

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

**KLASİKLEŞME SÜRECİNDE HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDE  
AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ  
(CESSAS VE DEBÛSÎ ÖRNEĞİ)**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Emine YAZICIOĞLU**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Hukuku**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muharrem KILIÇ**

**EYLÜL-2008**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KLASİKLEŞME SÜRECİNDE HANEFÎ FİKİH  
USÛLÜNDE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ  
(CESSAS VE DEBÛSÎ ÖRNEĞİ)**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Emine YAZICIOĞLU**

**Enstitü Anabilim Dalı :Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı :İslâm Hukuku**

**Bu tez 03/09/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.**

\_\_\_\_\_  
**Jüri Başkanı**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

\_\_\_\_\_  
**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

\_\_\_\_\_  
**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılması sürecinde bilimsel etiğe, kaynaklardan yararlanırken bilimsel normlara uyulduğunu, kaynaklardan alıntı yaparken hiçbir tahrifatta bulunulmadığını ve gerekli atıfların yapıldığını, bu tezin bütünü ya da bir bölümü bu üniversitede ya da başka üniversitelerde tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Emine YAZICIOĞLU

30.08.2008

## ÖNSÖZ

Uhrevî sorumluluğun doğması için aklın tek başına yeterli olup olmadığı, İslâm ilimlerinin önemli tartışma konularındandır. Bu tartışmanın diğer bir adı ise aklın uhrevî sorumluluk alanında bilgi kaynaklığı yapıp yapmayacağıdır. Bu sorunun somut bir şekilde tartışıldığı yer kelâmın hüsün-kubuh, Allah'ın fiillerinin ta'lili ve insan fiilleri konularıdır. Kelâm alanındaki konuyla ilgili kabuller aynı zamanda usûle yansımaktadır. Örneğin kelâm alanında fiillerin özlerinde hüsün-kubuh vasıflarının varlığı ve bu vasıfların vahiy olmaksızın sadece akıl ile idrak edilebileceği tartışmasının usûldeki yansıması, fiillerin sem' den fiillerin bir hükmünün olup olmadığı ve varsa bu hükmün hazır mı yoksa ibaha mı olduğu konusudur. Bunun beraberinde vahiyden önce insanın dinî sorumluluğu gündeme gelmektedir. Yine Allah'ın fiillerinin ta'lil edilebileceği yönündeki kelâmî kabul usûldeki nasların ta'lil edilebileceği fikrini doğurmaktadır. Netice olarak kelâmdeki adı geçen tartışmanın usûlde yer bulduğu başlıklar hazır ve ibaha, nasların ta'lili ve dar anlamda içtihat konularıdır. Adı geçen bu konular aynı zamanda sem' ve akıl arasında otorite çatışmasına da sebep olmaktadır.

Vahiy ile akıl arasındaki bu çatışma özellikle İslâm kültürünün kadîm medeniyetlerden beslenmeye başladığı hicri ilk asırlarda yoğun olarak yaşanan bir durumdu. Bunun sebebi, söz konusu medeniyetlerin beraberinde getirdikleri ve beşerî aklın egemen olduğu bilginin yanı sıra, bunun öncesinde bu medeniyetlerin sahip olduğu yaşam biçiminin, nassın kontrolünden geçmiş Müslümanların yaşam biçiminden farklı olmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak zamanla bu farklı birikim içselleştirilerek âlimlerce akıl ile vahiy arasında bir denge kurulmuştur. Araştırmamızda bu ilk önemli denge tecrübesinin usûldeki izdüşümü, Hanefî mezhebi yorumunun tespiti yapılmaktadır.

Tez konusunun şekillenmesinde ve devamında katkılarından dolayı danışmanım Doç. Dr. Muharrem KILIÇ Bey'e, konunun tesbitinde ve özellikle Arapça metinlerin tercümesinde yardımcı olan Doç. Dr. Mürteza BEDİR Bey'e teşekkürlerimi sunarım. Eğitimim sürecinde her türlü desteklerini esirgemeyen aileme, Zehra Sert Hanım'a, dayım Mevcut Sert Bey'e, kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan İSAM çalışanlarına teşekkür ederim.

**Emine YAZICIOĞLU**

25 Ağustos 2008/Şırnak

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>iii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: KLASİKLEŞME SÜRECİNDE HANEFİ FIKIH</b>	
<b>USÛLÜ GELENEĞİ</b> .....	<b>7</b>
1.1.Cessas ve İlmî Çevresi .....	7
1.2. Debusî ve İlmî Çevresi .....	9
1.3. Mutezile Mezhebi ve Mihne Hadisesi .....	10
1.4. Mutezile ile Maturidîyye Kelâm Mezhepleri Arasında Hanefî Fıkıh	
Usûlü.....	14
<b>BÖLÜM 2: CESSAS'A GÖRE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ</b> .....	<b>22</b>
2.1. Aklın Epistemolojideki Yeri.....	22
2.1.1. Bilgi Edinme Yolları.....	23
2.1.2. Aklî Bilgiler ( <i>el'-Ulûmu'l-'Akliyye</i> ).....	23
2.1.3. Aklın Bilgi Kaynaklığının Temellendirilmesi.....	25
2.2. Aklın Mükellefin Fiilleri Hakkında Koyduğu Hükümler.....	29
2.3. Hükümleri Belirlemede Aklın Sınırı.....	38
2.3.1. Dinî Alan .....	38
2.3.2. Aklın Vahyî Alandaki Filleri.....	40
2.3.3. Aklın Vahyî Alandaki İşlevi.....	42

2.4. Akıl Vahiy Karşısında Konumlandırması.....	47
2.4.1. Bilgi Kaynaklığı Bağlamında.....	47
2.4.2. Akıl Belirlediği Hükümler Bağlamında.....	49
2.4.3. Vahyin Belirlediği Hükümler Bağlamında.....	50
<b>BÖLÜM 3: DEBÛSİ'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ.....</b>	<b>53</b>
3.1. Akıl Epistemolojideki Yeri.....	53
3.1.1. Bilgi Kaynakları.....	53
3.1.2. Akıl Bilgi Kaynaklığının Temellendirilmesi.....	54
3.1.3. Dinî bilginin Oluşumunda Akıl Rolü.....	59
3.1.3.1. Akıl.....	60
3.1.3.2. Delil Çeşitleri.....	60
3.1.3.3. Kalpte Meydana Gelen Bilginin Biçimleri.....	62
3.2. Akıl Hükümleri.....	68
3.2.1. Akıl Kesin Bilgi Doğuran (el-Mûcibetü) Delilleri .....	69
3.2.2. Akıl Dünya Hayatı İçin Kesin Mübah Gördüğü Fiiller.....	71
3.2.3. Akıl Dinî Alanda Zorunlu (Vacip) Gördüğü Fiiller.....	72
3.2.4. Akıl Dünya Hayatı İçin Yasakladığı Fiiller.....	75
3.2.5. Akıl Dinî Alanda Yasakladığı Fiiller.....	77
3.2.6. Akıl Dünya İçin Mübah Olmasını Mümkün (Caiz) Gördüğü Fiiller.....	78
3.2.7. Akıl Dinî Hayat İçin Öngördüğü Hükümlerden Kesinleşmesini ve Kaldırılmasını Mümkün Gördüğü Dinî-Meşru Şeyler.....	81
3.3. Hükümleri Belirlemede Akıl Sınırı.....	82

3.3.1. Dinî Alan.....	82
3.3.2. Dinî Konularda Hüküm Vermede Aklın İşlevi.....	83
3.3.3. Aklın Dinî Alandaki Hareket Alanı.....	84
3.4. Aklı Vahiy Karşısında Konumlandırması.....	86
3.4.1. Bilgi Kaynaklığı Bağlamında.....	86
3.4.2. Aklın Verdiği Hükümler Bağlamında.....	86
3.4.3. Vahyin Belirlediği Hükümler Bağlamında.....	88

#### **BÖLÜM 4: CESSAS VE DEBUSÎ'NİN AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ**

##### **KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI....89**

4.1. Konu Bağlamında Metotlarının Karşılaştırılması.....	89
4.2. Usûl İçinde Aklı Konumlandırmaları Bakımından Karşılaştırılması.....	91

##### **SONUÇ.....94**

##### **KAYNAKÇA.....98**

##### **ÖZGEÇMİŞ.....101**

## KISALTMALAR

<b>Bkz:</b>	Bakınız
<b>Tahk:</b>	Tahkik
<b>DİA:</b>	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<b>Çev:</b>	Çeviren
<b>Haz:</b>	Hazırlayan
<b>Hz:</b>	Hazreti
<b>R.a:</b>	Radiyallahüanh
<b>A.s:</b>	Aleyhisselâm
<b>Vd:</b>	Ve diğerleri
<b>İFAV:</b>	İlahiyat Fakültesi Araştırmalar Vakfı
<b>KURAV:</b>	Kur'an Araştırmaları Vakfı
<b>Mad:</b>	Madde
<b>C:</b>	Cilt
<b>Sy:</b>	Sayfa



<b>Tezin Başlığı:</b> Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessas ve Debûsî Örneği)	
<b>Tezi Hazırlayan:</b> Emine YAZICIOĞLU	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Muharrem KILIÇ
<b>Kabul Tarihi:</b> 03 Eylül 2008	<b>Sayfa Sayısı:</b> VI (ön kısım) 101 (tez)
<b>Anabilim Dalı:</b> Temel İslâm Bilimleri	<b>Bilim Dalı:</b> İslâm Hukuku
<p>Mezheplerin sistemleşmeye başladığı h. IV ve V. yüzyılda dinî alanda en önemli bilgi kaynağı olan vahiy, daha geniş bir ifade ile <i>sem'</i> olarak kabul edilmektedir. Dünyevî alanda bilgi kaynaklığı tartışmasız olan aklın, dinî alandaki bilgi kaynaklığı konusunda âlimler arasında görüş birliği oluşmamıştır. Bazı mezhepler bu alanda akla hiç söz hakkı tanımazken, birçok mezhep farklı derecelerde de olsa akli konuşturmuştur. Kabul edenler arasında ise akıl ile vahiy arasındaki hiyerarşiyi düzenlemek konusunda ihtilâf yaşanmaktadır.</p> <p>Akıl ile vahiy arasındaki hiyerarşi çatışması daha ziyade kelâmda gözlemlenmektedir. Fakat kelâm fıkıh usûlünün alt yapısını oluşturduğundan, burada gözlenen gerilim usûle de yansımaktadır. Sadece mükellef konumdaki insanların fiillerini konu edinen usûl, söz konusu tartışmayı başta vahiy gelmeden önce fiillerin aslen yasak mı yoksa serbest mi olduğu konusunda olmak üzere, içtihat, hükümlerin ta'lil edilmesi konularında gerçekleştirmektedir. Dinî alanda bilgi elde etmede akla öncelik verenler aklın, vahiy olmasa dahi fiiller hakkında hüküm belirteceğini savunmakta, bunun yanı sıra <i>sem'î</i> hitaptan sonra da dinî alanda aklın yetkinliğini geniş tutmaktadır. Bilgi elde etmede vahye öncelik verenler ise fiiller hakkındaki bu değerlendirmeyi vahiyle başlatmakta ve vahiiden sonra da akla mümkün olduğu kadar dinî meselelerde dar bir alan bırakmaktadırlar.</p> <p>Hanefî mezhebi, kurucu ismi Ebu Hanife (h.150) olmakla birlikte, gelişimini farklı ilim merkezlerinde ve farklı kelâmî görüşe sahip kişilerle devam ettirmiştir. Bu merkezlerden en önemlisi Bağdat ve Maverâünnehir'dir. Dördüncü yüzyılda, Mutezilî etkinin baskın olduğu Bağdat'ta Cessas tarafından sistemleştirilen usûlde, usûle konu olan fiilleri değerlendirmede aklın önceliği vardır. Aynı çizgi beşinci yüzyılda Debusî eliyle Sünnî ekolün etkin olduğu Maverâünnehir'de devam ettirmeye çalışılmışsa da artık aklın, otoriterliği konusundaki görüşlerde Sünnî eğilime dönük bir kırılmanın yaşandığı gözlenmektedir.</p>	
<b>Anahtar kelimeler;</b> Akıl, Vahiy, Hanefî Usûlü, Cessas, Debûsî	

<b>The of the thesis:</b> The relation Between Reason and Revelation in Hanafite Legal Theory at Classical Period (a Case Study of Jassas and Dabusi)	
<b>Author:</b> Emine YAZICIOĞLU	<b>Supervizor:</b> Asist. Prof. Dr. Muharrem KILIÇ
<b>Acception Date:</b> 08 September 2008 <b>Nu. Of Pages:</b> VI (pre text) 101 (main body)	
<b>Department:</b> Basic Islamic Sciences	<b>Subfield:</b> Islamic Law
<p>The most significant source of knowledge in religion in 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> century when the religious sects started to systematize is revelation with a broader expression <i>sam'</i>. Although reason is surely accepted as the source of knowledge in worldly field, the same consensus hasn't been reached in religious field among the scholars. In this context, whereas some religious sects don't recognize reason at all, many others allow reason talk even if in different degrees. There has been a controversy among the ones who accepts it in terms of drawing up the hierarchy between the reason and revelation.</p> <p>This tension between reason and revelation is more observed in Islamic Theology. However, since Islamic Theology composes the substructure of Islamic legal theory, this tension observed here reflects to procedure. The procedure, which treats only the acts of people in charge, performs the said discussion primarily in terms of whether the acts were forbidden or free before the divine inspiration and then Case Law and the analysis of judgements. The ones who give priority to reason in getting knowledge defend that reason can make judgements about the acts even without divine inspiration. In addition to this, they reckon a great competency to reason in religious field after <i>sam'i</i> speech. On the other hand, the ones who give priority to divine inspiration in getting knowledge initiate this judgement about the acts with divine inspiration and they leave a limited area to reason as much as possible in religious issues.</p> <p>Hanafite school of law starts with Abu Hanife (150). However, it carries on its evolution in different science centres and with people who have different views of Islamic Theology. The most important ones of these are Baghdad and Transoxiana. In the 4<sup>th</sup> century, the procedure was systematized by Jassas in Baghdad, where Mutazili influence was dominant. And there is the priority of reason in judgements of acts which are a matter of the procedure. Although the same view was tried to be carried in Transoxiana where Sunni School was influential by Dabusi in 5<sup>th</sup> century, it was observed that there was a refraction in the views accepting the authority of reason concerned Sunni School.</p>	
<b>Key Words:</b> Reason, Revelation, The Hanafite Legal Theory, Jassas, Dabusî	

## GİRİŞ

*VHY* fiilinin mastarı olan vahiy “*vahyun*”, “mesaj, ilham, gizli söz, başkasına iletilen her şey, gizli bir söz ile söylemek” anlamlarına gelmektedir (*Tâcu'l-Ârus*, 1306/1888:10 385). Bu kavram İslâm literatüründe, Allah’ın peygamberlerine indirdiği kelâm için kullanılmaktadır (Erdoğan, 2001:13). Akıl ise ‘*AKL* fiilinin mastarıdır. Sözlükte şu anlamlara gelmektedir, “engellemek, alıkoymak, bağlamak, yüksekçe bir yere tırmanmak, Allah’ın insanın bedenine yarattığı ruhani cevher, kendisiyle ilim elde edilen güç” (*Tâcu'l-Ârus*, 1306/1888:8:35-37). Aklın terminolojideki tarifi, tarif edenin sahip olduğu felsefî ya da kelâmî görüşe göre farklılık arz etmektedir. Çalışmamız fıkıh usûlü alanında olduğu için, aklın felsefede ve kelâmdaki tariflerini detaylı olarak vermek yerine, usûle yakın olan yine kelâmdaki genel tanımını vermekle yetineceğiz. Buna göre akıl, insanın doğuştan sahip olduğu ve faal aklın değil, Allah’ın müdahalesiyle çalışan ruhanî güçtür (Yavuz, 1989:2:244).

Kelime ve terim anlamlarından da anlaşılacağı gibi vahyin kendisi bilgi içermektedir. Özellikle dinî alanda doğrudan bilgi kaynağı olduğu üzerinde ittifak edilen bir durumdur. Vahyin bilgi kaynaklığı hakkında oluşan bu ittifak akıl hakkında görülmemektedir. Aklın bilgi kaynaklığı bilgi felsefesinde ve kelâm epistemolojisinde ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır.

Vahiy ve akıl kavramalarının terim anlamlarında dikkat çeken diğer bir durum kelâm ilminde akıl ile vahyin aynı kaynaktan beslendiğine yani her iki varlığın da Allah’ın fiiliyle hareket ettiğine yer verilmesidir. Bazı marjinal grupları dikkate almadığımızda kelâm epistemolojisinde aklın ve vahyin aynı kaynaktan beslendiği konusunda ortak görüş oluştuğunu söyleyebiliriz (Yavuz, 1989:2:243-245). Fakat dinî bilginin oluşumunda aklın vahiy karşısındaki konumu, daha açık bir ifade ile aklın vahyin aydınlatması ile mi yoksa dışarıdan böyle bir uyarıya ihtiyaç duymadan tek başına mı genel doğrulara ulaşabileceği, çeşitli tartışmalara sebep olmuştur.

Aklın ontolojik yapısı konusundaki bu tartışmalar epistemolojiye farklı derecelerde yansıtılmıştır. Şöyle ki; akıl ile vahyin temellendirilmesinin, bunun akabinde yine vahyin akılla anlaşılır olmasının şart olup olmadığı tartışılmıştır. Bütün bu tartışmalar kelâm ilminde genelde tevhid ve risaletin temellendirilmesi başlıkları altında yer

almıştır. Şu da var ki ilimler birbirinden bağımsız değildir. Kelâm ilmi de diğer dinî ilimlerle irtibatlıdır. Gazzâli (505/1111) İslâm ilimlerini kelâmın bir cüzü olarak görmektedir. Ona göre usûlün temel kaynakları olan kitap ve sünnetin doğruluğu ispatlaması hasebiyle fıkıh usûlü de kelâmın cüzlerinden biridir. Çünkü usûl âlimi ancak Kitap ve Sünnetin kaynaklığı kelâmında akıl yoluyla temellendirildikten sonra bu iki kaynağa dayanarak tafsilî deliller ortaya koyabilmektedir (Gazzâli, 1994:1:5).

Kelâmında ve fıkıh usûlünde aklın vahiy karşısındaki konumu kaynakların temellendirilmesi meselesinin yanı sıra aklın fiiller hakkında hüküm verme konusundaki yetkinliği de tartışılmaktadır. Bu konu kelâmında hüsün-kubuh/iyilik-kötülük konusu bağlamında değerlendirilmektedir. Burada değerlendirmeye konu olan durum fiillerin özünde iyi-kötü vasıfların olup olmadığı, eğer varsa aklın bunları vahyin aydınlatması olmadan idrak edip etmeyeceğidir. Bunun fıkıh usûlüne uzantısı ise sem' olmadan mükellef konumdaki insanların fiilleri hakkında aklın tek başına zorunlu (vacip), yasak (hazr) ya da serbest (ibaha) hükümlerini verip veremeyeceği ve sem'den önce mükellef konumda olan faillerin, fiillerinden dolayı sorumlu olup olmadıkları konularıdır (Bedir, 2005:161). Hazr ve ibaha tartışmasını hüsün-kubuh tartışmasının son noktası olarak da düşünebiliriz. Şöyle ki; fiillerin özünde iyi (hüsün) ya da kötü (kubuh) vasıflarının olduğu kabul edilirse, bu adımdan sonra aklın bunları vahyin beyanı olmadan tek başına anlayıp anlamayacağı tartışması başlamaktadır. Aklın bu yetkinlikte olduğu kabul edilirse son adım olarak bu bilgiden uhrevi sorumluluğun doğup doğmayacağı yani aklın bu fiiller hakkında tek başına dinî hüküm koyup koyamayacağı ve hangi hükmü koyabileceği daha açık bir ifade ile hazr hükmünü mü yoksa ibaha hükmünü mü koyacağı tartışılmaktadır.

Genel tasvirini bu şekilde yapabileceğimiz akıl-vahiy arasındaki ilişki konusu mezheplerde farklı biçimde şekillenmiştir. Mutezile ve diğer akıl taraftarı fırkalar akla uhrevi alanda hüküm koymaya varacak düzeyde yetki vermektedir. Ancak aralarında derece farkı bulunmaktadır. Mutezilî âlimlerin geneli aklın fiilleri hükümler yönüyle değerlendirme yetkinliğini Allah'ı bilmek ve bazı evrensel ahlaki fiilleri vasıflandırma ile sınırlandırırken, Berâhime olarak isimlendirilen grup aklın bu yetkinliğini daha geniş tutarak fûru' konularda dahi aklın tek başına hüküm belirteceğini iddia etmektedir. Buna karşılık Sünnî ekol olarak tanımlanan Maturidiyye ve Eş'ariyye'de

aklı farklı derecelerde sınırlandırılmıştır. Maturidiyye aklın fiillerdeki iyi (hüsün), kötü (kubuh) vasıflarını idrak edebileceğini ancak bu idrakten dolayı bir sorumluluğun doğmayacağını savunurken, Eş'ariyye vahyin aydınlatması olmadan aklın hiçbir şey anlayamayacağını düşünmektedir<sup>1</sup> (Çelebi, 1998-1999).

Kelâm epistemolojisinde akıl-vahiy ilişkisi merkezinde meydana gelen tartışmanın hayat bulduğu diğer bir konu da Allah'ın fiillerinin ta'lili meselesidir. Ta'lil geniş anlamda, ibadetleri de kapsayacak şekilde şer'î hükümlerin hepsinin insanların yararına dönük olması, dar anlamda ise nasslarda belirtilen hükmün illetinin anlaşılması ve tespit edilmesidir (Haçkalı, 2004:63). Allah'ın fiillerinin bir gayeye mebni olup olmadığı tartışması, ta'lil meselesini kelâm ilmine konu yapmıştır. Gayesiz bir fiilde bulunmanın abes olduğunu savunan Mutezile, Allah'ın abes bir fiilde bulunmayacağını ileri sürerek, O'nun bütün fiillerinin bir gayeye yönelik olduğunu, bu gayenin de kulları için iyi ve faydalı olanı gözetmek olduğunu iddia etmiştir (İlhan, 1991:3:495). Eş'ariyye ise Allah'ın kemâl sıfatını öne çıkararak, Allah'ın fiilleri hakkında bu şekilde düşünüldüğü takdirde Allah'ın kemâl sıfatının haricî bir unsurla tamamlanması anlamına geleceği kaygısıyla ta'lil görüşünü kabul etmemiştir (Dönmez, 2000:22:117).

Ta'lil meselesi fıkıh usûlünde ise nassların ta'lil edilmesi çerçevesinde tartışılmıştır. İlk dönemlerde hem Mutezile mezhebinden hem de Zâhirî mezhebinden, aklın bu amaçları anlamaya yetkin olmadığı düşüncesiyle nassların ta'liline karşı çıkanlar olmuştur (Cessas, 1994:3:369; 4:23). Allah'ın her şeyi kulların maslahatı için yarattığını savunan taraflar ise nasslarda belirtilen hükümlerin maslahatlarının kullara dönük olduğunu dolayısıyla konuluş amaçlarının anlaşılacağını yani hükümlerin ta'lil edilebileceğini savunmuşlardır. İlk asırlarda akıl taraftarlarıyla nakil taraftarları arasında gözlenen bu kutuplaşma zamanla yerini uzlaşmaya bırakmıştır. Hicri beşinci asırdan sonra, sem'î bilginin temellendirilmesinin ancak akıl ile mümkün olabileceği herkes tarafından kabul edilmiştir (Başoğlu, 2001:45). Yine Ehl-i Hadis ve Zâhirîlerce usûl eserleri yazılmaya başlanması onların da nassların akıl ile anlaşılacağı fikrini kabul ettiklerini göstermektedir. Bu durumu doğuran sebep ise nasslarda haklarında

---

<sup>1</sup> Hüsün-kubuh meselesi hakkında ve tarafların görüş ve delilleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Klâsik Bir Kelâm problemi; Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:16-17.

herhangi bir hüküm belirtilmemiş sınırsız sayıdaki olaylar hakkında dinî bir hüküm verilebilmesi için nasslardaki sınırlı sayıdaki hükümlerden hareket edilmesi gerekliliği idi. Bunun neticesinde ta'lil kaçınılmaz olmuştur. Burada bütün mezhep âlimleri arasında bir uzlaşma noktası oluşmuştur ki o da nasslardaki hükümlerde kulların maslahatının gözetildiğidir (Koca, 1998:7:514).

Akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde özetlemeye çalıştığımız kelâmî konuların usûle yansımaları genel olarak bu şekildedir. Çalışmamızda bu yansımaları bütün mezheplerde tespit etmek yerine sadece Hanefî mezhebinde incelemeyi tercih ettik. Tercihimizin sebebi şudur: Ebû Hanife ile başlayan Hanefî mezhebi, elimizdeki mezhebe ait eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Irak ve Maveraünnehir olmak üzere iki ekol tarafından geliştirilen bir mezheptir. Ebû Hanife'nin görüşleri Irak ekolünde Mutezilî görüşlerin etkisinde olan Kerhî (340/952) ve Cessas'ın (370/981) eliyle Maveraünnehir bölgesinde ise Ehli Sünnet çizgisinde olan Cüzcaniyye ekolüyle yorumlanıp geliştirilse de özellikle hicri V. asra kadar mezhep içerisinde Irak ekolü hâkim olmuştur. Mutezile'nin aleyhine değişen siyasî konjonktürle beraber mezhep içindeki hâkimiyet Maveraünnehir'e geçmiştir. Araştırmamızın temel noktası akılcı bir ekolün etkisinde sistemleşen bu mezhebin nakle daha fazla önem veren bir mezhebin etkisine girerken özellikle akla yaklaşımı konusunda yaşadığı değişimi tespit etmektir.

Tezimizde akıl-vahiy ilişkisinde Hanefî mezhebinde aklın otoriterliği konusunda yaşanan bu değişim sürecinin bütünü ele alınmayacaktır. Oldukça uzun bir dönemi kapsadığından tarihî süreç, sadece klasikleşme dönemiyle sınırlı tutulacaktır. Zaman bakımından yapılan bu sınırlamanın yanı sıra bu dönemde yaşayan âlimler içinde de sınırlandırmaya gidilerek konunun sadece Cessas (370/981) ve Debûsî (430/1039) bağlamında ele alması uygun görülmüştür. Cessas ve Debûsî'nin tercih edilmesi onların, mezheplerin tam anlamıyla şekillendikleri dönemde yaşamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Cessas'ın kendisine kadar gelen Hanefî fıkıh usulü birikimini bir anlamda tedvin edip bunu sistemleştirmiş olması, Debûsî'nin ise Cessas'ın bıraktığı malzemeyi işleyerek geliştiren, bunun yanı sıra Maveraünnehir bölgesinde yaşayıp Irak'tan etkilenmesi nedeniyle Mutezilî ve Ehli Sünnet görüşlerinin kesiştiği kişi olması tercihimizde etkili olmuştur.

Vahyin insanlığa kıyamete kadar rehber olması için gönderildiği bütün âlimlerin hemfikir olduğu bir durumdur. Ancak vahyin sınırlı bir bölgenin yine belli bir zaman dilimine ait dil kalıplarını kullanması onun evrensel mesaj olma özelliğini sorunlu kılmaktadır. Bu fiziksel sınırlılığın yanı sıra içerdiği bilgi bakımından da sınırlı olması aynı zamanda onu insanın bütün hayat için rehber olduğu özelliğini de sorunlu kılmaktadır. Bu durumda ya vahyin “hayatın her alanı ve bütün zamanlar için rehberdir” söyleminden vaz geçilmeli ya da evrensel bilgi vasıtalarından biri olan aklın vahye müdahalesi kabul edilmelidir. Fıkıh usûlü bakımından aklın vahiy üzerindeki fonksiyonu iki şekildedir: İlki, vahyi anlayıp yorumlayarak meydana gelen durum ile nasslarda var olan hüküm arasında ilişki kurmak, diğeri ise nasslarda durum hakkında hüküm yoksa ya yine nassa dayanarak hüküm vermek ya da onun onaylayacağı bir hükmü ortaya koymaktır. Bu durumda fıkıh usûlünün her alanında akıl ile vahiy arasında gerçekleşen diyaloga şahit olmak mümkündür. Ancak incelememize usûlün bütün meselelerini değil, sadece aklın daha aktif olduğu ikinci grupta yer alan hazr ve ibaha, ta’lil ve ictihad meselelerini konu edindik.

### **Çalışmanın Amacı**

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hanefî fıkıh usûlü farklı kelâmî ekollerin etkisinde gelişimini tamamlamıştır. Dolayısıyla bu gelişim sürecinde bazı değişimler geçirmesi kaçınılmazdır. Çalışmamızda özelde Cessas ve Debûsî’nin akıl ile vahiy arasında kurdukları dengeyi tasvir etmeye çalıştık. Bu tespitlerden sonra genel olarak klasikleşme sürecinde Hanefî usûlünde akıl-vahiy dengesi bağlamında yaşanan değişimi ortaya koymayı amaçladık.

### **Çalışmanın Önemi**

Cessas ve Debûsî, akıl taraftarı olan Mutezile mezhebinin ilim dünyasında etkinliğini yitirmeye başladığı dönemde yaşamışlardır. Aklın savunucusunu yitirdiği bu dönem aynı zamanda mezheplerin sistemlerini genel olarak tamamladıkları dönemdir. Hanefî usûlünün sisteminin şekillenmesi Mutezile’nin etkin olduğu Bağdat’ta Cessas eliyle hızlanmış, Ehl-i Sünnet akaidinin etkin olduğu Maverâünnehir’de Debûsî’yle de büyük oranda tamamlanmıştır. Farklı kelâmî düşünce akımların etkisiyle yaşanan bu şekillenme sürecinde aklın ve vahyin bilgi kaynaklığı konusundaki görüşlerin ve usûldeki uzantısı olan hükümlerin belirlemede bu iki kaynağa verilen rollerin tespiti,

kelâmî düşüncelerin fıkıh mezheplerinin şekillenmesindeki etkisini anlamak açısından önemlidir.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde görüşlerini ele aldığımız âlimlerin yaşadığı dönemin mezhepler yönünden tarihini aktardık. Fakat amacımız Hanefî mezhebinin yaşadığı değişimleri göstermek olduğundan bu dönemde Cessas ve Debûsî'nin yaşadığı bölgelerde etkin olan mezheplere değinmeği yeterli bulduk. Mezhep çatışmaları, savaşlar gibi sebeplerden dolayı bu dönemden günümüze sınırlı sayıda kaynak ulaşmış olması daha önemlisi, Cessas ve Debûsî'nin farklı bölge ve farklı yüzyıllarda yaşamış olmaları bu kadar geniş alanın ve zamanın tarihini birinci elden kaynaklardan analiz edip aktarmak çalışmamızın amacını ve sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle ilk bölümde söz konusu dönemin ve bölgenin tarihini konu edinen özel çalışmaları kaynak olarak kullandık. İkinci bölümde akıl-vahiy ilişkisi konusunda Cessas'ın görüşlerini, üçüncü bölümde ise Debûsî'nin konuyla ilgili görüşlerini yukarıda belirttiğimiz konular bağlamında tespit etmeye, akli vahyin karşısında nasıl konumlandıklarını tasvir etmeye çalıştık. Bu iki bölümü oluştururken sadece âlimlerin kendi usûl eserlerinden faydalandık. Dördüncü bölümde iki ve üçüncü bölümlerde elde ettiğimiz sonuçları âlimlerin yaşadıkları ilmî çevre çerçevesinde karşılaştırdık. Böylece klasik dönemde Hanefî usûlünün akıl-vahiy dengesi konusunda yaşadığı değişimi belirlemeye çalıştık.

Araştırmamıza konu olan akıl-vahiy arasındaki ilişkinin tespiti, usûlde yer alan hazr ve ibaha, taklit, kıyas gibi aklın ve vahyin beraber hareket ettiği birçok konunun dikkate alınması neticesinde mümkün olmuştur. Bu yönüyle çalışmamız analiz nitelikli bir çalışma gibi gözüke de eserlerin farklı bölümlerden derlediğimiz görüşlerle Cessas ve Debûsî'nin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymayı amaçladığımızdan, çalışmamızın tasvirî nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.



## BÖLÜM 1: KLASİKLEŞME SÜRECİNDE HANEFİ FIKIH

### USÛLÜ GELENEĞİ

Fıkıh usûlü içeriğinin yanında ilk ortaya çıktığı tarih ve kurucusu itibariyle de tartışılan bir ilim dalıdır. Fıkıh usûlünün miladına yönelik bu tartışmalar hem onun bir sosyal bilim olmasından hem de İslâm medeniyetine ait ilk dönem metinlerin günümüze ulaşmamasından kaynaklanmaktadır. Diyebiliriz ki bu muğlâklık Cessas'ın (370/981) eseri ile son bulmaktadır. Kurucusu ve kuruluş dönemi ne olursa olsun günümüze ulaşan fıkıh materyaline göre Cessas'ın *el-Fusul fi'l-Usûl* eseri hem içerik yönünden hem de sistematik olması yönünden klasikleşmiş fıkıh usûlü eserlerine en yakın ilk eser olduğu bilinmektedir. Cessas, kendisine kadar gelen Hanefî fıkıh usûlü mirasını tedvin edip kendi yorumlarıyla beraber eserini oluşturmuştur. Bu eser aynı zamanda Hanefî fıkıh usûlünün ilk oluşumlarından haberdar etmesi yönüyle usûl tarihi bakımından da önem arz etmektedir. Bütün bunlardan dolayı *el-Fusul fi'l-Usûl* Hanefî fıkıh usûlü tarihi bakımından dönüm noktası özelliğini taşımaktadır.

Olgunlaşma sürecinde Hanefî fıkıh usûlüne önemli katkısı olan âlimlerden biri de Debûsî'dir (430/1039). Debûsî Cessas'tan devr aldığı birikimi, yorumlarını ilave ederek sistemi geliştirmiştir. Onun bu alanda yazdığı eser *Takvîmu'l-Edille* isimli eserdir. Cessas ve Debûsî'nin bir özelliği ise Hanefî usulünün fikrî arka planının kırılma ya da değişim geçirdiği bir dönemde yaşamalarıdır. Yaşadıkları dönemde özellikle akla karşı takınılan tavırda meydana gelen değişimi eserlerine nasıl yansıttıklarına geçmeden önce o dönemde fikirleri şekillendiren Mihne hadisesinin tarihine ve Maveraünnehir bölgesinde Hanefî fıkıhının gelişimine kısaca değinmeyi uygun gördük.

#### 1.1. Cessas ve İlmî Çevresi

Ebû Bekir Ahmed er-Razi el-Cessas, 305/917 yılında Rey şehrinde doğmuş, 370/981 tarihinde 65 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir. Hocalarından en önemlisi Kerhî'dir (340/952). Cessas, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hadis ve Tefsir alanında eser vermiştir<sup>2</sup> (Güngör, 1993:7:66,67). Onun Kelâm alanında eser verdiği ise bilinmemektedir.

<sup>2</sup> Eserleri ve hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Mevlüt Güngör, Cessas md, *DİA*, c, 7, sy, 427-428; Mevlüt Güngör, Cessas ve ahkâmü'l-Kur'an

Ancak Şükrü Özen (2001:113) Cessas'ın *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinin ilk sayfalarında yer alan tevhid ilminin gerekliliği konusundaki ifadelerine dayanarak, onun *el-Fusul fi'l-Usûl* adlı eserinin kelâm ve fıkıh usûlü olmak üzere iki kısımdan meydana geldiğini söylemektedir. Fakat kelâm kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bunun sebebini ise bu bölümde Mutezilî fikirler içermiş olabileceğini bundan ötürü zamanla sünnîleşen Hanefî fıkıh usûlü taraftarlarının söz konusu bölümü ihmal etmiş olmalarından kaynaklanmış olabileceğini düşünmektedir.

Bu yüzyılda İslâm toprakları Bağdat'ta Abbasîler, Mısır'da Fatîmiler, Endülüs'te Emevîler olmak üzere farklı siyasi güçlerce yönetilmekteydi. Bu bölünmüşlüğü yanı sıra Bağdat ve çevresinde Türkler, Farisîler ve Araplar arasında siyasî otorite çatışması yaşanmaktaydı. Bölgedeki kaos sadece etnik ve siyasî sebeplerden kaynaklanmamaktaydı. Özellikle Bağdat'ta farklı kelâmî, fikhî ekoller yaşam olanağı bulmuştu. Bölgede İrili ufaklı yönetim merkezleri oluşması sebebiyle âlimler kendilerine kolaylıkla destekçi bulabilmekte, bu imkânla mensubu oldukları mezhebin görüşlerini savunmak ve muhalif mezhebin görüşlerini çürütmek için birçok eser telif edebilmişlerdir. Bu durum ilmî tartışmaları zenginleştirmiş, kültür ve medeniyetin gelişmesine olanak tanımıştır. Ancak mezhepler arasındaki farklı görüşler ilmî tartışmaların yanı sıra mezhepler arası çatışmalara da sebep olmaktaydı. Bu çatışmaların en yoğun yaşandığı yer doğal olarak birçok mezhebi bünyesinde barındıran Bağdat'tır (Güngör, 1989:2,3).

Cessas'ın Bağdat'ta yaşadığı dönemler, Büveyhioğullar'ın (320/932-454/1062) hâkimiyetine denk gelmektedir. İleride de değineceğimiz üzere bu dönem aynı zamanda son dönem Abbasî halifelerinin kovuşturması sebebiyle sindirilen Mutezile'nin Şii-Büveyhî yönetiminin desteği ile tekrar canlandığı dönemdir. Bu durumdan kaynaklanmış olsa gerek o, rahatlıkla birçok Mutezilî âlimle bir araya gelebilmiş ve onlarla fikir teatisinde bulunabilmiştir.

Cessas hakkında en önemli tartışma konusu onun mezhebî kimliğidir. İbnü'l-Murtaza onu mutezilî âlimler arasında saymaktadır (1961:130). Yine Mutezilî tabakat eserlerinde adı geçen Kerhî'den ders alması (eş-Şirazî, 1401/1981:142) ayrıca birçok Mutezilî ile yakın ilişki kurmuş olması nedeniyle tabakat müellifleri tarafından Mutezilî olarak tanımlanmıştır. Fakat Mevlüt Güngör, Mutezilî tabakat sahiplerinin

Cessas'a kendi eserlerinde yer vermekle Mutezile'nin itibarını artırmayı amaçladıklarını fakat bunun gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir (Güngör, 1989:32,33). Özen ise Güngör'ün bu yorumunu gerçekçi bulmamakta, onun bu yorumunu Cessas'ı Mutezile ile bir arada görmek istememesine bağlamaktadır (Özen, 2001:156). Duruma daha temkinli yaklaşan Bedir, Cessas'ın (370/981) mezhep kriterlerinin netleşmediği bir dönemde yaşadığı için mezhebî kimliği tespit etmenin zor olduğunu düşünmekte, onun Mutezileye mensup olanlarla sıkı irtibatının olduğunu belirtse de, Mutezilî olduğunu açıkça ifade etmemektedir (Bedir, 2004). Özen de bu konuda görüş beyan edenlerden biridir. Çalışmasında Cessas'ın görüşlerini uzun uzun analiz ederek Mutezile ve Ehl-i Sünnetin görüşleriyle karşılaştırmaktadır. Araştırmacı, gerek Mutezilî görüşe sahip kişilerle yakın irtibatta olması, Şii-Büveyhîoğulları'ndan kadılık teklifi alması<sup>3</sup>, gerekse de kelâmî fikirlerde Mutezileye yakın durmasından ötürü "Cessas'ın Mutezilî olduğunu söylemenin sünnî olduğunu söylemekten daha kolay olduğunu" ifade etmektedir (Özen, 2001:110-160). Yaşadığı dönemde mezhep kriterlerinin netleşmemiş olmasının yanında, Cessas hakkında günümüze yeteri kadar bilgi ulaşmamış olması da mensup olduğu mezhebi tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Fakat Cessas'ın Hanefî mezhebinin Bağdat ekolünü sistemleştiricisi olduğu kesin olarak bilinmektedir.

## 1.2. Debûsî ve İlmî Çevresi

Karahanlı devleti döneminde, Maveraünnehir bölgesinde yaşayan, Buhara ile Semerkand arasında yer alan Debus'da doğan ve Türk asıllı bir âlim olan Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, 430/1039'da Buhara'da vefat etmiştir. Önde gelen Hanefî fakihlerinden olan ve kadılık yapmış olan Debûsî (el-Cezerî, :490), daha ziyade fıkha yoğunlaşmıştır. Furu' fıkıh, fıkıh usûlü ve hilâfiyat alanında eser yazmış<sup>4</sup> hatta hilâfiyat ilminin kurucusu olarak kabul edilmiştir (Aydın, 2000:21). Telif ettiği ve beşinci yüzyılın önemli usûl eserlerinden olan *Takvimu'l-Edille* sonraki usûlcüler için önde gelen kaynaklardan olmuştur. Nitekim Serahsî ve Pezdevî kendi eserlerini yazarken büyük ölçüde bu esere bağlı kalmışlardır (Başoğlu, 2001:17-18).

<sup>3</sup> Mutezile mensupları, siyasi otoritenin aleylerine dönmesi üzerine varlıklarını devam ettirmek için Şia'ya yaklaşmıştır (Akoğlu, 2006:264 vd.). Şii-Büveyhîoğulların Cessas'a Kadılık teklifinde bulunması, Cessas'ın da Mutezileye mensup olduğu yorumuna yol açmaktadır.

<sup>4</sup> Eserleri ve hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Akgündüz, Debûsî md, *DİA*, c, 9, sy, 66-67.

Semer kand, Debûsî'nin yaşadığı dönemde ilim ve kültür bakımından neredeyse Bağdat'ı geçmek üzereydi. Abbasî devletinin gücünü yitirmesiyle, Bağdat da ilim merkezi olma vasfını kaybetmeye başladı (Yazıcıoğlu, 2007:157). Semer kand'da, sonraki dönemlerde imam Maturidî'ye nisbet edilen Ebû Hanife kaynaklı sünnî akideyle beraber, Abbasî yönetiminden baskı gören Haricîlik, Mürcie, Mutezile, Zeydîlik, İsmailîlik gibi pek çok siyasi ve îtikadi fırka bulunmaktaydı. Bir birinden farklı görüşlere sahip birçok fırkanın burada yer alması, bu bölgenin merkezî otoriteden uzak olmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak bunların arasından sadece Hanefî ve Mürcie mezhebi yaygın olarak kabul görmüştür (Kutlu, 2007:17). Yaşadığı bölgede kelâmî görüşlerin bu kadar çeşitli olması şüphesiz ki Debûsî'nin fikirlerinin oluşmasında etkili olmuştur.

Cessas ve Debûsî'nin eliyle şekillenen Hanefî usûlündeki değişimleri daha iyi anlamak için yaşadıkları dönemde etkin olan Mutezile ve Maturidî mezhebinin tarihine ayrıca mezheplerin şekillenmesinde önemli etkisi olan mihne hadisesine de bakmak gerekmektedir.

### **1.3. Mutezile Mezhebi ve Mihne Hadisesi**

Vahyin kontrolünde ve sade bir şekilde yaşanan dinî hayattan sonra hem sahabe döneminde hem de tâbi'un döneminde çıkan siyasî çatışmalar, dört halifeden sonraki yöneticilerin İslâmî tutuma aykırı tavırlarını dinen meşrulaştırma çabası, fetihlerle beraber gelen kadîm medeniyetlerin etkisi, artan maddî refahın getirdiği yeni yaşam biçimi kelâmî tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu etkenlerle beraber yeni alışkanlıkların dinî yönden değerlendirilmesi (bidat), Allah'ın fiillerinin hikmetinin anlaşılıp anlaşılamayacağı, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı, Allah'ın sıfatları gibi konular İslâm âlimlerinin entelektüel gündeminde yer almaya başlamıştır. İslâm dünyasında bu ve benzeri konuları açıklamak akli farklı derecelerde kullanan gruplar oluşmuştur (Çelebi, 2002:140-146). Bu gruplardan biri de Mutezile'dir.

İlk ortaya çıkışı farklı tarihlere dayandırılan Mutezile mezhebi, İslâm dünyasında ortaya çıkan fakat kadim medeniyetlerden beslenen, nassları yorumlamada akli öne çıkaran bir mezheptir. Savunucuları daha ziyade mevalî kökenli âlimler olmuştur. Bu mezhep yukarıda belirtilen konular hakkında ve bu konuların doğurduğu *ru'yetullah*,

*halku'l-Kur'an* meseleleri hakkında özellikle tevhid ve adalet prensibini merkeze alarak, Ehl-i Sünnetin aksine görüş beyan etmiştir. Aklî delillere dayanarak bu konularla ilgili nassları tevil etmeleri kendilerine muhalif kitleyi artırmıştır (Çelebî, 2002; Akoğlu, 2006).

Mutezile'nin görüşlerini canlı bir şekilde savunma imkânı bulduğu dönem Memun (218/833) dönemidir<sup>5</sup>. Küçük yaşından beri iyi bir eğitim almış olan Memun, ilmin hâmîsi olan bir halife olmuştur. Yönetimi ele geçirdiğinde önceki halifelerin başlattığı tercümelere Tevrat, peygamberler tarihi gibi kelâmî tartışmaları ateşleyecek bilgiler içeren alanları kapsayacak şekilde genişleterek devam ettirmiş, bunun yanı sıra sarayda geniş katılımlı ilmî tartışmalar düzenlemiştir. Halifeliğin ilk yıllarında gerilime mahal vermeyecek şekilde dengeli devam ettirdiği bu tutumunu bir süre sonra değiştirmiş, kardeşi Emin'in tarafını tutarak kendisine muhalefet eden Ehl-i Hadis müntesibi Araplara karşı mevalinin desteğini sağlamak amacıyla mevali kökenli olan Mutezile'yi desteklemeye başlamıştır. Mutezileyi desteklemesini gerekli kılan diğer bir durum ise Gnostik ve Heretik fikirlerin toplumda yaygınlaşmaya başlamasıydı. Bunlarla fikir düzeyinde mücadele etme zorunluluğu onu Mutezile'ye yaklaştırmıştır. Kısacası Memun hem siyasî hem de fikrî kargaşanın önüne geçmek için Mutezile ile diyalogunu artırmıştır. Öyle ki o, Bağdat'ta ilmî toplantıları düzenlemesi ve yönetmesi için oluşturduğu danışman heyetine Mutezileye yakın kişileri seçmiştir. Bundan sonra Mutezile'nin Halifeyi etkilemesi ivmesini artırarak devam ettirmiştir. Böylece Emevîler döneminde sürekli sindirilen mevalî grubunun Abbasî iktidarının ikinci halifesi olan Ebû Cafer el-Mansur (132/750-158/775) ile başlayan yönetimle yakınlaşma faaliyeti Memun döneminde zirveye ulaşmıştır (Akoğlu, 2006:55-98).

Hicrî birinci asrın sonlarında ve ikinci asrın başlarında ilmî toplantılarda yer almaya başlayan Kur'an'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'an*) meselesi, Memun dönemine kadar hararetle bir şekilde tartışılmamıştır. Bu dönemde ise adı geçen konu ilim meclislerinin en önemli tartışma konusu haline getirilmiştir. Ancak ilk dönemlerde sadece ilim meclislerinde tartışılan bu mesele, Mutezilî âlimlerin halifeyi etkilemeleriyle zamanla devlet meselesi haline dönüştürülmüştür (Akoğlu, 2006). Şunu belirtmek gerekir ki Mutezile'nin amacı siyasî bir güç elde etmek değildir. O,

---

<sup>5</sup> Mutezile'nin ortaya çıkışı ve sistemi hakkında geniş bilgi için bkz; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Âdî Abdülcebbar*, sy. 140-168

felsefeden faydalanarak dinin temel ilkelerinin aklî temellendirmesini yaparak İslâm'ı muhaliflerine karşı savunma amacı gütmüştür (Çelebi, 2002:176). Fakat onların taklit ve mutlak teslimiyet yerine akli ve özgür iradeyi savunan görüşleriyle yöneticilerin farklı etnik kökenlerden oluşan İslâm toplumunda denge kurma noktasında ihtiyaçları örtüşünce siyaset-Mutezile ittifakı ortaya çıkmıştır. Bu ittifakla beraber tarafların kendi ilkelerini daha geniş kitleye kabul ettirmek istemeleri onları kaba kuvvete itmiştir. Öyle ki 218/833'ten Mütevekkil'in (247/861) halife olduğu 232/846'ya kadar Kur'an-ı Kerim hakkındaki bu görüş âlimlere zorla kabul ettirilmeye çalışılmış, etmeyenler ya hapsedilmiş ya da onlara büyük sıkıntılar yaşatılmıştır. Mihne olayı olarak tanımlanan bu süreç, Mütevekkil'in hilafete geçmesiyle tedrici olarak kaldırılmıştır. Fakat bu kadarla yetinilmemiş, bu sefer Ehl-i Hadisin etkisiyle mihne olayı Mutezile'nin aleyhine işleyen bir harekete dönüştürülmüştür<sup>6</sup> (Akoğlu, 2006; Watt, 2001:221).

Mütevekkil, halkın desteğini almak için seleflerinin aksine ilk önce Mutezilî kelamın temel konusu olan *halku'l-Kur'an* ve *ru'yetullah* konularını ilim meclislerinde tartışılmasını yasaklamış, ardından Mutezile taraftarı yöneticileri görevlerinden uzaklaştırmıştır. Mihne sürecinde hapsedilen başta Ahmet b. Hanbel (241/855) olmak üzere bütün halku'l-Kuran muhaliflerini serbest bırakmış ve onlara ikramda bulunarak bir anlamda itibarlarını iade etmiştir. Hadis taraftarlarının yönetime etkisinin artmasına paralel olarak Mutezilî âlimler hakkında kovuşturma başlatmış, bir kısmını hapsedirirken birçoğunu Bağdat'ı terk etmek zorunda bırakmış ya da sürgün etmiştir (Akoğlu, 2006). Böylece Mutezilenin etkisi hem ilim meclislerinde hem de yönetimde sona ermiştir. Hadis taraftarların mihne olayının rövanşında başarılı olmalarının ilmî alandaki yansıması ise Müslümanların felsefeden ziyade amelî konulara yönelmeleridir. Amelî konularda artan hassasiyete karşın itikadî konular tartışma konusu edilmemeye çalışılmıştır (Akoğlu, 2006:220).

Âlimlerin teorik konulardan ziyade amelî konulara yönelmesi, kelamî tartışmaların hararetini kaybettiği anlamına gelmektedir. Bu tür tartışmaların gerçekten doyum noktasına ulaştığı için mi yoksa dış baskıların etkisiyle mi bittiği, ayrı bir araştırma konusudur. Ancak Watt, 338/950 tarihini İslâm düşüncesinin teşekkül devrinin tamamladığı tarih olarak ilan etmektedir. Onun nazarında bundan sonra bir takım yeni

---

<sup>6</sup> Mihne sürecinin başlatılması ve bu süreçteki uygulamalar konusunda daha fazla bilgi için bkz. Mihne süreci (Akoğlu, 2006:129-190).

konular kelâm sahasına dâhil edilmişse de bu tartışmalar artık yerleşmiş olan kelâmın temel esaslarını değiştirmemiştir (Watt, 2001:390).

Mutezile, Bağdat'ın Büveyhoğulları'nın hâkimiyetine girmesiyle, özellikle Adûdudevle'nin (372/982), döneminde vezirlik makamına getirdiği Sahib b. Abbad (386/996) desteğiyle tekrar canlanmıştır. Abbad, 18 yıl süren vezirliği sırasında Mutezile taraftarlarını önemli makamlara getirmiştir. Bu teşvik özellikle Rey bölgesinde ses bulmuş ve birçok Mutezilî ders halkası oluşturulmuştur. Irak, Horasan ve Maveraünnehir yöresinde Mutezilenin fikirleri yayılmış, birçok fukaha Mutezilî anlayışı benimsemiş ve Eş'ariliğin temsil ettiği Ehl-i Sünnet anlayışı gerilemeye başlamıştır. Ancak Mutezilenin ikinci baharı da Şîf-Büveyhoğulları devletinin ömrüyle sınırlı kalmıştır. Sünnî akideye mensup olan Gazneli devletinin 420/1029 tarihinde Büveyhoğulları'na son vermesiyle, Abbasî halifesi ülke yönetiminde tekrar söz sahibi olmuştur (Akoğlu, 2006:270-273). Halife el-Kadir'in Ehl-i Hadisi destekleyip, Mutezile aleyhine karar vermesiyle, Mutezilî âlimler ikinci kez mihne süreci yaşamış (Akoğlu, 2006:273; Bedir, 2004:26), üstelik bu yalnızca Bağdat'la sınırlı da kalmamıştır. Abbasî halifesinin uygulamalarına paralel olarak Gazneli Mahmud da Horasan yöresinde Mutezile ve bidat fırka olarak nitelenen diğer mezhepler hakkında takibat başlatmıştır (Özen, 2001:186,187).

Var olduğu günden beri muhalif fikirleri bünyesinde barındıran Mutezile'nin, mihne sürecinden sonra halkın ve yönetimin baskıları karşısında kendi içindeki muhalif görüşler daha da artmıştır. Taraftarları kendi seleflerinin uygulamalarını, fikirlerini eleştirmeye ve birbirlerini tekfir etmeye başlamıştır. Bu, mezhebe hem kan kaybettirmiş -Mutezileden ayrılan en önemli kişi sonrasında onun amansız muhalifi olan Eş'âri'dir (324/936)- hem de halk desteğini yitirmesine sebep olmuştur. Mutezile özgüvenini yitirmesine rağmen bu süreçte tamamen yok olmamış, ne var ki kendini yenileyip geliştirememiştir de. Bu süre zarfında ancak sınırlı sayıda âlim yetiştirebilmiştir. Bunların en önemlileri Cahız (255/868), Ebû Ali el-Cubbaî (302/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cubbaî (321/933), Kadı Abdulcebbar'dır (415/1024) (Akoğlu, 2006). Hâkimiyetini siyasi güce borçlu olan Mutezile siyasî desteğini yitirmesiyle ilim dünyasına etkisi de zayıfladı. Ne halkın gönlünü kazanabilecek

düşünceler üretebildi ne de kadim felsefeden beslediği felsefî yönünü devam ettirebildi (Watt, 2001:372).

#### **1.4. Mutezile ile Maturidiyye Kelâm Mezhepleri Arasında Hanefî Fıkıh Usûlü**

Hicrî dördüncü yüzyılın sonlarına kadar ilim dünyasının merkezi olan Bağdat, mihne olaylarından anlaşılacağı gibi üçüncü ve dördüncü yüzyılda Ehl-i Hadis ve Mutezile arasında meydana gelen yoğun kelâmî tartışmalara sahne olmuştur. Bu gerilimli tartışmalar teorik arka planını kelâmıla oluşturan fıkıh usûlünü de etkilemekteydi. Çünkü her fıkıh usûl âlimi mensubu olduğu kelâm ekolü ilkeleri doğrultusunda usûlünü belirlemekteydi.

Söz konusu dönemde kelâm ve usûl ilimler birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmamasına ve birbirleriyle yoğun etkileşim halinde olmalarına rağmen Irak Hanefî ekolünün sistemli bir kelâmî görüşü yoktu. Onların bir kısmı Ehl-i Hadis iken birçoğu Mutezilî idi. Cessas'ın İlmî Muhiti başlığında belirttiğimiz gibi Hanefî usûl âlimlerinden olan Kerhî ve Cessas'ın Mutezile ile yakın ilişkisi vardı. Bu mezhep mensuplarının kelâm konusundaki heterojen tutumları hicri beşinci asrın sonlarında büyük çoğunluğunun Maturidiliği kabul etmesiyle sona ermiştir (Bedir, 2004:26,30).

Murteza Bedir'e göre Hanefî âlimleri farklı arayışlara iten sebep Bağdat'ta Mutezilî âlimlerin zındıklığa varan suçlamalarla kovuşturulmasıdır. Mutezile mensuplarının böyle bir hâdise yaşaması onlara yakın duran Hanefî âlimleri de etkilemiştir. Öyle ki birçok Hanefî âlimi Mutezile mezhebine mensup olmadıklarına dair beyanat yayınlamaları konusunda zorlanmıştır. Bu durum Hanefî âlimlerin itikadî alanda alternatif yollar aramalarına sebep olmuştur. Beşinci yüzyılda Semerkand uleması olarak tanımlanan hareketin Maturidîlik kimliği ile gelişip şekillenmesi ve yayılması, daha da önemlisi, Maturidiliğin gelişmesini Bağdat'ta yaşanan Ehl-i hadis-Mutezile çekişmesinden bağımsız gerçekleştirmiş olması, Hanefîlerin bu mezhebi tercih etmelerine sebep olmuştur (Bedir, 2004:26-30). Hanefî mezhebinde Hadis ekolünün yerine ileride belirteceğimiz gibi akılcı bir mezhep olan Maturidîliğin hâkim olması Mezhepte etkin olan grubun Mutezilî grup olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Bağdat'ta Hanefî fıkıh usûlü yorumunun gelişmesinde ve sistemleşmesinde etkin olan Kerhî ve Cessas gibi isimlerin Mutezile'ye yakınlığı bilinen bir durumdur. Mezhebin



şekillenmesinde Hadis ekolüne mensup âlimler etkin olsaydı muhtemelen yöneliş Hadis ekolü yönünde olurdu.

Bedir'in tespitine göre Mutezile'ye yakın duran Hanefî âlimlerin Maturidî mezhebine yönelmeleri Mutezilenin mihne tecrübesini ikinci kez yaşadığı 5./11. asrın ikinci yarısından sonra hızlanmıştır. Burada şu sorun dikkatlerden kaçmamalı: Aynı şartlar mevcutken, bu tercih neden Mutezilenin ilk yaşadığı mihne sürecinde gerçekleşmemiştir? Hatta Mütevekkil döneminin Abbasilerin daha güçlü olduğu bir dönem olması ve Ehli hadisin, yaşadığı ilk mihne tecrübesinin etkisiyle daha kinli olması hasebiyle belki de Mutezilenin yaşadığı ilk takibat daha şiddetliydi.

Bedir Hanefi mezhebinin Maturidî mezhebine yönelişini özetle şöyle anlatmaktadır: İtikatta Mutezilî olan Hanefî âlimler, Mutezile mezhebinin görüşlerini benimseyebilir olsalar bile onlar mesailerini çoğunu fıkhı ayırmaktaydılar. Mutezilenin kovuşturulması üzerine, Hanefî âlimler ilk etapta sadece Mutezileye mensup olmadıklarını iddia etmekle yetinirken, ilerleyen zamanlarda usuldeki teoriyi sünne bir kelâm anlayışına dayandırma ihtiyacı onları, alternatif fikirler aramaya yönlendirmiştir (Bedir, 2004:30). Bedir, eserinde bütün Hanefîleri Maturidî olarak tanımlamanın ancak Memlûklüler döneminde mümkün olduğunu ifade etmektedir. Fakat bizim cevap aradığımız dönemde alternatif mezhep arayışlarının gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda bilgi aktarmamaktadır.

Elimizdeki verilerden şu sonuca ulaşabiliriz: Maturidîlik-Irak Hanefî ekolü yaklaşması ikinci mihnedan hemen sonra başlayan ve top yekûn bir ilhakla sonuçlanan bir süreç değildir. Aksine uzun bir zaman dilimine yayılmıştır. Semerkand'daki oluşum Maturidî (333/944) tarafından sistemleştirildiği ve yaygınlaşmaya başladığı dönemde Bağdat'ta siyasî hakimiyet Şii-Büveyhîlerin (300-454/932-1062) kontrolüne geçmiştir. Bu dönem Mutezilenin tekrar canlandığı bir dönemdir. Böylece Mutezile Büveyhîlerin himayesinde hem varlığını devam ettirme hem de kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplayabilme imkânına kavuşmuştur. Bu sebepten ötürü Mutezileye yakın Hanefî usûlcüler de kelâmî alanda yeni kapılar arama ihtiyacı hissetmemiş olsa gerek. Beşinci yüzyılın ilk yarısına kadar Irak meşayihinin etkisinin Semerkand'a kadar uzanması (Özen, 2001:68) Mutezilî düşüncenin halâ etkin olduğunun bir göstergesidir. Aynı şekilde dönemin Hanefî âlimlerinden olan Cessas'ın

eserinde Mutezilî görüşlere yer vermesi ve bu mezhebin mensuplarıyla yoğun iletişim halinde olması onların böyle bir şeye ihtiyaç duymadıklarını göstermektedir.

Maturidîliğin Hanefîlerin itikadî mezhebi haline gelmesini Mutezilî Hanefîlerin bu mezhebi kabul etmesiyle gerçekleştiğini düşünmekle beraber, Aslında Ehl-i Sünnet kelâmıyla iç içe gelişmesini sağlayan Semerkand ekolünün mezhepteki etkisinin artmasıyla gerçekleştiğini düşünmek de mümkündür. Hicrî birinci asırda Müslüman olan bölge ilk dönemlerden beri Ebû Hanife'nin öğrencilerinin ilim öğrettiği bölge olmuştur. Ebû Hanife'nin öğrencileri tarafından kurulduğu düşünülen Daru'l-Cüzcaniyye Ebû Süleyman el-Cüzcanî (200/816) ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcanî (250/864) tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra bu kurumun başına Ebû Mansur el-Maturidî (333/944) geçmiştir. Yine buradan eğitim alan Ebû Ahmed el-İyazî de İyaziyye ekolünü kurmuştur (Ak, 2006:73 vd). Bütün bu çalışmalar bölgede sistemli bir şekilde Hanefî fıkhi ve akaidinin öğretildiğini göstermektedir. Nihayet hicrî dördüncü yüzyılda Semerkand ekolü Irak ile rekabet edecek seviyeye gelmiştir (Özen, 2001:68).

Şüphesiz ki bu ekolün gelişmesinde Maturidî'nin<sup>7</sup> önemli katkısı olmuştur. Maturidî, tartışmasız İmam olarak kabul ettiği Ebû Hanife'nin görüşlerini, Mutezilî fikirlerin de etkisiyle içinde yetiştiği kültürün potasında eriterek kendi sistemine göre yeniden ifade etmiştir (Sönmez, 2007:22; Özcan, 2007:286). Maturidî'nin Ehl-i Sünnet ekolündeki rolü, bir anlamda kendisine kadar gelen Hanefî birikimi kendi dönemine göre güncelleyip, sistematize etmesidir. Onun bir ekol kurucusu olarak tanınması ise ancak beşinci yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Beşinci yüzyılın sonlarında Ebu'l-Yür Pezdevî (493/1099) tarafından *Usûli'd-Din* adlı eserinde Ehl-i Sünnet imamları arasında, takip eden yıllarda da Ebû Muin Meymun Muhammed el-Mekhulî en-Neseffî (506/1114) ve Alaaddin Semerkandî (539/1145) tarafından mezhep imamı olarak ilan edilmektedir (Bedir, 2004:27). Neseffî, onun Maturidilikteki konumunu Bakıllanî ve Gazzalî'nin Eş'arîlikteki konumuyla eşdeğerde görmektedir (Özen, 2001:71).

---

<sup>7</sup> Büyük olasılıkla 3/9. yüzyılın ortalarına doğru Semerkand'da doğan, 333/944 yılında yine burada vefat eden Maturidî (333/944), muhtemelen Türk asıllı bir âlimdir. O, ilk zamanlar Abbasî devletine bağlı olan, daha sonra bağımsızlığını ilan eden Samanoğulları devletinin en parlak döneminde yaşamıştır (Kutlu, 2007:17,18).

Maturidî, özellikle *Tevilatü'l-Kur'an*'da ekolleşmeye zemin hazırlayacak şekilde din, ibadet ve ahlâk anlayışını ortaya koymakta, Ebû Hanife'nin görüşlerini daha da sistemleştirerek, dinin yorumlanmasında aklın kullanılmasına yönelik bir takım ilkeler belirtmektedir (Özcan, 2007:287).

Maturidî'nin düşünce ürettiği alanlardan biri de Fıkıh Usûlü'dür. Onun, usûl tarihinde fetret dönemi olarak nitelendirilebilecek Şafiî (240/) ile Cessas (370/981) arasında yaşamış olması, son dönem araştırmacıları tarafından fukaha yönünün öne çıkarılmasına sebep olmuştur. Fıkıh usûlünün ne zaman ortaya çıktığı batılı ve doğulu araştırmacılar tarafından incelenen, bu durumu açıklamak için farklı tezler ortaya atılan bir konudur. Wail B. Hallaq, usûlün sistemleştirilmesinin İbn Süreyc'in (306/918) öğrencileri tarafından gerçekleştirildiğini savunmaktadır. O, Şafiî'nin *er-Risale*'sinin bir usûl eseri sayılamayacağını çünkü bu esere uzun süre şerhler yazılmadığını ayrıca *er-Risale*'nin sonradan telif edilen usûl eseleriyle mahiyet itibariyle örtüşmediğini, Şafiî'nin daha ziyade Kur'an ve Sünnetle usûlünü temellendirdiğini klâsik usûlün ise akıl, vahiy senteziyle oluşturulduğunu belirtmektedir. Özen, M. Hüdarî (1346/1927), Ebû Gudde (1418/1997) ve Ahmed Hassan ise usûl ilkelerinin ilk dönemlerden beri var olduğu düşündüklerini aktarmaktadır. Ahmad Hassan bu iki âlime paralel görüş beyan etmekte, Ebû Yusuf'un (182/798) usûlü'l-fikh terimini kullanmasını ve usûl hakkında Mutezile'ye ait fikirlerin var olduğunu delil göstermektedir. Abdulvehhab İbrahim de usûl tarihini üç döneme ayırmakta üçüncü yüzyıla kadar olan dönemi başlangıç dönemi, dördüncü yüzyılı gelişme dönemi, beş ve altıncı yüzyılı ise olgunlaşma dönemi olarak tasnif etmektedir. Usûlün tarihini İslâm'ın ilk dönemlerinden başlatan Abdulvehhab, İbrahim Şafiî'nin eserini de ilk usûl eseri olarak kabul etmektedir (Başoğlu, 2001:5-7). Bedir ilimlerin tek başına var olmadıklarını, dolayısıyla milatları tespit edilirken mezheplerin kurumsallaşmasının dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Mezheplerin kurumsallaşması ise 4./10. yüzyıla tekabül etmektedir (Bedir, 2004:18,19). Fıkıh usûlünün çıkış tarihine ilişkin bu yaklaşımları analiz eden Başoğlu, araştırmacıların ilmin ortaya çıkışında ölçünün ne olduğu sorusu cevaplandırılmadan bu konuda öne sürülen fikirlerin sağlıklı olmayacağını söylemektedir (Başoğlu, 2001:10).

Maturidî'nin usûl tarihindeki rolüne gelince bu konuda ona verilen rol Şafî ile Cessas arasındaki kopukluğu gidermektir. Araştırmalarını usûlün ilk dönemlerine yoğunlaştıran Özen Maturidî'nin kayıp dönem olarak tanımladığı Şafii-Cessas arasında usul yazarlardan biri olduğunu ve Hanefi usûlünü yeniden sistematize ettiğini düşünmektedir. Maturidî'nin günümüze geldiği bilinmeyen ancak Ebu'l-Muin en-Neseffî (508/1114) ve Alâaddin es-Semerkindî'nin (539/1145) doğrudan yararlandığı anlaşılan *Meâhizü's-Şeria* adlı bir usûl eserinin olduğunu aktaran araştırmacı (Özen, 2001:1,31), Maturidî'nin bu alana önemli katkılarının olduğundan emin olmalı ki, diğer eserlerindeki fıkıh usûlüne dair görüşlerinden ve ondan yapılan alıntılardan yola çıkarak doçentlik çalışmasında âlimin usûl alanına ait görüşlerini derlemiştir<sup>8</sup>. Fıkıh usûlünün ilk dönemleri hakkında çalışmaları olan Bedir ise aksini düşünmektedir. Ona göre Maturidî'ye usûl eseri atfedilmesi Şafîîlerin karşısında Hanefîlerin savunmacı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Maturidî'ye atfedilen *Meâhizü's-Şeria* adlı eserden yapılan alıntılar dikkate alındığında, eserin bir sistem inşa edecek muhtevaya sahip olmadığını belirtmektedir (Bedir, 2004:17).

Bir usûl eseri yazmış olsun ya da olmasın Maturidî'nin usûl alanında fikir beyan ettiği bir gerçektir. O, bu alandaki görüşlerini Hanefî fıkıhını dikkate alarak serdetmiştir. Onun, görüşlerinde akla önemli derecede vurgu yaptığı belirtilmektedir. Hatta bu konuda Mutezileyi bile geçtiği ifade edilmektedir (Kutlu, 2007:23). Ancak Maturidî akla bu kadar değer vermesine rağmen Mutezileye yaklaşımı oldukça serttir. Bu akılcı mezhebin Kaderiyye'den olduğunu iddia etmekte, şiddetli eleştiriler yönelterek onları Mecusîlere benzemekle suçlamaktadır. Kıyaseddin Koçoğlu, onun bu tutumunun Semerkand yöresinde etkili olmaya başlayan Mutezilî-Hanefîlere karşı halkı Mutezilenin etkisinden koruma duygusundan kaynaklandığını düşünmektedir (Koçoğlu, 2005:58-68). Irak ekolünün etkisinin buraya kadar uzanması muhtemelen mihne olaylarından kaçan Mutezilî-Hanefî âlimlerin eliyle gerçekleşmiş olmalıdır.

Maturidî birçok mezhepten haberdar olmasına rağmen kendisi yaşadığı dönem ve takip eden yüzyıllarda kendi bölgesinde bile çok fazla tanınmamıştır. Bunun sebebi hakkında farklı fikirler yürütülmekte ancak Orta Asya'yla ilgili o dönemden günümüze çok fazla eser gelmediği için yürütülen bu fikirler spekülasyondan öteye

---

<sup>8</sup> Şükrü Özen'in çalışmasının tam adı, *Ebu Mansur el-Maturidî'nin Fıkıh Usûl'ünün Yeniden İnşası*, 2001.

geçmemektedir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Maturidî'nin (333/944) resmi görev almaması ve her ne kadar yöneticilerle kurduğu diyalog hakkında kesin bilgi olmasa da zulümlerinden dolayı yöneticileri eleştirmesi (Kutlu, 2007;31); eserlerinde kullandığı dilin zor olması, eserlerinin felsefî ve kelâmî yönünün bulunması; Bağdat'tan uzakta bulunması; Mutezile gibi akılcı tutum izlemesi, eserlerinin resmî kurumlarda okutulmaması gibi görüşlerdir. Fakat Kutlu'ya göre Maturidî her ne kadar Eş'arî kadar tanınmasa da tamamen göz ardı edilen biri değildir. Ancak hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bunu ise onun eserlerinde doğrudan Ebû Hanife'nin görüşlerini ve mu'tedil Murcie'ni görüşlerini savunması, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ifadesini kullanmamasına bağlamaktadır (Kutlu, 2007:50).

Madelung (2007:308-314) ise makalesinde Maturidî'nin görüşlerinin Maverâünnehir'in batısında (Bağdat ve çevresi) taraftar bulmasa da Maverâünnehir ve Uzak Doğu'da yaygın olarak kabul edildiği özellikle Gazneliler döneminde geniş alana yayıldığı konusundaki tespitlerine yer vermektedir.

Maturidî'nin fıkıhta Hanefî usûlünün müceddidi olarak tanıtılması, kelâmî mezhep olan Maturidîliğin kurucusu olarak ilan edilmesinde olduğu gibi hicrî altıncı yüzyıla denk gelmektedir. Semerkand'da gelişen bu ekol Semerkandî tarafından Mutezilî fikirlerle harmanlanmış Irak Hanefî ekolünün alternatifini olarak takdim edilmiştir (Özen, 2001:78). Özen'in tespitine göre Alâaddin es-Semerkandî (539/1145) eserinde sık sık Irak meşâyihî ve Semerkand meşâyihî arasındaki ihtilafları gündeme getirmektedir. Irak meşâyihinden kastettiği grup Iraklı Hanefîlerdir (Özen, 2001:80). Semerkandî'nin Maturidî'yi yaklaşık iki asır sonra bu kadar öne çıkarması, onun fıkıh ve kelâmı bir bütün olarak işlediği ilmî mirasının Irak Hanefî ekolüne alternatif olacak nitelikte olmasıdır. Özen'e göre de Hanefî mezhebinde hâkim olan Semerkand ekolü zamanla Ebû Hanife'ye atıflarını Irak meşâyihî üzerinden değil de Maturidî üzerinden yaptıklarını, bu tutumun Irak ekolünün Mutezilî fikirlere sahip olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir (Özen, 2001).

Semerkandî Maturidî'yi bu kadar önemsemesine rağmen bu durum aynı bölgenin âlimi olan Debûsî'de (430/1039) görülmemektedir. Maturidî ve Debûsî'nin her ikisi de Hanefî fikhını işlemelerine rağmen araştırmacılar, aralarında öğrenci-hoca silsilesinden bahsetmemektedir. Debûsî Maturidî'nin etkisini eserinde pek

yansıtmamakta, ondan hiçbir unvan kullanmadan bahsetmektedir. Özen Debûsî'nin bu tavrının, önceliği Cessas'a vermiş olma ihtimalinden ya da söz konusu durumun onun Maturidî'ye muhalif olmasından ve Irak meşayihini desteklemesinden kaynaklanabileceğini düşünmektedir (2001:68,70). Özetle Özene göre Debûsî, Maturidîliğin havzasında yaşamasına rağmen, beslendiği kaynak Bağdat kökenlidir.

Cessas'ın öğrencisi olan Ebû Cafer el-Üstrüşeni'den (400/1009) ilim tahsil eden Debûsî, Bağdat'ta bile unutulmaya yüz tutan Cessas'ın görüşlerini Orta Asya 'da ihya eden kişidir (Bedir, 2004:38). Özen, Ebû Muin en-Nesefî'den (508/1114), Semerkand âlimlerinin kelâm alanında ve bunun devamı olarak usûlde Bağdat âlimlerinden etkilendiği yönünde bir tespit aktarmaktadır. Araştırmacıya göre bundan kastedilen kişi Debûsî'dir. Buna ilave olarak Özen (2001:77), Debûsî'nin umumî lafızların anlaşılmasında Bağdat âlimleri gibi düşünmesini, onun Irak ve Semerkand ekolleri arasında ihtilafli konularda Irak ekolünü tercih ettiğini ileri sürerek söz konusu etkilenmeyi temellendirmektedir. Tuncay Başoğlu da *Takvimu'l Edille*'nin önemli kaynaklarından birinin Cessas'ın eseri olduğunu, bunun yanı sıra eserinde yararlandığı kaynakların isimlerine yer vermese de, onun Mutezilî kaynaklardan da faydalandığını düşünmektedir (2001:17-18).

Debûsî, Cessas'tan önemli derecede etkilenmesine rağmen onun usûlünü nisbeten değiştirmiştir. Cessas'ın usûlüne göre daha ziyade furu' fıkıh ağırlıklı olup kelâmî konulara eserinin içinde yer vermemiştir. Semerkandî usûlü bu metotla ele alanların kelâmı hakkıyla bilmemelerine bağlarken, Bedir bunun gerçeklik payının olmadığını çünkü Cessas ve Debûsî'nin de kelâmı iyi kullandıklarına dair eserlerinde ipuçlarının olduğunu belirtmektedir. Araştırmacı özellikle Debûsî'nin usûlünü kelâmdan arındırarak furu'la temellendirmesinin Irak'ta sistemleştirilen Hanefî usûlünün yoğun eleştiriye uğrayan Mutezile kelâmının izlerini taşımasından kaynaklandığını düşünmektedir. Başka bir ifade ile Bedir'e göre Debûsî, usûl ilkelerini furu' konularıyla açıklayarak bir anlamda Mutezilî fikirlerini gizlemiş olmaktadır. Bununla beraber o hüsun-kubuh meselesinde olduğu gibi bazı konularda Ehl-i Sünnetin kabul edemeyeceği görüşleri devam ettirmiştir. Ancak Mutezile'nin Hanefî fıkıh usûlündeki Mutezilenin meydana getirdiği etki Debûsî'de bertaraf edilmesi gereken bir durum olarak algılanmaya başlanmış, bu algı halefleri olan Serahsî ile Pezdevî'de iyice

artmıştır. Bu âlimler eserlerinde Mutezile ile aralarındaki farkı belirtmiş bununla yetinmeyerek Debûsî'den devraldıkları fıkıh usûlü mirasını Mutezilî görüşlerden tamamen arındırmıştır (Bedir, 2004:38,39).

Sonuç olarak Cessas ve Debûsî farklı mezheplerin etkin olduğu dönem ve bölgede yaşamışlardır. Her ne kadar Mutezile dinî bilginin oluşumunda akla verdiği belirleyicilik rolü konusunda sorgulama sürecine girmiş olsa da Cessas'ın yaşadığı dönemde Bağdat'ta hâlâ etkisini devam ettiren bir mezheptir. Bu etkinlik bu mezheple yakın irtibatla olan Cessas eliyle Hanefî usûlüne yansımıştır. Debûsî'nin yaşadığı dönemde ise hem Bağdat hem de Mutezile ilmî tartışmaların yönünü belirlemedeki etkinliği oldukça zayıflamıştır. Bu ikisinin yerini Maveraünnehir özellikle Semerkand'da daha sonra Maturidîlik olarak tanımlanan Ehl-i Sünnet ekolü almıştır. Bu ekol, Irak ekolünün Mutezile'nin gölgesinde geliştirdiği Hanefî fıkıh usûlüne alternatif olarak Ehl-i Sünnet'in etkisiyle geliştirdikleri fıkıh usûlünü sunmaktadır. Bu bölgede yaşayan Debûsî'nin bu gelişmelerden etkilenmemesi ise kaçınılmazdır.

## BÖLÜM 2: CESSAS'A GÖRE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Uzun kelâmi tartışmaları gerektiren akıl-vahiy ilişkisi konusu Cessas (370/980)'ta, kelâmi boyutuyla beraber değil, sadece fıkıh usulünü ilgilendirdiği ölçüde, *el-Fusul fi'l-Usul* isimli usûl eserinde yer bulmuştur. Konuyla ilgili kelâmi görüşlerinin bu eserinin kaybolduğu tahmin edilen kısmında ele aldığı düşünülmektedir (Özen, 2001:113). Onun konumuz hakkındaki görüşlerini aklın işlevinin daha yoğun olduğu “Umumun Aklın Delâletiyle Tahsisi” (Cessas, 1994:1:146-171), “Neshin Caiz Olduğu ve Caiz Olmadığı Durumlar Hakkında Söz” (Cessas, 1994:2:203-211), “Sem‘i hitaptan Önce Eşyanın Ahkâmında -Hazr ve İbahada- Söz”, “Nazarın Zorunluluğu ve Taklidin Zemmi Hakkında Söz” (Cessas, 1994:369-382), kıyas ve ictihadı temellendirdiği bölümlerden ve her müctehidin isabet edip etmediği konusunu tartıştığı bölümden (Cessas, 1994:4) tespit etmeye çalışacağız. Tespit edebildiğimiz fikirlerini, çalışmamızın bütünlüğü çerçevesinde belirlediğimiz başlıklar altında değerlendirdik. Bu şekilde onun akli, vahyin karşısında nasıl konumlandığını ortaya koymaya çalıştık.

### 2.1. Aklın Epistemolojideki Yeri

Cessas'ın aklın bilgi kaynağı olup olamayacağı konusundaki görüşleri, genel olarak, akletmeyi temellendirdiği ve taklidi çürütmeye çalıştığı “nazarın zorunluluğu ve taklidin zemmi” (Cessas, 1994, 3:369-382) başlıklı bölümde yer almaktadır. Cessas bu bölümde sık sık *el-‘akl*, *hucecu'l-‘ukûl*, *delâilü'l-ukûl*, *el-‘ulûmu'l-‘akliyye*, *en-nazar*, *el-istidlâl* ifadelerini kullanmakta ve bilgi edinme yollarına değinmektedir. Fakat müellifin amacı bilgi felsefesi yapmak olmadığından bu kavramları ve bilgi edinme yollarını ayrı ayrı ele almamakta ve aralarındaki ilişkiyi tartışmamaktadır. Netice olarak Cessas yukarıda geçen ifadeleri, aralarındaki nüansı ortaya koyacak şekilde kullanmakta fakat bu ifadelere yoğunlaşmak yerine, adı geçen ifadeleri sadece meramını anlatacak kadar açıklayıp, akli bilginin doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Çalışmamızın bu bölümdeki amacı Cessas'ın aklın bilgi kaynaklığını nasıl temellendirdiğini ortaya koymak olması hasebiyle biz de bu kavramlardan sadece gerektiği kadarını açıkladık.



### 2.1.1. Bilgi Edinme Yolları

Cessas'a göre bilgi edinme yolları; duyular (*havas*), haber (*haber*) ve akıl (*'akl*) olmak üzere üçtür. Duyular duyusal yani tecrübî alanda, haber haberî alanda, akıl da aklî alanda bilgi edinme yoludur (Cessas, 1994:3:370,373). Bu yolların her biri kendi alanlarında bilgi elde etmede asıl yol olmakla beraber duyu ve haber yoluyla elde edilen hatta akıl ile elde edilen bilgilerin bir kısmı ancak akıl yürütme (*istidlâl*) ve düşünmeden (*teemmül, tedebbür*) sonra tam anlamıyla ilim ifade edebilmektedir. Daha açık bir ifade ile uzaktan görülen birisinin kim olduğu, bize ulaşan bir haberin doğruluğu ve “*hâfî*” olarak isimlendirdiği bazı kapalı aklî bilgilerin doğruluğu ancak aklın fiillerinden olan akıl yürütme, düşünme ve tefekkürden sonra anlaşılabilir (Cessas, 1994: 3:369-382).

Buradan anlaşılmaktadır ki Cessas bilginin konusuna göre farklı bilgi yollarının varlığını kabul etmekle beraber aklı, bilgiyi doğrulama noktasında mutlak otorite olarak görmektedir. Ancak türleriyle beraber aklî bilginin bütünü bu otoriteyi oluşturmamaktadır. O, aklî ilimlerin de kesinlik bakımından farklılık arz ettiğini ve kendi aralarında bir hiyerarşinin olduğunu düşünmektedir.

### 2.1.2. Aklî Bilgiler (*El-'Ulûmu'l-'Akliyye*)

Cessas'a göre aklî bilgiler, celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

**Celî Bilgi:** Cessas celî bilgiyi “apaçık olan ve kendisinde şüphe bulunmayan”, “reddedilmekle kendisine hiçbir şüphe gelmeyen” bilgi olarak tarif etmektedir (Cessas, 1994:3:370). Ona göre celî bilgi, ister kabul edilsin ister edilmesin, kesinliğini her zaman devam ettiren bir bilgidir. Bu kesinliği, haricî bir kaynaktan değil, bizzat kendi özünden kazanmaktadır.

Cessas, konuya ilişkin bu kısa açıklamadan sonra şu örneği vermektedir:

“...Birbirine zıt iki sözün ya ikisinin birden yanlış olacağı ya da birinin fâsid, diğerinin doğru olacağı konusunda kimsenin aklına bir şüphe gelmez. Çünkü ikisinin birden doğru olduğuna inanmak mümkün değildir. Mesela; birisi Zeyd şu saatte evdedir diğeri de o saatte evde değildir dese, bu iki sözün ikisinin aynı anda doğru olması imkânsızdır. Ya ikisi de yalandır, ya da biri doğru diğeri yalandır. ...” (Cessas, 1994:3:370).

Birbirine zıt iki söz hakkındaki bu hüküm, düşünmeden herkesin aklına gelecek bir bilgidir. Yukarıdaki örneği celî bilgiye açıklık getirmek için verdiği ifade etmese de örnekle, celî bilgi hakkındaki tarifi örtüştüğü için örnekte belirtilen akla gelen ilk hükümler celî bilgi olmalıdır. Sonuç olarak Cessas'a göre celî bilgi, iki zıt şeyin bir arada olamayacağı bilgisi gibi aklın ilk öncüllerindedir.

**Hafî Bilgi:** Cessas bu bilgi türünü “o kapalı, gizlidir” şeklinde tarif etmektedir. Cessas'a göre hafî bilgide düşünenin kapılacağı bir zan vardır. Bundan ötürü insan, doğru bilgiyi görmeyebilir. Özellikle bir ilmin metodunu ve temel ilkelerini öğrenmeden, onun detayı ile ilgilenenlerin veya bir şeyi bağlamında düşünmeyenlerin hafî bilgide yanlış düşme olasılığı daha yüksektir (Cessas, 1994:3:370). Özetle aklın bu bilgi türü, kesinliği hemen anlaşılabilen, kapalı ve zan içeren bilgidir.

Celî ve hafî bilgi türleri arasında anlaşılma ve kesinlik yönünden fark vardır. Cessas bu farkı şöyle ifade etmektedir: “Aklın hükümlerinden hafînin ispatında nazar ve teemmüle ve hafînin hükmünün ispatında celîye arz edilmeye muhtaçtır.” (Cessas, 1994:3:373). Cessas'ın buradaki ifadesinden, hafî bilgiyi aklın hükümlerinden saydığı, fakat celî bilgi gibi doğrudan anlaşılabilen bir bilgi biçimi olarak düşündüğü görülmektedir. Ona göre hafî bilginin temellendirilmesinde ve ispatlanmasında akletmeye (*nazar*), derin düşünmeye (*teemmül*) ve onunla ulaşılan sonucun celî bilgi tarafından onaylanmasına ihtiyaç vardır.

Cessas celî ve hafî arasındaki ilişkiyi ve farkı anlatmak için başka bir örnek daha vermektedir:

“Duyusal âlemde dakiklik ve incelik vardır. İlmin sıhhatli bir şekilde meydana gelmesi için teemmüle ihtiyaç vardır. Mesela birini uzaktan görmemiz ya da gözettiğimiz hilâli görmemiz gibi, bazen onu benzetiriz bazen de derin araştırma ve düşünmeden sonra idrak ederiz. Aklî bilgiler olan celî ve hafî de böyledir.” (Cessas, 1994:3:370).

Ona göre celî bilgi hemen tanınan hilâl ya da kişi gibidir, hafî bilgi ise düşünülerek, araştırılarak tanınan hilâl ya da kişi gibidir. Başka bir örnekte de yine bu iki bilgi biçimi arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır:

“Dediğimiz gibi şahadet âleminin ilmini ilmini duyu ile ispatlarız. (Ona) ulaşmada duyu aletlerine ihtiyaç duyarız. Görmüyor musun? Her kimin ellerinin arasında bir yiyecek olsa tatma olmaksızın orada duyu aletlerinin olması o yiyeceğin tatlı mı yoksa acı mı

olduğunu anlamaya yeterli olmaz. Ancak bu, onun tatmasıyla öğrenilebilir...”(Cessas, 1994:3:373)

Cessas burada da celî bilgiyi tatma fiiline, hafî bilgiyi ise yiyeceğin tadına benzettirir. Yiyeceğin tadına ulaşmak için nasıl tatma fiilini gerçekleştirmek gerekiyorsa hafî bilgiye ulaşmak için de celî bilgiyi kullanmak şarttır. Bütün bu açıklamalarından ve örneklendirmelerinden anlaşıldığı gibi Cessas’a göre celî bilgi akıldaki ilk bilgi, hafî bilgi ise akıl yürütmeye elde edilen bilgi biçimidir. Teknik ifade ile hafî bilgi kesbî bilgidir. Netice olarak epistemolojik alanda anlaşılabilirliği ve doğruluğu kesin olan bilgi, aklın celî bilgisidir. Aynı zamanda bu bilgi epistemolojide doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırma noktasında kontrol mekanizması konumundadır. O, celî bilginin otoriterliğini şöyle ilan etmektedir: “Onun doğruladığı bilgi doğru, yanlışladığı bilgi ise yanlıştır” (Cessas, 1994:3:373).

Cessas bilgi alanında, otorite yetkisini celî bilgiye verse de metnin genelinde, bu bilgiden bedel olarak aklın unsurları olan aklın hüccetlerini (*hüccetü’l-‘ukûl*), aklın delillerini (*delâilü’l-‘ukûli*) ve aklın fiillerini yani düşünmeyi (*nazar*), akıl yürütmeyi (*istidlâl*) de otorite sahibi olarak değerlendirmektedir. Bundan ötürü o, bütün olarak aklın bilgi kaynaklığını temellendirmeyi amaçladığından *hüccetü’l-‘ukûl*, *delâile’l-‘ukûl*, *el-ulumu’l-akliye*, *en-nazar*, *el-istidlâl* ve belirttiğimiz aklın fiillerini ayrı ayrı ele almamaktadır. Biz de metinleri zorlayacağımızı düşündüğümüzden Cessas’ın bu ifadeleri, nasıl tanımladığını tespit etmeye çalışmadık.

### 2.1.3. Aklın Bilgi Kaynaklığının Temellendirilmesi

Cessas akli, epistemolojik alanda bilgi kaynağı olarak kabul etmekte hatta özellikle celî bilgiyi, bu alanda bütün yollarla elde edilen malumatın doğruluğunu denetleyen mercî olarak görmektedir. Farklı gruplardan oluşan muhalifler ise bu konuda şu iddialarda bulunmaktadır: 1) Akıl hiçbir alanda bilgi kaynağı olamaz, 2) Pratik hayat için bilgi kaynağı olur, fakat dinî alanda olamaz, 3) Dinî alanda ancak vahyin yönlendirmesi sonucu bilgi kaynağı olabilir. Bu iddialar aynı doğrultuda fakat farklı derecelerdir. O, aklın bilgi kaynağı olma ve bilgiyi doğrulama ya da yanlışlama noktasında hiçbir fonksiyonu olmadığı konusundaki muhaliflerin bu görüşlerini<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Cessas bu görüş sahiplerinden birisinin de Davud el-İsfehânî olduğunu söylemektedir. el-İsfehânî’den şöyle nakil yapmaktadır; “akla kesinlikle değer verme. Aklın hüccetiyle bir şey

insanın ve eşyanın ontolojik yapısından, herhangi bir bilginin ispatlanmasında başvurulmuş metotlardan yola çıkarak görüşünü temellendirmekte ve bunun yanı sıra vahyî delilleri görüşüne şahit tutmaktadır.

Cessas'a göre düşünmek, karşılaşılan sorunlar hakkında akıl yürüterek çözüm üretmek insanın fitratında var olan bir durumdur. Nasıl ki insan hesaplarla ilgili durumlarda duyu, haberî alanda haber yoluyla bilgi ediniyorsa, aynı şekilde aklî alanda da aklını kullanarak bilgi edinmektedir. Nitekim hiçbir ilmî ya da edebî amacı olmayan kişiler dahi duyuşsal alanla ilgili konularda bilgi edinmek için duyuşlarına başvurdukları gibi aklî alanda karşılaştıkları bir soruna çözüm üretme noktasında da akla başvurmaktadır (Cessas, 1994:3:373,375). Cessas, tek kaygısı basit bir şekilde hayatını idame ettirmek olan insanların aklı kullanmalarını delil göstererek, bilgiye ulaşmada bu yola başvurmanın sonradan edinilen bir beceri değil, insanoğlunun doğasında var olan bir eğilim olduğunu ortaya koymaktadır.

Cessas, aklın bilgilenmede fonksiyonunu ortaya koymak için insanın üstünlüğünü öne sürmektedir. Ona göre insanı hayvandan farklı kılan şey, bilgiye aklını kullanarak ulaşmasıdır. Eğer bilgi alanında aklın bir fonksiyonu olmasa insan yalnızca hayvanın bilebildiği kadarını yani sadece duyuşlarla elde edilebilen sınırlı bilgiyi elde edebilecektir. Bu durumda insan ile hayvan arasında bir fark kalmayacaktır (Cessas, 1994:3:370). Bilgi bakımından insanın hayvanla aynı seviyede olması ise insanın yaratılışına uygun değildir. İnsan, aklını kullanarak bu sınırlı bilginin ötesinde bilgiye ulaşabilmektedir. Böylece insanın farklılığı ortaya çıkmaktadır.

Cessas aklı ve aklın filleri olan düşünme (*nazar, tefekkür ve tedebbür*), akıl yürütmenin (*istidlâl*) bilgi kaynağı olduğunu eşyanın ontolojisine dayanarak şöyle temellendirmektedir; Allah'ı Te'ala vahiyle tevhid ve rasüllerin tasdiki konusunda mahlûkat hakkında düşünmemizi ve akıl yürütmemizi (*istidlâlde bulunmamızı*) emretmektedir. Fakat mahlûkattaki bu deliller, adı geçen aklî fiiller bize emredilmeden önce de vardı. Bu da demek oluyor ki; Allah'ı Te'ala delilleri yaratmakla aynı zamanda bizden bunlar hakkında düşünmemizi istemektedir (Cessas, 1994:3:379). Cessas vahyî delillerle gelen akletmeye yönelik emirlerin vahiyden öncesine

---

ispatlanmaz. Aklın bir şeyi doğrulama ya da yanlışlama konusunda hiçbir fonksiyonu yoktur. Görüşlerin doğruluğu ve yanlışlığı sadece haber yoluyla öğrenilir" (Cessas, 1994:3:369).

uzandığını düşünmektedir. Çünkü Kur'an'da emredilen akletme, tefekkür, tedebbürün konusu kevnî delillerdir ve bu deliller de vahiyden önce mevcuttu. Onun nazarında Allah hiç bir şeyi boşa yaratmayacağından (İleriki sayfalarda mübah hükmünü bu ilkeye dayandırdığı belirtilecektir.) bu delillerin varlığı aynı zamanda onlar hakkında düşünmeyi de gerektirmektedir.

İnsanın ve varlıkların özünden yola çıkarak aklın bilgi kaynaklığını temellendiren Cessas, görüşünü bir de bilginin temellendirilmesinde baş vurulan metotlarla ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, bir kişinin sahip olduğu bilginin başkaları tarafından da kabul edilmesi için ortak bir zemin olması gerekmektedir. Bu ortak zemin ise akıldır. Bir kişi görüşünün doğruluğunu delillendirme yolunu tercih ettiği takdirde aklını kullandığı anlamına gelmektedir. Nitekim aklın hüccetlerini kabul etmek istemeyenler de onları ya sadece sözle yanırlamaktadır ya da aklın delillerini kullanarak çürütmekte ve yine aklı kullanarak kendi görüşleri olan taklidi savunmaktadır. Bu da demek oluyor ki kim olursa olsun akıl yürütmeye (*istidlâl*) ve düşünmeye (*nazar*) başvurmadan bir görüşü ne çürütebilmekte ne de ispatlayabilmektedir. Muhaliflerin, aklın kaynaklığını çürütürken yine aklî istidlâli kullanmaları, aklî delillerin doğruluğunu ve bilginin temel kaynağı olduğunu göstermektedir (Cessas, 1994:3:369, 373).

Cessas'ın bu teorik savunmasını muhalifleriyle yaptığı münazara<sup>10</sup> ile somut bir şekilde görelim: Muhalif görüş sahipleri bilginin biricik kaynağı olarak taklidi kabul etmektedirler. Cessas onlardan bunu ispatlamalarını istemektedir. Taklidi savunanlar eğer görüşlerinin bir delile dayanmasını iddia ederseler görüşleri yanlıştır. Çünkü ispatlanmamış hiçbir bilgi doğru değildir. Bir delile dayandığını iddia ederseler bu durumda, delillere başvurdıkları için artık onlar da taklidi bırakıp, istidlâli yani aklı kullanmayı tercih etmişlerdir (Cessas, 1994:3:373). Netice olarak Cessas, aklın bilgi kaynaklığını kabul etmeyen fakat kendi görüşlerini savunurken delillendirme yoluna giden muhaliflerine içine düştükleri çelişkiyi göstererek aklın bilgilenmedeki fonksiyonunun kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

---

<sup>10</sup> Münazara metodu; felsefedeki diyalektik usulünde olduğu gibi, muhataba, sözünün ulaşacağı sonuçları ve iddialarında içine düşeceği çelişkileri gösterme yoludur.

Hiçbir bilginin delillendirilmeden kabul edilmeyeceğini savunan Cessas, ayrıca getirilecek delilin eksiksiz olması gerektiğini düşünmektedir. Bunun neticesinde taklit, temellendirilmeye muhtaç olduğundan kendisi için delil olarak gösterilmesi uygun değildir. O bunu şöyle ifade etmektedir; “mesele, kendisi için hüccet olamaz” (Cessas, 1994:3:373). Fakat aynı durum akıl ve aklın hüccetleri için geçerli değildir. Yani akıl kendisi için delil olarak kullanılabilir. Çünkü Cessas’a göre “onun nefyedilmesiyle kendisine bir şüphe gelmez” (Cessas, 1994:3:369,373). Cessas bu ifadeyi celî bilgi için kullansa da daha önce de açıkladığımız gibi celî bilgiye bedel olarak bütün aklın delillerini bu seviyede görmektedir. Dolayısıyla ona göre genel olarak aklın bilgi kaynaklığı bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır, haricî bir delil ile desteklenmeye ihtiyacı yoktur. Taklidi savunanların bile kendi görüşlerini akıl ile temellendirmeleri bunu doğrulamaktadır.

Cessas aklın bütün insanlar arasında bilgi alanında ortak hareket alanı olduğunu düşünmesine ve bunu ispatlamasına rağmen bununla yetinmemektedir. O, bu görüşüne bütün tarafların bilgide kesin kaynak olarak kabul ettikleri vahyi şahit tutmaktadır. İbrahim’in (a.s.) istidlâlüne dikkat çeken Cessas, kıssayla ilgili ayetleri şöyle yorumlamaktadır;

“İbrahim (a.s.) kendisine vahiy gelmeden önce tevhid hakkında istidlâl etmiştir ve Allah’u Te’ala bu yolu bütün mükelleflere “ biz ayetlerimizi İbrahim’e kavmine karşı verdik” ayetiyle haber vermiştir... Sonra bize İbrahim (a.s.)’ın istidlâl ettiği örnekle tevhid hakkında istidlâl etmemizi emretti” (Cessas, 1994:3:381).

İbrahim (a.s.) kendisine vahiy gelmeden önce istidlâlde bulunmuş ve bunun neticesinde doğru bilgiye ulaşmıştır. Cessas’a göre Allah’u Te’ala’nın bunu vahiyyle bize bildirmesi, İbrahim (a.s.)’in kullandığı bu yöntemin Kur’an tarafından da doğrulandığının delilidir.

İbrahim’in (a.s.) uygulamasından Kur’an’da bahsedilmesini takrir olarak yorumlayan Cessas, bunun yanı sıra görüşlerini ispatlamaları için inkârcıları delil getirmeye çağıran Enbiya 21/24 ayetini, insanları yeryüzünde ve gökyüzündeki kevnî ayetler hakkında düşünmeye (*tefekküre, tedebbüre*) çağıran ve bunun neticesinde de muhatapların tek yaratıcıyı akletmelerini bekleyen diğer ayetleri ileri sürerek akîl bilginin doğruluğunu vahyî yönden temellendirmeye çalışmaktadır. Bu konuda en açık

ayet “*fe ‘teberû ya! Ulu’l-ebzar*”(Haşr 59/2) ayetidir. Cessas ayette geçen *el-i‘tibar* ifadesini akletme (*nazar*) ve çıkarımda bulunma (*istidlâl*) olarak anlamlandırmaktadır (Cessas, 1994:3:376). Cessas’ın nazarında Allah’u Te‘ala’nın ayetlerde düşünmeye (*nazar, tefekkür, tedebbür*) ve akıl yürütmeye (*istidlâl*) yer vermesi aklın delillerinin, hüccetlerinin doğruluğunu ispatlamaktadır.

Cessas eserinin üçüncü cildinde (369-382) “Nazarın Zorunluluğu ve Taklidin Zemmi” başlığı altında aklın, epistemolojinin genelinde bilgi kaynağı olduğunu temellendirmektedir. Ancak onun asıl amacı aklın dünyevî alandan ziyade dinî alanda da bilgi kaynağı olduğunu ortaya koymaktır. Bundan dolayı o eserinin dördüncü cildinde kıyas ve icihad konularını ele aldığı bölümlerde konuları açıklamaktan çok kıyas ve icihadla dinî bir hükme ulaşılacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Aklın icihad ve kıyas yoluyla vahyî alanda bilgi ortaya koyabileceği konusuna ileride değinilecektir.

Özetle insan hayatını devam ettirirken birbirinden farklı durumlarla karşılaşmaktadır. Bunlardan kaynaklanan sorunlara durumların özelliklerine göre farklı yollar kullanarak çözümler üretmektedir. Bu yollardan biri de akıldır. Cessas aklın kendi alanında bilgi kaynağı olduğunu, insanın doğru bilgiye ancak aklın delillerine dayanarak ulaşacağını dolayısıyla düşünmenin zorunlu bir fiil olduğunu insan ontolojisi, eşya ontolojisi ve bilgi yapısı olmak üzere üç zeminde ispatlamakta ve vahyî delilleri de aklî bilginin doğruluğuna şahit göstermektedir. Aklın bilgi kaynağı olduğunu bu kadar geniş açıklamalarla temellendiren Cessas, bununla aklın günlük yaşamda bilgi kaynağı olduğunu ispatlamayı amaçlamamaktadır. Onun asıl amacı aklın dini alanda bilgi kaynağı olduğunu ortaya koymaktır.

## **2.2. Aklın Mükellefin Fiilleri Hakkında Koyduğu Hükümler**

Cessas mükellef olan faillerin fiilleri hakkında aklın verdiği hükümleri “Sem‘-i hitaptan Önce Eşyanın Ahkâmına -Hazr ve İbahada- Dair Söz” (Cessas, 1994:3:247-252) başlığı altında tartışmaktadır. Vahyin aydınlatması olmadan fiillerin hükümlerinin belirlemedeki işlevselliğine ilişkin tartışma “*kable vurudi’s-sem*” yani “sem‘ gelmeden önce” şeklinde ifade edilen zaman diliminde ele alınmaktadır. Cessas, bu ifadeyi tecrübe edilmiş bir dönemin karşılığında mı yoksa tasavvur edilen

bir zaman diliminin karşılığında mı kullandığını açıklamamaktadır. Onun şu ifadeleri bu ifadeyi niçin kullandığı konusunda bize ışık tutabilir: “Bu aklın hükmüdür. Vahiy de Allah’u Te’ala’nın, “Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra saptıracak değildir” ifadesiyle aklın vardığı bu hükmü pekiştirmiş (Cessas, 1994:3:249), “Sonra vahiy, aklın mübah gördüğü şeyleri tekit ile geldi” (Cessas, 1994:3:252). Bu ifadelerden, aklın hükme ulaşması ve vahyin onu teyit etmesi art zamanlı bir durum olarak anlaşılmaktadır. Fakat Cessas’ın bunları yapay bir şekilde vahiyden soyutladığı akıl ile düşünmesi de mümkündür. Şu da var ki bu ibarenin neyin karşılığında kullanıldığı çok önemli değildir. Çünkü “vahiy gelmeden önce” ifadesi ile açıklanmak istenen, aklın sınırları (Bedir, 2003:2:163) ve fiillerin hükümlerinin akıl ekseninde neye karşılık geldiğidir.

Hüküm kavramını fakihler genel olarak nesnelere değil fiillere izafe etmektedirler (el-Banuûnî, 1998:18:466). Cessas sem’î hitaptan önce aklın hükümlerini, ele aldığı bu bölümde genelde *el-eşyâ* kelimesine izafe etmektedir. *El-eşya*, *eş-şey* kelimesinin çoğuludur. Kelime anlamı; cevher olsun araz olsun yaratılmış varlıkları ifade etmektedir. Ancak ıstılahta gerçek varlıklar için kullanılmaktadır (Cürcanî, 1413:111). Bizim burada üzerinde durduğumuz konu fiillerin hükümleri olması hasebiyle bu ifadeyi fiiller olarak tercüme ettik.

Cessas da diğer usul âlimleri gibi bütün fiilleri inceleme konusu yapmamaktadır. O konunun girişinde “mükellefin iradeli olarak meydana gelen fiillerinin ahkâmı...” ifadesinde hükümler konusunda sadece mükellef olanların iradeli olarak yaptıkları fiillerin dikkate alındığını söylemektedir (Cessas, 1994:3:247).

Aklın hükümlerin belirlenmesindeki fonksiyonuna gelince Cessas’ın nazarında onun fonksiyonu hükümleri koymak değildir. “*fi’l akli*” “akılda...” ifadesine göre akıl, hükümlerin varlık kazandıkları bir zemindir. “*delle’l-aklu ‘ala vücûbihi*” “akıl vücûbuna delâlet etti”(Cessas, 1994:3:247) cümlesindeki *delle ‘ala* göstermek, işaret etmek anlamına gelmektedir. (İbn Manzur, 711/1311:247) Buna göre akıl; hüküm koyan hâkim değil; hükümleri gösteren, ortaya çıkaran olur. Onun ifadesiyle gerçek hüküm koyucu “mübah kılan, onları faydalanmak için yaratan sonra onların yasak olduğuna dair bir delil ikame etmeyen Allah Azze ve Celledir” (Cessas, 1994:252).



Cessas, akla göre mükellefin kasıtlı olarak yaptığı fiillerin hükümlerinin üç biçimde olduğunu belirtmektedir. Bunlar;

Mübah; “*mâ lâyestehikku el-mükellefu bi-fi’lihi sevaben ve lâ bi-terkihi ikaben*” “*mükellef ne onu yapmakla herhangi bir mükâfat, ne de yapmamakla her hangi bir ceza hak ettiği fiillerdir*”

Vacip; “*mâ yestehikku bi-fi’lihi es-sevabe ve bi-terkihi el-ikabe*” “*(mükellefin) yapmakla sevap, terk etmekle ceza hak ettiği fiillerdir*”

Mahzurlu; “*mâ yestehikku bi-fi’lihi el-ikabe ve bi-terkihi es-sevabe*” “*(mükellefin) yapmakla ceza terk etmekle mükâfat hak ettiği fiillerdir*” (Cessas, 1994:3:247)

Burada fiilleri, niteliklerine göre ele alan Cessas, kıyas konusunu ele aldığı bölümde “akla göre sorumluluk üç yönde vürud olur”, diyerek yukarıdaki tasnife yer vermektedir (Cessas, 1994:4:70).

Vahyî hitaptan önce akla göre mükellef failerin hükümleri çerçevesinde tartışılan diğer bir konu da vahiy gelmeden önce akıllı kişilerin sorumluluk alanıdır (Bedir, 2003:2:163). Aklın sem’den önce fiiller hakkında hüküm verip veremeyeceği konusu, salt akılla sorumluluğun doğup doğmayacağı konusunun bir adım öncesidir. Aklın vahyin aydınlatması olmadan hüküm verebileceğini kabul edenler bu noktadan sonra ortaya çıkan bu bilgiden sorumluluğun doğup doğmayacağını tartışmışlardır. Fakat Cessas bu konuya sadece mübah hükmünü ispatlama amacıyla değinmekte, deyim yerindeyse sorumluluk konusuna teğet geçmektedir<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Aklın mübah hükmünü verip veremeyeceği konusu usul edebiyatında “eşyada asl olan hazr mı ibaha mı” soruları çerçevesinde tartışılmıştır. Bu konuda Cessas dönemindeki görüşleri şu şekilde aktarmaktadır.

Birinci görüş: “*hiye kulleha mübahun. İllâ mâ delle el-aklu ‘ala kabhihi ev ‘ala vücubihî*” “*onun hepsi mübahdır. Ancak aklın kubhuna veya vücubuna delâlet ettikleri hariç*”

İkinci görüş: “*mâ ‘adâ mâ delle el-aklu ‘ala vücubihî min nehvi; el-imanu bi-llahi te‘alâ ve şükrü’l-mun‘im ve nehvuhuma fehuve mahzûrun*” “*aklın vücubuna delâlet ettiği Allah’a iman, iyilik yapana teşekkür gibi fiillerin dışında kalanların hepsi yasaktır (mahzurludur)*”

Üçüncü görüş: “*lâ yukâlu fi’l-eşyâi kable vuruği’s-sem‘i innehâ mübahatün ve lâ yukalu mahzûratun. Lienne’l-ibâhate tekzî mebîhan ve’l-hazr yekzî hâziran vekâlû me‘a zalike lâ teb‘ate ‘alâ fâ’il şey’un?(harekesini kontrol et)mimmâ yedullu aklu ‘alâ kabhihi min nehvi’l-zulmi ve’l-küfri*” “*sem’ gelmeden önce fiiller hakkında onun mübah veya yasak (mahzurlu) olduğu söylenemez. Çünkü serbestlik (ibaha) serbest bırakana (mübah kulanı), yasaklama (hazr) yasaklayanı gerektirir. Bununla beraber onlar şöyle diyorlar; aklın çirkinliğine (kubhuna) delâlet ettiği zulüm ve küfür gibi fiiller konusunda fail hakkında hiçbir sorumluluk yoktur.*” Aktarılan görüşlere baktığımızda ilk iki görüşte

Cessas özünde kesin delil bulundurmeyen fiiller hakkında, aklın mübah hükmünü verebileceğini savunmaktadır O, konuyu muhtemel itirazları dikkate alarak çeşitli delillerle detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Konunun anlaşılması için Cessas'ın deliller çerçevesinde getirdiği bu açıklamaları, biz çalışmamızda başlıklar altında tasnif ederek ele aldık.

***Fiiller Kulların Maslahatı İçin Yaratılmıştır:*** Cessas bu delilini “Allah hikmetsiz, amaçsız iş yapmaz” ilkesine dayandırmaktadır. Ona göre, Allah mahlûkatı yaratırken; kendisi için yaratma, faydasız yere (amaçsızca) yaratma, insanların zararına yaratma ve kulların yararına yaratma amaçlarından birini gözetmesi gerekir. Bu amaçlardan ilk üçünü Allah için düşünmek sefih ve çirkin bir durum olacaktır. Allah için en uygun amaç kulların faydasını gözetmektir. Bundan ötürü var olma sebebi insanların faydasını sağlamak olan fiillerin, faydaları zararlarından çok olduğu takdirde onların işlenmesi serbest olması gerekir (Cessas, 1994:3:248).

Cessas, faydalanmanın meşruluğunu bir de şöyle ispatlamaktadır: Âlemdeki her şey mükellef olanların istidlâl etmesi yani onlardan çıkarımda bulunması için yaratılmıştır ve mükellef olanlar da bu şeylerden çıkarımda bulunmaktadır. Çıkarımda bulunmak, onlardan faydalanmanın bir biçimidir. Bu faydalanma biçimi meşru olduğuna göre diğer faydalanmaların da meşru olması gerekmektedir (Cessas, 1994:3:248,249).

Cessas'ın, yasaklığı savunan tarafın istidlâl etmeyi meşru gördüğüne dair bir görüşünü aktarmadığı halde, faydalanmayı istidlâl etme fiiliyle kıyaslaması, ilk bakışta anlamsız ve temelsiz gözükmektedir. Ancak muhalif tarafın, vahyî hitaptan önce Allah'ın birliğine inanmayı vacip görmesi aynı zamanda yaratılanlardan çıkarımda bulunmayı da meşru saydığı anlamına gelmektedir. Çünkü vahyî hitaptan önce akla göre fiillerin hükümleri belirlenirken doğal olarak vahyin bilgisinden uzak kalınmaktadır. Bu durumda mükellefler Allah'ın bilgisine sadece istidlâl yoluyla ulaşabilecektir. Cessas,

---

sem'î hitaptan önce eşyanın hükmünde asl olan hangi hüküm olduğu sorusu tartışılırken son görüşte ise aklın mübah hükmünü verip veremeyeceği konusu tartışılmaktadır.

Yasaklığı savunan mezhep mükellef olanların her türlü fiillerinden sorumlu olduklarını, mübahlığı savunan mezhep mübah fiilleri sorumluluk alanı dışına çıkararak bu alanı sınırlandırmakta, hükümsüzlüğü savunan mezhep ise aklın zulüm, inkâr gibi bazı fiillerin çirkinliğini idrak edebileceğini kabul etmektedirler. Fakat vahiy olmadan sadece aklın varlığından dolayı bu tür fiillerden dolayı sorumluluğun doğmayacağını iddia etmektedirler. Sonuç olarak bu grup bilgi ortaya koyma noktasında aklı tek başına yeterli görmekte fakat sorumluluk doğurma noktasında yeterli görmemektedir.

buna binaen iki fiil arasında kıyas yapmakta ve faydalanmanın da istidlâl gibi meşru olması gereken bir fiil olduğunu savunmaktadır.

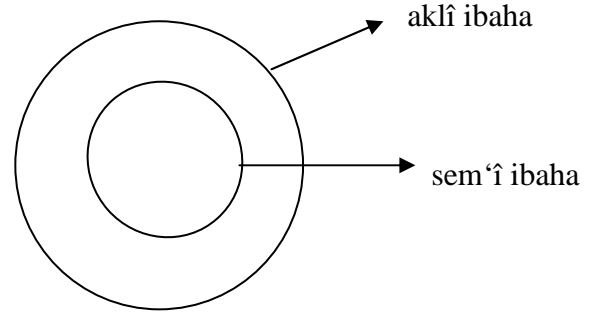
**Delil Olmadan Sorumluluk Olmaz:** Cessas faydalanma fiiline meşru bir zemin oluşturduktan sonra bir adım daha ileri giderek yasaklık ilkesini ele almaktadır. Ona göre bir şeyin yasaklanması o şeyden kaçınma sorumluluğunu doğurmaktadır. Allah'ın mükellefleri delilsiz sorumlu tutması aklen caiz olmadığı için, bu durum akli söz konusu fiilin yasak olduğuna götüren delillerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Fakat yasak olduğu iddia edilen şeylerde onların yasaklığına delâlet eden herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda onların tasarrufu caiz olması gerekmektedir.

Cessas bir de mübah olduğu kesin bilinenlerden hareket ederek aklın hakkında söz söylemediği şeylerin mübah olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Şöyle ki; yemek, içmek, oturmak, kalkmak aklen mübah olan şeylerdir. Mübah oldukları kesin bilinmeyen diğer fiillerde onları mübah fiillerden ayıran başka bir ifade ile onların yasaklığına delâlet eden bir delil olması gerekir. Eğer tartışma konusu olan fiillerin tasarrufunda dinen bir sorun olsaydı Allah muhakkak onlara, mübahlığı alenen bilinen fiillerden ayıran bir delil ikame ederdi. Böyle bir delil yoksa bu durumda onlar da mübah olacaktır (Cessas, 1994:3:252-254).

**Sem'i Deliller:** Cessas deliller ve hükümler arasında kurduğu sebep sonuç ilişkisinin vahiyle de sağlamasını yapmaktadır. Ona göre aklın yapılmasını zorunlu ve yasak gördüğü fiillerin dışında kalanlar eğer sem'den önce mübahlık üzere olmasaydı, vahiy bunların mübah olduğunu söylemezdi. Nitekim pek çok ayet ve hadis yeryüzündeki temiz yiyecek ve içeceklerden israf etmemek kaydıyla faydalanılabileceği, Allah'ın yeryüzünde birçok şeyi insanların faydalanması için yarattığı, yine Allah'ın haram ve helâlleri açıkça belirttiğini, bunların dışında kalanların kullanımının serbest olduğunu ifade etmektedir. Akli da vahiy gibi Allah'ın hüccetlerinden biri olarak gören Cessas, Allah'ın hüccetlerinde bir çelişki olmayacağını dolayısıyla vahiyle mübah kılınan şeylerin vahiy öncesi de mübahlık üzere olması gerektiğini düşünmektedir (Cessas, 1994:3:249).

Cessas'ın ileri sürdüğü bu delili kendi görüşüyle karşılaştırdığımızda, çok güçlü gözükmemektedir. O ilk sayfalarda, vahiyden önce aklın hükmünün değişmesini caiz gördüğü fiillerden, ancak faydası zararından çok olanların mübah olacağını belirtmese

de sonuç olarak ona göre hükmü değişebilen alandaki fiiller vahiy gelmeden önce mübah ve mübah olmayanlar olmak üzere iki hüküm almaktadırlar. Vahiy ise sadece aklın mübah olarak nitelendirdiği alanı, kulun maslahatına göre yeniden vacip, mahzurlu ve mübah olarak düzenlemektedir (Cessas, 1994:3:248). Bu durumda vahiy öncesi mübah alan ile vahiy sonrası mübah alan birebir örtüşmemekte, vahyin mübah olarak gördüğü alan aklın mübah gördüğü alanın alt kümesi konumunda kalmaktadır<sup>12</sup>.



Şekil 1: Cessas'a göre sem'i ve aklî ibaha

Dolayısıyla aklın mübah gördüğü fiillerin bir kısmı sem'in mübah gördüğü alanın dışında kalmaktadır. Bu durumda aklî ibahanın sağlamasını sem'i delille yaptığı takdirde, bu deliller aklın mübah gördüğü bütün alanı kapsamamakta dolayısıyla bir kısmı delilsiz kalmaktadır.

### ***Fiillerin Nitelik Bakımından Benzerliğinin Vahiy Öncesinde de Var Olması:***

Cessas'ın görüşüne göre vahiy gelmeden önce, aklın hakkında kesin söz söylemediği fiiller için yasak (hazır) hükmü verilirse o takdirde yemek, içmek gibi insan hayatının devamını sağlayan fiiller de yasak olacaktır. Fakat pratik hayatta bu gibi fiillerin serbest (mübah) olduğunu yani bu fiillerin işlenmesinin meşru olduğunu bütün akıl

<sup>12</sup> Kadı Abdülcebbar hükümler hakkında yaptığı tasnifte akıl ile vahiy arasında böyle bir uyum ortaya koymamaktadır. Onun yaptığı tasnif şöyledir: 1) sem'e göre vacip, akla göre çirkin olan fiiller; namaz, oruç gibi. 2) Sem'de güzel, akılda çirkin olan fiiller; nafile namazlar. 3) Sem'de vacip akılda güzel olan fiiller; zekat vermek, kefareti ödemek gibi. 4) Sem'de çirkin akılda mübah olan fiiller; oruçluken yemek yemek gibi. 5) Sem'de kabih, akılda güzel olan fiiller; oruçlu günlerde fakirleri doyurmak gibi. 6) Sem'de mübah akılda çirkin olan fiiller hayvan kesmek gibi.

Yüksel Macit'in tespitine göre Kadı Abdülcebbar vahyin aklın çirkin gördüğü fiilleri de emrettiği görüşündedir. Bu tasniften de bu açıkça anlaşılmalıdır. Ancak araştırmacı onun namazı akla göre çirkin görmesine bir anlam verememektedir. Macit, Kadı Abdülcebbar'ın namazı aklen çirkin görmesini zahiren olabileceğini yoksa Yaraticıya ibadet anlamında onu çirkin görmeyeceğini düşünmektedir (Macit, 2000:37,38).

Kadı Abdülcebbar'ın bu tasnifini dikkate aldığımızda hüküm vermede akıl ile vahiy arasında ne bir uyumdan bahsetmek ne de bir hiyerarşiden bahsetmek mümkündür. Özellikle kurban kesme fiilini düşündüğümüzde Cessas'ın akıl ile vahiy arasında kurduğu mübah konusundaki bu ilişki biraz sorunlu hale gelmektedir.

sahibi insanlar düşünmeden kabul etmektedir. Hakkında söz söylenmemiş ancak mübah olduğu açıkça anlaşılmayan diğer fiillere gelince bu fiilleri yemek, içmek gibi mübahlığı açıkça anlaşılan fiillerden ayıracak bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunların da işlenmesinin serbest (mübah) olması gerekmektedir (Cessas, 1994:3:249).

Cessas muhalifinin “akıl işlenmesini zorunlu gördüğü fiiller haricindeki bütün fiillerin işlenmesi yasaktır” ilkesini bir de pratik hayat bakımından değerlendirmektedir. Ona göre eğer bu ilkeyi kabul edersek az önce ifade ettiğimiz gibi insan hayatı için zaruri olan fiiller de mahzurlu olmaktadır. Bu ise insana gereksiz yere meşakkat yüklemeye hatta insan hayatının telef olmasına sebep olacaktır. Bu ise aklen çirkin (kabihi)dir (Cessas, 1994:3:250).

Cessas’ın akıl yürütmesini kabihtir, hükmüyle bitirmesi önemli bir noktadır. Bunu, muhalifinin iddiasını, kendi kabulleriyle çürütmek istediği şeklinde yorumlayabiliriz. Şöyle ki; eğer yemek, içmek gibi fiiller mahzurlu ise insanların adı geçen fiillerden sakınması gerekir. Oysa bu fiillerde onlardan kaçınmayı gerektirecek bir delil yoktur. Delilsiz meşakkate girmek ise akla göre yasaktır. Sonuç olarak eğer insana zarar vermek kabihi yani çirkin bir şey ise -ki kabihi olanın mahzurlu olduğu taraflarca kabul edilmektedir-insana zarar veren sakınma fiili de kabihtir ve mahzurludur. Bu durumda insanın hayatı için elzem olan ve yasaklığı konusunda delil bulunmayan fiillerin tasarrufu mübah olmalıdır.

Cessas buraya kadar açıkladığımız bölümde hükümleri mükellefin sorumluluğunu dikkate alarak sınıflandırmıştır. O, hükümleri bir de değişip değişmeme yönünü dikkate alarak tasnifte bulunmaktadır.

Buna göre;

*Değişikliğin caiz olmadığı hükümler; vacip, mahzurlu*

*Değişikliğin caiz olduğu hüküm.*

Bunları şu şekilde tarif etmektedir:

## Değişikliğin caiz olmadığı hükümler

**Vacip (zorunlu):** Mükellef olan kişilerin aklen yapması gereken fiiller şunlardır: Allah'a iman, iyiliğe teşekkür ve adaletli davranma (Cessas, 1994:3:248). Başka bir yerde ise bu fiilleri şu şekilde sıralamaktadır; Allah'ı birleme, Rasulü tasdikleme, aklın çirkin gördüğü şeylerden sakınma gibi fiillerdir. Akıl her mükellefin bu fiilleri yapması gerektiğine hükmeder (Cessas, 1994:2; 203;4:301).

**Mahzurlu (yasak):** Akla göre mükellef olan kişilerin sakınması gereken fiiller ise küfür, zulüm (Cessas, 1994:3:247; 4:301), iyiliği inkâr, yalan, peygamberi yalanlama ve aklın çirkin gördüğü şeylere yönelmedir (Cessas, 1994:2:203).

Vacip hükmünü taşıyan fiiller özünde iyi (li-aynihi hasen), hazr hükmünü taşıyan fiiller ise özünde çirkin (li-aynihi kabih)<sup>13</sup> olan fiillerdir. Bütün akıl sahipleri iyi (hasen) fiilleri zorunlu (vacip), çirkin (kabih) fiilleri yasak (hazr) olarak kavrar (Cessas, 1994:3:248, 4:301). Özünde iyi ve kötü olan fiiller hakkında, aklın hükmü kesin olduğundan bu fiillerde hüküm sem'î hitaptan sonra da aynı kalır. Adı geçen hükümler, mükelleflere göre değişiklik arz etmez, başka bir ifade ile bu hükümlerde değişiklik mümkün değildir. Yine söz konusu alanda uhrevî sorumluluğun, belirtilen hükümlerin hilâfına gelmesi de imkânsızdır. Sem'î bu iki alanda hüküm belirtirken aklın verdiği hükme muhalefet etmesi, akli yapılmasını zorunlu gördüğünü yasaklaması yasakladığını da yapılmasını zorunlu görmesi akla uygun değildir. Cessas, buna gerekçe olarak aklın da vahiy gibi Allah'ın hücceti olmasını göstermektedir. Ona göre ikisi de aynı kaynaktan geldiğine göre birbiriyle çelişmesi mümkün değildir (Cessas, 1994, 2:203; 4:301).

Cessas'ın vacip ve mahzurlu hükümler için dikkat çektiği diğer bir durum da, her akıl sahibinin bu iki kısma dâhil olan fiiller hakkında aynı hükme ulaşmaktan yükümlü olmasıdır. Çünkü bu tür fiiller, kişiyi doğru bilgiye ulaştıran kesin deliller<sup>14</sup> taşımaktadır (Cessas, 1994:3:302). Yani bu iki kategoride akıl da bağımsız değildir.

<sup>13</sup> Fiillerin yapısında iyi-kötü vasıflarının olup olmadığı, aklın bunları kavrayıp kavrayamayacağı halefleri tarafından ya ayrı başlık altında ya da emir nehiy konusunun altında hüsün-kubuh başlığıyla sistemli bir şekilde tartışılırken Cessas konuya bu kadar değinmekle yetinmektedir.

<sup>14</sup> Delil: Düşüneni delillendirilen şeyin (medlûlün) bilgisine ulaştıran işaret. Delil, hakkında delil getirilen şeyin varlığının sebebi değildir. Yani delil var olduğu için o şey de var olmaz. (Cessas, 1994:4:10).

Aklı sınırlayan şey bu fiillerde yer alan kesin delillerdir. Bu deliller doğrultusunda bütün akıl sahipleri aynı sonuca ulaşmak zorundadır.

### **Değişikliğin Caiz Olduğu Hüküm**

Cessas değişikliği caiz olduğu hükmü şu şekilde ifade etmektedir; “*minhâ mâ hüve zü cevâzin fi'l-akli*” “*ondan bir kısmı da akılda caiz olanlardır*”. Bu fiiller özlerinde güzel ya da çirkin vasıflarını taşımazlar. Bu kısımdaki bir fiil eğer çirkin bir fiile sebep olursa çirkin vasfını, güzel bir fiile sebep olursa güzel vasfını kazanmaktadır ve bu tür fiiller zorunlu (vacip) fiiller ile yasak (mahzurlu) fiiller arasında yer almaktadır (Cessas,1994:4:70,301). Bunun neticesinde de tartışma konusu fiiller mükellefin maslahatına göre bazen serbest (mübah), bazen zorunlu (vacip) bazen de yasak (hazır) hükmünü alabilirler. Yani bu alanda hüküm, zamana, mükelleflere göre değişiklik arz etmektedir (Cessas, 1994:2:204; 3:247; 4:301).

Bizim çalışmamıza “Değişikliğin caiz olduğu ve caiz olmadığı hükümler” şeklinde aktardığımız bu sınıflandırma aslında sorumluluk merkezli sınıflandırmanın aynısıdır. Cessas şöyle ifade etmektedir; “(Bir şey) eğer ilk iki kısımda değilse o, sem‘den önce, zararı faydasından çok olmamak kaydıyla, onun işlenmesi serbestlik (ibaha) üzeredir. Sem‘in de kulların maslahatına göre bu şeyler hakkında bazen hazır, bazen vacip şeklinde gelmesi caizdir.” (Cessas,1994:3:248).

Cessas, akli, fiillerin yapılarındaki deliller sebebiyle onların taşıdığı hükümleri ortaya çıkaran makamda görmektedir. Onun yaptığı bu taksimi delil bağlamında da okumak mümkündür. Buna göre bazı fiiller düşüneni, söz konusu fiilin zorunlu (vacip) ya da yasak (mahzurlu) olduğu bilgisine götüren açık aklî deliller taşımaktadır. Akıl bu tür fiiller hakkında kesin hüküm vermektedir. Burada aklın kendi inisiyatifine göre hareket etmesi uygun değildir. Aslında Cessas burada bu aklî delilleri nassla belirtilmiş deliller gibi kesin olarak tanımlamaktadır. Nasıl ki bir fiil hakkında sem‘de kesin delil olduğunda onu göz ardı ederek hüküm verilemiyorsa aynı şekilde kesin aklî delil olduğunda da ona bağlı kalınmalıdır. Bazı fiiller ise onların vacip ya da mahzurlu olduklarına dair kesin deliller taşımadıklarından, akıl onların tasarrufunu fayda-zarar durumuna göre mübah ya da yasak olabileceklerini ifade etmektedir.

Aklı dinî sorumluluğun gerektiricisi olarak kabul eden Cessas, dinî sorumluluğu vahiyle başlatmamaktadır. O, aklın, vahyin ve diğer mevcudatın hepsinin aynı kaynaktan çıktığını düşünerek bunların birbirine zıt hatta birbirinden bağımsız kaldıklarını düşünmemektedir.

### **2.3. Hükümleri Belirlemede Aklın Sınırı**

Genel epistemolojide akli bilgi kaynağı olarak kabul eden Cessas, bu kabulünü vahyin otoritesi çerçevesinde dini alana da teşmil etmektedir. Ancak aklın dinî alandaki etkinliği farklı dereceldedir. Aklın bu alandaki etkinliğini net bir şekilde anlayabilmek için onun dinî alanı nasıl tanımladığını ve aklın bu alanda bilgi ortaya koyarken diğer bir ifade ile hüküm belirtirken kullandığı metotları tespit etmek gerekmektedir.

#### **2.3.1. Dinî Alan**

Dinin sınırlarını belirlemede en yetkin olan kaynaklar şüphesiz ki Kitap ve Sünnettir. Fakat bu kaynaklardaki ifadelerin birçoğu yoruma açık olduğundan dinin somut sınırlarını bulmak mümkün değildir. Kaynağımız olan eseri dikkate alındığında Cessas'ın, nasslardaki yoruma açık ifadelerden dolayı, akli nassları yorumlama yoluyla dinî alanı belirlemede yetki sahibi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kıyas ve icthadı temellendirirken Kitap ve Sünnetin insan hayatını düzenlemedeki işlevselliğinden hareket eden Cessas, bu konuda şu ayeti delil getirmektedir: “*size her şeyi açıklayan Kitap indirdik*” (Nahl 16/89), “*Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” (En'am 6/38). Bu ve benzeri ayet-i kerimelerde Kur'an-ı Kerim'de her olay için bir hüküm olduğu belirtilmek istendiğini düşünen Cessas, bu hükümlerin hepsinin açık ve kesin bir biçimde olmadığını bir kısmının delâlet ve mana yoluyla belirtildiğini ifade etmektedir (Cessas, 1994:4:31).

Kur'an-ı Kerim'i dinî alanın tanımlayıcısı ve asıl kaynağı olarak kabul eden Cessas, “*....eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Rasülü'ne götürün*” (Nisa 4/59) ayetini şöyle yorumlamaktadır: Ayette Allah'ı Te'ala Müslümanlara, aralarında bir anlaşmazlık çıktığı takdirde, bu sorunu Allah'a ve Rasulüne götürmelerini emretmektedir. Cessas'a göre hakkında kesin sem'î delil bulunan bir konuda Müslümanlar arasında tartışmanın çıkması mümkün değildir. Anlaşmazlık,



hakkında kesin delil bulunmayan durumlarda çıkabilir. Delil olmayan şeyleri Allah'a ve Rasulüne götürmek ise ancak vahiy ve hadislerden istinbatta bulunmakla mümkündür. Bu da demek oluyor ki pek çok durum için hüküm sem'î delillerle istidlâlde bulunularak verilmektedir (Cessas, 1994:4:29). Böylece Cessas kıyas ve ictihadı kullanarak dinî alanı genişletmektedir.

*“...Halbuki onu Rasüle ve aralarında yetki sahibi birine götürselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi...”* (Nisa 4/83) Bu ayet-i kerimede de Allah'u Te'ala korkuyla veya güvenle ilgili bir durum söz konusu olduğunda bunu Rasülüllah'a haber verilmesini emretmektedir. Cessas bu duruma kıyas yaparak şu çıkarımda bulunmaktadır; korku ve güvenlik durumu, düşmanın tuzağından sakınma, savaştaki tedbir vb. şeyler dinî durumlardandır. Eğer nass olmadığına bunlar hakkında istinbatta bulunmak caizse nassın olmadığı diğer durumlar hakkında da hüküm vermek için istidlâlde bulunmak caiz olur (Cessas, 1994:4:30). Ayetler bağlamında dinin genel çerçevesini bu şekilde çizen Cessas, ilerleyen sayfalarda daha açık bir şekilde “dinin işlerini” belirtmektedir. Bunlar: savaş tedbirleri, düşman için tuzak kurma ve onlarla savaşmak gibi İslâm'ı yücelten işlerdir (Cessas, 1994:4:71). Cessas'ın delil olarak kullandığı ayetlere baktığımızda yorumla kapsamı genişletilebilecek nitelikteki ayetler olduğu görülmektedir. Ayrıca onun, bir fiilin hükmünü belirlemede referans olarak nassların gösterilmesi halinde söz konusu fiillin dinden olacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nassların işlevini kıyas ve ictihadla genişleten Cessas, bu ve benzeri ayetlerin, hiçbir ayırım yapmaksızın benzeri bütün fiilleri kapsayacağını düşünmektedir.

Dinî alanın tespiti ve tasviri mükellefler için iki yönden önem taşımaktadır. Birincisi: sem'in insan hayatının hangi alanlarını düzenlediği ve bu düzenlemeleri kesinlik bakımından hangi ölçüde gerçekleştirdiği, ikincisi ise aklın bu alana müdahalesinin sınırlarını belirlemektir. Cessas nassların kesinlik derecesine göre aklın farklı metotlarla dinî alanda etkin olduğunu düşünmektedir.

### 2.3.2. Aklın Vahyî Alandaki Filleri

Cessas'ın, aklın dinî alanda gerçekleştirdiği fiiller hakkında yaptığı tasnifleri istidlâl ve aklî delâletin umumî ifadeyi tahsis etmesi olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür.

**a) İstidlâl:** Delillendirilenin (*medlûl*) ilmine ulaşmak için delil hakkında düşünmek ve onun delâletini istemektir. Cessas istidlâli iki kısma ayırmaktadır:

**1) Kesin delillerle yapılan istidlâl:** Bu, aklî deliller hakkında düşündürmektir. Aklî deliller kesin ve açık olduğu için delillendirilenin ilmine ulaşılır ve mükellefler de söz konusu ilme ulaşmakla sorumludur (Cessas, 1994:4:10). Buna Allah'ın birliği, resûlün hak olduğu bilgisine ulaşma gibi aklın zorunlu gördüğü fiilleri örnek vermektedir (Cessas,1994:4:11).

**2) Zann-ı gâlib ile yapılan istidlâl:** Bu yöntemle talep edilenin ilmine ulaşamamaktadır. Çünkü bu alandaki deliller kesin değildir. Bundan ötürü dinin muhatapları talep edilenin (*medlûl*) ilmine ulaşmakla mükellef değildirler. Söz konusu istidlâl biçimi, hükümleri ictehad yoluyla belirlenen durumlar için geçerlidir (Cessas, 1994:4:10).

Cessas'a göre gerçek anlamda istidlâl aklî delillerle yapılan istidlâldir. Çünkü istidlâl, medlûlün ilmine ulaşmayı istemektir. Oysa ictehadın dayandığı deliller medlûlün ilmine ulaştırarak kesinlikte değildir. Zaten buradaki deliller de mecaz olarak bu ismi almaktadır. Bunun neticesinde ictehadla yapılan istidlâl de gerçek anlamda istidlâl değil, mecazî istidlâldir (Cessas, 1994:4:12).

Cessas, ictehadı şu şekilde tanımlamaktadır; ictehad müctehidin amaçladığı şey için çaba sarf etmesidir. Bu tanımının ardından ictehadı üç kısma ayırmaktadır. Bunlar;

**1) Nassta belirtilmiş (*mansus*) ya da nasslardan çıkartılmış (*müstenbat*) illet ile şer'î kıyas yapmak:** Buradaki illet, aklî illet gibi hükmünü gerektirici bir özelliğe sahip değildir. Şer'î hükümler illetlerinden ayrı bulunabildiklerinden şer'î illet ictehadî hükümler için sadece bir alamettir. Burada kesinlik olmadığı için bu illete binaen yapılan şer'î kıyas da zann-ı gâlib meydana getiren yollardan biri olmaktadır. Şer'î kıyas nihayetinde nassa dayanmasına rağmen üzerine bina edildiği illet kesin nitelikte

olmadığından zann-ı galib meydana getirmektedir. Zann-ı gâlib de ilmîni gerektiren olmadığından, şer'î kıyas da ictihad yollarından biri olmaktadır (Cessas, 1994:11).

**2) Zann-î gâlib ile ictihad yapmak:** Buradaki ictihad dar anlamda ictihaddır. Bu tür ictihada konu olan olaylarda nasslardaki hükümlere kıyaslamayı mümkün kılan illet bulunmamaktadır. Bunlar mehr-i misil, kadının nafakası gibi nasslarda mevzu geçiş fakat tafsilatı konusunda hüküm belirtilmeyen konulardır. Bundan ötürü müctehid bu alanda tamamen kendi re'yiyle hüküm vermektedir.

**3) Asıllarla istidlâl etmek:** Cessas bu ictihad metodunun müstakil bir yöntem olduğunu düşünmemektedir. Bu metodu hocası Kerhî'den aktarmaktadır. Yöntemi ise illeti belirtmeksizin asıllarla hüküm hakkında istidlâlde bulunmaktır (Cessas, 1994:4:12).

Cessas burada ictihadı, şer'î kıyas ve asıllarla istidlâlde bulunmayı da kapsayacak şekilde geniş anlamıyla kullanmaktadır. Çünkü zann-î gâlib ile hükme ulaşmayı ictihad, kıyas ve asıllarla istidlâlde bulunma arasında ortak nokta olarak görmektedir. Bunun neticesinde onun nazarında mükellefler bu metotlarla ulaştıkları hükümlerde isabet etmek zorunda değildir.

#### **b) Aklın delâletiyle umumi lafızların tahsisi**

Aklın vahyî alandaki diğer önemli bir fiili de nassları tahsis etmesidir. Cessas aklın delaletiyle umumi ifadenin tahsis edilebileceğini düşünmektedir. Buna şu ayet-i kerimeyi örnek vermektedir: “*Ey insanlar! Rabbinizden korkun.*” Cessas'a göre bu ayeti kerimenin muhataplarının deliler ve çocuklar olduğunu düşünmek akla göre sefih bir durumdur. Ayet, akıl ile tahsis edilerek buradaki muhatapların sadece akıl sahiplerinden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Ayeti böyle yorumlayan Cessas, nassın akılla tahsis edilmesi ile nassın ayetle ve sünnetle tahsis edilmesi arasında bir fark görmemektedir (Cessas, 1994:1:147).

Aklın umumî ifadeyi tahsis edemeyeceği yönündeki muhtemel itirazları aklın herkesin ortak anlaşma aracı olduğunu ileri sürerek kabul etmemektedir. Ona göre aklın bu yöndeki delâleti kabul edilmediği zaman birbirinden farklı düşünen insanlar arasında anlaşmayı sağlayacak araç kalmayacaktır. Aklın hüccet olduğu kabul edilip

kullanılmadığı takdirde ise insanın bilgisi ile fiilleri arasında çelişki oluşacaktır. Çünkü aklın delillerinin medlûlünden ayrı olması mümkün değildir (Cessas, 1994:1:147).

Aklın delâletiyle nassın hükümlerinin tahsis edileceğini kabul eden Cessas, bu yolla hükümlerin nesh edileceğini kabul etmemektedir. Yukarıda “akla göre fiillerin hükümleri” başlığı altında yer verdiğimiz akla göre değişebilen ve değişmeyen hükümler şeklindeki tasnifi eserinde ilk kez burada kullanan Cessas, aklın bazı fiiller için verdiği zorunlu (vacip), yasak (hazr) hükümlerde hiçbir şekilde neshin mümkün olmadığını düşünmektedir. Aklın hükümlerinin değişmesini caiz gördüğü fiiller hakkındaki tafsili hükümler ise vahiy tarafından verilmektedir. Vahiy bu tür fiillerin hükümlerini insanların maslahatını dikkate alarak, aklın uygun ve güzel göreceği bir biçimde belirlemesine rağmen aklın hükümlerdeki bütün maslahatları anlaması mümkün değildir. Neshin gerçekleşmesi için ise nesh edilecek hükmün maslahata binaen uygulama süresinin dolduğunun bilinmesi gerekmektedir. Akıl bunu idrak edecek yetkinlikte olmadığından yani hükmün uygulama vaktinin sınırını idrak edemeyeceğinden vahyin belirlediği hükümleri nesh etmesi mümkün değildir. O aklın lafızlarını tahsis etmesinin de ancak aklın kesin hüküm belirlediği ilk iki bapta yani değişmeyen hükümler kısmında söz konusu olduğunu belirtmektedir (Cessas, 1994:1:149-151). Özetle Cessas’a göre akıl ancak zan içermeyecek şekilde hakkında kesin bilgiye ulaştığı fiillerin hükümlerinde tahsisde bulunmaktadır. Hükümlerinin değişmesinin aklen mümkün olduğu alanda ise akli, hükümlerdeki maslahatı idrak etme noktasında yetersiz gördüğünden, aklın bu alanda tahsis yapamayacağını düşünmektedir.

### **2.3.3. Aklın Vahyî Alandaki İşlevi**

Aklın vahyî alandaki işlevi nassların ta’lîli konusuyla alakalı bir durumdur. Nassların ta’lîl edilebileceğini yani nasslardaki hükümlerin konuluş amaçlarının anlaşılabilirliğini düşünen âlimler kıyas yoluyla nassların bir nevi kapsamı genişletilerek hükmü belirtilmeyen fiiller de buradaki hükümlere ilhak edilebileceğini kabul etmektedir.

Cessas usul eserinin dördüncü cildinin büyük kısmını kıyas ve ictihadı temellendirmeye ve bu iki hüküm belirleme metodunun çerçevesini çizmeye ayırmaktadır. Bu durum onun kıyası ne derece önemseydiğini göstermektedir.

Cessas nassların ta'lili konusunda katı kurallar getirmemektedir. Hocası Kerhî'den kıyasın alanıyla ilgili şu şekilde bir aktarımda bulunmaktadır: "Kıyası delil olarak kabul edince aslın ma'lul olmadığı konusunda bir delil buluncaya kadar her asla kıyas yaparım. Ma'lul olmadığı konusunda delil çıkınca kıyas yapmak caiz değildir." (Cessas, 1994:4:129). Kıyasın sınırını belirleme noktasında Kerhî'nin takipçisi olan Cessas, illeti belirleme konusunda nassa belirleme yollarından sarîh, ima yolunu ve istinbat yollarından sebr ve taksim, deveran yöntemlerini kabul etmektedir. Böylece o, akla mansus alanda daha geniş hareket alanı kazandırmaktadır (Duman, 2000:85).

Kabul ettiği metodlarla ta'lil alanını geniş tutan Cessas, diğer taraftan kıyasın sınırlarını net bir şekilde belirlemeye çalışmaktadır. O, kıyası Kitap, Sünnette yer alan nassa hatta ahad habere ters düşecek şekilde kullanmayı kesinlikle caiz görmemektedir (Cessas, 1994:4:105). Çünkü kıyasın açıklanmasında da verildiği gibi bu yolla ulaşılan bilgi kesinlik ifade etmemektedir. Zannî bir bilgi ise kesin bilgiyi değiştiremez. Bunun neticesinde kıyasla nesh de caiz değildir (Cessas, 1994:4:105). Böylece aklın nasslar üzerindeki tasarrufunu sınırlandırmıştır.

Cessas kıyası sadece geçerli olduğu alan bakımından sınırlandırmakla kalmamakta aynı zamanda kıyasın en önemli unsuru olan illet yoluyla da sınırlandırmaktadır. Cessas illeti şer'î ve aklî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre aklî illet hükmünü gerektirirken şer'î illet bu konuda değildir (Cessas, 1994:4:10). Şer'î illetin hükmünü gerektirmemesi onu tespit etmede, bunun neticesinde de ortaya koyduğu bilgide zannî kılmaktadır. Şöyle ki illet ile hüküm arasındaki irtibat aklî olmadığı için akıl buna doğrudan delâlet etmemekte, ancak farklı metodlar kullanarak idrak etmeye çalışmaktadır.

Cessas şer'î illeti elde etme yöntemlerine göre mansus (illet olacak vasfın nassa belirtilmesi) ve müstenbat (illet olacak vasfın akıl yürütme neticesinde elde edilmesi) olmak üzere ikiye ayırmasına rağmen bu iki yöntemle elde edilen iletiler arasında doğruluk bakımından fark olmadığını belirtmektedir. Çünkü o mansus illetin vasfı akıl yani icthad yoluyla tespit edildiğini, müstenbat illetin ise vahye dayanarak elde edildiğini düşünmekte dolayısıyla her ikisinin de vahye dayandığını ve icthad yöntemiyle elde edildiğini belirtmektedir (Cessas, 1994:263). Buna rağmen o, mansus illet ile müstenbat illet çatıştığında mansus illetin tercih edilmesi gerektiğini ileri

sürmektedir (Cessas, 1994:4:208). Böylece Cessas, mansus illetle belirlenmiş illetin bilgi değerinin daha üstün olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Nihayetinde Cessas, şer'î illeti hükmünün mûcibi olmadığını kabul ederek ve müstenbatta aklın fonksiyonu daha fazla olmasına rağmen, mansusu tercih ederek aklın nasslar üzerindeki işlevselliğini bir de bu şekilde sınırlandırmaktadır.<sup>15</sup>

Kıyası teknik yönden bu şekilde sınırlandıran Cessas, pratikte yani uygulamada daha rahat davranmaktadır. Eserinde ta'lil edilemeyen olarak gördüğü konuları şunları tespit ettik: Hayız, nifas ve seferilik vakitleri gibi miktarlar, hadler, oruç ve hataen adam öldürme gibi ceza kefaretləri. Cessas bunları *Allah'ın hakları "Hukuku'l-lah"* olarak tanımlamaktadır. Onun nazarında Nasslarda adı geçen durumlar hakkında açıkça bilgi verildiğinden, bu durumlarda kıyas yapılmaz. Ancak hadler ve kefaretlerde nasslarda belirtilmeyen bir durum söz konusu olduğunda kıyas yapılır (Cessas, 1994:4:105-108). Daha önceki sayfalarda Cessas kıyasa karşı çıkan muhaliflere "görmüyor musun? Onlar ikindi namazını dört, akşam namazını üç rekât olması konusunda istişarede bulunmuyorlar" şeklinde cevap vermektedir (Cessas, 1994:4:26). Namazın kaç reka'at olduğu ve nasıl kılınacağı ancak nasslarla öğrenilebilen durumlardır. Buradaki maslahatı akıl anlayamayacağı için söz konusu alanlarda müctehid akıl yürütemez. Dolayısıyla bu tür şeyler de kıyasın dışında kalmaktadır.

Yukarıda belirtilen ilkeler çerçevesinde her alanda kıyası caiz gören Cessas, bu görüşüne dayanak olarak selefin uygulamalarını göstermektedir. O, selefin kıyası sadece arabuluculuk, hükmü onaylama gibi istisnaî durumlarda icra ettikleri yönünde gelebilecek muhtemel bir itirazı, selefin sözlerini ve kıyaslarını sonraki nesle aktaranların, selefin kıyası sadece iddia edildiği şekilde mi yoksa her durumda mı kullandıklarını ve kıyası kullandıkları durumların ibadet mi yoksa sıradan durumlar mı olduğunu ayırt edebilen bilgili kişiler olduklarını, âlimlerin bu konuda alan ayrımı yapmadan aktardıklarına göre ileri sürülen iddiaların geçerli olmadığını söylemektedir.

---

<sup>15</sup> Cessas aklî illeti şöyle tarif etmektedir: Nasıl ki hastalık meydana geldiğinde hastanın bünyesinde değişikliğe sebep oluyorsa aynı şekilde aklî illet de buldukları durumlarda değişiklik meydana getirerek hükümleri gerekli kılar. Bu illet hükümlerinden ayrı bulunmaz. şer'î illet ise böyle değildir. Bu illet hükümlerinden ayrı bulunmaktadır. Çünkü Cessas'a göre şer'î hükmün taalluk ettiği şer'î illet vahiy gelmeden önce bulunmasına şer'î hüküm bulunmamaktaydı. Bunun sonucunda da sadece bu ille kendileriyle istidlâl edilen işaret ve emaredir (Cessas, 1994:9-11). Aklî illet ve şer'î illet arasındaki fark hakkındaki daha geniş bilgi için bkz., Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Yüzyılda İlet Tartışmaları*, 2001, sy; 71-74.

Cessas, kıyas konusunda seleften gelen uygulamaların, sadece *hukuki'l-âdem* olarak tanımlanan insan ilişkileri konusunda değil namaz, oruç, köle azadı, boşanma konularına da yönelik olduğunu belirtmektedir (Cessas, 1994:4:69).

Nasslar karşısında kıyası bu şekilde sınırlandıran Cessas, kıyasın alt sınırını da şöyle belirlemektedir: Boşanma kefareti, kiblenin yönünü tespit etmek gibi hükmü ictehad yoluyla tespit edilecek durumlar kıyasa konu yapılamaz (Cessas, 1994:4:105). Netice olarak Cessas'a göre kıyas nasslarla ictehad arasında yer alan, ibadetlerin ayrıntıları da dâhil olmak üzere geniş bir alanda nasslardaki kapalı hükmü ortaya çıkarma yöntemidir.

Dinî alanda kıyas yapılacağını savunan Cessas, ictehadın da bu alanda işlevi olduğunu düşünmektedir. O, bu görüşünü maslahatla temellendirmektedir. Açıklaması şu şekildedir:

“Sem’ onları (aklın vacip ve mahzurlu gördüklerinin dışında kalanları) mahzurlu gördüğünde onların kabih, onları vacip ya da mübah gördüğünde onların hasen olduğunu öğreniriz. Bu böyle ispatlandıktan sonra Allah’u Te’ala’nın tedavi, ilaç, yemek yeme, topraktan ekinle menfaatlenme, seyahat için yolculuk yapma ve ticaret gibi mübah alanında konusundaki tasarruflarımızda olduğu gibi fayda sağlama ve zararı gidermek için ictehad ve re’yimizle tasarrufta bulunmamızı mübah kıldığını görüyoruz. Zann-ı gâlibimiz menfaat elde etmek içindir. Şayet zann-ı gâlibimiz fayda sağlamıyor ve zarar gidermiyorsa onunla karar vermemiz kabih, boş iş olur.

Maslahattan başka bir durum daha vardır ki ilmimiz onu kavramaz. Orada nesh ve değiştirme caiz olduğundan, mahzuratin ve vacibatın olduğu gibi mübahatın da maslahatla ilgisi kesinleşince o bizim ictehadımıza ve galib-i zannımıza bırakıldı. Bu din işlerindedir. Çünkü maslahatın en büyüğü dindedir... Böylece bizim için o şey hakkında aynıyla bir nass gelmediğinden ve icma da gerçekleşmediğinden diğer din işleri için ictehadta bulunmanın caizliği kesinleşmiş oldu.” (Cessas, 1994:4:70-71).

Diyebiliriz ki Cessas’ın usulüne hâkim olan kaide “Allah her şeyi kullarının maslahatı yani faydası için yarattı” ve sonraki dönemlerde formüle edilen “eşyada asl olan ibahadır” kaideleridir. Burada da aynı şekilde ictehadı, maslahat ve ibaha fikrine dayandırmaktadır. Akıl yürütme ile ictehad konusunda bu hükme ulaşan Cessas, görüşünü ayetlerde ucu açık emirleri delil göstererek pratikte ictehadın kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. O, ayetlerdeki şu emirleri delil göstermektedir: Kadınları

boşadıktan sonra mal verilmesi emredilmekte fakat malın miktarı ve cinsi belirtilmemekte (Ahzab 33/49), kıbleye dönülmesi emredilmekte fakat kıblenin yönü ictihada bırakılmakta (Bakara 2/144), yetim malının korunması ve kendisine iade edilmesi emredilmekte ancak nasıl korunacağı ve ne zaman kendisine iade edileceği belirtilmemekte (Bakara 2/220), adaletin ne olduğu belirtilmeden, adaletli olmak birden çok kadın ile evliliğe müsaade edilmekte (Nisa 4/3), sulh tanımlanmadan, kadınlara eşleriyle sulh halinde olmaları tavsiye edilmektedir (Nisa 4/128). İnsanların günlük hayatını düzenleyen naslar birçok durum hakkında sadece genel hüküm belirtmekte tafsilatlı düzenlemeye gitmemektedir. Cessas bütün bu boşlukları ancak ictihad ile doldurulabileceğini düşünmektedir.

Cessas'a göre İctihadla günlük hayatın yanı sıra ibadet alanı da düzenlenmektedir. Onun ictihadı temellendirmek için gösterdiği şu delillerden bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır: Peygamberimizin, teyemmümlle ilgili ayet gelmeden önce sahabenin ictihadları neticesinde abdestsiz namaz kılmasını onaylaması, ezanın tespiti ve daha sonra ezana Bilal Habeşî'nin kendisinden "namaz uykudan hayırlıdır" ifadesini ilave etmesi (1994:4:44), Ebû Zerr'in, teyemmüm emredilmeden önce, su bulamadığı için cünüb haldeyken kıldığı namazı peygamberimizin iade etmesini istememesi, Amr İbnu'l-'As'ın bir gazve esnasında hava çok soğuk olduğundan, "*nefislerinizi öldürmeyiniz*" ayetine dayanarak cünüb olduğu halde namaz kılması ve Rasülullahın ictihadına bir şey dememesi (Cessas, 1994:4:39), cemaate geç kaldığından kıyasa göre kaçırdıkları rükunları eda edip sonra Rasülullah'a tâbi olan sahabelerin aksine Muaz'ın ilk önce Rasülullah'a tâbi olup sonra kaçırdığı rükunları kaza etmesi ve Muaz'ın ictihadı kıyasa aykırı olmasına rağmen Rasülullah'ın onu onaylaması (Cessas, 1994:4:43), kendi ictihadlarına dayanarak su ile istinca eden Kabai ehlinin, bu davranışlarından dolayı ayette övülmesi (Cessas, 1994:4:44), Rasülullah'ın bir sahabenin yaşlı babasının yerine hacc etmesi halinde babasının hacc sorumluluğundan kurtulup kurtulamayacağı konusundaki sorusunu, maddi borç ödemeye kıyaslayarak cevap vermesi (Cessas, 1994:4:48). Cessas, sayıları çoğaltılabilecek bu gibi örneklerle sahabenin bizzat Rasülullah'ın gözetiminde ibadet alanında ictihadda bulunduğunu ve ictihadlarının neticelerini onayladığını belirterek, bu alanda da ictihadla hüküm verilebileceği söylemektedir.



Netice olarak Cessas, nasrlara binaen Kur'an ve Sünnet'in insanın bütün hayatını düzenleyecek zenginlikte olduğunu düşünmektedir. Ancak bu zenginliği Kur'an ve Sünnette somut olarak bulmak mümkün değildir. İşte bu noktada akıl, istinbat yöntemlerinden icihad ve kıyası kullanarak kaynaklardaki kapalı hükümleri açığa çıkarmaktadır. Bu iki metodun meşru olduğunu ve bunlarla elde edilen hükümlerin doğru olduğunu yine ayetlerden ve Rasûlullah'ın uygulamalarından ve takrirlerinden örnekler vererek temellendirmektedir.

#### **2.4. Akıl Vahiy Karşısında Konumlandırması**

Cessas mükelleflerin iradeli bir şekilde yaptıkları fiiller hakkında iki kaynağın hüküm belirttiğini düşünmektedir. Bunlar sem' ve akıldır. Bu hüküm kaynakları işlevlerini gerçekleştirirken birbirinden bağımsız değildir. Aralarındaki bu ilişkiyi hiyerarşik bir ilişki olarak tanımlamak mümkündür. Ancak otorite merkezi her zaman bir tarafta değildir. Hükümün belirtildiği alana göre bu merkez diğer tarafa kaymaktadır.

##### **2.4.1. Bilgi Kaynaklığı Bağlamında**

Cessas bilgi edinme yollarını haber, duyular yani tecrübe ve akıl olarak belirtmektedir. Her üç yol kendi alanlarında bilgiye kaynaklık yapmaktadır. Fakat kendi alanlarında bilgi kaynağı olsalar da, ortaya koydukları bilginin doğruluğunun kesinliği üçünde eşit değildir. Aralarında farklılık vardır. Cessas'a göre duyuşal yol incelikler ve dikkat gerektiren şeyler içerdiğinden, bu yolla elde edilen verilerin ilim oluşturabilmesi için incelenmeye ve üzerinde düşünölmeye ihtiyaç vardır. Buradaki materyal ancak akıl yürütme (*nazar*) ve derin düşünme (*teemmül*) neticesinde ilim inşa eder. Mesela; uzaktan gördüğümüz birisini ya da gözlemekte olduğumuz hilâli bazen ancak teemmül ve derin tedebbürden yani uzun aklî faaliyetlerden sonra gözümüzün gördüğünün doğru olduğunu idrak edebilmekteyiz (Cessas, 1994:3:370). Buradan anlaşıldığı gibi Cessas bazen akli duyulara/tecrübeye öncelemektedir.

Cessas, aklın haberle olan ilişkisini de benzer şekilde tasvir etmektedir. Ona göre bir haber, ya doğru ya yalan ya da şüphelidir. Haberin hangi vasfı taşıdığı ancak akılla anlaşılabilir. Bunun sebebi, aklî delillerin şüpheden beri olması ve bütün insanlarda ortak olmasıdır. Eğer haber aklî yolla temellendirilmezse bu durumda şüpheli konumda olacaktır. İlim kesinlik gerektirdiğinden böyle bir haberle aktarılan

veri ile ilim inşa edilmemektedir (Cessas, 1994:3:380,381). Görüldüğü gibi Cessas burada da akli habere öncelikle inmektedir. Çünkü haber ancak aklın incelemesinden geçtikten sonra ilim ifade etmektedir. Haberî bilgilerin bir türü olan vahiy de aynı konuma sahiptir. Çünkü vahiy mahiyeti itibariyle kesin bilgi içerse de ilk evvelâ onun bilgi kaynağı olabileceğinin temellendirilmesi gerekmektedir. Bu da ancak akıl ile gerçekleşmektedir.

Haberî verilerin doğrudan bilgi oluşturamayacağını düşünen Cessas, bunun bir adım sonrası olan, “aklî deliller ancak haber kendisine işaret ettiğinde kabul edilir” şeklindeki iddiayı da reddetmektedir. Çünkü ona göre haberin kendisi ispatlanmaya muhtaçken, onun aklî delillerin doğru olduğuna şahitlik etmesi mümkün değildir (Cessas, 1994:3:380, 382).

Cessas, Şâfiilerin “aklın delilleri doğrudur, fakat Allah bizi onlara muhtaç etmedi, vahiy ile bizi onlardan müstağni kıldı”, şeklindeki, aklın dinî alanda bilgiye kaynaklık yapamayacağı konusundaki tezini ise şöyle çürütmektedir; sem’in Allah katından geldiği ancak aklî hüccetlerle ve bu hüccetlerin vahye sem’in Allah’tan geleceğine delâlet etmesiyle anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra nebînin doğruluğu, peygamberlik iddia edenin yalancı olduğu, mucizenin peygamber, hilenin ise peygamberlik iddia eden tarafından gerçekleştirildiği, sadece aklî delillerden yola çıkılarak anlaşılmaktadır (Cessas, 1994:3:380).

Davud ez-Zâhirî’nin “ben Allah’ı haberle bilirim” şeklindeki iddiasını da mesnetsiz bulmaktadır. Çünkü ona göre akıl tevhide delâlet etmezse Allah bilinmez. Netice olarak yaratıcı fikrine ve bu yaratıcının, sınırlı da olsa bilgisine ancak akıl ile ulaşılmaktadır (Cessas, 1994:3:380).

Özetle haber ve akıl bilgi elde etmede iki yoldur. Fakat haber ya da dar anlamıyla vahiy muhataplarına varlığını kabul ettirme, doğru kaynaktan geldiğini, bilgi kaynağı olduğunu ispatlama noktasında akla ihtiyacı vardır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi Cessas’a göre aklında yapısı kesin bilgiler (celî bilgiyi) bulunmaktadır ve bütün insanlarda ortaktır. Haber ise aklın aksine mükelleflerde ortak olmadığı gibi yapısında şüphe ihtimali bulunduğundan hem bilgiye kaynak olma bakımından hem de getirdiği malumatın doğruluğunu ispatlama noktasında aklın sorgulamasına muhtaçtır.

#### 2.4.2. Aklın Belirlediği Hükümler Bağlamında

Bilgilenmenin ilk adımı olan kaynakların ontolojik varlıklarının ispatlanması ve epistemolojik değerleri yönünden aklın vahye önceliğini savunan Cessas, bu iki kaynağın mükelleflerin fiilleri hakkında ortaya koydukları bilgi konusunda da bir birinden bağımsız olmadıklarını düşünmektedir.

Aklın özünde iyi (*li-aynihi hasen*) olan tevhid, iyiliğe teşekkür gibi fiiller hakkında zorunlu (*vacip*), özünde çirkin (*li-aynihi kabih*) olan küfür, zulüm, nankörlük gibi fiiller hakkında ise yasak (*mahzurlu*) hükümlerini vermektedir. özünde iyi ve çirkin vasıfları fiillerdeki kesin delillerdir. bu vasıfları taşıyan fiiller hakkında aklın verdiği zorunlu ve yasak hükümleri vahiy tarafından değiştirilemez. Bu alanda vahiy de aklın verdiği hükümleri vermesi gerekir. Cessas bunun gerekçesini aklın ve sem'in Allah'ın hücceti olmasını göstermektedir. İkisi de aynı Varlığın delilleri olduğuna göre aralarında çatışma olması mümkün değildir (Cessas, 1994:3:248,2:205).

Aklın hükmünün değişmesine cevaz verdiği fiillerde de vahiy ancak aklın uygun gördüğü biçimde değişiklik yapması (*nesh*) mümkündür. Mesela; namaz, oruç, hac ve hayvan kesmek gibi. Eğer maslahat bunların yapılmasında ise vahyin bu fiilleri vacip kılması, eğer maslahat yasaklanmasında ise vahyin bu fiillerin yapılmasını yasaklaması, maslahat serbest bırakılmasında ise de sem'in söz konusu fiiller hakkında mübah hükmünü vermesi akla göre uygundur. Bu durumlardaki maslahat akıl ile anlaşılmasa dahi Allah'ın maslahata binaen hüküm vereceğinden ramazan orucunu belli vakitte tutmak ve namazı belli vakitlerde kılınmasının emredilmesi, orucun bayramlarda tutulmasının ve kerahet vakitlerde namaz kılınmasının yasaklanması ve bu yasaklanan vakitlerin dışında oruç tutmanın ve namaz kılmanın mübah sayılması aklen caizdir. Yine bu fiillerin mükelleflerin durumuna göre hükümlerinin değişmesi de akla uygundur. Mesela; namaz ve oruç ibadetlerinin temiz olanlara emredilmesi ve temiz değilken bu ikisinden nehy edilmesi, zenginlik, fakirlik, hastalık, sağlık, hür ya da köle olma durumuna göre sorumluluğun düzenlenmesi gibi. Bu durumlarda sorumluluğu maslahat durumuna göre birbirinin zıddına gelmesi akla uygun bir durumdur (Cessas, 1994:2:204). Aklın uygunlukta dikkate aldığı şey ise kulun maslahatıdır. Çünkü Cessas, başka yerde de değiştirmeyi (*neshi*) kulun maslahatı çerçevesinde caiz olduğunu ifade etmektedir (Cessas, 1994:3:248). Hükümlerin

değişiminin mümkün olduğu alanda vahiy ancak insanların maslahatını dikkate alarak değişiklik yapabilir. Burada vahyi sınırlandıran şey maslahattır. Bu maslahatı akıl anlamasa dahi hükümlerin temelinde bulunmalıdır.

Netice olarak akıl her fiil hakkında hüküm vermektedir. Bunlar hükmü değişmeyenler; vacip, mahzurlu ve hükmü değişenler şeklindedir. Hükmünün değişmesi caiz olan fiillerin hükümlerinde sem' aklın ilkelerine aykırı düşmeyecek şekilde hüküm vermelidir. Dolayısıyla burada da çerçeveyi belirleyen yine akıldır. Aklın dikkate aldığı ilke ise “her şeyin kulun faydası (maslahatını) için yaratılmıştır” ilkesidir. İşte sem' hükmün değişiminin caiz olduğu bu alanda, aklın bu ilkesine riayet ederek bazen vacip, bazen mahzurlu bazen de mübah hükmünü verebilir.

### **2.4.3. Vahyin Belirlediği Hükümler Bağlamında**

Vahiy dinin varlığıyla beraber var olan bir bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla var olma süreci akıldan sonra başlamaktadır. Bu sıralamayı kabul eden (“sem'den önce” ifadesini kullanması bu sıralamayı kabul ettiğini gösterir) Cessas, bununla beraber akıl ile vahyin Allah'ın hüccetleri olduğunu ve bunların bir biriyle çatışamayacağını sık sık dile getirmektedir.

Vahiy de akıl gibi mükelleflerin fiilleri hakkında delillere göre farklı hüküm koymaktadır. Eğer bir fiil hakkında kesin aklî delil varsa o fiil için aklın öngördüğü hükmü tekit eder. Bu fiiller aklın zorunlu (vacip), yasak (mahzurlu) gördüğü fiiller olduğunu yukarıda belirttik. Kesin aklî delil yoksa fiiller hakkında vahiy, bu alanda kesin delil ikame etmek ve herhangi bir delil belirtmemek gibi iki şekilde tasarrufta bulunmaktadır. Bir durum hakkında nasslarda kesin belirtilmiş (mansus) delil varsa müctehid (akıl) o delile binaen hüküm vermek zorundadır. Bu alanda ictihadda bulunması caiz değildir<sup>16</sup>. Çünkü Cessas'ın nazarında ictihad zannı galip ile hüküm vermektir (Cessas, 1994:4:302). Demek ki hakkında kesin aklî delil bulunan durumlarda, bu delillerin akli ve vahyi sınırlandırdığı gibi hakkında kat'i mansus delil bulunan durumlarda da söz konusu deliller akli sınırlandırmaktadır. Netice olarak burada akıl nassa tabi olmak zorundadır.

<sup>16</sup> Cessas ictihadı şöyle tanımlamaktadır: müctehidin hakkında kat'i bir delil bulunmayan durum hakkında zannı galibiyle hüküm vermesidir. Eğer Allah'ı birleme, iyiliğe teşekkür etme...vb. durumlarda olduğu gibi kat'i bir aklî delil ya da hakkında kat'i bir mansus delil varsa bu durum hakkında ictihadda bulunulmaz. (Cessas, 1994:4:11).

Herhangi bir vahyî delilin bulunmadığı fiiller hakkında ise akıl yani müctehid, bu durum için eğer nassta benzeri bir durum varsa ona kıyaslayarak hüküm vermeli yoksa vahyin ilkelerine riayet ederek zann-ı gâlip ile hüküm vermelidir (Cessas, 1994:4:302).

Haberî bilginin yani vahyin varlığı ispat etme noktasında aklın kesin otoritesini savunan Cessas, bilgilenme sürecini akıl ile başlatmakta ve dinin tevhid, rasulü tasdik gibi ilk ilkelerini yine akılla belirlemektedir. Fakat Cessas, dinin girişini akılla yapsa da vahyin kendi alanı olduğunu kabul etmektedir. Vahiy kendi alanında getirdiği emirlerle dinin detayını yani mükellefin Allah'a karşı sorumluluklarını ve mükelleflerin birbirine karşı sorumluluk ve haklarını düzenlemektedir. Aklın bu alandaki hareket alanı sem' ile sınırlandırılmıştır.

Netice olarak Cessas, aklın bilgi kaynaklığını insanın yaşamında zorunlu olarak görmektedir. İnsanın fıtratıyla, varlıkların ontolojisiyle bu durumu temellendirmektedir. Aklın dünyevî bilginin yanında dinî bilginin de kaynağı olabileceğini savunan Cessas, eserinin muhtelif yerlerinde akla göre fiillerin hükümlerini belirtmektedir. Aklın ve vahyin aynı Varlığın hücceti olmalarını, bu iki kaynak arasında çatışma olamayacağına gerekçe göstererek, aklın kesin hükümleri olan yasak (hazr) ve zorunlu (vacip) hükümlerinde vahyin de akla tâbi olacağını ve bu iki alanda asla bir değişikliğin söz konusu olmayacağını, fakat aklın hükümlerinin değişimini caiz gördüğü alanda da vahyin kulların maslahatına binaen zaman ve şartların değişmesiyle farklı hükümler verebileceğini ifade etmektedir. Bu alanda nassların verdiği hükümler üzerinde de aklın tasarrufu vardır. Fakat bu sefer akıl vahyin sabitelerine riayet etmek zorundadır. Ancak nasslarda çok az fiil için hüküm belirtilmiş olması ve belirtilen hükümlerde boşlukların yer alması akla bu alanda söz hakkı vermektedir.

Eserinde aklî hükümlere çok fazla vurgu yapması, bazı fiiller konusunda vahyi akla tâbi kılması onun akılcı bir âlim olduğu izlenimini doğurmaktadır. Fakat bu durumu tersten okumak da mümkündür. O daha baştan aklın ve vahyin Allah'ın hüccetleri olduğunu ifade ederek aklın ilâhî yönünü ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra kıyas ve icihad gibi aklın fiilleriyle nassların kapsamını genişleterek dinî alanı genişletmektedir. Dolayısıyla Cessas, akıl yoluyla insanın dinî sorumluluğunu hem

vahiyden öncesini hem de vahyin sessiz kaldığı durumları sorumluluk alanına dahil etmektedir.

## BÖLÜM 3: DEBÛSÎ'DE AKIL-VAHIY İLİŞKİSİ

Maveraünnehir bölgesinin bir ilim merkezi haline gelmeye başladığı dönemde yaşayan Ebû Zeyd Debûsî (430/1039), bölgenin yetiştirdiği önde gelen âlimlerden biridir. Hocaları yoluyla Bağdat'ın ilmî mirasından da pay alan Debûsî, bu şekilde seleflerinden zengin bir ilmî miras devralmıştır. Bu mirası Hanefî mezhebi çerçevesinde eklettik yöntemle değerlendirerek Hanefî fıkıh usûlüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu alanda yazdığı *Takvîmu'l-Edille* isimli eserinde Cessas'ın tedvin edip sistemleştirdiği Hanefî usûlünü geliştirmiş, sistemin olgunlaşmasını sağlamıştır.

Cessas'a nazaran usûl konularını kelâmdan soyutlayarak yazan Debûsî'nin Kelâm ilmi ile yoğun irtibatı olan akıl-vahiy ilişkisi konusundaki görüşlerini, aklın işlevinin diğer konulara nazaran daha fazla olduğu ictihad, kıyas gibi konularda dahi tespit oldukça zordur. Onun konumuz hakkındaki görüşlerini daha ziyade kitabının sonunda yer alan “aklın hüccetleri” bölümünde ve aklın din ve dünya hayatı hakkında koyduğu hükümler bölümlerinde (Debûsî, 2001:442-464) tespit etmeye çalıştık. Bunların yanı sıra, eserin girişinde delil çeşitlerini ve meydana getirdikleri bilgiyi (Debûsî, 2001:13-19), eserinin sonunda bilginin akılla işlenmesi neticesinde kalpte meydana getirdiği etkileri (Debûsî, 2001:465-468) işlemektedir. Bu konulara çalışmamızda bilginin oluşumu çerçevesinde değindik.

### 3.1. Aklın Epistemolojideki Yeri

Debûsî'nin epistemolojide akli nasıl konumlandığını anlamak için bilgi edinme yollarında ve bilginin oluşumunda akli hangi konumda gördüğünü tespit etmek gerekmektedir.

#### 3.1.1 Bilgi Kaynakları

Debûsî, bilgi edinme yollarına sadece aklın bilgi kaynağı olduğuna dair âlimler arasında meydana gelen ortak görüşü aktarırken değinmektedir. Konuyla ilgili sözleri şöyledir:

“Akıl sahipleri mevcut olan (şehadet âleminde) alanda duyuların isabet edeceği konusunda ortak görüşe ulaştıkları gibi duyularla kavranamayacak alanda da aklın delâleti neticesinde isabet edeceği konusunda uzlaşmışlardır. Öyle ki sen maslahatı için kendi görüşüyle akli ile istidlâlde bulunmaktan sakınan birini neredeyse bulamazsın.

Hatta aklî istidlâl olmadan sem'î hüccetler delil olamaz. Mucize ile hile ve peygamber ile peygamberlik iddia eden arasındaki fark da ancak akıl ile düşünmekle ortaya çıkmaktadır. Senin, ateşi bazen gözüne görmeyen, bazen de akılla duman hakkında yaptığın çıkarsama ile onu dumanından tanıman da bunun gibidir. İlim için duyulardan ve duyularla kavranamayacak alanda aklî düşünme ile çıkarsama yapmaktan başka hiçbir yol yoktur.” (Debûsî, 2001:442).

Debûsî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere o, bilgi edinme yolları olarak aklı, haberi ve duyuları kabul etmektedir. Yine ifadelere baktığımızda bu yollar arsında aklı öne çıkaran bir hiyerarşinin olduğunu görmekteyiz. Cessas gibi onun nazarında da haber yoluyla gelen malumat ancak aklî temellendirme neticesinde bilgi ifade etmekte ve delil olarak kullanılabilir.

### 3.1.2. Akıl Bilgi Kaynağının Temellendirilmesi

Debûsî aklın bilgi kaynağı olduğu konusunda âlimler arasında bir ihtilâf olmadığını belirtmektedir. Ona göre tartışılan şey, aklın vahiyden bağımsız olarak tek başına Allah'ı bilip bilemeyeceği, eğer bilirse bu bilginin sorumluluk doğurup doğurmayacağı meseleleridir<sup>17</sup>.

Debûsî, bu meseleyi ilk önce aklın Allah'ı bilip bilemeyeceği konusunu, sonra da akıldan dolayı O'nu bilmek konusunda sorumluluğun doğup doğmayacağı olmak üzere iki aşamalı olarak tartışmaktadır. Kendisi iki konuda da açıkça görüş belirtmek yerine tercih ettiği görüşü delillerle desteklemek suretiyle belirtmektedir. Çalışmamızda bütün tarafların delillerine değil sadece Debûsî'nin tercih ettiği görüşün delillerine yer verilecektir.

Debûsî'nin de dâhil olduğu aklın Allah'ı bilme konusunda yeterli olacağını savunan grup, görüşlerini temellendirmek için şu ayetleri delil olarak kullanmaktadırlar: İbrahim (a.s.) babasına “*ben, seni ve kavmini apaçık dalâlette görüyorum.*” (Enam 6/83). Ayette Hz. İbrahim, kendisine vahiy geldiğini belirtmeden babasının yanlış yolda olduğunu ifade etmektedir. Burada yer alan ifade onun bu sonuca kendi aklıyla

---

<sup>17</sup> Akıl sem'î alanda yeni bilgi ortaya koyup koymayacağı ve bu bilginin doğuracağı sorumluluk hakkındaki görüşleri Debûsî dört grupta toplamaktadır. Bunlar:

- Vahiy aklı teyit etmedikçe sadece aklın delâletiyle Allah bilinemez.
- Akılla Allah bilinir fakat onunla istidlâl etmek gerekmez.
- Akılla bilinir ve şer'îden önce istidlâlde bulunmak gereklidir.
- Allah bizi akılla baş başa bırakmadığına göre bu tür tartışmaları gereksizdir.



ulaştığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra İbrahim (a.s.)'in yıldızlar hakkında istidlâl ederek Allah'ın varlığını idrak etmesi, sadece akıl ile Allah'ın bilgisine ulaşılabileceğini ortaya koymaktadır. Başka bir ayet-i kerimede “*Onlara ufuklardaki ve nefislerindeki ayetleri (işaretleri) göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) hak olduğunu anlasınlar.*” (Fussilet 41/53) buyrulmaktadır. Bu ayette de yukarıda geçen ayetteki gibi “*onlara vahy edeceğiz*” ya da onlara “*duyuracağız*” şeklinde bir ifade kullanılmadan “*onlara göstereceğiz*” denilmektedir. Bu, doğrudan akla hitap edildiği anlamına gelmektedir. Yine başka bir ayette “*Kim Allah ile beraber başka ilahlara taparsa onun hiçbir burhanı yoktur...*” (Mü'minun 23/117). Burhan aklî delillerin türlerindedir. “*Burhanı yoktur*” ifadesi ile küfür ehlinin kendi inançlarını savunacakları hiçbir aklî delile sahip olmadıkları belirtilmektedir. Debûsî, ayet-i kerimede herhangi bir vahiy verildiği belirtilmemesine rağmen Allah'a ortak koşanların hesaba çekileceğinin söylenmesini, insanların Allah'ı bilme/marifetullah noktasında sadece akıllarından dolayı sorumlu görüldüğünün göstergesi olarak yorumlamaktadır. Akıl taraftarları, bu ayetlerden hareketle Allah'ı bilme/marifetullah konusunda aklın yeterliliğini savunmaktadır. Onlara göre şayet marifetullah konusunda uhrevi sorumluluğun doğmasında akıl tek başına yeterli olmasaydı, ayetlerde vahiy atlanarak doğrudan akla vurgu yapılmazdı. Aklî yetkinliğin ayetlerde bu şekilde yer bulması, aklın marifetullah konusunda tek başına yeterli olduğunu ispatlamaktadır. Ayrıca akıl taraftarlarına göre evrendeki mahlûkat bir yaratıcının varlığına o kadar açık bir şekilde delâlet etmektedir ki, akıl bunlardan daha kapalı olan mucize ve peygamberliği anlıyorsa bu açık delilleri çok daha kolay idrak edecektir (Debûsî, 2001:443).

Debûsî'nin salt aklın marifetullaha ulaşacağı görüşünde olduğu açıkça anlaşılmasına rağmen, vahiy olmaksızın Allah'ın varlığı konusunda istidlâlin zorunlu olup olmadığı konusundaki görüşü kapalıdır. O burada tek başına akılla Allah bilinir fakat onunla istidlâl etmek gerekmez görüşünü savunan grupla akılla Allah bilinir ve şer' den önce O'nun hakkında istidlâlde bulunmak gereklidir görüşünü savunan grubu tartıştırmaktadır. Debûsî, vahiy olmadan aklın tek başına Allah'ın varlığını idrak edemeyeceğini savunan görüşle, akıldan dolayı Allah'ı bilmek noktasında sorumluluğun doğduğunu savunan görüşü, ifrat ve tefrit olarak nitelendirmekte, aklın Allah'ın varlığını idrak edeceğini fakat vahiy gelmeden akıldan dolayı bu konuda

sorumluluğun doğmadığını savunan görüşü orta yol olarak vasıflandırmaktadır (Debûsî, 2001:466). Burada kendisinin de bu görüşte olduğu izlenimi oluşmaktadır. Fakat bu noktadan sonra orta yol diye vasıflandırdığı grubun delillerini eleştirmeye başlamaktadır. Bu grup şu şekilde akıl yürütmektedir: Onlara göre insan kendisine açık uyarı gelmedikçe heva ve heveslerinin baskısıyla hareket etmektedir. Bu isteklerin baskısından kurtulup aklın delâletine göre hareket etmeyi, aklî melekesi tam gelişmemiş çocuğun vahyî hitabı anlamasından da zor görmektedir (Debûsî, 2001:444). İstidlâlin vacip olmadığını savunan grup, bu konuda bir de çocukların akletmeden yoksun olmalarından dolayı ibadetlerden mazur sayılmalarını delil getirmektedir. Çocuk kelime-i şehâdet getiremeyecek kadar küçükse kendisine tebliğ edilip o bunu inkâr etse bile, bu fiilinden dolayı sorumlu değildir. Ergenlik yaşlarında ise Allah'tan başka bir varlığı ilah edinmediği sürece bu konu hakkında istidlâlde bulunmaktan sorumlu değildir. İstidlâl konusunda sorumsuzluğu savunan grup, mazeret sebebi olarak çocukluk halini göstermektedir. Buna kıyasla çocukluğun deliller hakkında düşünmeye engel olması gibi vahiyden önce de gafletin aynı engeli teşkil ettiği ve bundan ötürü mazeret sebebi olması gerektiğini savunmaktadır (Debûsî, 2001:442,444). Adı geçen grup sorumluluğun ancak uyarı sonrası oluşacağını ifade eden âyetlerden<sup>18</sup> hareketle, 'kendilerine açıkça uyarıcı gelmeden kimsenin yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı' görüşünü savunmaktadırlar.

Debûsî bu delilleri karşı şu şekilde çürütmektedir: Dünya hayatını idame ettirecek kadar akıl sahibi olan birisinin Allah'ı bilmek noktasında mazur görülmesi doğru değildir. Çünkü insan dünyevî amaçlara ancak aklın kullanılması neticesinde ulaşmaktadır. Bu amaçlara ulaşacak kadar akıllı olan birisinin bir binanın ustasız, yazının yazarsız meydana gelmeyeceğini de idrak etmesi de zorunludur. Debûsî, akıl ile ulaşılan binanın ustasız meydana gelmeyeceği bilgisinin Allah'ın varlığını anlama noktasında yine akılda meydana getirdiği uyarıyı, peygamberle gelen uyarıyla aynı kuvvette görmektedir. Ayrıca kâfirlerin Allah'ı bilmeleri aklın bu konuda tek başına yeterli olduğunu göstermektedir. İnsanların Allah'ın inkâr edilmesine, O'nun varlığına açık seçik delâlet eden delilleri hafife alıp onlar hakkında düşünmemelerinden kaynaklanan cehaletin sebep olduğunu belirtmekte, cehaletinse mazeret sebebi olamayacağını savunmaktadır. O, delilleri önemsemekten dolayı meydana gelen

---

<sup>18</sup> Enam 6/130, 131; İsra 17/15; Nisa 4/165, Araf 7/172, 173

gafleti sarhoşluğa benzetmekte ve sarhoşluğun hükmüyle kıyaslamaktadır. İçki ile meydana gelen sarhoşluk akli daha fazla devreden çıkarmasına rağmen sarhoşluk mazeret sebebi sayılmıyorsa, gafletten meydana gelen ve daha hafif olan bu sarhoşluk mazeret sayılmaz (Debûsî, 2001:446).

Ancak Debûsî de ergenliğe ermiş olsa dahi henüz düşünme yeteneğini geliştirememiş kişilerin bu konulardaki gafletlerinin affedileceğini düşünmektedir. Çünkü bu dönemde akıl çocukluk halinden kurtulup istidlâle yönelecek durumda değildir. Fakat yeterince aklı olgunluğa ulaşan kişiler için deliller hakkında düşünmemelerinden kaynaklanan gafleti mazeret sebebi olarak görmemektedir. “...Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Size uyarıcı da gelmedi mi?...” (Fâtır 35/37), ayetiyle görüşünü desteklemektedir. O, ayette geçen “size uyarıcı gelmedi mi” ifadesini ihtiyarlık olarak yorumlamaktadır. Debûsî buradaki ihtiyarlıktan muhtemelen aklı olgunluğu kastetmektedir. Debûsî, aklın istidlâlden sorumlu olmadığını savunan tarafın delil olarak getirdiği ayetleri bu görüşün aksini destekleyecek şekilde yorumlayarak onların da delillerini çürütmektedir (Debûsî, 2001:447).

Bütün bu akıl yürütmeleri onun akıldan dolayı sorumluluğun doğduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Fakat o, “Aklın dinî alanda zorunlu (vacip) gördüğü fiiller” bölümünde yer verdiği fiiller arasında Allah’ın ulûhiyetinin de idrak etmesi de bulunmaktadır. Burada vahiyden önce meydana gelen vucubiyetten kastedilenin zimmette gerçekleşen vucubiyet olduğunu, mükellef olanların bu fiillerden dolayı vahyî hitaptan önce tutulmayacaklarını açıkça belirtmektedir (Debûsî, 2001:451).

Allah’ı bilme (marifetullah) konusunda aklın yeterliliğini savunan Debûsî, aklın ulaştığı bu bilginin tek başına sorumluluk doğurmayacağını kabul etmektedir. Bununla beraber vahyî hitaptan sonraki sorumluluk alanının düzenlenmesi noktasında vahiyle beraber aklın bilgi kaynaklığını elzem görmektedir. Buradaki en önemli tartışma konusu kıyastır. O, kıyasın ve bu bağlamda re’y ile amel etmenin meşruiyetini ortaya koymak için ayetlerden ve Rasûlullah’ın uygulamalarından deliller getirmektedir. Kıyasın temellendirilmesinde yaygın olarak kullanılan delil “*Ey akıl sahipleri ibret alınız*” (Haşr 59/2) ayetidir. Debûsî ayette geçen “*i’tibar*” ifadesinden hareketle kıyasın meşruiyetini temellendirmektedir. Ayette emredilen i’tibarın bir şeyi

benzerlerine döndürmek anlamına geldiğini, aynı şekilde, kıyasın da bir şeyi benzeri ile eşitlemek mealinde olduğunu ifade eden Debûsî, i'tibar ile benzer anlam taşımamasından dolayı kıyasın da Kur'an tarafından emredildiğini savunmaktadır. Delil olarak kullandığı diğer bir ayet-i kerimenin anlamı şöyledir: “(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünü dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar dönecek kalpleri, işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüs içindeki kalp kör olur.” (Hac 22/46). Debûsî kalbin görmesinin yani insanın durumlardan ders almasının ancak re'y ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna ilave olarak geçmiş kavimlerin âkibetlerinden ders alınmasının emredilmesini, i'tibar ile amel etmenin emredildiği şeklinde yorumlamaktadır. Debûsî, çıkarımda bulunmayı emreden bu ayetleri delil göstermesinin yanında, Allah'ı Te'ala nasslarda bir hükmü bir isme ya da vasfa bağlaması halinde, bunun Şari' tarafından açıklanan bir illet olduğunu ve bununla hüküm verilmesinin zorunlu olduğunu belirterek kıyasın meşruiyetini temellendirmektedir (Debûsî, 2001:263-264).

Debûsî'nin kıyasın meşruluğu konusunda Rasûlullah'ın ve sahabenin uygulamalarından getirdiği delillerden bazıları şunlardır: Rasûlullah ile Muaz b. Cebel arasında geçen diyalogda Rasûlullah ona bir durumla karşılaştığında başvuracağı kaynakları sorar. O da sırayla Kitap, Sünnet ve re'yi sayar. Rasûlullah onun bu cevabından hoşnut kalır. Aynı şekilde Hazreti Ömer de zekât memurlarına gönderdiği bir mektupta sırasıyla Kitap, Sünnet ve kendi re'leriyle amel etmelerini emreder (Debûsî, 2001:270). Getirdiği diğer bir delil ise sahabe döneminde yeni olaylar hakkında hüküm vermek için oluşturulan şura heyetidir. Bu heyetin istişare ile yani şurayı oluşturan fertlerin re'leri doğrultusunda çalıştığı bilinmesine rağmen, bu durumun karşısında tavır alan kimsenin olmadığını belirtmektedir. Onun nazarında bu somut deliller, re'y ile amel etmenin caiz olduğunu göstermektedir.

Debûsî, her şeyden önce insanların ayetleri anlayacak kapasitede olduğunu, bundan ötürü onların karşılaştıkları sıkıntılara çözüm bulmak için nasslara başvurarak çözüm üretmesi gerektiğini düşünmektedir (Debûsî, 2001:271). Sürekli yeni çözümler üretmesi yönüyle re'yin dinî alanda insanlar için hüccet olması gerektiğini, nassların sınırlı olmasının bunu zorunlu kıldığını ileri süren (Debûsî, 2001:251) Debûsî, kıyasın meşruluğu konusunda şunları söylemektedir:

“Dini konuların birçoğu hakkında nass bulunmamaktadır. Bu meseleleri zaruretlere kabul ederek öylece amel etmek mümkün değildir. Aksine bunlar zaruret halleri dışındaki meselelerdir. Şer’î bir hüccet olmaksızın hakkında nass olmayan bu meselelerle amel etmek haramdır. Bu hüccet de daha önce söylediğimiz gibi kıyastan başka bir şey değildir.” (Debûsî, 2001:269).

Debûsî, nassların zahiri, iktizası ya da delâleti neticesinde nassın sınırlarına girmeyen yeni bir olay hakkında, hükümsüzlükle amel etmek anlamına gelen istishâbü’l-hâl ile amel edilemeyeceği, çünkü Kur’an’da her şey hakkında bir hüküm verildiğini, bunun bir kısmının da kıyas yoluyla ortaya çıktığını belirtmektedir. istishâbü’l-hâl ile amel etmenin ise ancak özel durumlar için geçerli olacağını savunmaktadır (Debûsî, 2001:269).

Şu da var ki o kıyası meydana getirdiği ilim bakımından nass seviyesinde görmemektedir. İlmi, yakîn ve gâlib-i re’y oluşturan olmak üzere iki kısma ayıran Debûsî, kıyas yoluyla oluşan ilmi haber-i vahid ve müevvel ayetten neşet eden ilim seviyesinde yani gâlib-i rey meydana getiren ilim olarak görmektedir (Debûsî, 2001:269). Dolayısıyla Debûsî, furu‘ alanında akli kesin (yakîn) ilim için kaynak olarak görmemektedir.

Nass alanında aklın bilgi kaynaklığını bir de illet yoluyla sınırlandırmaktadır. Debûsî’ye göre şer’î illet işaretir ve mucibi ise Allah’tır (Debûsî, 2001:15). İleti işaret olarak vasıflandırması illetin vazî olduğu, fiillerle beraber değil sonradan ta’alluk ettiği görüşünde olduğunu göstermektedir. Bu durumda akıl sadece nasslarda bulunan illetleri anlayan konumunda olmaktadır.

### **3.1.3. Dinî Bilginin Oluşumunda Aklın Rolü**

Bilgi felsefesinin önemli konusu olan bilginin nasıl oluştuğu meselesi, nasslarda hükmü olmayan fiillerin hükümlerini belirlerken bir anlamda yeni bilgi üreten fıkıh usûlünün de konusu olmaktadır. Genel bir konu olması hasebiyle giriş niteliği taşıyan bilginin oluşumu konusu Debûsî’de ağırlıklı olarak eserinin sonunda “İlimden Önce İnsanın Kalbinin Halleri ve İlimden Sonra Onun Halleri” (2001:465-468) başlığı altında yer bulmaktadır. Debûsî adı geçen başlık altında aklın tanımını yapmakta, yerinin neresi olduğunu belirtmekte, ardından bilgi biçimlerinden, doğru bilginin özelliklerinden ve her türlü bilginin kalpteki etkisinden bahsetmektedir. Eserinin

başında da aklın objesi olan delil çeşitlerini ele almaktadır (Debûsî, 2001:13-17). Dinî bilginin oluşumunda akıl ile objesi olan deliller arasındaki irtibatı görmek ve aklın deliller üzerindeki etkinliğine göre ortaya çıkan sonucu yani bilgi biçimlerini görmek için bu iki bölümü bilginin olumu başlığının alt başlıkları halinde inceledik.

### 3.1.3.1. Akıl

Debûsî akli şöyle tarif etmektedir: “hüccetler hakkında düşündüğünde kalbin kendisiyle gördüğü/idrak ettiği sadırdaki nurdan ibarettir”. Debûsî’ye göre kalp bu nurla, hassın yani duyuların göremediğini görebilmektedir. O, bu nuru gözün güneş ışığıyla olan irtibatına benzetmektedir. Nasıl ki göz ancak güneş ışığı vesilesiyle görüyorsa, aynı şekilde kalp de söz konusu nurla baktığında görebilmektedir (Debûsî, 2001:465). Kalbin görmesinden maksat, onun deliller hakkında düşünüp ibret almasıdır. Bu ise sadece akılla gerçekleşmektedir.

Debusi’ye göre insan doğduğunda, deli gibidir. Yani akıldan yoksundur. Ancak buradaki yoksunluk tamamen aklın yokluğu değil, aklın temyiz gücünden ve delilleri idrak edecek melekedan yoksun olmasıdır. İnsan daha sonra âkil, akledebilen olmaktadır (Debûsî, 2001:465).

Akletme melekesini aktive eden her insanın doğru bilgiye ulaşamayacağını düşünen Debûsî, düşünme fiilinin mükemmellik derecesine göre bilginin farklı biçimlerinin ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bu bilgi biçimlerine geçmeden önce onun, düşünmeye konu olan delil çeşitleri hakkındaki görüşlerini aktarmayı uygun gördük.

### 3.1.3.2. Delil Çeşitleri

**Delil ve Hüccet:** Delil ve hüccet, bir meselenin tartışılması esnasında görüşün doğruluğunu desteklemek amacıyla öne sürülen gerekçeye verilen isimdir. Birbirlerinin yerine kullanılsalar da aralarında ince ayrıntılar bulunmaktadır. Delil ispat edilmek istenilen konuyu kesin bir şekilde ispatlarken, hüccet kesin bir şekilde ispatlama yerine muhalife baskın gelme fonksiyonu görmektedir (Yavuz, 1994:9:136). Yani delil, kesinliği kendi yapısında taşıırken, hüccetin özünde bu kesinlik bulunmamaktadır.

Delilin burhanın çeşitlerinden olduğunu düşünen Debûsî, onu net bir şekilde tanımlamak yerine tasvir etmektedir. O, delilin ismi fail anlamında *fe‘îl* kalıbında ve mantıktaki hüccet için kullanılan isim olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda delil delâletin failinin ismi olmaktadır. Meselâ kafilenin yol göstericisi onun delili, dumanın da ateş için delil olması gibi (Debûsî, 2001:14). Delili bu şekilde tahlil eden Debûsî, hüccetin tanımını ise şöyle yapmaktadır:

“Hüccet hepsini kapsayan isimdir. Beyyine ve burhan da bunun gibidir. Hüccet galip gelenin ismidir. Mağlup oluncaya kadar onu delillerle zorladım. Hücceti mağlup eden olarak isimlendirdik. Çünkü Allah’u Te‘ala hüccetlerle mağlup etmiştir. Biz Allah ile münazarada hüccetlerle mazeretimizin ortadan kalkmasıyla onlarla mağlup olduk.” (2001:13).

Debûsî, hüccetin delil kadar kesinlik ifade etmediğini düşünmektedir. Ona göre delil, hakkında düşünülün ya da düşünülmesin basiret sahiplerine doğruyu gösterdiği halde hüccet böyle değildir. Onun tarifinin “arzuya baskın gelen şey” şeklinde olabileceğini ifade eden Debûsî, hüccet bulunduğu durumda aklın hüccetlerinin heva ve isteklerin hüccetlerine üstün geleceğini, fakat bunun ancak nazarla gerçekleşeceğini belirtmektedir (Debûsî, 2001:16). Görüldüğü gibi delilde bir kesinlik varken, hüccette aklın baskın olması söz konusudur. Hüccetin delâleti ise ancak düşünme yoluyla ortaya çıkmaktadır. Kısacası delil ile hüccet arasında kesin olma ve medlule delâlet etmede açıklık bakımından fark bulunmaktadır.

**İllet:** İlet, hastalığın insanın sağlığında değişikliğe yol açtığı gibi bir şeye geçmesiyle o şeyin halinde değişikliklere yol açan durumlara verilen isimdir. Bir aslın illetinin furu‘a geçmesiyle o aslın hükmü de furu‘a geçmektedir. Şer‘î illet; şer‘in bir vasfı ya da bir ismi o hüküm için illet kılınmasıyla illet olmaktadır. Bu illet hükmünü gerektirici değil, hükmü için alâmet olmaktadır. Bundan ötürü şer‘î illetin illet ismini alması naslardaki hükümlerin kendisine bağlanmasından ötürü mecazî anlamdadır. Bu durumda şer‘î bir hükmün illeti sadece aklî yolla anlaşılmemakta, nasslardan istinbat edilerek anlaşılmaktadır (Debûsî, 2001:14,16).

**Âyet:** Kalp (akıl) tarafından düşünüldüğünde kişide kesin bilgi oluşturan delil çeşitlerindedir. Âyet yapısında mucizelerin kesin olarak sahibinin peygamberliğine delâlet etmesi gibi, kesin bilgi ifade etme özelliği taşımaktadır (Debûsî, 2001:13).

Delilleri tanımları bakımından ayrı ayrı değerlendiren Debûsî, onları bir de ortak özellikleri yönüyle değerlendirmektedir. Ona göre delillerin ortak özelliklerinden biri, zâhir ve bâtın olmak üzere iki biçimde olmalarıdır. Zâhir niteliğindeki delil, aklın düşünmeden idrak ettiği delildir. Bâtın halindeki delil ise aklın ancak düşünmeyle anlayabileceği delil biçimidir. Meselâ; nass Rasûlullah'tan gelen zâhir bir hüccet olmasına rağmen illet bâtın bir hüccettir. Dumanın ateş için delil olması zâhir yani açık bir delil iken, yıldızların yola delâleti bâtın yani kapalıdır (Debûsî, 2001:15,16).

Hüccet çeşitlerinin ortak yönlerinden bir diğeri kendileriyle ilme ulaşılmasıdır. Aralarındaki farklarla beraber birbirinin yerine kullanılabilen bu kavramlar kendi kesinlikleri oranınca şüpheden arınmış bilgi üretmektedirler. Debûsî, delil ve ayetin yakîn ilim ortaya koyduğunu belirtmekte, dar anlamda hüccetin meydana getirdiği ilimden bahsetmemektedir. Fakat hangi tür delil olursa olsun zorunlu olarak ilim meydana getirmezler. Başka bir ifade ile delillerin kendileri bizzat ilim değildir. Amaçlanan ilme ise ancak deliller üzerinde düşünülerek ulaşılmaktadır. Aklın delilleri idrak edecek kapasitede olduğunu savunan Debûsî, bundan ötürü mükellef konumdaki insanların bunlar hakkında düşünmesini aklen gerekli görmektedir (Debûsî, 2001:14).

### **3.1.3.3. Kalpte Meydana Gelen Bilginin Biçimleri**

Debûsî, kesin bilginin ancak doğru düşünmekle mümkün olacağını savunmaktadır. Bir mevzu hakkında gerektiği gibi düşünülmediğinde, elde edilen sonucun şüphe içereceğini, şüphenin ise kesinliğin (yakîn) zıddı olduğunu ifade etmektedir. Debûsî, şüpheli bilginin oluşumunu görme fiilinin tam gerçekleşmemesiyle özdeşleştirmektedir. İnsan bir nesneye tam bakmadığında, nasıl o şeyin tasviri konusunda şüpheye düşüyorsa bir konu hakkında da gerektiği gibi düşünmediğinde ulaştığı sonucun doğruluğu hakkında şüpheye düşmesi kaçınılmaz olacaktır (Debûsî, 2001:465).

“İlimden önce ve sonra insanoğlunun kalbindeki haller” başlığı altında ilk önce elde edilen bilgide meydana gelen şüpheyi kişinin düşünme fiilini hakkıyla gerçekleştirmemesine bağlayan Debûsî, devamında ise delillerin şüpheli olmasına bağlamaktadır (Debûsî, 2001:465). Onun analizlerini birleştirecek olursak, şüphe içeren bilgi ya eksik düşünmekten ya da delillerin kapalı olmasından kaynaklanmaktadır.



Debûsî, şüpheli bilginin ilmî bir değeri olup olmadığı konusunda görüş belirtmemektedir. Doğrudan şüpheli bilgiden bir derece daha üstün olan zannî bilgiye geçmektedir. Onun tanımına göre zannî bilgi; failin düşünme fiilini şüpheli bilgi meydana getiren düşünmeden bir derece daha güçlü gerçekleştirmesiyle elde ettiği bilgi biçimidir. Zannî, şüpheden bir derece daha üstün gören Debûsî, kalpteki zannın, şüpheli iki durumdan birinin heva ve isteklerin baskısıyla tercih edilmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Zanna örnek olarak ehl-i küfrün putları ilah, melekleri Allah'ın kızları sanmasını göstermektedir. Debûsî'nin burada verdiği örnek zannın itikadî alanla ilgili durumudur. İtikadî durumda fail aslında doğru delilin hangisi olduğunu bilmektedir. Ne var ki heva ve hevesinin baskısı sebebiyle yanlış olanı tercih etmektedir. Bu sebepten ötürü o, bu bilgi biçimini itikadî yönden sorunlu bulmakta, fakat fikhî açıdan gerçek anlamda delil niteliğinde görmektedir (Debûsî, 2001:465). Debûsî, düşünmenin kemali nispetince elde edilen ilmin şüpheden arınmış olacağını ifade etmektedir. Şüpheli ilme nispeten daha fazla kesinlik taşıyan zannî bilginin fikhî açıdan dikkate alınması gerektiğini düşünen Debûsî, bu bilginin kalpte meydana getirdiği etkiyi şöyle tasvir etmektedir:

“Bir durum (*el-vechî*) hakkında düşünme meydana geldiği zaman, delil ile delil olmayan arası ayırt edilince hüccet ile şüpheli olan iki durumdan birinin açığa çıkması istendiği zaman, kalp o şeye kesin (yakîn) olmayacak bir şekilde meyleder. Bu durum gâlib-i re'y ile oluşan bilginin başlangıcıdır. Kendisinde hata ihtimali olan kıyasın, icthadın ve ahad haberin meydana getirdiği bilgi gibi.” (Debûsî, 2001:465).

Debûsî, icthad ve kıyas yoluyla meydana gelen sonucu bilgi olarak tanımlamaktadır. Fakat bunu gerçek anlamda bilgi olarak değil hata ihtimali taşıdığından mecazî nitelikte bir bilgi olduğunu düşünmektedir. Gerçek anlamda bilgi kesin deliller sonucunda elde edilen haktır. Zannî bilgi bu bilginin zıddıdır (2001:465,466).

Hak ve zan, deliller neticesinde kalpte yani akılda meydana gelen bilginin vasfıdır. Debûsî düşünmenin ciddiyetine ya da delillerin kesinliğine göre meydana gelen sonucu hak ve zannî olmak üzere farklı vasıflandırsa da ikisini de bilgi olarak tanımlamaktadır. Çünkü o, hak niteliğindeki bilginin zıddının zanî bilgi olduğunu ifade etmekte bununla beraber genel olarak bilginin zıddının ise zan ya da şüphe değil, cehl olduğunu ve cehlin de aklın kullanılmamasından doğduğunu belirtmektedir (2001:465). Bilgiyi kalbin düşünülene görmesi olarak tanımlayan âlim, onun ortaya

çıkışını şu şekilde özetlemektedir: “Düşünmede ciddi olup, isabet etmede muvaffak olunca ve kalpteki gerçeğin ortaya çıkmasında her yönden şüpheler ortadan kalktığına cehlin zıddı olan ilim meydana gelir.” Nasıl göz bir şeye baktığında görme gerçekleşmeye başlıyorsa aynı şekilde kalp de bir şey hakkında düşünmeye başladığında ilim gerçekleşmeye başlamaktadır (Debûsî, 2001:466). Zannî bilgi yakîn bilgideki gibi kesin olmasa da, düşünme neticesinde kalpte o durum hakkında baskın kanaat oluşmaktadır.

Netice olarak Debûsî, aklın kullanımından oluşan her türlü sonucu, bilgi olarak isimlendirmektedir. Fakat bunları şüpheli, zannî ve kesin vasıflarıyla ayırt etmektedir. Şu da var ki, vasfı ne olursa olsun oluşan bu sonuç ilmin ilk adımı ya da başka bir ifade ile sonraki aşama için ham halidir. Elde edilen bu sonuç işlendikçe farklı isimler almaktadır.

**İtikad:** Bilgiyi bir konuda gerektiği gibi düşünme neticesinde oluşan bir sonuç olarak gören Debûsî, itikadın da bu bilgi sebebiyle, düşünmeye konu olan durum hakkında kalpte meydana gelen zaid bir sıfat olduğunu düşünmektedir (Debûsî, 2001:466). Debûsî “itikad”ı kelime anlamından yola çıkarak şöyle anlamlandırmaktadır: *ye tekidu* “akade” den türemiştir. “*Âkade*” ise “bağlamak” anlamındadır. Kalp için kullanıldığında ise insanın kalbini gördüklerine bağlaması, anlamına gelmektedir. Bir şeyi zıddı ile açıklamanın onu daha anlaşılır kılacağını belirten Debûsî, “*el-âkd*”ın zıddının da “*el-hull*” yani “çözmek, ayırmak” olduğunu belirtmektedir (Debûsî, 2001:466).

İtikadî nitelikteki bilgiyi, ilimden bir derece daha üstün gören Debûsî, itikattaki bu üstünlüğün ilmin amele dönüşmüş olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Meselâ: Şeytan Allah’ı bilmesine rağmen bilgisi ile amel etmediği için kalbindeki bilgiyi yalanlayan konumdadır. İnsan da namaz konusunda ilk önce onun vücbiyetini bilmekte sonra onu kılmaktadır. Böylece kalbini yani bilgisini doğrulamaktadır. Eğer onu terk ederse fiili ile bilgisini yalanlamış olacaktır. İtikadı örneklerle bu şekilde anlatan Debûsî, onun kendisinde şüphe barındırmayan kesin (yakîn) niteliğinde olan ilmin adı olduğunu belirtmektedir (Debûsî, 2001:466). Debûsî, itikadın kesin bilgi ifade etmesinin kesin delillerden mi, yoksa düşünmenin kemâl noktasında gerçekleştiğinden mi kaynaklandığını açıklamamaktadır. Aynı şekilde zannî bilgiyle

olan irtibatından da açıkça bahsetmemektedir. Yaptığı tanım ve tasvirlerden anlaşıldığı üzere Debûsî itikadı, amele dönüşerek somutlaşmış kesin nitelikteki bilgi olarak görmektedir.

**Marifet:** Akılda meydana gelen ham bilginin uğradığı değişimlerden biri de marifettir. Kişi bir şeyi ilk gördüğünde o şey hakkında aklında oluşan malumat karmaşık halde ve anlaşılmaktan uzak olacaktır. Fakat kişi bakmasına devam ettiği takdirde bu bilgi marifete dönüşecektir. Debûsî, objeyle kurulan ilk temas neticesinde oluşan izlenimlerin marifete dönüşümünü anlatmak için yabancıнын bir şehre girdiğinde hissettiklerini örnek vermektedir. Bir kişi bilmediği bir şehre ilk girdiğinde yabancılık hissedecek, ancak burada kalmaya devam ettikçe ilk edindiği yabancılık hisleri zamanla ortadan kalkacak ve şehrin ahalisi ile aralarında tanışıklık yani marifet oluşacaktır. Aynı şekilde göz bir obje ya da durumla ilk karşılaştığında onu tam kavrayamayacaktır. Fakat bakmaya devam ettiğinde baktığı şeyi algılayacak ve ilk izlenimleri marifete dönüşecektir. Ancak o, bilginin marifet biçiminin görme duyusuyla elde edilen malumat için kullanılacağını ifade etmektedir. Ona göre bir hayvan için; “bildim” *‘alimtü* fiilini değil kullanılmayacağını “tanıdım” *‘araftü* fiili kullanılır. Tanımanın da ancak net bir şekilde meydana gelen görme ile meydana geleceğini ifade belirtmektedir (Debûsî, 2001:466). Yine samimi olmadığımız biri için “onu bildim fakat tanıdığım değildir” ifadesinin kullanıldığını söylemektedir (Debûsî, 2001:467). Birinci kullanımda marifetin fiili olan *‘arafe*’nin görmeyle oluşan bilmenin kesin bir şekilde gerçekleşmiş hali için, ikinci kullanımdaki “marifet”in ise bilinen varlıklar için kullanıldığını anlaşılmaktadır.

Debûsî, çalışmamızda “bilgi” olarak tercüme ettiğimiz ilim ile marifetin arasında fark olduğunu belirtmektedir. O, şu ifadesi ile ilim ve marifet arasındaki farkı net bir şekilde açıklamaktadır: “Sen, marifetin kalpteki samimiyet sıfatının ziyadesiyle ilimden üstün olduğunu öğrendin. Fakat bu ziyadelik doğruluğu bakımından değildir. Bu ikisi yakîn olma bakımından eşittir” (Debûsî, 2001:467).

Debûsî, marifeti bir de nekra halindeki bilgi ile karşılaştırarak anlatmaktadır. Şöyle ki: Nekra bir şey hakkında onu tanımlayacak bir delil olmaması anlamındadır. Meselâ; hiçbir vasfına işaret etmeksizin “Zeyd’e bir dirhem ver” denildiğinde buradaki Zeyd isim yönünden tanımlandığı için nekra değildir, fakat birçok Zeyd arasından hangisi

kastedildiği açıkça belirtilmediği için marifet olamamakta meçhul bilgi seviyesinde kalmaktadır. Eğer “adama bir dirhem ver” denilseydi, ifadede adamın hiç bir özelliği belirtilmediğinden “adam” ifadesi nekra olmaktadır. O halde marifet varlıkların açık seçik bir şekilde tanımlanmış durumudur. Debûsî marifeti ilimden bir durum sayarken nekrayı cehlin durumlarından kabul etmektedir. Yalnız Debûsî, ilimle marifeti aynı derecede görmediği gibi cehl ile nekrayı da aynı derecede görmemekte, nekrayı bilgisizliğin daha ileri bir haliyle açıklamaktadır. Aralarındaki ayrımı şu şekilde ifade etmektedir: “Bir kişi Rabbini bilmediği zaman o kişi Rabbi hakkında cahildir, fakat bir kişi cehaletini yalan ve çaba ile artırır o zaman inkâr etmiş olur.” (Debûsî, 2001:466,467).

Debûsî'nin marifet için yaptığı bu tanım ve tarifleri özetleyecek olursak, marifet bir şeyin görme neticesinde her yönüyle tanınmasıyla o şey hakkında akılda oluşan bilgi biçimidir. O, marifet halindeki bilginin iki kısma ayrıldığını ifade etmekte fakat bunları net bir şekilde belirtmemektedir. Devamında zahirî bilgiyi ele almaktadır. Zâhirî bilgiyi kendisinde hikmetin bulunduğu bâtinî manayı içermeyen bilgi olarak tanımlayan Debûsî, aklın bâtinî manaya delâlet etmesiyle insanın sükûnet bulacağını belirtmekte ve marifetin bu noktadan sonra fıkha dönüşeceğini belirtmektedir. Fıkhnın marifetin ikinci kısmı mı yoksa marifet halinde olan bilginin başkalaşmış hali mi olduğu açıkça belirtmemektedir.

**Fıkıh:** Fıkhnın oluşumunu ise şöyle açıklamaktadır:

“Kalp ilk önce yakîn olmayacak şekilde gâlib-i re'y ile bir objeye bakar, ona meyleder. Bunun neticesinde şüphe ortadan kalkar ve ardından hakiki ilim, kalbin hakiki ilimde karar kılmasıyla da marifet oluşur. Sonra tam kavrayıncaya kadar marifet olarak elde ettiği ilmin anlamı ve hikmeti üzerinde düşünür. Bu da fıkhnı meydana getirir.” (Debûsî, 2001:467).

Fıkıh ilmin içselleştirilmesi bakımından doruk noktasıdır. Teşbih etmek gerekirse Debûsî'nin indinde ilmin tam anlamıyla demini aldığı durumdur. İnsan, bilgisini elde etmek istediği şey hakkında akıl yürütmesini bu derece derinleştirmedikçe elde ettiği ilimden lezzet alamayacaktır. Fakat o, âlimin bu noktaya sadece kendi çabasıyla ulaşacağını düşünmemekte, fıkhnın ancak Allah'ın yardımı neticesinde gerçekleşeceğini ifade etmektedir (Debûsî, 2001:468).

İtikadı, marifeti ve fikhî aklın her türlü delil hakkında düşünmesi neticesinde elde ettiği bilgiyi, üzerinde daha fazla düşünmesi, tefekkür etmesiyle ulaştığı bilginin biçimleri olarak gören Debûsî, gerek görme yoluyla elde edilen deliller hakkında gerekse aklın bunlardan ürettiği bilgilerin kalp tarafından mı yoksa beyin tarafından mı işlendiğini tartışmamaktadır. Onun akli kalpte yer alan nur olarak tanımladığını belirtmiştik. O eserinde sadece şu ifadesinde “baş”tan yani beyinden bahsetmektedir. Ona göre “beyin zâhir, kalp ise bâtındır. Her biri için bir elde etme durumu vardır. Ancak sonuca muvaffak olma noktasında kalbin üstünlüğü vardır.” (Debûsî, 2001:15). Aklın yerini kalp olarak göstermesine rağmen bu ifadesinden, beyin ile de düşünmenin gerçekleştirildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak o, başı zahir, kalbi bâtın olarak vasıflandırmakta ve kalbi sonuca ulaşmada daha üstün görmektedir. Bunu şu şekilde de anlayabiliriz; beyin ile ancak duyularla elde edilen veriler toplamı değerlendirilmektedir. Kalp yani buradaki akıl beynin ulaştığı, ürettiği bu bilgiler hakkında tefekkür ederek onlardan daha ileri seviyedeki bilgileri üretmektedir. Onun, kâmil anlamda ilmin kalpte gerçekleşeceğini düşünmesi bizim bu yorumumuzu doğrulamaktadır.

Kalbin ilme ulaşmadaki üstünlüğünü ve orada meydana gelen ilmin tezahürünü kendisi şu şekilde ifade etmektedir;

“Çünkü kalp hazırda olmayanı görür. Aynı hazır olmayanın hazır olanı gördüğü gibi. İctihad ile elde edilip kalbe makul gelen şey, kendisi (maddi varlığı) gözle görülen şeye benzer. Biz yolunu şaşırmış kimsenin, doğruluğuna inandığı bir kimsenin yol göstermek için söylediği sözle birazcık rahatladığını görürüz. Doğru yolun gerçekten söylendiği gibi olduğunu görünce tamamen rahatlarız. Kalp de aynı böyledir. Hükmü kendi görüp kavradığı zaman son derece rahatlar. Birini taklit ederek davrandığında o kimsenin doğruluğuna inansa da tam anlamıyla rahat olamaz. Hiç şüphesiz ki din tam bir nur ile kalpleri huzura erdirir.” (2001:271).

Debûsî aklın yerinin kalp olduğunu vurgulu bir şekilde söylemektedir. Ancak sadece bir yerde değinmesine rağmen onun, beynin de düşünme fiilini gerçekleştirdiği fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat her ikisinde meydana gelen bilgiyi aynı derecede görmemektedir. Onun nazarında kalbin elde ettiği sonuç, beynin elde ettiği sonuçtan daha üstündür. Kalpte oluşan ilmin diğer bir önemli özelliği de itmi’nan meydana getirmesidir. Obje karşısında edinilen izlenim ya da ham bilgi, kalbin onun

üzerinde düşünmesi ve tefekkür etmesi ile bu noktaya ulaşır ki bunun adı aynı zamanda fıkhıdır.

Netice olarak insan elindeki delillerin kesinliği nisbetince bir konu ya da durum hakkında bir sonuca ulaşmaktadır ki bu sonucun adı genel olarak bilgidir. Elde edilen bu bilgi aklın üzerinde tefekkür etmesi sebebiyle kalpte farklı etki yaratmaktadır. Eğer bu bilgi itikada dönüşmüşse bu bilgi artık teorik boyutta kalmayacak pratik hayata aktarılmış demektir. Yine duyu organlarıyla toplanan materyal hakkında akıl yürüterek, düşünerek bunları işleyip özümseyen akıl, incelediği obje hakkında marifet elde edecektir. Eğer özne deliller üzerindeki düşünmesini daha da derinleştirirse ilmin zirve noktası olan fıkıh gerçekleşecektir. Bu noktada kalp artık obje hakkındaki bilgisinden kesin bir şekilde emin olmaktadır.

### 3.2. Aklın Hükümleri

Akıl düşünmeye konu edindiği meseleler hakkında değerlendirmede bulunmakta ve onlar için hüküm vermektedir. Hüküm verme de aklın ortaya koyduğu bilgi biçimlerinden birisidir. Debûsî, aklın ortaya koyduğu hükümleri dinî ve dünyevî olmak üzere iki ana başlık altında ayrı ayrı tasnif etmektedir. Bu başlıklar oldukça uzun ve çetrefilli olduğu için orijinalini aktarmak yerine şu şekilde maddelendirmeyi uygun gördük: a) Aklın gerektirici delilleri, b) Aklın dünya hayatı için kesin mübah gördüğü fiiller, c) Aklın dinen vacip gördüğü fiiller, d) Aklın dünya hayatı için kesin haram gördüğü fiiller, e) Aklın dinî hayat için kesin haram saydığı fiiller, f) Aklın dünya hayatı için mübah olmasını uygun gördüğü fiiller, g) Aklın dinî hayat için öngördüğü hükümlerden kesinleşmesini ve kaldırılmasını mümkün gördüğü dinî meşru şeyler.<sup>19</sup>

Mürteza Bedir, “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”, isimli tebliğ çalışmasında Debûsî’nin bu tasnifini şu şekilde başlıklandırmaktadır:

“Akılla üretilen bilgiler, aklın dünyevî-zorunlu-kesin mübahları, aklın uhrevî-zorunlu-kesin vacipleri, aklın dünyevî-zorunlu yasakları, aklın uhrevî-zorunlu yasakları, aklın dünyevî muhtemel mübahları, aklın uhrevî-muhtemel alanı.” (2003:2:169).

<sup>19</sup> *Takvîmu'l-Edille*'ye yapılan 442-465 sayfaları arasındaki atıfların tercümesi, büyük oranda Murteza Bedir'in henüz yayınlanmamış notlarından faydalanılarak yapılmıştır.

Debûsî, bu maddeleri ayrı ayrı başlıklar altında detaylı bir şekilde temellendirmektedir.

### 3.2.1. Aklın Kesin Bilgi Doğuran (el-Mûcibetü) Delilleri

Bunları şu şekilde sıralamaktadır:

- 1) Âlemin sonradan yaratılmışlığı ve binanın ustasına (bânisine) delâlet etmesi gibi aklın açıkça idrak ettiği deliller.
- 2) âlemin yaratıcısı olan Allah'ın varlığına delâlet etmesi gibi, ancak ciddi bir düşünme sonucunda idrak edebildiği deliller. Debûsî'ye göre Allah'ın dünyanın yaratıcısı olduğu net olmadığı için, âlemin sonradan yaratılmışlığı herkes tarafından idrak edilse bile bunların yaratıcısının Allah olduğu ciddi bir şekilde düşünme gerektirmektedir. Bu nedenle akıl sahipleri (mükellef olanlar) bu konuda ihtilafa düşmektedirler. Yani gerçek yaratıcıyı bulma noktasında herkes isabet edememektedir.
- 3) İlaç ve gıdalar hakkındaki delillerde olduğu gibi aklın ancak tecrübe ile bilgisine ulaştığı şeylerdir. Ancak buradaki veriler tecrübe ile elde edilse bile araştırmanın konusu ayrıntılı bir durum olduğunda yine ihtilâf meydana gelmektedir.
- 4) Aklın, yıldızlarla yolun bulunması gibi, duyuların yardımıyla ulaştığı bilgilerdir. Duyuların bu şekilde kullanılmasında hayvanlarla insanlar birbirine benzemektedir (Debûsî 2001:448).

Debûsî'nin maddelerde yer verdiği örnekler dikkate alındığında, bunların her biri bilgilenme sürecinin ilk adımları olduğu düşünülebilir. Ayrıca bunların ileri seviyedeki bilgilere nazaran her akıl sahibinin kolayca idrak edebileceği durumlar olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin de belirttiği gibi ikinci ve üçüncü maddedeki durumların bilgisine ulaşmak için daha derin düşünmek gerekse de bunlar da diğer iki madde seviyesinde düşünülebilir.

Bu maddeler için kullandığı başlığın orijinali şu şekildedir: “*El-kavlu fî-eksâmi delâili'l-âkli'l-mûcibeti*” “aklın zorunlu kılan delillerin kısımları hakkında söz” (Debûsî, 2001:448). Delili yol gösterici (Debûsî, 2001:14) olarak tanımlayan Debûsî, konunun başlığından kastettiği şey, kesin olarak medlulüne (kendisi hakkında delil getirilen) ulaştırılan şeylerdir. Özellikle birinci madde, aklın doğrudan, düşünmeyi dahi

aracı kılmadan idrak edebildiği durumları içermektedir. Meselâ bir bina zorunlu olarak onun ustasının varlığını gerektirici kılmaktadır.

Murteza Bedir de yukarıda adı geçen çalışmasında Debûsî'nin aklın delilleri ve aklın hükümleri bağlamında yaptığı tasnifi şu şekilde yorumlamaktadır: “Debûsî'nin aklın gerektirici delilleri” başlığını araştırmacı “akılla üretilen bilgi türü” şeklinde, maddeleri ise zorunlu bilgi (nedensellik vs.), istidlâlî bilgi dünyadaki işaretlerden yaratıcıya ulaştırılan bilgi (tıp ve yemeklerle ilgili bilgi), tecrübî bilgi ve duyuyla elde edilen bilgi (yıldızlarla mesafe ölçme bilgisi)” şeklinde aktarmaktadır. Bedir, Debûsî'nin bu başlığın akabinde tartıştığı aklın dinî ve dünyevî hayat için verdiği hükümleri buradaki bilgilerden bağımsız düşünmediğini, söz konusu hükümleri “akılla üretilen zorunlu bilgileri”n yükümlülük (vücup) kavramıyla beraber düşünerek ürettiğini savunmaktadır (Bedir, 2005:2:169).

Metnin zahirinde Mürteza Bedir'in kurduğu irtibatı görmek mümkün değildir. Çünkü Debûsî, akılla ilgili konuları ayrı bap başlıkları halinde ele almakta, konunun bu bölümüne atıflarda bulunmamaktadır. Fakat “aklın gerektirici (*mûcib*) delilleri” başlığında, ileri seviyedeki meselelerin ilk adımı niteliğindeki delillere yer vermesi, konular arasında bağlantının olabileceğini düşündürmektedir.

### **3.2.2. Aklın Dünya Hayatı İçin Kesin Mübah Gördüğü Fiiller**

Debûsî'ye göre, akıl aşağıda belirtilecek fiilleri, dünya hayatının devamı için mübah olmasını zorunlu görmektedir. Bunları dört kısma ayırmaktadır:

- 1) İnsanın, hayatını devam ettirecek kadar beslenmesi.
- 2) İnsanın ölümüne yol açan dış afetlerden korunmak için çaba sarf etmesi.
- 3) İnsan neslinin devamı için cinsel birleşme.
- 4) Çocuğun büyüüp kendi ihtiyaçlarını karşılayacak yaşa gelinceye kadar gerekli ihtiyaçlarının karşılanması (Debûsî, 2001:449).

Maddelerde yer alan fiiller, insanın kendisiyle ya hayatını ya da neslini devam ettirdiği fiillerdir. Debûsî, söz konusu fiillerin mübah olması gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır:



“Çünkü akıl imkânlar ölçüsünde kişinin canının devamı için çabalamasını güzel görmektedir. İnsanın helâkinde daha fazla hayır olduğunu gösteren delilin olduğu durumlar hariç, bekâ sermayedir (asıl durumdur). Bekâ, illet bulunduktan sonra kendisinde hayatı kuvvetlendiren şeyleri elde etmekle ve hayatı, onu kesintiye uğratacak şeylerden uzak tutmakla gerçekleşmektedir. Bu yüzden onun güzelliğini söylemek kaçınılmaz olmaktadır. Güzelliğin en düşük derecesi de o şeyin yapılmasının mübah olduğunun söylenmesidir.” (Debûsî, 2001:449).

Debûsî, bekâyı yani hayatın ve neslin devamını “*re’su’l-mal*” “anapara, sermaye” olarak nitelendirmektedir. Bunu şu şekilde anlayabiliriz; ticarete sermaye asıldır. Sonradan elde edilen kâr ise bu sermayeyi devam ettirmek ve güçlendirmek için kullanılmaktadır. İnsanoğlu için de asıl olan dünyada insan soyunun devamını sağlamaktır. Devamlılık ise ancak bunu sağlayacak fiillerle gerçekleşmektedir.

Debûsî, hayatı devam ettiren itici güçleri açlık ve şehvet olmak üzere iki başlık altında toplamaktadır. Diğer güdüler ise bu iki içgüdünün uzantıları olarak kabul etmektedir. Açlık, şehvet ve bunlarla beraber diğer güdüler hayatın ve neslin devamını sağladığı için akıl adı geçen güdülerin tatmin edilmesini mübah görmektedir. Bunu şöyle açıklamaktadır:

“Bunun için Allah’u Te’ala tabiatlarımıza şehvet ve diğer itici güçler yerleştirmiştir. Hatta hayvanlar tabiatları gereği bu fiillerin gerçekleştirilmesinde akıl sahiplerine benzemektedir. Bizim için bunun tabiat gereği olduğunu anladığımızda ve tabiat hayatın sermayesi olduğundan hali değiştiren ârızî bir durum dışında ona götüren yolların haram olmasının caiz olmayacağını anlamış oluruz. Böylece ibaha asıl, hürmet ise ârızî bir durum olmaktadır.” (Debusi, 2001:449).

Debûsî, açlık ve şehvet güdülerini taşımaları sebebiyle insanları hayvanlarla aynı mesabede görmekle bunların yaratılıştan gelen özellikler olduğunu belirtmek istemiş olmalı. Çünkü hayvanlar bu güdülerini sonradan edinmemekte, doğuştan getirmektedirler. Bu güdüler insanın da aynı şekilde fitratında yer almakta, sonradan kazanılmamaktadır. Bunların işlevi ise hayatın devamlılığını sağlamaktır. İnsan bunu gerçekleştirmek için yukarıda maddelerde yer alan fiilleri vasıta kılmaktadır. Dolayısıyla bunların hepsini yerine getirmek aklen mübah olmalıdır. Bunların mübahlığı, ancak insan için daha önemli olan başka bir duruma mâni olması halinde kalkmaktadır. Debûsî bu genel açıklamasını cinsel ilişki örneğine şöyle uyarlamaktadır: Cinsel ilişkide amaç neslin devamıdır. Zina ile söz konusu amacın

daha fazla gerçekleştirilmesi mümkün iken, akıl bu fiili mübah saymamaktadır. Çünkü çocuğun terbiyesinden ve onun nafakasından şer'an baba sorumludur. Zina ise bunu imkânsız hale getirmektedir (Debûsî, 2001:449). Debûsî, zinanın neslin daha hızlı artmasını sağlamakla beraber, insanlığın daha fazla ihtiyacı olan terbiyeyi imkânsız hale getirmesinden dolayı aklın onu mübah görmediğini savunmaktadır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir durum vardır. O da şudur: Debûsî, yukarıda geçen fiilleri, gerçekleştirilmesi kaçınılmaz fiiller olarak görmektedir. Yani bunlar bir anlamda hayat için vacip derecesinde olan fiillerdir. Fakat Debûsî, vucubiyet hükmünü dinî alana ait bir hüküm olarak gördüğünden, bu fiilleri “kesin mübahlar” şeklinde tanımlamaktadır. Bununla beraber insanın kendi hayatının ya da neslinin hebası ve dinî yaşantının sekteye uğraması söz konusu olduğunda yeme, içme, düşmandan korunma ve cinsel ilişki dinen vacip hükmünü almaktadır (Debûsî, 2001:451).

### **3.2.3. Akıl Dinî Alanda Zorunlu (Vacip) Gördüğü Fiiller**

Debûsî, yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için “vucubiyet” ve “*mucibu'l-akli*” “akıl gerektirdiği” ifadeleri üzerinde durmaktadır. O, aklın söz konusu hükümleri vahiyden önce verdiğini, bundan ötürü buradaki vucubiyetten kastedilenin zimmette meydana gelen vucubiyet olduğunu, eda vucubiyetinin ancak vahiyle beraber mümkün olduğunu belirtmektedir (Debûsî, 2001:451).

“Akıl gerektirdiği” “*mûcibu'l-akli*” ifadesi ile kastedilenin akıl kendisine kesin olarak delâlet ettiği fiiller olduğunu ifade etmektedir (Debûsî, 2001:451). Vahiy olmasa da aklın dinî alanda vacip gördüğü fiiller şunlardır:

- 1) Kulun kendi kulluğunu bilmesi.
- 2) Allah'ın uluhiyetini bilmesi.
- 3) Kulun, Allah'ın emir ve yasaklarından dolayı ölünceye kadar imtihan olduğunu ve bunların ebedi bir karşılığının olacağını bilmesi.
- 4) İnsanın dünyanın -ki onda imtihan edilen kulların faydalanacağı durumlar bulunmaktadır - bilgisini bilmesi.

Debûsî'nin yaptığı bu sıralama düşündürücüdür. İnsanın akletmeyi yakından uzağa doğru gerçekleştireceği kanaatiyle sıralamayı, akletmeyi insanın kendisiyle başlatacak şekilde yapmıştır. Kendi varlık amacını kavramayla başlayan idrak süreci, halka halka genişleyerek uhrevî amaçları gözetmeye kadar ulaşacaktır. Şöyle ki: İnsan kendi yaşamına baktığında dünyaya eksik bir varlık olarak geldiğini, ancak zamanla kemale erdiğini görecektir. Bu, ona sonradan yaratıldığını gösterecektir. Bunun yanı sıra insan birçok şeyi istemesine rağmen bunları elde edemediğini hatta elinde olana dahi hâkim olamadığını fark ettiğinde, güçsüz bir varlık olduğunu idrak edecektir. Bununla beraber kendisinin ve çevresinin birçok nimetlerle donatılmış olduğunu, kendi katkısı olmadan korunmakta olduğunu fark ederek sahipsiz olmadığını anlayacaktır. Bu idrakler vesilesiyle insanın şuurunda kulluk bilinci oluşmaya başlayacaktır. İnsan kulluk idrakine ulaştığında bunu tamamlamak için bir ilah edinme ihtiyacını hissedecektir. Kendisinin eksik bir varlık olduğunu bildiğinden bir ilah bulmak için dış âleme yönelecek, buradaki deliller neticesinde tanrı bilincine ulaşacaktır. Debûsî, Rasûlullah'ın "kendini bilen rabbini bilir." hadisinin buna delâlet ettiğini düşünmektedir (Debûsî, 2001:452).

Debûsî, aklın insanın ölümüne kadar emir ve nehiylere uymakla imtihan olunduğuna delâlet edeceğini, aklın bu sonuca yaratılış amacını sorgulayarak ulaşacağını düşünmektedir. Selefî Cessas gibi Allah'ın her şeyi bir hikmete mebni olarak yarattığını düşünen Debûsî, bu hikmetin ne olduğunu şu şekilde ortaya koymaktadır: Yaratılışın amacı yani hikmeti şu iki şeyden biri olmalıdır. Biri Allah'ın sadece kendi menfaatini sağlaması ve zararını defetmesi, diğeri ise başkaları nezdinde Kendi yüceliğini, üstünlüğünü, cömertliğini ve diğer güzel sıfatlarını göstermesidir. Debûsî, Allah'ın mahlûkatı kendine menfaat sağlamak amacıyla yarattığı fikrini sefih ve çirkin görmektedir. Ona göre yaratılış amacı kulun Allah'ı daha iyi tanımasıdır. Debûsî, bu sonucu doğuran aklî çıkarsamaları şu şekilde kurgulamaktadır: Mükellef olan insanlara, ölünceye kadar kendilerine verilen ni'metler karşısında nankörlük edip etmeme konusunda seçim hakkı tanınmıştır. Allah'u Te'ala, insanların gerçek anlamda iradeli bir itaati gerçekleştirmeleri için onları buna zorlamamış, sadece bu fiilleri onlara emretmiştir. Ayrıca insanları itaatten alıkoyacak içgüdülerle beraber yaratması, onlara tercih esnasında tamamen özgür oldukları hissi vermektedir (Debûsî, 2001:452). Debûsî, yapılan bu özgürce tercih üzerine iki şey bina etmektedir. Birincisi;

kulların tercihlerine göre ahirette Allah'ı Te'ala'nın cezalandırmayı ya da mükâfatlandırmayı gerçekleştirmesi, diğeri ise Allah'ın sıfatlarının kulları tarafından anlaşılmasıdır. Bunlardan ötürü failin fiilini özgürce yapmış olması gerekir. Değerlendirmeye konu olan fiil, birisinin zoruyla yapılması halinde, bu bizzat kendi tercihiyle yaptığı bir fiil olmadığından failin cezalandırılması ya da mükâfatlandırılması doğru olmayacaktır. Bunun neticesinde de Allah'ın itaatkâr insanlara yaptığı vaadi gerçekleşmemiş olacaktır.

Debûsî'ye göre Allah'ın insanları hem fiillerinde özgür bırakmasının hem de onları emirlerinden yüz çevirtecek saiklerle yaratmasının asıl amacı, onların itaatlerini özgürce gerçekleştirmeleri değil, özgürce gerçekleştirilen fiiller neticesinde insanları mükâfatlandırmak ya da cezalandırmaktır. Böylece kulların dünyada yaptıkları nankörlüklerine karşılık cezalandırarak Allah'ın adalet sıfatı, müminleri de itaatlerinden dolayı mükâfatlandırarak O'nun iyilik sıfatı tam anlamıyla anlaşılacak. Kulların itaatlerini özgürce gerçekleştirme imkânı sağlanması, O'nun adalet ve iyilik sıfatlarının kemal derecesinde gerçekleşmesini sağlayan bir sebeptir. Böylece yaratılış amacı, Allah'ın kendisini kullarına tanıtmalarıyla tamamlanmış olacaktır (Debûsî, 2001:452).

Debûsî aklıyla ulaştığı, kulların dünyada emir ve yasaklardan dolayı imtihan oldukları ve ahirette de yaptıklarının karşılığını bulacakları sonucuna ayetleri şahit tutmaktadır. Delil olarak zikrettiği ayetler şunlardır; Zâriyat 51/56, Mü'minün 23/115, Câsiye 45/21, Ahzab 33/72, Mülk 67/2, Âli İmran 3/154, Bakara 2/285 dir. Bu ayetlerde işlenen konu, insanın boşuna yaratılmadığı, dünyada sorumluluk üstlendiği, ahirette de müminlerin nimetlendirilerek, âsîlerin ise cezalandırılarak, yaptıklarının karşılıklarını bulacakları konularıdır (Debûsî, 2001:453).

Özetle Debûsî'nin nazarında akıl dinî alanda şu fiilleri vacip görmektedir: İnsanın kulluğunu idrak etmesi ve bunun sonucu olarak Allah'ı tanınması, dünyaya imtihan için geldiğini anlaması ve ahiretin varlığını idrak etmesi ve son olarak dünyada var olan her şeyin kulun menfaatini sağlamak için olduğunu idrak etmesidir. İnsanın yaşadığı şartlar tecrübî yani duyusal verilerdir. Aklın dinî alanda zorunlu gördüğü bu fiiller ise gaybî bilgilerdir. Dinî bilginin oluşumu başlığında da aktardığımız gibi Debûsî, aklın hâli hazırda olan veriler, başka bir ifade ile şehadet alanındaki deliller hakkında

düşünmeye başladığında gaybî bilgilere ulaşacağını düşünmektedir. İnsan bu melekeye sahip olduğundan akıl, yukarıda belirtilen fiilleri zorunlu görmektedir. Ancak akıl yoluyla gerçekleşen bu idrak vahiy olmaksızın bir sorumluluk doğurmamaktadır. Sorumluluk ancak vahiy ile beraber meydana gelmektedir.

Aklın dinî hayat için zorunlu gördüğü fiillerin sonuncusu olan dünyada var olan her şeyin kulun menfaatini sağlamak için olduğunu idrak etmesi maddesi, aslında diğerleriyle çok ilgili görülmeyebilir. Fakat bu madde, ‘Allah her şeyi kulun maslahatı için yaratmıştır’ ilkesiyle beraber düşünüldüğünde, söz konusu maddenin dünya hayatının dinî yönden düzenlenmesinin felsefesini oluşturduğu ortaya çıkacaktır. Bu maddeyle dünya nimetleri hakkında aslolanın onlardan faydalanmak olduğu belirtilmekte, onlardan sakınılması için özel delilin gerektiği, böylece hükmü belirtilmeyen durumlardan faydalanılması halinde uhrevi sorumluluğun doğmayacağı îma edilmektedir.

#### **3.2.4. Aklın Dünya Hayatı İçin Yasakladığı Fiiller**

Debûsî, bunları da dört kısma ayırmaktadır.

**1) Cehalet:** İnsanın aklıyla düşünmeyi terk etmesini cehaletin sebebi olarak gösteren Debûsî, bunu şöyle açıklamaktadır: Akıl insana duyularla ulaşamadığı bilgilere ulaşma imkânı sağlamakta, böylece insan dünyadaki şeylere hâkim olmayı başarmaktadır. İnsan aklını kullanmadığı takdirde kendisine sunulan nimetlerdeki menfaatlerden yoksun kalacaktır. Gafletten dolayı menfaatten yoksun kalmak ise aklen doğru değildir. Debûsî bunu daha basit fiillerle şöyle örneklendirmektedir: Akıl, nasıl ki bir kişinin hayatının devamı için gerekli olan yeme fiilini terk etmesini; karanlık, dar yerden geçerken lambasını söndürmesini yasaklıyorsa aynı şekilde, ancak aklın istidlâliyle ulaşılabilen daha ileri seviyedeki menfaatleri de sırf aklın kullanılmamasından ötürü kaçırmamasını da yasaklamaktadır.

**2) Zulüm:** Debûsî zulmü, ‘bir şeyi yerinden başka yere koymak’ şeklinde tanımlamaktadır. Bir şeyin olması gerektiği gibi değil, farklı şekilde yapılması yönüyle zulmü cehaletle aynı mesabede düşünen Debûsî, bu yanlışlığın bile bile yapılması yönüyle de zulmün cehaletten ayrıldığını ifade etmektedir. Daha açık bir ifade ile Debûsî’ye göre cehalet durumunda bir fiil, bilinmediği için yapılması gerektiğinden

farklı şekilde gerçekleştirilmektedir. Zulüm ise bir fiilin, aklın doğru olanı idrak etmesine rağmen o fiili inat sebebiyle farklı şekilde gerçekleştirilmesi durumudur. Debûsî, bu özelliğinden ötürü zulmün yasak (haram) hükmünü daha fazla hak ettiğini düşünmektedir. Basit bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Bir kişi gözlerini açmadan dolaşır ve bundan ötürü kuyuya düşerse, bu fiil çirkin (kabih)dir. Burada kişi gözlerini gerektiği gibi kullanmadığından kuyuyu fark etmeyerek, içine düşerse neticede çirkin (kabih) bir fiil işlemektedir. Fakat aynı kişi gözleri açık olduğu ve kuyuyu gördüğü halde kendini kuyuya atması halinde bu, öncekinden çok daha çirkin (kabih) olacaktır. Çünkü ikincisinde bilerek ve kasıtlı yapılan yanlış bir fiil söz konusudur (Debûsî, 2001:455).

Zulmü dinî alanda şu şekilde örneklendirmektedir: Bir kişiye din tebliğ edilse ve kendisine mucize gösterilmese fakat o, bunlar hakkında düşünmeden dini reddetse bu kişi çirkin (kabih) bir fiil işlemiş olacaktır. Çünkü bu kişi kendisine gösterilen deliller hakkında düşünmediğinden din hakkında cahil kalmıştır ve bunun neticesinde de çirkin bir fiil işlemiştir. Fakat kendisine din tebliğ edilip mucize gösterilse, bu kişi de bunlar hakkında düşünüp doğruyu idrak etmesine rağmen inat ettiği için dini inkâr etse, zulüm işlemiş olacaktır. Bu ise aklen çok daha çirkin, kötü bir fiildir.

**3) Abes:** Abes ‘boş işle meşgul olmak’ demektir. Debûsî, bunun aklen haram olmasını şöyle açıklamaktadır. Boş bir iş ne kadar basit olursa olsun sıkıntı içermektedir. Akıl ise bir şeyde ondan gelecek sıkıntıdan daha fazla fayda içermediğinde o işle uğraşmayı yasaklamaktadır.

**4) Sefeh:** Sefehi, ‘zarara yol açan fiil’ olarak tanımlayan Debûsî, bu fiili de abesle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Zulmü cehaletin daha ileri boyutu olarak gören Debûsî, Sefehi de abesin daha ileri boyutu olarak görmekte, dolayısıyla aklen sefahin abesten daha çirkin (kabih) olduğunu düşünmektedir. Çünkü abes fiil ile meşgul olma halinde sadece faydadan yoksun kalmak söz konusuysen, sefeh bir fiil ile meşguliyet ise menfaatten yoksun kalmanın yanı sıra zararı da beraberinde getirmektedir. Bundan ötürü akıl böyle bir fiili çirkin (kabih) olarak tanımlamaktadır (Debûsî, 2001:455).

Debûsî, aklî istidlâl neticesinde ve nasslardan yola çıkarak Allah’ın mahlûkatı kulların menfaati için yarattığını düşündüğünü belirtmiş (Debûsî, 2001:454). Dolayısıyla ondan menfaatini sağlayacak şekilde tasarrufta bulunmasının serbest olacağını

düşünmektedir. Debûsî'nin dünya hayatı için aklen yasak olacağını düşündüğü fiillere baktığımızda insanı bu menfaatten alıkoyan fiiller olduklarını görmekteyiz. Bu fiilleri işlemek aynı zamanda insanı uhrevi amaçlardan da alıkoyacaktır. Şöyle ki: Verilen nimetlerden hakkıyla faydalanmadığı takdirde insanın bu dünyada bazı durumlar karşısında aciz kaldığını, yüce bir varlık tarafından korunduğunu tecrübe etmesi mümkün değildir. Bu tecrübeden mahrum kalmak ise insanın kulluk şuuruna ulaşmasına mani olacaktır. Bundan ötürü akıl bu tür fiilleri yasaklamaktadır.

### 3.2.5. Akıl Dinî Alanda Yasakladığı Filler

**1) Tağuta iman etmek:** Tağut, ortak koşulan ne olursa olsun şirkin genel adıdır. Debûsî'ye göre aklen bunun haram olmasının sebebi Allah'ın dışında bir varlığın yaratma sıfatlarını taşımasının mümkün olmamasıdır. Kendisini gözlemleyen insanın sonradan yaratılmışlığını ve acizliğini idrak edeceğini, bu duruma kıyasla diğer yaratılmış varlıklarında kendisi gibi aciz ve eksik olduklarını bundan ötürü tanı olamayacakları sonucuna ulaşacağını düşünen Debûsî, bu delillere rağmen tağuta inanmanın aklen yasak olduğunu düşünmektedir.

**2) Dünyanın kendi güdülerini tatmin için yaratıldığına inanmak:** Debûsî bunu, güdülerin tatmininin insana sıkıntı veren zorluklar neticesinde gerçekleştiği tespitine dayandırmaktadır. Debûsî şöyle açıklamaktadır: “Sen kendini ve Allah'tan başkasının yaratılmışlık özellikleri ile donatıldığını görmektesin. Her bir dürtünün de mutlaka arzulanmayan şeylerle karışmış olduğunu fark edeceksin. Hayat diri için sermayedir/asıldır. Fakat o, ölüm ile imtihan edilmektedir.” (Debûsî, 2001:456).

Debûsî, hayatın devamını sağlayan şehvet, açlık ve bu ikisinin uzantısı olan diğer güdülerin hep sıkıntı ve meşakkatle iç içe olduğunu, insanların ancak bazı sıkıntıları göze aldıktan sonra bu tür zevkleri elde ettiğini ifade etmektedir. İnsana zevk vermesine rağmen bütün bu şeylerin sıkıntı ve meşakkat içermesi dünyanın sadece zevk için var olmadığını göstermektedir.

**3) Allah'ı inkâr etmek:** İnsanın kendisinin sonradan yaratılmış olduğunu idrak etmesini bir yaratıcının varlığına delil kabul eden Debûsî, insanın akıl yürütmesini devam ettirdiği takdirde yaratıcısının kendisine nimet veren Allah olduğunu anlayacağını düşünmektedir. İnsanın bu idrakine rağmen Allah'ı inkâr etmek zulüm ve

sefeh bir fiil olur. Çünkü bu durum nankörlükten başka bir şey değildir (Debûsî, 2001:457). Nitekim akıl insanın dünya menfaatini kaçırmasına sebep olan zulüm ve sefeh niteliğindeki fiillerle meşgul olmayı yasaklamaktadır. Akıl dünya menfaatinden daha önemli olan uhrevi menfaati kaçırmaya sebep olan fiilleri de aynı şekilde yasaklamaktadır.

#### **4) Yaptıklarının karşılığını bulmak için gerçekleşecek olan dirilişi inkâr temek:**

Debûsî, bu maddeyi Allah inancının bir nevi sonucu olarak görmektedir. Aklın din için vacip gördükleri kısmında da açıkladığı gibi her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın bütün bu şeyleri yaratmasındaki amacı, mükelleflerin kendilerine verilen nimetlerin karşısındaki tavrına göre onları ahirette mükâfatlandırmak ya da cezalandırmaktır. Debûsî'ye göre ahireti inkâr etmek Allah'a bütün bu şeyleri boş yere yaratmayı isnad etmek anlamına gelmektedir. Bu ise, Allah'ın fiillerini boş ve sefeh olarak nitelemektir. Allah için böyle bir şey düşünmek akla göre yasaktır (haramdır) (Debûsî, 2001:457).

#### **3.2.6. Aklın Dünya İçin Mübah Olmasını Mümkün (Caiz) Gördüğü Fiiller**

Dünya hayatına dair fiilleri kesin mübah ve mübah olması caiz olanlar olmak üzere iki kısımda ele alan Debûsî, bu iki hükmün arasında fark olduğunu belirtmektedir. İlk kısımda ele alınanlar mübah olması zorunlu (vacip) olan fiillerdir. Mübah olması vacip olanların haram olması mümkün değildir. Çünkü bu tür fiiller insan hayatının ve neslinin devamı için elzem olan fiillerdir. Bu özelliklerinden ötürü aslında yapılması zorunlu (vacip) fiiller olarak değerlendirilmesi gerekir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Debûsî vücubiyetin sadece dinî alanda söz konusu olabileceğini düşündüğü için bu fiilleri “zorunlu mübah” olarak nitelendirmektedir. Debûsî, aklın kesin mübah gördüğü fiiller konusunda dinin aksi bir hükümle gelmeyeceğini ifade etmektedir (Debûsî, 2001:458).

Aklın mübah<sup>20</sup> olmasını caiz gördüğü fiiller ise, zamana ve şartlara göre kulların maslahatlarını dikkate alarak vahyin hükümlerini yeniden düzenlediği fiillerdir. Bu tür fiiller, haram olmaları konusunda aklî ya da şer'î bir delil bulunması durumunda haram hükmünü almaları mümkündür. Debûsî, şu nitelikteki fiillerin mübahlığının caiz

---

<sup>20</sup> Debûsî mübah hükmünün meydana gelmesini şu şekilde açıklamaktadır: Mübah bir fiilde yapılmasının zorunluluğuna ya da yasaklığına delâlet edecek delilin bulunmaması halinde meydana gelir.



olacağını belirtmektedir: Hayatı devam ettiren sebepleri zarurî miktarın üstünde elde etmeye çalışmak, malı sadece hayatın devamı için yetecek kadar değil de daha fazlasını istemek, çocuk edinmeyi amaçlamaksızın veya ihtiyaçtan fazla çocuk sahip olmak için cinsel ilişkide bulunmak (Debûsî, 2001:458).

Bu kategoride yer alan fiiller hayatın devamı için zaruri olmayıp, yaşam kalitesini artıran fiillerdir. Debûsî, zaruret söz konusu olamadığından bu tür fiillerin mübah olması konusunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini belirtmektedir.<sup>21</sup> Kendisi, yukarıda geçen fiillerin ve benzerlerinin aslen mübah olması gerektiğini savunmaktadır. Aslî ibaha olarak başlıklandırılan bu tartışmada Debûsî, görüşünü Cessas gibi “Allah’ın hikmetsiz iş yapmayacağı” ilkesine dayandırmaktadır. Allah her şeyi bir hikmete göre yaratmıştır. Yaratma fiilinde gözettiği hikmet ise kulların maslahatıdır. O kullarının maslahatını hükümlerde de gözetmiştir. Debûsî, hükümlerde aslolanın kulun maslahatı olduğu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Kulların iyiliği sadece hakkında kesin delillerin bulunmadığı fiillerin mübah kılınmasıyla değil, yasak (haram) hükmüyle de gözetildiğini belirtmektedir. Şu örneklerle bunu açıklamaktadır: Zina fiili neslin terbiyesine mani olduğundan, içki aklı giderdiğinden, kumar insanlar arasında kin ve nefreti yaydığından, domuz yenilmesi ondaki pisliğinin insanlara geçmesinden dolayı haram kılınmıştır. Bu fiillerdeki güzellik ve iyilik onların yasaklanmasındadır. Ancak iyilik bunların yapılmasında olursa, o durumda unların yapılması mübah olacaktır. Meselâ; birisi ölüm tehdidiyle murdar eti yemeye zorlansa ve bu kişi onu yemediğinden dolayı öldürülse günah işlemiş olacaktır. Çünkü burada iyilik o şeyi yemektir. Bundan ötürü zaruret durumunda yasaklık kalkmaktadır (Debûsî, 2001:459).

İnsanların hayatıyla ilgili fiillerin hükümlerinin belirlenmesinde kulun iyiliğini merkeze alan Debûsî, bunu delillendirmek için Allah’ın hakkı olan fiillerin hükümleriyle karşılaştırmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Debûsî’nin, zaruret

---

<sup>21</sup> Debûsî’nin insanın hayatını güzelleştiren fiillerin mübahlığı konusunda döneminde serdedilen görüşleri şu şekilde nakletmektedir:

- a) Allah bizi sadece akılla baş başa bırakmadığından bu tür şeylerle meşgul olmak anlamsızdır.
- b) İnsan Allah’ın kuludur ve dünyada ne varsa her şeyin sahibi O’dur. Biz O’nun mülkünden onun izin verdiği ölçüde kullanabiliriz. Zarurî durumlar bunları mübah kılar. Zaruri durum söz konusu olmadıkça bunlar aslen haramdır.
- c) Bu şeylerin hükmü yasak ya da mübah ihtimali taşıdığı için akıl bu konuda hüküm vermez.
- d) Söz konusu fiiller haramlığı konusunda delil bulunmadıkça ibaha üzeredir. Debusi de bu görüşü desteklemektedir (Debûsî, 2001:458).

söz konusu olduğunda haram fiillerin mübah hatta yeme örneğinde belirttiği görüşünü dikkate aldığımızda zorunlu (vacip) hükmünü alacağı görüşünde olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat o, bu ruhsatın Allah'ın hakkı olarak kabul edilen oruç, Allah'ı birleme gibi fiillere şâmil olmadığını savunmaktadır. Meselâ bir kişi ölüm tehdidiyle küfre zorlansa ve o sabretse, bu durumda öldürülse sevap kazanacaktır. Çünkü burada inkâr Allah hakkı için haram kılınmıştır. Dolayısıyla kulun kendi hakkı olan hayatını devam ettirmesine karşılık, bu hüküm kalkmamaktadır. Karşılaştırmada görüldüğü gibi şayet tartışma konusu olan mübah olması gereken fiiller Allah hakkı için haram sayılıyorsa bu durumda zaruret durumunda hükmün değişmemesi gerekirdi. Kulun menfaati söz konusu olduğunda haram fiiller dahi mübah olduğuna göre bu fiillerin kulun tasarrufu için yaratıldığı ortaya çıkmaktadır (Debûsî, 2001:459,460).

Debûsî, burada özellikle hayat için elzem olmayan fakat hayatı güzelleştiren fiillerin özel delil olmadıkça haram olacağını iddia eden görüşü muhatap almaktadır. Yasaklığı savunan grup, “Bu şeylerin sahibi Allah'tır. Sahibinden izinsiz onun malından kullanmak yasak olduğundan, bu şeylerin kullanılması da yasaktır.” hükmünü savunmaktadır. Debûsî bu savı şöyle çürütmektedir. İnsanların başkalarına ait malları kullanması, onlardan faydalanıldığı için değil, bu kullanımdan dolayı mülkün sahibine zarar verildiği için yasaklanmıştır. Faydalanmadan dolayı yasak olsaydı sahibi izin verdiğinde dahi yasaklık devam ederdi. Sahibi izin verdiğinde kendi hakkından feragat ettiği için faydalanma devam ettiği halde artık o şey yasak olmaktan çıkmaktadır. Yani kula ait malın ondan izinsiz kullanımının yasak olmasının illeti, malın sahibini mülkünün menfaatinden yoksun bırakarak ona zarar vermektir. Allah zarar görmekten münezzehtir olduğundan bu illet Allah'ın mülkü için geçerli değildir (Debûsî, 2001:460).

Sonuç olarak Debûsî, hayatın devamı için zarurî olan beslenme, barınma, nesil yetiştirme fiillerinin zarureti giderme mesabesinde değil de hayatı güzelleştirecek seviyede gerçekleştirilmesinin, kendilerinden gelecek zararın onlardan elde edilecek menfaatten daha büyük olmadıkça mübah olması gerektiğini düşünmektedir. O bu görüşünü Allah'ın hikmetsiz fiilde bulunmayacağı ve yaratma fiilinde gözettiği hikmetin kulların maslahatını sağlamak olduğu ilkelerine dayandırmaktadır.

### 3.2.7 Aklın Dinî Hayat İçin Öngördüğü Hükümlerden Kesinleşmesini ve Kaldırılmasını Mümkün Gördüğü Dinî-Meşru Şeyler

Debûsî konuyu açıklamak için kullandığı başlık uzun ve çetrefillidir. Başlığın metindeki biçimi şöyledir: “*el-kavlu fi'l-meşru'âti'd-dîniyyeti'l-câizeti bi'l-'ukûli subutihâ ve sukûtihâ ve zehera't-tenassuha fihâ şer'an ve lemyedum vucûbuhâ*” (Debûsî, 2001:462). Bedir henüz yayınlanmamış çalışmasında bu başlığı şu şekilde aktarmaktadır: “Aklın Sübut ve Sukutunu Caiz Gördüğü Dini-Meşru Şeyler Hakkında (bunlarda nesih şer'an zahir olup onların gerekliliği devam etmemektedir) söz.”

Başlığı şu şekilde yorumlamak mümkündür: Akıl sem'î hitaptan önce dinî alanda zorunlu (vacip) ve yasak (haram) olan fiilleri belirlemektedir. Bunlardan kulluğun idraki, Allah'a iman, tağuta iman daha ziyade itkadî fiillerdir. Bunlarla beraber akıl, dinî alanın ayrıntısı hakkında da bazı şeyleri öngörebilmektedir. Ancak aklın bu alanda belirttiği hükümlerin sem'î tarafından tasdik edilebilmesi ya da değiştirilmesi aklen mümkündür.

Aklın dinî alanda vacip gördüğü fiiller kısmında belirttiği gibi Debûsî, aklın şer'î hitap gelmeden önce insanın Allah'a kulluk için yaratıldığını, O'na itaat etmekle mükellef olduğunu idrak edeceğini düşünmektedir. Aklın itaat alanının düzenlenmesini de güzel (hasen) göreceğini fakat tafsilî emir ve yasakları belirleyemeyeceğini ifade etmektedir. Debûsî, buna gerekçe olarak Allah'ı ta'zim etmeyi göstermektedir. Başka bir ifade ile akıl Allah'a ta'zimden dolayı söz konusu alanda düzenleme yapmamakta, suskun kalmaktadır (Debûsî, 2001:462). Aklın ibadeti hoş karşılamasına rağmen, mükellefin fiilen bunu gerçekleştirme için vahyi beklemesine bir de şunu gerekçe göstermektedir: İbadetin başı ta'zimdir. Fakat insan sadece akılla neyin Allah'ı ta'zim ettiğini bilmemektedir. Meselâ: din geldikten sonra temizlenmeden namaz kılmak caiz görülmemektedir. Bunun gibi detaylar akıl ile bilinemediğinden Debûsî mükelleflerin bu tür durumlarda vahiy gelene kadar beklemesi gerektiğini düşünmektedir (Debûsî, 2001:463).

Aklın dinî alanda kesinleşmesini (sübutunu) ya da kaldırılmasını (sükutunu) uygun gördüğü fiilleri şu şekilde açıklayabiliriz. Meselâ: akla göre ta'zimde esas olan hiç kıpırdamadan beklemektir. Şeri'atte ta'zimin en önemli ifadesi olan namaz ile bu

durum yeniden düzenlenmiştir. Namazdan önce temizlik şartı da yine vahiyle gelen bir emirdir. Bu iki durumda sem' aklın öngördüğü fiili kaldırmış ve yenisini getirmiştir. Dua konusunda ise durum şöyledir: Akla göre aslolan izin verilmedikçe ellerin kaldırılmaması ve sesin yükseltilmemesidir. Vahiy burada ise aklın öngördüğünü kesinleştirmiştir (Debûsî, 2001:463).

“Aklın hükümleri” başlığını genel olarak değerlendirdiğimizde akıl hem dünyevî ve dinî hayatı ilgilendiren fiiller hakkında yargıda bulunacak konumdadır. Bunlar zorunlu (vacip), yasak (haram) ve mübahtır. Ayrıca Debûsî aklın verdiği bütün hükümleri uhrevî sorumlulukla ilişkilendirirken, sonucu konusunda temkinli davranmaktadır. O, aklın fiillerin hükümlerini idrak etmesinin, marifetullah konusu müstesna, diğer fiiller için eda vücubiyetini doğurmayacağını kabul etmektedir. Aynı şekilde dünyevî fiillerde maslahatın gözetildiği gerekçesi ile Vahiy olmasa dahi aklın bu fiillerin mübahlığını idrak edeceğini ifade ederek, bu alanda daha kolay hüküm belirlerken ibadet alanını ilgilendiren tafsilî durumlarda akla düşenin suskun kalmak olduğunu belirtmekte, bu şekilde akla sınırlama getirmektedir.

### **3.3. Hükümleri Belirlemede Aklın Sınırı**

#### **3.3.1. Dinî Alan**

Dinî hayat ve dünyevi hayat ayrımı keskin çizgilerle olmasa da Debûsî’de görülen bir kullanımdır. Meselâ o, aklın hükümlerini tartışırken din ve dünya hayatı konusundaki hükümleri ayrı ayrı ele almakta ve aklın dünya hayatı için vücubiyet hükmünü veremeyeceğini belirtmektedir.

Re’yin, amacı dünyaya dönük fiillerin hükümlerinin belirlenmesinde kullanılabileceği hemen bütün âlimler tarafından kabul edilmektedir. Tartışma konusu olan durum re’yle dinî alanda hüküm belirtilip belirtilemeyeceğidir. Debûsî, eserinde hangi fiilin dinî alana hangisinin dünyevî alana ait olduğunu tartışmamaktadır. Yine aklın kıblenin tayini, mehrin tespiti gibi dinî alana ait konularda görüş belirteceği, hakkında icma edilen durumlardır. Burada bizim tespit etmeye çalıştığımız durum, doğrudan insanları ilgilendiren bir durumun Debûsî tarafından dinî alandan sayılıp sayılmadığıdır. Onun aklın dünya ve din hayatı için verdiği hükümler bölümünde verdiği örnekleri değerlendirdiğimizde bu ayrımın fiillerin amaçlarından kaynaklandığını görmekteyiz.

Meselâ; aklın dinî alanda yapılmasını zorunlu gördüğü insanın kulluğunu bilmesi, ulûhiyeti ve ahiretteki ahvali idrak etme, tağuttan sakınma gibi (Debûsî, 2001:451,456), amacı ahirete dönük fiillerdir. Aynı şekilde aklın dinî alanda hükmünün değişmesini mümkün gördüğü fiillerde de namaz, oruç, iman gibi (Debûsî, 2001:462-464) yine amacı ahirete dönük fiillerinden örnek vermektedir. Kısacası Debûsî'nin nezdinde bir fiilin dinî alana ait olup olmadığını fiilin amacından anlaşıldığı söylenebilir. Yine o, dinî işlerden saydığı harbin bu alanda olmasının sebebini onunla i'la-i kelimetullahın gerçekleştirilmesini göstermektedir (Debûsî, 2001:251). Dolayısıyla harbin din işlerinden sayılması, onun insanların menfaatlerinin üstünde bir amaç taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda doğrudan insanların menfaatini ilgilendiren durumları din işlerinden görmediğini anlayabiliriz.

### **3.3.2. Dinî Konularda Hüküm Vermede Aklın İşlevi**

İnsanın aklından dolayı sorumlu tutulan bir varlık olduğu âlimler arasında oluşan genel bir kabuldür. Dinî hayatın düzenlenmesinde aklın rolü ileri seviyedeki bir tartışmadır. Âlimler arasındaki ihtilaflar da bu noktada toplanmaktadır.

Debûsî'nin re'yin meşruiyetini ispatlamak için belirttiği görüşleri dikkate aldığımızda onun dinî alanda akla genel olarak üç işlev verdiğini anlamaktayız. Bunlardan biri hükümlerin asıl kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin kaynaklığının temellendirilmesidir. Ona göre Rasûlullah'ın masum ve doğru olduğunu ancak nazar ve istidlâl yoluyla öğrenebiliriz. Çünkü onun Allah'ın elçisi olduğunun delili olan mucize, ancak nazar ve istidlâl yoluyla anlaşılabilir. Mucizenin hak olduğunun anlaşılmasının sonucunda, onun sahibinin sıradan bir insan değil, seçilmiş ve korunmakta olan bir insan olduğu ortaya çıkmaktadır (Debûsî, 2001:391). Nübüvvetin ispatında olduğu gibi onun getirdiği vahyî bilginin de hükümlere kaynak olabileceği ancak aklın delâletiyle idrak edilmektedir (Debûsî, 2001:442).

Aklın diğer bir işlevi de nassları anlamaktır. Debûsî de Cessas gibi Kur'an'ın her şeyi açıkladığı görüşündedir. Kur'an bunu şu yollarla gerçekleştirmektedir; nassla, nassın delâletiyle, nassın iktizasıyla, nassın işaretiyle ve kıyasladır (Debûsî, 2001:269). Akıl nassın ifadesine göre ilk dört metodu kullanarak yeni meydana gelen olayların nassda yer alan hükmün kapsamına girip girmediğini tespit etmektedir.

Aklın dinî alanda diğeri bir işlevi de sonradan meydana gelen ve hakkında nasslarda hüküm bulunmayan olaylar hakkında nasslar çerçevesinde hüküm vermektir. Re'yn meşruiyeti çerçevesinde en fazla tartışılan bu durumdur. Bazı âlimler bir fiil hakkında doğrudan ya da delâlet yoluyla hüküm tespit edilemediği takdirde delilsizlikle amel edilmesi gerektiğini savunan görüşü Debûsî, cehalet olarak nitelendirmekte ve delilsizlikle amel etmenin ancak zarurî durumlarda geçerli olacağını bu tür durumların ise istisnai olduğunu belirtmektedir. Oysa insanları ilgilendiren birçok durum hakkında nasslarda hüküm bulunmamaktadır (Debûsî, 2001:269). Bundan ötürü re'yn din ve diğeri konularda hüccet olmasını kaçınılmaz görmektedir (Debûsî, 2001:251).

Aklın umumî ifadeleri tahsis etmesine gelince Debûsî, bu konuda aklın delâletinin kıyas ve haber-i vahid gibi umumi ifadeleri tahsis edebileceğini kabul etmekte fakat tahsis konusundaki sınırlara değinmemektedir (Debûsî, 2001:107). Netice olarak akıl dinî alanda nassları anlama yorumlama, kıyas ve icihad yoluyla hüküm vermektedir.

### **3.3.3. Aklın Dinî Alandaki Hareket Alanı**

Rasûlullah'ın uygulamalarından getirdiği örneklerden Debûsî'nin re'yn hükümleri belirlemede hareket alanını tespit etmeye çalışacağız. Hz. Ömer (r.a.) oruçlu iken eşini öpmüş, bu durumun orucunu bozup bozmadığını Rasûlullah'a sorunca o da bunu su ile mazmaza yapmaya kıyaslayarak hüküm vermiştir (Debûsî, 2001:251). Başka bir sahabe babasının hacc borcu hakkında soru sormuş, Rasûlullah bunu da kıyas yoluyla cevaplamıştır. Ezanın tespiti ise sahabenin re'yi ile gerçekleşmiştir (Debûsî, 2001:251). Başka bir örnek: Bir kadın sahabe, eşinin kendisine zihar yaptığını anlatarak Rasûlullah'tan durumu hakkında hüküm vermesini ister. Rasûlullah geleneğe dayanarak "boşanmış olduğu" hükmünü verir. Bunun üzerine kadın "boşadığını söylemedi, sadece ziharda bulundu" diye ısrar eder. Peygamberimiz görüşünü tekrar edince bunun üzerine sahabe durumunu Allah'a arz eder. Böylece zihar ayetinin inmesine sebep olur. Ayet, Peygamberin hükmünün aksine, zihar olayını boşama biçimlerinden kabul etmez (Debûsî, 2001:250). Bu tecrübe Rasûlullah'ın kendi re'yi ile hüküm verdiğini gösteren en açık örneklerinden biridir. Çünkü vahiy kaynaklı hüküm vermiş olsaydı sonradan inen ayet onu aynen doğrulardı. Diğeri örneklerle beraber değerlendirdiğimizde Rasûlullah'ın nasslarda hakkında hüküm bulunmayan

hem ibadet alanına ait hem de muamelat alanına ait durumlar için kendi re'yi ile düzenleme yaptığı görülmektedir.

Bilgi kaynağı olduğunun temellendirilmesinde belirttiğimiz gibi akıl dinî alanda kıyas ve icthad olmak üzere iki şekilde hüküm vermektedir. Nassın bulunmadığı durumlar için kıyasın meşruiyetini bu şekilde delillendiren Debûsî, onu tamamen sınırsız bir yöntem olarak kabul etmemektedir. İlk evvelâ o, nassın olduğu yerde kıyasın bir hükmünün olmadığını, nassa aykırı bir kıyasın geçerli olmayacağını düşünmektedir. Ona göre kıyas sadece etkisi şer' yoluyla ispatlanmış müessir vasıflarla yapılmalıdır (2001:268). Re'y ile sadece nasslarda belirtilen hükümlerin eserlerinin öğrenilebileceğini, eserin müessir kılınamayacağını belirtmektedir (Debûsî, 2001:272). Şer'î illetin vaz'î olduğunu kabul eden Debûsî'nin bir şekilde nass alanına dâhil olan fiillerin hükümlerinin belirlenmesinde aklı nassın işlevini genişleten bir mekanizma olarak görmektedir.

Kıyası illet yönüyle bu şekilde sınırlandıran Debûsî, ayrıca onu konu bakımından da sınırlandırmaktadır. Zaruî durumlarda istishâbü'l-hâlin kıyasa takdim edileceğini (Debûsî, 2001:77) ifade eden Debûsî, kıyasın sadece akıl ile kavranılabilen durumlar için geçerli olduğunu belirtmektedir. Kesin ilim anlamındaki "hak"ı hem zâhir hem de bâtın olarak her yönüyle hak olan ve kullar için hak olduğu halde 'Allah için hak olmayan' olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Allah için hak olandan kastı O'na dönük durumlar ve O'nun sıfatlarıdır. Debûsî, kıyasın sadece akılla kavranılabilen kullara dönük durumları için meşru olduğunu, birinci kısım için kıyasın mümkün olmadığını belirtmektedir (Debûsî, 2001:272,273).

Debûsî, aklın hüküm belirlemede kullandığı diğer bir yöntem olan icthad için şu örnekleri vermektedir: Kıblenin yönünü, telef olan malın kıymetini ve mehri belirlemek gibi. Örneklerde belirtilen durumlar nasslarda yerine getirilmesi emredilmektedir. Fakat hukukunun düzenlenmesi konusunda nasslarda ne kendisiyle ne de kıyas yapmaya imkân veren bir delille açıklama getirilmiştir.

Netice olarak Debûsî, dinî hükümlerin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetin kaynaklıklarının ispatlanmasında aklı birinci derecede söz sahibi olarak görürken, hükümlerin kaynaklardan istidlâl edilmesinde nassları anlama, kıyas yoluyla nasslardan hüküm çıkarmak ve icthad yoluyla nasslar çerçevesinde hüküm vermek

üzere akla farklı derecelerde söz hakkı tanımaktadır. Bu yolların her biri nassların kapsamına göre sınırlandırılmaktadır. Meselâ; icthadî bir konu olan kıblenin tayinî meselesi kıyas yoluyla haledilemeyeceği gibi kıyasî bir konu olan ribevî malların tespiti de icthad yoluyla çözülemez. Hükümleri belirlemede akli sınırlandırılan diğer bir durum ise hüküm verilecek konunun akıl yoluyla anlaşılabilirliği. Aklin anlayamadığı durumlarda yetki tamamen vahye aittir.

### **3.4. Akli Vahiy Karşısında Konumlandırılması**

Bu başlık altında buraya kadar tespit etmeye çalıştığımız dinî bilginin oluşumunda aklin katkısı ve fiillerin hükümlerinin belirlenmesinde aklin yeterliliği konusundaki Debûsî'nin görüşleri çerçevesinde onun akıl-vahiy arasında nasıl bir denge kurduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

#### **3.4.1. Bilgi Kaynaklığı Bağlamında**

Bilginin alanına göre akıl, haber ve duyular olmak üzere üç yolla elde edildiğini düşünen Debûsî, aklin bilgi kaynaklığını temellendirmek için özellikle haberî yani vahiy yoluyla gelen bilginin ancak akıl yoluyla ispatlanması halinde bilgi kaynağı olacağını ifade etmektedir (Debûsî, 2001:442). Kısacası bilgi kaynaklığında kesinliğinin anlaşılması yönünden akli vahiyden önde görmektedir. Debûsî iman etmenin gerekliliğini ancak akıl yoluyla bilinebileceğini düşünmektedir.

#### **3.4.2. Aklin Verdiği Hükümler Bağlamında**

Debûsî, aklin din ve dünya hayatının her biri için zorunlu, yasak ve serbest olmak üzere üç farklı biçimde hüküm verdiğini belirtmektedir. Dünya hayatı için zorunlu olan fiiller; hayatı devam ettirecek fiiller; yeme, içme gibi. Dış tehlikelerden kendi koruyacak fiiller. Neslin devamını sağlayacak fiiller; cinsel birleşme. Neslin yaşamasını ve terbiyesini sağlayacak fiiller (Debûsî, 2001:449). Dünya hayatı için aklen yasak olan fiiller; düşünmeden iş yapmak (cehalet), bir işi bile bile olması gerektiğinden farklı yapmak (zulüm), boş işle meşgul olmak (abes), zararlı işle meşgul olmak (sefeh) (Debûsî, 2001:455). Aklin dünya hayatı için gerçekleştirilmesini serbest bıraktığı fiiller; bunlar, dünya hayatının devamı için elzem olan fiillerin zaruretin üstünde gerçekleştirilmesidir. Meselâ nesli devam ettirecek kadar değil de daha fazla çocuğa sahip olmak, hayatı devam ettirecek kadarının üstünde yeme, içme, neslin



yetişmesini sağlayacak kadar değil de onların rahatlığını sağlayacak kadar mal biriktirmek gibi (Debûsî, 2001:458).

Aklın dinî hayat için gerçekleştirilmesini zorunlu gördüğü fiiller; insanın kendi kulluğunu idrak etmesi, ulûhiyeti idrak etmesi, dünyaya imtihan için geldiğini ve hayatından dolayı sorguya çekileceğini idrak etmesi, dünyanın ve dünyada var olan Şeylerin fayda içerdiğini idrak etmesidir (Debûsî, 2001:451). Aklın dinî hayat için yasakladığı fiiller; Şirk, dünyanın sadece açlık ve Şehvet gibi güdüleri tatmin için yaratıldığına inanmak, Allah'ı ve ahrette dirilişi inkâr etmek (Debûsî, 2001:456). Aklın dinî hayat için öngördüğü, değişmesini ve kesinleşmesini mümkün gördüğü fiiller; bu tamamen vahyin düzenlediği alandır. Akıl bu alanda sadece bir takım öngörülerde bulunabilir. Bunlar bazen isabetli olup vahiy tarafından kesinleştirilir, bazen de değiştirilir. Meselâ; akıl duanın sessizce yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu hüküm, vahiy tarafından da kesinleştirilmiştir (Debûsî, 2001:453).

Debûsî aklın dinî ve dünyevî hayat için yapılmasını ve kaçınılmasını zorunlu gördüğü fiiller hakkında vahyin de aynı hükmü vermesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre din aklın zorunluluklarına ters bir Şekilde gelmez (Debûsî, 2001:458). Burada belirtilen hükümler ya insanın ve insan soyunun hem dünya hayatının hem de dinî hayatının sürekliliğini sağlayacak ya da ortadan kaldıracak fiiller hakkındadır. Bu fiillerin zorunlulukları aklî delillere dayanmaktadır. Aklın dünya hayatı için mübah gördüğü fiiller hakkında ise din farklı hükümler verebilir. Yani bu fiillerin daimi bir Şekilde serbestlik hükmü üzerinde kalması zorunlu değildir (Debûsî, 2001:458). Aklın dinî alanda öngördüğü fiillerde ise asl olan aklın bir görüş beyan etmemesidir. Çünkü burada belirtilen hükümler aklî deliller üzerine değil Şer'î deliller üzerine bina edilmiştir. Şer'î deliller ise ancak yine din yoluyla bilinebilmektedir.

Aklın verdiği hükümler hakkında bu kadar detaylı analizler yapan Debûsî, bilgi ortaya koyma bakımından ve bazı durumlarda vahiy sınırlandırmada akılı yetkin görmektedir. Ne var ki o, aklın bu yetkinliği tek başına uhrevî sorumluluk doğurma noktasında yeterli görmemektedir. Ona göre insanların fiillerinden dolayı sorumlu olabilmeleri için vahyin gelmesi Şarttır.

Yalnız burada ince bir ayırım vardır. Debûsî'ye göre vahiyden önce ulûhiyet konusunda dahi akıl tek başına sorumluluk doğurmamaktadır. Ancak bu kişinin nötr

halde kalması durumunda geçerlidir. Yani tek yaratıcının varlığını idrak etmekten sorumlu değil, ama eğer başka ilahlar edinirse bu durumdan dolayı sorumluluk doğmaktadır.

Yapılması ve kaçınılması zorunlu (vacip ve haram) hükümlerde pek tartışma olmasa da asıl tartışma aklın vahiy olmaksızın tek başına mübah hükmünü verip vermeyeceğidir. Aslında sorumluluk doğmayacaksa Debûsî'nin bu konuyu tartışması anlamsız kalmaktadır. Çünkü bütün fiiller bu durumda mübah olmaktadır. Onun bu konuyu şu iki sebepten dolayı tartıştığını düşünebiliriz: ilki vahiyden önce zorunlu şeyler dışında her şey yasaktır hükmünü savunanların görüşlerini çürütmek içindir. Diğeri ise vahiyden sonra vahyin hareket alanını netleştirmek için tartışmış olabilir. Buna göre akla göre kesin hüküm taşımayan fiiller faydasından daha fazla zarara sebep olmadığı sürece tasarrufu mübahtır. Bunun vahiyden sonrasına uzantısı ise bu alanın düzenlenmesinin tamamen vahye ait olmasıdır. Vahiy mübah alanında da akılda bağımsız hareket etmemektedir. O emir bahsinde Allah'ın bir fiil hakikatte güzel ise emredeceğini belirtmektedir (Debûsî, 2001:44).

### **3.4.3. Vahyin Belirlediği Hükümler Bağlamında**

Nassın düzenlediği alanda aklın fonksiyonuna gelince akıl burada nassı yorumlama, nassdan hüküm çıkarma (kıyas) ve nassın kriterlerine göre hüküm belirleme (ictihad) olmak üzere üç farklı biçimde fonksiyon icra etmektedir. O özellikle aklın nassla daha fazla muhatap olduğu kıyası hem konu bakımından hem de illet yönünden sınırlandırmaktadır. Kıyası sadece aklın illetini kavrayabileceği kulların hakkı olan konularda geçerli görmektedir. Bu alanda akıl sadece nassda olan hükmü ve hüküm verilmek istenen olayı anlamaya çalışan alet konumundadır. Ayrıca illetin vaz'î olduğunu düşünmesi aynı şekilde akli sadece vahyi anlayan fail olarak gördüğünü göstermektedir.

Netice itibariyle Debûsî fiillerin hükümlerini belirleme noktasında akli tek başına yeterli görmektedir. Aklın yapılmasını ve kaçınılmasını zorunlu gördüğü fiillerin hükümlerinin belirlenmesinde vahiy aklın verdiği hükmü onaylamak durumundadır. Fakat kesin hüküm belirtmediği ve dünya hayatı için işlenmesini serbest bıraktığı fiiller hakkında ise vahiy kendine göre düzenleme yapmaktadır. Vahyin düzenleme yaptığı bu alanda ise akıl anlayan konumdadır.

## **BÖLÜM 4: CESSAS VE DEBUSÎ'NİN AKIL-VAHIY İLİŞKİSİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

Başlangıcı Ebû Hanife'ye dayandırılan Hanefî fıkıh usûlü birçok ilim merkezlerinde ve farklı ekollerin yorumlarıyla geliştirildi. Bu merkezlerden ve ekollerden başta gelenleri Maveraunnehir ve daha sonra Maturidîyye olarak sistemleştirilen Sünnî ekol ile Bağdat'ta şekillenen Mutezile ile Ehl-i Hadis mezhepleridir. Bunlardan Ehl-i Hadis'in, sistemleştirilmiş Hanefî usûlüne eleştiriyle yönlendirmelerinin dışında içeriğine önemli bir katkılarının olduğu söylenemez<sup>22</sup>.

Cessas'ın Mutezilî olduğu tartışmalı olmakla beraber bu mezhebin etkin olduğu Bağdat'ta öğrenim görmüş olması ve hayatının büyük kısmını burada geçirmiş olması sebebiyle, ilmî birikimini oluştururken onlardan beslenerek ya da onlara karşı tavır olarak etkilendiği kesindir. Bu durum Debûsî'nin Maturidîlik karşısında koyduğu tavır için de geçerlidir. Debûsî bunun yanı sıra Cessas'tan aldığı mirasın da etkisindedir. Böylece Cessas'ın Hadis Ehli'nin temsil ettiği nakil ile Mutezile'nin temsil ettiği akıl taraftarlığı arasında kurduğu dengenin etkisinde şekillenen Hanefî usûlü, Debûsî'nin Sünnî ekol ile Cessas arasında kurduğu dengenin etkisinde gelişmesini devam ettirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde âlimlerin kurdukları bu dengenin ağırlık merkezlerinin ne tarafta olduğunu ve gidişatın ne tarafa yöneldiğini tespit etmeye çalışacağız.

### **4.1. Konu Bağlamında Metotlarının Karşılaştırılması**

Cessas'ta "celî bilgi" olarak (Cessas, 1994:3:369,370), Debûsî'de "akıl gerektirici delilleri" olarak yer alan (Debûsî, 2001:448) aklın açık bilgilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilave olarak aklın fiiller hakkında hüküm belirteceği konusunda hemfikirlere. Ancak Cessas nesh (Cessas, 1994:2:203,204), aklın umumî ifadeleri tahsis etmesi (Cessas,1994:1:149,150), hazr ve ibaha (Cessas, 1994:3:247), müctehidin isabet edip etmediği konularını ele alırken (Cessas, 1994:4:301), bu konularla aklın hükümleri arasındaki ilişkiden bahsetmektedir. Debûsî ise fıkıh usûlü konularını işlerken aklın hükümlerine atıfta bulunmamaktadır. O, akılla ilgili bütün konularını

<sup>22</sup> Hanefî usûlünü Cessas sistemleştirmiştir. Onun kaynakları arasında Tahavî'nin dışında Ehl-i Hadisten bir telif ya da müellifin olduğu bilinmemektedir. Tahavî'den de ne derece etkilendiği henüz araştırılmamış bir meseledir.

eserinin sonunda aklın delilleri bölümünde işlemektedir (Debûsî, 2001:442-464). Debûsî'nin fıkıh usûlü konularını işlerken aklın hükümlerine yer vermemesinin sebebi şu olabilir: Cessas'ın eserinde klâsik usûlün bütün konularını içermekle ve konuların işleniş metodu klâsik usûle en yakın olmakla beraber sistemi olgunlaşmamış bir eserdir. Bundan ötürü eserinde birçok tekrara ve ayrıntıya kaçmış uzun açıklamalara rastlanmaktadır. Aklın hükümleri konusunu da bir kere ele alıp diğer konuları işlerken sadece atıfta bulunmakla yetinmesi mümkündür, o bu konuyu özet mahiyetinde de olsa her seferinde yeniden işlemiş ondan sonra ele aldığı usûl konusuyla ilişkisine değinmiştir. Debûsî'nin fıkıh usûlü eseri ise daha sistematik olması hasebiyle tekrarlara rastlamak pek mümkün değildir. O aklın hükümlerini bir bölüm halinde işlemekle yetinmiş olabilir. Ne var ki Debûsî, eserinin başında delillerin aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve şer'î delillerin ancak aklın delâletiyle delil olabileceklerini belirtmesine rağmen (Debûsî, 2001:18), şer'î delilleri işlerken aklî delillere; aklî delilleri ve hükümlerini işlerken de fıkıh usûlü konularına atıfta bulunmaması bu iki konu arasında bir bağın olmadığı izlenimini vermektedir.

İki âlimin metotlarında fıkıh usûlü-keîâm ilişkisi çerçevesinde görülen bu farklılığın yanı sıra delillerin ele alınış biçimlerinde de farklılık bulunmaktadır. Cessas kıyas ve icthad konularını ele alırken bu delillerin usûlünden ziyade onların meşruiyetinin temellendirilmesi ile ilgilenirken (Cessas, 1994:4:23-80), Debûsî adı geçen delillerin usûlleriyle ilgilenmektedir (Debûsî, 2001:260-386). Eserinin dörtte birini kıyas ve illet konusuna ayıran Debûsî, bu iki konuyu furu' fıkıhtan örneklerle detaylı bir şekilde ele almakta fakat meşruiyetini temellendirmekle pek uğraşmamaktadır. Hatta bu tutumu Gazzali tarafından da eleştirilmiştir (Gazzali, 1994:1:9). Aslında Debûsî'nin bu tutumu aklın bilgi kaynaklığının ispatlanması konusundaki tutumunun uzantısı olarak düşünebiliriz. Şöyle ki; Cessas 'taklidin zemmi, düşünmenin zorunluluğu' bölümünde aklın bilgi kaynaklığını detaylı bir şekilde tartışırken Debûsî bu konuya sadece Allah'ı bilme konusu bağlamında değinmektedir. Bu farklılığın sebebi bu konunun kendi döneminin ilmî gündeminden düşmüş olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim bu dönemde aklın asla bilgi kaynağı olamayacağını savunan ehli hadis ekolü dahi fıkıh usûlü eseri telif etmiştir (Başoğlu, 2001:45). Fıkıh usûlünün telif edilmiş olması artık hükümleri belirlemede aklın fonksiyonelliğini kabul etmek anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla gündemden düşmüş bir konuyu hararetli bir şekilde tartışmanın da bir anlamı kalmamaktadır.

#### **4.2. Usûl İçinde Akıl Konumlandırmaları Bakımından Karşılaştırılması**

Her iki âlim de akli bilgi edinme yollarından ilki olarak kabul etmekte ve sem‘in ancak aklî temellendirmeden sonra delil olabileceğini düşünmektedirler. Ancak akıl ile elde edilen bilginin başlı başına sorumluluk doğurup doğurmayacağı konusunda farklı düşünmektedirler. İkinci ve üçüncü bölümlerde yer verdiğimiz gibi Cessas ve Debûsî, aklın vahyin aydınlatması olmadan fiillerin hükümleri konusunda hüküm vereceğini düşünmektedirler. Debûsî bu konuyu Cessas’tan daha ayrıntılı olarak işlemekle beraber ikisinin ortaya koydukları bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz: vahiy gelmeden önce akıl fiiller hakkında yapılması, kaçınılması zorunlu olan ve tasarrufu mübah olan fiiller olmak üzere üç şekilde hüküm belirtmektedir. Debûsî bu hükümleri dünya ve dinî hayat için ayrı ayrı ele almaktadır. Ancak Debûsî bu detaylı sınıflandırmasını insanların vahiyden önceki sorumluluk alanının belirlemek için yapmamaktadır. Çünkü ona göre akıl tek başına uhrevî sorumluluk doğurmamaktadır (Debûsî, 2001:442-464).

Cessas hazr ve ibaha başlığı altında aklın verdiği bu hükümleri sonuçları ahirete dönük bir şekilde tanımlamaktadır. Yani aklın zorunlu gördüğü fiili işleyen sevap kazanacak, yasakladığı fiili işleyen cezalandırılacak, tasarrufunu serbest bıraktığı kişi ise yaptığından sorumlu tutulmayacaktır (Cessas,1994:3:247). Bu tanımlarından onun salt aklın sorumluluk doğurduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Vahyî hitaptan sonra aklın hükümleriyle vahyin hükümleri arasında kurdukları denge aynıdır. Her iki âlim de vahiy ve aklın Allahın hücceti olduğunu bundan ötürü aynı kaynağa dayanan iki delilin çatışamayacağını belirtmektedir. Bunun sonucunda da aklın yapılmasını ve kaçınılmasını zorunlu (vacip, haram) gördüğü fiiller konusunda vahyin de aynı hükmü vermesini aklen gerektiğini, işlenmesini serbest bıraktığı fiiller hakkında ise vahyin kulun maslahatına göre hüküm vereceğini düşünmektedirler. Fakat Cessas’ta bunun tasvirini görmek daha kolaydır. Cessas yukarıda belirttiğimiz gibi aklın hükümleriyle vahiy arasındaki diyalogu birçok konu bağlamında dile getirirken, Debûsî de aynı görüşte olmasına rağmen ifadesi oldukça silik kalmaktadır. Bunun yanında nassın olmadığı yerde ise aklın nassın genel kıstaslarına uymak zorunda olduğu daha açık bir ifade ile akıl nassın mübah gördüğüne haram, haram

gördüğüne mubah hükmünü veremeyeceği fikrinde mutabıklar. Fakat bu alanda hüküm belirtme metodu olan kıyasın illetini tanımlamada ve tespit etme yollarında aralarında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Kıyasın rüknü olan illetin tanımı ve tespiti konusunda Cessas aklî delillerin izlerini daha fazla taşımaktadır. Şöyle ki; Cessas şer'î illeti hükmün emaresi olarak tanımlamaktadır. Başoğlu Cessas'ın illeti alamet olarak kabul etmesi şer'î illetin aklî illetin benzeri olduğu fikrinden tamamen vazgeçmediği anlamına geldiğini iddia etmektedir. Ona göre Cessas'ın tard-aks yöntemini şer'î illetin tespit yollarından kabul etmesi bunu göstermektedir (Başoğlu, 2001:39). Yine Başoğlu'nun tespitine göre Cessas'ın illeti alâmet olarak tanımlaması onunla beraber Hanefî usûl âlimlerin, genelinin illeti mûcip olarak tanımlayan Mutezile'den farklı düşünmeye başlamıştır (Başoğlu, 2001:36). Mustafa Şelebi'nin tesbitine göre illetin vasıflandırılmasının Hanefî usûl tarihindeki seyri şu şekildedir: “Kerhî, icab (hükmü gerektirme) lafzını mutlak kullanmakta, Cessâs bazen ona uyarak “icab”, bazen de ona muhalefet ederek “alamet ve emare” ifadesini kullanmakta, Debûsî ise illetin “muarrif” olduğunu kesin olarak belirtmektedir. Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, icab ve emare'yi kendi bakış açısıyla beyan ederek, bu ihtilafın farklı değerlendirmeden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Sadrüş-şerîa ve İbnü'l-Hümmam (681/1283) ise, Şarî'in maksadını kapsayan anlamında, "bâis" kavramını kullanmışlardır.” (Şelebi, 1981:114). Ancak Başoğlu Debûsî'nin illet anlayışını muarrif şeklinde tanımlamayı yanlış görmektedir. Ona göre Debûsî, illeti Şari'in mûcip kılmasıyla mûcip olma özelliği kazanan ve hükmü için alâmet olmaktadır. Özetle Cessas'ta aklın hükümlerinin izleri usûlün tafsilatında da yer almaktadır. Debûsî ise eserinde bu izleri izale etmiştir.

Netice olarak özellikle delillerin temellendirilmesinde aklın asıl olduğu, aklın fiiller konusunda değerlendirmede bulunabileceği ve vahyin fiiller hakkında hüküm belirtirken aklın ilkelerine uyacağı konusunda her iki âlim hemfikirdir. Fakat Cessas fiiller konusunda uhrevî sorumluluk için salt aklın yeteceğini kabul etmekte ve ikisi arasındaki farklılığı keşfetmiş olsa da, şer'î illetin değerlendirilmesinde ve belirlenmesindeki metodunda aklî illetin izlerini taşımaktadır. Debûsî ise sorumluluğu vahyî hitapla başlatmaktadır. Ayrıca şer'î illet konusunda neredeyse tamamen aklî illete yapılan benzetmeleri usûlünden çıkarmıştır diyebiliriz.

Murteza Bedir de Debûsî'nin aklın hükümleri konusundaki görüşlerini incelediği çalışmasında Debûsî'nin aklın dinen yapılmasını zorunlu gördüğü fiillerin eda vücubiyetinin vahiyden sonra doğduğu, şeklindeki görüşünü, akli fikhî alandan uzaklaştırma şeklinde yorumlamaktadır. Bedir'e göre eda vücubiyeti fikhın konusudur, bu sorumluluğun vahiyle başlatılmasıyla da akıl kısmen amelî alandan uzaklaştırılmış olunacaktır (Bedir, 2005:167). Kısacası akıl-vahiy arasında kurulan dengenin ibresi Cessas'ta akıl tarafındayken Debûsî'de vahiyden yana kaymıştır.

## SONUÇ

Dinin beşerî alanda hayat bulması için akıl tarafından anlaşılır olması zorunlu bir durumdur. Bir anlamda din, kendi varlığı sebebiyle aklın da varlığını zorunlu kılmaktadır. Bunun neticesinde dini anlama ve yorumlamada aklın yeterliliği hakkında âlimler arasında bir tartışma yaşanmamaktadır. Burada tartışmaya konu olan meseleler vahiyden bağımsız olarak, fiiller hakkında hüküm belirtmedeki ve nasslarda belirtilen hükümlerin maslahatlarını anlamadaki aklın yetkinliği meseleleridir. Bu sorunlar kelâmında büyük oranda hüsün-kubuh, Allah'ın fiillerinin ta'lili başlıkları altında; fıkıh usûlünde ise hazır ve ibaha, ta'lil başlıkları altında tartışılmaktadır.

Belirtilen meseleler İslâm tarihinin ilk dönemlerinde tartışılan sorunlar değildir. Farklı medeniyetlerin etkisiyle ve doğrudan nasslarda çözümü olmayan yeni olayların meydana gelmesiyle ihtiyaca binaen zamanla gündeme gelen konulardır. Müslümanlar kadim medeniyetlerle ilk karşılaştıklarında bu konuları tartışan – tarafsız kalmayı tercih edenleri değerlendirmeye katmazsak- iki grup oluşturmuştur. Bunlar fiillerin özünü anlamada dolayısıyla fiillerin hükümlerini belirlemede akli yetkin görmeyen, nakil taraftarı Hadis ekolü ile bunların tam aksine bu konularda akli tam yetkinlikte gören Mutezile mezhebidir. Burada hemen şunu belirtelim ki araştırmacılara göre İslâmî çizgiler içerisinde kalan bütün mezhepler akli, Allah'ın yerine hüküm belirten bir kaynak olarak görmemektedirler. Bu mezhepler fiiller hakkında hüküm belirtme bağlamında akıl ile Allah arasındaki dengeyi değil, akıl ile vahiy arasındaki dengeyi tartışmaktadırlar.

Akıl taraftarı Mutezile mezhebi ile nakil taraftarı Hadis Ekolü mihne olaylarında görüldüğü gibi birbirlerine yaptırımlar uygulamaları sonucunda ve tartışmalardan doğan psikolojik etkilenmeyle Ehl-i Hadis taraftarları arasından bilgiye ulaşmada akla daha fazla söz hakkı tanıyan Eş'ariyye mezhebi çıkmış, diğer taraftan da Mutezile'ye göre akli daha fazla sınırlandıran Maveraünnehir bölgesindeki Ehl-i Sünnet ekolü Maturidiyye mezhebi olarak gün yüzüne çıkmıştır.

Kelâm alanında görülen bu gelişim ve değişimler bu ilim dalıyla usûl-furu' ilişkisi olan fıkıh usûlünü de etkilemiştir. Özellikle kendine ait bir kelâmî sistem



geliştirmeyen ve büyük çoğunluğu Mutezileye yakın olan Hanefî mezhebinin Irak ekolü bu değişimlerden etkilenen bir oluşumdur. Bu değişimin Hanefî fıkıh usûlüne yansımaları sağlıklı bir şekilde görmek için Cessas ve onun halefi olan Debûsî örneğini inceledik.

Cessas ve Debûsî farklı entelektüel zeminde yetişen iki âlimdir. Cessas, Mutezile'nin tekrar canlandığı Büveyhîler döneminde Bağdat'ta yaşamıştır. Mutezilî olup olmadığı yönündeki tartışmalar bir yana onun başta hocası Kerhî olmak üzere birçok Mutezilî âlimle iletişim halinde olduğu kesin bir şekilde bilinmektedir. Ancak Cessas'ın döneminde Mutezile'nin yaşadığı mihne tecrübesinden dolayı kendi kendini eleştirme sürecine girdiği de bilinen bir durumdur. Bundan dolayı olsa gerek Cessas, akla büyük önem verse de onu mutaassıp bir tavırla savunmamaktadır. Debûsî ise Ehl-i Sünnet'in hâkim olduğu Maverâünnehir bölgesinde dahası Mutezilenin tekrar inişe geçtiği bir dönemde yaşamıştır. Şüphesiz ki bu durum onların hem eserlerin sistemini hem de görüşlerini etkilemiştir.

Cessas ve Debûsî akli bilgi vasıtaları arasında saymakta, her ikisi de geniş anlamda haberin, dar anlamda vahyin ve duyuların bilgi kaynağı olabilmemesinin ve bu iki yolla elde edilen materyalin bilgi oluşturmasının ancak aklın ispatlaması ve incelemesinden sonra mümkün olduğunu düşünmektedirler. Fakat Cessas, aklın bilgi kaynaklığının temellendirmesini Debûsî'ye göre daha genel anlamda ele almakta ve daha detaylı temellendirmektedir. Debûsî ise konuyu daha ziyade aklın tek başına ulûhiyet bilgisine ulaşım ulaşılamayacağı bağlamında tartışmaktadır. Bu durum Debûsî'nin aklın aleyhine ikinci kez başlatılan mihne sürecinden olumsuz etkilenmekten çekinmesinden kaynaklanmış olabilir. Ya da artık aklın bilgi kaynaklığı konusu, ilmî gündemden düşmesinden kaynaklanmış olabilir.

Fiillerin hükümlerinin belirlenmesine gelince, Cessas ve Debûsî bu konuda da akli yetkin görmektedirler. Her ikisi de aklın fiiller hakkında yapılması zorunlu, yasak ve yapılması serbest olmak üzere üç biçimde hüküm belirttiğini düşünmektedir. Fakat aklın hükümleri konusunda görüşlerinde şu fark bulunmaktadır: Cessas aklın ulaştığı bu bilgiden dolayı uhrevî sorumluluğun doğacağını düşünmesine rağmen Debûsî bu kanaatte değildir. Debûsî'ye göre akıl tağuta inanmanın yasak, ulûhiyeti idrak etmenin zorunlu olduğunu idrak etse dahi bu konudaki sorumluluk ancak vahiyle

beraber meydana gelmektedir. Öze dair bu farkın yanında konuyu tartışma biçimlerinde de önemli farklılık bulunmaktadır. Cessas aklın fiiller hakkında verdiği hükümlere geniş bir şekilde “hazır ve ibaha” bağlamında değinse de bu konudan önce ve sonra, umumî lafızların tahsisi, nesh ve kıyas konularıyla irtibatlandırarak, bu bölümlerin girişlerinde tekrar tekrar işlemektedir. Bu durum onun aklın hükümlerini asıl olarak gördüğünü göstermektedir. Aslında Debûsî’de eserinin başında hüccetleri aklî ve şer’î olmak üzere iki kısma ayırmakta ve şer’î hüccetlerin ancak aklın ispatlaması ile delil olabileceklerini belirtmekte, bu şekilde epistemolojide aklın önceliğinin olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ne var ki o, aklın hüccetleri ve aklın hükümleri konusuna eserinin sonunda yer vermekte ve usûl konularını işlerken bu konuya neredeyse hiç atıfta bulunmamaktadır.

Vahyî hitaptan sonra akıl ile vahiy arasında kurdukları dengenin karşılaştırmasına gelince, bunu şöyle tasvir edebiliriz. Hükmü belirtilecek fiil eğer Allah’a iman, kulluk bilincine ulaşma, şirk ve zulüm gibi aklın yapılmasını ya da sakınılmasını zorunlu gördüğü fiillerden ise, her iki âlim de bu iki kategoride vahyin akla tâbi olması gerektiğini düşünmektedirler. Burada akıl ne değişiklik yapıp aklın yasakladığını zorunlu ya da yapılmasını serbest sayabilir ne de bu hükümleri tamamen kaldırabilir. Hükmü belirtilecek fiil eğer aklın işlenmesini serbest bıraktığı fiillerden ise bu durumda da vahiy insanların maslahatına göre düzenleme yapmalıdır. Ancak bu alanda vahyin belirttiği hükmün maslahatı namazın rekât sayılarında olduğu gibi her zaman akıl yoluyla anlaşılmasını zorunlu görmemektedirler. Buraya kadar hüküm belirtmede asıl zemini akıl oluşturmakta, vahiy ise onun çerçevesinde hüküm belirlemektedir. İki âlim de vahyin akla uygun hüküm belirtmesinin zorunluluğunu aklın ve vahyin Allah’ın hücceti olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre aynı kaynaktan beslenen iki delilin birbiriyle çatışması mümkün değildir.

Nasslarda belirtilen hükümlerin ta’lîli ve hakkında nasslarda hüküm belirtilmeyen fiiller konusunda hüküm verilirken kullanılacak metot hakkındaki görüşleri ise şöyledir: Cessas ve Debûsî nasslarda belirtilen hükümlerin bir mani olmadıkça ta’lîl olacağını düşünmektedirler. Her iki âlim de hükmü nass yoluyla belirtilmemiş fiillerin hükümlerinin istishâbü’l-hâl yoluyla hükmedileceğini savunan muhalif tarafa

karşı kıyasın meşruiyetini ve zorunluluğunu ayetler ve sünnetteki uygulamalarla temellendirmektedir. Bu temellendirmeleri genel anlamda re'yi de kapsamaktadır. Onlara göre, re'y ile dinî alanda da hüküm belirtilebilmektedir. Cessas da Debûsî de kıyas yapma imkânı varken hükümsüzlükle amel etmeyi kabul etmemektedir. Ancak illeti tanımlama noktasında ikisinin arasında farklılık bulunmaktadır. Cessas şer'î illeti tanımlarken aklî illetle olan farkını belirtmekte ve şer'î illetin şer'î hükümler için mûcib değil emare/işaret olduğunu belirtmektedir. Debûsî de onların emare olarak tanımlamaktadır. Şer'î illetlerin fiillerin kendi özlerinden değil de Şari'in onları illet kılması sebebiyle illet oldukları konusunda hem fikirler. Ancak Cessas'ın illeti belirleme yolları arasında deveranı da kabul etmesi onun aklî illetin izlerini devam ettirdiğini göstermektedir.

Genel olarak değerlendirecek olursak bilgi ortaya koymada aklı aynı derecede yetkin görseler de aklın ortaya koyduğu bu bilginin sorumluluk doğuracağı noktasında akıl-vahiy arasındaki dengenin ibresi Cessas'ta akıl tarafındayken, Debûsî'de vahiy tarafına kaymaktadır. Cessas, eserinde konuları işlerken kelâmdan tamamen arındırmamış ve konuların temellendirmesine daha fazla önem vermiştir. Debûsî kelâm konularından sayılacak olan aklın hükümleri konusunu ayrı bölüm halinde işlemiş, usûl konularını tamamen furu' konularıyla destekleyerek işlemiştir. Bundan sonra gerek görüşler bakımından gerekse konuların işlenişi bakımından Hanefî fıkıh usûlünde hâkim olan çizgi eleştirilip kısmen değiştirilse de Debûsî'nin usûlü olmuştur.

## KAYNAKÇA

- AK, Ahmet (2006), *Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet (1993), “Debûsî” mad., *DİA*, Cilt VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- AKOĞLU, Muharrem (2006), *Mihne Sürecinde Mu‘tezile*, İz yayıncılık, İstanbul.
- APAYDIN, H. Yunus (1989), “İctihad” mad., *DİA*, Cilt XXI, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul.
- BAŞOĞLU, Tuncay (2001), *Hicri Beşinci Asırda Usûl Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BEDİR, Murteza (2004), *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- BEDİR, Murteza (2005), Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, Cilt II, KURAV Yayınları, Bursa, sy.,161-170.
- CESSAS, Ahmed b. Ali er-Razî (1994), *el-Fusul fi'l-Usûl*, tahk., Uceyl Casim en-Neşemi, Vezaratü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve't-Turasi'l-İslamî, Kuveyt, I-IV.
- CÜRCANÎ, Seyyid Şerif (1413), *Ta‘rifat*, Daru'l-Fazile, Kahire.
- ÇELEBÎ, İlyas (1998), Klâsik Bir Kelâm problemi; Hüsün-Kubuh, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16-17, sy., 140-168.
- ÇELEBÎ, İlyas (2002), *İslâm Düşüncesinde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd (2001), *Takvimu'l-Edille*, tahk. H. Mühyiddin Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (2000), “İllet” Mad., *DİA*, Cilt XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DUMAN, Soner (2000), *Cessas’ın “el-Fusul fi’l-Usûl” Adlı Eserinde İlet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-CEZERÎ, İzzeddin İbnü’l-Esîr (1233), *el-Lübab fi-Tehzibi’l-Ensab*, Cilt I, Dâru Sadır, Beyrut.
- ERDOĞAN, Mehmet (2001), *Vahiy Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2. baskı.
- eş-ŞİRAZÎ, Ebû İshak (1401/1981), *Tabakatü’l-Fukaha*, Dâru’l-Kalem, Lübnan.
- GAZZALÎ, Muhammed (1994), *Mustasfa*, çev., Yunus Apaydın, Cilt I, Rey Yayıncılık, Kayseri.
- GÜNGÖR, Mevlüt (1989), *Cessas ve Ahkâmü’l-Kur’an*, Elif Matbaacılık, Ankara.
- GÜNGÖR, Mevlüt (1994), “Cessas” mad., *DİA*, Cilt VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HAÇKALI, Abdurrahman (2004), *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüt Yayınları, İstanbul.
- İBNÜ’L-MANZUR (711/1311), *Lisanü’l-Arab*, Cilt Dâru Sadır, Beyrut.
- İBNÜ’L-MURTAZA, Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza Mehdi Lidinillah (1961), *Tabakatü’l-Mutezile*, tahk; Susanna Dıwald Wılzer. Daru’l-Mektebeti’l-Hayat, Beyrut.
- İLHAN, Avni (1991), “Aslah” mad., *DİA*, Cilt III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KOCA, Ferhat (1998), “Hikmet” mad., *DİA*, Cilt XVII, Türkiye Diyanet Vakfı.
- KOÇOĞLU, Kıyasettin (2005), *Maturidî’nin Mutezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- KUTLU, Sönmez (2007), Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat yayınları, 2. baskı, Ankara, sy., 17-55.
- MADLUNG, Wilferd (2007) Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, çev., Sönmez Kutlu, Haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat yayınları, 2. baskı, Ankara, sy., 79-87.
- ÖZCAN, Hanifi (2007), *Türk Din Anlayışı*, Haz. Sönmez Kutlu, İmam Maturidî ve Maturidilik, Kitabiyat yayınları, 2. baskı, Ankara, sy., 280-297.
- ÖZEN, Şükrü (2001), *Ebu Mansur el-Maturidi’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, Basılmamış Doçentlik Tezi.
- ŞELEBİ, Mustafa (1401/1981), *Ta’lilü’l-Ahkâm: Arz ve Tahlil li-Tarikati’t-Ta’lil ve Tatavvuratiha fi Usuli’l-ictihad ve’t-Taklid*, Dârü’n-Nahdati’l-Arabiyye, Beyrut.
- WATT, W. Montgomery (2001), *İslâm Düşüncesi’nin Teşekkil Devri*, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, ŞA-TO Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, M. Şevki (1989), “Akıl” mad., *DİA*, Cilt II, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul.
- YAZICIOĞLU, M. Sait (2007), Mâturidî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâturidî ve Ebû’l-Mu‘in en-Nesefî, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, Kitabiyat yayınları, Haz. Sönmez Kutlu, 2. baskı, Ankara, sy., 150-165.
- YÜKSEL, Macit (2000), *Mutezile’nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed (1306-1307/1888-1889), *Tâcü’l-Arus*, Cilt VIII, X, Kahire.

## ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Artvin’de doğdu. 2001 yılında kazandığı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 2005 yılında bitirdi. Akabinde aynı Üniversite’de İslam hukuku alanında yüksek lisansa başladı. İngilizce ve Arapça bilmektedir.