

Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı,
Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss. 147 - 178

Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matürîdîlik*

ARON ZYSOW (Harvard Üniversitesi)

Çev.: Yrd. Doç. Dr. Süleyman Aydın

İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
saydin@inonu.edu.tr

I. Giriş

Bu bildiri, *usul'ül-fikh*'a dair çeşitli konuların teolojik bağlantılarına değinmektedir. Bağlantılardan söz etmek uygundur çünkü teoloji (kelam) ve hukuk kuramı arasındaki ilişki, çoğu durumda tam manasıyla bir gereklilik değildir. Bu, teolojinin genel olarak hukuk kuramını eksik belirlediği ve hukuk kuramının teoloji için yanılmaz rehberlikten çok uzak olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, bağlantılar, fark edilebilecek örüntüler vardır. Aslında burada, çağdaş ilim adamlarının keşfedebilecekleri bağlantılar ile teologlar ve hukuk kuramcıları tarafından algılanan bağlantılar olmak üzere iki çözümleme düzeyi belirleyebiliriz. Burada odak noktası, ikinci türden bağlantılar üzerine olacaktır. Bizzat bu bağlantılar, hem kelam hem de hukuk kuramı tarihinin bir parçasıdır.

Burada benim özel ilginç, Irak'taki Hanefîler tarafından¹ açıklanan hukuk kuramı ilkeleri konusunda Orta Asya Hanefîleri tarafından yapılan bir takım bağlantılar olacaktır. İyi bilindiği gibi, Irak Hanefîliği bir süre Mu'tezilîliğin güçlü etkisinde kalmıştır.² Bu etki ve genel olarak Mâtürîdîlik diye bahsedilen teolo-

* Bu makale "Mu'tasîlîzm and Maturidizm in Hanafi Legal Theory" adıyla, Bernard Weiss'in editörlüğünde hazırlanan *Studies in Islamic Law and Society* adlı derlemesinin *Studies in Islamic Legal Theory* adlı 15. sayısında 235-265. sayfalarında yayınlanmıştır.

¹ Apaçık Hanefî bağlantıları olan Neccarîlik ve Kerramîlik gibi çok sayıda teolojik hareket, burada tamamen hariç tutulmuştur. Bu hareketlerin hukuk kuramı kaynaklarda ender olarak onaylanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmadaki "Iraklı Hanefîler" ve "Orta Asya Hanefîleri" tanımlamaları, Hanefî *usul'ül-fikh* edebiyatındaki kullanımlarını yansıtır nitelikte anlaşılmalıdır. Teoloji ve hukuk kuramıyla ilgili ortaya atılan konular, yalnızca bildirinin çatısı içinde ele alınmaktadır.

² Hanefîler arasında Mu'tezilîliğin popülerliğine, elbette ortaçağ yazarları tarafından değinilmiştir. Böylece, örneğin, On iki İmam Şii'si İbn Tavus (d.664/ 1266) "Mu'tezilîler arasında Ebu Hanîfe'nin ilk ve son takipçilerinden" söz eder. *El-Taraif fi Marifeti Mezahibi'l-Tavaif*, ed. Es-Seyyid Mehdi er-Recai (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ 1419/1999), 357. Fakat Hanefî sapkın düşünceler araştırmacısı Ebu'l-Ma'ali Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (5.yy/11.yy), bazı Iraklı Hanefîlerin teolojide Mu'tezilî olduklarını doğrulamanın daha ötesine gitmez. *Beyanu'l-Edyan*, ed. Abbas İkbâl Aştîyani ve Muhammed Taki Danişpeju (Tahran: İntişârât-i Rovzene 1997), 47.

jinin tüm bölgelerde Hanefiler arasında yayılışı, Madelung tarafından 1971'de yayınlanan bol belgeli bir makalede araştırılmıştır.³ Çok yakın bir zamanda (1997) Mâtürîdîliğin kökleri ve öğretileriyle ilgili Ulrich Rudolph tarafından kapsamlı bir inceleme yapılmıştır.⁴ Konuyla ilgili olarak, Josef van Ess'in *Theologie und Gesellschaft* isimli eserinde de çok şey bulunabilir.⁵ Her ne kadar birçok soru yanıtlanmamış olarak kalmışsa da, bu yayınlarla teolojiye bir hayli hizmet edilmiştir, diğer yandan hukuk kuramı neredeyse tamamen ihmal edilmiştir.

Iraklı Mu'tezilî teologların en önemlilerinden bazıları Hanefî mezhebine bağlıydırlarsa da, Orta Asya eserlerinde görüşleri en fazla tartışılanlar, bu en zirve teologlar topluluğundan değildir. Bu yüzden, genel olarak konuşmak gerekirse, örneğin Hanefî olan Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bi (ö. 319/931) ya da Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Basrî'nin (ö. 369/980) hukuk kuramı için, Orta Asya çalışmaları değerli kaynaklar değildirler. Orta Asyalıların en çok ilgisini çeken Iraklı kuramcılar ise, Şeybânî'nin (ö.189/804) öğrencisi Basralı İsa b. Eban (ö. 221/836), el-Kerhi (ö. 340/951), el-Kerhi'nin öğrencisi Ebu Bekr er-Râzi el-Cassâs (ö. 370/981) gibi tümü Mu'tezilî olan düşünürlerdi. Fakat bunlar arasında Mu'tezilî gelenek içinde teolojiyle ilgili görüşleri devam ettirilen ünlü teologlar yoktu.⁶ Bu yüzden onların teolojilerine dair kavrayışımızı büyük oranda eşzamanlı bir genel Mu'tezilîlik anlayışından çıkarmamız gerekir.

Orta Asya Hanefî geleneği, vermek istediğimiz mesajlar açısından Irak geleneğinden daha fazla belgelere dayanır. Hem teoloji hem de hukuk kuramı üzerine günümüze dek varlığını korumuş eserler vardır. Orta Asya Hanefî geleneğinin en meşhur teologu Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-

³ Wilfred Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks" (Maturidîliğin yayılışı ve Türkler), *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, Coimbra-Lisboa 1968 (Leiden, 1971), 109-168. Yeniden baskısı, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* adlı eserinde, (London: Variorum Reprints, 1985). Ayrıca şu esere bkz. *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: Bibliotheca Persica, 1988), 18-20.

⁴ Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarqand* (Leiden: E.J. Brill, 1997).

⁵ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6. Vols. (Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997). Örneğin, Ebu Hanîfe'ye atfedilen teolojik çalışmalar 1: 192-211'de ele alınır.

⁶ Kerhi'nin *usulü'l-fikh* görüşleri Hüseyin Halef el-Cuburi tarafından bir araya getirilmiştir, *el-Akvalü'l-Usuliye li'l İmam Ebi'l-Hasan el-Kerhi* (sayfasız, 1409/1989). Bu referansı Dr. Joseph Lowry'ye borçluyum. Cassas'ın tam *usulü'l-fikh* metni, *Uceyl Cesim en-Neşemi* tarafından *el-Fusul fi'l-usul* başlığı altında yeniden basılmıştır (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf 2.baskı 1414/1994). 4 cilt Mektebetü'l-İrşad tarafından, İstanbul ve 2 cilt Muhammed Tamir tarafından yeniden basılmıştır, Daru'l Kütübü'l İlmiye, Beyrut, 1420/2000. Daha önceki kısmi baskılar, *el-Fusul fi'l-usul: ebbabu'l-ictihad ve'l-kıyas*, ed. Seydullah (sic) Qazi, (Lahor, el-Mektebu'l İlmiye, 1981) ve *el-İcma* ed. Züheyr Şefik Kebbi (Beyrut: Daru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1413/ 1993).

Mâtürîdî'dir (d. 333/944) ve Orta Asya geleneğinin teolojisi de yaygın olarak Mâtürîdîlik olarak tanımlanmıştır. Fakat açıktır ki böyle bir tanımlama, bizim için de burada özel bir önem taşıyan, Orta Asya Hanefilerinin klasik dönemlerinde kendilerini algılayışlarını doğru bir şekilde yansıtmaz. Bu bildirideki kullanımı, elverişli bir çağ atlatmadan başka bir şey değildir. Neredeyse el-Mâtürîdî'den sonra en önemli Orta Asya Hanefî teologu olan Ebu'l Mu'in Meymun b. Muhammed en-Nesefî (öl.508/1114) *Tabsiratü'l-Edille* isimli teolojik eserinde, el-Mâtürîdî'nin Orta Asya seleflerine dair oldukça ayrıntılı bir açıklama sunar. Bu açıklamaya, bir Eş'ari muhalifin, Orta Asya Hanefiliğinin ayırt edici teolojik ilkelerinden birinin son zamanlara dayandığı iddiası neden olmuştur. Söz konusu ilke, Tanrı'nın sonsuz "var etme" (*tekvîn*) sıfatı ile "var edilen" (*mükevven*) ayrımını yapan ilkedir.⁷ en-Nesefî, el-Mâtürîdî zamanında ve öncesinde çeşitli muhaliflere karşı zaten bu ilkenin savunucusu olan etkin Orta Asyalı teologlardan bahseder.⁸ Burada ve başka yazılarında en-Nesefî, ait olduğu teoloji geleneğinin el-Mâtürîdî'nin çok öncesine dayandığını, Ebu Hanife'yi takip eden tek bir teoloji ve hukuk sisteminin tamamlayıcı bir parçası olduğunu, her şeyden önce sağlam Mu'tezile karşıtlığıyla nitelenen bir sistem olduğunu vurgulamakla meşguldür.⁹

Ayrıca en-Nesefî ve diğer kaynaklardan, el-Mâtürîdî'nin yazılarının ihmal edilmiş olduğunu ve Orta Asya Hanefîleri arasında teoloji konusunda çalışmaya duyulan ilginin azalmış olduğunu anlamaktayız.

Teolojiye duyulan ilginin yeniden canlanması, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî ve onun çağdaşları olan Pezdevi kardeşler, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed (ö. 493/1100) ve onun büyük kardeşi Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed (ö. 482/1089) ile

⁷ Bu soruna bir giriş için bkz Fethullah Huleyî, *A Study on Fakh al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxaina* (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1996), 17-22 (Arapça), 39-45 (Çev.) ve 89-104 (tefsir); ve Rudolph, *al-Maturidi*, 317-8.

⁸ *Tabsiratü'l-Edille*, ed. Claude Salame (Şam: Institut français de Damas, Şam, 1990-1993), I: 355-358. Hüseyin Atay'ın tek ciltlik eksik baskısı (Ankara: Risalatü's-Şu'ûni'd-Diniyye, 1993) şu an benim için erişilebilir değildir. Bu önemli pasaj, el-Maturidî'nin teolojisini onun Orta Asya arka zeminine yerleştirmenin başlangıç noktası, Rudolph, (*al-Maturidi*, 135-6) tarafından da belirtildiği gibi, ilk olarak Muhammed b. Tavit at-Tanci tarafından bir makalede yazıldı, "Abu Mansur al-Maturidî", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1955), 4: 1-12.

⁹ Bu noktada, bkz derhal Rudolph, *al-Maturidi*, 4-7. Nitekim Nesefî, *Tabsirai'l-Edille*'de 1: 356, *a'immat ashah Ebi Hanife es-salikin tariqatahu fi'l-usul va'l-furu an-nakibin 'anil-i'tizal*' den söz etmiştir. Başka yerde Maturidî'yi, "min eşeddi'n-nasi ittibaen li Ebi Hanife radiyallahü anhü fi'l-usul ve'l-furuu cemian olarak tanımlamıştır, *el-Temhid fi Usulî'd-Din Abdülhayy Kabil* (Kahire: Darü's-Sekafe, 1407/1987), 16-17. *Tabsirai'l-Edille*'nin ilgili bölümünde (1: 162) onu, *a'rafu'n-nas bi mezahibi ebi Hanife* olarak tanımlar.

birlikte gelir.¹⁰ İkincisi, en etkili Orta Asya Hanefî *usulü'l-fikh* eserinin yazarıydı. Onun eseri, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) son derece popüler olan *Menarü'l-Envar*'ı ve Sadru's-Şeria Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) *el-Tevhid*'i için kaynak olmuştur.¹¹ Ebu'l-Usr el-Pezdevi, anlamlı bir şekilde, hukuk kuramıyla ilgili çalışmasının önsözüne, bir teolog olarak Ebu Hanife hakkında kısa bir açıklama koymayı uygun görmüştür.¹² Hem Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin ve hem de Ebu'l-Yusr el-Pezdevi'nin öğrencisi olan Alaeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandi (d. 539/1144), seçkin bir hukuk çalışması olan *Tuhfetü'l-Fukaha*'nın yazarıdır. Bu eser, damadı Alâeddin Ebu Bekir b. Mes'ut el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) meşhur *Bedaiü's-Sanai*'sine ilham kaynağı olmuştur.¹³ Semerkandi'nin *Mizanü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl* adlı eseri, Orta Asya geleneğinden sahip olduğumuz, hukuk kuramının en fazla teolojik bakış açısıyla işlendiği bir çalışmadır. Bu eser, teoloji ve *usulü'l-fikh* uyumlu tutmak için bilinçli bir şekilde bizzat Mâtürîdî'nin, *Meâhizü's-Şera'i* ve *el-Cedel* isimli eserlerinde hukuk kuramına dair yazılarında ilgilendiği şeylere geri döner.¹⁴

¹⁰ Pezdevi kardeşlerle ilgili olarak bkz. G. Flugel, "Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten", *Abhand.d. K. S. Ges. D. Wisc.*, 8: 275, 307-308.

¹¹ Bu eser ayrıca Ahmed b. Ali İbnü's-Saati'nin (ö. 694/1295), son zamanlarda *Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* başlığı altında 2 cilt, ed. Sa'd b. Cerir es-Selmi (Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ 1418) yayınlanan *Bedîu'n-Nizam* isimli çalışması için de temel Hanefi kaynağıdır. İbni Haldun, Pezdevi'nin kitabını, ed-Debusi zamamından sonra *usulü'l-fikh* konusunda önde giden Hanefi çalışması olarak görür ve ayrıca İbnü's-Sa'atî'nin metninin popülerliğinden söz eder. Bkz. el-*Mukaddime* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticariye), 456; çev. F. Rosenthal (New York: Pantheon Books), 3: 30. Sadrü's-Şeria için derhal bkz. Ahmad S. Dallal, ed. ve çev., *An Islamic Response to Greek Astronomy* (Leiden: E. J. Brill, 1995). Muhammed Mazhar Beka, sanırım doğru olarak, Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *al-Manar*'ının, İbnü'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ından sonra en fazla yorum yapılan *usulü'l-fikh* çalışması olduğu gözleminde bulunur. Bkz. *Mu'cemu'l-Usuliyjin* (Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, 1414-), 3: 11.

¹² El-Pezdevi, *Usulü'l-fikh* bkz. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhari'nin *Keşfü'l-Esrar*'ının sayfa kenarı boşlukları, (yeniden baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-Arabi, 1394/1974), 1: 7-11. Ne *El-Menar* ne de *Et-Tevhid* böyle bir bölüme sahip değildir, fakat en-Nesefi, *al-Manar*, *Kashf al-esrar* üzerine kendi tefsirinin içine böyle bir bölüm koymuştur (Bulak, el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1316), 1: 4-6. El-Pezdevi'nin önsözü, daha sonraki teolojik çalışmalarda alıntı yapılmıştır, örneğin, Ahmed b. Muhammed el-Magnisevî (d. 1000/1592), *Kitab Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber* (Haderabad, Deccan: Meclisü Dairetü'l-Ma'arifi'n-Nizamiyye, 1321), 2-3. Bu önsöz ayrıca, Ebu Hanife'ye atfedilen teolojik yazıların ilk tanığıdır. Kemaleddin Ahmed b. Hasan al-Beyadi (d. 1098/1687), *İşaratü'l-Meram min İbaratü'l-İmam* ed. Yusuf Abdurrezzak (Kahire: Maktebetu Mustafa al-Bab al-Halebi, 1368/1949), 22.

¹³ Rudolph, *al-Maturidi*, 203, hatalı bir şekilde Ebu'l-Usr'u, Semerkandi'nin öğretmeni olarak takdim eder. Bkz. Muhammed Abdülhey el-Leknevî, *al-Fava'idü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, ed. Ahmad al-Zu'bi (Beyrut: Darü'l-Erkam, : 1418/1998), 308.

¹⁴ Daha yaygın bir şekilde bulunan *Meahizü's-Şera'i* ifadesi yerine, Muhammad Zahid el-Kevserî'nin, el-Beyazî'ye önsözünde, *İşaratü'l-Meram min İbaratü'l-İmam* 7; ve Muhammad Zeki Abdülbarî'nin, Mahammed

Tipik olarak *Mizanü'l-Usul*, tekvin / mükevven ayrımı ışığında *hükm*'ün uygun tanımına dair araştırmacı bir incelemeyle başlar.¹⁵

El-Mâtürûdî, en-Nesefî ve es-Semerkindî tarafından temsil edilen teoloji türünün dışında kalmış gözükten önemli Orta Asya Hanefî hukuk kuramcıları vardır. Bunlardan biri, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî (ö. 430/1039), bir diğeri Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî'dir. (ö. 483/1090). Birincisi, büyük tarihsel etkisi olan bir hukukçu, Mu'tezile karşıtı olmaktan ziyade Mu'tezili olmayan biri görünümündedir.¹⁶ Bu yüzden, daha sonraki Mu'tezile karşıtı Orta Asyalılar, Irak hukuk kuramının belli ilkelerini kabul etmesinde onu tehlikesiz olarak görmüşlerdir. Es-Serahsî, çağdaşları Pezdevî kardeşlerin Mu'tezile karşıtlığını paylaştı, fakat diğer taraftan derin teolojik araştırmalara karşı çıkma eğilimindeydi.¹⁷

II. Musavvibe (Yanılamazcılık)

Orta Asya Hanefî edebiyatında açık bir şekilde göze çarpan, teolojik olarak en duyarlı hukuk kuramı sorunu, *ictihadı* değerlendirme veya kendi adlandırılış şekliyle *ictihadın hükmü* sorunudur.¹⁸ İyi bilindiği gibi, bu soruna çeşitli ayrın-

b. Abdülhamit el-Üsmendî baskısında yaptığı gibi, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usul*, (Kahire: Daru't-Turas, 1412/1992), 663. N. 2., birinci kelimeyi çoğul okuyorum, böylece başlık *Usul al-fıqh'a* karşılık gelmektedir.

¹⁵ *Mizanü'l Usul*, ed. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vizaratü'l-Evkâf 1407/1987), 1: 111/123. Muhammed Zeki Abdülmecid Türkî'nin daha erken baskısı (ed-Davha Katar: Matbaatu'd-Davhatu'l-Hadise al-Davha, 1404/1984) benim için erişilebilir değildir. Kıyaslayınız Mahmud b. Zeyd el-Lamişî, *Kitab fi usuli'l-fıkh* ed. Abdülmecit Türkî (Beyrut: Daru'l-Garb'l-İslami, 1995), 54-5. el-Lamişî'nin *el-Temhid li-Kavaidi't-Teohid* adlı çalışmasının, (Beyrut: Daru'l-Garb'l-İslami, 1995), p. 18, baskısına önsözünde Türkî, Lamişî'nin teoloji ve hukuk kuramı üzerine yazılarının tanıklığının, onun Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin bir öğrencisi olduğunu akla getirdiğini ileri sürer. Aslında, el-Lamişî'nin *usulü'l- fıqh* üzerine küçük kitabı, Türkî'nin hiçbir yerde alıntı yapmadığı, gerçekte es-Semerkindî'nin *Mizan al-usul*'ünün özetidir.

¹⁶ Ed-Debusî, çağdaş çalışmalarda geniş oranda ihmal edilmiştir, fakat bkz. Robert Brunschvig, "La theorie du qiyas juridique chez la hanafite al-Dabusi (v/xi yy)", *Orientalio hispanica sive studia F. M. Pareja octagenario dicata*, ed. J.M. Barral (Leiden: E. J. Brill, 1974), 1/1: 150-154; yeniden baskısı yazarın şu eserinde *etudes sur l'Islam classique at l'Afrique du Nord*, ed. Abdülmecit Türkî, (London: Variorum Reprints, 1986).

¹⁷ Es-Serahsî, *el-Mabsut* (Kahire: Matbaatü's-Saade 1324; yeniden baskı, Beyrut: Darü'l-Ma'arif, 1414/1993), 1:4. Serahsî'nin *usul al-fıkh*'ının dilbilimsel görünüşleriyle ilgili son zamanlara özgü bir çalışma vardır, Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm: eine Untersuchung zu " Usul al-fıqh" und "Kitab al-Siyar" des Sams al-A'imma Muhammad b. Abi Sahl al-Sarashsi (1009-1090 n. C)* (Istanbul: ISAM, 1998). Bu referans için Profesör Ahmet Karamustafa'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

¹⁸ Bir hukuk sorunu olarak tartışma için daha iyi bir başlık, Cassas'da olduğu gibi, *hükm'ül-müctehidîn*'dir. *Usul al-fıkh*, Kuveyt ed., 4: 295; Beyrut ed., 2: 377 (Bu bölüm, Kazi'nin eksik baskısında bulunmamaktadır). Teolojik ihtilaf, ne var ki, *ictihadın* epistemik değerinin üstündedir. İctihad üzerine literatür için bkz. Eric Chaumot'un, Ebu İshak el-Şirazi'nin *Kitabu'l-Luma fi usuli'l fıkh*'ının çevirisindeki bibliyografya. (Berkeley: Robbins Collection Publications, 1999), 396-398.

tılı yanıtlar hazırlanmış ve bu yanıtlar sıklıkla apaçık bir şekilde “alımlı” formüller olarak tasarlanmış şeyler içinde ifade edilmiştir. Hukuk kuramı alanı aslında ölü sloganlarla doludur. Çeşitli hukuk geleneklerindeki hukukçular, ilk hukukçular tarafından savunulan sorunlar üzerindeki görüşleri, özellikle *mezhep* imamlarının görüşlerini saptamakla meşgul olmuşlardır. Doğal olarak bu görüşler, genellikle bizzat bu hukukçuların savundukları görüşler olarak ortaya çıkmıştır.

Iraklı Hanefiler arasında desteklenen *ictihad* görüşü, bilim felsefesinden ödünç aldığımız bir ifadeyle gerçeğe benzerlik diye adlandırabileceğimiz, *usulü'l-fikh* edebiyatında sıkça *el-eşbeh* kuramı olarak değinilen şeydi.¹⁹ Bu kuram, bir yanılmazcılık (*tasvip*) türüydü, muhtemel görüşten daha fazlasını kabul etmeyen hukuk sorunları konusunda *müctehidlerin* isabetli oldukları kuramıydı. Ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, *müctehidlerin* ulaştıkları tüm yanıtlar doğrudur, ya da belki çağdaş bir dille ifade etmek gerekirse, bu tür soruların doğru yanıtı yoktur. Önemli olan, bizzat yanıt değil, bir yanıtı götüren sürecin kendisidir.

Musavvibenin *eşbeh* versiyonu, farklı *müctehidlerin* çelişen yanıtları arasından bir yanıtın ayrıcalıklı olabileceğini varsaymaktaydı. Bu yanıtın tam olarak ne şekilde ayrıcalıklı olabildiği ve bu ayrıcalıklı yanıtı ulaştıran *müctehid* için sonuçların ne olduğu bizzat tartışma konusuydu. Bununla birlikte, bu şekilde ayrıcalıklı bir yanıt varsaymanın işlevinin *ictihadında müctehide* bir hedef sağlamak olduğu açıktır. Gerçeğe benzerlik kuramının (eşbeh) taraftarları, böyle bir hedef olmaksızın *ictihad* sürecinin anlaşılmasız olduğunu savundular. Fakat sağlam yanılmazcılar (musavvibe) olarak, hedefi tutturamayan *müctehidlerin* yanıtlarının yine de doğru olduğunda ısrar ettiler. Musavvibenin yalın versiyonunu destekleyenler, gerçeğe benzerlik (eşbeh) taraftarlarını ayrıcalıklı yanıtı dair tutarlı bir açıklama getirmeye davet ettiler. Zira onların belirlenmiş olarak aldıkları bu yanıtın, yalın versiyon içinde hala yanılmazcılığın (musavvibe) üstünlüklerini koruması gerekmektedir. Gerçeğe benzerlik (eşbeh) konusundaki tartışma böylece en hararetle biçimde musavvibe kampında yürütüldü.²⁰

¹⁹ Bkz. Marie Bernand, “ Le probleme de l’ashbah ou les implications ontologiques de la regle juridico-religieuse”, *Arabica* 37, fasc 2 (July, 1990); 151-172.

²⁰ Bkz., örneğin, Ebu'l-Hüseyn el-Basri *Şerhu'l-Umad*, ed. Abdulhamit Ebu Züneyd (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1410), 2: 277-292. Bu çalışmanın (Vatikan 1100) Hazar Zeydi İmam Ebu Talik Yahya b. El-Hüseyn el-Natik bi'l-Hakk'ın (ö. 424/1033) *al-Müczî*'sinin ikinci cildine benzerliği, W. Madelung tarafından ileri sürülmüştür, *Der Imam al-Qasım ibn İbrahim* (Berlin: Walter deGruyter, 1965), 179-180 ve “Zu einigen

Diğerleri için olduğu gibi Iraklı Hanefiler için de, erken dönem hukukçular tarafından savunulan *ictihad* kuramını tanımlamak, el-Cassas'ın da kabul ettiği gibi, muğlâk formulasyonları (*müşterek lafızlar / elifaz mültebişeh*) doğru yorumlamayı gerektiren, hassas bir meseleydi. El-Cassas, resmi olarak görüşünü Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a dayandıran Şeybânî namına aktarılan formülü özenle inceledikten sonra, miras alınan Hanefî görüşün gerçeğe benzerlik (eşbeh) olduğuna hükmeder. Bu, aynı zamanda öğretmeni Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin de ulaştığı sonuçtur ve el-Kerhi'den önce, İsa b. Eban, *ictihad* açıklamasında zaten ayırt edici gerçeğe benzerlik dilini kullanmıştır.²¹ Gerçi, el-Cassas'ın nitelik sorunuyla ilgili tartışmasının eksik olduğu ve Şeybânî namına tartıştığı formülün açık olmaktan çok uzak olduğu gösterilebilir. Fakat bizim için, el-Kerhi, el-Cassas, Ebu Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcani (ö. 397/1009) ve Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Ali eş-Saymerî'yi (ö. 436/ 1045) de içine alan önde giden Iraklı Hanefîlerin, olasılık teorisini savunmuş olduklarını ve onu ilk ustalarına dayandırmış olduklarını belirtmek yeterlidir.²²

Orta Asya Hanefilerine geri döndüğümüzde, onların ilgilendiği sorunlar oldukça farklıdır. Bildiğim kadarıyla, hiçbir Orta Asya *usulü'l-fikh* Hanefî metni, yanılabilirlik kuramından (*tahti'e*), yani kesinliğin elde edilemediği hukuk sorunlarında yalnızca bir tane doğru yanıtın var olduğu kuramından başka bir şey desteklemez. Bu, onların ilk hukukçulara dayandırdıkları ilkedir.²³ Fakat bu me-

Werken des Imam Abu Talib al-Natiq bi'l-Haqq, *Der Islam*, 63: 1 (1986): 5-6. Bu benzerlik, Yemene özgü yazılarda *al-Müczî*'den yapılan alıntılarla desteklenmektedir, örneğin, İbnü'l-Vezîr, *el-avasım ve'l-kavasım*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1412/1992), 1: 296-7 (*Şerhu'l-Umad'a* tekabül ediyor, 2: 303).

²¹ Al-Jassas, *Usulü'l-fikh*, Kuveyt, ed., 4: 297-8, Beirut ed., 2: 378-9.

²² El-Cürcani için bkz. Ebu'l-Vefa İbn Akil *el-Vazih fi Usulü'l-Fikh* ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turki (Beirut: Müessesetü'r-Risale 1420/1999), 5: 358. Eş-Şaymari için bkz. onun *Mesa'il-Hilaf fi usulü'l-fikh*, Chester Beatty MS 3757, ff. 88a-b. Eş-Şaymari'nin çalışması en azından iki kez tezlerde basılmıştır: Rasit b. Ali b. Raşit el-Hay'ın yüksek lisans tezi, *Camiatu'l-Malik Muhammad b. Suud al-Islamiyye*, 1404 (Baqa, *Mu'cemu'l-Usuliyin*, 2: 75), ve Abdülvahid el-Cehdani'nin doktora tezi, Sorbonne Nouvelle, 1991 (eş-Şirazi, *Kitabu'l-Luma* 378; el-Lamişi, *Usulü'l-Fikh*, 257-58). Gerçeğe benzerliğin Hanefiliğe dayandırılması aslında *usulü'l-fikh* edebiyatında oldukça yaygındır, örneğin, Et-Teymiye, *el-Müsevvede*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü'l-Medani, 1384/1964), s. 501.

²³ Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim el-Kelebazi'nin (d. 380/ 990) sufi çalışması *el-taaruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* yanılmazlığı destekler görünecektir. Bkz. A. J. Arberry baskısı (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1352/1934), 55-56; çev. A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis* (London: Cambridge University Press, 1935; yeniden baskı, 1977), 71-72. Bununla birlikte, el-Kelebazi, yanılmazlık formülünü (*küllü müctehidün musibun*) kullanırken, aynı zamanda *ihitiyat'ı* ("daha dikkatli ve tutucu gidiş") ve "iki grubun" (*farikayn*), örneğin Hanefiler ve Şafiiler'in, ortak kararına bağlılığı teşvik eder. (Arberry tarafından yanlış çevrilmiştir bkz. Madelung, " The

tinlerin bazılarında ilave bir unsur aşikârdır: O da, bu hukuk kuramı sorununun teolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesidir.

Böylece *Mizanü'l Usul*'ünde Alâeddin es-Semerkandi, yanılabilirliği (muhattie), *ehlü'l-hakk* ya da *ehlü's-Sünne* ilkesi olarak tanımlar.²⁴ Burada teolojik tanımlamaları seçmesi tesadüfi değildir. Klasik Orta Asya edebiyatı için *ictihadın* değerlendirilmesiyle ilgili tartışma, teolojik olarak sağlam bir yanılabilirlik (muhattie) kuramını ve farklı görünüşleri içinde Mu'tezilî yanılmazcılık (musavvibe) kuramını gerektirir.²⁵

Yanılmazcılığın Mu'tezililerin öğretisi olarak saptanması, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandi'de (ö. 373/983) zaten mevcuttur.²⁶ Fakat Orta Asya Hanefileri arasında *ictihadın* değerlendirilmesi sorununa yönelik alaka daha gerilere gider. Ebu Muti el-Mekhul en-Nesefî (d. 318-930) yanılabilirlik (muhattie) destekçisiydi.²⁷ Ebu Mansur el-Mâtürîdî (d. 333/ 944), tüm *müctehidler* doğruya ulaşmış olmalarının aksine, tek bir doğru yanıt ulaşmamış tüm *müctehidler* "baştan sona" yanılmış oldukları ve dolayısıyla gayretlerinden ötürü hiçbir ödüllü hak etmedikleri görüşünü savunmuştur. Böyle talihsiz durumlarda tek değerli ve ödüllendirilebilecek unsur, *müctehidin* iyi niyetidir. (*kasd*)²⁸

Spread of Maturidism" (Maturidiliğin Yayılışı), 115, n. 24; 128, n. 45; ve özellikle 137, n. 70), görüşler gerçek yanılmazcılıkla kolayca uzlaştırılmadı.

²⁴ Es-Semerkandi, *Mizanü'l-Usul*, 2: 1050, 1052, 1055.

²⁵ Es-Semerkandi, gerçeğe benzerlik kuramını daha kurnaz Mu'tezililere dayandırır (*hudhaku'l-Mu'tezile*), *Mizan al-usul*, 2: 1052.

²⁶ Ebu'l-Leys es-Semerkandi, *Bostanü'l- Arifin*, sayfa kenarındaki boşluk üzerinde, *Tenbihü'l- Gafilin* (Kahire: sayfasız., tarihsiz; yeniden baskı, Delhi: Mektebetü'l-İşâatu'l-İslam, tarihsiz), 19-11. Yanılabilirliği doğru görüş olarak destekleyen Ebu'l-Leys, tartışmayı ilim adamları arasındaki bir ihtilaf olarak kaydeder. Kendi görüşünü açık bir şekilde Sünni olarak etiketlemez. Ebu'l Leys'in teolojik konumu için bkz. *Encyclopedia Iranica*, 1: 332-3 (J. Van Ess).

²⁷ *Kitabu'r-Red ale'l-Bida*, ed. M. Bernand, *Annales Islamologiques*, 16 (1980): 122 (19. Satırda *me'hüd* yerine *me'cur* şeklinde okumaktadır.)

²⁸ Es-Samarkandi *Mizanü'l-Usul* 2: 1051. El-Maturidi'ye atfedilen formülün gerçek bir şekilde kendisi tarafından kullanılıp kullanılmadığı tamamen açık değildir. Her halükarda özellikle gerçeğe benzerliğe bir yanıt olarak söylenmiş olabilir, zira gerçeğe benzerlik bazen *müctehidin* " başta doğru, sonda yanlış" (*yusibu ibtidaen la intihaen*) olması anlamında formüle edilmiştir. Bkz. Taceddin es-Subki, *Cemu'l-Cevami*, el-Bennani'nin el-Mahalli yorumu üzerine açıklayıcı yazısıyla birlikte (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, tarihsiz), 2: 390. Bazen *müctehidin* "başta değil sonda yanılması" anlamında formül edilmiştir. Bkz. el-Hüseyn b. El-Kasım, *Hidayetü'l-ukul* (San'a: el-Mektebetül-İslamiyye, 1401), 2: 652: kıyaslayınız. El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar* 4: 31 (*el-ehak* iddiasında bulunan Mu'tezililer üzerine). El-Pezdevi'de, 4: 18 ve en-Nesefi'de, *Keşfü'l-Esrar* 2: 170, el-Maturidi'nin formülü, onların savundukları daha yumuşak yanılabilirlik anlayışının aksinedir. El-Maturidi'nin formülü üzerine muhtemel yorumlar için bkz. Muhammed Abdülhalim el-Laknavi el-Ensari

Bu, alışılmışın dışında oldukça zor bir görüştür ve Iraklı Hanefilerin yanılmazlığına bir yanıt olarak formüle edilmiş olabilir.²⁹ Orta Asyalı Hanefiler tarafından en geniş ölçüde savunulan yanılabilirlik türü, bu kadar uzağa gitmemiştir. Bu görüş, doğru yanıtı ulaşamamış *müctehidi* “sonunda” yani bileşke-
de (*hüküm*) yanılan olarak gördü. *Müctehidin ictihadı* ise uygun bir eylemdi ve ödülü hak etmekteydi. ³⁰ Bu, el-Mâtürîdî'nin bir öğrencisi ve onun gibi Semerkant'ın önde gelen kişilerinden olan Ebu'l-Hasan Ali b. El-Rüstuğfenî'nin (d. 350/961) görüşüydü. ³¹

Orta Asya Hanefileri arasında *ictihad* tartışması, çoğunlukla Mu'tezilî yanılmazlığına (musavvibe) ve daha özel olarak da Iraklı Hanefilerin yanılmazlığına karşı yöneltildi. Üzerinde konuşulan şey, bir bilim dalı olarak hukukun ve buna paralel olarak yaşamlarını onu incelemeye adanmış olanların durumuydu. İçerdeki-Hanefî tartışması, kuşkusuz oldukça hararetliydi, ta ki sorun üzerindeki doğru görüşe teolojik anlamlılık havası verildi. Bir *Ehl-i Sünnnet ve'l-cemaat* öğretisi düzeyine yükseltildi. Nitekim es-Semerkandî'nin çağdaşı ve onun gibi Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin bir öğrencisi olan Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö.537/1142) tam olmayan öğretilerinde, yanılabilirliğe (tahtie) bir gönderi bulmaktayız.³²

(ö. 1285/1868), en-Nesefî'nin, *Keşfü'l-Esrar*'ının sayfa kenarı boşluğunda açıklama, 2: 171. Ben, *Mizanü'l-Usul*'ün yorumunu takip ettim, 1: 1051-1052.

²⁹ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 19 ve onun öğrencisi Muhammad b. Muhammad al-Kaki (ö. 749/1348), *Câmiu'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, ed. Fazlurrahman Abdülgafur el-Afgani (Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa al-Baz, 1418/1997), 4: 1078-9, el-Maturidî'nin, Ebu Bekir Abdurrahman b. Kaysan al-Asamm'ın (d. 200 ya da 201/816 ya da 817) aşırı yanılmazcı görüşüne eğilim duyduğundan söz etmişlerdir. Fakat diğer kaynaklar, el-Asamm'a, *müctehidin* bir doğru yanıtı varmamasının günah olduğu görüşünü atfetmektedirler. Bkz. Ebu İshak eş-Şirazi, *Şerhu'l-Luma*, ed. Abdülmecit Turki (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1408/1998), 2: 1051; al-Natik bi'l-Haqq, *el-Müczî*, 2: 235.

³⁰ El-Pezdevî, 4: 18; en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 169, 171.

³¹ *Mizanü'l-usul*, 2: 1051; el-Lamişi, *Usulü'l-fikh*, 202. el-Rustugfani konusunda bkz derhal Rudolph, *al-Maturidi*, 153-157. El-Maturidi ve al-Rustugfani arasında *ictihad* üzerine tartışmayla ilgili olarak bkz. İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiye*, ed. G. Flugel, Abh f. D. Kunde der Morgen (1862) II (3): 116, n. 390; Abdülkadir ibn Ebi el-Vefa el-Kuraşi, *el-Cevahirü'l-müziye fi Tabakatai'l-Hanefiye* (Haydarabat, Deccan: Meclisu Dairetu'l-Ma'arifi'l-Nizamiyye, 1332), 1: 362-63; M. Götz, “Maturidi and sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an”, *Der Islam* 41 (1965): 28-29, Al-Rustugfani'nin görüşü, el-Laknavi tarafından Semerkant'ın ustalarından biri olarak tanımlanmıştır, en-Nesefî'nin *Keşfü'l-Esrar*'ının sayfa kenarı boşlukları, 2: 171.

³² Et-Taftazani'nin yorumuyla birlikte El-Akaidü'n-Nesefiye (İstanbul: eş-Şeriketü's-Sahafiyeti'l-Osmaniyye, 1326; yeniden baskı, Bağdad: Mektebetu'l-Müsenna, tarihsiz.), 194 (*va'l-mujtahidü kqad yuhti' va-qad yusib*) çev. E. E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: Columbia University Press, 1950), 165.

Bu zamana değin yanılmazcılık (musavvibe), Basralı Mu'tezilî toplulukların çok ötesine uzanmıştı. Zaten ilk olarak onların arasında başlamış daha sonra Şafii ve Maliki ekollerine bağlı en sağlam Mu'tezile-karşıtı hukukçu taraftarları arasında yayılmıştı.³³ Çünkü yanılmazcılık (musavvibe), el-Eş'ari'nin (d. 324/935) kendisi de dâhil, önde giden Eş'ariler tarafından benimsenen kuramdı.³⁴ Ebu'l-Yusr el-Pezdevi bu yüzden yanılmazcılığı, el-Eş'ari ve *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* arasındaki anlaşmazlık noktalarından biri olarak değerlendiriyordu.³⁵ Yine de, göreceğimiz gibi, Orta Asya Hanefileri arasında yanılmazcılık (musavvibe) her şeyden çok Mu'tezililikle bağlantılı olmaya devam etmiştir.

Orta Asya Hanefî *usulü'l fikh*'ında yanılabilirlik (muhattie) ve yanılmazcılık (musavvibe) tartışmasını, Hanefî teolojisinin arka zeminiyle karşılaştırmak gerekir ve hukuk kuramında bu tartışmaya yakın ilgi göstermek teolojik gelişmelerin içyüzünü kavramayı sağlar. Yanılabilirlik, Orta Asya Hanefilerine özgü olsa da, teolojik mesele olarak ele alınma boyutu onlara özgü değildir. Teolojik mesele olarak ele alınma boyutu, sırasıyla teolojik Sünniliğe iliştirilen anlam ve Sünni topluluğu oluşturanları tanımlama ölçüsüne bağlıdır. Nitekim yanılmazcılık karşısında yanılabilirlik sorununun apaçık bir şekilde teolojik ilke düzeyine çıkmadığı Orta Asya Hanefilerine rastlamaktayız. Fakat neredeyse her zaman muhalif olan Mu'tezililerle birlikte birçoğu için yanılabilirlik (muhattie) sorunu, teolojik bir sorundur. Son olarak, diğer Orta Asya Hanefileri, Sünniliğin sınırları içine bir çözüm yerleştirmek için *ictihad* üzerine yürütülen tartışmanın teolojik konumunu yeniden değerlendirmeyi zorunlu görürler.

Bu hususta, Ebu'l-Usr el-Pezdevi'nin *usulü'l fikh* çalışmasındaki yanılmazcılık açıklaması, özellikle Pezdevi'nin genel olarak çok fazla minnettar olduğu Ebu Zeyd Ed-Debûsî'ninkiyle kıyaslandığında, oldukça manidardır. El-Pezdevi,

³³ Yanılmazcılığın kaynağı olarak Basra Mu'tezililiği konusunda bkz. el-Şirazi, *Şerhu'l-Luma*, 2: 1048 (alıntı Ebu'l-Tayyip Tahir b. Abdullah et-Taberî, d. 450/1058). *Ender bir kişi olan Hanefi Eş'ari'si* Ebu Cafer Muhammed b. Ahmed el-Simnani'nin (ö. 444/1052) de bir yanılmazcı olduğu konusunda bkz. Abu'l-Valid el-Bacî, *İhkamü'l-fusul fi ahkamî'l-usul*, ed. Abdulmecit Turki (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1407/1986), 708; el-Bacî'nin hocası es-Simnani'ye yapılan gönderi, Abdullah Muhammed el-Cuburi tarafından basılan çalışmanın biraz kısa versiyonunda dâhil edilmemiştir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1409/1989), 623.

³⁴ Eş'ari'nin yanılmazcılığı için bkz. Ibn Faruk, *Mücerred makalatu's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, ed. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru'l-Meşnk, 1987), 201. Bu bazen onun önceki Mu'tezililiğinin kalıntısı (*bakıyatı i'tizal*) olarak açıklanır. Bkz. Şirazi, *Şerhu'l-Luma*, 2: 1048. Yanılabilirlikte ona atfedilmekteydi (*ayni yerde*).

³⁵ *Kitabu Usulî'd-Din*, ed. Hans Peter Linss (Kahire: Daru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1383/1963, s. 246. Metnin başka yerinde olduğu gibi burada da el-Pezdevi, "bütün" anlamında "amme" kelimesini kullanır.

yanılmazcılığın “ belli insanların, yani Mu’tezilenin ilkesi” olduğunu belirterek başlar. Daha sonra *ictihadın* değerlendirilmesi konusunda muhalif görüşler lehine ileri sürülen çeşitli savları ayrıntılı olarak gözden geçirir. Tartışmasını, yanılmazcılığın Mu’tezililikle olan bağlantısına dönerek kapatır: “birden fazla doğru yanıtın olduğu (*te’addüdü’l-hüccuc*) görüşünü Mu’tezililere atfetmemin nedeni, sadece onların ‘en iyi olan’ zorunludur ve bu yanılmazcılık içinde idrak edilir görüşlerinden ötürüdür.” Söylediğine göre, kendi sözlü yanılabilirlik formülü, görünüşte ve gerçeklikte (*zahiren ve batınen*) Mu’tezililikten kaçınmayı amaçlar: “hocalarımızın (*eshabüna’l-mütekaddimun*) savunduğunu gördüğümüz ve ilk dönem Hanefîler tarafından savunulan ilke budur.”³⁶

El-Pezdevi’nin yanılmazcılık ve Mu’tezililik arasındaki bağlantı konusunda okuyucusunu ikna etmeye yönelik bağlantısının boyutu, onun açıklamasını Ebu Zeyd ed-Debûsî’nin açıklamasıyla karşılaştırdığımızda ortaya çıkar. *İctihadla* ilgili görüşlerin ayrıntılı tartışılmasında her iki yazar öylesine benzerdir ki el-Pezdevi’nin ed-Debûsî’yi kendisine model olarak seçmiş olduğunu varsayabiliriz.³⁷ Farklı olan, temellendirme sorunudur. Ed-Debûsî yanılmazcılığı “bir grup kalamcıya” (*ferik minel-mütekellimun*) dayandırır. Öte yandan ona göre yanılabilirlik “*hukuçuların ve bazı kalamcıların*” görüşüdür.³⁸ Dolayısıyla, Mu’tezilî *el-aslah* kuramı şöyle dursun, hiçbir yerde Mu’tezililiğe gönderide bulunmaz. Ed-Debûsî’de tamamıyla eksik olan, el-Pezdevi’nin açıklamasında göze çarpan teolo-

³⁶ El-Pezdevi, 4: 31. Mu’tezilî iyimserlik ve yanılmazcılık arasındaki bağlantı masumane şöyle açıklanır: her zaman haklı olması, *müctehidin* en fazla yararındır (en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, 2: 176, el-Buhari, *Keşfu’l-Esrar*, 4:31). El-Pezdevi ayrıca, bir kez daha Mu’tezilî ilkeyle uyumlu olarak, yanılmazcılığın, erenleri (veli) peygamberle aynı düzeye koyduğunu belirtir. Bu sonuncu noktayla ilgili olarak bkz. el-Buhari, *Keşfu’l-Esrar*, 4: 31; en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, 2: 174, ve daha yararlı olarak Muhammed b. Hamza el-Fenari (ö. 834/1430), *Fusulu’l-Bedai fi usulü’l fikh*, (İstanbul), s. 421. El-Fenari’nin bu eserinin ismi, torunu Hasan Çelebi b. Muhammed Şah’ın (ö. 886/1481) Sade’in et-Taftazani üzerine düştüğü dipnotlara dâhil edilmiştir, *el-Telvih* (Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1322), 3: 64; (Kazan: al-Matbaatü’l-Impiratüriyye, 1902), 596. Bkz. ayrıca el-Lamişi, *Kavaidü’t-Tevhid*, 118.

³⁷ Bu şartırtıcı değildir. El-Pezdevi ed-Debusi’nin *Takvimü’l-Edille*’si üzerine yorumda bulunmuş ve aynı zamanda onun bir özetini yazmıştır. Beka, *Mu’cemu’l-Usuliyjin*, 3: 144.

³⁸ *Takvimü’l-Edille*, ed. Halil el-Meys (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, 1421/2001), 407. Benzer atıflar Mansur b. İshak es-Sicistani’de de gözüktür, *el-Gunye fi’l usul*, ed. Muhammed Sidki b. Ahmed el-Burnu (sayfasız.; 1401/1989), 201. Yazarın kimliği muğlaktır, fakat açık bir şekilde ed-Debusi’nin etkisi altında yazmıştır. Bu çalışmanın bir kopyasını bana verdiği için Profesör John Renard’a teşekkürlerimi sunarım.

jik tartışma çerçevesidir. Belli ki el-Pezdevi, Eş'ari yanılmazlığından habersiz değildi.³⁹

El-Pezdevi, yanılmazlığı Mu'tezililere dayandırmada konusunda ısrarcı eder ve Hanefiler arasında Eş'ariliğin değil Mu'tezililiğin bir güç olarak ortaya çıkmış ve devam etmiş olduğu çok sağlam gerekçesiyle yanılmazlığın kökeninin sapkın Mu'tezile ilkesinde olduğunu savunur.⁴⁰ El-Pezdevi'nin, Eş'ari'lere dayanışını görmezden gelerek yanılmazlığı bir Mu'tezilî sapkınlık olarak betimlemede ısrar etmesinin tarihsel doğrulukta kaybettiği şeyi yanılmazlık, aynı zamana ait anlamlılıkta geri kazandı.

Orta Asya Hanefileri arasında *ictihad* tartışması, el-Pezdevi'den sonra gelen nesillerde Sünnilerle Mu'tezilileri karşı karşıya getirmeye devam etti. Alâeddin es-Semarkandi'nin yanılmazlığa dair açıklamasının el-Pezdevi'ninkinden az çok farklı olduğu doğrudur. Es-Semarkandi, yanılmazlığı Mu'tezililerin çoğuna, Eş'arilerin ise sayıca daha fazlasına dayandırır ve dolayısıyla muhaliflerine Mu'tezililer olarak değil yanılmazcılar (*musavvibe*) olarak gönderide bulunur.⁴¹ Bununla birlikte, onun için sorun bir teolojik Sünnilik testi olarak kalır: ne yanılmazcı Mu'tezililer ne de yanılmazcı Eş'ariler, *Ehl-i Sünnet* üyesidirler. Fakat es-Semarkandi'nin dikkatli açıklaması, Orta Asyalılar arasında yanılmazlık ve Mu'tezililik arasında önceden kökleşmiş bağlantıyı silecek güçte değildi. Muhammed b. Zeyd el-Lamişi (ö. 6.yy/12.yy) yanılmazlığı, hem Mu'tezililere hem de Eş'arilere dayandırmada Semerkandi'yi izler, fakat daha sonra tartışmayı derhal Sünniler ve Mu'tezililer arasındaki bir tartışma gibi yerleştirir.⁴² Es-Semarkandi'nin öğrencisi ve damadı Alâeddin el-Kasani'nin, Ebu Hanife'nin bir yanılmazcı olduğu konusunda ısrar eden bir Hanefî meslektaşına karşı şiddete

³⁹ Peygambere özgü mesaja erişime sahip olmadığı için Tanrı'ya inanmakta başarısız olan birinin konumuna dair Eş'ari görüşü tartışmasıyla karşılaştırınız, Pezdevi, 4: 231.

⁴⁰ Yanılmazlık atfına Eş'arilikle başlayan Şafîî Ebu İshak el-Şirazi ile kıyaslayınız, *et-Tebşira fi usulü'l-fikh*, ed. Muhammed Hasan Hitu (Şam, Darü'l-Fikr, 1403/1983), 498. Eş-Şirazi'nin kendisinin bir Eş'ari olup olmadığı şeklinde tartışılan soruna ilgili olarak bkz. Eric Chaumont, "Encore au sujet de L'as'arisme d'Abu Ishaq al-Shirazi", *Studia islamica*, 74 (1991).

⁴¹ *Mizanü'l-usul*, 2: 1053.

⁴² *Usulü'l-fikh*, 202.

başvurmaya kalkıştığında Anadolu'dan Halep'e nakledilmiş olduğu aktarılır. "Hayır, bu Mu'tezililerin ilkesidir" der Kasani.⁴³

Yanılmazcılığın tipik Mu'tezili ve bu nedenle teolojik olarak kabul edilemez bir ilke olarak tanımlanması en az iki asır daha devam eder. Ebu'l-Berakat en-Nesefi (ö. 710/1310) *el-Menar*'ında yanılmazcılığı bir Mu'tezilî ilke olarak etiklendirir.⁴⁴

El-Menar'a yaptığı açıklama kısmında yanılmazcılığın el-Eş'ari, el-Bakillani ve el-Gazali tarafından savunulmuş olduğunu belirtir.⁴⁵ Bununla birlikte aynı çalışmada yanılmazcılığı bir Mu'tezilî iyimserliğinin sonucu olarak açıklamada Pezdevi'nin arkasından gitmeye devam eder.⁴⁶ Fakat önceki öğretisinde Necmeddin en-Nesefî'ye başka açılardan büyük oranda bağlı oluşuna bir istisna olarak, Umdetu akîdetu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa isimli öğretisinde yanılabilirlikten söz etmemesi anlamlıdır.⁴⁷ Teolojik bir sorun olarak *ictihadın* en eğlenceli yönü çoktan mazide kalmıştı ve bunun açık bir şekilde kabul edilmesi bir zaman meselesiydi.

Es-Semerkandi ve Necmeddin en-Nesefî'den neredeyse iki asır sonra yazan Abdülaziz b. Ahmed el-Buhari (ö. 730/1329), Ebu'l-Usr el-Pezdevi'nin *usul*'ü üzerine yorum yaparak yanılmazcılık ve sakıncalı Mu'tezilî iyimserlik ilkesi arasındaki bağlantının kaçınılmazlığını sorgulamıştır. Şöyle der: "Ehl-i Sünnet arasında öğrenmede hünerli olanların çoğu, iyimserlik ilkesini şiddetli bir şekilde reddetmekle birlikte yanılmazlık kuramını savundular. Görüşlerini, 'bir yükümlülüğün kişinin kapasitesinin ötesinde olmasının imkânsızlığına' (istihaletu tekli-fi ma leyse fi'l-vus') dayandırdılar."⁴⁸ Es-Semerkandi'nin zamanından Buhari'nin

⁴³ İbn Ebi'l-Vefa, *el-Cevahirü'l-Mudniyye*, 2: 244-245. El-Kasani'nin konuştuğu kişinin yanılmazcılığı Ebu Hanife'ye atfedişinde Ebu Hanife'nin bir Mu'tezilî olduğunu iddia etmekle aynı olmuştur. Bakz. El-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, 1: 8. El-Kasani'nin Halep'teki Haleviye medresesi'nin profesörüymüş gibi takınması konusunda bkz. Madelung, "The Spread of Muturidism" (Maturidiliğin Yayılışı), 154.

⁴⁴ *Keşfu'l-Esrar*, 2: 169.

⁴⁵ *Keşfu'l-Esrar*, 2: 170.

⁴⁶ *Keşfu'l-Esrar*, 2: 174, 176.

⁴⁷ Ed. William Cureton (London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1843), Cureton, bu çalışmanın büyük oranda aynı dönemde kendisinin yayımlamış olduğu *el-Akaidü'n-Nesefiyye*'ye dayandığına zaten değinmiştir (s. viii).

⁴⁸ El-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, 4: 31. Bkz. ayrıca Muhammed el-Fenari, *Fusulü'l-Bedai*, 421, ve Hasan el-Fenari'nin el-Taftazani'nin *el-Telviḥ*'i üzerine düştüğü dipnotlar (Kahire, ed., 3: 64; Kazan ed. s. 596). El-Buhari'nin öğrencisi el-Kaki, üzerine yorum yaptığı en-Nesefî'nin *el-Menar*'ını takip ederek yanılmazcılığı Mu'tezililere at-

zamanına değin değışmiş olan şey, *Ehl-i Sünnet* üyeliğinin tüzüğüdür. Eş'ariler, yanılmazlıklarına rağmen, artık tam üyedirler. Yanılmazlığın bizzat kendisi değil, fakat Mu'tezili iyimserlik sapkın bir ilke olmaya devam etmektedir.⁴⁹

III. İlet'in (Neden) Özelleştirilmesi

Bazı Orta Asya Hanefileri için bir başka oldukça teknik hukuk kuramı sorunu, yanılmazlıkla yakından bağlantılıydı. Bu, "illetin özelleştirilmesi" (*tahsisü'l-ille*) meselesidir. Konuyla ilgili görüşler kısaca özetlenebilir. Sorun, örnekseme kuramına (*kıyas*) aittir. *Müctehidin* özgün olayda (*asl*) tespit ettiği ve yeni durumlara (*fer*) genişletmeyi teklif ettiği "neden" (*illet*), bu varsayılan nedenin bulunduğu fakat *müctehidin* iddia ettiği hukuki sonucu (*hüküm*) doğurmayan karşı-örneklerle direnebilir mi? Aklî illetlerin (*ilel-i akliye*) bu tür istisnalara maruz olmadığı kabul edilmiştir.⁵⁰ Bilimde sebep sonuç ilişkisi, kendi ifadelerimizi kullanarak söyleyecek olursak, daima aynı tarzda çalışır. Bu nedenle, hareket belirtisinin (*araz*) bulunduğu yerde, bu belirtiyeye sahip nesnenin hareket etmesi gerekir. Hareket, bulunduğu her nesnenin hareket etmesine neden olmadıkça, hareket eden her hangi bir nesnenin illeti olamaz. İmdi, hukukçuların nedenleri de bu testin ayınasına tabi midir?

Önde gelen Iraklı Hanefiler hayır dediler. Bir örnek tartışılan sorunu açıklığa kavuşturacaktır. Örnek hukuk sorunu, birisi unutkanlıktan ötürü yemek yediğinde, bu durumun o kişinin orucunun geçerliliği üzerindeki etkisinin ne olduğudur. Şayet oruç tutma söz konusu olduğunda yemek yeme bir geçersizlik nedeniyse, bu durumda yemek yemenin gerçekleştiği bir orucu geçerli görmek, yemek yemeyi, yani illeti onaylamak suretiyle illetin özelleştirilmesini, yani bek-

fetmeye devam eder. En-Nesefi gibi, Eş'ari olan yanılmazlıardan söz eder (*Camii'l-Esrar*, 4: 1072, 1074). Fakat el-Kaki artık yanılmazlık ve Mu'tezili iyimserlik arasındaki bağlantı kurmaz.

⁴⁹ Yanılmazlık, Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370) tarafından sıralanan Maturidi ve Eş'ari tarafları arasındaki farklılık noktaları listesinde görünmez, *en-Nüniyye*, bkz. onun *Tabakatu's-Şafi'iyetü'l-kübra*, ed. M. M. Tanahi ve Abudülfettah el-Huleyf (Kahire: Matbaatu İsa el-Halebi, 1384/1965), 3: 379-389 ya da şunlar: Abdurrahim b. Ali Şeyhzade (ö. 944/1537=, *Kitab'ün-Nazm'ül-fera'id ve cem'ul-favaid* (Kahire: al-Matbaaatu'l-Edebiyye, 1317) ve Hasan b. Abdulmuhsin Ebu Uzbe (ö. sonra 1172/1758), *er-Ravzatu'l-Behiyye* (Haydarabad, Deccan: Dairatü'l-Maarifü'n-Nizamiye, 1322). Kemaleddin el-Beyadi'nin (ö. 1098/1687) listesinde zikredilir, *İşaratü'l-Meram*, 56, Mürtaza el-Zebidi (ö. 1205/1790) tarafından alıntılanmıştır, *İthafu's-Sade al-muttakin bi-şerhih asrari İhya'u ulumi'd-din* (Beyrut: Daru't-Turasi'l-Arabi, tarihsiz), 2: 13. Beyadi'ye göre, *bid'at* seviyesine yükselmeden bu farklar, *ehlisünnetin* köklü birliğini yıkacak türden değildir, *İşaratü'l-Meram*, 23.

⁵⁰ Muhammed b. Abdülhamit el-Üsmendi (ö. 552/1157), *Bezlü'n-Nazar*, 635.

lenen geçersizlik sonucunu doğurmadan kalmasını uygun görmek olacaktır. Iraklı Hanefîler arasında özelleştirmeyi kabul etme lehine ileri sürülen tezlerden birisi *istihsan* olmuştur. Hanefî öğretisinin bilindik bir parçası olan *istihsan*, ya da kıyastan uzaklaşma, kaçınılmaz bir şekilde illetin özelleştirilmesini gerektirir. Oruç örneğinde, katı kıyas uygulaması orucu geçersiz kılacaktır, fakat bir *hadis* temelinde, bu kıyas *istihsan*'a boyun eğer ve oruç geçerli olur.⁵¹

İstihsan, Iraklı ve Orta Asyalı Hanefîlerin ortak bir mirası olduğu için, *istihsanı* onaylamakla Orta Asyalıların illetin özelleştirilmesini kabul etmek zorunda kalacaklarını düşünebilirsiniz. Aslında durum böyle değildi. Burada teknik ayrıntılara girmeyeceğim, fakat kısaca şunu ifade etmek istiyorum: çözüm, bu şekilde yemek yemenin bir orucun geçersizlik illeti olduğunu reddetmektir, zira orucu bozan illet, unutkanlık söz konusu değilken yemek yeme eylemidir. Kolay anlaşılır istisnalar bu şekilde kurala dönüştürülür.⁵² Bu yöntem o kadar basittir ki bazıları özelleştirmeye ilgili tartışmayı bütünüyle lafzî olarak görmüştür.⁵³ Fakat şüphesiz bizim burada ilgimizi çeken dönemde böyle görülüyordu. El-Cassas, tarihsel bir doğruluk olarak özelleştirme ilkesini ilk Hanefî hukukçulara dayandırma konusunda ısrar etmiştir. El-Cassas, tüm *istihsan* vakalarını, özelleştirme gerektirmeyecek şekilde formüle etmenin kolayca mümkün olacağını kabul etmiştir.⁵⁴

Belirttiğim gibi, illetin özelleştirilmesi Iraklı Hanefîlerin ortak öğretisiydi. Hepsî değilse de çoğu Orta Asyalı buna karşı gelmiştir. Karşı çıkanlar arasında el-Mâtürîdî de vardır ve şöyle demiştir:

İlletin özelleştirilmesini kabul eden kişi, çelişkiyi (*tenakuz*) Allah'ın eylemlerine ve kararlarına dayandırır, çünkü illet, sadece Allah'ın onu öyle yapmasından ötürü illettir. Allah bir şeyi bir kararın illeti kılacak, fakat illet, kararın temeli olduğu halde, karar, illetin sonu-

⁵¹ Örnek, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'den alınmıştır, *Kitab fihi marifetü'l-hüceci's-ş-şeria*, Darü'l-Kütüb, *usulü'l-fikh*, ms. 232(= Arap Ligi, *usulü'l-fikh*, Film 109), ff. 44b-45a. M. Bernand ve E. Chaumont tarafından bu çalışmanın bir baskısının çıkması beklenmektedir. (Ebu İshak eş-Şirazi, *Kitabü'l-Luma*, 378).

⁵² Örneğin, es-Semerkandi, *Mizanü'l-usul*, 2: 903.

⁵³ Muhammed b. Ali el-Şevkani, *İrşadü'l-fuhul* (Mekke: Meketebet Nizar Mustafa el-Baz, 1417/1997), 3: 759. Et-Taftazani, nedenin özelleştirilmesi konusundaki tartışmayı az önemli olarak telakki etmiştir. (*niza kalilü'l-cedve*), *el-Telvihi*, Kahire, ed., 3: 13; Kasan ed., 542; Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, tarihsiz., 2: 87; İbn Nuceym'de bahsedilir, *Fethü'l-Gaffar bi şerhi'l-Menar* (Kahire: Mektebet Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1355/1936), 3: 38.

⁵⁴ Cassas, Kuveyt, ed., 4: 255-256; Beyrut ed., 2: 356-357.

cu olmayacak; bu, Allah'ın kararlarında ve eylemlerinde bir çelişkidir...⁵⁵

Bu tür eleştiriye rağmen, Ebu Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) dâhil bazı Orta Asyalı Hanefîler, özelleştirme ilkesinin teolojik olarak problemliliği konusunda ikna olmamışlardır. Özelleştirmenin muhaliflerinden biri olan Es-Serahsi (ö. 483/1090) özellikle bu tür Hanefîlere değinir:

İlletin özelleştirilmesinin mümkün olduğunu ve bunun ilk hocalarımızın yöntemiyle ve *Ehl-i Sünnet* ilkesiyle çelişik olmadığını savunan bazı arkadaşlarımız vardır. Fakat bu onların vahim bir hatasıdır. Kabul görmüş ilk hocalarımızın (*men hüve merciun min selefinâ*) ilkesi, hukuki illetlerin özelleştirilmesinin mümkün olmadığını. Bunun imkânsız olduğunu savunan biri, Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmiş ve kelâmda Mu'tezile öğretisine meyletmiş olur (*ma'il ile akavil'l-mu'tezile fi usulihim*).⁵⁶

Es-Serahsi, özelleştirmenin ne şekilde Mu'tezilî öğretisiyle ilişkili olduğunu da açıklar. Meşru illeti özelleştirme ilkesine dayalı olan bir *müctehid*, karşıt örnek saldırısına başışık olduğu için, özelleştirme ilkesi yanılmazlıkla (musavvibe) uyumludur. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, yanılmazlık ilkesi Mu'tezili iyimserliğine dayanır. Es-Serahsi, ayrıca şöyle der: " Bir başka açıdan, özelleştirme içinde [büyük bir günah işlemiş biriyle ilgili olarak] iki yer arasında bir yer (*el-menzile beynel menziletayn*) ilkesi ve büyük bir günah işlemiş ve tövbe etmeden ölmüş biriyle ilgili olarak da ebedî ceza ilkesi bulunabilir"⁵⁷ Es-Serahsi bu kelâmî sorunlar üzerinde derinlemesine durmaz, onun iddiası açıktır. Zikrettiği iki durumda da, hem birinin bu dünyada Müslüman olarak bulunmasının ve hem de öbür dünyada sonsuz ödüle kavuşmasının nedeni olan iman, inanan kişide bulunmaktadır fakat umulan etkisini göstermemektedir.

Diğer Orta Asya Hanefî metinlerinde, illetin özelleştirilmesini onaylamanın başka bazı kabul edilemez kelâmî sonuçlara yol açtığı söylenir. İlletin özelleştirilmesini onaylamak, "eylem öncesi kapasite" (*el-istitae kable'l-fi'l*) ilkesini sa-

⁵⁵ El-Pezdevi alıntı olarak kullanmıştır, *Marifetü'l-hüccü's-ş-şeria*, f.45b. Kıyaslayınız. Ez-Zerkeşi,el-Bahrü'l-Muhit, ed. Abdülsettar Ebu Gudde (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkaf, 1413/1992), 5: 136. Bu eser, el-Maturidi'nin, *tahsisü'l-ille* lehindeki görüşün amaçsızlık ve aptallığı (sefeh ve a'bah) Allah'a atfetmekle eşdeğer olduğunu savunduğunu belirtmektedir.

⁵⁶ *Usulü's-Serahsi*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afgani (Kahire: Lecnetü'l-Ma'arifi'n-Nu'maniye, 1372/1953), 2: 208.

⁵⁷ *Usulü's-Serahsi*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afgani (Kahire: Lecnetü'l-Ma'arifi'n-Nu'maniye, 1372/1953), 2: 208.

vunmaya eşdeğerdir.⁵⁸ Allah'ın isteğinin (*maîâe*) tüm etkinliğini baltalar.⁵⁹ Özelleştirme ilkesinden kaynaklandığı söylenen Mu'tezili sapkın görüşler yığını, hala devam eden şöyle bir rahatsızlığı gösterir: *usulü'l fikh* ilkesiyle ilgili olarak Mu'tezili görüşlerde ne vardı ki onları kelâmî olarak itiraz edilebilir kılmaktaydı.

İctihadın değerlendirilmesinde olduğu gibi burada, bir hukuk kuramı sorunu teolojik konuma yükseltilmiştir. Özelleştirmeye muhalefet, *Ehl-i Sünnet* ilkesidir. Fakat burada dahi, hukuk kuramı ve teoloji arasında kurulan bağlantı tutmamıştır. Abdülaziz el-Buhari, daha önce zikredilen yanılmazcılık konusundaki görüşüyle uyumlu kalarak, yanılmazcılığı desteklediği varsayılacak olsa bile özelleştirme ilkesinde büyük bir teolojik tehlike görmez. Ayrıca, nedenin özelleştirilmesi ve yanılmazcılık arasındaki bağlantı pek de kaçınılmaz değildir. Bir *müctehid*, can sıkıcı zıt bir örnekle yüz yüze kaldığında özelleştirme iddiasını savunabilirken, bir diğeri savunamayabilir.⁶⁰

El-Buhari'den önce bile, Ebu'l-Yusr el-Pezdevi, özelleştirme lehine ya da aleyhine ilk hocalardan gelen açık ifadeler olmadığını kabul ederek, özelleştirme ve teolojik eylem öncesi kapasite (*el-istitâe kable'l-fi'l*) ilkesi arasında iddia edilen bağlantının, destekçilerini Mu'tezililikle suçlamanın uygunsuz olacağı kadar muğlâk olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Pezdevi şöyle der: "Yine de bu bölgelerde [özelleştirme] ilkesi, Mu'tezilenin bir alameti (*şiar*) olduğu için, tıpkı birinin, Rafizilerin yaptığı gibi sağ eline damgalı yüzük takmaktan ve inanmayanlar gibi giyinmekten sakındığı gibi, bu da onların alameti olduğu için bundan sakınmak gerekir".⁶¹ Ona göre, nedenin özelleştirilmesi belki kendi içinde bir teolojik yanlışlık değildir, fakat gerçek sapkın inançlarla bağlantılı kılınmıştır.

Yanılabilircilik (Muhattie), Irak döneminden sonra günümüze dek standart Hanefî ilkesini temsil ederken, özelleştirilme kuramı sonraki Hanefîler arasında yeniden bir canlanma görmüştür. Büyük ölçüde özelleştirme kuramı, bu karama yöneltilen teolojik itirazlar tartışmanın içinden çıkarıldıktan sonra, Harezmi'li Mansur b. Ahmet el-Keani(ö. 775/ 1373) tarafından yeniden ifade

⁵⁸ El-Pezdevi, *Marifetü'l-hüceci's-şeria*, f. 45b; el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 39.

⁵⁹ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 39, burada Ebu'l-Yusr el-Pezdevi'nin, özelleştirmenin bu iddia edilen sonucuna dair tereddütlerine yer verilmektedir.

⁶⁰ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 38.

⁶¹ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 39.

edilmiştir. ⁶² En sonunda hukuk kuramıyla ilgili daha sonraki standart iki metinde tam olarak yeniden restore edilmiştir. Bunlardan birisi Osmanlılardan İbn Hümam'ın (ö. 861/1457) *et-Tahrir*'i, diğeri Hintli Muhibbullah İbn Abdüşşekür el-Bihari'nin (ö. 1119/1708) *Müsellemü's-Sübut*'udur. ⁶³ Hem, özelleştirmenin doğal çekiciliği *istihsan* kuramını açıklıyor ve hem de *usulü'l fikh'* da Hanefî-olmayanlar tarafından yapılan çalışmalar bu gelişmeden sorumlu gözükmektedir. ⁶⁴

IV. Amm Lafız (Genel Terim)

Burada ilgilendiğimiz Hanefî geleneğinin farklı aşamalarında teoloji ve hukuk kuramının karmaşık etkileşimine, başka her hangi bir hukuk kuramı sorunundan daha fazla ışık tutan hukuk kuramı sorunu, genel terimin (*el-âmm*) gücü üzerindeki tartışmadır. Teolojik arka zemin aşağıdaki gibidir. Büyük günah (*kebire*) işlemiş ve ölümünden önce tövbe etmemiş bir müslümanın ölümünden sonraki kaderi sorunuyla bağlantılı olarak, bu tür günahlar için Allah'ın cezalandırma tehdidinde (*va'id*) öncelik verenlerle Allah'ın ödül ya da inanç sözüne (*va'd*) öncelik verenler arasında bir ayırım yapılabilir. Birincisi çok sayıda Mu'tezilîyi içine almaktaydı. Vermek istediğimiz mesajlar açısından ikinci görüş **Mürcieliğin** bir unsuru olarak sınıflandırılabilir. Bu tartışmanın her iki tarafı üzerine Kur'an ayetlerinden alıntılar yapılmıştır. Her bir tarafın kanıt olarak gösterdiği ayetlerden bazıları genel dil içinde ifade edilmiştir. ⁶⁵ Bu şekilde Mu'tezile tarafında Kur'an (Nisa:14) şöyle der : "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır." Diğer tara©an, Kur'an (Nisa: 116) şöyle der:

⁶² Muhammed b. İbrahim el-Halebî'nin (ö.971/1563), Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Melek'in (ö. 801/1398 veya 1399) en-Nesefî'nin *el-Menar*'ı (İstanbul, 1315), 838-30 üzerine yorumunun dipnotunda alıntı olarak vardır. El-Keanî'nin yorumunun temelini oluşturan metin, Ömer b. Muhammed el-Kabbazi (ö.691/1292), *el-muğni fi usuli'l-fikh*, ed. Mahummed b. Mazhar Beka (Mekke: Camiatü Ümmü'l-Kura, 1403), bağlantıyı, özelleştirmeden yanılmazlık ve sonra iyimserlik istikametinde yapar (s. 312).

⁶³ İbn Hümam, *el-Tahrir*, İbn Emir el-Hacc'ın (ö. 879/1474 veya 1475) yorumuyla birlikte, el-Takrir ve't-Tahbir (Bulak, 1316; yeniden baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1403/1983), 3: 175-6; el-Bihari, *Müsellemü's-Sübut* Abdülali Muhammed b. Nizameddin (ö. 1225/1810), *Fevatihu'r-Rahamut* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriye 1324; yeniden baskı, Beyrut: Darü'l-Fikr), 2: 278.

⁶⁴ İbn Emir el-Hacc, *el-Takrir* 3: 172, İbnü'l-Hacib'den (ö. 646/1248) bahseder, ki onun *tahsisü'l-ille* konusundaki görüşü için bkz onun *Münthehe'l-Vusul* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1405/1985), 171-172. Özelleştirme, *Haşiyetü İzmiri*'nin sayfa kenarı boşluklarında, (İstanbul: eş-Şeriketü's-Sahafiyyeti'l- Osmaniyye, 1891), 2: 346, Molla Hüsvrev (ö. 885/1480) tarafından, *Miratü'l-Usul*, "çoğunluğa" atfedilir.

⁶⁵ Kıyaslayınız en-Nesefi, *Tabsirtü'l-Edile*, 2: 774.

“Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür”.⁶⁶ Her iki tarafı destekler nitelikte genel ayetlerin var olmasının bir durma noktasına götüreceği sanılmış olabilir, fakat aslında Mu’tezilî görüş, çoğunlukla Mürcieyi, onlara ait görüşleri destekleyen ayetlerdeki amm lafızlara başvurmadan başka stratejilere yönelmeye teşvik ederek, amm lafız söz konusu olduğu sürece ortama hâkim olmayı başarmıştır.

Bir Mürcie yanıtı, genel dilin gündelik konuşmada dışa vurulduğu şekliyle görüldüğü gibi alınamayacağını savunmak olmuştur. Çoğu kez, apaçık genel ifadeler alanı üzerindeki kısıtlamalar anlaşılacak zorundadır. Mürcie’ye ait bir görüşe göre, niyetlenen genelliği destekleyen daha ileri kanıt olmadıkça, apaçık genel ifade tarzına en asgarisinden bir değer verilmelidir ve cezalandırma taraftarları davalarını kanıtlamak için apaçık bir şekilde amm lafız içinde ifade edilen ayetlerden daha fazlasına gereksinim duyacaklardır.⁶⁷ Teolojik çerçevesinde dilbilimsel sav, Allah’ın ne yapıp ne yapmayacağına dair vaatler ve tehditlerin anlatım tarzıyla, yani haber verici anlatım tarzıyla ilgilidir. Anlatım tarzının emir biçiminde olduğu Kur’an’ın hukuk ayetlerine nasıl yaklaşılabilir? Aynı kuşkuculuk (*vekf*) genellemeye karşı muhafaza edilecek midir? Açık bir şekilde burada bir hukuk sisteminin dikkatli planlanması, her bir örnekte ayetlerin genel uygulanabilirliğine dair başka kanıtlar gerektirmekten ziyade, hukuki ayetlerin genel dilini kabul etmeyi destekler görünecektir. Böylece, genellenmenin varsayılmadığı haber verici dille, genellenmenin varsayıldığı hukuksal emir dili arasında bir ayırım yapılabilir. Aslında bizzat bu ayırım, Ebu’l-Hasan el-Kerhi’ye dayandırılır ve Kerhi’nin öğrencisi el-Cassas tarafından tartışılır. Gerçi el-Cassas, kendi derslerinde hocasının bu görüşte olduğunu bizzat hocasının ağzından asla işitmiş değildir. Burada bizim ilgimizi çeken, el-Cassas’ın derhal şöyle bir çıkarımda bulunmasıdır: şayet el-Kerhi böyle bir ayırımı gerçekten benimsemişse, büyük günah işle-

⁶⁶ Bu makalede burada ve başka yerlerde değinilen ayetlerin Türkçe mealinde, T. C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali” esas alınmıştır. Çevirmen. <http://www.diyaret.gov.tr/kuran/kurandakisira.asp>. Makalenin yazarı Aron Zysow, ayetlerin İngilizcesini, eklenen italikler dâhil küçük değişikliklerle birlikte, Muhammed Esed’in *The Message of the Qur’an*’ından aldığı belirtmektedir. (Cebelitarık: Darü’l-Endülüs, 1980).

⁶⁷ Teolojik görüşlerin tanıtımı için bkz. el-Eş’ari, *Makalatü’l-İslamiyyin*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 144-148, 276.

yenlerin cezalandırılması sorunuyla ilgili olarak kesin bir duruş sergilemek istememiş olmasından olabilir. ⁶⁸

Aynı paragrafta el-Cassas, büyük günah işleyen kişi konusunda Ebu Hanife tereddüt etmiş olduğu için, bazı insanların yanlış bir şekilde onun amm lafız alanında da tereddüt etmiş olduğunu varsaydıkları gözleminde bulunur. Oysa gerçekte Ebu Hanife'nin kelâmî görüşü, bu türden her hangi bir yorumlamalı stratejiye değil, metne bağlı kesin ve açık tezlere dayanmaktaydı.⁶⁹ Aslında, el-Cassas'a göre, amm lafıza karşı sergilenen kuşkuculuk, gayretkeş bir şekilde ilkelinin propagandasını yapan sonradan görme bir grup *Müricie* tarafından çaresizlik içinde başvuru aşırı bir yoldu. ⁷⁰

El-Cassas'ın tartışmasından aşağıdaki önemli noktaları derleyebiliriz. Büyük günah işleyen kişiye dair eski teolojik meseleyle, yorumlamalı merak soruları arasındaki muhtemel bağlantı, hukukçular için hala çok fazla ortadaydı. İkinci olarak, el-Kerhi'nin teolojik görüşlerinin bir Müricîi unsuru içerecek olmasına aşırı derecede şaşırılmış değildir. Son olarak ve en önemlisi, kolay bir şekilde Ebu Hanife'nin teolojik görüşünün bu açıdan Mürcîi olduğunu belirtir.

Hukuk kuramında gerçek Hanefî görüş, amm lafzın görüldüğü şekliyle alınacağıdır şeklindeki el-Cassas'ın ısrarıyla birleşen kelâmî sorunlar üzerindeki bu kısmi esneklik, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'sindeki bu sorunlara dair uzun tartışmaya ters düşebilir. Ebu'l-Mu'in, el-Cassas tarafından benimsenen amm lafızlarla ilgili Irak ilkesine saldırır.⁷¹ El-Cassas, Mâtürîdî'nin, Orta Asya Hanefileri arasında Mu'tezilî olarak görülen, fakat ne yazık ki orada tutunacak bir yer bulmuş, belki de içerdiği teolojik sorunun ciddiyetini idrak edemeyen biri tarafından tanıtılmış bu öğretinin yayılmasına nasıl karşı koyma-

⁶⁸ Cassas, Kuveyt ed., 1: 101; Beyrut, ed., 1: 41.

⁶⁹ Cassas, Kuveyt ed., 1: 102-3; Beyrut et., 1: 41. O ayrıca İsa b. Eban'nın bu noktada Ebu Hanife'yle hemfikir olduğundan söz eder (Kuveyt, 1: 103, Beyrut, 1: 42). El-Cassas böylece, Ebu Hanife'nin teolojisinden onun hukuk kuramına doğru değil, hukuk kuramı üzerine Kerhi'nin aktarılan görüşünden bu teolojiye doğru bir çıkarımı kabul eder.

⁷⁰ Cassas, Kuveyt, ed., 1: 110; Beyrut ed., 1: 45-46.

⁷¹ En-Nesefî aslında el-Cassas'dan, genel terimlerle ilgili görüşler ve teolojik ceza tehdidi sorunu arasında bir vakitler yaygın bir şekilde kabul edilen bağlantının kanıtı olarak söz eder, *Tabsiratü'l-Edille*, 2: 779-80: *ve-kane'l-farikan cemi'an yaf'alani haddiha'l-asl min neta'ici mes'eleti'l-va'id*.

ya çalışmış olduğunu yeniden anlatır.⁷² Nihai sonuç, sadece Orta Asya Hanefilerinden bir azınlık tarafından savunulan Mâtürîdî'nin görüşü oldu, Hanefî çoğunluk tarafından eş-Şafii'nin görüşü olarak tanımlandı ve Mâtürîdî bir kuşkucu (vekîfi) olarak nitelendirildi.⁷³

El-Mâtürîdî'ye göre, genel terimler içinde ifade edilen kanun koyucu dile bağlı olarak eylemde bulunmaya devam etmek gerekir. Fakat bu tür genel dil, zorunlu olarak genelliğin niyetlenmiş olduğunu açığa vurmaz, dolayısıyla böyle bir inanca teslim olmaktan da sakınmak gerekir. Böylece daha karmaşık bir şekilde el-Mâtürîdî, eski ayırımın yararlı yönlerini koruyabiliyordu. Eski ayımla kastedilen şey, teolojiyle ilgili haber verici anlatım tarzındaki genel dil ve hukukla ilgili emir verici anlatım tarzındaki genel dil arasında yapılan ayırımdır.⁷⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ilkesinde bir miktar kuşkuculuk vardır, fakat el-Cassas'ın saldırmaya meraklı olduğu düzeyde değildir. Aslında, el-Cassas'ın tartışmasında, genel terimle ilgili tartışmasında daha önce değindiği teolojik sorunları içerdiğini düşündüğü, Mâtürîdî'ninkilere benzerlik gösteren, eş-Şafii'nin yorumlayıcı görüşlerine dair bir kanıt yoktur.⁷⁵ Dolayısıyla öyle görünüyor ki el-Mâtürîdî, genel terimle ilgili ortak Irak Hanefî öğretisine teolojik açıdan "saldıran" ilk kişi olmuştur. Fakat bu, el-Mâtürîdî'nin o öğretiyi bir Mu'tezililik belirtisi olarak görürken yanlış olduğu anlamına gelmez.⁷⁶

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin, genel terimi yorumlama sorununun teolojik arka zemini konusunda Orta Asya Hanefilerini uyandırma girişimi başarısız ol-

⁷² Hiç kuşkusuz Ebu Zeyd ed-Debusî'ye gönderi yapılmaktadır. Kıyaslayınız. *Tabsiratü'l-edille*, 2: 580, burada en-Nesefî'nin saldırdığı "bölgemizin sonraki ilim adamlarından birinin" *usulü'l-fıkh* ilkesi, aslında ed-Debusî'ninkidir, *Takvimü'l-edille*, 96. Her iki durumda da, en-Nesefî, dini esaslara aykırı inancın bulaşmış olabileceğini ima eder. İlginç bir şekilde ed-Debusî, Zeydi el-İmam el-Mansur Abdullah b. Hamza tarafından bir Mu'tezili olarak tanımlanmaktadır, *Kitabü'ş-Şafi* (San'a: Mektebetü'l-Yemenü'l-Kübra, 1406/1986), 1: 150.

⁷³ *Tabsiratü'l-Edille*, 2: 780-1. El-Maturidî'ye saldırı konusunda erişilebilir başka bir bilgi yoktur. Bu yüzden, onun yazılarının ihmal edilmesinde bu tür saldırıların, şayet varsa, ne kadar etkili olmuş olabileceğini belirlemek imkânsızdır. Bkz. ayrıca Madelung'un ifadesi: Semerkant'ın ortak öğretisini temsil ettiği sürece, *ictihadın* değerlendirilmesi gibi "ikinci derecede bireysel sorular hariç" orada önemli bir muhalefete karşılaşmadı, ("The Spread of Maturidism", 123). Şafii'ye pek rağbet etmeyen el-Maturidî, kendi öğretisinin Şafii'ninkie özdeşleştirilmesinden hoşnut kalmazdı. (bkz. *Tevilatü'l-sünne*), ed. Muhammed Mustafid al-Rahman [Bağdat, Vizaratü'l-Evkaf, 1983] 1: 493-94,

⁷⁴ Ebu'l-Mu'in'e göre, Maturidî'nin çözümü, inanç kesinliğinin olduğu *farz* olan ve böyle bir kesinliğin olmadığı *vaci* olan yükümlülükler arasında geleneksel Hanefî ayırımıyla uyumludur.

⁷⁵ Cassas, Kuveyt, ed., 1: 381-420: Beyrut ed., 1: 209-235.

⁷⁶ Kıyaslayınız, El-Eş'ari, *Makalat*, 276 (Mu'tezililerin görüşbirliği)

du. Aslında *usul'l-fıkh*'la ilgili çok sayıda önemli Orta Asya Hanefî çalışması, konuyla ilgili farklı bir Maturidî duruştan söz etmez. Bu çalışmalardaki tartışma, el-Cassas tarafından savunulan yaygın Hanefî ilkesiyle eş-Şafii'nin görüşü arasındadır. ⁷⁷ El-Mâtürîdî ve Semerkandî'nin öğretilerinden söz eden *usulü'l-fıkh* çalışmalarında, genel terimi yorumlama sorununun Allah'ın vaatleri ve tehditleri konusundaki teolojik tartışmayla bağlantısı görmezden gelinmektedir. ⁷⁸

El-Mâtürîdî'nin genel terimle ilgili öğretilerine duyulan ilginin yeniden canlanması, çabucak ve sessizce en başından engellenmiş görünmektedir. Böylece, en-Nesefi gibi meşgul bir teolog olan çağdaşı Ebu'l-Yusr el-Pezdevi, başlangıçta desteklemesine rağmen el-Mâtürîdî'nin öğretilerini daha sonra terk etmiştir. ⁷⁹ Ortak Hanefî görüşün, Mu'tezililerin görüşü olduğu iddiasını ise, hem konuyla ilgisiz hem de inandırıcılıktan uzak bulmuştur. Pezdevi'nin belirttiğine göre, Mu'tezililerin çoğu aslında el-Mâtürîdî'nin ve eş-Şafii'nin görüşünü savundular. ⁸⁰ Alâeddin es-Semerkandî, Semerkantlıların görüşünü savunmaz, fakat ilkenin kendisindeki versiyonu, başka yerde ilkeye atfedilen muhtemelen çok kişiyi etkileyecek yorumlayıcı sonuçlar çıkarmaktan çekinir. ⁸¹ El-Mâtürîdî, *Meahizü's-*

⁷⁷ El-Pezdevi, 1:291; es-Serahsi, 1: 132; el-Üsmendi, *Bezli'n-Nazar*, 235; en-Nesefi, *el-Menar* (el-Maturidi'nin görüşü, ne var ki, açıklama kısmında zikredilir); Sadrü's-Şeria, *et-Tavdih* beraberinde *et-Telvih* Kahire ed., 1: 198-201; Kazan ed., 59-60; Beyrut ed., 1: 39-40; al-Ahşıkafî, *el-Muntebeh*, Veliyü'd-Din Muhammed Salih el-Ferfur'un çağdaş yorumuyla birlikte, *el-Müzheb fi Usulü'l-Mezheb* (Şam: Mektebetü'd-Darü'l-Ferfur, 1419/1999), 1: 60; el-Kebbazi, *el-Muğni*, 99. El-Kasani'nin öğrencisi Ahmet b. Muhammed el-Gaznevi (ö. 593/1197) sadece Irak görüşünden söz eder. *Usulü'l Fıkhî'l-Gaznevi*, ed. Muhammed Tu'me el-Kuzat (Amman, 1421/2001), 96.

⁷⁸ Es-Semerkandî, *Mizanü'l-usul*, 1: 411; el-Lamişi, *Usulü'l-Fıkh*, 124-135; el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 304; el-Kaki, *Cemiu'l-Esrar*, 1: 265. Aşağıda belirtildiği gibi tek istisna Ebu'l-Yusr el-Pezdevi'dir.

⁷⁹ El-Buhari'nin *Keşfü'l-Esrar*'ında, 1: 305, el-Pezdevi'nin *Usulü'l-Fıkh*'ından yapılan alıntı Maturidi görüşü savunmaktadır (meğerki paragraf başlangıçta tamamen açıklayıcı bir bağlamda koyulmuş olmasın)

⁸⁰ El-Pezdevi, *Marifetü'l-Hücecü's-Şeria*, f. 19a. Bu, farklı çalışmalarında öğretilerinde değişikliklere izin veren Ebu'l-Yusr'un üçüncü *usulü'l-fıkh* çalışmasıdır. Aynı yazı, f.4b. El-Pezdevi'nin de belirttiği gibi, Mu'tezili *usulü'l-fıkh*'ındaki yön Şafii görüş istikametindeydi: bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mutemed fi usulü'l-fıkh*, ed. M.Hamidullah ve diğerleri. (Şam: Institut Francais de Damas, 1384/1964), 1: 276. Zaten Ebu Haşim el-Cübbai, en sonunda kıyasla özelleştirme yapmayı kabul etmiştir. İbnü'l-Mürteza, *Minhacü'l-vusul ila miyarü'l-ukul*, ed. Ahmed Ali Mutahhar el-Mehadî (San'a: Darü'l-Hikme el-Yemeniye,1412/1992), 337, ve el-Hüseyn b. El-Kasım, *Hidayetü'l-Ukul*, 2: 322. Bununla birlikte daha sonraki Hanefi metinleri, Irak öğretilerini Mu'tezililere dayandırır. En-Nesefi, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 114, Yahya b. Karaca el-Ruhavi'nin (ö. 942/1535) İbn Melek konusunda *el-Menar* üzerine açıklayıcı yazısı.

⁸¹ Genellikle Maturidi/Şafii görüş çerçevesinde, Kur'an'dan elde edilen genel bir hükmün, *haberü'l-vahid* ve *kıyas* gibi kesinlik temin etmeyen kaynaklara dayalı olarak özelleştirilebilir (*tahsis*) olduğu ileri sürülür. Bkz. el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 304; el-Kaki, *Cemiu'l-Esrar*; 1: 265; Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî (ö. 906/1500), *el-Veciz fi usulü'l-fıkh*, ed. el-Seyyid Abdullatif Kassab (Kahire: Darü'l-Hüda, 1404/1984, 19-20). Es-Semerkandî şaşırı bir şekilde bu noktada açık bir Semerkandî beyanatın (*nass*) var olduğunu reddeder ve bu sonucun çıkarılabileceğini kabul etse de, özelleştirme karşıtı görüşü tercih eder. *Mizanü'l-Usul*, 1: 471; el-Lamişi de öyle ya-

Şeria'sında resmen ayrıntılarıyla genel terim sorununu işlemiştir.⁸² Bununla birlikte, konuyu ele alış biçimi, savunduğu görüşün yanıtlaması umulan temel hukuk kuramı sorunlarını çözülmemiş bir halde bırakarak, büyük ölçüde tartışmalı bir özellik kazanmış gibidir. ⁸³ Ve bu hukuk kuramı ışığında miras alınan Hanefî hukuk ilkesini gözden geçirmeye kalkıştığına dair bir kanıt yoktur. ⁸⁴ Böylece el-Mâtürîdî'nin görüşünü en zayıf kuram tabakasına kadar incelten es-Semerkandî'nin seyretilmiş Mâtürîdî görüşü, sadece Orta Asya hukuk geleneğine yapılan gerçekçi bir rötuştur. El-Mâtürîdî ve en-Nesefî'nin saldırılarına rağmen, genel terim konusundaki Iraklı Hanefî öğretisi bütünüyle bozulmamış bir şekilde Orta Asya'ya nüfuz etmiştir. Daha sonraki Hanefî *usulü'l-fıkhu*, daha sonraki genel *usulü'l-fikh* gibi, bir zamanlar sorunu kuşatan teolojik tartışmayla temasını kaybetmiştir. ⁸⁵

par, *Usulü'l-Fikh*, 133. Es-Semerkandî, sonradan ortaya çıkan genel bir hüküm, daha önceki bir özel hükmü fesheder (Irak görüşü) ya da önceki hüküm tarafından özelleştirilir (eş-Şafii görüş) sorunu konusunda Semerkant görüşünü inanç konusunda değil sadece eylem konusunda Iraklı Hanefilerin görüşüyle uyumlu olarak sunar. *Mizanü'l-Usul*, 1: 474-478. Diğer taraftan Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin açıklaması, el-Maturidî'nin Şafii görüşü savunmuş olduğunu işaret eder. *Tabsiratü'l-Edille*, 2: 780. El-Lamişi'deki paralel açıklama şüphelidir *usulü'l-fikh*,138 (ve sayfa 124'te kaydeğiyle tutarsızdır); satır 4 ve 5, Şafii görüşü ed-Debusi ve onun takipçilerine atfeder. El-Lamişi daha sonra Iraklı ilkeyi savunmaya geçer (satır 13'te *dhakartum* okuyarak). Şafii görüş, ayrıca İbn el-Saati tarafından ed-Debusi'ye atfedilir, *Nihayetü'l-Vusul*, 2: 485-486, yorumsuz olarak İbn Emir el-Hacc tarafından, *el-Takrir*, 1: 242 ve el-Emir Badesah tarafından alıntı yapılmıştır, *Teysirü'l-Tahrir* (Kahire: Mektebetu Mustafa al-Babi al-Halebi, 1350), 1: 272. *Mizanü'l-Usul*'de ve editörün 45 notunda belirtildiği ve el-Ferfur'un çağdaş yorumunda doğru bir şekilde yorumlandığı gibi, *el-Müzheb* 1: 60, aslında ed-Debusi Iraklı Hanefilerin ilkesini savunmuştur (*Takvimü'l-Edille*, 103). El-Lamişi'nin, es-Semerkandî'nin açıklamasından esinlendiğini fakat el yazmasının bozulmuş olduğunu varsayacak olursak, bu durumda İbnü's-Saati'nin hatasının kaynağı bu bozulma olmuş olabilir mi?

⁸² En-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2: 784. El-Maturidî'nin çalışmaları arasında *Redd Kitab al-Ka'bi fi va'id al-fussak* da bulunabilir, İbn Kutluboğa, *Tacü'l-Teracim*, 44.

⁸³ Bkz. Özelleştirme konusundaki yukarıda verilen dipnot 81.

⁸⁴ Bu tartışmada *furū*'ya başvuru konusunda bkz. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2: 788-789. Kıyaslayınız, el-Pezdevî, 1: 291-293; *Usulü'l-Serahsi*, 1: 132-133.

⁸⁵ Göze çarpan bir istisna, et-Taftazani üzerine açıklayıcı yazısında hem el-Cassas'tan hem de Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'den çok önemli paragraflar alıntı yapan Tatar ilim adamı Şihabuddin el-Mercanî'dir (ö. 1306/1889), *el-Telvih*, Kahire ed. 1: 188-190. El-Mercanî, Ebu Abdullah el-Cürcanî ve onun öğrencisi Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudiri'yi (ö. 428/1039) genel terim üzerine Irak öğretisinin "sayısız" taraftarları arasında gösterir. El-Kudiri'nin Mu'tezililiği üzerine bkz. Madelung, "The Spread of Maturidism", 168, ek ve Abdullah b. Hamza, *Kitabü'ş-Şafii*, 1: 150. El-Mercanî'nin açıklayıcı yazısı, *hizamat al-hawashi li-izahat al-ghawashi*, Sadru's-Şeria'nın Şafii/ Eş'ari et-Taftazani'yle ilgili metnine yapılan taraflı yorumu yanıtlamayı amaçlar. El-Mercanî konusunda bkz. Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Totarien und Baschkirien*, 1789-1889 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998), özellikle 429-465.

V. Esbab (Özel Durumlar) Kuramı

İlgimizi çeken son ilke, *esbab* ya da özel durumlar ilkesidir. Bu ilkeyi el-Gazali'nin (ö. 505/1111) *el-Mutasfa'*sından bir alıntıyla tanıtabiliriz:

Özellikle vahyin kesilmesinden sonra insanların her bir durumla ilgili olarak Allah'ın iletisini (*hitab*) bilmesi zor olduğu için, Allah, yarattığı varlıklara iletisini, algılanabilir şeyler vasıtasıyla (*bi-umurun hissiyye*) açığa vurmuştur. (*izhara*). Allah bunları, emirlerinin özel durumları olarak kurmuştur ve onların, algılanabilir bir nedenin (*illetü hissiyye*) kendi sonucunu belirlemesiyle aynı tarzda, emirlerini belirlemesine ve illet olmasına izin vermiştir.

El-Gazali örnekler vererek devam eder. Kur'an'da (17: 78), güneş başucu noktasını geçtiğinde namaz kılmak emredilir. (*ekıymi's-salata li dulukişşems*). Kur'an'da Ramazan ayıyla ilgili olarak "kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin" (*femen şehide minkumu's-şehre, fe'l-yesimhü*). Her iki durumda da Kur'an tarafından belirlenmiş özel durumlar geçicidir ve Gazali, bu vakitler tekrarlandığı için, bunlara tekabül eden namaz ve oruç yükümlülüklerinin de tekrarlandığını savunur. Diğer taraftan, haccın özel durumu, yani Kâbe, uzamsal olduğu için ve yalnızca bir tane Kâbe olduğu için, hac yükümlülüğü yaşamda yalnızca bir kere etkili olur. El-Gazali, Allah'ın bu tür özel durumlar belirlemesinin biza-tihi bir emir (*hüküm*) olduğunu da belirtir.⁸⁶ Aslında, sonraki *usulü'l-fikh* edebiyatında özel durum denen şey, Bernard Weiss'in terminolojisiyle, yükümlülükler yaratan kuralcı (*teklifiye*) sınıflandırmaların aksine "kuralcı olmayan sınıflandırmalardan" (*ahkamü va'diye*) biridir.⁸⁷

Özel durumlarla ilgili *El-Mustasfa'*da bulunan bu ilgi çekici tartışma, aslında ilk olarak el-Gazali'de görülmez, kuşkusuz Orta Asya Hanefi edebiyatında konunun çok daha geniş işlenişinden kaynaklanır. Özel durumlarla ilgili Orta Asya kuramı, el-Gazali'de görülen versiyon gibi, yalnızca hukuku kapsamaz, aynı zamanda teolojiye de temas eder, zira bizzat Allah'ın varlığına inanma yükümlülüğünün kendisi (*iman*), kendi özel durumuna, etrafımızdaki yaratılan dünya, sahiptir. Kuram, içsel olarak karmaşıktır. Bir yandan, el-Gazali'de olduğu gibi, belli yükümlülüklerin tekrarlanışını gerekçelendirmede yardım için kendi-

⁸⁶ *El-Mustasfa'*, ed. Muhammed Süleyman al-Asgar (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1997), 1: 175-176.

⁸⁷ Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law Islamic Jurisprudence in the Writings of Seyfeddin el-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), 109.

sine başvurulur. Bu da, bir emir aslında tekrar eden ifa gerektirmediği sürece hukuk kuramcıları için yararlı bir hizmettir. Diğer yandan, özel durumlarla ilgili Hanefî kuramı, belli yasal yetersizliklerin etkisini açıklamak için tasarlanmıştır.⁸⁸ Bu ikinci işlevinde kuram, öncelikli bir yükümlülük (*nefsü'l-vücut*) ve öncelikli yükümlülüğü yerine getirmek için bir bağlantılı yükümlülük (*vucubu'l-eda*) arasında bir ayırım yapmayı gerektirir.

Böylece namaz vakti boyunca uyuyan bir kişi uykudayken namaz eda etme yükümlülüğüne sahip değildir, fakat öncelikli namaz yükümlülüğüne tabidir. Öncelikli yükümlülük, Allah tarafından namazın özel durumu olarak atanan vaktin geçmeye başlamasıyla oluşur, oysa ifa etme yükümlülüğü Allah'ın namaz kılma emrine dayanır. Emir, Allah'tan gelen bir iletidir ve bu şekliyle etkili olabilmesi için, alıcısı tarafından anlaşılması gerekir. Oysa uyuyan kişi bu bilinçten yoksundur. Uyku esnasında maruz kalınan öncelikli namaz kılma yükümlülüğü, Allah'ın uyuyan kişi uyandığında kendisini bağlayan bu yükümlülüğü yerine getirmesi emriyle etkin kılınmış olur.

Hanefîler için, sadece ifa yükümlülüğü Allah'ın iletlerine (*hitab*) dayanır. Öncelikli yükümlülük ise aksine, el-Gazalî'de olduğu gibi, Allah'tan gelen bir iletiden kaynaklanmaz. Daha ziyade, tabiri caizse, zaman ve mekânın doğal düzeni içine yerleşiktir, gerçi, aslında hangi zamanların ve mekânların Allah tarafından özel durumlar olarak atanmış olduğuna dair bilgimiz, metinsel kaynaklardan derlenmek zorundadır. Ayrıntılardan yoksun ve içsel çekişmelere gönderisiz şekliyle, özel durumlarla ilgili Orta Asya kuramının özü budur.⁸⁹

⁸⁸ Bu rol içerisinde kuram, bazı Hanefî *ulusü'l-fikh* çalışmalarında doğrudan yeterlik (*ehliyet*) üzerine karara bağlayıcı bir bölümün tanıtılmasıyla ilgilidir: ed-Debusî, *Takvimü'l-Edille*, 417ff.; Pezdevî, 4: 237-401; es-Serahsî, *Usulü'l-Fikh*, 2: 332-352; en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 249-315. Ebu'l-Muzaffer el-Semani, kendisinin yararlı bulduğu bu yeniliğe ed-Debusî'nin sahip olduğunu düşünür. *Kavatiü'l-Edille*, ed. Abdullah b. Hafız el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 5: 178; ed. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1418/1997), 2: 369. El-Hakemî'nin *Kavatiü'l-Edille* baskısı, Muhammed Hasan Hitu'nun eksik baskısının (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1996) ve Şafîî'nin daha az güvenilir baskısının ki ben sadece referansı kolaylaştırmak için zikrediyorum, yerini alır. Şefik Şahata yeterlik konusundaki terminolojileri için Hanefî hukuk metinlerini incelemiştir. O, *ehliyet*'in ilk kullanımını es-Serahsî'nin *el-Mebcut*'unda bulur. Bkz. *Etudes de droit musulman* (Paris: Press universitaires de France, 1971), 105. Bununla birlikte, Şahata'nın tartışması, özel durumlarla ilgili Hanefî kuramıyla hiç tanışık olmama talihsizliğini barındırır içinde (*usulü'l-fikh* tepeden bakarak savunmuştur) ve Şahata'nın es-Serahsî'nin fikhında bulamadığı *ehliyetü'l-vucub* terimini içeren es-Serahsî'nin *Usulü'l-fikhna* hiç gönderide bulunmaz.

⁸⁹ Bkz. *beyanü esbabî's-şerai* üzerine bölümler, ed-Debusî, *Takvimü'l-Edille*, 61-66; *Usulü's-Serahsî*, 1: 100-11, ve el-Buharî'nin yorumuyla birlikte el-Pezdevî, 2: 339-358, İslam hukukunda *esbab* üzerine bkz. Abdülaziz b.

Özel durumlar kuramının bütün yapısına dair çok öğretici ve nüfuz edici bir eleştiri, önceden Hanefî olan Şafii hukukçu Ebu'l-Muzaffer es-Semani'nin (ö. 489/1095) yazılarında bulunabilir.⁹⁰ *Usulü'l-fikh* çalışması *Kavatiü'l-Edille*'sinde es-Semani, Orta Asya Hanefîsi Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvimü'l-Edille*'sinde bulunduğu şekliyle özel durumlar kuramını açıklamaya ve eleştirmeye iki bölüm tahsis eder.⁹¹ Es-Semani, ayrıca bu kuramı doğrudan ed-Debûsî'nin *el-Esrar*'ına yöneltilmiş bir *hilaf* çalışması olan *el-İstislam*'ında ele alır.⁹²

Diğer eleştiriler arasında es-Semani, özel durumlar kuramında hoş olmayan bir yenilik görür. Zira yükümlülükleri, doğal düzenin bileşenleri olan zaman ve mekâna dayandıran ed-Debûsî, hem bütün yükümlülüklerin Allah'ın iletilelerinden kaynaklandığını söyleyen *Ehl-i Sünnnet* görüşünden, hem de insan aklından ileri gelebileceğini söyleyen sapkın (*yani Mu'tezili*) muhalif görüşten de ayrılmaktaydı. Ed-Debûsî'nin öncelikli yükümlülük ve ifa yükümlülüğü arasında yapmış olduğu ayrımı kabul etmesine rağmen es-Semani, her iki yükümlülüğü tek bir iletişimsel emir eylemine dayandırır. Dolayısıyla ona göre, ed-Debûsî'nin kuramı, "belki de kendisinden önce hiç kimsenin benimsemediği bir yanlışlık ve yeniliktir (*hata ve ihtira*)"⁹³

Orta Asya Hanefî kaynakları, özel durumlar kuramının kökenini, es-Semani'nin ihtiyatlı da olsa yaptığı gibi, belirli bir bireye dayandırmazlar. Ed-Debûsî'nin güçlü bir anlatım kazandırmış olduğu bu Hanefî kaynaklarındaki ilke, sonraki Hanefî kaynaklarının iyi temellendirilmiş bir parçası olarak görülür.⁹⁴ Hanefîlerin bu özgün kuramdan duydukları gururun boyutu, Sadru's-Şeria

Abdurrahman b. Ali el-Rabî'ah tarafından yapılan *es-Sebeb İnde'l-Usuliyyin* isimli kapsamlı çalışma, 3 cilt. (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Sa'ud el-İslamiye,1399/1980).

⁹⁰ Es-Semani, Şafiliğe dönüşünü, Merv'de egemen olan Mu'tezililiğin bir reddiyesi olarak açıklamıştır., Ebu'l-Muzaffer es-Semani'nin, *el-İstislam*'ına editörlerin yaptıkları girişte, Torunu Abdulkarim b. Muhammed'in *El-Ensab*'ı, 3: 298 alıntı yapılır, ed. Nayif b. Nafi al-Amri (Kahire: Darü'l-Menar, 1412/1992), 1: 13. Bunu, Ebu Şekur es-Salimi'nin (ö. ikinci yarısı 5.yy/11 yy) Merv'in bir Maturidilik merkezi olduğu haberiyle kıyaslayınız. Madelung, "The Spread of Maturidism", 117. Es-Semani'nin mezhep değiştirmesinin yol açtığı şaşkınlık üzerine bkz. Madelung, "The Spread of Maturidism", 138, n. 72 ve onun *Religious Trends*, 35-36.

⁹¹ *Kavatiü'l-Edille*, Riyad ed., 4: 532-555, 568-588; Beyrut ed., 2: 292-301, 369-409.

⁹² *El-İstislam*, 2: 186-196. Bkz. ayrıca Mahmud b. Ahmed el-Zencani (ö. 656/1258), *Tahricü'l-furu ale'l-usul*, ed. Muhammed Edib Salih (Şam: Matbaatü Camiatü'd-Dimesşk, 1382/1962), 53-55.

⁹³ *Kavatiü'l-Edille*, Riyad ed., 4: 579; Beyrut ed., 2: 298.

⁹⁴ Böylece el-Kaki klasik *esbab* kuramına "Kadı Ebu Zeyd'in ve onu takip edenlerin yolu" şeklinde gönderide bulunur (*Camiu'l-Esrar*, 2: 613), fakat hiçbir yerde icat edilmesini ed-Debusî'ye atfetmez. Daha erken zamanlarda es-Serahsi, kuramın ayrıntılı bir yönünü tartışırken "bu konuda (*bab*) yazmış olan sonraki ilim adamları

el-Mahbubi'nin *el-Tevhid*'inden anlaşılabilir. Öncelikli yükümlülük ve ifa yükümlülüğü arasındaki ince ayrımı görememiş ve ikisini birleştirme arzusunda olan eleştirmenlere el-Mahbubi coşkulu bir şekilde hitap eder. O, şöyle der: “ ikisi arasındaki farkı ilk olarak ortaya koyan kişinin başarısı ne kadar büyüktür, öngörüsü ne kadar zekicedir, yargısı ne kadar sağlamdır” (*lillah darru men ebde'e al-farka beynahuma va-ma adakka nazara va-ma etmene hikmetehu*).⁹⁵

İmdi ayrımı göremeyenler arasında, özel durumlar kuramının tamamını çok ayrıntılı ve sert bir eleştiriye tabi kılan Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'nin de bulunduğu anlaşılmaktadır. ⁹⁶ Ebu'l-Mu'in'in kuramla ilgili eleştiri yazısının ortaya koyduğu diğer sorunları bir kenara bırakarak onun bu önemli ayrımı ele alış şekli üzerine odaklanmak istiyorum.

Bir parasal yükümlülük durumunda, Ebu'l-Mu'in, öncelikli yükümlülük (söz gelişi bir miktar para) ve öncelikli yükümlülüğü yerine getirme yükümlülüğü (ki bu yükümlülük alacaklı ücret talep edinceye değin ortaya çıkmayacaktır) arasında bir ayrım yapmaya hazırdır. Fakat namaz gibi bedensel yükümlülükler durumunda öncelikli yükümlülüğün (namaz kılma eylemi) ifa yükümlülüğünden ayırt edilemez olduğunda ısrar eder. Her iki yükümlülüğü de bizatihi aynı fiziksel hareketler oluşturur. Ona göre, özel durumlar kuramının ileri sürdüğü aksi görüş, “Kaderiye'nin şeytanlarından biri olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf 'ın (ö. 226/840-236/850) namaz ve haccın hareket ve sükûn değil, hareket ve sükûna eşlik eden şeyler olduğu ilkesine dayanmaktadır. Ebu'l-Kasım el-Ka'bi, bu ilkeyi Ebu'l-Hüzeyl'e dayandırarak aktarır ve bu, kanıtlamak şöyle dursun Ebu'l-Hüzeyl'in izah dahi edemediği bir ilkedir”.⁹⁷

rından (*müteahhirun*) birine” gönderide bulunur, *Usulü's-Serahsi*, 1: 104. Bir el yazması (n. 2) kastedilen ilim adamını ed-Debusi olarak tanımlar.

⁹⁵ *El-Tevhid* beraberinde *el-Telvi*, Kahire ed., 2: 198; Kazan ed., 356; Beyrut ed., 1: 205.

⁹⁶ Eleştiri yazısı, onun *Tarikatü'l-Hilaf*'ından alınan alıntılarda var olmayı sürdürmektedir. Bkz. el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 348, başlık için, başka yerde basitçe onun *Tarika*'sı olarak verilir, en tam şekliyle el-Buhari'nin *Keşfü'l-Esrar*'ında alıntı edilir, 1: 218, 221-224, 2: 343-344, 348, ki aynı zamanda en-Nesefi'nin çalışmasından yapılmış daha kısa dağınık alıntılar içerir. En-Nesefi'nin *esbab* kuramıyla ilgili eleştiri yazısının uzunluğu el-Buhari tarafından belirtilir, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 344 ve *Fevatihu'r-Rahamut*, 1: 80. El-Rabia'nın *es-Sebeb*'inde tartışılır, 1: 222-225.

⁹⁷ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 222; et-Taftazani, *el-Telvi*, Kahire ed., 2: 194-95; Kazan ed., 354; Beyrut ed., 1: 204. Namaz ve oruç konusunda Ebu'l-Hüzeyl'in görüşleriyle ilgili daha fazla ayrıntı bulamadım. Fakat bu hususta Ebu'l-Mu'in de bahsettiği, Ebu'l-Hüzeyl'inkiyle bağlantılı, uzaysal rastlantılar (*akwan*) hareket ve sükûnun kendisinden farklıdır şeklindeki bir öğretiyi El-Eş'aride aktarılır, *Makalatü'l-İslamiyyin* 350, 355, çeviri J. Van

Diğer Orta Asya Hanefileri de şu ya da bu derecede *esbab* kuramından rahatsızdırlar. Hem Ebu'l-Yusr el-Pezdevi ve hem de Alâeddin es-Semerkandi'ye göre, *esbab* olarak hizmet verdiği söylenen doğal düzen unsurları (zaman ve mekân), çeşitli yükümlülüklerle (belirli zamanlarda ve Kâbe gibi belirli bir yerle bağlantılı olarak doğal düzen içinde vuku bulan Allah'ın sayısız nimetlerine) neden olan gerçek durumların önemsiz dublörleridir.⁹⁸ Bu görüşleriyle onlar, bu nimetler için Allah'a borçlu olunan minnettarlık üzerine kurulu bir şekilde dini yükümlülüklerin ortaya çıkışını açıklayan daha erken bir Hanefî geleneğine tekrar geri dönmüş olurlar. Ebu'l-Yusr en sonunda *esbab* kuramını tamamen gereksiz diye reddetmiş görünmektedir. Özel durumlar kuramı, bir unsur, yani özel durumu, belirsiz olanın açıklayıcı işlevi sayarak *Ockham's razor* ilkesini gücendirir.

İlgili bağlamsal bilgiyle birlikte bir emir kalıbındaki Allah'ın iletisi, belli yükümlülüklerin tekrarlanışını açıklamada yeterlidir ve yetersizlik problemleri, sözde özel durumlara başvurmadan ele alınabilir.⁹⁹ Ebu'l-Mu'in'in *esbab* kuramına yönelik saldırısının hararetliliği ve sertliği eşsizdi, bu hararet ve sertlik, bu kuramın Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin resmen onaylaması ışığında daha fazla göze çarpar.¹⁰⁰ Ebu'l-Mu'in'in saldırısı, ne kendi zamanında ne de daha sonraki zamanlarda fark edilebilir bir hayran kitlesi kazanmamıştır.¹⁰¹

Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5: 378-379 ve çevirmenin yorumu 3: 234-5. Kıyaslayınız. Abdülkahir b. Tahir el-Bağdadi, *Usûlü'l-Din* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1346/1928), 40-41.

⁹⁸ Es-Semerkandi, *Mizanü'l-Usul*, 2: 1043-45; el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 358-359; el-Kaki, *Camiu'l-Esrar*, 1: 224 (Ebu'l-Yusr üzerine). Bkz. aynı zamanda *Keşfü'l-Esrar*, 2: 345 (iman yükümlülüğünün sebebi konusunda Ebu'l-Yusr). Bu, kuramın El-Kasani'nin *Bedaiü's-Senai'*sinde bulunan versiyonudur (yeniden baskı, Darü'l-Kütübü'l-Arabî, 1402/1982), 2: 4 (zekât üzerine); kıyaslayınız. El-Serahsi, *el-Mebcut*, 2: 149.

⁹⁹ *Marifetü'l-Hücece'ü's-Şeria*, 21 aff. (benzerlik)

¹⁰⁰ El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 339; el-Kaki, *Camiu'l-Esrar*; el-Kirmasti, *el-Veciz*, 142. Bu metinler Maturidi'nin *ihitiyar'*ından bahsederler ve el-Buhari, *Meahizü'l-Ş-Şeria'*sında, el-Maturidi'nin ibadet eylemlerinin zorunluluğu için namaz vakitlerinin özel durumlar olduğunu (*vücut'un yerine vücut okuyarak*) belirttiğini ek bilgi olarak verir. Es-Semerkandi daha ihtiyatlı olarak el-Maturidi'nin *esbab* ilkesini ima ettiğini (*eş'ara*) belirtir (*Mizanü'l-Usul*, 2: 1039). Ne olursa olun el-Maturidi, tipik olarak başka kanıt bulunmadığı durumda, emredilen eylemin, inanç değil bir eylem sorunu olarak, acil (*fevr*) ve yinelenen (*tekrar*) ifaya tabi olduğunu savunmuştur. *Mizanü'l-usul*, 1: 231, 331. Bu, bu sorunlarla ilgilenmek için *esbaba* başvuru gereksinimini ortadan kaldırır.

¹⁰¹ Çağdaşı es-Serahsi, isimsiz bir Hanefi tarafından ortaya konan *esbab* eleştirisiyle ilgili tartışmasında Ebu'l-Mu'in'in saldırısına yanıt veriyor gözükmektedir. *Usulü's-Serahsi*, 2: 334-335. Es-Serahsi'ye göre bu eleştiri yazısı, Allah'ın yüceltmeyi uygun gördüğü belirli zaman ve mekânları onaylama noktasında eksiktir. Diğer taraftan, ona göre, ed-Debusi'nin yorumu, yükümlülüğü, o yükümlülüğün meydana gelişini anlama (*fehmi*) kapasitesinden ayırma konusunda çok fazla ileri gitmiştir.

Daha sonraki Orta Asya Hanefî *usulü'l-fıkhi*, tamamen geliştirilmiş Hanefî özel durumlar kuramını, Şafî'ilerin ve Eş'arilerin *esbab* konusundaki kısıtlı onaylarıyla karşılaştırır. İkinciler, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî gibi, Hanefî kuramı tarafından varsayılan doğal düzen unsurlarının bir müdahalesi olmadan, doğrudan Allah tarafından atanan ibadetlerde *esbab*'ın bir rolü olduğunu kabul etmeyeceklerdir. En-Nesefî, bir Hanefî azınlığın temsilcisi olarak, tezleri de Şafî'i görüşü desteklemek için sunulmuş gibi görülür. Alaycı bir şekilde, bizzat Şafî'i / Eş'ari görüşü, sapkınlığa meyletmış olarak göstermek için bir miktar gayret sarf edilmiştir. Yanılmazcılık (musavvibe) ve illetin özelleştirilmesi (tahsisü'l-ille) konusundaki kelâmî tartışmayı yatıştırıran Abdülaziz el-Buhari (ö. 730-1329) bu örnekte farklı bir duruş sergilemiştir. "Tüm özel durumları reddeden ve belirlemeyi Allah'a atfedenlerin, metinlere (*nass*) ve icma'a aykırı hareket etmiş olduklarını ve kendilerini *Ehl-i Sünnet* dışında kalan Cebri'ler (belirlenimciler) haline getirdiklerini" ileri sürer. Bazı özel durumları kabul ettikleri halde diğerlerini kabul etmeyenlerin de bunun için bir dayanakları yoktur.

Zira şayet kanıtın bulunduğu yerde bazı belirlemeleri özel durumlara atfetmek uygunsa, yine kanıtın bulunduğu yerde diğer durumları atfetmek de eşit oranda uygundur.¹⁰² *Esbab* sorununa teolojik anlamlılık kazandırma doğrultusundaki bu nispeten kısıtlı gayret bile destek görmemiştir. Siraceddin Ebu Hafs Ömer b. Ahmed el-Hindi el-Gaznevi (ö. 773/1372), sorunun, teolojik önem taşımaktan ziyade, bütünüyle sözsel olduğunu savunmuştur. Şöyle der:"Herkes, gerçek belirleyicinin (*mucib*) Allah'tan başkası olmadığı konusunda hemfikirdir. Bu özel durumların, kendi başlarına bir belirme gücü taşımadan Allah'ın emrini bilindir kıldıkları (*muarrife*) konusunda da bir fikir ayrılığı yoktur".¹⁰³

Hanefî *esbab* (özel durumlar) kuramının girift yapısı, kelâmî saldırıya dayanıklı olduğunu kanıtladığı için, kelâmî olarak kendini savunma gereği duymamıştır.¹⁰⁴ Geniş bir teknik hukuk sorunları alanına değinmeye muktedir genel

¹⁰² El-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 340-1, el-Kaki'de atıfsız tekrarlanır, *Camiu'l-Esrar*, 2: 611.

¹⁰³ El-Kabbazi'nin *el-Muğni*'si üzerine onun yorumu, İbn Nüceym'de alıntı yapılmıştır, *Fethü'l-Gaffar*, 2: 71-2.

¹⁰⁴ Bir kez daha Şihabüddin el-Mercani bir istisnadır. O, Allah'ın nimetlerinin *esbab* olduğu şeklindeki eski Hanefî ilkesini yeniden canlandırmakla meşguldü. (et-Taftazani'nin, *el-Telviht*'indeki açıklayıcı yazı, Kahire ed., 2: 389-90). O, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin eleştirisinden (örneğin, 2: 396) oldukça yararlanmıştı. Bununla bağlantılı olarak (2: 410) onun Nazuratul Hakk'ına gönderide bulunur, Kazan, 1287/1870. Bkz. Yusuf İlyan Sarkis, *Mu'cemü'l-Matbuatü'l-Arabiye* (Kahire: Mektebat Sarkis, 1346/1928), 2: 1728. Benim için erişilebilir ol-

bir kuram icat etmede, hukuksal yaratıcılığın örnek vakası olarak gönümüze de-
ğin varlığını sürdürmüştür.¹⁰⁵

VI. Sonuçlar

El-Mâtürîdî'den yaklaşık iki asır sonra Orta Asya Hanefîleri arasında or-
taya çıkan Mu'tezilî-karşıtı kelâmî yeniden canlanma hareketinin özünde, Hane-
fîliğin hem kelâmî hem de hukukî bir geleneği olduğu ısrarı vardı.

Bu açıdan, Orta Asya Hanefîleri, Ebu Hanife'nin belki de katılmayacağı
kelâmî görüşleri açıkça ileri sürecektik kadar kendilerini özgür hisseden Iraklı
Mu'tezili kardeşlerden farklıydılar.¹⁰⁶ Orta Asya Hanefî kelamcılarının ve hukuk
usulcülerinin, Iraklı seleflerinden geriye kalan *usulü'l-fikh'*daki Mu'tezili unsurla-
rı saptamak ve onları atmak için on birinci yüzyıl sonları ve on ikinci yüzyıl baş-
larındaki gayretleri, sadece sınırlı başarı elde etmiş olarak görülmelidir. Öyle ki,
Orta Asya Hanefîleri arasında bir Mâtürîdîlik zaferinden söz etmek bile mümkün
görünmemektedir. Zira hukuk kuramında Mâtürîdîliğin çok sınırlı bir etkisi ol-
muştur.

Burada incelenen sorunlardan yalnızca Irak yanılmazlığı (musavvibe),
Hanefî *usulü'l-fikh'*ından daimi olarak atılmıştır. Gerçi *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*
alanı Eş'arileri de kapsayacak kadar genişletildiğinde Irak yanılmazlığı da ni-

mayan bu çalışma, tarihçi M. M. Er-Remzi tarafından el-Mercanî'nin en hoş çalışması olarak tasvir edilir,
Telkîl-ahbar ve Telkîlül asar fi vakayii Kazan ve Bulgar (Orenburg:El-Matbaatü'l-Keremiye ve'l-Hüseyniye,
1908, 2: 401. Ne var ki, burada ilgilendiğimiz konuya değinmeyen Kemper tarafından tartışılır, *Sufis*, 441-445.

¹⁰⁵ *Ehliyetü'l-Vucub* ve *Ehliyetü'l-Eda* ifadeleri, medeni hukuka yardım etmek için desteklenmiştir
Rechtsfahigkeit (capacite de jourissance) ve Handlungsfahigkeit (capacite d'exercice). Bkz. örneğin, Halid ez-
Zubi ve Münzir el-Fadl, *el-medhal ile ilmi'l-kanun*, (Amman: el-Merkezü'l-Arabî li'l-hizmeti't-Tüllabiye, 1995).
Her ne kadar Arapça ifadeler ilk olarak dini yükümlülüklerle ilgili idiyeler de, klasik Hanefî metinlerinde
vatandaşlık hakları ve yükümlülüklerini içerecek şekilde hâlihazırda kullanılmaktadır. (el-Pezdevi, 4: 239;
Usulü's-Serahsi, 2: 333). Bu hususta, en-Nesefî'nin *el-Menar*'ının bazı metinlerinde yükümlülüğe muktedir
yeni doğan çocuğun (*salihah li'l-vucub*) *zimme*'sinden söz ettikten sonra "*lehü ve aleyhi*" eklemlisine dikkat edin
(en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 252; İbn Melek, *el-Menar* üzerine açıklayıcı yazı, 938).

¹⁰⁶ Ebu Hanife'ye atfedilen teolojik yazıların güvenilirliğini Mu'tezili Hanefîlerin reddetmeleri ve Ebu Hani-
fe'nin bir Mu'tezili olduğu şeklindeki bağlantılı iddia, Mu'tezili Hanefîlerin, Ebu Hanife'yi, kendi taraftarı
oldukları teolojik bir geleneğin başı olmaktan ziyade bazı temel Mu'tezili ilkeleri savunmuş olarak anlama-
larından öte bir şeyi kastediyor olamaz, (el-Kardari, *Menakib Ebi Hanife*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-Arabî, 2:
122; bkz. Madelung, "The Spread of Maturidism", 124, n. 37). En azından el-Cassas'ın durumu, bu şekilde
işaret eder. Van Ess daha önce "Hanefî *mezhebinin* hangi ölçüde tam olarak Irak hukuk ekolünden daha faz-
la olmasının istendiğini araştırmak ilginç olacaktır" imasında bulunmuştur. Bkz. "Early Development of
Kalam", G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale: Southern Illinois
University Press, 1982), 118.

hayet Irak'ta sapkın inançlarla bağlantısını koparmıştı. İletin özelleştirilmesi de kısa sürede ilişkilendirildiği yanılmazlıkla aynı kaderi paylaştı, fakat Orta Asya'da reddedilmesi daha sonradan iyileştirilmesine engel olmadı. Amm lafız konusunda Irak görüşü, Orta Asya'nın en büyük kelimacıları el-Mâtürîdî'nin ve en-Nesefî'nin saldırılarına direndi ve hiç bozulmamış bir şekilde Orta Asya'ya nüfuz etti. Köken itibariyle açık bir şekilde Orta Asya'lı olan *esbab* kuramı da, nefret uyandıran kelâmî köklerini ortaya koyma doğrultusunda Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin tek başına vermiş olduğu mücadeleye yenik düşmekten son anda kurtulmuştur. En-Nesefî'nin gayreti, *esbab* kuramındaki gerçek bir Mu'tezili bozukluktan ziyade onun teolojik engin bilgisini ve verimli hayal gücünü ortaya koymaktadır.¹⁰⁷

Her türlü Mu'tezililik lekesinden arındırılmış bir hukuk kuramı arayışlarında, Orta Asyalılar, ölçülü çözümleme ve kelâmî hayal gücü arasındaki çizgiyi geçmekten her zaman kendilerini koruyamamışlardır.

Bu tür şiddetli bir ideolojik arındırma programının başarı umutları da sorgulanabilir. Hukuk kuramıyla ilgili Mu'tezilî etkilerin her zaman kolayca benimsenebileceği kuşkulu varsayımıyla bu tashihçiler, miras alınan hukuk kavramlarını, ilkelerini ve kurallarını büyük ölçüde alt üst etme riskini almadan programlarını ne kadar uzağa taşıyabilirler ki? Yazılarında bu türden devrimci bir amaç görülmediği için, eylemlerini kısıtlayan baskıların tanınması gerekir.

Orta Asyalılar için, şiddetli bir şekilde ilkelerine saldırdıkları Iraklı Hanefîlerin, saygın Hanefîler olarak kaldığını da belirtmek gerekir. *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat*, Ebu Hanefî'nin öğretilerine en fazla sadık kalan ve bu sayede inançlarında sapkınlıktan eser bulunmayan Hanefîlerin oluşturdukları Hanefî hukuk kuramının belkemiği olarak anlaşıldı. Buna rağmen, Iraklı Mu'tezilîlerin Hanefî hukukunun iletimi ve gelişmesine yaptıkları katkılar görmezden gelinmemiştir.

¹⁰⁷ Mu'tezililiğin en hafif esintisini keşfetmede özellikle en-Nesefî hem keskin ve hem de çok gelişmiş bir duyuma sahipti. Bkz. örneğin, zamanının hukukçuları arasında popüler olan formülün arkasındaki Mu'tezililiği bulması, *fai detu'l-vucubi'l-eda*, hukukçuların bilgisizlik içinde görmedikleri bir bağlantıdır, (*Tabsiratü'l-Edille*, 12: 708).

Hukuk kuramındaki görüşleri uygunsuz bulunsa da bu Orta Asya metinlerinde, İsa b. Eban, el-Kerhi ve el-Cassas'dan saygısız bir şekilde bahsedilmez.¹⁰⁸

Hukuk kuramının teolojik bakış açısıyla ele alınması doğrultusundaki bu gayretin tam yaşama gücü, dikkat çekecek derecede kısa sürdü, el-Mâtürîdî altında kısa bir çiçeklenme sonra Ebu'l-Mu'in en-Nesefi ve Alâeddin es-Semerkindi zamanında iki nesil süren yeniden canlanış. *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'in Eş'arileri içerecek şekilde sonradan yeniden yapılandırılması, bu gayret hızını kaybettikten sonra geldi. Fakat ne zaman ki Sünni inanç, *müctehidlerin* yanılmazlığı gibi önceden küçümsenen ilkeleri içine almaya başladı o vakit bu "Mu'zîlîlikten kurtarma" kampanyasının yeniden canlandırılmasına dair tüm umutlar da suya düşmüş oldu.

¹⁰⁸ Belirtmiş olduğumuz gibi, kendilerinden biri olan Ebu Zeyd ed-Debusi'ye karşı tutumları konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir.