

Hadis-Rey Tartışmasının Hüküm Tespitine Etkisi: Hükümün Kaynağı Probleminin Kelamla İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme

The Effect of Ḥadīth-Ra'y Discussion on Judgment Determination:
An Evaluation in the context of the Relation between the Source of
Judgment Problem and Kalam

Elmas Gülhan GENÇDOĞAN

Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Res. Assit., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
Isparta / Turkey
gulhancam@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9534-6332

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.994984

Atıf / Citation: Gençdoğan, Elmas Gülhan. "Hadis-Rey Tartışmasının Hüküm Tespitine Etkisi: Hükümün Kaynağı Probleminin Kelamla İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme / The Effect of Ḥadīth-Ra'y Discussion on Judgment Determination: An Evaluation in the context of the Relation between the Source of Judgment Problem and Kalam". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 119-142. doi: 10.29288/ilted.994984

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Hükümün tanımına ilişkin fıkıh usulünde ortaya çıkan farklılıklar kelâmî bir zemin barındırmaktadır. Alaaddin es-Semerkindî hüküm teorisinin kelâmî zemininden bahsetmekte ve hükümün mahiyetine ilişkin farklılıklara itikadî ayrışmaların etkisini dile getirmektedir. Mu'tezile'nin şer' gelmeden de fiillerin hükümlerinin bilinebileceğine ilişkin hüsun-kubuh anlayışına bir reaksiyon olarak Eş'arîler; aklın bir filin hüsun ve kubhuna dair hüküm veremeyeceği, aklın nimet verene şükretmeyi gerektirmeyeceği ve şer' gelmeden önce fiillerin hükümünün bulunmadığı iddiasındadırlar. Hüküm teorisinde ortaya çıkan görüş farklılıklarının temellerinde hadis-rey problemi de yatmaktadır. Kur'an ve sünnetin en önemli iki kaynak olduğu ortadadır. Bununla birlikte hadislerin toplanmasının rey ile hüküm verme alanının daralmasına sebep olduğu bilinmektedir. Hadis-rey tartışmalarına kaynaklık etmeleri sebebiyle burada Kur'an ve sünnetin otorite oluşlarına değinilmiştir. Yine burada Kur'an ve sünnetin otoritesinin kelâm eliyle sağlandığı özellikle vurgulanmış, İlahî iradenin hüküm koymada tek yetkili unsur olarak tayin edilmesinin de kelâm eliyle belirlendiği dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Fıkıh Usûlü, Hüküm, Hadis-Rey, İlahî İrade.*

Abstract

The differences that emerged in the fiqh method regarding the definition of the judgment have a kalâm-based ground. 'Alâ' al-Dîn al-Samarqandî talks about the theological ground of the theory of judgment and expresses the effect of theological divergences on the differences regarding the nature of the judgment. As a reaction to the Mu'tazila's understanding of good-evil/husn-kubh, that the judgments of actions can be known even before the shari'a comes, the Ash'arites claim that the mind cannot judge the goodness or badness of an action, that the mind does not require gratitude to the one who gives blessings, and that actions do not have any judgment before the bad thing comes. Also, in the basis of the problem of hadîth-ra'y lies the differences of opinion that emerged in the theory of judgment. It is obvious that the Qur'an and the sunnah are the two most important sources. However, it is also known that the collection of hadiths causes a narrowing of the field of judgment with reason. Since they are the source of the hadîth-ra'y discussions, the authority of the Qur'an and the Sunnah is mentioned here. Here again, it should be emphasized that the authority of the Qur'an and Sunnah is provided by the kalam. The determination of the Divine will as the only authorized element in making judgments has also been determined by the kalam.

Keywords: *Kalam, Fiqh Method, Judgment, Hadîth-Ra'y, Divine Will.*

Extended Summary

The problem of the source of the judgments includes the problem of determining the source quality of the Divine will in determining the judgments related to human behaviour. In fact, all schools agree that the Divine will is the source of the judgements. As a matter of fact, this is revealed by the principle of "There is no judge but Allah". However, while the problem is handled within the framework of the good-evil/husn-kubh problem in kalam, it is about how it can be determined that the shar'iyah(bad things), in other words Divine will is at the source of the judgments in terms of Islamic law. While something is called haram, wajib or makruh in the fiqh method, who is the one who referred this decision is evaluated because of theological preferences. Although all schools accept that

* Bu çalışma; Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi -Fıkıh Usûlünün İnşasında Kelâmın Belirleyiciliği- (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Danışman: Prof. Dr. Galip Türcan) adıyla hazırlanmakta olduğumuz doktora tezimizden üretilmiştir./ This article is extracted from my doctoral thesis that I am writing under the name of The Relationship Between Kalam and Fiqh Method -The Determination of Kalam in the Construction of Fiqh Method- (Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Supervisor: Prof. Dr. Galip Türcan)

Allah is the source of the judgment and the only judge, the ways of revealing the judgment have gained differences with the *hadith*-*ra'y* discussions in the historical process. This study aims to reveal the relationship between the source of the judgment, which is an element of the theory of *fiqh* and *kalām*. In this context, this study aims to show in the context of *hadith* –*ra'y* debates how the Divine will, which is also accepted by the *fiqh* method, has gained dominance in Islamic thought by the hand of *kalām*. In addition, it is another aim of this study to show that the Divine will is the only authoritative factor and that it realizes it by referring to the authority of the Qur'an and the Sunnah. Here, firstly, the effects of the two approaches based on reason and revelation in the history of Islamic thought on the formation of the *fiqh* method were examined. Subsequently, the connection between the *Fiqh* Method and *kalām*, which the *Fiqh* Method has theoretically gained its legitimacy through, has been evaluated in the context of the relations of both sciences in the first two centuries of Hijra. In the determination of the judgments determined by the *kalam*, the problem that Allah is the only judge and whether human beings can make judgments, in other words, the problem of authority, has been dealt with by examining elements such as *qiyas* and *istihsan*. The form of *ra'y*/opinion used by the Prophet and the Companions turned into reason in the process and started to take the place of *ray*. The point to be noted here is that reason was not used in the period of the Companion as it was later conceptualized by the *Mu'tazila*. The Companion used *ra'y*, not reason as it was conceptualized. Here, when examining the *hadith* –*ra'y* problem, an evaluation was made about the authority of the Qur'an and Sunnah. Because the two most important representatives of revelation are the Qur'an and the Sunnah. Here again, it should be emphasized that the authority of the Qur'an and the Sunnah is provided by *kalam*. In the Hijri 2nd century, the process of compilation of *hadith* began, and in the following period, which was easily used by the Companions, the field of *ra'y*, a source frequently referred to by *Ahl-al Ra'y*, narrowed. With the collection of *hadith*, many *hadiths* that had not been known before became accessible. As a result of this, the reasons such as resorting to the *ra'y* because of the fear of not being able to reach the *hadith* about a new problem or the fact that the *hadiths* that can be accessed are not authentic have disappeared. Who will give the judgment is related to the limits of the jurisdiction determined by *kalām*. In other words, it is an area determined by *kalām* that the act of making judgments is an authority that belongs only to the Divine will. In fact, such a discussion did not exist in the period of the Companion. However, the *ra'y* that the Companion applied later turned into reason under the influence of philosophy and *Mu'tazila*. In such an environment, what *Shafi'i* did at least in terms of *fiqh*, was to establish the theory of sunni methodology by limiting the jurisdiction of the reason and revealing the principle of *shari'a*. Ultimately, what is dealt with in this article is the problem of who has the will to make judgment. Here, it is examined what the judgment is and who is the owner of the will in making the judgment. It has been accepted by the Muslim majority that only the Divine will have the authority to make judgment. The determination of the Divine will as the only authoritative element in making judgments has been determined by *kalam*. *Fiqh* method has realized the authority of Divine by both appealing to the authority of the Qur'an and the Sunnah and ignoring the elements such as reason in the determination of judgment. Here, it is aimed to emphasize that the authority building in question is done with a theological concern.

GİRİŞ

Hükümlerin kaynağı problemi beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin ortaya konulmasında İlahî iradenin kaynaklık niteliğinin belirlenmesi sorununu barındırmaktadır. Esasen hükümlerin kaynağında İlahî iradenin olduğu hakkında tüm ekoller görüş birliği içerisindedir. Nitekim bu, 'la hâkime sivallah'¹ 'Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur' ilkesiyle açığa çıkmaktadır. Söz konusu ilke de "Hüküm

¹ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 1/111.

*ancak Allah'ındır*² mealindeki ayete dayanmaktadır. Ne var ki problem kelâmı husn-kubh problemi çerçevesinde ele alınırken İslam hukuku açısından da şer'iliğin yani hükümlerin kaynağında İlahî iradenin bulunduğu nasıl tespit edilebileceği hususunda ortaya çıkmaktadır. Fıkıh usulünde bir şeye haram, vacip, mekruh derken bu hükmü sevk edenin kim olduğu kelâmî tercihlerin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Tüm ekoller hükmün kaynağının ve tek hâkimin Allah olduğunu kabul etmekle birlikte hükmün açığa çıkarılmasının yolları tarihî süreçte hadis-rey tartışmalarıyla farklılık kazanmıştır. Yine tarihî süreçte rey ve vahiy beraber bulunurken, ilerleyen süreçte rey tümüyle inkar edilmiştir.

Bu çalışma, fıkıh usulü teorisinin bir unsuru olan hükmün kaynağının kelâmı ilişkisini ortaya koymayı ve bu bağlamda fıkıh usulü tarafından da teslim edilen hüküm koymada tek yetki sahibinin İlahî irade olduğunun kelâm eliyle İslam düşüncesinde nasıl hakimiyet kazandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca kelâmın, İlahî iradenin tek yetkili unsur olduğunu, Kitab ve sünnetin otoritesine atıf yapmak suretiyle gerçekleştirdiğini göstermek de bu çalışmanın başka bir amacını teşkil etmektedir. Bununla birlikte çalışmada öncelikle hüküm kavramının kelâm ve fıkıh usulü bakımından ne anlam ifade ettiği ele alınmış ve hüküm teorisinin kelâmî temelleri bir örnek olarak Alaaddin es-Semerkindî (öl. 539/1144)'nin *Mizâni'l-Usûl* adlı eserinden hareketle gösterilmeye çalışılmıştır. Akabinde de hükmün kaynağı probleminin kelâmı ilişkisi hadis tedvin sürecinin etkileri bağlamında ele alınmıştır. Bu çalışmada daha ziyade fıkıh usulü kaynaklarına atıf yapılmış ve hükmün kaynağı problemi değerlendirilirken başvurulan müelliflerin kelâmî tercihlerinin bu probleme etkisi daha ziyade fıkıh usulü eserlerinin incelenmesi suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Fıkıh usulünün kelâmî temellerine ilişkin özellikle de fıkıh usulünün kaynaklarının kelâm tarafından nasıl değerlendirildiğine dair müstakil bir çalışma mevcuttur.³ Ancak burada çok daha özel bir çalışma yapılmış ve fıkıh usulünün bir konusu olan hüküm probleminin kelâmı ilişkisi hadis tedvin süreci üzerinden ele alınmıştır. Yine Şafiî (öl. 204/820)'nin, fıkıh usulünde olduğu gibi, diğer İslamî ilimlerde de İlahî iradenin otoritesini asıl kabul ettiği hususunda müstakil bir çalışma mevcuttur.⁴ Ancak bu çalışmada Şafiî'nin ilgili yaklaşımının temelinde de kelâmî tercihlerinin bulunduğu hüküm problemi üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır.

² el-En'âm 5/57.

³ Salim Ögüt, "Usûl-i Fıkıhın Kelâmı Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslamî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 37-61.

⁴ Talip Türcan, "Sünnî Şer'ilik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafiî", *Uluslararası İmâm Şafiî Sempozyumu* (İstanbul: Artus Basım, 2012), 713-725.

1. HÜKÜM TEORİSİNİN MAHİYETİ

Hüküm lügatte ‘menetmek’ anlamına gelmekte olup kelimenin kökü, zulme engel olma, bir hayvana kontrol edilmek amacıyla gem takma, sefih bir kimseye engel olma manalarını barındırmaktadır.⁵ Kavram olarak hüküm, farklı disiplinler bakımından farklı anlamları ifade etmekle beraber genel manada, bir şeyin diğer bir şeye olumlu ya da olumsuz olarak isnad edilmesi demektir.⁶ Hüküm kavramı kelâm ilminde gerek dinî gerekse aklî tüm ilkeler için kullanılmaktadır. Dinî hükümler naslardan elde edilen sonuçları ifade etmekte ve kendi içerisinde itikadî/aslı, amelî/ferî ve ahlaki hükümler olarak belirlenmektedir. Aklî hükümler, aklın, varlıklar ve kavramlara dair değerlendirmeleri anlamına gelmektedir. Akıl ise bir şey hakkında; varlığı zatının gereği olana vâcib, varlığı yokluğuna müstevi olana mümkün ve yokluğu zatının gereği olan, var olması aklen tasavvur olunamayana ise mümteni/müstahil hükümlerini verebilmektedir.⁷ Hukukta hüküm bazen bir yargılamanın sonucunu ifade etmekte, yargılama sonucunda hakimin kararı hüküm olarak adlandırılmaktadır.⁸ Bu bağlamda hüküm, dile getirilen yargılama faaliyetinin bir ögesi olmaktadır. Hüküm kavramı ekseninde yargılama da şu unsurlardan meydana gelmektedir: Hüküm/yargı kararının kendi; mahkûmun bîh/hükümün konusu; mahkûmun leh/ taraflardan lehine hüküm verilen; mahkûmun aleyh/taraflardan aleyhine hükmedilen; hâkim/yargı faaliyetini gerçekleştiren kimse.⁹

Hüküm kavramının fıkıh usûlündeki anlamı mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcülerle fukahâ metodunun temsilcileri olan fakihler/Hanefiler bakımından farklılık arz etmektedir. Çoğunluğu da oluşturan mütekellimîn metodunun temsilcileri hükmü; “Şârî’in iktizâ, tahyîr ve va’d bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı”¹⁰ şeklinde; Hanefî usulcüler ise, “Şârî’in iktizâ, tahyîr ve va’d bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eseri”¹¹ diye tanımlamaktadırlar. Söz konusu iki tanım arasındaki farklılık hitab ve hitabın eseri kavramlarında ortaya çıkmaktadır.¹² Usulcüler hitabı, fakihler ise hitabın eserini/sonucunu hüküm olarak adlandırmaktadırlar. Bir başka ifadeyle Hanefîler, hükümün mahalli olarak mükelle-

⁵ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/91.

⁶ Tehânevi, *Mevsû’atu keşşâfi ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirîn, 1996), 1/293.

⁷ İlyas Üzüm, “Hüküm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

⁸ Şihâbeddin Karâfi, *el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm ve taşarrufâtî’l-Kâdî ve’l-İmâm*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), 58.

⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/109-110.

¹⁰ Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hakki min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî (Riyad: Dâru’l-Fadîle, 2000), 1/72; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 1/131.

¹¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-uşûl şerhu mirkâtî’l-vuşûl* (Dersaadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321), 276.

¹² Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73.

fin fiillerini esas alıp Şâri'in hitabının, yani nassın vücûb ve hurmet cinsinden eserine hüküm demektelerdir. Buradan hareketle denilebilir ki Hanefiler insan merkezli bir sistemi benimsemekte ve hükmü, kulların fiillerinin vasfı olarak tayin etmektedirler. Usulcüler ise Allah'ın hitabını yani nassın metnini esas almakta ve hitabı, Şâri'in vasfı olarak kabul etmektedirler. Örnek verecek olursak; “*Namazı dosdoğru kılınız*”¹³ ayeti gereğince Hanefiler namazın kılınmasına dair hitabın, kulların fiillerine ilişkin eserini hüküm olarak kabul etmekte, ayetin hükmünün ise namazın vücûbu olduğunu ifade etmektedirler. Ancak Şafîiler bizzat ayetin hüküm olduğunu dile getirmektedirler.¹⁴ Ne var ki hükmün yalnızca şer’î hitap biçimindeki tanımı, beşerî fiillerle ilgili olup kural koyucu olmayan bildirme işlevli/ihbârî fiilleri de kapsayacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir.¹⁵ Ancak belirtmek gerekmektedir ki kimi zaman dilde ihbar için kullanılan, satın aldım, sattım gibi ifadeler esasen akit sigaları olmasına rağmen şer’î bakımdan hükümlerin ortaya çıkmasını sağlayan inşâî bir anlam da barındırabilmektedir.¹⁶

Hükmün tanımına ilişkin yukarıda dile getirilen farklılık esasen kelâmî bir zemin barındırmaktadır. Semerkant Hanefî-Mâturîdî ekolünün önemli temsilcilerinden Alaaddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*¹⁷ adlı eserinde hüküm teorisinin kelâmî zemininden bahsetmektedir. Buna göre Hanefiler hükmün, Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğu görüşündedirler. Hâdis olan bir fiilin vâcib, hasen, haram ve kabih olması onlara göre Allah'ın hükmü ile sabit olan bir sonucu, bir başka deyişle mahkûmullahı ifade etmektedir ki Allah, hâdis olan fiili bu vasıf üzere yaratmıştır. Allah'ın tek bir fiili bulunmakla beraber fiil, mefulün vASFına göre değişik isimler alabilmektedir. Söz gelimi şayet mefulün vasfı hâdis olmak ise fiil, ihdâs ismini almaktadır. Yine fiilin eseri vücûb ise fiil, icâb ismini, fiilin eseri hurmet ise tahrir ismini almaktadır.

Semerkandî, hüküm teorisinin kelâmî bir problem olan tekvin-mükevven ile ilgili olduğunu dile getirmektedir. Buna göre tekvin, icâd, ihdâs ve tahlîk Allah'ın ezeli sıfatlarından olup hakiki olarak O'nun fiilidir. Mükevven ise Allah'ın mefulü olup hâdistir. Yine hâdis olan mükevven, Allah'ın müvekkeveni var olma anında ihdas etmesiyle varlık sahasına çıkmaktadır. Bundan dolayı ‘Allah ezelde haliktir ve O'nun tek bir fiili vardır’ denilmektedir.¹⁸ Belirtildiği üzere Semerkandî hüküm

¹³ el-Bakara, 2/43.

¹⁴ Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 29-30.

¹⁵ Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, 82.

¹⁶ Fahreddin er-Râzi, *el-Mahşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1/316-317.

¹⁷ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/470-471.

¹⁸ Alaaddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-üşûl fi netâicü'l-'uqûl*, thk. Muhammed Zeki Abdullber (b.y.: y.y., 1984), 17.

teorisinin, tekvin ve mükevvenin aynı olup olmadığı tartışması ile ilişkisini dile getirerek, Mu'tezile, Eş'arîler ve kelâmcıların çoğuna göre tekvinin mükevven ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Bunun sonucunda icâb vâcibin, hüküm mahkûmun, tahsîn hasenin, tahrîm hurmetin aynı olmaktadır. Böylece onlara göre mahkûmun bihe hüküm isminin verilmesi, mecazen değil hakikî anlamı itibarıyla. Hüküm teorisine ilişkin ifadelerine devam eden Semerkandî, Mu'tezile'nin hüküm hakkındaki görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre hüküm, fiilin aynı değil, fiilin, vâcib, mendub, hasen ve muharram olmasıyla mevsuf olarak hükmî bir vasıf üzere bulunmasıdır. Söz gelimi namazın farz, malî tasadduk etmenin hasen, zinanın haram olması şer'î birer hükümdür. Yoksa bu fiillerin kendileri şer'î hüküm değildir. Hüküm ile mecazen mahkûm kastediliyorsa Mu'tezile'nin hükme ait bu tanımını doğru kabul edilmelidir. Hüküm ile mecazen değil de hakiki anlamı itibarıyla mahkûm kastediliyorsa bu, tekvin ile mükevveni aynı kabul edenlerin görüşlerini benimsemeyi gerektirmektedir.¹⁹ Yine Mu'tezile'nin bir kısmına göre hüküm, fiilin, vâcib, mendub, mübah ve haram oluşunu Allah'ın bize haber vermesinden/i'lâm ibarettir. Yoksa Mu'tezile'ye göre, ihdâs ve bir olsa bile, Allah'ın fiilde hasen, kubuh, vücûb, hurmet gibi vasıfları ihdâs ve icâdî değildir.²⁰

Burada ifade edilmelidir ki, yalnızca Mu'tezililere göre değil usûlcülerin çoğuna göre de hüküm, fiilin kendi değildir. Her ne kadar 'namaz farzdır', 'zina haramdır' gibi kullanımlarda fiil hüküm ile aynı gözükse de fiilin, hükmün aynı olmadığına dair birçok gerekçe ileri sürülmüştür. Söz gelimi zaten fiilin kendi ve sıfatlarının tamamı sem'den önce de bilinmektedir. O halde hüküm sem' ile biliniyorsa sem'den önce bilinen ile aynı olamaz.²¹ Yine 'şarap içmek yasaklanmıştır' cümlesinde olduğu gibi yasaklama fiilinin şarap içmeye izafesi fiilde devamlılığı olan zatî bir nitelik taşımamaktadır. Zira zaruret halinde şarap içildiğinde, şarap içme fiili aynı olmakla beraber sonucu itibarıyla farklı hükümler almakta hatta ikinci durumda söz konusu fiil vâcib olmaktadır.²² Buradan da anlaşılmaktadır ki bir şeyin yasaklanmasıyla kastedilen nehye konu olması, vâcib olmasıyla kastedilen de emre konu olmasıdır. Görüldüğü üzere fiil her iki durumda da aynıdır. Ne var ki hükümlerin söz konusu durumlarda farklı oluşu, hükmün fiillere izafesinin şer' tarafından gerçekleştirildiğinin bir göstergesidir. Şayet hüküm Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiillere ait zatî bir özellik olsaydı hükümlerde farklılığın olmaması gerekirdi.²³

Hükümün tanımında mütakellim usûlcülerle fakihler arasında yer alan, 'mükellefin fiillerine ilişkin Şârî'in hitabı' ve 'hitabın eseri' farkının temelinde yine kelâmî

¹⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâicü'l-'ukûl*, 18.

²⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl fi netâicü'l-'ukûl*, 19.

²¹ Bâkullânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd es-şâgîr*, thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenid (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 1/274.

²² Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yöntemi Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 108.

²³ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yöntemi Delâlet Anlayışı*, 110.

bir mesele olan hüsün-kubuh problemi yer almaktadır. Mütakellim usulcüler tarafından aklın şer'i hükme ulaştırılan bir yol olarak kabul edilmemesi ve şer' gelmeden önce fiillerin hükmünün bulunmaması hükmün, Şârî'in hitabı olarak anlaşılmasını gerektirmiştir. Hükmün yukarıda dile getirildiği şekilde ifade edilmesinin temelinde de esasen itikadî bir ayrışmanın varlığından söz etme imkânı bulunmaktadır. Mu'tezile'nin şer' gelmeden de fiillerin hükümlerinin bilinebileceğine ilişkin hüsün-kubuh anlayışına bir reaksiyon olarak Eş'ariler; aklın bir fiilin hüsün ve kubhuna dair hüküm veremeyeceği, aklın nimet verene şükretmeyi gerektirmeyeceği ve şer' gelmeden önce fiillerin hükmünün bulunmadığı iddiasındadırlar.²⁴ Nitekim İbn Rüşd (öl. 595/1198) hükmün, Şârî'in hitabından ibaret olduğu görüşünü Ehl-i Sünnet'e atfetmekte, akabinde de Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına uygun olarak hitap bulunmadığında fiillerin güzellik ve çirkinliklerinin bilinemeyeceğini dile getirmektedir.²⁵ Hatırlanacağı üzere Mu'tezile fiillerin güzellik ve çirkinliklerini, fiillerin zatî vasıfları olarak kabul etmekte ve söz konusu vasıfların da akıl tarafından bilinebileceğini ileri sürmekteydi.

2. HÜKÜM TESPİTİNDE HADİS-REY PROBLEMİ

Burada öncelikle, İslam düşünce tarihinde var olan akıl ve nakil merkezli iki yaklaşımın fıkıh usûlünün oluşumuna tesiri ele alınacaktır. Akabinde ise fıkıhın yöntemleri anlamına gelen fıkıh usûlünün, teorik olarak, meşruiyetini kendisi vasıtasıyla kazandığı kelâmıla irtibatı, her iki ilmin de ortaya çıktıkları hicri ilk iki yüzyıldaki ilişkileri bağlamında değerlendirilecektir. Hadis-rey problemi ekseninde hadis tedvin sürecinin, fıkıh usûlünün de en önemli meselesi olan ve yine esasen kelâmın belirgin kıldığı, fiillere ait hükümlerin tespitinde Allah'ın tek hakim olduğu anlayışı ile insanın da hüküm vermede bir dahlinin olup olmadığı problemine, bir başka deyişle yetki problemine etkisi de maslahat, kıyas ve istihsan gibi unsurların incelenmesi suretiyle burada tetkik edilecektir.

2.1. Sahabenin Reye Yaklaşımı

İslam düşünce tarihinde kuramsallık kazanan temel iki yaklaşımın varlığından bahsedilebilir. Hangi ilim sahasında olursa olsun ilk yaklaşım tarzı nakli esas alan, olabildiğince gelenekçi, ikincisi ise naklin yanında akla da yer veren, rey' i benimseyen ve ortaya çıkan yeni problemler karşısında rey'i temel alan yaklaşım tarzıdır. Rey, 'sonuç itibarıyla isabetli olanı çıkarsama'²⁶, 'kişinin, zıt iki şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması'²⁷ ve 'istenilen sonuca ulaştırması umulan

²⁴ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız (Medine: y.y., ts.), 1/177.

²⁵ İbn Rüşd, *ed-Darûri fi uşûli'l-fıkh ev muhtaşaru'l-mustaşfâ*, thk. Cemâleddin el-Alevî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 41.

²⁶ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-uşûl*, haz. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 148.

²⁷ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-muhtaşahât ve'l-furûki'l- luğaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Misrî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012), 402.

öncüller üzerinde düşünme²⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Nakli ve akli esas alan söz konusu yaklaşım tarzlarına ilişkin ayırım, itikat ve fıkıh bakımından bu şekilde olduğu gibi hadis, tefsir, nahiv gibi ilimler bakımından da böyledir. Söz gelimi Kur'an'ın anlaşılmasında yalnızca Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinden hareketle rivayete dayalı tefsir yapılmakla beraber, Kur'an ve sünnet yanında Arap dilinin imkanları, nüzul sebepleri gibi unsurları referans alan tefsirler de mevcuttur. Yine nahiv ilmi için de benzer bir durum söz konusudur. Kûfe ve Bağdat merkezli dil bilimciler rivayet ve işitmeye (sem') dayanırken Basra merkezli olanlar rey' ve kıyasa dayanmaktadırlar.²⁹

Nakil ya da akıl esaslı düşünce tarzının kökenleri sahabeye kadar uzanmaktadır. İslam düşüncesinde aklın kullanımının ilk örneklerini sahabe döneminde görme imkanı bulunmaktadır. Ancak şu da belirtilmelidir ki burada ifade edilen akıl ile sonraki yüzyıllarda gelişen ve sistematik düşünme tarzını ifade eden akıl anlaşıl-mamakta daha ziyade rey'in, sahabenin de Kur'an ve sünnetten sonra sıkça başvurduğu formu kastedilmektedir. Rey'in söz konusu formuna ilişkin Hz. Peygamber'den rivayetler de zikredilebilir. Söz gelimi Bedir Gazvesi'nde ordugâhın kurulacağı yerin Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlendiğini soran sahabîye 'rey' ile³⁰ cevabı ilgili rey'in örneğini teşkil edebilir. Cüveynî (öl. 478/1085) sahabe, tabiîn ve daha sonrakilerin rey ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazaî kararlarının onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp sadece reye dayandığını ifade etmektedir.³¹

Muaz hadisi olarak bilinen rivayet, ilerleyen süreçte akıl esaslı yaklaşımların temelini oluşturan ve yukarıda Hz. Peygamber'den örnekle dile getirilen rey'in bir devamı niteliğinde, bu doğrultuda da aklın kullanımına dair en özgün rivayet olabilir. Buna göre Muaz b. Cebel Yemen'e giderken Hz. Peygamber onun ne ile hüküm vereceğini sormuş, Muaz da ilk olarak Allah'ın Kitabıyla akabinde Hz. Peygamber'in sünnetiyle, karşılaştığı problemin hükmünü burada da bulamazsa kendi rey'i ile içtihat edeceğini dile getirerek nassın bulunmadığı yerde yeni bir hüküm oluşturabileceğini göstermiş, Hz. Peygamber de onun bu cevabı karşısında memnun

²⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât mu'cem fi'l-muştalahât ve'l-furûki'l- luğaviyye*, 402; Rey'in farklı anlamları ve rey hakkında detaylı tartışmalar için bk. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

²⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 115.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/263.

³¹ İmamul-Haremeyn Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399), 2/768, 771; H. Yunus Apaydın, "Re'y", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37-40.

olduğunu belirtmiştir.³² Hz. Ömer de Şurayh (öl. 80/699)'ı Kûfe kadılığına tayin ettiğinde ona şöyle söylemiştir: “Kur’an’da apaçık bir hüküm bulmaya bak. Şayet böyle bir hükmü bulursan o konuda kimseye bir şey sorma. Fakat Kur’an’da açık bir hüküm bulmadığın bir meselede sünnete ittiba et. Sünnette de bir şey bulamazsan reyinle içtihat et.”³³ İşte söz konusu rivayetler daha sonra gelişen sistematik düşünce tarzının sahabe dönemindeki en önemli dayanaklarını oluşturmaktadır.

Çeşitli şekillerde dile getirildiği üzere sahabe, ortaya çıkan bir problemin hükmünü belirlerken öncelikle Kitab’a, Kitab’da aradığı problemin çözümünü bulamazsa sünnete başvurmaktadır. Onlar, her iki kaynaktan da ilgili problemin çözümünü bulamadıklarında ise toplumun menfaatini/maslahatı gözeterek reyleri ile hüküm vermektedirler.

Maslahat, gerçekte ‘insanların ihtiyaçlarının karşılanması’ndan ibaret olan anlamı itibarıyla ilk dönemlerde kullanılmasına karşın, diğer birçok kavram için de söylenebileceği gibi, İslamî ilim sahalarının ortaya çıkmasıyla fıkıh usulündeki manasına kavuşmuştur. En açık şekilde maslahat, bir menfaatin elde edilmesinden veya bir zararın giderilmesinden ibarettir. Yine maslahat ile esasen şer’in amacına ilişkin ‘koruma’ kastedilmektedir. Buna göre şer’in insanlardan gerçekleştirmelerini beklediği amacı beş kısımdır. O da, onların dinlerini, canlarını, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumaktan ibarettir. Bu asıllardan her birinin içerdiği husus, maslahattır. Bu temel asılların dışında kalan her bir husus da mefset olup, onun giderilmesi de maslahattır.³⁴ Maslahatın gözetilmesi neticesinde hüküm verme, hatta bazen ilgili konuda açık nassın varlığına rağmen, maslahat gerekçesiyle, farklı bir nassı esas alarak hüküm verme sahabenin yaşanan olaylar karşısında rey kullandığının bir göstergesidir. Söz gelimi, Hz. Ömer döneminde fethedilen Mısır ve Irak topraklarının savaş ganimeti olarak savaşanlar arasında dağıtılması, savaş ganimetlerinin dağıtımı ile ilgili ayet³⁵ gereğince mümkün olmasına rağmen Hz. Ömer maslahat gereği, servetin belli kimseler elinde dönüp dolaşan bir şey olmamasını ifade eden ayeti³⁶ esas almış ve ganimetin savaşanlar arasında dağıtılmamasını emretmiştir.³⁷

Sahabenin içtihatlarının incelenmesi neticesinde onların, hükümleri görüşüp istişare ettikleri meclislerde, ortaya çıkan her bir problem için bir asıl arayıp bundan

³² Ebû Dâvûd es-Sicistânî, “es-Sunen”, *Mevsûatu’s-Sunne el-Kutubu’s-Sitte ve Şurûhuhâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kitâbu’l-kazâ”, 11.

³³ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Fakîh ve’l-mutefakkîh*, thk. Ebu Abdurrahman - Adil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/491.

³⁴ Muhammed Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 194.

³⁵ el-Enfal 8/69.

³⁶ el-Haşr 59/7.

³⁷ Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi-Makasidü’ş-Şeria-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 27.

bir anlam çıkarmaya çalıştıkları ve akabinde de meydana gelen olayı bu asla dayandırdıkları görülmemektedir. Başka bir deyişle sahabe, bir probleme ilişkin asıl bulunsun ya da bulunmasın rey kullanmaktaydı. Yani sahabenin içtihat uygulamasının bu denli esnek bir yapıda olması ve ilgili içtihat uygulamasının yalnızca naslardaki hükümlere bağlı olmaması ve onların, hakkında hüküm verdikleri her bir olay için bir asıl arama çabasına girmemeleri maslahatın kabul edilmesindeki en önemli etken olmuştur denilebilir.³⁸

Nakil-akıl tartışması, yukarıda ifade edildiği şekliyle sahabenin rey kullanmasında değil ilgili kullanımlardan hareketle kıyas ve içtihat temelli bir metodolojinin oluşturulup oluşturulamayacağına ortaya çıkmaktadır. Kıyası benimseyen yaklaşımlar, sahabenin reye başvurmasını, Muaz hadisi ve Hz. Ömer'in mektubu örneklerinde de ifade edildiği üzere, kendilerine dayanak yapmışlardır. Rey karşıtı birtakım yaklaşımlar ise reyin ilk kez sahabe döneminde ortaya çıktığını ifade ederek Hz. Peygamber'in reye başvurmadığını vurgulamaya çalışmaktadırlar.³⁹ Söz gelimi İbn Hazm (öl. 456/1064), Hz. Peygamber'in din konusunda yalnızca Allah'tan geleni söylediğini ifade etmekte, bununla beraber dünya işlerinde reye başvurduğunu da kabul etmektedir. Ona göre rey ilk ihdas edenler, İslam düşüncesinde akılcı yaklaşımların da temelini teşkil eden, Kûfe'de Ebu Hanife (öl. 150/767), Basra'da Osman el-Bettî (öl. 143/760) ve Medine'de Rebîaturrey (öl. 136/753)'dir.⁴⁰ Bu tür rey ise sistematik bir biçimde fetva ve yargı kararlarında kullanılan rey olarak anlamak gerekmektedir. Esasen reyin Hz. Peygamber ve sahabe tarafından kullanılan formu ilerleyen süreçte akla dönüşmüş ve reyin yerini akıl almaya başlamıştır. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus sahabe döneminde, daha sonra Mu'tezile eliyle de kavramsallaştığı şekliyle aklın değil, reyin kullanımınıdır.

2.2. Kitab ve Sünnetin Otoritesi

Hadis-rey/nakil-akıl problemini incelerken, naklin en önemli iki temsilcisinin Kur'an ve sünnet olması, yine bilhassa hadis tedvin süreciyle sünnetin sınırlarının belirlenmesinin, reyin alanının daralmasına neden olması gibi sebeplerden dolayı ilgili iki kaynağın otorite oluşu hakkında değerlendirme yapılabilir. Yine burada Kur'an ve sünnetin otoritesinin kelâm eliyle sağlandığının özellikle vurgulanması gerekmektedir.

Her itikadî yaklaşım var olma iddiasıyla ortaya çıkmış, ilgili varlık iddialarını da meşruiyetlerini sağlamak suretiyle devam ettirmiştir. Dile getirilen itikadî yaklaşımların dinen geçerli olması, görüşlerinin öncelikle Kur'an'a akabinde Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmamasına bağlıdır. İtikadî tercihler bakımından meşruiyet

³⁸ Cuveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, 2/1117.

³⁹ Apaydın, "Re'y", 35/37-40.

⁴⁰ İbn Hazm, *Mulahhaş ibtâli'l-kıyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, nşr. Said el-Afgâni (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1960), 66.

iddiası yadsınamaz olduğu gibi fikhî hükümler bakımından da söz konusu meşruiyetin sağlanabilmesi asıdır. Hatta fikhin kelâm ile ilişkisini açıklayan başlıca argüman da kelâmın, fikhin en temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetin otoritesini ispatlamasıdır. Bir başka deyişle kelâm, fikhin kaynaklarından Kur'an ve sünnetin hüccet niteliğini ispat eden bir oluşumdur. Bu, fikhin, bir hükmün doğruluğu veya yanlışlığını ispat etmek istediği zaman başvurduğu kaynakların, kaynaklık niteliğinin kelâm tarafından ortaya konulduğunu göstermektedir.⁴¹

Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (öl. 100/718)'nin risalesi ilk kelâm metinlerinden kabul edilebilir. İlgili risalede Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye, ele aldığı kelâmî meseleleri yorumlarken doğrudan Kur'an'ın otoritesine başvurmuş, kendi görüşlerine yer verdikten sonra Kur'an'ın tercihlerini dile getirmiş ve Kur'an'ın bir konudaki tercihinin asıl olduğunu belirtmiştir. O, Kaderiyye'nin yaklaşımlarına itiraz ederken en temel dayanak olarak onların tercihlerinin Kur'an'a aykırı olduğunu ifade etmek suretiyle bir görüşün Kur'an'a uygunluğunun asıl olduğunu vurgulamış,⁴² böylelikle, henüz erken sayılabilecek bir dönemde Kur'an'ın kaynak niteliğine ilişkin önemli bir atıfta bulunmuştur.

Fıkıh usûlü delilleri hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan sünnetin delil niteliği de kelâm tarafından belirlenmiştir. Esasen sünnetin delil olması ve otoritesinin kelâmcılar eliyle belirlenmesi doğal karşılanmalıdır. Nitekim dinin itikadî alanına ilişkin söz söyleyen kelâm, itikadî hükümleri, kaynağında İlahî iradenin olduğu bir alana refere etmek durumundadır. Zira bu, kelâmın gayesine yönelik yapılan tanımlardan hareketle de görülebilecektir.⁴³ Bu ise öncelikle Kitab eliyle olmaktadır. Ancak bilinmektedir ki Kitab'ın vahiy mahsulü oluşunun ispatı da sadece Allah'ın göndermiş olduğu peygamber vasıtasıyla mümkündür. Söz konusu ispat ise kelâm bakımından ilk olarak Hz. Peygamber'in, bu bağlamda nübüvvet kurumunun yine daha sonra kuramsallık kazandığı anlamıyla da sünnetin otoritesinin tespitine bağlı bulunmaktadır. Kelâm ilgili otorite inşasının ne kadar önemli olduğunun farkındadır. Çünkü dinin aslını oluşturan itikadî hükümler ancak kaynağında İlahî irade olan Kitab ve yine otoritesi bizzat Kitab tarafından, "*Peygamber size ne verdiyse alın, size neyi yasak ettiyse ondan kaçının*"⁴⁴ ve "*Allah'a ve peygambere itaat edin*"⁴⁵ mealindeki ayetlerle belirlenmiş sünnet vasıtasıyla tespit edilebilmektedir. Bu ise Kitab yanında sünnetin de otorite oluşunu zorunlu kılmaktadır. Nitekim ilgili otoritenin ne kadar önemli olduğu ilk kelâmcılar tarafından da teslim edilmiştir.⁴⁶

⁴¹ Ögüt, "Usûl-i Fikhin Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", 41.

⁴² Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, "Risâle fî'r-red 'ale'l-kaderiyye", *Bidâyetü 'ilmi'l-kelâm fi'l-İslâm*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almâni li'l-Ebhâsi'-ş-Şarkıyye fi Beyrut, 1977), 24-32.

⁴³ Seyyid Şerif Curcâni, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1938), 162.

⁴⁴ el-Haşr 59/7.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/32.

⁴⁶ Ebu Hanife, "*el-Fıkhul-Ekber*", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 73.

2.3. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Ekolleri

Kelâmın ortaya çıkışı hatırlanacak olursa burada da nakil ve akıl temelli iki yaklaşımın varlığı görülecektir. Emevîlerin iktidarlarını İlahî iradeye bağladıkları bunu da, otoritelerine karşı çıkmanın Allah'ın iradesine karşı gelmek olduğu iddiasıyla, cebr ifade eden ayetlerin yalnızca lafzından hareketle yaptıkları bilinmektedir.⁴⁷ Nassların cebrî yaklaşıma zemin olabilecek ifadeler barındırdığı bir gerçektir. Ne var ki cebr ifade eden ayetlerin yanında insan özgürlüğünü esas alan ayetlerin var olduğu da bilinmektedir. Nitekim Emevîlerin iktidarlarını naslardan hareketle meşrulaştırma çabaları karşısında Hasan Basrî (öl. 110/728)'nin Abdulmelik b. Mervân (öl. 86/705)'a yazmış olduğu mektuptaki ifadeleri mutlak cebrin olmadığı, aksine insanın fiillerinde hür olabileceğinin göstergesidir.⁴⁸

İlerleyen süreçte ortaya çıkan itikadî problemlerin çözümünde sadece nakli esas alan Ehl-i Hadis ile onların karşısında aklı, şer'î deliller sıralamasında ilk sıraya kadar çıkararak Mu'tezile⁴⁹, yukarıda dile getirilen temel iki yaklaşımın kelâmdaki temsilcileri olmuşlardır. Fıkıhta da benzer bir durumdan söz edilebilir. Malik b. Enes (öl. 179/795)'in öncüsü olduğu Ehl-i Hadis ile önderliğini Ebu Hanîfe'nin yaptığı Ehl-i Rey fıkhındaki nakil ve akıl temelli yaklaşımın temsilcileridir.⁵⁰

Ehl-i Hadis öncelikli olarak Kitab'ın kaynaklık niteliğine başvurmuş, Kitab'ta sarıh olarak yer almayan bir problemle karşılaştıklarında sünnetin delil niteliğini değerlendirmişlerdir. Yine sünnette de ilgili konuda delil bulamazlarsa selefın eserine ve fakihlerin icmâına başvurmuşlardır. Ancak dile getirilen kaynaklarda karşılaştıkları probleme dair bir çözüm bulamadıklarında o zaman Kur'an ve sünnet perspektifinde reyleriyle hareket etmişlerdir.⁵¹ Ehl-i Hadis'in en büyük özelliği rey ve kıyasa olabildiğince az başvurmaları ve bir zaruret bulunmadıkça da fetva vermeyip herhangi bir istinbatta bulunmayışları gösterilebilir. Yine onlar Ehl-i Rey'in aksine farazî olanla ilgilenmemiş, bir probleme ilişkin hüküm vermek için ilgili problemin açığa çıkmasını beklemişlerdir. Ehl-i Hadis'in, hadis toplama ve hadis rivayet etme işini her türlü faaliyetten önde tutmaları da onları Ehl-i Rey'den ayırıcı başka bir özelliktir. Bu doğrultuda rivayet ettikleri hadis ve esere aykırı hiçbir fetva ve reye değer vermemişlerdir. Onlar öncelikli olarak ortaya çıkan bir meseleye dair açık bir ayet varsa onunla hüküm vermişler, ayetin delaleti zannî ise sünnete başvurmuşlardır. Şayet ilgili probleme dair bir ayet mevcut değilse Hz. Peygamber'in sünnetine bakılmış, sünnetin mütevatir veya âhâd olması dikkate alınmamıştır.

⁴⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 332.

⁴⁸ Hasen el-Basrî, "Risâle fi'l-kader", *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 111.

⁴⁹ Resî, "Kitâbu Uşûli'l-adl ve't-tevhîd", *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1988), 124.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, haz. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/216-217; İbn Haldûn, "Mukaddimetü İbn Haldûn", *Târîhu İbn Haldûn* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/546; Taha Feyyaz Cabir el-Alvânî, "Usulü Fıkh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 389.

⁵¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sabık (Kahire: Dâru'l-Ceyl, 2005), 1/254-255.

Yaşanan problemlere sünnetten de çözüm bulunamadığı taktirde sahabe veya tabiinden bir grubun yaşanan probleme dair hükümleri değerlendirilmiştir. Tüm bunlar da yaşadıkları probleme çözüm olamamışsa o zaman Kitab, sünnet ve genel hükümlere bakılarak bir benzeri bulunmuş ve ona göre hüküm verilmiştir.⁵²

Ehl-i Hadis'in naslara yaklaşımından farklı olarak Ehl-i Rey, İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi, bunun sonucunda da farklı din ve kültürden insanların Müslüman olması ya da İslam coğrafyası içerisinde kalması neticesinde ortaya çıkan gerek itikadî gerekse fikhî problemleri, aklın otoritesine başvurmak, bu minvalde de kıyas, rey, istihsan, istikra gibi Müslümanlar bakımından henüz kuramsallaşmamış metodları istihdam etmek suretiyle çözüme kavuşturmuştur. Hz. Peygamber'in bizzat reye başvurması onların reyî kullanmalarındaki en temel dayanakları olmuştur. Ehl-i Rey'in en belirgin tavrı farazî problemlerle de ilgilenmiş olmalarıdır. Ehl-i Rey farazî problemler için bile fetva verebilirken hadis rivayetinden çekinmişlerdir. Hz. Peygamber ve sahabenin önde gelenlerinin hadislerin rivayet edilmesine ilişkin sınırlayıcı tavırları Ehl-i Rey'in hadislere başvurmadaki tavırlarını da belirlemiştir. Ehl-i Rey'in hadis rivayeti ve kullanımına ilişkin tutumlarının temelindeki en büyük faktör, Kûfe etrafında hadis uydurma faaliyetlerinin artmasıdır. Tüm bunlara ek olarak çoğunlukla Irak bölgesinde varlık bulan Ehl-i Rey'in ulaşabildikleri hadis ve eser sayısı Ehl-i Hadis'e göre daha sınırlıdır. Dile getirilen bu unsurlar Ehl-i Rey'i Kitab ve sınırlı hadisler ekseninde rey ve akli kullanmaya teşvik etmiş gözükmektedir. Bu bağlamda onlar kıyas, ıstıslah ve özellikle istihsan gibi henüz tam olarak kavramsallaşmamış şer'î delillerin ilk örneklerini de vermişlerdir.⁵³

2.4. Şer'iliğin Oluşumunda Hadis Tedvin Sürecinin Etkisi

Hicri 2. asra gelindiğinde hadis tedvin süreci başlamış ve sahabenin rahatlıkla kullandığı, ilerleyen süreçte de Ehl-i Rey'in sıkça başvurduğu bir kaynak olan reyî alanı daralmıştır. Hadislerin toplanmasıyla daha önce bilinmeyen pek çok hadis ulaşılabilir olmuş, bunun sonucunda da ortaya çıkan bir probleme dair herhangi bir rivayete ulaşamama veya ulaşılabilen kaynakların güvenli bir yolla gelip gelmediğine dair bir çekincenin neticesinde reye başvurulması gibi sebepler ortadan kalkmıştır. Söz gelimi Ebu Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) hadislere, hocaları Ebu Hanife'den daha rahat ulaşabilmişlerdir. Bir başka deyişle Ebu Yusuf, Ebu Hanife'ye göre, Muhammed eş-Şeybânî de Ebu Yusuf'a göre hadislere daha rahat ulaşmış ve hüküm tespitinde hadislere daha fazla atıf yapabilmişlerdir. Hatta Muhammed eş-Şeybânî'nin verdiği kimi hükümlerde hocası Ebu Hanife'den ayrılmasının sebepleri arasında, Ebu Hanife'nin ulaşamadığı ancak Mu-

⁵² Dıhlvî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 254-255; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 105-106.

⁵³ Dıhlvî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 259-260; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 107-108.

hammed eş-Şeybânî'nin ulaştığı hadisler gösterilmektedir.⁵⁴ Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin hadislerin tedvin edildiği bir süreçte yaşaması onun, bir meselenin hükmünü verirken hocasına kıyasla hadislere daha fazla atıfta bulunmasına ve hatta dönemin etkin tavrına uyarak hadis baskısı altında kalıp reye daha az başvurmasına neden olmuştur.⁵⁵

Ehl-i Rey, hadis tedvin süreciyle birlikte Kitab'tan ve ulaşabildikleri sınırlı hadislerden elde edemedikleri hükümler hakkında reyi olabildiğince kullanmaktan ibaret olan önceki tavırlarından geri adım atmışlardır.⁵⁶ Akabinde onlar, Ehl-i Hadis'in yoğun eleştirilerine maruz kalmaları neticesinde reyin alanını yeniden belirleme ve reye yeni bir biçim verme yoluna gitmişlerdir. Bu tavrın etkileri Ebu Hanife'de de gözükmele beraber hadis tedvin süreci esasen Muhammed eş-Şeybânî'nin tutumunu belirlemiştir denilebilir. Rey ile hüküm verme neticesinde elde edilen sonuç/hüküm, hüküm veren kişinin bilmediği ancak bir başkasının bildiği sünnete aykırı olabilmekteydi. İşte söz konusu problemin farkında olunmasıyla reyin alanı daralmış, hakkında nass bulunan bir meselede rey kullanılmamış ve kıyasa başvurulmamıştır. Kıyasın zorunlu olduğu yerlerde ise bir 'asıl' belirlemek koşuluyla ancak kıyas yapılabilmektedir. İlgili 'asıl' ise Kitab ve sünnetten elde edilmiştir.⁵⁷

Kıyas yaparken bir asıl arama esasen sahabenin başvurduğu bir yöntem değildir. Onlara göre rey ile hüküm verme, dinin genel kaidelerini göz önüne alarak hüküm vermektir. Başka bir deyişle sahabe, fetva verdiği olayı belirli bir temel hükme dayandırmaz ve hükmün ihtiva ettiği olaya fetva konusu olayı benzetmeye çalışmazdı.⁵⁸ Söz gelimi Hz. Ömer, sahabeden Muhammed b. Mesleme'nin tarlasından, isteği olmaksızın, komşusunun su arkını geçirmesi yönünde, tarla sahibine zarar vermediği ve komşusuna da yarar sağladığı gerekçesiyle karar vermiştir.⁵⁹ Ancak Hz. Ömer ilgili hükmü, belli bir asla dayanma veya bir benzer olaya kıyas yapma yoluyla vermemiştir. O, fetvasını genel bir kaide olan 'faydalıyı helal ve zararlıyı haram kılma' hükmüne dayandırmış, kararını da tarla sahibine zarar vermeyeceği, komşusuna da fayda sağlayacağı gerekçesiyle vermiştir.⁶⁰ Ne var ki hicri 2. yüzyıla gelindiğinde sahabenin aksine, hüküm verirken bir asıl belirleme zorunlu hale gelmiş ve böylelikle kıyasın çerçevesi oluşturulmuştur. Gerçekte de hüküm verilirken bir asıl aranması önemlidir. Aksi halde yalnızca rey veya maslahatın gözetilmesiyle hüküm verme, hüküm verecek kişinin bilmediği bir nasla çelişebilmektedir. İlgili

⁵⁴ Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-*, 294.

⁵⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1967), 306.

⁵⁶ Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazaratun 'âmmetun fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadis, 1965), 221.

⁵⁷ Muhammed Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 132-133.

⁵⁸ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Qavâ'iu'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/260.

⁵⁹ Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 132-133.

⁶⁰ Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 132-133.

problem neticesinde kıyas ortaya çıkmış böylece kıyas, Kitab ve sünnetten sonra kendine başvurulabilen bir kaynak olarak belirlenmiştir. Hicri 2. asrın sonlarında ise Şafîî kıyasa bugünkü formunu vermiş ve kıyasın şer'î deliller arasında zemin bulmasını sağlamıştır.

Felsefenin İslam düşüncesinde yer almaya başlaması, mu'tezilî tavırların yaygınlık kazanması ve özellikle de kelâm kültürünün Müslümanlar arasında yerleşmesinin sonucu, hicri 2. yüzyıl ve devamında, sahabenin başvurduğu rey yerini sistematik düşüncenin temsilcisi akla bırakmaya başlamıştır. Şafîî de esasen bu kelâm temelli akli reddetmekte, aklın usuldeki en büyük tezahürlerinden istihsanı da şiddetli şekilde eleştirmektedir.⁶¹ Kelime anlamı itibarıyla bir şeyi, iyi ve güzel bulmayı ifade eden istihsan,⁶² usul terimi olarak müçtehidin, bir meselenin hükmüne dair genel kuraldan vazgeçerek hukukun gayesine daha uygun bulduğu bir başka hüküm vermesi demektir. Bir tür bağımsız rey faaliyeti olarak düşünülebilecek istihsanın daha sonra kavramsallık kazandığı şekliyle ilk kullanımı, hakkında çeşitli ihtilaflar da bulunmakla beraber,⁶³ Ebu Hanife'de görülmektedir. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî de istihsanın hocası Ebu Hanife tarafından kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁴ Ebu Hanife ve Hanefiler, fikhî hükümler bakımından istihsanın öncülere iken kelâmî bir konuda istihsanı fasit kabul etmişlerdir.⁶⁵ Esasen dinin itikadî alanına ilişkin şer'î bir delil olmaksızın istihsanda bulunmak mümkün değildir. Hatta itikadî alanda değil istihsan ile hüküm vermek, tevatür derecesine ulaşmamış bir hadis ile hüküm vermek dahi mümkün değildir.

Şafîî öncesinde istihsan hakkında iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, fıkıh bakımından, daha güçlü şer'î delil sebebiyle genel kuralın terkedilmesi, diğeri ise bağımsız reye başvurmadır.⁶⁶ Ancak kabul edilmelidir ki istihsanın daha güçlü bir delil sebebiyle kıyastan vazgeçmek anlamında kullanımını herkes kabul edebilecektir. Şafîî'nin itiraz ettiği istihsanın bu tür istihsan olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁷

Reyle hüküm verme, bazen bir meseleye dair nass bulunmadığında gerçekleştirilmekte bazen de bir problem hakkında açık nassın varlığına rağmen nasstan farklı olarak yapılmaktadır.⁶⁸ Her iki tür rey faaliyeti de istihsan olarak tayin edilebilir.

⁶¹ eş-Şafîî, *el-Umm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 9/72-73.

⁶² Şemsüleimme es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâ'î'l-Meârifî'n-Numâniyye, ts.), 2/201.

⁶³ İlgili konudaki tartışmalar için bk. Muharrem Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 195.

⁶⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 213.

⁶⁵ Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/268.

⁶⁶ Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/201.

⁶⁷ Sem'ânî, *Ķavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*, 2/270.

⁶⁸ Ganimetlerin dağıtımı ile ilgili açık ayete rağmen Hz. Ömer'in nassın gayesini esas alması ve ganimetleri dağıtmaması, bir kişiye karşılık birden fazla kişinin kısas edilmesi örnek olarak gösterilebilir. Yine Hz.

Ancak ilerleyen süreçte açık nassa rağmen farklı bir hüküm verilemediği gibi, hakkında nass bulunmayan bir meselede hüküm verilmesi bile eleştirilmiştir. Şafî ile ise istihsanın Kitab ve sünnetten bir asla refere edilmeksizin, bağımsız reye başvurmaktan ibaret olan yönü şiddetli eleştiriye maruz kalmıştır. Bu doğrultuda istihsanın, Mâturîdî (öl. 333/944) tarafından da benimsenen hiçbir delil yokken aklen bir şeye karar verme anlamındaki kullanımına itiraz edilmektedir. Mâturîdî istihsanı, “bir hadise ile ilgili kıyas yapmaya ve hükmü tespit etmeye imkan veren bir asıl bulunmadığında, güç yetirebileceğinin en iyisini seçme konusunda alimin gerçekleştirdiği içtihad”⁶⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Esasen istihsanın Mâturîdî tarafından da tanımlanan ilgili şeklini Şafî’nin reddetmesi, Şafî’nin İlahî otorite dışında hiçbir otoriteyi tanımayan sistemi içerisinde tutarlı görünmektedir. Söz konusu sisteme göre Şafî bir meseleye dair hüküm verirken sadece nassı esas almakta ve akli, otorite ve yetkili kabul edebilecek her türlü tavrın karşısında durmaktadır. İlgili sebepten dolayı o, istihsanı reddetmektedir.⁷⁰ Onun kıyası şer’i delillerden kabul etmesinin temel gerekçesi de kıyasın, nass kapsamında olduğunu ifade etmesidir. Yoksa Şafî’ye göre şer’i hükümler ya doğrudan ya da kıyas gibi dolaylı bir yolla nassa referansta bulunmak zorundadır.

İstihsan gibi bağımsız rey faaliyeti olarak değerlendirilebilecek delillerin, kendine ilk dönemlerden itibaren zemin bulabilmesine rağmen Şafî tarafından reddedilmesi de hadis tedvin sürecinin tamamlanması ve sünnetin sınırlarının belirlenmesinin bir neticesi olarak kabul edilmelidir. İlk dönemlerde, ortaya çıkan bir problemin hükmünde vahiy ve rey beraber bulunurken ilerleyen süreçte rey tüümüyle inkar edilmiştir. Reyin inkarına kadar varan sürecin başlangıcı hadislerin tedviniyle gerçekleşmiş Şafî de reyin inkarı hususunda daha ileriye götürülemeyecek bir tavrın temsilcisi olmuştur denilebilir. Nitekim Şafî’den sonra Hanefî usulcüler istihsanı neredeyse özür dileyerek anlatmakta ve istihsanın, esasen kıyasın bir türü olduğunu dile getirmektedirler. Bu doğrultuda Hanefî usul eserlerinde istihsanın, kıyas başlığı altında ve onun bir bölümü olarak ele alındığı görülebilmektedir.⁷¹

Şafî’nin sünnî usul teorisinin oluşumuna en büyük katkısı reyi reddetmesine karşın kıyası kabul etmesi ve kıyası hadisçilere kabul ettirmesidir. Bu aslında hadisçiler lehine bir uzlaşma olarak değerlendirilmelidir.⁷² Şafî’nin yaptığı, kıyası nass olarak tanımlaması ve ona şer’ilik atfetmesidir. Hatta ona göre kıyas, nassların ala-

Ömer’in müellefe-i kulûba zekattan verilen payı kaldırması da bunun en iyi örneğidir. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvi (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsîl-Arabî, 1992), 4/325.

⁶⁹ Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehl-i’s-Sünne*, thk. Fatime Yusuf el-Haymî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 3/156.

⁷⁰ Şafî, *el-Umm*, 4/57.

⁷¹ İstihsanın, kıyas başlığından sonra ele alındığına dair örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, thk. Acil Câsim en-Neşmî (Kuveyt: y.y., 1994), 4/223.

⁷² Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 119, 121.

nını genişletmenin tek geçerli yöntemidir.⁷³ Nitekim Şafîi içtihadı da yalnızca kıyasla sınırlamaktadır. Bunun temelinde onun kıyası reye bağlı bir yöntem değil, Allah'tan gelen bir delalet olarak değerlendirmesi yatmaktadır.⁷⁴ Hatta Şafîi'nin kıyası şer'î hükümlerden kabul etmesi, İslam hukukunda bir hususun şer'î olarak nitelenmesi için doğrudan nass bulunmasının zorunlu olmadığı prensibini doğurmuştur. Bir başka deyişle istinbat yoluyla elde edilen hükümler de şer'î niteliğindedir. Söz gelimi Şafîi, deliller arasında maslahatı zikretmemiş olsa da istihsanın aksine, maslahatı bir delil türü olarak benimsemektedir. Çünkü ona göre maslahat kıyasın bir türü olarak kabul edilmelidir. Kıyas Şafîi'ye göre, sonraki usûlcülerin benimseydiği teknik kıyastan daha genel bir anlam taşımaktadır.⁷⁵ Maslahatı kabul etmesinin altında Şafîi'nin hadis ve rey taraftarlarının görüşlerini mezcetme isteği yatmaktadır. Nitekim onun yaşadığı dönemde hadisçiler münazaradaki zayıflıkları nedeniyle otoritelerini kaybetmiş, bununla birlikte rey ehli de sürekli eleştirilerin odağında kalmıştır. Böyle bir ortamda Şafîi'nin yaptığı hadisçilerin uzak durduğu rey ve türrevlerini mevcut nasslar ile uzlaştırmaktan ibarettir.

Şafîi'nin kıyası nass kapsamında kabul etmesi, bu doğrultuda da usulüne uygun bir şekilde yapılan istinbat sonucu elde edilen hükümlerin de şer'î olarak nitelenmesi sonraki süreçte bir sistematığe kavuşmuştur. Burada Şafîi'nin ortaya koyduğu ve ilerleyen süreçte sünî fıkıh teorisinin temelini oluşturan şer'îlik prensibini özellikle vurgulamak gerekmektedir. Fıkıh usûlünde bir meseleyi şer'î olarak kimin nitelediği mezheplerin ayırt edici özelliği olmuştur. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki fıkıh usûlüne ait bir problem olan şer'îlik esasen kelâm ile ilişkilidir. Söz gelimi, fıkıh usûlü bir şeye helal ya da haram derken yani hüküm tespit ederken bu vasıfların kim tarafından verildiği zaman içerisinde bir probleme dönüşmüş, Ehl-i Sünnet söz konusu nitelenmenin yalnızca Allah tarafından yapılabileceğini ifade ederken Mu'tezile aklın da böyle bir nitelirmede bulunabileceğini dile getirmiştir. Söz gelimi Cessâs (öl. 370/981)'a göre hüküm konusunda aklın üç görevi vardır. Bunlardan ilki, aklın nimete şükürle karşılık vermek gibi davranışları vâcib kılması, ikincisi küfür, zulüm gibi davranışları haram kılmasıdır. Aklın hüküm vermede diğer bir görevi daha vardır ki buna göre akıl bazen haram, bazen mubah bazen de vâcib hükmünü verebilmektedir. Bu, iyilik ve kötülüğün gerektirdiği duruma göre değişiklik gösterebilmektedir. Ona göre aklın haram ya da vâcib kıldığı hükmü şer', geldikten sonra bir değişikliğe uğratmamaktadır. Şer', iyi ve güzel olan şeylere aklın verdiği vâcib hükmüyle, kötü ve çirkin olanlara aklın verdiği haram hükmüne aykırı-

⁷³ Şafîi, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1938), 477.

⁷⁴ Türçan, "Sünî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafîi", 719-720; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 120; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 219, 279.

⁷⁵ Soner Duman, "Şafîi'nin Usûl Anlayışında "Maslahat-ı Mürsele" ve İstislâh'ın Yeri", *Makâsîd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, haz. Ahmet Yaman (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 252.

rı düşmemektedir. Üçüncü kısımda istihdam edilen davranışların şer' tarafından farklı hükümler verilmesini akıl da uygun bulmaktadır. Bu nedenle Cessâs'a göre üçüncü kısımda ele alınan davranışlara dair şer' bir hükümde bulunmuşsa akıl o hükmü değiştiremez.⁷⁶

Hükümün kim tarafından verileceği kelâmın belirlediği yetki alanının sınırları ile ilgilidir. Bir başka deyişle hukuk koyma yani teşri' işleminin yalnızca İlahî iradeye ait bir yetki olduğu kelâmın belirlediği bir alandır. Söz konusu yetkinin Allah'a aidiyeti özellikle Ehl-i Sünnet tarafından inşa edilmiş, ilgili yetkilendirme faaliyeti sünnî tavrın en önemli göstergesi kabul edilmiş ve kendisi dışındaki dini yorumlama biçimleri de sünnet karşıtı, sahabe ve tabiînin tercihlerine aykırı yani bid'at olarak belirlenmiştir.⁷⁷ Aslında sahabe döneminde böyle bir tartışma mevcut değildir. Yukarıda çeşitli şekillerde dile getirildiği üzere sahabe, bir meselenin hükmünü Kitab'ta varsa almakta, yoksa sünnete başvurmakta orada da bulamazsa maslahatı gözetererek reyile hüküm vermekteydi. Ancak daha sonra sahabenin başvurduğu rey, felsefe ve Mu'tezile'nin etkisiyle akla dönüşmüştür. İşte böyle bir ortamda Şafî'nin yaptığı, en azından fıkıh bakımından, aklın yetki alanını sınırlamak ve şer'îlik prensibini ortaya koymak suretiyle sünnî usûl teorisini kurmak olmuştur.

Şer'îlik genel anlamda bir meselenin İlahî iradeye aidiyeti demektir.⁷⁸ Esasen fıkıh bu yönüyle de diğer hukuk sistemlerinden ayrılmış olmaktadır. Zira şer'î nitelmesi beşerî davranışlara ilişkin 'olan' değil 'olması gereken' anlamına gelmekte hatta yalnızca olması gerekeni de değil, kaynağında İlahî iradenin bulunduğu bir durumu ifade etmektedir. Bir hükmün şer'î olarak nitelenmesi, o hükmün İlahî iradeye dayandığını göstermektedir.⁷⁹ Dile getirilen hükmün İlahî iradeye aidiyeti ise itikadî ekoller bakımından olduğu gibi fikhî ekoller bakımından da meşruiyetin en temel dayanağı olmaktadır. Bir başka deyişle İslam düşüncesinde ilgili meşruiyetin sağlanabilmesi için her fikrî yapının İlahî iradeye mensubiyeti asıldır. Fıkıhın da benimsediği, meşruiyetin temelinde İlahî iradenin olduğu yaklaşımının temelinde ise kelâmın inşa ettiği, insan merkezli olmayıp İlahî iradeyi asıl alan ve meşruiyetin tek dayanağı olarak İlahî iradeyi/İlahî otoriteyi belirleyen anlayış bulunmaktadır. Bu ise İslam düşüncesi için söyleyecek olursak, kelâmın zamanla kuramsallaştırdığı bir unsur olarak ortada durmaktadır.

Hadis-rey probleminin, fikhî hüküm ile kelâm arasındaki ilişkiyi açıklayan bu çalışmada yer almasının sebepleri arasında, Hz. Peygamber'den başlamak suretiyle reyın kullanımında bir sakınca görülmediği, bir başka deyişle reyın doğal bir süreç-

⁷⁶ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/149-150.

⁷⁷ Seyyid Şerif Curcâni, *et-Ta'rifât*, 37.

⁷⁸ Tâceddin Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, thk. Şâban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtîl-Ezheriyye, 1981), 1/79.

⁷⁹ Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, 1/79; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh me'a't-telvih li metni't-tenkih fi uşûli'l-fikh* (Karaçi: Kadim-i Kütüphane, ts.), 1/28.

te istihdam edildiği ancak zamanla kelâmın, ilgili doğal sürece müdahalesi ve zaman içerisinde karşılaşılan farklı din ve kültürlerin de bir bakıma buna mecbur bırakılmasıyla insan unsurunu arka plana itip İlahî otoriteyi güçlü kılma çabası gösterilebilir. İfade edilen meşruiyetin fıkıh usûlü bakımından sağlanması, şer'îlik prensibi ile olmuş, bunu da sistematik olarak ilk kez Şafîî belirlemiştir. Söz gelimi, Şafîî'ye göre sünnet de tıpkı Kitab gibi vahiy mahsulüdür.⁸⁰ Şafîî, sünnetin sınırlarını belirlemiş ve sünneti, merfû olarak rivayet edilen haberler bütünü olarak kayıtlamıştır. Ona göre sünnet, yalnızca Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler, bir başka deyişle, hadis formuna gelmiş olan rivayetlerin toplamından ibarettir.⁸¹ Oysa Şafîî'den önce Hanefî ve Malikîler, sünneti, yalnızca Hz. Peygamber'in sünneti olarak değil, sahabenin uygulaması olarak anlamışlardır. Söz gelimi, onlara göre Hz. Ömer'in tercihleri de sünnet kapsamındadır.⁸²

Hanefîlerde sünnet, Hz. Peygamber ve sonrasında sahabenin takip ettiği yoldur.⁸³ Serahsî (öl. 483/1090), sünnet kavramının yalnızca Hz. Peygamber'in sünnetiyle sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir. Ona göre selef, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in takip ettikleri yola da sünnet ismini vermiştir.⁸⁴ Oysa Şafîî'ye göre Hanefî ve Malikîlerin sünnete atfettikleri içerik kabul edilebilir değildir. Nitekim Şafîî, sahabenin içtihadıyla amel etmemektedir.⁸⁵ Esasen sünnet bağlamında verdiğimiz ilgili örnekten de anlaşılacağı üzere Şafîî için bir hükmün İlahî iradeye aidiyeti asıldır. İlahî iradeye aidiyet problemi, esasen kelâmî bir problem olarak da düşünülmelidir. Şafîî söz konusu aidiyetin açığa çıkmayacağı gerekçesiyle ve geliştirmiş olduğu şer'îlik prensibine de uygun olarak sünneti, merfû haberler bütünü olarak tanımlamıştır. Bu tanım esasen Şafîî'nin genel anlayışı bakımından da tutarlı gözükmektedir. Söz konusu problemde de görüleceği üzere Şafîî'nin, Hanefî ve Malikîlere en büyük itirazı onların sünnet tanımının İlahî iradeyi temsil etmemesidir.

SONUÇ

Fıkıh usulü teorisinin bir unsuru olarak hüküm hakkında belirtilmesi gereken belki de en önemli şey, hüküm koyacak iradenin kim olduğu problemidir. Hükmün ne olduğu, hüküm koymada irade sahibinin kim olduğu, özelde hüküm probleminin genelde ise hukuk teorilerinin en önemli konusunu teşkil etmektedir. Fıkıh usulü bakımından söyleyecek olursak hüküm koymada yetki sahibinin yalnızca İlahî irade olduğu Müslüman çoğunluk bakımından teslim edilmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam düşüncesinde Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur prensibi

⁸⁰ Şafîî, *el-Umm*, 9/70; Türcan, "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafîî", 718.

⁸¹ Şafîî, *er-Risâle*, 453.

⁸² Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 77-78.

⁸³ Ebu Hanîfe, "er-Risâle", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 83.

⁸⁴ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1/114.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/458.

hakimiyet kazanmıştır. İlahî iradenin hüküm koymada tek yetkili unsur olarak tayin edilmesi kelâm eliyle belirlenmiştir. Kelâm İslamî ilim sahaları bakımından, İlahî iradenin otoritesini, Kitab ve sünnetin otoritesine atf yaparak gerçekleştirmiştir. Kelâmın İlahî iradenin otoritesini güçlendirmekten ibaret olan söz konusu tavrı reyin ilk dönemlerden itibaren kullanılmasına karşın ilerleyen süreçte, en azından fıkıh usulünde, aklın geri plana itilip daha literal ve lafızcı bir söylemin yerleşmesinde takip edilebilecektir. Felsefi düşüncenin İslam dünyasında yer almasından sonra kelâmın aklılaştığı ve akli unsurları ne ölçüde kullandığı bilinen bir olgudur. Ancak burada daha ziyade fıkıh usulü bakımından nakil-akıl ilişkisine değinilmiş aklın kelamda kullanımı değerlendirilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulkâdir, Ali Hasan. *Nazaratun 'âmmetun fi târîhi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, 1965.
- Alvânî, Taha Feyyaz Cabir. "Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler". çev. Selahattin Kıyıcı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 369-395.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35: 37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Avde, Casir. *İslam Hukuk Felsefesi-Makasidü's-Şeria-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-mutefakkih*. thk. Ebu Abdurrahman - Adil b. Yusuf el-Azâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-şâğîr*. thk. Abdullah b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- el-Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. "Risâle fi'l-ķader". *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Acîl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt : y.y., 1994.

- Curcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Câmîatu'l-Katar, 1399.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî uşûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sabık. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Duman, Soner. "Şâfiî'nin Usûl Anlayışında "Maslahat-ı Mürsele" ve İstislâh'ın Yeri". *Makâsîd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. haz. Ahmet Yaman. 241-271. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. "es-Sunen". *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. "er-Risâle". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Ebu Hanife, Numan b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, el-Huseynî el-Kefevî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-muştalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısri. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Zuheyr el-Hafız. 4 Cilt. Medine: y.y., ts.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- el-Hanefiyye, Hasen b. Muhammed b.. "Risâle fi'r-red 'ale'l-ğaderiyye". *Bidâyetu 'ilmi'l-keîâm fi'l-İslâm*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye fi Beyrut, 1977.
- Hudarî, Muhammed. *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. ez-Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-uşûl*. haz. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. "Mukaddimetu İbn Haldûn". *Târihu İbn Haldûn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Mulahhas ibtâli'l-kıyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*. nşr. Said el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1960.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *ed-Darûrî fi uşûli'l-fıkh ev muhtaşaru'l-mustaşfâ*. thk. Cemâleddin el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Müttekellimîn Yöntemi Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-Ķâdî ve'l-İmâm*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî. *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*. thk. Fatıme Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtu'l-uşûl şerhu mirkâti'l-vuşûl*. Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321.
- Tâhir b. Âşur, Muhammed. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Öğüt, Salim. "Usûl-i Fıkhın Kelamî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek", *İslamî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 37-61.
- Önder, Muharrem. "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 181-208.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci -Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkḥ*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî. 6 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail. "Kitâbu Uşûli'l-adl ve't-tevhîd". *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Hanefî. *et-Tavdîh me'a't-telvîh li metni't-tenkîh fi uşûli'l-fıkḥ*. 2 Cilt. Karaçi: Kadîm-i Kütüphane, ts.
- Schachth, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford at The Clarendon Press, 1967.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Ḳavâtiu'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkindî, Alaaddîn. *Mîzânu'l-uşûl fi netâicü'l-'uḳûl*. thk. Muhammed Zeki Abdalberr. b.y.: y.y., 1984.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Numâniyye, ts.
- Subkî, Tâcu'd-Dîn Abdulvehhâb b. Ali. *el-İbhâc fi şerḥi'l-minhâc*. thk. Şâban Muhammed İsmail. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1981.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatu Mustafa, 1938.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. haz. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳkı min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Türcan, Talip. "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm eş-Şafiî". *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu*. 713-725. İstanbul: Artus Basım, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.