikte herhangi bir gayeye matuf olmayan fiiller icra edebileceği düşünülemez.

---

<sup>69</sup> Zeyne, Hüsnî, *el-Akl inde'l-Mutezile*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978, s. 101.

<sup>70</sup> Görgün, Hüsnî-Kubuh, s. 75.

<sup>71</sup> Emin, *Duha'l-islâm*, s. 814.

<sup>72</sup> Emin, *Duha'l-islâm*, s. 722.

Gayesiz/amaçsız fiillerin Allah'a isnadı mümkün olmadığı gibi onun şerri murad etmesi veya emretmesi ya da kullarının zararına olacak şeyleri istemesi de söz konusu olamaz.<sup>73</sup> Dolayısıyla Allah'ın tek olmasının yanında adil ve hakîm olması da icap eder ki bu da ancak fiillerinin tamamının hasen olup kabih olmamasıyla gerçekleşir.<sup>74</sup> Nitekim Allah'a yalan söyleme, zulmetme gibi fiiller isnat edilemez. Bu da fiillerin Allah'ın o fiilleri yapıp etmesinden bağımsız olarak bir takım özellikleri bulunduğunu gösterir. O halde bir fiilin salt Allah tarafından yapılması sebebiyle hüsün veya kubuh vasfını aldığı söylenemez. Buradan hareketle fiillerdeki hüsün-kubuh vasfının faille ilgili değil, bizatihi fiille ilgili olup fiilin zatına ait olduğu ortaya çıkar.<sup>75</sup>

İslam muhitinde Mutezile bilginleri tarafından ortaya konulan hüsün-kubuh tartışmasının başlangıç noktası olan Allah'a şer isnat edilmemesi hassasiyeti, meselenin bağlamına dair ipucu niteliğindedir. Şöyle ki Allah günah işlemeyenleri cezalandırmayacağı gibi babalarının kafir olması sebebiyle çocuklarını da cezalandırmaz. Bu sebeple asli gūnahtan bahsetmek de mümkün değildir. Nitekim Allah kötülüğü yaratmaz. Halbuki Hıristiyanların asli günah anlayışları Allah'a şer isnad etmekten öte bir şey değildir. Yine Hıristiyanlar teslis ile Allah'a layık olmayan bir yakıştırmada bulunmuşlardır. Oysa aklın kabul ettiği "en temel iyi" tevhiddir.<sup>76</sup> Dolayısıyla tevhid ve tevhid inancının gerektirdiği fiillerin iyiliği/hasenliği; Allah'a şer isnad etme ve tevhide aykırı inanç geliştirme gibi fiillerin kötülüğü/kabihliği akılla bilinebilir.

Yukarıda görüldüğü üzere Mutezile bilginlerinin Allah'a şer isnadı ve teslise karşı geliştirdikleri yöntemin temel dayanak noktası hüsün-kubuhun akliliğidir. Aksi takdirde fiillerin iyi veya kötü olduğunun kavranıp belirlenmesinde akıl dışı bir otoritenin esas alınması gerekir ki bu, farklı dinlerin müntesiplerinin teolojik tartışmalarında muhatabı ikna sadedinde makul değildir. Dolayısıyla aklın tahkim edildiği bir tartışma zemininde öncelikle fiillerin hüsün-kubuh özelliklerini haiz olduğunun aklen mümkün olduğu izah ve ispat edilmelidir. Lakin dışa dönük olarak geliştirilen bu yöntem sadece ilgili

---

<sup>73</sup> Emin, *Duhâ'l-İslâm*, s. 722.

<sup>74</sup> Mennâî, *Usûlü'l-akîde*, s. 223; İlyas Çelebi, "Mutezile", *DİA*, XXXI, s. 396.

<sup>75</sup> Emin, *Duhâ'l-İslâm*, s. 722.

<sup>76</sup> Görgün, "Hüsün-Kubuh", s. 81.

tartışmalar bağlamında kalmamış, İslam muhitindeki diğer ekollerce de ele alınmıştır. Çünkü en nihayetinde bu yöntemi geliştirmiş olan Mutezilî bilginler bunu sadece gayri müslim muhataplarını ikna konusuna hasretmemiştir. Aksine dışa dönük tartışmalarda izledikleri yöntemi ve onun semerelerini içselleştirmiş ve tutarlılık gereği sadece zikri geçen bağlamda değil, içe dönük tartışmalarda da aynı tutumu sergilemişlerdir. Sonuç olarak hüsün-kubuh konusuna ilişkin tartışma doğrudan ilgili olduğu hüküm ve hükmün kaynağına dair meseleler kapsamında fıkıh usûlündeki yerini almıştır. “Hüsün-kubuh zaviyesinden hüküm tanımı ve ibaha” başlığı altında serdedeceğimiz delillerden de cesaret alarak hüsün-kubuh meselesinin sadece hüküm ve hükmün kaynağı konularında tartışma düzeyinde kalmayıp özellikle de hükmün tanımına ilişkin yapısal bir etkide bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Mutezile tarafından ortaya konan hüsün-kubuh nazariyesinin temel iddiası aklın idrak kapasitesiyle ilgilidir. Buna göre akıl, kimi hükümlere şer'î bildirim olmaksızın varabilme yetisine sahiptir. Dahası şer'in sıhhatinin anlaşılabilmesi akla tabi olduğu için aklın kimi fiillerin hasenlik ve kabihliğine dair hükümlere varma zorunluluğu bulunmaktadır.<sup>77</sup> Bu sebeple şer'î bildirim olmadığı bir vasatta hükmün de olamayacağından bahsedilemez. Ayrıca şer'î bildirim bulunmadığı bir zaman veya ulaşmadığı bir mekânda akıl tarafından varılan kimi hükümler mükellefler için bağlayıcıdır. Mutezilenin hükme ilişkin bu yaklaşımı, İslam muhitinde Mutezile karşısındaki ana damarı oluşturan ehl-i sünnete mensup usûlcülerin hüküm tanımında doğrudan etkili olmuştur. İlk defa Gazâlî tarafından hüküm için ortaya konulan ve daha sonrasında esasta büyük bir değişiklik olmadan benimsenen<sup>78</sup> hüküm tanımı, haddi zatında Mutezilenin hüsün-kubuh nazariyesine bir reddiye niteliğindedir.

Gazâlî, Müstesfa adlı meşhur usûl eserine, mantığa dair giriş yaptıktan sonra, "Şâri'in mükelleflerin fiillerine taalluk eden hitabıdır" şeklindeki hüküm tanımıyla başlar.<sup>79</sup> Bu tanımda yer alan "Şâri'in hitabı" kısmı Mutezilenin hüsün-kubuh nazariyesine karşı bir refleks olarak özellikle seçilmiştir. Nitekim Şâri'in hitabı vurgusunun hüsün-kubuh

---

<sup>77</sup> Mutezile bütün hükümlere akılla varılacağı şeklinde bir iddiaya sahip değildir. Hükümlere sadece akılla, sadece şer' ile olduğu gibi hem akıl hem de şer' ile varılabileceğine dair bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 887.

<sup>78</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89; Âmidî, *el-İhkâm*, 96; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, I, 282; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedü'n-nizâm*, I, 138 vd; Sübkî, *Cem'ul-cevâmi'*, s.13; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 20; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, I, 261.

<sup>79</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 45.

teorisine karşı özellikle seçilerek bununla hükmün fillere ait vasıflar olmadığı, bildirimden bağımsız hasen veya kabih cinsinden hiçbir şeyin bulunmadığı, şer'î bildirim öncesi hiçbir şekilde hükmün bulunmadığı<sup>80</sup> ve kabul edilmesi halinde böyle bir dönemde aklın "hüküm verme/hükme varma" konusunda kat'î surette herhangi bir role sahip olmadığının kastedildiği bizzat Gazâlî tarafından açıkça ifade edilmiştir.<sup>81</sup> Ayrıca Gazâlî vâcib, haram ve mubâhın Şâri'in hakkında sırasıyla "yapın", "yapmayın", "yapıp yapmamakta serbestsiniz" şeklinde hitapta bulunduğu hükümler olduğunu söyleyerek<sup>82</sup> Mutezilenin hüsün-kubuh nazariyesine götürecek tüm kapıları kapatır.

Gazâlî sonrasındaki hüküm tanımlarının hemen hepsinde Gazâlî'nin tanımına bazı eklemelerde bulunulmakla birlikte "hitabullah" ibaresinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Dolayısıyla Gazâlî'nin hüsün-kubuh nazariyesine red mahiyetinde hüküm tanımına koyduğu bu kayıt müteakip usûlcülerce de benimsenmiştir. Bu kayıt ile Gazâlî tarafından ortaya konan "hitap olmaması durumunda herhangi bir hükmün bulunmayacağı" tezi de büyük oranda kabul görmüştür. Gazâlî ve diğer usûlcülerce de benimsenen bu yaklaşım, dinde, Şâri'in bıraktığı herhangi bir boş alanın [meskûtun anh] olmadığını gösterir. Çünkü vâcib ve haram Şâri'in "yapın" ve "yapmayın" şeklindeki hitabının taalluk ettiği fiiller olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte mubâh, "vâcib ve haramın dışında kalan kısım" olarak tanımlanmayıp mubâh için de Şâri'in hitabının bulunduğu ayrıca vurgulanmıştır.<sup>83</sup> Dolayısıyla hükmün tanımına "hitabullah" kaydını koyan usûlcüler nezdinde, yapılıp yapılmaması ceza ve övgüyü gerektirmeyen mubâh, meskûtun anh bir alan olmayıp mubâhın bilinmesi, tıpkı vâcib ve haram hükümlerinde olduğu gibi Şâri'in hitabına bağlıdır.

Mutezile nezdinde ise mükelleflerin fiilleri, alacakları hükümlere göre farklı şekillerde taksim edilmiştir. Bu taksimatlar arasında bulunan hüsün-kubuh başlığı "vâcib", "haram" ve "mubâhı" içerir. Fakat burada hüsün kavramının kubuh dışında kalan alan için kullanılan genel bir kavram olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle

---

<sup>80</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 8.

<sup>81</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 45; I, 51 vd.

<sup>82</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 45.

<sup>83</sup> المباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه Bkz., Gazâlî, *Müstesfâ*, I, 45.



yeriye konu olmayan tüm fiiller hasendir.<sup>84</sup> Dolayısıyla hükümsüzlük halini ifade ettiği açıkça beyan edilen mubâh<sup>85</sup> hüsün başlığı altında yer alır.<sup>86</sup> Bu başlık altında yer alan nedb ve vücûb hükümlerinin mubâh anlamındaki hasenliğin ötesinde ayrıca medih ve sevabı gerektiren özelliklere sahip olmaları gerekir.<sup>87</sup> Haliyle mubâh ayrıca zemmi gerektiren kimi haram hükümlerle<sup>88</sup> medhi gerektiren vücûb ve nedb gibi hükümlerin zemini mesabesinde. Fakat daha önemlisi özellikle de hüsün-kubuh nazariyesi kapsamında değerlendirilen mubâha akılla varıldığıdır.<sup>89</sup> Örneğin hakkında şer'î bildirim

---

<sup>84</sup> Kadı Abdülcabbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcabbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî, fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd*, (nşr. Muhammed Hadar Nebhâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012, II. Cilt, I. Cüz, s. 28; Basrî, *Mu'temed*, I, 364; 366.

<sup>85</sup> Basrî, *Mu'temed*, I, 370

<sup>86</sup> Hükümleri açısından ele aldığı başlıkta Kadı Abdülcabbâr fiilleri var olmak dışında herhangi bir vasfa sahip olmayanlar ve var olmanın ötesinde vasıflara sahip olanlar şeklinde ikiye ayırır. Uykuda, bilinçsizce ve benzeri durumlarda işlenen fiillerden oluşan birinci kısım hüsün veya kubuh sıfatlarından herhangi birine sahip değildir. Bunun dışındaki bütün fiiller ise ya hüsün ya da kubuh sıfatını içerir. Bkz. Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, II. Cilt, I. Cüz, s. 28. Kadı Abdülcabbâr'ın tasnifinde birinci grupta yer alan fiiller için hükümsüzlük ifadesinin kullanılacağı bu sebeple Basrî'nin hükümsüz ifadesini kullandığı mubâh fiillerle bir çelişki olacağı şeklinde bir itiraz gelebilir. Fakat burada Kadı Abdülcabbâr'ın tasnifinde birinci grupta yer alan fiiller fiil olması bakımından değil failin mesuliyeti bulunmaması bakımından ele alınmalıdır. Aksi takdirde uykudaki bir kişinin yeme içmesi hükümsüz iken uyanık bir kimsenin yeme içmesinin hüsün kategorisindeki mubâh başlığı altında yer alması izah edilemez. Bu sebeple Kadı Abdülcabbâr'ın kasıt bulunup bulunmamasından hareketle ortaya koyduğu fiil taksiminde hüküm dairesi dışında kalan kasıt dışı fiillerle Basrî'nin medih veya zemme konu olmaması açısından hükümsüz kabul ettiği mubâh fiiller arasında bir çelişki ya da uyum ilişkisi bulunmaz.

<sup>87</sup> Basrî, *Mu'temed*, I, 370; Fiilin hüsün kapsamında değerlendirilmesi için zemmi gerektirmemesi yeter sebeptir. Fakat hüsün kapsamında olan fiiller ayrıca medhi gerektirmemesi durumunda mubâh ismini alır. Nedb vâcib gibi hükümler içinse zemme konu olmamayı ifade eden hüsün vasfının mubâhlık seviyesinin üzerinde olması gerekir. Bkz. Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, II. cilt, I. cüz, s. 45.

<sup>88</sup> Burada mubâhın haramın zemini olamayacağı şeklinde bir itiraz gelebilir. Fakat biz "zemin" ifadesi ile mubâhın harama zemin hazırlaması şeklinde bir durumu kastetmiyoruz. Tam olarak zemin ile kastımız aklen veya şer'an medih veya zemme konu edilmeyen tüm fiillerin üzerinde bulunduğu hal veya bu fiillere verilecek vasıftır. Nitekim medih veya zemm şeklinde ziyade bir vasıf almayan kimi fiiller doğrudan bu zeminde değerlendirilir. Zemme konu olan kimi fiillerin bu vasfından tecrid edilmesi halinde yine bu hal/mubâhlık üzere değerlendirilmesi de mubâhlığın diğer hükümlere nispetle zemin mesabesinde olduğunu gösterir. Eti helal kılınan hayvanların eceliyle, bir yerden düşerek, boynuzlanarak vb sebeplerle ölmesi halinde etleriyle kan ve domuz etinin yenilmesi, oruç esnasında yeme, içme ve cinsel ilişki" gibi fiilleri buna örnek verebiliriz. Bu fiillerin tamamı şer'î bildirim bulunmaması halinde aklen de mefsedet içermemesi sebebiyle mubâh zemininde ele alınır.

<sup>89</sup> Mubâhın şer'î bir hüküm olup olmadığı meselesi yirminci yüzyıl Osmanlısında da tartışılmıştır. Bu bağlamda Mansurizade Said cevazın/mubâhın şer'î bir hüküm olamayacağını söyler. Ona göre son kertede şeriat ef'âl ve harekâtı takyîd etmek üzere vazolunan kanunlardır. Mubâh ise haddi zatında fiil serbestisi olması sebebiyle takyidin konusu olamaz. Bu sebeple cevaz/mubâh şer'î bir hüküm değildir. Ayrıca mubâh meselesi naklin değil aklın konusu olduğu için bu konu şer'î bildirim çerçevesinde ele alınamaz, bu konuda naklî delillerle istidlalde bulunulamaz. Geniş bilgi için bkz. Mansurizâde Said, "Cevazın Ahkâmı Şer'î den Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1914, sayı 10, s. 295 vd; Ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı Efendiye yazdığı reddiyeler: "Cevazın Ahkâmı Şer'î den Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1915, sayı 24, s. 582 vd; "Cevazın Ahkâmı Şer'î den Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1915, sayı 25, s. 599 vd.

olmayıp aklen herhangi bir maslahat ve mefsetet içermediği bilinen fiiller, Mutezile nezdinde ittifakla mubâhtır.<sup>90</sup> Böylece mubâhın şer'î bildirim konusu olmadığı ifade edilerek mubâhlığın söz konusu olduğu alanın, dindeki bilinçli boşluk alanı [meskûtun anh alan] olduğu vurgulanmıştır.

İslam muhitinde ehl-i sünnete mensup usûlcülerin mubâh tanımlarına bakıldığında mubâhın tanımlarının tümünde ortak nokta olarak "bir fiilin yapılıp yapılmamasının bir birine eşit olması" özelliğinin ön plana çıktığı görülür. Bu noktada Mutezile ile ehl-i sünnetin yaklaşımı arasında bir farklılık bulunmaz. Her iki taraf için mubâh olarak görülen bir fiilin işlenmesi halinde sevap ya da ikab söz konusu değildir. Fakat işte tam da burada Mutezilenin muhalifleri tarafından konulup mubâh için de cari olan "hitabullah" kaydı devreye girmekte ve bu kayıt her iki tarafın ibâha alanını bir birinden köklü bir şekilde ayırmaktadır. Bu konuya birazdan "Asliden Şer'î ye İbâhanın Alanı" başlığı altında genişçe yer verilecektir.

Mutezileye göre dinî bildirim öncesi mevcut olması açısından ibâha aklî ve aslî bir hükümsüzlük halini ifade ederken genel olarak muhalifleri nezdinde dinî bildirim olmadığı bir ibâha alanı bulunmaz. Ne var ki ibâhanın şer'î hüküm olduğu şeklindeki yaklaşım teklif ile birlikte değerlendirildiğinde ibâha meselesi problematik hâle gelmektedir. Şöyle ki ibâha da nihayetinde bir fiilin yapılıp yapılmamasının eşit olması anlamına geldiğinden teknik olarak hükümsüzlük halini ifade eder. Hükümsüzlük ise haddi zatında teklife muhalif bir durumdur. Nitekim usûl bilginleri tarafından hüküm kapsamında değerlendirilen ibâhanın teklif içerip içermediği konusunu gündeme getirme ihtiyacı da bu sebeple hissedilmiştir. Kimi usûlcüler ibâhanın teklif içermediğini ayrıca vurgulama ihtiyacı hissetmişler, hangi itibarla olursa olsun mubâhın teklif ifade ettiği yönünde görüş bildirenleri eleştirmişlerdir.<sup>91</sup>

Hüküm kapsamında değerlendirilmesi sebebiyle ortaya çıkan problem ancak hükümsüzlük halini ifade eden yapısı nedeniyle ibâhanın hüküm tanımının dışına alınmasıyla çözülebilir. Şu var ki böyle bir çözümle ibâha, şer'î hitabın dışında

---

<sup>90</sup> Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, I, 261.

<sup>91</sup> İbâhanın teklif içermediğine dair bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 14; İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, I, 77; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 331; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedü'n-nizâm*, I, 182; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 368.

değerlendirilmiş olur<sup>92</sup> ki bu hitabın bulunmadığı/meskutun anı bir alanın ortaya çıkmasını sonuç vereceğinden hüsün-kubuh nazariyesinin tasdiki anlamını taşır. Haliyle böyle bir değerlendirme hüsün-kubuhun aklılığını savunan Mutezile nezdinde kendi görüşlerini destekler mahiyette kullanılmaya müsait hazır bir argüman olur. Bu açmaz dolayısıyla hüküm tanımına vaz' ve iktizâ ile birlikte tahyir kavramının ilavesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Böylece ibâha şer'î hitabın dışına çıkarılmamış, dolayısıyla aklın fiillerin evsafını idrak edip bildirim olmaması halinde ahkam açısından ortaya çıkacak boşluğu diğer ifadeyle meskutun anı alanı kategorize etmesine kapı aralanmamış olur.

Mutezilenin muhaliflerince hüküm tanımına "tahyir" kaydı eklenerek aşılın "meskûtun anı/dini bildirim konu olmayan alana" ilişkin problem daha sonra hükmün taksimi söz konusu olduğunda yeniden ortaya çıkmıştır. Geride de değindğimiz üzere buna esas teşkil eden şey kanaatimizce ibâhanın teknik olarak hükümsüzlük bildirmesidir. Taksimi yapılan şey ise hükümdür. Bu sebeple hükme ilişkin taksimin kısımları arasında vaz' ve teklîf yanında tahyir veya ibâha şeklinde üçüncü bir türe rastlanmaz. Gerçi tanım ve taksimi arasındaki bu karışıklığı gidermek için hükmü teklîfî, tahyiri ve iktizâ olarak üçe ayıran ve tahyîr/ibâhanın teklîfî hüküm kapsamında değerlendirilmesini son derece hatalı bulan usûlcüler de vardır.<sup>93</sup>

Hükmün teklîfî, tahyîrî ve iktizâî şeklinde üçlü taksiminin her ne kadar daha ince ve dikkatli bir bakış açısını yansıttığı söylene de<sup>94</sup> tahyîr, bizce hükümsüzlük halini ifade ettiğinden usûlcülerin çoğu teklîfî ve vaz'î şeklindeki ikili taksimi esas almak zorunda kalmıştır. Fakat bu defa ibâhanın mezkur taksimdeki kısımlardan birinin altına yerleştirilmesi icap etmiş ve vaz'î hüküm olma imkânı bulunmadığı için ibâha teklîfî hüküm kategorisinde ele alınmıştır. Bu durum da beraberinde ikili hüküm taksimini benimseyen usûlcüleri ibâhanın hangi itibarla teklîfî hüküm başlığı altında yer aldığına

---

<sup>92</sup> Zerkeşî'nin de dikkat çektiği üzere ibâha şer'î bir hüküm olarak kabul edildiği için tanıtımda tahyir kaydı yer almak durumundadır. İbâhanın tanım dışına çıkarılması ancak onu şer'î hüküm olarak görmeyenler için mümkündür. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 157.

<sup>93</sup> Medkûr, Muhammed Sellâm, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984, s. 21 vd.

<sup>94</sup> Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 467.

dair bir takım izahatlar yapmaya sevk etmiştir.<sup>95</sup> Bütün bu açıklamalar ibâhanın hüküm kapsamında değerlendirilmesinin zorunlu bir sonucudur. Oysa ibâha bir hüküm olarak değil yapısının da elverdiği şekilde bir hükümsüzlük hali olarak değerlendirildiğinde mevcut problem ve tekellüflü açıklamalara gerek kalmaz. Fakat böyle bir değerlendirmenin ehl-i sünnet için beklenmesi de imkan dahilinde değildir. Zira Gazâlî'nin hüküm tanımı kabul edilerek fiillerden vasıfların nefyi ve dolayısıyla aklın hükmü idrakteki rolü reddedilmiştir. Bu da hitap-hüküm eşitliğini tabiatıyla da Şâri'in hakkında söz söylemediği meskutun anı alanın imkansızlığını gerektirmiştir. Sonuçta teknik olarak hükümsüzlük halini ifade eden ve öyle kabul edildiğinde birçok problemin baştan kaldırıldığı ibâha hitap-hüküm kapsamında değerlendirilmek zorunda kalmıştır.

### 1.5. Aslıden Şer'îye İbâhanın Alanı

"Hitabullah" kaydının hüküm tanımına eklenmesi, şer'î bildirim bir anlamda hüküm üzerine konuşabilmenin ön şartı kılar. Öyle ki şer'î bildirim öncesi için hazr veya ibâhadan bahsedilemeyeceği<sup>96</sup> gibi bunların birer hüküm olması sebebiyle bu dönemde bunlardan hangisinin cari olduğu hususunda tevakkufta<sup>97</sup> dahi bulunulmaması gerekir.<sup>98</sup> Fakat bu yaklaşım neticesinde şer'î bildirim öncesinde işlenen fiiller sonuçları itibariyle mubâh kapsamındaki fiillerden farksız olmaktadır. Nitekim bir fiilin mubâhlığı, şer'î bildirim konu olmak kaydıyla mukabilinde medih, zem, sevap veya ceza gibi herhangi bir karşılığın bulunmaması halini ifade eder. Şer'î bildirim öncesinde işlenen fiillerin

---

<sup>95</sup> Teftâzânî, *Telvîh*, II, 244; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, (nşr. Ahmed Azv İnaye), Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999, I, 26; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 77.

<sup>96</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Abdullah Cevlem en-Nebbâlî, Beşir Ahmed el-Amrî), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, trz., II, 460.

<sup>97</sup> Şer'î bildirim öncesi ile ilgili tevakkuf; ibâha veya hazr hükümlerinden hangisinin doğru olduğunun bilinmemesi şeklinde olabileceği gibi hazr veya ibâha da dahil herhangi bir hüküm olmadığı şeklinde de anlaşılabilir. Hüsün-kubuh teorisine karşı çıkan ehl-i sünnete mensup usûlcüler tarafından şer'î bildirim öncesinde hazr veya ibâha seçeneklerinden hangisinin cari olduğunun bilinmemesi şeklindeki bir tevakkufun kat'î suretle kabul edilemeyeceği özellikle vurgulanmıştır. Bkz. Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 52; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 403. Bununla birlikte tevakkuf ifadesinin "hazr ve ibâha hükümlerinden hangisinin cari olduğunun bilinmemesi" şeklinde anlaşılmasının doğru olup, tevakkufun "hazr veya ibâha da dahil herhangi bir hükmün olmaması" şeklinde anlaşılmasının mantıken yanlış olduğu da söylenmiştir. Nitekim ikinci şık hükmün bulunmaması konusunda kesin bilgi ifade ettiği için tevakkufla bu durumun tabir edilmesi mantıki açıdan mümkün ve doğru değildir. Bkz. Teftâzânî, *Telvîh*, II, 212.

<sup>98</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, I, 13; Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 52; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 92; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedîu'n-nizâm*, I, 137;

karşılığında ise herhangi bir sorumluluğun bulunmadığı [nefyü'l-harac] kabul edilmektedir.<sup>99</sup> Pratikte aynı sonucu vermelerine rağmen şer'î bildirim öncesinin ibâha alanı olarak görülmeyip ısrarla hükümsüzlük olarak ifade edilmesi bu bağlamda oldukça önem arz etmektedir.

Hüsün-kubuh nazariyesinin reddinin görebildiğimiz kadarıyla en önemli sonucu, aklın Şâri'in hitabı olmaksızın hükmü idrak etmesinin imkânsızlığıdır. Böyle bir yaklaşım tarzının benimsenmesi, iç tutarlılık gereği ehl-i sünnete mensup usûlcülerin bildirim öncesi dönem hakkında herhangi bir hükümden bahsedilemeyeceğinde ısrarlı bir tutum sergilemesini zorunlu hale getirir. Bunun sonucunda ilk bakışta aynı anlama geldiği düşünülen bildirim sonrası mubâh fiiller ile bildirim öncesindeki -işlenmesi halinde ceza veya sevap şeklinde bir karşılık almayacağı kabul edilen- fiiller de birbirinden köklü bir şekilde ayrılır. Çünkü Şafîî usûlcü Cüveynî tarafından açıkça ifade edildiği üzere şer'î hükümler fiillerin vasıfları değildir.<sup>100</sup> Bu sebeple aklın fiillerden hareketle bir hükme varması imkânsızdır. Haliyle hükümsüzlük bu dönemde işlenecek fiillerin bir kısmı değil, tamamı için geçerli bir durum olmaktadır.

Bildirim öncesinde işlenen tüm fiillerde [nefyü'l-haracın] kabulüne rağmen bu fiillerin mubâh olarak adlandırılmaması da hüsün-kubuh nazariyesi mukabilindeki hassas tutumla ilgilidir. Çünkü bildirimsizlik haline rağmen mubâhlıktan bahsetmek mubâhlığın akılla bilinebileceğini iktiza edeceğinden hüsün-kubuhun kabulü anlamına gelecektir.<sup>101</sup> Bu da fiillere ait vasıfların olduğunu kabul etmek anlamına geldiğinden bildirim öncesi fiillerin sadece mubâhlığını değil vasfına göre kimi fiillerin vâcib, haram, mekruh veya mendub olduğunu kabul etmeyi de gerektirecektir ki bu Gazâlî'nin bölüm sonunda bahsedeceğimiz bütün bir teolojik projesinin çöküşü anlamını taşır.<sup>102</sup>

Ehl-i sünnet tarafından bildirim öncesi dönemin mubâh değil hükümsüz olduğunda ısrar edilmesinin arkasında kanaatimizce bu dönemdeki fiil yelpazesinin olumlu fiiller yanında olumsuz karakterdeki fiilleri de içermesi ayrıca etkili olmuştur. Tam da bu

---

<sup>99</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 51; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 93.

<sup>100</sup> Cüveynî, *Telhûs*, I, 151.

<sup>101</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 93.

<sup>102</sup> "Gazâlî'nin teolojik projesi" tabiri Kemal Batak'a aittir. Mesele bir sonraki başlık altında son kısımda etraflıca incelenecektir.

yüzden muhaliflerin nimet verene şükrün gerekliliğinin akılla bilineceği yönündeki istidlali bizzat Gazâlî tarafından reddedilmiş ve böyle bir şeyin akılla bilinemesinin zorunlu olmadığına dair açıklamalar yapılmıştır.<sup>103</sup> Öte yandan reddedilen hüsün-kubuh teorisi, fiillerin vasıflarından hareketle hükümlerine varmayı ifade eder. Bu teoriye göre bildirim öncesinde mubâh, fiillerin tümünü değil sadece bir kısmını ihtiva eder. Bu durum da neticede hüsün-kubuh teorisinin bildirim öncesi tüm fiillere aynı hükmü vermekten veya bu dönemi tümüyle hükümsüz bırakmaktan kaynaklanacak müşküllerin baştan halli anlamına gelir.

Şer'î bildirim öncesi bir dönemin tasavvuru ve tabiatıyla bu dönem hakkında söz söylemenin imkânı İslam bilginleri tarafından ayrıca tartışma konusu edilmiştir. İlk insanın Hz. Âdem olması hasebiyle ilahi hitabın insanlıkla irtibatının hiç kesilmediği öne sürülerek<sup>104</sup> bildirim öncesi dönem tasavvurunun bir anlamda farz-ı muhal olduğu ifade edilmiştir. Hal böyle olunca bu yaklaşımı benimseyenlerce şer'î bildirim öncesine ait ahkâmdan bahsetmek de imkân dâhilinde değildir. Yalnız yine de böyle bir durumun farz edilmesi ve üzerine düşünülmesinin faydadan hali olmadığı çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Ayrıca bu konunun tasavvurunun şer'î bildirim ilk insanla başladığı tezini savunanlar için de pratik faydası bulunur. Çünkü şer'î bildirim bütün zamanlarda mevcudiyetinin kabulü onun tüm insanlara ulaşmasını zorunlu kılmaz. Bu durumda şer'î bildirim öncesi döneme ilişkin mülâhazalar neticesinde verilecek hükümler tebliğin ulaşmadığı kimseler hakkında da geçerli olmalıdır.<sup>105</sup>

Şer'î bildirim öncesi dönemde yaşayan veya bildirim sonrası tebliğe muhatap olmamış kimseler hakkında konuşanların tamamı Şâri'in hitabına muhatap olmuş bilginlerdir. Dolayısıyla bu konu çerçevesinde varılacak hükümlerin bildirim öncesinde veya tebliğ ulaşmamış coğrafyalarda yaşayan insanlar için bir şey ifade etmediği açıktır. Ayrıca bildirim tasavvuruna sahip olamayacakları için bildirim muhatap olmamış kimselerin kendi durumları hakkında imali fikirde bulunmaları ve İslam bilginleri ile aynı sonuçlara ulaşmaları muhaldir. O halde gerek bildirim ilk insanla başladığını kabul

---

<sup>103</sup> Geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 49 vd.

<sup>104</sup> Abdülaziz Buhârî; *Keşfü'l-esrâr*, III, 96; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 59; Âlu Teymiye, *el-Müsevede*, I, s. 486; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 212; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 454.

<sup>105</sup> Bu meselenin kendilerine tebliğ ulaşmamış kimselerle ilgili olarak tasavvur edilebileceğine dair. Bkz. Abdülaziz Buhârî; *Keşfü'l-esrâr*, III, 96; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 211.

edenler gerekse bildirim öncesi bir dönemin varlığını mümkün görenler için bildirim öncesi dönem tasavvuru bir ihtiyaçtan hâsıl olmuş olmalıdır. Haliyle bu tasavvur sonucunda varılan hükümler yine bu ihtiyacı gidermeye matuf olacaktır.

Nasların bütün zaman ve mekânlarda gerçekleşmiş ve gerçekleşecek tüm vakaları lafzen kuşattığını savunan<sup>106</sup> zâhirî mezhebini bir kenara bırakırsak İslam muhitindeki genel tavır -bütün hadiselerle ilişkin Şâri'in hükmü olduğunu kabul etmekle birlikte- nasların meselelere nispetle sınırlı olduğu yönündedir.<sup>107</sup> Bu durum tabiatıyla müçtehitleri hakkında doğrudan nass bulunmayan meseleler üzerinde nasıl bir hareket tarzı benimsemeleri gerektiği konusunda düşünmeye sevk etmiştir. Şer'î bildirim öncesi bir dönemin tasavvuru da aslında şer'î bildirim sonrasında müçtehidin hakkında nass veya icma bulunmadığı gibi bunlarla aynı hükmü gerektirecek müşterek bir vasıf da içermeyen meselelerle karşılaştığında nasıl hareket edeceğiyle ilgilidir.<sup>108</sup>

Mutezile tarafından geliştirilen hüsün-kubuh teorisi gereğince varılan hükümlerin "yaratıcı kaynağının" akıl olmadığına<sup>109</sup> daha önce değinmiştik. Bu nazariyeye göre aklın rolü hüküm vazetmek değil, Şâri'in fiillere iliştiirdiği vasıfların gerektirdiği hükümlere varmaktır. Hareket noktası fiillere iliştiirilen vasıflar olduğu için haliyle hüküm ve şer'î bildirim arasında lazım-melzûm ilişkisi bulunmaz. Bu sebeple hüsün-kubuh teorisini kabul edenler nezdinde şer'î bildirim, sonrasında gerçekleşecek olayların tamamı için de konuşmasına gerek yoktur. Özetle bu teoride akıl şer'î bildirimi beklemeden hükme varabilmekte, şer'î bildirim sonrasında da nass ve icma ile çözülmemiş, kıyası da kabil olmayan meselelerde yine fiillerdeki vasıflardan hareketle aynı tavrını sürdürebilmektedir.

Ehl-i sünnet usûlcüleri tarafından bildirim öncesi dönem hakkında ortaya konulan hazır, ibâha veya tevakkuf şeklindeki<sup>110</sup> mülahazaların bildirim sonrasında hakkında nass ve

---

<sup>106</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 53; VIII, 2; 52.

<sup>107</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 75; Serahsî, *Usûl*, II, 139; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 3; Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Marifetü'l-huceci's-şer'iyye*, (nşr. Abdülkadir b. Yasin b. Nasır el-Hatip), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000, s. 160.

<sup>108</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 212.

<sup>109</sup> Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 59.

<sup>110</sup> Bildirim hitaba eşitlendiğinden bildirim öncesi hazır veya ibâhadan bahsedilemeyeceğine dair ehl-i sünnetten gelen itiraza az sonra temas edeceğiz.

icma bulunmayıp kıyası kabil olmayan meselelerde de cari olması beklenir. Fakat şer'î bildirim sonrasında meydana gelen meselelere yaklaşım hususunda geliştirilen yöntemler buna engel teşkil eder. Nitekim bildirim sonrası meselelerin çözümü yönünde geliştirilen usûlle amaçlanan, herhangi bir meselenin hükümsüz bırakılmamasıdır. Dolayısıyla bildirim sonrasında hakkında nass ve icma bulunmayıp kıyasın da işlevsiz kaldığı meseleler meskûtün an<sup>111</sup> alan kapsamında görülse de hükümsüzlük alanı olarak görülmez. Bununla birlikte hüsün-kubuh teorisinin kabulüne götürmemesi için mezkur mesele hakkında verilecek hükümlerde referans alınacak kaynağın akıl olmadığına özellikle dikkat çekilmiştir.<sup>112</sup> Nass, icma ve kıyasa konu olmadığı ve fakat şer'î bildirimle bağlanması gerektiği için böyle bir alana ilişkin verilecek hükümlerin kaynağı, tabiatıyla tikel naslar olamayacağından, nasların bütününden çıkarılacak veya nasların bütünü göz önünde bulundurulduğunda bu bütünlü çelişmeyecek genel kaideler olacaktır.<sup>113</sup>

Ehl-i sünnete mensup İslam bilginlerinin bildirim sonrası dönemde nass, icma ve kıyasa konu olmayan meseleleri bildirim öncesi dönemden farklı değerlendirmeleri şer'î bildirim telakkileriyle doğrudan ilgilidir. Buna göre şer'î bildirim geldiği andan itibaren şu veya bu şekilde çözümsüz/hükümsüz bir mesele bırakmaz. Haliyle mükelleflere ait bütün fiiller tamamıyla şer'î bildirim tarafından kategorize edilir. Bu da beraberinde bildirim sonrasında nass, icma ve kıyasa konu olmayan meselelerin vaki olduğu kabul edilse de bu meselelerin bildirim öncesinde vuku bulanlardan farklı bir şekilde ele alınmasını gerektirir. Dolayısıyla bildirim sonrasında meydana gelecek olayların çözümü için geliştirilen yöntemlerin herhangi bir meseleyi dışarıda bırakması mümkün değildir.

Teknik olarak aynı olmalarına rağmen bildirim öncesi döneme ait fiiller ile bildirim sonrasında hakkında nass veya icma bulunmayıp kıyası da kabil olmayan meselelere

---

<sup>111</sup> Kıyasın işletilebilmesi için ilgili meselenin mantuk kapsamında olmaması gerekir. Bu sebeple kıyasla çözülen meselelerin yanında senedinin kıyas olma ihtimali bulunduğu için kimi mücme'un aleyh meseleler de meskûtün an<sup>h</sup> kapsamındadır. Haliyle meskûtün an<sup>h</sup> alan sadece hakkında nass ve icma bulunmayıp kıyası da kabil olmayan meselelere indirgenemez. Böyle bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için nass, icma ve kıyasla çözülemeyen meselelerin meskûtün an<sup>h</sup> kapsamında görüldüğünü ifade ederek bu meselelerin meskûtün an<sup>h</sup> alanının tamamını oluşturmadığını özellikle vurguladık.

<sup>112</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 8.

<sup>113</sup> Tefâtânî, *Telvîh*, II, 64; 108 (Sadru's-şerî'a'ya ait üst metin); 110; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VIII, 8.



farklı yaklaşmıştır. Bu yaklaşımın temel ölçütü hüsün-kubuh teorisi karşısındaki konumunu devamlı surette muhafaza etmek ve hiçbir durumda hüsün-kubuh teorisinin kabulüne götürecek sonuçlara kapı aralamamaktır. Çünkü yaklaşımın temel tezi hükmün bildirimle eşitlenmesidir. Dolayısıyla bildirim olmadığında dönemde hükümsüzlükten bahsedilmesi bir zorunluluktur. Öyle ki ehl-i sünnete mensup kimi bilginler tarafından bunun aksi bir yaklaşım benimsendiği ve bildirim öncesi dönem hakkında hazr, ibâha gibi bir takım hükümlerin verildiği öne sürülerek bir itirazda bulunulması halinde bu hükümlere yine şer'î bildirimden hareketle varıldığı ifade edilir.<sup>114</sup> Bu hassasiyet, bildirim sonrasındaki bütün meselelerin hüsün-kubuh teorisini haklı çıkarmayacak tarzda bir şekilde hükme bağlanmasını gerektirdiğinden bu dönemde varılan tüm hükümlerin referansı haliyle şer'î bildirim olacaktır.

Ehl-i sünnet usûl bilginlerinin şer' telakkilerine göre bildirim sonrası meydana gelmiş ve gelebilecek tüm meselelerin şer'î bir hükmü olduğuna daha önce değinmiştik. Yine bu telakkiye göre hüküm şer'î bildirimle eşitlenmekte ve "akıl fiillerin vasıflarından hareketle hükme varması" anlamına gelen hüsün-kubuh teorisi reddedilmektedir. Hal böyle olunca bildirim sonrasında meydana gelen meselelerin çözümünde takip edilecek yöntemlerin mahiyeti oldukça önemli bir hal alır. Zira tüm tikel meseleler hakkında doğrudan nass bulunmadığı ehl-i sünnet nezdinde kabul edilir. Ayrıca meydana gelen tüm meselelerle naslarda çözümlenmiş meseleler arasında her zaman zahir ve munzabıt vasıfların bulunma zorunluluğu da yoktur. Kabul edenler nezdinde icma ise bilindiği üzere sınırlı sayıda mesele hakkında söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında doğrudan nass, icma ve kıyas ile ortaya konacak çözümlerin meydana gelebilecek meselelere nispetle oldukça sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ehl-i sünnetin yaklaşımında şer'in tasnif dışı bıraktığı herhangi bir hüküm olması düşünülemez. Bu sebeple ortaya konacak yöntemlerin tüm meseleleri çözecek mahiyette tasarlanması gerekir.

Sübut ve delaletle ilişkin konular bir tarafa bırakılırsa Kitap ve sünnet bildirim sonrası meselelerin çözümüne ilişkin birer kaynak mesabesinde. Bu kaynağın dışında

---

<sup>114</sup> Şer'î bildirim öncesi fiillerin hükümlerine yönelik tartışma çerçevesinde Hanefî bilginlerin bu dönemdeki fiiller hakkındaki görüşünün mubâhlık olduğu ifade edilmiştir. Fakat burada hitap öncesi döneme dair verilen mubâhlık hükmünün kaynağının akıl olmayıp mevcut naslar olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 95 vd; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 209. Şer'î hitabın bulunmadığı dönemdeki fiillere verilen şer'î hükmün kaynağının zamansal sonralığına rağmen şer'î hitap olduğu şeklindeki bu vurgu hüsün-kubuh teorisi karşısındaki tutumla ilgilidir. Çünkü hükmün kaynağının şer'î bildirim olduğu vurgulanmadığı takdirde fiillerdeki bir takım vasıflardan hareket edilmesi söz konusu olacaktır ki bu da hüsün-kubuh teorisinin kabulü anlamına gelir.

çözumsuz mesele bırakmamak üzere geliştirilen yöntem ve ortaya konulan genel kaidelerle varılacak hükümler "şer'î" olarak nitelendirilmeyi hak etmelidir. Bu sebeple usûl bilginleri öncelikle geliştirdikleri yöntemlerin meşrûiyetini Kitap ve sünnet ile delillendirme cihetine gitmiştir. Genel kaide niteliği taşıyan naslar haricinde oluşturulan külli kaidelerin referansının Kitap ve sünnet olmasına da aynı sebeple özen göstermişlerdir. Diğer bir ifadeyle ehl-i sünnet bilginleri hükmü ya hitap veya hitabın onay verdiği/hitaba onaylatılan metot ile ilişkilendirmiş böylece attıkları her adımda hüsün-kubuh nazariyesine düşmeme konusunda oldukça itinalı davranmışlardır.

İslam hukukunda bir hükmün meşrûiyeti sâdır olduğu kaynakla ilgilidir. Bu sebeple hükme varılırken icra edilen faaliyetlerin tamamı aslında bir şekilde hüküm ile hakim arasında irtibat kurma, hükmün bu kaynaktan sadır olduğunu ispat etme çabasıdır. Hakim'e ilişkin meselelerin tüm boyutlarıyla daha çok kelam, hüküm konusunun ise yapısı gereği fıkıh usûlünde ele alındığı doğrudur. Fakat hükme ulaşmanın metotlarını konu edinen fıkıh usûlünün hüküm anlayışının da Hâkim konusundaki yaklaşıma göre şekilleneceği açıktır. Dolayısıyla hükmün kapsamında veya kapsamı dışında görülen ibâha kavramının daha net anlaşılması için ilk olarak hükme getirilen tanım ile Hâkim konusundaki yaklaşım arasındaki ilişkinin bilinmesi gerekir.

Hüküm tanımı ile Hâkim anlayışı arasındaki ilişki kimi zaman olması gerektiği gibi cereyan etmeyip Hâkim konusunda farklı bir kelâmî anlayışa sahip bilginlerce ortaya konulan hüküm tanımının benimsenmesi söz konusu olabilir. Böyle bir durumda bu tavrın arkasında yatan sebeplerin gözden kaçırılmaması gerekir. Aksi takdirde kelam alanında benimsenen görüşün, fıkıh usûlünde hüküm tanımında niçin işlevsel kılınmadığı sorusu cevapsız kalacaktır. Sonrasında ise hüküm tanımının kapsamına bağlı olarak tanımda yer verilen ve dışarıda bırakılan hususlar üzerinde düşünmek gerekir. Zira Hâkim konusunda başka bir yaklaşıma sahip olunması halinde ortaya konacak hüküm tanımı mevcut tanımın fertlerinin dışarıda bıraktığı kısımdan elde edilecektir.

Hüküm kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeme hususunda ihtilaf bulunan ibâha meselesinde daha sağlıklı bir yaklaşım ortaya konulabilmesi tabiatıyla hüküm tanımıyla doğrudan ilgilidir. Fakat birçok meselede olduğu gibi hüküm tanımı da en nihayetinde kelâmî ön kabullere göre değişkenlik arz eder. Hüküm konusunda doğrudan etkili olan

kelâmî mesele ise hüsün-kubuhtur. Bu sebeple hüküm tanım ya da tanımlarının bir de hüsün-kubuh açısından incelenmesi oldukça önem arz eder. Böylece bütün mesaisini ibâhanın şer'î hükümlerden biri sayılıp sayılmaması tartışmasına dayandırma yanlısına düşülmemiş, meseleye geniş bir perspektiften bakılabilmiş olur. Zira hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlara göre muhtevası değişkenlik arz eden tanımların ibâhanın konum ve işlevini değiştirmesi pek tabiidir.

### **1.6. Hüsün-Kubuh Zaviyesinden Hüküm Tanımı ve İbâha**

Hakikatin salt akılla bilineceğini savunup ilahi rehberliği dışlayan anlamda değil, inanç ve davranışlara karar verirken akla güvenme anlamındaki akılcılık Mutezile için ayırıcı bir vasıftır.<sup>115</sup> Bununla birlikte ehl-i sünnetin mezkur manadaki akılcılıktan tümünden yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki ehl-i sünnetin delillerden hüküm çıkarma hususunda serdettikleri yöntemlere veya kelâma dair konularda gerek Mutezile gerek diğer fırkalara karşı reddiyelerine bakıldığında Mutezile için söz konusu olan akılcılığın ehl-i sünnet nezdinde de hatırı sayılır derecelere vardığı görülür. Bu sebeple ehl-i sünnet ve Mutezileyi akılcılık hususunda karşıtlık derecesinde bir birinden ayıran nokta oldukça önem arz eder.

Mutezilî usûlcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1046) aklî ve şer'î delillerle ulaşılabilecek bilgilere dair açtığı başlık altında öncelikle delile dayalı bilgiye salt akıl, salt şer' veya her ikisi birlikte olmak üzere üç şekilde varılabileceğini söyler.<sup>116</sup> Öte yandan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası olan Mutezilî alim Kadı Abdülcabbar (v. 415/1025) ibadet, had, emr-i bi'l-maruf ve benzeri birçok konuda sem'î delile ihtiyaç olduğunu ifade ederek<sup>117</sup> hükümlere her daim salt akılla varılamayacağını açık bir şekilde ifade eder. Mutezilenin genel tavrını yansıtan bu yaklaşımdan görüleceği üzere özellikle de şer'î konularda Mutezile için vahyi dışlayan salt akılcılıktan bahsetmek haksızlık olacaktır. Kaldı ki Mutezile bir tarafa, ehl-i sünnet usûlcülerinden Alâeddin es-Semerkindî'ye (v. 539/1144) göre de naklin olduğu gibi aklın kaynağı da Şâri'dir. Bu

---

<sup>115</sup> M. Sait Özervarlı, "Mutezile Akılcılığı", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (İstanbul, 25-27 Nisan), İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, Erkam Matbaacılık, İstanbul: 1997, s. 102

<sup>116</sup> Basrî, *Mutemed*, II, 886-887.

<sup>117</sup> Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, IX. cilt, II. cüz, s. 102.

sebeple ikisi arasında herhangi bir tenakuzdan bahsedilmesi mümkün değildir.<sup>118</sup> Fakat ehl-i sünnet ile Mutezileyi hakim ve dolayısıyla hüküm konusunda bir birinden ayıran hususun akıl ve ona taalluk eden konular olduğu da malumdur. Yalnız bizce dikkat edilmesi gereken husus, ehl-i sünnet ve Mutezileyi ayıran durumun mezkur özellikteki akli farklı oranlarda kullanmalarıyla ilgili olmamasıdır. Belki sonuç itibariyle Mutezilenin ehl-i sünnete nispetle akli daha fazla alanda kullandığı söylenebilir.<sup>119</sup> Fakat bu durum bir sebep değil sonuçtur. Bu sonucun ortaya çıkmasını gerektiren asıl sebep ise gerek ehl-i sünnetin gerekse Mutezilenin akla biçilen rol, daha doğru bir ifadeyle Şâri' tarafından akla verilen yeti ve yetkinlik meselesindeki yaklaşım farklılıklarıdır.

Kadı Abdülcabbar şer'î delilleri akıl, Kitap, sünnet ve icma şeklinde sıralar. Kıyasın delil olup olmadığı gibi bir soruya ise kıyasın delil olmakla birlikte müstakil bir delil olmadığını Kitap, sünnet veya icma dahilinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca akıl diğer delillere nispetle asıl mesabesindedir. Nitekim diğerlerinin sıhhati akla muhtaçtır.<sup>120</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin aklî ve şer'î delillerle bilinebileceklerle dair açtığı bahiste konuya ilişkin serdettiği görüşlere bakıldığında onun da hocasıyla aynı kanaatte olduğu görülür. Zira ona göre şer'in sıhhati akla râcîdir. Çünkü şer'in sahih olduğuna kanaat getirebilmek için peygamberlerin doğru söylediklerinden emin olunması gerekir. Onların verdikleri haberlerde doğru söyledikleri ise gösterdikleri mucizelerden anlaşılır. Fakat bunun için Allah'ın yalancı birinin elinde mucize meydana getirmemesi gerekir. Çünkü yalancı birinin elinden mucize sadır olması kabihtir ki Allah kabihini yapmaz. Onun kabihini yapmaması ise kabihin kubhunu bilmesi ve bundan müstağni olmasına bağlıdır. Bütün bunların bilinebilmesi öncelikle Allah'ın bilinmesine bağlıdır. Bu ise ancak akılla olacağından tabii olarak akıl şer'e tekaddüm eder.<sup>121</sup>

Allah'ın fiillerinin tamamı ehl-i sünnet ve Mutezile nezdinde hüsün sıfatını haizdir. Haliyle Allah'a ait fiillerin kubhu içermediği hususunda taraflar arasında ittifak söz konusudur. Bununla birlikte Mutezileye göre Allah'a ait fiillerin hüsün olmasında bu

<sup>118</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 388.

<sup>119</sup> Özervarlı, M. Sait, "Mutezile Akılcılığı", s. 5.

<sup>120</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 88.

<sup>121</sup> Basrî, Mutemed, II, 887.

fiillerin Allah tarafından meydana getirilmiş olmasının etkisi yoktur. Aksine hüsünlük veya kubuhluk sıfatı fiillerde bulunur. Çünkü onlara göre akıl gibi dinin de işlevi fiillere değer yüklemek değil, fiillerde bulunan ontik değerleri açığa çıkarmaktır.<sup>122</sup> Haliyle Allah'ın fiillerinin tamamının hüsün olması fiilleri onun işlemesiyle değil, onun sadece hüsün özelliği bulunan fiilleri işlemesiyle ilgilidir. Kaldı ki Mutezileye göre "Allah'ın fiillerindeki hüsünlüğün fiilin onun tarafından gerçekleştirilmiş olmasına dayandırılması" şeklindeki bir anlayış adalet ilkesiyle bağdaşmaz.<sup>123</sup>

Ehl-i sünnet ekollerinden Mâtürîdîlerin hüküm tanımında belirleyici rol oynayan "fiillerdeki hüsünlüğün kaynağı" hususunda Mutezile ile aynı görüşe sahip olduğu görülür.<sup>124</sup> Eş'arîlik ise Allah'tan sudur etmesini fiilin hüsün olmasının tek gerekçesi olarak görür.<sup>125</sup> Buna göre "Allah kabih işlemez" yargısı Mutezile ve Mâtürîdîlik için, "Allah'ın işlediği kabih olmaz" yargısı da Eş'arîlik için geçerlidir. Dolayısıyla Mutezile ve Mâtürîdîlik için fiillerde hüsün-kubuh şeklinde vasıfların bulunması gerekli iken bunun aksine Eş'arîler nezdinde fiillerin herhangi bir vasfının kesinlikle bulunmaması gerekir. Herhangi bir vasfa sahip olduklarını kabul etmedikleri için tabiatıyla Eş'arîler nezdinde şer'î bildirim bulunana kadar fiiller üzerinde akıl yürütmekten bahsedilemez.

Şer'î bildirim öncesine ait fiiller konusunda şu veya bu şekilde hüküm verilemeyeceği hatta hangi hüküm olduğunda tevakkuf dahi edilemeyeceğinde ısrarlı davranılmasının aslında Eş'arî'lerin Hâkim konusundaki yaklaşımının zorunlu bir sonucu olduğuna daha önce değinmiştik. Fiillerde hüsün-kubuh vasıfların bulunduğu kabul edilmesi durumunda ise aklın bunları idrak edip edemeyeceği, idrak etmesi halinde kişinin mükellef olup olmayacağı meselesi gündeme gelir. Haliyle meseleye dair yaklaşımlar

---

<sup>122</sup> Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 75.

<sup>123</sup> Ahmet Emin, *Duhâ'l-İslâm*, s. 722; Mennâî, *Usûlü'l-akîde*, s. 223; Çelebi, "Mutezile", XXXI, s. 396.

<sup>124</sup> İmam Mâtürîdî'ye göre akıl hüsün-kubuh açısından eşyanın hakikatini bilecek şekilde yaratılmıştır. Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruççi), Beyrut: Dâru Sadır, trz. s. 304.

<sup>125</sup> İmam Eş'arî'ye göre Allah'a izafe edilen fiillerin aklın ya da vicdanan hüsün-kubuh vasıflarından hangisini haiz olduğunun bir önemi yoktur. Ona göre insanlar nezdinde kabih addedilen fiillerin Allah tarafından gerçekleştirilmesi halinde artık kubuhluktan bahsedilemez. Nitekim o Allah'ın çocuklara ahirette azap etmesi mümkün müdür şeklindeki bir soruya isterse azap edebileceği şeklinde cevap vermiştir. Dahası azap etmesi halinde bu durumun hem onun adalet sıfatını zedelemeyeceğini hem de bu fiilin kabih olarak addedilemeyeceğini söylemiştir. Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, (nşr. Hammûde Ğarâme), Mısır: Matbaatü Mısır Şeriketü müsâhemetin Mısriyyetün, 1955, s. 116.

doğrudan hükümle ilgili olacağı gibi hükme varma konusundaki metodolojiyi ortaya koyan fıkıh usûlünün şekillenmesinde dahi etkili olacaktır.

Şer'î bildirimden bağımsız olarak en azından kimi fiillerin hüsün veya kubuh şeklinde sıfatlara haiz olup olmadığına ilişkin tartışmadaki yaklaşımların fıkıh usûlünde özellikle de hüküm tanımında etkili olduğuna daha önce değinmiştik. Yalnız genel olarak kelâmın, kelâmın bir konusu olması hasebiyle de hüsün-kubuh meselesinin fıkıh usûlünden bağımsız bir şekilde kendi mecrasında ilerlemesi gerektiği yönündeki bir yaklaşım burada oldukça önem arz etmektedir. Çünkü kelâm ister fıkıh usûlünün neşet ettiği kaynak olarak görülsün ister de ondan tamamen bağımsız bir ilim dalı addedilsin her halükarda fakihin delillerden hüküm çıkarma yöntemlerinde etkili olacaktır. Nitekim Alâeddin es-Semerkindî usûl eserini kaleme almadaki gayesini anlatırken bu konuya temas eder. Ona göre fıkıh usûlü kelâmın bir alt dalıdır. Bu sebeple bir usûlcünün kelâmî kimliği ne ise usûlü de ona göre şekillenecektir. Bu kimlik dikkate alınmadan yapılacak bir usûl faaliyetinin farkında olmadan usûlcünün kelâmî kimliğine aykırı olması işten bile değildir. Nitekim kendisinden önce usûl konusunda eser kaleme alan Serahsî (v. 483/1090) , Debbûsî (v. 430/1039) ve Pezdevî (v.482/1089) gibi alimler bu yanlışa düşmüşlerdir. Nihayet farkında olmadan kimi zaman Mutezile, kimi zaman da ehli hadis çizgisine meyletmişlerdir.<sup>126</sup>

Semerkindî tarafından dikkat çekilen husus bizim için de son derece önemlidir. Çünkü ibâha ile ilgili fıkıh usûlünde söylenecek şeyler en nihayetinde kelâmî kimlikle irtibatlı olacaktır. Nitekim ilk defa Gazâlî tarafından ibâhayı da içine alacak şekilde yapılan hüküm tanımının tamamen Mutezilenin hüsün-kubuh anlayışına bir reddiye olarak şekillendiğini geride etraflıca ele almış ve bu tanımın ehli-i sünnet muhitinde benimsendiğine değinmiştik. Fakat asıl mesele fıkıh usûlünün omurgası mesabesindeki hüküm tanımında Mutezile ehli-i sünnet karşılığında ehli-i sünnet kanadını Eş'arîliğin temsil etmesidir. Zira Gazâlî'nin tanımı sonrasında Hanefî bilginler tarafından kaleme alınan usûl eserlerine bakıldığında Hanefî/Mâtürîdî<sup>127</sup> yaklaşımın hüsün-kubuh ile ilgili

<sup>126</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 2 vd.

<sup>127</sup> Hanefî/Mâtürîdî ifadesini Hanefîliğin tamamının Mâtürîdî kimliğe sahip olduğunu ifade etmek için değil, İmam Mâtürîdî'nin Hanefî olduğuna dikkat çekmek için kullanıyoruz. Çünkü birazdan genişçe ele alınacağı üzere Hanefî usûlcülerin genelinde hüküm tanımında Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu kelâmî görüşler değil, Eş'arî'nin kelâmî yaklaşımları etkili olmuştur. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin (v. 333) vefatından yaklaşık iki asır sonra bilinir hale gelmesi

yaklaşımlarını da içine alacak şekilde bir hüküm tanımına rastlanmaz. Oysa hüsün-kubuh konusunda olumlu bir yaklaşımın önşartı fiillerin vasıfları olduğunu kabul etmektir. Eş'arî yaklaşıma göre ise fiillerin hitap/hüküm olmaksızın akılla bilinebilecek herhangi bir vasıfları yoktur. Fakat bilindiği üzere Hanefi/Mâtürîdî yaklaşım fiillerin vasıfları ve bunların akılla bilinebilmesi konusunda Eş'arîlerle aynı görüşte değildir. Haliyle Mâtürîdîliğe mensup olan veya olduğu düşünülen usûlcülerin hüküm tanımının, Gazâlî'nin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımı çerçevesinde ortaya koyduğu tanımdan kat'î surette farklı olması gerekirdi.

Gazâlî tarafından yapılan hüküm tanımına (حَطَابُ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ) ve tanıma ilişkin açıklamalarına<sup>128</sup> dikkatle baktığımızda fiillerin herhangi bir şekilde vasıflarının olamayacağı vurgusu ön plana çıkar. Vasfin bulunmamasına bağlı olarak da aklın fiillerin hükmü üzerine söz söyleyeceği bir durumun olma ihtimali baştan bertaraf edilmiştir. Ayrıca bu yaklaşım gereği hitap ile hüküm arasındaki ilişki varlık-yokluk şeklinde cereyan eder. Oysa Mâtürîdîliğin bu konudaki tutumu Mutezile ile paralellik arz edecek şekilde Eş'arîlikten tamamen farklıdır.

İmam Mâtürîdî kulların fiillerine ilişkin açtığı bahiste Allah'ın insanları iyiyi kötüden temyiz edecek şekilde yarattığını söyler. Bu ise iyi fiillerin akılda hasen, kötü fiillerin ise kabih olarak karşılık bulması anlamına gelir.<sup>129</sup> Öyle ki kimi konularda akıldaki hüsün ve kubhun değişkenliği dahi söz konusu değildir. Burada aklen değişmez bir hasen olmasına rağmen neden insanların tevhid akidesinden ayrıldığı şeklinde bir itiraz gelebilir. Yine insanların bu tavrı delil gösterilerek genel geçer bir hasenin olmayacağı öne sürülebilir. Fakat aklen hasen olmasına rağmen insanların tevhid akidesinden ayrılmaları aklın hüsün-kubuh konusunda yanılması değil insan tabiatıyla ilgilidir. Çünkü insan, tabiatı itibariyle peşin lezzet, şehvet ve maslahatlara meyyal yaratılmıştır. Dolayısıyla hüsün-kubuh konusunda insanlar arasındaki ihtilaf aklî değil tabii/fitrîdir.<sup>130</sup> Görülen o ki hitap öncesi hükmün yokluğu veya fiillerin vasıf barındırmamaları

---

de göz önünde bulundurulduğunda bu zaman zarfındaki Hanefî usûl bilginlerinin Mâtürîdî geleneğe mensubiyetinden söz etmek tarihi açıdan mümkün değildir.

<sup>128</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 8; I, 45.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 301.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 303 vd.

kriterlerinin esas alındığı bir hüküm tanımının aslında Mâtürîdî mezhebine mensup usûlcüler için kabul edilme imkanı yoktur. Fakat vakanın bu şekilde olmayıp Gazâlî'nin tanımının benimsenmesi Eş'arî yaklaşım hızla yayılırken çeşitli sebeplerle Mâtürîdî kimliğin uzun bir süre ihmal edilmiş olmasına matuf olmalıdır.<sup>131</sup>

İlk defa Eş'arî kelamcısı Gazâlî tarafından ortaya konan hüküm tanımı, aralarında Hanefîlerin de bulunduğu birçok usûlcü tarafından kabul edilmiştir.<sup>132</sup> Semerkandî'nin serzenişlerinden de anlaşılacağı üzere Gazâlî öncesi dönemde kendisini Hanefî fıkıh geleneğinde konumlandırmakla birlikte kelâmî kimliğini dikkate alarak eserler veren usûlcüler genellikle itikatta muhalif<sup>133</sup> cephede yer alan Mutezilî alimlerdir. Ona göre Hanefîlik içerisinde "sahih" kelâmî kimliğin ön planda tutulduğu fıkıh usûlü eserleri ise ilk defa imam Mâtürîdî (v.333/944) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>134</sup> Fakat dikkat edilmesi gereken husus Hanefîlik içinde kelâmî kimlik açısından muhalif cephede yer alıp usûl faaliyetinde bulunan Mutezilî gelenekten ancak Gazâlî öncesinde bahsedilebilmesidir.<sup>135</sup> Bu sebeple fıkıh usûlünde kelâmî kimlik konusunda taşların artık yerine oturduğu Gazâlî sonrası dönemde Mutezilenin Hanefîlik için kelâmî kimlik oluşturması mümkün olmamıştır.

Hanefî geleneğin kelâmî kimliğinin Mâtürîdîlik olduğu şeklindeki yaygın kanının da ayrıca irdelenmesi gerekir. Zira İmam Mâtürîdî sanılanın aksine Hanefî muhit bir kenara bizzat doğup büyüdüğü coğrafyada dahi iki asır boyunca ihmal edilmiştir.<sup>136</sup> Ayrıca Mâtürîdî'nin iki asır sonra edindiği karizmasının yaşadığı dönem ve coğrafyada da bu

---

<sup>131</sup> Özen, Şükrü "Mâtürîdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 148.

<sup>132</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89; Âmidî, *el-İhkâm*, 96; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 282; İbnü's-Sâ'âtî, *Bedü'n-nizâm*, I, 138 vd; Sübkî, *Cem'ul-cevâmi'*, s.13; Teftâzânî, *Telvîh*, I, 19 vd (Şâfiî-Eş'arî âlim Teftâzânî'de olduğu gibi Hanefî usulcü Sadru's-şerî'a'ya ait üst metinde de aynı hüküm tanımının benimsendiği görülmektedir.); Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, I, 261; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 165; Leknevî Abdül-Alî Muhammed b. Nizameddîn Muhammed es-Sihlâvî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I, 45.

<sup>133</sup> İtikatta muhalefet ile kendi itikadımızı kastetmiyoruz. Bu ifade Alâeddin es-Semerkandî tarafından Mutezilenin ehl-i sünnet olmadığı, ehl-i sünnete nispetle karşı cephede yer aldığı anlamında kullanılmıştır. Bkz. Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2.

<sup>134</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2 vd.

<sup>135</sup> Köksal, Asım Cüneyd, Dönmez, İbrahim Kafi, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, 2012, XLII, s. 204. Ayrıca bkz. Çelebi, "Mutezile", XXXI, s. 393.

<sup>136</sup> Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, s. 148.



derece olmadığını söyleyebiliriz. Zira Sâ mânîler'in emiri İsmail b. Ahmed tarafından Mâverâünnehir ulemasından Mutezile sapıklığının yayılma tehlikesine karşı sünî inancın açıklanması talebi geldiğinde bölgenin alimleri bu görevi Mâtürîdî'nin akranı olan Muhammed el-Hakîm es-Semerkindî'ye<sup>137</sup> vermeyi uygun görür.<sup>138</sup> Bu ve birazdan ele alacağımız diğer nedenlerden dolayı Mâtürîdîliğin Hanefî fıkıh usûlü anlayışına etki edip onu kelâmî kabullere göre şekillendiren bir kimlik oluşturduğundan bahsetmek oldukça zor gözükmektedir.

Siyasi iktidarla anlaşmazlık içinde olması, hilafet merkezi Bağdat'tan uzakta bulunması, devletin imkânlarından yararlanamaması ve resmi eğitim kurumlarına girememesi buna mukabil Eş'arîliğin dönemin resmi eğitim kurumu addedilen Nizâmiye medreselerinde okutulması<sup>139</sup> ve bizce en önemlisi Gazâlî öncesi Hanefî geleneğin bir kısmının Mutezilî olması Mâtürîdîliğin tanınıp bilinmesine engel teşkil etmiştir. Bu durum Eş'arîliğin yıldızının parlamasını sonuç vermiş Eş'arîlik, Şafî ve Mâlikî usûlcülerin kahir ekseriyeti ile bir kısım Hanbelî ve Hanefî alimleri nezdinde kabul görmüştür.<sup>140</sup> Öte yandan usûlle doğrudan ilgili olan kelâmî tartışmalarda çoğunlukla Mutezilenin tezleri bahse konu olmuştur.

Gazâlî öncesi dönemde ise Hanefîlerin bir kısmı Mutezilî olmaları sebebiyle zaten muhalif cephede yer aldığından Hanefîlerin ehl-i sünnet şemsiyesi altında olmak bakımından müttetikleri Eş'arîler olurken Muhalifleri yine Hanefîlerdir. Öyle ki ehl-i sünnet Hanefîleri; Mutezile Hanefîlerinden fıkıh dersi alınmaması gerektiği, din birliği olmadığı için Mutezileden bir kızla nikahlanılamayacağı, Mutezilenin havuzdan abdest almayı caiz görmediği için havuzdan abdest almanın daha faziletli olduğu gibi düşüncelere sahiptir. Mutezilî Hanefî alimlerinin de genelde Mutezilî olmayan bütün kesimler özelde Mutezilî olmayan Hanefî alimleri için tutundukları tavır hemen hemen

---

<sup>137</sup> Burada Hakîm es-Semerkindî'nin İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu öne sürülerek eserin bir anlamda Mâtürîdî akaidini dolayısıyla İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini yansıttığı şeklinde bir itiraz gelebilir. Yalnız Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında bir hoca talebe ilişkisi olduğu söylene de henüz ispatlanabilmiş değildir. Her iki bilgin arasındaki fikrî benzerliklerin kaynağı hoca talebe ilişkisinden ziyade aynı ilim çevresinde yetişmişlikle ilgilidir. Bkz. Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkindî", *DİA*, 1997, XV, 193.

<sup>138</sup> Özen, Şükrü, "IV. (X) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 9, s. 55 vd.

<sup>139</sup> Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, s. 147.

<sup>140</sup> Yavuz, Yusuf Şevki "Eş'arîyye", *DİA*, 1995, XI, s. 448.

aynıdır. Örneğin Hanefî Mutezilî Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916), kuyular ile ilgili fihhi bahisleri kastederek, içinde çoğunluk Hanefî ulemasının da bulunduğu bütün bir ehl-i sünnetin pislikle uğraştığını ve hepsinin itikatları sebebiyle mürted olduğunu söylerken kimi Mutezilî alimler de bir adım daha ileri giderek ehl-i sünnetin hakim olduğu bölgelerin dâru'l-harb addedileceği için buralarda kan dökmenin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>141</sup>

Hanefîlik içindeki bölünmüşlük hali ve kelâmî kimliğin usûldeki önemi üzerinde duran Mâtürîdî'nin söylemlerinin Gazâlîye kadar kendi bölgesinde dahi dikkate alınmamış olması, hatta Mâverâünnehir Hanefîlerinin kelama sıcak bakmamaları<sup>142</sup> öyle sanıyoruz ki Eş'arîliğin etki ve otoritesinin artmasında başat rol oynamıştır. Kaldı ki kimi kaynaklarda mutlak manada ehl-i sünnet denilince Eş'arî'lerin kastedildiği ifade edilir.<sup>143</sup> Hal böyle olunca Gazâlî tarafından tamamıyla Eş'arîliğin hüsün-kubuh konusundaki olumsuz tavrını yansıtacak şekilde ortaya konan hüküm tanımı karşısında Hanefî geleneğin kendi kelâmî kimliklerini yansıtan bir tanım ortaya koymaları mümkün olamamıştır. Bunlara ilaveten Gazâlî (v. 505/1111) sonrasında Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539/1044), Mâtürîdî'nin kelam ve usûl arasındaki kökdal<sup>144</sup> ilişkisini benimseyip kelâmî kimliğe göre usûl yazımını canlandırma girişim ve çağrısı Hanefî muhitte -çağdaşı ve ders arkadaşı Lâmişî dışında- yankı bulmamıştır.<sup>145</sup> Bu sebeple geriye Hanefî muhit de dahil olmak üzere Gazâlî tarafından ortaya konan tanım üzerinden hareket etmek kalmıştır.

Hanefîliğin ana merkezi olan Irak'ta Kerhî (v. 340/952), Cessâs (v. 370/981), Saymerî (v. 436/1045) gibi her ne kadar Mutezileye mensup<sup>146</sup> Hanefî bilginler bulunsa da Mutezilenin, bu ve daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz siyasi ve konjonktürel sebeplerle, inkırazı engellenememiştir. En azından usûl konularında söz söyleyecek müntesiplerinin kalmaması neticesinde Gazâlî ile başlayan hüküm tanımına dair

---

<sup>141</sup> Özen, "Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi", s. 58 vd.

<sup>142</sup> Özen, "Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi", s. 62.

<sup>143</sup> Yavuz, "Eş'arîyye", XI, s. 454.

<sup>144</sup> Kökdal ilişkisi tabirini Şükrü Özenden ödünçlemeyle kullandık. Bkz. Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, s. 160.

<sup>145</sup> Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 205.

<sup>146</sup> Özen, "Mâtürîdî", XXVIII, s. 148.

Mutezilî geleneğin yaklaşım ve itirazlarından bahsetmek mümkün değildir.<sup>147</sup> Bununla birlikte Mutezilî geleneğin devam etmesi halinde hüküm konusunda nasıl bir tanımlama yapacağı sorusuna Gazâlî'nin hüküm tanımından hareketle cevap bulunabilir.

Mutezilî geleneğe ait bir hüküm tanımına ulaşabilmek için ilk olarak Gazâlî'nin hüküm tanımının unsurları üzerinde durmak gerekir. Zira bu unsurlar rastgele değil Eş'arî ve Mutezilenin hüsün-kubuh konusundaki tavırlarını dikkate alarak ve Mutezilenin kelâmî yaklaşımlarını tanımın mâni' kısmında bırakacak şekilde seçilmiştir. Bu sebeple sonraki aşama tanımdaki unsurların dışarıda bıraktığı kısımdan hareket etmek olacaktır. Böyle bir tanım çalışmasının ardından hüsün-kubuh konusunda orta yolu benimseyen Mâtürîdî'ye ait bir tanımlama<sup>148</sup> yapmak da imkân dahilindedir. Burada neden Gazâlî'nin hüküm tanımını baz alarak Mutezile ve Mâtürîdîlik için bir tanım yapma gereği duyduğumuz sorulabilir. Fakat unutulmamalıdır ki ibâhanın sınırları yapılacak hüküm tanımına göre şekil alacaktır. Mevcut hüküm tanımı ise eş'arî kimliğini yansıtacak şekilde Gazâlî tarafından oluşturulmuştur. Bu yapılmadığı takdirde başka bir ekol tarafından çerçevesi çizilmiş hüküm tanımı ile ortaya konacak usûl ve fıkıh faaliyetinin bağlı bulunulan geleneğe aidiyet sorunu ortaya çıkar. Çünkü bilindiği üzere usûlün yegane amacı hükme varmaktır. Fıkıh ise en nihayetinde şer'î deliller vasıtasıyla varılan hükümler manzumesidir.

Mutezile ve Mâtürîdî'nin hüküm tanımını yapmak için hitap/nakil ve fiillerin vasıfları üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Fiillerin vasıflarının kabulü veya reddi aklın hitap olmaması halinde hükme varmada rolü olduğunun kabul edilip edilmediğini gösterir. Eş'arî gelenekte aklın hükme varmada rolü olmaması sebebiyle fiillerin vasıfları bulunmayacağından Gazâlî'nin tanımındaki hareket noktası hitaptır. Dolayısıyla Gazâlî'nin tanımı " *خِطَابُ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ* " "Kulların fiillerine ilişen şer'î hitap"

<sup>147</sup> Mutezile'nin fıkıh usûlü konularındaki görüşlerini öğrenebileceğimiz iki kaynak olan Ebu'l-Hüseyn'in (v. 436) el-Mu'temed'i ile Kadı Abdülcabbar'ın (v. 410) *el-Muğni fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd* adlı eserinin özellikle de fıkıh usûlüne dair konuları içeren şer'iyât kısmında yaptığımız detaylı inceleme sonucunda doğrudan hüküm tanımına ilişkin bir veriye rastlayamadık. Her iki müellifin Gazâlî öncesinde vefât etmiş olmaları sebebiyle Gazâlî'nin getirdiği hüküm tanımına ilişkin bu eserlerde bir şeyler bulmak da imkân dahilinde değildir.

<sup>148</sup> Yapacağımız tanım denemelerinin hadd-i tâm (tam tanım) olduğu şeklinde bir iddiada bulunmuyoruz. Bununla birlikte hüküm tanımının üretilen hükümlere dair yol ve yöntemleri şekillendireceği aşıkardır. Gazâlî tarafından kelâmî kaygılar göz önünde bulundurularak ortaya konan hüküm tanımının tüm taraflarca makbul ve tüm ekollere uygun müsellemler gibi mülâhaza edilmesini oldukça problemlerle görüyoruz. Gazâlî'ye ait hüküm tanımının tamamıyla Eş'arîliğe özgü nitelikler barındırması sebebiyle Mutezile ve Mâtürîdîliğe ait birer tanım denemesi, tezimiz açısından oldukça önemlidir.

şeklinde. Mutezileye ait bir tanım yapmak istediğimizde ise hareket noktası Gazâlî'nin aksine fiillerin vasıfları olmalıdır. Ayrıca bu tanımda şer'î hitabın fiillerin vasıflarıyla "keşif/var olanı ortaya çıkarma"<sup>149</sup> şeklindeki ilişkisinin de belirtilmesi gerekir. Bunlardan hareketle Mutezile için " خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ وَالْمَخْلُوقِ " "Allah'ın mükelleflerin fiillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıfların muktezasınca şekillenen hâdis"<sup>150</sup> hitabı" şeklinde bir tanım ortaya koyabiliriz.<sup>151</sup>

Mâtürîdî yaklaşımı ortaya koyacak bir tanım yapmadan önce İmam Mâtürîdî'nin izinden giden ve fıkıh usûlünde kelâmî kimliğe riayet edilmesini vurgulayan Alâeddin es-Semerkandî'nin hüküm tanımına değinmek gerekir. Çünkü bu tanım bir taraftan Mâtürîdî anlayışın kelâmî kimliğini ortaya koyarken diğer taraftan Mutezile ve Eş'arî geleneğe cevap niteliği taşır. Yine bu tanım özellikle de modern<sup>152</sup> dönem usûl çalışmalarında<sup>153</sup> "Hanefî/fukahâ ekolüne göre hüküm Şâri'in hitabı değil hitabının

<sup>149</sup> Burada keşif ifadesini hitabın fiile hüsün-kubuh vasfı yükleme fonksiyonuna sahip olmadığını, fiilin hitaptan bağımsız olarak hasen ya da kabih vasıflarından birine sahip olduğunu vurgulamak üzere kullandık.

<sup>150</sup> Mutezile nezdinde ezeli bir kelâm sıfatı bulunmadığı için hitaba mahlûk (sonradan yaratılmış) kaydını koyduk.

<sup>151</sup> Hüsün-kubuh meselesi konumuz itibarıyla fiillerin hükümleri çerçevesinde ele alınmıştır. Hüküm tanımı yaparken yine tanımın bu mesele ile bağlantısı üzerinde durmaya ikisi arasındaki ilişkisinin önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Yalnız hüsün-kubuhu da içine alan iyilik kötülükle ilgili tartışmanın İslam geleneği ile başlamadığı, insanlığın düşünce tarihinde farklı ve belki de daha geniş bir perspektiften ele alındığını söylemek mümkündür. Bir örnek kabilinden eski Yunan'da bir din adamı olan Euthyphron ile Sokrates arasında geçen diyaloga göz atabiliriz. Şöyle ki Euthyphron kölesinin ölümüne sebep olan babasını cinayet işlediği gerekçesiyle şikayet etmekte ve bunun iyi/erdemli/dine uygun bir davranış olduğuna inanmaktadır. Bu esnada orada bulunan Sokrates'le aralarında bu konu üzerinden dine uygun olan davranışın ne olduğuna dair bir konuşma başlar. Bu tartışma çerçevesinde Sokrates Euthyphron'dan ısrarla dine uygunluğun kriterini söylemesini ister. İlk etapta Euthyphron dine uygun olan şeyin tanrıların sevdiği şey olduğunu söyler. Buna cevaben Sokrates tanrıların kiminin sevdiğini diğerinin kerih görme olasılığından hareketle bunun mümkün olamayacağını söyler. Fakat daha önemlisi tartışmanın ileri safhasında bir şeyin sevildiği için mi dine uygun olduğu yoksa dine uygun olduğu için mi seveceği konusunu gündeme getirir. Ve sonuç itibarıyla dine uygunluğun [iyinin] tanrılarından bağımsız olarak mevcudiyeti ve zorunluluğunu vurgular. Metnin tamamı için bkz. Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, (çev. Güvenç Şar), İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011. Çalışma boyunca ele aldığımız üzere Sokrates ile Mutezile, Euthyphron ile de Eş'arî'nin dindarlık algısındaki paralellik oldukça dikkate değerdir. Görüldüğü üzere Mutezile adalet gereği Allah'ın fiillerdeki mevcut hüsne tabi olacağını, Eş'arî ise O neyi talep ediyorsa onun hasen olacağını vurgular.

<sup>152</sup> Modern dönem usul çalışmaları ifadesini özellikle zikretmemizin sebebi birazdan ele alacağımız üzere hüküm bütün Hanefî usulcüler tarafından mevcut hüküm tanımının başına eser kaydı ilave edilerek tanımlanmamıştır. Dahası Hanefî usul eserleri dikkatle incelendiğinde fiillere ilişkin vâcib, haram gibi niteliklerin hüküm kısımları arasında görülüp görülmeceği eğer hükmün kısımları arasında tadat edilmişse bunun nasıl izah edileceği tartışılmıştır. Bkz. Leknevî Abdül-Alî, *Fevâtihu'r-rahamût*, I, 49 vd.

<sup>153</sup> Beyânünî, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466; Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 23; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Hayr es-Seyyid), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011, s. 89; Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2006, I, 286; Nemle, Abdülkerim b. Ali

eseridir" şeklindeki vurguyla da yakından ilgilidir. Zira bu konuya ilk olarak Semerkandî'nin değindiğini görürüz. Bu sebeple Semerkandî tarafından "Allah'ın ezeli bir sıfatı ve fiilidir./هُوَ فِعْلُهُ"<sup>154</sup> şeklinde ortaya konan tanımın mezkur tartışmayla ilgisi oldukça önemlidir. Zira birazdan ele alacağımız üzere sonraki dönem Hanefî usullerinde Gazâlî'nin yaptığı hüküm tanımı aynen benimsenmekle birlikte modern dönem usul eserlerinin hemen tamamında mezkur tanımın başına "eser" kaydı ilave edilmiş kimi klasik dönem Hanefî eserlerde de bu anlama gelecek lafızlar kullanılmıştır.<sup>155</sup> Bu kaydın ilgili tanımın mukteza ve muhtevasının benimsenmediği için konulduğu açıktır. Yalnız bu defa "eser" kaydının Gazâlî'nin hüküm tanımını Mâtürîdî/Hanefî geleneğe özgü hale getirmek için yeterli olup olmadığı konusu gündeme gelir. Dolayısıyla meselenin önemine binaen burada Semerkandî tarafından yapılan tanımla Mutezilî ve Eş'arî yaklaşımlarının hangi açılardan dışarda bırakıldığına değinip ardından konunun "eser" kaydı ile ilgili kısmını ele alacağız.

Semerkandî tarafından yapılan ve Mutezile ile Eş'arîleri dışarda bırakan tanımın hareket noktasına bakıldığında Gazâlî'nin tanımında olduğu gibi onun tanımını şekillendiren asıl unsurun da kelâmî kimlik olduğu görülür. Hatta bu sefer muhalif ekolleri temsil eden Mutezile ve Eş'arîlik sadece tanım dışı kalmamış, Mâtürîdîlikten ayrıldıkları gibi aynı noktada birleşmişlerdir. Zira Semerkandî'nin dediği üzere tanımda yer aldığı şekliyle hükmün Allah'ın ezeli sıfatı ve fiili olması doğrudan tekvîn-mükevven konusunda Mâtürîdî yaklaşımın bir yansımasıdır.<sup>156</sup> Mâtürîdîlere göre yaratma, rızık verme, öldürme gibi fiilî sıfatların tümünü birden içine alan tekvîn Allah'a ait ezeli bir sıfattır. Oysa yaratılan, rızık verilen, öldürülen gibi tekvînin nesnesini teşkil eden mükevven hadistir. Bu sebeple tekvîn ile mükevven bir birinden ayrı şeyler olarak değerlendirilmek durumundadır.<sup>157</sup>

---

b. Muhammed, *eş-Şâmil fî hudûd ve ta'rîfâti mustalahâti ilmi usûli'l-fikh*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011, I, 196; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Suud: Müessesetü Kurtuba, trz., s. 25.

<sup>154</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 19.

<sup>155</sup> Klasik dönemde görebildiğimiz kadarıyla Gazâlî'nin tanımın başına "eser" kaydı eklenmesinden ziyade "hitâb ile sabit olan/...ما ثبت بخطاب الله" şeklinde aynı anlamı veren bir ibareye rastlanır. Bkz. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İzmîrî Hâşiyesi ile birlikte), yy., trz., I, 31.

<sup>156</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 20.

<sup>157</sup> Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü'r-tevhîd*, s. 44-49; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 20; Yücedoğru, Tevfik, "Tekvîn", *DİA*, 2011, XL, 388-390;

Mutezile ile Eş'arîlerin tekvin ve mükevven konusundaki yaklaşımları ise Mâtürîdîliğin aksi istikamettedir. Mutezile teaddüdü'l-kudemâ konusundaki hassasiyeti sebebiyle Allah'a ait tekvin veya başka bir ezeli sıfatın varlığını kabul etmez. Nitekim bu anlayışın bir yansıması olarak hâdiste tecelli eden fiili sıfatların tamamını yaratılmış/mahluk kabul eder.<sup>158</sup> Birçok tartışma için dönüm noktası olan kelâmullah/Kur'an'ın yaratılmış olması konusu da kelim sıfatının fiili sıfatlar arasında görülmesi<sup>159</sup> ile ilgilidir. Bu sebeple hâdis olma yönüyle tekvîn ve mükevven arasında Mutezile nezdinde bir fark bulunmaz. Eş'arîlerde ise Allah'ın ezeli kelâm sıfatını haiz olmasında bir problem görülmemekle birlikte yaratma eylemi Allah'ın ezeli kudret sıfatının tecellisi ile gerçekleşir.<sup>160</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Eş'arîlerde kudretten bağımsız bir şekilde tüm fiilî sıfatları içine alan ezeli bir tekvîn sıfatının bulunmamasıdır. Zira Eş'arîler mükevvenin hâdis olmasını baz alarak bunun gerçekleşmesini sağlayan fiilin de duyular aleminde vücut bulduğunu hâdis olma bakımından tekvîn ile mükevvenin aynı şeyler olduğunu söyler.<sup>161</sup>

Semerkindî'nin tanımına bakıldığında hükmün hem Allah'ın fiili ve hem de ezeli olduğu şeklinde iki durumun vurgulandığı görülür. Diğer yandan bilindiği üzere Allah'ın yaratma, rızık verme, öldürme ve diğer tüm fiilî sıfatları içinde barındıran tekvîn adında tek bir sıfatı vardır. Buna göre hüküm de son tahlilde Allah'ın tekvîn sıfatı kapsamında mülahaza edilir. Yaratma, rızık verme gibi sıfatlar ise aslında gerçek anlamda birer sıfat olmayıp yarattığı şeydeki vasıf/eserden hareketle tekvîn sıfatına getirilen bir takım isimlendirmelerdir. Bu sebeple fiildeki eserine bakılır, eğer vücûb veya hürmet ise Allah'ın buradaki fiili icâb veya tahrîm şeklinde isimlendirilir.<sup>162</sup> Buradan hareketle namaz, oruç gibi kullara ait fiillerdeki vücûb vasfına hüküm kelimesi ancak mecâzî

---

<sup>158</sup> Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, 2009, XXXVII, 102;105.

<sup>159</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, 2002, XXV, 95.

<sup>160</sup> Eş'arîlere göre Mâtürîdîlerde olduğu gibi Allah'a ait bir tekvîn sıfatı mevcut değildir. Mâtürîdîlerde tekvîn sıfatı ile gerçekleşen hadiseler Eş'arîlerde kudretin hâdis tecellisiyle meydana gelmektedir. Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, 1995, XXV, 451. Tekvîn ve mükevven ile ilgili geniş bilgi için bkz. Teftâzânî Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, Pakistan: Dâru'l-Ma'ârif en-Nu'mâniyye, trz. II, 108.

<sup>161</sup> Yavuz, "Eş'ariyye", XXV, 451.

<sup>162</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 20.

olarak kullanılabilir.<sup>163</sup> Zira Allah'a ait bir "fiil/eylem" olduğundan hüküm vücûb/vâcib değil, îcâb (vâcib kılma) olmalıdır ki namaz veya oruca ait vâcib vasfı ancak Allah'a ait fiilin (îcâb) kula ait fiildeki (namaz, oruç) eseridir. Bu durumda namaz veya oruca ait vâcib vasfı hükmün (îcâb) eseri olmakta dolayısıyla hitabın eserine hüküm denilecekse de bu ancak mecazen mümkün olabilmektedir.

Gazâlî tarafından ortaya konan hüküm tanımının aklın hüküm vermedeki rolü ile ilgili hüsün-kubuh meselesi bağlamında şekillendiği açıktır. Hanefî muhitte de bu tanım kabul görmüş ve hatta kimi Hanefî bilginleri tarafından bu tanımın ehl-i sünneti temsil ettiği açıkça vurgulanmıştır.<sup>164</sup> Yine kimi Hanefiler de ıstılahî anlamda hüküm tanımının Gazâlî tarafından ortaya konan tanım olduğunu ifade etmişler<sup>165</sup> namaz, oruç gibi fiillerin vücûbuna hüküm denmesini lüğavî mecaz olarak nitelemişlerdir.<sup>166</sup> Buradan hareketle Gazâlî sonrası dönemde Hanefî'lerin genel olarak Gazâlî tarafından yapılan tanımı benimsediklerini söyleyebiliriz. Ayrıca özellikle de modern dönemde Gazâlî tarafından geliştirilen tanıma getirilen "eser" kaydı üzerinde yoğunlaşarak bu tanımın Hanefî/Mâtürîdî geleneğine ait olarak sunulması çok isabetli bir yaklaşım değildir. Zira öncelikle geride görüldüğü üzere hitâbın fiil üzerindeki eserine hüküm denilip denilemeyeceği bizzat Hanefî muhitte tartışma konusu olmuş ve herkesçe kabul görmemiştir.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da "eser" kaydının doğrudan ilgili olduğu meselenin mahiyetidir. Çünkü Gazâlî tarafından yapılan hüküm tanımı hüsün-kubuhu yani aklın hüküm vermedeki rolünü reddetme üzerine kurulu olup Mutezile ve Mâtürîdî anlayışı dışarda bırakır. Semerkandî tarafından geliştirilen tanım ise Allah'ın sıfatları ile ilgili tekvîn-mükevven meselesini temel almakta ve Eş'arî ve Mutezileyi dışarda bırakır. Eş'arî ve Mutezilenin aksine Mâtürîdî anlayışta tekvîn ile mükevven bir birinin aynı olmadığı için hükmün eserine hüküm denmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Gazâlî

<sup>163</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 21; İbn Emîr Hâc da hükmün hitap ve hitabın eseri için kullanıldığını söyleyip ardından doğrusunun sadece hitap için hakikat diğer kullanımlar için mecaz şeklinde olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 77.

<sup>164</sup> (الحكم عندنا، معشر أهل السنة: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف...) bkz. Leknevî Abdü'l-Alî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, I, 45.

<sup>165</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 77;

<sup>166</sup> İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Nesemâtü'l-eshâr*, (nşr. Fehim Eşref Nûr), Karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1998, s. 13. Daha önce değindiğimiz gibi fiillerin vasfına hüküm denilmesinin mecâzî olduğunu ilk söyleyen kişi Semerkandî'dir. Bkz. Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 20.

tarafından kelâmî bir mesele baz alınarak geliştirilen tanıma Semerkandî'nin değindiği bir diğer kelâmî meseleyle ilgili "eser" kaydının eklenerek tanımın Hanefî/Mâtürîdîliğe özgü hale getirilmesi kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir.

Semerkandî tarafından geliştirilen ve Lâmişî tarafından da hemen hemen aynıyla benimsenen "صِفَةُ أَرْزَلِيَّةُ بِاللَّهِ تَعَالَى"<sup>167</sup> tanımının Allah'ın sıfatları ve bunların duyular alemindeki işleyişindeki kelâmî kimliği yansıtması bakımından Hanefî/Mâtürîdî geleneğe aidiyeti aşıkardır. Fakat görüldüğü üzere usûl tarihinde Hanefî muhitte bu tanım üzerinden hareket edilmemiş, hüsün-kubuh meselesini konu edinen Gazâlî'ye ait tanım esas alınmıştır. Bu sebeple biz çalışmanın bu kısmında Semerkandî'nin tanımında esas alınan tekvîn-mükevven meselesi üzerinden değil, hüsün-kubuh meselesini baz alan yaygın tanım üzerinden hareket edecek ve hüsün-kubuh temelinde Mâtürîdî/Hanefî geleneğe özgü olması gereken hüküm tanımına ulaşmaya çalışacağız.

Mâtürîdî geleneği yansıtacak şekilde bir hüküm tanımı yapmak için bu geleneğin hitap ve fiillerin vasıfları konusundaki bakış açıları oldukça önem arz eder. Nitekim bu yaklaşıma göre fiillerde hüsün-kubuh vasıflarının mevcudiyeti kabul edilmekle birlikte bunların hüküm haline gelebilmesinde hitap başat rol oynamaktadır. Şöyle ki Eş'arî yaklaşımda fiillerin vasıfları olmadığı için hitapsızlık hali doğrudan hükümsüzlüğü gerektirir. Mutezile yaklaşımda ise hüküm için her zaman hitap gerekmediği gibi hitap da fiillerin vasıflarına göre şekillenir. Haliyle bu yaklaşımda hitap olmaması durumunda da mükelleflerin sorumlu tutulacağı hükümlerden bahsetmek mümkündür. Fakat Mâtürîdî gelenekte fiillere ait vasıfların (hüsün-kubuh) olduğu kabul edilmekle birlikte mükellefiyetin hitapla olacağı üzerinde durulur. Bu sebeple Mâtürîdî yaklaşımı "خِطَابُ اللَّهِ " تَعَالَى الْكَاشِفُ عَنِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ مِنْ أَعْمَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَالْمُقْتَضِي مَا يُلَائِمُهُمَا "Allah'ın mükelleflerin fiillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıflara uygun olacak şeyleri gerektiren hitabı" şeklindeki bir tanımla ortaya koyabiliriz.

Mâtürîdî ve Mutezilî yaklaşımları esas alarak hükme dair oluşturduğumuz tanımlar ibâha meselesinin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Zira ibâhanın yapısı gereği öncelikle farz, vâcib, mendub, mekruh, haram gibi bir hüküm sayılıp sayılmayacağı veya sayılması halinde bu hükmün aklî mi şer'î mi olacağı meselesinde ittifak yoktur.<sup>168</sup>

<sup>167</sup> Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, s. 11.

<sup>168</sup> Bardakoğlu, Ali "İstihâb", *DİA*, 2001, XXIII, s. 379.



Bu ihtilaf haliyle ortaya konacak hüküm tanımlarına da yansiyacaktır. Bu da sadece hüküm tanımının kapsamında yer almasının ibâhanın şer'î bir hüküm olduğuna gerekçe olamayacağını gösterir. Dolayısıyla öncelikli olarak dikkat edilmesi gereken husus ibâhanın yapılan hüküm tanımı içerisinde yer alıp almaması değil, hüküm tanımının unsurlarıdır. Daha açık bir ifadeyle ibâha, aklın hükme varmada yetkisi olduğunu kabul eden bir anlayıştan hareketle geliştirilecek tanımın kapsamında bulunabilir. Ne ki böylesi bir yaklaşımda farz, vâcib, haram vb hükümlerin olduğu gibi ibâhanın da mutlak surette şer'î bildirim tarafından tayin edilmesi gerekmez. Dolayısıyla mezkur düşüncenin hüküm tanımında hitabın hükme eşitlenmesi söz konusu olmadığından bu yaklaşımda ibâha, hitabın hükme eşitlendiği anlayıştan çok farklı bir konum ve yapıya sahiptir.

İbaha, Gazâlî'nin hüküm tanımı ile Mâtürîdî ve Mutezile için oluşturduğumuz hüküm tanımlarının hepsinin kapsamında yer alır. Fakat Eş'arî anlayışa göre "fiillere ait vasıflar bulunmadığından" hüküm, doğrudan doğruya Şâri'den sudur ederek fiilin niteliğinde tayin edici rol oynar. Gerek bu yaklaşım gerek şer'î bildirim fiilleri tasnif dışı bırakmayacak şekilde kuşatıcı olduğu anlayışı ibâhanın da diğer hükümlerde olduğu gibi ancak şer'î bildirimle bilinebileceği sonucunu doğurur. Yapı itibariyle medih veya zemmi gerektirmemesine rağmen ibâhanın hüküm olarak görülmesinin arka planında en temelde bu anlayış yatmaktadır. Bu sebeple hüsün-kubuh teorisinde olduğu gibi hitap dışı herhangi bir kaynaktan hareketle fiiller hakkında varılacak yargılar Eş'arî yaklaşımda hüküm olarak kabul edilemez.

Mutezilede bilinçli bir şekilde yapılmak kaydıyla<sup>169</sup> mükelleflerden sadır olan tüm fiiller hüsün-kubuh vasıflarından birine sahiptir. Hüsün-kubuh taksimatında bir fiilin hangi başlık altında yer alacağını ise fiilin zemme konu olup olmaması belirler. Buna göre zemme konu olmayan fiillerin tamamı hüsün başlığı altındadır.<sup>170</sup> İbaha da zemme konu olmaması cihetiyle hüsün başlığı altında ve hüsünün en alt kategorisi olarak incelenmektedir. Yalnız daha önce de değindiğimiz bu konuda asıl önemli olan hüsün-kubuh tasnifinin bildirime bağlı olmaksızın şekillenmesidir. Kaldı ki Mutezilî

---

<sup>169</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi hüsün-kubuh kategorisinde değerlendirilmesi için fiillerin kişiden bilinçli bir şekilde sadır olması gerekir. Bkz. Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğni*, II. Cilt, I. Cüz, s. 28.

<sup>170</sup> Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğni*, II. Cilt, I. Cüz, s. 28.

yaklaşımında bildirim nasıl şekilleneceği hususunda fiillerdeki hüsün-kubuh özelliklerinin etkili olması adalet ilkesinin bir gereğidir.<sup>171</sup> Bu sebeple Mutezilenin hüküm konusundaki yaklaşımı dikkatle incelendiğinde ibâhanın Eş'arîlerden çok farklı bir yerde olduğu görülür. Nitekim Eş'arî anlayışta fiilin ibâha konumuna gelmesinde hitap tayin edici bir rol üstlenmektedir. Diğer bir ifadeyle "hitap ile mubâh olan bir fiil" in hitap olmaması halinde aklen medhe konu olabileceği gibi zemme konu olmasının önünde de hiçbir engel yoktur. Oysa Mutezilî yaklaşımda hitap tayin edici bir rol üstlenmez. Dolayısıyla Mutezilî anlayışta hüsnün en alt derecesi olarak kabul edilen ibâhanın hitap tarafından tayin edilmiş şer'î bir hükmü değil, hitabın tevcih edildiği fiilin zemme konu olacak bir vasfının bulunmadığını bildiren mevcut durumu ifade ettiğine dikkat edilmelidir.

Mâtürîdîliğin ibâhaya ilişkin yaklaşımının ilk bakışta Mutezileden köklü bir şekilde farklı olması beklenmez. Zira Mutezilede olduğu gibi Mâtürîdîlikte de fiillerin hitap öncesi vasıfları olduğunu ifade eden hüsün-kubuh anlayışı benimsenmiştir. Fakat Mutezileden farklı olarak Mâtürîdîlikte hüsün-kubuh vasıflarının gereğince kişinin sorumlu tutulabilmesi için şer'î bildirim onayı beklenir. İşte bu anlayış teoride hüsün-kubuh düşüncesini benimseyen Mâtürîdîliği pratikte gerek ibâha gerek diğer hükümler konusunda Eş'arîlikle aynı konuma getirir. Çünkü teorik olarak fiillerde olduğu ve hükme esas teşkil ettiği kabul edilen hüsün-kubuh vasıfları bildirim onayına muhtaçtır. Haliyle bildirimden onay almadığı sürece fiillerde olduğu kabul edilen hüsün-kubuh vasıfları ceza ve mükafat söz konusu olduğunda tamamıyla işlevsizdir. Bu açıdan bakıldığında gerek ibâha gerek diğer hükümler konusunda hüsün-kubuh teorisinin Mâtürîdîlikte mevcut şer'î bildirim akla uygunluğunu izahtan öte bir rol üstlenmediği görülür. Buradan hareketle Mâtürîdîliğin hüküm konusunda Eş'arîlikten farkının Şâri'in fiillere ilişkin hitabının aklen izahının yapılabirliğiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ibâhanın Mâtürîdîlikteki fiilî/pratik konumu ile Eş'arîlikteki mezkur durumu arasında köklü bir fark olduğundan bahsetmek sanıyoruz ki pek mümkün değildir.

Fiillerde bir takım vasıfların olduğunun kabul edilmesi bildirim sonrası nasla irtibat kurulamayan meselelerin çözüme kavuşturulmasında bizatihi öneme sahiptir. Çünkü bu

---

<sup>171</sup> Emin, *Duhâ'l-İslâm*, s. 722; Mennâî, *Usûlü'l-akâde*, s. 223; Çelebi, "Mutezile", XXXI, s. 396.

anlayışın temel felsefesi nasla irtibat kurulamaması halinde ilgili mesele hakkında hazr veya ibâha şeklinde tek tip bir hüküm vermekten ziyade meseleyi akıl süzgecinden geçirmektir. Burada akıl kişiden kişiye değişeceği için varılacak yargının sübjektifliğinden bahsedilebilir. Yalnız geridede bahsettiğimiz üzere fiillerde hüsün-kubuh vasıflarının olduğunu kabul edenler arasında yer alan İmam Mâtürîdî'nin dediği gibi hüsün-kubuh konusunda sübjektifliğin asıl kaynağı akıldan ziyade peşin fayda ve lezzetleri önceleyen fitrattır.<sup>172</sup> Dolayısıyla hitaba muhatap olmaya ehil görülen aklın fiillerdeki hüsün-kubuh vasıflarına muttali olabileceğini ve fiilin hangi vasfı haiz olduğuna dair ortak bir noktada buluşabileceğini tümünden reddetmek çok insafıca bir yaklaşım olmasa gerektir.

Şu ana kadar hitap, fiillerin vasıfları ve bu çerçevede şekillenen hüküm konusunda gördüğümüz üç temel yaklaşım arasında Mutezile ve Eş'arîliğin karşıt Mâtürîdîliğin ise teoride Mutezile pratikte ise Eş'arîlikle mutabık olduğunu söyleyebiliriz. Ne ki daha önce değindiğimiz üzere İmam Mâtürîdî'nin en azından hitabın aklen izahının yapılabileceğini ifade eden görüşlerini de ihtiva eden kelâmî kimlik vurgusu özellikle de Semerkandî tarafından yeniden canlandırılmaya çalışıldığında Gazâlî'nin hükme getirdiği tanım artık Hanefî muhitte de genel kabul görmüştü. Bu sebeple Hanefîliğin bildirim sonrasında nasla irtibat kurulamayan meselelerde hüsün-kubuh teorisini işletmesi söz konusu olamaz.

İmam Mâtürîdî'nin son tahlilde hüsün-kubuha şer'î bildirim aklîliğini izahtan öte bir fonksiyon yüklediği doğrudur. Bu sebeple "Mâtürîdîlik Hanefîler tarafından Gazâlî öncesinde benimsenip uygulanmış olsaydı dahi bu durum vakıada herhangi bir değişiklik meydana getirmeyecekti" şeklinde anlamlı bir itiraz gelebilir. Fakat bizce Mâtürîdîliğin vakti zamanında benimsenmiş olması mümkün olsaydı durum tam tersi istikamette şekillenebilirdi. Şöyle ki Gazâlî'nin tanımı haddi zatında hüsün-kubuh teorisinin kökten reddini icbar eder. Dolayısıyla Gazâlî'nin hüküm tanımının kabulü neticesinde, her ne kadar şer'î hitabın onayıyla kayıtlamış da olsa, Mâtürîdî'nin fiillerin vasıfları konusundaki olumlu tutumu dikkate alınmamıştır. Oysa bu düşünce zamanında benimsenmiş olsaydı kuvvetle muhtemel nasla irtibat kurulamayan meselelerde bildirim onayının zaruri olmadığı yönünde geliştirilebilirdi. Nitekim akıl

---

<sup>172</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 303 vd.

ve reye verdiği değerle temayüz eden Hanefilikten beklenen şey, fiillerin aklın idrak edebileceği hiçbir vasfını kabul etmeyen Eş'arilik değil, fiillerin vasıfları olduğunu ve nasla irtibat kurulamaması halinde bu vasıflardan hareket edilebileceğini söyleyen Mutezilenin anlayışı yönünde gelişimini tamamlamasıdır. Nitekim Gazâlî öncesinde Cessâs, Kerhî ve Saymerî gibi önemli Hanefî/Mutezilî alimler dikkate alındığında bu anlayışın Hanefilikle bir doku uyumsuzluğundan bahsetmek mümkün değildir.

İbaha meselesini doğrudan etkileyen durumun hüküm tanımı, hüküm tanımını da belirleyen asıl unsurun Hâkim/Şâri' konusundaki anlayış olduğuna daha önce değinmiştik. Nitekim hüsün-kubuh meselesi üzerinde bu kadar ihtimamla durmamızın altında konunun Şâri'e dair olması yatmaktadır. Fakat burada gerek bir hakkı teslim etmek ve gerek meseleyi biraz daha derinlemesine anlayabilmek adına son olarak hükme ilişkin yaklaşımlar üzerinde bir nebze daha ama bu defa başka bir açıdan durmak oldukça önemlidir. Daha önce ele aldığımız üzere hüküm ilk defa Gazâlî tarafından ve doğrudan hüsün-kubuh teorisini reddetme amacıyla ortaya konmuştur. Bu da bir fiilin hiçbir şekilde aklen medhe veya zemme konu olacak bir vasfı olamayacağı neticesini doğurur. Öyle ki bu anlayışa göre mün'ime şükür dahi aklen zorunlu değildir.<sup>173</sup> Fakat Gazâlî gibi İslam düşünce tarihindeki etki ve yetkinliğinde şüphe olmayan birinin bu ve benzeri olumsuz sonuçları dahi göze alarak hüsün-kubuh teorisine mutlak surette kapıyı kapamasının haklı bir gerekçesi muhakkak olmalıdır.

Gazâlî'nin fiillerin vasıfları konusundaki sert tutumu aslında meselenin doğuracağı başka teolojik problemlerin önünü alma çabasıdır. Şöyle ki Gazâlî ortaya konacak herhangi bir yaklaşımın Allah'ın kâdir-i mutlak olma vasfıyla tearuzu konusunda oldukça hassas bir tutum sergiler. Bu hassasiyet kimi zaman onun yanlış anlaşılmasına dahi yol açabilmektedir. Nitekim doğa yasalarının zorunlu olmadığına dair söylemi de bu meyandadır. Çünkü burada Gazâlî sanıldığı gibi nedenselliği değil, nedenselliğin zorunluluğunu reddetmektedir. Zira nedenselliğin zorunlu olarak görülmesi haddi zatında Kâdir-i mutlak olan Allah'ın doğa ile ilişkisinin koparılması ve kendisinin dahi değiştiremeyeceği bir takım yasaların mevcudiyeti anlamına gelir. Dolayısıyla Gazâlî'nin nedenselliğin zorunluluğuna dair olumsuz tavrı teolojik açıdan doğurduğu istenmeyen sonuçlarla birlikte okunduğunda anlamlı hale gelir. Kaldı ki o,

---

<sup>173</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 49.

nedensellikten hareketle elde edilen bilgiyi zorunluluğun mukabili olan mümkün olarak görmekte dahası bu bilginin kesinliğine (yakîn) dair görüş beyan etmektedir. Özetle o nedenselliği teolojik açıdan mümkün epistemolojik açıdan kesin olarak görür.<sup>174</sup> Gazâlî'nin hüküm tanımını ortaya koyarken hüsün-kubuh teorisini tümünden reddetmesinin arka planında da biraz önce bahsettiğimiz "teolojik projesinin"<sup>175</sup> selameti yatmaktadır. Çünkü hüsün-kubuh teorisinin iddiası fiillerin vasıflarının olduğu, Şâri'in de bu vasıflardan hareketle hüküm koyduğu şeklindedir. Bu ise takdir edileceği üzere Gazâlî'nin teolojik projesi için derhal ve tümüyle bertaraf edilmesi gereken son derece muhtemel bir yaklaşımdır.

Gazâlî'nin, Mutezile'nin hüsün-kubuh teorisi karşısındaki tutumunu şekillendiren hususun Allah'ın fiillerinin hiçbir şekilde kısıtlanmaması olduğunu söyleyebiliriz. Bir diğer ifadeyle ona göre ortaya konacak kelâmî yaklaşımda Allah'ın Kâdir-i mutlak olma özelliği her zaman röper noktası olmalıdır. Mutezile ise daha önce değindiğimiz siyasi ve sosyal faktörlerin yanı sıra İslâm'ın anlatılmasındaki mesailerinin daha çok dışa dönük olması sebebiyle Allah'ın adalet vasfını merkeze almıştır. Böylece hem kulun fiil hürriyeti en geniş şekliyle izah edilmiş olacak hem de fiillerin bir ölçüde vasıflarındaki nesnellik vurgusu ile kişinin sorumluluğu mantıklı bir zemine oturtulmuş olacaktır. Hal böyle olunca Mutezilenin gerçekleştirmeye çalıştığı teolojik proje Eş'arîliğin aksine fiillerde hüsün-kubuh vasıflarının bulunmasını gerekli kılmıştır. Nihayet İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımlarından onun Allah'ın Kâdir-i mutlak olma özelliği ile adalet vasıflarını eşgüdüm içinde yürütme gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Böylece her iki yaklaşım sonucunda mutlak kudret veya akıl hususunda ortaya çıkacak olumsuzlukların önü alınmış olacaktır. Bütün bunlardan hareketle doğrudan ibâhayı etkileyen tüm hüküm tanımlarındaki farklılıkların arka planında tarafların kelâmî kimliklerinin olduğunu, kelâmî kimliklerini de şekillendiren asıl aktörün Allah'ı tenzih konusundaki anlayışları olduğunu çok net bir şekilde söyleyebiliriz.

Bildirim öncesi veya bildirim ulaşmadığı coğrafyalar üzerinden eşya ve fiillerde neyin asıl olduğunu konu edinen tartışma, bildirim sonrası nass ile doğrudan irtibat

---

<sup>174</sup> Burada Gazâlî'nin nedensellik konusundaki görüşlerine dair serdettiğimiz bilgi ve tahlillerin tamamı için bkz. Batak, Kemal "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı 20, ss. 33-68.

<sup>175</sup> Bu ifadeyi Kemal Batak'tan ödünçlemeyle kullanıyoruz. Bkz. Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu", s. 55.

kurulamayan meselelerde nasıl davranılması gerektiğini çözmeye amacı güder. Bu meselelerin çözümünde "bildirim sonrasında aksine bir delil bulunmadıkça eşyadan yararlanma ve fiil serbestisi anlamına gelen" aslî ibâha konusu devreye girer. Bilindiği üzere bilginlerin çoğu da aslî/[şerî]<sup>176</sup> ibâha meselesinde olumlu kanaate sahiptir.<sup>177</sup> Yalnız burada asıl önemli olan, bu kaideyi işlevsiz hale getirecek "aksine bir delil" in ne olacağı ve aslî ibâha prensibinin hangi aşamada işletileceğidir. Zira yapı itibarıyla bu prensip nasla doğrudan irtibat kurulamaması halinde işletilebileceği gibi şer'u men kablênâ, sedd-i zerâi' ve hatta örf ile dahi işlevsiz hale getirilebilir. Yine kıyas ve yorum faaliyetinde ortaya konacak yaklaşım da ibâha-i asliyenin alanını belirlemede birincil derecede role sahiptir. Ayrıca ibâhanın aklî mi şer'î mi olduğu konusu da aslî ibâha prensibinin muhtevasını, deliller hiyerarşisindeki yerini ve işlevini belirlemede son derece önemlidir. Yalnız bu ve benzeri yönleriyle ibâha meselesinin tüm fıkıh ekolleri bazında ele alınması, alan genişlemesine paralel olarak varılacak akademik çıkarımlarda sığılığı getireceğinden biz ilgili meselelere asıl konumuz olan Hanbelîlik özelinde cevap aramaya çalışacağız.

İnsanların neleri yapmaları, nelerden sakınmaları gerektiği ve hangi konularda serbest oldukları meselesinin doğrudan fiillerin hükümleriyle ilgili olduğu açıktır. Fakat sayılan üç durum da hüküm konusunda ortaya konacak yaklaşıma göre alan daralması ve genişlemesi şeklinde değişkenlik arz edebilir. Haliyle yapılması veya sakınılması gereken ya da serbest alanı ifade eden durumlardan hangisi ele alınırsa alınsın öncelikli olarak hükmün tanımlanması ve yapılacak tanıma göre mezkur durumların muhtevasının nasıl şekilleneceğinin ortaya konması gerekir. Bu gereklilikten hareketle Hanbelî fıkıh geleneğinde ibâha-i asliyye prensibini ele almayı amaçladığımız çalışmamız için öncelikli olarak hüküm ve hükme ilişkin meseleleri özellikle de Hanbelîlikten bağımsız olarak incelemeyi uygun ve lüzumlu gördük. Bunu yaparak

---

<sup>176</sup> Bilginlerin çoğunca kabul edildiği söylenen ibâhanın aslî ibâha mı yoksa şer'î ibâha mı olduğuna dair meseleyi ikinci bölümde "Aklîlik/Aslîlik-Şer'îlik Bağlamında İbâha ve İstüşâp Meselesi" başlığında ele alacağız. Burada kaynak olarak verdiğimiz maddede (Bardakoğlu, "İstüşâb", XXIII, s. 377.) çoğunluk tarafından kabul edilen aslî ibâha olduğu ifade edilmektedir. Yeri geldiğinde de ele alınacağı üzere ibâha için aslî kavramının kullanımı hususunda çok özenli davranılmamaktadır. Zira ibâhayı kabul edenlerin tamamı değil bir kısmı aslî ibâhadan bahsetmektedir.

<sup>177</sup> Bardakoğlu, "İstüşâb", XXIII, s. 377.

konunun arka planına dair geniş bir çerçeve sunma, Hanbelîlik özelinde ele alacağımız konu için bir zemin oluşturma ve tekrara düşmemeyi amaçladık.

## **BÖLÜM 2: HANBELÎ FIKİH DÜŞÜNCESİ VE İBÂHA PRENSİBİ**

### **2.1. Usul Yazım Tarzları ve Özgünlük Açısından Hanbelîlik**

İslam hukuk ekollerinin gerek hükme varma konusunda izledikleri usûl gerekse kullandıkları usûl vasıtasıyla vardıkları sonuçlar itibariyle benzer ve farklılıkları bulunur. Bununla birlikte bir ekolü diğerinden ayıran ve tabiatıyla onun müstakil bir ekol olarak algılanmasını sağlayan şey ekollerin fikhî hükümlerdeki farklılıklarından ziyade bunlara ulaşırken esas aldıkları yol ve yöntemleri ifade eden fikhî usûlüdür. Zira bir mezhep içinde de fikhî bir meselede farklı görüşler bulunabilir. Yine söz gelimi Hanefî fakihlerin ihtilaf ettikleri fikhî hükümlerin bir kısmının başka bir mezhebin fikhî hükümleriyle aynı olması da mümkündür. Fakat bu sonuçlardan hareketle bir fakihin kendi müntesibi olduğu mezhebin bilginlerinden farklı, başka bir mezheple aynı sonuçlara ulaşması bu fakihin diğer mezhebe intikal veya intisabı anlamına gelmez. Çünkü farklı ekollere müntesip fakihler tikel bir meselede aynı görüşe varmış olsalar dahi hükme ulaşmadaki hattı hareketlerini ifade eden usûl anlayışları farklıdır. Dolayısıyla fakihleri kimi meselelerde ittifak etmelerine rağmen farklı ekollere, kimi meselelerde de ihtilaf etmelerine rağmen aynı ekole mensup olarak görmemizi gerektiren şey onların usûl anlayışından başkası olamaz.

Fikhî usûlü, ekollere kimlik kazandırma özelliğine sahip olmakla birlikte bu özelliğini muhtevastaki enstrümanların bir ekolden diğerine tamamen farklılık arz etmesine borçlu değildir. Farklı ekollerin diğerlerinde bulunmayan veya diğerleri tarafından dikkate alınmayan kendilerine has bir takım enstrümanlara sahip oldukları doğrudur. Fakat bunlar ortak kullandıkları enstrümanlara oranla gerek sayı gerekse kullanım sıklığı bakımından oldukça az bir kısmı temsil eder. Dolayısıyla bir ekole kimlik kazandırma özelliğine sahip usûlün o ekole özgü olmasını sadece bu tarz enstrümanlara bağlamak doğru değildir. Aksi takdirde fikhî mezheplerinin sadece kendilerine has enstrümanlarla çözüme kavuşturdukları meselelerde bir birinden ayrıldığını söylemek icap eder.

Usûlün özgünlüğü meselesinin sadece bir mezhebe özgü yöntemlerle ilgili olmadığını ve bir mezhep tarafından kullanılan yöntemlere indirgenemeyeceğini şu şekilde izah



edebiliriz. Fıkıh problemlerin çözümünde medine ehlinin uygulamaları<sup>178</sup> sadece Mâlikî mezhebinde müstakil delil kabul edilir.<sup>179</sup> Medine ehlinin ameli ile çözüme kavuşturulacak meselelerin oldukça sınırlı olacağı aşikardır. Tabiatıyla Mâlikîler amel-i ehl-i Medine ile çözüme kavuşturulamayacak ve kahir ekseriyeti oluşturan diğer fıkıh meselelerinde kendileri dışındaki fıkıh sistemleriyle ortak enstrümanları kullanır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin özgünlüğünün sadece amel-i ehl-i Medine anlayışına indirgenmesi isabetli bir yaklaşım olamaz. Aksi takdirde Medine ehlinin ameli bulunmayan bir konuda Mâlikî fakihlerin ortaya koyacağı çözümlerin o mezhebe özgü olduğundan bahsedilemez.

Fıkıh mezheplerine hüviyetini kazandıran, fıkıh usûlü anlayışlarındaki farklılığı sağlayan en önemli husus kanaatimizce esas alınan müşterek metotların kapsamı, kullanım sıklığı ve sıralamasıdır. Örneğin kıyası kabul eden tüm mezheplerin bu metodu kullandıkları alan, kullanma sıklıkları ve deliller hiyerarşisinde bu metodu konumlandıkları yerdeki farklılıklar kendilerine özgü usûl anlayışlarını ortaya koyar. Hemen hemen tüm fakihler tarafından<sup>180</sup> dikkate alınan usûl prensiplerden biri olan "ibâha-i asliyye"<sup>181</sup> için de aynı şeyler söylenebilir. Zira bu prensibe ilişkin genel kanı, tüm mezheplerde belirli oranda kullanılmakla birlikte prensibin Hanbelî mezhebindeki yerinin oldukça farklı olduğu şeklindedir. Bu kaniye göre prensip Hanbelî mezhebinde Kitap, sünnet, icmâ'in peşinden başvurulmuş<sup>182</sup> istishabın bir türü olduğundan -Hanbelîlik

---

<sup>178</sup> Amel-i ehl-i Medine'nin Mâlikî mezhebinde ne yönden delil teşkil ettiğine ilişkin açıklamalar için bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, 1991, III, s.s, 21-25; Ayrıca delilin mahiyetine ve konunun klasik usûl literatüründeki yeri için bkz. Özkan, Halit, *Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri*, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Edt, Sami Erdem), 2009, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.s, 97-110.

<sup>179</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, "Amel-i Ehl-i Medine Nedir?", (sad. Ali Duman), *Hikmet Yurdu*, 2015, cilt: VIII, sayı, 16, s. 232.

<sup>180</sup> Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *DİA*, 2005, XXX, s. 342; Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, s. 379.

<sup>181</sup> Daha kapsayıcı olması bakımından başlıkta ibâha prensibine asliyye veya şer'îyye sıfatını özellikle vermedik. Çünkü ileride görüleceği üzere bu prensibin şer'î veya aslî vasıflarından herhangi birini alması mümkün olduğu gibi bu vasıfların her biri diğerinden farklı bir çeşidi ifade etmektedir. Yine görüleceği üzere bu ayırım tamamen hüsün-kubuh meselesi ve bu mesele karşısındaki tavırla doğrudan ilişkilidir. Fakat mezkur prensip hüsün-kubuh meselesiyle olan irtibatı göz ardı edilerek şer'î ve aslî çeşitlerinin her ikisi için de ibâha-i asliyye şeklinde kullanılmaktadır. Şer'îlik ve aslîlik konusunu müstakil bir başlık altında inceleyip ayrıntılarını o ileride yer vereceğimiz için burada yaygın kullanımı tırnak içinde veriyoruz.

<sup>182</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 145.

üzerine çalışmaları ile tanınan Ferhat Koca'ya<sup>183</sup> göre- diğer ekollerden farklı olarak Hanbelîliğin karakteristiğini<sup>184</sup> ortaya koyar.

Bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alma sözü vermekle birlikte hemen bir konuya dikkat çekmek istiyoruz. Kitap, sünnet ve icmâ' hazır çözüm ihtiva ettiğinden bunların peşinden hemen istishâba başvurulması şeklindeki bir yaklaşıma göre Hanbelîlikte kıyasa dahası içtihadı yer olmamalıdır. Zira diğer delillerin sorunu çözememesi durumunda başvuru bir delil olduğundan, istishâb sonrasında kıyas ya da başka bir delilin işletilme imkanı bulunmaz. Bu ise haddi zatında Hanbelîlik ile Zahiriliğin farkını ortadan kaldıracaktır. Oysa ileride görüleceği üzere her iki ekolün metodolojik yaklaşımları birçok açıdan ayrılır. Bu hususlar arasında başı çeken takdir edileceği gibi kıyasın kabul edilip edilmemesidir. Ayrıca son bölümde görüleceği üzere sedd-i zerâi', sahabî kavli, istihsan gibi deliller de Zâhirilikte asla kabul edilmezken Hanbelîlikte çoğunluk tarafından meşrû delillerden addedilir. Yeri geldiğinde ele alacağımız üzere Hanbelîlikte kıyas kabul edildiği gibi kıyasın kullanılabilirdiği alan örneğin kıyasla meşhur olan Hanefilerden daha geniştir. Fakat diğer delillerle istishâbı birlikte değerlendireceğimiz son bölümde özellikle de kıyas-ibâha-i asliyye/şer'iyye<sup>185</sup> başlığı altında ayrıntılarıyla ele almayı taahhüt ederek hemen belirtmemiz gerekir ki daha geniş bir alanda kıyasın kullanılması Hanbelîlerin kıyası Hanefilerden daha sık kullandıkları anlamına gelmez. Dolayısıyla kıyas Hanbelîlerin değil Hanefilerin karakteristiğini yansıtan bir delildir.

İstishâb başlığı altında değerlendirilecek olan "ibâha-i asliyye" prensibi için de geride istishâb ile ilgili zikrettiğimiz durumlar söz konusu olduğundan öncelikle prensibin yerinin belirlenmesi gerekir. Bunun ardından mezkur prensibin gerek kıyas gerek diğer delillerle birlikte kullanımı oldukça önemli hale gelir. Çünkü ancak diğer delillerle

---

<sup>183</sup> Bu noktada Türkiye'de Hanbelî fikhına dair bilgilerin kaynağına değinmemiz gerekir. Türkiyede Hanbelîlikle ilgili fıkıh çalışmaları gerek ansiklopedi maddesi gerekse akademik telif bazında ilk olarak Ferhat Koca tarafından yapılmıştır. Bu sebeple gerek ilahiyat fakültelerindeki İslam hukuku derslerinde gerekse akademik camiada Hanbelîliğin fıkhi yönüyle ilgili bilgiler genellikle Ferhat Koca'nın eserlerine dayanır. Alana dair ilk nitelikli çalışmalar olması sebebiyle son derece kıymetli olmakla birlikte bu eserlerdeki bilgilerin tahkik edilmeden kullanılması sebebiyle Hanbelîlikle ilgili kimi yanlış veya eksik bilgilerin de kaynağı olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Bunlardan konumuzla ilgili olanlara dikkat çekeceğiz.

<sup>184</sup> Koca, *Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 150; 200.

<sup>185</sup> Aslı vasfının yanında ayrıca neden şer'î ibaresinin yer aldığı bu bölümün sonunda anlaşılacaktır. Zikrettiğimiz başlık son bölüme ait olduğu için burada şer'î vasfıyla birlikte kullandık.

birlikte kullanımı tahlil edildiğinde prensibin sınırları belirlenebileceği gibi mezhebin karakteristik özelliği olmayı hak edip etmediği de ancak bu tahlil ile mümkün olacaktır. Bu sebeple ibahannın yerini tespit edip gerekli noktalara dikkat çektikten sonra açacağımız yeni ve son bölümü ibâha prensibinin diğer delillerle birlikte kullanımına ayıracağız.

Çalışmanın buraya kadarki kısmında farz, vâcib, menduptan farklı olarak bir hüküm olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunduğu için ibâha ve hüküm meselesini ele aldık. Hanbelî fıkıh düşüncesinde meselenin bir kısmını inceleyeceğimiz bu bölümde ise öncelikle fıkıh usûlüne ilişkin tasnife ve Hanbelî ekolünün bu tasnifteki durumuna temas edeceğiz. Zira usûl açısından ele alacağımız mesele öncesinde Hanbelî ekolüne dair usûl eserlerinin usûl yazımı bakımından nerede durduğuna değinmemiz gerekir. Çünkü biraz önce belirttiğimiz üzere bir ekolü diğerinden ayıran yegane kriter usûldeki farklılıklardır. Fakat az sonra görüleceği üzere usûl eserlerinin yazım tarzları konusunda fukahâ ve mütekellimîn şeklinde yapılan yaygın tasnifin bizatihi kendisi ve Hanbelî ekolünün bu tasnifteki yeri ile ilgili bilgiler oldukça naiftir. Ayrıca bizi bu konu üzerine eğilmeye iten diğer bir sebep de konuyla ilgili çalışmaların tamamında mütekellimîn ve fukahâ ifadeleri ile her dönemde ve bunları kullanan tüm usûl bilginlerince aynı fertlerin kastedildiği önkabulünden hareket edilmesidir. Hal böyle olunca konuya dair çalışmalar bu kavramları bir birinden ayıran kriterin de genel geçer olduğu önkabulünde bulunmuş ve mesailerini bu kriterleri tespite çalışmıştır. Biz ise herhangi bir çalışmada rastlayamadığımız için tasnifle ilgili görüşlerimizi ve kriter belirleme hususundaki hataları ortaya koyacağız.

Hanbelî fıkıh geleneğinde ele alacağımız "ibâha-i asliyye" prensibine dair bahislere geçmeden önce temas edilmesi gereken oldukça ehemmiyetli ve bu ekole özgü bir durum daha bulunmaktadır. Zira Ahmed b. Hanbel'in gerek fakih olup olmaması gerekse fikhının özgünlüğü hususunda çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Çalışmamız Hanbelî fıkıh geleneği ve bu gelenekte "ibâha-i asliyye" prensibi konusunu ele aldığı için usûl tasnifi ve Hanbelî usûllerinin bu tasnifteki yeri meselesine değindikten sonra Ahmed b. Hanbel'in fakihliği ve fikhının özgünlüğü konusuna değinmemiz icap eder. Çünkü diğer fikhî mezheplerden farklı olarak ilk dönem itibariyle Hanbelîliğin fikhî bir mezhep, kurucusu Ahmed b. Hanbel'in fakih olup olmadığı hususunda bir tartışma söz konusudur. Çalışmanın başlığında yer alan "Hanbelî fıkıh geleneğinde" kısmı

Hanbelîliğin bir fıkıh ekolü olduğu iddiasını da mündemiç olduğundan konuya kifayet miktarı temas etmemiz gerekir. Bu meyanda biz "ibâha-i asliyye" meselesine geçmeden önce Ahmed b. Hanbel'in ilmi serüvenine değineceğiz. Fakih olup olmadığına dair tartışma ve bu tartışmanın detaylarına dair geniş malumat vermektan ziyade fıkıhın özgünlüğü meselesi kanaatimizce daha mühimdir. Bu sebeple biz daha çok bu konu üzerinde yoğunlaşacak ve özgünlük meselesini tüm yönleriyle incelemek yerine en önemli husus olan Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafî ile ilişkisini ele alıp tahlil edeceğiz.

### **2.1.1. Mütakellimîn-Fukahâ Tasnifi ve Hanbelî Usûllerinin Tasnifteki Konumu**

Lügat manası itibariyle sözlükte bir şeyi bilmek, tam olarak kavramak gibi manalara gelen "fıkıh"<sup>186</sup> ıstılahî açıdan ele alındığında en dar anlamıyla "şer'î bildirim anlaşıması" eyleminin adı olduğu söylenebilir. Kaynak itibariyle ilahi olmakla birlikte kaynağın değil, bu kaynak üzerindeki beşeri eylemin fıkıh olarak isimlendirildiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla tüm fikhî çalışmalarda fıkıhın insana özgü olduğu ve dine eşitlenemeyeceği gerçeğini her zaman göz önünde bulundurmamak gerekir. Fakat göz ardı edilmemesi gereken bir diğer hakikat de fıkıhın herhangi bir kişinin ilahi hitabın bütününe anlama çabasının ve bu çaba neticesinde ortaya çıkan ürünün adı olmadığıdır. Çünkü bir ilim dalı olarak fıkıh, ilahi hitabın sadece mükelleflerin ferdi ve içtimai hayatına dair ameli hükümlerini anlama faaliyetinin adıdır.<sup>187</sup> Bu anlama faaliyetinin sonucunda ortaya çıkan ürüne fıkıh adı verilebilmesinin ön şartı ise anlama faaliyetinde bulunan kişinin gerekli donanımı haiz olmasıdır. Böylece ehil kişi tarafından ilgili konularda ilahi hitaba dair derin kavrayışların sonucunda ortaya çıkan fikhî birikim akademik açıdan saygınlık kazanır. Fakat fikhî birikimi akademik yönden asıl saygın kılan husus, kanaatimizce bu birikimi netice veren anlama faaliyetinin bir usûl çerçevesinde yürütülmüş olmasıdır.

Kelime anlamı itibarıyla belirli bir amaca ulaşmak için izlenen yol ve yöntemleri ifade eden usûl<sup>188</sup>, fikhî birikimin oluşmasında da kaçınılmazdır. Gerçi fıkıh usûlünün fıkıh

---

<sup>186</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-kırîmî, *el-Külliyât* (nşr. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, s. 67; s. 690.

<sup>187</sup> Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", *DİA*, 1996, XIII, 1.

<sup>188</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.587b4292c6b2d2.78784242](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.587b4292c6b2d2.78784242), 15: 07 (15. 01. 2017).

üretimine katkı sağlayan bir ilim mi yoksa mevcut fikhî birikimi açıklamaya hizmet eden<sup>189</sup> geriye dönük bir inşa faaliyeti<sup>190</sup> mi olduğu konusu tartışmalıdır. Kanaatimizce fıkıh usûlüne dair yazılmış mevcut birikimin öğrenilmesi ile fıkıh üretiminin gerçekleşmesi arasında bir telâzüm ilişkisi bulunmaz. Fakat fikhî birikimin belirli yol ve yöntemlerle açıklanabilir olması bu birikimin yazılı olmasa dahi muayyen bir usûl çerçevesinde oluşturulduğuna delil teşkil eder. Aksi halde herhangi bir kural ve kaide esas alınmadan oluşmuş bir birikimin sonradan yapılan bir okuma faaliyeti ile kural ve kaidelerinin tespit edilmesinden bahsedilmiş olur. Bu sebeple fıkıh ve usûl arasında bir telâzüm ilişkisi olmasa da fıkıh için usûlün gerekliliği bakımından bir lüzum ilişkisi olduğu açıktır. Dolayısıyla ilk usûl eserinin yazımı öncesinde fıkıh usûlünün kitabetteki varlığından söz edemesek de zihni varlığını kabul etmemiz gerekir. Bununla birlikte fıkıhın olduğu gibi fıkıh usûlünün de insana özgü olduğunu göz önünde bulundurursak gerek usûl gerek fıkıh konusundaki farklılıkların ardındaki en önemli sebep gözden kaçmamış olur.

Mezhep genel olarak "dinin fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem" şeklinde tanımlanabilir.<sup>191</sup> Yalnız fikhî mezhep için geliştirilen bu tanımın fıkıh usûlü alanında kullanımı hususunda dikkatli olmak gerekir. Zira fıkıh usûlünde Hanefî, Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî şeklinde mezhep temeline dayalı bir taksimat benimsenmediği görülür. Bunun yerine fıkıh usûlü sahasında, usûl yazım tarzının kriter olarak alındığı fukahâ ve mütekellimîn yöntemleri ile yedinci asırdan itibaren iki metodu birleştirme amacı güden memzûc metot<sup>192</sup> şeklindeki tasnif yaygın olarak kullanılır.

Fukahâ metodunun genel olarak Hanefiler, mütekellimîn metodunun ise Şafîlerce oluşturulduğu bilinse de mezhep usûlcülerinin her zaman aynı yazım tarzına uymayıp bir mezhebin müntesibi olan usûlcülere ait her iki yazım tarzında da usûl eserlerine

---

<sup>189</sup> Dönmez, İbrahim Kafi, "Fıkıh usûlünün İşlevi ve İçtihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-I*, 2005, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 63 vd.

<sup>190</sup> Apaydın, H. Yunus, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, I, 10.

<sup>191</sup> Üzümlü, İlyas, "Mezhep", *DİA*, 2009, XIX, 526.

<sup>192</sup> Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 203.

rastlanılabılır.<sup>193</sup> Yine kelâmî kimlikleri itibarıyla zıt kutuplarda yer almalarına rağmen aynı yazım tarzını benimsemiş usûlcüler de vardır. Örneğin mütekellimîn usûlcüler arasında yer almaları itibarıyla Kadı Abdülcebbar (v. 415/1025), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1045) gibi Mutezilî usûlcülerin, Bâkılânî (v. 403/1013), Cüveynî (v. 478/1085), Gazâlî (v. 505/1111) gibi Eş'arî usûlcülerle aynı yazım tarzını benimsediği görülür.

Fıkıh usûlü müellefatının tasnifinde ölçü alınan yazım tarzı kriterinin mahiyeti görebildiğimiz kadarıyla tam olarak aydınlatılamamıştır. Ayrıca birazdan da ele alacağımız üzere usûl eserlerinin bu tasnif çerçevesinde kategorize edilmesi hususunda da ittifak sağlanamamıştır. Yazım tarzlarından hareketle yapılan tasniflerde genellikle fıkıh usûlünün kelam ile bağlantısının kurulduğu, müelliflerin kelâmî anlayışlarının yansıtıldığı eserler mütekellimîn<sup>194</sup>, mezhep kaygısıyla hareket edilerek fıkıh usûlünün mezhebin görüşlerine uygun ve onları destekleyecek şekilde inşa edildiği yöntem ise fukahâ metodu<sup>195</sup> olarak isimlendirilmiştir. Ne ki fukahâ ve mütekellimîn kategorileri altında serdedilen eserlere bakıldığında bir yönüyle tasnife esas teşkil etmesi gereken kriterleri ortaya koyan bu tanıma her zaman uyulmadığı görülür.

Hanefî usûlünün kurucu metni kabul edilen *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserin yazarı Cessâs (v. 370/981) bilindiği üzere Mutezilî bir âlimdir. Nitekim *Âhkâmü'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsirinde Mutezilî anlayış doğrultusunda Allah'ın görülemeyeceğini, aksi iddianın ona noksanlık atfetmek olduğundan böyle bir şeyi savunmanın kesinlikle caiz olmadığını söyler.<sup>196</sup> Aynı eserin girişinde ise yazdığı fıkıh usûlü eserinin tefsirinin mukaddimesi olduğunu söyler. Fakat bizim için asıl önemli olan tefsirine mukaddime olarak zikrettiği usûl eserinin, Cessâs'ın deyimiyle, Kur'ân'ın mana ve hükümlerine ulaşma yol ve yöntemlerini sunmanın yanında usûlü't-tevhîde [kelâma] dair muhakkak bilinmesi

---

<sup>193</sup> Şafîî, Hanbelî, Mâlikî'lerden fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerini benimseyen usûlcülere ve bunların usûlle ilgili görüşlerine dair bkz. İtaş, Davut, "Fıkıh usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine" *Bilimnâme*, 2009, XVII, s., 77 vd.

<sup>194</sup> İtaş, Davut, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s., 77; Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 203.

<sup>195</sup> İtaş, Davut, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s., 74; Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 203.

<sup>196</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, III, 6.

gereken bilgiler ihtiva ettiği<sup>197</sup> Haliyle Cessâs'ın usûl eserini kelâmî kimliğinden bağımsız bir şekilde salt mezhebin furû' hükümlerini temellendirme ve bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklama amacıyla yazdığını söylemek mümkün değildir.<sup>198</sup>

Usûl bilginleri arasında fukahâ ve mütekellimîn şeklinde bir ayırım olduğu ve bu ayırımın oldukça erken döneme dayandığı bir hakikattir. Öyle ki gördüğümüz kadarıyla fukahâ<sup>199</sup> ve mütekellimîn<sup>200</sup> ifadelerini iki farklı grubun adı olarak ilk kullanan Cessâs'tır (v. 370/981).<sup>201</sup> O kendisini bu ayırmda fukahâ ekolüne nispet ettiği gibi İmam Şafî ve İmam Mâlik'i<sup>202</sup> de fukahâ kapsamında görür.<sup>203</sup> Dolayısıyla bizim itirazımız fukahâ ve mütekellimîn şeklinde bir gruplaşmanın mevcudiyetine veya

<sup>197</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 6.

<sup>198</sup> Cessâs'ın usûl eserinin fukahâ metodun kurucu metni olduğuna dair bkz. Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 203. Fukahâ metotla yazılmış bir eser olduğuna dair ayrıca bkz. Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1975, s. 24; Zuhaylî, *el-Vecîz*, I, 69; İltaş, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s., 74 (34 numaralı dipnot), s., 88. Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu ve kelamla fıkıh usûlü arasında hiyerarşik bir yapı olduğunu işaret ettiğine dair ayrıca bkz. Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 204.

<sup>199</sup> Fukahâ kelimesi eserde birçok defa geçer ve genel olarak bakıldığında Cessâs'ın kendisini bu grupta gördüğü anlaşılır. Birkaç örnek için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 18, 101; III, 67; IV, 114. Fakat Cessâs'ın icma'nın hücciyeti konusunda kullandığı Hanefîlerin ve fukahâ'nın çoğunluğu (مذهب أصحابنا وعامة الفقهاء) Cessâs, *el-Fusûl*, III, 271 ifadesi ile (سائر الفقهاء) Cessâs, *el-Fusûl*, I, 340; III, 321; 4, 19, ( ما صح ) Cessâs, *el-Fusûl*, III, 32 ve ( عندنا فيها من مذاهب أصحابنا لأن الفقهاء متفقون على أن وجوب هذه الكفارة غير مقصور على الجماع؛ لأن مالك ) Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 104 ifadelerine bakıldığında onun fukahâ ile her zaman sadece Hanefîleri değil Hanefîler dışındakileri de ihtiva eden daha kapsamlı bir zümreyi kastettiği net bir şekilde anlaşılır.

<sup>200</sup> Cessâs usûlünde dört yerde mütekellimîn ifadesini kullanır. Bu ifadelerin geçtiği yerler incelendiğinde mütekellimîn ifadesi ile fukahâ dışında bir zümreyi kastettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bkz., Cessâs, *el-Fusûl*, III, 257; III, 280; IV, 88.

<sup>201</sup> Fıkıh usûlündeki fukahâ ve mütekellimîn yöntemleri şeklindeki ayırımın genel olarak İbni Haldun'un (v. 808) *Mukaddime*'sine dayandırıldığı fakat bu ayırımın ilk olarak Şafî usûlcüsü Sem'ânî (v. 489) tarafından yapıldığına dikkat çekilmiştir. Bkz. İltaş, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s., 67 vd. Fakat iki farklı grubun adı olarak fukahâ ve mütekellimîn ifadelerinin kullanımına Sem'ânî'den (v. 489) yaklaşık yarım asır önce Basrî'de (v. 436) -örnek olarak bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 50; 149; 171, II, 38; 143; 199; 200; 361; 365; 413- Basrî'den yarım asırdan daha fazla bir süre önce de Cessâs'ta (v.370) rastlıyoruz. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 257; III, 280; IV, 88.

<sup>202</sup> Burada İmam Mâlik'in herhangi bir usûl eseri olmadığı öne sürülerek Cessâs tarafından kullanılan fukahâ ifadesinin mütekellimîn-fukahâ ayırımındaki teknik anlamda değil fakih kelimesinin çoğulu anlamında kullanıldığı şeklinde bir itiraz gelebilir. Fakat geride de yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere fıkıh üretiminin yazılı olmasa da usûlsüz bir şekilde gerçekleştirilmesi imkan dahilinde değildir. Kaldı ki böyle bir faaliyetin mezhep kurucusu vasfını haiz imamlar için düşünülmesi isabetsiz bir yaklaşım olacağı gibi akademik olarak hesabı verilmediğinden oldukça da özensizdir.

<sup>203</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 108; IV, 229; IV, 268.

Cessâs'ın fukahâ ekolüne mensup olmasına yönelik değildir. Fakat Cessâs'ın kendisini, İmam Şafî'i ve İmam Mâlik'i fukahâyâ mensup, muhaliflerini ise mütekellimîn olarak nitelerken ne usûl ile kelâmın bağlantısının kurulup kurulmaması kriterini ne de fıkıh usûlünün furû konularından bağımsız veya furû konularından hareketle oluşturulması kriterini baz aldığı söylenebilir.

Mütekellimîn metotla kaleme alındığı konusunda neredeyse ittifak oluşmuş eserler arasında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Mu'temed*'i ve Kadı Abdülcebbâr'ın *Umed*'i olduğu görülür.<sup>204</sup> Nitekim Basrî'nin konuyla ilgili ifadeleri de (شيوخنا المتكلمون/ المتكلمين) bunu teyit eder.<sup>205</sup> Fakat bu eserlerden ilkinin telif edip ikincisini şerh eden Basrî bir usûl eserine şerh yazmasına rağmen neden ayrıca<sup>206</sup> usûl eseri telif etme ihtiyacı duyduğuna *Mu'temed*'in girişinde değinir. Ona göre furû' fıkıhın fıkıh usûlüne mebni olmasına rağmen bir fıkıh kitabında fıkıh usûlüne dair konulara yer verilmemesi gerekir. Aynı durum fıkıh usûlü ve kelâm için de söz konusudur. Bu sebeple fıkıh usûlüyle ilgili eserlerde kelâmî konuların ele alınmaması gerekir. Kadı Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlüne dair yazdığı *Umed* adlı eserinde fıkıh usûlü ve kelâm arasındaki bu ayrıma dikkat etmemesi sebebiyle Basrî yeni bir usûl eseri telif etme ihtiyacı duymuştur.<sup>207</sup> Kelâm ile usûl bağlantısını çok sıkı bir şekilde kuran ve bunu eserinde yansıtan Kadı Abdülcebbâr ile kelâmın fıkıh usûlünde bu kadar yoğun bir şekilde konu edilmesini doğru bulmayan Basrî eserlerini geride de zikrettiğimiz üzere aynı yöntemle kaleme almıştır. Bu doğru olmakla birlikte her ikisinin de mütekellimîn usûlcüsü kabul edilmesi durumunda mütekellimîn yazım tarzının alâmeti farikası olarak sunulan kelâmla usûlün bağlantısını kurma özelliği üzerinde biraz daha düşünmek gerekir.

<sup>204</sup> Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 204; Şabân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 23; Zuhaylî, *el-Vecîz*, I, 69; Hinn, Mustafa Said, *Dirâsetün târihiyyetün li'l-fikhi ve usûlihi ve'l-itticâhât elletî zaharat fihâ*, Dimeşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984, s. 193-194; Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999, I, 63-64; Akgündüz, Ahmed, "el-Mu'temed", *DİA*, 2006, XXXI, s. 387.

<sup>205</sup> Eserinde birçok yerde mütekellimîn ve fukahâ ifadelerini kullanan Basrî üç yerde (شيوخنا المتكلمون/ المتكلمين) terkiibini kullanır. Bkz. Basrî, *Mu'temed*, I, 171, 195, 376.

<sup>206</sup> Basrî'nin *Umed*'i şerh etmesine rağmen neden müstakil bir usûl eseri yazdığını açıklamasına rağmen bu eser bazı son dönem İslam Hukuku çalışmalarında Abdülcebbâr'ın *Umed*'inin şerhi olarak aktarılır. Bkz. Şabân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 23. Yine Sem'ânî'nin *Kavâtü'l-edille* adlı eserini fukahâ yöntemiyle kaleme aldığını söylemesine rağmen bazı çalışmalarda bu kitabın mütekellimîn eserler arasında sayıldığına dair bkz. İtaş, "Kelâmcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s. 68. *Kavâtü'l-edille*'yi mütekellimîn eserler arasında sayan müelliflerden biri de Abdülkerim en-Nemle'dir. Bkz. Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, I, 62.

<sup>207</sup> Basrî, *Mu'temed*, I, 1.



Usûl tasnifinde esas alınan kriterlerden biri de usûlün furû' ile bağlantı kurup kurmamasıdır. Buna göre bir usûl eseri furû' fıkıh birikiminden hareketle mezhebin usûlünü oluşturma amacı güdüyorsa fukahâ<sup>208</sup>; mevcut fikhî birikimin usûlî izahını yapma amacı gütmüyor, fıkıh usûlünü fıkıhtan bağımsız bir şekilde teorik olarak inceliyorsa mütekellimîn kategorisinde ele alınır.<sup>209</sup> Fakat son dönemde yapılan çalışmalara bakıldığında gerek zikrettiğimiz bu kriter gerekse geride zikredilen kriterin tasnifte ölçüt olduğu söylenmesine rağmen çalışma konumuz olan Hanbelî eserlerin hangi kategoride yer aldığı ittifak edilememiştir. Dahası kimileri tarafından Hanbelî usûlcülerin mütekellimîn oldukları söylenmiş ve usûl eserlerini bu yöntemle kaleme almalarının gerekçesi olarak da mütekellimîn ekolünün ehl-i hadise yakınlıkları gösterilmiştir.<sup>210</sup> Oysa geride zikrettiğimiz üzere ehl-i hadis olmadıkları müsellemtattan olan Mutezilî usûlcülerin mütekellimîn kategorisinde yer aldığı hususunda herhangi bir ihtilaf varit değildir. Dolayısıyla Hanbelî'lerin usûl telifinde mütekellimîn yöntemini esas aldıkları iddia edilecekse dahi "mütekellimîn usûlcülerin ehl-i rey olmamaları"<sup>211</sup> bu iddiayı temellendirmede kullanılması mümkün değildir. Aksi takdirde Mutezilî usûlcülerin hangi gerekçeyle bu yazım tarzını benimsedikleri şeklindeki soru cevapsız kalacaktır.

Hanbelî usûlcülerin eserlerini mütekellimîn yöntemle yazdıklarını söyleyenler olduğu gibi bu eserlerin furû' ile bağlantılarını delil göstererek fukahâ metoduyla kaleme alındığını ifade eden çalışmalar<sup>212</sup> da bulunmaktadır. Bütün bunların yanında fukahâ, mütekellimîn ve memzûc metoda dair başlıklar açıp bu yöntemlerle yazılan usûl

---

<sup>208</sup> Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 202; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 18 vd.; Zuhaylî, *el-Vecîz*, I, 65; Hınn, *Dirâsetün târîhiyyetün li'l-fikhi ve usûlihi*, 201; Nemle, *el-Mühezzeb* 59.

<sup>209</sup> Hınn, *Dirâsetün târîhiyyetün li'l-fikhi ve usûlihi*, s. 189; Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 18; Nemle, *el-Mühezzeb*, I, 61; Zuhaylî, *el-Vecîz*, I, 59.

<sup>210</sup> Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, 1997, XV, 533. Hanbelî usûllerinin mütekellimîn kategorisinde olduğuna dair ayrıca bkz. Nemle, *el-Mühezzeb*, I, 63. Oysa ilk üç Hanbelî usul eseri arasında yer alan İbn Akîl'in el-Vâzih'inin mukaddimesine bakıldığında eserini fukahâ yöntemiyle kaleme aldığını, kelamcılarının yönteminden uzak durduğunu açıkça ifade ettiği görülür. Bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, I, 5.

<sup>211</sup> Hanbelî usûllerinin fukahâ metoduyla yazılmamasına onların ehl-i rey olmamaları gerekçe gösterilmiştir. Yine bu gerekçeyle onların Şafîyye [mütekellimîn] metodunu benimsedikleri söylenmiştir. Bkz. Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 123.

<sup>212</sup> İlaş, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s. 76; ilk beş asırdaki Hanbelî usûl eserlerinin fukahâ yöntemiyle yazıldığına dair bkz. Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 203

eserlerini tadat eden ve fakat Hanbelî usûl eserlerini herhangi birinde saymayan çalışmalar<sup>213</sup> da mevcuttur.

Fukahâ ve mütekellimîn şeklinde oldukça da eskiye dayanan bir ayrımı kabul etmekle birlikte bu ayrımın mahiyetinin henüz netleştirildiği kanaatinde değiliz. Zira görebildiğimiz kadarıyla fukahâ ve mütekellimîn ifadelerini kullanan ve kendini bunlardan birinde konumlayan müelliflerin tamamında bu kavramların mukabillerindeki fertler aynı değildir. Bu itibarla fukahâ ve mütekellimîn kavramlarının kullanan kişilere ve kullanıldığı dönemlere göre kapsamlarının değişkenlik arz ettiği ve bunlar arasında girişkenlikler olduğu açıktır.<sup>214</sup>

İlk usûl yazarı olan İmam Şafî'nin er-Risâle'sinin teorik bir eser<sup>215</sup> olduğu gerekçe gösterilerek bu eserin mütekellimîn metotla yazıldığı söylenebilir. Fakat Şafî fakihlerinden Sem'ânî eserini neden fukahâ yöntemiyle yazdığını ifade sadedinde mütekellimîn usûlcülerin usûl sahasında kaleme aldıkları eserlerin süslü ibarelerden ibaret olup bu konuda sadra şifa olacak hiçbir şey ihtiva etmediğini söyler.<sup>216</sup> Sem'ânî'nin bunları söylerken mezhebinin imamı Şafî'yi de bu kapsamda gördüğünü söylemek çok tutarlı bir yaklaşım olmaz. Tam tersine Cessâs'ın fukahâ mütekellimîn karşıtlığında İmam Şafî'yi fukahâ arasında gördüğü gibi Sem'ânî'nin de ilk usûl eserini kaleme almış olan mezhebinin imamını usûl yazım yöntemlerini övdüğü fukahâ arasında görmüş olması gerekir.

Tasnifle ilgili çalışmaların ortaya koyduğu kriterlerin vakaya uygulanamamasındaki en önemli etken görüldüğü üzere vakanın tespitindeki dikkatsizliktir. Çünkü yapılması gereken öncelikle fukahâ ve mütekellimîn kavramlarını kullanan tüm usûlcülerde bu kavramlarla kimlerin kastedildiğinin araştırılması ve buradan hareketle eğer imkan dahilinde ise bir kriter belirlenmesi cihetine gidilmesidir. Oysa yapılan şey bir

---

<sup>213</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 23 vd.; Hınn, *Dirâsetün târîhiyyetün li'l-fikhi ve usûlihi*, s. 190 vd., 205 vd.; Zuhayfî, *el-Vecz*, I, 69 vd.

<sup>214</sup> Fukahâ-mütekellimîn ayrımının durumu kanaatimizce Osman Güman tarafından dikkat çekilen ehl-i vakıf/ehl-i tevakkuf şeklindeki kullanımla aynıdır. Zira usûl metinlerinde ehlüt-tevakkuf/ehlül-vakf şeklinde bir kullanım bulunmakla birlikte henüz bunun "çerçevesi, savunanları ve gerekçeleri" bakımından derinlemesine çalışmalar söz konusu değildir. Bkz. Güman, Osman, "Fıkıh usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2012, sayı: 33, s. 139-173.

<sup>215</sup> Bedir, Mürteza, "er-Risâle", *DİA*, 2008, XXXV, 117.

<sup>216</sup> Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, I, 18 vd.

kullanıcıdan diğerine kapsamında farklılık olup olmadığı hiç dikkate alınmadan bu kavramların hangi yönden birbirinden ayrıldığını tespit çabasıdır. Bu da konuyla ilgili Türkiye’de yapılan akademik çalışmalarda Hanbelî usulcülerin kimi araştırmacılar tarafından mütekellimîn<sup>217</sup> kimileri tarafından da fukahâ<sup>218</sup> yazım tarzlarından birinde zikredilmesini sonuç vermiştir.

Fıkıh usûlünün kelâmî kimlikten bağımsız tasavvur edilemeyeceği hususunda Alaaddin es-Semerkandî'nin uyarılarının haklı ve dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bununla birlikte usûl sahasında yazılan eserlere ilişkin geliştirilen fukahâ ve mütekellimîn tasnifinin geride de bahsettiğimiz sebeplerden dolayı bir mezhep özelinde yapılacak fikhî çalışmalarda esas alınmasının çok isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira fikhî bir mezhebe ilişkin yapılacak akademik çalışmaların usûlle ilgili kısmında bu tasniften hareket edilmesi halinde varılacak sonuçların yanlış, en iyi ihtimalle eksik olması kaçınılmazdır. Çünkü tasnifin dikkate alınması tasnife ilişkin kriterin önkabulünü gerektirecek ve mezhebe ilişkin ortaya konacak teoriler ister istemez bu önkabule göre şekillenecektir. Bu sebeple ekol bazında yapılacak çalışmaların usûlî kısmında yazım tarzlarının dikkate alınmaması, ilgili fikhî mezhebe mensup bilginlere ait tüm eserlerinin göz önünde bulundurulması gerekir.

### **2.1.2. Ahmed b. Hanbel'in Fakihiği ve Hanbelîliğin Özgünlüğü**

Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) doğum tarihi bizzat kendi söylediği ve hayatıyla ilgili rivayetler arasında ihtilaf bulunmadığı<sup>219</sup> için şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte bilinir. Söylediğine göre o hicrî 164 yılının Rabülevvel ayında dünyaya gelmiştir.<sup>220</sup> On altı yaşında ilmi serüvenine hadis hıfzı ile

---

<sup>217</sup> Hanbelî usul eserlerinin mütekellimîn yazım tarzında kabul edilmesi gerektiği Ferhat Koca tarafından vurgulu bir şekilde zikredilir. Bkz. Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 125; Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 533. Aynı yaklaşım yüksek lisans çalışmalarında da mevcuttur. Bkz. Efe, Halil, "Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstıshab Delili", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 16.

<sup>218</sup> Hanbelî usul eserlerinin genel olarak fukahâ yazım tarzında kabul edilmesine dair bkz. İltaş, Davut, "Kelamcılar ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti", s., 77.

<sup>219</sup> Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel hayatühü ve asruhü-ârâuhü ve fikhuhü*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008, s. 15.

<sup>220</sup> Şeybânî, Salih b. el-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Sîratü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1984, s. 29.

başlamıştır.<sup>221</sup> Bir ara ehl-i rey'in fikhına merak saldığı için ehl-i reye ait eserleri yazıya geçirdiği ve hatta ezberlediği de söylenir.<sup>222</sup>

Oldukça canlı geçen ilim hayatında Ahmed b. Hanbel'in daha çok hadis ahzı ile işigali söz konusudur. Bu sebeple hocalarının kahir ekseriyetini muhaddisler oluşturur. Yalnız İmam Şafî ile aynı dönemde yaşamış olması, henüz fakih olarak bilinmediği ve herhangi bir şekilde hocalık yapmadığı dönemlerde<sup>223</sup> İmam Şafî'nin ders halkasına iştiraki, öğrenciliğinin ilk yıllarında İshak b. Râhaveyh'e İmam Şafî'nin fıkıh anlayışıyla ilgili söylediği "Bu adamdan alabildiğini al! Gözlerim bir benzerini daha görmedi."<sup>224</sup> sözü ile "Allah her asırda ümmetin dinî işlerini düzene koyan, çekip çeviren birini yollar. Geçen asır bu işi Ömer b. Abdülaziz yaptı. Sanıyorum bu yüzyılın müceddidi de Şafî'dir" şeklindeki övgü dolu sözleri<sup>225</sup>, erken ve orta dönemde gerek fıkıh gerek diğer alanlarda yazılan eserlerde fakihler arasında tadat edilmemesi,<sup>226</sup>

<sup>221</sup> Salih b. el-İmâm Ahmed, *Sîratü'l-İmâm Ahmed*, s. 31.

<sup>222</sup> Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*, (nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, XVIII, 69.

<sup>223</sup> Ahmed b. Hanbel kırk yaşına kadar en yetkin olduğu hadis rivayeti de dahil hocalık yapmaktan kaçınmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Mısır: Dâru Hicr, 1988, s. 257.

<sup>224</sup> "يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل ما رأيت عيناى مثله" bkz. Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 27; 78. İlk ifadeyi Ahmed b. Hanbel İmam Şafî için ilk hac ziyareti (187) sırasında kullanmıştır. O yıl henüz 23 yaşındadır ve 17 yıl boyunca hadis ahzı için yolculuklarını sürdürecektir.

<sup>225</sup> İmam Şafî'nin her yüz yılın başında gönderilecek olan müceddid olduğuna dair söylemi de yine öğrenciliğinin ilk yıllarında olmalıdır. Bu ibareler için bkz. İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehran, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.s. IX, 97; İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Sifatü's-safve*, (nşr. Ahmed b. Ali), Kahire: Dâru'l-Hadis, 2000, I, 364; Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 27; 78.

<sup>226</sup> Taberî'nin *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı kitabını tahkik eden Friedrich Kern eserin girişinde Ahmed b. Hanbel'i fakihler arasında saymayan tek kişinin Taberî olmadığını, onun dışında farklı alanlardan birçok kişinin de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Yalnız bu isimlerin vefat tarihlerini zikretmediği gibi kronolojik olarak da sıralamamıştır. Vefat tarihlerine göre sıraladığımızda hicri III. asırdan VIII. asra kadar Ahmed b. Hanbelî fakih olarak görmeyenlere rastlayabiliriz. Kern'in Ahmed b. Hanbelî fakih olarak görmeyen müellifler olarak saydığı kişileri kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz: İbn Kuteybe (v. 276) *Kitâbü'l-Ma'ârif*, Taberî (310) *İhtilâfü'l-fukahâ*, Tahâvî (321) *İhtilâfü'l-fukahâ*, Şemseddin Muhammed el-Makdisî (v. 390) *Ahsenü't-tekâsîm*, Abdullah b. İbrahim el-Asîlî el-Mâlikî (v. 392) *Kitâbü'd-Delâil fî ümmühâti'l-mesâil*, Debûsî (v. 430) *Te'sîsü'n-nazar*, İbn Abdilber en-Nemerî el-Mâlikî (v. 436) *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-fukahâ*, Gazâlî (v. 505) *el-Vecîz*, Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Neseî (v. 537) *Manzûmetü'n-Neseî*, 'Alâ es-Semerkindî (v. 552) *Muhtelifu'r-rivâye*, Ebu'l-Berakât en-Neseî (v. 710) *el-Vâfî*, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî (v. 721) *Umdetü't-tâlib li ma'rifeti'l-mezâhib*. Bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, (nşr. Friedrich Kern), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, t.s., s. 15. Bu isimler arasında Tahâvî'nin *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı kitabı elimizde bulunmamakla birlikte eserin adı bildiğimiz kadarıyla *İhtilâfü'l-ulemâ*'dır. Zira eser Cessâs (v. 370) tarafından ihtisar edilmiş olup *Muhtasaru İhtilâfü'l-ulemâ* ismiyle tabedilmiştir. Bu muhtasarda (Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b.

kimileri tarafından Ahmed b. Hanbel'in fakihler arasında sayılmadığı gibi dördüncü sünnî mezhebin imamı olarak Süfyân es-Sevrî'nin gösterilmesi,<sup>227</sup> çağdaş çalışmalarda İmam Şafî'nden fıkıh ve usûl okuduğundan bahsedilmesi<sup>228</sup> gibi sebeplerden dolayı fıkıh ve usûl anlayışının İmam Şafî çizgisinde ve ondan ibaret olduğu yönünde yanlış bir algı mevcuttur.

Ahmed b. Hanbel kırk yaşına gelinceye kadar sadece fetva vermekten değil, otorite kabul edildiği saha olmasına rağmen hadis rivayetinden dahi kaçınır.<sup>229</sup> Hatta yoğun ilmi programı sebebiyle bu yaşa gelinceye kadar evlilik de yapmaz.<sup>230</sup> İmam Şafî ile ilk karşılaşması da öğrencilik yıllarının başlarındaki ilk haccı<sup>231</sup> sırasında henüz on dokuz yaşında<sup>232</sup> iken gerçekleşir. Daha sonraki karşılaşması İmam Şafî'nin 195 yılında<sup>233</sup> Bağdat'a gelmesiyledir. Fakat 196 yılının on ikinci ayında başlayan ve 198 yılının başlarında da devam eden<sup>234</sup> Bağdat muhasarası sebebiyle her ikisi de bu süre içerisinde

---

Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-fukahâ*, (nşr. Abdullah Nezir Ahmed) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, I, 174; II, 46; II, 399; III, 122; IV, 387) yaptığımız inceleme sonucunda on bir yerde Ahmed b. Hanbel'in adı geçmekle birlikte bunlardan beş tanesi fıkıh ile ilgili olup kalamı rivayet, senet vb. açılardan hadislerle ilgilidir. Yine Gazâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'e değinilmediği gibi eserin Râfî (v. 623) tarafından telif edilen hacimli şerhi *el-Azîz*'de de Ahmed b. Hanbel'in adı sadece iki yerde geçer. Bkz. Râfî, Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, (nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, II, 67; IX, 379.

<sup>227</sup> Taberî, *İhtilâfi'l-fukahâ*, s. 15.

<sup>228</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 27; Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" *DİA*, 1989, II, 76; Gürkan, Menderes, "Hanbelî Fıkıh usûlünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sayı: 9 s. 454.

<sup>229</sup> İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*, s. 257.

<sup>230</sup> İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*, s. 72; 402.

<sup>231</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 23.

<sup>232</sup> Henri Laoust Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafî'nin bir müridi olarak görülmemesi gerektiği şeklindeki isabetli yorumunu ifade ederken onun İmam Şafî ile tek bir defa 195 tarihinde karşılaştığını söyler. Bkz. Laoust, Henri, "Ahmed İbn Hanbel", *Diyanet Dergisi*, 1977, XVI, sayı: 1, s. 20. Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafî'nin bir müridi olarak görülmemesi gerektiği şeklindeki yorumuna katılmakla birlikte bu başlık altında yapacağımız açıklamalardan da görüleceği üzere ilk ve tek karşılaşmalarının 195'te olduğu bilgisi doğru değildir.

<sup>233</sup> Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen İmam Şafî'nin 195 yılının hangi ayında Bağdat'a geldiğine dair bir bilgiye ulaşamadık.

<sup>234</sup> Yıldız, Hakkı Dursun, "Emin", *DİA*, 1995, XI, 113

Haremeyn'de ikamet etmek zorunda kalır.<sup>235</sup> Haremeyn'de ikametleri sırasında birlikte olduklarına dair bir bilgi mevcut değildir. Kaynaklardan öğrenebildiğimiz kadarıyla Bağdat muhasarası sona erdiğinde ikisi de buraya döner.<sup>236</sup> Ne var ki Şafîî kısa süre sonra Mısır'a gitmeyi tercih ederken<sup>237</sup> Ahmed b. Hanbel yeniden hac ve sonrasında Abdürrezzak b. Hemmâm'dan hadis ahzı için iki yıl kadar kalacağı Yemen'e gitmek üzere<sup>238</sup> yola çıkar.

Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafîî ile bir arada bulunduğu zaman dilimlerine bakıldığında bunların hiç birinde Ahmed b. Hanbel'in İmam Şafîî'den bir şeyler öğrenmek için yolculuk yaptığını göremeyiz. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel Basra, Kûfe ve Yemen'e defalarca uzun ve kısa süreli ve çoğu defa da maddiyatsızlıklar sebebiyle oldukça meşakkatli yolculuklar yapmıştır.<sup>239</sup> Fakat burada dikkat çekmek istediğimiz husus bu yolculukların tamamının hadis ahzı için olduğudur. Bununla birlikte herhangi bir kaynaktan onun ne İmam Şafîî'den ne de bir başkasından fıkıh usûlü veya fıkıh öğrenmek için yolculuk yaptığını rastlanmaz. Dahası İmam Şafîî'ye Mısır'a geleceğini söylemesine ve Şafîî'nin de vefat edene kadar Mısırdaki kalmasına rağmen Ahmed b. Hanbel bu sözünü yerine getirmemiştir.<sup>240</sup> Her ne kadar bunun maddi imkansızlıklar sebebiyle<sup>241</sup> olduğu söylene de bunu doğru kabul edebilmemiz mümkün değildir. Zira Ahmed b. Hanbel 198 yılında İmam Şafîî ile son görüşmesinden sonra Yemen'e Abdürrezzak'ın yanına gitmek için yola çıktığında parası olmadığı için yolculuk sırasında kervancılara yanında deve bakıcılığı yapmıştır.<sup>242</sup>

---

<sup>235</sup> İmam Şafîî için bkz. Aybakan, Bilal, "Şafîî", *DİA*, 2010, XXXVIII, 224. Ahmed b. Hanbel için bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988, X, 326.

<sup>236</sup> İmam Şafîî için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 252. Ahmed b. Hanbel için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 360.

<sup>237</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, , X, 252

<sup>238</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 25.

<sup>239</sup> Salih b. el-İmâm Ahmed, *Sîratü'l-İmâm Ahmed*, ss. 31-33; Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 23 vd.

<sup>240</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 360.

<sup>241</sup> "قال ابن أبي حاتم: يشبه أن تكون خفة ذات اليد منعه أن يفي بالعدّة" Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 360.

<sup>242</sup> Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" *DİA*, 1989, II, 76.

Ahmed b. Hanbel ile İmam Şafî'yi son kez bir arada gördüğümüz 198 senesi sonrasında İmam Şafî'nin fikhî hayatında da oldukça önemli gelişmeler olur. Nitekim O Bağdat'tan ayrılıp Mısır'a gider ve vefatına kadar da burada ikamet eder. Yalnız bu yıllar İmam Şafî'nin genel olarak İmam Mâlik'in fikhıyla paralel olan eski fikhî görüşleriyle hesaplaşıp bunları yer yer terk edip mezhebi cedîdini yazdığı dönemdir.<sup>243</sup> Yine ilk usûl eseri Risale'nin de eski şeklinin yazım tarihi 198 iken yeni ve son şekli Mısır'da kaleme alınacaktır.<sup>244</sup> Tabiatıyla Şâfiî mezhebi gerek furû ve gerekse usûl açısından son şeklini bu süreçte yani Ahmed b. Hanbel ile İmam Şafî'nin bir araya gelmedikleri zaman zarfında almıştır.<sup>245</sup> İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel ile ilgili zikrettiğimiz bilgiler eşliğinde hareket edildiğinde Ahmed b. Hanbel'in etkilendiği hocalar arasında Abdürrezzak b. Hemmâm kadar olmasa da İmam Şafî'nin de bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hanbelî mezhebinin kurucusu olması itibarıyla ilmî/fikhî yönden İmam Şafî'nin etkisi altında kaldığı ve fikhî anlayışının bu çizgide geliştiğini söylemek oldukça zor görünmektedir.

İçinde bulunulan sosyal, siyasal ve kültürel çevre ile yaşanmışlıkların her insanın hayata bakışı ve onu kavrayışında farklı oranlarda ve şekillerde de olsa etkisi yadsınamaz. İslam tarihinde gerek ortaya çıkışı gerek etkisi bakımından oldukça önemli olan mihne süreci de bu açıdan değerlendirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. İlk bölümde farklı yönleriyle ele aldığımız üzere temelini halku'l-Kur'an meselesinin oluşturduğu mihne olayı Mutezilî alimlerin gayri müslimlere dini anlatma ve gayri müslim din adamlarının iddialarına cevap verme misyonunu üstlenmelerinin bir sonucudur. Siyasi, sosyal ve itikadi açılardan çok büyük etkileri olan bu olay hiç şüphesiz dönemin İslam bilginleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Mihne karşısındaki tutumuyla tarihe geçmesi ve belki de tarihteki mevcut konumunu mihne karşısındaki tutumuna borçlu olması bakımından Ahmed b. Hanbel üzerinde mihnenin oldukça büyük etkisi vardır. Bu

---

<sup>243</sup> Aybakan, "Şâfiî", XXXVIII, 225

<sup>244</sup> Aybakan, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s.s. 125-129.

<sup>245</sup> Ahmed b. Hanbel'in son nefesine kadar ve en ürkütücü anlarda dahi ilme olan düşkünlüğünü ifade sadedinde aktarılan olay onun gerçekten ilme olan düşkünlüğüne işaret olmakla birlikte aynı zamanda Şâfiî'nin fikhının oluştuğu dönemdeki düşüncelerine dair bilgi sahibi olmadığını da gösterir. Bunu göre O mihne döneminde önceden kendisini kurtaracak ve halifeyi de razı edecek sözleri söylemesi aksi halde başına kötü şeyler geleceği tembihlenerek huzura çıkarılmıştır. Halifenin huzuruna çıkarıldığı sırada iki kişinin boynu vurulur. Fakat O orda bulunanlar arasında Ebu Abdurrahman eş-Şâfiî'yi fark edince mestler üzerine mesh ile ilgili İmam Şafî'nin görüşünü sorar. Bkz. İsfahânî, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 186.

sebeple özelde Ahmed b. Hanbel genelde Hanbelîlik çalışmalarında mihne üzerinde konuyla ilgisi oranında muhakkak durulması gerekir.

Kırk yaşına yani İmam Şâfiî'nin vefat ettiği 204/820 yılına kadar hocalık yapmama hususunda oldukça ısrarlı davranan Ahmed b. Hanbel'in bu yıldan itibaren hadis rivayetinde bulunmaya başladığı ve etrafında ders halkalarının oluştuğu görülür.<sup>246</sup> Fikrî temelleri daha önceye dayanan Kur'ân'ın mahluk olması görüşünün siyasi otorite tarafından benimsenmesi de bu yıllara rastlar. Mutezilî âlimlerle sıkı mesaisi ve onların ilmi münazaralardaki yetkinliklerinin de etkisi sonucunda Halife Me'mun 212/827 yılında halku'l-Kur'an konusunda Mutezile ile aynı görüşü benimsediğini ilan eder.<sup>247</sup> Böylece mesele, ilmi boyutunun ötesine geçmiş siyasi otoritenin de desteğiyle resmi ideoloji haline gelmiş olur.

Resmî görüş haline gelen Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü ilim meclislerinde gittikçe artan bir ivme ile tartışılmaya başlanır. Fakat 218/833 yılında Me'mun'un Bağdat valisine konuyla ilgili gönderdiği ilk mektup ile halku'l-Kur'an meselesi artık ilmi tartışma olmaktan çıkıp hesaba çekilir bir konu halini alır. Bu mektupla Me'mun Kur'an'ın mahluk olduğu hususunda ulemanın sorguya çekilmesini, bu fikrin benimsenmesini, aksini savunanların şahitliklerinin kabul edilmeyip varsa resmi görevlerden el çektirilmesini ve valinin gelişen hadiseleri kendisine yazmasını emreder.<sup>248</sup> Akabinde Kur'an'ın mahluk olduğuna dair deliller serdettiği ve adını verdiği iki kişinin daha mihneye tabi tutulmasını ayrıca mihne süreciyle ilgili gelişmeleri rapor etmesini emrettiği ikinci mektubunu yollar.<sup>249</sup> Bu sırada Bağdat valisi İshak b. İbrahim mihneyi tamamlar ve verilen cevapları halifeye yollar. Bunun üzerine halifeden üçüncü mektup gelir.<sup>250</sup> Mektupta mihneye tabi tutulandan karşıt görüşte olanların getirdikleri delillere cevap verir ve istidlallerinin yanlışlığını sert, küçük düşürücü ve

---

<sup>246</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 31.

<sup>247</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 40.

<sup>248</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967, VIII, 631 vd.

<sup>249</sup> Taberî, *Târîh*, VIII, 634 vd.

<sup>250</sup> Me'mun'un mihne ile ilgili olarak yolladığı mektuplar iki adet değil üç tanedir. İki mektup yollandığına dair bkz. Yücesoy, Hayrettin "Mihne", *DİA*, 2005, XXX, s. 27.



tehditkar bir dille cevaplar. Ayrıca Kur'an'ın mahluk olmadığına ısrar edip "şirkinden" dönmeyen zevatın zincire vurulup kendisine yollanmasını emreder.<sup>251</sup>

Üçüncü mektup ile artık halku'l-Kur'an konusu ölüm kalım meselesi haline dönüşmüştür. Bağdat valisi mihneye tabi tutulup direnç gösterenleri toplar ve halifenin kesin emrini ileterek emre itaat etmeyenlere verilecek cezayı söyler. Bunun üzerine orada bulunanlardan Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh haricindekiler görüşlerinden rücu edip Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettiklerini bildirirler. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh da emir gereği zincire vurulup halifeye ulaştırılmak üzere Tarsus'a yollanır.<sup>252</sup>

Mihne sürecinde dikte edilen görüşü kabul etmeyen sadece Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh değildir. İkisinin dışında öğrenebildiğimiz kadarıyla Şâfiî fakihi Buveytî, Nuaym b. Hammâd, Ahmed b. Nasr el-Huzâî de Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünden ölüncüye dek vazgeçmemişlerdir.<sup>253</sup> Fakat Ahmed b. Hanbel ile birlikte derdest edilip halifeye yollanan Muhammed b. Nuh (v. 218/833) yolda<sup>254</sup>, Nuaym b. Hammâd (v. 228/843) ile Buveytî<sup>255</sup> (v. 231/846) de daha sonraki süreçte hapiste<sup>256</sup> vefat eder. Ahmed b. Nasr el-Huzâî (v. 231/846) ise başarısız bir isyan girişiminde bulunur ve boynu vurulur.<sup>257</sup> Bu sebeple Ahmed b. Hanbel mihne karşısındaki direnişin simgesi haline gelir. Mihne sürecinin sona ermesi sonrasında Ahmed b. Hanbel'in gerek devlet ricali nezdinde gerekse ehl-i hadis ve halk nezdinde karizmasının artmasında da mihnenin simgesi haline gelmesinin oldukça büyük bir rolü bulunur.<sup>258</sup>

---

<sup>251</sup> Taberî, *Târîh*, VIII, 640 vd.

<sup>252</sup> Taberî, *Târîh*, VIII, 644 vd.

<sup>253</sup> İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman Takıyyüddin, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye*, (nşr. Muhiddin Ali Necib), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992, II, 682.

<sup>254</sup> Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 41.

<sup>255</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 165.

<sup>256</sup> Çelik, Ali, "Nuaym b. Hammâd", *DİA*, 2007, XXXIII, s. 219.

<sup>257</sup> Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, 1989, II, 110.

<sup>258</sup> Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel'in devlet ricali, ehl-i hadis ve halk nezdindeki durumuna ilişkin geniş bilgi için bkz. İğde, Muhyeddin, "Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014, s. 47-51.

Ahmed b. Hanbel'in, mezhebinin son şeklini aldığı dönemde İmam Şafî ile birlikteliğinin bulunmadığı gibi mezkur bilgilerden hareketle vefatından sonra Şâfiî'nin öğrencilerinden etkilendiğinden bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zira öncelikle İmam Şafî'nin vefatı sonrasında mezhebin öncü simalarını oluşturan Buveytî (v. 231/846), Müzenî (v. 264/878), Harmele (v. 243/858) gibi öğrencilerin hepsi Mısırda yaşamıştır. Ahmed b. Hanbel'in bu süreçte Mısır'a bir seyahatte bulunduğu ve zikri geçen fakihlerle ilmi bir münasebeti olduğu şeklinde bir bilgiye rastlanmaz. Bununla birlikte İmam Şafî'nin öğrencilerinin mihne hususunda muhalif kanadı temsil edip asla taviz vermeyen Ahmed b. Hanbel'i kendilerine karşı olumsuz kanaate sevk edecek davranışlarda bulduklarına dair bilgiler mevcuttur. Buna göre İmam Şafî'nin halkayı teslim ettiği öğrencisi Buveytî mihneye tabi tutulup hapiste vefat ederken diğer öğrencileri böyle bir durumla karşılaşmamıştır. Burada Buveytî dışındakilerin halku'l-Kur'ân meselesinde fikrî açıdan muhalif kanatta yer almalarına rağmen mihneye tabi tutulmayı gerektirecek yaklaşımlardan uzak durmayı benimsedikleri sonucu çıkabilir. Fakat Buveytî'nin dediğine bakılırsa İmam Şafî'nin oğlu, Müzenî ve Harmele'nin mihne karşısında sadece pasif kaldığından bahsetmek mümkün değildir. Zira Buveytî mihneye tabi tutulmasının ve ölümüne sebep olan gelişmelerin sorumlusu olarak Müzenî, Harmele ve Şâfiî'nin oğlunu sorumlu tutar.<sup>259</sup>

Halku'l-Kur'an meselesinin resmi ideoloji haline geldiği tarih olan 212/827 yılını milat kabul edersek bu meselenin Ahmed b. Hanbel'in fıkıh düşüncesinde oldukça önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira halku'l-Kur'an konusu 234/849 yılında bu konudaki tartışmaların yasaklanmasıyla<sup>260</sup>, kimilerine göre de Ahmed b. Ebî Duâd'ın 237/852 yılında azledilmesiyle<sup>261</sup> sona ermiştir. Bu açıdan bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in otuz yedi yıl sürecek hocalık yıllarının yaklaşık yirmi sekiz senesinde bu mesele her daim gündemdedir.

---

<sup>259</sup> Sübkî'nin Cafer et-Tirmizî'den aktardığına göre Şâfiî'nin oğlu, Müzenî ve Harmele Buveytî'yi mihnenin baş aktörü Mutezilî bilgin Ahmed b. Ebî Duâd'a şikayet etmişler ve mihneye tabi tutulmasını sağlamışlardır. Cafer et-Tirmizî'nin aktardığına göre Buveytî ölümünden sadece üç kişinin sorumlu olduğunu söyler. Bunu söylerken Müzenî ve Harmele'nin ismini açıkça zikretmiş fakat babasına hürmeten İmam Şafî'nin oğlunun adını zikretmemiştir. (برئ الناس (من دمي إلا ثلاثة حرمة والمزني وآخر Bkz. Sübkî, Taceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi , *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (nşr. Mahmud Muhammed Tannâhî, Abdülfettah Muhammed Hulv), Kahire: Hicr li't-tibâ'ati ve'n-neşr, 1993, II, 164.

<sup>260</sup> Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 27.

<sup>261</sup> Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 27.

Halku'l-Kur'an meselesinin fıkıhla ilgili olmayıp tamamen kelâmın alanına girdiği doğrudur. Fakat gerek Mutezilenin gerekse ehl-i sünnetin Halku'l-Kur'an konusunda vardığı sonuçlar, taraflar tekfir edilemeyeceğine göre, içtihat ürünüdür. Ne ki gelinen noktada bu içtihadî mesele Mutezilenin elinde siyasi otoritenin de desteğiyle insanların hesaba çekilmesi, hapse atılması ve boynunun vurulmasında araç olarak kullanılmıştır. Bütün bunları başından sonuna tüm boyutlarıyla yaşadığını göz önünde bulundurduğumuzda Ahmed b. Hanbel'in kıramadığı has talebeleri<sup>262</sup> dışındakiler tarafından fetvalarının yazılmasına izin vermemesi<sup>263</sup>, sahabe kavlini kıyasa öncelemesi<sup>264</sup>, bir konuda sahabeden farklı görüşler bulunması durumunda bunların dışına çıkmadan birini tercih etmesi<sup>265</sup> gibi yaklaşımları oldukça anlamlı hale gelir. Gerçi bu yaklaşımlarından hareketle, fıkha dair bir eser bırakmadığı da delil gösterilerek, onun fakih olmadığı da söylenebilir. Yalnız bizce onu nevi şahsına münhasır bir fakih kılan tam da bu tavrıdır. Zira o kanaatimizce içtihat eseri de olsa bir görüşün nelere mal olduğunu görmüş ve benzer durumlara kendi içtihatlarının vesile kılınmaması için fetvalarını yazdırmaktan şiddetle kaçınmıştır. Bu sebeple mümkün merteye sahabenin otoritesini kullanarak benzeri hadiselerin yaşanması halinde kendi adına sorumluluğunu minimize etmeye çalışmıştır. Bu meyanda o İmam Şafî'nin mezhebine son şeklini verdiği Mısır yıllarında eleştiriye konu ettiği İmam Mâlik'in amel-i ehl-i Medine anlayışını daha geniş ve farklı bir formatla sahabeye teşmil etmiş<sup>266</sup>, böylece bir anlamda kendine has usûl anlayışını ortaya koymuştur.

<sup>262</sup> Örneğin Abdülmelik b. Abdülhamid Mehrân el-Meymûnî Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşlerini yazarlar arasında bulunur. Ahmed b. Hanbel'den yaşça oldukça büyük olması ve yirmi küsur yıl onunla birlikte bulunması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in onun fikhî görüşlerini yazmasına karşı gelmekten haya ettiği söylenmiştir. Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hanbel*, s. 142.

<sup>263</sup> İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hanbelî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s., I, 39.

<sup>264</sup> Ebu Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Hanbelî el-Bağdâdî, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, (nşr. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârakî), y.y, 1990, II, 579; İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî ez-Zaferî, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999, II, 38; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebubekir b. Eyyûb, *I'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Âl Selman), Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002, II, 59.

<sup>265</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 55.

<sup>266</sup> Ahmed b. Hanbel ihtilaf etmeleri halinde dahi sahabenin sözünden çıkılmayacağını söylemiştir. *في الصحابة إذا اختلفوا لم يُخْرَج من أقوالهم، رأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقوالهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقوال الصحابة إذا اختلفوا.* Bkz. Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1059; Âlu Teymiye, *el-Müsevede*, I, 315.

Geride zikri geçen tüm bilgiler birlikte ve yansız bir şekilde değerlendirildiğinde hadisteki tartışılmaz yetkinliğinin yanında Ahmed b. Hanbel'in özgün bir fakih olarak addedilmesi için gerekli şartları haiz olduğu görülür. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ve özellikle de son bölümde İbâha prensibi ve diğer delillerin karşılaştırılması esnasında öncelikli olarak prensibin ekol içindeki yeri netleşecek ve Hanbelîlerin bu prensibi kullanırken diğer ekollerden ayrıldıkları yönler açığa çıkacaktır. Bu özelliğinin yanında tüm taraflarca kabul edilen bir prensibin kullanımındaki farklılıklar ilgili mezhebin karakteristiği ve özgünlüğü ile de ilgili olduğundan son bölüm ayrıca Hanbelîliğin özgünlüğüne dair burada zikrettiğimiz hususlara da katkı sağlayacaktır.

## **2.2. İbâha Prensibinin Vasfı ve Hanbelî Usûlündeki Yeri**

İbaha-i asliyye prensibinin Hanbelî usûl düşüncesindeki yerine ilişkin sağlıklı bir teori ortaya koyabilmek için öncelikle ibâha kavramının bu usûllerdeki durumunu ele almamız gerekir. Dolayısıyla ilk bölümde Hanbelî dışındaki usûllerde temas ettiğimiz "ibâhanın bir hüküm mü yoksa hükümsüzlük halinin adı mı olduğu meselesini" bu defa Hanbelî usûlleri özelinde ele alacağız. Doğrudan hüküm veya hükümsüzlük konusuyla ilgili olması sebebiyle ibâha kavramının mezkur usûllerde tanım ve ele alınış şekillerine değinirken bu kavramın aklî ve şer'î vasıflarıyla birlikte hangi durumlarda kullanılabilceği ve bu kullanımların ne ifade ettiği hususu üzerinde de bir miktar duracağız. Nitekim ibâhanın aklîliği onun aslî addedilmesiyle doğrudan irtibatlıdır. Haliyle çalışmanın mihrini teşkil eden "ibâha-i asliyye" terkinin anlaşılması bu meseleye bağlı hale gelmektedir. Çalışmanın odak noktasını teşkil eden ibâha-i asliyye, ibâha-i asliyyenin deliller hiyerarşisindeki yeri ve diğer delillerle birlikte kullanımı tabiatıyla ilk olarak başka hususların ele alınmasını gerektirecektir.

Gerek ilk bölüm ile irtibatı ve gerekse sonraki bölümler açısından önemi sebebiyle çalışmanın bundan sonraki aşamasında ilk olarak Hanbelî usûllere bağlı kalmak kaydıyla ibâha ve hüküm meselesi akabinde de Hanbelî usûlcülerin bildirim öncesi dönem hakkındaki yaklaşımlarına değineceğiz. Zira ibâhanın aslî/aklî veya şer'î vasıflarından hangisini ve neden alacağına ilişkin soruların cevabı büyük oranda bu başlıklar altında ele alınacak meselelerle irtibatlıdır. Sonrasında ise bu başlıklar altında serdedeceğimiz bilgileri de kullanarak ibâhanın aslîlik-şerîlik vasıflarına dair meselelere temas edeceğiz. Son bölümde ise vasfını belirlediğimiz ibâha prensibinin deliller

hierarchyindeki yeri, edille-i şer'iyye tasnifi ve bununlarla ilgili meseleleri ele alacağız. Burada hemen belirtmemiz gerekir ki ibâha-i asliyye prensibi kavaid literatüründe bir takım kaidelerle<sup>267</sup> ifade edilmekle birlikte fıkıh usûlünde bu isimde müstakil bir konu başlığına rastlanmaz. Yalnız son bölümde de görüleceği üzere konu fıkıh usûlünde müstakil olarak incelenmemekle birlikte şer'î deliller içerisinde yer alan istishabın kısımları arasında yer alır. Bu sebeple prensibin fıkıh usûlünde ele alındığı bir üst başlık olan istishab konusuna da yeri geldiğinde kifayet miktarı temas edeceğiz.

İstishab başlığı altında yer alan ibâha prensibinin kıyas, şer'u men kablena, seddi zerâi' istihsan, maslahat gibi diğer usûlî enstrümanlarla birlikte kullanımı meselesi de prensibin edille içindeki yeri gibi bu bölümde ele alınmayacaktır. Zira bu bölümde prensibin daha çok teorik kısmı üzerinde duracağız. Diğer delillerle birlikte kullanımı prensibin daha çok amelî yönünü oluşturacağından ayrıca ele alınmayı hak etmektedir. Kaldı ki kanaatimizce herhangi bir şer'î delilin nazarî yönü gibi amelî yönü de oldukça önemli olduğundan o nispette ele alınmayı gerektirir.

### 2.2.1. Hanbelî Usûlleri Çerçevesinde İbâha Kavramı ve Hüküm Meselesi

Görebildiğimiz kadarıyla en eski Hanbelî usûl müellifi olan Ukberî (v. 428/1037)<sup>268</sup> eserinin girişinde vacib, mubâh, mahzûr, mendub, sünnet, sahih ve fasit olmak üzere yedi çeşit fikhî hükümden bahseder. Ona göre mubâh kişinin işleyip işlememe konusunda izinli/mezûn olduğu fiiller olup işlemesi halinde bu fiillerin karşılığında kişiye sevap ya da ceza terettüp etmez. Burada "izinli/mezûn" kaydıyla herhangi bir otoriteden izin alması mümkün olmayacağından Allah'a ait fiillerle mükellef

---

<sup>267</sup> Eşyâdan aslolanın mubâhlık olduğuna dair kaide için bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan* (nşr. Zekeriyya Umeyrât), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999, s. 56; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir Celaleddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1990, s. 60; Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdur b. Abdullah et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1985, I, 176; İbnü'l-Lahhâm, Alaaddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î ed-Dimeşkî, *el-Kavâidü ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yetbeuhâ mine'l-ahkâmi'l-feriyye* (nşr. Abdülkerim el-Fudaylî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s. 148.

<sup>268</sup> Orta dönem Hanbelî fakihlerinden Şâfî mezhebine geçme şartıyla Nizamiye medreselerinde ders teklif edilen fakat bu şartlı teklifi reddeden Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (v. 616) ile karıştırılmamalıdır. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî ile ilgili bkz. Bakırcı, Selami, "Ukberî", *DİA*, 2012, XLII, 66-67.

olmadıkları için teklif kapsamında değerlendirilemeyen hayvan, deli, çocuk ve uyku esnasındaki kişilerden sadır olan fiiller dışarıda bırakılmıştır.<sup>269</sup>

Küçük hacmi ve ihtiva ettiği usûl konularının son derece mahdud olması sebebiyle mezhebin kurucu metni olmayı hak etmese de Hanbelî usûlleri arasında günümüze ulaşan ilk eser Ukberî'ye aittir.<sup>270</sup> Ancak gerek sistematik ve gerekse tüm usûl konularını ihtiva etmesi sebebiyle Hanbelî usûllerinin kurucu metni olmayı hak eden eser Ebu Ya'lâ'nın (v. 458/1066) *el-Uddesi*'dir.<sup>271</sup> Konuyu *el-Udde* çerçevesinde incelediğimizde Ebu Ya'lâ'nın selefine nispetle mubâh ile ilgili daha geniş malumatın yanında konuya ilişkin tartışmalara da yer verdiğini görürüz. Bununla birlikte tarifi ve kapsamı açısından bakıldığında Ebu Ya'lâ'nın mubâhın şer'î bir hüküm olduğunu ifade eden selefi Ukberî ile aynı yaklaşımı sergilediği görülür.<sup>272</sup>

Ebu Ya'lâ'nın öğrencilerinden Kelvezânî (v. 510/1116) ibâhanın izin anlamına geldiğini<sup>273</sup> ve şer'î bir hüküm olduğunu söyler.<sup>274</sup> Böylece Ebu Ya'lâ ve Ukberî gibi o da ibâhayı sadece mükelleflere has bir durum olarak görür. Kelvezânî'nin ders arkadaşı İbn Akîl (v. 513/1119) ibâhanın anlam ve muhtevasına dair ders arkadaşı ve selefleriyle aynı görüşü benimsemekle birlikte ibâhayı en iyi ifade eden tabirin "ıtlâku's-şer'" olduğunu söyler.<sup>275</sup> Çünkü ona göre bu tabir hem sadece mükellefleri içermekte hem de fiilin işlenmesi halinde sevap veya ceza terettüp etmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>276</sup> Ayrıca o "ıtlâk" kavramını şer'e izafe ederek ibâhanın şer'î bir hüküm olduğunu da ifade etmiş olur.

---

<sup>269</sup> Ukberî, Ebu Ali el-Hasen b. Şihâb b. el-Hasen b. Ali b. Şihâb el-Hanbelî, *Risâletün fi usûli'l-fikh*, (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Mekke: el-Mektebetü'l-Melekiyye, 1992, s. 35 vd.

<sup>270</sup> Günümüze ulaşan en eski Hanbelî usûl eserinin Ebu Ya'lâ'nın *el-Udde*'si olduğu söylenir. Bkz. Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 542; Kallek, Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, 1994, X, 255. Fakat bir risâle çapında olması sebebiyle muhteva ve hacim açısından bakıldığında kurucu bir metin olmayı hak etmese de günümüze ulaşan ilk Hanbelî usûl eseri Ukberî'nin *Risâletün fi usûli'l-fikh* adlı risalesidir.

<sup>271</sup> İltaş, Davut, "el-Udde", *DİA*, 2012, XLII, 41.

<sup>272</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 167.

<sup>273</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, I, 67.

<sup>274</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, I, 4.

<sup>275</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, I, 28.

<sup>276</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, I, 28.

Usûl eserini Gazâlî'nin el-*Müstesfâ*'sını esas alarak telif eden Hanbelî fakihî İbn Kudâme'de de (v. 620/1233) mubâhın tanım ve kapsamında değişiklik yoktur. Bununla birlikte o şer'den olduğu (وهو من الشرع) kaydını koyarak mubâhın vâcib, haram ve mendub gibi şer'î hükümlerden olduğunu ayrıca vurgular.<sup>277</sup> Hanbelî usûlcülerden maslahat konusundaki görüşleriyle maruf Tûfî'de (v. 716/1316) de ibâhanın şer'î bir hüküm olduğu konusunda farklı bir yaklaşıma rastlanmaz. Nitekim Tûfî, mubâhı "şer'î hitabın yapılıp yapılmamasını eşit gördüğü ve medih ya da zemme konu etmediği" fiiller olarak tanımlar.<sup>278</sup>

Özelde Hanbelîlik genelde ise bütün bir İslam tarihine gerek ilmi kişiliği gerekse etkisi bakımından damga vuran şahsiyetlerden biri olan İbn Teymiyye (v. 728/1328) ibâhanın tanımı konusunda genel olarak seleflerinden çok farklı bir yaklaşım sergilemez. Ona göre ibâha şer'î ve teklîfî bir hükümdür. Yalnız teklîfî hüküm kapsamında değerlendirilmesinin sebebi denildiği üzere mubâh olduğuna inanmanın vücûbiyeti değil, ibâhanın fiili yapıp yapmama selahiyetine sahip olan muhataplara yani mükelleflere ilişkin bir durum olmasıdır.<sup>279</sup> Fakat asıl dikkat çekici nokta İbn Teymiyye'nin birazdan<sup>280</sup> etraflıca ele alıp izini süreceğimiz konu olan ibâhanın aklî veya şer'î olarak nitelenmesi hususundaki tavrıdır. Ona göre ibâha fiil serbestisi (الإذن بالفعل) ve ceza terettüp et[tiril]memesi (عدم العقوبة) olmak üzere iki şekilde tefsir edilebilir. İlkinin şer'î hüküm olduğu hususunda aklın hüküm verebileceğini kabul edenler dışında ihtilaf yoktur. Fakat ibâha fiile ceza terettüp etmemesi hali olarak açıklandığında şer'î olarak nitelenebileceği gibi aklî vasfıyla da tavsif edilebilir.<sup>281</sup> Hal böyle olunca Hanbelî geleneğinde aslî/aklî vasfını haiz bir ibaha prensibinin "ibâha-i asliyyenin" bulunup bulunmadığı varsa da bunun mezhep içerisinde genel kabul görüp görmediği şeklindeki soruların cevapları da önemli hale gelecektir.

<sup>277</sup> İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâ'îl el-Makdîsî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2002, I, 128.

<sup>278</sup> Tûfî, Ebu'r-Rabî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdülkerîm b. Saîd es-Sarsari el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, I, 386.

<sup>279</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 36.

<sup>280</sup> Konuya "İbâhanın Aklîlik/Aslîlik veya Şer'îliği Meselesi" başlığı altında temas edilecektir.

<sup>281</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 37.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) ibâha ile ilgili doğrudan bir tanım yapmaz. Fakat eserinin çeşitli yerlerinde hüküm ve mükelleflerin fiillerine ilişkin yaptığı açıklamalara bakıldığında mubâh konusundaki görüşlerine ulaşabiliriz. Ona göre mükelleflerden sadır olan fiillerin tamamı emir, yasak ve serbestinin konusudur. Sırasıyla vâcib, haram ve mubâha denk düşen bu kategori dinin tamamını ifade etmekte olup bunların dışında dördüncü bir kısım mevcut değildir. Öyle ki ona göre mekruh ve müstehap da serbesti kısmını ifade eden mubâh kapsamındadır.<sup>282</sup>

İbn Müflih (v. 763/1362) ise muhteva olarak mubâhı seleflerinden farklı görmemekle birlikte şer'î hüküm tanımı yaparken ibâha yerine (إحلال) kavramını kullanmış,<sup>283</sup> eserin sonraki bölümlerinde ise bunun yerine mubâh ve ibâha kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>284</sup> İbahanın şer'î bir hüküm olduğunu belirtmekle birlikte aklî olup olmaması meselesinde İbn Teymiyye ile aynı görüşe sahiptir.<sup>285</sup> Ayrıca hocası<sup>286</sup> gibi o da ibâhanın teklif anlamını ihtiva etmediğini söyler. Bu sebeple İbn Müflih, "mubâh olmasına inanmanın vücûbiyeti cihetiyle teklîfî hüküm kapsamında değerlendirilir" şeklinde itikadi açıdan getirilen izahı ikna edici bulmaz. İbaha teklif kapsamında görülecekse de buna esas teşkil eden hususun itikat değil, mubâh hükmüne muhatap olanların diğer fiil sahiplerinden farklı olarak mükellef olma zorunlulukları olduğunu aktarır.<sup>287</sup> Çünkü bilindiği üzere mükellef olmayanlara ait fiiller için mubâh kavramı kullanılamaz.

Dokuzuncu asır Hanbelî usûlcülerinden İbnü'l-Lahhâm (v. 803/1401) ibâhanın şer'î hüküm kapsamında olduğunu vurgulayarak teklif içerip içermemesi konusunda ihtilaf bulunduğunu söyler. İbaha ile ilgili müstakil bir tanım yapmasa da şer'î hükme ilişkin

---

<sup>282</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, I, 186.

<sup>283</sup> İbn Müflih, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferric el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, (nşr. Fahd b. Muhammed es-Sedehân), Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1999, I, 180.

<sup>284</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 241;242.

<sup>285</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 242.

<sup>286</sup> İbn Müflih İbn Teymiyye'ye öğrencilik etmiş ayrıca İbn Teymiyye tarafından da methedilmiştir. İbn Kayyım tarafından söylenen "gök kubbe altında Ahmed b. Hanbel'in mezhebini İbn Müflih'ten daha iyi bilen yoktur" ifadesine bakılırsa mezhepte önemli bir yere sahiptir. Bkz. Koca, Ferhat, "İbn Müflih", *DİA*, 1999, XX, 217.

<sup>287</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 242.



tanımından ibâha konusundaki görüşüne ulaşılabilir. Nitekim ona göre şer'î hüküm iktizâ, vaz' ve tahyîr şeklinde üç kısma ayrılmakta, tahyîr ibâhaya karşılık gelmektedir.<sup>288</sup>

Mezhep içindeki otoritesi ve katkıları sebebiyle şeyhülislam ve şeyhülmezhep lakaplarıyla anılan<sup>289</sup> Merdâvî (v. 885/1480) ibâhayı "şer'an övgü ve yergiye konu edilmeyen fiiller" olarak tanımlar. Ayrıca şer'î hitapla bağlantısının kurulması halinde şer'î vasfını alabileceği gibi ona göre ibâha aklî vasfına da sahip olabilir. Zira bildirim sonrası dönemde şer'î vasfını alması için bir konu hakkında serbesti olduğuna dair bir hitabın bulunması yeterli olabileceği gibi ilgili konuda şer'î hitabın olmaması da (takrîr) yine bu vasfı alması için yeterlidir. Aksi takdirde bildirim sonrası dönemde hitaptan bağımsız bir ibahadan bahsetmek gerekir ki bu da ancak aklın hüküm vermesini kabul etmekle mümkündür. Fakat bildirim öncesi dönem kastediliyorsa bu durumda ibâhanın aklî vasfını almasında bir beis yoktur. Merdâvî ayrıca ibâhanın teklif içermediğini vurgular ve konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin görüşünü aktarır.<sup>290</sup>

Vefatıyla birlikte Mısır'da Hanbelîliğin söndüğü ve İslam dünyasının Hanbelîliğin son büyük simasını kaybettiği söylenen<sup>291</sup> Müteahhirîn Hanbelî usûlcülerinden İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564) gerek şer'î hüküm gerekse mubâh konusunda yaptığı tanımların fertleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. O mubâhı "Şâri' tarafından yapılmasına izin verilmiş, medih ve zemmin konusu olmayan fiiller" şeklinde tarif eder. Medih ve zemme konu edilmemesi yönüyle mubâh; vâcib, haram, mekruh ve menduptan ayrılır.<sup>292</sup> İbnü'n-Neccâr da daha önce İbn Teymiyye'de olduğu gibi ibâhanın nefyü'l-harac anlamından hareket edilmesi halinde aklî olarak nitelenebileceğini söyler. Çünkü

---

<sup>288</sup> İbnü'l-Lahhâm, Alaaddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î ed-Dımeşkî, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Muzhibekâ), Mekke: Câmîatü'l-Melik Abdülaziz, trz., s. 58.

<sup>289</sup> Koca, Ferhat, "Merdâvî, Ali b. Süleyman", *DİA*, 1997, XXIX, 177.

<sup>290</sup> Merdâvî, Alâeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman, *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu ilmi'l-usûl*, (nşr. Abdullah Hâşim, Hişam el-Arabî), Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013, s. 119.

<sup>291</sup> Koca, Ferhat, "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî", *DİA*, 2000, XXI, 171.

<sup>292</sup> İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, (nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammâd), Riyad: Mektebetü Abîkân, 1997, I, 422.

şer'îlik Şâri'in hitabıyla ilintilidir. Nefyü'l-harac durumu ise şer'î bildirim öncesinde de mevcuttur.<sup>293</sup>

Hanbelî usûl eserlerinde ibahanın bildirim sonrası dönem için kullanımlarına bakıldığında şer'î bir hüküm olduğunda ittifak edildiği görülür. Bildirim öncesi dönem ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu konuyu ehemmiyeti ve geniş çerçevesi nedeniyle birazdan açacağımız "Hanbelî usûlcülerin şer'î bildirim öncesine dair yaklaşımları" başlığı altında ele alacağız. Fakat ona geçmeden önce ibaha, vâcib, haram gibi kısımlara ayrılan şer'î hükümün Hanbelî usûl eserlerinde nasıl tanımlandığına kronolojik olarak değineceğiz. Böylece Mutezilî eğilime sahip olmayan hemen tüm Hanbelî usûlcüler tarafından şer'î hüküm addedilen ibahanın Hanbelî usûl geleneğinde neye tekabül ettiğini ortaya koyacak ve kavramsal çerçevesi konusundaki hata payını en aza indirmeye çalışacağız.

Hüküm tanımının ilk defa Gazâlî (v. 505/1111) tarafından yapıldığına daha önce değinmiş ve bu tanımla neyin amaçlandığı üzerinde geniş bir şekilde durmuştuk. Hanbelî usûl literatürünü incelediğimizde Ukberî (v. 428/1037), Ebu Ya'lâ (v. 458/1066), Ebu'l-Hattâb Kelvezânî (v. 510/1116) ve İbn Akîl'in (v. 513/1119) eserlerinde hükümün kısımlarından bahsedilmekle birlikte şer'î hükme dair herhangi bir tanımlama yapılmadığını görürüz. Bu durum daha önce değindiğimiz üzere hüküm tanımının ilk defa Gazâlî tarafından yapılmasıyla doğrudan irtibatlıdır. Yalnız burada İbn Akîl ve Kelvezânî'nin kaynaklarda Gazâlî'nin Nizâmiye medresesinde verdiği derslere<sup>294</sup> katılan öğrenciler arasında zikredilmesi<sup>295</sup> ve ondan daha sonra vefat etmeleri gerekçe gösterilerek hüküm tanımı konusunda "Gazâlî öncesi ve Gazâlî sonrası" ifadelerini hatalı bir şekilde kullandığımız düşünülebilir. Fakat doğum, ölüm ve Gazâlî'nin hükmü tanımladığı *Müstesfâ*'nın yazım tarihleri dikkate alındığında her iki müellife ait eserin Gazâlî öncesine ait olduğu görülür. Her iki eserin Gazâlî öncesi dönem eserleri arasında kabul edilmesi gerektiğini yeri gelmişken izah etmemiz gerekir. Bu birazdan İbn Teymiyye ve sonrasındaki Hanbelî usûl eserlerinde Ahmed b. Hanbel'e

---

<sup>293</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 428.

<sup>294</sup> Çağrıncı, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, 1996, XIII, 491.

<sup>295</sup> İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992, XVII, 125; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 214.

nisbet edilen hüküm tanımına ilişkin yapacağımız açıklamayı desteklemesi bakımından da oldukça önem arz eder. Zira Gazâlî öncesi Hanbelî usullerde Ahmed b. Hanbel'e ait bir hüküm tanımı bir tarafa hükme dair herhangi bir tanımlama çabası da mevcut değildir.

Gazâlî 484 yılında Nizâmiye medreselerinde ders vermeye başladığında 34, İbn Akîl 53 Kelvezânî ise 52 yaşındadır.<sup>296</sup> İlmî serüvenlerine bakıldığında her iki müellifin erken yaşlardan itibaren Hanbelîlik içerisinde oldukça önemli bir yere sahip oldukları görülür. Dahası bu derslere iştirak ettikleri dönemde de Hanbelî mezhebinin önde gelen simalarından oldukları ifade edilir.<sup>297</sup> Bu sebeple gerek İbn Akîl gerekse Kelvezânî 484/1091 yılında Nizâmiye medresesinde Gazâlî tarafından verilen derslerden daha çok kelâmla ilgili olanlarına katılmış olmalıdır. Zira Gazâlî o yıllarda Bâtînî akidesine karşı yoğun bir mesai içindedir. Öte yandan İbn Akîl ve Kelvezânî'nin müntesibi oldukları fikhî mezhebin temsilcisi konumunda olduğu ve vefat edene kadar da bu özelliklerini sürdürdükleri bilinmekte olup bu hususta kaynaklarda aksi bir bilgi bulunmaz. Ayrıca *Müstesfâ* 503/1109 yılında<sup>298</sup> yani her iki müellif yetmişli yaşlarda iken kaleme alınmıştır. Bütün bu bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Gazâlî'nin öğrencileri arasında sayılmaları ve ondan sonra vefat etmelerine rağmen İbn Akîl ve Kelvezânî tarafından yazılan usul eserlerinin Gazâlî öncesi döneme ait olduğunda herhangi bir şüphe bulunmaz. Haliyle bu eserlerde Gazâlî'nin hüküm tanımının benimsenmesi veya bu tanıma atıf yapılmasından bahsedilemez.

Gazâlî sonrası Hanbelî usûller arasında ilk sırayı İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzir* adlı eseri alır. Eserde müellif şer'î hükme ilişkin bir tanım ortaya koymamıştır. Bununla birlikte müellifin hüküm tanımı konusunda Gazâlî'den farklı bir çizgide olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü incelendiğinde eserin *Müstesfâ*'nın ihtisarı olduğu

---

<sup>296</sup> Gazzâlî'nin hicrî 450 tarihine doğduğuna dair bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *Tabakâtü's-şâfiyyîn*, (nşr. Ahmed Ömer Haşim), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993, I, 533, İbn Akîl'in ve Kelvezânî'nin 432 yılında doğduğuna dair bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 258; 259.

<sup>297</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 125; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 214.

<sup>298</sup> İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmd b. Muhammed b. İbrahim b. Ebubekir el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdır, 1971, IV, 218.

anlaşılır.<sup>299</sup> Ayrıca karşılaştırıldığında görülecektir ki müellif *Müstesfâ*'yı ihtisar dışında Gazâlî'nin usûl düşüncesine aykırı düşecek izahatlarda da bulunmamıştır.

*Ravzatü'n-nâzır*'ı önce ihtisar edip sonra şerh eden Tûfî ise Gazâlî'nin hüküm tanımını doğrudan ona atfetmeden verir.<sup>300</sup> Unsurları üzerinde durduktan sonra tanımın bu şekliyle yetersiz olduğunu söyleyip evveline muktezâ kaydının konulmasını gerekli görür. Zira hitabın sigası değil bu siganın medlûlü olan ve fiillere taalluk eden vücûb, hürmet gibi vasıflara hüküm denilebilir. Örneğin (أقيموا الصلاة) ibâresinin kendisine değil, bu ibareden çıkan namazın vücûbuna hüküm denileceği herkesçe kesin olarak bilinir. Fiilerin hâdis, hükmün Allah'ın kelamı ile irtibatı sebebiyle kadîm olması gerekçe gösterilerek getirilecek bir itiraz geçerli değildir. Çünkü bu vasıflar renk ve tat gibi eşya/mevsuf ile kaim olan vasıflara değil, "kıyametin kopuşu malumdur" cümlesinde olduğu gibi mevsufla kaim olmayan sıfatlara (malum) benzer. Gelebilecek bir diğer itiraz da hükmün vâcib değil, îcâb olduğu şeklindedir. Fakat vâcib de îcâb da ayetin sigası değil medlûlü ve muktezâsı olduğundan mahiyet açısından nassın metninden farklıdır. Nitekim îcâb bir şeyi vâcib kılmaktır. Bu yönüyle îcâb fiilî bir sıfat, bunu ifade eden nass ise kelam yani zâtî bir sıfat olup hakikatleri itibarıyla farklı şeylerdir.<sup>301</sup>

İbn Teymiyye'nin hükmü tanımlama konusunda çekimser davrandığını söyleyebiliriz. Çünkü o, ilk defa el-Müsevvede'de gördüğümüz Ahmed b. Hanbel'e ait olduğu söylenen hüküm tanımı<sup>302</sup> da dahil, herhangi bir tanımı savunmaz. Sadece usûl literatürüne bakıldığında Şâri'in sözlerine, hitabına, bir takım fiillerle mükellef tutmasına, fiillerde şer' ile sabit olan vasıflara veya fiillerin şer' tarafından gerçekleştirilmesine izin verilen şekillerine hüküm denildiğini aktarmakla yetinir. Ardından hüküm konusunda ortaya konan tanımlardaki farklılığın arka planında tanım sahiplerinin kelâmî anlayışlarının yattığına dikkat çeker. Çünkü ona göre hüküm tanımlarındaki farklılıklar en nihayetinde hüsün-kubuh ve kulun kesbi konusundaki farklılıklarla irtibatlıdır.<sup>303</sup> Bütün

<sup>299</sup> Koca, Ferhat, "Ravzatü'n-Nâzır", *DİA*, 2007, XXXIV, 476.

<sup>300</sup> Gazâlî'nin tanımı eserde manaya tesir etmeyecek lafzi tasarruflarla "قیل" sîgasıyla verilmiştir. Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 250

<sup>301</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 255 vd.

<sup>302</sup> "الحكم الشرعي خطاب الشرع وقوله" bkz. Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 577-578.

<sup>303</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 577-578.

bunlardan hareketle İbn Teymiyye'nin hükmü tanımlamamasının bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce o, hükümle ilgili yapılacak herhangi bir tanımın muhakkak mevcut kelâmî sistemlerden özellikle de kuruluş döneminden itibaren kavgalı oldukları<sup>304</sup> Eş'arîliğin kabullerini destekleyeceğini fark etmiştir. Bu sebeple bir hüküm tanımlaması yapmaktansa mevcut hüküm tanımlarının hareket noktalarını vermekle yetinmiştir.

İlk defa İbn Teymiyye'de rastladığımız Ahmed b. Hanbel'e ait hüküm tanımının birazdan ele alacağımız üzere sonraki Hanbelî usulcüler tarafından da dillendirildiğini görürüz. Yalnız burada hemen belirtmeliyiz ki bu tanımın ilk defa<sup>305</sup> sekizinci asır alimlerinden İbn Teymiyye tarafından kaynak verilmeden zikredilmekle birlikte üzerinde hiç durulmadan geçilmesi Gazâlî öncesinde hükmün Ahmed b. Hanbel ya da bir başkası tarafından tanımlanmamış olduğu şeklindeki bilgiyi teyit eder. Kaldı ki birazdan da görüleceği üzere Ahmed b. Hanbel'e ait hüküm tanımını esas alan ve tanım üzerinde duran usûlcüler tarafından Gazâlî'ye ait tanımın Gazâlî'ye nisbet edilmeden zikredilmesi de oldukça manidardır. Bütün bunlardan hareketle bu tanımın Ahmed b. Hanbel'in kelâmî anlayışı göz önünde bulundurularak sonradan kurgulandığını ve ona atfedildiğini söyleyebiliriz.<sup>306</sup>

Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen hüküm tanımı İbn Teymiyye'den sonra İbn Müflih'te de görülür. Gazâlî'ye ait tanım ise ona isnad edilmeksizin zikredilir. İbn Müflih "Ahmed b. Hanbel'in tanımını/وقوله/خطاب الشرع" verdikten sonra hükmün îcâb, tahrîm ve ihlâl gibi hitâbın medlûlü olduğunu söyler. Ayrıca onun da Hüküm koyanın (Hâkim) sıfatı olduğunu vurgulaması<sup>307</sup> hüküm konusundaki yaklaşımının belirlenmesi açısından oldukça önemlidir.

---

<sup>304</sup> İğde, "Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci", s. 159-163.

<sup>305</sup> İbn Teymiyye öncesi Hanbelî eserlerde yaptığımız araştırmalara rağmen bu tanıma veya Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen herhangi bir hüküm tanımına rastlayamadık.

<sup>306</sup> Tanımın sonradan kurgulanmış olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti söz konusu değildir. Bununla birlikte İbn Teymiyye ve sonrasındaki usul eserlerinde Ahmed b. Hanbel'e nispet edilerek üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu sebeple ilgili müelliflerin yaklaşımlarını aktarırken "Ahmed b. Hanbel'e ait tanım" şeklinde çift tırnak içerisinde vereceğiz.

<sup>307</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 180.

"Ahmed b. Hanbel'e ait tanıma" değinen bir diğeri usûlcü de Merdâvî'dir. Usûle dair kaleme aldığı her iki eserinde de bu tanıma görmek mümkündür.<sup>308</sup> Gazâlî'nin tanımını aktarırken Gazâlî'ye isnad etmeme tavrı İbn Müflih'te olduğu gibi Merdâvî'de de görülür.<sup>309</sup> Dahası o *kîle* sigasıyla verdiği Gazâlî'ye ait tanımın Ahmed b. Hanbel'in tanımına yakın ve fakat Ahmed b. Hanbel'in tanımından daha sarîh olduğunu söyler.<sup>310</sup> İcâb, tahrîm gibi hükümün Allah'ın sıfatı olduğu vurgusu Merdâvî'de de bulunur.<sup>311</sup> Ayrıca o hüküm bahsine hüsün-kubuh meselesi ile başlar. Bu meyanda aklın hüküm koyma yetkisi olmadığını, hüküm koyma yetkisinin tamamen Allah'a ait olduğunu söyleyerek Mutezilenin hüsün-kubuh meselesindeki tavrını baştan reddeder. Bunu desteklemek üzere -ilk bölümde Gazâlî'de gördüğümüz- bildirim bulunmaması halinde kişinin nimet verene şükrünün gerekli olmadığını söyler.<sup>312</sup>

Onuncu asır Hanbelî usûlcülerden İbnü'n-Neccâr hüküm bahsine hüsün-kubuh meselesi ile başlar.<sup>313</sup> Zira hükümden bahsedebilmek için hüküm koyucuyu tayin etmek gerekir. Haliyle aklın hüküm meselesindeki yeri tartışmasını ihtiva eden hüsün-kubuh oldukça önemlidir. Bu meyanda o Ebu'l-Hasen et-Temîmî, İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim ve Kelvezânî gibi Hanbelî usûlcülerin aklın hüküm vermede rolü olduğunu kabul ettiklerini söyler.<sup>314</sup> Hüküm tanımı konusuna gelince "Ahmed b. Hanbel'e ait tanıma" verdikten sonra Gazâlî'nin tanımını ona isnad etmeksizin aktarır ve daha sarîh olduğunu ifade eder.<sup>315</sup> Ayrıca hüküm Allah'ın sıfatıdır. Fakat kimi zaman Allah'ın sıfatı olma yönü esas alınarak icâb, tahrîm kimi zaman da mükellefin fiiline taalluk ettikten sonraki hali esas alınarak vücûb ve harâm şeklinde isimlendirilir.<sup>316</sup>

---

<sup>308</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr* II, 790; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 103.

<sup>309</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr* II, 793; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 103.

<sup>310</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr* II, 793.

<sup>311</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr* II, 790.

<sup>312</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 97 vd.

<sup>313</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 300.

<sup>314</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 302.

<sup>315</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 333-334.

<sup>316</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 333.

Hanbelî usûl eserlerinde yaptığımız incelemeden yola çıkarak bildirim sonrası için kullanmaları durumunda ibâha/mubâh kavramı ile şer'î bir hükmü kastettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kaldı ki şer'î hüküm tanımlarına göz gezdirdiğimizde bu tanımların ilk bakışta ibâha/mubâhı da içerdiği ortadadır. Zira mubâhı da şer'î hüküm kapsamına alacak şekilde Gazâlî tarafından ortaya konan tanım, her ne kadar sahibine nispet edilmesede Hanbelflerce benimsenmiştir. Zira geride de gördüğümüz üzere Gazâlî'nin tanımı ile Ahmed b. Hanbel'in tanımı arasında ilkinin daha açık olması dışında bir fark olmadığı ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel adına bir hüküm tanımı kurgulanmasının ardında yatan sebepleri bir tarafa bırakırsak kurgulanan hüküm tanımının Gazâlî'nin tanımına aykırı düşecek herhangi bir unsur içermemesi kanaatimizce mezhep içinde kabul edenler nezdinde Gazâlî'ye ait tanımın Hanbelîliğe naklinde bir doku uyuşmazlığının olmadığı şeklinde algılanmıştır. Yalnız bu algının Hanbelî bilginlerin tümü nezdinde mevcut bulunduğunu tespit edebilmek için Gazâlî'nin hüküm tanımının arka planında yatan kelâmî anlayışın bütün bu müelliflerce benimsendiğinin ortaya konması gerekir. Bu da doğrudan İbn Teymiyye'nin de dikkat çektiği üzere hüsün-kubuh konusuyla irtibatlıdır. Dolayısıyla Hanbelî bilginlerin aklın hüküm vermedeki rolünü<sup>317</sup> konu edinen hüsün-kubuh meselesindeki yaklaşımlarının incelenmesi gerekir. Usûlcülerin mezkur konudaki görüşleri ise bildirim öncesi eşya ve fiillerin durumuna ilişkin tartışmalar çerçevesinde ele alınır. Bir sonraki başlık altında değineceğimiz Aklîlik/aslîlik ve şer'îlikle de sıkı ilişkisi nedeniyle şimdi konunun bu yönünü ele alacağız.

### **2.2.2. Hanbelî Usûlcülerin Şer'î Bildirim Öncesine Dair Yaklaşımları**

Şer'î bildirim öncesinde eşya ve fiillerin durumları konusunda mezhep içinde herhangi bir birliktelikten bahsedilemez. Bununla birlikte mevcut farklılıklar doğrudan hüküm tanımını şekillendirdiğinden -daha itinalı bir ifade ile iç tutarlılık gereği hüküm tanımını şekillendirmesi gerektiğinden- oldukça önemlidir. Ayrıca bildirim sonrasında naslardan hareketle herhangi bir meselenin çözülememesi halinde bildirim öncesinde eşyanın hükmü konusundaki görüşlerin önemi bir kat daha artmaktadır. Nitekim böyle bir

<sup>317</sup> Aklın hüküm vazetme anlamında bir yetkiye sahip olmadığının Mutezile de dahil tüm islamî ekoller tarafından kabul edildiğine daha önce değinmiştik. Bkz. Çelebi, "Klasik bir Kelâm Problemi", s. 59; Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı", s. 12; Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, XVIII, 466. Bu çerçevede "aklın hüküm vermedeki rolü", aklın "hüküm verme yetkisi" gibi ibarelerle aklın şer'î bildirim olmaksızın eşya ve fiillerin vasıflarından hareketle bunlara dair hükümlere varabilmesini kastediyoruz.

durum bildirimsizlik hali gibi görülebileceği için bildirim öncesi dönem hakkında verilecek hükmün burada da devam ettirilmesi anlamına gelen (istishab/aslî hüküm/durum) meselesi ortaya çıkar. Bu da beraberinde hükmün bildirim eşitlenmesi halinde bildirim öncesi dönemin durumu, aklın hüküm vermedeki rolü ve tabiatıyla hüsün-kubuh konularında Hanbelî müelliflere ait yaklaşımların tahlilini gerektirir. Bu sebeple şimdi Hanbelî müelliflerin bildirim öncesi dönemde eşyanın hükmüne dair yaklaşımlarını özet ve kronolojik bir şekilde verip bir sonraki bölümde tamamını hüsün-kubuh, istishâb, şer'î ve aslî ibâha bağlamında tahlil etmeye çalışacağız.

Görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîlik içinde şer'î bildirim öncesinde fiillerin hasenlik ve kabihlik yönlerinin esas alınarak incelenmesi gerektiğini söyleyen ilk kişi erken dönem Hanbelî fakihlerinden Ebu'l-Hasen et-Temîmî'dir (v. 371/982).<sup>318</sup> Ona göre aklın yapılmasını gerekli (vacib) gördüğü fiillerin yerine getirilmesi, kabih gördüğü fiillerden de kaçınılması gerekir. Bu ikisinin dışında aklen hasen görülmekle birlikte vacib görülmeyen fiiller de bulunur. Bu nevi fiillerde ise şer'î bildirim bir değişiklikte bulununcaya kadar mubâhlık söz konusudur.<sup>319</sup> Temîmî'nin yaklaşımı daha önce değindiğimiz üzere tamamıyla Mutezilenin hüsün-kubuh konusundaki görüşü ve fiillerin hüsün-kubuha göre tasnifinden ibarettir.<sup>320</sup>

Temîmî'nin görüşlerini aktaran Ebu Ya'lâ bildirim öncesi fiillerin durumu konusunda bir genelleme yapmanın yanlışlığını vurgular. Çünkü Allah'ı inkar şer'î bildirim ile mubâh olamayacağı gibi onu bilmenin de bildirim ile yasaklanması mümkün değildir.<sup>321</sup> Bunun dışında kalan konularda ise Ebu Ya'lâ hazr, ibâha ve tevakkuf şeklinde üç görüşün bulunduğunu söyleyerek kendisinin hazr görüşünde olduğunu ifade eder.<sup>322</sup> Fakat bizim için asıl önemli olan husus Ebu Ya'lâ'nın Temîmî'yi, bildirim öncesi dönem hakkındaki açıklamalarında, akla hüküm verme yetkisi tanıdığı için eleştirmesidir.<sup>323</sup> Zira ona göre bu yaklaşım Mutezile'ye aittir. Ayrıca Ebu Ya'lâ kelâma dair kaleme aldığı *el-Mu'temed*

<sup>318</sup> Vefat tarihi için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 119.

<sup>319</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1259.

<sup>320</sup> Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, II. Cilt, I. Cüz, s. 28.

<sup>321</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1243.

<sup>322</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1250.

<sup>323</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1259.



adlı eserinde buna cevap vermiştir.<sup>324</sup> Yalnız mezkur esere baktığımızda Ebu Ya'lâ'nın Mutezile eleştirisi bağlamında aklın hiçbir haseni hasen, mubâhı mubâh, vacibi vâcib kılma yetkisinin olmadığını yine Allah'ı bilmenin vahiyle (sem') mümkün olacağı için bu konuda dahi aklın bir rolü olmadığını söylediğini görürüz.<sup>325</sup>

Ebu Ya'lâ'nın gerek *el-Udde'de* Temîmî'ye ve gerekse *el-Mu'temed'de* Mutezileye aklın hüküm verme yetkisi bağlamında yapmış olduğu itirazına baktığımızda onun iç tutarlılığa sahip olduğunu söylememiz oldukça zor gözükmektedir. Çünkü konuya ilişkin aktarımlarına göre bildirim öncesi fiillerin durumu hakkında tevakkuf edilmesini savunanlar bu tavırlarının haklılığını izah sadedinde aklın hazr veya ibâha şeklinde bir hüküm koyma yetkisi olmadığını öne sürer. Ebu Ya'lâ da buna cevaben aklın hazr veya ibâha şeklinde hüküm koyma yetkisinin olmadığını şer'î bildirimle öğrenildiğini, üzerinde konuşulan konunun ise bildirim öncesi dönem olduğunu söyler. Dolayısıyla aklın bildirim öncesi dönem hakkında hazr veya ibâha şeklinde hüküm koymasının önünde bir mani bulunmaz.<sup>326</sup> Görüldüğü üzere Ebu Ya'lâ başka bir mecrâda kendi görüşünü izah ederken aklın hüküm vermede rolünün bulunmadığından hareketle hüsün-kubuh konusuna getirdiği eleştirideki haklılığını kaybetmektedir. Yine Ebu Ya'lâ'ya göre eşyadan yararlanmanın ibâha ya da hazr olması aklen mümkündür. Dahası ona göre bildirim öncesinde eşyanın hükmü konusu tüm meselelere şamil değildir. Örneğin aklen sadece bir tek hükmü bulunduğundan Allah'ı bilme ya da inkar etme gibi konular mezkur tartışmanın kapsamına girmez. Çünkü tartışma ancak domuz etinin yenilmesi gibi aklın cevazını da yasaklığını da mümkün görebileceği konularda cereyan edebilir.<sup>327</sup> Bununla birlikte hazr görüşü ihtiyata daha uygundur.<sup>328</sup>

---

<sup>324</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1259.

<sup>325</sup> Ebu Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Hanbelî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974, s. 22-23.

<sup>326</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1248.

<sup>327</sup> Görüldüğü üzere Ebu Ya'lâ bir taraftan aklın hüküm verme yetkisini kesin bir şekilde reddederken diğer taraftan mezkur konunun ancak akıl için hazr ve ibâha hükümlerinin her ikisinin de mümkün olduğu konularda cereyan edebileceğini söyleyerek varılacak hükmün kaynağını yine akıl olarak belirlemektedir. Bkz. Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1243.

<sup>328</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1244.

Hanbelîliğin ikinci usûl eserinin sahibi Kelvezânî'nin beslendiği ilmi kaynaklar ve ihtilaf ettiği fakihler dikkate alındığında konuya yaklaşımı oldukça önemli hale gelir. Bilindiği üzere Kelvezânî bildirim öncesi eşyanın hükmünün hazır olduğunu savunan Ebu Ya'lâ'nın öğrencisi olup vefatına kadar yanından ayrılmamıştır.<sup>329</sup> Bir diğer hocası da Nizamiye medreselerinde derslerine devam ettiği Gazâlî'dir.<sup>330</sup> Daha önce de bahsettiğimiz üzere Gazâlî "teolojik projesi"<sup>331</sup> gereği, bildirim öncesi dönem hakkında hazır ya da ibâha şeklinde hüküm verilmesi bir yana bu dönemde nimet verene şükrün dahi aklen zorunlu olmadığı görüşündedir.<sup>332</sup> Her iki hocadan okuduğu sıralarda ders arkadaşı olan İbn Akîl ise birazdan ele alacağımız üzere, bildirim öncesi dönemde eşya hakkında hüküm vermekten geri durmanın (tevakkuf) Ahmed b. Hanbell'in yaklaşımına daha uygun olduğunu savunur.

Beslendiği kaynaklara ve içinde bulunduğu ilmî ortamın aksini telkin etmesine rağmen Kelvezânî'nin Mutezile ile aynı fikirlere sahip olan Temîmî'nin görüşlerini hemen hemen aynıyla benimsediğini görürüz. Zira Kelvezânî şer'î bildirim öncesi eşyanın hükmünün ibâha<sup>333</sup> ve bu hükmün kaynağının da akıl olduğunu söyler.<sup>334</sup> Kelvezânî hazır görüşünü eleştirdiği gibi tevakkufu da şiddetle eleştirir. Ona göre yaratıcı abesle işgal etmeyeceğinden eşya hazır veya ibâha vasıflarından muhakkak birine sahiptir. Bildirim öncesi eşyanın hazır veya ibâha vasıflarından hangisine sahip olduğu bilinemediği gerekçesinden hareketle tevakkufta bulunulması da kesinlikle doğru değildir. Çünkü şer'î bildirim bulunmadığı gerekçe gösterilerek benimsenecek tevakkuf tavrının da en nihayetinde gelecek şer'î bildirimle haram olacağından emin olunamaz.<sup>335</sup>

Kelvezânî bildirim öncesi eşyanın hükmü konusundaki görüşleriyle hazır hükmünü savunan hocasını eleştirdiği gibi bulunduğu dönem itibariyle Hanbelîlerin de büyük

---

<sup>329</sup> Özel, Ahmet, "Kelvezânî", *DİA*, 2002, XXV, 217.

<sup>330</sup> Özel, "Kelvezânî", XXV, 217.

<sup>331</sup> Geniş bilgi için bkz. Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu", ss. 33-68.

<sup>332</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 49.

<sup>333</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 272 vd.

<sup>334</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 276.

<sup>335</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 288.

çoğunluğunu karşısına almaktan çekinmez.<sup>336</sup> Çünkü Ebu'l-Hasen el-Cezerî'nin (v. 391)<sup>337</sup> aktardığına göre "aklın hüküm vermede herhangi bir rolü olmadığı" kaidesini benimseyenlerin bildirim öncesi eşyanın hazır hükmünde olduğunu söylemeleri gerekir.<sup>338</sup> Nitekim Hanbelî'lerin de çoğu bu görüştedir.<sup>339</sup> Yalnız kanaatimizce mezkur kaide uyarınca eşyada aslolanın hazır olması gerektiğini söylemek pek mümkün değildir. Nitekim şer'î bildirim bulunmadığı bir dönem veya ulaşılmadığı bir coğrafyada aklın da hüküm vermede bir rolü olmadığı kabul edilirse hazır hükmünün bu ikisi dışında hangi kaynaktan sadır olacağı izaha muhtaçtır. Buna mukabil hazır hükmünün ihtiyata binaen verildiğini söyleyebiliriz. Fakat bu da son tahlilde mezkur hükmün kaynağının akıl olduğunu gösterir. Zira gelecek bildirim ibâha veya hazır olma ihtimalinden hareketle sorumlu tutulmamak için hazrın esas alınmasını ifade eden ihtiyatın tamamıyla bir akıl yürütmenin ürünü olduğu aşikardır.

Mutezile ile olan sıkı ilişkisi ve Hallâc-ı Mansur'a olan düşkünlüğü sebebiyle yirmili yaşlarının sonunda Hanbelîlerin hışmına uğrayıp ölümden kurtulan, beş yıl kadar devlet korumasında yaşadıkdan sonra Hallâc'ı Mansur hakkındaki düşünceleri ve Mutezilî fikirlerinden vazgeçtiğine dair yazılı bir metni<sup>340</sup> önce kalabalık bir cemaatin önünde sonra ise halife huzurunda okuması ve metnin şahitlerce imzalanmasının akabinde can emniyetine kavuşan İbn Akîl (v. 513/1119) Hanbelî ekolünde akılcılığın temsilcisi

---

<sup>336</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 271.

<sup>337</sup> Kelvezânî'nin *et-Temhid*'i, Tüff'nin *Şerhu Muhtasari'r-Ravza'sı*, Teymiye ailesinin *el-Müsevvede'si*, İbn Müflih'in *Usûlü'l-fikh*'i ve Merdâvî'nin *Tahrîru'l-menkûl*'ünde bu isim Ebu'l-Hasen el-Har[e]zî olarak geçer. Yaptığımız araştırmalara göre el-Har[e]zî nisbesiyle anılan bir Hanbelî fakihî bulunmamaktadır. Doğrusu el-Cezerî şeklindedir. Nitekim İbn Ebî Ya'lâ *Tabakât*'ında el-Har[e]zî değil el-Cezerî şeklinde kaydetmiştir. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 167. Bununla birlikte İbn Ebî Ya'lâ Ebu'l-Hasen el-Cezerî'nin vefat tarihine değinmez. Fakat İbnü'l-İmâd'ın aktardığına göre Cezerî'nin vefat tarihi hicri 391'dir. Bkz. İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (nşr. Mahmûd el-Arnaûd), Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986, IV, 489.

<sup>338</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 271.

<sup>339</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 271.

<sup>340</sup> Metinde özetle itizâlî görüşlerinin tamamı hususunda tövbe ettiğini, mutezileyi destekleyen ve olumlayan tüm sözlerinin yanlış olduğunu ve bunları bıraktığını, o ana kadar itizâlî görüşlere dair yazdığı olumlu şeylerin hepsini reddettiğini, bunların artık yazılmasını caiz görmediğini söyler. Ayrıca metinde Hallâc'ın ehl-i din ve ehl-i takva bir kişi olduğuna dair inancından da tövbe ettiğini, öldürülmesi hususunda verilen fetva konusunda dönemin fukahasının isabet edip Hallâc'ın bunu hak ettiğinden bahseder. Tövbesinde samimiyetini ifade sadedinde metnin sonunda Allah'ın gizli aşikar her şeyi bildiğini hatırlatır. Metnin aslı için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 143.

olarak görülür.<sup>341</sup> Şayet yaşadıkları, canından olma korkusu ve ettirilen tövbenin bir sonucu olarak zahiren söylenmiş değilse, bildirim öncesi dönem hakkındaki görüşlerine bakıldığında İbn Akîl'in akılcılık konusunda ders arkadaşı Kelvezânî'nin çok gerisinde kaldığı hatta bu kanadı temsil etmediğini söyleyebiliriz.<sup>342</sup> Zira ona göre nimet verene şükretmenin zorunluluğuna dair bilgiye dahi ancak şer'î bildirimle ulaşılabilir.<sup>343</sup> Yine İbn Akîl'e göre bildirim öncesi dönem hakkında hazr veya ibâha şeklinde herhangi bir hüküm vermek doğru değildir. Çünkü bu birçok meselede "bilmiyorum, bu konuda herhangi bir delil yok, konuya ilişkin hüküm vermekten çekiniyorum"<sup>344</sup> diyen Ahmed b. Hanbel'in genel tavrını yansıtmaz. Haliyle bildirim öncesi dönem hakkında ortaya konması gereken doğru tavır sadece hükmün bilinemeyeceğini söylemek diğer bir ifadeyle tevakkuf etmektir.<sup>345</sup>

İbn Akîl şer'î bildirim olmaması halinde aklın kesinlikle işletilemeyeceği hususunda oldukça sert ve net bir tutuma sahiptir. Hatta bu konuda "hata eden" hocasını da eleştirmekten geri durmaz. Bu eleştirinin içeriğine baktığımızda onun mezhep içerisinde akılcılığı temsil ettiğini söylemek bir kat daha güç hale gelir. Ona göre Ebu Ya'lâ'nın bildirim öncesi hakkında hazr hükmüne varırken akli esas aldığı ortadadır. Böyle bir yaklaşımın kabul edilebilmesi imkan dahilinde değildir. Zira bildirim bulunmadığı bir dönemde aklın hükme varmada hiçbir fonksiyonu olamaz. İşte Ahmed b. Hanbel'e göre bu dönemde puta tapan kimselerin dini bir sorumluluklarının olmaması da bu anlayışın bir sonucudur.<sup>346</sup>

---

<sup>341</sup> Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki "İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ", *DİA*, 1999, XIX, 301-304.

<sup>342</sup> İbn Akîl'in akılcı kanadı temsil ettiğine dair yaklaşımların (Yavuz, "İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ", *DİA*, XIX, 301-304.) onun Mutezilî alimlerden ders aldığı ve görüşlerini benimsediği tövbe öncesi dönemdeki bilgilerle irtibatlı ve bu bilgilere mebnî olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar İbn Akîl'in bir anda bu görüş ve fikirlerden gerçek anlamda rücu ettiğini kabul etmek bizce de mümkün değilse dahi içerdiği bilgilerden ve Mutezilenin aksi istikametteki görüşlerinden yola çıkarak tövbe sonrası dönemde yazdığını tahmin ettiğimiz usul eserini esas aldığımızda onun akılcı kanadı temsil ettiği yaklaşımının isabetsiz olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira akıl, hüsün-kubuh ile ilgili serdettiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere İbn Akîl tövbe sonrası dönemde her fırsatta eylem ve söylemleriyle Mutezilî olmadığını böyle anılmak istemediğini ortaya koymaya çalışmıştır.

<sup>343</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkh*, V, 439.

<sup>344</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkh*, V, 262.

<sup>345</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkh*, V, 260.

<sup>346</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkh*, V, 260-262.

İbn Akîl'e göre varılacak fer'î hükümler hususunda her zaman göz önünde bulundurulması gereken başka bir husus daha vardır. Buna göre varılacak fer'î hüküm ne olursa olsun mezhebin kelâmî kimliğiyle çelişmemelidir. Aksi halde bu hükümlerin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Diğer yandan bildirim öncesi bir dönem hakkında akla herhangi bir konuda hüküm yetkisinin verilmemesi Hanbelî kelâmî kimliğin gerekleri ve ayırıcı vasıfları arasındadır. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in bildirim sonrasında dahi müteşabihin tevili ve tefsiri gibi meselelerde aklın işletilemeyeceğini söylemesi akıl konusunda mezhebin tutumunu ortaya koyar. Bildirim öncesi dönem hakkında hazr veya ibâha şeklinde herhangi bir hükme varılması da Hanbelîliğin kelâmî kimliğiyle çelişki arzedeceğinden asla kabul edilemez.<sup>347</sup>

Zühdü ve mücadelecî kişiliğinin<sup>348</sup> yanında ilmi yetkinliği gerek çağdaşları<sup>349</sup> gerekse İbn Teymiyye gibi<sup>350</sup> sonraki dönem ulema tarafından takdir edilen Muvaffakuddin İbn Kudâme (v. 620/1233) sadece bir yerde<sup>351</sup> adını zikretse de Gazâlî'nin usûlünü esas alarak<sup>352</sup> yazdığı eserinde bildirim öncesi dönem hakkında tevakkuf görüşünü benimser. Yalnız buradaki tevakkuf Gazâlî'nin tevakkuf anlayışıyla birebir örtüşür. Zira bildirim öncesi dönemde eşyanın hükmünün ibâha mı yoksa hazr mı olduğu bilinmediği için herhangi biriyle hüküm verilmemesi anlamındaki tevakkuf Gazâlî tarafından kabul edilmez. Çünkü hüküm hitaba eşittir ve hitabın olmaması halinde ona bağlı olan hükmün bilinmemesi değil tümünden yokluğu söz konusudur.<sup>353</sup> Bu yaklaşım İbn Kudâme tarafından birebir benimsenmiş ve bildirim öncesi dönemin hükümsüzlük ( لا حکم) olarak adlandırılmasının Hanbelîliğe daha uygun olduğu söylenmiştir.<sup>354</sup>

<sup>347</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, V, 262.

<sup>348</sup> Abdülkadir Geylânî'den tasavvuf hırkası giydiği ve Kudüs'ü Frank'ların işgalinden kurtarmak için sefere çıkan Selahaddin Eyyübî'nin ordusuna katıldığına dair bkz. Koca, Ferhat, "İbn Kudâme, Muvaffakuddîn", *DİA*, XX, 1999, 139-142.

<sup>349</sup> İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasen el-Hanbelî, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*, (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1999, III, 287.

<sup>350</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 158.

<sup>351</sup> Gazâlî'nin adını eserde sadece bir yerde zikretmiş, bir takım takdim tehirler olsa da ibaresini ihtisar ettiği *el-Müstesfâ*'yı eserin hiçbir yerinde zikretmemiştir. Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 52.

<sup>352</sup> Koca, "Ravzatü'n-Nâzir", XXXIV, 476.

<sup>353</sup> Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 52.

<sup>354</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 134.

İspatlanamamış olmakla birlikte kimileri tarafından şîlikle itham edilen<sup>355</sup> ve maslahat konusundaki görüşleri nedeniyle modern dönemde üzerinde çokça durulan Tûfî<sup>356</sup> bildirim öncesi dönemde eşyada aslolanın ibâha olduğunu savunur.<sup>357</sup> Yalnız Tûfî sadır olduğu kaynak konusunda bildirim öncesi dönemde eşya hakkında ibâha hükmünü veren selefleri Ebu'l-Hasen et-Temîmî ve Kelvezânî'den oldukça farklı bir bakış açısına sahiptir. Çünkü Temîmî ve Kelvezânî ibâha hükmünün kaynağını açık bir şekilde akıl olarak belirlerken Tûfî bildirim öncesi veya sonrasında aklın herhangi bir şekilde hükme kaynaklık edemeyeceğini savunur. Daha açık bir ifadeyle Tûfî'ye göre aklın fonksiyonu hüküm vermek değil sadece varit olan hitabı anlamaktır.<sup>358</sup> Ayrıca ibâha şer'i bir hükümdür. Dolayısıyla kimi Hanbelî fakihlerin de görüşü olan "intifâu'l-harac/karşılığında bir sıkıntı olmaması durumundan hareketle bildirim öncesi dönemdeki fiillere ibâha hükmünün verilmesi dahası bu ibâhanın da aklî ibâha şeklinde tavsif edilmesi" asla kabul edilemez.<sup>359</sup> Bildirim öncesi dönemde eşya ve fiiller mubâh olmakla birlikte Tûfî'ye göre bu hükmün kaynağı her ne kadar o dönem için bilinmesi mümkün olmasa da hali hazırda eldeki naslardır. Bundan dolayı o dönemdeki ibâha hükmünün de şer'î vasfını haiz olması gerekir.<sup>360</sup>

Bildirim öncesinde eşya ve fiillerin hükmü meselesi aklın hüküm verip vermemesiyle ilgili olduğundan doğrudan hüsün-kubuh konusu kapsamındadır. Nitekim Hanbelîlikte her ne kadar bu dönemdeki fiillerin hüküm/durumlarına ilişkin hazr, ibâha ve tevakkuf şeklinde üç farklı yaklaşım söz konusu olsa da temelde tartışma aklın hüküm verip vermemesi bağlamında cereyan eder. Mezkur görüşlere baktığımızda bildirim öncesi dönemde aklın hüküm vereceğini kabul edenlerin, fiillerin hüsün-kubuh gereğince vasıflarının bulunduğu görüşünde olduklarını görürüz. Yine bu görüşe sahip olanlar bildirim öncesi dönemde aklen zararlı olmayan fiillerin mubâh kategorisinde değerlendirileceğinde müttefiktir. Hanbelîlik içerisinde bu yaklaşımı ilk sergileyen

---

<sup>355</sup> Demiri, Lejla, "Tûfî", *DİA*, 2012, XLI, 325.

<sup>356</sup> Koca, Ferhat, "Tûfî", *DİA*, 2012, XLI, 237.

<sup>357</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 263; 399.

<sup>358</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 398 vd.

<sup>359</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 263.

<sup>360</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 399 vd.

Temîmî'nin görüşleri ve konuya dair getirdiği açıklamalar mezhep içinde oldukça önemli bir yere sahip olan İbn Teymiyye tarafından da benimsenmiştir.<sup>361</sup>

Aklın hüküm vermedeki rolü konusunda İslam bilginlerinden Eş'arîler olumsuz kanaate sahipken Mutezile ve Mâtürîdîler bunun tam aksini savunur. Bununla birlikte Mutezile ve Mâtürîdîler bildirim öncesi aklın verdiği hükümlere terettüp edecek sonuçlar açısından birbirinden ayrılır. Mutezile ekolü varılacak hükmün sonuçlarından kişiyi sorumlu tutarken Mâtürîdîlikte hüküm için gerekme de sorumluluk için bildirim şarttır. Daha önce de değindiğimiz üzere akla hüküm yetkisi tanıyan anlayışa göre bildirim öncesi dönemdeki fiiller hakkında mutlak bir ibâhadan bahsedilmediğine dikkat edilmesi gerekir. Zira bu yaklaşıma göre ibâha hüsün-kubuh kapsamında ve hüsnün en alt derecesi olarak ele alındığından aklen zararlı görülecek fiiller ile mukabilinde medhi gerektiren fiiller bu kapsam dışındadır. Temîmî'nin aklen mahzur görülen bir şeyin şer'î bildirim ile ancak daha fazla fayda sağlaması durumunda mubâh kılınabileceğini söylemesi<sup>362</sup> de bu anlayışın bir yansımasıdır.

Bildirim öncesinde eşya ve fiiller hakkında aklın hüküm vermesinde bir beis görmeyen Temîmî'nin sakınılması gereken fiiller için ceza, medhi gerektirenler için de sevap terettüp edip etmeyeceği konusunda ne düşündüğüne dair bir bilgi bulunmaz. Bu sebeple onun Mâtürîdî mi yoksa Mutezilî anlayışı mı temsil ettiğini bilemiyoruz. Fakat Temîmî'nin görüşlerini benimsemesi ve bildirim öncesi fiillerdeki mubâhlığın (ademü'l-ukûbe/nefyü'l-harac) durumundan hareketle aynı zamanda aklî olarak nitelenmesinde bir beis görmemesine<sup>363</sup> bakıldığında İbn Teymiyye'nin aklın hükme varabileceğini savunan grupta yer aldığını söyleyebiliriz. Nitekim İbn Teymiyye fiillerin zatında hüsün-kubuh vasıflarının olmasında bir beis görmediğini açık bir şekilde ifade eder.<sup>364</sup> Ayrıca hüsün-kubuh konusundaki görüşlerine dikkatlice bakıldığında her ne kadar

---

<sup>361</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 481.

<sup>362</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 480.

<sup>363</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 37.

<sup>364</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), el-Medînetü'l-Münevvera: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbbâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1995, XIX, 297.

isimlerini zikretmese de İbn Teymiyye'nin Mâtürîdîlerle aynı yaklaşıma sahip olduğu görülür.<sup>365</sup>

İbn Kayyım el-Cevziyye bildirim öncesi eşya ve fiillerin durumlarına dair müstakil bir bahis açmaz. Fakat bir meselenin hükmünü bilmeyen kişinin bunu soracağı bir müftînin olmaması durumunda nasıl bir yol izlenebileceğine dair yaklaşımından yola çıkarak bildirim öncesi dönem hakkında hocasından biraz farklı düşündüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu kişi ile bildirim öncesindeki bir dönemde yaşayan kişinin meselenin hükmü konusunda aynı durumda oldukları düşünülebilir. Dolayısıyla bu mesele hazr, ibâha veya tevakkuf seçeneklerinden biriyle çözüme kavuşturulabilir. Yalnız burada İbnü'l-Kayyım konunun çözümünde hangi seçeneğin esas alınması gerektiğine dair herhangi bir açıklama yapmaz. Yine ona göre bu kişinin konuya ilişkin deliller arasında tercihte bulunamayan müçtehide benzetilmesi de mümkündür. Böyle bir durumda öncelikle delillerden hangisinin daha kuvvetli olduğunu araştırması gerekir. Ama deliller arasında bir tercih yapması mümkün olmadığı sürece ibâhayı esas almaktansa sakınması daha iyidir. Bununla birlikte meseleye ilişkin bir delil bulamaması durumunda bu kişiden mükellefiyet düşecektir.<sup>366</sup>

İbn Müflih<sup>367</sup>, İbn Lahhâm<sup>368</sup> ve Merdâvî<sup>369</sup> bildirim öncesine dair bahiste herhangi bir tercihte bulunmaksızın mezhep içindeki görüşleri nakletmekle yetinir. İbnü'n-Neccâr ise ilk insanın vahye muhatap olduğunu delil göstererek bildirim olmadığı bir vaktin tasavvur edilemeyeceğini söyler.<sup>370</sup> Konuyla ilgili tevakkuf görüşüne değinmeden hazr ve ibâha görüşünü savunanları ve delillerini zikrettikten sonra ayrıntıya girmeksizin hazr görüşünün doğru olmadığını bildirir.<sup>371</sup>

---

<sup>365</sup> Duman, Soner, *İbn Teymiyyenin Fıkah Düşüncesi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013, s. 204.

<sup>366</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, IV, 168.

<sup>367</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 172-177.

<sup>368</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 56-57.

<sup>369</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 101-103.

<sup>370</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 323.

<sup>371</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 328.



### 2.2.3. İbâhanın Akllık/Asllik veya Şer'îliği Meselesi

İlk bölümde "şer'îlik-akllık/asllik bağlamında ibâha" ve devamındaki başlıklar altında ibâhanın şer'îliği veya akllığı/asllığı meselesine Hanbelî mezhebi dışındaki ekolleri esas almak kaydıyla ayrıntılı bir şekilde değinmiştik. Orada da görüldüğü üzere konu hüküm tanımıyla doğrudan irtibatlıdır. Hüküm tanımı ise bildirim öncesi dönem tasavvuru, bu dönemde eşya ve fiillerin hükmü/durumu ile eşya ve fiillerin hüküm/durumlarını belirlemede aklın rolüne dair kelâmî önkabuller çerçevesinde şekillenmektedir. Biraz önce ele aldığımız başlıkta görüldüğü üzere Hanbelî fıkıh düşüncesinde bildirim öncesinde eşya ve fiillerin hükmü/durumu konusunda oldukça farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Akllık/asllik ve şer'îlik meselesinin ayrıntılarına geçmeden önce "Hanbelîlikte ibâha aslı/aklı vasfına sahiptir veya Hanbelîlikte ibâha şer'î vasfına sahiptir" şeklindeki genel yargıların her ikisinin de doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira ibâhanın asllığı/akllığı de şer'îliği de bildirim öncesi eşya ve fiillerin hüküm/durumları hakkındaki yaklaşımla ilgilidir. Hanbelîlik içinde bu konuda bir çeşitlilik mevcut olduğundan zikrettiğimiz yargılardan herhangi birini Hanbelîliğe mal etmenin doğru bir yaklaşım olmadığını daha baştan söyleyebiliriz. Kaldı ki birazdan görüleceği üzere "aslı" kavramının muhtevasının şer'î bildirimle doldurularak kullanılması da söz konusudur.

Bildirim öncesi dönemdeki fiiller ve eşyadan yararlanmanın hükmüne dair tartışmada hazır, ibâha ve tevakkuf şeklindeki eğilimlerin ilk dönem Hanbelî usûl eserlerinden itibaren mevcut olduğunu görüyoruz. Öyle ki mezhebe ait ilk üç eserin müellifleri Ebu Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ (v. 458/1066), Ebu'l-Hattâb Kelvezânî (v. 510/1116) ve İbn Akîl (v. 513/1119) tarafından savunulan görüşler sırasıyla hazır, ibâha ve tevakkuf şeklindedir. İlk insanın vahye muhatap olması gerekçe gösterilerek bildirim öncesi bir dönemin bulunmadığından hareketle mezkur tartışmanın faydasız olduğu<sup>372</sup> şeklinde kimi zaman itirazlar gelse de mezhep içerisinde genel kanaat meselenin önemli olduğu ve faydadan hali olmadığı yönündedir. Dahası konunun önem ve faydası hususunda bildirim öncesi dönemde herhangi bir hükmün tasavvur edilemeyeceğini savunan ehl-i tevakkuf da hazır

---

<sup>372</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1050

veya ibâha şeklinde bir hükmün tasavvurunu gerekli görenlerle aynı görüştedir.<sup>373</sup> Bu meyanda taraflarca bildirim öncesi dönem hakkında ortaya konulacak yaklaşımın sadece o dönemle sınırlı kalmayacağı, bildirim sonrası dönemde de hakkında nass bulunmayan veya bir şekilde nasla irtibat kurulamayan meselelerde üstlendiği kritik rol vurgulanmıştır.<sup>374</sup>

Doğrudan veya dolaylı olarak şer'î bildirimle çözülemeyen meselelerde bildirim öncesi dönem hakkında verilen hükümlerin esas alınması, bu hükümlerin haddi zatında aklî ve aslî vasıflarını haiz olduklarını gösterir. Zira bildirim bulunmadığı için bu dönemdeki hükümlere esas teşkil eden kaynak akıldır. Meselelerin bildirim ile çözülememesi halinde kendisine başvurulması yönüyle de mezkur hükümler asıldır. Nitekim kimi fakihlerin "hüküm konusunda aklın rolünü vurgulayan hüsün-kubuh teorisini" kabul etmedikleri halde bildirim öncesi dönem hakkında hazır veya ibâha şeklinde bir hükme varmalarını çelişki olarak görenler de bu konuya dikkat çeker.<sup>375</sup> Çünkü bildirimsizlik hali ile birlikte aklın hükme kaynak teşkil etmeyeceği şeklindeki bir önkabul eşya ve fiiller hakkında hazır veya ibâha gibi bir hüküm verilmesini imkansız hale getirir. Bu açmazdan kurtulmak için kimileri tarafından mezkur dönemde varılacak hükümler için akıl ve bildirim dışında üçüncü bir kaynak olan ilhamdan bahsedilmiş ayrıca hükme varmada ilhamın, doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde, şer'î bir yol olduğu söylenme ihtiyacı hissedilmiştir.<sup>376</sup> Hüsün-kubuh teorisini kabul etmeyenlerin bildirim öncesi dönem hakkında verdikleri hükümlere eldeki naslardan ulaştıklarına dair ısrarları da yine aynı gerekçeye dayanır.

---

<sup>373</sup> Bildirim öncesi dönemde fiillerin hükmü konusundaki tevakkuf ile hazır veya ibâha şeklinde bir hükmün bulunduğunu kabul etmekle birlikte hangisiyle hükmedileceği konusundaki kararsızlık kastedilebildiği gibi hüküm tasavvurunun muhal olduğu şeklindeki anlayış da yine tevakkuf olarak isimlendirilir. Burada kastedilen tevakkuf ile ikinci anlamı kastediyoruz. Bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, II, 325; İbn Kudâme, *Ravzati'n-nâzir*, I, 136.

<sup>374</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, IV, 272; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 180. Mezhep içerisinde bildirim öncesine dair yaklaşımların bildirim sonrasında benzer durum söz konusu olduğunda sürdürüleceğini söyleyenler olduğu gibi bu yaklaşımların bildirim sonrasına taşınamayacağı şeklinde de görüşler vardır. Buna göre bildirim sonrasında hakkında nass bulunmayan meseleler (meskût) hakkında nass bulunanlara (mansûs) kıyasla çözülmelidir. Bkz. İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 180.

<sup>375</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 328.

<sup>376</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1048; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 329; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 477.

Şer'î bildirim bulunmadığı dönemde eşya ve fiiller hakkında varılan hükümlerin pratik faydası bu hükümlerin bildirim sonrasına taşınmasıyla ortaya çıkar. Yalnız bu taşıma işlemi ancak bildirim ile mezkur hükmün değiştirilmediği ve bildirimde kendisinden bahsedilmeyen konularda mümkündür. Haliyle mesele bir sonraki başlıkta<sup>377</sup> ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız "aksine bir delil bulunmadıkça"<sup>378</sup> daha önce varlığı bilinen/kabul edilen bir hükmün/durumun devam ettiğine hükmetme"<sup>379</sup> anlamına gelen istishabın kapsamına girer. Burada konunun dikkat çekmek istediğimiz yönü, bildirim sonrasında nasla irtibat kurulamayan meselelerde işletilecek istishabın mahiyetini sadece ibâhanın teşkil etmediğidir. Çünkü bildirim öncesi eşyadan faydalanmayı ibâha kapsamında görenler olduğu gibi hazır kapsamında değerlendirenler de vardır.<sup>380</sup> Dahası bildirim öncesi dönemdeki fiillerin hükümleri konusunda tevakkufu benimseyenlerin bildirim sonrasında nasla irtibat kurulamayan meselelerde de aynı tavırlarını sürdürmeleri söz konusudur.<sup>381</sup> Dolayısıyla yapısı itibarıyla bir hüküm olmayıp tam tersine hüküm verilmemesi tavrını ifade eden tevakkuf da "mevcut tavrın sürdürülmesi/ilgili meselede devam ettirilmesi" yönüyle yine istishâb başlığı altında incelenir. Dolayısıyla istishâba medar olan hazır, ibâha veya tevakkuf hükmünün/durumunun ayırıcı özelliğinin aslîlik/aklîlik olması gerekir. Fakat birazdan görüleceği üzere durum biraz daha farklı seyretmiştir. Serdettiğimiz genel bilgilerden

---

<sup>377</sup> Üçüncü bölümün ilk başlığı olan "İbâha-i Asliyye/Şer'iyye Prensibinin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri"ni kastediyoruz.

<sup>378</sup> İstishap aksine bir delilin bulunmamasından ziyade aksine bir delilin olmadığı bilinmesidir. Zira aksine bir delil bulunmakla birlikte müçtehit tarafından araştırılmasına rağmen ulaşılamamış olabilir ki bu durumda da istishâb geçerliliğini yitirmez. Bizzat mezkur ifadeden çıkmasa da Bardakoğlu tarafından kaleme alınan maddenin geneline bakıldığında da istishabın bu manada kullanıldığı rahatlıkla görülecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus aksine delil olduğunu bilmeyen herkesin istishaba göre hareket edemeyeceğidir. Çünkü istishâb aksine delil olduğunu bilmemek (عدم العلم بالدليل الناقل) değil aksine delil olmadığını (العلم بعدم الدليل الناقل) bilmektir. Bkz. Tüfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 153-154. Haliyle istishaba delil değerini veren özellik onun ancak delilleri araştırabilen birinin yani müçtehidin elinde gerçekleşme zaruretidir.

<sup>379</sup> Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 376.

<sup>380</sup> İstishabın bir türü olan ve aksine bir delil olmadığı bilindiği sürece serbestiyet ve yükümsüzlüğü ifade eden aslî ibâhanın yanında bildirim öncesi dönem hakkında hazır görüşünü benimseyenler için aslî hazırdan bahsetmek gerekir. Bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 136.

<sup>381</sup> Herhangi bir hüküm ifade etmediği için aslî vasfını veremsek de akılla varıldığı için akli sıfatını vermemiz gereken tevakkuf da istishabın kapsamında değerlendirilmelidir. Bildirim öncesi dönemdeki tavrın aksine bir delil bulunmadıkça bildirim sonrasında sürdürüleceği ifade edilirken ibâha ve hazrın yanında tevakkufun da sayıldığına dair. Bkz. Tüfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 402.

sonra Hanbelî bilginlerinin bildirim öncesindeki yaklaşımlarından yola çıkarak ibâhanın şer'îliği ve aslîliği/aklîliği meselesine geçebiliriz.

İbâhanın şer'îliği veya aslîliği/aklîliği meselesi bildirim öncesi bir dönemin tasavvuru söz konusu olduğunda bu dönemdeki eşya ve fiillerin vasfı olarak öne sürülen mubâha hangi yolla ulaşıldığı sorusuna verilen cevapla ilgilidir. Böyle bir sorunun cevabı akıl olması durumunda ibâha aslî/aklî vasfını almış olur. Zira bildirim ile ulaşılan mubâhlık aslî/aklî vasfını değil şer'î vasfını haizdir. Bu açıdan ele alındığında erken dönem Hanbelî bilginlerinden Ebu'l-Hasen et-Temîmî'ye (v. 371/982) göre aslî/aklî bir ibâhadan bahsedilebilir. Fakat burada özellikle dikkat edilmelidir ki Ebu'l-Hasen'in yaklaşımına göre bildirim öncesi fiillerin tamamı ibâha kapsamında değildir. Çünkü akıl bu dönemdeki fiillerin bir kısmının yapılmasını zorunlu görmekte bir kısmını ise kabih addetmekte mubâh ise bu iki kategorinin dışındaki alanda cari olmaktadır.

Hanbelî ekolü içerisinde Temîmî'nin bu görüşlerinde tek kalmadığını yine erken dönem usulcülerinden Kelvezânî'nin de benzer görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Kelvezânî bildirim öncesindeki mubâhlığın kaynağının akıl olduğunu söyleyerek Temîmî ile aynı çizgide yer alır. Buna göre Kelvezânî için de aslî/aklî ibâhadan bahsetmek mümkündür. Yalnız Kelvezânî'nin yaklaşımına göre bildirim öncesi eşya ve fiillerin mubâhlığında herhangi bir istisna yapılmamıştır. Bu yönüyle aslî/aklî ibâha Temîmî'ye nispetle Kelvezânî'de çok daha geniş bir alanı kapsar.

Gerek fiillerin vasıfları hususunda gerekse aklın bunları idraki konusunda ılımlı bir tavır sergileyen İbn Teymiyye (v. 728/1328) için de aslî/aklî ibâhadan bahsedebiliriz. Bu açıdan bakıldığında mezhep içinde bildirim öncesi dönemdeki fiillerin akıl tarafından kategorize edilmesinde beis görmeyen oldukça etkili simaların bulunduğunu söyleyebiliriz.

İbn Müflih (v. 763/1362) ve Merdâvî'nin (v. 885/1480) bildirim öncesi dönem hakkında ızharı reyde bulunmamaları İbnü'n-Neccâr'ın (v. 972/1564) eserinin bir yerinde bildirim öncesi bir dönemin tasavvurunun mümkün olmadığını ifade etmesi<sup>382</sup> sebebiyle mezkur usulcülerin aklî/aslî ibâha konusundaki tavırlarını netleştiremedikleri söylenebilir. Fakat yine de bildirim olmadığı dönemlerde eşya ve fiillerdeki ibâhanın aklî olarak nitelenmesinde İbn Teymiyye gibi bir beis görmedikleri göz önünde bulundurulduğunda

---

<sup>382</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 323.

her üçünün<sup>383</sup> de aslî/aklî ibâha konusunda İbn Teymiyye ile aynı safta yer aldığı görülür.

Bildirim öncesi dönemdeki eşya ve fiillerin vasıflarına bildirimden veya son tahlilde bildirim kapsamında görülen ilhamdan hareketle ulaşılabileceğinin söylenmemesi halinde bu vasıflara akılla varılması veya tevakkuf edilmesi gerekir. Tevakkuf konusunda olumsuz kanaat bildiren Ebu Ya'lâ bu dönemdeki fiillerin vasıflarının anlaşılması hususunda aklın işletilmesine karşıdır. Bununla birlikte onun bildirim öncesi fiiller hakkında hazr hükmünü verirken nass veya ilhamdan hareket etmediği de açıktır. Hazra varırken ihtiyatı esas aldığını söylemesine bakılırsa onun ibâhanın aslîliğine/aklîliğine yönelik itirazı geçersiz olduğu gibi vardığı hükmün de esasında hazr-ı aklî/aslî olduğu görülür. Nitekim geride görüldüğü üzere öğrencisi İbn Akîl de bu yönde eleştiride bulunmuş, her ne kadar aklın rolünü kabul etmese de Ebu Ya'lâ'nın vardığı hazr hükmünün sadır olduğu kaynağın akıl olduğunu ifade etmiştir.<sup>384</sup>

Bildirim öncesi eşya ve fiillerin hazr, ibâha gibi herhangi bir vasıfla tavsif edilmesinin aklın rolünü kabul etmeyi zorunlu kılacağı gerekçesiyle İbn Akîl'de aslî/aklî ibâha veya hazr hükmüne rastlanmaz. Zira böyle bir şeyin kabulü hüsün-kubuh teorisinin benimsenmesini gerektireceğinden bu durum onun Mutezilî anlayışında sabit kadem olduğunu gösterir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere itizâlî görüşlerinden tövbe ettirilen İbn Akîl'in şer'e tekaddüm etme zorunluluğu sebebiyle aslî/aklî vasfına sahip ibâha veya başka bir hükümden bahsetme imkanı olamaz.

Mezhep içinde İbn Akîl ile aynı çizgide bulunan bir diğer alim ise Muvaffakuddîn İbn Kudâme'dir (v. 620/1233). O, şer'î bildirim hükmün yegane kaynağı olarak gördüğünden bildirim öncesi dönemde eşya ve fiillere herhangi bir şekilde hüküm verilmesini doğru bulmaz. Zira bu ancak hükme kaynak olarak kabul edilmesi caiz olmayan aklın işletilmesi ile mümkün olabilir. Bu sebeple İbn Akîl'de olduğu gibi İbn Kudâme'de de aslî/aklî vasfına sahip herhangi bir hüküm bulunmaz.

Aklî/aslî bir hükmü kabul etmeme noktasında Ebu Ya'lâ, İbn Akîl ve İbn Kudâme ile aynı çizgide olan bir diğer usulcü ise Tûfî'dir. Fakat Tûfî (v. 716/1316) bildirim öncesi

---

<sup>383</sup> Müelliflerin bildirim öncesi fiillerin aklîliği hususunda İbn Teymiyye'nin görüşünü benimsediklerine dair bkz. İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 242; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 119; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 428.

<sup>384</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, V, 262.

dönemi ibâha kapsamında görmesi itibarıyla İbn Akîl ve İbn Kudâme'den ayrılırken bildirim öncesini eşya ve fiilleri bir hükme bağlaması yönüyle Ebu Ya'lâ ile benzer bir tavır sergiler. Bundan hareketle ilk bakışta Tûff'nin Ebu Ya'lâ ile aynı hataya düştüğü dolayısıyla kabul etmese de aslî/aklî ibâhadan bahsettiği söylenebilir. Yalnız o bu durumu farketmiş ve bu dönemdeki fiil ve eşyanın mubâhlığı bildirim sonrasında ve bildirimden hareketle bilindiğini söylemiştir. Bu sebeple Tûff'deki ibâha aslî/aklî değil şer'î ibâhadır.

Bildirim öncesindeki kişi ile bildirim sonrasında herhangi bir meselenin hükmünü bilmeyen kişiyi aynı durumda telakki etmesinden hareketle İbnü'l-Kayyim'de (v. 751/1350) de aslî/aklî bir ibâhadan söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü mezkur yaklaşım, temelde şer'î bir hükmün var olduğu önkabulüne dayanmaktadır. Haliyle o aslî/aklî ibâha hususunda hocası İbn Teymiyye ve selefleri Kelvezânî ile Temîmî'den farklı bir çizgide yer alır.

Herhangi bir tercihte bulunmaksızın bildirim öncesi döneme dair mezhep içindeki görüşleri nakletmesi sebebiyle aslî ibâha meselesinde İbnü'l-Lahhâm'a (v. 803/1401) ait olumlu veya olumsuz bir şey söylemek mümkün değildir.

Bildirim öncesi dönemde eşya ve fiillere verilen hükümlerin aklîliği hususunda olumlu kanaate sahip olan usûlcülerin aslî/aklî ibâha prensibini benimsedikleri şeklindeki bir çıkarım ilk bakışta doğru gözükebilir. Fakat bu durum her birinin bildirim sonrasında da bir şekilde naslarla çözüme kavuşturulamayan meselelerde başvurdukları ibâhanın aslî/aklî vasfını haiz olduğunu göstermez. Çünkü bu mesele, bildirim ile çözülemeyecek hadiselerin meydana gelme ihtimalini mümkün görmeyi gerektirir. "Hanbelî Usûlleri Çerçevesinde İbâha Kavramı ve Hüküm Meselesi" başlığı altında görüldüğü üzere mubâh hemen tüm Hanbelî usûlcüler nezdinde şer'î hüküm addedilmiştir. Dolayısıyla doğrudan çözümlenip hükmü belirtilmeyen meselelerin ibâha bildiren genel nitelikli nasların kapsamına sokularak çözümlenmesi halinde aklî/aslî vasfına sahip ibâhadan hiçbir surette bahsedilemeyecektir. Sonuçta bildirim öncesinde ibâhaya aklî/aslî vasfının verilmesinde olumlu kanaat bildirenler, aklın hüküm vermede rolüne prensipte katılmakla birlikte fiili olarak bunu işletmemiş olacaktır.

Aslîlik/aklîlik ve şer'îlik ile ilgili diğer bir husus da bu vasfa sahip ibâhanın kapsamıdır. Geride gördüğümüz üzere hüsün-kubuh teorisine uygun bir şekilde görüş serdeden

Ebu'l-Hasen et-Temîmî'ye göre bildirim öncesi fiillerin tamamı değil, aklın yapılması ve kaçınılmasını zorunlu görmedikleri mubâhtır. Fakat hemen belirtmemiz gerekir ki bildirim öncesinde aklın kabih gördüğü fiilleri işleyen bir kimsenin dini bakımdan cezayı hak edip etmediği hususunda kaynaklarda Temîmî'nin yaklaşımına dair bir bilgiye rastlanmaz. Kabih fiili işlemesi halinde bu kişiye yine de ceza terettüp ettirilmeyeceği görüşüne sahip ise Mâtürîdîlikte olduğu gibi fiili olarak bildirim öncesindeki tüm fiiller mubah kapsamında olur. Bu itibarla Temîmî'de teorik olarak daha dar bir alanda cari olan aslî/aklî ibâhanın kapsamı ile bildirim öncesi tüm fiilleri aslî/aklî ibâha kapsamında gören Kelvezânî'nin yaklaşımı arasında bir fark kalmaz.

İbn Teymiyye ve bildirim öncesi fiillerdeki ibâhanın aklî olarak nitelendirilmesinde onun gibi düşünen Merdâvî, İbnü'n-Neccâr ve İbn Müflih gibi alimlerde de bildirim öncesi dönemde aslî/aklî ibâhanın alanı selefleri Kelvezânî ile aynı olmak durumundadır. Gerçi burada İbn Teymiyye'nin fiillerdeki hüsün-kubuh vasıflarını aklın idrak edebileceği anlayışına sahip olduğu için bildirim öncesindeki bütün fiilleri mubâh kategorisinde görmeyeceği söylenebilir. Fakat Temîmî'de olduğu gibi İbn Teymiyye'de de kabih görülen fiilleri işleyen kişinin cezayı hakettiğine dair bir bilgiye rastlanmadığı gibi "nefyü'l-harac"ı esas aldığı için aslî/aklî ibâhanın tüm fiilleri kuşattığından bahsedebiliriz.

Hüsün-kubuh konusunda Mutezilî anlayışın benimsenmesi durumunda bildirim öncesinde ferdin sorumluluğu ve bu sorumluluk gereği ceza ve mükâfata ehil görülmesi söz konusudur. Bildirim sonrasında bir şekilde nasla irtibat kurulamayan meselelerde de Mutezilenin hüsün-kubuh anlayışı gereği sadece hazır veya sadece ibâha şeklinde tek bir hüküm verilmez. Fiillerin vasıflarını idrak etmede aklın rolünü kabul eden müelliflerin bulunduğunu biraz önce gördük. Fakat en belirgin bir şekilde bu görüşe sahip olan Temîmî ve Kelvezânî'de dahi bildirim sonrasında nasla irtibat kurulamayan meselelerin çözümünde bu vasıflardan hareket ederek kişiye sorumluluk yüklenebileceğine dair açık bir ibareye rastlanmaz. Öte yandan Kelvezânî, bildirim sonrasında da müçtehidin bir mesele hakkında şer'î delil arayıp bulamaması sebebiyle asıl hüküm yani aklın hükmü üzere hareket edeceğini söyler.<sup>385</sup> Hüsün-kubuh konusundaki görüşleri ile Kelvezânî'yi etkilediğinde şüphe olmayan Ebu'l-Hasen et-Temîmî de kanaatimizce bu görüştedir.

---

<sup>385</sup> Bkz. Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 272.

Temîmî ve Kelvezânî'yi bir tarafa bırakırsak mezhep içerisinde aslî/aklî ibâha anlayışının işlevselliğinden bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki çalışma boyunca gördüğümüz üzere ibâhanın aslîliği ve aklîliği bildirim olmamasıyla ilgili bir durumdur. Bunun işlevselliği ise mevcut durumda diğer bir ifadeyle bildirim sonrasında çözümünde nasların referans gösterilemeyeceği bir meselenin tasavvuru ile mümkün hale gelir. Son bölümde ele alıp tartıştığımızda görüleceği üzere Hanbelî ekolünde bu evsafa bir meseleye rastlanmaz.

Mubâh olduğuna dair hakkında doğrudan şer'î bildirim bulunan meselelerle ibâha bildiren genel nitelikli nasların kapsamında değerlendirilerek mubâh addedilen meselelerdeki mubahlık arasındaki fark oldukça önemlidir. Zira referansı şer'î bildirim olduğu için her iki ibâha da şer'î vasfını haizdir. Yalnız ilki Kitap delili kapsamında değerlendirilirken ikincisi birazdan da ele alacağımız üzere istishâb kapsamında ve aslî ibâha çerçevesinde ele alınır. İstishâb ve ona ilişkin hususlara birazdan değineceğiz fakat genelde ehl-i sünnet, özelde de Hanbelî mezhebinde istishâb çerçevesinde ele alınan ibâhanın aslîlik yönü üzerinde durmamız gerekir.

Bir hükümde aslîlik, hakîki anlamını o hükmün bildirim öncesinde verilmesi ile kazanır. Bu da o hükmün akılla verilmesini daha hassas bir ifadeyle o hükme akılla varılmasını zorunlu kıldığından hakîki anlamıyla hükümdeki aslîlik, aklîlikten ârî olamaz. Nitekim Mutezilî usûl bilginlerinden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî müçtehidin hükme ulaşacağı iki yoldan ilkinin şer'î tarafından değiştirilmediği sürece aklın hükmünü esas almak<sup>386</sup> olduğunu söylerken bunu vurgular. Haliyle aslî ibâha terkinin hüküm için bildirim zorunlu görmeyen ve aklın idrak ettiği hasen-kabih vasıfları gereğince ferde sorumluluk yükleyen Mutezile ekolü için hakiki anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz.

Mutezilede akılla varılan veya Şâri'den sadır olan hükmün ve bu hükmün vasfının üzerinde de bir nebze durmak gerekir. Basrî' hükme ulaşmak için müçtehidin önündeki ilk yolun akıldaki hükmü esas almak olduğunu söyledikten sonra ikincisinin ise Şâri'den sadır olanlara göre davranmak olduğunu söylemişti. Basrî'nin kısaca akıl veya nakille ulaşabileceğini söylediği hükmün şer'î hüküm olduğu (الأحكام الشرعية)<sup>387</sup> dolayısıyla her iki yolla da varılacak hükmün nihayetinde şer'î vasfını alacağı açıktır. Buradan hareketle

---

<sup>386</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11.

<sup>387</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11.



Mutezile için hakiki anlamında kullanıldığını söylediğimiz aslî ibâhadaki aslîlik vasfının varılan hükmün şer'î olduğu delil gösterilerek bir önemi olmadığı söylenebilir. Dahası akılla varılan hükmün şer'î hüküm olduğundan hareketle bir adım daha ileri gidilerek Hanbelîlik ve diğer ehl-i sünnet ekollerindeki aslî ibâha arasında bir fark olmadığı şeklinde de bir itiraz gelebilir. Fakat unutulmamalıdır ki ilk bölümde de tahlil ettiğimiz üzere Mutezilede hüküm eşya ve fiillerde şer' tarafından isbat edilen vasıflar değil bunlarda mevcut olan vasıflardır. Bu vasıfların ızharının/keşfinin hitap tarafından yapılması mümkün olduğu gibi akıl tarafından yapılması da imkan dahilindedir. Dolayısıyla diğer ekollerde hüküm mubâhlık dahi olsa ancak şer'î bildirimle bilinebilirken Mutezile nezdinde bildirim de akıl da adalet gereği eşya ve fiillerdeki vafâ tabi olduklarından hükmün şer'î veya aklî olarak nitelenmesi arasında yapısal bir fark bulunmaz. Basrî'nin akılda mevcut hükmü aksine şer'î bir delil bulunmadığı sürece şer'î hüküm olarak görmesi de buna delil teşkil eder. Dolayısıyla gerek ehl-i sünnet gerekse Mutezilenin varılan hükmü şer'î vasfıyla tavsif etmesinden hareketle aslî ibâha terkipteki aslî kavramının her iki yaklaşımda da aynı anlama geldiğini söylemek mümkün değildir.

Hanbelî ekolü içerisinde bildirim öncesi ibâhanın aklî olarak nitelenmesinde bir beis görmeyenler olsa da bildirim sonrası için Kelvezânî dışında mubâhlığına aklın karar vereceği/verdiği bir meseleye rastlanmaz. Bu sebeple özelde Hanbelîlik ve genelde tüm ehl-i sünnet cephesinde kullanılan ibâha-i asliyye ifadesindeki aslîliğin, zatında aklîliği mündemiç hakiki anlamdaki kullanımdan farklı olduğuna dikkat etmek gerekir. Çünkü Mutezile dışındaki ekollerde bildirim sonrasında aslî ibâha prensibinin senedi umum nitelikli naslardır. Bu açıdan bakıldığında Hanbelîlik ve diğer ehl-i sünnet fıkıh ekollerinde ibâha için kullanılan aslî vasfının şer'îliği, Mutezilede kullanılanın ise aklî vasfını içerdiği görülür. İlk bakışta esasa müteallik bir mesele olarak görülmesi de dikkatle bakıldığında bunun arka planında daha önce detaylı bir şekilde ele aldığımız kelâmî tartışmaları barındıran önemli bir ayrıntı olduğu görülür. Bu önemli ayrıntıyı vurgulamak için çalışmanın bundan sonraki aşamasında aslî ibâha veya ibâha-i asliyye terkiplerini Hanbelîlik için kullanmamız söz konusu olduğunda aslîlik kavramını şer'îlik ile birlikte kullanacağız.

### **BÖLÜM 3: HANBELİLİKTE İBÂHA PRENSİBİNİN YERİ VE KULLANIMI**

Herhangi bir delilin fıkıh usûlündeki hiyerarşi içerisinde hangi sırada yer aldığı belirlenmesi yadsınamaz bir öneme sahiptir. Fakat örneğin Kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklindeki bir sıralama her zaman meselelerin çözümünde bu sıranın takip edildiği anlamına gelmez. Zira müçtehit herhangi bir sıralamayı takip eden kişi değil, ilgili meselede uygulanabilecek şer'î delillerin sıralamasını tayin eden kişidir. Yalnız bu ifade, şer'î delillerin rütbe açısından ya da kaynak veya metot olma bakımından genel bir sıralaması olduğuna yönelik bir itiraz olarak algılanmamalıdır. Mezkur ifadede meselelerin kendine has şartları dikkate alınıp münferit olarak incelenmesinin İslam hukukunun ayırıcı vasıflarından olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla içtihadın ehlinde sadır olup mahalline masruf olduğu kimi durumlarda delillerin fıkıh usûlündeki mevcut sıralamasından farklı bir şekilde işletildiği görülür. Çünkü müçtehit, tikel meselede hangi delilin daha kuvvetli olduğuna karar verme yetkinliğindeki kişidir.

Meselelerin çözümünde delilleri kullanım biçimlerinden hareketle fakihlerin hangi ekole mensup oldukları ehline anlaşılabilir. Çünkü örneğin kıyas delilini kabul eden iki farklı mezhep müntesibinin bunları kullandıkları alan ve kullanım sıklıkları farklıdır. Bu sebeple bazı delillere diğer ekollere nispetle daha fazla ya da daha erken müracaat edilmesi halinde bu deliller ilgili mezheplerin karakteristiği olarak tebarüz eder. Yalnız bir delilin herhangi bir mezhebin karakteristiği olduğunu söyleyebilmek için ilgili fıkıh ekolünün diğer delilleri nasıl kullandığı ve kullanımına ilişkin hangi şartları ileri sürdüğüne bakılması gerekir. Aksi takdirde kullanılan usûlî enstrümanlar içerisinde mezhebi diğerlerinden ayırıcı vasfa sahip olanın bilinme imkanı bulunmaz.

Müçtehidin bir meselede hangi delilin daha kuvvetli olduğuna karar veren kişi olduğuna değinmiştik. Bu nedenle o, meselelerin hususiyetlerine bakarak deliller arasında bir takdim tehirde bulunabilir. Bunun tek istisnası ise ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibidir. Çünkü yapısı gereği bu prensip, öncesinde diğer delillerin tamamının incelenmesini gerektirir. Dolayısıyla kabul edenler nezdinde kıyas, istihsan, sedd-i zerâi', maslahat ve benzeri delillerin sıralaması, kullanım sıklıkları ve kullanıldıkları alan değişse de aslî-şer'î ibâhanın yeri her zaman bunlardan sonraya tekabül eder. O halde Hanbelîlik dışındaki ekollerin şer'î delil hiyerarşisinde de sonda yer alan prensibin Hanbelîliğin

karakteristiğini ifade edip etmediğini anlayabilmek için bu ekolün diğer delillere ilişkin yaklaşımları ortaya konulmalıdır.

Çalışmanın bundan sonraki aşaması Hanbelî fıkıh usûllerinde şer'î delillerin kullanımı olacaktır. Delillerin kullanımı furu fikhı da ilgilendirdiğinden yer yer bu alandan örneklere de değineceğiz. Böylece ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin uygulama alanına ve sıklığına ilişkin bilgi edinme imkanı bulacak, konunun Hanbelî fıkıh geleneğinde neye tekabül ettiğine dair sonuç babında bir şeyler söyleyebileceğiz. Fakat öncelikle ibâha-i asliyye/şer'iyye delilinin neden en sonda yer almak mecburiyetinde olduğu meselesine açıklık getirmek istiyoruz. Zira konunun iç tutarlılık ve başka bir takım meselelerle de bağlantısı bizce oldukça önemlidir. Bu meyanda çalışmanın ikinci bölümünde söz verdiğimiz gibi öncelikle ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin deliller hiyerarşisindeki yeri meselesini ele alacak, akabinde diğer şer'î delilleri de işin içine katarak Hanbelî fıkıh usûlü eserlerindeki edille-i şer'iyye tasnifine genel olarak değineceğiz. Yerini belirleyeceğimiz ibâha prensibinin Hanbelî geleneğinde diğer delillerle birlikte geçirdiği süreci ortaya koyarak prensibin gelenekteki yerine dair sağlıklı sonuçlara ulaşma imkanını yakalayacağız.

### **3.1. İbâha-i Asliyye/Şer'iyye Prensibinin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri**

Mubâhlığın tikel naslara konu olması veya genel nitelikli naslarla belirlenmesi ibâhanın şer'î vasfını almasını gerektirir. Yalnız spesifik bir konuya dair nasta yer alan mubâhlık için aslî vasfının kullanılması mümkün değilken bu vasfın genel nitelikli nasta bildirilen ibâha hükmü için kullanılması doğrudur. Umum nitelikli nastaki ibâha hükmünün içerdiği aslî vasfından hareketle mubâhlığın ilkten uygulanması ve aksini savunanın delil getirmesi gerektiği şeklinde bir akıl yürütme ilk bakışta tutarlı görülebilir. Bu, bildirim henüz inmeye başladığı ve tamama ermediği bir tarihsel vasat için son derece doğru bir yaklaşımdır. Nitekim vahyin henüz inmeye devam ettiği süreçte ibâha dışında bir hükme konu edilme ihtimaline binaen hakkında nass bulunmayan meselelerin sorulmaması yönündeki tavsiyeler<sup>388</sup> de bunu destekler.

Mubâhlığın aslî olduğu umum nitelikli naslarla bilinse de Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında karşılaşılan meseleler hakkında doğrudan mubâh hükmünün verilmesi usûl

<sup>388</sup> Bkz. (إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ، فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ) Buhârî, el-İ'tisâm bi'l-kitâbi ve's-sünne, (7289); ayrıca bkz. Müslim, el-Fedâil, 132; Ebû Dâvûd, es-Sünne, (4610); Ahmed b. Hanbel, II, 243.

açısından hatalı bir yaklaşım olur. Zira bu bir taraftan içtihat mekanizmasının devre dışı bırakılması anlamını taşıırken diğer taraftan bildirimde konuya dair özel bir hükmün bulunma ihtimali sebebiyle şer'î hükümlerin ilgası sonucunu da verebilir. Nitekim genel kaidenin uygulanması ilgili konuda istisnanın olmadığını bilmeyi gerektirir. Genel kaide özelliği taşıması sebebiyle istishâb başlığı altında ele alınan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi için de benzer bir durum söz konusudur. Prensibin fıkıh usûlünde mezkur başlık altında ele alınması sebebiyle öncelikle istishâb meselesine değinecek, ardından da konunun fıkıh usûlündeki yerine dair ayrıntılara yer vereceğiz.

Hanbelî usûl kaynaklarına bakıldığında istishâbın tartışmalı olan ve üzerinde ittifak edilen iki kısmından bahsedildiği görülür. Bunlardan tartışmalı olan kısım, icma istishabı<sup>389</sup> olarak isimlendirilmiştir. İcma istishabı özetle üzerinde icma bulunan şer'î bir hükmün ihtilaf edilen meseleye taşınmasını ifade eder. Teyemmüm ile namaza başlayan kişinin namaz sırasında suyu görmesi halinde abdest almasının gerekip gerekmediği konusu buna örnek olarak verilebilir. Bu kişinin abdest almasını gerekli görenler olduğu gibi teyemmümüyle namaza devam edebileceğini söyleyenler de olduğundan meselenin hükmü üzerinde ihtilaf edilmiştir. Fakat kişinin namaza abdestli başlaması gerektiği hususunda icma vardır. İşte hakkında icma bulunan meselenin hükmünün ihtilaf edilen meseleye taşınması anlamına gelen icma istishabından hareketle bu kişinin abdest alması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>390</sup>

Üzerinde ittifak edilen istishâb ise aksini gerektiren bir durumun bulunmadığı [bilindiği] sürece aklî veya şer'î delil ile amel etmek şeklindedir.<sup>391</sup> Nesh edilene kadar nassın kendisiyle, tahsis edilene kadar umumuyla amel edilmesi mevcut şer'î delil ile amelin sürdürülmesi anlamına geldiğinden istishâb kapsamında değerlendirilir.<sup>392</sup> İstishâb ile ilgili İbn Akîl ve İbn Kudâme'den aktardığımız ifadelerle bakılırsa şer'î delil

---

<sup>389</sup> İcma istishabı genel olarak Hanbelîlerce kabul edilmez. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 255; İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, I, 44; II, 68; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 449; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 157; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 343; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1435; İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh*, s. 160; el-Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 323; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 406. Dolayısıyla burada "ihtilaf" ifadesiyle Hanbelî ekolü içinde bir ihtilaf değil daha çok Hanbelîlerle diğer mezhepler arasındaki ihtilaf kastedilir.

<sup>390</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, IV, 254 vd.

<sup>391</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, I, 321; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 1448.

<sup>392</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 448; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 428.

gibi aklî delilin de istîshâbın konusu olduğu görülür. Buradan hareketle tahsis edilmedikçe umum nitelikli nasla bildirilen şer'î ibâha gibi aksine bir delil olmadığı sürece bildirim öncesi fiiller hakkında verilen aklî/aslî ibâha hükmünün de ittifak edilen istîshâb türlerinden olduğu çıkarımında bulunulabilir. Fakat mezkur aklî delil ile bildirim öncesi fiillerde aklın vardığı hükmün kastedilmediği çok açıktır. Zira istîshâb ile ilgili ifadelerin yer aldığı kısımda İbn Kudâme tarafından bildirim öncesinin hükme konu olmadığı vurgulanmıştır.

İstîshâb konusunda verilen örneklere bakıldığında altıncı vaktin farz olmaması gibi bildirim sonrası dönemdeki meselelerin çözümünde kullanılan “akıl/aklîlik” ile sadece naslarda zikredilen hükümler dışında bir hükmün bulunmadığına kanaat getirilebileceğinin ifade edildiği görülür. Özetle aklın isbâtta değil, nefyde delil olarak görülebileceği söylenmiştir. Haliyle istîshâb tanımında zikri geçen "aklî delil" ibaresinden hareketle Hanbelîlikte Mutezilî eğilime sahip olan Kelvezânî ve Temîmî dışındakilerde de aslî ibâhanın aklîliğinin söz konusu olduğu şeklinde bir itiraz makul ve makbul addedilemez.

Üzerinde durulması gereken bir diğerk husus da ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin deliller hiyerarşisinde son sırada yer almasıdır. Zira naslar, deliller hiyerarşisinde ilk sırada bulunur. Aklî vasıflı aslî ibâhadan değil, Hanbelî mezhebinde olduğu gibi şer'î vasıflı aslî ibâhadan bahsedilmesi halinde çözüme yine naslarla ulaşıldığı malumdur. Dolayısıyla Mutezilede olduğu gibi aklî vasfına sahip aslî ibâhanın deliller hiyerarşisinde son sırada yer alan istîshâb kapsamında değerlendirilmesinde bir çelişki gözükmez. Fakat Hanbelîlikte senedi naslar olması sebebiyle ibâha-i asliyye/şer'iyyenin ilk sırayı alan Kitab'ın/nassın kapsamında değil, rütbece en alt konumda bulunan istîshâb delilinin kapsamında değerlendirilebilmesi ilk bakışta bir çelişki gibi durmaktadır. İbâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin deliller hiyerarşisindeki yerinin daha net anlaşılması kanaatimizce konunun bir de bu zaviyeden ele alınıp izah edilmesini icbar eder.

Kendisiyle herhangi bir meselenin çözümü ancak nasla irtibatlı tüm çözüm mekanizmalarının tüketilmesinden sonra gerçekleşeceği<sup>393</sup> için istîshâb, başvurulacak

---

<sup>393</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, II, 314.

deliller arasında son sırayı alır.<sup>394</sup> Bu yönüyle istishabın edille-i şer'iyye içerisinde en zayıf delil olduğunu söyleyebiliriz. Aksine herhangi bir delil olup olmadığının bilinmesi için naslarla irtibatlı tüm çözüm yollarının tüketilmesinin gerekliliği ilk bakışta istishabın en son başvurulacak delil olmasının makul bir izahı olarak görülebilir. Ancak bu izah, bildirim öncesi dönemdeki eşya ve fiiller hakkında tevakkuf, hazr veya ibâhanın esas olduğunu söyleyen tüm tarafların bu görüşlerine nasları dayanak göstermemesine koşut olarak makbul addedilebilir. Zira bildirim öncesi için hazr, ibâha veya tevakkuf şeklindeki yaklaşımların naslarla temellendirilmesi halinde "nasla irtibat kurulamayan meselelerden" bahsedilmesi imkansız hale gelir.

Çözümüne "naslardan hareketle ulaşılamadığı" gerekçe gösterilerek bir meselenin bildirim öncesi dönemdeki eşya ve fiillerin durumuna ircâ edildiği ve hakkında istishâb/aslî hükmün işletildiğini söylemek de açık bir çelişki olarak görülebilir. Dolayısıyla hükmü bildirime eşitleyenlerle bildirim öncesine dair yaklaşımlarını naslarla gerekçelendirenler için "aksine şer'î bildirim bulunmadığı sürece mevcut hükmün sürdürülmesi" şeklinde son başvuru delil olan istishâbtan bahsedilmemelidir. Diğer bir ifadeyle çözüme zaten naslardan ulaşıldığı için istishâbın ya başvuru sıralamasında sonda yer almaması veya bu durumun başka bir şekilde izah edilmesi gerekir. Konuya geçerli bir izah getirilebilmesi için naslarda yer almak bakımından aynı rütbeyle sahip olan lafızların manaya delaletteki farklılıkları meselesi ele alınmak zorundadır.

Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerden farklı olarak Kur'ân-ı Kerim metninin sübut yönünden kat'î olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla birlikte bir metni oluşturan lafızların manaya delaletleri sübuttan bağımsız bir konudur. Bu açıdan bakıldığında sübut açısından zanni, fakat ihtiva ettiği lafızlar sebebiyle manaya delaleti kat'î rivayetler olabileceği gibi sübutu itibariyle kat'î olan kimi nasların da manaya delaletleri zanni olabilir. Manaya delaleti kat'î olmayan bir nas ile yapılacak istidlalin ise delaleti kat'î nasla yapılacak istidlale nispetle zayıf olacağı açıktır. Haliyle manaya delaletleri itibariyle zayıf olan naslarla ortaya konan hükümler daha kuvvetli veya eşdeğer görülen başka delillerle tearuz ettiğinde bu delillerden anlam

---

<sup>394</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 154.

daralması (tahsîs/takyîd) veya ihtiva ettiği hükmün iptali (nesh) gibi farklı şekillerde etkilenecektir.

Lafızların manaya delaletleri doğrudan şer'î ahkamla ilgili olduğundan hükme ulaşmanın yol ve yöntemlerini ortaya koyan fıkıh usûlü açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple fıkıh usûlünde lafızların manaya delaletleri farklı zaviyelerden çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur.<sup>395</sup> Bu tasniflerden biri de lafzın vaz' olduğu mana itibarıyla ki tasnifin kısımları Hanefîler nezdinde âm, hâs, müşterek ve müevvel ya da cem'i münekkerden oluşur.<sup>396</sup> Bunlardan özellikle âm lafızlar ve bunların manaya delaletleri istishâb meselesiyle birebir irtibatlı olduğu için konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü daha önce değindiğimiz üzere istishâba başvurma'nın öncelikli şartı<sup>397</sup> ilgili meselelere naslardan yola çıkılarak çözüm bulunamamasıdır. Öte yandan aksine bir delil bulunmadıkça eşyada aslolanın mubâhlığı hususuna esas teşkil eden yer yüzündeki her şeyin insanların kullanımı için yaratıldığını bildiren genel nitelikli ayetler<sup>398</sup> âm bahsinin kapsamındadır. Dolayısıyla âmın manaya delaleti konusunda usûlcülerin özellikle de Hanbelîlerin yaklaşımı ilk sırada yer alan Kitap delilinin nasıl olup da rütbece son sırada yer alan istishâbın kapsamında değerlendirilebildiğine ışık tutacaktır.

<sup>395</sup> Bardakoğlu, Ali "Delalet", *DİA*, 1994, IX, s. 120. Burada Hanefî usûlcülerinin lafızları tasnîfi konusunda mantıklı bir takım problemler bulunduğu dikkat edilmesi gerekir. Örneğin cinsin türlerine ayrımı şeklindeki bir taksimi ifade etmesi bakımından kısımlar arasında tebâyün ve tenâfi olması gerekirken âm, hâs, müşterek, müevvel (Semerkand/Horasan Hanefîlerine göre)/cem'i münekker (Irak Hanefîlerine göre) şeklinde Hanefîlerce geliştirilen vaz' bakımından lafız tasnifinde tüm kısımlar arasında mübânenet ve münâfât görülmez. Geniş bilgi için bkz. Güman, Osman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c. 17, sayı 33, s. 103-132. Ayrıca bkz. Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 54 vd.

<sup>396</sup> Vaz' açısından lafız taksimlerine bakıldığında Hanefî usullerinde âm, hâs ve müşterek ilaveten müevvel veya cem'i münekker adında dördüncü bir kısımdan daha bahsedildiği görülür. Fakat Sadruşşerî'a'nın da bahsettiği üzere müevvelin içtihadı binaen belirlenmesi sebebiyle vaz'î açıdan yapılacak taksimatta yer alması pek doğru değildir. Bununla birlikte âm, hâs ve müşterekten farklı bir kapsamı ifade eden cem'i münekker Sadruşşerî'a'nın vaz' açısından lafız taksimatında dördüncü kısmı oluşturur. Bkz. Teftâzânî, *Telvîh* (Sadruşşerî'a'ya ait üst metin); I, 59.

<sup>397</sup> Burada istishâb ile tüm çeşitleri değil şer'î delilin bulunamaması halinde eşya ve fiillere dair aklî delile müracaat edilen kısmını kastediyoruz.

<sup>398</sup> أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) Bakara 2/29; (مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ) Hac 22/65; (سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ) Lokman 31/20; (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) Casiyeh 45/13.

Âm lafızların delaletleri hususunda Hanbelî usûl eserleri incelendiğinde meselenin "âm lafızların umumiliğine inanma" ve "tahsise ihtimali bulunma" şeklinde iki farklı açıdan ele alındığı görülür. Ebû Ya'lâ (v. 458/1066), İbn Akîl (v.513/1119), İbn Kudâme (v. 620/1233), Tûfî (v. 716/1316), İbn Teymiye (v. 728/1328), İbnü'l-Kayyım (v.751/1350), Merdâvî (v. 885/1480) ve İbnü'n-Neccâr (v. 972/1564) gibi usulcüler nezdinde âm lafzın umumluğuna inanmak vâcibdir.<sup>399</sup> Bunlar arasından Tûfî ve İbn Teymiye'ye göre âmın umumluğuna iman etmek vâcib olduğu gibi aksini iddia eden kişinin sağlam deliller ortaya koyması gerekir.<sup>400</sup>

İbnü'n-Neccâr "tahsis edici bir delilin bulunup bulunmadığı araştırılmadan âmın umumluğuna inanmanın gerekliliği" ibaresini Merdâvî'den nakleder ve konuya dair olumsuz yönde bir kanaat belirtmez. Bununla birlikte tahsis edici bir delilin bulunup bulunmadığını araştırmadan âm lafzın umumluğuna inanmanın gerekliliğini iki şarta bağlar. Âm lafız Hz. Peygamber'den doğrudan duyulmalı, Hz. Peygamber bu lafızları içeren cümlelerle [şer'î] hüküm öğretme amacı gütmelidir.<sup>401</sup> Hanbelî fakihler arasında Kelvezânî (v. 510/1116) ve Hulvânî<sup>402</sup> (v. 546/1151) bunun aksine görüş belirterek delaleti hususunda bir araştırma yapıp tahsisini gerektiren herhangi bir durum olmadığına kanaat getirilmediği sürece âmın umumluğuna inanmayı doğru bulmaz.<sup>403</sup> Ayrıca Merdâvî ve İbnü'n-Neccâr Hanbelîlerin çoğunluğunun âmın umumluğuna inanmanın vâcib olduğu görüşünde olduğunu söyler.<sup>404</sup> Buna mukabil İbnü'l-Lahhâm (v.

---

<sup>399</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 525; İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, III, 361; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 58; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 537; Âlu Teymiye, *el-Müsevvede*, I, 110 vd; İbn Kayyım *el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakki'in*, II, 227; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VI, 2835; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 456.

<sup>400</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 537; Âlu Teymiye, *el-Müsevvede*, I, 110 vd.

<sup>401</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 456-457. Belirttiğimiz kaynakta Kelvezânî âm lafzın umumiliğine inanmanın gerekliliği için aksine bir delil bulunduğu dair araştırma yapacak vakit olmaması şeklinde zayıf bir görüş de nakleder.

<sup>402</sup> Hulvânî hicrî 490 yılında doğmuş, 546 yılında vefât etmiş Hanbelî fakihlerindendir. Fıkıh ve tefsir sahasında eserleri vardır. Fıkıh usûlüne dair *el-Hidaye* adlı bir eseri olduğu nakledilmiştir. Bkz. İbn Receb, *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*, II, 40.

<sup>403</sup> Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, II, 65-66. Hulvânî'nin Kelvezânî ile aynı görüşte olduğuna dair bkz. İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 242.

<sup>404</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 456; Merdâvî, *et-Tahbîr* VI, 2835.



803/1401) açık bir şekilde herhangi bir tercihte bulunmaksızın mezkur konuda Hanbelîlere ait iki farklı görüş olduğunu aktarır.<sup>405</sup>

Âm lafızların umumluğuna inanma konusunda Hanbelî fakihler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte bu lafızların tahsise ihtimali olduğu, haberi vahidle olduğu gibi kıyasla dahi tahsis edilebileceği hususunda görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir ihtilaf mevcut değildir.<sup>406</sup> Bu açıdan bakıldığında Kitab'ın kapsamında bulunması itibarıyla edille-i şer'iyye hiyerarşisinde ilk sırada yer alan kimi nasların son sırada bulunan istishâb delili kapsamında mülâhaza edilmesi anlaşılır hale gelmektedir. Zira âmm lafızlar örneğin Hanefîlerden farklı olarak Hanbelîler nezdinde tahsise muhtemeldir. Bu sebeple Hanefîlerde âmmi tahsîs eden lafızların zamansal<sup>407</sup> olarak âmdan sonra gelmesi halinde bu lafızlar anlamı daraltan (tahsîs) değil, hükmü ilga eden bir husus olan nesih kapsamında görülür.<sup>408</sup> Bu da Hanefîler nezdinde âm lafızların manaya delaletlerinin kat'îliği<sup>409</sup> ile ilgilidir.<sup>410</sup>

Hanefîlerden farklı olarak Hanbelîler açısından umum lafızlar ibtidaen tahsise ihtimali olduklarından manaya delaletleri itibarıyla de zayıf addedilir. Haliyle bu özellikteki

<sup>405</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 130.

<sup>406</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 54; İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, IV, 67, 68, 107; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 75; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 571; Âlu Teymiye, *el-Müsevvede*, I, 120 vd; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, II, 108; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, III, 377.

<sup>407</sup> Hanefîlerde beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîlin âm lafızlara bitişik gelmemesi halinde beyân olarak değil nesih olarak kabul edilmesi söz konusudur. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 223 vd.

<sup>408</sup> Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, 1997, XV, 15.

<sup>409</sup> Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, 1989, II, 552.

<sup>410</sup> Hanefîlerdeki âm lafızların manaya delaletlerinin kat'îliği meselesi ile âmmın zamansal olarak sonraki eşdeğer bir nas ile tahsisinin beyan değil nesih olarak kabul edilmesi hususuna dikkat etmek gerekir. Zira kat'î telakki edilmesinin altında yatan en önemli sebep âmmın tüm fertlerini kuşatmasıdır. Âm bir lafızla verilen hüküm tüm fertlerini içine aldığından [istiğrâk/isti'âb] sonraki bir nas ile yapılan tahsis hükmün ilgası anlamına gelmekte ve nesih olarak isimlendirilmektedir. Fakat burada asıl söylemek istediğimiz âmmın tüm fertlerini kuşattığı görüşünün bütün Hanefîlere değil Irak Hanefîlerine ait olduğudur. Çünkü Pezdevî, Abdülaziz Buhari gibi usûlcüler âmmın istiğrâkını zorunlu görmez. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 28. Tam da bu sebeple tüm fertleri kuşatmayan cem'i münekkeri ayrı bir kategori olarak değil âm kapsamında telakki ederler. İstiğrâkın şart olmadığı âm lafzın manaya delaletinin o nispette zanni olması ve bu vasıftaki bir lafzın sonraki bir nas ile tahsisinin nesih değil beyan olarak isimlendirilmesi gerekir. Fakat Irak dışındaki Hanefî usulcülerinin eserlerinde yaptığımız araştırmada âm lafızlarda istiğrâkı gerekli görmemekle birlikte âm lafza mukarin olmayan tahsisleri beyan kategorisinde değerlendiren herhangi bir usûlcüye rastlamadık. Buradan hareketle Osman Gûman tarafından lafız taksimatı konusunda dikkat çekilen mantıki tutarlılık sorununun (Gûman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", s. 103-132.) bir benzerinin de özellikle Irak Hanefîleri dışındakilerde birbiriyle irtibatlı iki konu olan âm ve tahsis/nesh meselesinde mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

lafızların aksine delil bulunana kadar kendisiyle amel edilen istishâb delilinin kapsamında değerlendirilerek tahsis/takyid görene kadar hükümlerinin sürdürülmesi Hanbelîler nezdinde bir çelişki olmaz. Bu sebeple ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibine somut meselelerin mubâhlığını bildiren tikel naslar değil, ibâha bildiren umum nitelikli naslar mesned teşkil eder. İşte bu umum vasfı bir taraftan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin deliller hiyerarşisinde son sırada yer almasına etki ederken diğer taraftan prensibin neden son sırada yer aldığı sorusuna da cevap teşkil eder. Dahası ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibine ibâha bildiren umum nitelikli nasların mesned kılınması sayesinde Hanbelîler hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarıyla da tenakuz arzedecek bir konuma düşmekten kurtulmuştur. Çünkü umum nitelikli de olsa en nihayetinde ibâha prensibinin dayanağını naslar teşkil etmiş, böylece aklın eşya ve fiillerdeki vasıfları anlamasını ifade eden hüsün-kubuh teorisine kapı kapatılmıştır.

Aslî ibâha prensibine mesned teşkil eden naslardaki umum vasfının ilgili olduğu bir diğer mesele de içtihatdır. Zira bu vasıf geride de görüldüğü üzere Hanbelîlerde tahsise muhtemeldir. Dolayısıyla umum vasfına sahip bir nassın tahsis edilip edilmediğinin araştırılması gerekir ki müçtehit muhakkak bunu göz önünde bulunduracağından bu nitelikteki nasların uygulanmaları yapı itibarıyla öncesinde bir içtihat faaliyetini zorunlu kılar. Bu sebeple birazdan detaylı bir şekilde ele alacağımız edille tasnifi ve tasnifin içeriğinin anlaşılması oldukça önemlidir. Aksi takdirde kimi Hanbelî usûl eserlerinde yer alan tasniflerde istishâbın Kitap, sünnet ve icmâ'nın akabinde zikredilmesinden hareketle ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin kıyas, istihsan, maslahat vb delillere başvurmaksızın kullanıldığı dolayısıyla içtihadı istishâbın öncelendiği<sup>411</sup> şeklinde hiç de isabetli olmayan bir iddiada bulunulabilir.

Usûlî deliller arasında son sırada yer alan istishâb Hanbelî ekolüyle ilgili Türkiye'de başı çeken kimi çalışmalarda kıyas öncesinde; Kitap, sünnet ve icma'dan hemen sonra ve ittifak edilen deliller arasında zikredilmiştir.<sup>412</sup> Yapısı gereği istishâbın kapsamında yer alan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinden sonra başka bir delile müracaat edilemediğinden bahsetmiştik. Bu sebeple tasnifin içeriğine dair detaylı inceleme

---

<sup>411</sup> Haçkalı, Abdurrahman, "İslam Hukuk Metodolojisinde "Aslî İbâha" İçtihat İlişkisi Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 14, 2009, s. 91.

<sup>412</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, s. 145.

yapılmaksızın ve Hanbelî usûl eserleri kronolojik olarak bir incelemeye tabi tutulmaksızın istîshâbın dördüncü delil addedildiğinin vurgulanması kıyas ve diğer delillere Hanbelî ekolünde yer olmadığını gösterir. Fakat yine aynı çalışmada istîshâba son çare olarak başvurulacağı bu meyanda öncelikle kıyas ve diğer kaynaklarda bir delilin olup olmadığının araştırılması gerekliliği üzerinde de durulmuştur.<sup>413</sup>

İlgili çalışmada yer alan hususlardan biri de Hanbelî mezhebinin karakteristiğidir. Mezhebin genel karakteristiğini ele alan ana başlık altında değerlendirmeye tabi tutulan konulara bakıldığında bunlar arasında fıkıhla ilgili olarak sadece istîshâbçılığın zikredildiği görülür. Öte yandan bahse konu edilen istîshâbçılığa dair bilgiler alt alta toplandığında istîshâbın Kitap-sünnet dışındaki delillerin tamamını iptal eden bir özelliğe sahip olduğu sonucu çıkar.<sup>414</sup> Ayrıca çalışmada ihtilaf edilen deliller arasında zikredilen kıyasın da birçok Hanbelî usûlcüsü tarafından bir takım şartlarla birlikte hem kabul edildiği hem de vazgeçilmez olduğuna da değinilmiştir.<sup>415</sup> Bütün bunlardan açık bir şekilde görülüyor ki konu müellif tarafından gerektiği şekliyle incelenememiş bu da çelişkili sonuçlara varılmasına sebep olmuştur.

Geldiğimiz aşamada Hanbelî mezhebinin genel karakteristiği olarak addedilen istîshâb ve tabiatıyla deliller hiyerarşisindeki yerini belirlediğimiz ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibiyle ilgili henüz netlik kazanmayan hususlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yalnız görüldüğü üzere bu hususlar özellikle prensibin diğer delillerle birlikte kullanımıyla doğrudan ilgilidir. Haliyle konu hem usûl ve hem de furu fıkıh açısından ele alınmalıdır. Hanbelî fıkıh geleneğinde ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi konusunda sonuç babında bir şeyler söyleyebilmek ancak konunun bir de bu yönüyle ele alınmasından sonra mümkün olacaktır. Dolayısıyla bundan sonraki aşamada prensibin furu fıkıhtaki yansımalarına da yer yer değinerek diğer delillerle birlikte kullanımını ele almayı planlıyoruz.

---

<sup>413</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 145.

<sup>414</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 200. (a.g.e)

<sup>415</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, s. 156-163.

### 3.2. Hanbelî Usûl Sistematiğinde Edille-i Şer'iyye Tasnifi

Dönemsel olarak incelendiğinde bütün ekoller için fıkıh usûlünde edille-i şer'iyye tasnifi açısından farklılık olduğu görülür. Bu durum bu ilim dalının ıstılahlarının gelişimi, diğer ekoller ve ilim dallarıyla etkileşimi ve olgunlaşma süreci dikkate alındığında pek tabiidir. Yalnız bir ekol esas alındığında tarihsel süreç içerisinde gerek şer'î delil tasnifi gerekse terminolojide bir takım değişiklikler zuhur etse de devamlı surette ilgili ekolde değişmeyen bir yön bulunmalıdır. Çünkü ancak bu sayede bir ekolden bahsedilebilir.

Hanbelî usûl eserlerinin şer'î delil tasniflerine bakıldığında usûl ilminin gelişim ve olgunlaşma sürecine paralel bir durumun olduğu çok açık bir şekilde görülür. Gerçi Hanbelî usûl serüveninin fıkıh usûlü sahasında kaleme alınan ilk usûl eserinden yaklaşık üç asır sonra başlaması tasnif ve terminoloji açısından oldukça önemlidir. Çünkü fıkıh usûlü bu zaman zarfında çok büyük mesafe katetmiştir. Nitekim ilk sistematik Hanbelî usûl eserinin sahibi Ebu Ya'lâ da bu birikimden istifade etmiştir. Fakat yine de Hanbelî usûl eserleri kronolojik olarak incelendiğinde şer'î delil tasniflerinde kimi zaman esasa taalluk edecek değişimler farkedilebilir. Kronolojik olarak ele almanın yanında ayrıca buldukları dönemlerin de görülebilmemesinin önemine binaen Hanbelî usûl eserlerini mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi şeklinde iki başlık altında ele alacağız. Burda Hanbelîliğin iki değil, yaygın olarak mütekaddim, mütevassıt ve müteahhir şeklinde üç döneme ayrıldığı<sup>416</sup> şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Fakat usûlün ilk eserlerinin beşinci asrın sonu ve altıncı asrın başında kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda üçlü ayrımın Hanbelî usûl literatürü açısından isabetli olmayacağına<sup>417</sup> dikkat edilmelidir. Zira üçlü taksime göre mütekaddimûn dönemi Ebu Ya'lâ'ya kadar sürmektedir. Bu ise tüm usûl eserlerinin mütevassıt ve müteahhir şeklinde iki dönemde yazıldığı anlamına gelir. Burada fıkıh usûlünün bir konusu olan şer'î delil tasnifi ele alınacağından fıkıh usûlünün ilk eserlerin bulunduğu dönemin mütekaddimûn dönemi olarak isimlendirilmesi kanaatimizce daha isabetlidir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki mütekaddimûn ve müteahhirûn taksimi usûl anlayışı bakımından bir farklılığa işaret etmez. Bununla birlikte Hanbelîlik için zikredilen üçlü

<sup>416</sup> Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 540.

<sup>417</sup> Kaya, Eyüp Said, "Mütekaddimûn ve Müteahhirûn", *DİA*, 2006, XXXII, 188.

taksiminde fıkıh usûlü esas alındığında geçersiz olduğunu işaret etmesi bakımından önemlidir.

### 3.2.1. Mütakaddimûn Dönemi Hanbelî Usûl Eserlerinde Şer'î Delil Tasnifi

#### 3.2.1.1. Ebu Ya'lâ

Ebu Ya'lâ'nin eserine baktığımızda onun fıkıh usûlünü üç ana başlıkta incelediğini görürüz. Bunlar sırasıyla asl, mefhûmü'l-asl ve istishâbül-hâldir.<sup>418</sup> Bu açıdan bakıldığında Ebu Ya'lâ'da kıyasa yer olmadığı düşünülebilir. Fakat o, her ne kadar mezkur kısımlardan biri altında değerlendirmemiş olsa da kıyasın meşrûiyetine dair açtığı bahiste şer'î bir delil olmasının yanında kıyasla amel etmenin vâcib olduğunu söyler. Dahası kıyasın akli bir delil olduğunu kabul etmekle birlikte şer'î bildirim sonrasında kullanılacağını vurgulaması da son derece önemlidir.<sup>419</sup> Çünkü o bildirim öncesi dönem tartışmalarından hatırlanacağı üzere aklın hüküm vermedeki rolünü kabul etmez. Buna rağmen bildirim sonrası akli bir yöntem olan kıyası hükme ulaşmada kabul ve vâcib addetmesi kanaatimizce onun kıyasa yüklediği işleve dair önemli bir ipucudur. Fıkıh usûlünün bablarına dair açtığı bahiste görüleceği üzere Ebu Ya'lâ'ya göre kıyas "asl"ın kapsamında yer alan icmâ'in<sup>420</sup> hemen sonrasında yer alır.<sup>421</sup> Bu sebeple her ne kadar fıkıh usûlünün üç kısmından biri olarak saymasa da kıyas Ebu Ya'lâ'da mefhûmü'l-asl başlığı altında değerlendirilir.<sup>422</sup>

Kabul edenler nezdinde kıyasın icmâ' sonrasında yer alması konusuna dikkat edilmesi gerekir. Çünkü nasların anlaşılması, nastaki hükmün ortaya çıkarılmasını ifade ettiği için kıyas -tearuz ettiği durumları bir tarafa bırakırsak- kimi zaman icmâ' öncesinde kullanılmak durumundadır. Hatta kıyasın icmâ'in senedi olma ihtimali de gözden

---

<sup>418</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 71.

<sup>419</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1273. Burada Ebu Ya'lâ bildirim sonrasında kaydını koyarak bildirim öncesinde aklın hüküm vermedeki rolüne dair olumsuz tavrını unutmadığını ve kıyası akli bir delil olmasına rağmen hükme ulaşmada meşrû görmekle herhangi bir tutarsızlık içinde olmadığını ifade eder. Aksi takdirde bildirim sonrası kıyasın delil olduğunu ifade ederken akli olduğunu söylemesi ve bildirim sonrası kaydı bir anlam ifade etmez.

<sup>420</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 72.

<sup>421</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 213.

<sup>422</sup> Mefhûmü'l-asl ile ilgili açıklamalar ele alındığında kıyasın bu kısımda değerlendirildiği bilgisine rastlanmaz. Bkz. Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, I, 152 vd. Fakat kıyas ile ilgili yaptığı açıklamalar dikkatle incelendiğinde ona göre kıyasın bu kapsamda değerlendirileceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla kıyasın usûl sistematîği içerisindeki yerine ilişkin olarak sadece onun ibâha-i asliyye prensibinden önce olduğu bilgisi kat'îyyet arzeder.<sup>423</sup> Ebu Ya'lâ kıyasta olduğu gibi istihsan konusunda da olumlu bir tavır sergiler.<sup>424</sup> Kıyastan dönülmesi gereken halleri ifade eden istihsan Ebu Ya'lâ nezdinde şer'î bir delildir. Bu, Ebu Ya'lâ'nın kıyasa biçtiği rolün diğer bir deyişle kıyasın hangi alanlarda kullanılıp hangi alanlarda kullanılmayacağına dair ortaya koyacağı yaklaşımın anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Ebu Ya'lâ'da mezkur üç kısım arasında sayılmaması bakımından önceki şariatların delil durumu da kıyasla benzerlik arzeder. Eserin çeşitli yerlerinde şer'u men kablenânın delil kabul edildiği sarîh bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>425</sup> Bu delilin hazır çözüm ihtiva ettiği dikkate alındığında metot değil, kaynak olduğu anlaşılır. Dolayısıyla kabul edenler nezdinde önceki şariatler naslar kapsamında görülmelidir. Ebu Ya'lâ, asl kavramını açıklarken Kitap, sünnet, icmâ' ile birlikte şer'u men kablenâyı zikretmemiştir. Fakat ilgili açıklamalardan yola çıkarak bu delilin onun tasnifinde kendisine asl başlığı altında yer bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ebu Ya'lâ'ya göre aksi hükmü gerektiren bir delil bulunmadığı sürece sahabî kavli de hüküm vermede delil kabul edilir.<sup>426</sup> Yapı itibarıyla şer'u men kablenâ gibi sahabî kavli de asl kapsamına girer. Kaldı ki Ebu Ya'lâ sahabî kavlinin hüccet olduğunu söylediği gibi kıyastan önce başvurulması gerektiğine de özellikle değinmiştir.<sup>427</sup> Sedd-i Zerâi' Şer'an yasak olan sonuca götürmesi durumunda aslen mubâh olan bir şeyin yasaklanmasını ifade eder.<sup>428</sup> Bu sebeple işletilmesi halinde sedd-i zerâi'in doğrudan ibâha-i asliyye/şer'iyyenin alanının daralmasına sebebiyet vereceği açıktır. Bununla

---

<sup>423</sup> Burada kıyasın aslî ibâhadan önce yer alacağını söyledik ve fakat aslî ibâhanın üst başlığı olan istishâbî özellikle zikretmedik. Zira icmâ istishâbını kabul edenler nezdinde senedi kıyas olan bir icmâ'n hükmünün ilgili meseleye taşınması söz konusu olabilir. Bu durumda kıyasın istishâbın bu türünden önce değil bununla eş zamanlı olarak yer aldığı görülür.

<sup>424</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, V, 1604.

<sup>425</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, III, 757; III, 763.

<sup>426</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, III, 757; II, 589; IV, 1103.

<sup>427</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, III, 757; II, 580.

<sup>428</sup> Dönmez, İbrahim Kâfî, "Sedd-i Zerâi'", *DİA*, 2009, XXXVI, s. 277.

birlikte sedd-i zerâi' prensibine dair Ebu Ya'lâ'da olumlu ya da olumsuz herhangi bir atıf bulunmaz.

### 3.2.1.2. Kelvezânî

Kelvezânî ile hocası Ebu Ya'lâ arasında usûlün üçlü tasnifi ve tasnifin içeriği bağlamında esasta bir farklılık olmadığı görülür.<sup>429</sup> Bununla birlikte o istîshâb ve asl arasında kalan kısmı hocasından farklı olarak ma'kûlû'l-asl olarak isimlendirmiştir. Yine kıyası delil kabul ettiği gibi tasnifte ikinci kısmın (ma'kûlû'l-asl) alt başlıklarından ma'ne'l-hitâbın kıyas olduğunu<sup>430</sup>, "asl" kapsamında Kitap, sünnet icmâ' ile birlikte sahâbî kavlinin de bulunduğunu<sup>431</sup> sarîh bir şekilde ifade etmesi bakımından hocasından ayrılır. Ayrıca Kelvezânî hocasının aksine önceki şeriatleri delil olarak görmez. Ona göre Hz. Peygamber'in bi'seti öncesinde geçmiş şeriatlerle amel edip etmediği konusunda deliller tearuz ettiği için doğru yaklaşım tevakkuftur.<sup>432</sup> Vahiy sonrasında ise önceki şeriatlerle amel ettiğine kanıt olabilecek bir örnek bulunmadığı için bu dönemde önceki şeriatlerin delil olmadığına şüphe yoktur.<sup>433</sup> Hocasından ayrıldığı bir diğer konu da istihsandır. Ona göre istihsan sadece illetin tahsisi söz konusu olduğunda bir işleve sahiptir. İlk dört delil arasında son sırada yer alan kıyasın istihsan ile terk edilmesi istihsanı kıyastan daha kuvvetli hale getireceğinden doğru değildir.<sup>434</sup> Ebu Ya'lâ'da olduğu gibi Kelvezânî'de de sedd-i zerâi' konusuna değinilmemiştir.

### 3.2.1.3. İbn Akîl

İbn Akîl üçlü bir taksim yerine delilleri peş peşe sıralamayı tercih etmiştir. Ona göre bu sıralama Kitap, sünnet, icmâ', sahâbî kavli ve istîshâb şeklindedir. Burada İbn Akîl kıyası ayrı bir başlık olarak zikretmemekle birlikte Kitap'ın delaletinin nutk (mantûk) ve

<sup>429</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, I, 6.

<sup>430</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, I, 24.

<sup>431</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, I, 6.

<sup>432</sup> Kelvezânî tarafından daha kuvvetli görülen tevakkuf görüşünün kimi Mutezile alimleri tarafından ortaya konulduğuna dikkat etmek gerekir. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, II, 413-415. Yine Kelvezânî'nin konuyu delillendirirken meselenin hüsün-kubuh boyutuna değinmesi de daha önce kelâmî eğilimlerine dair verdiğimiz bilgilerle değerlendirildiğinde anlamlı hale gelmektedir.

<sup>433</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, II, 417 vd.

<sup>434</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, IV, 96.

ma'kûl olmak üzere iki şekilde olduğunu ve her birinin de üçer alt başlıkta inceleneceğini söyler. Buna göre mantuk nas, zahir, umum kısımlarına ayrılırken ma'kûl fahvâ'l-hitâb, delilü'l-hitâb ve ma'nâ'l-hitâb kısımlarına ayrılır<sup>435</sup> ki son kısım kıyasa<sup>436</sup> tekabül eder. Bu sebeple onun tasnifinde kıyasın şer'î hükümlere ulaşmada kullanılan bir delil olduğu ve hiyerarşide istishâb (ibâha-i asliyye/şer'iyye) öncesinde yer aldığı görülür. Dolayısıyla İbn Akîl de hocası gibi kıyası nassın anlaşılmasında kullanılan bir alet olarak görür.

İstihsan konusunda hocası gibi olumlu tavır sergileyen İbn Akîl, istihsanı illetin tahsisine indirgeyen yaklaşımı doğru bulmadığını açık bir şekilde ifade eder. Böylece bu anlayışa sahip olan çağdaşı Kelvezânî'yi de eleştirmiş olur.<sup>437</sup> Önceki şeriatler konusunda ise İbn Akîl, Kelvezânî'nin karşısında, hocası Ebu Ya'lâ'nın yanında yer alır.<sup>438</sup> Ayrıca o hocası Ebu Ya'lâ ve ders arkadaşı Kelvezânî'den farklı olarak sedd-i zerâi' ile ilgili küçük çaplı da olsa bir bahis açar. Bu bahiste Hanbelî<sup>439</sup> ve Şâfiî alimlerden örnekler verdikten sonra buna getirilecek itirazları sıralar.<sup>440</sup> İtiraz noktalarına ayrıca cevap vermemesinden onun sedd-i zerâi' konusundaki kanaatinin olumsuz olduğunu söyleyebiliriz.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da İbn Akîl'in içtihadî konularda sahabî kavline yaklaşımıdır. O, bu konuda mezhep içinde iki farklı rivayetin olduğunu söylemekle birlikte böyle durumlarda sahabî kavlinin hüccet olmayacağını açık bir şekilde ifade eder. Dahası bu konularda sahabî kavlinin kıyasa öncelenmesi de söz konusu değildir. Çünkü içtihadî meselelerde sahabenin başvuracağı kaynaklarla sonraki dönemdeki müçtehitlerin başvuru kaynakları aynıdır. Ayrıca hata isabet konusunda da sahabe ile

---

<sup>435</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, I, 33.

<sup>436</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, I, 37.

<sup>437</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, II, 107.

<sup>438</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, I, 271; II, 136; IV, 175 vd.

<sup>439</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, II, 75. Burada Hanbelîlerden örnekler vermesi ve kabul edenler arasında Hanbelîleri de göstermesi önemlidir. Çünkü verilen örneklere getirdiği eleştiriler Hanbelîler için de geçerlidir.

<sup>440</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, II, 75-77.



müçtehitler arasında bir fark bulunmaz. Dolayısıyla olması gereken şey içtihadî konularda kıyasın sahabe kavline öncelenmesidir.<sup>441</sup>

### 3.2.2. Müteahhirûn Dönemi Hanbelî Usûl Eserlerinde Şer'î Delil Tasnifi

#### 3.2.2.1. İbn Kudâme

İbn Kudâme'nin eserine baktığımızda şer'î delillere yönelik taksimatta seleflerine nispetle esasta bir değişiklik olmadığını görürüz. Nitekim o edille-i şer'iyeyi Kitap, sünnet, icmâ' ve delîlü'l-akli'l-mübkî alâ'n-nefyi'l-aslî şeklinde sıralar.<sup>442</sup> Kıyas konusundaki görüşlerine bakıldığında onun kıyası şer'î bir delil olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar geride zikredilen deliller arasında yer almasa da vazgeçilemez bir delil olduğu yönündeki açıklamalarından hareketle kıyasın usûl sistematüğinde nerede yer aldığına ulaşabiliriz. Zira kıyası kabul eden birçok usûlcüde olduğu gibi ona göre de meseleler sınırsız, hükümler sınırlıdır. Meselelerin hükümsüz kalmasının önünü almak için naslarda yer alan hükümlerin kapsamının genişletilmesi (ta'mîm) zaruridir. Bu da kıyas vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>443</sup> Haliyle İbn Kudâme'de kıyas, seleflerinde olduğu gibi nassın anlaşılmasında kullanıldığından delîlü'l-akli'l-mübkî alâ'n-nefyi'l-aslîden (istishâb) önce başvurulmuş bir mercidir.

Kıyas konusundaki yaklaşımının aksine İbn Kudâme'nin ilk bakışta istihsan karşıtı bir duruş sergilediği görülür.<sup>444</sup> Gerçi o daha kuvvetli olması halinde kıyas veya başka bir delille varılmış mevcut hükmün bırakılıp yerine farklı bir hükmün uygulanmasını kabul eder. Fakat Ahmed b. Hanbel'in de uyguladığını kabul ettiği bu durumun istihsan olarak isimlendirilmesi ona göre doğru değildir.<sup>445</sup>

Mezhep geleneğinde Tûfi'nin müstakil bir delil olarak kabul ettiği maslahat-ı mürseleye ilk defa değinen usûlcü İbn Kudâme'dir.<sup>446</sup> Gerçi birazdan görüleceği üzere Tûfi'nin bu

---

<sup>441</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, V, 210-211.

<sup>442</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 194.

<sup>443</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 152.

<sup>444</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 474-476.

<sup>445</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 473.

<sup>446</sup> İbn Kudâme'nin Hanbelîlik içerisinde bu konuya ilk olarak temas etmesi *Ravzatü'n-nâzir* adlı usûl eserinin Gazâlî'nin *Müstesfâ* adlı eserinin büyük oranda ihtisarı olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla maslahat konusunda daha geniş bilgi için Gazâlî'nin eserine müracaat edilebilir. Bkz. Gazâlî, *Müstesfâ*, s. 173 vd. Gazâlî'nin maslahat

konudaki düşüncesi maslahat-ı mürseleden daha geniş anlamda maslahata doğru bir süreç izlemiştir. Selefî İbn Kudâme ise öncelikle şer' ile ilişkisi bakımından maslahatı şer' tarafından onaylanan, şer' tarafından reddedilen ve şer'de hakkında herhangi bir atıf bulunmayan şekilde vazeder. Sonrasında üçüncü kısımdaki maslahatların da kendi içinde tahsinî, hâcî ve zarûrî şeklinde üç kısımda incelendiğini ve ilk iki kısım için muhakkak şer'den delil gerektiğini ifade eder. Din, nefis, akıl, neseb ve malın korunmasına yönelik zarûrî maslahatlar zaten şer' tarafından gözetilmektedir. Dolayısıyla maslahat-ı mürsele müstakil bir delil addetmeyi gerektirecek şartları haiz değildir.<sup>447</sup>

İstihsan ve maslahat-ı mürseledeki yaklaşımının aksine önceki şeriatlerin hükümleri ile amel edilmesi konusunda İbn Kudâme'nin prensipte olumlu bir yaklaşım sergilediği görülür. Fakat amel edilebilmesini bu şeriatlerdeki hükmün kesin olarak bilinmesine bağladığından önceki şeriatlerdeki hükümlerle amel edilebilmesi ancak naslarda yer aldığı durumda mümkün hale gelir. Bununla birlikte naslarda geçmiş şeriatlere ait hükümlerin eldeki naslarda mevcut olması halinde bunlar aynen kabul edileceğinden müçtehidin içtihatla başka bir hükme varma hakkı yoktur.<sup>448</sup> Sahabi kavli konusunda Hanbelîlikteki olumlu yaklaşım İbn Kudâme'de de devam eder.<sup>449</sup> Ayrıca yaptığı açıklamalardan hareketle onun sahabe kavlinin kıyasa öncelenmesi gerektiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>450</sup> Müttekaddimûn usûlcülerinden İbn Akîl'de rastladığımız sedd-i zerâî' meselesine İbn Kudâme de herhangi bir atıfta bulunmaz.

### 3.2.2.2 Tûfî

Tûfî, İbn Kudâme'nin usûlüne yazdığı şerhte şer'î delilleri Kitap, sünnet, icmâ', kıyas, istihsân, istislâh ve istishâbü'l-hâl olarak sıraladıktan sonra bunun dışında da müçtehitler tarafından ilave edilenler olduğu gibi sayılanlar içerisinde delil olarak görülmeyenlerin

---

konusundaki etki ve katkıları konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Duman, Soner, "İmam Gazâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, 2011, s. 9-32.

<sup>447</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 478-484.

<sup>448</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 457.

<sup>449</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 466-467.

<sup>450</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, I, 466 vd.

de olabileceği kaydını koyar.<sup>451</sup> Yalnız bu sıralamanın sadece genel olarak şer'î deliller nelerdir sorusuna verilen bir cevap mahiyetinde olduğuna dikkat etmek gerekir. Nitekim daha sonra ittifak edilen deliller (Kitap, sünnet, icmâ', istishâbü'n-nefyi'l-aslî)<sup>452</sup> ve ihtilaf edilen delillerle (şer'u men kablenâ, sahabi kavli, istihsan, istıslah)<sup>453</sup> ilgili olarak İbn Kudâme'nin söylediklerine getirdiği açıklamalar da bunu gösterir.<sup>454</sup>

Kıyasın ittifak veya ihtilaf edilen deliller arasında serdedilmemesi, bununla birlikte hücciyetinin kabul edilmesi<sup>455</sup> de dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Çünkü hücciyetinin kabul edilmesi onun şer'î deliller sıralamasında Tûfî nezdinde de istishâb öncesindeki yerini koruduğunu gösterir. Ayrıca ilgili açıklamalara bakıldığında "ihtilaf edilen deliller" ile sadece mezhep içinde ihtilafın kastedilmediği görülür. Zira bu deliller zümresinde zikredilen sahabe kavli<sup>456</sup> ve şer'u men kablena<sup>457</sup> gerek Tûfî gerekse İbn Akîl hariç Hanbelîlere göre delildir. Öte yandan istihsân, istıslâh ve sedd-i zerâi' konusunda yaptığı açıklamalardan hareketle mezhebe mal etmemekle birlikte bunların da Tûfî'ye göre yine delil addedildiğini söyleyebiliriz.<sup>458</sup> Dolayısıyla genel olarak Hanbelî, özel olarak da Tûfî'de ibâha-i asliyye şer'îyye prensibi öncesinde başvurulmuş delillerin sadece ittifak edilen deliller başlığı altında zikredilenlerden ibaret olmadığına dikkat etmek gerekir.

Maslahatla ilgili meşhur risalesindeki<sup>459</sup> görüşlerin ibâha-i asliyye/şer'îyye ile de doğrudan ilgili olması nedeniyle Tûfî'nin maslahat meselesine dair yaklaşımına ayrıca değinmemiz gerekir. Fakat aradaki farkın görülebilmesi için öncelikle usûl eserindeki

---

<sup>451</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 108.

<sup>452</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 5.

<sup>453</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 169.

<sup>454</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, I, 108.

<sup>455</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 247-291.

<sup>456</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 185-190.

<sup>457</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 169-184.

<sup>458</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 203 vd.

<sup>459</sup> Tûfî aslında maslahata dair görüşlerini anlatmak için doğrudan bir risale kaleme almamıştır. Nevevî'nin derlediği kırk hadise yazdığı şerhin (لا ضرر ولا ضرار) hadisi ile ilgili kısmında maslahat konusunda sarf ettiği cümlelerin oldukça dikkat çekmesi sebebiyle bu kısım ayrıca basılmış ve şöhreti kırk hadis şerhini aşmıştır.

görüşlerini serdedeceğiz. Tûfî, *Ravzatü'n-nâzır'ın* muhtasarına yazdığı şerhte maslahat-ı mürseleyi İbn Kudâme gibi tahsîniyyât, hâciyyat ve zarûriyyât şeklindeki maslahat tasnifinin üçüncü kısmında ele alır. Hâcî ve tahsînî kategorisindeki maslahatların delil kabul edilebilmesi için şer'in onayının gerektiği, aksi takdirde bu maslahatların kişiden kişiye değişiklik arz edeceği bunun da sonuçta şer' vazetmeye götüreceği görüşünü serdettikten sonra bunun batıl olduğunu söyler. Zarûriyyât ise din, nefis, nesil, mal, akıl ve ırz ile ilgilidir. Bunların korunması bizzat Şâri' tarafından emredildiğinden bu emrin yerine getirilmesine yönelik maslahatlar için ayrıca naslardan şahit aranmaz.<sup>460</sup> Fakat burada asıl can alıcı nokta maslahat gerekçesiyle mezkur değerlerin korunmasına yönelik kısas ve had cezalarının üzerinde bir müeyyidenin uygulanıp uygulanamayacağıdır. Tûfî şerhte bu konuda olumlu fakat çekingen bir yaklaşım sergiler.<sup>461</sup>

Usûl eserinde maslahat-ı mürsele olarak isimlendirdiği zarûriyyâtın korunmasına yönelik maslahatların bahsi geçen risalede daha farklı bir boyuta taşındığı görülür. Her ne kadar risalenin çeşitli yerlerinde maslahat kavramını canın, malın ve ırzın korunması şeklinde açıklasa da<sup>462</sup> nas ve icmâ' üzerinden yaptığı karşılaştırma neticesinde onun düşüncesinde maslahat ilkesinin mezkur değerlerin korunmasından daha geniş bir çerçevede yer bulduğu görülür. Zira o ibadet ve mukadderâtta nas ve icmâ'ın esas alınacağını ve fakat bunun dışındaki konularda bunlarla çelişmesi söz konusu olsa dahi maslahat ilkesinin uygulanacağını söyler. Yine o ayrıca maslahat ile kastettiği şeyin mürsel maslahat olmadığını, ibadet ve mukadderat dışında kalan kısmın tamamını çözüme kavuşturmada kullanılacak nitelikte geniş ve kuşatıcı bir şer'î delil olduğunu tasrih eder.<sup>463</sup> Maslahat ise cezaî müeyyidelerin artırılmasını, bir takım fiillerin yasaklanmasını da içerdiğinden her zaman fiil serbestisini ifade etmez. Bu sebeple mesnedi umum nitelikli naslar olan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin uygulama alanı Tûfî'de tamamen maslahat ilkesi tarafından belirlenecektir. Haliyle açık bir şekilde zikredilmese de had ve kısas cezalarının üzerinde bir müeyyidenin uygulanması

<sup>460</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 209-211.

<sup>461</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 211.

<sup>462</sup> Tûfî, Ebu'r-Rabî' Necmüddîn Süleymân b. Abdîlkavî b. Abdülkerîm b. Saîd es-Sarsari el-Hanbelî, *Risâletün fî ri'âyeti'l-maslaha*, (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Beyrut: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübnâniyye, 1993, s. 30, 33, 44.

<sup>463</sup> Konuyla ilgili bilgiler için bkz. Tûfî, *Risâletün fî ri'âyeti'l-maslaha*, s. 13-48.

görüşünün aksi yani maslahatın gerektirmesi halinde bu cezaların altında bir müeyyidenin uygulanmasının da Tûfî'nin maslahat anlayışıyla çelişmediğini söyleyebiliriz.

### 3.2.2.3. İbn Teymiyye

Mezhep içerisinde önemli bir yerde duran Takıyyüddin İbn Teymiyye müstakil bir usûl eseri yazmamış, dedesi tarafından kaleme alınıp babası tarafından yazımı tamamlanmaya çalışılan usûl eseri *el-Müsevvede*'ye notlar eklemiştir. Çalışma boyunca atıfta bulunduğumuz eser bu sebeple usûl konusunda çok önemli bilgiler ihtiva etmekle birlikte bir kişi tarafından kaleme alınan usûl kitaplarındaki sistematığe sahip değildir. Dolayısıyla şer'î delillere ilişkin bilgilere büyük oranda yer verilmekle birlikte delillerin hiyerarşisine dair özel olarak değinilmemiş olması yadırganmamalıdır.

Eser üzerinde yaptığımız incelemenin yanında İbn Teymiyye hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında onun Kitap, sünnet, icmâ<sup>464</sup>, kıyas<sup>465</sup>, sahâbî kavli<sup>466</sup>, şer'u men kablênâ<sup>467</sup>, istihsân<sup>468</sup>, maslahat-ı mürsele<sup>469</sup> ve icmâ' istishâbî hariç<sup>470</sup> istishâbî<sup>471</sup> hüccet olarak kabul ettiği görülür. Ayrıca Mecmû'u'l-fetâvâ adlı eserindeki açıklamalar dikkate alındığında sedd-i zerâi'in İbn Teymiyye nezdinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır.<sup>472</sup> Tabi burada sayılan deliller konusunda büyük oranda Hanbelî mezhebiyle örtüştüğü doğru olmakla birlikte bazıları hakkında kendine has bakış açısına sahip olduğu unutulmamalıdır. Bu bakış açısı sebebiyle Hanbelîlik içerisinde ibâha-i asliyye/şer'iyye delilinin kullanım alanı da değişiklik gösterir. Zira sedd-i zerâi', istihsan ve maslahat-ı mürseleden herhangi biri veya bir kaçını kabul etmeyen Hanbelî

<sup>464</sup> Geniş bilgi için bkz. Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 139-150.

<sup>465</sup> Geniş bilgi için bkz. Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 150-166.

<sup>466</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 127.

<sup>467</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 194.

<sup>468</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 452.

<sup>469</sup> Geniş bilgi için bkz. Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 172-182.

<sup>470</sup> Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 242.

<sup>471</sup> Geniş bilgi için bkz. Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 190-198.

<sup>472</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987. VI, 172. (yukarıyı düzelt)

bilginlerle bunları kabul eden birinin ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibini aynı oranda kullanmasını beklemek doğru olmaz. Kaldı ki İbn Teymiyye vâcib ya da haram kılıcı bir nassın bulunması ihtimaline binaen istîshâbın son başvurulacak delil olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>473</sup> Bu da mezkur delillerin tamamının işletilmeden istîshâba tabiatıyla ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibine başvurulamayacağı anlamını taşır.

### 3.2.2.4. İbnü'l-Kayyım

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyım Ahmed b. Hanbel'in iftâ usûlünü anlatırken başvurduğu delilleri naslar (Kitap-sünnet), sahabe fetvası (sahabe kavli)<sup>474</sup>, mürsel ve zayıf hadisler ve zaruret halinde de kıyas şeklinde sıralar.<sup>475</sup> Bunlardan mürsel ve zayıf hadislerle istidlalde bulunulmasını icmâ'a muhalif olmaması şartına bağlar.<sup>476</sup> Fakat burada onun icmâ' ile ilgili yaklaşımı son derece önemlidir. Çünkü Ahmed b. Hanbel icmâ' kavramının olur olmaz kullanılmasına şiddetle karşıdır. Ona göre muhakkak bir şey söylenecekse bir meselede icmâ' olduğu değil, muhalif bir görüşün bulunduğu bilinmediği söylenmelidir.<sup>477</sup> Doğrudan bir atıf bulunmamakla birlikte dolaylı açıklamalarından hareketle onun önceki şeriatleri naslara muhalif olmamak kaydıyla delil olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.<sup>478</sup>

İbnü'l-Kayyım'ın ele aldığı konulardan biri de sedd-i zerâi'dir. Ona göre haram fiillerin kendileri haram olduğu gibi onlara götüren vesilelerin de haram olması gerekir. Aksi takdirde harama düşmenin önü alınamayacağından hikmete aykırı bir durum söz konusu olacaktır.<sup>479</sup> Seddi-i zerâi' konusundaki bu yaklaşımına paralel olarak o zayıf bir delil olduğu için istîshâbın umûm, mefhûm ve kıyas gibi delillerle terk edilmesi gerektiğini, ancak herhangi bir delilin bulunmadığı durumlarda son çare olarak ona

---

<sup>473</sup> Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkah düşüncesi*, s. 191.

<sup>474</sup> Sahabe kavli iki ayrı kategori ve iki ayrı delil olarak incelenir. İlki bir konuda sahabeden gelen bir fetva ve bu fetvaya başka bir sahabînin muhalefet ettiğinin bilinmemesini ifade eder. İkincisi ise sahabenin ihtilaf ettiği bir meselede bu görüşlerin dışına çıkmamak kaydıyla naslara en yakın olanının tercih edilmesidir.

<sup>475</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, II, 50-59.

<sup>476</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, II, 56.

<sup>477</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, II, 53-54.

<sup>478</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, V, 141.

<sup>479</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakka'in*, IV, 553.

başvurulabileceğini söyler.<sup>480</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Kayyim istishâb ve seddi-i zerâi' arasında gerilimin bulunduğu durumlarda tercihini sedd-i zerâi'den yana yapacağını belirtmiş olur.

### 3.2.2.5. İbn Müflih

Sekizinci asır Hanbelî usûlcülerinden İbn Müflih şer'î delilleri Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olarak sıralar.<sup>481</sup> Fakat devamında sünnetin Kitap'takini haber verme, icmâ'ın Kitap ve sünneti mesnet edinme, kıyasın ise bu ikisinden istinbatta bulunma özelliğini vurgular. Böylece tüm delilleri yegane asıl olarak gördüğü Kitap<sup>482</sup> ile ilişkilendirerek aslında hükümleri tek bir kaynağa irca etmiş olur. Daha sonra eserin farklı yerlerinde istihsân<sup>483</sup>, maslahat<sup>484</sup>, sahâbe kavli<sup>485</sup>, şer'u men kablênâ<sup>486</sup> ve istishâb<sup>487</sup> konularına da değinir. Mezkur konularda yaptığı açıklamalar incelendiğinde özellikle maslahat ve şer'u men kablênâ konularında mezheb içi ve diğer mezheplerdeki görüşlere yoğun bir şekilde yer verdiği görülürken kendi görüşüne dair bir bilgiye rastlanmaz. İstihsân, sahabe kavli ve istishâb konusundaki açıklamalarından hareketle bu konularda olumlu bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Sedd-i zerâi' konusunda ise müstakil bir başlık bulunmadığı gibi eserinde konuya dair görüşüne ulaşabileceğimiz dolaylı bir atıf da yoktur.

### 3.2.2.6 İbnü'l-Lahhâm

İbn Müflih'te olduğu gibi İbnü'l-Lahhâm'da da edille-i şer'iyye Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklindedir.<sup>488</sup> Bunların haricinde şer'u men kablênâ, sahabe kavli, istihsân ve

---

<sup>480</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, I, 179.

<sup>481</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 306.

<sup>482</sup> İbn Müflih şer'î delilleri serdederken diğer delillerin kitap ile ilişki boyutlarına değinir. Bununla birlikte asıl vasfını sadece kitap için kullanır. Bkz. İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, I, 306.

<sup>483</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1461.

<sup>484</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1467.

<sup>485</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, III, 970.

<sup>486</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1437.

<sup>487</sup> İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, IV, 1433.

<sup>488</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 70.

maslahat konularına da kısaca değinilir. Sahabe kavlinin delil olduğu hususunda genel Hanbelî yaklaşımı İbnü'l-Lahhâm'da da değişmez.<sup>489</sup> Önceki şeriatler konusunda biset öncesi ve sonrasına ilişkin tartışmalar aktarılır ve delil olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet aktarılır.<sup>490</sup> Şer' tarafından onaylanmak kaydıyla maslahat delil olarak kabul edilir.<sup>491</sup> İstihsan konusunda olumsuz bir yaklaşım sergilenmezken<sup>492</sup> sedd-i zerâi'e dair olumlu veya olumsuz bir atıfta bulunulmaz.

### 3.2.2.7. Merdâvî

Merdâvî'nin her iki eserine bakıldığında İbn Müflih'te olduğu gibi ilk dört delilin Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde sıralandığı görülür.<sup>493</sup> İbn Müflih'in icmâ'ın Kitap ve sünnetten bir senedi olması gerektiği şeklindeki açıklamasına ek olarak Merdâvî kıyas ve içtihadın da icmâ'a dayanak teşkil edebileceğini söyler.<sup>494</sup> Ayrıca o icmâ'ı dört mezhep imamının ve onların yolunu tutanların ittifakı olarak niteler. Ardından Nazzam gibi Mutezilî alimlerin bir meseledeki ihtilafının icmâ'ı bozmayacağını söyleyerek<sup>495</sup> aslında icmâ' ile ehl-i sünnet alimlerinin ittifakını kastettiğini ifade etmiş olur. İcmâ' ile ilgili dikkat çeken bir diğer nokta da teknik icmâ' tanımının artık kabul görmüş olması ve hatta bunun geriye doğru da mezhebin görüşü olarak sunulmasıdır. Zira Ahmed b. Hanbel ve sonraki imamlar nezdinde icmâ'ın gerçekleşmesi için bir kişinin dahi ihtilaf etmemesinin şart koşulduğu ifade edilir.<sup>496</sup> Bu Ahmed b. Hanbel'in daha önce bahsettiğimiz icmâ' lafzı ile ilgili hassasiyetinin gittikçe kaybolduğunu gösteren önemli bir veridir.

---

<sup>489</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 161.

<sup>490</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 161.

<sup>491</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 162.

<sup>492</sup> İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, s. 162.

<sup>493</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1229; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 130.

<sup>494</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1233; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 130.

<sup>495</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, III, 1229.

<sup>496</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, IV, 1522; IV, 1568.



Sahabî kavli<sup>497</sup>, şer'u men kablênâ<sup>498</sup>, istihsân<sup>499</sup>, sedd-i zerâi'<sup>500</sup>, maslahat-ı mürsele<sup>501</sup> ve istishâb<sup>502</sup> delillerinin tamamı Merdâvî nezdinde edille-i şer'iyye arasında kabul edilir. Bunlar arasında sahabî kavlinin kıyasa öncelenmesi, Hanbelîlerin en baştan itibaren değişiklik arz etmeyen usûlî tavırlarından biri olarak Merdâvî'de de kendine yer bulmuştur. Harama götüren tüm yolların kapanması gerektiğini vurgulayarak özellikle hiyel ile ilgili örnekler bağlamında ele aldığı sedd-i zerâi' prensibinin Hanbelîler nezdinde delil olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>503</sup>

### 3.2.2.8. İbnü'n-Neccâr

İttifak edilen delillerin Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde karar kılındığı Hanbelî usûl eserlerinden birinin sahibi de İbnü'n-Neccâr'dır.<sup>504</sup> Ona göre bu dört delilin dışında kalan ve ihtilafı olan deliller de istishâb, şer'u men kablênâ, istikrâ, sahabî kavli ve istihsândır.<sup>505</sup> Fakat eser dikkatle incelendiğinde sedd-i zerâi'in delil olduğuna dair bilgilerin de mevcut olduğu görülür.<sup>506</sup> Ayrıca buradaki ihtilaf kavramının da mezkur delillerin tamamının mezhep içinde ihtilafı olduğunu ifade için kullanılmadığına dikkat etmek gerekir. Ona göre Hz. Peygamber önceki şeriatlerle bi'set sonrasında olduğu gibi öncesinde de amel ettiğinden şer'u men kablênâ edille-i şer'iyyededir.<sup>507</sup> Sahabi kavlinin kıyasa tercih edilen bir delil olma özelliği İbnü'n-Neccâr'da da devam etmektedir.<sup>508</sup> İlgili açıklamalar incelendiğinde kendi görüşünü sarih bir şekilde ortaya

---

<sup>497</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 326.

<sup>498</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 324.

<sup>499</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 327.

<sup>500</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 328.

<sup>501</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 328.

<sup>502</sup> Merdâvî, *Tahrîru'l-menkûl*, s. 323.

<sup>503</sup> Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3831

<sup>504</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 5.

<sup>505</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 6.

<sup>506</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 434.

<sup>507</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 409; IV, 412.

<sup>508</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 422.

koymamakla birlikte istihsan hakkında genel olarak olumlu bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>509</sup> Maslahat-ı mürsele ise İbn Neccâr nezdinde şer'î deliller arasında görülmez.<sup>510</sup>

Önceki müelliflerde rastlamadığımız ve ihtilaf edilen deliller arasında zikredilen istikrâ eserde istidlâl başlığı altında yer alır.<sup>511</sup> Buna göre cüzîden küllîye, küllîden cüzîye, cüzîden cüzîye ve küllîden küllîye şeklindeki akıl yürütmelerin tamamı istidlâlî oluşturur. Bunlar arasında cüzîden küllîye doğru yapılan bir akıl yürütme istikrâ (tümevarım/indüksiyon) adını alır. Küllîden cüzîye şeklindeki bir akıl yürütme kıyas, küllîden küllîye şeklindeki akıl yürütme ise kıyas ve temsil şeklinde isimlendirilmiştir. Cüzîden cüzîye şeklindeki akıl yürütme için de yine temsil kavramı tercih edilmiştir.<sup>512</sup> Bununla birlikte cüzîden cüzîye akıl yürütme usûlü fıkhîdeki fikhî kıyasa denk düşmektedir.

### 3.2.2.9. Abdülkadir b. Bedrân

Oldukça geç dönemde yer alan Hanbelî bilginlerinden Abdülkadir b. Bedrân (v. 1346/1927) isimlendirmedeki küçük farklılıklarla birlikte mütekaddimûn dönemi alimlerinden Ebu Ya'lâ ve Kelvezânî'nin usûl taksimatını benimser. Ona göre deliller asl, mefhûmü'l-asl ve istîshâbu hâli'l-asl şeklindedir. Kitap, sünnet, icmâ' aslın kapsamında yer alırken mefhûmü'l-hitâb, delâletü'l-hitâb ve ma'nâ'l-hitâb mefhûmü'l-aslı teşkil eder.<sup>513</sup> Yalnız İbn Bedrân'ın tasnife dair açıklamalarına bakıldığında bir karışıklık olduğu görülür. Zira ona göre ittifak edilen şer'î deliller Kitap, sünnet, icmâ' ve istîshâb; ihtilaf edilenler ise Şer'u men kablenâ, sahabî kavli, istihsân ve istislahtr.<sup>514</sup> Görüldüğü üzere kıyas bu kısımlardan ittifak veya ihtilaf edilenler arasında

<sup>509</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 427 vd.

<sup>510</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 169.

<sup>511</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 6.

<sup>512</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 421.

<sup>513</sup> İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 143

<sup>514</sup> İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, s. 289-299.

zikredilmemiştir. Bununla birlikte ihtilaf edilen delillere ilişkin açıklamaların peşinden kıyas beşinci asıl olarak bahse konu edilmiştir.<sup>515</sup>

İbn Bedrân ihtilaf edilen deliller başlığı altında zikrettiği şer'u men kablênâ, sahabî kavli ve istihsanın Hanbelîler nezdinde şer'î delil olduğunu aktarır.<sup>516</sup> Maslahat-ı mürselenin delil olarak kabul edilebilmesi için muayyen bir nassa dayanmasa dahi nasların genelinden bir şahid bulunması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde fiillerdeki maslahatların akılla anlaşılabilceği sonucu çıkacaktır. Bu ise hüsün ve kubuh vasıflarının akılla anlaşılabilceğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bunun kabul edilmesi ise beraberinde Brahmanizm'de olduğu gibi vahiy ve peygambere ihtiyaç duymamayı sonuç verir.<sup>517</sup> İhtilaf ve ittifak edilen deliller dışında değinilen bir başkası da sedd-i zerâî'dir. İbn Bedrân sedd-i zerâî' hususunda Hanbelîlerdeki genel yaklaşımda olduğu üzere onu şer'î deliller arasında görür.<sup>518</sup>

### **3.3. Aslı/Şer'î İbâhanın Serencâmı ve Mezhebin Karakteristiği Olması Meselesi**

Kronolojik olarak incelediğimiz Hanbelî usûl eserleri içerisinde ihtilaf ve ittifak edilen delillerden hareketle mezhebin edille-i şer'îye konusundaki genel yaklaşımını ortaya koymamız mümkündür. Yalnız burada ittifak ve ihtilaf kavramları ile geride ele aldığımız eserlerde şer'î delillerin tasnifinde kullanılan anlamını değil, mezhep içerisinde kabul edilip edilmemesini kastediyoruz. Nitekim geride ayrıntılı bir şekilde verdiğimiz bilgilere bakıldığında ihtilaf edilenler başlığı altında yer alan kimi delillerin tüm Hanbelî usûlcülerce kabul edildiği görülür.

Hanbelî mezhebinin karakteristiği ile ilgili değerlendirmeler yapacağımız için bu başlıkta delillerin ittifak ve ihtilaf başlıkları altında serdedilmelerini değil, Hanbelî fakihlerin tamamı tarafından kabul edilmiş veya kimileri tarafından kabul edilmemiş olmalarını esas alacağız. Zira bir şer'î delilin herhangi bir mezhebin karakteristiğini yansıttığını söylemek için öncelikle onun ilgili mezhepte ittifakla kullanıldığının tayin edilmesi gerekir. Ancak bundan sonra kullanım sıklığına ve kullanıldığı alanın

---

<sup>515</sup> İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, s. 300.

<sup>516</sup> İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, s. 289-299.

<sup>517</sup> İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, s. 294-295.

<sup>518</sup> İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, s. 296

genişliğine bakılarak ilgili delilin mezhep için karakteristik özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Aksi takdirde tüm mezhepler içerisinde maslahata en geniş yetkinin Hanbelî fakih Tûfi tarafından verilmiş olması sebebiyle maslahatın Hanbelîliğin karakteristiği olduğunu söylemek gerekir.

Daha önce ibâha-i asliye/şer'iyyenin deliller sıralamasında Kitap, sünnet ve icmâ'ın hemen peşinden gelen istishâbın içinde yer almasından hareketle Hanbelî usûl düşüncesinde içtihadın alanının oldukça dar tutulduğu şeklinde yaklaşımların bulunduğuna değinmiştik. Birazdan delillere ilişkin yapacağımız değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere bu yaklaşımların gerisinde Hanbelî usûl eserlerinde yer alan tasniflerin yüzeysel bir okumaya tabi tutulması yatmaktadır. Dahası hazır çözüm ihtiva etmeleri bakımından kaynak olarak nitelenebilecek Kitap, sünnet ve icmâ'ın hemen akabinde istishâbın işletildiğini söylemek, zımında Hanbelîliğin zahirilikten herhangi bir farkının olmadığı iddiasını barındırır. Böylesi bir iddia ise beraberinde hem Zâhirilik hem de Hanbelîlik hakkında yapılan çıkarımların yanlış olduğu anlamına geldiği gibi her iki ekolün karakteristik özelliklerinin hakkıyla anlaşılmadığını gösterir.

Edille-i şer'iyye tasniflerini ortaya koyduğumuz mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi Hanbelî usûl eserlerine bakıldığında şer'u men kablenâ'nın genel olarak kabul edildiğini görürüz. Zira mütekaddimûn usûlcülerden sadece Kelvezânî aklen imkanını kabul etmekle birlikte fiili olarak uygulanmadığını söyler. Müteahhirûn usûlcüler arasında ise olumsuz bir yaklaşım sergileyen bulunmamakla birlikte İbn Müflih ve İbn Lahhâm konu hakkında görüşlerini söylemeksizin mevcut yaklaşımları serdediler. Haliyle şer'u men kablenâ'nın Hanbelîlik için delil değerinin olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bununla birlikte bu delilin Hanbelîliğin ayırıcı bir vasfı olduğu söylenemez.

Sedd-i zerâi' ile ilgili olarak müteahhirûn döneminde herhangi bir olumsuz yaklaşıma rastlanmaz. Fakat eserler dönemselsel olarak incelendiğinde İbn Kudâme, İbn Müflih ve İbn Lahhâm gibi müteahhirûn usûlcüler; Ebu Ya'lâ ve Kelvezânî gibi mütekaddimûn usûlcülerin de sedd-i zerâi' konusuna olumlu veya olumsuz herhangi bir atıfta bulunulmadığı görülecektir. Öte yandan İbn Akîl sedd-i zerâi' konusunda açık bir şekilde muhalif bir duruş sergilemiştir. Hanbelî ekolü içerisinde önemli bir yere sahip olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi alimler tarafından hararetle sahip çıkılmasından hareketle en azından sedd-i zerâi'in mezhebin genel yaklaşımına aykırı

düşmediğini söyleyebiliriz. Fakat genel olarak usûl eserlerinde atıf yapılmaması, delilin karakteristik olabilecek derecede mezhebe mal edilmesi hususunda dikkatli davranmayı gerektirir. Bu arada Hanbelîlikte kimi usûlcüler tarafından kabul edilen sedd-i zerâî'in Zahirilikte kesin bir şekilde reddedildiği de unutulmamalıdır.<sup>519</sup> Çünkü en nihayetinde sedd-i zerâî' doğrudan naslarda yer almayan ve aslen de mubâh olan bir fiilin yasaklanmasıdır.

Kıyasla yoğun ilgisi sebebiyle oldukça önemli olan bir diğer delil ise istihsandır. Ayrıca istihsan delili de sedd-i zerâî' gibi Zahirî mezhebinde kabul edilmeyen şer'î deliller arasındadır. Hanbelîliğe gelince istihsanın usûlcülerin kahir ekseriyeti tarafından kabul edildiğini görürüz. Yine usûl eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in istihsânı uyguladığına dair birçok örnek bulunduğu ifade edilir.

Konuyla ilgili aktardığımız bilgilere bakıldığında pratikte istihsan ile ilgili herhangi bir olumsuz görüş bulunmadığı açıktır. Bununla birlikte Mütেকaddimûndan Kelvezânî istihsanı illetin tahsisine indirgeyerek mezhebin temel yaklaşımından ayrılır. Mütעהhirûn alimleri arasında İbn Kudâme istihsan şeklindeki bir isimlendirmeyi kabul etmediğini söyler. Fakat konuya dair açıklamalarına bakıldığında onun itirazının istihsanın işleviyle ilgili değil sadece isimlendirme ile ilgili olduğu anlaşılır. Kanaatimizce onun bu hassasiyeti eserini ihtisar ettiği Gazâlî'nin istihsan kavramına karşı katı bir duruş sergileyen İmam Şâfiî'nin ekolüne mensub olmasıyla ilgilidir. Sonuç olarak Hanbelî mezhebinin karakteristiği olacak düzeyde başvuru bir delil olduğunu iddia edemesek de istihsanın Hanbelîlik için delil değeri bulunduğu ve hükme ulaşmada kullanıldığını söylememizin önünde hiçbir engel bulunmaz. Fakat burada asıl önemli husus istihsanın daha kuvvetli bir delil sebebiyle varılan sonuçtan udûl edilmesi şeklindeki tanımın içeriğidir. Zira Hanbelîler nezdinde umûmun tahsisi ya da kıyasın terki için daha kuvvetli delil her zaman kitap, sünnet, sahâbî kavli ve icmâ' olacaktır.

Teorik çerçevesi daha çok İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve öğrencisi Gazâlî tarafından çizilen fakat Maliki ekolünde oldukça geniş bir alanda işletilen<sup>520</sup> maslahat-ı mürsele mütעהhirûn dönemi usûlleri arasında *İ'lâmü'l-muvakkı'in*'de, mütেকaddimûn dönemi

---

<sup>519</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 2-15.

<sup>520</sup> Kaya, Eyyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, 2003, XXVII, 525-526; Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, 2003, XXVIII, 85.

Hanbelî usûl eserlerinin ise herhangi birinde mevzu bahis edilmez. Müteahhirûn dönemi Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmemesi oldukça ilginçtir. Zira eser, maslahatı bir delil olarak gören Gazâlî'nin eserinin ihtisarıdır. Mürsel maslahatı kabul etmediğini açık bir şekilde söyleyen bir diğer usûlcü ise İbnü'n-Neccârdır. Diğer eserler incelendiğinde de İbn Müflih, İbn Lahhâm ve İbn Bedrân'ın maslahatı şer' tarafından onaylanması şartıyla kabul edilebileceğini söyledikleri görülür. Sonuç olarak maslahat-ı mürselenin Hanbelîlikte istihsan kadar makbul bir delil olduğu söylenemez.

Hanbelî usûl eserlerinde yaptığımız inceleme sonunda İbn Akîl'nin içtihadî meselelerdeki muhalefet şerhini hariç tutarsak sahabî kavlinin son derece önemli bir şer'î delil olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki bu delilin tearuz etmesi halinde kıyasa öncelenmesi gerektiği -tam tersini doğru bulan İbn Akîl dışındaki- Hanbelî usûlcüler tarafından vurgulu bir şekilde dillendirilmiştir. Kıyasa öncelenmesi yönündeki genel eğilimi göz önünde bulundurduğumuzda Hanbelî usûl düşüncesinde sahabî kavlinin içtihat karşısında daha kuvvetli bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple sahabe kavlini kabul etmenin Hanbelî mezhebinin karakteristik özellikleri arasında yer aldığı söylenebilir. Ayrıca sahabe kavlinin Hanbelî ekolünün karakteristiği olması onun zahirilikten metodolojik açıdan ayrıldığını gösterir. Zira Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de söylediği gibi Zâhirilik sadece kıyası değil sahabe kavlini de reddeder.<sup>521</sup> Bu sebeple ehl-i hadis ile Zâhiriliğin zihniyetinin büyük oranda örtüştüğü şeklindeki bir yargının çok isabetli olmadığı fikrini<sup>522</sup> Hanbelî usûlüne ilişkin serdettiğimiz bilgiler de açıkça destekler.

Kıyas-sahabe kavli karşıtlığında ikincisinin öncelenmesinin ilgili olduğu konulardan biri de istihsandır. Zira bilindiği üzere genel olarak istihsan daha kuvvetli görülen delil sebebiyle kıyastan veya genel kuraldan dönülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla isimlendirme konusundaki ihtilafları bırakırsak Hanbelî ekolünde sahabe kavlini kıyasa önceleyenlerin tamamında istihsanın delil olması söz konusudur. Haliyle illetin tahsisine indirgemek veya isimlendirmeyi kabul etmemek gibi yaklaşımlarda bulunan

---

<sup>521</sup> Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahim b. eş-Şehîd Vecihiddin b. Muazzam b. Mansûr, *Hüccetu'l-lâhi'l-bâliğa* (nşr. Seyyid Sâbık), Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005, I, 273.

<sup>522</sup> Apaydın, Hacı Yunus, "Zâhiriyye", *DİA*, 2013, XLIV, 95.

Kelvezânî ve İbn Kudâme için de sahabe kavli-kıyas karşıtlığında istihsanın delil olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir usûl yöntemi olarak istihsanın sadece mezkur karşıtlıkta değil, çok daha geniş bir alanda ve daha sık kullanımı söz konusudur. Örneğin İmam Mâtürîdî istihsanı şu şekilde açıklar: Müçtehit bir meseleyi çözüme kavuştururken başka bir meseleyi esas alır veya zannı galibine göre hükmeder. Bunlardan ilki kıyas ikincisi ise istihsan olarak isimlendirir.<sup>523</sup> Görüldüğü üzere bu tanım istihsanın sadece nas veya sahabi kavli ile değil oldukça geniş bir yelpazeden gerekçelendirilip kullanılmasına imkan tanır. Hemen bütün Hanbelîlerce kabul edilmesine rağmen bu denli geniş bir alanda cari olması mümkün olmadığından istihsanın Hanbelîliğin karakteristiği olan delillerden sayılması doğru olmaz.

Bilindiği üzere kabul edenler nezdinde içtihadın en önemli enstrümanlarından biri ve belki de en önemlisi kıyastır. Ayrıca hangi şartla olursa olsun kıyasın şer'î delil addedilmesi zorunlu olarak Zâhiriliğin karşısında yer almayı gerektirir. Erken dönem Hanbelî usûl eserlerindeki edille tasniflerine bakıldığında kıyasın bu isimle tasnifin kısımlarından herhangi biri olarak doğrudan zikredilmediği doğrudur. Bununla birlikte bu döneme ait üç eserin de ilerleyen bölümlerinde kıyasa dair müstakil bir başlık açılmış ve kıyasın meşrûiyetine dair deliller serdedilmiştir. Yapılan açıklamalara bakıldığında bu isimle yer almasa da kıyasın ortaya konan tasnifin içerisinde yer alan mefhümü'l-asl, ma'kûlü'l-asl ve ma'nâ'l-hitâb şeklinde mütalaa edildiği yoruma mahal bırakmayacak şekilde anlaşılır. Fakat burada önemle üzerinde durmak istediğimiz husus istishabın ve dolayısıyla ibâha-i asliyye şer'iyyenin delil tasnifinde doğrudan yer almasına karşın kıyas için henüz böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır.

Mütekaddimûn usûlcülerde olduğu gibi Müteahhirûn döneminin ilk başlarında da edille-i şer'iyye taksiminde kıyasla ilgili dolaylı anlatım devam etmiştir. Örneğin İbn Kudâme ve Tûfî'ye bakıldığında kıyasın edille tasnifinde açık bir şekilde ifade edilmediği görülür. Eserindeki sistematik farklılığın da etkisiyle İbn Teymiyye'de doğrudan edille tasnifi yapılmaz. Yalnız farklı konular bağlamında da olsa kıyasın İbn Teymiyye'de

<sup>523</sup> Hanefîlerin istihsan tanımlarının Kerhî ile başladığı, muhaliflerin eleştirileri neticesinde gözden geçirilerek şekillendiği son derece önemlidir. Zira sonraki dönemde Hanefîlerin istihsanın alt türlerini belirleme ve örnekendirme çabaları da bu eleştirileri cevaplandırma ve hiç değilse belirli bir alana hapsedmeye matuftur. (Bkz Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", DİA, 2001, XXIII, 339-347.) Görülen o ki Mâtürîdî'nin tanımı muhaliflere cevap vermekten ziyade hakiki anlamda Hanefîlerin istihsan anlayışını yansıtmaya amacı gütmektedir. Tanım için bkz. Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, (nşr. Mecdî Bâslûm), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, X, 291.

Kitap, sünnet ve icmâ'ın akabinde zikredildiği unutulmamalıdır.<sup>524</sup> İbnü'l-Kayyim'a geldiğinde ise kıyas zarûrî hallerde başvurulabilme kaydıyla birlikte de olsa şer'î delil tasnifinde ilk defa ve doğrudan yer alır.

İbnü'l-Kayyim'dan sonraki döneme geldiğinde ise son dönem alimlerinden İbn Bedrân'ı hariç tutarsak Hanbelî usûl eserlerinde kıyasın artık Kitap, sünnet ve icmâ'ın peşinden dördüncü sırada zikredildiğini görürüz. Şer'î delil tasnifinde kıyas cephesinde bunlar yaşanırken asıl önemlisi ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin de kıyas gibi fakat farklı bir açıdan yaşadığı değişimdir.

Şer'î delil olarak kabul edilmesine rağmen mütekaddimûn döneminin tamamında ve müteahhirûn döneminin başlarındaki eserlerde görülen şer'î delil tasnifinde zikredilmemesi, kıyasın sonraki dönemlere nispetle kullanımının daha az olduğunu gösterir. Ayrıca mezkur eserlerde şer'î delil tasnifinde yer almayan kıyasın ayrı bir bahiste ele alınıp meşrûiyetinin izah edilme ihtiyacı/çabası da kıyasın henüz yaygın bir şekilde kullanılmadığına delil teşkil eder. Görülen o ki bu süreçte istishâbın delil değerinin izahına ihtiyaç hissedilmemiştir. Zira kıyasa dolaylı olarak edille tasnifinde yer verilirken istishâb delil taksimatındaki ana başlıklardan birini teşkil etmiştir. Öte yandan kıyasın geçirdiği dönüşümün bir benzeri de istishâb ve tabiatıyla ibâha-i asliyye/şer'iyye<sup>525</sup> delilinde meydana gelmiştir. Ne var ki bu prensip ile kıyasın yolculukları zıt istikametlere doğru olmuştur. İşte bu durumun gözden kaçırılması halinde ibâha prensibinin mezhebin değişmez karakteristiği olarak algılanması, örneklerini gördüğümüz üzere içtihadattan bir kaçış olarak aslî ibâha prensibinin işletildiği şekilde iddialarda bulunulması kaçınılmazdır.

Kronolojik inceleme sonucunda Hanbelî usûl eserlerinde kıyasın ilk dönemlere nispeten daha vurgulu ve bariz bir şekilde işlendiği aşikardır. Yalnız vurgu farkı olsa da kıyasın Hanbelîliğin her döneminde şer'î/meşrû bir delil olarak kabul edildiği unutulmamalıdır.

---

<sup>524</sup> Müstakîl müctehidin bilmesi gereken deliller Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde sıralanmıştır. Bkz. Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 546. Farklı konular içerisinde aynı sıralama için ayrıca bkz. Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 572, 574.

<sup>525</sup> İstishâbın alt başlığı olması sebebiyle usûl sistematiğinde istishâb ile ilgili değişimlerin tamamı ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi için de geçerlidir. İstishâb ile ibâha prensibinin içlem kaplam münasebeti olduğu malumdur. Konumuz doğrudan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi olduğundan bundan sonraki aşamada istishâba dair değişimleri aktarıp akabinde aynıının mezkur prensip için de geçerli olduğu şeklinde bir dolaylı anlatımdan ziyade doğrudan ibâha-i asliyye/şer'iyye ibaresini kullanacağız.



Dolayısıyla nakil malzemesinin bolluğu gibi farklı sebeplerden dolayı pratikte birçok hükümde örtüşmeleri söz konusu olsa da bir ekolü Zâhiri anlayıştan kesin bir şekilde uzak tutacak usûl düşüncesine Hanbelîliğin en baştan itibaren sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Şer'î deliller içerisinde ibâha-i asliyye/şer'iyyenin kıyasla eşzamanlı olarak yaşamış olduğu süreçteki asimetriklik oldukça dikkat çekicidir. Zaruret şartı ile birlikte de olsa kıyası ilk defa dolaysız bir şekilde şer'î deliller arasında sayan fakihin İbnü'l-Kayyim olduğunu söylemiştik. O bir taraftan kıyası dolaysız bir şekilde şer'î delil olarak zikrederken diğer yandan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibini edille-i şer'iyye tasnifinde doğrudan zikredilen şer'î bir delil olmaktan çıkarmıştır. Bununla da kalmamış bu prensibe son çare olarak başvurulacağını daha da önemlisi bir şekilde kıyas gibi bir delil ile tearuz etmesi halinde prensibin işlevini kaybedeceğini açık bir şekilde ifade etmiştir.

İlk dönem edille tasnifini ihya etme gayesi güttüğü anlaşılan İbn Bedran'ı istisna edersek görülen o ki İbnü'l-Kayyim sonrasında ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibine olan vurgu artık etkisini kaybetmiş, buna mukabil kıyasa olan vurgunun şiddeti artmaya başlamıştır. Fakat bu ibâha-i asliyye/şer'iyye delilinin şer'î deliller içerisindeki yerinin değiştiği anlamına gelmediği gibi meşrûiyetini yitirdiği anlamına da gelmez. Zira aksine bir delil olmadığından emin olduğunda ibâha-i asliyye/şer'iyye deliline başvurulabileceğinden bu prensip yapı itibarıyla daima sonda yer alır. Ne var ki bunun öncesinde yürütülen içtihat faaliyetinin gittikçe daha da yoğunlaştığı ve haliyle eskiye nispetle prensibe daha geç başvurulduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kıyas-aslı/şer'î ibâha karşıtlığında tercihin her zaman kıyastan tarafa kullanılması meselesi hassaten önem kazanmaktadır. Çünkü en nihayetinde ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin dayanak noktası, umum nitelikli naslardır. Hanbelîler nezdinde kıyasın hücciyetine dair sunulan gerekçelerden birinin de meselelerin çözümsüz/hükümsüz bırakılmaması için sınırlı sayıdaki nassın tamim mecburiyeti olduğundan bahsetmiştik. O halde ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi ile çeliştiği durumlarda kıyasın işlevi prensibin gereği olan umûmî mubâhlığın tahsisidir. Dolayısıyla kıyasın hangi durumlarda ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi ile karşıtlık arz etme hakkı olduğu önemli hale gelir. Bu ise kıyasın hangi alanlarda/durumlarda işletilebileceği meselesi ile doğrudan ilgilidir. Haliyle ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanına dair bir yargıya varabilmek kıyasın

kullanıldığı alana dair bir şeyler söylemeyi gerektirir. Bu aynı zamanda asıl üzerinde durduğumuz “ibâha prensibinin ekolün karakteristiği olup olmadığı meselesini” aydınlatmamıza imkan sağlayacaktır.

İbâha-i asliyye/şer’iyye prensibinin alanını tayin edebilmek için kıyas ile birlikte sedd-i zerâî’, maslahat ve istihsân delillerinin de ele alınması gerektiği doğrudur. Bilindiği üzere sedd-i zerâî’ aslen yasak olmayan bir şeyin yasaklanması anlamına gelir.<sup>526</sup> Bu itibarla kıyastan farklı olarak o her halükarda ibâha-i asliyye/şer’iyye prensibinin alanını daraltıcı bir işleve sahiptir. Maslahat ile genel ve ileri dönük faydalar esas alındığından başvurulması halinde maslahat ilkesinin ibâhanın alanını genişletebileceği durumlar oldukça fazladır. Fakat genel maslahatlar esas alınarak kimi serbestilerin yasaklanması da söz konusu olabileceğinden istislahın ibâha alanını daraltma ihtimali de gözden kaçırılmamalıdır. Bu ikinci duruma sedd-i zerâî’ ile de varılabileceğinden maslahat ibâha-i asliyye/şer’iyye ilişkisinde maslahat ilkesinin ibâhanın alanına katkıda bulunma özelliği tebellür eder.

Maslahatın aslî/şer’î ibâhanın alanına ne derecede katkıda bulunduğu konusunda dikkat edilmesi gereken husus, maslahatın Hanbelî mezhebi için ne derece kullanılır olduğudur. Çünkü emir ve yasakların tamamının kulların maslahatlarını gözettiği şeklindeki bir anlayış, bunların kulların maslahatlarını gözetmek için geldiği şeklindeki bir yaklaşımdan çok farklıdır. Buna göre maslahatlar gerçekleştirilirken nas-maslahat çatışması söz konusu olduğunda nasların işletilmeyeceği şeklindeki Tûfî’ye ait yaklaşımının ikincisine, şeriatın hiçbir maslahatı ihmal etmediğini ve Allah’ın dinini tamamladığını söyleyen<sup>527</sup> İbn Teymiyye’nin yaklaşımının ise ilkinde daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Tûfî’nin mezkur yaklaşımının Hanbelî geleneğinde kabul görmediği açıktır. İbn Teymiyye’nin yaklaşımı ise ibâha-i asliyye/şer’iyye prensibinin alanında olmayan şeyleri bu alana dahil ederek prensibin alanına katkı sağlamaktan ziyade maslahat olarak görülen şeylerin zaten ibâha prensibinin kapsamında olduğunu izah etmeye yöneliktir.

İstihsan bilindiği üzere çeşitli gerekçelerle mevcut hükümden udûl etmektir. Bu sebeple istihsan daima mevcut üzerinde olumsuz etki etmektedir. Haliyle ibâha-i

---

<sup>526</sup> Dönmez, "Sedd-i Zerâî", XXXVI, s. 277.

<sup>527</sup> Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 173.

asliyye/şer'iyye karşıtlığında istihsânın ibâha alanına katkısı olumsuz yönde olacaktır. Böyle bir karşıtlık görüldüğü üzere geride tanımlanan sedd-i zerâi' ile birebir örtüşür. Tabî ki istihsan bir delilden özellikle de kıyasla varılan sonuçtan daha kuvvetli bir delil sebebiyle vazgeçmek anlamını taşıdığından şer'î-aslî ibâhanın alanına olumlu katkı da sağlayabilir. Zira istihsan öncesi varılan hükmün mubâhlık dışında olması ve ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin istihsana gerekçe kılınarak bu hükümden dönülmesi de mümkündür. İşte ancak böyle bir durumda istihsan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanını genişletmiş olur.

Görülen o ki maslahat ve istihsanın ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanına olumsuz etkide bulunmaması mümkündür. Bununla birlikte sedd-i zerâi' bu alanı her halükarda daraltır. Kıyas ise mevcut hükmün gerekçesini taşıyan başka meselelere taşınması anlamına gelir. Burada eldeki hüküm mubâh olabileceği gibi mubâhlık dışında başka bir hüküm de olabilir. Bu sebeple kıyas işlemi sonucunda ibâhanın alanında genişleme olabileceği gibi daralma da söz konusu olabilir. Yalnız ibâhanın alanının kıyasla genişletilmesi, ibâha prensibin asıl olarak kabul edilip ilgili meselenin bu kapsamda değerlendirilmesi halinde mümkündür. Dolayısıyla buradaki kıyasın asıl, aslın hükmü, fer', illet ve fer'in hükmü/neticeden meydana gelen fikhi kıyas değil, genel kural anlamındaki kıyas olduğuna dikkat edilmelidir. Dahası bu durum birazdan da görüleceği üzere bir genişleme değil, prensibin alanında bir daraltmaya gidilemeyeceğinin izahından ibarettir.

Kıyas, istihsan, maslahat ve sedd-i zerâi'in ibâha ile ilişkisi bağlamında zikrettiğimiz hususlarda karşıtlığın ibâha kısmına dikkat edilmesi gerekir. Çünkü biraz önce bahsettiğimiz kıyas, istihsan, maslahat ve sedd-i zerâi' ile mubâhlık karşıtlıklarının her birinde mubâh cephesinde yer alan aslî/şer'î ibâhadır. Zira tikel meseleler hakkında naslarda yer alan ibâha hükümleri umumluk ifade etmediği gibi deliller hiyerarşisinde de ilk sırada yer alır. Çalışmanın konusu olan aslî/şer'î ibâha ise istishâb başlığı altında yer alması sebebiyle hiyerarşide en son sırayı işgal eder. Dolayısıyla tikel bir mesele hakkında doğrudan getirilen ibâha hükümlerinin kıyas ile başka meselelere taşınması, sedd-i zerâi' ile önünün alınması, istihsan ile terk edilmesi veya maslahatın nazarı itibara alınması sonucunda olumlu veya olumsuz etkilenmesi konumuzun dışındadır. Zira bahse konu olan ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin şu ana kadarki açıklamalardan

görüldüğü üzere delil değeri, gücü, edille-i şer'iyeye içindeki konumu ve etki alanı tikel meselenin mubâhlığını bildirmek üzere varit olan nastaki ibâhadan tamamıyla farklıdır.

Serencâmını aktardığımız asli/şer'î ibâhanın mezhebin ne derece karakteristiğini yansıttığının anlaşılması için özellikle de kıyas ile ilişkisine değinmemiz gerekir. Daha önce bahsettiğimiz istihsan ve maslahatın ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi ile karşılaşması durumu konumuzun dışındadır. Zira istihsan ve maslahat ile karşılaşması halinde teorik olarak ibâha prensibinin alanında ya daralma ya genişleme olur. Genişleme olması istihsanın gerekçesi olarak prensibin işletilmesi anlamına gelir. Bu da aslında varılan diğer hükmün derinlemesine düşünüldüğünde ibâha-i asliyye/şer'iyeyi ifade eden umum nitelikli nastan daha zayıf olduğunu ifade eder. İstihsan ile bu prensibin alanının daraltılması durumunda ise birazdan serdedeceğimiz örneklerde görüleceği üzere kıyas söz konusudur. Zira yasaklığına dair hakkında nas olmayan meselelerin mubâh kapsamından çıkarılması bunların yasaklık bildiren naslardakilerle aynı illete sahip olmasını gerektirir.

İbâha-i asliyye/şer'iyeye prensibinin sedd-i zerâî' ile karşıtlık arzetmesi halinde prensibin alanını daraltması kaçınılmazdır. Fakat bu durum sedd-i zerâî'in geride zikrettiğimiz tanım muktezasınca uygulanması halinde gerçekleşir. Dolayısıyla Hanbelîlik nezdinde sedd-i zerâî'in nasıl tanımlandığı ve ne şekilde uygulandığı önemli hale gelir. Fakat usûl eserleri üzerindeki kronolojik incelememizde görüldüğü üzere sedd-i zerâî' Hanbelî geleneğin ruhuna aykırılık arzetmese de çok sık kullanılan bir delil değildir. Daha önemlisi sedd-i zerâî' konusunda olumlu yaklaşıma sahip usûlcülere baktığımızda mezkur tariften farklı bir durumla karşılaşırız. Çünkü sedd-i zerâî' prensibinde aslolan mubâh bir hükmün sonuçları dikkate alınarak yasaklanmasıdır. Fakat Hanbelîlikteki örnekler incelendiğinde sedd-i zerâî' örneklerinin daha ziyade mevcut nasların izahı şeklinde olduğu görülür.

Hanbelî usûl eserlerinde sedd-i zerâî' konusundaki yaklaşımın bir benzeri furû' eserlerinde de karışımıza çıkar. Bu meyanda furû' eserlerinin çoğunda sedd-i zerâî'e herhangi bir atıf olmadığını söyleyebiliriz. Sedd-i zerâî'in işletildiği eserlerde yer alan örnekler ise Mâlikîlerdekinden farklıdır.<sup>528</sup> Durgun suya bevl edilmesi, ikinci

<sup>528</sup> Mâlikîlerde naslarda mevcut olup yapılması teşvik edilen şeyler dahi sedd-i zerâî' prensibi gereği kerih görülebilmektedir. Şevvâl orucunun insanlar tarafından Ramazan'ın bir parçası sayılması ihtimaline karşı İmâm Mâlik tarafından mekruh görülmesi buna örnek verilebilir. Bkz. Kaya, "Mâlikî Mezhebi", XXVII, 526.

sonrasında nafile kılınması, Hz. Peygamberin kendi kabrinin mescid edinilmesi, kadının cenazeye iştiraki, yabancı kadınla baş başa kalınması ve kimi kapların kullanımının yasaklığı ile Hz. Peygamberin eşleriyle perde arkasından konuşulması emri, üç veya dört bardak nebiz içenin öldürülme emri sedd-i zerâi' ile açıklanmıştır.<sup>529</sup>

Hanbelî geleneğinde hakkında yasaklayıcı veya emredici nas olmayan şeyler mubâh kapsamında değerlendirilir. Bunların ibâha kapsamından çıkarılması için ya bir nassın varit olması veya yasaklığı nasla bildiren şeylerle illet birliğine sahip olması gerekir. Burada zikrettiğimiz örnekler dikkatle incelendiğinde Hanbelîler nezdinde sedd-i zerâi'in mubâhların harama vesile olacağına karar verilmesi halinde bu kapsamdan çıkarılması anlamındaki tanımından farklı olduğu görülür. Onlar bir meselenin aslî/şer'î ibâha kapsamından çıkarılması için yine bir nassa müracaat ederler. Tanımını yaptığımız sedd-i zerâi'de ise bir meselenin mubâh kapsamından çıkarılması için bir nassın bulunma zorunluluğu yoktur. Mubâh kapsamından çıkarılması konusunda zikrettiğimiz diğer ihtimal ise kıyastır. Dolayısıyla sedd-i zerâi' de istihsan ve istislah gibi konumuzun dışındadır. Zira bu delil bütün bir Hanbelîlikte yoğun bir şekilde kullanılmamakla birlikte zikrettiğimiz tanımdaki içeriğe uygun örnekler de mevcut değildir. Bu sebeple aslî/şer'î ibâha ile karşıtlık meselesinin sadece kıyas delili çerçevesinde ele alınması, prensibin Hanbelî geleneğinde karakteristiğine dair bilgi edinmek için daha isabetli olacaktır.

#### **3.4. Kıyas-İbâha-i Asliyye/Şer'iyye ilişkisi**

Bu kısımda usûlün amacı ve sonucu olan furû fıkihtan örneklere geçecek ve ardından çalışmadan çıkan sonuçları serdedeceğiz. Kıyas ile etkileşime giren ibâha örneklerini ise biraz önce de değindiğimiz üzere mubâhlığı tikel naslarla bildirilen meselelerden değil, bizzat aslî/şer'î ibâhanın kapsamına girenlerden seçeceğiz.

İkinci bölümün başlarında ayrıntılarını buraya bırakarak Hanefîlerde kıyasın kullanılmasının caiz görülmediği kimi alanlarda Hanbelîlerin kıyası kullanmakta bir beis görmediklerinden bahsetmiştik. Anlaşılacağı üzere bu durum kullanılacağı alanla ilgili olduğundan kıyasın Hanbelî mezhebinin karakteristiği olup olmamasıyla doğrudan

---

<sup>529</sup> Zikri geçen örnekler için sırasıyla bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, IV, 372; V, 304; VI, 275; V, 479, V, 479; VIII, 337; VIII, 337.

ilgilidir. Zira şer'î bir delilin herhangi bir ekolün karakteristiği olmasında ilgili delilin kullanıldığı alanın etkisi yadsınamaz.

Örneğin haberlerin sıhhatine karar verilmesi için daha az şart öne süren bir ekolün haznesinde daha fazla hadis bulunur. Bunun zorunlu bir sonucu olarak bu ekolün nasla çözebileceği mesele sayısı daha fazla olacak bu da nassın yoğun bir şekilde kullanımını sonuç verecektir. Mevcut nas miktarının daha fazla olmasından mütevellit nasların hem sık hem de geniş bir alanda işletilmesi sebebiyle bu ekolün nasçı olduğundan bahsedilebilir. Fakat burada daha çok mesele hakkında daha fazla nassa sahip olma anlamındaki nasçılık Zahirilikle karıştırılabilir. Zira tüm meselelerin naslarla çözülmesi anlamındaki Zahiriliğin birçok meselede nassa sahip olduğu için Hanbelîlikle karıştırılması pek tabiidir. Yalnız unutulmamalıdır ki ekolleri bir birinden ayırırken varılan sonuçlardaki benzerlik ve farklılardan değil hükme varırken izledikleri yol ve yöntemler esas alınmalıdır. Çünkü Zahirilik tüm meselelerin çözümünün naslarda olduğu iddiasında bulunurken Hanbelîlik tüm meselelerin naslarla çözülemeyeceğinden hareketle kıyası meşrû delil addeder. Dolayısıyla eldeki nas miktarının çokluğu sebebiyle Hanbelîliğin nasçılıkla tavsif edilmesi mümkün iken Zahirilikle tavsif edilmesi imkan dahilinde değildir.

Kıyasa dair şartları esnek tutan bir ekolün kıyası daha fazla şarta bağlayanlara nispetle daha geniş bir alanda kullanabileceği açıktır. Buradan hareketle kıyasın bu ekolün karakteristiği olacağı ilk bakışta makul gelebilir. Fakat uzanabildiği alanın genişliği kıyasın kullanım sıklığını belirleyen yegane unsur değildir. Dahası bir delilin karakteristik olmasındaki en önemli etken o delilin kullanıldığı alanın genişliğinden ziyade kullanım sıklığı olmalıdır. Zira hadler, keffâretler, miktarlar gibi alanlarda kıyasın işletilmesini caiz görmelerine bakılırsa<sup>530</sup> kıyasın kullanıldığı alanın genişliği konusunda Hanbelîlerin Hanefîlerden<sup>531</sup> önde oldukları açıktır. Fakat eldeki nasların Hanefîlerle karşılaştırılmayacak derecede çok olması sebebiyle Hanbelîlerde kıyasa başvurma ihtiyacı Hanefîlere nispette azalmaktadır. Dolayısıyla kıyasa başvurma, onu

<sup>530</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, IV, 1409; Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, III, 499; İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, II, 66; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, II, 298; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 450 vd.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 398 vd.; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, III, 1348 vd.; İbnü'l-Lahâm, *el-Muhtasar fi usûli'l-fikh*, s. 151; el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VII, 3519.

<sup>531</sup> Hanefîlerde mezkur alanlarda kıyasın cari olmadığına dair bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105; Serahsî, *Usûl*, II, 192; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 221.

daha geniş alanda kullanabilen Hanbelîlerin değil, onu daha sık kullanabilen Hanefîlerin karakteristiğidir.

### 3.4.1. Aslî/Şer'î İbâha-Kıyas Tearuzunun Kıyas Lehine Sonuçlandığı Örnekler

Kıyas-ibâha-i asliyye/şer'iyye karşıtlığı ve bu karşıtlıkta kıyasın prensibin alanını daraltmasına altın ve gümüş kapların edinilmesini örnek verebiliriz. Buna göre altın ve gümüş kapların edinilmesi (اتخاذ) hem erkeklere ve hem de kadınlara haramdır. İmam Şâfiî bu haramlık hükmünün kullanım (استعمال) hakkında olduğunu dolayısıyla bunları edinmenin aslî ibâha kapsamında kalmaya devam edeceğini söyler. Fakat Hanbelîlere göre istimali haram olanın aynı gerekçeye sahip olduğu için edinilmesi de haramdır. Zira her ikisinde de israf ve fakirlerin gönlünün kırılması gibi özellikler mevcuttur.<sup>532</sup> Dolayısıyla altın ve gümüş kap edinmek de ibâha-i asliyye/şer'iyye kapsamında yer almaz.

Yiyecek ve içecek olmayan şeylerin orucu bozması da yine kıyas ile aslî/şer'î ibâha alanının daraltılmasına örnek teşkil eder. Yiyecek ve içecek olma vasfına sahip olmayan maddelerin orucu bozmadığını söyleyenler bunu aslî/şer'î ibâha kapsamında değerlendirir. Hanbelîler ise her ne kadar yenilme ve içilme özelliğine sahip olmasalar da bunları yeme içmenin orucu bozduğunu bildiren naslarda belirtilenlerle aynı özelliğe/illete sahip olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla yiyecek ve içeceklerin dışındaki maddeleri yemek aslî/şer'î ibâha kapsamında değerlendirilemez.<sup>533</sup>

Kıyas karşıtlarına göre faizin cereyan ettiği maddelerin tadad edildiği nasta yer alanlar talil edilemeyeceğinden riba hükmü sadece bunlara hasredilir. Bunun zorunlu bir

---

<sup>532</sup> İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâ'îlî el-Makdîsî, *el-Muğni*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968, III, 47; Şemseddin, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî el-Cemâ'îlî el-Makdîsî, *eş-Şerhu'l-kebir alâ metni'l-Mukni*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, trz. I, 56. Burada kadınların altın edinmelerinde bir beis olmadığı şeklinde bir itiraz söz konusu olabilir. Hanbelîlerde de kadınların altın kullanmalarında bir beis olmamakla birlikte bunun sadece eşlerine süslenme ile ilgili olarak cevaz hükmünü aldığı belirtilmiştir. Dolayısıyla altın ve gümüşten kap kullanımının haramlığında kadın erkek ayrımı yoktur. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 47. Altın ve gümüşün haramlığının kaplarda daha şedid olduğuna dair bkz. İbn Müflih, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferric el-Makdîsî, *el-Furû'*, y.y, trz. IV, 106; Haccâvî, Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim b. İsa b. Salim, *el-İknâ' fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, (Abdüllatif Muhammed Musa es-Sebkî), Beyrut: Dâru'l-Marife, I, 12; Buhûfî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. Hasen b. İdris, *Müntehâ'l-irâdât*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993, I, 28; Buhûfî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. Hasen b. İdris, *Keşşâfû'l-kanâ' an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 51.

<sup>533</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 120; Yenilir içilir özellikte olmayan şeylerin yenilmesi bir kenara ağza alınıp tadının boğazda hissedilmesi durumu dahi tartışılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İbn Müflih, *el-Furû'*, V, 11, vd.

sonucu olarak bu yaklaşım sahiplerine göre nasta zikredilenlerin dışında kalanlar birbiri ile veresiye veya eşit olmayacak şekilde istenildiği gibi satılabilir. Zira kalan kısım ile ilgili tasarruflar ibâha-i asliyye/şer'iyye kapsamındadır.<sup>534</sup> Hanbelîler kıyası meşrû addettiklerinden mezkur maddelerin talili kabil olduğunu, bunların dışındakilerden aynı illete sahip olanların da bu kapsamda değerlendirileceğini söyler. Haliyle bu, alış-veriş konusundaki genel mubâhlık alanının kıyas ile daraltılması anlamına gelir.<sup>535</sup>

Satranç oyununun caiz görülmemesi de yine kıyas aslî/şer'î ibâha karşılığında ele alınabilir. Zira satranç hakkında doğrudan nas bulunmadığı Hanbelîlerce de kabul edilir. Yine birazdan görüleceği üzere hürmet ve ibâha arasında tereddüt söz konusu olduğunda ibâhanın asıllığı ve umumluğundan hareketle mubâh hükmüne varılması gerektiği söylenmiştir. Ayrıca satrancı ibâha kapsamında görenler tarafından satrancın zeka ve strateji oyunu olması sebebiyle naslarda haramlığı bildirilen tavladan farklı olduğuna dair bilgiler ileri sürülmüştür. Bütün bunlara rağmen Hz. Ali'nin satranç oynayanları kınayan ifadeleri sebebiyle Hanbelîlerce satrancın da naslardaki meysir ve nerd/tavla kapsamında olacağı söylenmiştir. Burada önemli olan husus satrancın haramlığının tavlaya kıyasla tespit edilerek aslî/şer'î ibâha kapsamından çıkarılmasıdır.<sup>536</sup>

Yukarıda muamelat, ibâdât ve günlük yaşama dair örnekler bulunmaktadır. Bu örneklerin ortak noktası, çözümlerinin naslarda yer almamış olması ve muhalifler tarafından aslî/şer'î ibâha kapsamında görülmesidir. Hakkında yasaklayıcı nas bulunmaması sebebiyle Hanbelîler tarafından da yine ibâha-i asliyye/şer'iyye kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Fakat Hanbelîler mezkur meseleler hakkında yasaklayıcı nas bulunan başka meselelere kıyasla ibâha prensibinin kapsamından çıkarmışlardır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da aslî/şer'î ibâha prensibinin kapsamını daraltıcı nitelikte olan kıyasın asıl, aslın hükmü, fer', illet ve netice/fer'in hükmü şeklindeki fikhî kıyas olmasıdır. Yine dikkat çeken diğer bir husus ise satranç örneğinde olduğu gibi ibâha-i asliyye/şer'iyyenin alanına olumsuz

<sup>534</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz., VII, 401.

<sup>535</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 4; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXIX, 471; İbnü'l-Kayyim, *l'lâmü'l-muvakkâ'in*, II, 104 vd;

<sup>536</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 151 vd; Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, XII, 44; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXII, 14.



müdahale yapılırken sahabi kavlinin esas alınmasıdır. Yalnız burada hemen ifade etmemiz gerekir ki satranç örneği aslî/şer'î ibâha-sahabi kavli karşılığı bağlamında çözümlenmemiştir. Bu mümkün olmakla birlikte satrancın haramlığına dair sahabi kavli satrancın tavlaya kıyasının doğruluğunu desteklemek amacıyla kullanılmıştır.<sup>537</sup>

### 3.4.2. Aslî/Şer'î İbâha-Kıyas Tearuzunun Prensip Lehine Sonuçlandığı Örnekler

Aslî/şer'î ibâha prensibi ile kıyasın tearuzu halinde Hanbelîlerin kıyas aleyhinde tavır aldığı durumlar da mevcuttur. Şimdi bunlara dair çeşitli örnekleri ele alacağız.

Köpek dışında av veya başka işler için kullanılan hayvanların satımı buna örnek olarak verilebilir. Nitekim İmam Şâfiî pars, kartal ve benzeri hayvanların köpek gibi necis olması sebebiyle satımının caiz olmayacağını söyler. Hanbelîlere göre ise köpek dışındakilerin satımı ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi kapsamındadır. Zira necislik konusunda eşek ve katır da vahşi hayvanlar statüsünde olmasına rağmen alınıp satılmasının caiz olduğunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>538</sup> Dolayısıyla köpeğin satımındaki yasaklık hükmünün kıyas ile alanı genişletilerek ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanı daraltılamaz.

Diğer bir örnek kabir istikametine olmamak kaydıyla kılınan namazdır. Yeryüzünün mescid kılındığını bildiren umum nitelikli nas sebebiyle herhangi bir yerde namaz kılınması aslî/şer'î ibâha kapsamında olduğundan mubâh addedilir. Fakat hakkında yasak olduğuna dair özel nas bulunması sebebiyle kabirlerde namaz kılınması caiz değildir. Fakat burada önemli olan bu yasağın kıyas ile kabir dışında başka şeylere taşınmak suretiyle ibâhanın umumluğunda daraltmaya gidilememesidir.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 151 vd.

<sup>538</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 193; Cevazın mezkur vahşi hayvanların eğitimi kabil olup olmaması ile ilgili olduğuna dair bkz. İbn Müflih, *el-Furû'*, VI, 210 vd; Aksine şer'î delil bulunmadığı sürece bir fayda hasil olan hayvanların satımı gibi kiralınmasının da caiz olmasında bir beis yoktur. Örneğin Maymunun bekçilik için, yırtıcı hayvanların avcılık için kiralınması bunlar arasında sayılabilir. Bkz. Buhûfî, *Şerhu Müntehâ'l-irâdât*, II, 248.

<sup>539</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 54; İbn Teymiyye'de hakkında yasaklayıcı nas bulunan yerler sadece kabirler olmadığından yasak naslarda mezkur yerler için de geçerlidir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXI, 10. Yalnız burada aslî-şer'î ibâha ile kıyas karşılığında İbn Kudâme ile İbn Teymiyye'nin yaklaşımları arasında bir fark yoktur. Çünkü her ikisinde de naslarda mezkur olan yerlerin dışında namaz kılınması aslî-şer'î ibâha kapsamında olmaya devam eder.

Yiyecekler hususunda Mâlikîler kadar geniş bir ibâha alanına sahip olmasalar da Hanbelîlerin de bu alanı kıyasla daraltma taraftarı olmadığını görüyoruz.<sup>540</sup> Ayı, arap tavşanı (اليربوع/tavşandan ziyade fareye benzeyen bir tür kemirgen) ve killi toprağı (الطين) buna örnek olarak verebiliriz. Parçalayıcı dişlere (köpek dişi) sahip olup bu dişlerle avlanıp avları parçalaması özelliğı havyanların haramlığı için belirlenen illetlerdendir.<sup>541</sup> Bununla birlikte ayının bu şekilde avlanmadığından hareketle aslî şer'î ibâha kapsamından çıkmayacağı söylenmiştir.<sup>542</sup>

Arap tavşanı ve toprak ile ilgili olarak da hakkında doğrudan nas bulunmadığı için bunların kıyas ile aslî/şer'î ibâhanın dışında değerlendirilmesinin doğru olmadığı ifade edilir.<sup>543</sup> Fakat burada asıl önemli husus, sincabın yenilip yenilmeyeceğine dair hüküm verilirken ortaya konan metodolojik yaklaşımdır. Buna göre hürmet ve ibâhadan birine karar verilememesi halinde ibâhanın esas alınması gerekir. Böyle bir yaklaşımın esas alınmasının gerekçesi ise mubâhlığın asıl olduğu ve mubâhlık bildiren nasların umum ifade ettiği şekilde vazedilmektedir.<sup>544</sup>

Kıyasın işletilerek ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanının daraltılma imkanı olmasına rağmen Hanbelîlerin farklı bir tavır benimsediğı başka bir mesele daha bulunur. Biraz önce altın ve gümüş kapların edinilmesinin haramlığındaki gerekçenin bu kapların kullanımında da bulunduğu öne sürülerek haram olduğu söylenmişti. Dahası nastaki yasağın edinmeye (ittihâz) dair olduğunu dolayısıyla bunların kullanımının aslî/şer'î ibâha kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen İmam Şâfî'ye de karşı çıkmıştı. Bu anlayış gereğı Hanbelîlerin altın ve gümüşten daha değerli olan madenlerin kullanımını da ibâha kapsamında görmemeleri beklenir. Fakat onlar yakut, zümrüt, akik, pirinç gibi değerli veya ahşap ve deri gibi değersiz altın ve gümüş dışındaki tüm maddelerden yapılan kapların kullanımında bir beis görmezler. Çünkü altın ve gümüşün kullanımının haramlığını gerektiren illet, değerli de olsa bu

---

<sup>540</sup> Yiyeceklerin aslen mubâh olduğu konusunda bkz. İbn Müflih, *el-Furû'*, XI, 499.

<sup>541</sup> İbn Müflih, *el-Furû'*, XII, 1.

<sup>542</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 409.

<sup>543</sup> Arap tavşanı için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 412. Killi toprak (Ermeni toprağı) için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 429.

<sup>544</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 429.

madenlerde bulunmaz. Zira bunlar ve bunların kap yapımında kullanılması nadir bir durumdur. Haliyle yaygınlığı sebebiyle fakir zengin herkesçe tanınan altın ve gümüşten farklı olarak görüldüğünde bu madenlerin fakirler tarafından bilinip tanınması da mümkün değildir. Dolayısıyla bunların kullanımının ibâha-i asliyye/şer'iyye kapsamından çıkarılması gerekmez.<sup>545</sup> Ayrıca nadir bulunmaları sebebiyle bunların ibâha kapsamından çıkarılmaması kullanımının yaygınlaşmasına da yol açmaz.<sup>546</sup>

Kadının ihramlıyken kına yakması ile ihram kıyafetlerinin farklı renkler verebilecek maddelerle boyanması meselesi kıyas ile aslî/şer'i ibâha karşıtlığında kıyasın hangi halde işletilip işletilmeyeceğine dair metodolojik bilgi vermesi açısından oldukça önemlidir. Zira kadının ihramda kına yakmasının genel mubâhlik hükümlerine tabi olduğu gerekçelendirilirken kına yakmanın ihram yasaklarından olduğuna dair bir nas ve icma'ın bulunmadığı gibi kına yakmanın naslarda zikri geçen ihram yasakları ile illet birliğine sahip olmadığı ifade edilir.<sup>547</sup> İhram kıyafetlerinin farklı renklerde boyanması konusu çözüme kavuşturulurken de benzer ifadeler kullanılır. Buna göre bir şey mubâh çerçevesinden ya nas ile veya nasta yasaklanan şeylerle aynı gerekçeye sahip olması sebebiyle çıkar.<sup>548</sup>

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde işletilmesi halinde aslî/şer'i ibâhanın alanında daraltıcı rol oynayan kıyaslar görülür. Fakat burada asıl mesele başkaları tarafından meşrû görülen veya ilk bakışta sahih görülebilecek olan bu kıyasların Hanbelîlerce merdud addedilmesidir. Örnekler incelendiğinde bir önceki başlıktakilerdeki gibi buradakilerin de hakkında doğrudan nas bulunmayan meseleler olduğu görülür. Tabi bir önceki başlıkta yer alan örnekler, hakkında nass bulunan meselelerle aynı illete sahip olduğu açıklanarak aslî/şer'i ibâha kapsamından çıkarılmıştı. Buradaki örnekler ise geridekilerden farklı olarak aslî/şer'i ibâha kapsamından çıkarılamayacak meselelere dairdir.

---

<sup>545</sup> Altın-gümüş kapların kullanımı ile ilgili özel nas sebebiyle sadece bunların yasaklığı söz konusudur. Kalan kısımda değerli de olsa aslî-şer'i ibâha gereği yasak söz konusu değildir. İbn Müflih, *el-Furû'*, I, 46.

<sup>546</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 174.

<sup>547</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 305; İbn. Müflih, *el-Furû'*, VI, 44.

<sup>548</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 296.

Mezkur örneklerde Hanbelîlerin kıyasın gerektirdiği hükmü vermeyip aslî ibâha prensibini işletmelerinden hareketle bunların aynı zamanda birer istihsan örneği olduğunu söyleyebiliriz. Zira burada yapılan işlem ortaya konan veya konulabilecek kıyastan daha kuvvetli görülen bir delil sebebiyle vazgeçilmesidir. Burada istihsanın gerekçesini teşkil eden kuvvetli delil görüldüğü üzere aslî/şer'î ibâha prensibidir. Hakkında nas bulunmaması yönüyle aynı durumda olan örneklerden bir kısmının başka meselelere kıyaslanarak ibâha prensibinin kapsamından çıkarılması, bir kısmının ise benzer gözüken meselelere kıyaslanmaması oldukça önemlidir. Zira dikkatle incelendiğinde her iki kısımda da ibâdât ve muamelât gibi alanlardan örnekler olduğu görülür. O halde buradaki farklı tutumun kıyasın cari olduğu alanla ilgi olmadığı açıktır. Haliyle ne zaman ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinden kıyas sebebiyle vazgeçileceği diğer bir deyişle hangi durumlarda kıyasın ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin alanını daraltıcı rol oynayacağı hususu önem arz eder.

Herhangi bir fıkıh ekolünde olduğu gibi Hanbelîlerde de kıyasın hangi alanlarda işletileceği çok geniş çaplı bir araştırmayı hak ettiği gibi konumuzun da dışındadır. Fakat ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi ile karşılaşması durumunda kıyasın işletilmediği meseleler aslî/şer'î ibâhanın alanıyla tabiatıyla da prensibin mezhebin karakteristiği olup olmaması ile ilgili olduğundan oldukça mühimdir. Bu meyanda mezkur örneklerde neden kıyasın işletilmediği sorusunun cevabı, prensibin mezhebin karakteristiği olup olmamasına dair meselenin de özünü oluşturur.

İhramlıyken kınanın kullanımının ihram yasaklarını içeren kimi meselelere benzetilmesi mümkündür. Fakat burada kınanın yasaklanması şöyle dursun ihramlı kişi tarafından kullanımının müstehab görülmesi söz konusudur. Çünkü İbn Ömer, kadınların kına yakmasının sünnet olduğunu söylemiştir.<sup>549</sup> İkrime'den gelen rivayette ise Hz. Aişe ve Hz. Peygamberin diğer eşleri ihramlı iken kına yakmışlardır.<sup>550</sup> Mezkur rivayetlerin Hanbelîlerce sahih olması sebebiyle kadınların ihramlı iken kına yakmaları, naslarda yasak olduğu bildirilen şeylere kıyasla ibâha-i asliyye/şer'iyye kapsamından çıkarılmamıştır.

---

<sup>549</sup> Buhûfî, *Şerhu Müntehâ'l-irâdât*, I, 551.

<sup>550</sup> İbn Müflih, *el-Furû'*, VI, 43.

Yakut, zeberced, bakır, akik gibi altın, gümüş dışındaki değerli madenlerden yapılan kapların kullanımının caiz görülmesi ilk bakışta yadırganabilir. Zira altın ve gümüşten yapılan kaplarla ilgili yasaklayıcı nas, bunların edinilmesi (ittihâz) hususundadır. Fakat nasta bildirilen yasağın sadece edinmek olduğu dolayısıyla kullanıma teşmil edilemeyeceğini söyleyen Şâfiî, Hanbelîlerce eleştirilmiş ve illet birliği sebebiyle yasağın bu kapların kullanımını da içerdiği öne sürülmüştür. Hanbelîler bu konuda illeti bunların kullanımının israf ve savurganlık olmasıyla beraber fakirlerin kalbinin kırılmasına yol açacağı şeklinde tayin etmiştir. Mezkur madenlerin altın ve gümüşe nazaran çok daha kıymetli olması Hanbelîlerce bunlardan yapılan kapların da kullanımını caiz görmemelerini gerektirir. Fakat onlar bu madenlerin nadir olmaları sebebiyle fakirler tarafından bilinmeyeceğini öne sürerek illetin (fakirlerin kalplerinin kırılması) bu kapların kullanımında bulunmadığını söyler.

Altın ve gümüşün yasaklanmasını gerektiren illetin bulunmaması sebebiyle değerli madenlerin kullanımının caiz görülmesi kanaatimizce isabetli değildir. Ayrıca bu madenlerden yapılan kapların kullanımının caiz olmasının sebebi mezkur illet değildir. Çünkü altın ve gümüşün kullanımının yasaklığı konusunda illet, fakirlerin kalbinin kırılması olamaz. Aksi takdirde fakirlerin kalplerinin kırılması illetinin ortadan kalkması halinde bu kapların kullanımına ilişkin yasağın kalkması gerekir ki mevcut nasla birlikte bu Hanbelîlerce mümkün değildir.

Altın ve gümüş kapların yasaklığı konusunda ortaya konulan gerekçelerden bir diğeri olan savurganlık ve israf değerli madenlerden yapılan kaplarda da mevcuttur. Fakat bizce burada altın, gümüş dışındaki madenlerin kullanılmasının aslî/şer'î ibâha kapsamında görülmesinin sebebi illeti ihtiva edip etmemesi değil, konuyla ilgili nastır. Nitekim Hanbelîlerce aktarılan rivayetlere göre Hz. Peygamber yıkanırken sarı bakır kaplar kullanmış, pirinç kaptan abdest almıştır.<sup>551</sup> Bu madenlerin o devirde yakut, zümrüd kadar değerli olmasa da az ulaşılabilmesi sebebiyle kıymetli madenler arasında sayıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Hanbelîler hakkında kesin yasak bulunan altın ve gümüşün kullanımını ibâha kapsamından çıkarmak durumunda kalmıştır. Aksi takdirde yine değerli madenler arasında bulunan pirinç ve bakır ile Hz. Peygamberin neden abdest aldığı izah edilememiş olacaktı. Haliyle mesele hakkında kesin nas bulunan altın

---

<sup>551</sup> Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, I, 56.

ve gümüş dışındaki madenlerin aslî/şer'î ibâha kapsamında değerlendirilmesiyle çözüme kavuşturulmuştur.

Burada Hz. Peygamber'in bakır ve pirinç kapları kullanması konuyla ilgili nas mahiyetinde iken neden meselenin aslî/şer'î ibâha-kıyas karşıtlığında ele alındığı sorusu akla gelebilir. Yalnız Hanbelîlerin meseleye altın ve gümüş kaplar hakkındaki yasaklayıcı nassın örneğin daha değerli olan zümrüd veya yakut kaplar için de geçerli olup olmaması açısından yaklaştığını unutmamak gerekir. Zira bu maddelerden yapılan kapların kullanımı hakkında nas bulunmaz. Bakır ve pirinç gibi malzemelerin kullanımının caiz olduğuna dair ise Hz. Peygamber'in uygulaması bulunmaktadır. Dolayısıyla burada zümrüd ve yakut gibi değerli madenlerin altın ve gümüşe kıyaslanarak kullanımının caiz görülmemesi mümkün olabileceği gibi hakkında doğrudan nas bulunmadığı için aslî/şer'î ibâha kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. Hanbelîler hakkında doğrudan nas olmamasını dikkate alarak altın gümüş dışındaki değerli veya değersiz tüm kapların aslî/şer'î ibâha kapsamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in bakır ve pirinç kaplarda yıkanmasına dair nassı ise mezkur kapların altın ve gümüşe kıyaslanarak yasak kapsamında görülmesinin doğru olmadığını izah sadedinde kullanmışlardır.

Köpek dışında av veya başka menfaatler için kullanılan hayvanların köpeğe kıyaslanması meselesi de Hanbelîlerin hangi durumlarda kıyas ile aslî/şer'î ibâhanın alanını daralttıklarını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü kurt, pars, aslan gibi hayvanlar veya yırtıcı kuşlar bilindiği üzere avcılıkta kullanılır. Yine bilindiği üzere bunların etlerinin yenmesi caiz olmadığı gibi bunlar necis kabul edilirler.<sup>552</sup> Bütün bu açılardan bakıldığında -örneğin İmam Şâfiî'ye göre- köpektaki özelliklerin hemen hepsinin bu hayvanlarda da bulunmasından dolayı köpeğe kıyasla bunların da satım yasağı kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Fakat burada Hanbelîlerin tutumu oldukça farklıdır. Zira onlar köpeğin av veya bekçilik gibi sebeplerle edinilmesine cevaz veren naslardan hareketle köpeğe kıyasla diğer hayvanların satımının yasaklığının doğruluğu bir tarafa köpeğin satımının da aslında mubâh kapsamında olması gerektiğini söyler.<sup>553</sup> Fakat bu konu ile ilgili doğrudan nas bulunduğu için köpekle ilgili hüküm kıyasın/genel

---

<sup>552</sup> Buhûfî, *Keşşâfû'l-kınâ*, I, 193.

<sup>553</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 193.

kuralın aksinedir. Dolayısıyla kalan kısmın satımının köpeğe kıyaslanarak haram kılınması doğru olmaz.

Kıyas-ibâha-i asliyye/şer'iyeye prensibi karşılaşması çerçevesinde ele alacağımız diğer örnek de oldukça önemlidir. Buna göre kabirlerde namaz kılmak caiz değildir. Fakat köpek örneğinde olduğu gibi bu örnekte de kabirlerde namaz kılınmaması ile ilgili yasak başka şeylere teşmil edilemez. Çünkü bu hüküm kıyasa/genel kurala aykırı olarak gelmiştir. Ayrıca neden mezarlıkta namazın yasak olduğu hususunda da makul bir gerekçe bulunmaz (taabbudî).<sup>554</sup>

Yeme içme konusunda ise hakkında doğrudan bir nas bulunmayan veya nasla yasaklanan şeylere kıyas edilemeyen meselelerin öncelikle aslî/şer'î ibâha kapsamında görüleceği açıktır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, hakkında nas olmayıp haramlığı veya helalliyi konusunda şüpheye düşülen hayvanlardır. Bunların hükmü için önerilen çözüm şöyledir. Bu hayvanlarla Hicaz bölgesindeki haram hayvanlar arasında bir benzerlik kurulur. Bu benzerliği sağlayanlar haram, bunun dışında kalanlar ise aslî/şer'î ibâha prensibi gereği mubâh hükmünü alır.<sup>555</sup>

Kimi Hanbelîlere göre<sup>556</sup> naslarda hükmü belirlenmeyen hayvanların hükmünü belirlemede esas alınan hususlardan biri de bu hayvanların âyette geçen iğrenç (habâîs) kapsamında olup olmamasıdır. Yalnız doğrudan naslarla yasaklanan maddeler arasında olmaması yönüyle ibâha kapsamında görülecek birçok şeyin iğrenç sayılması mümkündür. Öte yandan iğrençlik kişiden kişiye ve toplumdaki topluma çok büyük değişiklikler gösterebilir. Dolayısıyla iğrençliğin ölçüsünün ne olacağı ve kime göre iğrenç olanın haram kabul edileceği meselesi gündeme gelir. Hanbelîlerce bu mesele de biraz önce bahsettiğimiz husus gibi çözüme kavuşturulmuştur. Zira bu defa vahye

---

<sup>554</sup> Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, I, 482.

<sup>555</sup> Buhûfî, *Keşşâfû'l-kinâ'*, VI, 191.

<sup>556</sup> Ahmed b. Hanbel, ilk dönem Hanbelîler ve İbn Teymiyye'ye göre Araçların iğrenmeleri veya hoşlanmaları bir şeyi helal veya haram kılmanın sebebi olamaz. Şer'de hükmü mevcut olmadığı ve mevcut olanlara kıyaslanmadığı sürece aslî-şer'î ibâha kapsamında değerlendirilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVII, 243; İbn Müflih, *el-Furû'*, II, 12.

doğrudan muhatap olan Araplar hükmün ölçütü olarak belirlenmiş, hayat şartları nedeniyle iğrenme lüksüne sahip olamayan bedevi Araplar ise esas alınmamıştır.<sup>557</sup>

Görülen o ki kıyas-ibâha-i asliyye/şer'iyye karşılaşmasında gerek kıyasın kullanılması gerekse kıyasın kullanılmasından vazgeçilmesi aslında eldeki nasların miktarı ile ilgilidir. Yalnız Hanbelîlerdeki nas miktarının çokluğu kimi zaman kıyas lehine kimi zaman da aslî ibâha lehine sonuçlanmaktadır. Çünkü bütün nasların talil edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken mezhebin talili-kıyası kabul edip orta dönemden itibaren kıyasa olan vurguyu artırmasıdır. Çünkü kıyasın kullanılma sıklığı nas miktarının çokluğu veya talil edilebilirliği ile değil ilk olarak ona yönelen mezhebin kıyası kabul etmesi ile ilgilidir. Hanbelîlerde en baştan itibaren nas miktarının çokluğu, orta dönemden itibaren de kıyasa olan vurgunun artıp ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibine olan vurgunun azalması sebebiyle aslî/şer'î ibâhanın alanında ilk dönemlere nispetle daha fazla daralma olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bunlardan sonra mezhebin ilk dönem usûl eserlerine bakıldığında ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin bu mezhebin karakteristiği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sadece son dönem eserleri üzerinden bir tahlil yapılırsa bu sefer prensibin bu mezhebin karakteristiği olduğunu söylemek kanaatimizce oldukça güç hale gelecektir. Fakat varacağımız yargıda Hanbelî fıkıh geleneğini tümüyle göz önünde bulundurmamız gerekir. Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibi gitgide azalan bir etki ile mezhebin karakteristiği olmayı sürdürmüştür.

---

<sup>557</sup> Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, XI, 72; İbn. Müflih, *el-furû'*, II, 12, Haccâvî, *el-İknâ'*, IV, 309; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, VI, 191;



## SONUÇ

Karşılığında herhangi bir yaptırım veya mükafatın olmaması yönüyle mubâh diğer şer'î hükümlerden ayrılır. Fıkıh mezhepleri bazında ele alındığında bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Zira yapılan açıklamalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde mubâhın, bir hüküm olmaktan ziyade başka hükümlerin bulunmaması hali olarak telakki edilmesi mümkündür. Bu durum bir anlamda Arapçada harflerin hareketleri serdedilirken sükûnun da zikredilmesi gibidir. Bilindiği üzere sükûn aslında diğer hareketlerin bulunmama halidir.

Mubâhın bir hüküm olup olmadığı meselesi Osmanlı Devletinin son döneminde de tartışılmış ve bunun hüküm olduğunu savunanlar olduğu gibi bir hüküm değil, hükümsüzlük hali olduğunu savunanlar da bulunmuştur. Ne var ki klasik fıkıh usûlü eserlerinde yapılan açıklamalardan mubâhın diğer hükümlerden farklı olduğu anlaşılrsa da fikhî mezheplerin ittifakla mubâhı şer'î hükümler arasında saydığı görülür. Bu durumda mubâhın içinde yer aldığı tasnifin kısımlarından önce tasnife konu olan kavramın yani hükmün kendisi oldukça önemlidir.

İbâhanın usûl eserlerinde kimi zaman aklî kimi zaman da şer'î olarak nitelendirilmesi biraz önce bahsettiğimiz gibi hüküm tanımıyla ilgilidir. Fakat hüküm tanımının doğrudan ilgili olduğu başka meseleler de bulunur. Dolayısıyla mubâh/ibâha kavramı öncesinde hüküm tanımı, bunun öncesinde de mezkur meselelerin yani bildirim öncesi dönemdeki eşya ve fiillerin durumunun/hükmünün incelenmesi gerekir. Bildirimin bulunmadığı bir dönemin tasavvuru, nihayetinde Hâkim ve mahkûmun fih konusuyla alakalı olduğundan bu mesele hakkındaki görüşlerin şekillenmesinde kelâmî önkabuller etkin rol oynar. Dönem hakkındaki yaklaşımlar, bir taraftan aslî ibâha konusuna ışık tutarken diğer taraftan mubâhlığı da ihtiva eden bir hüküm tanımının oluşmasına zemin hazırlar.

Bildirim öncesi eşya ve fiillerin hükmü meselesinin temelinde aklın hüküm vermedeki rolüne dair uzun kelâmî tartışmalar bulunur. Mutezilenin aktif bir şekilde içinde yer aldığı bu tartışmada taşlar yerine oturana kadar ehl-i sünnet cephesindeki başat aktör Eş'arî kelâmı ve Gazâlî olmuştur. Ancak Mutezilenin bu tartışmalardaki öncelikli amacı gayri Müslimlere dini anlatmak olduğundan onların akla daha fazla vurgu yapmaları yadrganmamalıdır. Zira farklı dinlerin muhataplarıyla buluşulacak tek ortak paydanın

akıl olması kaçınılmazdır. Fakat Mutezile iç tutarlılık gereği dindaşlarıyla yaptığı teolojik tartışmalarda da bu tavrını sürdürmüş ve onları bu zemine çekmeye çalışmıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak ehl-i itizal aklın hüküm vermedeki rolü konusunu da içine alan hüsün-kubuh teorisinde oldukça ısrarlı davranmıştır. Bu teori ise bilindiği üzere adalet gereği fiillerde Şâri'in de dikkate aldığı haliyle hükmün kısımları olan vâcib, mubâh, haram ve benzerlerinin şekillenmesinde esas olan bir takım vasıfların bulunduğu iddiası üzerine kuruludur.

Hüsün-kubuh nazariyesi aklın hüküm vermesini veya bildirim olmaması halinde hükme varabilmesini olumladığından Mutezilenin hüküm tanımının şekillenmesinde mühim rol oynayacaktır. Fakat daha önemlisi tartışmanın diğer tarafında yer alan Eş'arî kelâm anlayışının hüküm tanımı da buna göre şekillenmiştir. İlk defa hükmü tanımlayan Gazâlî'nin tanımın hemen peşinden fiillere ait hasen veya kabih şeklinde bir vasfın bulunmadığını, bildirim öncesinin hükme konu olmadığını, hasenlik ve kabihliğin yegane ölçütünün bildirim olduğunu söylemesi bunu gösterir. Fakat bu haddi zatında bildirim söz söylemediği bir alanın bırakılmaması gayesini hedeflediğinden mubâh, şer'î hüküm tanımında yer almak zorunda kalmıştır.

Gazâlî'nin şer'î hüküm tanımının en önemli özelliği hükmün hitâba eşitlenmesi ve fiillere ait vasıfları reddetmesidir. Bu yönüyle tanım, fikhî hükme ait olmakla birlikte görüldüğü üzere tamamen kelâmî önkabullere dayanır. Daha önemlisi Gazâlî'den iki asır önce yaşamasına rağmen Gazâlî'den sonra tanınmaya başlaması sebebiyle Mâtürîdîliğin kelâmî yaklaşımına göre bir hüküm tanımı yapılamamıştır. Tabiatıyla Mutezilenin hüsün-kubuh teorisini kökten reddetme amacı güderek Eş'arî kelâm anlayışına göre yapılan tanım bütün bir ehl-i sünneti temsil etmeyi başarmıştır. Esaslı kelâmî önkabuller üzerine bina edilmiş bu tanımın küçük tasarruflarla bambaşka bir kelâmî yaklaşımı benimseyen Mâtürîdî anlayışa uygun hale getirilmesi ise mümkün olamamıştır.

Gazâlî'nin hüküm tanımının artık yaygın ve makbul olması neticesinde bildirim çözmediği veya bildirim referans alınarak çözülmeyen bir mesele tasavvuru imkansız hale geldiğinden ibâha/mubâhlık her halükarda şer'î hüküm vasfını almak durumunda kalmıştır. Oysa farklı kelâmî anlayışların esas alınması halinde hüküm tanımı değişeceğinden ibâhanın hükmün kısımları arasında bulunma zorunluluğu da ortadan

kalkabilecektir. Bütün bunlarla birlikte Gazâlî'nin fiillerin vasıfları konusundaki olumsuz tavrının kendi “teolojik projesi” olan nedenselliğin zorunluluğunun reddi ile ilgili olduğu unutulmamalıdır. Fiillere ait Şâri'in de dikkate alması gereken bir takım vasıfların bulunduğunu kabul etmek Gazâlî'yi sadece vâcib, mubâh, haram gibi hükümlere akılla ulaşılabileceğini makbul addetmek zorunda bırakmayacaktır. Zira bu kabul iç tutarlılık gereği yaratıcının doğa yasalarına da tabi olmasını gerektirir ki bu durumda mucize imkansız hale gelir. Haliyle hüsün-kubuh teorisi “teolojik proje”sini akamete uğratacağından Gazâlî tarafından kökten reddedilmiş ve fıkhıdaki hüküm tanımında da bu yaklaşım sürdürülmüştür.

Bildirim öncesi dönemdeki eşya ve fiillerin hükmünün ne olduğu konusu aslında bir mesele hakkında mevcut naslardan hareketle hükme ulaşılamadığında varılması/verilmesi gereken hükmün ne olduğuyla ilgilidir. En son varılması sebebiyle bu hüküm tabiatıyla aslî vasfını alır. Bildirim öncesi eşya ve fiillerin durumunun mubâhlık/ibâha olduğunun söylenmesi halinde bu mubâhlığın aynı zamanda aslî vasfına sahip olduğu aşıkardır. Yalnız biraz önce bahsettiğimiz üzere Gazâlî'nin hüküm tanımına göre hüküm bildirimine eşit olduğundan bildirim öncesi dönem üzerinde konuşulması ve bu dönem için herhangi bir hükümden bahsedilmesine imkan yoktur. Dolayısıyla bu anlayışa göre aslî ibâha prensibinde yer alan asıllık vasfı üzerinde bir nebze daha düşünmek gerekir.

İbâha prensibinde yer alan aslî vasfına ilişkin konuya geçmeden önce meselenin/prensibin ele alındığı Hanbelî fikhına dair birkaç söz söylemek gerekir. Çünkü ibâhanın hüküm olup olmaması tartışmasının bir benzeri Hanbelîliğin bir fıkıh mezhebi olup olmaması hususunda da bulunur. Yalnız Ahmed b. Hanbelî'nin bir fakih, Hanbelîliğin fikhî bir mezheb olduğunu kabul edenler nezdinde ihtilaf edilen başka bir husus daha bulunur. O da Hanbelî ekolüne müntesip usûlcülerin mütekellimîn-fukahâ usûl yazım tarzlarından hangisine mensup olduğudur. Tez başlığında yer alan “Hanbelî fıkıh geleneği” ibaresi sebebiyle çalışma mezkur tartışmada Hanbelîliğin fıkıh mezhebi olduğunu iddia eden tarafta yer alır. Dolayısıyla bu konuların da aydınlatılması çalışmada varılacak sonuçların sıhhati bakımından zaruridir.

Hanbelî usûl eserlerine dair incelememiz ve mütekellimîn-fukahâ ayrımı konusundaki araştırmamız neticesinde öncelikle bu tasnifin henüz aydınlatılmamış yanlarının

olduğu görülmüştür. Tasnif esas alınarak Hanbelîliğin mezkur kısımlardan biri altında değerlendirilmesinin yanlış çıkarımlara götüreceği anlaşılmıştır. Bu sebeple çalışmanın herhangi bir yerinde fukahâ-mütekellimîn şeklindeki ikili tasnif esas alınmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in fakihliği meselesinde daha çok İmam Şâfi'nin öğrencisi olması, kırk yaşlarına kadar ders vermemesi, bu sürede hadisle yoğun bir şekilde işigali gibi konular üzerinde durulur. Fakat yapılan araştırma neticesinde onun fıkhıta İmam Şâfi'nin öğrencisi olduğunu ve ondan bağımsız bir yaklaşıma sahip olmadığını söylemenin tarihen mümkün olmadığı görülmüştür.

Hanbelî usûl eserleri kronolojik olarak incelendiğinde ibâha/mubâhlık kavramının diğer ehl-i sünnet ekollerinde olduğu gibi şer'î hükmün kısımları arasında ele alındığı görülür. Yalnız hüküm tanımı Gazâlî ile başladığından Gazâlî öncesi Hanbelî usûl eserlerinde hükme ilişkin bir tanımlama yer almaz. Bununla birlikte Gazâlî sonrası Hanbelî usûl eserleri incelendiğinde bu tanımın muhtevasına aykırı düşecek bir tanımlama yapılmadığı görülür. Fakat daha önce de zikrettiğimiz üzere ibâha prensibindeki aslî vasfının doğru bir şekilde anlaşılması, hüküm tanımı ve bildirim öncesi dönem hakkındaki yaklaşımlarla ilgilidir. Bu sebeple Hanbelîlerin bu dönem hakkındaki yaklaşımlarının anlaşılması hayati öneme sahiptir.

Hüsün-kubuh teorisi ile doğrudan ilgili olan bildirim öncesi dönem hakkında Hanbelîlerin tek bir görüşte ittifak ettikleri söylenemez. Zira ekol içerisinde Mutezilî görüşleri benimseyenler olduğu gibi Mâtürîdîliğin konuya dair yaklaşımlarını kabul edenlerin olduğu da görülür. Fakat bildirimden bağımsız olarak fiillere ait vasıfların bulunmadığı yönünde genel bir kanaat olduğundan Hanbelîliğin, hüsün-kubuh teorisini reddeden Eş'arî anlayışla uygunluk arz ettiğini söyleyebiliriz.

Bildirim öncesi dönem hakkındaki tartışmalardan hareketle Mâtürîdî veya Mutezilî görüşleri benimseyen kimi Hanbelî usûlcülerin bildirim sonrasında mubâhın aklî bir hüküm olduğunu kabul etmeleri beklenebilir. Fakat usûl eserleri incelendiğinde bildirim sonrasındaki dönemde meydana gelen meselelerin tamamının şer'î bildirim ile veya şer'î bildirim referans alınarak çözüleceğinde ittifak edildiği görülür. Bu ise bildirim sonrasında bahsedilecek herhangi bir hükmün diğer ehl-i sünnet ekollerinde olduğu gibi Hanbelîlikte de muhakkak şer'î vasfını alacağı anlamına gelir.

İbâha prensibinin aslî vasfı ile birlikte kullanımı bu aşamada önemli hale gelir. Zira aslî vasfı bildirim öncesi dönem hakkındaki tartışmalarla ilgilidir. Dolayısıyla bu vasfı alan hükme şer'î bildirimde ulaşılamaması halinde başvurulacağı açıktır. Fakat burada asıl dikkat çekmek istediğimiz şer'î bildirimde tekaddüm eden bir dönem hakkında olması sebebiyle aslî vasfını alan hükme akıl dışında başka bir yolla varılamamasıdır. Bu sebeple gerçek anlamıyla aslî hükümden bahsedilmesi durumunda bu vasfın zımında aklîliği mündemiç olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yalnız Hanbelîlerin gerek ibâhayı/mubâhlığı şer'î bir hüküm olarak görmeleri gerekse bildirim sonrasında bildirimden bağımsız herhangi bir meseleyi çözüme kavuşturmama eğilimleri ibâha prensibinde bulunan aslî vasfıyla ilgili temkinli olmayı gerektirir. Çünkü Hanbelîler hem zikrettiğimiz yaklaşımı benimsemiş ve hem de aslî kavramını kullanmıştır.

Usûl ve furû' literatüründe yaygın şekliyle ibâha-i asliyye/aslî ibâha olarak karşımıza çıkan prensibin aslîlik kısmı aslında kelâmî anlayışlara göre farklı muhtevalara sahiptir. Zira bu vasfı mevsuf olduğu hükme gerçekten akılla varıldığı anlamına gelebilir. Fakat aklın hükme varmadaki rolünü kabul etmeyenler tarafından da aynı vasfın kullanılması söz konusudur. Bu kullanımlar incelendiğinde aslî vasfının tüm usûlî yöntemlerin denendikten sonra hükme ulaşılamaması halinde meselenin genel nitelikli nasların kapsamında değerlendirildiğini ifade sadedinde kullanıldığı görülür. Burada aslî kavramının içerisinde aklîliğin yeri bulunmadığı açıktır. Kavramın tüm taraflarca kullanılması fakat içeriğinin kelâmî kabullere göre son derece farklılaşması sebebiyle bizce aslî kavramı ile birlikte çalışma konusuna ekolün kelâmî anlayışını yansıtan bir kayıt (aklî veya şer'î) daha eklenmesi gerekir. Çalışmanın ilgili kısmında bu gerekliliğin izahı yapıldıktan sonra aslî ibâha veya ibâha-i asliyye prensibi şeklindeki yaygın kullanım yerine aslî/şer'î ibâha ve ibâha-i asliyye/şer'iyye şeklindeki kullanım esas alınmıştır.

Aslî ibâha prensibinin umum nitelikli naslarla ifade edilen mubâhlık/ibâha olması sebebiyle aslî vasfına şer'î kaydının eklenmesi bu, prensibin şer'î deliller hiyerarşisinde nerede yer alacağı meselesini gündeme getirir. Çünkü bilindiği üzere naslar bu hiyerarşide ilk sırada yer alır. Yalnız burada hem nasların delaleti hem de naslar vasıtasıyla varılan mubâh hükmüne dikkat edilmesi gerekir. Delâletteki zayıflık veya güçlülük doğrudan istidlali etkileyecektir. Bu sebeple naslarda tikel meseleler hakkında doğrudan vazedilen ibâha/mubâhlık hükmü ile umûm nitelikli naslarda bahsi geçen

ibâha/mubâhlik hükmü bir birinden ayrılır. Hemen anlaşılacağı üzere ilki şer'î deliller sıralamasında ilk sırada yer alır. İbâha-i asliyye/şer'îyye prensibini ifade eden ikincisi ise aksine bir delil olup olmadığının araştırılmasını icbar ettiği için son sırada yer alır.

Aslî/şer'î ibâha prensibi öncesinde yürütülen içtihat faaliyeti prensibin Hanbelîliğin karakteristiğini yansıtıp yansıtmadığının anlaşılması için oldukça önemlidir. Zira bu prensip yapısal özellikleri nedeniyle kabul eden tüm mezheplerde deliller hiyerarşisinin en sonunda yer almak durumundadır. Fakat öncesinde yürütülen içtihat faaliyetinin yoğunluğu azaldıkça prensibin işlevselliği artacak, bu yoğunluk arttıkça da prensibe olan ihtiyaç azalacaktır. Haliyle prensibin mezhebin karakteristiği olması son sırada yer almasıyla değil, ondan önce yürütülen içtihat faaliyetinin dozajıyla ilgilidir.

Aslî/şer'î ibâha prensibinin mezhebin karakteristiği olup olmadığının anlaşılması için hiyerarşide kendisinden önce yer alan delillerin adedi ve kullanım şartlarının önemi yadsınamaz. Fakat tek başına yeterli değildir. Zira edille-i şer'îyye konusunda ilk dönem Hanbelî usûl eserlerine bakıldığında üçlü bir tasnifle karşılaşılr. Aslî/şer'î ibâha prensibi ise bu tasnifin üçüncü kısmında yer alır. Tasnifin içeriği ve usûl eserlerinin diğer bölümleri yeteri kadar incelenmediğinde Hanbelîliğin nasla çözülemeyen meselelerde içtihattan mümkün merteye uzak durarak meseleyi ibâha-i asliyye/şer'îyye prensibine havale ettikleri şeklinde yanlış çıkarımlarda bulunulabilir. Bu ise kimi zaman beraberinde Hanbelîlik ile Zâhîrîliğin karıştırılmasına dahi yol açabilir.

Hanbelî usûl eserleri kronolojik bir incelemeye tabi tutulduğunda zaman içerisinde edille-i şer'îyye tasnifinde bir takım değişiklikler olduğu görülür. Fakat bizce daha önemlisi ilk dönemlerden itibaren Hanbelîlerin örneğin içtihadın omurgasını teşkil eden kıyası kabul etmiş olmalarıdır. Erken dönem Hanbelî eserlerin edille-i şer'îyye taksimatına dair açtıkları bahislerde kıyasın yer almadığı söylenebilir. Fakat bu eserlerin hepsinde kıyasa dair müstakil başlıklar açıldığı görülür. Orta dönem ve sonrasında ise artık kıyasın şer'î delil tasnifinde doğrudan zikredilmesi de konumuzla ilgisi bakımından oldukça önemlidir. Zira şer'î delil tasnifinde yer alması açısından kıyasın yıldızı parlarken eş zamanlı olarak aslî/şer'î ibâha prensibinin deliller hiyerarşisinde zikredilmemeye başlandığı görülür. Bu durum prensibin kullanımının artık terk edildiği anlamına gelmemekle birlikte öncesindeki içtihat faaliyetinin ilk dönemlerdekine nazaran daha da arttığını gösterir.

Usûl eserleri üzerinde yapılan incelemeler neticesinde varılan bilgilerle bir gelenek hakkında büyük oranda bilgi sahibi olunabilir. Fakat usûlün meyvesi olan furû' fıkıh sahasında yapılan ve çalışmayla ilgili olan örneklerin önemi göz ardı edilemez. Bu meyanda ibâha-i asliyye/şer'iyye prensibinin öncelikle fıkıh usûlünde hangi delillerle doğrudan irtibatlı olduğu meselesi gündeme gelmektedir. Fakat bu irtibatla ilgili şer'î delilin daha çok ibâhanın alanını daraltması veya genişletmesi ciheti esas alınmıştır. Yalnız burada tikel naslarda yer alan ibâha prensibinin alanının genişletilmesi ile aslî/şer'î ibâhanın alanının genişlemesi meselesine de ayrıca dikkat edilmesi gerekir. Çünkü tikel nasta yer alan ibâha hükmünün kapsamı nasta yer almayan bir meselenin buna kıyaslanması ile genişleyebilir. Oysa umum nitelikli nassın ifade ettiği ibâhanın yani aslî/şer'î ibâha prensibinin alanında genişleme olması vakıada mümkün değildir. Zira prensibin alanı zaten aksine bir delilin olduğu yere kadardır. Dolayısıyla vakıada olan şer'î bir delil ile prensibin alanında bir genişleme yapılması değil, aksine hüküm vermeyi gerektirdiği öne sürülen şer'î delilin sahih olmadığı izahıdır. İşte bu sebeple furû eserlerde de ibâha prensibinin kapsamının ancak yasaklayıcı bir nas veya nasta yasaklanan şeylere kıyasla daraltılacağı ifade edilir.

Hanbelî fıkıh geleneğinin konumuzla doğrudan ilgili önemli yönlerinden biri de haberlerin sıhhati ve sahabî kavli konusundaki yaklaşımıdır. Bu konulardaki yaklaşımları neticesinde hazır çözüm ihtiva eden nas miktarı Hanbelî ekolünde diğerlerine nispetle daha fazladır. Bu durum, şer'î/aslî ibâha prensibi kıyas delili ile birlikte ele alındığında daha da önemli hale gelir. Çünkü kıyasa olan vurgu artıp aslî/şer'î ibâhaya olan vurgunun azalması, beraberinde eldeki naslardan daha fazlasında kıyasın kullanılabilmesi sonucunu verir. Bu ise Hanbelî geleneğinde aslî/şer'î ibâhanın kapsamının süreç içerisinde olumsuz yönde etkilendiği anlamına gelir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki ilk dönem eserlere bakarak kesin bir şekilde prensibin Hanbelîliğin karakteristiği olduğu söylenebilir. Fakat sonraki dönemlerin esas alınması halinde ise bu yargı aynı kesinliği taşımaz. O halde Hanbelî geleneği bütüncül bir okumaya tabi tutulduğunda en ihtiyatlı tabirle aslî/şer'î ibâha prensibinin mezhebin karakteristiği olma vasfını azalan bir ivmeyle sürdürdüğü söylenmelidir.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- Abdülaziz el-Buhârî, Alaaddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (üst metin), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah eş-Şeybânî, Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Alp, Talha Hakan, *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî, trz.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali b. Ebû Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Abdürrezzâk Affî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, trz.
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmud eş-Şâfiî, *Hâşiye alâ Şerhi'l Cemâl Şemseddin Muhammed Ahmed el-Mahallî alâ metni Cem'i'l-cevâmi'*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bâkılânî, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. el-Kasım, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, (nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezîlî, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamidullah, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî), Dimeşk: el-Mahedü'l-İlmî el-Feransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1965.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır), Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. Hasen b. İdris, *Müntehâ'l-irâdât*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. Hasen b. İdris, *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.



- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-lügati ve shahi'l-Arabiyye*, (nşr. Ahmed Abdülğafur Attar), Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, Abdülmelik Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, (nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 1997.
- , *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdullah Cevlem en-Nebbâlî, Beşir Ahmed el-Amrî), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, trz.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001.
- Duman, Soner, *İbn Teymiyyenin Fıkah Düşüncesi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amrî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trz.
- Ebu Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Hanbelî el-Bağdâdî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, (nşr. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârakî), y.y., trz.
- , *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel hayatühü ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-kırîmî, *el-Külliyât*, (nşr. Adnan Derviş Muhammed el-Mısrî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trz.
- el-Ensârî, Ferîd, *Usul Terminolojisi (Şâtübî Örneği)*, (çev. Soner Duman, Osman Güman), İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-islâm*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- , *Fecrü'l-islâm*, Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Ezdî, Ebubekir Muhammed b. el-Hasen Dureyd, *Cemheratü'l-luğa*, (nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî), Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin er-Rûmî, *Fusûlü'l-bedâ'î fî usûli's-şerâi'*, (nşr. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2006.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî, *Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, trz.
- Fîruzâbâdî, Mecidüddîn ebû Tahir Muhammed b. Yakup, *el-Kamûsü'l-muhît*, (nşr. Mektebetü tahkîki't-türâs fî mektebeti'r-risâle), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Müstesfâ*, (nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 1993.
- Günay, H. Mehmet, *Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımı*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2008.
- Haccâvî, Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim b. İsa b. Salim, *el-İknâ' fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, (Abdüllatif Muhammed Musa es-Sebkî), Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Hayr es-Seyyid), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Heravî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, (nşr. Muhammed Avd Mur'ib), Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Hınn, Mustafâ Said, *Dirâsetün târîhiyyetün li'l-fikhi ve usûlihi ve'l-itticâhât elletî zaharat fîhâ*, Dimeşk: eş-Şeriketü'l-Müttehîde, 1984.
- İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehran, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfîyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Şemseddin, *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasari ibn Hâcib*, (nşr. Muhammed Muzaffer Bekâ), Suud: Dâru'l-Medenî, 1986.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Nesemâtü'l-eshâr*, (nşr. Fehim Eşref Nûr), Karaçi: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1998.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî ez-Zaferî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Berhân, Ahmed b. Ali Bağdâdî, *el-Vusûl ile'l-usûl*, (nşr. Abdülhamid Ali ebû Zenîd), Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1983.

- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hanbelî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trz.
- İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî, *Mu'cemu Mekayîsi'l-luğa*, (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmd b. Muhammed b. İbrahim b. Ebubekir el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, trz.
- , *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebubekir b. Eyyub, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Âl Selman), Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- , *Tabakâtü's-şâfiyyîn*, (nşr. Ahmed Ömer Haşim), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâ'ilî el-Makdîsî, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2002.
- , *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-fazl Cemalüddin, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Müflih, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferric el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, (nşr. Fahd b. Muhammed es-Sedehân), Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1999.
- , *el-Furû'*, y.y, trz.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan*, (nşr. Zekeriyya Umeyrât), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1999.

- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasen el-Hanbelî, *Zeylü tabakâti'l-Hanâbile*, (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *ed-Darûrî fî usûli'l-fikh*, (nşr. Cemaleddin el-Alevî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994,
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), el-Medînetü'l-Münevvera: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- , *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman Takıyyüddin, *Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*, (nşr. Muhiddin Ali Necib), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Sıfatü's-safve*, (nşr. Ahmed b. Ali), Kahire: Dâru'l-Hadis, 2000.
- , *Menâkıbu'l-imâm Ahmed*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Mısır: Dâru Hicr, 1988.
- , *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebubekir, *Muhtasarü müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (nşr. Nezîr Hammâd), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (nşr. Mahmûd el-Arnaûd), Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Uyünü'l-edille fî mesâili'l-hılâf beyne fukahâi'l-emsâr*, (nşr. Abdülhamid b. Sa'd b. Nâsır es-Su'ûdî), Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 2006.
- İbnü'l-Lahhâm, Alaaddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'lî ed-Dimeşkî, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Muzhirkâ), Mekke: Câmîatü'l-Melik Abdülaziz, trz.
- , *el-Kavâidü ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yetbeuhâ mine'l-ahkâmi'l-feriyye*, (nşr. Abdülkerim el-Fudaylî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Fütûhî, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, (nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezih Hammâd), Riyad: Mektebetü Abîkân, 1997.

- İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferü'd-dîn Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl el-Ma'rûf bi Bedü'n-nizâm el-cem' beyne kitabeyi'l-Pezdevî ve'l-ihkâm*, (nşr. Sa'd b. Ferîd b. Mehdî es-Sâ'î), Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-kurâ, 1985.
- İbnü's-Şât, Kasım b. Abdullah, *İdrâru's-şurûk alâ envâri'l-furûk*, (Karâfi'nin el-Furûk adlı eserinin haşiyesi), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, trz.
- İsnevî, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasen Ali, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, (nşr. Muhammed Hasan Heytû), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- , *Nihâyeti's-sûl şerhu minhâci'l-vusûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kadı Abdülcabbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcabbâr b. Ahmed b. Abdülcabbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî, fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd*, (nşr. Muhammed Hadar Nebhâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvad), Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, 1995.
- , *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, (nşr. Tâhâ Abdür-rauf Said), Mısır: Şeriketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973.
- Kelvezani, Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhid fî usûli'l-fikh*, (nşr. Müfid Muhammed Ebu Amşe), Mekke: Camiatü Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Mâtürîdî el-Hanefî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, (Tahk., Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdü'l-Alî Muhammed b. Nizameddîn Muhammed es-Sihlâvî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruççi), Beyrut: Dâru Sadır, trz.
- , *Te'vilâtü ehli's-sünne*, (nşr. Mecdî Bâslûm), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî, *Îzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*, (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Cezair: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, trz.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984.

- Mennâî, Aîşe Yusuf, *Usûlü'l-akâide beyne'l-mutezile ve's-şîati'l-imâmiyye*, Devha: Daru's-Sekâfe, 1990.
- Merdâvî, Alaaddin ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdurrahman Cibrîn, İvad el-Karnî, Ahmed es-Serah), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- , *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbu ilmi'l-usûl*, (nşr. Abdullah Hâşim, Hişam el-Arabî), Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmye, 2013.
- Molla Hüsrev, Mir'âtü'l-usûl (İzmîrî Hâşiyesi ile birlikte), yy., trz.
- Müslim, Ebu'l-Hasen b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- , *eş-Şâmil fî hudûd ve ta'rîfâti mustalahâti ilmi usûli'l-fikh*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Özkan, Halit, "Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri", *Genç Akademiysenler İlahiyat Araştırmaları (Edt, Sami Erdem)*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Marifetü'l-huceci's-şer'iyye*, (nşr. Abdülkadir b. Yasin b. Nasır el-Hatip), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, (çev. Güvenç Şar), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Râfî, Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, (nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Hasen b. el-Hüseyn et-Temîmî, *el-Mahsûl*, (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar ibn Ahmed el-Mervezî, *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*, (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail) Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkandî, Ebubekir Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (nşr. Abdülmelik Abdurrahman el-Esad es-Sa'dî), Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. ebû Sehl Şemsü'l-eimme, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.

- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir Celaleddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Sübkî, Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî, *Cem'ul-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- , *Raf'u'l-hâcib an muhtasari ibn hâcib*, (nşr. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdül Mevcûd), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- , *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (nşr. Mahmud Muhammed Tannâhî, Abdülfettah Muhammed Hulv), Kahire: Hicr li't-tibâ'ati ve'n-neşr, 1993, II, 164.
- Şa'bân, Zekiyyüddin, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1975.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osman b. Şâfi' b. Abdülmuttalib, *er-Risâle*, (Tahk., Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahim b. eş-Şehîd Vecihiddin b. Muazzam b. Mansûr, *Hüccetu'l-lâhi'l-bâliğa*, (nşr. Seyyid Sâbık), Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005, I, 273.
- Şehrânî, Ayıd b. Abdullah b. Abdülaziz, *et-Tahsîn ve't-takbîh el-akliyyâni ve eseruhuma fî mesâili usuli'l-fikh*, Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, *Nihayetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Alfred Guillaume), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şemseddin, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî el-Cemâ'ilî el-Makdîsî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-mukni'*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, trz.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, (nşr. Ahmed Azv İnaye), Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şeybânî, Salih b. el-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Sîratü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1984.
- Şinkîtî, Muhammed Emin b. Muhammed el-Muhtar el-Cekenî Abdülkadir, *Müzekkiratün fî usûli'l-fikh*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.
- Şîrâzî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmülî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- , *İhtilâfü'l-fukahâ*, (nşr. Friedrich Kern), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.

- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-fukahâ*, (nşr. Abdullah Nezir Ahmed) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Fahreddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdullah el-Heravî el-Horâsânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, trz.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*, Pakistan: Dâru'l-Ma'ârif en-Nu'mâniyye, trz.
- Tûfî, Ebu'r-Rabî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdülkerîm b. Saîd es-Sarsarî el-Hanbelî, *Şerhu muhtasari'r-Ravza*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- , *Risâletün fî ri'âyeti'l-maslaha*, (nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih), Beyrut: Dâru'l-Mısrıyyeti'l-Lübânîyye, 1993.
- Ukberî, Ebu Ali el-Hasen b. Şihâb b. el-Hasen b. Ali b. Şihâb el-Hanbelî, *Risâletün fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Mekke: el-Mektebetü'l-Melekiyye, 1992.
- Urmevî, Ebu Abdullah Taceddin Muhammed b. Hüseyin, *El-Hâsıl mine'l-mahsûl*, Melik Suud Üniversitesi Ktp., Nr. 3/1006, 4b.
- Urmevî, Ebu's-Senâ Sirâceddin Mahmud b. Ebubekir b. Ahmed b. Hâmid, *et-Tahsîl mine'l-hâsıl*, (nşr. Abdülhamid Ali ebû Zenîd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alaaddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseyinî ebû'l-Fayd Murtazâ, *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*, (nşr. Hey'etü'l-muhakkikîn), Mısır: Dâru Hidâye, trz.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*, (nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü'l-Belâğa*, (nşr. Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1994.
- , *el-Mensûr fî'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1985
- Zeyne, Hüsnî, *el-Akl inde'l-mutezile*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.



Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Suud: Müessesetü Kurtuba, trz.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2006.

### ***Sürelî Yayınlar***

- Apaydın, H. Yunus, "Klasik Fıkıh Usûlunun Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 1, s. 7-28.
- Ayengin, Tevhit, "Hüsün-kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, 2012, sayı 53, s. 191-207.
- Batak, Kemal, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı 20, s. 33-68.
- Çelebi, İlyas, "Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sayı: 16-17 s. 55-90.
- Duman, Soner, "İmam Gazâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, 2011, s. 9-32.
- Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2001, sayı: 5, s. 59-108.
- Güman, Osman, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2012, sayı: 33, s. 139-173.
- , "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 2012, c. 17, sayı 33, s. 103-132.
- Günay, H. Mehmet, "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri (Hanefî Mezhebi Özelinde Bir İnceleme)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3, s. 167-192;
- , "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 5, s. 243-266.
- Gürkan, Menderes, "Hanbelî Fıkıh Usûlünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sayı: 9, s. 453-473.
- Haçkalı, Abdurrahman, "İslam Hukuk Metodolojisinde "Aslî İbâha" İctihat İlişkisi Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 14, 2009, s. 85-96.
- Hira, Ayhan, "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fî Usûli'l-fikh Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Taksimi Bakımından Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İmini Tanımlaması", *Hikmet Yurdu*, 2013, cilt: VII, sayı 11, s. 77-100.
- İltaş, Davut, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine" *Bilimnâme*, 2009, cilt: VII, sayı XVII, s. 65-95.

İzmirli, İsmail Hakkı, "Amel-i Ehl-i Medine Nedir?", (sad. Ali Duman), *Hikmet Yurdu*, 2015, cilt: VIII, sayı, 16, s. 231-240.

Laoust, Henri, "Ahmed İbn Hanbel", (çev. İsmail Kayaoğlu), *Diyanet Dergisi*, 1977, cilt: XVI, sayı: 1, s. 18-31.

Said, Mansurizâde, "Cevazın Ahkâmı Şer'iden Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1914, sayı 10, s. 7-15.

-----, "Cevazın Ahkâmı Şer'iden Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1915, sayı 24, s. 4-10.

-----, "Cevazın Ahkâmı Şer'iden Olmadığında Dair", *İslam Mecmuası*, 1915, sayı 25, s. 5-10.

### ***Diğer yayınlar***

- Akgündüz, Ahmed, "el-Mu'temed", Cilt XXXI, *DİA* içinde, s. 387, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Apaydın, Hacı Yunus, "Zâhiriyye", Cilt XLIV, *DİA* içinde, s. 93-100, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", Cilt XXXVIII, *DİA* içinde, s. 223-233, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Bakırcı, Selami, "Ukberî", Cilt XLII, *DİA* içinde, s. 66-67, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Bardakoğlu, Ali, "Âm", Cilt II, *DİA* içinde, s. 552-553, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- , "İstishâb", Cilt XXIII, *DİA* içinde, s. 376-381, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- , "Delâlet", Cilt IX, *DİA* içinde, s. 119-122, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- , "Hanefî Mezhebi", Cilt XV, *DİA* içinde, s. 1-21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- , "İstihsan", Cilt XXIII, *DİA* içinde, s. 339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Barlak, Muzaffer, Kur'an-ı Kerim'e Göre Hüsün-kubuh Problemi, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2010.
- Bedir, Murteza, "er-Risâle", Cilt XXXV, *DİA* içinde, s. 117-119, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Beyânûnî, Muhammed abu'l-Feth, "Hüküm", Cilt XVIII, *DİA* içinde, s. 466-468, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkindî", Cilt XV, *DİA* içinde, s. 193-194, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Çağrııcı, Mustafa, "Gazzâlî", Cilt XII, *DİA* içinde, s. 489-505, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün-Kubuh", Cilt XIX, *DİA* içinde, s. 59-63, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- , "Sıfat", Cilt XXXVII, *DİA* içinde, s. 100-1006, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

- Çelik, Ali, "Nuaym b. Hammâd", Cilt XXXIII, *DİA* içinde, 2007, s. 219, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Çetintaş, Recep, "İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İçtihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- , "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik Ayrılıkları", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- , "Mubâh", Cilt XXX, *DİA* içinde, s. 341-345, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- , "Amel-i Ehl-i Medine", Cilt III, *DİA* içinde, s. 21-25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- , "Sedd-i Zerâi", Cilt XXXVI, *DİA* içinde, s. 277-282, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- , "Maslahat", Cilt XXVIII, *DİA* içinde, s. 79-94, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Efe, Halil, "Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstishab Delili", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 54 vd.
- Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alâeddin", Cilt XXXVI, *DİA* içinde, s. 470-471, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- İltaş, Davut, "el-Udde", Cilt XLII, *DİA* içinde, s. 41-42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- İğde, Muhyeddin, "Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2014.
- Kallek, Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ" Cilt X, *DİA* içinde, s. 253-255, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel" Cilt II, *DİA* içinde, s. 75-80, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- , "Ahmed b. Nasr el-Huzâi" Cilt II, *DİA* içinde, s. 110, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

- Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", Cilt XIII, *DİA* içinde, s. 1-14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Kaya, Eyyüp Said, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", Cilt XXXII, *DİA* içinde, s. 188-189, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2006.
- , "Mâlikî Mezhebi", *DİA* içinde, , Cilt XXVII, s. 519-535, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2003
- Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", Cilt XV, *DİA* içinde, s. 525-547, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- , "Merdâvî, Ali b. Süleyman", Cilt XXIX, *DİA* içinde, s. 177, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- , "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî", Cilt XXI, *DİA* içinde, s. 170-171, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- , "İbn Kudâme, Muvaffakuddîn", Cilt XX, *DİA* içinde, s. 139-142. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- , "Ravzatü'n-nâzır", Cilt XXXIV, *DİA* içinde, s. 476-477, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- , "Tûfî", Cilt XLI, *DİA* içinde, s. 327-330, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- , "İbn Müflih", Cilt XX, *DİA* içinde, s. 217-218, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Köksal, Asım Cüneyd; Dönmez, İbrahim Kafi, "Usûl-i Fıkıh", Cilt XLII, *DİA* içinde, s. 201-210, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Demiri, Lejla, "Tûfî", Cilt XLI, *DİA* içinde, s. 324-327, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Özel, Ahmet, "Kelvezânî", Cilt XXV, 217. *DİA* içinde, s. 217-218, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Özerverli, M. Sait, "Mutezile Akılcılığı", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (İstanbul, 25-27 Nisan), İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, Erkam Matbaacılık, İstanbul: 1997.
- Üzüm, İlyas, "Mezhep", Cilt XIX, *DİA* içinde, s. 526-532, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ", Cilt XIX, *DİA* içinde, s. 301-304, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

-----, "Kelâm", Cilt XXV, *DİA* içinde, s. 194-196, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

-----, "Eş'ariyye", Cilt XI, *DİA* içinde, s. 447-455, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Emin", Cilt XI, *DİA* içinde, s. 112-114, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

Yücedoğru, Tefvik, "Tekvîn", Cilt XL, *DİA* içinde, s. 388-390, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", Cilt XXX, *DİA* içinde, 2005, s. 26-28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56237948613893.75999242](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56237948613893.75999242), 14:00 (18.10. 2015).

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.587b4292c6b2d2.78784242](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.587b4292c6b2d2.78784242), 15: 07 (15. 01. 2017).

## ÖZGEÇMİŞ

Ahmet Selman BAKTI 1985 yılında İstanbul'da doğdu. Orta ve lise eğitimini Güngören Anadolu İmam-Hatip Lisesinde 2003 yılında tamamladı. 2004 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde başladığı lisans öğrenimine İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde devam etti ve 2008 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Lisans ve yüksek lisans süresince babası Harun BAKTI'dan klasik Arapça'nın yanında İslâmî ilimlere dair klasik eserler okudu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında başladığı yüksek lisans eğitimini 2011 yılında *Hanefîlerde Kıyas Uygulamaları (Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eseri Çerçevesinde)* başlıklı teziyle tamamladı. 2010 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça okutmanı olarak göreve başlayıp dört yıl çalıştıktan sonra memleketi Ordu'da açılan İlahiyat Fakültesine Arapça okutmanı olarak atandı. 2012 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesinde Doktora eğitimine başladı. Evli ve iki çocuk babası olan BAKTI halen Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça okutmanı olarak görevini sürdürmektedir.