

FELSEFENİN “HAKİKATİ” KONU EDİNMESİ “CAİZ” Mİ?*

Ahmet Selman BAKTI*

ÖZ

Bütün bir vahiy geleneğinde olduğu gibi İslam dininde de ahlak ve metafizikle ilgili bilgilerin yanında bireylere bir takım ödev ve sorumluluklar yüklenir. Muhtevasında yer alan konuların birbiriyle ilişkisi nedeniyle daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için dini metinlerin bir bütün halinde ele alınması gerektiği aşıkardır. Ne var ki ihtiva ettikleri konulardaki çeşitlilik ve derinlik dini metinlerin zamanla farklı ilmî disiplinler tarafından incelenmesini gerektirmiştir. Bu disiplinler arasında yer alan fıkıh genel olarak bireyin ödev ve sorumluluklarını kendisine konu edinir. Bu meyanda o, bireylerin tüm yapıp etmelerini dini bakımdan yapılması gerekenler ve kaçınılması gerekenler olarak kategorize eder. Ayrıca onların hangi konularda serbest olduklarını söylemek de yine fıkıhın görev tanımına girer.

Dini metinlerin farklı disiplinler tarafından incelenme gereği teknik ve zorunlu bir durum olup bu disiplinler arasındaki ilişkinin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Zira fıkıh üstlendiği görevi yerine getirirken hareket noktası olan dini metinleri aynı zamanda meşruiyetinin kaynağı olarak görür. Fakat o bu kaynağın iddialarının ve ele aldığı meselelerin tartışmaya açılması ile hiçbir zaman entelektüel olarak ilgilenmez. Çünkü bu misyon “kelâm” tarafından üstlenilmiştir. Kelâm mezkur metinlerden hareketle bir taraftan muarızlara cevap verirken diğer yandan da bir hakikat/din tasavvuru ortaya koyar. İşte bu hakikat tasavvuru aynı zamanda fıkıh da meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla fıkıh bütün faaliyetini bu tasavvurun ışığında yürütmektedir. Zira bütün bir fıkhi faaliyetin omurgasını oluşturan hüküm Gazalî tarafından ve tamamıyla Eş’arî kelâmının hakikat tasavvuruna göre tanımlanmıştır.

Hakikat/din kelâm gibi felsefe tarafından da araştırma konusu edilir. Yalnız bu araştırmada felsefe ile kelâm arasında çok önemli bir yöntem farkı bulunur. Zira ilki ele aldığı konunun ne şekilde sonuçlanacağına dair herhangi bir garanti vermezken ikincisinin vardığı sonuçların hiçbir zaman mevcut/verili hakikatle çeliştiğine rastlanmaz. Mantık terimleriyle ifade etmek gerekirse kelâm netîceye uygun kazıyyeler/önergeler kurarken felsefe kazıyyelerden hareketle netîceye varmaya çalışır. Bu durum felsefe ile kelâmın hiçbir zaman aynı hakikatte uzlaşamayacakları anlamına gelmez. Fakat felsefî yöntemi benimseyecek olanların her zaman eldeki hakikati kaybetmeyi göze almaları gerektiği de izahtan varestedir. Öte yandan bu, fıkıhın meşruiyet zemininin tartışmaya açılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla yapılması ve kaçınılması gerekenleri serdeden fıkıhın hakikati/dini konu edinmesi halinde felsefeye karşı olumsuz bir tavır içine girmesi ilk bakışta gayet tabii görülebilir.

Felsefenin dini/hakikati konu edinmesine fıkıhın yaklaşımını en net şekilde ortaya koyacak olan fıkıh literatürüdür. Bu literatür üzerinde yapılacak incelemede felsefe hakkındaki olumsuz

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2018 tarihlerinde İstanbul’da, *Din Felsefesi Derneği* tarafından düzenlenen “Din Felsefesinin Üniversite Eğitimindeki Yeri” konulu Atölye Çalışması’nda sunulan bildirinin genişletilerek makaleleştirilmiş halidir.

yaklaşımın herhangi bir istisnası mevcut değildir. Aksine fukaha kimi zaman felsefeye medhal teşkil ettiği için mantığa kimi zaman da felsefeyle mezcolduğunu ileri sürerek kelâma karşı olumsuz bir tutum içerisine dahi girmişti. Öyle anlaşılıyor ki fukahaya göre felsefe bizatihi fasit olmakla kalmayıp aynı zamanda başka şeyleri de ifsat etme özelliğine sahiptir. Fıkıh tarihine bakıldığında felsefe konusundaki bu olumsuz tutumun herhangi bir fikhî ekol, dönem veya coğrafya ile mahdud olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir.

Kelâmın eldeki hakikate göre istidlalde bulunması onun misyonu ile ilgilidir. Dolayısıyla akıl, felsefede metbû iken kelâmda tâbî olmaktadır. Bu yönüyle felsefede akıl her daim hakem, kelâmda ise eldeki hakikati izaha ve muhatabı buna iknaya memurdur. Yalnız muhatapların kelâmın hakikatine iman etmemeleri durumunda akıl memur olmaktan çıkmakla kalmayıp ayrıca hakem rolüne de bürünmek zorunda kalmaktadır. Aksi takdirde eldeki hakikatin yine eldeki hakikatle ispat edilmeye çalışılması şeklinde bir mantık hatasına yani müsâdere ale'l-matlûba/devre/totolojiye düşülecektir. O halde geriye -felsefenin en baştan yaptığı gibi- aklın hakemliğine boyun eğmek kalmaktadır.

Mümin bir bireyin kelâm tarafından kendisine verili hakikati/din tasavvurunu sorgulaması durumunda bunu kaybetme ihtimali olduğu açıktır. Fakat dinin müminlerinden beklediğinin zihnen ikna olmak değil kalben iman etmek olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Zira aklen kani olup iman etmeyenler olduğu gibi bunun tam aksinin de sayısız örneği vardır. Bu kabul edildiğinde fıkıhın eldeki hakikatlerin felsefî bir sorgulamaya tabi tutulmasına karşı çıkması da anlamını yitirmektedir. Öte yandan kişi bu sorgulamayı zaten insiyâkî olarak yapmaktadır. Çünkü o öncelikle eldekinin hakikat olup olmadığından emin olmak ister. Bunu tespit için ya vahyi tecrübe edecek veya aklın hakemliğine razı gelecektir. Eldeki hakikat vahiy tecrübesinin son bulduğunu söylediğinden aklın hakemlik süreci doğal olarak başlar. Haliyle fıkıhın vereceği olumlu veya olumsuz hüküm sürecin doğrallığını kabul veya reddetmekten öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Din Felsefesi, Hakikat, Akıl, Vahiy.

GİRİŞ

Mevzu bakımından ele alındığında fıkıh Hz. Peygamber dönemi itibarıyla başlamıştır. Bir ilim dalı olarak fıkıh teriminin hicri ikinci asırda kullanılmaya başlanması sebebiyle bu ifademiz ilk bakışta anakronik bir hata içerir gibi görünmektedir. Fakat bizim kastımız fıkıh kavramının konusu olan faaliyetin kısmen Hz. Peygamber döneminde, yoğun bir şekilde de Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinin akabinde mevcut olduğudur. Zira en nihayetinde fıkıh mükelleflerin harekât ve sekenâtına dair şer'in hükmünü bilme/anlama çabasıdır. Bu çabanın Hz. Peygamber zamanında karşılaştıkları meseleleri çözmek durumunda olan ve çeşitli sebeplerle ona ulaşamayan sahabilerden itibaren başlayıp gittikçe artarak devam ettiği yadsınamaz bir gerçektir.

Tüm fiil ve durumlara dair şer'in hükmünün ne olduğunu anlama çabası zamanla daha sistematik hale gelmiş ve oldukça teknik bir yapıya kavuşmuştur. Artık fıkıh adını alan bu ilim dalının özüne bakıldığında yoğun bir tasnif faaliyetiyle karşılaşılır. Bu tasnif işlemi neticesinde mükelleflerden sadır olan efâl ve onlara ait ahvâl farz, vacib, mubah, haram vb hükümler başlığı altında değerlendirilir. Mükelleflerden sadır olan fiillerin bir kısmını oluşturan hukuki işlem ve ibadetler ise diğer fiillere nispetle farklı özellikler taşır. Zira bu fiillerin diğerlerinden farklı olarak

ayrıca hukuken ya da dinen geçerliliği meselesi gündeme gelir ki bu defa mezkur fiiller sonuçları itibarıyla ele alınarak fasit, batıl ve sahih şeklinde ikinci bir tasnife tabi tutulur. En nihayetinde fıkıh tüm fiilleri mükellefiyetle ilişki kurarak ve hiçbir fiili dışarda bırakmaksızın kategorize etme misyonunu üstlenmiştir. Buna göre kişi bir fiili ya yapmakla ya yapmamakla mükelleftir. Yapıp yapmamakta serbest olduğu/olacağı fiiller de kişiye yine fıkıh tarafından bildirilecektir.

Karşılaşılan meselelerde dinin ne dediğini veya ne demiş olabileceğini anlama çabası olduğundan fıkıhın ele aldığı meselelerin tahdid edilmesi imkân dâhilinde değildir. Fakat burada fıkıhın kaynak/dayanak itibarıyla sınırlı olduğuna ve bu sınırlı kaynaktan hareketle sınırsız meseleleri çözüme kavuşturma bir diğer ifade ile mezkûr hüküm kategorilerinden birinin altına sokma faaliyetinin beşer tarafından üstlenildiğine dikkat etmek gerekir. Öte yandan sınırlı olan şer'î bildirim "kelâmu'llah ve sünnetü'r-rasûl" az sayıda meselenin çözümünü ihtiva etmesi gayet tabiidir. Daha tabii olan diğer bir durum ise ilk muhatapların aşına olmadıkları hususların şer'î bildirim tarafından ele alınmaması, bu hususlara ilişkin soru ve sorunlara dair muayyen cevap ve çözümler getirilmemesidir. İşbu cevap ve çözümleri kendilerine şer'î bildirimini mesned edinen yetkin din bilginleri ortaya koyacaktır.

Ehlince ortaya konacak çözümler nihayetinde şer'î/dinî vasfını haizdir. Fakat burada cevap ve çözümlerin dinî/şer'î vasfını bunlara ulaşmada esas alınan kaynaktan yani şer'î bildirimden aldığına dikkat edilmesi gerekir. Dolayısıyla aynı konuda farklı usûl ve esasa sahip din bilginlerinin varmış oldukları farklı hükümlerin her biri dinî/şer'î vafına sahiptir. Bu zaviyeden bakıldığında mezkur hükümler akademik açıdan her daim saygındır. Fakat yine aynı bakış açısı sonradan ortaya çıkmış ve naslarda hazır çözümleri bulunmayan meselelere dair ehlince ortaya konulan hükümlerin şer' veya din değil şer'î/dinî olduğunu her daim göz önünde bulundurmaya gerektirir.

Çözüme ulaşırken esas alınan yol ve yöntemler fakihleri aynı kaynaklardan farklı hükümlere çıkarmaya sevk eder. Buradan yola çıkarak aynı usûle tabi kimselerin vardıkları/varacakları sonuçların esaslı farklılıklar ihtiva etmeyeceğini söyleyebiliriz. O halde fikhî ameliye sonucunda ortaya çıkan ürünlere mezhep aidiyeti kazandıran şeyin usûl/metodoloji olduğunu söyleyebiliriz. Dahası bir mezhebi diğerlerinden ayıran yegâne unsurun usûl anlayışındaki farklılık olduğunu söylersek hata etmiş olmayız. Fakat bilindiği üzere usûl orada bir yerde hazır değildir.

Herhangi bir mezhebin fıkıhının usûl tarafından belirlendiği gibi usûlü de başka bir takım esaslara göre şekillenir. Dolayısıyla burada fıkıhın usûlünü belirleyen hususların da ayrıca önemli olduğu aşikârdır. Zira bir usûlü benimseyen fakihlerin aynı zamanda o usûlü belirleyen esaslara da tabi olmaları gerekir. Bütün bunlar fıkıhın yoğunlaştığı efal ve ahvalı tasnif etme ameliyesi yani hüküm ile ilgilidir. Hüküm ise usûldeki tanımına göre şekillenecek, nihayet bu tanımın arka planında da usûlcünün kelâmî kimliği aktif rol oynayacaktır. Ayrıca fıkıhın/fakihin hakikat tasavvuru da kelâm tarafından belirlenir. Bu konuyu "Hakikat Tasavvurunun Hükme Etkisi" başlığı altında çalışmanın hacmiyle mütenasip olacak şekilde tafsilatıyla ele alacağız.

Sonradan ortaya çıkan meselelere hüküm verilirken mekân, zaman ve o meseleye müteallik bazı hususat etkili olmuş olabilir. Yine meselenin masdar değilse bile maksad itibarıyla değişime uğraması, söz konusu meseleyi ele alan kişinin konuya dair bilgi birikiminde veya bakış açısında farklılıklar olması mümkündür. Bu ve benzeri sebepler dikkate alındığında özellikle de naslarda hazır

çözümü bulunmayan meselelere dair hükümlerin değişebilirlik özelliğine sahip olmasında neden bir beis olmadığı vuzuha kavuşacaktır. Dahası aynı mesele hakkında ve aynı zaman diliminde farklı yaklaşımlar tarafından ortaya konan hükümlerdeki çeşitlilikten hareketle sorulacak “Din bir tane değil mi? Dinde çelişki mi var?” şeklindeki sorular da anlamsız hale gelecektir.

Fıkıhın konu edindiği meseleler zaman, mekân ve karşılaşılan yeni sosyo-kültürel çevrelere bağlı olarak çeşitlenir. Bunlar arasında tikel meseleler olabileceği gibi iç tutarlılığa, köklü bir maziye ve hatta çeşitli fraksiyonlara sahip düşünce sistemleri de olabilir. Örneğin ilk muhatapların mutfak kültüründe hiç yer almamış bir şeyle karşılaşıldığında bunun yenilip içilmesine dair şer’ın hükmünün ne olduğunu fıkıh konu edinir. Belki de bunlar fıkıhın çözümleyeceği meseleler arasında yapısındaki basitlik/sadelikten dolayı en kolaylarını teşkil eder. Oysa ilk defa karşılaşılan husus bir inanç sistemi ya da “bir dünya görüşü ve genel bir teori”¹ olarak tanımlanabilecek felsefe gibi oldukça mürekkep bir yapıya sahip olabilir. Böyle durumlarda fıkıhın/fakihinin karşılaşılan inanç sistemi ya da felsefeyi aynı suhûletle geride zikri geçen tasniflerden her hangi biri altında kategorize etmesi beklenmemelidir.

Felsefenin daha doğru bir ifade ile felsefe ile iştigal etmenin fıkıh nezdinde nerede durduğunu görebilmek için doğrudan fıkıh müellefatına müracaat etmek gerekir. Burada fukahanın felsefeye dair yaklaşımının ortaya konulabilmesi için herhangi bir ekolün veya yüzyılın anlayışını genele teşmil etmemek oldukça önem arz eder. Bunun için biz “Fıkıh Literatüründe Felsefe” şeklinde açacağımız müstakil başlık altında konuyla ilgili mümkün mertebe farklı ekol ve dönemlerde telif edilmiş fıkıh eserlerindeki yaklaşımları serdetmeye çalışacağız. Fakat bakış açısının daha iyi anlaşılabilmesi adına fakihlerin felsefe ile ilgili hüküm verme dışında açıklamaları olması halinde bunları da aktaracağız. Bunu yaparken her bir ekolü müstakil olarak ele alacağız. Böylece hem bir ekolün tarihsel süreçte felsefe hususundaki tutumunda değişiklik olup olmadığını takip etme imkânı bulacak hem de mezheplerin felsefe konusunda birbirilerinden farklı bir yaklaşıma sahip olup olmadıklarını görebileceğiz.

Hakikat tasavvurunun hükme etkisine dair açacağımız bölümde incelemeyi söz vermekle birlikte burada “hakikat” ve “cevâz” terimleri üzerinde bir nebze durmak istiyoruz. Öncelikle çalışmanın mihverini din felsefesine fıkıhın bakışı/yaklaşımı oluşturmaktadır. Bununla birlikte çalışma boyunca uzun bir süre felsefe kelimesi “din” ile tamlama yapılmadan kullanılacaktır. Zira din felsefesi kullanımı bilindiği üzere oldukça geç dönemde ortaya çıkmıştır.² Fakat daha önce fıkıh kavramının kullanımı konusunda söylediğimiz gibi bu durum din felsefesinin içerik olarak daha önce mevcut olmadığı anlamına gelmez.

Tanım/had üzerinde uzlaşma bulunmamakla birlikte din felsefesini “dinin -teolojik/ kelâmî değil- felsefi ölçüt ve yöntemlerle ele alınma biçimi” şeklinde resmedebiliriz. Yukarıda işleyiş biçimini anlatmaya çalıştığımız fıkıh nezdinde ise din yani hakikat bir tanedir. Dolayısıyla felsefenin “dini/hakikati” konu edinmesi söz konusu olduğunda fıkıh bu eylemi geride zikri geçen kategorilerden biri altına sokacaktır. Müsbet ve menfi kullanımlarıyla cevaz/câiz bütün hükümlere

¹ Tanım için bkz. Mahmut Kaya, “Felsefe”, *DİA*, 1995, C. XII, s. 311.

² “Din Felsefesi” şeklindeki kullanım ilk defa 1821 yılında Hegel tarafından kullanılmıştır. Bkz. Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012) s. 15.

teşmil edilebilir. Dahası bu kavramın müsbet kullanımının şer'î hüküm olup olmadığı da ayrı bir tartışmadır. Bütün bu cihetleri ifade kabiliyetine sahip olduğundan çalışmanın başlığında “câiz mi?” ibaresine bilinçli bir şekilde yer verilmiştir.

Fıkıh için tek bir hakikat olması ve bu hakikatin aynı zamanda fikhin meşruiyet zeminini teşkil etmiş söz konusudur. Bununla birlikte felsefe ele aldığı hiçbir bir konuda peşin hükümlü değildir. Böylesi bir durum haddi zatında yapılan işlemin felsefe olmaktan çıkması anlamını taşır. Haliyle felsefe dini konu edindiğinde de gerek fıkha gerekse başka herhangi bir dinin şeratine sonuca dair garanti vermez. Felsefenin hakikati ele alış biçimi dolayısıyla neticede eldeki hakikatin kaybedilme imkân ve ihtimali her daim mevcuttur. Felsefenin dini konu edinmesine fikhin yaklaşımını tahlil ederken değinilmesini gerekli gördüğümüz için bu konuyu “Hakikati Kaybetme İhtimali: Din Felsefesi” başlığı altında ele alacağız.

1. FIKIH LİTERATÜRÜNDE FELSEFE

1.1. Hanefî Furû Literatüründe Felsefe

Hanefî furû kaynaklarına baktığımızda felsefe ile ilk olarak Serahsî'nin (h. 490) el-Mebsût adlı eserinde karşılaşırız. Burada doğrudan felsefe fikhî açıdan ele alınmamıştır. Bununla birlikte Serahsî kimi kelimcilerin fikhî konuları izah ederken felsefi istilâh ve tanımları kullanarak konuyu gereksiz şekilde uzattıklarını söyler.³ Serahsî'nin bu yaklaşımı onun felsefeye dair rahatsızlığının bir ifadesi olarak anlaşılabilir.

Kâsânî (h. 587) kâfirlere dair yaptığı dörtlü taksimatın üçüncü kısmında filozofları yaratıcıyı kabul edip risâleti kabul etmeyen bir sınıf olarak zikreder. Buna göre filozofların Müslüman sayılabilmelerinin tek koşulu Hz. Peygamber'in risaletini kabul ettiklerine dair şahitlikte bulunmalarındır. Kelime-i tevhidi söylemeleri zaten yaratıcıyı kabul ettikleri için onları Müslüman kılmaya yetmez.⁴ Serahsî'de olduğu gibi Kâsânî'de de filozoflara/felsefeye karşı olumsuz tavır devam etmektedir.

Bâbertî (h. 786) Merğînânî'nin abdest bozan durumları anlatırken illet yerine mana ifadesini kullanmasını onun Hz. Peygamber'in başka bir meselede mana (el-ma'nâ) ifadesini illet terimini karşılayacak şekilde kullanması ile izah eder. Fakat burada dikkat çekici olan Merğînânî'nin bu tercihinin arkasında illet teriminin filozoflara ait olduğu ve bu yüzden erken dönem fakihlerin illet terimini kullanmayı hoş görmedikleri şeklindeki diğer izahtır.⁵ Ne ki eser üzerine yaptığımız inceleme neticesinde Merğînânî'nin illet terimini kullanmama şeklinde bir hassasiyetinin bulunmadığını görmekteyiz.⁶

³ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî sehl Serahsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993) C. I, s. 4.

⁴ Alaaddin ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986) C. VII, s. 103. Bu görüş daha sonra Siraceddin İbn Nüceym (h. 1005) ve Haskefî (h. 1088) tarafından Kâsânî'den nakille kullanılmıştır. Bkz. Sirâcü'd-dîn Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerh Kenzi'd-dekâik*, nşr. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002) C. III, s. 255; Filozoflarla ilgili kısım aynı kalmakla birlikte Haskefî'deki kafirleri konu edinen taksimat dörtlü değil beşlidir. Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve Câmi'i'l-bihâr*, nşr. Abdülmün'im, Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002) s. 345.

⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmelü'd-dîn ebu Abdillâh b. eş-şeyh Şemsî'd-dîn ibn eş-şeyh Cemâlî'd-dîn Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. I, s. 37. Babertiye göre illet terimi Tahâvî tarafından kullanıldıktan sonra yaygınlaşmaya başlamıştır. Bkz. Aynı yer. Bâbertî, *el-İnâye*, C. I, s. 37.

⁶ Eserde müteaddid defalar illet kavramı geçer. Bazı kullanımlar için bkz. ebu'l-Hasen Burhânü'd-dîn Ali b. ebî Bekr b.

Hidâye şarihlerinden Ebu'l-İzz (h. 792) filozofların batıl görüşlerine uygunluk arz ettiğini ifade ederek Merğînânî'nin “ölüm hayatın zevalidir” şeklindeki cümlesini tashih eder. Zira Allah ölüm ve hayatı yaratmıştır (الذي خلق الموت والحياة). Ma'dûm yaratmanın konusu olmayacağı için filozofların görüşlerini doğrulayan bu ifade yanlıştır. Gerçi Merğînânî ölümle hayat aynı anda bulunmadığı için böyle bir ifade kullanmış olabilir. Fakat yine de onun kurması gereken doğru cümle “ölüm hayatın zıddıdır”⁷ şeklinde olmalıdır.

Diğer bir Hidâye şarhi Aynî (h. 855) eserin farklı yerlerinde Merğînânî'nin illet yerine mana ifadesini kullandığına dikkat çeker. Ona göre musannıfın bu tercihinde erken dönem fukahânın filozofların istilahlarını kullanmaktan kaçınmaları etkili olmuştur.⁸ Ayrıca -haklarında ağır ifadeler kullanarak- ümmetin icma'ına rağmen hamrın (şarap) haram olmadığı görüşünde olan kimi filozofların olduğunu söyler.⁹

Fethü'l-Kadîr adlı eserinde büyük Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (h. 861) ilginç bir konu bağlamında muhtevası felsefeden oluşan defter ve kitaplara değinir. Buna göre bir kitap ya da defterin çalınması durumunda şüphe unsurunun oluşup oluşmaması kitabın/defterin içeriği ile ilgilidir. Zira çalma eylemi bunların fiziksel kısmını elde etmek için olabileceği gibi muhtevasına muttali olmak için de olabilir. Muhtevanın anlama eyleminin konusu olması sebebiyle kitabın okunma gayesiyle alınmış olması halinde bir hırsızlıktan bahsedilemez. Yalnız kitabı çalan kişinin amacının bu kitabı okumak olduğu şeklinde bir tevile gidilerek şüphe unsurunun devreye sokulabilmesi için eserin muhtevası buna elverişli olmalıdır. Örneğin şer'î ilimlerden birine dair bir eseri çalan kişinin eli kesilmez. Zira bunu alan kişinin kitabın ihtiva ettiği bilgileri okumayı amaçlamış olması mümkündür. Fakat Müslüman biri tarafından sihir veya felsefeye dair bir eserin alınması durumu farklıdır. Zira içeriğinden [yararlanılması caiz olmadığından] burada alma eyleminin sadece kitabın fiziksel kısım ile ilgili olduğu taayyün eder. Kitabın fiziksel kısmı mütekavvim mal sayılacağından hırsızlık suçu sübut bulmuştur.¹⁰

Kadılık tecrübesi de bulunan İbnü's-Şihne'nin (h. 882) kadıların el kitabı olarak kullandıkları eserinde felsefe ile iştilgal edilmesi oldukça olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkar. Ona göre reşid çocuğun ilim talebesi olması durumunda nafakası babası tarafından karşılanır. Fakat reşid çocuğun şer'î ilimleri değil filozofların hezeyanlarını tahsil etmesi söz konusuysa babanın bu çocuğa bakma yükümlülüğü kalkar.¹¹

Molla Hüsrev'in (h. 885) felsefe ile ilgili bakış açısı seleflerinkinden farklı değildir. O Fetâvâyı Kâdîhân adlı eserden nakille emred olmaması (sakalı bitmesi) kaydıyla kişinin ana babasının izni

Abdîlcelîl Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâi*, nşr. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, trz.) I, 26; I, 100; I, 171; I, 211; II, 332; II, 353; II, 369; III, 60; III, 61; III, 63; III, 279; IV, 309; IV, 372; IV, 496.

⁷ Sadru'd-dîn Ali b. Ali abu'l-İzz, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, nşr. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir (Suud: Mektebetü'r-Rüşd, 2003) C. I, s. 346.

⁸ Bedreddin abu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000) C. I, s. 256; 324; C. X, s. 233;

⁹ Aynî, *Binâye*, C. XII, s. 351.

¹⁰ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizî'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. IV, s. 102.

¹¹ Lisânü'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973) s. 340.

olmasa da ilim tahsili için evden çıkıp gitmesinde bir beis olmayacağını söyler. Fakat bu ilim şer'î ilim olmalı, kalam ve benzeri ilimler dahi olmamalıdır. Molla Hüsrev İmam Şâfiî'nin "kulun Allah'ın huzuruna kalam ilmi ile varmaktansa büyük günahlardan biri ile varması daha hayırlıdır" şeklindeki sözünü aktarır. Ardından "o dönemde kalam ilmi için böyle denildiyse filozofların tümüyle batıl görüşlerden oluşan hezeyanları ile mezcolmuş kelamın durumu daha vahimdir" der.¹² Buradan hareketle fukahânın naslardan bağımsız veya aklın kriterlerinin esas alındığı bir kelâm anlayışını kesinlikle makbul/câiz görmediğini ifade edebiliriz. Görüldüğü üzere fıkıh işleyişi gereği kelâmı da ele alması ve ahkâm kategorisinde bir yerde konumlandırmıştır.¹³

İbn Nüceym'e (h. 970) geldiğimizde, onun kavaid ile ilgili eserinde açık bir şekilde ilizyon, astroloji (ilm-i nücûm),¹⁴ fal, sihir, ilmu't-tabîyyîn¹⁵ ve felsefeyi iştigal edilmesi haram ilimler arasında saydığını görürüz. İbn Nüceym mantık ilminin de felsefe kapsamında olduğunu ayrıca belirtir.¹⁶ Kenzû'd-dekâik şerhinde ise geride İbnü'l-Hümmam'ın değindiği muhtevası felsefe olan defter ve kitapları çalanların hırsızlık suçunun sabit olduğu görüşü tekrarlanmış, hemen aynı izahlar serdedilmiştir.¹⁷

Din bilginlerinin filozofların ıstılahlarına riayet etmemesi gerektiği yaklaşımına müteahhirûn Hanefî bilginlerinden Şeyhzâde'de (h. 1078) de rastlanır. O cins kelimesinin fıkhîta umum ifadeler için kullanıldığını, bu umumluğun felasifede kimi zaman cins kimi zaman da neviye denk geldiğini ve filozofların bu ayrımlarına itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁸ Burada Şeyhzâde'nin filozoflarla ilgili olumsuz yaklaşımının tamamıyla mantıkla ilgili olduğu görülmektedir. Ayrıca o "hakikatin ilmi şer'î ilimlerden daha üstündür", "Hakikatin ilmini şer'î ilimden daha çok severim" gibi sözlerde yer alan hakikat kelimesi ile felsefenin kastedilmesi durumunda bu ifadeleri elfâz-ı küfürden sayar.¹⁹ Başka bir bağlamda ise şer'an felsefenin küçümsenmesi gerektiğini söyler.²⁰

¹² Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkam şerhu Gurari'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz.) C. I, s. 323.

¹³ Kelâmıla ilgili fukahâ nezdindeki olumsuz yargıların kelâmın felsefeye benzemesi ile ilgili olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. Mustafa Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprüzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* (Kastamonu, 2016) s. 607.

¹⁴ Fârâbî ilmu'n-nücûm ifadesi ile iki ayrı ilim dalının kastedildiğini söyler. Bunlardan biri ilmu ahkâmî'n-nücûm (astroloji) diğeri ise ilmu'n-nücûm et-ta'îmî (astronomi)dir. Bkz. ebu Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996) s. 57. İbn Nüceym'in burada hesaba dayalı bir ilim dalı olan astronomiyi değil gök cisimlerinin hareketlerinden gelecek ile ilgili bilgiler aktarmayı amaçlayan astrolojiyi kastettiğini düşünüyoruz.

¹⁵ Tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabasında olan İslam filozoflarına ait ilmi birikim. Bkz. Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *DİA*, 2010, C. XXXIX, s. 327-328.

¹⁶ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980) s. 379. Osmanlı âlimlerinden Saçaklızâde'nin ilimler tasnifine dair eserinde İbn Nüceym'in mantıkla ilgili bu görüşüne katılmadığını aktarmakta fayda görüyoruz. Ona göre mantık zekâyı keskinleştirir ki bu da din için gereklidir. Bkz. Muhammed b. ebi Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988) s. 114-115. Yalnız Saçaklızâde'nin felsefeyi zararlı ilimler arasında gördüğü ve öğrenilmesini haram addettiğini belirtmek isteriz. Bkz. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 85; 91; 113.

¹⁷ Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî) C. V, s. 59; konuyla ilgili ifadeler Siraceddin İbn Nüceym (h. 1005) tarafından Fethü'l-Kadîr'den nakille kullanılmıştır. Bkz. Siraceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, C. III, s. 178.

¹⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde, *Mecme'u'l-ehur fi şerhi Mültekâ'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî) C. I, s. 348. Burada Şeyhzâde tarafından mantığın felsefenin içinde değerlendirildiğine ayrıca dikkat etmek gerekir. Zira cins ve nevi kelimeleri bilindiği üzere mantıktaki beş tümel arasında yer alır.

¹⁹ Şeyhzâde, *Mecma'u'l-ehur*, C. I, s. 696,

²⁰ Şeyhzâde, *Mecma'u'l-ehur*, C. I, s. 695,

Hicri XI. yüzyılda Hindistan’da mahkemelerde başvuru kaynağı olarak kullanılmak üzere Hanefî mezhebi esas alınarak oluşturulan el-Fetâvâ’l-Hindiyye adlı eserde felsefe ile ilgili şu ana kadarki genel yaklaşımın dışında bir görüş mevcut değildir. Dini ilimler tahsil eden reşid çocuğun nafakasının baba tarafından ödenmeye devam etmesi gerektiği fakat felsefe öğrenen reşid çocuğun nafaka yükümlülüğünün babadan kalktığı şeklindeki fetva burada da mevcuttur.²¹ Ayrıca eserde mezmûm ilimlerden olan felsefenin sadece şer’î ilimleri iyi bilen ve felsefeye karşı deliller öne sürebilecek kişiler tarafından okunabileceği ifade edilir.²² Mükellefiyet açısından yapılan ilim tasnifinde ise sihir, tılsım, astroloji ile birlikte felsefe de (ilmu’l-hikmet) kaçınılması farz olanlar arasında sayılır.²³ Dahası eserde Hanefî usûlcü Ebu’l-Yüsr’den (h. 482) nakille kelam konusunda yazılan kimi eserlerin Kindî ve İstikrârî gibi filozoflara ait olduğu, bu eserlerin şirk ve dalâlet içermesi sebebiyle okunmasının caiz olmadığına değinilir.²⁴

Felsefeye dair inceleme yaptığımız son kaynak meşhur Hanefî fakihî İbn Âbidîn’in (h. 1252) ed-Dürrü’l-muhtar haşiyesi Reddü’l-muhtârdır. Ne var ki fıkıh konusunda otoriteler arasında yer alan eserde felsefe veya filozofları olumlayan ifadeler rastlanmaz. Örneğin İbn Âbidîn necaset düşen havuzdan Mutezilenin abdest almayı caiz görmediğini fakat bunun filozofların atomculuğu ile ilgili olmadığını izah eder. Şöyle ki filozoflara göre madde sonsuz sayıda bölünür. Bu da bölünemeyen bir parçanın (الجزء الذي لا يتجزأ) olmadığı anlamına gelir. Böyle bir parçanın kabul edilmesi durumunda bu parçanın kendi kendine var olması mümkün olamayacağından onu var eden bir yaratıcının olması gerekir. Oysa bölünmenin devam etmesi demek başlangıcın olmaması, başlangıcın olmaması ise yaratıcıya ihtiyaç olmaması demektir. Mutezilenin necaset düşen havuzu necis kabul etmelerine dair “necis parçanın sonsuz bölünebilmesi ve havuzdaki her bir temiz parçaya bu bölünme sonucunda necasetin bulaşması” şeklinde yapılan açıklama yerinde değildir. Zira Mutezile ehl-i kible olup furû’da Hanefî’dir. Böyle bir izahın kabulü beraberinde Mutezilenin küfrünü getireceğinden doğru kabul edilemez.²⁵

İbn Âbidîn Hz. Ali’ye nübüvvet isnad edip Hz. Aişe’ye iftirada bulunan Râfizîlerin küfründe şüphe olmadığını ifade eder. Fakat burada konumuzla ilgili olan kısım İbn Âbidîn’in bu kimseleri küfürlerinde şüphe olmaması cihetinden filozoflara denk görmesidir.²⁶

1.2. Mâlikî Furû Literatüründe Felsefe

VI. asır Mâlikî eserlerinden Şerhu’t-Telkîn’de niyetin kalp ve akıldan hangisinde gerçekleştiğine dair sorunun çözümü mahiyetinde felsefeye dair yaklaşıma rastlıyoruz. Burada felsefecilerin çoğuna göre niyetin akılda gerçekleştiği söylenir. Fakat konunun akılla bilinemeyeceğinden ve şer’î bilgilerin niyetin kalpte gerçekleştiğini destekler mahiyette olduğundan hareketle bu görüşteki felsefecilerin yaklaşımının doğru olmadığı ifade edilir.²⁷ Bu mesele daha sonra

²¹ Şeyh Nazzâm ve Cemâ’atün mine’l-ulemâ, *el-Fetâvâ’l-hindiyye fî mezhebi’l-imâmî’l-e’zam ebî Hanîfe en-Nu’mân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1991) C. XI, s. 447.

²² *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 275.

²³ *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 276.

²⁴ *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, XLIV, 273.

²⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî’l-muhtâr alâ’d-Dürrî’l-Muhtâr şerhi Tenvîrî’l-ebâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000) C. I, s. 186-187.

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, C. V, s. 11.

²⁷ Ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Ömer Mâzirî, *Şerhu’t-Telkîn* (Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî) (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2008) C. I, s. 135.

birçok Mâlikî fakih tarafından da tekrarlanmıştır.²⁸

Endülüs Mâlikî fakihlerinden İbn Cüzey (h. 741) fayda ve zarar yönüyle yaptığı ilimler tasnifinde felsefeyi zarar verip fayda vermeyen ilimler arasında tadad eder. Mantığı ise hem faydalı hem zararlı olabilecek ilimler arasında görür. Çünkü dilin lafız açısından ıslahını nahiv mana açısından ıslahını ise mantık sağlamaktadır. Bu yönüyle faydalı olmakla birlikte mantık felsefeye medhal teşkil etmesi bakımından zararlıdır.²⁹

Mâlikî fıkıh eserlerinde filozofların âlemin ezeliyeti ve ebediliği konusundaki yaklaşımları dinden çıkma (riddet) ve buna ilişkin ahkâm dâhilinde işlenmiştir. Buna göre âlemin ezeli ve ebedi olduğuna dair filozoflara ait görüşleri kabul eden kişi kati surette dinden çıkmış kabul edilir.³⁰ Filozofların âlemin kademine ilişkin görüşlerinin küfür ifade ettiğine sonraki dönem Mâlikî fıkıh eserlerinde de değinilmiştir.³¹

Mantıkçıların tariflerinin ehl-i şer' nezdinde muteber olmadığını beyan sadedinde Düsûkî (h. 1230) tarafından canlı (hayevân) tanımı örnek olarak verilir. Ona göre mantıkçıların yaptığı bu tanım tamamen filozofların insanla ilgili fikirlerini yansıtmaktadır.³²

Mâlikî fıkıh literatüründe filozoflarla ilgili ilginç bilgilerden biri de nübüvvet ile ilgilidir. İfîş'in (h. 1299) ifadesine göre peygamberlik iddia etmenin yanında yine sûfilerin genelinin ve filozofların iddia ettiği gibi nefis tezkiyesi ile nübüvvet derecesine nail olunacağı şeklindeki yaklaşımlar da küfrü gerektirir.³³

1.3. Şâfiî Furû Literatüründe Felsefe

Hanefî ve Mâlikî eserlerinde felsefe ile ilgili şahit olduğumuz olumsuz yaklaşımların Şâfiî fakihleri nezdinde de bulunduğu görülür. VII. asır Şâfiî fakih ve muhaddislerinden Felsefe ve mantığın öğrenilmesi, öğretilmesi, bunları öğreten âlimlerin medreselerde ders verip veremeyeceği, medreselerde bu formasyona sahip ulemanın olması halinde yöneticilere düşen görevlerin ne olduğu hususunda sorulan sorulara İbnü's-Salâh'ın (h. 643) verdiği cevap oldukça kesin ve nettir. Ona göre, felsefe kişiyi gaflet ve dalalete düşürür, şerâtin güzellikleri, hüccetleri ve delillerini göremez hale getirir, nübüvvetin nurundan mahrum bırakır. Mantık dahi böyledir. Zira mantık felsefeye giriş mesabesinde. Şerre giriş şerden azade olamaz. Ayrıca mantıktaki tanım, burhan vb.

²⁸ Ebu'l-Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Karâfi, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, Said A'râb, Muhammed bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1994) C. I, s. 241; C. XII, s. 369; Halil b. İshâk, Ziyâüddin el-Cündî, *et-Tavdîh fi şerhi'l-muhtasari'l-fer'î li'bnî'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb (Merkezü Necîbüyeh, 2008) C. I, s. 93; Şemseddin ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992) C. I, s. 231; Muhammed el-Emîr Sünbâvî, *Dav'u's-şümü' şerhu'l-mecmû'*, nşr. Muhammed Mahmud (Moritanya: Dâru Yusuf b. Taşfîn, 2005) C. IV, s. 215.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh İbn Cüzeyy, *el-Kavânîn el-fıkhiyye* (yy., trz.) s. 277.

³⁰ Muhammed b. Yusuf b. ebî'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî Ebu Abdullah el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994) C. VIII, s. 371.

³¹ Muhammed b. Ahmed Meyyare el-Mâlikî, *ed-Dürrü's-semîn ve'l-mevridü'l-ma'în*, nşr. Abdullah el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008) s. 34; ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Huraşî, *Şerhu muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. VIII, s. 63; Muhammed Arefe Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.) C. IV, s. 302; C. XVIII, s. 290; ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Hâşiyüt's-Sâvî alâ's-Şerhi's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Marife) C. IV, s. 434.

³² Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, C. III, s. 68.

³³ ebu Bekr Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İfîş, *el-Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989) C. IX, s. 210.

meselerleri öne sürerek bunlardan istifade etmek için mantık ve felsefe öğrendiğini söyleyen kişi de şeytanın tuzağına düşmüştür. Nitekim ehl-i şer’ hakikatin bilgisini ihtiva eden ilim denizine daldıklarında ne felsefe ne de felasifeden haberdardı. Sultana gereken bunun önünü almak, bu uğursuzları medreselerden uzaklaştırmak, bunlarla iştilal edenleri cezalandırmak, filozofların akaidine sahip kimseleri İslam’a davet etmek veya boynunu vurmaktır.³⁴

Mezhebin önde gelen fakihlerinden Nevevî (h. 676) felsefe kitaplarını astroloji ve ilizyonla ilgili kitaplar arasında sayar ve bunların satımının caiz olmadığını ifade eder. Zira bunlar küfür içerikli kitaplardır.³⁵ Satımının caiz olmamasının yanında behemehâl bunların itlaf edilmesi gerekir.³⁶

İbnü’r-Rif’a’ya (h. 710) göre, gayri Müslimler Yahudi ve Hıristiyanlıkla veya felsefe ve astroloji ile ilgili kitaplarının istinsah edilmesini vasiyet etseler de bu vasiyetleri geçersizdir.³⁷ Bu görüş İbnü’r-Rif’a dışında birçok önemli Şâfiî fakihî tarafından da kabul ve tekrar edilmiştir.³⁸

Şâfiî mezhebi içerisinde en önemli fakihlerden biri de şüphesiz Zekeriyya el-Ensârî’dir (h. 926). Mantık ve felsefe konusundaki olumsuz genel tavır onun eserlerinde de devam eder. Buna göre öncelikle felsefe öğrenilmesi haram olan ilimlerdenidir.³⁹ Ayrıca o, şer’î ilimlerden olmasa dahi faydalı olduğu için tıp, aruz, matematik gibi ilimlerin olduğu sahifelerle istinca etmenin caiz olmadığını ifade eder. Bu kabilden olmadığı için felsefe ve mantığın yazılı bulunduğu sahifelerle istinca ise caizdir.⁴⁰

1.4. Hanbelî Furû Literatüründe Felsefe

Hanbelî ekolünün en etkili simalarından olan İbn Teymiyye (h. 728) isim vererek İbn Sînâ,

³⁴ Ebu Amr Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Fetava ibni’s-Salâh*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Beyrut: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1987) s. 209-211. Mantığın felsefe ve zındıklığı götüren bir küfür olduğuna dünyevi ve uhrevi hiçbir değeri olmadığına dair ayrıca bkz. Celaleddin Abdurrahman b. ebi Bekr Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî*, nşr. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000) C. I, s. 244.

³⁵ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatü’t-talibin ve umdetü’l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991) C. X, s. 225. Felsefe kitaplarının küfür ihtiva ettiğine dair ayrıca bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’ fi halli ebî Şüccâ’* (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. II, s. 275.

³⁶ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. IX, s. 253. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc fi şerhi’l-Minhâc* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2004) C. IV, s. 23; Şihâbu’d-dîn Ahmed er-Ralsî Umeyra, *Haşiyetü Umeyra* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998) C. II, s. 198; Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’*, C. II, s. 275; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994) C. II, s. 343; Süleyman b. Muhammed b. Amr Büceyramî, *Hâşiyetü’l-Büceyramî alâ’l-Hatîb* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995) C. III, s. 10.

³⁷ Ebu’l-Abbâs Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’n-nebîh fi şerhi’t-Tenbîh*, nşr. Mecdi Muhammed Sürûr Bâslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009) C. XII, s. 141.

³⁸ Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc*, C. VI, s. 220; ebu Bekr b. Muhammed b. Abdülmümin b. Harîz b. Mualla el-Hüseynî Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr fi halli Gâyeti’l-ihisâr*, nşr. Ali Abdülhamid Baltacı, Muhammed Vehbî Süleymân (Dimeşk: Dâru’l-Hayr, 1994) s. 340; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, C. IV, s. 68; Şemseddin Muhammed b. ebi’l-Abbâs Hamza Ramlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, C. VI, s. 43; ebu Bekr Osman b. Muhammed Şattâ Dimyâtî, *İlânetü’t-talibîn alâ halli elfâzi Fethi’l-muîn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997) C. III, s. 238.

³⁹ Zeynuddin ebu Yahya Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esnâ’l-metâlib fi şerhi Ravdî’t-tâlib* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî) C. IV, s. 182. Ayrıca bkz. Abdülkerim Muhammed b. Abdülkerim Râfî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997) C. XI, s. 370; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc*, C. VI, s. 9; Şemseddin Muhammed b. ebi’l-Abbâs Hamza Ramlî, *Gayetü’l-beyân şerhu Zeyd ibn Rislân*, (Beyrut: Dâru’l-Marife) s. 20.

⁴⁰ Zeynuddin ebu Yahya Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Guraru’l-behiyye fi şerhi’l-Behcetü’l-verdiyye* (el-Matbaatü’l-Mîmiyye, trz.) C. I, s. 126. Ayrıca bkz. Cemal, *Hâşiyetü’l-Cemel*, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî (Beyrut: Dâru’l-Fikr) C. I, s. 96; Büceyramî, *Hâşiyetü’l-Büceyramî*, C. I, s. 185.

Fârâbî ve onun gibilerin mülhid olduğunu söyler.⁴¹ Öte yandan Fârâbî'nin filozofun nebîden daha üstün olduğu şeklindeki görüşünü zirrettikten sonra böyle bir düşünceye sahip olmasını kalbinde Allah ve rasûlüne imanın bulunmamasına bağlar.⁴²

İbni Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyim (h. 751) içerik açısından dine aykırı kimi inanç ve yaklaşımlara dini isimler verilmesinin ehline hiçbir fayda sağlamayacağını ele aldığı bahiste hikmeti de sayar. İstifham-ı inkârî ile o, Allah'ın yeri ve göğü altı günde yaratmadığını, ölüleri diriltmeyeceğini, kabirlerdeki haşretmeyeceğini, mevcudata dair bilgisinin olmadığını, insanlara kendisine itaat etmeyi emreden elçiler göndermediğini söyleyen filozofların bu yaklaşımlarını "hikmet" diye isimlendirmelerinin kendilerine ne fayda sağladığını sorar.⁴³

Diğer mezheplerde görülen öğrenilmesi haram olan ilimler bahsi Hanbelîlerde de mevcuttur. Örneğin Haccâvî'nin (h. 968) el-İknâ' adlı eserine yazdığı şerhte Bühûtî (h. 1051) kelâm ilminin sahasındaki meseleler hakkında salt akılla konuşmanın haram olduğunu söyler. Kelâmî meselelerde sadece nakille veya naklin yanında nakle muvafık akılla konuşulabilir. Haccâvî'nin dediği üzere felsefe, ilizyon, astroloji ve fallâ ilişkili bilgiler muharremâtandır.⁴⁴

Hanbelî literatüründe rastladığımız önemli bilgilerden biri de felsefe öğretiminden alınacak ücretle ilgilidir. Buna göre Tevrat, İncil gibi nesholmuş kitapları öğrenmek üzere yapılan akitler geçersizdir. Felsefe, astroloji ve benzeri ilimleri öğrenmek için yapılan akitler için de aynı durum söz konusudur.⁴⁵

2. HAKİKAT TASAVVURUNUN "HÜKME" ETKİSİ

Her türlü inanç sisteminin yanında felsefi sistemlerin de muhatabı dinin ideolojisini diğer bir deyişle "dünya görüşü ve genel teorisini"⁴⁶ ortaya koyan kelâm ilmidir. Bu yönüyle fıkıhın da dâhil olduğu islâmî ilimler içerisinde hakikat tasavvuru kelâm tarafından ortaya konur. Dolayısıyla kelâm ilminin işleyiş biçimi ile fıkıh ilminin işleyiş biçimi arasında oldukça önemli bir fark bulunur. Zira Farabî'nin (h. 399) belirttiği üzere kelâm ilminin misyonu bir taraftan dinin asıllarını savunurken diğer taraftan bu asıllara muhalif her türlü fikri ve felsefi yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymaktır.⁴⁷ Haliyle kelâmın dinin asılları olan naslar ile ilişkisi bunların doğruluğunu savunma bu doğrultuda deliller

⁴¹ Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmî'ş-Şîati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Suud: Câmiatü'l-imam Muhmmmed b. Suud, 1986) C. III, s. 287.

⁴² Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1995) C. II, s. 67.

⁴³ Muhammed b. ebi Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemseddin İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991) C. III, s. 96.

⁴⁴ Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. İdrîs Bühûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye trz.) C. III, s. 34. Bu görüş için ayrıca bkz. Mustafa, İbn sa'd b. Abduh es-Suyûtî, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1994) C. II, s. 499; Abdülğanî b. Yasin b. Mahmud b. Yasin b. Tâhâ b. Ahmed el-Lebedî, *Hâşiyetü'l-Lebedî alâ neyil'i-meârib*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999) C. I, s. 162.

⁴⁵ Mustafa, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, C. III, s. 605.

⁴⁶ Bu ifade felsefe tanımlarından biri olarak kullanılmaktadır bkz. Kaya, "Felsefe", C. XII, s. 311.

⁴⁷ "وصناعة الكلام - يقتدر بها الإنسان على نصرته الأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال" Farabî, *Ihsau'l-ulûm*, s. 86, Adudu'd-dîn el-İcî'deki kelâm tanımı da Farabînin tanımıyla paralellik arzeder. "الكلام علم بأمر يقتدر معه أي يحصل مع" bkz. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed İcî, el-Mevakif (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997) C. I, s. 32.

serdetme üzerine kuruludur. Oysa fıkıh naslarla böyle bir ilişki kurmaz. Zira fikhî ameliye ancak nasların doğruluğu/hakikati konusundaki önkabülden sonra başlar.

Dinin savunuculuğu misyonunu kelâm ilmine bıraktığından fıkıh inanç ve düşünce sistemlerini içerik bakımından ele alıp bunların doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde imali fikirde bulunmaz. Bu görev kelâmın yetki ve sorumluluğunda olduğundan fıkıh bir inanç veya düşünce sistemini ancak onunla iştigal edilip edilemeyeceği açısından inceler. Bu aşamada felsefenin ortaya koyduğu dünya görüşünün butlanından ya da sıhhatinden bahseden kelâmın fikhî yönlendireceği çok açıktır. Dolayısıyla fıkıh geride görüldüğü üzere felsefe ile iştigal etmenin, felsefe kitaplarını mevzu edinen satım aktinin, felsefe öğretme karşılığında para almanın vb cevazı veya adem-i cevazı konusuna yoğunlaşırken her daim kelâmın kendisine sunduğu hakikat tasavvurunun yönlendirmesindedir. O halde fıkıh literatüründe felsefeye dair yaptığımız taramada karşımıza çıkan kelâm ile iştigal etmenin caiz olmadığı şeklindeki yaklaşımların ne anlama geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bir nebze durmamız gerekir.

Fıkıhın usûl, usûlün kelâm tarafından şekillendiği hususuna giriş bölümünde değinmiştik. Bazı fakihlerin kelâmı meşgul olma konusunda özellikle de menfi yönde hüküm vermesi ve kelâmı mezmum ilimler kategorisinde addetmesinden hareketle usûlün kelâm tarafından şekillendirildiğine dair görüşümüzün isabetsiz olduğu söylenebilir. Yalnız kelâm konusundaki olumsuz yaklaşımlar kelâmın fikhî yönlendirmedeki tayin edici rolüne hâlel getirmez. Zira birazdan da görüleceği gibi kelâmî bahislerde ele alınan bazı konular usûlle doğrudan irtibatlıdır. Haliyle usûlcü kimi kavram ve terimleri ortaya koyarken kabul etmediği mevcut kelâmî anlayışları yanlışlama gayesini güdecektir. Bu da zorunlu olarak onun usûl anlayışının diğer kelâmî anlayışları dikkate alarak şekillenmesini sonuç verecektir. Açıkça görülmektedir ki bu aslında fakihin kelâmî kimliğinin aktif bir şekilde sürece dâhil olması anlamına gelir. Dolayısıyla fakihin birçok meselede olduğu gibi farklı kelâmî anlayışlarla ilgili olumlu veya olumsuz yaklaşımı onun kelâmî kimliği diğer bir ifade ile hakikat tasavvuru tarafından belirlenir. Bu husus en belirgin şekilde fıkıhın en fazla yoğunlaştığı hüküm ve hüküm tasnifinde yer alan cevâz/ibâha konusunda ortaya çıkar.

c-v-z kökünden türeyen “câizdir” (يجوز) ve “câiz değildir” (لا يجوز) kavramları en geniş haliyle fıkıh literatüründe kullanılan farz, vâcib, mubâh, fasit, batıl ve benzeri hükümlerin tamamını kuşatır. Buna göre örneğin domuz etinin yenilmesi ve satılması için sırasıyla haram ve fâsit/bâtıl ibarelerinin yerine her ikisine birden câiz değil ifadesi kullanılabilir. Ayrıca bu terimin özellikle de olumsuz olanı (لا يجوز) mutlak olarak kullanıldığında haram, tahrimen mekruh ve tenzihen mekruh ile fâsit ve bâtıla muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında (لا يجوز) ifâdesinin genel ve oldukça da ihtiyatlı bir kullanım olduğu aşikârdır. Fıkıh literatüründe yaptığımız araştırmadan hareketle klasik fıkıhın felsefe ve felsefeye müteallik her şeyi ittifakla bu kapsamda gördüğünü söyleyebiliriz. Ne var ki görebildiğimiz kadarıyla klasik fıkıh literatüründe felsefe için böyle bir ihtiyati kullanıma pek ihtiyaç görülmemiş, yermek vs. dışında felsefe ile ilgili her türlü uğraşı doğrudan haram kategorisinde mülâhaza edilmiştir.

(يجوز) teriminin medlûlü konusunda kimi tartışmaların yanında oldukça farklı meselelerin de olduğu görülür. Zira bu terim “câiz/cevâz”, mubâh/ibâha yanında kimilerine göre farz, vâcib ve

mendûbu da kapsayacak şekilde kullanılabilir.⁴⁸ Bir şeyin cevâzı aynı zamanda sıhhati engelleyici bir durumun olmadığı anlamına da geldiğinden caiz “sahih” kavramını da şamildir. Fakat câiz kavramını olumsuzundan ayıran en önemli özellik bizce kavramın şer’î bir hüküm olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesidir ki bu, kavramın mubâha karşılık olarak kullanılması ile ilgilidir.

Mubâh anlamında kullanılması halinde câiz teriminin şer’î bir hükme delalet etmediğini söylemek temelde mubâhın şer’î bir hüküm olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Meseleyi şu şekilde izah edebiliriz: Mubâh/ibâha ile diğer hükümler birlikte değerlendirildiğinde aralarında yapısal bir fark olduğu görülür. Zira mubâh dışındaki hükümlerin her birinin karşılığında farklı ölçülerde medih veya zem bulunmakta buna bağlı olarak da bu fiillere dünyevi ya da uhrevî karşılıklar terettüp etmektedir. Hâlbuki mubâh/ibâha vasfı bize iliştiği fiilde medih veya zenden herhangi birinin değil ikisinin birden söz konusu olmadığını ifade eder. Özetle mubâh/cevâz, terettüp edecek sonuç bakımından fiilin varlığı ile yokluğunun bir olması demektir. Dolayısıyla mubâh ve mubâh anlamındaki cevâzın bir hüküm olmaktan çok hükümsüzlük hali olduğunu söylemek kanaatimizce daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.⁴⁹

Mubâhın/ibâhanın mezkur yapısına rağmen usûl tarihinde onun şer’î hüküm kapsamı dışında görüldüğünü söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte cevâzın/mubâhın şer’î hüküm kapsamında görülmesinin arka planına baktığımızda ise karşımıza hüküm tanımı çıkar. Zira yapılacak hüküm tanımını kurgularken tercih edilecek fertlere göre ibâha/mubâh/cevâz tanımın câmî ya da mânî kısmında yer alacaktır. Yalnız usul literatüründe yerleşmiş ve ilk olma özelliğine sahip hüküm tanımına (خطاب الشرع اذا تعلق بفعل المكلف)⁵⁰ bakıldığında bunun Gazâlî tarafından⁵¹ ve tamamıyla kelâmî kaygılarla telif edildiği görülür. Çünkü bu tanımın (şer’în/Şâri’in mükellefin fiiline taalluk ettiği) hitabı) temelinde aklın hükme varmadaki rolünü olumlayan hüsün-kubuh meselesinin reddi yatmaktadır.

Hüsün-kubuh nazariyesinin reddi yapılan tanımda hükmün hitaba eşitlenmesi ile gerçekleşir. Çünkü hitap olmadığında hüküm cinsinden herhangi bir şey olmayacaktır. Bu yaklaşımın sıhhati ise fiillerde hüsün veya kubuh şeklinde herhangi bir vasfın olmamasına bağlıdır. Aksi takdirde hitap olmasa da bu vasıflardan hareketle Şâri’in hükmüne ulaşılabilir. Nitekim tanımları yapan Gazâlî (h. 505) bunu açık bir şekilde dillendirir.⁵² Hitabın hükme eşitlenmesinin yanında şer’î bildirim geldikten sonra bütün meselelerin doğrudan ya da dolaylı olarak onunla çözüme kavuşturulması da bir zorunluluktur. Öyle ki şer’î bildirim doğrudan ya da dolaylı olarak söz söylemediği hiçbir husus olamaz.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu, “Câiz”, *DîA*, 1993, C. VII, s. 27-28.

⁴⁹ Osmanlı’nın son döneminde de bu tartışma gündeme gelmiştir. Örneğin Mansûrîzâde Said mubâh meselesinin naklin değil aklın konusu olduğunu bu sebeple şer’î bildirim çerçevesinde mülâhaza edilemeyeceğini söyler. Geniş bilgi için bkz. Mansûrîzâde Said, “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1914, S: 10, s. 295 vd; “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 24, s. 582 vd; “Cevâzın Ahkâmı Şer’îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 25, s. 599 vd.

⁵⁰ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazâlî, *el-Müstasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993) s. 45.

⁵¹ Recep Çetintaş, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfi Hüküm Terminolojisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 27 vd.

⁵² Gazâlî, *el-Müstesfâ*, s. 45.

Hüsün-kubuh nazariyesinin reddi medih ve zemmin bulunmamasından hareketle herhangi bir fiil hakkında cevâzdan bahsedebilmeyi engeller. En nihayetinde cevaz serbesti manasına gelse de bir fiildeki serbestinin bilinebilmesi dahi şer’î hitabı gerektirir. Aksi takdirde serbestinin bilinmesi için fakihin hitaptan değil fiilin durumundan/vasfından hareket etmesi söz konusu olur. Bir anlamda aklın, hakkında hitap olmayan bir konuda esas alınması anlamını taşıyacağından bu durum Gazâlî tarafından kesin bir dille reddedilir. Nitekim Gazâlî altını çizerek mubâhın/cevâzın Şâri’in bir konu da “isterseniz yapın isterseniz yapmayın” şeklindeki hitabı olduğunu söyler ve ekler “eğer böyle bir hitap yoksa hüküm cinsinden hiçbir şey yoktur”.⁵³ Şer’î bildirim yoksa fiil hakkında herhangi bir tefekkürde bulunulamaz.

Bilindiği üzere Mutezilenin savunduğu hüsün-kubuh anlayışı İmam Mâtürîdî ve etbâi tarafından da prensip olarak kabul edilir. Haliyle Mâtürîdî ve Mutezilenin kelâmî kimlikleri yani hakikat tasavvurları Gazâlî’ninkinden oldukça farklıdır. Kelâmî kimliğin ortaya koyduğu hakikat tasavvurunun gerektirdiği şekilde Gazâlî tarafından hüsün-kubuh anlayışını tümünden reddetmek üzere kurgulanan hüküm tanımı burada oldukça önemli hale gelir. Çünkü görüldüğü üzere Gazâlî hüküm tanımını bu tasavvurun muktezasınca yapmıştır. O halde bu tanımın hüsün-kubuh nazariyesini prensipte kabul eden Mâtürîdî ve Mutezile için uygulanabilirliği söz konusu dahi olamaz. Yapılması gereken usûlün esası mesabesindeki kelâmî kimliğin ve onun ortaya koyduğu hakikat tasavvurunun her daim göz önünde bulundurulmasıdır. Nitekim bu birazdan görüleceği üzere kimi fakihler tarafından ısrarla talep edilmiştir.

Gazâlî’den (h. 505) çok daha erken yaşamış olmasına rağmen İmam Mâtürîdî’nin (h. 333) uzun süre tanınmadığı ve bu esnada Mutezileye karşı verilen mücadelede ehl-i sünneti Eş’arîliğin temsil ettiği bilinmektedir.⁵⁴ Nihayet Gazâlî Eş’arîliğin hakikat tasavvuruna göre hükmü tanımlamıştır. Gazâlî sonrasında ise bu tanımın farklı kelâmî kimliklere tabiatıyla da farklı hakikat tasavvurlarına sahip hemen bütün fıkıh ekollerince benimsendiği görülmektedir. Bununla birlikte böylesi bir yaklaşımın yanlışlığı ve bu yanlıştan derhal dönülmesi gerektiği İmam Mâtürîdî’nin yetiştiği topraklardan çıkan önemli usûlcülerden Alaaddin es-Semerkindî (h. 539) tarafından ısrarla dile getirilmiştir. Ona göre fıkıh usûlü kelâmî kimlikten bağımsız olamaz. Yapılması gereken usûl yazımında İmam Mâtürîdî’nin kelâm anlayışının esas alınmasıdır. Birçok usûlcü bu hususa dikkat etmediğinden kimi zaman Eş’arî kimi zaman da Mutezileye ait görüşleri benimsediklerinin farkında bile olmamışlardır.⁵⁵ Ne yazık ki Semerkindî’nin serzenişleri ve Mâtürîdî kelâm anlayışına göre usûl yazımına dair çağrısı ders arkadaşı Lâmişî dışında Hanefî muhitte makes bulmamıştır. Fakat Semerkindî’nin ifadeleri konunun ehemmiyeti ve durum tespiti açısından son derece önemlidir.⁵⁶

Hüsün-kubuh nazariyesini kabul edip etmemek ya da şartlı kabul etmek aslında doğrudan akıl ile ilgili tutumumuzu ortaya koyar. Buna göre akıl ve din arasındaki ilişki ve akla biçeceğimiz rol daha da önemlisi akla olan itimadımız farklılaşacaktır. İşte “felsefenin hakikati konu edinmesi caiz mi”

⁵³ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, s. 45.

⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş’ariyye”, *DİA*, 1995, C. XI, s. 454.

⁵⁵ Ebu Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. ebi Ahmed Semerkindî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman el-Es’ad es-Sa’dî (Mekke: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1984), C. I, s. 2 vd.

⁵⁶ Hüküm tanımlarının kelâmî kimlikle bağlantısı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, “Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018, s. 22-62.

sorusunun cevabı tam da burada yatmaktadır. Hakikat tasavvurumuzu ortaya koyan kelâmî kimliğimiz hitab olmaksızın eşya üzerinde tefekkürü asla mümkün görmüyorsa bu sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Fakat kelâmî kimliğimiz aklın tefekkür edebilmesi, şer'î hitap olmasa dahi güzeli çirkinden iyiyi kötüden sahihi sakimden ayırt edebilmesi için Şâri'-i Hakîmin bir takım işaretler/özellikler/vasıflar halkettiğini söylüyorsa soruya cevabımız kesinlikle olumlu olacaktır. Aksi takdirde ya vahiy beklemek ve hakikati tecrübe etmek yahut da her hakikat iddiasının doğru olmadığını anlayacak bir yetiye sahip olduğumuzu kabul etmek zorundayız.

3. HAKİKATİ KAYBETME İHTİMALİ: DİN FELSEFESİ

Fıkıh son tahlilde kelâmın ortaya koyduğu hakikat/din tasavvurunun rehberliğinde hareket eder. Daha önemlisi mükelleflerin efal ve ahvalini kaçınılması veya yerine getirilmesi şeklinde tasnif ederken meşruiyetini bu hakikatten alır. Haliyle fıkıhın vardığı neticelerden hareket edildiğinde kaynak olarak karşımıza çıkan hakikat dindir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh literatüründe felsefeyle ilgili görülen oldukça da olumsuz yaklaşımlar hem anlamlı hale gelebilir hem de felsefî bir bakış açısı tarafından dahi tolere edilebilir. Zira hakikatin/dinin sorgulanması, başka ölçütlere göre değerlendirilip, tahlil ve tenkit edilmesi meşruiyetiyle ilgili olumsuz yönde sonuçlanacak ihtimalleri barındırdığından fıkıh disiplininden bunlara karşı olumlu bir tutum içerisinde bulunması beklenmemelidir. Nitekim vakıa da bu şekilde cereyan etmiştir.

Hegel'in ifadelerinden hareketle din üzerine felsefî düşünme⁵⁷ olarak ele alındığında,⁵⁸ din felsefesinin fıkhi açıdan başka problemleri de ihtiva ettiği görülür. Bu problemlerin temelini ise aklın hakikat/din ile ilişkisi oluşturur. Daha önce değindiğimiz üzere fıkıha rehberlik eden kelâmdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken asıl önemli husus ise kelâmî faaliyetin genel geçer bir yapıda olmayıp esaslı farklılıklar içeren ekoller içerisinde yürütülmesidir. Buna göre fakih tarafından benimsenen ekolün sunduğu kelâmî kimliğin akıl-nakil ilişkisi bağlamında akla biçtiği rol diğerlerinden oldukça farklı olacaktır. Yalnız herhalükarda bu durum kelâmın aslî görevi olan dini savunma meselesini değiştirmeyecektir. O halde tüm kelâm ekollerinin hakikat tasavvurunu ortaya koyarken ne kadar farklı rol ve anlam yükleseler de aklı metbû değil tabii olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Diğer taraftan din felsefesinde süreç tam tersine işlemekte dinin temel kavramları ve iddialarının ele alınmasında akıl karar mercii olmaktadır.⁵⁹

Aklın karar mercii olmasının ötesinde bir başka husus da din felsefesinin bütün dinlere eşit mesafede bulunmasıdır. Nitekim o Hıristiyanlık, Müslümanlık gibi herhangi bir dini müşahhas hale getirerek incelemek yerine tüm dinleri ihtiva edecek şemsiye bir din kavramı üzerinden hareket eder.⁶⁰ Bu onun yöntem olarak felsefeyi esas almasından kaynaklanan tabii bir durumdur. Diğer yandan tabii olan bir başka durum ise yapısı gereği tüm dinlerin hakikati kendi tekellerinde görme mecburiyetidir. Dolayısıyla din felsefesinin dini konu ediş biçimi temelde tüm dinlerin özelde de

⁵⁷ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 32.

⁵⁸ Bilindiği üzere din felsefesinin görev ve tanımı üzerinde ittifak söz konusu değildir. Bu meyanda tarihsel süreç içerisinde felsefenin ağırlıklı olduğu veya dine hizmet ettirildiği din felsefelerinden bahsedilebilir. Geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi Tarihsel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997) s. 21-48. Yalnız biz özellikle de felsefenin yapısını ve kelâmdan farklılığını dikkate aldığımızda din üzerine felsefî düşünüş şeklindeki ifadeyi daha özgün ve felsefenin ruhuna daha uygun buluyoruz.

⁵⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: BB101 Yayınları, 2016) s. 295.

⁶⁰ Michael Peterson, vd., *Aklın ve İnançın Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2012) s. 2-5.

İslam dininin din felsefesi hakkında olumsuz bir tavır içine girmesi için yeter sebeptir. Çünkü örneğin felsefe dinin tanrısını ele aldığı anda muayyen bir din üzerinden hareket etmez. Aksi takdirde yapılan işlem teolojiye kapı aralayacaktır. Dinin muşahhas hale getirilmemesi durumunda da varılacak olumlu veya olumsuz sonuçlar hiçbir dinle aynileşemeyeceğinden kanaatimizce hiçbir din tarafından da kabul görmeyecektir.

Teolojinin ortaya koyacağı sonuçlar ve izlediği yöntem bakımından iki türlü hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri müntesiplere diğeri ise diğeri dinlere yöneliktir. Kelâm üzerinden meseleyi vazedersek o müntesiplerine hitap ederken naslardan delil getirme hakkına sahiptir. Kelâm ekollerinin birbiri ile münazaraları söz konusu olduğunda da dini metinler daha yoğun bir şekilde kullanılır. Fakat her bir kelâm ekolü diğeri dinlerin teolojileri ile tartışma masasına oturduğunda tamamıyla akli eleştiri mekanizması devreye girmek durumunda kalır. Aksi takdirde taraflar kendileri için hakikati ifade eden dini metinlerini delil olarak kullanmaya başlarlar. Bu ise ispatı gereken şeyin delil veya delilden cüz olarak kullanılması anlamına geldiğinden muhalif taraf (sâil) nezdinde müsâdere ale'l-matlûb⁶¹ olup, hiçbir önemi haiz değildir. Bu sebeple kelâm bilginlerinin diğeri inanç sistemlerine yönelik ameliyeleri dikkatle incelendiğinde, aklın son derece etkin kullanıldığı ve tehlike anında sığınılan oldukça da güvenli bir liman olarak görüldüğü söylenebilir. Bu süreçte taraflardan her daim akla tabi olunması çağrısını duymak çok alışıldık bir durum olarak karşımıza çıkar.

Kelâmın diğeri teolojileri akli kullanarak ikna ya da ilzam etmesi fıkıh tarafından son derece makbul hatta zaruri bir misyon olarak görülür. Bu ilk bakışta fıkıhın felsefi yöntemin kullanılması ile prensipte bir sorununun olmadığını gösterir gibi durmaktadır. Fakat daha önce de değindiğimiz üzere fıkıh aklın başat rol oynamasına ancak ve ancak muhatabı ilzâm ya da ifhâm suretiyle mağlûb ve mebhût eylemesi⁶² kaydıyla izin verir. Haliyle aslında felsefi bir faaliyetten bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira felsefe bir konuyu ele aldıktan sonra sonuca dair kimseye garanti vermez. Ayrıca o hangi konuyu ve ne şekilde ele alacağı hususunda da kimseye hesap vermez. İşte bu sebeple felsefenin hakikati/dini ve onun temel konularını ele alması söz konusu olduğunda artık sonuca dair bir güvence beklenmemelidir. Felsefe tarafından yürütülecek bu ameliye neticesinde fıkıhın hakikatine varılabileceği ihtimalinin yanında asıl “tehlike” bu hakikatin kaybedilmesi ihtimalidir. Yalnız burada akla şu kışkırtıcı soru gelmektedir. Başka dinler ve inanç sistemleri söz konusu olduğunda hakem tayin edip kararına saygı duymak durumunda kaldığımız akli, kendi inançlarımız söz konusu olduğunda azletmemiz ya da sadece ibtidaen verilen kararların gerekçelerini yazmaya memur tayin etmemiz ne kadar ahlakidir?

Tarihsel süreç içerisinde kelâm ekollerinin belki aynı amacı gütmekle birlikte oldukça farklı sonuçlara vardıklarını biliyoruz. Hatta kimi zaman birinin öne sürdüğü hakikat algısının diğeri tarafından dalalet olarak algılandığına da İslam tarihi tanıklık eder. Bunun ötesinde birinin diğeri sadece taddil değil tekfir etmesi ve kanını heder görmesi dahi söz konusudur. Mihne sürecini hatırlamak sanıyoruz kâfi gelecektir. Tüm bunlar sahih bir tanrı/din/hakikat tasavvuru oluşturulması

⁶¹ Müsâdere ale'l-matlûb için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016) s. 280.

⁶² Bilindiği üzere münazarada bir delili ispat için öne çıkan kişiye müstedil veya muallil muhataba ise sail denir. Öte yandan müstedilin saili iskât etmesi ilzâm sailin müstedili iskât etmesi ise ifhâm olarak isimlendirilir. Her iki durumda da iskât edilen kişi mağlûb ve mebhût şeklinde isimlendirilir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998) s. 114-117.

konusunda ortaya konulan iyi niyetli çabalara rağmen varılan talihsiz sonuçlardır. Görebildiğimiz kadarıyla çoğu zaman dışlamacı kimi zaman da tekfir edici anlayış günümüzde de mevcudiyetini sürdürmektedir.

Dinin iki tür öğreniliş biçiminden en yaygın olanı bilindiği üzere taklittir. Burada peşinen söylemek gerekirse taklit ile dinin öğrenilmesi asla yediğimiz bir husus değildir. Nitekim sadece akidevi boyutu değil dinin pratiği de genel olarak taklitle öğrenilir. Çoğu defa inananlar inançlarını sorgulamadıkları gibi örneğin ibadetlerinde tekrarladıkları dini metinleri de anlamazlar. Kanaatimizce ne inançların sorgulanması ne de dini metinlerin “anlaşılması” dinin müminlerinden talep ettiği şeydir. Buna göre zihin tarafından yürütülen sorgulamanın akabinde kişi mevcut inançları konusunda menfi sonuçlara varsa da vazgeçmediği sürece mümin olmaya devam eder. Çünkü iman ile akli istidlal⁶³ arasında lâzım-melzûm ilişkisi bulunmaz. Zira aklen kani olup iman etmeyenler olabileceği gibi iman edip aklen kani olmayanlar da mevcuttur.

Gündelik hayatın meşgaleleri, bireylerin yetiştikleri çevre, aldıkları eğitim ve farklı aidiyetleri dikkate alındığında tüm fertlerin hakikat/din ile aynı bilgi ve pratik düzeyinde olacak şekilde meşgul olmasını beklemek haksızlık olur. Çoğu defa insanlar her ne kadar öyle olmasını temenni etsek de sanıldığı aksine Mâtürîdîlik ve Hanefîlik gibi bir kelâmî ve fikhî kimliğe de sahip değildir. Zira böyle bir mensubiyet dahi belirli bir düzeyde entelektüel birikimi zorunlu kılar. Yalnız şu da bir gerçek ki kendileri ile baş başa kalma imkânı, belki de bahtiyarlığı demek gerekir, bulan bireyler sevk-i tabii ile inanç ve dini pratikleri hususunda zihinlerinde ve önlerinde hazır bulunanlar üzerine düşünmeye ve sorgulamaya başlarlar. Bu süreçte zihin konforları bozulabilir. Çünkü kişi ne kadar uzak durmaya çalışsa da bir yerde eldeki hakikatin hakikat olduğuna dair hariçten destek bulma ihtiyacı, bu hakikati kendi dışında bir şeyle temellendirme mecburiyeti hâsıl olacaktır. İşte bu süreçte eğer vahiy ve ilham gibi doğrudan bir tecrübeden bahsedemeyeceksek akıl dışında meşru bir dayanak bulmak mümkün olmayacaktır.

Daha önce de değindiğimiz üzere hakikatin tasavvuru kişiye ait olduğu kelâm ekolü tarafından verilir. Kelâmî ekoller ise amaç birliğine rağmen kimi zaman oldukça da köklü farklılıklar içeren hakikat tasavvurlarına sahiptir. Eldeki hakikat üzerine düşünmeye başlayan zihin belki de bunu kaybedecektir. Fakat bu onun hakikati kaybettiği anlamına gelmez. Zira kaybedilen, kelâmî aidiyetler tarafından sunulan hakikat tasavvurudur. Öte yandan idrak edilebilmesi halinde hakikatin kühüne vakıf olunamayacağı gerçeği son önemli ve oldukça da işlevseldir. Çünkü bu gerçek bir taraftan kişiyi her daim sorgulamaya sevk edecek diğer yandan da onun başka fikir ve inançlara karşı peşin, olumsuz ve kesin hükümlü olmasına mani olacaktır. Bu durumun eldeki hakikat namına son derece olumsuz olduğu ve beraberinde birçok belirsizlikler taşıdığı söylenebilir. Fakat bunun bir ilke olarak benimsememesi halinde kişinin kimseden kendi ulaştığı hakikate varması yahut saygı duymasını beklememesi gerekir.

“Kelâmî aidiyetler tarafından verili hakikat tasavvurlarının” sorgulanması halinde bunların tasdik, tadil ya da ilğa edilmesi seçeneklerinin her biri ihtimal dâhilindedir. İhtimallerden hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin kişinin bu süreci sonlandırabileceğini düşünmüyoruz. Haliyle o daima ulaştığı neticeleri sorgulayacak ve hiçbir zaman hakikate ulaştığı iddiasında olmayacaktır. İlk etapta

⁶³ İmanın ispatın konusu olmadığını vurgulamak üzere istidlal kavramını özellikle seçtik.

olumsuz gibi duran bu süreç aslında kişinin hakikat karşısındaki aciziyetini ızhâr etmesi olarak algılanmalıdır. Dahası bu kişi hakikati tekeline almaktan kendini her daim beri görecektir. Öte yandan akla şu soru gelebilir. Böylesine devinim halindeki bir zihni süreçte yapısı itibarıyla adanma bekleyen iman kendine yer bulabilir mi? Peterson ve arkadaşlarının dediği gibi “evet böyle bir zihni süreçle birlikte imanın mevcudiyeti dahili bir gerilim doğurabilir. Yalnız bu gerilim mutlak olarak yıkıcı ve zararlı olmak zorunda değildir. Aksine bu gerilim tatminkar ve üretici bir şekilde pek çok tefekkür sahibi dindar insanın hayatında ortaya konulmuş bir tutumdur.”⁶⁴

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki insanın kendisi ile baş başa kaldığında özüne dönük düşünsel faaliyeti çok özel bir yere sahiptir. Zira bu bir yönüyle kendini bilme diğer yönüyle de rabbini/hakikati bilme/anlama arzu ve çabasıdır. İnsanın aciziyeti nedeniyle künhüne vakıf olunamayacağına göre, tüm saygınlığı ile birlikte, kelâmın ortaya koyduğu mevcut hakikat/din tasavvurları her zaman eksiktir. Bu sebeple gerek diğer dinlerin gerekse intisab edinilen dinin/hakikatin zihinlerdeki mevcut hali/formu üzerine iç tutarlığa sahip ilkeli bir düşüncenin hükmün/fıkhın konusu edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Eğer fikhî terimlerle ifade etmemiz zaruret kesbederse biz böyle bir ameliyenin caiz olduğunu söyleriz. Fakat burada cevazı şer’î bir hüküm olarak telakki etmediğimizi yeniden hatırlatmak isteriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Fıkıh yapısı itibarıyla konu edildiği her şeyi yargılamaya kodlanmıştır. Bunu yaparken hem gücünü hem de meşrûiyetini şer’î bildirimden alır. Fakat burada şer’î bildirimden bizatihi kaynağı ve mahiyeti hususunda fikhî bilgilendiren ve bunlara dair tasavvuru oluşturan kelâm ilmidir. Kelâm ilmi bir disiplin olarak sadece fikhın değil tüm İslâmî ilimlerin ideolojisini oluşturur. Yalnız bu disiplin, her disiplinde olmak zorunda olduğu gibi, faaliyetlerini bir ekol/okul içerisinde yürütür. Dolayısıyla diğer İslâmî ilimlerle meşgul olan bilginler gibi fukaha da kelâmî açıdan bir ekole bağlı olmak durumundadır.

Mükelleflerin fiillerine dair şer’î hükmü bilme ve bu fiilleri ahkam kategorisinde bir yerde konumlandırma ameliyesini oluşturan fıkıh üstlendiği bu görevi bir usûl çerçevesinde yapar. Fıkhın misyonu dikkate alındığında hükmün usûlün en başta belirlemesi gereken kavramlardan olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle de Hâkim/Şâri ile ilişkisi sebebiyle yapılacak hüküm tanımında usûlcünün kelâmî kimliği oldukça belirleyici olacaktır. Nitekim vakıa da bu şekilde gerçekleşmiştir. Yalnız burada mühim olan fakihin intisap etmediği bir kelâmî kimlik tarafından ortaya konan hüküm tanımından hareket etmemesi gerektiğidir. Aksi takdirde yürütülen fikhî faaliyetin netice itibarıyla arzu edilmeyen ürünler vermesi kaçınılmaz olacaktır.

Fıkıh tarihinde kabul görmüş hüküm tanımına bakıldığında bunun Gazâlî tarafından ve tamamıyla kelâmî kimliğini yansıtacak aynı zamanda diğer kelâmî yaklaşımları da dışlayacak şekilde ve ustaca kurgulandığını söyleyebiliriz. Burada dışlanan kelâmî yaklaşımların temelinde Mâtürîdî ve Mutezile tarafından kabul edilen hüsün-kubuh nazariyesi yatmaktadır. Bu anlayışın nihayetinde vahye muhatap olunmasa da aklın hükme ulaşmadaki yetkinliğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla mesele aklın vahiy olmadan da sahihi sakimden, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma özelliğine sahip olup olmadığının kabulü veya reddidir. Aklın bu özelliğe sahip olduğunun

⁶⁴ Eserde geçen ifadeyi küçük tasarruflarla naklettik. Bkz. Peterson, vd., *Akil ve İnanç*, s. 69.

reddedilmesi halinde hakikat/din üzerine bildirim gelmeden önce veya geldikten sonra bildirimden bağımsız olarak tedebbürde bulunulması asla kabul edilemez. Nitekim öyle de olmuştur.

Bildirim olmasa da aklın temyiz kudretine sahip olarak yaratıldığını kabul etmek hayati öneme sahiptir. Zira sadece ona mazhar olan peygamberler tarafından hakikat/din iddiasında bulunulmamıştır. Öte yandan her bir bireyin hakikati tecrübe etmesi de söz konusu değildir. Bu sebeple ya aklın hakikati idrak edecek, hak ile batılı birbirinden ayıracak vasfa sahip olduğunu veya sahibine herhangi bir mükellefiyet yüklenmediğini kabul etmek gerekir. Yalnız aklın hakikati idrak etmesi ile kişinin mümin olması arasında vakiada bir lüzum ilişkisi olmadığını da belirtmek isteriz. Nitekim aklen kani olmayıp mümin, aklen kani olup münkir olanlar mevcuttur. İşte tam da bu sebeple hangi sonuca varırsa varsın felsefenin dini konu edinmesinin muhakkak kişiye mevcut hakikatini kaybettireceğini söyleyemeyiz.

Kanaatimizce yaygın durum eldeki hakikatin felsefi bir düşünüşün konusu edilmemesi şeklindedir. Bizce bu övgü veya yergiye konu edilmekten ziyade gündelik meşguliyetler sebebiyle tabii karşılanmalıdır. Zira böylesine bir faaliyet için kişinin kendisine vakit ayırıp özüne yönelebilmesi gerekir. Şartların oluşması halinde birey insiyâkî olarak sorgulamaya başlayacak ve haklı olarak öğrenilmiş hakikatleri de masaya yatırma ihtiyacı duyacaktır. Evet, bu mümin bir birey için, verili hakikat tasavvuruna bağlı olarak, belki de can sıkıcı sonuçlara yol açabilir. Yalnız konuyla ilgili hüküm vermek için acele etmemek gerekir.

Varılan sonuç ne olursa olsun felsefenin hakikati ele almasında bizce herhangi bir olumsuzluk söz konusu değildir. Zira felsefi bir yaklaşım hiçbir zaman hakikate ulaştığını söylemediği gibi buna ulaşma garantisi de vermez. Buradan hareketle yapılanın boş bir faaliyet ve yerinde saymaktan öte bir şey olmadığı dahası bir de eldeki hakikatten olma ihtimalini barındırdığı söylenebilir. Felsefenin sonuca dair bir garanti vermediği doğrudur. Fakat o eldekinin analizi ve varsa hatalarını ortaya koyma işlemini gerçekleştirir. Böylece kişi inancını ispat edemese de, ki inançlar ispata konu olmaz, varsa inancındaki hataları ayıklama imkanı bulur. Şartların oluşması halinde bireyin iç hesaplaşmasını ifade eden bu sancılı durum bizce çok özel bir yere sahiptir. Bu nedenle böyle tabii/fitri bir sürecin herhangi bir yargılamaya konu edilmesini asla doğru bulmadığımızı söylemek isteriz.

Mezkur süreç ile adanmışlık bekleyen imanın aynı bireyde olması tabiatıyla kişide dâhili bir gerilim oluşturacaktır. Fakat bu gerilimin geride zikrettiğimiz üretken sonuçları doğuracağını kabul etmeyen zekâlar dış dünyada da bu ikisini aynı çatı altında görmek istemeyecektir. Çok daha açık ifade etmek gerekirse temel İslam bilimlerinin talim ve teallüm edildiği kurumlarda felsefenin dini, tabiatıyla da mezkûr bilimlerin meşrûiyet kaynağını konu edinmesine sıcak bakılmayacaktır. Dahası imkân bulunması halinde bu “meşum faaliyetin” önünün alınması mümkünse yok edilmesi için çeşitli girişimlerde bulunulacaktır. Çalışmada da görüldüğü üzere tarih bunun örneklerine tanıklık etmektedir. Fakat tarih adına asıl üzücü olan günümüzde de tekerrür etmek durumunda kalmasıdır.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa, “İmam Gazzali ile Taşköprüzâde’nin İlimler Tasnifinde Kelam İlminin Yeri ve Değeri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu*, Kastamonu, 2016.

Aynî, Bedreddin ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: BB101 Yayınları, 2016.

Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmelü’-d-dîn ebu Abdillâh b. eş-şeyh Şemsi’-d-dîn ibn eş-şeyh Cemâli’-d-dîn, *el-’Inâye şerhu’l-Hidâye*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, trz.

Baktı, Ahmet Selman, “Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2018.

Bardakoğlu, Ali, “Câiz”, *DİA*, 1993.

Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012.

Büceyramî, Süleyman b. Muhammed b. Amr, *Hâşiyetü’l-Büceyramî alâ’l-Hatîb*, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995.

Bühûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin b. İdrîs, *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İknâ’*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, trz.

Cemel, *Hâşiyetü’l-Cemel*, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî, Beyrut: Dâru’l-Fikr, C. I.

Cevdet Paşa, Ahmet, *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Çetintaş, Recep, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Demîrî, Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali, *en-Necmü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc*, Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2004.

Dimyâtî, ebu Bekr Osman b. Muhammed Şattâ, *İânetü’t-talibîn alâ halli elfâzi Fethi’l-muîn*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.

Düsûkî, Muhammed Arefe, *Hâşiyetü’-d-Düsûkî alâ’ş-Şerhi’l-kebîr*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, trz.

Ebu Abdullah el-Mevvâk, Muhammed b. Yusuf b. ebi’l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.

Ebu’l-İzz, Sadru’-d-dîn Ali b. Ali, *et-Tenbîh alâ müşkilâti’l-Hidâye*, nşr. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir, Suud: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.

el-Lebedî, Abdülğanî b. Yasin b. Mahmud b. Yasin b. Tâhâ b. Ahmed, *Hâşiyetü’l-Lebedî alâ neyli’l-meârib*, nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1999.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Gazâlî, ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Halil b. İshâk, Ziyâüddin el-Cündî, *et-Tavdîh fi şerhi'l-muhtasari'l-fer'î li'bni'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerim Necîb, Merkezü Necîbüyeh, 2008.

Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve Câmi'i'l-bihâr*, nşr. Abdülmün'im, Halîl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-İknâ' fî halli elfâzi ebî Şücâ'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, C. VI; Ramlî, Şemseddin Muhammed b. ebi'l-Abbâs Hamza, *Gayetü'l-beyân şerhu Zeyd ibn Rislân*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğnî'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hattâb er-Ruaynî, Şemseddin ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Hisnî, ebu Bekr b. Muhammed b. Abdülmümin b. Harîz b. Mualla el-Hüseynî, *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Gâyeti'l-ihtisâr*, nşr. Ali Abdülhamid Baltacı, Muhammed Vehbî Süleymân, Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1994.

Huraşî, ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

İlîş, ebu Bekr Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

İbn Cüzeyy, ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Kavânîn el-fıkhiyye*, yy., trz.

İbn Nuceym, Sirâcü'd-dîn Ömer b. İbrahim, *en-Nehru'l-fâik şerh Kenzi'd-dekâik*, nşr. Ahmed Azv İnâye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Suud: Câmiatü'l-imam Muhmmmed b. Suud, trz.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. ebi'l-Kâsım b. Muhammed, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li tıbbâ'atı'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sîvâsî, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. ebi Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemseddin, *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-âlemîn*, (Muhammed Abdüsselam İbrahim), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

İbnü'r-Rif'a, ebu'l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Kifâyetü'n-nebîh fi şerhi't-Tenbîh*, nşr. Mecdi Muhammed Sürûr Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü's-Salâh, ebu Amr Osman b. Abdirrahman, *Fetava ibni's-Salâh*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdülkadir, Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987.

İbnü'ş-Şihne, Lisânü'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Lisânü'l-hükkâm fi marifeti'l-ahkâm*, Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1973.

Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Karâfî, ebu'l-Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, *ez-Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, Said A'râb, Muhammed bû Hubze, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alaaddin ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Mahmut, “Felsefe”, *DİA*, 1995, C. XII, s. 311.

Köroğlu, Burhan, “Tabiatçılar”, *DİA*, 2010, XXXIX, 327-328.

Mansûrîzâde Said, “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1914, S: 10. “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 24. “Cevâzın Ahkâmı Şer'îden Olmadığına Dair”, *İslam Mecmuası*, 1915, S: 25.

Mâzirî, ebu Abdillah Muhammed b. Ali b. Ömer, *Şerhu't-Telkîn*, (Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.

Merğînânî, ebu'l-Hasen Burhânu'd-dîn Ali b. ebî Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Tallâl Yusuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.,

Meyyare el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed, *ed-Dürrü's-semîn ve'l-mevridü'l-ma'în*, nşr. Abdullah el-Miñşâvî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, *Dürerü'l-hükkam şerhu Gurari'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, trz.

Mustafa, İbn sa'd b. Abduh es-Suyûtî, *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994.

Nevevî, ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trz.

Nevevî, ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-talibin ve umdetü'l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Peterson, Michael, vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Râfiî, Abdülkerim Muhammed b. Abdilkerim, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, nşr. Ali Muhammed Avd, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ramlî, Şemseddin Muhammed b. ebi'l-Abbâs Hamza, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, trz.

Saçaklızâde, Muhammed b. ebi Bekr el-Mar'aşî, *Tertîbü'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Sâvî, ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Hâşiyüt's-Sâvî alâ's-şerhi's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, trz.

Semerkandî, ebu Bekr Alaaddin Muhammed b. Ahmed b. ebi Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Abdümelik Abdurrahman el-Es'ad es-Sa'dî, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1984.

Serahsi, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sünbâvî, Muhammed el-Emîr, *Dav'u's-şümû' şerhu'l-mecmû'*, nşr. Muhammed Mahmud, Moritanya: Dâru Yusuf b. Taşfîn, 2005.

Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. ebi Bekr, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, nşr. Abdüllatif Hasen Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Şeyh Nazzâm ve Cemâ'atün mine'l-ulemâ, *el-Fetâvâ'l-hindiyîye fî mezhebi'l-imâmi'l-e'zam ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.

Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-ehur fî şerhi Mültekâ'l-ebhur*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trz.

Umeyra, Şihâbu'd-dîn Ahmed er-Ralsî, *Haşiyetü Umeyra*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi Tarihsel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, 1995, C. XI, s. 454.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddin ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed, *Esnâ'l-metâlib fî şerhi Ravd't-tâlib*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, trz.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddin ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed, *el-Guraru'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetî'l-verdiyye*, el-Matbaatü'l-Mîmiyye, trz.

ABSTRACT**Is it Lawful that Philosophy Discusses 'Truth'?**

As in the whole tradition of revelation, as well as information about morality and metaphysics, individuals have some duties and responsibilities in Islam. It is evident that religious texts should be handled as a whole in order to achieve healthier results because of the interrelation of the issues in the content. However, the diversity and depth in the subjects they contain have been required the study of religious texts in different scientific disciplines over time. Fiqh among these disciplines discusses the duties and responsibilities of the individual in general. In this sense, it categorizes all the actions of individuals as what should be done and what to avoid in religious terms. In addition, to tell them what they are free to do enter into the definition of duty of Fiqh.

The need to examine religious texts by different disciplines is a technical and compulsory situation which does not mean that the relationship between these disciplines is completely eliminated. Because the jurisprudence acknowledges religious texts those are the starting point of Fiqh's duty as the source of legitimacy. But it is never intellectually interested in discussing the arguments and issues of those resources. Because this mission is undertaken by "Kalam". On the one hand Kalam responds to the opponents, on the other hand it puts forward the concept of truth/religion. This is the notion of truth, at the same time, is the basis of legitimacy for fiqh. Therefore, the fiqh carries out all its activity in the light of this conception. The concept of verdict that constitutes the backbone of the whole activity is defined by Ghazali according to the concept of the truth of Esharite School.

The truth/religion is also the subject for philosophy. However, there is a very important methodical distinctness between philosophy and Kalam. While the former does not give any guarantee for the result, the results of the latter are never found to contradict with the present/given truth. In terms of logic, while Kalam puts forward the propositions in keeping with the result, philosophy tries to reach the result in following its premises. But this does not mean that philosophy and religion can never be reconciled in the same truth. However it is also clear that those who will adopt the philosophical method should always face to lose the truth. On the other hand, this would mean to dispute the legitimacy of the fiqh. Therefore, at first glance the negative Fiqh's negative attitude to philosophy can be seen pretty neutral.

This is the Fiqh's literature, which clearly reveals the approach of the fiqh to philosophy. There are no exceptions to the negative approach on philosophy. On the contrary, fuqaha even sometimes have had negative attitude towards logic owing to the fact that it is the basis of philosophy and sometimes have had negative attitude towards Kalam because of the fact that it coincided with philosophy. It is understood that according to the fuqaha, philosophy is not only a facade, but also has the property of disordering other things. Considering the history of fiqh, this negative attitude has not been restricted to any certain school, period or geography of fiqh.

It is about Kalam's mission to deduce in reference to the available truth. Hence, while reason is an governor in philosophy, it is subject in Kalam. In this respect, it is always the referee in philosophy, it is, on the other hand, subject to explain truth and persuade the interlocutor in Kalam. However, if the interlocutors do not believe in the truth of Kalam, the reason is not only to be

employee, but also acts as a referee. Otherwise, to demonstrate the truth by the same truth amounts to fall into a logic error which is ale'l-matlûba/circularity/tautology. In that case, all that remains is to obey - as philosophy does- reason's arbitration.

In case of questioning the truth/faith which is proposed by Kalam It is likely that the believer possibly loses it. But it is the fact that religion requires not to persuaded mentally but to be believed at heart. Because there are innumerable examples of who do not believe in, but approve it rationally. When this is accepted, the fact that the fiqh is opposed to the philosophical questioning of the truths in question loses its meaning. On the other hand, the believer already questions instinctively in that he primarily demand to be sure of getting the truth. In order to obtain this, he either experiences revelation or agrees with the arbitration of the reason. As the truth prescribes that the experience of revelation has come to an end, the arbitration process of the reason begins naturally. As a matter of fact, the verdict whether positive or not will not mean anything more than accepting or rejecting the naturalness of the process.

Keywords: Fiqh, Philosophy of Religion, Truth, Reason, Revelation.