

SÜNNÎ VE MU'TEZİLÎ FIKİH USÛLÜNÜN TANIMLANMASINDA BİR KRİTER OLARAK ŞER'ÎLİK ALGISI VE İBÂHA ALANININ ŞER'ÎLİĞİ SORUNU BAĞLAMINDA BİR ÖRNEKLEME

Talip TÜRCAN*

CONSIDERATION OF SHAR'IYYAH (LEGITIMACY) AS A CRITERION IN THE DEFINITION OF SUNNITE AND MU'TAZILITE USUL AL-FIQH AND AN EXEMPLIFICATION ON THE QUESTION OF SHAR'IYYAH OF İBAHA (PERMISSION) SPHERE

Usul al-fiqh as a unity of source and method rules is characterized by the jurist's (mujtahid) personal preference. Usul al-fiqh, the highest-level Islamic science, was constituted by the common contribution of Sunnite and Mu'tazilite jurists. Therefore, the attribution of usul al-fiqh to Ahl al-Sunnah or al-Mu'tazilah is not true except being based on the distinctive qualities belonging to each school. The consideration of shar'iyyah is a distinctive quality or essential feature for both Ahl al-Sunnah and al-Mu'tazilah.

In this article, it has been examined the concept of shar'iyyah as a criterion in the distinction between the Sunnite and Mu'tazilite usul al-fiqh.

GİRİŞ

Teorik olarak fıkıh usûlü, müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarmasını mümkün kılan kurallar bütünüdür.¹ Buna göre fıkıh usûlü, üç ana kural grubundan oluşmaktadır. Onlardan ilki, şer'î hükümlerin kaynaklarını (edille-i şer'iyye) genel/soyut düzeyde (icmâlen) belirleyen kurallardır. İkincisi, söz konusu kaynaklardan hükümlerin nasıl elde edileceğini (istidlâl) gösteren yöntem kurallarıdır. Üçüncü kural grubu ise, hükümleri çıkarma işlemini yapacak kimsenin niteliklerini tespit etmekle ilgilidir.²

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. talipturcan@hotmail.com

¹ Fıkıh usûlü bilimsel bir disiplin olarak da tanımlanabilir. Bu durumda *usûlu'l-fikh* denildiğinde *ilmu usûli'l-fikh*, yani şer'î amelî hükümleri elde etmeye yarayan kurallar üzerinde gerçekleştirilen bilimsel faaliyet kastedilmiş olur. Bkz. el-Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fikh*, Tahkik: M. H. M. Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 7; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fikh*, I-İV, Zabt, Tahrîc ve Ta'lik: M. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 18; eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-İlmi'l-Usûl*, Tahkik: Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1412/1992, 17-18.

² Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, I-İİ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 5-6; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn, *el-Mahsâl fî*

Şer'î amelî hükümlerin kaynaklarından elde edilmesi, müctehid merkezli ve kişisel niteliklidir. Her bir müctehidin, şer'î amelî hükümlere ulaşırken, kendi içinde tutarlı ve ona özgü bir kaynak ve yöntem algısının mevcut olduğu kabul edilir. Bu itibarla aynı fıkıh mezhebi içindeki kurucu imamlar arasında bile, usûl bakımından önemli farklılıklar bulunabilir. Söz gelimi, hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve eş-Şeybânî'nin (ö.189/805), hocaları Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) yalnızca fer'î meselelerde değil, usûlde de muhalefet ettikleri; aralarındaki furû'a ilişkin ihtilâfların önemli bir kesiminin, ortak usûlün nasıl tatbik edileceği sorunundan değil, kişisel usûl farklılığından kaynaklandığı bilinmektedir. Bu farklılık, usûlün en temel ilkelerinde dahi görülebilmektedir. Mesela eş-Şeybânî'nin sünnet algısının, Ebû Hanîfe'ninki hatta Ebû Yûsuf'unki ile aynı olduğu söylenemez. eş-Şeybânî'nin sünnet algısının, özellikle hadislerin tedvini doğrultusunda gelişen tarihsel süreç gereği, daha sonra eş-Şâfiî (ö.204/820) tarafından nihai şekli verilen 'hadisler bütünü' anlamındaki sünnet kavramına daha yakın olduğu kuşkusuzdur.³ Bunun fikhî çözüme etkisi konusunda somut bir örnek vermemiz gerekirse, nikâhta velâyet meselesinde bir yanda Ebû Hanîfe'nin⁴ diğer yanda da eş-Şâfiî'nin⁵ yaklaşımı dikkate alındığında, eş-Şeybânî'nin benimsediği 'kadının nikâh akdine aracısız taraf olabileceği, fakat velisinin izin ya da icâzetinin nefâz şartı olduğu' biçimindeki görüşün,⁶ sünnetin hadisler bütününe indirgendığı tarihsel süreçte belli bir aşamayı

→ →

İlmi Usûli'l-Fıkıh, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, I, 11; el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I, 8; Safiyuddîn el-Bağdâdî, Ebu'l-Fadâil b. el-Hatîb Kemâlidîn, *Kitâbu Kavâidi'l-Usûl ve Maâkidi'l-Fusûl*, Mecmûu Mutûnin Usûliyye içinde, el-Mektebetu'l-Hâşimiyye, Dumaşk ty., 82; ez-Zerkeşî, I, 17.

³ Ahmad Hasan, eş-Şeybânî'nin yaklaşımını "...bu safhada sünnet ve hadis [terimlerinin kavramsal içerikleri] birbirine o kadar yaklaşmıştı ki, aralarında küçük bir ayırım kalmıştı. Bu küçük ayrımı da eş-Şâfiî ortadan kaldırmıştır" biçiminde ifade etmektedir. Bkz. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, İslamabad 1988, 108. (Eserin çevirisi için bkz. *İle Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1996).

eş-Şeybânî'nin sünnet algısı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek - Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 84-89; Şahin, Sami, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Ankara 1999 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 120 vd.

Schacht da, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye, eş-Şeybânî'nin de Ebû Yûsuf'a göre hadislere daha fazla dayandığını söylemektedir. Zira Ebû Yûsuf'un döneminde hocasının yaşadığı zamana nispetle bağlayıcı hadis sayısı daha fazladır. eş-Şeybânî'nin hadislere yönelik tutumu ise, hem doktrinin hadislerin etkisi altında geçirdiği dönüşümde hem de onun sistematik akli çıkarımını (systematic reasoning) hadislerle desteklemesinde görülmektedir. Bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950, 301, 306.

⁴ Ebû Hanîfe'ye göre hür ve bulûğ çağına gelmiş bir kadın başkasının aracılığına, izin ya da icâzetine (velâyetine) gerek olmadan kendi başına evlenebilir. Bkz. ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ, *Kitâbu'n-Nikâh mine'l-Esrâr*, Tahkîk ve Dirâse: Nâyif b. Nâfi' el-Umerî, Dâru'l-Menâr, by. 1413/1993, 161.

⁵ eş-Şâfiî'ye göre, hiçbir kadının nikâh akdine bizzat taraf olarak, kendi başına evlenmesi mümkün değildir; kadın nikâh akdine ancak velisi aracılığı ile taraf olabilir. Üstelik veli, bâliğa da olsa bâkire olduğu sürece bir kadını evliliğe icbar edebilir. Bkz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Mevsûatu'l-İmâmi's-Şâfiî el-Kitâbu'l-Umm*, I-XV, Tevsiik ve Tahrîc: A. Bedruddîn Hassûn, Dâru Kuteybe, by. 1416/1996, X, 39-42, 57-61.

⁶ Bkz. es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-1983, V, 10; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Serâi'*, I-X, Tahkîk: A. M. Muavvid ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, III, 370. et-Tahâvî (ö.321/933), Ebû Yûsuf'un sonradan "Velisiz nikâh olmaz (lâ nikâha illâ bi veliyyin)" diyenlerin görüşüne (Bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdi,

→ →

yansıttığı ve bir tür geçiş formu niteliği taşıdığı söylenebilir.⁷ Sözü edilen eğilimin eş-Şeybânî üzerindeki etkisini, daha sonra eş-Şâfiî tarafından da aynen benimsenen bir usûl kuralı olarak 'râvisi tarafından inkâr edilen haberin bağlayıcılığı' bile kabul etmesinde görüyoruz.⁸ Nitekim nikâhta velâyet meselesinde eş-Şeybânî tarafından ortaya konulan çözümün en önemli dayanağı böyle bir hadistir.⁹

Fıkıh usûlü, tarihsel süreçte fıkıhın teşekkülünden sonra tedvin edilmiştir. O nedenle fıkıh usûlünün fıkıhı öncelediği düşüncesi, bir tespitten çok, şer'î amelî hükümlerin elde edilme işleminin mantığını gözeten, olması gerekeni esas alan bir kabuldür. Buna göre, şer'î amelî hükümler mevcutsa, onun öncesinde hükümlerin kendilerine göre çıkarıldığı kaynak ve yöntem kurallarının da bulunması gerekir. Fıkıh usûlünün baştan beri her bir müctehidin zihninde mevcut olduğu kabulü ile sonradan tedvin edilmesi arasındaki ilgi, mantık kurallarının Aristoteles (M.Ö.384-322) tarafından tedvin edilmesine benzetilmektedir ki,¹⁰ insanlar mantık kuralları tedvin edilmeden önce de mantıklı düşünüp konuşmakta idiler. Her bir müctehidin/imâmın kendine özgü, tutarlı bir bütün teşkil eden usûle sahip olduğu kabulü, bir tespit olarak ortaya konulabilse bile, sonradan teşekkül eden fıkıh usûlü disiplinde savunulan teorilerin fıkıha vücut veren usûl kurallarını eksiksiz ve bir sistem oluşturacak biçimde yansıttığını söylemek güçtür. Nitekim hanefî mezhebinin furûundan hareket etme iddiasında olan hanefî fıkıh usûlü eserlerinin, başta Ebû Hanîfe olmak üzere, kurucu imâmlara, onların yaklaşımlarını tespit etme bağlamında, birbirine tezat oluşturacak usûl kurallarını nispet edebilmeleri,¹¹ bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla tedvin edilen

→ →

Şerhu Maâni'l-Âsar, I-iv, Tahkik: M. Seyyid el-Câdd ve M. Zuhri en-Neccâr, Matbaatu Envârî'l-Muhammediyye, Kahire ty., III, 7, 13) döndüğünü söylemektedir. Buna karşılık ed-Debûsî (ö.430/1039) ve es-Serahsî (ö.483/1090), Ebû Yûsuf'un önce eş-Şeybânî gibi, 'bir kadının ancak velisinin izni ya da icâzeti ile evlenebileceğini' benimsediğini, sonradan Ebû Hanîfe'nin görüşüne döndüğünü ifade etmektedirler (Bkz. *Kitâbu'n-Nikâh mine'l-Esrâr*, 161, 191; *el-Mebsût*, V, 10). Diğer taraftan es-Serahsî de eş-Şeybânî'nin, velisiz nikâh konusunda belirtilen yaklaşımından sonradan vazgeçip Ebû Hanîfe'nin görüşüne döndüğünün nakledildiğini belirtmektedir (Bkz. *el-Mebsût*, V, 15).

⁷ Nitekim İbn Rûd (ö.595/1199), kimi fer'î meselelere ilişkin öngördüğü çözümler dikkate alındığında, İmâm Mâlik'in (ö.179/795) velâyeti nikâhın sıhhat şartları arasında saymadığı sonucunun çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Ruşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Biddâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muctesid*, I-ii, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, 7.

⁸ Bkz. es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I-ii, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, II, 3.

⁹ et-Tahâvî, III, 7.

¹⁰ er-Râzî (ö.606/1209), ilk fıkıh usûlü eserini tedvin eden kimse olarak eş-Şâfiî'nin fıkıh usûlü ilmine nispetini, Aristoteles'in mantık ilmine ve el-Halîl b. Ahmed'in (ö.175/791) de arûz ilmine nispet edilmesine benzetmektedir. Bkz. er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: A. Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, 156-157.

¹¹ Âmmın hükmü, illetin tahsîsi, ictihadda isâbet gibi meseleler örnek olarak zikredilebilir. Bkz. el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alf er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-iv, Tahkik: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994, I, 101-102, IV, 255-256, 297 vd.; ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Tahkik: H. Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, 312-318, 407-414; el-Pezdevî, Fahrur'l-İslâm Ebu'l-Hasen Alf b. Muhammed b. Huseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-iv (Abdulazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'i ile), Ta'lîk: M. M. el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994, I, 587, IV, 32-34; es-Serahsî, *Usûl*, I, 127, 133, II, 14, 208-215; el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâbu'n-Nihâyetu'l-Muctesid*, Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, Tahkik: Abdulmecîd Türkî, Beyrut 1995, 202; el-Esmendî, Muhammed b. Abdilhamîd, *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl*, Tahkik: M. Zekî Abdülber, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1412/1992, 636 (*el-Mizân fi Usûli'l-Fıkıh*, Tahkik: Yahyâ Murâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004, 389).

Sözü edilen meselelerle ilgili olarak hanefî usûlcüler arasındaki tartışma için ayrıca bkz. Özen, Şükrü,

→ →

fıkıh usûlünün büyük ölçüde geriye dönük inşâ niteliğinde olduğu görülmekle birlikte,¹² bunun da başkaları adına yapılan seçmeci bir yaklaşım niteliği taşıdığı; yani hangi yöntem fer'î çıkarımı izah edebiliyorsa, onun baştan beri dikkate alındığı varsayımına dayandığı anlaşılmaktadır.¹³ Özellikle hanevî metoduna (el-mesleku'l-haneviyye) göre kaleme alınmış usûl eserleri ile az sayıda da olsa *tahrîcu'l-furu ale'l-usûl* türü çalışmaların belirtilen açıdan dikkate değer bir inceleme alanı sunacağı kuşkusuzdur.

Fıkıh-usûl uyumu sorunu da, aslında tedvinle birlikte fıkıh usûlünün yüklendiği işlevin 'norm yaratıcı' olmaktan ziyade mevcut olan ahkâmı, gerekçelerini tespit etmek suretiyle koruyucu ve uzlaştırıcı niteliğinin dolaylı bir sonucudur. Gösterilen çabanın yeterli olmadığı yerde, fıkıh ve usûl arasında ortaya çıkan uyumsuzluk, fıkıh ve usûl eserleri kaleme alan aynı müellif bakımından dahi görmezden gelinebilmiştir.¹⁴ Zaten fıkıh-usûl uyumu sorunu ifadesi, fıkıh usûlü bağımsız bir disiplin olarak gelişimini tamamladığında artık anlamlı bile değildir. Çünkü genel eğilim dikkate alındığında, fıkıh usûlünün bir araç olmaktan çıkıp, kendi kendini besleyen teorik yapıyı amaç haline dönüştüren bir nitelik kazandığı görülmektedir.

Bir fıkıh mezhebine ait doktrinin üzerine oturduğu ortak bir usûlün tespitinin dahi mümkün olmadığı düşünüldüğünde, içinde birçok fikhî mezhep barındıran Ehl-i Sünnet ya da iki temel eğilim içinde bir çok gruba bölünmüş olan Mu'tezile'ye özgü sistematik bir fıkıh usûlü nispet etmenin anlamlı olmayacağı açıktır. Fıkıh usûlü literatürü incelendiğinde, Ehl-i Sünnet'e ya da Mu'tezile'ye nispet edilen bir görüşün her iki ekol mensuplarınınca da rahatlıkla savunulabildiği görülmektedir. Sözgelimi eş-Şîrazî (ö.476/1083) isimlerin *menkûl* olup olmadığı tartışmasını,¹⁵ i'tizâl hareketinde ilk ortaya çıkan mesele olduğu gerekçesiyle, bid'atın ve itikadî fesâdın aslı olarak nitelemekte ve Ehl-i Sünnet'in isimlerin *menkûl* değil, dilde konuldukları anlamlar üzere bulunduğu (alâ mevdûâtihâ) görüşünde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Mu'tezile ise, Şîrazî'ye göre, isimlerin *menkul* olduğu fikrini *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesine bir dayanak bulmak için ileri sürmektedir. Çünkü onlar mü'min kelimesini, dildeki

→ →

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001, 89-93, 99-103; a.m.f., "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa 2005, II, 125-128.

¹² Bu ifade, fıkıh usûlünün yeni hükümlerin elde edilmesinde işlevsel olmadığı ve olamayacağı anlamına gelmemektedir.

¹³ Bu hususta bir değerlendirme için bkz. ed-Dehlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm el-Fârûkî, *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf fi'l-Ahkâmî'l-Fikhiyye*, Neşreden: K. Muhyiddîn el-Hatîb, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kahire 1398, 56-58; a.m.f., *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Murâcaa ve Ta'lik: M. Şerîf Sukker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1410/1990, I, 459-461.

¹⁴ Mesela 'nehyin fesâda delâlet edip etmeyeceği' tartışmasını verirken kaleme aldığı usûl ve furû kitaplarında birbirine çelişik görüşler benimsediği gerekçesiyle el-Ğazâlî'ye (ö.505/1111) yöneltilen bir tenkit için bkz. el-Alâî, el-Hâfız Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. el-Emîr Seyfiddîn b. Abdillâh, *Tahkîku'l-Murâd fî enne'n-Nehye Yaktedî'l-Fesâd*, Tahkîk: İ. Muhammed Selkîni, Dâru'l-Fikr, Dumaşk 1402/1982, 304-305, 404-406.

¹⁵ İslâm'ın lafızların anlamları üzerinde gerçekleştirdiği değişim hususunda bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Tahkîk: U. Fâruk et-Tabbâ', Mektebetu'l-Maârif, Beyrut 1414/1993, 77-81.

¹⁶ eş-Şîrazî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Luma'*, I-II, Tahkîk: Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, I, 172, 183.

anlamını bir tarafa bırakıp, büyük günah (ma'siyet) işlemeyen kimsenin sıfatı olarak almaktadırlar. Büyük günah işleyen kimse ise, imandan çıkmış, fakat küfre de girmemiştir; ikisi arasında bir yerdedir.¹⁷ Bununla birlikte salât, savm, zekât gibi kelimelerin şer'iate yeni anlamlar kazandığını inkar edemeyen eş-Şîrâzî, Ehl-i Sünnet'e nispet ettiği yaklaşımdan 'isimlerin tamamının olmasa bile bir kısmının menkûl olduğunu' kabul etmek suretiyle ayrılmaktadır.¹⁸ Hatta iman meselesi hariç, isimlerin menkûl olduğunu açıkça benimsemektedir.¹⁹ Şu halde isimlerin menkûl olduğu ya da olmadığı görüşü hangi ekole nispet edilecektir? Benzer şekilde es-Serahsî de *illetin tahsisinin* câiz olduğunu kabul eden hanefî usûlcüleri Ehl-i Sünnet'e muhâlif davranıp Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmektedir.²⁰ Ancak sünnî gelenek içinde yetişmiş usûlcülerin eserleri incelendiğinde, es-Serahsî'nin ithamının aksine, onlardan önemli bir kesiminin *illetin tahsisinin* câiz olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.²¹ Diğer taraftan bir mu'tezilî usûlcü olarak Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (ö.436/1044) de *illetin tahsisinin* câiz olmadığı görüşünü benimsediği bilinmektedir.²² Bu örneklerin arttırılması mümkündür. Şu kadar ki, sünnî ya da mu'tezilî geleneğe yetişmiş usûlcülerin muhteva bakımından aynı kuralları benimsemiş olmaları, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, onların kimi zaman farklı kelâmî gerekçelere dayandıkları gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmemektedir. Fıkıh usûlünün kelâmdan ayrılıp müstakil bir disiplin halini kazandığı süreçte²³ söz konusu gerekçeler büyük ölçüde önemini kaybetmiş ve fıkıh usûlü farklı kelâmî eğilimlerden beslenmiş olsa bile, onlardan yalnızca birine nispet edilmesi mümkün olmayan kurallar bütünü niteliğine bürünmüştür.

Bu tespitler de ortaya koyuyor ki, usûlün Eh-l-i Sünnet ya da Mu'tezile'ye nispet edilmesi, ancak sözü edilen ekollerin tek tek ayırt edici nitelikleri kastedildiğinde anlamlı olabilir. Onlar da, temel kelâmî tercihlerin usûle yansıtılmasından ibarettir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında fıkıh usûlünü etkileyen en önemli kelâmî tercih, *şer'îlik algısı*nda kendisini göstermektedir. Şer'îlik, hükümlerin kaynağı ile ilgili bir sorundur. Aşağıda *şer'îlik* algısının usûle yansımaları örneklemek amacıyla ele alacağımız *ibâha alanının şer'îliği* tartışması da söz konusu sorunun bir parçasıdır.

¹⁷ eş-Şîrâzî, I, 172-173.

¹⁸ eş-Şîrâzî, I, 183.

¹⁹ eş-Şîrâzî, I, 173.

²⁰ es-Serahsî, *Usûl*, II, 208.

²¹ Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II, 284-293; eş-Şîrâzî, II, 882-888; el-Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Hanbelî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iV, Dirâse ve Tahkik: M. Muhammed Ebû 'Ameşe, Muessesetu'r-Rayyân ve el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Beyrut/Mekke 1421/2000, IV, 69-87; el-Âmidî, III, 203-194; ez-Zerkeşî, IV, 232-245. Bu hususta ayrıca bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisi*nde Tahsis (Daraltıcı Yorum), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, 145-152.

²² Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II, 284-285.

²³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, kelâmî meselelerden arındırılmış bir usûl eseri yazma ihtiyacını hissettiğini ifade etmektedir (Bkz. *el-Mu'temed*, I, 3-4). Nitekim el-Bâkîllânî (ö.403/1013) ve Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1024)'ın usûle ilişkin yazdıkları incelendiğinde yaklaşım farkı kolayca görülebilir.

Bu tespit, fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki teorik bağın tümüyle koptuğu anlamına gelmemektedir. Zira, usûlü'l-fıkıh, fıkıh delilleri olarak anlaşılmaktadır ki, bunların meşruiyetini belirlemek tamamen kelâmî bir faaliyettir. Bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, I-iI, Ta'lik ve Tahrîc: Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997, I, 8.

SÜNNE'İ VE MU'TEZİLİ FIKIH USÛLÜNÜN TANIMLANMASINDA BİR KRİTER OLARAK ŞER'İLİK ALGISI

Fıkıhın, *şer'î amelî hükümleri bilmek*²⁴ ya da *şer'î amelî hükümler bütünü*²⁵ biçiminde tanımlandığı dikkate alındığında, şer'î niteliğinin fıkıh bakımından en temel iki ayırt edici unsurdan birini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Amelilik olgusal olanı, yani beşerî davranışları; şer'îlik ise, iradî/isnadî olanı, yani beşerî davranışlara ilişkin olması gerekeni ifade etmektedir. Ancak şer'îlik, kavramsal olarak, beşerî davranışlara yönelik mutlak anlamda bir isnadî durumu değil, kaynağında ilahî iradenin bulunduğu bir değerlendirmeyi göstermektedir. Şer' (şeriat) tabirinin ilahî iradeyi temsil ettiği ve beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin belirlenmesinde onun kaynaklık niteliğini gösterdiği hususunda usûlcüler arasında bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ne var ki onlar, şer'îliğin nasıl tespit edileceği ve kapsamının ne olduğu konusunda ortak bir ilkeye ulaşamamışlardır.

Ehl-i sünnet geleneğine mensup usûlcülerin çoğunluğuna göre, şer'îliğin tespiti ancak ilahî hitâb ile mümkündür. Şer', ilahî iradenin hüküm biçiminde tezahürü demektir.²⁶ *Şer'î hüküm* tabirinde olduğu gibi, *şer'î* niteliği "bilinmesi şer'a bağlı olan husus"²⁷ veya "Peygamber'in kendisiyle gönderildiği şer'den alınan/elde edilen (husus)"²⁸ biçiminde tanımlanmaktadır. Şer'îlikten söz edebilmek için onun doğrudan nassa dayanması gerekmemektedir. Nass dışında kalan şer'î delillerle sâbit olan hususlar da şer'îdir. Bunu Sadruşşerîa (ö.747/1347), "*Şer'îlik (şer'iyye), Şâri'in*

²⁴ Bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, I, 10; el-Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sunhâcî, *Muhtasarı Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Mecmûu Mutûnin Usûliyye içinde, el-Mektebetu'l-Hâşimiyye, Dimaşk ty., 41; en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr*, I-II, İhsan Kitapevi, İstanbul 1986, I, 6; Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavâlih fî Halli Ğavâmidi'l-Tenkîh*, I-II (et-Telvîli ile birlikte), Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1310, I, 32-33.

Fıkıh, *mükelleflerin fiillerine ilişkin şer'î hükümleri bilmek* biçiminde tanımlanabildiği (Bkz. el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, I-III, Tahkîk: Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1418/1998, I, 171; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II, Tahkîk: M. A. Ahmed 'Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, I, 18; el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II (Fevâtilu'r-Rahamât ile birlikte), İntişârâtü Dâri'z-Zehâir, Kum 1368, I, 4) gibi, *şer'î fer'î hükümleri bilmek* biçiminde de tanımlanabilmektedir (Bkz. et-Tûfî, Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I-III, Tahkîk: Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1419/1998, I, 133).

²⁵ Fıkıh bilinenden (mudrek) hareketle de tanımlanabileceği ve bununla *şer'î amelî hükümler bütünü*nün kastedildiği hususunda bkz. İbn Emîrî'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîb ve'l-Tahbîr*, I-III (el-İsnevî'nin *Nihâyetü's-Sâl'ü* ile), el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, Bulak 1316, I, 19-20; İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrahîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, I-VII (İbn Âbidîn'in hâşiyesi (I-VII) ve et-Tûrî'nin tekmlisi (VIII-iX) ile), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I, 15-16. Ayrıca bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 4; el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbun fîhi Ma'rifetu'l-Huceci's-Şer'iyye*, Neşredenler: M. Bernand ve É. Chaumont, el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye, Kahire 2003, 3; el-Esmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 6 (el-Mizân, 9).

²⁶ Şer'in ilahî irade tarafından öngörülen hükümleri temsil niteliği, "hüküm koyucu Allah, hükmü açığa çıkaran ise şer'dir (el-Hâkim huve'llâh ve'l-kâşif huve's-şer)" biçiminde ifade edilmektedir. Bkz. el-Ensârî, Nizâmuddîn, *Fevâtilu'r-Rahamât bi Şerhi Musellemi's-Subût fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II (el-Mustasfâ ile), İntişârâtü Dâri'z-Zehâir, Kum 1368, I, 25.

²⁷ es-Subkî, Takıyyuddîn Alî b. Abdilkâfî/es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Alî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I, 34. Ayrıca bkz. Sadruşşerîa, I, 29.

²⁸ el-Abbâdî, Şihâbuddîn Ahmed b. Kâsım, *Şerhu'l-Abbâdî alâ Şerhi'l-Mahallî ale'l-Varakât fî'l-Usûl* (el-Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*'ünün kenarında), el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1307, 10.

hitâbının bulunmaması halinde idrâk edilemeyecek şey (vasıf)dir. Söz konusu hitâb ister hükmün bizzat kendisi ile vârid olsun (hükmü doğrudan getirsin), isterse kıyasî meselelerde olduğu gibi hükmün elde edilmesinde kendisine ihtiyaç duyulan bir surette vârid olsun. Bu tür hükümler de şer'îdir. Çünkü, şâyet Şâri'in *makîsun aleyh* (asl) hakkındaki hitâbı olmasaydı *makîse* (fer') ilişkin hüküm de idrâk edilemezdi²⁹ biçiminde izah etmektedir. Şer'îlik kavramının belirtilen kapsamı esas alındığında, *sem'îlik* (sem'iyye: nakle dayalı olma/aklı olmama) kavramına tümüyle denk düştüğü görülmektedir. Nitekim er-Râzî sem'îlik kavramını, "*Sem'iyye*, ya nassa ya da istinbâta dayalıdır. Nassa dayalı (mansûs) tabiriyle kastedilen, kendilerine hata nispet edilemeyecek kimselerden sâdir olan söz veya fiildir. Kendilerine hata nispet edilmesi câiz olmayan kimseler de, Allah, O'nun Rasûlü (sav) ve ümmetin bütünüdür... İstinbât edilen delil ise, kıyastır"³⁰ biçiminde tanımlamaktadır. Şu halde sünnî yaklaşımda şer'îlik, akli olmayan anlamında kullanılmaktadır. Esasen fıkıhın alanı belirlenirken *şer'î amelî ahkâm* tamlamasındaki şer'î nitelemesinin akli hükümleri kapsam dışında tutmak için tanıma eklendiği açıkça ifade edilmektedir. Demek ki, şer'î hüküm denildiğinde, kaynağı akıl olmayan hüküm kastedilmektedir. Bu, hükmün akla aykırı ya da akıl dışı olduğu anlamında değil, şer'î olarak nitelenen bir hususun aklın yetki alanı dışında bulunduğu ve belli (şer'î) deliller yoluyla temsil edilen ilahî iradeye dayandığı anlamındadır. er-Râzî belirtilen hususu, "Akli olana gelince; onun ahkâm konusunda hiçbir yetkisi bulunmamaktadır. Çünkü ahkâm ancak şer' yoluyla sâbit olur. 'Mu'tezile'ye göre ise, aklın yetkisi söz konusudur. Çünkü onlara göre menfaatler hususunda aklın hükmü, ibâha; zararlar hususunda ise, hazr (haramlık) dır"³¹ biçiminde açıklamaktadır. Görüleceği üzere "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur (lâ hâkime siva'llâh)"³² ilkesinin sünnî yaklaşımdaki anlamı, beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin kaynağının akıl değil, yalnızca ilahî irade olduğudur. Ehl-i Sünnet'in iki ana grubunu teşkil eden hanefiler ve eş'arîler, beşerî davranışlara ilişkin olması gerekenin akıl yoluyla tespit edilebilirliği hususunda anlaşamaları bile, hükümlerin fikhîlik niteliği kazanabilmesi için sözü edilen anlamda şer'î bir niteliğe sahip olması gerektiği görüşünde ortaktırlar. Başka bir ifadeyle Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerin çoğunluğu, şer'î hükümlerin akla uygunluğu hususunda farklı düşünmelerine rağmen, aklın hüküm kaynağı olamayacağı konusunda aynı kanaati paylaşmaktadırlar.³³ Beşerî davranışlara ilişkin güzellik-çirkinlik ya da iyilik-kötülük değerlerinin aklen tespit edilebilir olduğunu benimseyen hanefî usûlcülere göre de bu durum, akla hüküm koyma yetkisi vermez. Çünkü akıl, kendi başına emredici (mûcib) değildir.³⁴

Açıkladığımız bu şer'îlik anlayışı, Ehl-i Sünnet'in hâkim eğilimini temsil etmektedir ve tespit edilebilir ilk kaynağı da İmâm eş-Şâfiî'dir.³⁵ O, hiçbir beşerî davranışın

²⁹ Sadruşşerîa, I, 29. el-Ğazâlî'nin kıyasın da tevkîf olduğu hususundaki izahı için örnek olarak bkz. *Esâsü'l-Kıyas*, Tahkik: Fehd b. Muhammed es-Sudhân, Mektebetu'l-Abikân, Riyâd 1413/1993, 33 vd.

³⁰ er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmî Usûl'l-Fıkıh*, I, 51, 52.

³¹ er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmî Usûl'l-Fıkıh*, I, 51.

³² el-Âmidî, I, 72. Ayrıca bkz. Safiyyuddîn el-Bağdâdî, 83.

³³ Bkz. ez-Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*, Tahkik: M. Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987, 40.

³⁴ es-Serahsî, *Usûl*, I, 60. Ayrıca bkz. Sadruşşerîa, I, 362.

³⁵ eş-Şâfiî'nin yaklaşımı, aslında öncesi olan ve ona gelinceye kadar gittikçe güçlenen bir eğilimin nihai tanımına kavuşturulmasından ibarettir. Bu hususu Hallaq, "Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö.182/798)'un doktrinini, her ne kadar hocasının doktrinine göre bir ilerlemeyi temsil ediyor idiyse de, bir → →

Allah'ın hükmü dışında kalmayacağını³⁶ ve bir kimsenin Kitâb, Sünnet, icmâ ya da kıyasa dayanmaksızın hiçbir şey hakkında helâl veya haram diyemeyeceğini belirtir.³⁷ eş-Şâfiî'ye göre, icmâ ancak Kitâb, Sünnet veya kıyas yoluyla elde edilen bir hüküm üzerinde gerçekleşebilir. Yani, icmân senedi şer'î olmak zorundadır.³⁸ İctihad ile de sadece kıyası kastetmektedir ki,³⁹ o da Kitâb ve Sünnet nassları asıl alınarak yapılmalıdır.⁴⁰

Bununla birlikte, çoğunluğu Irak hanefî geleneğine mensup kimi usûlcülerin, aklın da, tıpkı şer' gibi bir hüküm kaynağı olduğunu benimsedikleri görülmektedir. Akıl, şer' ile birlikte müstakil bir delil sayanlar olduğu gibi,⁴¹ Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyasdan sonra beşinci bir delil olarak kabul edenler de bulunmaktadır.⁴² Irak hanefî ekolünün önde gelen temsilcisi el-Cassâs'a (ö.370/981) göre,⁴³ beşerî davranışların (eşya) hükümleri hususunda aklın işlevi üç şekilde ortaya çıkar. İlki, aklın, nimetin şükürü, tevhid itikadının benimsenmesi ve peygamberlerin tasdiki gibi davranışları vâcib kılması; ikincisi, küfür, zulüm ve yalan söylemek gibi davranışları haram (hazr) kılması biçimindedir. Aklın hüküm vermesinde üçüncü bir şekil daha vardır ki, iyilik ve kötülüğün gerektirdiği duruma göre davranış bazen haram, bazen mübah ve bazen de vâcib hükmünü alabilir. Bu kısım davranışların hükümleri insanların maslahatlarının tespit edilmesine ve davranışların iyi ya da kötü oluşuna göre şer' (sem') yoluyla bilinir. Aklın haram ya da vâcib kıldığı davranışların hükmü şer' geldikten sonra da hiçbir değişikliğe uğramaz. Şer'in, ilk iki kısım ile ilgili davranışlar bakımından akla aykırı düşmesi câiz değildir. Üçüncü kısımdaki davranışların ise, şer' tarafından haram, mübah ya da vâcib kılınabileceğini akıl da tecviz eder. Bu itibarla şer', belirtilen alana ilişkin bir hüküm öngördükten sonra aklın onu değiştirme (nesh) yetkisi bulunmamaktadır. Ancak bu, şer'î hükümlerin aklen tahsis edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü aklın tahsis ediciliği, ilk iki kısım ile ilgili davranışların hükmü hususunda geçerlidir. Halbuki nesh, ancak üçüncü kısma dahil davranışların hükmü üzerinde cereyan eder. Akıl üçüncü kısımda baştan hüküm belirleme yetkisine sahip olmadığı gibi, şer' yoluyla gelen hüküm de nesh edemez. Dolayısıyla aklın şer' üzerinde, yalnızca ilk iki kısım bakımından bir tanımlayıcılığı vardır.⁴⁴ Benzer şekilde

→ →

hukuk normunun bağlayıcı bir nassa –ki bununla o, Kur'an'ı ve nebevî hadisi kastetmekteydi- dayanmadıkça geçerli olamayacağı üzerinde ısrarla duran ilk kimse Ahmed [Muhammed] b. Hasen eş-Şeybânî (ö.189/804) idi. Ne var ki, Sahabe'ye nispet edilen rivâyetler onun doktrininde hâlâ bir miktar rol oynuyordu. Sahabe'ye ait sözlerin hukuk yapımındaki rolünün ortadan kaldırılması[na ilişkin süreç], Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin hukukun yegâne maddî kaynakları olduğu hususunu sürekli ve sistematik olarak vurgulayan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö.204/820) tarafından tamamlanmıştır² biçiminde ifade etmektedir. Bkz. Hallaq, Wael. B., *A History of Islamic Legal Theories –An Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh-*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 18.

³⁶ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Tahkik ve Şerh: A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty., 25.

³⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 39.

³⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 471-476.

³⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 477.

⁴⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, XIII, 18-19.

⁴¹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 458.

⁴² Bkz. ez-Zerkeşî, I, 12.

⁴³ el-Cassâs, Irak hanefî geleneğine mensup olmakla birlikte, kelâm ve usûl açısından mu'tezilî olup olmadığını tartışmalıdır. Bu hususta geniş bir değerlendirme için bkz. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıhî Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-160.

⁴⁴ el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 149-150.

ed-Debûsî'ye göre de, akıl ve şer' çatışması mümkün değildir. Aklın vâcib ya da haram gördüğü davranış hususunda şer'in aksini emretmesi mümkün olmadığı gibi, şer'in haram, mübah ya da vâcib olduğunu bildirdiği bir davranış, aklın da davranışın o hükümleri alabileceğine cevâz verdiği türdendir. Ayrıca aklın bir davranışı vâcib, haram ya da mübah kılması dinî ve dünyevî gerekçelerle olabilir.⁴⁵ Aklın dünyevî bakımdan mübah olmasını câiz gördüğü davranışlar alanına şer'in müdahalesini ed-Debûsî, akfî delilin hükmü bakımından bir tahsîs saymaktadır. Buna göre şer'î delilin hükmü hâss, akfî delilin hükmü âmm niteliklidir. Akfî delile dayalı hüküm, tahsîs sonrasında da kapsamında kalan hususlarda geçerliliğini korur.⁴⁶ ed-Debûsî'nin savunduğu yaklaşımın temelinde, aklın da tıpkı şer' gibi Allah'dan kullarına gelen bir huccet olduğu kabulü yatmaktadır.⁴⁷ Esasen ed-Debûsî'ye göre, ilmîni sem'î (şer'î) delil (semâ') üzerine kuran kimse, aklını hakem kılmadığı sürece ona ulaşamaz.⁴⁸ Hanbelî bir usûlcü olan el-Kelvezânî (ö.510/1116) de, teklîfin bülûğa bağlı olduğunu, halbuki aklın bülûğa birlikte ortaya çıkmadığını, yani daha önce de mevcut olmasına rağmen kişilere teklîfin yönelmediğini ve o nedenle aklın icâb ve hazr yetkisinin bulunduğu- nun söylenemeyeceğini ileri süren yaklaşıma, bülûğa dayalı teklîfin münhasıran şer'iyât alanını ilgilendirdiğini, akıl yoluyla ulaşılan hükümlerin, bir kimsenin iyi ve kötünün arasını ayırt etme imkanına kavuştuğu andan itibaren bağlayıcı olduğunu ifade ederek cevap vermektedir.⁴⁹ Diğer bir hanefî usûlcü el-Esmendî (ö.552/1158) ise, "Müctehidin hükümlere ulaşmada iki yolu vardır: İlki, aklın hükmüne başvurmaktır. Çünkü biz, şer' onu başka bir hükme çevirinceye kadar aklın hükmü üzerinde kalarak teabbüdde (kullukta) bulunuruz. Bu, bizim aklın hükmüyle sâbit olan hazr ve ibâha hakkında da konuşmamızı gerektirir ki, böylece şer' onları başka bir hükme dönüştürünceye kadar onlara tutunmamız sahih olsun. Dolayısıyla hazr ve ibâhadan söz etmek de fıkıh usûlünün konuları arasındadır"⁵⁰ demektedir.

Görülebileceği üzere, aklın beşerî davranışlara ilişkin hükümlerin tespitindeki rolü hususunda farklı görüşler bulunsa bile, sözü edilen hanefî ve diğer ekollere mensup usûlcülerce şer'in müdahale etmediği/edemediği alan ayırımı yapıldığı ve davranışların hükümlerinin belirlenmesinde akla belli bir yetki tanındığı hususu tartışma götürmeyecek kadar açıktır.

Bütün bunlar dikkate alınarak yapılabilecek en önemli tespit, Ehl-i Sünnet'in, ilk olarak eş-Şâfiî tarafından formüle edilen şer'îlik algısının, hanefîlerin⁵¹ önemli bir kısmı başta olmak üzere özellikle el-Maturîdî (ö.333/944) ve onu takip eden Semerkand usûl geleneği bir tarafa bırakılırsa⁵² hicrî VI. yüzyılda bile henüz tüm

⁴⁵ ed-Debusî, *Takvîmu'l-Edille* başlıklı eserini, şer'î deliller ve akfî deliller biçiminde iki ana kısma ayırarak planlamıştır. Dolayısıyla akfî deliller konusuna eserinde oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Bununla birlikte o, "her ne kadar mevcudiyet açısından akfî deliller şer'î olanlara göre daha önce olsalar da, şer'î delilleri, onlara derecelerce üstün olmaları gerekçesiyle [eserde] öne aldım" demektedir. Bkz. *Takvîmu'l-Edille*, 18, 19.

Ayrıca akfî deliller ve aklın hüküm koymada yetkili olduğu alanın belirtilen açılardan tasnifi için bkz. *Takvîmu'l-Edille*, 442-464.

⁴⁶ ed-Debusî, 460.

⁴⁷ ed-Debusî, 458.

⁴⁸ ed-Debusî, 18.

⁴⁹ el-Kelvezânî, IV, 306.

⁵⁰ el-Esmendî, *Bezlu'n-Nazar*, 10 (*el-Mîzân*, 10).

⁵¹ Krş. Sadruşşerîa, I, 360.

⁵² Irak ve Semerkand hanefî ekolleri arasındaki ihtilâflı konular hususunda bkz. Özen, *Ebü Mansûr el-*

sünnî kesimlerce benimsenmiş olmadığıdır.

Mu'tezile'ye mensup usûlcülere gelince, onlar şer'î nitelemesinin ilâhî iradeyi gösteren kavramsal içeriği hususunda hem Ehl-i Sünnet ile hem de kendi aralarında aynı yaklaşımı benimsedikleri halde, kapsamı bakımından farklı görüşler ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a (ö.415/1024) göre, beşerî davranışları düzenleyen hükümler temelde aklî hükümler (el-ahkâmu'l-ma'küle) ve şer'î hükümler (el-ahkâmu's-sem'iyye) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Beşerî davranışların akıl yoluyla bilinen hükümleri, aklî hükümler biçiminde nitelenmektedir. Yalnızca şer'î yoluyla bilinen, yani sem'î (nakle dayalı/mansûs ve mustenbât) hükümlere ise, şer'î/sem'î hükümler denilmektedir.⁵³ Söz konusu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in yukarıda açıkladığımız şer'îlik algısı ile sem'îlik kavramı temelinde benzeşmekle birlikte, beşerî davranışları düzenleyen hükümlerin zorunlu olarak (zarûraten) ya da düşünülerek (iktisâben) akıl yoluyla bilinebilmeleri durumunda, şer'a (şeriat) nispet edilmelerinin gerekmediği fikrini içermektedir ki,⁵⁴ bu, Ehl-i Sünnet usûlünün, 'hükümlerin ancak ilahî iradeye nispet edilebileceği' ilkesi ile bağdaşmamaktadır. Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre, hükümlerin aklî ve şer'î biçimde taksim edilmesi, yalnızca elde edildikleri delillere göre bir nitelendirme olup, onların hakikatini etkilemez. O nedenle akıl yoluyla tespit edilebilen hükümler hakkında şer', yeni bir şey getirmez; aklın hükmünü teyid için gelir. Şu halde, sadece şer'in gelmemiş olması halinde, bilinmeleri mümkün olmayacak hükümler şer'î olarak nitelenebilir.⁵⁵

Beşerî davranışların kendisine göre düzenlendiği normatif alanı *akliyyât* ve *şer'iyyât* şeklinde ikiye ayıran mu'tezilî usûlcü, teabbüd niteliği taşıyan davranışlarla ilgili hükümlerin sadece şer'/sem'î yoluyla bilinebileceği görüşündedir. Teabbüd ancak fiillerde olur ve iki kısma ayrılır. Birinci kısım yapılması (vâcib) ve yapılmaması (mahzûr) gereken davranışları düzenleyen hükümleri içine alır. Nâfile ibadetler gibi davranışlara ilişkin teşvik (terğîb) de bu kısma dahildir. İkinci kısım ise, şer'in müdahale etmek suretiyle yapılıp yapılmamasında bir sakıncanın olmadığını bildirdiği (mübah) davranışlarla ilgili hükümlerdir. Aslında ibâha alanına dahil edilen davranış, mükellef bakımından yapılması ya da yapılmaması halinde herhangi bir sorumluluk doğurmamakla birlikte, şer'î yoluyla mübah kılınmamış olsaydı, mahzûr ya da başka bir hüküm altına girecekti. Dolayısıyla şer'î olarak belirlenen mübah davranışların teabbüd alanı içinde sayılmaları, doğrudan değil, teabbüd alanının sınırlarını belirlemeye katkıda bulunmaları sebebiyledir.⁵⁶

Kâdî Abdulcebbar, akliyyât alanında şer'in müdahalesi ile beşerî davranışların kendisinde değil, fakat niteliğinde ortaya çıkan değişiklikleri –ki, yukarıda ifade edilenlerin bir açılımı mahiyetindedir– şöyle tasnif etmektedir: a. Namaz ve benzeri davranışlarda olduğu gibi, şer'î bakımdan (sem') vâcib, aklî bakımdan çirkin/kötü

→ →

Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası, 81-108.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Abdulcebbar el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XVII (eş-Şer'iyyât), Tahkik: Emin el-Hûlî, Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Matbaatu Dâri'l-Kütüb, [Kahire] 1382/1963, 101. (eş-Şer'iyyât'ın, yeniden gözden geçirilmesi gereken Türkçe çevirisi için bkz. *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit, İnsan Yayınları, İstanbul 2003).

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'iyyât), 101.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'iyyât), 101.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, XVII (eş-Şer'iyyât), 95, 102.

(kabîh) olanlar, b. Nâfile namazlarda olduğu gibi, şer'de teşvik (terğîb) edilen, fakat akılda çirkin olanlar, c. Zekât ve keffâretler gibi, şer'î bakımdan vâcib ve akfî bakımdan da güzel/iyi (hasen) olanlar, d. Zina etmek ve oruç günlerinde yemek yemek gibi, şer'de çirkin, akfî bakımdan ise mübah olanlar, e. Oruç günlerinde yoksulları doyurmak gibi, şer'î bakımdan çirkin, fakat akfî bakımdan teşvik (terğîb) edilen davranışlar, f. Hayvanların boğazlanması gibi, şer'an mübah, ancak akfî yasakladığı (mahzûr) davranışlar.⁵⁷

Kâdî Abdulcebbar'a göre, şer'î (sem'î) deliller hakkında yapılabilecek en uygun tespit, onların akıl yoluyla kesin karara varılmayan (ğayru mutekarrira fi'l-ukûl) hükümlere delâlet ettiğini söylemektir. O, bundan mübah alanını istisna tutar ve şer'in davranışları mübah kılma biçiminin, akfî düşünme tarzına (alâ tarîkati'l-akl) uygun olduğunu belirtir.⁵⁸ Şu kadar ki, yukarıdaki tasnifte de görüldüğü üzere, hayvanların boğazlanması gibi lütuf gereği olarak mübah kılınan, fakat aslında akfî yasak (mahzûr) olan davranışlar hususunda da şer'î hükümler akfî olanlardan ayrılır.⁵⁹ Şer' ve akfî'nin aynı davranışlar hakkında farklı hükümler öngörmelerinin sebebi, söz konusu davranışların güzellik/iyilik ya da çirkinliğinin/kötülüğünün akıl yoluyla keşfedilememiş olmasıdır. Şayet namaz kılma davranışında büyük bir yararın mevcut olduğu bilinmiş olsaydı, akıl da tıpkı şer' gibi onun vücûbuna hükmederdi. Zira şer' bir davranışın güzelliğine ya da çirkinliğine karar vermemekte, tıpkı akfî'nin yaptığı gibi, yalnızca onun niteliğini açığa çıkarmaktadır.⁶⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımında, Mu'tezile'nin genel eğiliminde olduğu gibi, hükümlerin dayandığı güzellik ve çirkinlik iradî bir değerlendirme olarak değil; eşyanın hakikatına dahil, olgusal bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Beşerî davranışları düzenleyen hükümlerin kaynağı, ilâhî ya da beşerî bir irade olmayıp, yalnızca belirtilen olgusal gerçekliğin bilinmesinden ibarettir. Nitekim hem akfî'nin hem de şer'in hükümlerle ilgili işlevi, açıkça bir keşif faaliyeti olarak nitelenmektedir. Yani davranışın güzellik ya da çirkinliğine ilişkin salt bilgi, onun yapılp yapılmaması hususunda süjeye yönelik aynı zamanda bir talep olarak algılanmaktadır. Bu, *olan alanına* ait gerçeklikleri *olması gereken alanının* kaynağı kılınmaktadır ki, hukuk açısından düşündüğümüzde, hak-vecibe ilişkisi ilâhî ya da beşerî bir norm koyucu iradeye muhtaç değildir; zira yaşamın kendisinden doğmaktadır. Bu yaklaşımın, özellikle ilkçağ doğal hukuk düşüncesi⁶¹ ile mukayese edilme imkanı bulunmaktadır.⁶²

Mu'tezilî geleneğe mensup bir başka usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî, şer'îlik kavramını, Kâdî Abdulcebbar'ın akliyyat biçiminde niteleyerek ayrı tasnif ettiği alana ilişkin hükümleri de içine alacak genişlikte tanımladığını söylememize imkan verecek bir ifade biçimini tercih etmektedir. Ona göre şer'îlik, iki şekilde bilinen hükümlere ilişkin bir nitelemedir. Şer'îliği tespit etme yöntemlerinden ilki, şer' gelmeden önce

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), Tahkîk: A. Fuâd el-Ehvânî, Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Matbaatu Mısır, Kahire 1382/1962, 64.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, XVII (*eş-Şer'îyyât*), 144.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), 58; XVII (*eş-Şer'îyyât*), 144.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*), 64.

⁶¹ Bkz. Çağlı, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş (Hukuk Başlangıcı Dersleri)*, I-II, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966, 408-409.

⁶² Mu'tezile'nin hukuk anlayışı ile doğal hukuk düşüncesi arasında adalet ve hukuk ilişkisi bağlamında benzerlik bulunduğu hususunda bkz. Macit, Yüksel, *Mu'tezilenin Fıkıhî Usûlü Anlayışı*, Kayseri 2000 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 46, 92.

mevcut olan ibâha ya da hazır biçimindeki aslın hükmünü şer'in başka bir hükme dönüştürdüğüünün bilinmesidir. Aslın hükmü tabiriyle, şer'den önce beşerî davranışlarla ilişkin akılda mevcut olan ibâha ya da hazır biçimindeki hükümler kastedilmektedir. Onlardan bir kısmını şer' müdahale ederek başka hükümlere dönüştürmektedir. Ancak bu, akılda aslî olarak mevcut olan her bir hükmün şer' tarafından başka bir hükme çevrilmesinin câiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca şer' tarafından getirilen hükümlerin bilinmesi doğrudan olabileceği gibi, dolaylı (istinbât-ictihâd yoluyla) da olabilir. Şer'liği tespit etmenin ikinci yöntemi ise, şer'in aslın hükmünde herhangi bir değişikliğe gitmediğinin bilinmesidir. Bu, aynı zamanda, aslın hükmünün mübah ya da mahzûr olup olmadığının bilinmesini gerektirir.

Görüleceği üzere, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, şer'in müdahale edip başka bir hükme dönüştürmediği aklî hükümleri de şer'î hükümlerin bir parçası saydığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim o, fıkıh usûlünü 'şer'î ahkâma ulaşmanın yolları/delilleri (turukan ile'l-ahkâmi's-şer'iyye), onlarla nasıl istidlâlde bulunulacağı'nın yöntemi ve ilgili meseleler' biçiminde tanımladıktan sonra, müctehid bakımından şer'î hükümleri bilmenin iki yolu bulunduğunu söylemektedir. Onlardan birisi, şer' başka bir hüküm getirmediği sürece aklın hükmü üzere kalmak; diğeri de doğrudan ilâhî iradeden vârid olan sözler ve fiiller ya da ilâhî iradeyi tespite imkan veren kıyas gibi istinbât yöntemleridir.⁶³

Bununla birlikte, Ebu'l-Huseyn el-Basrî mükellefin fiillerini, onları hükümlerine göre tasnif ettiği yerde, bir tasnif biçimi olarak aklî ve şer'î kısımlarına ayırmaktadır. Aklî fiiller, hükümleri akıl yoluyla bilinenler; şer'î fiiller ise, hükümlerinin belirlenmesinde şer'in müdahalesi bulunanlardır. Şer'î fiiller de, şer'in müdahale derecesine göre kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısım, biçimini yalnızca şer'in belirlediği ve kendisiyle teabbüdün -namaz gibi- emredildiği türde fiillerden oluşur. Bu tür fiillerde aklın herhangi bir dahli söz konusu değildir. İkinci kısım şer'î fiiller ise, şer'in, şartlarından bir ya da daha fazlasını arttırmak veya eksiltmek suretiyle müdahalede bulunduğu alım-satım gibi fiillerdir ki, aslında bunların hükmü aklî olarak bilinmektedir. Şu kadar ki, bahse konu türde bir fiilin bütün şartlarını şer' belirlemese de, o fiilin tümü şer'î bir amel olarak algılanmaktadır.⁶⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî belirtilen tasnifte şer'î nitelmesini daha dar anlamda, aklî olmayan anlamında kullanmaktadır.

Fıkıh şer'î hükümlere ilişkin bilgilerin tümü biçiminde tanımladıktan ve aklın -şer' tarafından değiştirilmeyen- hükmünü müctehidin şer'î hükümleri bilme yollarından biri saydıktan sonra, fiilleri hükümleri itibariyle aklî ve şer'î kısımlarına ayırması, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, normatif alanı birbirinden müstakil ya da birbirinin alternatifini iki ayrı kaynağa atfetmediğini, aklı ve şer'i, aynı ana kaynağa (ilâhî irade) iki farklı ulaşma yöntemi olarak alguladığını gösterebilir. Buna karşılık, Kâdî Abdulcebbar, yukarıda da belirttiğimiz gibi, akliyyât alanına ait hükümlerin şer'a nispet edilmelerinin gerekli olmadığına inanmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın temsil

⁶³ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 6-7. Hanefî usûlcü el-Esmendî de -yukarıda yaptığımız alıntıda da anlaşılacağı üzere- fıkıh usûlünü benzer ifadeler kullanarak aynı biçimde, yani aklın hükmü ve ilâhî iradeden vârid olan sözler-fiiller ayırımını esas alarak taksim etmektedir. Şu kadar ki, Ebu'l-Huseyn el-Basrî tarafından ilâhî iradeden doğrudan gelen (mustenbât olmayan) bir kaynak olarak belirtilen fiillerin (e'âl), el-Esmendî'nin metninde 'kıyaslar ve ictihâdlar' (el-E'âl hiye'l-akyise ve'l-ictihâdât) biçiminde tanımlanması müellife atfedilmesi uygun olmayan bir karıştırma izlenimi vermektedir. Bkz. *Bezlu'n-Nazar*, 9-10 (el-Mizân, 10-11).

⁶⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, I, 341.

ettiği yaklaşımda, beşerî davranışın bizzat niteliği, alacağı hükmü belirlemektedir. Söz konusu niteliğin yalnızca keşfi, hükmün kurulması için yeterlidir. İlave bir iradî işleme gerek yoktur. Beşerî davranışın güzellik-çirkinlik bakımından niteliğinin keşfi hususunda akıl ve şer' aynı işlevi görmektedir. Yani belirtilen yaklaşımda akıl ve/veya şer', ihdasî (kurucu) değil, ızhârî (keşfedici) bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerden bir kısmının Mu'tezile'nin akli hâkim saymasının, onu emredici kılmak anlamına gelmediğini söylemeleri isabetli görünmektedir. Şu kadar ki, mu'tezilî usûlcülerin akli, Kitâb ve Sünnet gibi, şer'î hükümlere ulaşma hususunda bir delil olarak algıladıkları ve şer'î hükmü beşerî davranışın niteliğinin akılla idrâk edilmesinden ibaret saymadıkları; şer'î hükmün ilave bir isnada, yani iradî bir işleme dayandığını benimsedikleri biçiminde anlaşılabilir tespit ise,⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımından ziyade, çok açık olmamakla birlikte Ebu'l-Huseyn el-Basrî tarafından formüle edilen şer'îlik teorisine uymaktadır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin şer'îlik algısı ile Ehl-i Sünnet'in belirtilen Mu'tezile yorumunun, tarihsel süreçte ortaya çıkarı kısmî bir uzlaşmayı ima ettiği –henüz üzerinde çalışılması gerekli bir tespit olmakla birlikte– söylenebilir.

Ayrıca burada başta Irak hanefî usûl geleneğine mensup usûlcüler olmak üzere, bir kısım sünnî usûlcünün akli, tıpkı şer' gibi bir delil sayan görüşlerinin genel mu'tezilî eğilimle gösterdiği paralelliği vurgulamamız gerekmektedir. Mesela ed-Debûsî'nin beşerî davranışlar bakımından temelde akli ve şer'î olmak üzere iki tür delilin mevcut olduğunu ve şer'î hükümlerin de ancak şer' aracılığı ile sâbit olabileceğini ifade etmesi,⁶⁶ akliyyât-şer'îyyât ayırımının benimsendiğini göstermektedir. Belirtilen geleneğe bağlı usûlcüler içinde kelâm ve usûl bakımından mu'tezilî olanlar bulunsun bile, tümünün aynı çerçevede değerlendirilmesi elbette mümkün değildir. O nedenle bu durum, usûlcülerin ortak bir re'y kültüründen beslenmiş olmaları ile izah edilebilir. Ayrıca bu tespitten anlaşılacak en önemli sonuç, sünnî usûlün ayırımında bir kriter olarak başvurulacak şer'îlik algısının, yalnızca temel eğilimi yansıtabileceği; fakat fıkıh usûlüne katkısı olan her bir sünnî usûlcüye nispet edilemeyeceği gerçeğidir.

FARKLI ŞER'İLİK ALGISININ USÛLE YANSIMASI: İBÂHA ALANININ ŞER'İLİĞİ SORUNU ÜZERİNDE BİR ÖRNEKLEME

Bir hükmün fikhîliği, onun şer'î oluşuna bağlıdır. O nedenle, yukarıda da belirttiğimiz üzere, şer'îlik, fıkıhî öteki normatif alanlardan ayırt eden en temel iki nitelikten birini teşkil etmektedir. Diğer de *amelîlik* niteliğidir. Fıkıh usûlü ise, fıkıha vücut veren şer'îlik ve amelîlik kavramları arasında kurulacak irtibatın kaynak ve yöntem bilgisinden ibarettir. Amel, olgusal nitelikteki beşerî davranışları; şer' ise, ilâhî iradeye ait değer yargılarını temsil etmektedir. Beşerî davranışlar, şer'a nispet edildiklerinde, usûlcülerin çoğunluğuna göre, *ahkâm-ı hamse* (icâb, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâha) olarak bilinen beş grupta tasnif edilebilmektedir. Davranışlar söz konusu hükümlere göre tasnif edildiğinde vâcib, mendûb, haram, mekrûh ve mübah biçiminde anılmaktadır. Bununla birlikte, Mu'tezile'den bir kısım usûlcü,⁶⁷ ibâha alanının şer'a nispet edilemeyeceğini benimsemiştir.

İbâha alanının şer'î olup olmadığı tartışması, tamamen şer'îlik algılamasındaki

⁶⁵ Bkz. es-Subkî (Takıyyuddîn)/es-Subkî (Tâcuddîn), I, 34-35.

⁶⁶ Bkz. ed-Debûsî, 18, 299.

⁶⁷ Bkz. el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, 75; el-Âmidî, I, 107; ez-Zerkeşî, I, 223.

farklılığın bir sonucudur. Şer', beşerin yaşamını bütünüyle kucaklamakta mıdır yoksa belli sınırlar dahilinde kısmî bir müdahale ile mi yetinmektedir?

Mu'tezile'den bir kısmına göre, ibâha bir davranışın yapılmasında ve terk edilmesinde (yapılmamasında) herhangi bir sıkıntının (harâc) bulunmaması demektir. Bu, şer' gelmeden önce de sâbittir. Yani mübah, şer'in, geldikten sonra hükmünü değiştirmedigi, önceden hangi hükme tâbi ise, aynı şekilde bıraktığı davranıştır. Dolayısıyla ibâha, şer'î bir hüküm değildir.

Bu yaklaşımın temelinde Mu'tezile'nin şer' gelmeden önce beşerî davranışların uhrevî sonuç doğurucu hükümlere tâbi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Onlara göre, zorunlu (ıztırâfî:istemdışı) olanlar haricinde kalan davranışlar aldıkları hükümler bakımından aklın güzel veya çirkin gördükleri ya da güzelliği ve çirkinliği hususunda karar veremedikleri biçiminde üç kısma ayrılmaktadır. Aklın güzelliğine hükmettiği davranışın yarar ve zarar bakımından yapılıp yapılmaması arasında bir fark yoksa, o davranış mübah; yapılması terk edilmesine ağır basıyor ve yapılmaması kınanmaya yol açıyorsa vâcib; yapılması güzel olmakla birlikte, terk edilmesi halinde kınanma söz konusu değilse mendûb biçiminde nitelenmektedir. Aklın çirkin gördüğü davranışa gelince, böyle bir davranışın yapılması kınanma sonucunu doğuruyorsa haram; yapılması çirkin olmakla birlikte herhangi bir kınanma söz konusu değilse mekrûh adını almaktadır. Mu'tezilî usûlcüler aklın güzellik ve çirkinliğine karar veremediği davranışlar konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı bu tür davranışların haramlığını, bir kısmı mübahlığını ve diğer bir kısmı da tevakkuf etmeyi (duraksamayı, delil ortaya çıkıncaya kadar beklemeyi) tercih etmiştir.⁶⁸ Anlaşılacağı üzere, ibâha alanının aklılığı fikri, yarar ve zarar itibarıyla yapılması ve terk edilmesi birbirine eşit olan davranışlara, şer'in, geldikten sonra da müdahale etmeyip onları olduğu gibi bıraktığı kabulüne dayanmaktadır.⁶⁹ Elbette bu tespit, yukarıda Kâdî Abdulcebâr'ın yaklaşımına ilişkin izahta da görüldüğü üzere, şer'in mübah olduğunu bildirdiği davranışların bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Şu kadar ki, belirtilen davranışlar, aklın mahzûr gördüğü, fakat şer'in bir lütuf olarak mübaha dönüştürdüğü türde davranışlardır.

Buna karşılık, Ehl-i Sünnet'e mensup usûlcülerin çoğunluğu, şer' gelmeden önce aklî bakımdan da beşerî davranışlara isnad edilebilecek herhangi bir hükmün bulunmadığı görüşündedir. Hanefî ekolü ve sonraki usûlcülerin geneli (muteahhirîn) aklın davranışlara ilişkin güzellik ve çirkinlik değerlendirmesi yapabileceğine dair yeteneğini kabul etmekle birlikte, buna uhrevî sonuç bağlanamayacağını benimsemişlerdir.⁷⁰ Her iki görüş de, uhrevî değerlendirme bakımından şer'î hitâbın varlığını zorunlu görmektedir. Bu, şer'îlik anlayışının doğal bir sonucudur. Zira, Ehl-i Sünnet'e göre beşerî davranışlara isnad edilecek her bir hükmün şer'î olması, yani kaynağını ilâhî iradedden alması gerekmektedir. Nitekim, kimi sünnî usûlcülerin görüşleri istisna edilirse,⁷¹ sünnî yaklaşımda ibâha alanı çeşitli biçimlerde tanımlanmış olmakla birlikte,

⁶⁸ el-Âmidî, I, 81-82.

⁶⁹ Bkz. el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min Ilmî'l-Usûl*, I, 75.

⁷⁰ ez-Zerkeşî, I, 113. Bununla birlikte es-Serahsî, "Mutlak olarak iyi (hasen) şer'in iyi; kötü (kabîh) de şer'in kötü gördüğü şeydir" demektedir. Bkz. *Usûl*, II, 65.

⁷¹ Bazı usûlcülerin ibâha alanının şer'îliğini inkâr ettikleri hususunda bkz. Safiyyuddîn el-Bağdâdî, 86. Mâturîdiler'den bir grubun Mu'tezile gibi düşündüğü hususunda ayrıca bkz. el-Mutîfî, Muhammed Bahîr, *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihâyeti's-Sâl*, I-IV (el-İsnevî'nin *Nihâyeti's-Sâl*'ü ile birlikte), Âlemu'l-Kütüb, 'by.

tüm tanımların ortak yanı, ibâha alanının, yapılmasında ya da terk edilmesinde hiçbir yarar ve zararın/övgü ve yerginin (medh ve zemm) bulunmadığı Allah tarafından bildirilen veya yapılmasına ya da terk edilmesine Allah tarafından izin verilen davranışlardan oluştuğudur. Bir davranışın mübah olup olmadığı da, tıpkı vâcib ya da haram kılınmasında olduğu gibi, şer'î olarak bildirilmesi ile tespit edilebilir. Bu itibarla, şer' gelmeden önce ya da geldikten sonra, yapıp yapılmamasında yarar ve zararın olmadığına akıl yoluyla hükmedilen davranışlar mübah olarak nitelenemez. İbâhanın, bir davranışın yapılması veya terk edilmesi hususunda mükellefin istediği biçimde hareket edebilmesi anlamına gelmesine rağmen, teklîfi hükümler arasında sayılması da, onunla ilgili cevâz (tahlîl), serbesti (atlâk) ve iznin şer'î yolla bildirilmiş olmasından ötürüdür.⁷² Zaten bu husus, şer'î hükmün 'iktiza, tahyîr ve vad' bakımından Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı/hitâbının eseri⁷³ biçimindeki tanımında, hitâb ile tahyîr arasında irtibat kurulmak suretiyle vurgulanmıştır.

Ancak kimi sünnî usûlcülerin, yukarıda da belirttiğimiz üzere, aklın yasaklamadığı davranışların, aksini öngören aklî ya da şer'î bir delil ortaya çıkmadığı sürece mübah olduğu fikrini benimsedikleri görülmektedir.⁷⁴ Nitekim es-Serahsî söz konusu yaklaşımı, hanefilerden bir kısmına nispet ederek, 'fetret döneminde eşyada asıl olanın mübahlık olduğu ve bir davranışın haram kılındığını öngören şer'î bir delil gelinceye kadar bulunduğu hal üzere kalacağı' biçiminde ifade etmektedir.⁷⁵ Bu yaklaşımın, Ehl-i Sünnet'in şer'îlik algısından daha ziyade mu'tezilî görüşe yakın olduğu açıktır.

Buradâ belirtmemiz gereken bir diğer husus da *ibâha-i asliyye ilkesi* ile ilgilidir. Ehl-i Sünnet'in hâkim eğilimini benimseyen usûlcüler, şer'in gelmesinden sonra, eşyanın aslî hükmü konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Çoğunluk görüşü eşyanın aslî hükmünün ibâha olduğu yolundadır. Usûlcülerden bir kesim eşyada aslî hükmün tahrîm olduğunu; diğer bir kesim ise, eşyanın genel (küllî) bir hükmünün bulunmadığını, tek tek ele alınması gerektiğini benimsemiştir.⁷⁶ Tartışmanın bizi ilgilendiren yanı, eşyanın aslî hükmünün ibâha olduğu görüşünü savunanların bunu temellendirme biçimidir ki, aslî hükmün de şer'î deliller yoluyla sâbit olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁷ Dolayısıyla 'eşyada asıl olan

→ →

ty., I, 81.

⁷² el-Bâkullânî, II, 20. Ayrıca bkz. eş-Şirâzî, II, 984-985; el-Cuveynî, *et-Telhîs*, 61-63; a.m.f., *el-Burhân*, I, 108; el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 63. el-Beydâvî'nin vâcib ve haramı tanımlarken şer'an (şer'î bakımdan) kaydına yer verdiği halde, mendûb, mübah ve mekrûhu tanımlarken söz konusu kaydı zikretmemesine ilişkin tartışma için bkz. es-Subkî (Takıyyuddîn)/es-Subkî (Tâcuddîn), I, 60; el-İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, I-iv (el-Mutî'nin *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihâyeti's-Sûl*'ü ile), Âlemu'l-Kütüb, by. ty., I, 81-82.

⁷³ Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali, *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, I-ii (el-İzmirî hâşiyesi ile), el-Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1309, II, 388; eş-Şevkânî, 23.

⁷⁴ Bkz. ed-Debûsî, 458. Krş. el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-iii, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I, 40.

⁷⁵ es-Serahsî, *Usûl*, II, 20-21.

⁷⁶ Bkz. el-İsnevî, *et-Temhîd fî Tahrici'l-Furû' ale'l-Usûl*, Tahkîk: M. Hasen Heytu, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1407/1987, 487-488. el-İsnevî (ö.772/1370), söz konusu tasnifi en-Nevevî (ö.676/1277)'den kendi mezhebine nispetle nakletmekle birlikte, Ehl-i Sünnet içinde 'ibâha-i asliyye' ilkesinde bir ittifakın olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

⁷⁷ Bkz. el-Çazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, I, 75; et-Tûfî, I, 399-401; el-İsnevî, *et-Temhîd*, 487. Bu hususta ayrıca bkz. el-Bedrânî, İzzuddîn Hişâm b. Abdilkerîm el-Mevsîlî, *el-Muhallâ alâ Şerhi'l-Mahallî li Varakâti'l-Cuveynî fî İlmî Usûli'l-Fıkıh*, (el-Mahallî'nin *Tavdîhu'l-Muşkilât min Kitâbi'l-Varakât*'ı ile birlikte) Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, İrbid (Ürdün) 1423/2003, 85-87.

ibâhadır' biçiminde formüle edilen yaklaşımda Ehl-i Sünnet'in genel şer'îlik ilkesine bir aykırılık bulunmamaktadır.

Anlaşılabileceği üzere, ibâha alanının şer'î mi yoksa aklî mi olduğuna ilişkin tartışma, şer'îlik algısındaki farklılığın bir yansımasından ibarettir. Temel sünnî yaklaşım, her beşerî davranışın ancak şer' yoluyla bilinebilen bir hükmünün olduğu ve hiçbir davranışın şer'î değerlendirme dışında kalmadığı biçimindedir. Dolayısıyla kişilerin serbestçe hareket etme imkanına sahip oldukları ibâha alanı, şer'in vâcib, mendûb, haram veya mekrûh kılmaması sebebiyle mübah olduğu anlaşılan davranışlar bütünü demek değildir. Bir davranış, tıpkı vâcib veya haram nitelikli davranışlarda olduğu gibi, ancak şer'in belirlemesi ile mübah hale gelebilir. Halbuki ibâha alanının aklî olduğunu savunan yaklaşımda –kimi sünnî usûlcüler de aynı görüşü paylaşmaktadır– mübah, şer'in müdahale etmediği; aklın, yapılmasını ve yapılmamasını eşit düzeyde değerlendirdiği davranış biçiminde tanımlanmaktadır.

el-Âmidî'nin (ö.631/1233) tespitiyle ifade edersek, iki görüş arasındaki fark açıktır. Çünkü 'aklın yapılmasında ve terk edilmesinde bir sakınca görmediği davranış' biçimindeki mübah tanımı, şer'in gelmesinden önceki dönem için de geçerlidir ve bunun aklî bir değerlendirme olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Fakat bu tanım, şer'î ibâha tanımından farklıdır. Şer'î ibâha, Şâri'in muhayyer bırakma tarzındaki hitâbı demektir ki, o da şer' gelmeden önce sâbit değildir.⁷⁸ Dolayısıyla ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392), söz konusu görüş ayrılığını mübahın tefsirine ilişkin lafzî bir anlaşmazlık olarak nitelemesi⁷⁹ yerinde değildir.

SONUÇ

Yaptığımız analize bağlı olarak ulaştığımız sonuçları birer tespit halinde aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Fıkıh usûlü, kurallar bütünü olarak alındığında, müctehid merkezli ve kişisel niteliklidir. Aynı fikhî mezhebe bağlı müctehidler bakımından dahi bütünüyle ortak bir usûlden söz edilmesinin mümkün olmadığı düşünüldüğünde, içinde birçok mezhep barındıran Ehl-i Sünnet'e ya da çok sayıda eğilimden oluşan Mu'tezile'ye sistematik bir yapıya sahip ve her bir kuralı bakımından üzerinde uzlaşmış bir usûl nispet edilmesinin anlamlı olmayacağı hususu tartışma dışıdır. Bu itibarla, günümüzde sıkça kullanılan sünnî ya da mu'tezilî fıkıh usûlü tabirleri, ancak Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ayırt edici nitelikleri kastedildiğinde geçerli bir kavramsal içeriği gösterebilir.

Şer'îlik algısı, sünnî ve mu'tezilî fıkıh usûlünün tanımlanmasında kendisine başvurulabilecek bir kriter niteliği taşımaktadır. Şer' tabirinin ilâhî iradeyi gösteren kavramsal içeriği hususunda, sünnî ya da mu'tezilî olsun, bütün usûlcüler görüş birliği içinde olmakla birlikte, beşerî davranışların düzenlenmesinde kendisine ne ölçüde kaynaklık atfedileceği konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İmâm eş-Şâfiî tarafından açıkça formüle edilen sünnî şer'îlik ilkesine göre, her bir beşerî davranışın alacağı hükmün kaynağı ilâhî irade olup, hiçbir davranış şer'î değerlendirmenin kapsamı dışında değildir. Başka bir ifadeyle, ilâhî iradenin tezahürü anlamındaki şer', ibâha alanı da dahil, beşerî yaşamı bütünüyle kuşatmaktadır. Yani, bir davranışın mübah olduğu da, ancak şer'î bir izin ya da yetkilendirme ile belirlenebilir.

⁷⁸ el-Âmidî, I, 107.

⁷⁹ ez-Zerkeşî, I, 223.

Buna karşılık mu'tezilî yaklaşımda beşerî davranışların düzenlenmesi ne ilâhî ne de beşerî bir irade sorunudur. Bir davranışın alacağı değer yargısı (hüküm) isnadî değil, onun özüne dahil (zâtî), yani objektif olarak tespit edilebilir niteliğinin zorunlu sonucudur. Davranışın niteliğini tespit işlemi, ilke olarak aklîdir. Şer'in işlevi, kısmî bir müdahale ile kimi davranışlara başka bir hüküm öngörmekten (nakl) ibarettir ki, bu müdahale, ancak davranışın başka bir hükme bağlanmasına akıl tarafından cevâz verilen alan içinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla mu'tezilî anlayışta beşerî yaşama ilişkin normatif alan *akliyyât* ve *şer'iyyât* biçiminde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre ibâha alanı, ilke olarak şer'in müdahale etmediği, akıldaki hükmü ne ise aynı şekilde kalan davranışlar bütünü temsil etmektedir. Şu kadar ki, söz konusu tanımlama, aslında aklen yasaklanması vâcib değil, fakat câiz görülen bir kısım davranışların şer'î olarak mübah kılınamayacağı anlamına gelmemektedir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye nispet ettiğimiz şer'îlik kavramları, her iki gelenek bakımından da hâkim eğilimi temsil etmektedir. Fıkıh usûlünün bir disiplin olarak gelişim sürecinde akliyyat ve şer'iyyat ayırımını benimseyen ya da aklı şer'î bir kaynak sayan görüşler, hem sünnî hem de mu'tezilî gelenekte mevcut olmuştur. Esasen aklın hüküm koyucu niteliğini teorik olarak tamamen reddeden sünnî şer'îlik algısı, Ehl-i Sünnet usûlünü tanımlayıcı niteliğini hicrî VI. yüzyılda bile henüz tam anlamıyla kazanabilmiş değildir. Bu, fıkıh usûlü tarihi bakımından ancak orta zamanlarda gerçekleşebilmiştir ki, söz konusu dönemde artık genelde re'y, özelde de mu'tezilî geleneğe mensup, onu temsil edecek düzeyde bir usûlcü bulunmamaktadır.

Son olarak burada, sünnî şer'îlik algısının hanefî usûlünü de bütünüyle içine alacak biçimde kuşatıcı bir konuma gelmesinin oldukça geç bir dönemde gerçekleştiği düşünüldüğünde, akliyyât-şer'iyyât ayırımının, fıkıhın oluşumunda ne ölçüde etkili olduğu hususunun incelenmeye muhtaç bir sorun olarak ortada durduğu belirtilmelidir. Ayrıca söz konusu ayırımın, hukukun diğer normatif alanlardan ayırt edilip tanımlanması sorunu bakımından da, çağdaş İslâm hukuk bilimine dikkate alınıp yeniden değerlendirilmesi halinde, yalnızca teorik değil, pratik düzeyde de işlevsel olabilecek bir açılımın sağlanması oldukça muhtemel görünmektedir.