

KLASİK DÖNEM HANEFÎ USÛLÜNDE
EHL-İ SÜNNETLEŞMENİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK
HÛSÛN-KUBUH MESELESİ
THE ISSUE 'HUSN-QUBH' AS AN EXAMPLE OF
SUNNIFICATION IN THE CLASSICAL PERIOD OF HANAFİ
JURISPRUDANCE

ŞULE GÜLDÜ

[Dr. Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Hukuku ABD,
PhD. Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Islamic Law
sule.guldu@omu.edu.tr.
<http://orcid.org/0000-0001-6951-3128>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Ekim/October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Kasım/November 2019

Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Yıl / Year: 2019 Sayı – Issue: 47 Sayfa / Pages: 499-530

Atıf/Cite as: Güldü, Şule. "Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsün-Kubuh Meselesi- The Issue 'Husn-Qubh' as an Example of Sunnification in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 47 (Aralık-December 2019): 499-530. <https://doi.org/10.17120/omuifd.631669>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Klasik Dönem Hanefî Usûlünde Ehl-i Sünnetleşmenin Bir Örneği Olarak Hüsün-Kubuh Meselesi*

Öz: Hüsün-kubuh konusu, temelde bu sıfatların fiillerde zâtî olarak mı şeriatın bildirmesi ile mi bulunduğu Mutezile ile Ehl-i sünnetin Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri arasında tartışılmıştır. Mutezile dinin temellendirilmesi için adâlet, doğru, zulüm, yalan gibi fiillerin zâtî olarak iyi veya kötü olması gerektiğini, dolayısıyla bu değerlerin aklen bilindiğini söylemiştir. Eş'arî ekolü ise fiillerin bu değerleri şeriatın emir ve nehyiyle kazandığını bu sebeple akli olmadığını söylemiştir. Mâtürîdî ekolü ise fiillerin bu sıfatları taşıdığı, aklın da bunları bilebileceği görüşleriyle Mutezile'ye, hüküm verenin Allah olduğu görüşleri ile de Eş'arîler'e yakın beyanda bulunmuşlardır. Hanefî fıkıh usûlünün klasik döneminin bu konudaki tavrı ise farklılık göstermiştir. Irak ekolüne mensup fakihler Mutezilî görüşü benimserken, Mâverâünnehir ekolü ise Debûsî ile birlikte Mutezilî düşünceden ayrıлып, Ehl-i sünnetleşmeye başlamıştır. Bu çalışmada Debûsî'nin bu konudaki tavrının ne olduğu ve Hanefî fukahasının söz konusu yol ayrımında Mâtürîdî kimliği kazanmasının esas olarak Serahsî ve Pezdevî ile olduğu gösterilecektir. Ayrıca Serahsî ve Pezdevî'nin, Debûsî'nin konu anlatma sisteminden nasıl etkilendikleri ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Hüsün-kubuh, Ehl-i sünnet, Mûtezile, Mâtürîdî Ekolü, Hanefî Irak Ekolü, Hanefî Mâverâünnehir Ekolü



The Issue 'Husn-Qubh' as An Example of Sunnification in the Classical Period of Hanafi Jurisprudence

Abstract: The issue 'husn-qubh' was discussed by Mu'tazili, Ashari and Maturidi schools of ahl al-Sunnah in the context of determining, whether values existed in actions on their own or via revelation. Mu'tazili said that actions such as justice, truth, oppression and lie must be regarded as good or bad on their own to found the religion, inasmuch as values are known by the human mind. Ashari school said that these values made sense with order and prohibition of the shari'a and for this reason, these values couldn't be known by the human mind. As for Maturidi school, it bears a strong re-

* Bu makale, yazarın "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü" adlı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

semblance in some respects which Mu'tazili and Ashari schools put forward since it forwards its opinion which values existed in actions on their own, can be known by the human mind and God is the only adjudicator. The classical period of Hanafi jurisprudence has come up with a different approach about this issue. Whereas the Iraqi school of Hanafism was adopting Mu'tazili thought, The Transoxanian School of Hanafism with Dabusi were standing on the same line with ahl al-sunnah. This study will show what Dabusi thought about the issue and the main reason Hanafi scholars of Islamic law developed a Maturidi identity had been because of Sarakhsi and Pazdawi. It will also be handled how the method of Dabusi had an impact on Sarakhsi and Pazdawi.

Keywords: Husn-Qubh, Ahl al-Sunnah, Mu'tazili School, Maturidi School, The Iraqi school of Hanafism, The Transoxanian School of Hanafism



Giriş

Hanefî fıkıh usulü yazımının klasik döneminin Pezdevî (ö. 482/1089) ve öncesi âlimlerin eserlerinden oluştuğu söylenebilir.¹ Bu dönem eş zamanlı değil peş peşe ortaya çıkan Irak ve Mâveraünnehir ekollerine ayrılır. Cessâs (ö.370/981), ve Saymerî (ö.436/1045), Irak ekolünün eserleri günümüze gelmiş önemli sîmalarıdır. Irak Hanefilerinin Mutezile ve Mürcie ile ilişkileri ve en azından yukarıdaki âlimlerin bu mezheplere olan aidiyeti bilinmektedir.² Klasik dönemin Mâveraünnehir ekolünün önde gelen temsilcileri Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî ise kendi dönemlerinde etkisini kaybeden, hatta küfürle suçlanan Mutezile'ye yakın durmamışlardır. Bu dönemde Hanefiler kendilerini Mutezile'ye değil, Ehl-i Sünnete müntesip görmeye başlamışlar ve bu yönde bir usûl yazımını benimsemişlerdir. Ancak onların, Hanefiler'in Ehl-i Sün-

¹ Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 11.

² Bkz.: Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlüniün Yeniden İnşası (Basılmamış Doçentlik Tezi)*, (İstanbul, 2001), 155-160; Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, (Konya 2003), 276; Yunus Apaydın, "Kerhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25: 285-286.

net'ten Mâturîdî ekolüne bağlı olduklarına dair yerleşik kanaati doğrulayan bir atıfta buldukları da söylenemez. Hanefî fukahasının İmam Mâturîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilmesi, klasik sonrası âlimlerinden Alâüddin es-Semerkindî'ye (ö.539/1044) aittir. Onun bu çabası Ehl-i Sünnet çizgisinde fıkıh usûlü yazımını belirginleştirme yolunda atılmış bilinçli bir adımdır.³

Mâverâünnehir ekolü fakihlerinden Debûsî, esasen söz konusu iki ekolün arasında geçiş dönemini ifade eden bir âlimdir. Kendisinden önceki Irak fukahasının aksine kelâmî konulardan uzak duran Debûsî, Hanefî fıkıh usulüne getirdiği orijinal katkıları ile tanınmaktadır. Serahsî ve Pezdevî her ne kadar kendisine atıfta bulunmasalar da onun açtığı yoldan ilerlemişlerdir. Bu üç fakih birlikte Hanefî usulünün kurucuları olarak kabul edilmişlerdir.⁴ Ancak Debûsî'nin usûlünün, Mutezilî görüşlerden Ehl-i sünnete ait görüşlere kimi zaman pek de keskin olmayan yollarla geçmeyi mümkün kıldığı söylenebilir.⁵ Serahsî ve Pezdevî'nin usûlleri ise Ehl-i sünnet vurgusunu net bir şekilde yapmalarıyla Debûsî'nin eserinden farklılaşırlar. Biz ise bu çalışmada fıkıh usulü konuları arasında fakihin kelâmî görüşünün en açık biçimde ortaya çıkabileceği hüsün-kubuh konusunda Hanefî fakihlerin tavrının ne şekilde değiştiğini ve konuyu nasıl ele aldıklarını tespit etmeye çalışacağız. Aynı zamanda kendisinden önceki ve sonraki klasik dönem Hanefî fakihlerin görüşleriyle irtibat kurarak, Debûsî'nin bu konuda getirdiği yeniliklerle selefleri Serahsî ve Pezdevî'yi nasıl etkilediğini ortaya koyma gayretinde olacağız.

Hüsün-kubuh meselesi fıkıh usûlü kitaplarında ağırlıklı olarak emir ve nehiy başlıkları altında incelenmiştir. Fıkıh usûlünde, Kur'an ve sünnet naslarındaki emir ve nehiylerin mânâya ve hükümlere delâleti

³ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (İstanbul, 2004), 54.

⁴ Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 66.

⁵ Bkz.; Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52, (İstanbul 2017), 27-59. Mutezilî gibi görünen bu görüşlerin bazılarının Ehl-i reye ait genel görüşler ile bazen de Mürcîî görüşler olduğu da akılda tutulmalıdır.

önemli yer tutmuş ve bu konudaki ihtilaflar farklı içtihatların çıkmasına neden olmuştur. Emir ve nehiy konusu işlenirken anlamları, sîgâları, mûcebi, fevr veya terâhî ifade etmesi, taşıdığı hüsün/kubuh sıfatına göre muktezası ve me'murun bihin/menhiyyun anının hasen/kabîh sıfatına göre kısımları gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Biz ise çalışmamızın amacı çerçevesinde literatürde ele alınan bu konulardan hüsün-kubuh meselesi ile ilişkili gördüklerimizi işlemeye çalışacağız.

1. Emir

Biz bu konuda emrin tanımı, mûcebi ve hüsün sıfatı konularını ele alacağız.

1.1. Emrin Tanımı

Sözlükte emir kelimesinin iki farklı anlamı vardır. Biri “iş, durum, olay, hal” olup çoğulu “umûr”dur. Kur'an-ı Kerim'de bu haliyle oldukça çok kullanılmıştır. Diğer anlamı ise “bir işin yapılmasını, bir fiilin meydana getirilmesini istemek” olup çoğulu “evâmîr”dir.⁶

Klasik dönem Irak Hanefilerinden Cessâs, emri “kişinin kendisinden alt seviyede bulunan kimseye îcab kasdıyla söylediği ‘yap’ şeklindeki sözüdür”⁷ şeklinde tanımlar. Saymerî'nin de alıntı yaptığını ihsâs ederek tercih ettiği⁸ bu tarif için Cessâs alıntı yaptığını belirtmez.⁹ Saymerî ile aynı zamanda yaşayan Mutezilî Ebu'l Hüseyin el-Basrî de emrin tanımını bu tarif ile yapar.¹⁰ Mürcie ile Mutezilenin dilinin genellikle ortak olduğu

⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Emir”, *Lisânu'l-arab*, (Kâhire t.y.), 1: 125-126; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, “Emir”, *Tâcu'l-arîs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, (Kuveyt 1972), 10: 68-69.

⁷ “فتبت أن قول القائل لمن دونه افعل هو: لفظ الأمر الموضوع للإيجاب.” Ebü Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usulü'l-fikh*, nşr. Uceyl Casim Neşemi, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 2: 82.

⁸ Hüseyin b. Ali Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, (Abdelouahad Jahdani'nin Yayınlanmamış Doktora Tezinin Metni Olarak), (Marsilya, 1991), 2.

⁹ Ebü Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usulü'l-fikh*, nşr. Uceyl Casim Neşemi, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 2: 82.

¹⁰ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basri, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1: 43.

göz önüne alındığında bu tarifi, Ehl-i rey'in ortak tanımı olduğu söyle-
nebilir.

Klasik dönem Mâverâünnehir Hanefîlerinden Debûsî ise öncelikle vaz' bakımından konuşma şekillerini inceleyerek bir taksim yapar. Haber, istihbâr, emir ve nehyden oluşan bu dörtlü taksimde emrin tanımını bir yerde "emrin kendi hikmetine uygun olarak meydana gelmesi gerekli olan şeyi beyandır"¹¹ şeklinde; bir başka yerde ise "emredilen kişi tarafın-
dan emredilen şeyin meydana getirilmesinin istenmesidir"¹² şeklinde bir-
birine benzer halde yapmaktadır. Bu tanıma göre fiil kiplerinden biri olan emir, diğer kiplerden mazi ve muzaride olduğu gibi bir fayda içermeli-
dir.¹³ Bu sebeple Debûsî, hikmete uygun olmayacak şekilde âmâ bir kim-
seye "gör" demenin bir anlamının bulunmayacağını belirtir. Bu düşünce-
sini ise âmâ kişiye nispetle "görmenin" -tanımda şart koşulduğu üzere-
"meydana gelmesi"nin tasavvur olunamayacağı ile temellendirir. Bu
durumda sözün muhatabında bir anlam ifade edebileceği, meydana gel-
mesi tasavvur olunabilen tüm fiiller için emrin vaz' edilmesinde dil açı-
sından bir sakınca olmadığını söyler. Her ne kadar hikmete uygun olan
"meydana gelmemeleri" yani "yoklukları" olsa da "sefeh" ve "abes" gibi
fiiller için de emrin vaz' edilebilmesinin dil açısından mümkün olduğunu
ifade eder.¹⁴

Debûsî'nin, emir sigasının kullanılmasıyla emrin gerçekleşeceğini savunması Bağdat Mutezilesinin görüşüne benzemektedir. Nitekim onlar da emir sigasından başka bir şart öne sürmemiştir. Onların bu konudaki görüşleri kelâmın kadîm olduğu görüşleri ile ilgilidir. Ancak Debûsî'nin emir tanımının, Mutezile ile bağlantısını kurmak yerine verdiği örnekler-

¹¹ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usulü'l-fikh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 35.

¹² Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 37.

¹³ Mazi kalıbında "oturdu" denildiğinde oturmanın meydana geldiğini açıklama amacı varken, muzari kalıbında da "oturacak" denildiğinde oturmanın varlığa geleceği anla-
tılmak isteniyor.

¹⁴ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 35.

den hareketle onun, dili objektif bir kriter olarak esas kabul ettiğini söyleyebiliriz.¹⁵

Serahsî ise 'sefeh' ve 'abes' fiillerinden yola çıkarak fiilin anlamının hasen veya kabîh olmasına bakılmaksızın dil açısından emir kalıbında vaz' edilmesinin mümkün olduğu görüşüne, ancak hasen vasfı olan fiillerin, şer'an emir kipinde kullanılacağını ilave etmektedir.¹⁶ Bu açıklamasıyla Serahsî, Debûsî'nin dile göre yaptığı açıklamayı şeriat alanına kaydırarak, Şâri'nin fiilin hikmete yönelik olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü Ehl-i sünnet görüşünde Allah'ın fiilleri insana bir fayda sağlayan veya ondan bir zararı gideren hükmü zorunlu kılan bir illet taşıamakla birlikte bir hikmete göredir.¹⁷ Emir de onun bir fiili olarak bu ilkeye mebnîdir.

Serahsî dilciler ve fıkıhçılar nezdinde iki tarifin olduğunu söyleyip, dilcilerin tarifini "kişinin bir başkasına 'yap' sözüdür" şeklinde; fakihlerin tarifini ise "kişinin kendi veya alt seviyesindeki birine 'yap' sözüdür" şeklinde vererek kişinin kendi seviyesindeki birine bu hitabını da emir kabul eder.¹⁸

Pezdevî'nin ise emre dair bir tanımı olmamıştır. Şârihi Abdülaziz el-Buhârî bu durumu daha önce yapılan tanımların ihtilafı olmasına bağlamıştır.¹⁹

1.2.Emrin Mücebi

Emir sigasının dil açısından farklı anlamlara geldiğini bildiren Hanefî usûlcüleri bu anlamları sayarak Kur'an'dan da örnekler verirler. Cessas

¹⁵ Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", 37.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî, (Beirut t.y.), 1: 47.

¹⁷ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 214; bkz.: Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdû's-Şerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 423-427.

¹⁸ Serahsî, *Usul*, 1: 9.

¹⁹ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1994), 1: 241.

ve Serahsî bu anlamların yedisine²⁰, Debûsî altısına²¹, Pezdevî beşine yer verir.²²

Emrin mûcebi yani hükmünün ne olduğuna dair görüşler de sîganın dildeki bu anlamlarından tercih edilen bir anlam etrafında şekillenmektedir. Bu konuda genel olarak dört ayrı görüş ortaya çıkmıştır; vakf, nedb, ibâha ve vücûb. Debûsî, vakf görüşündekilere göre emrin mûcebini lügat bakımından farklılık gösterdiğinden hareketle, fiilin işlenmesinin zorunlu, mubah veya kabîh görülmesi gibi çeşitli anlamlara ihtimal taşıdığı kanaatinde olduklarını belirtir. Onların, bir delil ile bu ihtimallerden herhangi birine delâleti belirlenmeden emrin hüküm için hüccet olmayacağı gerekçesiyle bu delil bulununcaya kadar vakf gerektiği görüşünde olduklarını söyler.²³ Eş'arî ve ona tâbi olan Bakillânî, Gazzâlî gibi âlimlerin görüşü bu yöndedir.²⁴

506
OMÜİFD

İbâhâ görüşünde olanlar emrin, emredilen şeyin emre muhatap olan kişiden istenmesi olduğunu söyler ve vücuda gelmesinin i'timâr (emredilen şeyi yapma) olmaksızın söz konusu olmadığını belirtirler. Emredilen şeyi yapmanın en düşük derecesinin de ibâhâ olmasından hareketle, mutlak emrin hükmünün ibâha olması gerektiği sonucuna varırlar. Emir sîgasına yüklenen ifhâm, tevbih gibi diğer anlamların ise nassın işaret ettiği bir delil olmaksızın anlaşılacağı, dolayısıyla bu anlamlara delaletin karineye ihtiyaç duyduğu için mecaz yolu ile olacağını söylerler. Örneğin, " 'Onlara vaadlerde bulun.' Hâlbuki şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va'd etmez"²⁵ ayetinde Allah Teâlâ'nın emrettiği şey ile esasen uyarıda bulunduğunu (ifhâm), bu anlamın da haram

²⁰ "Emir; icâb, nedb, irşâd, ibâha, takrî'-ta'ciz, veid-tehdîd, talep içindir." bkz. Cessâs, *Usûl*, 2: 80-81; Serahsî, *Usûl*, 1: 11.

²¹ "Emir; icâb, suâl, ifhâm, tevbih, ibâha, nedb anlamlarına gelebilmektedir." bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 36.

²² Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr* adlı eserinin metni olarak), (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997) 1: 256-258.

²³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 36.

²⁴ Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdurrezzâk (y.y., 2003), 2: 178.

²⁵ İsrâ, 17/64.

olan gururun Allah tarafından emredilemeyeceği karinesi ile anlaşıldığını söylemektedirler. Emrin ifhâm mânasına gelmesinin, emredilen şeyden aciz olduklarına delil teşkil eden cümlenin siyakından anlaşılabilirliğini belirtmektedirler. Bir başka örnek olarak, “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”²⁶ ayetini gösterirler. Söz konusu ayette her ne kadar ‘meşîe’ (dileme) lafzı, tahyîr ifade etse de ayetin devamında gelen “Biz zâlimlere bir ateş hazırladık”²⁷ kısmı ile bu anlamın reddedildiği kanaatini taşırlar. Bu reddi, Allah’ın kuluna seçme hakkı tanıdığı bir konu için ateşin ceza olarak verilemeyeceği üzerinden açıklarlar. Emrin mücebi için vakf gerektiği görüşünde olanları ise vakfin emirle caiz olmasının nehiyle de caiz olmasını gerektireceğini, bu durumda her ikisinin aynı şey olup bunun da muhal olduğunu belirterek eleştirirler. Onlara göre ise nehiyle hürmet, emir ile de onun zıddı olan ibâhâ anlaşılır.²⁸ Bazı rivayetlerde Eşârî’nin bu görüşte olduğu bildirilmektedir.²⁹ Serahsî bu gruptakilerin Allah’ın kabîh bir şeyi emretmeyeceği ilkesinden yola çıkarak emir sigasının, emredilen fiilin öncesinde de hüsün sıfatına sahip olduğunu gösterdiği şeklindeki kanaatlerine rağmen, emrin mücebini ibâhâ kabul etmelerini eleştirir. Çünkü ona göre fiilin hüsün sıfatı, emir olmaksızın da o fiilin ibâhâ ifade ettiğini gösterdiği için emrin daha hâs bir anlam için vaz’ edilmesi gerekmektedir.³⁰

Mutlak emrin mücebinin nedb ifade ettiği görüşünde olanlar ibâhânın, emrin işlenmesinin terk cihetine karşı fiil cihetini öncelemediğini, emirde ise fiil talebinin olduğunu söyleyerek ibâhâ anlamını kabul etmezler. Ebu’l Hâşim el-Cübbâi’nin de dahil olduğu Mutezile usûlcülerinin çoğunluğunun ve bazı fakihlerin kanaati bu yöndedir.³¹ Bu görüşün

²⁶ Kehf, 18/29.

²⁷ Kehf, 18/29.

²⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 36-37.

²⁹ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizanü’l-usûl fi netaici’l-ıkul fi usûli’l-fıkıh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, (Bağdad: Vizaretü’l-Evkaf ve Ş-Şuunü’l-Diniyye, 1987), 1: 135.

³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 17.

³¹ Âmidî, *el-İhkam*, 2: 177. Âmidî bu görüşün İmam Şâfi’î’den de nakledildiğini söylemektedir.

temellendirilmesi, meydana gelmenin fiile bağlı olduğu dolayısıyla terk yerine fiili tercih ettiren bir şeyin zorunlu olarak gerektiği fikri ile sağlanır. Çünkü bu tercih ettirici; fiil ile terki eşitleyen bir şeyle değil, fiilin terkten daha iyi (ahsen) olmasını sağlayan bir şeyle mümkün olacaktır. Onlar hasen sıfatını sağlayan bu anlamın ne ile gerçekleşebileceğini araştırdıklarında ise nedbi emrin mücebi olarak belirlemişlerdir. Mutlak emrin hükmünün vücûb olduğunu söyleyenleri reddetmek için ise onların görüşleri için delil gösterdiği “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur”³² ayetinin, emrin vücûb ifade etmesinde bağlayıcı bir rol oynamadığını belirtmektedirler. Çünkü onlara göre seçme hakkı ancak vücûbtan sonra son bulabilir. Dolayısıyla seçme hakkının kesilmesi bunu gerektirecek bir emirle mümkün olacaktır. Onlar, Allah’ın söz konusu ayette seçme hakkının kalkmasını “kaza” ile emre bağlamasını, emrin -her ne kadar emir yerine mecaz olarak geçse de- “kaza” ile vasıflanmadığı müddetçe seçme hakkının devam ettiğine işaret olarak görmüşlerdir. Sonuç olarak emir ile edası farz kılınan şeriat için emir sîgasının tek başına yeterli olmadığını, bunlar için Allah’ın karineler belirlediğini ifade ederler. Bu karinelerin ise ya vâid ile sonuca bağlama ile, ya sarîh icâb ile ya da emir dışındaki başka sebepler ile gerçekleştiği görüşündedirler.³³ Serahsî emrin talep ifade ettiğini kabul ettikten sonra gerek siganın gerek emredenin herhangi bir kusur içermemesi sebebiyle, bir “taleb”in en alt değil en üst sınırdan vücûb gerektireceğini söyler.³⁴

Debûsî’ye göre emrin hükmü, tanımında olduğu gibi başka bir şart aranmaksızın sigası ile emredilen kişi tarafından emredilen şeyin meydana getirilmesinin bağlayıcı tarzda istenmesidir. Onun bildirmesine göre mutlak emrin mücebinin vücûb olduğu bu görüş, cumhurun da görüşüdür. Ancak yukarıda değindiğimiz üzere Âmidî, Eş’arilerin vakf ve nedb görüşünde olduklarına dair farklı rivayetlerde bulunmuştur. Vücûb gö-

³² Ahzâb, 33/36. *وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا*

³³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 37.

³⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 17.

rüşüne göre meydana gelme (vücûd) sıfatı farklı kelime kalıpları ile bağlayıcı hale geldiği gibi emir sigası ile de bağlayıcı bir sıfat haline gelmektedir. Örneğin, mazi kalıpla söylenen “filan kişi şu eve girdi” sözünden anlaşılan, kesin bir şekilde eve girmenin gerçekleşmiş olmasıdır. Bu sebeple muzâri kalıbında da girmenin gerçekleştiğini ifade edebilmek için girmenin meydana gelmesinin bir gereği olarak sınır çizgisi olan bir şeye atıfla “giriyor” denilir. Böylece girmenin gerçekleşmesi muhataptan kesin bir şekilde istenmiş olur. İşte bu görüşe göre bu da icâbtır, dolayısıyla mutlak emrin mücebi vücûbtur. Lügatte de âmir ve me’mur arasında üstünlük (velâyet) rütbesi açısından fark olması bu yüzdendir. Âmir “vâlî”, me’mur “mevlâ aleyh” olur ki, hükmü elinde tutan sultana bu sebeple “emîr” denilir.³⁵ Serahsî’nin belirttiğine göre kendisinin de dahil olduğu bu görüş sahipleri; emrin hakikatte vücûb ifade edip karine ile diğer mânalara delâletinin mecazen olacağına dair kanaatlerine yukarıda zikredilen “Allah ve Rasûl’ü mü’min bir erkeğe ve kadına bir şeyi emrettiğinde artık onların seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”³⁶ ayeti delil gösterirler.³⁷ Bu ayetin, emrin vücûbuna delâletinin ise iki açıdan ortaya çıktığını belirtilir. İlki, ayetin emir olan bir şeyde seçme hakkının bulunamayacağını beyan etmesidir. Oysaki nedb ve ibâhanın her birinde seçme hakkı sabittir ve bu durum ayetin muktezâsı ile çelişir. İkincisi ise emri terk eden kimsenin sapıklık, isyan ile vasıflanmasıdır. İsyân ise sadece vâcpleri terk eden kimse için kullanılır.³⁸

Debûsî emrin mücebinin lügatte de i’timar (emrin meydana gelmesi) olduğunu, i’timârın da emirden hemen sonra meydana gelmesi gerektiğini söyler. Ancak i’timârın yani emrin meydana gelmesinin ancak ihtiyar sahibi birisi ile mümkün olduğunu ve onun da ihtiyar anına kadar bunu erteleyebileceğini ifade eder. Böylece vücûb, üstünlüğü elinde tutan âmir tarafından geldiği için memurun fiili yapmayı ihtiyar etmesi anına

³⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 37-38.

³⁶ Ahzâb, 33/36.

³⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 18.

³⁸ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 36-38; Serahsî, *Usûl*, 1: 12-15.

kadar bu fiil, mevcûd değil ise de emrin muhatabı olan ihtiyar sahibi kişi için hüküm olmaya devam eder.³⁹ Debûsî, Allah Teâlâ'nın "Ol dedi ve oldu"⁴⁰ ayeti ile kişinin vâcib kılmada herhangi bir ihtiyarının olmadığını haber verdiğinde, i'timârın emre mukârin bir şey olduğunu da haber verdiğini belirtmektedir. Debûsî yine bu ayetten hareketle emredilen şeyin meydana getirilmesini gerektirmese, emir ile icâdın imâ edilmesinin de yerinde olmayacağını söylemektedir.⁴¹

1.3.Emrin Hüsün Sıfatı

Bir emrin ne sebeple o fiil için vaz' olduğu, o fiilde emri gerektiren vasfın ne olduğu konusunda Hanefî âlimler fiilin taşıdığı hüsün sıfatından bahsederler. Debûsî ile birlikte konu "emredilen şeyin hüsün sıfatı" başlığıyla aynihî ve ligayrihî hasen ayrımının yapıldığı bir sistem içerisinde ele alınmıştır.⁴² Serahsî ise bu mesele için muktezâ kelimesini tercih ederek "emrin muktezası" başlığını kullanmıştır.⁴³ Ancak kendisinden sonrakiler tarafından Serahsî'nin bu isimlendirmesi devam ettirilmemiştir.

510

OMÜİFD

1.3.1.Klasik Dönem Irak Hanefîlerinin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Cessâs ve Saymerî, Allah Teâlâ'nın ancak hasen olan bir şeyi emredeceğini, emrettiği her şeyin o fiilin hasenliğine ve terkinin kabîhliğine delalet ettiğini belirtirler.⁴⁴ Bu minvalde emredilen fiilin hasen olmasının izâhını, Allah tarafından kabîh bir şeyin emredilmemesi ilkesi üzerinden yaparlar. Cessâs, emrin o fiilin hasen vasfı taşıdığına dair bir ihbar anlamı taşıdığını kaydederek⁴⁵, bir fiilin emredilmesinin onun hasenliğini gerektirmeyeceğini, esasen onun zaten taşıdığı hasen vasfı itibarıyla Allah tara-

³⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 38.

⁴⁰ Bakara 2/117.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 38.

⁴² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

⁴³ Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

⁴⁴ Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 203; Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf*, 2: 126.

⁴⁵ Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 203.

fından emredildiğini söyler. Ona göre emredilmeden önce de Allah tarafından o şeyin hasen olduğu bilinmektedir.⁴⁶

Cessâs, fiillerin niteliklerinin akıl tarafından bilinip bilinemeyeceğine dair görüşlerine emir, nesh ve içtihad konuları içerisinde değinmiştir. Ona göre adalet, tevhîd, nimete şükür, Rasûl'ün doğruluğu gibi aklın vacip gördüğü fiiller ile küfür, zülüm, yalan gibi aklın yasakladığı fiiller de vardır. Bu iki alanda aklın hasen olarak karar kıldığı şeyler hasen; kabîh gördüğü şeyler de kabîhtir. Şeriat aklın bu hükmünü te'kid için gelmiş ve akılla aynı hükümde bulunmuştur. Bunu da Cessâs dinin temellendirilmesi çerçevesinde akıl ve şeriatın Allah'ın birer hücceti olup, iki hüccetin birbiri ile çatışmasının mümkün olamayacağı düşüncesine dayandırır. Ona göre bu iki kısım neshe ve tebdile konu da olamazlar. Namaz, oruç, hac gibi fiillerin yer aldığı bir üçüncü kısım vardır ki hasen veya kubhu gerektirme durumlarına göre aklın o fiilin vâcpliğine, haramlığına veya mübahlığına karar verebilme ihtimali vardır. Kategorileştirdiği fiillerin bu üçüncü kısmında aklın tek başına verdiği hükmün tam bir değer ifade etmeyeceği görüşündeki Cessâs, şeriatın bu fiillerden birini emretmesinin o fiilin hasenliğini, yasaklamasının ise kabîhliğini ortaya çıkardığını söylemektedir.⁴⁷ Böylece onun, şeriat tarafından vârid olan emrin, bu fiile bizâtihî bir değer yüklemeyip zaten taşıdığı niteliği muhatabına haber verdiğini düşündüğünü ifade edebiliriz.

Bu dönemdeki Irâk Hanefîlerinin Mutezilî-Mürciî eğilimleri sebebiyle, adalet, zülüm gibi fiillerin hüsün veya kubuh sıfatlarının akıl tarafından bilinmesi gerektiğine net bir vurgu yaptıkları görülmektedir. Çünkü şeriat gelmeden önce adalete iyi, zulme kötü diyebilme, Mutezilî bir kelamcının gayr-i müslim muhatabına karşı, dine nasıl girdiğini temellendirmesinde en önemli gördüğü noktadır.

⁴⁶ Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 238.

⁴⁷ Cessâs, *Usûlu'l-fikh*, 2: 204; Cessas, *Usûlu'l-fikh*, 4: 70.

1.3.2. Klasik Dönem Mâveraünehir Hanefileri'nin Fiildeki Hüsün Sıfatı Taksimi

Debûsî ile birlikte fiilin emredilmesinin sebebi olarak, fiilin hasen sıfatının incelendiği ve kategorileştirildiğini görmekteyiz. Aşağıda içeriği detaylarıyla ele alınacağı üzere furûdan örneklerin verildiği bu başlığa, Serahsî ve Pezdevî'nin eserleri gibi mezhebin daha sonraki usûl kaynakları tarafından da yer verilmiştir. Yer verilmeyen kaynaklarda ise konu, diğer konular arasında kısmen ele alınmıştır. Bu düşünceye göre fiilde var olan bir hüsün sıfatı sebebi ile Şâri' tarafından fiil emredilmekte ve bu sıfat fiilin aynında veya gayrında var olan bir mâna ile birlikte bulunmaktadır. Zikrettiğimiz üç fakîh de hüsün sıfatını bu şekilde genel bir başlık altında ele almakta, her bir başlığı detaylandırırken bazı farklılıklara değinmektedirler.

512
OMÜİFD

Debûsî mutlak emrin vücûb ifade etmesinin yani muhatabın fiili meydana getirmesinin bağlayıcı şekilde istenmesinin fiilde Allah katında var olan hasenlik sebebi ile olduğunu söyler. Kabîhin ise hikmete göre var olmaması gereken şey için konulmuş bir isim olduğunu belirtir. Hakîm olan Allah'ın ise bir şeyi emrettiğinde o fiilin hasen sıfatı taşımasının hikmet gereği olduğunu, ancak emredilen fiildeki bu hasen sıfatının bizim tarafımızdan bilinmesinin gerekli olmadığını ekler. O, hüsün ve kubhun fiile ait olduğu noktasında kendisinden önceki Saymerî ve Cessâs'la ortak bir paydada buluşurken, hüküm verenin Allah olduğu konusundaki vurgusuyla onlardan ayrılır. Debûsî fiilde var olan hasen sıfatını öncelikle "fiilin aynında olan mâna sebebi ile hasen" ve "fiilin gayrında olan mâna sebebi ile hasen" şeklinde iki kısma ayırır. Daha sonra ilk kısmı; "bu mânanın fiilin vaz'ında olması" ve "mânanın bir vasıta ile vaz'ına katılması" şeklinde iki bölümde inceler. Yine "fiilin gayrında olan bir mâna sebebi ile hasen" başlığını verdiği ikinci kısmı; "mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi" ve "kast edilen fiil ile sonradan gerçekleşmesi" şeklinde iki bölüm ile ele alır.⁴⁸

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

1. Fiilin aynındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî'ye göre bu konuya ait, "mânanın fiilin vaz'ında olması" başlıklı ilk bölümünün, en belirgin örneği "salât" (namaz)dır. Salâtın, görünür âlemde onu oluşturan fiiller ve sözler yoluyla tamamen ta'zim için vaz' edilmiş bir lafız olduğunu söyler. Ta'zimin ise ancak kendi zâtında yüce olan zâta yönelik olduğu takdirde hasen ifade ettiğinden hareketle, namazın bu cihetle tamamen kendisinden kaynaklı daima hasen bir fiil olduğunu belirtmektedir. Ancak bu eylemin mutlak olarak hasen olmayıp, belli bazı vakit ve hallerde kabîh olacağını söyleyerek bu konudaki fikrinin bu örnek üzerindeki anlatım şekliyle tam netleşmediği izlenimini vermektedir.⁴⁹

Debûsî'nin, fiilin aynıyla hasen olmasında, ikinci başlığı "mânanın bir vasıtayla vaz'ına katılması"dır. Bu bölümde fiilin tek başına değil de vasıtalarla meydana geldiğini söylemektedir. Mesela zekat, ihtiyaç sahibi kişiler; oruç, şehevî isteklerinden uzak tutulan nefis; hac ise kutsal mekanlar vasıtasıyla ifâ edilen birer fiildir. Her ne kadar birtakım vasıtalara ihtiyaç duysa da bu fiilerin de namaz gibi Allah'ı ta'zim için olması onların aynında hasen sıfatını taşıdığını göstermektedir. Söz konusu vasıtaların Allah için olan fiillere iliştiğinde kendi başlarına hüküm ifade etmediklerini, bizzat iliştikleri hasen fiil gibi olduklarını söylemektedir.⁵⁰

2. Fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olan

Debûsî, bu konuda öncelikle "mânanın ibadet için olan fiille gerçekleşmesi" başlığını ele almaktadır. Debûsî bu başlık altında fiilin, esasen kendisinde değil ancak kendisiyle ilintili başka bir fiildeki mâna sebebiyle hasen olmasını kast ettiğini söylemektedir. Bizâtîhî kendileri zarar, fesâd veya abes içeren bu fiiller başka bir fiilin vasıtası ile hasen olmaktadır. Müellif, öldürme fiilinin fesâd ifade etse de Allah yolunda savaşmak; hadlerin uygulanmasında insan için zarar ve fesâd olsa da günahlardan

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 44-45.

engelleyen birer ceza olma; cenaze namazı kılmanın İslam üzere ölen bir şahıs olmaksızın abes olsa da Müslüman bir kimsenin vefat etme vasıtası ile gerçekleştiğinde hasen olacağını belirterek konuyu örneklendirmektedir.⁵¹

Debûsî fiilin gayrındaki mâna sebebiyle hasen olması konusunda ikinci olarak “mânanın asıl kast edilen fiilden sonra gerçekleşmesi” başlığına yer vermektedir. Bu başlıkta ise fiilin yine hasen sıfatı taşımayıp kendisinden başka bir fiilin ifâsı ile hasen sıfatına sahip olduğunu söylemektedir. Misal olarak koşmanın esasen mübah bir fiil iken Cuma namazına yetişmek için olduğunda hasen sıfatı kazanmasını zikretmektedir.⁵²

Debûsî yukarıdaki meseleleri izâh ettikten sonra fiildeki hüsün sıfatının hükmünün ne olduğuna değinir. Aynı itibariyle hasen olan fiillerin edâ edilmedikçe ya da Şâri’ tarafından kendi gibi biaynihî hasen olan fiille değiştirilmedikçe vücûbiyetlerinin ortadan kalkmayacağını; gayrı itibariyle hasen olan fiillerin ise hasenlik kazandığı diğer fiilin vücûbiyeti devam ettikçe vücûb ifade edeceğini bildirmektedir.⁵³

Tüm bu hasen çeşitlerinin mutlak emirde neyi gerektirdiğinin, mutlak emrin aynı itibariyle hasen olan fiile mi yoksa gayrı itibariyle hasen olana mı yönlendirildiğinin tartışıldığını söyleyen Debûsî, kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine ise vâkıf olmadığını belirtir. Kendi görüşünü açıklarken mutlak emrin, gayrı itibariyle hasen olan fiile ihtimal taşımakla birlikte, esasen aynı itibariyle hasen olan fiile yöneldiğini söylemektedir. Yani talep çeşitlerinin en güçlüsü olan mutlak emir, hasen çeşitlerinin en güçlü olanına yönelecek ve o fiilin aynıyla hasen olduğunu gösterecektir. Bir fiilin emredilmesinin o fiilin içerdiği ibadet anlamına yönelik olduğunu; bunun da dilin, o fiili sırf o ibadet için vaz’ etmiş olmasından anlaşılacağını söylemektedir. Ancak burada dilin vaz’ ettiği bu fiile, şeriatın istiaresi ile getirilen anlamın esas alınması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Dilin vaz’ından böyle bir mâna anlayılabırsa o fiilin

⁵¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 45.

⁵² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 45.

⁵³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 46.

ibadet değeri taşıması, emredilmesinin hikmeti gereğidir. Bu ise zârureten ortaya çıkmış en alt seviye demektir ve gayrı itibariyle hasen olan fiile tekâbül etmektedir. Bu durumda bu fiildeki hasen sıfatını tespit etmek için emirden hâriç başka bir delile daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bir fiilin ibadet sıfatı taşıması böyle iktizâen değil vaz'an olmalıdır. Dolayısıyla aynı itibariyle hasen sıfatı, ibadet sıfatını takip etmektedir. Allah'ın bir konuda hüküm koyması en güzelin ne olduğunu açıklamaya yöneliktir.⁵⁴

Serahsî'nin, emrin muktezasının emredilen şeyin hüsün sıfatında olduğuna dair bir başlık açarak Hanefî literatüründe ilk defa bu bahis için muktezâ kelimesini kullanan fakîh olduğunu yukarıda söylemiştik. O, aklın tek başına hüküm koyucu olamayacağını belirterek, emredilen fiildeki hasen sıfatının tek başına akılla bilenemeyeceğini net bir şekilde söylemektedir.⁵⁵ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) onun bu görüşü ile akla, emrin vaz' olunmasıyla fiilde gerçekleşen hasen sıfatını anlayabilen bir âlet rolü verdiğini belirtmektedir.⁵⁶ Hakikaten Serahsî Allah'ın kötü bir şeyi emretmemesinden hareketle, bir fiilin vücuda getirilmesini istemesinin zorunlu kılma anlamına geldiğini, vücuda gelmesi zorunlu olandan ise şer'an hasen sıfatı taşıdığının anlaşıldığını söyler.⁵⁷ Serahsî esasen bu fikirleri ile fiilin hükmünü koyan irade olarak Şârî'nin konumunu daha belirgin hale getirip, kendinden önceki Hanefî fakîhlerin aklın rolüne yaptıkları atfı azaltmaktadır. Bu haliyle onun görüşü tam olarak Eş'arî ile Mutezile arasındaki Mâturîdî duruşu ifade etmektedir.

Serahsî ve Pezdevî fiilin hasen sıfatına göre taksimini birbirine çok yakın şekilde incelemişlerdir. Her ikisi de Debûsî gibi fiildeki hasen sıfatını aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle hasen olarak iki bölüme ayırır. Bu ana başlıkların alt başlıkları ve konuların anlatımları da birbirine oldukça benzer şekildedir. Ancak Serahsî, ilk bölümü "ortadan kalkma

⁵⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 47.

⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

⁵⁶ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1994), 1: 391.

⁵⁷ Bkz.: Serahsî, *Usûl*, 1: 47.

ihtimali olmayan mâna sebebiyle hasen olan” ve “belirli durumlarda ortadan kalkma ihtimali bulunan mâna sebebiyle hasen olan” şeklinde ikiye ayırır da “bir önceki kısma benzeyen” başlığı altında ikinci başlığını detaylandırır. Pezdevî ise bu detaylandırmayı “ortadan kalkma ihtimaline mülhak olup, başkasındaki mâna sebebiyle hasen olana benzeyen” başlığı ile müstakil olarak ele alır. Serahsî, ikinci bölümü de “başkası sebebiyle hasen olup hasenliği sağlayan bu fiilin onun varlığına bağlı olmaması”, “başkası sebebiyle hasen olup, ancak onun varlığı ile hasenliği sağlayan fiilin gerçekleşebilmesi” şeklinde ikiye ayırır. Pezdevî “şartındaki hasenlik sebebiyle hasen olan” isimli üçüncü bir başlıkla, Debûsî ve Serahsî’den tamamen farklı bir konuyu incelemiştir. Bu konu emredilen tüm fiillerde ortak hüsün sıfatı olarak kudrettir.

516
OMÜİFD

Hanefî fakihlerden ilk defa “emir” konusu içerisinde Cessâs’ın muhtasar ve genel bir çerçevede değindiği kudret meselesini, Debûsî “edâ ve kaza” başlığı altında işlemiştir. Serahsî ise kendi sistematüğinde fiildeki hüsün sıfatını anlattıktan hemen sonra bu konu ile ilişki kurarak ele almış, bu haliyle konu başlıkları arasında bir insicam oluşturma gayreti taşıdığını okura hissettirmiştir. Pezdevî ise yukarıda zikrettiğimiz gibi ayrı bir başlık altında değil “başkası itibari ile hasen olan fiil” başlığında hasen çeşitlerinden biri olarak Serahsî’nin konu içeriğine çok yakın bir şekilde incelemiştir. Daha sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman Serahsî’yi kimi zaman da Pezdevî’yi takip ederek konu başlıklarını oluşturmuşlardır. Biz ise bu noktada Serahsî ve Pezdevî’nin Debûsî’nin sistematüğüne oldukça benzeyen “aynihî-ligayrihî” ayrımını nasıl işlediklerinden ziyade Irak Hanefîlerinden farklılaşmayı göstermesi açısından kudret meselesini nasıl işlediklerini ele alacağız.

1.3.3.Emredilen Tüm Fiillerde Ortak Olan Hüsün Sıfatı: Kudret

Şâri’in emrettiği fiillerin edâsının, muhatabı açısından vücûb ifade etmesinin Hanefîler tarafından kabul edilen kanaat olduğuna yukarıda değinmiştik. Peki, bir fiilin aşkın olan Şâri’ tarafından emredilmesi, o fiilin edâ edilmesini emredici şekilde talep için yeterli midir? Arka planında yatan kelâmî tartışmalar ve düşüncelere göre farklı şekillerde açıklanan

bu meselede en nihayetinde kabul edilen, emre muhatap olan kişinin fiili işlemeye imkân bulacağı kudretin fiilin edâsı için şart olduğudur. Kulun emredilen fiil karşısındaki tutumunun Rabbini ta'zim ve bu sebeple se-vap işleme gayretiyle fiili edâ etmesi şeklinde olması beklendiği görülmektedir. Ancak bir fiili işlemenin böyle bir sonucu doğurması ise kulun kendi ihtiyari ile bu fiili edâ etmesini gerektirir. Dolayısıyla kul, kendi ihtiyari ile bu fiili işlemini sağlayacak kudrete ihtiyaç duymaktadır. Konu "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar"⁵⁸ ayeti ile temellendirilmiştir. Emrin muhatabının yani me'murun var olmasından itibaren söz konusu kudrete ne zaman sahip olması gerektiği kelamcılar tarafından tartışılmış ve bu tartışma Hanefî usûlcülerinin de emir bahsinde ele almak durumunda kaldıkları bir mevzu olmuştur. Tartışmanın daha rahat anlaşılabilmesi için öncelikle Mutezile'nin meseleye yaklaşımını ele alıp, daha sonra onların Ehl-i sünnet anlayışına ters düş-tüğü noktalarda Mâturîdîlerin ve kelâmî alanda Mâturîdîlerin takipçisi Hanefî usûlcülerin konuyu izâh şeklini inceleyelim.

Genel olarak, âzâların sağlam ve noksanlıklardan uzak olması şek-
linde tanımladıkları kudrete Mutezile istitâat ismini verir ve istitâatin
fiilden önce olduğu noktasında ise kendi aralarında görüş birliği içindedirler.⁵⁹ Mutezile, kudretin fiilden önce olması gerektiği düşüncesini beş temel esaslarından adalet ilkesinin bir gereği olarak ileri sürmektedir. Çünkü bu durumda onlara göre Allah kudreti olmayan insandan güç yetiremeyeceği bir fiili istemiş olmaktadır. Bu durumu ise kabîh yahut abes olarak nitelemektedirler ki Allah'ın kabîh bir şeyi irade etmeyeceği yine onların adalet ilkesinin bir gereğidir.⁶⁰ Fiilin sıhhatinin ve meydana gelmesinin fâilinin kâdir olmasına bağlayarak, kudretin kişide önceden bulunup onu kâdir vasfıyla hâiz kılması gerektiğini söylemektedir-

⁵⁸ Bakara, 2/286.

⁵⁹ Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tsh. Hellmut, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 229-330.

⁶⁰ Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 494.

ler.⁶¹ Ayrıca insanın işlediği fiilden sorumlu olabilmesi için mükelleflerin belirli nitelikler üzere yaratılmış olması gerektiğini de eklemektedirler.⁶² Bunu ise fiilden önce kudretin var olması gerektiğine bağlayarak bu aşamadan sonra söz konusu fiilin edâsına Allah'ı dâhil etmeyip tamamen kulun kendi başına bir eylemi olarak tasavvur etmektedirler.⁶³ Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından kabul edilmemiştir. Gerek Eşârîler gerek Mâturîdîler tarafından bu görüşe cevap verilmeye ve başka bir sistem kurulmaya çalışılmıştır.

Mutezile'nin istitâat ismini verdiği kudreti, Mâturîdî kelimcileri kudret-i küllî ve kudret-i cüzî olarak ikiye ayırır. Hanefî usûlcülerin kimi zaman kudret-i mümekkinine ismini verdikleri kudret-i küllî terimi, emredilen bir fiili işlemeye imkân tanıyacak şekilde âzâların sıhhatli ve sebeplerin oluşmuş olması anlamında kullanılır. Emredilen fiile muhatap olma açısından akıl ve bulûğün şart koşulması gibi kudret-i küllînin de kişide mevcûd olmasının gerekli olduğu belirtilir. Dolayısıyla bi'l-fiil mevcûd olan bu kudret, teklif için aranmaktadır. Kudret-i küllî veya diğer adıyla kudret-i mümekkineden tam olarak ayrıştırılmayan, ondan bir parça veya peşinden gelmesi beklenen kudret-i cüz'î diğer bir isimlendirmeye istitâat ise yukarıda değindiğimiz emre muhatap olma esnasında kulda varlığı aranmayan ancak, o emri işleme için şart koşulan kudrettir. Emir esnasında mevcûd olmayan ancak kulun kendi ihtiyarı ile fiili işlemeye kast ettiği anda Allah tarafından yaratılacak olan bu bi'l-kuvve kudret dayanağını, var olma ihtimalinden almaktadır. Hanefî usûlcülerinin kudret-i hakikî olarak da isimlendirdikleri istitâat, bu vasfı bir fiilin işlenmesini gerçekten sağlayan kudret olduğu düşünüldüğü için almıştır. Mâturîdîler bu görüşlerini Mutezile'nin gerçek kudret olan istitâatın fiilden önce var olması gerektiği düşüncesine karşı olarak ileri sürmüşlerdir. İkinci bölümde değineceğimiz üzere bir araz olan kudret peşpeşe iki anda da mevcûd olamayacağından fiilden önce mevcûd olduğunda fiil anında

⁶¹ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 392.

⁶² Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 411.

⁶³ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2: 174, 2: 178.

mevcûd olamayacaktır. Bu durumda fiil anında kulun iradesi ve Allah'ın yaratması ile mevcûd olmak durumundadır. Esasen Mutezile'nin tek bir kavramda anlattığı ve tamamen kulun iradesine bağladığı kudret meselesini, Mâturîdîler birbirinden çok da ayrı düşünülemez belki birbirinin devamı olarak gördükleri ikili bir kudret anlayışı ile açıklamak istemişlerdir. Buna göre teklif, gerçek kudret mevcûd değilken âzâların sağlıklı ve sebeplerin var olması anlamına gelen kudret-i mümekkineye bağlanırken, gerçek kudret ise fiille birlikte ortaya çıkacak ve o fiilin edâsı için şart olacaktır. Böylece bir fiilin işlenmesine hem insanın iradesini dâhil edip hem de bu iradenin sonucunu Allah'ın yaratmasına bağlayarak meseleyi çözmeyi daha uygun bulmuşlardır. Son tahlilde bu izahla insan, irade özgürlüğü ile eda ettiği fiilden sorumlu, her şeye kâdir Allah da insanın fiilinin yaratıcısı olmuştur.⁶⁴

Konunun genellikle Mâturîdî kelimeler okuluna mensup Hanefî fakihleri arasında nasıl ele alındığına bakıldığında öncelikle klasik dönem Hanefî usûlcülerinin emredilmiş bir fiilin edâsı için şart koştukları ve kimi zaman kudret-i hakikî tabirini kullandıkları kudret ile Mâturîdî kelimcülerin istitâat ismini verdikleri kudret şeklini kast ettikleri anlaşılır. Nitekim konuyu ilk defa istitâat terimini kullanarak anlatan usûlcü Serahsî'nin metni ile de bu kanaatimiz desteklenmektedir.

Hanefî kaynaklarda "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar"⁶⁵ ayeti gereğince emrin edâ şartı olarak aranan kudret⁶⁶, aynı zamanda emrin sıhhat şartı olarak kabul edilmiş nitekim Cessâs tarafından da sadece emrin sıhhat şartı olarak kullanılmıştır. Cessâs, emredilen kişinin, fiilin kendisi için bağlayıcı olduğu anda bu fiile güç yetirebilir hale getirilmiş olmasını emrin sıhhat şartı olarak tanımlamaktadır

⁶⁴ Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Kahire: Dâru'l-meârif, 1969), 107-108.

⁶⁵ Bakara 2/286.

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 88; Serahsî, *Usûl*, 1: 52; Pezdevî, *Usûl*, 1: 407; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 407; Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed Habbâzî, *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Beka, (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983) 64; Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, (Beyrut, t.y.), 1: 98.

ki burada kastettiği kudrettir. Cessâs, emrin sıhhat şartı olarak tanımladığı kendi kullanımının karşılığı olan kudretin, Mutezile gibi fiili yerine getirmenin mükellef için bağlayıcı olduğu anda mevcûd olmasını gerekli görmektedir. Serahsî ve Pezdevî'ye göre bir fiilin mükellef için bağlayıcı hale gelmesi için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olması anlamındaki kudretin var olması gerekli ve hakikî kudret dedikleri istitaatin de mevcûd değil muhtemel olması yeterlidir.⁶⁷ Sonraki Hanefî usûlcüler kimi zaman teklif için âzâların sağlam ve sebeplerin mevcûd olmasını yeterli görmelerine karşılık yine de istitâat denen ikinci tür bir kudretin fiilin edasından önce mevcûd olamayacağına değinme ihtiyacı duymuşlardır.⁶⁸ Cessâs ise bu konuya hiç temas etmemiş, istitâat terimini kullanmamış, kavramların incelediği sonraki dönemde daha geniş bir anlam ifade eden kudret terimi ile tüm konuyu işlemiştir. Ayrıca Allah'ın bir fiili emrettiği anda kişinin var olmamasının emrin sıhhatine etki etmeyeceğini, söz konusu emrin kendilerine tebliğ ulaşmış, risaletten sonraki tüm insanları kapsamasını da kudretin şart koşulmuş olmasına bağlamaktadır. Bu anlattıklar ise Mutezilî kelamcılarının anlatımına birebir benzemektedir. Cessâs'ın bu haliyle Mâtürîdî bakış açısını taşıdığı tam olarak söylenemeyeceği kudret kavramına yüklediği anlam, fiilin kişi için bağlayıcı olmasını sağlayan fiilin işlenmesinden önce kudretin var olması gerektiği Mutezile'nin kudret/istitâat anlayışını andırmaktadır. Bu konuda Mâtürîdî akâidinin izleri Hanefî usûlünde Serahsî ve Pezdevî tarafından belirli hale getirilmiştir. Serahsî, Cessâs'ın değindiği emir anında me'murun olmaması meselesini fiilden önce gerçek kudretin var olmamasının mümkünlüğüne delil göstermektedir.⁶⁹ Abdülaziz el-Buhârî ve Semerkandî öncelikle teklifin caiz olması için kudretin önceden var olmasının şart olduğuna değinirler. Ardından kavramları netleştirerek fiilin meydana gelmesini sağlayan gerçek kudretin/istitâatin fiille beraber, ancak teklifi doğuran âzâların sıhhatli ve sebeplerin mevcûd olması anlamında-

⁶⁷ Pezdevî, *Usûl*, 1: 414.

⁶⁸ Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, (Mekke: 1996), 1: 207, 1: 407; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 99.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 52.

ki kudretin ise fiilden önce var olması gerektiği düşüncesini Allah'ın âdetine uygun olanın bu hal üzere meydana geldiğinden hareketle açıklamaktadırlar.⁷⁰ Bu görüşü, Mutezile'nin adâlet ilkesi gereği teklif için kudretin önceden var olmasının Allah için bir zorunluluk olduğu fikrine karşılık ileri sürdükleri gözükmektedir. Nitekim Hanefî usûlcüler Allah için aslah dâhil hiçbir zorunluluğu kabul etmemektedirler. Teklif için kudretin şart koşulmuş olmasını da bu kaygı ile îzah etmişlerdir. Debûsî kudreti şart koşmanın Allah'ın adâleti gereği olduğunu söylemiş, ancak bu görüş halefleri Serahsî ve Pezdevî tarafından Allah'ın kâdir-i mutlak oluşunu sınırlayan bir unsur olarak görülüp kabul edilmemiştir. Hanefî literatürde Debûsî'nin Mutezile'den Mâturîdî'ye ara geçişi ifade eden bu görüşü yerine genellikle kudretin şart koşulması Allah'ın fazl ve ihsanı neticesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.⁷¹

Hanefî usûlcüler kudret konusunu temelde, fiilin meydana gelmesini insanın iradesi ile Allah'ın kudretinin birlikte olduğu bir sistemle açıklamak istemişlerdir. Bunu da en nihayetinde hüsün-kubuh meselesine bağlamaktadırlar. Mâturîdîler tarafından kudret-i mümekkinenin fiilden önce mevcûd olmasının emre muhatap olabilme, yükümlülüğe ehil olabilme için arandığına yukarıda değinmiştik. Hanefî usûlcülerin bir kısmı bunun Allah'ın adaleti gereği olduğunu söylemekle beraber genel kabul gören görüş Allah'ın fazlı ve ihsanı sonucu insanı diğer yarattıklarından daha şerefli bir konuma getirdiği ve bunu da insanı, gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmayarak gerçekleştirdiğidir. Çünkü kudreti olmayan kimsenin emre muhatap tutulması teklif-i mâ lâ yutaktır. Bu ise kabîhtir ve emir ancak söz konusu kudretin varlığı ile hasen sıfatını kazanır. Ancak fiil esnasında var olacak, o fiilin gerçekten işlenmesini sağlayacak ikinci bir kudretin şart koşulması ise insan iradesinin Allah'ın kudretini sınırlamaması kaygısı üzerine kurulmuştur. Fiilin işlenmesine kast edildiği esnada kulun o fiili işlemeye yönelik iradesi sonucu fiil, Allah tarafından kulun o fiile güç yetirebilmesine imkân tanınarak yaratıl-

⁷⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 409; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 200.

⁷¹ Pezdevî, *Usûl*, 1: 409; Serahsî, *Usûl*, 1: 52.

maktadır. Kudretin, emrîn îrad edildiği anda değil de muhatap tarafından fiilin işlenmeye kast edildiği anda mevcûd olmasının emrin hasen sıfatına mâni olmadığını daha önce değindiğimiz gibi muhtemel var olacak bir kudret anlayışına dayandırmışlardır. Böylece yükümlülüğün bir anlam ifade etmesi için gerçek kudret var olmadan önce insanı bir fiille sorumlu tutmanın kabîh olmayacağı, teklif için kudret-i mümekkinenin varlığının zaten şart koşulmasına bağlanarak açıklanmaktadır. Ayrıca Mutezile'nin emir anında emre muhatap olacak tüm mükelleflerin bulunmayışının emrin sıhhatine mâni olmadığına örnek vermelerini⁷² de kendi tezleri için bir hüccet olarak kullanmışlardır. Genel kabule göre her ne kadar Hz. Peygamber zamanında var olmasalar da Şâri'nin emri, hitabın kendilerine ulaşmaları şartıyla sonraki dönem insanlar için de bağlayıcıdır. İşte Hanefiler memurun varlığından önce emrin hasen olması durumunu, kudretin ilerideki muhtemel varlığından önce emrin yine de hasen olabileceğine uygulamışlardır.⁷³ Emredilenin henüz bulunmadığı bu durumda, emir nasıl hasen oluyorsa edâ esnasında var olması şartıyla fiili işlemeyi mümkün kılan gerçek kudret bulunmadan önce de emir hasen olmaktadır.⁷⁴ Emrin kudret şartı taşımaması başkası sebebi ile hasen sıfatı grubunda kabul eden Pezdevî ve takipçilerine göre, tüm emirler imtihan için kişiye sorumluluk yükler. Kişi ise bunu kendi ihtiyarı ile işlediğinde sevaba hak kazanır, yine terk etmesi de kendi ihtiyarı ile olmalıdır. Yani emirler mükellefin kudret şartı taşımaması sebebiyle sahihtir. Bu minvalde tüm emirler için aranan kudret ile fiil hasen olmaktadır.⁷⁵

⁷² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1: 178.

⁷³ Serahsi, *Usûl*, 1: 52; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 99.

⁷⁴ İbnü's-Saatî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 407.

⁷⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 89; Pezdevî, *Usûl*, 1: 406; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 407.

2.Nehy

Bu başlıkta emir konusundaki sistematigimize uygun olarak nehyin tanımı, mûcebi ve kubuh sıfatı konularını inceleyeceğiz.

2.1.Nehyin Tanımı

Sözlükte nehyin tanımı “emrin zıddı” olarak verilmektedir.⁷⁶ Hanefî kaynaklarda da nehy konusunu genellikle emir konusuyla karşılaştırarak işlendiği için nehyin tarifinde müstakil bir tanımla değil emrin zıddı olduğunun söylenmesiyle yetinilmiştir. Nehiyle ilgili ilk tarifi “muhatapın seçimine de bırakarak en açık şekilde bir fiilin meydana getirilmesinden sakınmayı gerekli gören taleptir” şeklinde Serahsî vermektedir.⁷⁷

2.2.Nehyin Mûcebi

Hanefî usûlcüler nehyi emir konusuna paralel olarak kısaca işlemişlerdir. Nehyin tanımını verirken emrin zıddı olduğunu söyledikleri gibi mûcebi meselesindeki görüşleri de emirde zikredilen hükümlerin zıddı olarak muhtasar bir şekilde ele almışlardır.

Debûsî nehyin mûcebi hakkındaki görüşleri tamamen emrin mûcebi için anlattıkları üzerinden özetlemektedir. Buna göre nehyin mûcebi hakkında vakf, terk etmenin (intihâ) mendup olması, terk etmenin mübah olması ve terk etmenin vacip olması şeklinde dört ayrı görüş zikretmektedir.⁷⁸ Serahsî, Hanefîlerin nehyin mûcebinin tahrim olduğu ve başka manalara delaletinin mecaz yoluyla olduğu görüşünü taşıdıklarını belirtir.⁷⁹

2.3.Nehyin Kubuh Sıfatı

Hanefî âlimler bir fiilin Şâri’ tarafından yasaklanmasının gereğini taşıdığı kubuh sıfatı olarak görmüşlerdir. Nehyin muktezası olarak adlandırdık-

⁷⁶ İbn Manzur, “Nehy”, *Lisânu'l-Arab*, 49: 4564; Zebîdî, “Nehy”, *Tâcu'l-arûs*, thk. Dâhî Abdülbâkî, (Kuveyt, 2001), 40: 149.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 78.

⁷⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 49.

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 63.

ları bu vasıf, nehyin sebebidir. Emrin taşıdığı hüsün sıfatına binaen gelmesi ve nehyin de emrin zıddı olduğu göz önünde tutulduğunda, Hakîm olan Şâri'nin bir fiili emretmesi gibi yasaklamasının da boş yere olamayacağını, fiilin taşıdığı bu kubuh sıfatı nedeniyle fiilin nehyedildiğini belirtirler. Fiil, yasaklamanın gelmesinden önce de kubuh sıfatını taşımakta, bu vasıf bazen akıl tarafından anlaşılabilenken bazen de Şâri'nin bildirmesi ile fark edilmektedir.

Yasaklanan fiillerin taşıdığı kubuh sıfatlarının emir konusunda olduğu gibi ilk defa yine Debûsî tarafından sistemli bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. Debûsî ile birlikte genel olarak nehyedilen fiilin aynı ve gayrı itibariyle kubuh sıfatını taşıdığı belirtilen bu sistemin pratikteki sonucu mutlak nehyin yasaklanan fiilde şer'an hangi kubuh sıfatı türünü ifade edeceği meselesidir. Mutlak lafzın kemâl anlamı taşıdığı genel kabulüne göre mutlak emir, hasen çeşitlerinin en kuvvetlisi aynı itibariyle hasen vasfını taşıyan fiile işaret etmekte ve fiilin taşıdığı hüküm de buna göre şekillenmekteydi. Emrin zıddı kabul edilen nehiy konusu Şâfiîlerin çoğunluğu ve kelamcı usûlcüler tarafından tamamen bu minvalde ele alınmıştır. Bu durumda mutlak nehyin mutlak emir gibi hakikat anlamına hamledilip kubhun kemal noktası olan yasaklanan fiilin aynı itibariyle kabîhliğine işaret ettiği ve böylece fiilin aslının da meşrû' kalamayacağı sonucuna varmışlardır. Ancak mutlak nehyin işaret ettiği kubuh sıfatına Hanefîler tarafından hissî fiil⁸⁰ ve şer'î fiil⁸¹ ayrımı da gözetilerek farklı bir izah getirilmiştir. Bu meselenin mihenk taşı yasaklanan fiilin sahih mi butlan mı ifade edeceği tartışması oluşturmaktadır. Hanefî usûlcüler tarafından klasik dönemde kubuh çeşitleri hasen çeşitleri gibi fiilin aynında ve gayrındaki bir mâna sebebiyle kabîh olması şeklinde iki ana bölüm üzerinden anlatılmaktadır.

⁸⁰ Hissî Fiil: Şeriâten önce de aklen bilinen, meydana gelmesi ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olmayan fiillerdir. bkz. Abdüaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 526.

⁸¹ Şer'î Fiil: Meydana gelme ve gerçekleşme şekli Şeriâtin bildirmesine bağlı olarak bilinen fiillerdir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 526.

1. Fiilin aynındaki bir mâna sebebiyle kabîh olan

Bu konu “vaz’an kabîh olan” ve “şer’an kabîh olan” başlıklarıyla işlenmiştir. İlk başlık altına “dili vaz’ edenin, akıl tarafından kabîhliği anlaşılacak şekilde bir isim koyduğu fiillerin taşıdığı kubuh sıfatı” girmektedir. Sefeh, abes, küfür, yalan, zulüm gibi lafızlar dili vaz’ eden tarafından bu fiillere isim olarak konulmuş, sonra da Şâri’ tarafından nehyedilerek taşıdıkları kötülük, kubuh vasfı beyan edilmiştir. Şâri’ tarafından kabîhliği haber verilmeden önce de bilinen bu fiiller hissî fiiller grubuna girer. Hanefîlere göre hissî fiiller mutlak bir şekilde yasaklandığında aslı meşru kalmaz ve hükmü butlan olur. Bu noktada Hanefîler ve Şâfiîler aynı düşünmektedir. Vaz’an kabîh olan bu fiiller de hissî fiiller grubunda yer alıp, kendilerine ilişen nehiy mutlak nehiy olduğuna göre bu gruba giren fiillerin hükmü de butlandır.⁸²

“Şer’an kabîh olan” başlığına ise belli şartları taşımadığı için Şâri’ tarafından yasaklanmış ve taşıdığı kubuh sıfatı böylece haber verilmiş şer’î tasarruflar dâhil edilmiştir. Hür kimsenin satışı, melâkîh ve medâmin akdi⁸³ şer’an kabîhtir. Çünkü bir akdin kurulabilmesi için akdin rükünlerinden akdin mahallinin taşınması gereken şartlardan mütekavvim mal olma bu akitlerde mevcûd değildir. Bu grupta yer alan örneklerden biri de abdest olmaksızın kılınacak olan namazdır. Namaz kılmanın şartlarından olan abdestin bulunmaması sebebiyle hadesten temiz olmadan kılınacak olan namaz şer’an aynı itibariyle kabîh görülmüştür. Hanefîlere göre şer’î fiillere dâhil olan bu fiillere ilişen nehiyler mutlak değil mukârin nehiylerdir. Dolayısıyla karine neyi ifade ederse hüküm ona göre belli olur. Karine bu fiillerde aynı itibariyle kubhu iktizâ ettiği için fiilin hükmü butlan olur. Aslı meşrû’ olarak kalmaz. Hanefîlere göre aynı itibariyle hasen olan fiillere terettüp eden emir mutlak emir iken, nehiy konusunda mutlak nehiy şer’î fiiller için aynı itibariyle kubhu ifade

⁸² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64; Pezdevî, *Usûl*, 1: 524-526.

⁸³ Melâkîh Akdi: Henüz dişi devenin rahminde olan ceninin satımı. bkz. Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed Neseffî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb Ahsîkesî*, thk. Sâlim Öğüt, (İstanbul, 2003), 498.

etmemektedir. Çünkü onlar mutlak nehiyle gelen şer'î fiillerin aslının meşrû' kalması gerektiğini söylemektedirler.⁸⁴

2. Fiilin gayrındaki bir mâna sebebiyle kabîh olan

Konu "vasfen kabîh olan" ve "mücâviren kabîh olan" başlıklarıyla incelenmiştir. İlk başlığa kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olmayan bir vasıf sebebiyle kabîh olan fiiller girmektedir. Zina yapmak, içki içmek, ribâ içeren akid kurmak, bayram günlerinde oruç tutmak bu gruba giren gerek hissî gerek şer'î fiillerdir. Vasfen kabîh olan hissî fiillere terettüp eden nehiy mutlak nehiydir. Hanefiler hissî fiillerdeki mutlak nehyin aslı meşrû' olmaktan çıkıp hükmünü butlan kıldığına dair cumhurla görüş birliği içindedir. Ancak başkası itibariyle vasfen kubuh taşıyan şer'î fiiller için nehiy mutlak olsun mukârin olsun fiilin aslını meşrû' olmaktan çıkarmaz.⁸⁵ Meselâ oruç tutmak haddi zâtında hasen vasfı taşıyan bir fiilken, Allah'ın kullarına bir ziyafet günü olarak sunduğu bayram günü ile vasıflandığında bu ikramdan yüz çevrildiği için kabîh olmaktadır. Akid esasen meşrû' bir fiildir. Ancak ribâ söz konusu olduğunda bu akid kâbih hale gelir. Hanefilere göre bu tür muamelât ve ibadetlerde şer'î fiillerin aslı meşrû' olmakla beraber kendilerinden ayrılmayan vasfı itibariyle fâsid olmaktadır. Bu yüzden bu fiillere terettüp eden nehiy, kubhun kemâlini ifade eden mutlak nehiy olsa da hükümleri butlan değil fesâd olmaktadır.⁸⁶

"Mücâviren kabîh olan" başlığında kendisinde var olan bir sebepten değil de ondan ayrılması mümkün olan bir vasıf sebebiyle kabîh olan fiiller ele alınmaktadır. Kocanın karısı hayız halindeyken onunla ilişki kurması, gasp edilmiş arazide namaz kılınması, Cuma vaktinde alış-veriş yapılması gibi fiiller bu gruba girmektedir. Fiili çevreleyen fakat onun ayrılmaz bir vasfı olmayan başka bir fiil ile kabîh vasfı kazanan gerek

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64, Pezdevî, *Usûl*, 1: 524-526.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 65; Habbâzî, *el-Muğnî*, 78.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 64-65; Pezdevî, *Usûl*, 1: 527-528, 1: 544-545; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 324-326; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 431-432; Neseфі, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 500-504.

hissî fiillere gerek şer'î fiillere ilişen nehiy mukârin nehiydir. Mukârin nehiyle başka bir fiille çevrelenmiş fiilin hükmü Hanefîlere göre kerâhet olmaktadır. Dolayısıyla kocanın karısı ile ilişkisi meşrû' iken hayız halindeki karısına yaklaşması, meşrû' olan namaz ve alış-verişin yasak olan yukarıdaki hallerde ifâ edilmesi, bir günahın işlenmesi demektir. Bununla beraber hükümlerini de doğurmaktadır. Böyle bir durumda doğacak çocuğun nesebi sabit olurken, namaz edâ edilmiş, alış-veriş de mülkiyet doğurmuş olur.⁸⁷

Fiildeki kubuh sıfatının hükmüne geçecek olursak burada kabîhin, fesâd ve butlana delaletinin konu edildiğini görürüz. Kubuh çeşitleri içerisinde genel itibariyle değindiğimiz meselenin aslı şer'î tasarruflardaki mutlak nehyin neye delâlet ettiğine dayanmaktadır. Hissî fiillerdeki mutlak nehyin fiilin aslını meşrû' kılmayıp, butlanına delalet ettiği noktasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak Şâfiîler butlan ve fesad terimlerini aynı anlamda kullanırken Hanefîler muamelât için bu iki terimi farklılaştırmışlardır. Sadece ibadet alanında fesad ve butlan kavramlarını aynı anlamda kullanmışlardır.

Sonuç

Hanefî fakihler içerisinde hüsün-kubuh meselesini insan hürriyeti bağlamında kelâmî bir girişle müstakil olarak ilk inceleyen usûlcü Cessâs olmuştur. Cessâs, kulun fiillerini yaptığı anlayışına bağlı kalarak insana fiilerinde son derece geniş bir hürriyet alanı sunmuştur. Bu durumda Hanefîlerin ilk dönemlerinde insan hürriyetini kabul noktasında bir sorunu bulunmamıştır. Cessâs ve Saymerî'nin gerek tanımlarda Mutezilî referans kullanmalarının, gerek aklın rolüne nispeten geniş alan tanımalarının Mutezile ile kurdukları ilişkilerle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52; Serahsî, *Usûl*, 1: 65; Pezdevî, *Usûl*, 1: 573-574; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 583-585; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1: 322-324; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 1: 433; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 499-500, 1: 514.

Debûsî'nin Mutezile'nin kalamî düşüncelerinden ayrılma gayretinde olduğunu ve bunu da objektif kriterler belirleyerek sağlamaya çalıştığını görmekteyiz. O, emrin tanımı ve hüsün-kubhun fiilin zâtına ait olması noktasında Mutezile ile paralel ifadelerde bulunmuştur. Ancak onun bu yaklaşımıyla Mutezile ekolüne bağlı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Debûsî, hüsün ve kubhun fiile ait olduğu noktasında kendisinden önceki Saymerî ve Cessâs'la ortak bir paydada buluşurken, hüküm verenin Allah olduğu konusundaki vurgusuyla onlardan ayrılır. Buluştukları nokta esasen sonraki Mâturîdî-Hanefî çizgi tarafından da kabul görmüş, bu ekolü Eş'arî düşünceden ayıran temel dinamiklerden biri olmuştur. Ayrıca Allah'ın hüsün sıfatına sahip bir fiili emretmesini Mutezile'ye ait aslah düşüncesi ile değil de Ehl-i sünnete ait hikmet kavramı ile açıklamayı tercih etmesi de onun Mutezile ekolünün bir takipçisi olmadığını teyit etmektedir. Ancak Hanefî usûlcüler, teklif için kudretin şart koşulmasını Allah için aslah dâhil hiçbir zorunluluğu kabul etmeme kaygısıyla izah ederken, Debûsî'nin Mutezilî bir argümanın izini taşıyan Allah'ın adâleti gereği olduğunu söylemesi onun Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında ara geçişte yer alan bir âlim olmasıyla izah edilebilir. Nitekim bir ekolden ayrılarak başka bir düşünceye geçişte kavramların tamamıyla tebellür etmemesi veya var olan akli faaliyet tarzının tamamıyla ayrışmaması olağan kabul edilir.

528

OMÜİFD

Bu çalışmamızla biz, Debûsî'nin Mutezile'den ayrılıp Ehl-i sünnetleşmeyi başlatması olarak okunabilecek yaklaşımlarının, Hanefî usulünde Serahsî ve Pezdevî tarafından Mutezilî düşüncelerden ayrıştırılarak belirgin hale getirildiğini ortaya koymaya çalıştık. Söz konusu iki âlim mezhep içerisinde fiilin hükmünü koyan irade olarak Şâri'nin konumunu daha baskın hale getirip, kendinden önceki Hanefî fakihlerin aklın rolüne yaptıkları atfı azaltmışlardır. Böylece mezhep içerisinde Eş'arî ile Mutezile arasındaki Mâturîdî duruş tam olarak yakalanmıştır. Ayrıca ilk defa usûlde Debûsî tarafından ortaya konan "aynihî ve ligayrihî hasen/kabîh" ayrımına da Serahsî ve Pezdevî ufak değişikliklerle yer vererek mezhebin genel kabulü haline getirildiğine değindik. Bu durum ise Debûsî'nin klasik dönem usûl yazıcılığındaki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî. Thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1994.
- Akgündüz, Ahmet "Debûsî", TDV İslâm Ansiklopedisi. 9: 66-67. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. el-İhkâm fi Usûli'l-ahkâm. Tlk. Abdurrezzâk. 4 Cilt. y.y., 2003.
- Apaydın, Yunus "Kerhî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 25: 285-287. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Basri, Muhammed b. Ali. Ebü'l-Hüseyn. el-Mu'temed fi usulî'l-fıkh. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşü Hakkındaki Bazı Tespitler". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi. 2 (Konya 2003): 273- 277.
- Bedir, Murteza. Fıkıh, Mezhep ve Sünnet. İstanbul, 2004.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdu'ş-şerîa", TDV İslâm Ansiklopedisi. 27: 423-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. Usulü'l-fıkh. Nşr. Uceyl Casim Neşemi. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. Takvimü'l-edille fi usulî'l-fıkh. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Esen, Bilal. Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musalîin. Tsh. Hellmut. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. el-Muğnî fi usûli'l-fıkh. Thk. Muhammed Mazhar Beka. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, "Nehy", Lisânu'l-Arab, 49: 4564-4566. Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, "Emir", Lisânu'l-arab, 1: 125-130. Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.
- İbnü's-Saâtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl, Thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, 2 Cilt, Mekke, 1996.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. Şerhu'l-usulî'l-hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi. Çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed. Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezhep Ahsikesî. Thk. Sâlim Ögüt. İstanbul, 2003.

- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed. Keşfu'l-esrâr. 2 Cilt. Beyrut, t.y.
- Özen, Şükrü. Ebü Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası (Basılmamış Doçentlik Tezi). İstanbul, 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm. Usûl (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr adlı eserinin metni olarak). 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Sâbûnî, Ebü Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. el-Bidâye fî usûlî'd-dîn. Thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-meârîf, 1969.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. Mesâilu'l-hilâf fî usûlî'l-fıkh, (Abdelouahad Jahdani'nin Yayınlanmamış Doktora Tezinin Metni Olarak). Marsilya, 1991.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebü Ahmed. Mizanü'l-usûl fî netaici'l-ukul fî usûlî'l-fıkh. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. 2 Cilt. Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'd-Diniyye, 1987.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. Usûlü's-Serahsî. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 52 (İstanbul 2017): 27-59.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. "Emir". Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Thk. Ali Hilâlî. 10: 68-78. Kuveyt 1972.
- Zebîdî, "Nehy". Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Thk. Dâhî Abdülbâkî. 40: 148-159. Kuveyt, 2001.

