

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ÜSMENDÎ'NİN BEZLÜ'N-NAZAR ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kader KARACAN YILMAZ

Danışman:
Prof. Dr. İbrahim Kâfî DÖNMEZ

İSTANBUL
2021

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

ÜSMENDÎ'NİN BEZLÜ'N-NAZAR ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kader KARACAN YILMAZ

Danışman:
Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İSTANBUL
2021

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 020117YL08 numaralı Kader KARACAN YILMAZ'ın hazırladığı “*Üsmendî'nin Bezlü'n-nazar Adlı Eseri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 20/08/2021 günü (15:00 – 17:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN

ŞENKARDEŞLER

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Özgür KAVAK

Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Kader KARACAN YILMAZ

20.08.2021

ÖZ

Hicrî VI. yüzyılda yaşamış Semerkantlı âlim Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl* adlı eseri Hanefî usul literatüründe farklı bir yerde durmaktadır. Üsmendî *Bezlü'n-nazar*'ın yazımında mütekellimîn metodunun temel eserlerinden biri olan Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini merkeze almış, onu gerek içerik gerek tasnif, zaman zaman da usul meselelerindeki görüşlerinde takip etmiştir. Bu çalışmada *Bezlü'n-nazar* tasnif, yöntem ve içerik bakımından ele alınmış, *el-Mu'temed* adlı eserden hangi noktalarda ayrıldığı, ne oranda onu takip ettiği ve Hanefî usul literatüründe nerede bulunduğu dair tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, Usul-i fıkıh, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*

ABSTRACT

The work called *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl* by the Samarkand scholar Ebu'l-Feth Alauddin Muhammed b. Abdulhamid b. Huseyn al-Usmendi, who lived in the VIth century Hijri, stands in a different place in the Hanafi methodology literature. In the writing of Usmendi *Bezlu'n-nazar*, Mu'tazilî scholar Ebu'l-Husayn al-Basrî's *al-Mu'tamad*, which is one of the main works of the mutakallimin method, was centered, and followed it in classification, method and sometimes in his views on content. In this study, *Bezlu'n-nazar* is discussed in terms of classification, method and content, and it has been tried to determine where it differs from the work called *al-Mu'tamad*, how much it follows it, and where it is found in the Hanafi method literature.

Keywords: Usmendi, *Bezlu'n-nazar*, Usul-i fiqh, Ebu'l-Husayn al-Basrî, *al-Mu'tamad*

ÖNSÖZ

Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı eserini kaleme alırken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserini takip etmesi, onu Hanefî usul literatüründe meşhur olmuş usul eserlerinden farklılaştırmıştır. Kendine has üslubu olan bu eseri detaylı şekilde ele alan bir araştırma ise bulunmamaktadır. Bu çalışmada *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı eser incelenerek, onun fıkıh usulündeki yerine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde Üsmendî'nin hayatı, eserleri ve fıkıh usulündeki yazım metotları hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'daki yöntemi, üslubu ve tasnifine yer verilmiş; bunlar ışığında hangi yazım metodunu takip ettiğine dair açıklamalarda bulunulmuştur. Aynı zamanda takip ettiği Basrî'den farklılaştığı yerlere de bu bölümde yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise seçtiğimiz usul konuları çerçevesinde *Bezlü'n-nazar*, kendisinden önceki Hanefî usul eserleri ve Basrî'nin eseriyle görüşler bakımından mukayeseli olarak ele alınmış, Hanefî usul ekollerinden hangisine yakın olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Tez sürecinin başından sonuna kadar emek sarf eden, büyük bir özen ve titizlikle incelemelerde bulunarak beni yönlendiren, derin birikiminden istifade etmiş bulunduğum saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Jürimde yer alarak değerlendirmeleri ve yapıcı eleştirileriyle tezime katkıda bulunan saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Özgür KAVAK ve Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN ŞENKARDEŞLER'e, çalışmalarım esnasında yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ve Dr. Adem YİĞİN'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca şimdiye kadar ilmî birikimlerinden faydalandığım bütün hocalarıma, eserlerin temini konusunda yardımlarını esirgemeyen TDV İSAM Kütüphanesi çalışanlarına, tez yazma sürecinde beni destekleyen değerli arkadaşlarım Esra Nur ŞAĞBAN, Büşra KESKİN ve Esra Güngör LEMSİ'ye, pandemi nedeniyle evlere kapandığımız dönemde benimle online çalışarak kütüphane ortamını aratmayan ve beni motive eden kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Zeynep DEMİRTAŞ'a çok teşekkür ederim. Öğrenim hayatım boyunca hep yanımda olan, dua ve desteklerini eksik etmeyen başta annem ve babam olmak üzere bütün aileme minnettarım. Maddi-manevî desteğiyle tez sürecini güzel bir şekilde geçirmemi sağlayan, yazdıklarımın gözden geçirilmesi

konusunda yardımcı olan değerli eşim ve meslektaşım Arş. Gör. Enes YILMAZ’a çok teşekkür ederim.

Kader KARACAN YILMAZ

Ardahan 2021



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	3
III. HANEFİ USULÜNDEKİ TEMEL EKOLLERE KISA BİR BAKIŞ	4

BİRİNCİ BÖLÜM

ÜSMENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FIKIH USULÜ YAZIMINDA METOTLAR

1. ÜSMENDÎ'NİN HAYATI	11
2. ÜSMENDÎ'NİN ESERLERİ	15
2.1. Tarîkatü'l-hilâf.....	15
2.2. Lübâbü'l-kelâm.....	15
2.3. Muhtelefü'r-rivâye, Hasrû'l-mesâil ve Kasru'd-delâil	16
2.4. Bezlü'n-nazar.....	17
3. FIKIH USULÜ YAZIMINDA METOTLAR.....	19
3.1. Fukaha Metodu	20
3.2. Mütakellimîn Metodu	22
3.3. Memzûc Metot.....	23

İKİNCİ BÖLÜM

ÜSMENDÎ'NİN BEZLÜ'N-NAZAR ADLI ESERİNDEKİ METODU

1. BEZLÜ'N-NAZAR'IN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	25
1.1. Eserin Telif Sebebi ve Ana Bölümleri.....	25
1.2. Konuların Tasnifi.....	26
1.3. Konuların Sunumu.....	40
2. BEZLÜ'N-NAZAR'IN KAYNAKLARI	43
2.1. Üsmendî'nin Zikrettiği Kitaplar	43
2.2. Üsmendî'nin Zikrettiği Kişiler.....	43
2.3. Zikrettiği Mezhepler ve Görüş Sahiplerini İfade Eden İbareler	45
3. BEZLÜ'N-NAZAR'DA TANIMLARIN VEYA AÇIKLAMALARIN VERİLMESİNDEKİ ÜSLUP.....	46

3.1.	Kavramın Kök/Sözlük Anlamı ile Terim Anlamı Arasında Bağlantı Kurması.....	46
3.2.	Tanımı Verip İbarelerini Tek Tek Açıklaması	47
3.3.	Bir Kavramın Kendisine Karşılık Gelen Bir Kavram ile Tanımlanması....	48
3.4.	Yapılan Tanımları Zikredip Değerlendirmesi.....	48
3.5.	Tanımı Verip Örneklerle Anlatması	50
4.	BEZLÜ'N-NAZAR'DA GÖRÜŞLERİN VE DELİLLERİN VERİLMESİNDEKİ ÜSLUP	51
4.1.	Görüş Sahiplerini Zikretmesi.....	51
4.2.	Görüşünü Doğrudan veya Dolaylı Olarak İfade Etmesi.....	54
4.3.	Tercihlerde Kullandığı Lafızlar	55
4.4.	Delilleri Verme Yöntemi	56
4.5.	Muhtemel Yorumların/İtirazların Gözetilmesi	56
4.6.	Karşı Görüşte Olanların Delillerini Çürütmesi.....	57
5.	BEZLÜ'N-NAZAR'DA GÖRÜŞLERİN DELİLLENDİRİLMESİ	58
6.	ÜSMENDÎ'NİN BASRÎ'DEN FARKLILAŞTIĞI YERLER.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEZLÜ'N-NAZAR ÇERÇEVESİNDE ÜSMENDÎ'NİN USUL GÖRÜŞLERİ VE BU ESERİN HANEFÎ USUL EKOLLERİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

1.	FIKİH USULÜNÜN GEREKLİLİĞİ VE MÂHİYETİ.....	64
2.	ALLAH'IN KİTABI.....	67
2.1.	Kelâmın Hakikati ve Kısımları	67
2.2.	Emir	70
2.3.	Nehiy.....	80
2.4.	Umum	88
2.5.	Husus	95
2.6.	Mutlak ve Mukayyed.....	101
2.7.	Mücmel ve Mübeyyen	105
2.8.	Nesih	112
3.	HABERLER	121
3.1.	Âm Lafzın Haber-i Vâhid ile Tahsisi	122
3.2.	Hız. Peygamber'in Fiillerinin Hükümlere Delâleti.....	126
3.3.	Sahâbînin “Bununla Emrolunduk” vb. İfadeleri.....	130
4.	İCMÂ	134
4.1.	İcmâ Kavramı ve İcmânın Çeşitleri	134
4.2.	İcmânın Hücciyeti.....	136
4.3.	İcmânın Geçerli Olması İçin Şartlar	141
5.	SAHÂBÎ KAVLİ	143
6.	KIYAS	148
6.1.	Kıyasla Umumun Tahsisi ve Neshi	150
6.2.	İlletin Tahsisi	152
7.	İSTİHSAN VE DİĞER KONULAR	157
7.1.	İstihsan.....	157
7.2.	Hazır ve İbâha	160

8. İSTİSHÂBÜ'L-HÂL VE DİĞER KONULAR	165
8.1. İstishâbü'l-Hâl	165
8.2. Aklî veya Şer'î Delille Bilinenler	168
8.3. Sonraki Peygamberin Öncekinin Şeriatıyla Amel Etmesi (Şer'u Men Kablenâ).....	170
8.4. Müçtehitlerin İsabeti	174
9. ÜSMENDÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALİF GÖRÜŞLERİ	179
SONUÇ	181
BİBLİYOGRAFYA.....	183
EKLER	192
ÖZGEÇMİŞ	205



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin
Bkz./bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
vb. / vs.	Ve benzeri / ve saire
yy.	Yüzyıl
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Araştırmanın konusunu hicrî altıncı yüzyıl Hanefî âlimi Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı usul eserinin üslup, sistematik ve Hanefî usul literatürüne katkıları bakımından incelenmesi oluşturmaktadır. Eserin literatüre katkısını ortaya koyabilmek için kendinden önceki Hanefî usul eserleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu yüzden Üsmendî'nin usûlî görüşleri mümkün olduğu ölçüde kendi sistematigi içerisinde ele alınırken; Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî*, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî* ve Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-'ukûl* adlı eserleriyle mukayese edilmiş ve onun usul literatüründeki yeri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'da kendisinden etkilendiği bilinen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eseri de bu çalışmaya eklenmiş; ancak bu eserlerle birebir mukayeseye gidilmemiş, ele alınan konularda gerek sistematik gerek içerik yönünden önemli gördüğümüz farklılıklara yer verilmiştir. Ayrıca anılan eserlerin yanı sıra bunlar üzerine yazılan makale ve yapılan tezlerden de yararlanılmıştır.

Üsmendî'nin eserini tahkik eden Muhammed Zekî Abdülber, müstensihden kaynaklı hataları tashih ederken iki kitaptan yararlandığını ifade etmiştir. Bunlar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i ve Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh* adlı eseridir. Muhakkik, Üsmendî'nin Basrî'ye sadece eserinin tertibinde ve bablarında değil, aynı zamanda lafızlarında da tâbi olduğunu; ancak bunu, onun Mu'tezilî görüşlerine meyletmeden yaptığını; karşı bir görüşü reddetmek için en güzel yolun, onun delillerini mümkün olduğu kadar tespit edip, çürütme gerçeğinden hareketle fıkıh ve usul alanının seçkin âlimlerinden, kelâm ve münazara alanının önde gelen isimlerinden biri olarak Üsmendî'nin de *Bezlü'n-nazar*'da Mu'tezile'nin muteber kitaplarından Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini esas alıp, onu adım adım izleyerek değerlendirdiğini belirtmiştir. Üsmendî, dil ile ilgili meselelerde Basrî'yi desteklemiş, kendi mezhebine (Hanefî mezhebi) uymayan meselelerde aklî ve naklî delillerini ortaya koyarak ona karşı çıkmıştır. Abdülber, Üsmendî'nin bunları kolay bir ibareyle ve ikna edici bir üslupla

yaptığını ifade etmiştir.¹ Bu sebeple *el-Mu'temed*'in etkisinin *Bezlü'n-nazar* üzerinde ne ölçüde olduğunun görülmesi için çalışmaya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i de dahil edilmiştir.

Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'da Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi açıkça takip etmesi onu Hanefî muhitinde meşhur olmuş diğer Hanefî usul eserlerinden farklılaştırmaktadır. Üsmendî'nin Basrî'yi esas almakla neyi hedeflediği, tam olarak eserinde nasıl bir yazım metodu uyguladığı merak konusudur. Bu nedenle Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar* adlı eseri incelenmeye değer görülmüştür.

Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'da usul yazım metotlarından (fukaha, mütekellimîn ve memzûc metot) hangisini kullandığına dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu sebeple fukaha, mütekellimîn ve memzûc metotla yazılmış usul eserlerinin özellikleri göz önünde bulundurularak, Üsmendî'nin eserinde ele aldığı meselelere ve bunları işleyişine bakarak onun yöntemine dair bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

Araştırma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşup giriş bölümü araştırmanın konusunu, amacını, yöntemini, kaynaklarını ve Hanefî usulündeki temel ekoller hakkında birtakım mâlûmatı içermektedir.

Birinci bölümde; Üsmendî'nin hayatına, eserlerine, fıkıh usulündeki yazım metotlarına yer verilmiştir.

İkinci bölümde *Bezlü'n-nazar*'ın şekli özellikleri üzerine odaklanılıp; onun genel özellikleri, kaynakları, görüşleri sunma yöntemi ve sistematigi gibi meseleler; eserden örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Üsmendî'nin tasnifi, kendisinden önceki Hanefî âlimleriyle ve Basrî ile genel bir şekilde -alt babların detaylarına çok girmeden- mukayese edilmiştir. Bu kısımda yeri geldikçe Üsmendî'nin metodu; fukaha, mütekellimîn ve memzûc metod özellikleri bakımından değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde Üsmendî'nin usulün ana konularını *Bezlü'n-nazar*'da nasıl ele aldığı yeterli ölçüde tanıtılmaya çalışılmış, bilhassa bu ana konuların altında onlarca bab içerisinden -özellikle Hanefî ekolleri arasındaki- ihtilaflı olan meselelerden önemli gördüklerimiz ele alınıp, onun görüşleri ve tercihleri ortaya koyulmuştur. Bu incelemeler

¹ Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (Muhakkikin mukaddimesi), Kahire: Mektebetu Dâri't-türâs, 1992, s. 50-53. Üsmendî'nin Basrî'yi takip ettiğine değinen diğer çalışmalardan bazıları şunlardır: Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi (Dem), 2017, s. 173; Davut İltaş, "Üsmendî", DİA, XLII, 388.

ışığında Üsmendî'nin Irak Hanefî (Cessâs), Klasik Hanefî (Debûsî, Serahsî, Pezdevî) ve Semerkant Mâtûrîdî Hanefî usul ekollerinden (Semerkandî) hangisine yakın olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ele alınan meselelerde onun içerik yönünden kendinden önceki Hanefî âlimlerinden bir farklılığının olup olmadığı da incelenmiştir. Bu bölümde konular incelenirken mümkün olduğu kadar *Bezlü'n-nazar*'ın sistematigi takip edilmiş, konunun özelliği dikkate alınarak veya derli toplu sunum mülahazasıyla tarafımızdan bazı alt başlıklar oluşturulmuştur.

Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde edilen kanaatlerden yola çıkarak Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar* adlı eseri hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Üç bölümden oluşan tezin birinci bölümünde Üsmendî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi toplanırken ilk olarak tabakat eserlerine müracaat edilmiş, bunların yanı sıra *DİA*'da Davut İltaş'ın yazdığı “Üsmendî” maddesinden ve *Lübâbü'l-kelem* adlı eserin başında muhakkik M. Sait Özervarlı tarafından yazılan Üsmendî hakkındaki mâlûmattan büyük oranda yararlanılmıştır. Fıkıh usulündeki yazım metodları başlığında istifade ettiğimiz öne çıkan çalışmalar; Asım Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez'in kaleme aldıkları *DİA* 'daki “Usul-i Fıkıh” maddesi, Adem Yığın'ın “Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri” adlı yüksek lisans tezi ve Seyit Mehmet Uğur'un “Fıkıh Usulü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-vüsûl'ü Örneği” adlı makalesidir.

İkinci bölümde *Bezlü'n-nazar*'ın yöntem ve üslubuna yoğunlaşıldığı için farklı kaynaklardan çok yararlanılmamıştır; ancak başlıklar ve bu bölümde takip edilecek yöntem belirlenirken Ahmed el-Hasenât'ın *Menhecü'l-İmam Tâceddin es-Sübkî fi usûli'l-fikh* adlı eserinden yararlanılmıştır.

Üçüncü bölümde belirlediğimiz usul konuları çerçevesinde *Bezlü'n-nazar*, kendisinden önceki Hanefî usul eserlerinden Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*, Serahsî'nin *Usûlü's-Serahsî*, Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî*, Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl* ve Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserleriyle mukayese edilirken -daha önce de belirttiğimiz üzere- bunlar

üzerine yapılan çalışmalardan da büyük oranda faydalanılmıştır. Bunlardan en çok başvurduğlarımız şunlardır:

Murat Sarıtaş'ın "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" adlı yüksek lisans tezinden lafız bahislerinde Cessas, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin görüşlerinin öğrenilmesi yönünde faydalanılmıştır.

Şevket Topal-Mehmet Sait Arvas'ın "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)" adlı çalışmasından Irak, Klasik ve Semerkant Hanefî usul ekolleri arasında ihtilaflı olan meselelerde tarafların görüşlerinin öğrenilmesi hususunda yararlanılmıştır.

Basrî'nin görüşlerinin öğrenilmesi hususunda Ayşegül Yılmaz'ın "Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Müstasfâ Karşılaştırması Işığında" adlı doktora tezinden istifade edilmiştir.

III. HANEFİ USULÜNDEKİ TEMEL EKOLLERE KISA BİR BAKIŞ

Bu başlık altında Üsmendî öncesi Hanefî usulündeki üç ekolden bahsedilecektir. Bunlar; Irak Hanefî, Klasik Hanefî ve Semerkant Mâtürîdî Hanefî usul ekolleridir.² Bu çalışmanın üçüncü bölümünde Üsmendî'nin eseri ile Irak Hanefî ekolünden Cessâs'ın, Klasik Hanefî usul ekolünden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin, Semerkant Mâtürîdî Hanefî usul ekolünden ise Semerkandî'nin eserleri karşılaştırılacağı için bu ekollerin genel özelliklerine dair bilgi vermeyi uygun gördük.

² Irak, Klasik ve Semerkant Mâtürîdî Hanefî usul ekolü şeklindeki isimlendirme daha önce yapılmış çalışmalardan yola çıkarak oluşturulmuştur. Murteza Bedir, bu gelenekler için Irak Hanefî geleneği, Hâkim Hanefî usul geleneği/Klasik Hanefî usul geleneği ve Mâtürîdî usul geleneği şeklinde bir isimlendirme yapmıştır. Bkz. *Fıkıh Mezhep* Sünnet, s. 39, 52-53. Şükrü Özen, Irak ve Semerkant Hanefî ekolü şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. "Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", Doçentlik Tezi, 2001, s. 81. İsmail Şık çalışmasında Hanefî-Mâtürîdî yaklaşım şeklinde bir isimlendirme kullanmıştır. Bkz. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Usulü'd-Din Anlayışı: Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkıh Diyalogu*, Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009, s. 19. Topal ve Arvas ise Irak Hanefîliği, Klasik Hanefî usul yaklaşımı ve Semerkant Mâtürîdî usul yaklaşımı şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. Şevket Topal ve Mehmet Sait Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 180, 186, 189.

1.1. Irak Hanefî Usul Ekolü

Mezhep usulünün ortaya çıkmasından itibaren Irak ekolü de ortaya çıkmıştır. Irak ekolünün kurucusu Îsâ b. Ebân'dır. Îsâ b. Ebân Hanefî usulünün gelişimine büyük katkıda bulunmuş ve daha sonra Hanefî mezhebinin görüşü haline gelen birçok usul kaidesi vaz'etmiştir. Hanefî kaynaklarında mezhebin usulünün gelişimine katkı sağlayan âlimler olarak Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) ve Ebû Saîd el-Berdaî zikredilmektedir. Bu isimler Irak Hanefî âlimlerindendir. Hicrî IV. asırda ise Kerhî (ö. 340/952), Cessâs ve Saymerî (ö. 436/1045) isimleri öne çıkmıştır.³

Hicrî IV. asırda Irak Hanefî ekolünün en önemli ismi Kerhî'dir. Ondan sonraki usulcülerin, onun usul görüşlerine sıkça atıfta bulunmaları Hanefî fıkıh usulünün büyük ölçüde ilk defa Kerhî tarafından sistemleştirildiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.⁴ Kerhî'nin fıkıh usulü alanında bir eser yazdığı bilinmemekle birlikte, onun usul görüşleri öğrencisi Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde bulunmaktadır.⁵

Kerhî'den sonra Irak ekolünün riyâseti Cessâs'a intikal etmiştir. O, Irak usulünü tedvin etmiştir. Cessâs'ın eseri *el-Fusûl fi'l-usûl* günümüze ulaşan ve tüm usul konularını kapsayan ilk kitaptır. Cessâs'tan sonra Irak Hanefî ekolünü takip eden diğer usulcü Saymerî'dir. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh* adlı eseri bulunmaktadır. Saymerî'nin eseri Cessâs'ın eserinin muhtasarı niteliğinde olsa da önemli bir eserdir. Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü ve Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf*'ı dışında yüzyıllarca Hanefî mezhebinin merkezi bir yeri olan Bağdat çevresinde başka usul eseri bulunmamaktadır.⁶

IV. asırdan sonra Irak Hanefî ekolünün otoritesi zayıflamaya başlamıştır. Çünkü ilmî faaliyetler zamanla Sünnîlerin Ehl-i hadîs etrafında kenetlenmesi ve Mu'tezile'yi dışlamalarıyla farklı bir yöne doğru evrilmiştir. Irak Hanefîleri de Mu'tezile karşıtı bir

³ Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar, s. 180; Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2015, s. 135; Şükrü Özen, "Îsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480.

⁴ Hazne, *Tatavvur*, s. 135; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA*, XXV, 285.

⁵ Apaydın, "Kerhî", s. 285.

⁶ Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar, s. 181; Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 52; Hazne, *Tatavvur*, s. 140-141.

geleneği başlatamadıkları ve kelâm-usul yöntemi açısından onlar ile benzer mirası paylaştıkları için bu iki alana olan ilgilerini yitirmişlerdir.⁷

V. asrın başlarından itibaren Irak Hanefileri arasında i'tizâlî eğilimde azalma görüldüğü, neredeyse Hanefilerin çoğunluğunun sünnî akîdeye bağlı olduğu aktarılmaktadır. Cessâs'ın eserinde ortaya koyduğu görüşleri Saymerî'nin ölümüyle birlikte unutulsa da bu usul anlayışı V. asırda Debûsî'nin girişimiyle Mâverâünnehir'e taşınmış ve tekrar canlandırılmıştır.⁸

Irak Hanefî usul ekolünün özellikleri genel olarak şunlardır:

1. Irak Hanefî usul ekolü âlimleri mezhep imamlarından rivayet edilen fikhî görüşlere dayanarak usul kaidelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu metodu ilk kullanan Iraklılardır. Daha sonra bu metodu Debûsî, Serahsî ve Pezdevî de takip etmiştir. Semerkantlılar ise Iraklılara nazaran nakledilen fikhî görüşlere daha az itimat etmişlerdir.⁹
2. Berdaî ve sonrası Irak Hanefî usulcülerinin eserlerinde i'tizâlî eğilim görülmektedir. Burada kastedilen i'tizâlî eğilim, eserlerinde usul konularıyla ilişkili veya onları destekleyici mahiyette zikrettikleri kelâmî esaslarla ilgilidir. Örneğin Cessâs, “Gözler O’nu idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.”¹⁰ meâlindeki âyete dayanarak rü’yetullah’ı (Allah’ın görülmesi) kabul etmemiş ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) rabbini gördüğüyle alakalı rivayetin,¹¹ bu âyete aykırı olduğu için merdud olduğunu ifade etmiştir. Çünkü haber-i âhâd’ı kabul şartlarından biri de rivayetin Kur’an’a muhalif olmamasıdır.¹²

⁷ Murteza Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat-Uluslararası Sempozyum*, (2008): 630-631.

⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 52; Topal ve Arvas, “Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar”, s. 186.

⁹ Hazne, *Tatavvur*, s. 143.

¹⁰ En’âm 6/103.

¹¹ Tirmizî, “Tefsir”, Necm, 3279.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1992, IV, 169-170; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Usûlü'l-Cessâs (el-Fusûl fi'l-usûl)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2010, II, 4; Topal ve Arvas, “Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar”, s. 182.

1.2.Klasik Hanefî Usul Ekolü

Hicrî IV. asrın başlarında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) öncülüğünde ortaya çıkan iki itikadî mezhep ile Mu'tezile arasında çekişmeler başlamıştır. Hicrî IV. asrın sonlarına doğru bu iki mezhep kelâm ilminde öncü konumuna gelmiş ve Hanefî mezhebinde Mâtürîdî akaidi esas alınmaya başlamıştır. Hicrî V. yüzyılda ise Hanefî mezhebi i'tizâlî Irak akîdesinden Mâtürîdî akaidine dönmüş ve böylece Hanefî mezhebinde i'tizâlî eğilim bitmiştir. Bu akîdevî dönüşüm sonunda mezhep usulünde birçok değişiklik olmuştur. Bu değişimler Debûsî ile başlamıştır.¹³

Debûsî, Irak ve Mâverâünnahir'in fikhî birikimini cem'eden Üsrûşenî'nin öğrencisidir. Debûsî hem usulde hem de fûrûda mezhebin görüşünü tespit ya da tahrîc ederken öncelikle Irak birikimini esas almış, onların usul kaidelerini tahrîc ederken fûrû fıkıhtan yararlanma yöntemini benimsemiş ve birçok usul meselesinde onlara tabi olmuştur. Ancak üzerine birçok usul meselesinin bina edildiği i'tizâlî kelâmî meselelerde onlara muhalefet etmiştir. Debûsî, Semerkant ekolünün de terimlerin tanımlamalarındaki üsluplarını, mantık ve cedel ilmi kullanmalarını benimsemiştir. O aynı zamanda Hanefî usul anlayışının birçok yönden gelişmesine katkıda bulunmuş, eserinde birçok konuyu ve kavramı öncesinde olmadığı kadar sistematik bir şekilde ele almış ve Hanefî usulünü yeniden inşa etmiştir.¹⁴ Debûsî tüm bunları Irak ve Semerkant ekolünü birleştirerek yapmıştır.

Debûsî'den sonra bu usul yaklaşımı Serahsî ve Pezdevî tarafından takip edilmiştir. Serahsî ve Pezdevî bu usul geleneğini Hanefîler arasında yaygınlaştıran isimlerdir. O ikisi Debûsî'nin usul kaidelerini vaz'etme yöntemini ve ıstılah tanımlarındaki üslubunu takip etmişlerdir. Ayrıca Debûsî'de kapalı olan kavram ve konuları izah ederek Hanefî usul düşüncesine, sonraki Hanefîlerin büyük çoğunluğu tarafından takip edilecek klasik formunu kazandırmışlardır. Onlar Debûsî'ye oranla eserlerinde Mu'tezilî kelâmî îmâları temizlemeye daha çok dikkat etmişlerdir. Zaman zaman da Debûsî'nin ismini zikretmeden Mu'tezilî îmâlar içeren ifadelerini eleştirmişlerdir. O dönemde İslam dünyasında Mu'tezile karşıtlığı büyük oranda artmıştır. Hanefî usulcüler ise fıkıh

¹³ Hazne, *Tatavvur*, s. 165-166.

¹⁴ Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 45; Hazne, *Tatavvur*, s. 166.

usulünün kelâmî temellerinin farkında oldukları için, kelâmî öncülleri fıkıh usulüne karıştırmamaya büyük çaba harcamışlardır.¹⁵

Klasik Hanefî usul yaklaşımının özellikleri şunlardır:

1. Irak meşâyihinin fûrû fıkha dayanarak usulü inşa etme yöntemini takip etmişlerdir.
2. Irak Hanefî usulcülerinin aksine, usullerini sünnî kelâm anlayışlarına uygun hale getirmişlerdir. Bu değişim aslında Debûsî ile başlamıştır ancak Serahsî ve Pezdevî ile tamamlanmıştır. Serahsî ve Pezdevî i'tizâlî kelâm meselelerine muhalefet etme hususunda Debûsî'ye nazaran daha ön planda olmuşlardır. Hatta Serahsî ve Pezdevî'nin i'tizalle ilişkilendirdikleri neshin cevaz şartı et-temekkün mine'l-fiil ve illetin tahsisi gibi bazı usul meselelerinde Debûsî, Irak meşâyihini ile aynı görüştedir.
3. Debûsî ile başlayıp Serahsî ve Pezdevî ile geliştirilen ve sistematikleştirilen bu usul anlayışı sonraki Hanefiler arasında yaygınlaşan hâkim usul anlayışını ifade etmektedir. Bu tarihten sonra kaleme alınan Hanefî usul eserleri genelde Pezdevî'nin usulünü model aldığından bilhassa Semerkant meşâyihinin görüşleri büyük ölçüde görmezden gelinmiştir.¹⁶

3.3.Semerkant Hanefî Usul Ekolü

Irak ve Klasik Hanefî usul ekollerinin yanında Hanefî mezhebi içinde başka bir usul ekolü daha ortaya çıkmıştır. Bu da Semerkant Mâtürîdî Hanefî usul ekolüdür. Mâtürîdî ile onun hoca ve arkadaşları tarafından tesis edilen bu usul anlayışının varlığından, Mâtürîdî'nin bir kelâm mezhebinin kurucusu olarak kabul edilmeye başlandığı hicrî V. asrın sonlarından itibaren yazılan Hanefî usul eserleri bahsetmektedir. Semerkandî ve Lâmişî (ö. VI/XII. yüzyılın ilk yarısı), kendi zamanlarına kadar unutulmaya yüz tutmuş Semerkant meşâyihinin usul anlayışını yeniden canlandırmak istemiş, Mu'tezilî ya da sünnilik dışı unsurları temizlemeyi hedeflemişlerdir. Bu geleneğin en önemli eserleri

¹⁵ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 42; Hazne, *Tatavvur*, s. 165, 171; Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar", s. 187.

¹⁶ Hazne, *Tatavvur*, 172-173; Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar", s. 187-189; Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 36-37.

Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'ü ve Lâmişî'nin *Kitâb fî usûli'l-fikh*'ıdır. Semerkandî ve Lâmişî eserlerinde bu ekolün önderi olarak sıklıkla İmam Mâtürîdî'yi zikretmişlerdir.¹⁷

Semerkant meşâyihinin usul görüşlerini aktaran kaynakların Mâtürîdî'den sıklıkla bu grubun önderi olarak söz etmesi, Semerkant meşâyihî denildiğinde akla ilk gelmesi gereken ismin o olduğunu göstermektedir. Semerkant meşâyihinden olduğu tasrih edilen diğer bir isim Mâtürîdî'nin önde gelen öğrencilerinden Rüstüfağnî (ö. 345/956)'dir. Bu iki isim dışında Semerkandî, "Semerkant meşâyihî" olarak isimlendirdiklerinin kimler olduğundan bahsetmemektedir.¹⁸

Semerkandî, eserinin mukaddimesinde usul ilminin kelâm ilminden bağımsız ele alınamayacağını vurgulamıştır. Onun bu vurgusundan usul kitabını kelâm ilmini göz önünde bulundurarak yazdığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki ifadelerinde Semerkandî, Hanefîler tarafından yazılan iki tür fıkıh usulü eseri olduğunu belirtir. Birincisi hem kelâm hem de fıkıh alanında derinleşmiş âlimler tarafından yazılan mükemmel eserlerdir. Bu eserlere örnek olarak Ehl-i sünnetin önderi İmam Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-şerâi'* ve *Kitâbü'l-cedel* adlı eserlerini vermiştir. İkinci tür eserler ise son derece sağlamdırlar ve sistematik olarak iyidirler. Çünkü bu eserlerde fûrû, naklî bilgilerin zâhirinden tahrîc edilmektedir. Birinci kısımdaki eserler çok meşhur olmamıştır. Bunun nedeni ya bu eserlerdeki lafız ve manalara olan yabancılık yahut da gerekli himmetin olmamasıdır. İkinci tür eserler ise fakihlerin salt fıkha yönelmelerinden dolayı yaygınlık kazanmıştır. Semerkandî, asıl muhkem olmadığı için fer'edeki hatalardan emin olunamayacağını belirterek ikinci türdeki eserleri eleştirmiştir. Semerkandî, müteahhir âlimlerden hiç kimsenin bu karışıklığı ve kusurları gidermek için bir eser yazmadığını ancak kendisinin bunu eserinde elinden geldiği ölçüde yapacağını belirtmiştir.¹⁹ O, ikinci kısımdaki âlimlerin kim olduğundan bahsetmese de usullerinde fûrû fıkıh birikimini esas alan Kerhî, Cessâs, Debûsî ve onları takip eden âlimleri kastettiği aşîkârdır.

Semerkant Hanefî usul yaklaşımının özellikleri şunlardır:

¹⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 52-53; Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar", s. 189-191.

¹⁸ Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, Amman: Dârü'n-Nur, 2017, I, 237, II, 1029; Sarıtaş, "Lafızların Delâleti", s. 32; Topal ve Arvas, "Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar", s. 189-190.

¹⁹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 122-123.

1. Usullerinin temelini fûrû fıkıh birikimi oluşturmamaktadır. Usul kaidelerini tahrîc ederken -nadir durumlar dışında- fûrû-ı fikhî esas almamışlardır.
2. Usul meselelerini inşa ederken kelâm ilmine dayanmışlar ve usul ilmini Mâtürîdî akaidi ile ilişkilendirmişlerdir. Örneğin, Semerkandî usulün birçok konusunu kelâmî ilkelerle birlikte kelâm mezhepleri arasında olan ihtilaflara da yer vererek sunmaktadır.
3. Semerkant meşâyihî ıstılahların tanımlarını yaparken mantık ilminden yararlanmışlardır.²⁰

²⁰ Hazne, *Tatavvur*, s. 158-159; Topal ve Arvas, “Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar”, s. 192.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÜSMENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FİKİH USULÜ YAZIMINDA METOTLAR

1. ÜSMENDÎ'NİN HAYATI

Üsmendî'nin hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmamaktadır. İlgili eserlerde tam adı Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan b. Hüseyin b. Hamza el-Üsmendî şeklinde geçmektedir.²¹ 488/1095 yılında Semerkant'ta doğmuştur.²² Üsmend, Semerkant'ın köylerinden biridir ve Semend veya Esmend şeklinde de okunmaktadır.²³ Üsmendî'nin ailesinin oradan olması muhtemeldir.²⁴

Üsmendî'nin künyesi büyük çoğunlukla Ebü'l-Feth olarak ifade edilmekle birlikte bazı kaynaklarda Ebû Hâmid²⁵ ve Ebû Bekir²⁶ olarak geçmektedir. Lakabı kaynaklarda

²¹ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut: y.y., 1980, I, 255-256; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1962, s. 56; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010, III, 167. Üsmendî'nin dedelerinin isim sıralamasında farklılıklar görülmektedir. Bazı kaynaklarda Hasan ismi Hüseyin isminden önce kullanılmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997, XXXVIII, 97; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981, III, 218; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessîrîn*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976, s. 107.

²² Ebü'l-Fazl Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Ahmed, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*, Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1995, II, 357; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVIII, 98; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993, VI, s. 209; Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessîrîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, t.y., II, 180; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955, II, 92.

²³ Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, t.y., I, 224.

²⁴ Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Lübâb fî tehzibü'l-ensâb*, Beyrut: Dârü Sâdır, t.y., I, 59; Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., s. 176; Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem* (Muhakkikin Mukaddimesi), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019, s. 33.

²⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

²⁶ Bkz. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

çoğunlukla ‘Alâü’l-‘âlim,²⁷ bazılarında ise ‘Alâüddîn²⁸, el-‘Alâü’s-Semerkandî ve el-‘Alâ²⁹ şeklinde geçmektedir. Tabakat eserlerinde Üsmendî,³⁰ Semerkandî,³¹ el-Üsmendî es-Semerkandî³² veya er-Râzi³³ nisbeleriyle anılmaktadır. Üsmendî’nin kitabının başında müstensih tarafından ona dair konulan övgü ifadeleri de dikkat çekmektedir. Bu ifadeler şunlardır: “el-İmâmü’l-ecell el-kebîr el-Üstâz Şeyhulislâm ‘Alâüddîn ‘âlimü ‘ulemâi’ş-Şark ve’s- Şîn.”³⁴

Üsmendî’nin babası Ebû Muhammed Abdülhamîd³⁵ b. Ömer el-Üsmendî, Semerkant âlimleri arasında sayılmakta ve orada vaiz olduğu aktarılmaktadır.³⁶ Görebildiğimiz kaynaklarda Üsmendî’nin ailesine dair başka bilgi bulunmamaktadır.

Üsmendî’nin ders aldığı hocalarına dair kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak Seyyid İmam Eşref el-Alevî’den (ö.?) fıkıh öğrendiği,³⁷ Bağdat’ta Ömer b. Abdülazîz ibn

²⁷ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1992, XVIII, 180; İbnü’l-Fuvâtî, *Mecma‘u’l-âdâb*, II, 357; Zehebî, *Târihu’l-islâm*, XXXVIII, 97; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü’l-Maârif, 1981, XII, 254; Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, VI, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, s. 56; Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, s. 107; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, II, 180; III, 167.

²⁸ İbnü’l-Fuvâtî, *Mecma‘u’l-âdâb*, II, 357; Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atabekî, *en-Nücümü’z-zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire*, Kahire: Vizâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşad, 1929, V, 379; Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, III, 167; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 176.

²⁹ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, III, 218.

³⁰ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, VI, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, s. 56.

³¹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, V, 379; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, Beyrut: Dâru İhyai’t-türâsi’l-Arabî, 1995, VI, 268; Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991, III, 348.

³² Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XXXVIII, 97; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, III, 218; İbnü’l-Fuvâtî, *Mecma‘u’l-âdâb*, II, 356-357; Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, s. 107.

³³ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII, 254; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, V, 379.

³⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 3.

³⁵ Üsmendî’nin babasının ismi kaynaklarda Abdülmecîd ve Abdürreşîd şeklinde de zikredilmiştir. Leknevî, Abdürreşîd şeklinde zikretmiştir. Bkz. *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 176. Kehhâle eserinde bir yerde Abdülhamîd şeklinde zikrederken bir yerde de Abdürreşîd şeklinde zikretmiştir. Bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993, III, 409. Zekî Abdülber bu farklılığın Abdülhamîd isminin yanlış okunmasından kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. bkz. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar* (Muhakkikin Mukaddimesi), s.19.

³⁶ Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991, s. 303.

³⁷ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I, 256; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, s. 56; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, II, 180; Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, III, 167.

Mâze el-Buhârî'den (ö. 536/1142) hadis aktardığı³⁸ ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Harrât'tan (ö.?) hadis işittiği nakledilmiştir.³⁹

Üsmendî'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Muzaffer Fahreddin Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 618/1221),⁴⁰ Asyût kadısı Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Ensârî (ö. 600/1204),⁴¹ Ebü'l-Muzaffer Es'ad el-Kerâbîsî (ö. 570/1174) ve Nizâmü'd-dîn Ömer b. Burhâneddîn el-Mergînânî (ö. 600/1203) isimleri zikredilmiştir.⁴²

Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1167), Üsmendî ile birkaç kez Semerkant'ta karşılaştığını ve onun kendisine Kadı el-Arsâbendî ile görüşmek için Merv'e gittiğini ancak orada olmadığı için Sem'ânî'nin babasının dersine katılıp, koyun mukabilinde etin satımı konusunu öğrendiğini ve daha sonra da Merv'den ayrıldığını söylediğini aktarmıştır.⁴³ Tabakat eserlerinde Üsmendî'nin Bağdat ehliyle münazara yaptığı,⁴⁴ İbnü'l-Cevzî'nin vaaz meclisine katıldığı ifade edilmiştir.⁴⁵ Üsmendî 552 yılında hac münasebetiyle Bağdat'a uğramıştır. Orada ona Şems b. el-Hüsâm b. el-Burhân arkadaşlık etmiştir.⁴⁶

Birçok tabakat eserinde Üsmendî, münazara ve cedelde usta, hitabeti iyi bir Hanefî fakihi ve kelâm âlimi olarak tanıtılmıştır.⁴⁷ Ancak bazı kaynaklarda Üsmendî ile ilgili iki iddia yer almaktadır. Bunlardan birincisi Üsmendî'nin içki içtiği hakkındadır. Bu iddia Sem'ânî'nin eserinde Üsmendî'nin açıktan açığa içki içmesi sebebiyle ondan hadis aktarmadığını ifade etmesine dayanmaktadır.⁴⁸ Daha sonraki kaynaklarda onun açıktan açığa içki içtiğine dair ifadesi, içki bağımlısı olduğu şeklinde yayılmıştır.⁴⁹ Ayrıca

³⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, III, 218; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, VI, 209; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167.

³⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVIII, 361; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180.

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, VI, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180.

⁴¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, III, 218.

⁴² Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

⁴³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVIII, 97.

⁴⁴ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 379; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 180.

⁴⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, VI, 209.

⁴⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, III, 218; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 254; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167; M. Sait Özervarlı, "Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 39.

⁴⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 256.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVIII, 98; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, VI, 269.

kaynaklarda Sem‘ânî’den naklen Üsmendî’nin “Dünyada sadece mütalaa ettiğim kitapta ve içtiğim kadehte rahat vardır.” dediği zikredilmektedir.⁵⁰

Bir yandan bazı kaynaklarda Üsmendî’nin içki içmeyi ve münazarayı terk edip ölene dek hayra ve ibadete yöneldiğinin aktarılması⁵¹ onun hakkındaki bu iddiayı güçlendirirken, diğer yandan Sem‘ânî’nin başka bir ifadesinde 553 yılında Üsmendî’nin hac dönüşünde Merv’e uğradığında Sid köyünde ona hadis okuduğunu belirtmesi ve oğlundan aktardığı bir hadisin senedinde Üsmendî’ye yer vermesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Çünkü Sem‘ânî, Üsmendî’nin tevbe ettiğine dair bir şey söylemeden ona hadis okumuştur.⁵² Ayrıca Üsmendî’ye nispet edilen “içtiğim kadehte rahat vardır” ifadesi Sem‘ânî’nin eserinde yer almamaktadır. Davut İltaş, bu iddiaların Hanefîlerin mubah, diğer mezheplerin haram kabul ettiği nebizle alakalı tartışmalardan kaynaklanabileceğini söylemiştir.⁵³ *Bezlü’n-nazar*’ın muhakkiki Zekî Abdülber ise önemli bir fakih ve münazaracı olan Üsmendî’ye dair bu ithamların asılsız olduğunu, bunun Üsmendî’nin münazarada mağlup ettiği kişiler tarafından atılmış bir iftira olabileceğini ve şayet Sem‘ânî’nin iddiası doğruysa Üsmendî’nin boş işlerle meşgul olan insanlarla vaktini harcamayıp, ilimle meşgul olmak için, insanların ondan uzaklaşmasını sağlamak amacıyla kendisini içki içen birisi olarak göstermiş olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁴

İkinci iddia ise onun başkalarını ilminden yararlandırma konusunda cimri davrandığına ve sorulan sorulara dahi cevap vermediğine dairdir.⁵⁵ Ancak münazara ve cedelde mahir olan Üsmendî hakkındaki bu iddia onun kendi açıklamalarıyla bağdaşmamaktadır. Zira o *Bezlü’n-nazar*’ın mukaddimesinde arkadaşlarının isteği üzerine bu kitabı kaleme aldığını yazmıştır.⁵⁶ İltaş, iddia eğer doğru ise bunun münazarayı terk edip uzlete çekildiği hayatının son dönemlerine ait bir tavır olması mümkündür, demiştir.⁵⁷

⁵⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XII, 254; İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, VI, 268.

⁵¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 563; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII, 255; Kureşî, *el-Cevâhîrü’l-mudîyye*, III, 209.

⁵² Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I, 256.

⁵³ “Üsmendî”, s. 388.

⁵⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar* (Muhakkikin mukaddimesi), s. 40.

⁵⁵ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire*, V, 379; İbnül-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, III, 348.

⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 3.

⁵⁷ İltaş, “Üsmendî”, s. 388.

Çoğu tabakat eserine göre Üsmendî 552 yılında vefat etmiştir.⁵⁸ Ancak bazı tabakat eserlerinde onun 563 yılında vefat ettiği de zikredilmiştir.⁵⁹

2. ÜSMENDÎ'NİN ESERLERİ

2.1. Tarîkatü'l-hilâf

Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki ihtilaflı konuları ele alan önemli hilaf kitaplarından biridir. Tahâret bölümüyle başlayıp, cinâyât bölümüyle sonlanan *Tarîkatü'l-hilâf*, Üsmendî'nin önemli gördüğü 203 meseleden oluşmaktadır.⁶⁰ Metinde cedel yönteminin yoğun bir şekilde uygulandığı görülmektedir. *Tarîkatü'l-hilâf*, Muhammed Zekî Abdülber (Kahire/1990) ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut/1992) tarafından yayımlanmıştır.⁶¹

2.2. Lübâbü'l-keîâm

İncelediğimiz kaynaklarda Üsmendî'nin keîâm alanında eserinin olduğu zikredilmiş; ancak *Lübâbü'l-keîâm* adına rastlanılmamıştır. Bazı kaynaklarda *el-Hidâye fî'l-keîâm*⁶² ve *el-Hidâye fî usûli'l-i'tikâd*⁶³ adıyla geçen eserin ismi yazma nüshaların birinde *Kitâb fî tashihi'l-i'tikâd*, diğerinde ise *Lübâbü'l-keîâm* şeklinde kaydedilmiştir.⁶⁴ Üsmendî'nin bu eserini tahkik eden Özervarlı, istinsah tarihi daha eski olan yazma nüshanın önündeki *Lübâbü'l-keîâm* isimlendirmesine uymanın daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

Lübâbü'l-keîâm, Mâtürîdî çizgide keîâm ilminin bütün konularını ihtiva eden, konuların tasnifinde ve meselelerin işlenişinde muhtasar bir keîâm eseridir.⁶⁶

⁵⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, III, 218; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁵⁹ İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb*, II, 357; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 379.

⁶⁰ Üsmendî, *Tarîkatü'l-hilâf hilâf beyne'l-eslâf* (Muhakkikin Mukaddimesi), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1992, s. 28-29.

⁶¹ İltaş, "Üsmendî", s. 389.

⁶² Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

⁶³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 176.

⁶⁴ İltaş, "Üsmendî", s. 389.

⁶⁵ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 64-65.

⁶⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 65.

2.3.Muhtelifü'r-rivâye, Hasrû'l-mesâil ve Kasru'd-delâil

Süleymaniye ve diğer kütüphanelerde bu eserlerin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Özervarlı ve İltaş'a göre, *Hasrû'l-mesâil ve kasru'd-delâil*, *Muhtelifü'r-rivâye fî şerhi'l-Manzûme* ve *Avnü'd-dirâye ve muhtelifü'r-rivâye* adlarıyla Üsmendî'ye nispet edilen bu eserlerin hepsi farklı isimlere sahip olmalarına rağmen aynı eserlerdir. Onlara göre bu eser Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseffî'nin (ö. 537/1157) hilâf ilmine dair manzumesinin şerhidir. Kehhâle ve Kâtib Çelebi, *Hasrû'l-mesâil*'i, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Uyûnü'l-mesâil*'inin şerhi olarak kaydetmişler ancak Özervarlı ve İltaş, bunun bir sehivden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.⁶⁷

Yukarıda zikredilen nüshalar üzerinde detaylı ve derin bir çalışma yapan Bedir, daha farklı sonuçlara varmıştır. Bedir'in yaptığı çalışmadan hareketle yaptığı açıklamalar ve değerlendirmeler özetle şu şekildedir: Ebû Hafs Ömer en-Neseffî, hilaf eseri *el-Manzûme fî'l-hilâfiyyât*'ı deliller ekleyerek *Hasrû'l-mesâil ve kasru'd-delâil* adıyla şerh etmiştir. *el-Manzûme* fıkıh konularının tümünü kuşatmayı hedefleyen bir ihtilaf eseridir ve ihtilaflar şu 10 babın altında sıralanır:

1. Ebû Hanîfe'nin iki ashabına aykırı görüşleri
2. Ebû Yûsuf'un iki ashabına aykırı görüşleri
3. İmam Muhammed'in iki ashabına aykırı görüşleri
4. -İmam Muhammed'in görüşünün olmadığı durumda- Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'a aykırı görüşleri
5. -Ebû Yûsuf'un görüşünün olmadığı durumda- Ebû Hanîfe'nin İmam Muhammed'e aykırı görüşleri
6. -Ebû Hanîfe'nin görüşünün olmadığı bir durumda- Ebû Yûsuf'un İmam Muhammed'e aykırı görüşü
7. Üç imamın ayrı görüşe sahip olduğu meseleler
8. İmam Züfer'in üç imamdandır ayrıldığı meseleler
9. İmam Şâfiî'nin ashâbımızdan farklı düşündüğü meseleler
10. İmam Mâlik'in (ashâbımızdan farklı) cevapları

⁶⁷ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 37; İltaş, "Üsmendî", s. 389.

Bu on bâb altında 54 fıkıh bölümü (kitâb) tekrar edilmekte ve mevcut olan ihtilaflar zikredilmektedir. Neseffî'nin *el-Manzûme*'de ve şerhi *Hasru'l-mesâil*'de izlediği 10 bab-54 kitap birleşimini Üsmendî *Muhtelefû'r-rivâye*'de değiştirmeye karar vermiş ve 54 bölüm (kitâb) altında 10 bâbı tekrar etmeyi tercih etmiştir.⁶⁸

Bedir, *Muhtelefû'r-rivâye*'nin yazarıyla ilgili bir kafa karışıklığı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Nitekim *Muhtelefû'r-rivâye*'yi, *Muhtelefû'r-rivâye li-Ebi'l-Leys es-Semerkandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-Alâ el-Âlim es-Semerkandî* adıyla neşreden Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec, her ne kadar nüshaların kapaklarındaki müellif isimleri değişse de içerik olarak tüm nüshaların aynı olduğunu ifade etmiş, eserin orijinal halinin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye ait olduğunu, Üsmendî'nin de yeni bilgiler ekleyerek eseri tekrar kaleme aldığını belirtmiştir.⁷⁰ Bedir, Ebü'l-Leys'in *Muhtelefû'l-ashâb* adlı eserinin olduğunu söylemiş; ancak bunun *Muhtelefû'r-rivâye* ile bir alakasının bulunmadığını, Üsmendî'nin kitabının (*Muhtelefû'r-rivâye*) girişinde kendisinden önceki bir eserin tertibini değiştirerek eserini yazdığını söylediği için bunun, Ebü'l-Leys'in *Muhtelefû'l-ashâb*'ı zannedilmiş olabileceğini ifade etmiştir.⁷¹

2.4.Bezlü'n-nazar

Üsmendî'nin fıkıh usûlü eseridir.⁷² Eserin yazma nüshasının başında *el-Mizân fî netâicü'l-ukûl* adı yer alsa da muhtemelen *Tuhfetü'l-fukahâ* sahibi Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ile isim benzerliğinden dolayı müstensih hatalı bir adlandırmadır.⁷³ Çünkü Alâeddîn es-Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl* adlı eseri bulunmaktadır.⁷⁴ *Bezlü'n-nazar*'ın mukaddime kısmında Üsmendî'nin *Tarîkatü'l-hilâf* adlı eserine atıfta bulunulması, bu eserin onun olduğunu teyit etmektedir.⁷⁵ Eserin

⁶⁸ Murteza Bedir, “*Muhtelefû'r-rivâye* ve İlişkili Bazı Eserlerin Nüshalarına Dair Bir İnceleme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1: 3-6.

⁶⁹ Bedir, “*Muhtelefû'r-rivâye* ve İlişkili Bazı Eserlerin Nüshalarına Dair Bir İnceleme”, s. 6.

⁷⁰ Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Muhtelefû'r-rivâye li-Ebi'l-Leys es-Semerkandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-Alâ el-Âlim es-Semerkandî* (Muhakkikin Mukaddimesi), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005, s. 33-34; İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 474.

⁷¹ Bedir, “*Muhtelefû'r-rivâye* ve İlişkili Bazı Eserlerin Nüshalarına Dair Bir İnceleme”, s. 7-8.

⁷² Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifîn*, II, 92; Kehlâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

⁷³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 43.

⁷⁴ Bazı tabakat eserlerinde de Üsmendî ile Alâeddîn es-Semerkandî karıştırılmıştır. Bağdâdî, Alâeddîn es-Semerkandî'nin telif ettiği *Mizânü'l-usûl*'ü Üsmendî'ye nispet etmiştir. bkz. *Hedyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁷⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 3.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde tek yazma nüshası (Damad İbrâhim Paşa, nr.485, 213 vr.) bulunmaktadır. Bunu esas alarak Muhammed Zekî Abdülber (Kahire/1992), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl* adıyla eseri neşretmiştir.⁷⁶ Üsmendî'nin bu eserinin iki neşri daha mevcuttur. Bunlardan biri Yahyâ Murâd'ın *el-Mîzân fî usûli'l-fikh* (Beyrut/2004) adıyla yaptığı neşir,⁷⁷ diğeri de Ahmed Ferid el-Mezîdî'nin *Bezlü'n-nazar fî'l-usul* (Beyrut/2015) adıyla yaptığı neşirdir.⁷⁸

Yahyâ Murâd'ın yaptığı neşir *Bezlü'n-nazar*'ın metnini aktarmaktan ibarettir. Ahmed Ferid el-Mezîdî ise tahkik ve tahrir yönünden bir nebze daha iyi olsa da Muhammed Zeki Abdülber'in neşri daha kıymetlidir. Çünkü Abdülber; tahkik ve tahririnin yanında anlamı kapalı kelime ve kavramların açıklamasına yer vermiş, Üsmendî'nin Basrî'den iktibas yaptığı yerlerin çoğunluğuna dikkat çekmiş, metinde ismi geçen kişilerin biyografilerini kısa bir şekilde zikretmiş, ayrıca bazı konularda diğer usul eserlerinden de yararlanarak dipnotlarda açıklamalar yapmıştır. Zikrettiğimiz özelliklerinden dolayı bu çalışmada Zeki Abdülber'in neşri esas alınmıştır.

Yukarıda zikredilen eserlerle birlikte Üsmendî'nin ciltlerce İmam Şeybânî'nin eserini şerh ettiği (*Şerh-u Cami 'i'l-kebîr*),⁷⁹ tefsir imlâ ettiği,⁸⁰ 4 ciltlik *el-Âlemî* olarak da bilinen *et-Ta'lika*'yı yazdığı aktarılmaktadır.⁸¹ Ayrıca Üsmendî'ye *Tuhfetü'l-fukahâ*⁸² ve *Şerh-u Te'vilâtî'l-Kur'ân*⁸³ adlı eserler de nispet edilmektedir. Ancak bu eserler Alâeddîn es-Semerkandî'ye aittir.⁸⁴

⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar* (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 46-47; İltaş, "Üsmendî", s. 389.

⁷⁷ Muhammed b. Abdulhamîd es-Semerkandî, *el-Mîzân fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2004.

⁷⁸ Muhammed b. Abdulhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2015.

⁷⁹ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 92; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

⁸⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, VI, 209; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 107; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 167.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 254; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, VI, 209; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhîre*, V, 379; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 56; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 180; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 387.

⁸² Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁸³ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 92.

⁸⁴ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", DİA, XXXVI, 471.

3. FIKİH USULÜ YAZIMINDA METOTLAR

Fıkıh usulü alanında günümüze ulaşan ilk eser bilebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir. Fıkıh usulünün bütün konularını içeren eserler ise yaklaşık olarak hicrî IV. asırda fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamlamasının ardından ortaya çıkmaya başlamıştır. İmam Mâtürîdî'ye fıkıh usulü alanında kitap nispet edilmekteyse de bu eserler elimize ulaşmamıştır. Fıkıh usulü alanında ilk kapsamlı kitap ise Hanefî âlimlerinden Cessâs'ın *el-Fusûl fî 'l-usûl* adlı eseridir.⁸⁵

Hicrî IV. yüzyıldan modern döneme kadar fıkıh usulü ilminin gelişimindeki ana evrelerin fıkıh, kelâm ve felsefe/mantıkla olan ilişkisine göre ayırt edilmesi mümkündür. Özellikle bir fıkıh mezhebinin hükümlerini temellendirmek ve bunların delillerden elde edilmiş biçimini açıklamak için yazılan usul kitaplarının yöntemi “fukaha metodu” olarak adlandırılırken, aynı amaçla fakat kelâmı ilgisiz kurularak yazılan usul eserlerinin de “mütekellimîn metodu” olarak adlandırılır. En çok hangi mezhep âlimleri tarafından kullanıldığına bağlı olarak ilk metoda “Hanefî metodu”, ikincisine de “Şâfiî metodu” adı verilmektedir.⁸⁶

Tuncay Başoğlu, fukaha ve mütekellimîn tarzlarının ayrımında meslek farkı ve fûrûya istinat edip etmeme gibi iki ölçütün olduğunu belirtmiştir. Meslek farkından kasıt şudur: Âlimler ilgilendikleri ilim dalına göre mütekellimîn ve fukaha olarak adlandırılmışlar ve kaleme aldıkları usul eserlerine kendi mesleklerinin özelliklerini yansıtmışlardır. İkinci ölçüt bakımından fukaha ve mütekellimîn tarzları ele alındığında, fukaha tarzında belli bir mezhebin veya mezhep imamının usulünün ortaya konulduğu ifade edilmektedir. Mütekellimîn tarzı usulcüler ise, usulün fûrûdan önce geldiğini, usul kaidelerinin fûrûya dayanmayacağını ve usulde herhangi bir mezhebin esas alınamayacağını vurgulamışlardır.⁸⁷

Hicrî VI. ve özellikle VII. yüzyıldan itibaren usul yazımında, felsefî ve mantıkî kavramlar usul eserlerinde ağırlık kazanmaya başlamış, İslam düşüncesinde teorik alanlar için ortak bir ilim dalı olarak geliştirilen felsefe-mantık dili fıkıh usulü eserlerinin yazım

⁸⁵ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2018, s. 29; A. Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 202.

⁸⁶ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014, s. 34; Köksal ve Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, s. 202.

⁸⁷ Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 12-13.

dili haline gelmiştir. Bu dönemde fukaha ve mütekellimîn yöntemini birleştirmek amacıyla yazılan usul eserleri karma (memzûc) metod diye adlandırılmıştır.⁸⁸

3.1.Fukaha Metodu

Fukaha metodunda, fıkıh usulü bir mezhebe sıkı bir şekilde bağlı ve fûrû hükümleriyle doğrudan irtibatlı biçimde ele alınmakta ve kuralları belirlemede tümevarıma ağırlık verilmektedir.⁸⁹ Fukaha metoduna göre usul eserlerini yazanlar, bu kuralları tespit ederken mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlere dayanmışlar, her usul kaidesi için birçok örnek ve fikhî şahit zikretmişlerdir.⁹⁰ Fukaha metodunda, mezhep görüşlerinin savunulması ve teyit edilmesinin, mezhep imamlarının fûrû üretirken takip ettikleri usulün tespitinin ve yeni meselelere çözüm üretirken kullanılacak usulün belirlenmesinin amaçlandığı şeklinde açıklamalar bulunmaktadır.⁹¹ İltaş ise fukaha metodunda usulün işlevinin geçmişe yönelik olup, mezhep imamları tarafından ortaya koyulmuş fûrû fıkıh hükümlerinin çerçevesini belirlemek olduğunu ifade etmiştir.⁹²

Fukaha metodu genel olarak Hanefî âlimlerle özdeşleştirilmişse de farklı mezhep âlimleri tarafından da bu metot kullanılmıştır. Örneğin Şâfiî âlimlerden Ebû'l-Muzaffer Sem'ânî (ö. 489/1096) *Kavâtü 'u'l-edille*'sini kelâmcılar yöntemine göre değil, fukaha metoduna göre eserini telif etmiş ve bu eserinde Debûsî'nin *Takvîmü 'l-edillesi*'ni örnek almıştır.⁹³ George Makdisî ise İbn Akîl (ö. 513/1119) ile ilgili yaptığı bir çalışmada, onun

⁸⁸ Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 203, 205.

⁸⁹ Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 203. Fukaha metodunu İbn Haldûn şu şekilde tasvir etmiştir: "Fıkıh âlimlerinin fıkıhla olan teması ve alâkası daha çoktu, fûrûa daha fazla layık ve münasıptı. Zira bu eserler de misaller ve şahitler çok olmaktan başka, meseleler de fikhî nüktelere bina kılınmıştır." "Fikhî nüktelerin içine dalma ve fıkıhtaki meselelerin içinde sözü edilen esasları ve kaideleri bulup ortaya koyma konusunda, Hanefî fakihlerinin gerçekten geniş bir yetkileri ve maharetleri vardı. Hanefî imamlarından Ebû Zeyd ed-Debûsî (Abdullah veya Ubeydullah b. Ömer, ö. 430/1038) zuhur etti, kıyas konusunu, herkesten daha geniş olarak yazdı, bu hususta ihtiyaç duyulan şartları ve bahisleri tamamladı. Böylece kıyasla ilgili incelemelerin kemale ermesiyle usûl-i fıkıh sanatı da kemale ermiş, meseleleri tertibe girmiş ve kaideleri temellendirilmiş oldu. Bkz. *Mukaddime*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018, s. 817.

⁹⁰ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü-Giriş*, Yay. Haz. Hasan Karayığit, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010, s. 42; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 35.

⁹¹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *Usulü'l-fikh*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 20-21; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 35; Abdülvehhab b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikrî'l-usûlî*, Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984, s. 452-454; Adem Yığın, "Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003): 71.

⁹² Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 17 (2009), s. 76.

⁹³ İltaş, "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi", s. 75.

usul ile kelâmın mezcedilmesine karşı çıktığını ve fukaha metodunu tercih ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, fukaha metodunun en belirgin özelliğinin bu eserlerde kelâm meselelerine değinilmemesi olduğunu belirtmiştir.⁹⁴

Cessâs'ın *el-Fusûl fi 'l-usûl*'ü, Debûsî'nin *Takvîmü 'l-edille'si*, Serahsî'nin *el-Usûl*'ü, Pezdevî'nin *Kenzü 'l-vüsûl*'ü, Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Ma 'rifetü 'l-huceci 'ş-şer' iyye'si* bu metotla yazılan önemli eserlerdendir.⁹⁵

Baçoğlu'na göre, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinin mütekellimîn tarzı usul eserlerinden iki farkı vardır. İlk olarak bu eserlerin konuları tertibi ve işleyişi muhtemelen *el-Mu'temed*'i görmedikleri için diğerlerinden farklıdır. İkinci olarak da diğer usul eserlerine nazaran fûrûdan çok fazla örnek getirirler. Ayrıca bu usulcüler kendilerini Ehl-i sünnet akîdesine bağlı görmüşler ve bir kelâm mezhebine intisap etmemişlerdir.⁹⁶

Fukaha ve mütekellimîn metodu arasında -farklılıkların yanı sıra- bir etkileşim de söz konusudur. Örneğin, Debûsî'nin *Takvîmü 'l-edille'sinin* mukaddimesi tarifler, şer'î ve akli hüccetler olmak üzere iki genel bölüme ayrılmaktadır. Eserin özellikle ikinci bölümünde yer alan görüşler, mütekaddim dönem kelâm görüşlerinin bir devamı mahiyetindedir. Bu da usul eserlerinin çeşitli ilimlerle bir etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Hanefî âlimler arasında farklı tarzda eser verenler de bulunmaktadır. Baçoğlu, Lâmişî, Semerkandî ve Üsmendî'nin *el-Mu'temed*'den etkilendiklerini, bir kelâm mezhebine intisap ettiklerini ve Hanefîler içerisinde mütekellimîn tarzı bir usul anlayışı ortaya koymaya çalıştıklarını belirtmiştir.⁹⁸ O, Üsmendî'nin eserinin tertibinde ve görüşlerinde *el-Mu'temed*'i örnek alıp, bir kısım meselelerde, ufak değişikliklerle *el-Mu'temed*'deki metni aynen aktardığını, ancak onun Hanefî fıkıh ve sünni kelâm anlayışına aykırı gördüğü hususları çıkardığını ve kendi tercihlerini eklediğini ifade

⁹⁴ Adem Yığın, "Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 13; George Makdisi, *Ibn 'Aqil Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 78-85.

⁹⁵ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 39; Ebû Süleyman, *el-Fikrî 'l-usûlî*, s. 453-454; Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 203.

⁹⁶ Baçoğlu, "İllet Tartışmaları", s. 13.

⁹⁷ Baçoğlu, "İllet Tartışmaları", s. 14.

⁹⁸ Baçoğlu, "İllet Tartışmaları", s. 13. Semerkandî'nin mütekellimîn metoduna benzediği ve bu metottan ayrıldığı yönler hakkında bkz. Hazne, *Tatavvur*, s. 161-162.

etmiştir.⁹⁹ Köksal ve Dönmez ise Lâmişî'nin *Kitâb fî usûli'l-fıkh*'ı ile Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'ını Pezdevî'den etkilenmekle birlikte Hanefîliğini Mâtürîdî kimliğiyle birleştiren fukaha metodu eserleri arasında saymışlardır.¹⁰⁰

3.2.Mütekellimîn Metodu

Mütekellimîn metodunda usul ile kelâm ilke ve mezhepleri arasında ilişki kurulmaktadır. Mütekellimîn metodunun bu şekilde adlandırılması müelliflerinin kelâmcı olmasından dolayı değil, usul eserlerini kelâm ile ilişkili bir şekilde ele almalarıdır. Bu metoda göre fıkıh usulü eserlerinin ele alınmasındaki en büyük etken, yazıldıkları dönemde Ehl-i hadîs ile Eş'arîler tarafından Mu'tezile'nin sapkın bir okul sayılarak dışlanması, sünnî ilkelerin büyük ölçüde tespit edilmesi ve buna bağlı olarak kelâm ilkeleriyle ilişkili olan fıkıh usulü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulmasıdır.¹⁰¹ İltaş, kelâmcılar yönteminin sağladığı en büyük faydanın fıkıh usulünün temel prensipleri ile müelliflerin benimsediği kelâmî anlayış arasında ilişki kurmak olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²

Son dönem usulcülerinden Mehmed Seyyid Bey ve Zekiyyüddîn Şa'bân'a göre, bu metotla yazan usulcüler, bir mezhep taassubu göstermeden ve usul kurallarının nakledilen fikhî hükümlere uygun olup olmadığına bakmadan delillere göre kuralları tespit etmişler, delillere aykırı olan kuralları reddetmişlerdir. Bununla birlikte eserlerinde fûrû hükümlerine pek yer vermemişlerdir. Bu metotla daha çok Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri eserlerini yazmışlardır.¹⁰³

Bedir, mütekellimîn yönteminin nazar, burhan ve delile dayandığının söylenip, müelliflerin içinde yetiştikleri mezhepler ve geleneklerden bağımsız konuşmalarının îmâ

⁹⁹ Başoğlu, "İllet Tartışmaları", s. 16-17.

¹⁰⁰ Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 203; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 39.

¹⁰¹ Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 204; Ahmet Aktaş, "Mütekellimîn Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 56.

¹⁰² İltaş, "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi", s. 77. İbn Haldûn mütekellimîn yöntemini şu şekilde tasvir etmiştir: "Kelâmcılar ise bu meselelerin suretlerini (formlarını) fıkıhtan tecrit ediyor, (onları müşahhas ve ameli olmaktan çıkararak nazari bir şekle sokuyor) ve mümkün olduğu nisbette akli bir istidlale meylediyorlardı." "Ulema, fıkıh usulünde kelâmcılar mesleğine önem vermişti. Bu konuda kelâmcılar tarafından yazılan eserlerin en güzel olanları şunlardır: el-Burhân: İmâmü'l-Harameyn (Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî), el-Müstasfâ: Gazzâlî. Bu ikisi Eş'arî'dir. Kîtabu'l-'umed: Abdulcebbar (b. Ahmed Esedabâdî, öl. 415/1025), el-'Umed'in şerhi el-Mu'temed: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. Bu ikisi Mu'tezile âlimidir. Bu dört eser, bu fennin temel kitapları ve ana kaynaklarıdır." Bkz. *Mukaddime*, s. 817.

¹⁰³ Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü-Giriş*, s. 42-43; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 34-35.

edildiğini ifade ederek buna karşı çıkar ve bu yöntemde herhangi bir mezhep taassubuna girmeden usul inşa ettikleri görüşünün yanlış olduğunu ifade eder. Onun ifadelerine göre hiçbir müellif ameldeki mezhebine sistematik olarak ters düşmez. Çünkü ters düştüğü anda o mezhebin mensubu sayılmaz.¹⁰⁴

Mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerin en meşhurları şunlardır: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, İmam Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-'Umde*'si ve onun şerhi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'idir. Bu dört kitabı, iki büyük kelâm âlimi Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl*'de ve Seyfüddîn Âmidî *el-İhkâm*'da hulâsa etmişlerdir.¹⁰⁵

3.3.Memzûc Metot

Memzûc metotla yazımın en temel özellikleri, fıkıh usulünün incelediği meseleleri gittikçe artan bir oranda pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele almak, önceki asırlarda fıkıh usulüne ait çeşitli meselelerle meşgul olmak, fıkıh usulünü kelâm gibi teorik yönü baskın ve yalnızca fıkıhın değil bütün İslâmî ilimlerin metodolojik ve felsefi esaslarını tespit eden bir ilim durumuna getirmeye çalışmaktır. Fıkıh usulünün kuruluş dönemindeki işlevi, bu yazım tarzıyla birlikte büyük ölçüde fıkıhın felsefesini yapma yönünde değişmiştir.¹⁰⁶

Fıkıh usulü yazımında memzûc metot konusunu Muzafferüddin İbnü's-Sâ'âtî (ö. 694/1295) üzerinden özel olarak çalışan Uğur, memzûc metodun ortaya çıkışındaki en önemli etkenlerden birisinin, bazı Hanefî usulcülerin küllî usul ilkeleri veya aklî ilkeler konusunda fukaha yönteminde eksiklik hissetmeleri olduğunu, ayrıca bu metodun ortaya çıkışında, diğer İslâmî ilimlerdeki mezc işlemini fıkıh usulü yazımına uygulama arzusunun da etkisinin bulunduğunu söylemiştir.¹⁰⁷

İbn Haldûn, fukaha ve mütekellimîn yöntemini birleştiren âlimin İbnü's-Sâ'âtî olduğunu, onun Âmidî'nin *Kitâbü'l-ihkâm*'ı ile Pezdevî'nin usul eserini *el-Bedî*'de telif

¹⁰⁴ Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 84, 95-96.

¹⁰⁵ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü-Giriş*, s. 43-44; Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 20.

¹⁰⁶ Köksal ve Dönmez, “Usûlü-i Fıkıh”, s. 205.

¹⁰⁷ Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sâ'âtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği”, *Bilimname* 38 (2019): 689.

ettiğini belirtmiştir. İbnü's-Sââtî, Âmidî vasıtasıyla Eş'arî perspektifini, Pezdevî'nin usulünü de alarak fukaha yöntemiyle uzlaştırmıştır.¹⁰⁸

Bedir'in ifadelerine göre, Mâtürîdî kelâmının gelişmesi ve Hanefiler arasında kelâma karşı tavrın değişmesiyle kelâmî meselelerin fıkıh usulüne dahil edilmesi başlamış, memzûc metot ortaya çıkmıştır.¹⁰⁹ İlk memzûc metot müellifi olan İbnü's-Sââtî'den önce Alâeddîn es-Semerkandî, fıkıh usulünde kelâmî öncüllerin belirleyici olması gerektiğini vurgulamış ve bu amaçla eseri *Mizânü'l-usûl*'ü kaleme almıştır. Bedir, memzûc yöntemi, Semerkandî'nin fıkıh usulü telifinde kelâm ilminin öncüllerine yer verme yönündeki girişiminin bir parçası olarak okumanın mümkün olduğunu ancak sadece bu girişime indirgenemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁰ Uğur ise memzûc metotla yazılan eserlerin mukaddimelerinde aklî ilkelere vurgu yapıp, kelâmî ilkelere vurgu yapılmadığını belirtmiş, Semerkandî'nin girişimini memzûc metodun bir girişimi olarak okumanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Semerkandî'nin eserinde asıl vurgu kelâmî ilkelere. Şayet memzûc metot müellifleri Semerkandî'nin bahsettiği sorunu gidermeyi hedefleselerdi, Eş'arî usulcülerin usul eserlerini değil, kendileri gibi kelâmda Mâtürîdî olan Semerkandî, Üsmendî gibi Hanefî usulcülerin çizgisini devam ettirmeleri daha makul olurdu.¹¹¹ Hazne de Semerkandî'nin, eserini Semerkant ekolünün yöntemiyle yazdığını ve amacının mütekellimîn metodu ile fukaha metodunu birleştirmek olmadığını ifade ederek, onun eserinin memzûc metot eseri olarak görülmesine karşı çıkmıştır.¹¹²

Memzûc metotla yazılan eserlere İbnü's-Sââtî'nin *Bedî'u'n-nizâm*'ı, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un *et-Tenkîh*'i, Tâcüddîn İbnü's-Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'si, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi*'si, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i, Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vüsûl*'ü ve şerhi *Mir'âtü'l-usûl*'ü örnek verilebilir.¹¹³

¹⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 818. Uğur, İbnü's-Sââtî üzerine yaptığı çalışmasında, onun eserinde bir uzlaştırma amacı gütmeyişini ihtilaflı meseleler üzerinden açıklamıştır. bkz. "Memzûc Metot", 689-724.

¹⁰⁹ Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Gelenekleri", s. 90.

¹¹⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 122; Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Gelenekleri", s. 79; Uğur, "Memzûc Metot", s. 698.

¹¹¹ Uğur, "Memzûc Metot", s. 698.

¹¹² Hazne, *Tatavvur*, s. 190.

¹¹³ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 40; Köksal ve Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", s. 205-206.

İKİNCİ BÖLÜM

ÜSMENDÎ’NİN BEZLÜ’N-NAZAR ADLI ESERİNDEKİ METODU

1. BEZLÜ’N-NAZAR’IN GENEL ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde *Bezlü’-n-nazar*’ın genel özellikleri eserden örneklendirmeler yapılarak ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

1.1.Eserin Telif Sebebi ve Ana Bölümleri

Üsmendî *Bezlü’-n-nazar*’ın mukaddimesinde onu yazma sebebini şu şekilde açıklamıştır:

Ben “Tarîkatü’l-hilâf”ı cem’ederken meselelerin içerisine ihtiyaç duyulacak olan fıkıh usulünü kısa bir şekilde ekledim. Ashabımdan bazı kişiler ise buna razı olmadı ve benden bu konuda benzerlerinde (usul kitapları) olduğu gibi bütün babları ele alacak, bütün bablar hakkında konuşacak bir şey telif etmemi istediler. Ben de bunu kabul ettim. Hakka isabet etmek için Allah’tan tevfik ve hatadan korunma istedim. Şüphesiz ki O, buna kadirdir.¹¹⁴

Bu eser giriş kısmını izleyen şu altı ana bölümden oluşmaktadır:

1. Allah Teâlâ’nın Kitabı¹¹⁵
2. Haberler Babı¹¹⁶
3. İcmâ Babları¹¹⁷
4. Kıyas Babı¹¹⁸

¹¹⁴ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 3. Muhakkik Zekî Abdülber bu ifadelerin, bilhassa arkadaşlarının isteği üzerine eseri yazma ifadesinin Alâeddin es-Semerkandî’nin *Tuhfetü’l-fukahâ* adlı eserindeki mukaddime ile benzer olduğunu ifade etmiştir. bkz. Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1984, I, 1-2.

¹¹⁵ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 11-365.

¹¹⁶ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 365-516.

¹¹⁷ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 517-570. Muhakkik Zekî Abdülber, sahâbî kavlini icmâ bahsinden sonra ayrı bir bölüm olarak vermiştir; ancak Üsmendî sahâbî kavli (تقليد الصحابي) babının sonunda “İcmâ babları tamamlandı” ifadesini kullanmıştır. Bu durum onun sahâbî kavlini icmâ içerisinde saydığını göstermektedir. Bu nedenle biz de sahâbî kavlini icmânın içerisinde vermeyi tercih ettik. Bkz. *Bezlü’-n-nazar*, s. 577.

¹¹⁸ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 579-644.

5. Bablar: a. İstihsan, b. İletlerin Teâruzu c. Bir Meselede Müçtehide Emarelerin Eşit Olması ve Hükmü, d. el-Kavlü bi'l-Kavleyn, e. Hazr ve İbâha ¹¹⁹
6. Bablar: a. İstishâbü'l-Hâl, b. Aklî veya Şer'î Delillerle Bilinenler, c. İkinci Nebinin Birincinin Şeriatıyla Yükümlü Olması, d. Müftûnin Sıfatı ve Müftûnin Fetvasının Keyfiyeti, e. Müçtehitlerin İsabeti. ¹²⁰

Üsmendî kıyastan sonraki iki bölümün başında “ebvâb” diyerek bu bölümler içerisinde farklı konuları bir araya getirmiştir. Diğer bölümler icmâ, kıyas gibi ana konulara ve detaylarına tahsis edilmişken, beşinci¹²¹ ve altıncı¹²² bölümler daha çok değişik meseleleri bir araya getiren bablar şeklindedir. Bu meseleler kısa olduğu ve alt babları bulunmadığı için Üsmendî bunları bu şekilde ele almış olabilir.

Üsmendî eserini ana ve alt bölümlere ayırma işlemini genellikle “bab”,¹²³ nadiren “ebvâb”¹²⁴ lafzıyla yapmış, hiyerarşik tasnif ifade eden kavramlar kullanmamıştır.¹²⁵ Örneğin, eserin ana bölümlerinden biri olan kıyas bahsi “bâbü'l-kıyâs”¹²⁶ başlığıyla başlamakta, bu bahsin “bâbün fî cevâzi vürûdü't-teabbüd bi'l-kıyâs aklen ve şer'an”¹²⁷ ve “bâbün fî tahsîsü'l-ille”¹²⁸ gibi alt başlıkları da aynı şekilde bab başlığıyla ifade edilmektedir. Üsmendî'nin bir meseleyi ele alırken eğer onun çeşitli vecihleri veya kısımları varsa bunlarda “fasıl”¹²⁹ kavramını kullandığı da olmuştur.

1.2.Konuların Tasnifi

Bu başlık altında Üsmendî'nin hangi konu tasnifini benimsediğinin net bir şekilde görülmesi için *Bezlü'n-nazar*'ın tasnifi yanında kendileriyle mukayeseler yaptığımız eserlerin tasniflerine ve bunlar hakkında genel değerlendirmelere yer verilmiş; ancak

¹¹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 645-670.

¹²⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 671-706.

¹²¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 645.

¹²² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 671.

¹²³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 15, 269, 367.

¹²⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 157, 517. Umûm ve icmâ bahsinde “ebvâb” tabirini kullanmış, daha sonra da umûm ve icmâ bahsiyle ilgili alt bablara yer vermiştir.

¹²⁵ *el-Mu'temed*'de de aynı ifadeler ile bölümlere ve alt başlıklara ayırma yapılmıştır.

¹²⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 579.

¹²⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 635.

¹²⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 635.

¹²⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 125, 126, 129, 157, 158.

diğer âlimlere nazaran Üsmendî ve Basrî mukayesesi daha detaylı bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır.

a. Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Lafız Bahisleri
2. Beyân
3. Emir-Nehiy
4. Nesih ile İlgili Konular
5. Hz. Peygamber'den Önceki Şeriatların Bağlayıcılığı
6. Haber Teorisi
7. Hz. Peygamber'in Fiilleri
8. Şeriat Gelmeden Önce Eşyanın Hükümü
9. İcmâ
10. Taklidin Zemmi
11. Kıyas
12. İstihsan
13. İlletin Tahsisi
14. İctihat Bahisleri

b. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime
2. Huccet Çeşitleri
3. Bilgi Gerektiren Şer'î Huccetler (a. Kitap, b. Mütevâtir, c. İcmâ)
4. Lafız Bahisleri
5. Bilgiyi Mümkün Kılan Huccetler (a. Müevvel Âyet, b. Haber-i Vâhid)
6. Muâraza
7. Beyân
8. Nesih
9. Hz. Peygamber'in Fiilleri
10. Şer'u Men Kablenâ
11. Kıyas
12. Muâraza-Tercih-Münâkaza

13. İllet, Sebep, Şart ve Alâmet
14. Saptırıcı Hüccetler (a. Taklid, b. İlham, c. İstishâb, d. Tard)
15. İctihat Bahisleri
16. Ehliyet Bahisleri
17. Aklî Hüccetler
18. İnsan Kalbinin İlimden Önceki ve Sonraki Halleri

c. Serahsî'nin *Usûl* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime
2. Lafız Bahisleri
3. Şer'î Deliller ve Hükümleri (a. Kitap, b. Mütevâtir Haber, c. İcmâ)
4. Haber-i Vâhid ve Rivayetle İlgili Konular
5. Teâruz
6. Beyân
7. Nesih
8. Hz. Peygamber'in Fiilleri
9. Vahyin Niteliğine Göre Sünnetin Kısımları
10. Şer'u Men Kablenâ
11. Sahâbî Kavli
12. Kıyas
13. İstihsan
14. İlletin Tahsisi
15. İtiraz Yolları ve Tercih
16. Hükümler (a. Sebep, b. İllet, c. Şart, d. Alâmet)
17. Ehliyet Bahisleri

d. Pezdevî'nin *Usûl* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime
2. Kitap
3. Lafız Bahisleri
4. Esbâb-ı Şerâî
5. Sünnet Bahisleri

6. Teâruz
7. Beyân
8. Nesih
9. Hz. Peygamber'in Fiilleri
10. Şer'u Men Kablenâ
11. İcmâ
12. Kıyas
13. Kıyas ve İstihsan
14. İctihat Bahisleri
15. İlletin Tahsisi
16. İllete İtiraz Yolları ve Tercih
17. Hükümler (Sebeb, İllet, Şart, Alamet)
18. Aklın Beyânı
19. Ehliyet Bahisleri

e. Semerkandî'nin *Mîzânu'l-usûl* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime
2. Hüküm, Hükümler İlgili Tanımlar, Hükmü Bilme Yolları
3. Lafız Bahisleri
4. Sünnet
5. Şer'u Men Kablenâ
6. Sahâbî Kavli
7. İcmâ
8. Kıyas
9. İstishâb
10. Teâruz
11. Nesih
12. Tercih
13. Ehliyet Bahisleri
14. İctihat Bahisleri

f. Basrî'nin *el-Mu'temed fî Usûlü'l-fıkh* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime: Usûl-i Fıkhın Taksimi, Usul Konularının Tertibi
2. Lafız Bahisleri
3. Fiiller
4. Nâsîh ve Mensuh
5. İcmâ
6. Haberler
7. Kıyas (a. İletin Tahsisi, b. İstihsan)
8. Hazr ve İbâha (a. İstishâbü'l-hâl, b. Delillerle İstidlâl Şekli)
9. Müftî ve Müsteftî

g. Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar* Adlı Eserinin Muhtevası:

1. Mukaddime
2. Allah'ın Kitabı
3. Nesih
4. Haberler (a. Haberler, b. Fiiller)
5. İcmâ
6. Kıyas
7. Bablar (a. İstihsan, b. İletlerin Teâruzu, c. Bir Meselede Müçtehide Emarelerin Eşit Olması ve Hükmü, d. Kavleyn, e. Hazr ve İbâha)
8. Bablar (a. İstishâbü'l-hal, b. Aklın Delâletiyle Bilinenler ve Şeriatın Delâletiyle Bilinenler, c. İkinci Nebinin Birincinin Şeriatıyla Amel Etmesi, d. Müftînin Sıfatları, e. Müftînin Fetvasının Keyfiyeti, f. Müçtehitlerin İsabeti)

Üsmendî öncesi Hanefî âlimlerinin tasniflerinin diğer âlimler tarafından esas alınışlarına bakıldığında Cessâs'ın *el-Fusûl*'ündeki tasnifin sonraki âlimler tarafından pek tercih edilmediği görülmektedir. Yetkin, *el-Fusûl*'de tartışma eksenli üslubun ağır basmasının, tartışmaların uzun bir şekilde aktarılmasının ve kavramların tanımlarına dair eksikliklerin onun esas alınmamasında etkili olabileceğini belirtir. Ayrıca *el-Fusûl*'ün sonraki usulcüler için üslup ve tasnif itibariyle örnek alınan bir eser değil, daha çok Irak

Hanefiliğinin usul müktesebâtının bir araya getirildiği kaynak vazifesi görmüş olabileceğini ifade eder.¹³⁰

Usul ilminin muhtevasının teşekkülünde hicrî V. asrın ilk yarısında vefat eden ve her biri bir ekolün büyük ustası kabul edilen Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Basrî ve Debûsî'nin önemli rolleri olmuştur. Özellikle Basrî'nin *el-Mu'temed*'iyle fıkıh usulünün gerek muhteva gerek ifade bakımından olgunluğa kavuştuğunu söylemek mümkündür.¹³¹ Debûsî ve Basrî'nin eserleri sonraki dönemde usul yazıcılığı açısından birer ekole dönüşmüş ve sonra gelen usul âlimleri bu ikisinden en az birine müracaat etmeden eser telif etmemişlerdir.¹³²

Serahsî ve Pezdevî, eserlerinde Debûsî'nin yolunu izlemişlerdir. Sonraki dönemlerde Pezdevî'yi takip eden pek çok Hanefî usul eserinin tasnif yönünden temel kaynağı Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si olmuştur. Bir usul eserinde hangi meselelerin incelenip incelenmeyeceği Debûsî'nin tercihihine göre şekillenmiştir.¹³³ Hicrî VI. asır âlimlerinden Semerkandî'nin eseri ise kendinden önceki Hanefî âlimlerinden farklılaşmaktadır. O İmam Mâtürîdî'yi esas alarak eserini kaleme almıştır.

Üsmendî eserinde Hanefî usul âlimlerinin tasnifi yerine Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserindeki tasnifi takip etmiştir. Eserlerin ana konularına bakıldığında bu net bir şekilde görülmektedir. Basrî, eserini usulün konusu olmayan meselelere yer vermemek ve mükerrer babları çıkararak tertipli bir usul eseri ortaya koymak gayesiyle kaleme almıştır. O, eserinde hangi konulara yer verdiğini ifade ettikten sonra bunların sıralamasını neye göre yaptığını da açıklamıştır. Üsmendî ise Basrî'nin bu açıklamalarına yer vermemiştir. Basrî'nin tasnifi hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

Fıkıh usulü, fıkıhın yolları, bunlarla istidlâl keyfiyeti ve bu istidlâl keyfiyetiyle alakalı hususlardır. Emir-nehiy ve umûm fıkıhın yollarındandır. Emir-nehiy ve umûm şeklinde ifade edilen sözlerin hangisinin hakiki hangisinin mecaz anlamıyla söylendiğinin tespiti için hakikat ve mecaz birbirinden ayırt edilmelidir. Bu nedenle kelâmın kısımlarını incelemek, hakikat ve mecaz bahsini ele almak gerekmektedir. Böylelikle emir, vücûb anlamında kullanıldığında onun hakikat olduğunu söyleyebilmemiz mümkün olacaktır.

¹³⁰ Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 77.

¹³¹ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 153-154.

¹³² Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 78.

¹³³ Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 84.

Bundan sonra harfler (edatlar) konusu ele alınır, çünkü bunlardan bazılarının emir bahsinde temas edildiği için, emirden önce incelenmelidir. Emir ve nehiy bahsi diğer hitaplardan önce gelir. Çünkü hitabın amacının (فائدة الخطاب) kendinde (nefsihi) bilinmesi gerekmektedir. Daha sonra bu amacın şümûlü ve husûsu, icmâl ve tafsîl edilişi söz konusu edilmelidir. İspatın nefye önceliği sebebiyle de emir bahsi nehiy bahsinden önce ele alınır. Umûm-husûs bahsi ise mücmel ve mübeyyenden önce gelir. Çünkü açık lafızların kapalı lafızlardan önce gelmesi evlâdır. Mücmel ve mübeyyen bahsinin fiillerden önce gelmesinin sebebi ise hitaba ilişkin oluşlarıdır. Fiiller bahsi ise nâsih ve mensuhtan önce ele alınır. Bunun sebebi neshin fiillere de taalluk etmesidir. Nesih bahsi icmâdan önce ele alınır, çünkü nesih icmâda değil, Allah'ın ve resulünün hitabında söz konusu olmaktadır. Bütün hitap bahislerinin icmâdan önce gelmesi, icmânın sıhhatinin hitap ile sabit olması ve Allah ve resulünün sözlerinin takdim edilmeyi gerektirmesi sebebiyledir. İcmâ haberler bahsinden önce gelir, çünkü haberler içerisinde âhâd ve mütevâtir olanlar vardır. Âhâd olanların kabul edilmesinin gerekliliğine dair bilgi kaynaklarından biri icmâdır. Bununla birlikte âhâd haberler emârelerdir. Bu sebeple kıyastan önce yer verilmiştir. Mütevâtir haberler icmânın bilinme yollarından biri olmakla birlikte icmâdan sonra gelmektedir. Kıyas bahsi icmâdan sonra gelir, çünkü kıyasın sıhhatinin bilinme yollarından biri icmâdır. Hazr-ibâha (haramlık-helâllik) bahislerinin hitap bahislerinden önce gelmesinin makul bir gerekçesi bulunmaktadır ancak bu kitapta (*el-Mu'temed*) en önemli amaç sırf (mahz) şer'î deliller olduğu için hitap bahislerine hazr-ibâha ve kıyas bahislerinden önce yer verilir. Bu meselelerden sonra hükümlerin yollarıyla (turuk) istidlâl keyfiyeti yer alır. Müftî ve müsteftînin vasıfları bahsi bütün bunlardan sonra gelir, çünkü müftînin fetva verebilmesi için bütün bu bahisleri bilmesi gerekir. Müsteftînin bunları bilmediği takdirde istiftâ etmesi câiz olur. Son olarak da müçtehidin isabet edip etmemesi bahsine yer verilir.¹³⁴

Görüldüğü üzere Basrî eserinin tasnifini neye binaen yaptığını ve meseleler arası takdim tehirin neye dayandığını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Üsmendî'nin tasnifinde

¹³⁴ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fıransî li'd-dirâsâtî'l-arabiyye, 1964, I, 13-14. Ayrıca bkz. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 158-159; Ayşegül Yılmaz, "Fıkıh Usulünde Husûn-Kubuh -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi), 118; Ayhan Hira, "Klasik Fıkıh Usulü Eserlerinde Tasnif Anlayışı ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed ile İmam Gazzalî'nin el-Mustesfâ Adlı Eserlerinin Tasnif Bakımından Mukayesesi", *Hikmet Yurdu* VII/13 (2014): 93-94.

izlediği yolu görmek için ana konular altında -bazı yerlerde alt başlıklara da değinerek- Basrî'nin tasnifi ile Üsmendî'nin tasnifini mukayese etmeyi uygun gördük. Ana konuların sıralanmasında *Bezlü'n-nazar* esas alınmıştır.

1.2.1. Mukaddime¹³⁵

Üsmendî eserini kaleme alma sebebini belirttikten sonra asıl usul konularına geçmeden önce giriş mâhiyetinde bilgiler vererek başlamış ve burada *Fıkıh Usulü İlminin Gerekliliği ve Bunun Keyfiyeti, Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Onunla İstidlalin Keyfiyeti* ve *Fıkıh Usulünün Taksimi* babını ele almıştır.¹³⁶ Basrî de aynı şekilde asıl usul konularına geçmeden önce fıkıh usulü ile ilgili bilgilere yer vermiştir ancak Üsmendî'de yer alan *Fıkıh Usulü İlminin Gerekliliği* kısmına o yer vermemiş, direkt olarak fıkıh usulünü tanımlamaya geçmiş ve ilgili kavramları açıklamıştır. Bu açıklamalar Üsmendî ile genel olarak benzerdir ancak Üsmendî giriş mâhiyetindeki bilgileri Basrî'ye göre daha kısa ve öz vermiştir.

Basrî daha sonra *Fıkıh Usulü Bablarının Tertibi* başlığına yer vermiş ve sırasıyla hangi konuları eserinde ele alacağını zikretmiştir.¹³⁷ Daha önce de belirttiğimiz üzere Üsmendî bu kısma yer vermemiştir.

Giriş kısmında yukarıda zikredilen meselelerin ele alınması, mütekellimîn metodu özellikleri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü mütekellimîn metodu eserlerinin baş kısımlarında usulün tarifi, amacı, mâhiyetinin açıklanması ve bu çerçevedeki kelâmî tartışmaların yanında akıl, ilim ve mertebeleri, nazar, hitap, usûl-i fikhın tertibi ve teklif gibi konular yer almaktadır.¹³⁸

1.2.2. Kitab

Üsmendî eserinin giriş kısmından sonra *Allah'ın Kitabı* babıyla devam etmiştir. Üsmendî bu babın başında ilk olarak neden bu konuya yer verdiğini açıklamış, sonra da içeriğine

¹³⁵ *Mukaddime* başlığı muhakkik tarafından konmuştur.

¹³⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 3-10.

¹³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 13-14.

¹³⁸ Yığın, "Fukahâ Metodunun Yapısı", s. 74-75; Aktaş, "Mütekellimîn Metodu Eserlerinin Temel Özellikleri", s. 22.

geçmiştir. Bu açıklamaları Basrî'nin *Fıkıh Usulü Bablarının Tertibi* kısmında verdiği açıklamalarla benzerdir. O şu açıklamalarda bulunmuştur:

Allah'ın kitabı asıldır. Onun kelâmını karînedan soyutlanmış (mücerret) olduğunda hakiki anlamına, karîne olduğunda da mecaza hamledebilmemiz için hakikat ve mecazın bilinmesine ihtiyaç duyulur. Bu da ilk olarak kelâmın hakikatini konuşmamızı gerektirir. Çünkü hakikat ve mecaz, kelâmın kısımlarındandır.¹³⁹

Üsmendî ilk olarak kelâmın mâhiyetine dair bilgi verdikten sonra *Hakikat ve Mecaz*,¹⁴⁰ *Dillerin Tevkîfî veya Istilâhî Oluşunun Beyânı*¹⁴¹ ve *Harfler*¹⁴² konularını eserinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Hakikat bahsinde hakikat ve mecazın tanımını yapmış, hakikatleri örfî, lügavî ve şer'î olmak üzere üçe ayırmıştır. *Dillerin Tevkîfî veya Istilâhî Oluşunun Beyânı* başlığı altında görüşleri zikredip, cevaz ve vuku bulma yönünden incelemiştir.¹⁴³ Basrî ise bu meseleye eserinde yer vermemiştir.

Üsmendî, *Harfler* babında tek tek harfleri ele almış ve ifade ettiği anlamları örneklerle ortaya koymuştur. O, harfler konusunu Basrî'ye nispetle daha düzenli bir şekilde sunmuştur. Üsmendî tek tek harfleri ele alıp onlarla ilgili ihtilaf varsa onu açıkladıktan sonra diğer bir harfe geçmiştir. Örneğin; ilk olarak vav harfini ele almış, atıf vavının mutlak olarak cem' veya tertip ifade ettiğine dair ihtilafın olduğunu belirtmiş, sonra tarafları ve delillerini ele almıştır.¹⁴⁴ Basrî ise vav harfine meselenin başında değinip, diğer harflere geçmiş, harfler babının sonunda da bu ihtilafı kısma değinmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca Üsmendî Basrî'ye nispetle daha fazla harfe, açıklamasına ve örneklerine yer vermiştir.

Üsmendî'nin yukarıda zikredilen dil ilmi ile ilgili meseleleri ele alışı mütekellimîn metodunun özelliklerine benzemektedir. Konuyu özel olarak inceleyen Yığın, mütekellimîn metoduyla yazılmış eserlerde yorum bahislerine giriş mâhiyetinde dilbilimi

¹³⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 11.

¹⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 15-34.

¹⁴¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 34-38.

¹⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 38-50.

¹⁴³ Yetkin, dilin menşei meselesinin, Mu'tezile ile ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan ve mütekellimîn metodu ile yazılmış fıkıh usulü eserlerinin bazılarında yer verilen bir konu olduğunu ifade etmiştir. bkz. *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 99.

¹⁴⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 39-41.

¹⁴⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 38-42.

ile ilgili bazı konuların (kelâmın mâhiyeti, dilin menşei, lafzın hakikati, delâletinin kısımları, isim ve fiilin kısımları, harf ve sınıfları gibi) bulunduğunu ve bunların fukaha metoduyla yazılmış eserlerde ele alınmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁶ Nitekim fukaha metoduyla usullerini kaleme alanlar doğrudan, mütekellim metoduyla eser telif edenler ise dil ve mantıkla ilgili bilgi verdikten sonra şer‘î delillerin ilki olarak Kitab konusunu işlemektedirler.¹⁴⁷

1.2.3. Lafız Bahisleri

Üsmendî ile Basrî’nin emir bahsini ele aldıkları bablar ve bunların içerikleri yaklaşık olarak aynıdır. Ancak Üsmendî, Basrî’nin ele almış olduğu babların bazısında takdim ve tehir yapmış,¹⁴⁸ bazı bablara ise eserinde yer vermemiştir. Aynı şekilde Üsmendî’nin vermiş olduğu bazı bablar da Basrî’de yoktur. Bu bablar şunlardır:

1. Nebi’den vârid olan emirler, ondan sonra yaşayan hitap ehline yönelik midir değil midir?¹⁴⁹
2. Ma‘dûmun emri¹⁵⁰
3. Mevcûdun emri¹⁵¹
4. Bir vâcip, başka bir vâcipten daha gerekli midir?¹⁵²

Emir bahsindeki meselelerin çoğunluğunda Üsmendî’nin, meseleleri Basrî’ye nispetle daha kısa bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Örneğin; *Emir Sîgası Vücûb İfade Eder mi Etmez mi?* babını Basrî geniş bir şekilde eserinde ele alırken, Üsmendî bu bahse daha kısa bir yer ayırmıştır.¹⁵³

Üsmendî ile Basrî’nin nehiy konusunu ele alışlarına bakıldığında ele alınan başlıklar aynı olmakla birlikte Basrî’nin yer verdiği *Bir Şeylerin Tahyir Cihetinden Nehyedilmesi*¹⁵⁴ babına Üsmendî eserinde yer vermemiştir.

¹⁴⁶ Yığın, “Fukahâ Metodu Eserlerinin Temel Özellikleri”, s. 74-75.

¹⁴⁷ Ali Bardakoğlu, “Kitap”, *DİA*, XXVI, 122.

¹⁴⁸ Bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 150-152; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 116-117.

¹⁴⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 113.

¹⁵⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 114.

¹⁵¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 115.

¹⁵² “أن الواجب هل يكون أوجب من واجب؟”. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 144-145.

¹⁵³ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 57-82; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 59-69.

¹⁵⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 182.

Üsmendî ve Basrî'nin âm ve hâs mevzularını ele almaları tasnif açısından incelendiğinde bu bablar altında yer alan alt babların ve içeriklerin genel olarak benzer olduğu görülmektedir. Diğer ana bölümlerde de olduğu gibi bu bölümde de bazı meselelerde Üsmendî'nin meseleyi ele alışının Basrî'ye göre daha özet olduğu görülmektedir.¹⁵⁵ Ancak zaman zaman Üsmendî'nin bir meseleyi Basrî'ye nispetle daha detaylandırdığı ve farklı deliller verdiği de görülmektedir. Örneğin; *Erkeklerle Yapılan Hitap Kadınları Kapsar mı Kapsamaz mı?*¹⁵⁶ babını Üsmendî daha geniş bir şekilde ele almış, muhalifin ve kendi görüşünün delillerini zikrederken örnek olarak -Basrî'nin yer vermediği- ayetler zikretmiştir.¹⁵⁷

Üsmendî diğer bölümlerde olduğu gibi âm ve hâs bölümlerinde de alt babların isimlendirmelerinde farklılıklar yapmıştır. Örneğin; Basrî'nin yer vermiş olduğu *Elif ve Lamdan Ârî Cem Lafız* babını¹⁵⁸, Üsmendî *el-Cem 'ul-Münekker* babı olarak ifade etmiştir.¹⁵⁹

Üsmendî'nin, Basrî'nin ele aldığı bazı meselelerin yerlerini değiştirdiği de olmuştur. Örneğin; Basrî'nin nâsih ve mensuh kısmında yer verdiği¹⁶⁰ *İki Umûmun Teâruz Etmesi* babına Üsmendî hâs kısmında yer vermiştir.¹⁶¹ İkisi de bu umûmların hangisinin takdim hangisinin tehir ettiğinin bilindiğinde sonra gelenin öncekini nesh edeceği hususunda müttefiktirler.

Bezlü 'n-nazar'ın konuları tasnifi *el-Mu 'temed* ile karşılaştırıldığında dikkat çeken bir diğer nokta da Basrî'nin bab olarak yer verdiği bazı yerleri Üsmendî'nin bab olarak vermemesidir. Örneğin; Basrî hâs babında gerekli gördüğü kavramları açıkladıktan sonra *Tahsisi Câiz Olan ve Olmayanlar* babına yer vermiştir.¹⁶² Üsmendî ise bunu ayrı bir bab altında vermemiş, hâs ile ilgili kavramların devamında bu meseleyi ele almıştır.¹⁶³ Aynı şekilde Basrî *Şartla Tahsis* meselesine bab altında yer verirken¹⁶⁴, Üsmendî bunu ayrı bir

¹⁵⁵ *Dilde Umûm Lafızların Olduğuna Delâlet* babı hakkında bkz. Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 209-239 ve Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar*, s. 164-176.

¹⁵⁶ "باب في: أن خطاب الذكور هل يتناول الإناث أم لا؟".

¹⁵⁷ Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 250; Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar*, s. 188-190.

¹⁵⁸ Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 209-239.

¹⁵⁹ Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar*, s. 164-176.

¹⁶⁰ Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 452.

¹⁶¹ Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar*, s. 258.

¹⁶² Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 252.

¹⁶³ Üsmendî, *Bezlü 'n-nazar*, s. 202.

¹⁶⁴ Basrî, *el-Mu 'temed*, I, 258.

bab altında almamış, muttasıl delilleri sayarken *Âmmun Tahsîsinin Bilindiği Şeyler* babı altında yer vermiştir.¹⁶⁵

Fukaha metoduna göre yazılan usul eserlerinde has lafızla ilgili konular müstakil ve bir bütün halinde “hâs veya husûs” başlığı altında incelenirken kelâmcı metoda göre yazılan usul eserlerinde bu başlıklar altında daha çok tahsis konusu işlenmiştir.¹⁶⁶ Üsmendî de bu babda tahsis meselesi üzerine yoğunlaşmıştır.

Mutlak ve Mukayyet babında Üsmendî ilk olarak mutlak ve mukayyet kavramını tanımlamış, sonrasında hükmüne yer vermiştir. Alt bab olarak ilk *Mutlak Lafza Kayıt Eklendiğinde Mecaz Olur mu, Geride Kalan ile Taalluk Sahih midir?* meselesine değinmiş, sonra konuyu *Mutlakın Mukayyede Hamli* babını geniş bir şekilde ele almıştır.¹⁶⁷ Basrî Üsmendî’nin yaptığı gibi bir tanımlama yapmamış, zikredilen alt bablara da yer vermemiş, doğrudan mutlakın mukayyede hamledilmesi meselesini *Mutlak ve Mukayyet* ana babı altında ele almıştır.¹⁶⁸

Basrî, *Mücmel ve Mübeyyen* babında ilk olarak, ele alacağı konuları toplu bir şekilde zikretmiştir.¹⁶⁹ Ancak Üsmendî bu kısma *Bezlü’n-nazar*’da yer vermemiştir.¹⁷⁰ Üsmendî, bu bahsin büyük bir kısmında beyân konusunu ele almıştır.

Fukaha metoduyla kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde beyân, gayesi ve ifa ettiği görev açısından beş kısma ayrılarak incelenmektedir. Bunlar; beyân-ı takrîr, beyân-ı tağyir, beyân-ı tefsîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdîl’dir.¹⁷¹ Beyânın çeşitlerine Üsmendî eserinde yer vermemiştir. Ayrıca mütekellimîn metoduna göre yazılan fıkıh usulü eserlerinde beyân konusu, mücmel ile ilgili kısımda alt başlık olarak ele alınmakta ve daha çok beyânın ona duyulan ihtiyaç anından sonraya bırakılıp bırakılamayacağı, beyânın açıklanan söz ile aynı güçte bir delil vasıtasıyla yapılmasının şart olup olmadığı meseleleri tartışılmaktadır.¹⁷² Bu noktalardan bakıldığında Üsmendî’nin *Mücmel ve Mübeyyen* bahsini ele alışında mütekellimîn metodunun özellikleri görülmektedir.

¹⁶⁵ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 209.

¹⁶⁶ Ferhat Koca, “Has”, *DİA*, XVI, 265.

¹⁶⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 260-268.

¹⁶⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 312-315.

¹⁶⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 316.

¹⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 269.

¹⁷¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *DİA*, VI, 24-25.

¹⁷² Dönmez, “Beyân”, s. 24.

1.2.4. Nesih

Üsmendî ve Basrî'nin nesih konusunu ele aldıkları yerler farklılık göstermektedir. Üsmendî, *Mücmel ve Mübeyyen* bahsinden sonra nesih konusunu ele almıştır.¹⁷³ Basrî ise *Fiiller* babına yer vermiş, sonrasında nesih konusunu ele almıştır.¹⁷⁴ Üsmendî *Mücmel ve Mübeyyen* babında beyânın tehiri meselesinde *Mücmelin, Âmmın ve Neshin Beyânının Tahirinin Cevazı* babına yer vermiş ancak neshin beyânının tehirini kısa bir cümle ile ifade etmiştir. Üsmendî'nin burada nesih konusuna atıfta bulunup detaylı bir şekilde onu açıklamaması, onun *Mücmel ve Mübeyyen* babından sonra *Nesih* babına yer vermesinde etkili olabilir. Ayrıca Üsmendî *Harfler* babında, bu kitapta (*Bezlü'n-nazar*) en çok hedeflenen şeyin, hükümlere istidlâlin yapıldığı hitabın zikredilmesi olduğunu, bunun için ilk olarak harfleri, sonra da hitap çeşitlerini ele almak gerektiğini ifade etmiştir. Bu hitaplar ise emir, nehiy, âm, hâs, mutlak, mukayyet, mücmel, mübeyyen ve bununla ilişkili olan, nâsîh-mensuh ve bununla ilişkili olan meselelerdir.¹⁷⁵ Üsmendî'nin ilk olarak hitap çeşitlerini ele alacağını belirtmiş olması onun -Basrî'nin aksine- neshi fiillere öncelemesinin sebebi olabilir.

Üsmendî nesih bahsinde *İkrar ile Nesih* babına da yer vermiştir;¹⁷⁶ ancak Basrî bu meseleye yer vermemiştir.

1.2.5. Haberler

Üsmendî *Haberler* babını kendi içerisinde *Haberler* ve *Fiiller* babı olmak üzere ikiye ayırmış, sonrasında sırasıyla bunların alt bablarına yer vermiştir. Böylelikle Hz. Peygamber'den aktarılan haberler ve fiiller hakkındaki meseleleri bir araya toplamıştır. Basrî ise önce *Fiiller* babını ele almış, sonra *Nâsîh ve Mensuh* babına geçmiş, sonrasında da *Haberler* babına yer vermiştir. Tasnifte olan sıralamaları farklı olsa da bu bablar içerisinde ele alınan alt bablar genel olarak aynıdır. Ancak Üsmendî bu bahiste Basrî'ye

¹⁷³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 307.

¹⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 393.

¹⁷⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 38.

¹⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 352.

göre daha fazla alt baba yer vermiştir. Çünkü Basrî bazı meseleleri tek bab altında birleştirirken, Üsmendî ayrı bablar altında ele almayı tercih etmiştir.¹⁷⁷

1.2.6. İcmâ

Üsmendî ve Basrî'nin icmâ bahsinde ele aldıkları meseleler büyük oranda benzerdir. Sadece başlıkların isimlendirilmesinde küçük değişiklikler yapılmıştır.

Basrî, icmâ bahsinde ilk olarak icmâya dair kısa bir açıklama yapmış, sonra da icmânın hüccet oluşunu açıklamıştır. Üsmendî ise icmânın kök anlamına dair açıklamalar yapıp, icmânın terim anlamını açıkladıktan sonra icmânın hüccet oluşu meselesine geçmiştir.¹⁷⁸ İki âlim de icmâ bahsinin sonunda *Sahâbî Kavli* babına yer vermişlerdir. Üsmendî'nin sahâbî kavlini ele aldığı babın sonunda “İcma ile ilgili babların tamamlandığı”nı belirten ifadesinden sahâbî kavlini icmâ bahsi kapsamında mütalaa ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁹

1.2.7. Kıyas

Basrî kıyas babında ilk olarak ele alacağı konulara yer vermiştir. Kıyas, şer'î emarelerden biri olduğu için sonrasında da *Emareler ve Hükümleri* babını ele almıştır.¹⁸⁰ Üsmendî ise içeriğe dair bu bilgilere ve *Emareler ve Hükümleri* babına yer vermemiştir.¹⁸¹

Basrî kıyas bahsine eserinde geniş bir yer ayırmıştır. Üsmendî ise kıyas bahsinde Basrî'nin yer vermiş olduğu meselelerin tümüne değinmemiş, eleme yaparak konuları kısa bir şekilde ele almıştır. Diğer bahislerde olduğu gibi kıyas bahsinin bazı meselelerinde de takdim ve tehir yapmıştır.

1.2.8. Diğer Bablar

Basrî kıyas bahsinin sonunda *İstihsan* babına yer vermiştir. *Kıyas* bölümünden sonra *Hazr-İbâha* ve *Müftî-Müsteftî* bölümlerine yer vermiştir. *İstishâbü 'l-hâl* meselesini *Hazr*

¹⁷⁷ Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 659; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 474.

¹⁷⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 457; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 519-520.

¹⁷⁹ “تمت أبواب الإجماع وبالله تعالى التوفيق”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 577.

¹⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 689-697.

¹⁸¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 581.

ve *İbâha* altında ele almıştır. Üsmendî ise bu meselelere *Ebvâb* diyerek farklı meseleleri bir araya getirdiği başlık altında yer vermiş ve bu meselelere Basrî'ye nispetle küçük bir alan ayırmıştır.

Yapılan mukayese sonunda Üsmendî'nin tasnifte büyük oranda Basrî'yi esas aldığı görülmüştür. Bununla birlikte o, konuların diziminde, bab adlarında, ele alınan konularda, bu konuların takdim ve tehirinde yeri geldikçe zikrettiğimiz üzere birtakım tasarruflarda bulunmuştur.

1.3.Konuların Sunumu

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*'ı yazma sebebinde belirttiği gibi yaklaşık olarak fıkıh usulünün tüm konularını ele almıştır. O, meselelerde ihtilaf varsa ihtilaf noktasını ve görüş sahiplerini zikrettikten sonra benimsediği görüşü çoğu meselede açık bir şekilde belirtmiş, görüş sahiplerinin delillerini zikretmiş, muhaliflerin delillerini eleştirmiş ve çürütmeye çalışmıştır. Bununla birlikte tercih ettiği görüşü savunurken muhtemel yorumları, itirazları da hesaba katıp cevaplandırmış, delillere de dayanarak karşı tarafı mağlup etmeye yönelik bir yazım tarzıyla kendi görüşünün doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Üsmendî'nin kullanmış olduğu bu cedel üslubu, eserinin neredeyse tamamına hâkim olmuştur.

Üsmendî, bir meselede delilleri, muhtemel itirazları ve cevaplarını zikrederken çoğunlukla toplu bir şekilde vermeyi tercih etmiştir. Ayrıca o, meseleleri kısa ve öz bir şekilde vermiş, ana hatlarını çizmiş, okuyucuyu detaylara boğmadan meseleyi açıklamıştır. Bunları yaparken akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmış, okuyucunun meseleyi kavramasını kolaylaştırmıştır. Üsmendî'nin konuların sunumunda kullandığı çeşitli üsluplar ve örnekleri şunlardır:

Üsmendî bazı meselelerde detaylara girmeden önce ihtiyaç duyulacak tanımlamalara ve açıklamalara yer vermiştir. Böylece kapalı olabilecek yerleri meselenin başında açıklayarak meselenin devamının rahat bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Örneğin;¹⁸²

¹⁸² Aşağıda zikredilenler haricinde bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 30, 269-272.

1. *Dillerin (Lügat) Tevkîfî veya Istilâhî Oluşunun Beyânı* başlığı altında öncelikli olarak lügat, kelâm, lafız ve nutuk kelimelerini açıklamış, daha sonra meselenin detaylarına geçmiştir.¹⁸³
2. *Kıyas* babında ilk olarak kıyasın sözlük anlamının verilmesi¹⁸⁴ ve şer‘î tanımının yapılması gerektiğini ifade ederek bunları ele almıştır. Daha sonra bu tanımlarla ilgili var olan ihtilafları zikredip, kendisinin doğru gördüğü tanımları ifade etmiştir. Bu meselede açıklanması gereken diğer tanımlara da sırasıyla yer vermiştir.¹⁸⁵
3. *Meşrûâtın Nehyedilmesi Nehyedilenin Fesadına Delâlet Eder mi?* babında Üsmendî ilk önce sahih, fâsid, bâtil, câiz, gayr-ı câiz kavramlarını teker teker örneklendirerek açıklamıştır.¹⁸⁶
4. *Harfler* babında öncelikli olarak kelâmı isim, fiil ve harfe ayırmış, bunları tek tek açıkladıktan sonra harfleri birer birer ele almıştır.¹⁸⁷
5. *Aklî veya Sem‘î Yasaktan Sonra Gelen Emir Ne İfade Eder?* babında Üsmendî bu meseledeki görüşleri verdikten sonra aklî yasağın ne olduğunu örneklendirerek açıklamış, sonra konunun detaylarına geçmiştir.¹⁸⁸

Üsmendî, eserinde konuları sunarken bazı yerlerde ilk olarak ele alacağı konuları vermiş, sonra da bu sıralamaya göre incelemiştir. Örneğin;

1. *Umûm Babları* başlığı altında ilk olarak umûm hakkında şu noktalarda konuşmanın gerektiğini belirtmiştir: 1- Umûm ismi hakiki olarak manalar üzerinde tahakkuk eder mi yoksa isimlere ve lafızlara mı hasır?, 2- İsimler ve lafızlar üzerinde tahakkuk ederse ne ifade eder?, 3- Âm lafızların taksimi ve âm lafızların âm olmayanlardan ayırt edilmesi, 4- Dilde umûmun ispatına delâlet

¹⁸³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 34, 35. Bu mesele ve tarifler Basrî'nin eserinde bulunmamaktadır.

¹⁸⁴ Basrî kıyasın sözlük anlamını zikretmemiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, II, 697.

¹⁸⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 581-584.

¹⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148-149. Basrî'de de bu kavram tanımlamaları bulunmaktadır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 184. Üsmendî bu tanımları Basrî'den aktarmıştır ancak bununla birlikte ribâlî satım akdinin mülkiyet ifade ettiği için mecazen fâsid olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Her ne kadar fâsid ile bâtilin tanımını yaparken bu ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etse de verdiği örneklerle bir nevi Hanefîlerin fâsid ile bâtil konusundaki görüşünü benimsediğini göstermiştir.

¹⁸⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 38.

¹⁸⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 69. Basrî ise görüşleri zikredip, delillere yer vermektedir. Üsmendî'nin yaptığı açıklama Basrî'de bulunmamaktadır. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82-84.

ikame etme. Üsmendî bu konu başlıklarını zikrettikten sonra tek tek ele alarak açıklamış, daha sonra da âm ile ilgili diğer konulara geçmiştir.¹⁸⁹

2. İcmâ bahsini ele alırken ilk olarak icmâda konunun 1- İcmânın şer‘î ve lügavî anlamı, 2- İcmânın hüccet oluşu, 3- İcmâ ne ile olur? bahisleri üzerinde döndüğünü ifade etmiş, sonra bunları teker teker açıklamış ve sonrasında da icmâ ile ilgili diğer bahislere yer vermiştir.¹⁹⁰

3. *Haberler* babını kendi içerisinde *Haberler* ve *Fiiller* babı diye meselenin başında ayırmış, önce *Haberler* babını alt bablarıyla birlikte ele almış, daha sonrasında da *Fiiller* babına geçmiştir.¹⁹¹

Üsmendî, ele aldığı konularla ilişkili bir mesele eserinin ilerleyen kısımlarında geldiğinde önceki konuya atıf yapmış, tekrar aynı meseleyi açıklamaktan kaçınmıştır.

Örneğin:

1. Nehiy babında emrin fiili yapmaya, nehyin de fiili yapmamaya yönlendirici olduğunu ifade ettikten sonra emir için söylenen çoğu şeyin nehy için de uygun olduğunu belirtmiş ve baştan tüm meseleleri ele almanın gerekmediğini, gerekli gördüğü yerleri inceleyeceğini zikrederek, nehyin tüm konularına girmekten kaçınmıştır.¹⁹²

2. *Mutlak Lafza Kayıt Eklendiğinde Mecaz Olur mu, Geride Kalan ile Taalluk Sahih midir?* meselesinde Üsmendî bu meselenin detaylarına yer vermeyip, benzerlik yönünü açıklayarak bunun tahsis edilmiş âm meselesi gibi olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle mutlak lafza kayıt eklendiği durumu detaylı bir şekilde ele almamıştır.¹⁹³

Üsmendî ihtilaf bulunmayan hususlarda konuyu açıklamakla yetinmiştir.

Örneğin, *Köle İbadetlerle İlgili Hitabın Kapsamına Girer mi Girmez mi?* babının ihtilafı olduğuna dair bir açıklama yapmamış, bir mâni olmadığı müddetçe kölenin ibadetlerle

¹⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 157. Basrî de âm lafız bahsine bu şekilde başlamıştır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 201.

¹⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 519.

¹⁹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 365.

¹⁹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148. Basrî de aynı şekilde nehyin tüm meselelerini ele almamıştır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 182.

¹⁹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 262. *Mutlak* ve *Mukayyet* babında Basrî bu meseleye yer vermemiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 312-315.

ilgili hitabın kapsamına gireceğini ifade etmiş, şayet mal sahibi olmaya dayalı bir ibadet hitabı varsa kölenin bunun kapsamına girmediğini belirtmiştir.¹⁹⁴

2. BEZLÜ'N-NAZAR'IN KAYNAKLARI

2.1.Üsmendî'nin Zikrettiği Kitaplar

Üsmendî, her ne kadar ismine hiç yer vermese de çoğu meselede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinden iktibaslarda bulunmuştur. Bunun haricinde o, eserinde nadiren kitap ismi zikretmiştir. Onun bazı meselelerde zikretmiş olduğu isimlerden (Cessâs, Debûsî gibi), bu âlimlerin kitabını gördüğü/yararlandığı da anlaşılmaktadır. *Bezlü'n-nazar*'da şu eserlerin ismi geçmektedir:

1. Üsmendî, kişinin kendisine ve başkasına fetva vermesinin câiz olmasını sağlayacak sıfatlar arasında kişinin ahkamla ilgili hadisleri ezberlemesi gerektiğini, ezberleyemediği takdirde de yanında ahkam hadislerini toplayan bir eserin olmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir. Buna örnek olarak da Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini zikretmiştir.¹⁹⁵
2. Üsmendî içtihadattan sadır olan icmâyı bazılarının hüccet olarak kabul etmeyip, başkalarının bu icmâyı muhalefet etmesini câiz gördüklerini belirtmiştir. O, bu görüşün *el-Muhtasar* sahibi Hâkim eş-Şehîd'den aktarıldığını ifade etmiştir.¹⁹⁶
3. Üsmendî İmam Muhammed'in eserindeki "Kitâbu'l-menâsik", "Kitâbu's-savm" ve "Kitâbu'n-nikâh" bölümlerine atıfta bulunmuştur.¹⁹⁷

2.2. Üsmendî'nin Zikrettiği Kişiler

Üsmendî eserinde sahâbe, tâbiîn ve İslam âlimlerinden birçok isim zikretmiştir. Bu isimler genel olarak şunlardır: Ali,¹⁹⁸ el-Berâ b. Âzib,¹⁹⁹ Câbir b. Abdullah,²⁰⁰ Ebû

¹⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 191-192.

¹⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 691.

¹⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 548-549.

¹⁹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 192-193.

¹⁹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 420, 421, 555.

¹⁹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 453.

²⁰⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 555.

Bekir,²⁰¹ Ebû Bekir er-Râzî (Cessâs),²⁰² Ebû Hanîfe,²⁰³ Ebû Hüreyre,²⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî,²⁰⁵ Ebû Saîd el-Hudrî,²⁰⁶ Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf,²⁰⁷ Ebû Zeyd (Debûsî),²⁰⁸ Enes b. Mâlik,²⁰⁹ Eş'arî,²¹⁰ Fâtima binti Kays,²¹¹ el-Fazl b. el-Abbâs,²¹² Hakem b. Âs,²¹³ Hâkim eş-Şehîd,²¹⁴ Hasan (el-Basrî),²¹⁵ Huzeyme,²¹⁶ Itâb b. Üseyd,²¹⁷ İbn Mes'ûd,²¹⁸ İbn Ömer,²¹⁹ İbn Sîrîn,²²⁰ Îsâ b. Ebân,²²¹ Ka'ka' b. Amr,²²² (Ebû'l-Hasen) Kerhî,²²³ Ma'kûl b. Yesâr,²²⁴ Mâlik,²²⁵ Meymûne,²²⁶ Muâz,²²⁷ Mugîre b. Şu'be,²²⁸ Muhammed (eş-Şeybânî),²²⁹ Osman b. Affân,²³⁰ Ömer,²³¹ Rafî' b. Hudeyc,²³² Sa'd b. Ebû

²⁰¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 420, 442, 555.

²⁰² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 105.

²⁰³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 448, 449.

²⁰⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 529.

²⁰⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 663.

²⁰⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 236, 529.

²⁰⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 544.

²⁰⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 154.

²⁰⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 529.

²¹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 144, 158.

²¹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 418.

²¹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 453.

²¹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 442.

²¹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 549.

²¹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 544.

²¹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 612.

²¹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 421.

²¹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 363, 529.

²¹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 544.

²²⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 558.

²²¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 463, 487.

²²² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 204.

²²³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 73, 105, 153, 192, 240, 289, 438, 474, 478, 553, 603, 623, 663.

²²⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 419.

²²⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 449.

²²⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 257.

²²⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 610.

²²⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 416.

²²⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 192, 574.

²³⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 442.

²³¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 122, 442, 529.

²³² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 440.

Vakkâs,²³³ Saîd b. Cübeyr,²³⁴ Sa‘leb,²³⁵ Süfyân es-Sevrî,²³⁶ Şâfiî,²³⁷ Şu‘be,²³⁸ Şüreyh,²³⁹ Ubeyde es-Selmânî,²⁴⁰ Üsâme b. Zeyd,²⁴¹ Ya‘lâ b. Ümeyye,²⁴² ez-Ziba‘ra,²⁴³

2.3.Zikrettiği Mezhepler ve Görüş Sahiplerini İfade Eden İbareler

Üsmendî bir meseledeki görüşleri zikrederken bazen mezhep isimleri, çoğunlukla görüş sahiplerini ifade eden ibareler kullanmıştır. Üsmendî Hanefî mezhebinin adını direkt zikretmemiş ama ashabımız (ashâbunâ)²⁴⁴ ve meşâyihimiz (meşâyihunâ)²⁴⁵ ifadelerini kullanarak Hanefî mezhebi âlimlerini kastetmiştir. Üsmendî’nin zikrettiği diğer mezhep isimleri ve görüş sahiplerini ifade ederken kullandığı ibareler şunlardır: Şâfiî’nin ashabı,²⁴⁶ Zâhirîler,²⁴⁷ Zâhirî ashabı,²⁴⁸ İmamiyye,²⁴⁹ havâric,²⁵⁰ mütekellimîn,²⁵¹ mütekaddimîn,²⁵² bazıları,²⁵³ usulcülerin çoğunluğu,²⁵⁴ usul ehli,²⁵⁵ Irak fukahası,²⁵⁶ fukahanın çoğu (ekserü’l-fukaha),²⁵⁷ âmmetü’l-fukahâ,²⁵⁸ âmmetü ehli’l-usûl,²⁵⁹ ehlü’l-

²³³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 204.

²³⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 544.

²³⁵ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 600.

²³⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 558.

²³⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 248.

²³⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 376.

²³⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 543.

²⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 555.

²⁴¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 454.

²⁴² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 122.

²⁴³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 298.

²⁴⁴ Mesela bkz. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 58, 87.

²⁴⁵ Mesela bkz. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 675.

²⁴⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 51, 87, 96, 130, 192, 254.

²⁴⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 27, 328, 327, 536.

²⁴⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 396.

²⁴⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 520.

²⁵⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 432. Basrî’de bu ifade “الجوارح” şeklinde geçmektedir. Bkz. *el-Mu‘temed*, II, 617. Zekî Abdülber de metinde bunu “الجوارح” şeklinde vermiş, ancak dipnotta Basrî’nin ve Üsmendî’nin asıl nüshasında “الخوارج” şeklinde geçtiğini belirtmiştir.

²⁵¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 60, 87, 95, 96, 105, 603.

²⁵² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 153.

²⁵³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 16, 35, 432, 628

²⁵⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 254.

²⁵⁵ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 439.

²⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 496.

²⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 629.

²⁵⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 432, 663.

²⁵⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 536.

hak,²⁶⁰ ashâbu'l-hadîs,²⁶¹ insanların çoğu (ekserü'n-nâs),²⁶² çoğunluk (ekserûn),²⁶³ tâîfetün,²⁶⁴ dedik ki,²⁶⁵ denilirse,²⁶⁶ bazı ashabımız,²⁶⁷ bazı insanlar.²⁶⁸

3. BEZLÜ'N-NAZAR'DA TANIMLARIN VEYA AÇIKLAMALARIN VERİLMESİNDEKİ ÜSLUP

Usul âlimleri ıstılahların tariflerinin nasıl yapılacağı, hangi kelimelerin veya ibarelerin eklenip, hangilerinin hazfedileceğinin üzerinde önemle durmuşlardır. Çünkü tarifler, incelenecek konunun sınırlarını, çerçevesini belirlemektedir. Bu nedenle âlimlerin tarifleri ve bu tarifleri sunma biçimleri birbirlerinden farklılaşmaktadır. Üsmendî de incelediği usul meselelerinde gerekli gördüğü kavramları tanımlarken veya açıklarken birbirinden farklı usuller takip etmiştir. Bu başlık altında onun tanımları veya açıklamaları yaparken kullandığı üsluplara dair örnekler verilmiştir.

3.1.Kavramın Kök/Sözlük Anlamı ile Terim Anlamı Arasında Bağlantı Kurması

Üsmendî zaman zaman kavramların kök/sözlük anlamlarıyla terim anlamları arasında bağlantı kurma yoluna gitmiştir. Onun şu açıklamaları bu tutumun örneklerindendir.²⁶⁹

1. Kelâm, الكلم sözcüğünden gelmektedir. Bu da bir kimseye tesir eden yara anlamındadır. Bir başkasıyla konuşan kimse maksadını anlatarak konuştuğu kişinin kalbini etkilediği için bu söz, kelâm olarak isimlendirilmiştir.²⁷⁰
2. Lafız kavramının aslı رمى (atmak)'tır. Deve, yuttuğu otları ağzından çıkardığında الناقة لفظت (deve -ağzından- attı) denilir. Aynı şekilde deniz cesedi (kenara) attığında لفظ البحر بالجيفة denilir. Bu nedenle bizden biri konuştuğunda -

²⁶⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 694.

²⁶¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 326.

²⁶² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 17.

²⁶³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 21.

²⁶⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 17.

²⁶⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 20.

²⁶⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 20.

²⁶⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 95.

²⁶⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 121.

²⁶⁹ Aşağıda zikredilenler haricindeki örnekler için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 307, 519.

²⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 34.

ağındakileri- atıyor gibi olur ve bu nedenle onun sözü lafız olarak isimlendirilir.²⁷¹

3. Nutuk, ibarenin sağlam kılınması²⁷² demektir. Kemerin (الْمِنْطَقَة) adlandırılmasının nedeni, bir kişinin onu beline takıp sıkarak muhkem hale getirmesidir.²⁷³

3.2.Tanımı Verip İbarelerini Tek Tek Açıklaması

Üsmendî bazı kavramların ilk olarak tanımı vermiş, daha sonra da ondaki kelimeleri/ibareleri neden kullandığını tek tek açıklamıştır. Bazı tanımlarda bu üslubu kullandığına dair örnekler şunlardır:²⁷⁴

1. Kelâm, ayırt edilen ve duyulabilen harflerden sıralanmış şey/ibaredir.²⁷⁵ Tanımda “harfler” ifadesiyle kelâm olmayan şeyler, “duyulabilen” ifadesiyle yazılı harfler, “sıralanmış” ifadesiyle tek harf ve “ayırt edilen” ifadesiyle de kuşların ve hayvanların çoğunun sesleri dışarıda bırakılmıştır.²⁷⁶
2. Âm, bir cihetle lafzın kapsamına dahil olması mümkün olan her şeyi içine alan bir lafızdır. Öyle ki bu cihetle içine dahil olan şeyler için kapsayıcı olur.²⁷⁷ Tanımdaki *المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناول* ibaresi, tesniye ve cem‘den kaçınmak içindir. Çünkü tesniye ve cem‘ lafızlar her şeyi kapsamaz. *وقعت متناولا لما تناوله* kaydıyla hakikat veya mecaz yönü kastedilmektedir ki lafız, hakikat ve mecazın ikisini birden kapsamasın. Lafız eğer hakikat yoluyla kendisi için uygun olanları kapsar ise âm olur. Aynı şekilde mecaz yoluyla da kendisi için uygun olanları kapsar ise âm olur.²⁷⁸

²⁷¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 34.

²⁷² “النطق فهو إحكام العبارة”.

²⁷³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 35.

²⁷⁴ Benzer örnekler için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 34, 309, 581.

²⁷⁵ “ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة”.

²⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 13. Üsmendî bu açıklamaları küçük değişikliklerle Basrî’den aktarmıştır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 13.

²⁷⁷ “العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله بالجهة التي وقعت متناولا لما تناوله”.

²⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 160. Basrî’nin tanımıyla Üsmendî’nin tanımı arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır ancak Üsmendî Basrî’nin bu tanımını eleştirmektedir. Ayrıca Basrî yapmış olduğu tanımda açıklamalara yer vermemiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 204.

3.3.Bir Kavramın Kendisine Karşılık Gelen Bir Kavram ile Tanımlanması

Üsmendî bazı tarifleri yaparken karşılık gelen bir kavramla açıklama yoluna gitmiştir. Bununla birlikte asıl kavramla ilgili açıklamalarda da bulunmuştur. Örneğin;

1. Müfesser, mübeyyenle aynı anlama gelmektedir. Çünkü manası keşf ve ibane (izah)dir. Açıklamaya ihtiyaç duyan ve hakkında bir açıklama gelen veya başından itibaren açıklamaya ihtiyacı olmayan ibarelerde kullanılır.²⁷⁹
2. Câiz kavramı müczi ile aynı anlama gelmektedir. Bu kavramlar, kast olunan amacın gerçekleşmesinde fiilin yeterli olduğu anlamına gelmektedir.²⁸⁰

3.4.Yapılan Tanımları Zikredip Değerlendirmesi

Üsmendî kavramları tanımlarken veya açıklarken bu kavramlara dair yapılan açıklamaları veya tanımlamaları zikretmiş, değerlendirmeye tabi tutmuş, kimi zaman bunlardan bir kısmının doğruluğunu onaylarken bir kısmının da yanlış olduğu söyleyerek, doğru tanımlama yoluna gitmiştir. Üsmendî'nin bu üslubu kullandığına dair örnekler şunlardır:²⁸¹

1. Bazıları icmânın جمع ve اجتماع dan alınmış olduğunu ve bir kimsenin أجمعت على كذا ve جمعتم demesi arasında fark olmadığını söylemişlerdir. Üsmendî icmânın bu kelimelerden alınamayacağını belirtmiştir. Çünkü bir kavim bir yerde toplanırsa أجمعوا فيه denilmez, اجتماعا denilir. Buna delâlet eden ise icmânın bire izafesinin doğru olup, ictimânın ise bire izafesinin doğru olmamasıdır. أجمعت على كذا denilir ancak اجتماع عليه denilmez. Bu nedenle icmâ kelimesi جمع ve اجتماع dan alınmamıştır.²⁸²
2. Bazıları istihsanı, kıyasın mücebinden vazgeçip, ondan daha güçlü bir kıyasa göre hüküm verme²⁸³ şeklinde tanımlamışlardır. İstihsan -sadece kıyasla değil- nassa göre hüküm vermeyi de ifade ettiği için Üsmendî bu şekildeki tanımlamayı eleştirmiştir. Bazıları istihsanı “daha güçlü bir delille kıyasın tahsisi”²⁸⁴ olarak tanımlamışlardır. Üsmendî bu tanımın da iki sebeple yanlış olduğunu ifade

²⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 270.

²⁸⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 149.

²⁸¹ Diğer örnekler için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 270, 581-583.

²⁸² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 519.

²⁸³ “إنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه”.

²⁸⁴ “إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه”.

etmiştir. Birincisi, istihsan sadece kıyastan vazgeçme değil, kıyas dışındakilerden vazgeçme şeklinde de olmaktadır. İkincisi, kıyasın tahsisi câiz değildir. Bazıları da istihsanı, “daha kuvvetli görülen gerekçeden dolayı hükmetme yönteminden vazgeçme”²⁸⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Üsmendî bunun, Kerhî’nin şu tanımına yakın olduğunu ifade etmiştir: İstihsan, kişinin daha kuvvetli gördüğü bir gerekçeden dolayı bir meselede benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçerek hüküm vermesidir. Ancak bu tanım, umûmu terk edip tahsise yönelmenin istihsan olmasını gerektirdiğinden dolayı Üsmendî tarafından eleştirilmiştir.²⁸⁶ Bu eleştirilerden sonra Üsmendî kendisinin doğru bulduğu istihsan tanımını yapmıştır.

3. Âm lafzın tanımlanmasında ihtilaflar bulunmaktadır. Eş‘arî âm lafzı “iki veya daha fazla şeyi kapsayan lafız şeklinde tanımlamış,²⁸⁷ bazıları da umûmun manasının “istîâb ve istiğrak”²⁸⁸ olduğunu ifade ederek, buna göre âm lafzın tanımını yapmışlardır. Bu görüşte olanlar âmmın tarifi hususunda ihtilaf etmişler ve bazısı âmmı “kendisi için uygun olan şeylerin tamamını kapsayan lafız”,²⁸⁹ bazıları da “kendisi için vaz‘ edilen şeylerin tamamını kapsayan lafız” olarak tanımlamışlardır. Üsmendî, Eş‘arî’nin kavlini tesniye ve cem‘i kapsadığı için eleştirmiştir. Çünkü dilciler, tesniye, cem‘ ve âmmı isimleriyle ayırmışlardır. Bu sebeple bu lafızların asıllarından dolayı manaları arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Üsmendî âmmı, “kendisi için uygun olan şeylerin tamamını kapsayan lafız” olarak tanımlayanların görüşünün de batıl olduğunu ifade etmiştir. Çünkü lafız hem hakikat hem de mecaz için uygun olmaktadır. Bu durumda bir lafzın âm olmasından bahsedilebilmesi için hakikat ve mecazın ikisini birden kendisinde barındırması gerekmektedir. Tek bir lafız, hakikat ve mecazın ikisini birden kapsamayacağı için bu, umûmun nefyedilmesi demektir. Üsmendî âm lafzı, “kendisi için vaz‘ edilen şeylerin tamamını kapsayan” olarak tanımlayanların görüşünün de batıl olduğunu söylemiştir. Çünkü lafzın mecaz yoluyla kullanılması, bu isimle tüm müsemmaları ifade etmesini gerektirir, ancak

²⁸⁵ “إنه ترك طريقة الحكم إلى أولى منه”.

²⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 647-648.

²⁸⁷ “العام هو اللفظ المتناول لشيئين فصاعدا”.

²⁸⁸ Bu ibareler, geride hiçbir şey bırakmaksızın tüm fertleri içine almak anlamına gelmektedir.

²⁸⁹ “اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له”.

bu âm olmaz. Çünkü lafız mecazi anlamda kullanıldığında vaz‘ edildiği şeyleri kapsamadığı gibi tamamını da kapsamaz.²⁹⁰ Üsmendî âm lafzın tanımları hakkında değerlendirme yaptıktan sonra kendi doğru gördüğü tanımı zikretmiştir.

4. Nesih, sözlükte “izâle (gidermek)” ve “nakil” anlamına gelmektedir. Örneğin; نسخت الشمس الظل (Güneş gölgeyi sildi) cümlesinde nesih, izâle anlamında kullanılmıştır. Gölge bir başka mekânda olmadığı için onun intikal ettiği düşünülemez. نسخت الرياح آثارهم (Rüzgâr ayak izlerini sildi) cümlesinde de nesih izâle anlamında kullanılmıştır. نسخت الكتاب (Kitabı istinsah ettim) cümlesinde nesih, nakil anlamında kullanılmış ve kitabın içindekilerinin bir başka yere yazıldığını ifade etmiştir. Üsmendî neshin izâle anlamında hakikat, nakil anlamında ise mecaz olarak kullanıldığını belirtmiştir.²⁹¹

3.5.Tanımı Verip Örneklerle Anlatması

Üsmendî, ele almış olduğu kavramları tanımlarken örneklendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Bu yöntemi kullandığına dair örnekler şunlardır:

1. Örfî hakikat, dil ehli tarafından meydana getirilen ıstılahla manasını ifade eden lafızdır.²⁹² Bu da الدابة lafzı gibidir. Bu lafız lügatte yeryüzünde yürüyen her şey için kullanılır ancak örfte at ve eşek için kullanılan bir isim olmuştur. Aynı şekilde الراوية ismi de lügatte deve için kullanılır. Ancak örfte su tulumu veya saka hayvanı²⁹³ (المزادة) için kullanılan bir isim olmuştur.²⁹⁴
2. Mutlak, belirli olmayan (gayr-ı muayyen) ferdi kapsayan ve herhangi bir sığata maruz kalmayan lafızdır. Bu da yemin kefareti hakkında Allah-Teâlâ’nın “Köle azad edin”²⁹⁵ kavli gibidir. Bu ayette köle lafzı mutlak olarak gelmiştir. Çünkü küfür, iman, esmer vs. gibi bir sıfat ilîşmeksizin kölelerden birinin azad edilmesini ifade etmiştir.²⁹⁶

²⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 159-160.

²⁹¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 307.

²⁹² “الحقيقة العرفية هي اللفظة المفيدة لمعناها، باصطلاح طارئ من أهل اللسان”.

²⁹³ Su tulumlarını taşıyan deve, katır, eşek gibi hayvanlar.

²⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 19-20. Bu örnekler Basrî’de de bulunmaktadır. Bkz. *el-Mu’temed*, I, 27-28.

²⁹⁵ Maide 5/89.

²⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 260. Bu tanımlama ve açıklamalar Basrî’de bulunmamaktadır. Bkz. *el-Mu’temed*, I, 312.

3. el-Cem‘ul-münekker, رأيت رجالا sözünde olduğu gibi elif, lam ve izâfeden (tamlamadan) ari lafızdır.²⁹⁷
4. İsim, “ev” ve “at” gibi zamanla bitişik olmayan manaya delâlet etmektedir. Fiil, “vurdu” ve “vuruyor” gibi zamanla bitişik olan manaya delâlet etmektedir. Harf, “Zeyd ve Amr’ı gördüm” örneğindeki gibi bir anlamın bir anlamla bağlanmasını ifade etmektedir.²⁹⁸

4. BEZLÜ’N-NAZAR’DA GÖRÜŞLERİN VE DELİLLERİN VERİLMESİNDEKİ ÜSLUP

Usul ilmi meseleleri içerisinde üzerinde ittifak edilen meseleler olduğu gibi ihtilaf edilen meseleler de bulunmaktadır. Usul âlimlerinden kimisi eserlerinde ihtilafli meselelerdeki görüşlerin hepsini veya bazısını ortaya koyarak eserlerini yazdıkları gibi, kimileri de ihtilafları arz etmeden sahih veya râcih görüşü zikretmekle yetinmişlerdir. Üsmendî de eserinde ihtilafli meselelerdeki görüşleri arz edip kendi görüşünü ortaya koyarak eserini kaleme almıştır. Bu başlık altında da onun meselelerdeki görüşleri ve delilleri zikrederken kullandığı üsluplara dair örnekler verilmiştir.

4.1.Görüş Sahiplerini Zikretmesi

Üsmendî bir meseledeki görüş sahiplerini zikrederken farklı üsluplar kullanmıştır. Bazı meselelerde görüş sahiplerini açık bir şekilde zikretmiştir. Buna dair örnekler:

1. Mürsel hadisin kabulü meselesinde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik her türlü rivayetin kabul edileceği,²⁹⁹ Zâhirîler ve Ehl-i hadîs bu rivayetin hiçbir zaman kabul edilmeyeceği, İmam Şâfiî bazı şartları taşıdığı takdirde mürsel hadisin kabul edileceği görüşündedir. İsbâ b. Ebân ise sahâbe ve tâbiîn mürselini kabul etmektedir. Bu görüş İmam Şâfiîden de aktarılmaktadır.³⁰⁰

²⁹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 183.

²⁹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 38.

²⁹⁹ Basrî bu görüş sahipleri içerisinde Mu‘tezilî âlim Ebû Hâşim’i de zikretmiş ancak Üsmendî bunu hazfetmiştir. Bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 628.

³⁰⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 449.

2. Hadis rivayetinin yolları (الطريق) meselesinde beş tane mertebe bulunmaktadır. Üsmendî, bu meseledeki bir ihtilaftan bahsederken taraflar olarak Ebû Hanîfe ve ona karşı görüşte Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'yi zikretmiştir. Sonra da Ebû Hanîfe'nin görüşünün doğru olduğunu belirterek, bunu açıklamıştır.³⁰¹

Üsmendî bazı meselelerde görüş sahiplerinin isimlerini zikretmeden kapalı bir şekilde görüşleri vermekle yetinmiştir. Buna dair örnekler:

1. Ma'dumun emri konusunda bir topluluk cevaz vermiş, diğerleri ise bunu inkar etmiştir. Üsmendî bu meseledeki görüş sahiplerini üstü kapalı bir şekilde vermiş, sonrasında da kendi görüşünü açıklamıştır.³⁰²
2. İçtihadattan sadır olan icmâya bir topluluk cevaz verirken bir topluluk da bunu reddetmiştir. Üsmendî tarafları bu şekilde meçhul bir şekilde ifade ettikten sonra bunun câiz olduğunu belirtmiş, sonra da delilleri verme kısmına geçmiştir.³⁰³

Üsmendî, Basrî'den iktibas yaptığı kısımlarda, onun zikrettiği Mu'tezilî âlimlerin isimlerini bazen de bu âlimlerin görüşlerini *Bezlü'n-nazar*'da hazfettiği görülmektedir. Buna dair örnekler:³⁰⁴

1. Üsmendî, meşrûâtın³⁰⁵ nehyedilmesinin nehyedilenin fesadına delâlet edip etmeyeceği meselesindeki görüşleri verirken, ashabının bunun nehyedilenin fesadına delâlet etmediği, İmam Şâfiî'nin ashabının ise fesadına delâlet ettiği görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Bazılarının ise nehyin ibadetlerde fesada delâlet edip, akitlerde delâlet etmediği görüşünü benimsediklerini belirtmiştir. Bu görüş Basrî'nin görüşüdür³⁰⁶ ancak Üsmendî onun adını vermeden bu görüşü zikretmiş, sonra da eleştirmiştir.³⁰⁷

³⁰¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 448. Basrî de bu meselede görüş sahiplerini açık bir şekilde vermiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, II, 628.

³⁰² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 114.

³⁰³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 564. Basrî ise içtihadattan sadır olan icmâyı fukahânın çoğunluğunun caiz görüp, Zâhirîlerden bir grubun ise caiz görmediğini ifade etmiştir. bkz. *el-Mu'temed*, II, 524.

³⁰⁴ Zikredilenler dışındaki örnekler için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 99 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 80; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 120 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 96; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57-58 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 59-60; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 333 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 282; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 203 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 203; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 622 ve Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 439.

³⁰⁵ Şer'an emredilen ve yapılmasına müsaade edilen fiiller.

³⁰⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 184.

³⁰⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148.

2. Bazıları umûmun kıyasla tahsisinin aslen câiz olmadığını söylemişlerdir. İmam Şâfiî ise bunun her durumda câiz olduğunu söylemiştir. Bu, fukahanın çoğunluğunun ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin görüşüdür.³⁰⁸ Basrî, Üsmendî'nin zikretmiş olduğu ilk görüşün sahibinin Şeyh Ebû Ali ve Ebû Hâşim olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁹
3. Üsmendî *Hakikat ve Mecaz* babında hakikate dair bir tanıımı verirken “bazıları” ibaresini kullanarak vermiştir.³¹⁰ Ancak vermiş olduğu hakikat tanımını Basrî, eserinde Şeyh Ebû Abdullah'a nispet ederek vermiştir.³¹¹
4. Emir sîgasının vücûb ifade edip etmediği meselesinde Üsmendî görüş sahiplerini verirken mütekellimînden bazılarının emrin sadece irade ifade ettiği görüşünde olduklarını belirtmiştir.³¹² Basrî ise bu görüşü Ebû Hâşim'e nispet ederek vermiştir.³¹³
5. Hz. Peygamber'e Teessî (*Tâbi Olma/Uyma*) meselesinde Üsmendî görüşleri bildirirken bazılarının nikah gibi mubah olan fiiller hariç, onun ibadetle ilgili fiillerine uymanın vâcip olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmiştir. Basrî bu görüşü Ebû Ali b. Hallâd'a nispet ederek vermiştir.³¹⁴ Üsmendî ise bu Mu'tezilî âlimin ismini hazfetmiştir.³¹⁵

Üsmendî'nin Mu'tezilî âlimlerin isimlerini hazfetmesinin yanında mezhep isimlerini hazfettiği de görülmektedir. Örneğin *Şer'î Hakikatlerin İspatı* babında, başka bir anlamdan şer'î anlama isimlerin nakledilmesini bazılarının câiz görmediğini ifade etmiştir. Üsmendî bunu meçhul olarak verirken,³¹⁶ Basrî Mürcie'den bir topluluğun bu görüşte olduğunu zikretmiştir.³¹⁷

Üsmendî, zikredilen görüşlerin sahiplerine dair bir yanlışlık varsa bunu direkt ifade etmiştir. Örneğin: müstenbat illetlerin tahsisinin cevazı hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı ashabımız, tahsisinin câiz olmadığı, İmam Şafî'nin ashabı ve

³⁰⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 630.

³⁰⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 811.

³¹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 16.

³¹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 18.

³¹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 60.

³¹³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57.

³¹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 383.

³¹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 511.

³¹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 21.

³¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 22.

mütekelliminden bazıları da bunun câiz olduğu görüşüne gitmişlerdir. Bu görüşlerini de “Kerhî, Ebû Hanîfe’den illetlerin tahsisinin câiz olduğunu rivayet etmiştir.” diyerek Ebû Hanîfe’ye nispet etmişlerdir. Üsmendî ise bu nispetin yanlış olduğunu ifade etmiştir.³¹⁸

4.2.Görüşünü Doğrudan veya Dolaylı Olarak İfade Etmesi

Üsmendî çoğu zaman bir meseledeki görüşünü açık bir şekilde vermiştir. Kullandığı ibarelerden Üsmendî’nin hangi görüşte olduğu doğrudan anlaşılmaktadır. Örneğin;

1. Emrin şart ve sıfatla muallak olup, şart ve sıfat tekrar ettiğinde emredilen fiilin tekrarının gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf vardır. Bazıları sıfatın ve şartın tekerrür ettiği durumda emrin tekrarının gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları ise emrin tekrarının gerekmediği görüşündedir. Üsmendî bu görüşün muhtar görüş olduğunu belirtmiş ve sonrasında bu görüşü destekleyecek delilleri zikretmiştir.³¹⁹
2. Te’bîd lafzıyla kayıtlanan bir emrin neshi hususunda bazıları bunun câiz olmadığını savunmuşlardır. Üsmendî, bize göre (عندنا) bu câizdir diyerek görüşünü doğrudan vermiş, daha sonra da delilleri zikretmiştir.³²⁰
3. Hz. Peygamber’in kıyas ve içtihatla amel edip etmediği (متعبد) hususunda ihtilaf vardır. Mütekelliminden bazıları Hz. Peygamber’in şer’iyyatta hiçbir hususta kıyas ile amel etmediği görüşündedirler.³²¹ Ebû Yusuf’tan onun kıyas ve içtihatla amel ettiği rivayet edilmiştir. İmam Şâfiî’den Hz. Peygamber’in şer’î hükümlerde içtihatla görüş bildirmesinin câiz olduğu aktarılmıştır. Üsmendî mezhepte muhtar olan görüşün Hz. Peygamber’in kıyasla amel etmesinin cevazı yönünde olduğunu ifade etmiştir. Ancak amel edip etmediği hususunda kesin olarak konuşulmayacağını belirtmiştir.³²²

Üsmendî bazı meselelerde ise görüşünü doğrudan ifade etmemiş, kullandığı ifadelerden hangi görüşte olduğu anlaşılmıştır.

³¹⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 636.

³¹⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 91-92.

³²⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 323.

³²¹ Basrî bu görüşü Ebû Ali ve Ebû Hâşim’e nispet ederek vermiştir. Bkz. *el-Mu’temed*, II, 761.

³²² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 606.

³³⁷، ”والدلالة على بطلان ذلك“،³³⁶، ”والدلالة على جواز ذلك“،³³⁵، ”والدلالة على صحة ما ذهبنا“،³³⁴، ”الصحيح“³³⁹، ”دليل صحة مذهب...“،³³⁸، ”والدلالة على منع زوال ذلك“،

4.4. Delilleri Verme Yöntemi

Üsmendî, çoğunlukla ilk olarak kendi kabul ettiği görüşün delillerini, sonra da muhalifin görüşünün delillerini vermektedir.³⁴⁰ Üsmendî'nin zaman zaman muhalifin görüşlerini önce verip, daha sonra kendi görüşünün delillerini verdiği de olmuştur.³⁴¹

Üsmendî çoğunlukla muhalifin delillerini toplu bir şekilde verip, sonrasında da toplu bir şekilde cevaplandırmaktadır.³⁴² Örneğin; mutlak emrin emredilen fiilin tekrarını gerektirip gerektirmediği meselesinde Üsmendî önce muhalifin delillerini toplu bir şekilde vermiş, sonra da bunları toplu bir şekilde sırasıyla cevaplandırmıştır.³⁴³ Üsmendî'nin çoğunlukla böyle bir üslup kullanması meselenin daha derli toplu bir şekilde verilmesini sağlamıştır. Üsmendî nadiren de olsa delilleri zikrederken ilk önce bir delili zikretmiş, akabinde cevabını vermiş, sonra da diğer delile geçmiştir.³⁴⁴

4.5. Muhtemel Yorumların/İtirazların Gözetilmesi

Üsmendî neredeyse eserinde aldığı tüm meselelerde zikredilen delillere yahut görüşlere gelen veya gelebilecek itirazlara yer vermiş ve sonrasında bunları cevaplandırmıştır. Üsmendî'nin bu üslubu kullandığına dair şu örnekler verilebilir:

1. Üsmendî, kitap ve sünnet ile icmânın neshinin tasavvur edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü icmâ ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra in'ikad etmektedir. Onun vefatından sonra icmâyı nesheden kitap ve sünnetin varit olması tasavvur edilemez. Üsmendî bu görüşe, ümmetin kendilerine gizli olan (kapalı

³³⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 394.

³³⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 248, 511, 627.

³³⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 658.

³³⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 257.

³³⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 563.

³³⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 189, 318, 440, 539.

³⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 449-459, 545.

³⁴¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 80, 60-61, 187.

³⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 88-90, 93-95, 232-233, 476-477.

³⁴³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 88-90. Basrî ise bu meselede muhalifin delillerini verirken önce birini zikredip bunu cevaplandırmış, sonra diğer delili zikretmiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 110-111.

³⁴⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 197-198.

kalmış) nassa nail olmaları (أن تظفر) câizdir, bu durumda da onların icmâları zail olur, şeklinde bir itirazın gelebileceğini belirtmiş ve bunu şu şekilde cevaplandırmıştır: Şeriatta nas varsa, nassın muktezâsıyla amel etmek haktır. Nassın muktezâsının aksine/hilafına ümmetin icmâ etmesi hakikatten vazgeçmek olur. Ümmetin hepsinin haktan vazgeçmesi ise câiz değildir.³⁴⁵

2. Üsmendî, Hz. Peygamber'in bi'setten sonra önceki peygamberlerin şeriatıyla amel etmediğine delil olarak, Hz. Peygamber'in, Muaz'ı (r.a) Yemen'e gönderirken sorduğu "ne ile hükmedeceksin" sorusuna Muaz'ın (r.a) "Allah'ın kitabıyla ve resulünün sünnetiyle hükmederim" diyip daha sonra da "kendi reyimle" cevabını vermesini göstermiştir. Çünkü Hz. Peygamber onu doğrulamış ve ona İncil ve Tevrat ile hükmetmesi gerektiğini öğretmemiştir. Üsmendî bu deliline Tevrat ve İncil'in Allah'n kitabı kapsamına girdiği şeklinde bir itirazın gelebileceğini zikretmiş ve mutlak olarak Allah'ın kitabı ifadesi zikredildiğinde bundan Kur'an haricinde bir kitabın anlaşılmadığını söyleyerek bu itiraza cevap vermiştir.³⁴⁶

4.6.Karşı Görüşte Olanların Delillerini Çürütmesi

Üsmendî kendi görüşüne muhalif olan tarafın görüşlerini zikretmesinin yanında, bunları eleştirmiş ve cevaplandırmıştır. Hemen hemen bütün meselelerde bu üslubu kullanmıştır. Üsmendî'nin bu üslubu kullandığına dair örnekler şunlardır:³⁴⁷

1. Nehyin fesada delâlet ettiğini söyleyenlerin delillerinden biri, Hz. Peygamber'in "Kim dinde olmayan bir şeyi dine dahil ederse, o şey reddedilir." hadisidir. Bu hadise dayanarak nehyedilen şeyin dinden olmadığını ve reddedilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Üsmendî bu delili şu şekilde cevaplandırmıştır: Hadisteki "o şey reddedilir" ifadesinin anlamı sevabın nefyedilmesidir. Çünkü reddetmek, kabul etmenin zıt anlamıdır. Fiilin kabul edilmesi ise "sevap alır" anlamındadır.

³⁴⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 347.

³⁴⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 682-683.

³⁴⁷ Örnek verilirken bir meseledeki tüm deliller ve cevapları verilmeyip, farklı meselelerden bir örnek ve cevabı şeklinde verilmiştir.

Dolayısıyla bu hadisteki ifade, nehyedilen fiili yapan kimse sevap kazanamaz anlamına gelmektedir.³⁴⁸

2. Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin vücûba delâlet ettiği görüşünde olanların delillerinden birisi, Hz. Peygamber namazda ayakkabılarını çıkardığında insanların da ayakkabılarını çıkarmalarıdır. Çünkü onlar ittibânın vücûbunu bilmeselerdi, ayakkabılarını çıkarmazlardı. Üsmendî, Hz. Peygamber'in fiilini, insanların vücûb cihetinden yaptığına dair bir delilin olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber onlara "ayakkabılarınızı neden çıkardınız" diye sormuş, onlar da "sen çıkardın, biz de çıkardık" demişlerdir. Hz. Peygamber ise Cebrâil'in ayakkabıda eziyet verici bir şey olduğunu bildirmesine binaen çıkardığını söylemiştir. Üsmendî bu delili kendi görüşünün lehine kullanmış ve buna binaen Hz. Peygamber'in fiiline diğer insanların tabi olması için onun, fiili hangi vasıfla yaptığıнын bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁴⁹
3. İletin tahsisini kabul edenlerin delillerinden birisi şudur: Şer'î illet bir emâredir. Şer'î illet şariat gelmeden önce var olmasına rağmen hükmü yoktur. Aynı şekilde illetin bir yerde bulunup hükmünün bulunmaması da câizdir. Üsmendî muhaliflerin bu delilini şu şekilde cevaplandırmıştır: Hüküm olmadan illetin var olması câiz olsaydı, bu emâre olmadan önce olurdu. Emâre olunca hükmü elde etme yolu olur. Tahsis ise illeti hükme yol olmaktan çıkarır. Şariat gelmeden önce illetin olup, hükmün olmaması câizdir ancak illet emâre olduktan sonra bu câiz değildir.³⁵⁰

5. BEZLÜ'N-NAZAR'DA GÖRÜŞLERİN DELİLLENDİRİLMESİ

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*'da birçok yerde görüşlerin açıklanması, temellendirilmesi ve örneklendirilmesi amacıyla ayet, hadis, icmâ, örf,³⁵¹ şiir,³⁵² akli³⁵³ ve dilsel³⁵⁴ delillere

³⁴⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 151-152.

³⁴⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 507, 509.

³⁵⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 639-640.

³⁵¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 63.

³⁵² Örnekler için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 61, 212.

³⁵³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 400, 505-506, 584-585.

³⁵⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 58, 164-165, 279.

yer vermiştir. Delilleri bir hiyerarşiye göre sıralamamış,³⁵⁵ ancak bir meselede aklî ve sem'î delilleri verecekse önce aklî delilleri, sonrasında da sem'î delilleri toplu bir şekilde vermiştir.³⁵⁶ Genellikle de görüşünü temellendirmek için bu delilleri nasıl hüccet olarak aldığını açıklamıştır.

Üsmendî, kitaptan delil gösterirken ayetlerin hangi surede olduğuna dair bir bilgilendirme yapmamış, doğrudan ayeti vermekle yetinmiştir. Ayrıca bazı yerlerde ayetin tamamını verirken, bazı yerlerde sadece ayetin bir kısmını zikretmiştir.³⁵⁷

Üsmendî hadislerden delil gösterirken kaynağını zikretmemiştir. Çoğunlukla da hadisin sıhhatine dair bir açıklama yapmamıştır. Ancak zikretmiş olduğu delilin sıhhatine dair muhaliflerden bir itiraz geldiği durumda Üsmendî hadisin sıhhatinden bahsetmiştir. Buna dair örnekler şunlardır:

1. Üsmendî, icmânın hücciyeti için zikrettiği “Ümmetim hata üzerinde birleşmez.” hadisine muhaliflerden onun haber-i vâhid olmasına yönelik bir itirazın gelebileceğini ifade etmiş ve bunu şu şekilde cevaplandırmıştır: Şayet hadis lafzen³⁵⁸ âhad olsa da bu hadisin manasını güvenilir sahâbîler tevatür derecesine ulaşacak derecede farklı lafızlarla nakletmişlerdir. Bunlar Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve Huzeyfe b. Yemân gibi sahâbîlerdir.³⁵⁹
2. Bir fiilin yapılmadan önce nesh edilmesini câiz görenlerin delillerinden birisi şudur: Hz. Peygamber semaya yükseltildiğinde Allah ona elli rekâtı farz kılmıştır. Hz. Musa'ya geldiğinde o, geri dönüp bu elli namaz için şefa'at etmesini istemiştir. Hz. Peygamber beş namaz olana kadar dönüp şefa'at etmiştir. Bu da fiilden ve temekkünden önce nesihdir. Üsmendî, bunun ilim ve itikat babında geçen âhâd haberlerden biri olduğunu ve hüccet alınmayacağını ifade etmiştir.³⁶⁰

Üsmendî, kendi görüşünü delillendirirken veya hasmın görüşlerini zikrederken deliller arasında icmâ varsa bunları da zikretmiştir.³⁶¹ Bazı meselelerde muhaliflerin zikrettiği icmâ delilinin aslen sabit olmadığını da belirtmiştir. Örneğin; meşrûâtın

³⁵⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 151, 189, 280.

³⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 294-299, 400, 505, 590.

³⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 28.

³⁵⁸ Üsmendî بَصِيغَة tabirini kullanmıştır.

³⁵⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 529.

³⁶⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 321-322.

³⁶¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 465, 512, 965.

nehyedilmesi, nehyedilen şeyin fesadına delâlet eder diyenler görüşlerini bu hususta icmâ olduğunu ifade ederek delillendirmişler ve buna örnek olarak Hz. Ömer ve oğlunun, müşrik kadınlarla evlenme hususundaki nehyi fesada hükmetmesini vermişlerdir. Üsmendî ise bu nehyin, yasaklama ve haram kılma için olup, fiilden istenilen amacı ifade etmesini engelleme için olmadığını belirtmiştir. Ayrıca seleften bazıları nehyin fesada delâlet ettiğini söylese de hepsi bu görüşte değildir. Bu nedenle icmânın varlığı söz konusu değildir.³⁶²

Üsmendî, meseleleri ele alırken fûrûdan örnekler vermiştir ancak fukaha metodu eserlerinde olduğu gibi her usul kuralı için birden fazla fûrûdan örnek zikretmemiştir. Gerekli gördüğü yerlerde konunun anlaşılması için fûrûdan örnekler vermiştir. Bu yönden onda mütekellimîn metodunun özelliklerinin görüldüğü söylenebilir.³⁶³

6. ÜSMENDÎ'NİN BASRÎ'DEN FARKLILAŞTIĞI YERLER

Üsmendî, her ne kadar *Bezlü'n-nazar*'da Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini büyük oranda takip etmiş, ondan iktibaslarda bulunmuş olsa da Basrî'den farklılaştığı yerler ve onu eleştirdiği yerler bulunmaktadır. Ayrıca *Konuların Tasnifi* başlığı altında zikrettiğimiz üzere Üsmendî'nin Basrî'den farklı olarak birtakım meselelere yer verdiği görülmektedir. Üsmendî'nin gerek görüş gerek şekli özellikler bakımından Basrî'den farklı yönlerinin de olduğuna dair bazı örnekler şunlardır:

1. *Sem'î veya Aklî Yasaktan Sonra Gelen Emir Ne İfade Eder?* babında Basrî bu meseledeki görüşlere ve sahiplerine yer vermemiş, direkt olarak kendi görüşünü açıklamış ve gelebilecek itirazları zikretmiştir.³⁶⁴ Üsmendî ise ilk olarak bu meseledeki görüş sahiplerine yer vermiştir.³⁶⁵
2. Vakitle kayıtlandırılmış emir meselesinde Basrî görüş sahiplerine yer vermezken,³⁶⁶ Üsmendî farklı görüşleri ve sahiplerini zikretmiş, sonrasında bunlar içerisinde tercihe şayan gördüğünü ifade etmiştir.³⁶⁷

³⁶² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 151-152.

³⁶³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 98-99, 106-107, 128.

³⁶⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82-84.

³⁶⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 69.

³⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 144.

³⁶⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 109.

3. Nehyin fesada delâleti meselesinde Basrî, nehyin ibadetlerde fesada delâlet edip, muamelatta fesada delâlet etmediği görüşünü benimsemiştir.³⁶⁸ Üsmendî ise Basrî'nin ismini zikretmeden onun bu görüşüne eserinde yer vererek eleştiriye tabi tutmuştur.³⁶⁹
4. Üsmendî âm bahsinde ismini zikretmeden Basrî'nin âm tarifini ele almış, bu tarifi hangi yönlerden sahih olmadığını açıklamış, sonrasında da kendi benimsediği tarife yer vermiştir.³⁷⁰
5. *Haberler* babı kısmında Üsmendî ve Basrî umûmu'l-belvâda olan haber-i vâhidin kabul edilip edilmeyeceği meselesine yer vermişlerdir. Ancak Üsmendî bu meselede Basrî'den iktibas yapmamıştır. Üsmendî ilk olarak tarafları zikretmiş, sonra Ebû Hanîfe'nin ashabının ve Kerhî'nin de görüşü olan umûmu'l-belvâdaki haber-i vâhidin kabul edilmeyeceğini benimsemiştir. Sonrasında da bu görüşe gelebilecek itirazları zikrederek, cevaplandırmış, muhalifin delillerine de yer vererek bunları eleştirmiştir.³⁷¹ Basrî de bu meselede umûmu'l-belvâdaki haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceği görüşünü benimsemiş ama Üsmendî'nin meseleyi ele alışı ondan farklı bir şekilde olmuştur. Ayrıca Basrî bu meselede muhalifin delillerine ve bunları eleştirmesine yer vermemiştir.³⁷²
6. Üsmendî kıyasın şartları meselesinde ilk olarak kıyasın dört şartından bahsetmiş, sonra da bu şartları örneklerle açıklamıştır. Ancak Üsmendî bu meselede Basrî'den³⁷³ iktibaslarda bulunmamıştır.³⁷⁴ Üsmendî öncesi incelediğimiz Hanefî usul eserlerine bakıldığında Üsmendî'nin bu meseleyi ele alışının onlarla - özellikle Pezdevî ve Debûsî- büyük oranda benzer olduğu görülmüştür.³⁷⁵

³⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 184.

³⁶⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 153.

³⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 159-160. Detaylı bilgi için bkz. Üçüncü bölümdeki *Âm Lafzın Tanımı ve Mâhiyeti* konusu.

³⁷¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 473-477.

³⁷² Basrî, *el-Mu'temed*, II, 659-662.

³⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 767-770.

³⁷⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 611-616.

³⁷⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2001, s. 279-291; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2015, II, 144-174; Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, s. 570-586; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2016, II, 875.

7. Üsmendî, *Şer‘i İletleri Bilmenin Yolu ve Kısımlarının Beyânı* babında illetlerin lafzî ve müstenbat olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiş ve ilk olarak lafzî illetlerin bilinme yollarını açıklamıştır. Bu ilk kısmı açıklarken Basrî’den iktibas yaptığı yerler olmuştur.³⁷⁶ Müstenbat illetler konusunda ise Basrî’den iktibas yapmamış, ilk olarak müstenbat illetin bilinme yolları hakkındaki müşâbehe, ihâle (إحالة) ve ittirat görüşlerini, sonra da kendisinin tercih ettiği müstenbat illetleri tespit etme yolu olan te’sîr, mülâzeme ve illet olan vasıf hariç tüm illet olabilecek vasıfların bâtıl kılınmasını³⁷⁷ zikretmiştir. Bunlardan sonra Üsmendî muhaliflerin görüşlerini eleştirmiş ve kendi görüşünü açıklamıştır.³⁷⁸
8. Üsmendî kitap kısmında ilk olarak *Kelâmın Hakikati ve Kısımları* babını ele almış ve kelâmın, kelâmi lafzî ve nefsî ayrımıyla meselenin kelâmî boyutuna yer vermiştir. Kelâm-ı lafzî tabirini kullanmasa da ‘mütakellimîn muradına delâlet eden ibareler’ ifadesiyle kelâm-ı lafzîyi kastetmiştir. O hakiki kelâmın kelâm-ı nefsî olduğunu belirtmiştir.³⁷⁹ Basrî ise bu meseleye hiç değinmeden doğrudan kelâmı açıklayarak meseleye giriş yapmıştır.³⁸⁰
9. *Mutlak ve Mukayyet* babında Üsmendî ilk olarak mutlak ve mukayyet kavramlarını örnekler vererek açıklamıştır.³⁸¹ Basrî ise bu kavramların açıklamasına yer vermemiş, doğrudan mutlakın mukayyede hamli meselesini incelemeye başlamıştır.³⁸²
10. Basrî, mutlak emrin emredilen fiilin tekrar ifade ettiğini savunanların delillerinden ilk olarak Kur’an’daki mutlak emirlerin tekrara delalet etmesini zikretmiş, sonra da bunu cevaplandırmıştır.³⁸³ Üsmendî ise muhalifin bu görüşünü zikrettikten sonra onların bu görüşlerine dayanak olan “Namazı kılın, zekâtı verin.”³⁸⁴ ve

³⁷⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 775-784.

³⁷⁷ Bu üç yolu Basrî de zikretmiştir. Bkz. *el-Mu‘temed*, II, 784-785.

³⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 616-623. Muhaliflerin görüşlerinin eleştirisi için ayrıca bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, II, 847-853.

³⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 13.

³⁸⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 15.

³⁸¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 260-268.

³⁸² Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 312-315.

³⁸³ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 110-111.

³⁸⁴ Bakara 2/43.

“İçinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.”³⁸⁵ ayetlerini de zikretmiştir.³⁸⁶



³⁸⁵ Bakara 2/185.

³⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 88-89.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEZLÜ’N-NAZAR ÇERÇEVESİNDE ÜSMENDÎ’NİN USUL GÖRÜŞLERİ VE BU ESERİN HANEFÎ USUL EKOLLERİ İÇERİSİNDEKİ YERİ

Üsmendî *Bezlü’n-nazar*’da usul konularına geçmeden önce yer verdiği mukaddime mâhiyetindeki kısımda, bablar altında fıkıh usulünü bilmenin gerekliliğini, mâhiyetini ve taksimini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Biz de asıl usul konularına geçmeden önce bu konulara kısaca yer verdik.

1. FIKIH USULÜNÜN GEREKLİLİĞİ VE MÂHIYETİ

Üsmendî fıkıh usulünü bilmenin şer‘an ve aklen vâcip olduğunu belirtmiştir. Çünkü âhirette cezadan kurtulma dini hükümleri yerine getirmeyi bilmekle, dini hükümleri bilme ise usûl-i fıkıh ilmiyle olacaktır.³⁸⁷

Üsmendî fıkıh usulünün mâhiyetini açıklarken ilk olarak bu terkihi oluşturan “fıkıh” ve “usul” kavramları hakkında konuşmanın gerekli olduğunu belirterek bunları ele alır. Fıkıh sözlükte “anlamak (fehmi)” ve “bilmek (marifet)”ten³⁸⁸ ibaret olup, fukahâ örfünde şer‘î hükümlerle ilgili ilimlerden bir grubu ifade eder. Bu hükümler de akıl yoluyla değil, şer‘in bildirimi yoluyla elde edilen hükümlerdir. Zira fiillerin oluş, hareket, sükûn gibi aklî hükümlerinin bulunmasının yanında hasen, mubah, mendup, vâcip, kabih, mahzur ve mekruh gibi şer‘î hükümleri de vardır. İşte fıkıh aklî hükümleri değil, şer‘î hükümleri bilmekten ibarettir.³⁸⁹

Asl, sözlükte duvarın temeli ve ağacın kökü gibi kendisi üzerine bir başkasının bina edildiği ve başkasının ondan teferru‘ ettiği şey anlamına gelmektedir. Aslın bu sözlük anlamına göre “usûlü’l-fıkıh”, fıkıhın üzerine bina edildiği temelleri ifade eder. Bu da Allah’ın zâtı, sıfatları ve nübüvvet konularının usûl-i fıkıha dahil olmasını gerektirir; zira fıkıh bunlar üzerine temellenmektedir. Ne var ki fukahâ örfünde usûl-i fıkıh, fıkıha

³⁸⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 5.

³⁸⁸ Fıkıhın bu manalardaki kullanımı için bkz. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 6.

³⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 7.

götüren yolları ifade eder. Bu yollar ise delâlet ve emâre olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sahih nazarla incelendiğinde medlûlû hakkında kesin bilgiye ulaştıranlara (ümmetin icmâsı, mütevâtir haber ve Allah'ın kitabı gibi) delâlet, sahih nazarla incelendiğinde zann-ı galibe ulaştıranlara ise (haber-i vâhid ve kıyas gibi) emâre denilmektedir. Delâletin bizi kendisine ulaştırdığı “ilim”, ona sahip olanın âlim (kesin bilgi sahibi) olmasını gerektirir. Zan, kalpte ve itikatta iki mümkünden birinin diğerine galip gelmesidir.³⁹⁰

Üsmendî, fıkıh usulünün taksimi başlığı altında, usul ilminin kimi ilgilendirdiğinden yola çıkarak fıkıh usulünü kısımlara ayırmıştır. Fıkıh usulünün şer'î hükümlere ulaştıran yollar (metotlar) olduğunu, bu hükümlerin hem müçtehitler hem müçtehit olmayanlar için gerekli olduğunu belirttikten sonra birinci gruptakiler için bir yol, ikinci gruptakiler için de başka bir yol olması gerektiğini söyler.³⁹¹

Hükümlere ulaşmada müçtehit olmayanların yolu müçtehidin fetvasıdır.³⁹² Müçtehit kimsenin yöntemi ise iki çeşittir:

Birincisi, aklın hükmüne müracaat etmektir. Çünkü nakil yoluyla şeriat gelene kadar aklın verdiği hüküm üzere kalmakla sorumluyuz. Bu ise yasak ve ibâhanın aklın hükmüyle sabit olduğu hakkında konuşmamızı gerektirir ki şeriat gelene kadar o ikisine tutunmak sahih olsun. Bu nedenle yasak ve ibâha hakkında konuşmak da fıkıh usulü konularından olmuştur.³⁹³

İkincisi, fiiller ve sözlerdir. Sözlerden kasıt ya Allah'tan sadır olan sözdür ki bu Kitab'dır. Delâlet vechi onun, yalan, hezeyan ve mugalata isnat edilemeyecek, hikmetlerle dolu bir kelâm olmasıdır. Ya da resulden sâdır olan sözdür ki bu da haberdır. Delâlet vechi, onun mucize ile desteklenmiş, sadık bir haber olmasıdır. Ya da ümmetten olan icmâdır ki bunun delâlet vechi de bir topluluğun sapkınlık üzerine birleşmeyeceğine dair bir inançtır. Bu Allah'ın kitabı ve Peygamber'in haberi ile bilinmektedir. Fiiller ise kıyaslar ve içtihatlardır.³⁹⁴

³⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 8-9. Basrî'de bulunan nazar ve sahih nazar kavramlarının açıklamalarına Üsmendî yer vermemiştir. Basrî'deki kavramlar için bkz. *el-Mu'temed*, I, 10.

³⁹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 9.

³⁹² Üsmendî, müçtehit olmayanların hükümlere ulaşmadaki yolunun ele alınması gerektiğini ve ileride bı konuya yer vereceğini ifade etmiştir. Kitabın son kısımlarında ise *Bir Kimsenin Kendisine ve Başkasına Fetva Vermesini Sağlayacak Sıfatlar* ve *Müftünün Fetvasının Keyfiyeti* babı altında ele almıştır. Bkz. *Bezlü'n-nazar*, s. 689-694.

³⁹³ Üsmendî bu meseleyi *Hazr ve İbaha Hakkında Kelâm* başlığı altında ele almıştır. bkz. *Bezlü'n-nazar*, s. 663-670.

³⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s.10.

Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar* adlı eserinin farklı yönlerini ortaya koymak için mukaddime kapsamında ele aldığı konuları ve ele alış biçimini kendisinden önceki âlimlerin eserleriyle karşılaştırdığımızda şu tespitlere ulaşılmıştır.

Üsmendî öncesi Hanefî âlimleri, usulün tarifi gibi konuyla alakalı açık bir başlık olmasa da mukaddimeler içerisinde usulün tarifiyle ilişkilendirilecek birtakım açıklamalara yer vermişlerdir.

Cessâs'ın eserinin mukaddimesi ve baş tarafından bazı meseleler günümüze ulaşmamış olsa da onun *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında usul eserine olan atıflarından yola çıkarak usul anlayışına dair birtakım sonuçlara varılabilmektedir. Bu sonuçlara göre Cessâs, usulü, Kur'an'ın manalarının istinbat yollarını, delâletlerinin istihracını, lafızların işlevlerini ve Arapça'daki kullanılışlarını, lügavî isimleri ve şer'î ibareleri bilmek şeklinde anlamıştır. Debusî de bir usul tarifi vermese de eserinin telif nedeniyle ilgili açıklamalar esnasında kendileriyle imtihanın gerçekleştiği dört asıldan bahsetmesi, onun usulün tarifi konusunda delilleri ön plana çıkaran bir eğilime sahip olduğunu göstermektedir. Pezdevî eserinin mukaddimesinde ilim çeşitlerini ele alırken, ilmin ikinci çeşidi olarak zikrettiği fıkıhın, şer'î hükümleri bilmek, bu bilgiyi -nasları manalarıyla bilerek ve asılları fûrûlarıyla kavrayarak- sağlamlaştırmak ve onunla amel etmek olduğu ifadeleri ile usul konularına geçmeden önce eserinin telif nedeni mâhiyetinde söylediği asılların fûrûlarıyla açıklanması şeklindeki satırları onun usulün mâhiyeti hakkındaki görüşlerine işaret etmektedir. Serahsî de mukaddimesinde Pezdevî'nin ilme dair tasnifini benimsemekte ve onunla benzer ifadeleri kullanmaktadır.³⁹⁵ Semerkandî eserinin mukaddimesinde ilk olarak fıkıh usulü ilminin, kelâm ilminin fer'î olduğunu ifade etmiştir. O, ilmi zarûri ve istidlâlî şeklinde, istidlâlî ilmi de aklî ve sem'î şeklinde ikiye ayırmıştır. Sem'î ilim, vahiy olmaksızın tek başına akılla bilinmeyenlerdir. Bu, fıkıh ilmi olarak isimlendirilmektedir. Fıkıh ilminin taalluk ettiği sem'î deliller ise şer'î örfte usûlü'l-fikh olarak adlandırılmaktadır.³⁹⁶

Basrî kitabının mukaddimesinde ilk olarak onu yazma amacını zikreder. Onun amacı konuları düzenli bir şekilde ele alınan, içerisinde tekrarlar içermeyen ve en önemlisi de fıkıh usulünün konusu olmayan kelâmın ince meselelerinin yer almadığı bir

³⁹⁵ Yığın, "Fukahâ Metodu Eserlerinin Temel Özellikleri", s. 36-37.

³⁹⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 21-31.

eser telif etmektir. Basrî mukaddimeden sonra *Kitabın Amacının Zikredilmesi* başlığı altında kitabın amacını fıkıh usulü hakkında nazar (inceleme) şeklinde açıklamaktadır. Bunun için de öncelikli olarak eserinde fıkıh usulü terkiibini oluşturan “fıkıh” ve “usul” kavramlarını ele alır. Basrî usûlü’l-fıkhın sözlük anlamını fıkhın üzerine bina edildiği temeller olarak açıklar. Fukaha örfünde ise usûlü’l-fıkh, fıkhın yolları hakkında genel olarak inceleme yapmayı (nazar) ve bu yollarla nasıl istidlâl edileceğini ifade eder. Basrî’nin de Üsmendî’de geçtiği üzere fıkha götüren yolları delâlet ve emâre olarak ikiye ayırdığı ve fıkıh usulünü taksim ettiği görülmektedir. Basrî bu taksimlerden sonra *Fıkıh Usûlü Bablarının Tertibi* babı altında eserinde konu dizimini neye göre yaptığını açıklamıştır.³⁹⁷ Üsmendî ise bu açıklamalara yer vermeden asıl usul konularına geçmiştir.

2. ALLAH’IN KİTABI

Usul literatüründe Kitap denildiğinde şer’î hükümlerin ilk ve temel kaynağı olan Kur’an kastedilir. Kur’an fıkıh usulünde kaynaklar hiyerarşisinin en üstünde yer alır. Üsmendî de mukaddimeden sonra *Kitâbullahi Teâlâ* başlığını açıp, bu başlık altında onun tanımını vermeyip, asıl olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Sonrasında da kelâmın mâhiyetine dair birtakım açıklamalarda bulunmuştur.³⁹⁸

Üsmendî *Allah’ın Kitabı* babının altında genel olarak şu konu başlıklarını ele almıştır: Kelâmın Hakikati ve Kısımları, Hakikat ve Mecaz, Dillerin Tevkîfi veya Istılâhî Oluşunun Beyânı, Harfler, Emir, Nehiy, Umum, Husûs, Mutlak-Mukayyet, Mücmel-Mübeyyen ve Nesih. Bu genel başlıkların altında ise birçok bab bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada -girişte de belirttiğimiz üzere- temel konulara yer verilmiş, alt başlıklardan da önemli gördüklerimiz ele alınmıştır.

2.1. Kelâmın Hakikati ve Kısımları

Fıkıh usulünde Kur’an’ın anlaşılması için kelâmın mâhiyeti üzerinde durulmuştur. Ayrıca kelâm ilminde de kelânullaha dair tartışmalar yapılmış, bunların çoğu Kur’an’ın mahluk olup olmadığı meselesiyle irtibatlı olmuştur. Mu‘tezile Allah’ın kelâmının mahluk

³⁹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 7-14.

³⁹⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 11.

olduğunu savunurken, Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimleri Kur'an'ın kadim olduğunu savunmuşlardır. İki görüş arasında süregelen mücadele esnasında hicrî III. asrın başlarında, bu ikisini uzlaştırma yoluna giden üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu da İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) tarafından ortaya atılan ve sonrasında Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından benimsenip geliştirilen, kelâmın nefsî ve lafzî olarak ikiye ayrılması şeklindeki görüştür. Bu ayrımla birlikte Allah'ın kelâmının bir yönden kadim bir yönden ise hâdis olduğunu, asıl ve kadim olan kelâmın kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzînin ise asıl kelâma delâlet ve işaret etme işlevi gördüğünü söylemişlerdir.³⁹⁹ Çünkü mushaf içerisindeki yazılarda, Kur'an okuyan bir kimsenin ağzından çıkan ses ve harflerde peş peşe gelme ve cüzlerden oluşma gibi özellikler bulunduğundan hâdis oldukları ve kadim olan kelâm-ı nefsînin ibareleri konumunda oldukları savunulmuştur. Bu ayrım neticesinde kelâm-ı lafzî ile Hanbelîler'in mananın yanında lafzı da Allah ile kâim ve kadim sayması sonucu ortaya çıkan bazı sıkıntılar ortadan kaldırılmıştır.⁴⁰⁰

Üsmendî de kelâmın bu şekilde ikiye ayrılmasına eserinde kelâm-ı nefsi ve mütekellimin muradına delâlet eden ibareler olarak yer vermiştir. Kelâm-ı nefsî mütekellim ile var olan manadır ve bu kelâmın hakikatidir. Kelâm-ı nefsî mütekellim olmayı gerektirir ve dilsizliği, sükutu nefyeder. İkincisi ise mütekellimin muradına delâlet eden ibarelerdir. Kitabın amacı bu ibarelere taalluk eder.⁴⁰¹ Görüldüğü üzere Üsmendî kelâm-ı nefsî ve lafzî ayrımıyla meselenin kelâmî boyutuna yer vermiştir. Kelâm-ı lafzî tabirini kullanmasa da 'mütekellimin muradına delâlet eden ibareler' ifadesiyle kelâm-ı lafzîyi kastetmiştir.

Üsmendî kelâmı taksim ettikten sonra onu, ayırt edilen ve duyulabilen harflerden sıralanmış şeyler/ibareler⁴⁰² şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre bir sözün kelâm olması için en az iki harften oluşması gerekmektedir. Üsmendî bazı kimselerin, harflerin kelâmdan sayılması için bir manada vaz'edilmesini şart koştuklarını ifade etmiş ancak bunun doğru bir yaklaşım olmadığını belirtmiştir. Çünkü dilciler kelâmı mühmel ve müsta'mel olarak ikiye ayırmışlardır. Mühmel, bir anlamda vaz'edilmeyen kelâm için

³⁹⁹ Mustafa Altundağ, "Kelâmulлах-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): s. 149; Betül Caba, "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 13.

⁴⁰⁰ Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayrımı", 179-180.

⁴⁰¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 13.

⁴⁰² "ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة"

kullanılırken, müsta‘mel ise bir anlamda vaz‘edilen kelâm için kullanılmaktadır. İlki için hakikat ve mecaz söz konusu olmazken, ikincisi için hakikat ve mecaz söz konusu olmaktadır.⁴⁰³ Üsmendî kelâmın mahiyetine dair açıklamalarından sonra hakikat ve mecaz konusuna geçmiştir.

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs’ın usul eserinde Kitap ile ilgili bir başlık yoktur. Debûsi, Kitap konusunu ele aldığı kısımda Kitabın tanımıyla başlamış ve tanıma ilişkin birtakım soruları cevaplandırmıştır. Bismelenin Kur’an’dan olup olmadığı ve şâz kıraatlerle amel edilip edilmemesi meselesini ele almış, sonrasında da Kur’an’ın hüccet olduğunu kısaca ifade etmiştir. Serahsî de Kitap başlığı altında Debûsî’yi hem üslup hem de içerik yönünden takip etmektedir. Pezdevî de meseleye önce Kitabın tanımıyla başlamış, devamında Kur’an’ın nazmı ve manasıyla ilahi oluşuna vurgu yapmıştır. Şer‘î hükümlerin ancak nazm ve mananın kısımlarının bilinmesi ile bilinebileceğini dile getirmiş, nazm ve mananın kısımları olarak kabul ettiği lafız bahislerinin temel başlıklarını sıralayarak lafız bahislerine geçiş mâhiyetinde Kitap ile lafız bahisleri arasındaki bağlantıyı kurmuştur.⁴⁰⁴

Semerkandî, *Kitabın Beyânı* başlığının altında kitabı açıklayarak hüccet olduğuna ve onunla amel edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Daha sonra da kelâmın kısımları olarak zikrettiği lafız bahislerinin ana konularını zikrederek bunları ele alacağını ifade etmiştir.⁴⁰⁵

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin eserine bakıldığında o da fıkıh usulüyle ilgili açıklamalarından sonra *Kelâmın Hakikati ve Kısımları* babını ele almıştır. Kelâmı, duyulabilen ve ayırt edilebilen harflerden sıralanmış şeyler/ibareler olarak tanımladıktan sonra bu tanıma neyin dahil olup neyin olmadığını örneklendirerek açıklamıştır. Daha sonrasında da kelâm çeşitlerini detaylı bir şekilde ele almıştır.⁴⁰⁶

Üsmendî’nin kelâmın hakikatini ve kısımlarını ele alması büyük oranda Basrî’ye benzemektedir. Yaptıkları kelâm tanımları da aynıdır. Ancak Üsmendî’nin kelâmı lafzî ve nefsî olarak kısımlara ayırmasının Basrî’de olmadığı görülmektedir.

⁴⁰³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 13.

⁴⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 20-21; Yığın, “Fukahâ Metodu Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri”, s. 39-40.

⁴⁰⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, I, 211-215.

⁴⁰⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 14-16.

2.2.Emir

Dilcilere göre kelâm; haber, soru, emir ve nehiy şeklinde dört kısımdan oluşmaktadır.⁴⁰⁷ Diğer kelâm çeşitlerinin sîgaları olduğu gibi emrin de bir sîgası (if'al) vardır. Kur'an'daki emirlerin anlaşılabilmesi için dildeki emir sîgalarının da anlaşılması gerekmektedir.

Emir hususundaki tartışmalar bir usul ilkesinin dilsel kurallarla temellendirilmesi şeklinde ilerlemektedirken kelâmcı usulcüler bu tartışmaya kelâmi bir boyut katmışlardır.⁴⁰⁸ Ehl-i sünnete göre emir kipleri ("if'al" ve "liyef'al") hakiki olarak emrin kendisi olmayıp, bu kipler dil bakımından emre delâlettir. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre kelâm, konuşanda var olan bir mana veya zatın onunla mütekellim olduğu bir sıfattır. Ancak Mu'tezile'ye göre emrin hakikati bu sîgaların kendisidir.⁴⁰⁹ Emir kelâmın çeşitlerinden biri olduğu için kelâmın mâhiyetine dair zikredilen bakış açılarının emir bahsini de etkilemesi tabiidir.

Fıkıh usulünde Kur'an ve sünnetteki emir kipleri, bu anlama gelebilecek ifadelerin hangi manaya delâlet ettiği ve bunlardan hüküm çıkarılma meselesi önemli bir yer tutmaktadır.⁴¹⁰ Bu nedenle usul kitaplarında emir bahsi geniş ve detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Üsmendî de emir bahsine eserinde uzun bir yer ayırmıştır.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 34; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 28-29; Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 237.

⁴⁰⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 28-29.

⁴⁰⁹ Abbasov, "Alâeddin es-Semerikandî ve Mîzânü'l-usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 75.

⁴¹⁰ Salim Ögüt, "Emir", *DİA*, XI, 119.

⁴¹¹ Üsmendî'nin emir bahsinde yer verdiği alt bablar şunlardır: *İf'al Sözümlerinin Gerçekleştiği Yerler; İf'al Sîgası İki Anlam Arasında Müsterek midir Değil midir?; Emir Sîgası Vücûb İfade Eder mi Etmez mi?; Sem'î veya Aklî Yasaktan Sonra Gelen Emir Ne İfade Eder?; Tahyir Yoluyla Bir Şeylerin Emredilmesi; Bir Fiilin Emri İcâza Delâlet Eder mi?; Bir Şeyle Emir Ancak Kendisiyle Vâcibin Tamam Olduğu Şeyi Emir midir?; Bir Şeyin Emri O Şeyin Zıddının Nehyi midir?; Mutlak Emir Emredilen Fiilin Tekrarını Gerektilir mi Gerektirmez mi?; Şart ve Sıfatla Muallak Emir; Mutlak Emir Emredilen Fiili Hemen Gerektirir mi Gerektirmez mi?; Vakitle Muvakkat Emrin Ne Zaman Yapılması Gerekir?; Vakitle Muvakkat Emir Bir Vakitte Fiilin İcâbına Delâlet Eder mi Etmez mi?; Emreden Emrin Dahiline Girer mi Girmez mi?; Hz. Peygamber'den Varid Olan Emirler Kendisinden Sonra Yaşayan Hitap Ehline Yönelik midir Değil midir?; Ma'dûmun Emri; Mevcûdun Emri; Bir şeyle Emir Bu Şeyin Kendisini Emretmek midir Değil midir?; Yasaklamanın Olmaması Şartıyla Mukayyet Emir; Mükellef İrade Ettiğinde Engelleneceği Allah Tarafından Bilindiği Halde Normalde İmkan Dahilinde Olan ve Hal-i Hazırda Mükellefin Muktedir Olduğu Bir Şeyi Allah'ın Emretmesi; Şart veya Onun Dışındaki Bir Şeyle Mukayyet Emrin Hükümünün Hilafı Mukayyet Emrin Dışındakilere Delâlet Eder mi Etmez mi?; Atf Harfî ve Diğerleriyle Olan Emrin Akabinde Gelen Emir; Farz-ı Kifâyelerde Emrin İcâbının Keyfiyeti; Bir Vâcib Başka Bir Vâcibten Daha Gerekli midir?; Emrin Hasen Oluşunun Şartları.*

2.2.1. Emrin Hakikati ve Bir Söze Mahsus Olması

Emir kelimesi “أَمَرَ” fiilinin mastarıdır ve sözlükte iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi; çoğulu “أوامر” olan ve nehyin zıddı olan “bir şeyin yapılmasını istemek”, ikincisi ise, çoğulu “أمور” olan “iş, durum, olay” anlamına gelmektedir.⁴¹² Istılahî olarak emir kavramı için usulcüler tarafından farklı tanımlar yapılmıştır.

Üsmendî emrin terim anlamını vermeden önce emir kelimesinin şey, durum ve hususi bir söz⁴¹³ arasında müşterek olduğunu ifade etmiştir. Eğer bir kimse “أَمَرَ” derse onu işiten kimse bu anlamlardan neyi kastettiğini anlamaz. Ancak “أَمَرَ كَذَا” derse hususi bir şeyi istediği anlaşılır. Emir kelimesi bu üç anlama birden geldiği için onu karine olmaksızın bir mânaya hamletmek mümkün olmamaktadır.⁴¹⁴

Üsmendî emir anlamının sadece söze hasredilmesini bâtil olarak görmektedir. Sözün dışında işaret yahut başka şeylerin de emre delâlet ettiğini ifade etmektedir. Bununla beraber emir sîgası olan “if’al” lafzının hakiki anlamda emir olarak kullanımı hususunda görüş birliği olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁵

Üsmendî’ye göre emir, kendini küçük düşürme olmaksızın buyurgan bir tavırla bizâtihi fiilin talebini gerektiren sözdür. Üsmendî’nin yapmış olduğu tanım emrin hususi bir söz olan anlamıyla alakalıdır. Emrin bu tanımının altına “if’al” ve “liyef’al” sözlerinin girdiğini belirterek emrin hususi sîgalarını ifade etmiştir.⁴¹⁶

Üsmendî “şunu yapmanı sana vâcip kıldım” ifadesinin emir anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bu cümleler binefsihî fiilin talebini gerektirmemekte, aksine “icâb”ın açıkça belirtilmiş olması sebebiyle talebe delâlet etmektedir. Keza “senden şunu yapmanı istiyorum” ifadesi de bizâtihi fiilin talebini gerektirmemekte, aksine bu yöndeki isteğin açıkça belirtilmiş olması dolayısıyla talep ifade etmektedir.⁴¹⁷

Üsmendî’nin ifadelerine göre emir ismi bazen kişi ile kâim ve onun âmir olmasını gerektirecek şekilde hakiki manada, bazen de hakiki manasının dışında

⁴¹² Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab*, Kum: Neşru Edebi’l-havze, 1984, IV, 26-27.

⁴¹³ Basrî’de bu sıfat olarak geçmektedir. bkz. *el-Mu’temed*, I, 45.

⁴¹⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 51-52. Benzer ifadeler için bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 45-46.

⁴¹⁵ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 51.

⁴¹⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 57.

⁴¹⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 57.

kullanılmaktadır.⁴¹⁸ Üsmendî'nin bu ifadesinden yola çıkarak onun sîğanın kendisini emrin hakikati olarak görmeyip, delâlet ettiği anlamı emir olarak gördüğünü, yani emrin hakikatini kelâm-ı nefsî olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs'ın emri, kişinin icâbı istediği zaman kendinden aşağı mertebede olan birine “if’al” demesi,⁴¹⁹ Debûsî'nin emri, “if’al” kalıbının söylenmesi olarak tanımladığı görülür. Fiili oluşturan harflerin “if’al” kalıbında kullanılmasıyla emir gerçekleşmiş olmaktadır. Debûsî emrin geçerli olabilmesi için emrin konusu fiilin, emre muhatap olan kişiden sūdûrunun tasavvur edilebilir bir fiil olması gerektiğini belirterek teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz olmadığına dair görüşünü ortaya koymaktadır.⁴²⁰ Debûsî'nin tanımından onun emrin varlığından bahsedebilmek için sîgayı kâfi gördüğü ortaya çıkmaktadır. Ehl-i sünnet anlayışına göre emir sîgasının kendisi değil, delâlet ettiği talep emir anlamına gelmektedir. Debûsî'nin sîgayı vurgulaması ise ehl-i sünnetin emir anlayışıyla örtüşmemektedir.⁴²¹ Serahsî, emrin kişinin dengine veya daha aşağı mertebede olan birine “if’al” kelimesiyle yönelttiği hitap olduğunu, kendinden üst konumda olan birine hitap ettiği takdirde emir olmadığını belirtmektedir. Çünkü emir emredilene taalluk eder. Eğer muhatap emredilebilen biriye istenen şey emir olur, şayet emredilebilen biri değilse emir olmaz. Bu sebeple dua eden kişinin “Allah'ım beni bağışla” demesi emir olmayıp, dua ve istek olur.⁴²²

Yapılan tanımlara baktığımızda Cessâs ve Serahsî, emrin sözlü olmasını belirtmenin yanında rütbe şartına da vurgu yapmışlardır. Cessâs ve Debûsî, emredilen şeyin yerine getirilmesi ve bulunması gerekli görülen bir şey olduğunu ifade etmişlerdir.⁴²³ Semerkandî İmam Mâtürîdî'nin “Hakiki olarak emir, yalvarma olmaksızın fiilin üstünlük ve büyüklük yoluyla yerine getirilmesinin talep edildiği söz” şeklindeki emir tanımını aktarmıştır.⁴²⁴ Basrî'ye göre emir, üstünlük yoluyla kullanılmış özel bir sîga

⁴¹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 51.

⁴¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 280.

⁴²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 35. Ayrıca bkz: Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 242.

⁴²¹ Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, s. 243. Semerkandî, ehl-i sünnetin emir sîgalarını gerçek emir olarak görmeyip, bu kipleri dil bakımından emre delâlet olarak gördüklerini ifade etmiştir. Ancak Mu'tezile emrin hakikatinin bu sîgaların kendisi olduğunu savunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 220-227.

⁴²² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 11.

⁴²³ Muharrem Midilli, “Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 14.

⁴²⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 222.

olup fiili talep ve ona sevk etmek anlamına gelmektedir.⁴²⁵ Burada Üsmendî'nin tanımıyla Basrî'nin tanımı arasında ve konuyu ele alışlarında büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir.

2.2.2. “İf‘al” Sözümlüğün Gerçekleştiği Durumlar

Emir isminin hususi bir söz üzerinde gerçekleşebilmesi için şu üç şartın olması gerekmektedir:

1. Sözün “إفعل” ve “ليفعل” sîgalarında olması gerekir. Eğer bir söz bu hususi sıfat üzerine olmazsa -haber, nehiy ve temenni gibi- emir olarak isimlendirilmez.⁴²⁶
2. Sözü söyleyenin, sözü söylediği kişiden rütbe olarak üst konumda olması gerekmektedir. Eğer rütbe olarak alt seviyede olursa bu emir olmayıp istek olur. Eğer rütbede eşitlerse talep olur. Mütakaddimînin görüşü bu şekildedir. Ancak Üsmendî rütbedense isti‘lânın (otoriter bir şekilde söyleme) dikkate alınmasının evlâ olduğunu ifade etmektedir. Nitekim üst rütbede olan bir kimse kendisinden konum olarak altta olan birine yalvararak “if‘al” derse bu emir olmaz. Ancak rütbe olarak alt derecede olan bir kimse üst derecede olan birine isti‘lâ yoluyla derse bu emir olur.⁴²⁷
3. Emreden, emrettiği kişiden fiilin yapılmasını talep etmesi gerekir. Eğer emreden kimsenin emirden kastı kınama veya uyarma ise yahut sehv veya uyku halinde olmasından dolayı hiçbir amacı yoksa bu emir olarak isimlendirilemez.⁴²⁸

Üsmendî'ye göre irade olmadığı takdirde emir anlamı hasıl olmamaktadır. Nitekim “إن اللفظة أمر هو أنها على صيغة مخصوصة مفعولة على وجه العلو، وأنها طلب للفعل وبعث عليه.”⁴²⁹ ve “واستفزز من استطعت منهم”⁴³⁰ âyetlerinde emir sîgası mevcuttur ancak burada emir anlamı ifade etmemektedir. Sîganın emir ifade etmesi için ek olarak iradeye ihtiyaç vardır. Dileler arasında da emrin fiilin talebi olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Eğer talep ve istid‘â/talep cihetinde bir sîga bulunursa burada emrin varlığı söz

⁴²⁵ Basrî, *Mu‘temed*, I, 50. “إن اللفظة أمر هو أنها على صيغة مخصوصة مفعولة على وجه العلو، وأنها طلب للفعل وبعث عليه.”

⁴²⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 54.

⁴²⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 54-55.

⁴²⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 54-55.

⁴²⁹ “İstediğinizi yapın.”. Fussilet 41/40.

⁴³⁰ “Onlardan gücünün yettiklerini ayart.”. İsra 17/64.

konusudur. Talebin nefyine dair bir delil olduğu takdirde ise burada emrin hakikati söz konusu olmaz.⁴³¹

Özetle, Üsmendî emir için sîga, otoriter tarzda söyleme ve irade şartını koşmaktadır. Basrî'nin eserine bakıldığında emrin şartları olarak bu üç husus aynı sıralamayla onda da yer almaktadır.

Semerkandî, Ehl-i sünnet'in emirde irade şartını koşmadığını ifade etmiştir. Bu konu Allah'ın meydana gelmesini istemediği bir şeyi emretmesinin câiz olup olmadığı meselesinin fer'idir. Ehl-i sünnet Allah'ın meydana gelmesini istemediği bir şeyi emretmesinin câiz olduğunu savunmuştur. Nitekim Allah Firavun'a iman etmesini emretmiş ancak ondan iman etmesini murat etmemiştir. Çünkü Ehl-i sünnete göre Allah neyi murad ederse o mutlaka olur. Mu'tezile ise Allah'ın meydana gelmesini murad etmediği şeyi emretmesinin câiz olmadığını savunmuştur. Onlara göre Allah Firavun'un iman etmesini murad etmiştir ancak Firavun Allah'ın istediği şeyi kendi kişiliğinden ve kötü seçiminden dolayı yapmamıştır.⁴³²

Üsmendî'nin emirde irade şartı araması dikkat çekici olarak görünse de Üsmendî koştugu irade şartından kastın farklı olduğunu ifade etmiştir. Onun iradeden kastı emrin kapsadığı fiilin talebidir. Bu hakiki anlamda irade/murat etme değildir. Nitekim Allah Teâlâ kafirlere imanı emretmiştir ancak hakiki anlamda onların iman etmesini murat etmemiştir. Örneğin; birisi asi kölesine bir işi yapmasını istememesine rağmen emredebilir ki insanlar indinde onun asi oluşu zâhir olsun ve sahibi onu cezalandırdığında kimse ona bir şey söyleyemesin.⁴³³

2.2.3. Emir Sîgası Vücûb İfade Eder mi Etmez mi?

Usul âlimleri emir sîgasının delâlet ettiği hüküm konusunda farklı görüşler ortaya sürmüşlerdir. Bu hususta üç temel eğilimden bahsetmek mümkündür. Bunlar; nedb, vücûb ve bir karine ortaya çıkana kadar tevakkuftur.

⁴³¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 55. Üsmendî bu şartları Basrî'den özet bir şekilde aktarmıştır. bkz. *el-Mu'temed*, I, 49-50.

⁴³² Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 225-227.

⁴³³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 56.

Emrin delâlet ettiği hüküm, emrin mûcebi yahut emrin muktezâsı olarak isimlendirilmiştir.⁴³⁴ İktizâ kavramı, fiilin terki yasaklanıp, yapılması talep edilirse icâb, fiilin terkinin yasaklama olmaksızın fiil talep edilirse mendup, fiilin yapılmasının yasaklanmasıyla birlikte terki talep edilirse tahrîm veya fiilin yapılması yasaklanmadan, terki talep edilirse kerâhet anlamına gelmektedir.⁴³⁵

Üsmendî bu meseleyi ele alırken ilk olarak bu konudaki görüşleri zikretmiş, kendi görüşünü ifade ederek bunu delillendirmiş, sonrasında da görüşüne karşı gelebilecek itirazları cevaplandırmıştır. Üsmendî'nin ifadelerine göre Hanefîler ve âlimlerin çoğu emir sîgasının vücûba delâlet ettiği görüşündedirler. Âlimlerin bazıları emrin nedbe, bazıları da ibâhaya delâlet ettiğini ifade etmişlerdir. Bazıları da emredilen şeyin hüsnüne delâlet ettiğini ancak bir karine gelene kadar herhangi bir hükme hamledilmemesi gerektiğini söyleyerek tevakkuf etmişlerdir. Mütakelliminden bir grup ise emir sîgasının emredilen şeyin irade edilmesine delâlet ettiği görüşündedirler.⁴³⁶

Üsmendî emrin delâlet ettiği hükmü açıklarken iktizâ kavramını kullanmış ve “if’al” sözünün, fiilin yapılmasını, terkinden ise sakınılmasını gerektirdiğini ifade etmiştir. Nitekim fiilin vücûbu durumunda onu terk etmenin kınanması söz konusudur.⁴³⁷ O, emrin vücûb ifade ettiği görüşünü şu şekilde açıklamıştır:

1. Emrin fiili gerektirdiği zâhirdir. Çünkü “if’al” fiilin talep edilmesi hususunda sarîh bir lafızdır.⁴³⁸
2. Emredilen fiili terk eden kimse isyanla vasıflandırılmaktadır. Örneğin, Allah Kur’an’da “Yoksa emrime karşı mı geldin?”⁴³⁹ buyurmuş, Araplar “Sana emrettim, sen bana isyan ettin.” yani yapmadın demişlerdir. Şair ise “Sana kesin bir şey emrettim ve sen bana isyan ettin.” demiştir. İsyân eden kimse âmir kimsenin yasakladığı şeyi yapandır. Emredilen fiilin terkedilmesi yasak olmasaydı, terk edilmesi isyan ile vasıflandırılmazdı.⁴⁴⁰

⁴³⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 57; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 14; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 61.

⁴³⁵ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (et-Ta’rifât)*. Çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 27.

⁴³⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 59-60. Basrî bu görüşün Ebû Hâşim’e ait olduğunu ifade etmiştir. bkz. *el-Mu’temed*, I, 58.

⁴³⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 59-61.

⁴³⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 61.

⁴³⁹ Taha 20/93.

⁴⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 61.

3. Emrin vücûb ifade ettiğine dair diğer bir delil ise örfdür. Efendinin kölesine “if’al” deyip kölesinin bunu yapmamasını dilciler kınamış ve onun kınanıp, cezalandırılmasını hasen görmüşlerdir. Eğer onlar bu lafızdan vücûb anlamasalardı, efendinin köleyi kınamasını ve cezalandırmasını hasen görmezlerdi.⁴⁴¹

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, aksini gösteren bir karine olmadığı sürece emir sîgasının vücûb anlamı ifade ettiğini belirtmiş, âyetlerden ve örfden deliller getirerek bu görüşünü kuvvetlendirmiştir.⁴⁴² Klasik Hanefî usul ekolüne göre de aksini gösteren bir karine olmadığı sürece emir sîgası hakiki anlamda vücûb için vaz‘ edilmiştir.⁴⁴³ Semerkandî, Semerkant meşâyihinin, itikadi olarak nedb veya icâb yönünde kesin bir tayinde bulunmaksızın, müphem bir şekilde Allah’ın muradı bu manalardan hangisiyse onun hak olduğuna inanıp, amel bakımından emrin vücûb ifade ettiği görüşünde olduklarını söylemiştir. Böylelikle eğer Allah vücûbu kastetmişse sorumluluk yerine getirilmekte, mendupluk kastetmişse sevap kazanılmaktadır.⁴⁴⁴

Mu‘tezile usulcülerinin çoğunluğu bir işin yapılmasının terk edilmesinden daha üstün olmasının alt sınırı nedb olduğu için mutlak emrin hakikatte nedb ifade ettiği görüşündedirler.⁴⁴⁵ Basrî’nin ifade ettiğine göre Ebû Hâşim “if’al” lafzının iradeyi iktizâ ettiği görüşündedir. Şayet biri başkasına “if’al” derse, ondan o fiilin yapılmasını istemektedir. Şayet fiilin vücûbunu gösteren bir delâlet yoksa tahakkuk etmiş olanla yetinme vâcip olmaktadır. Bu da failinin övgüye müstahak olduğu nedbdir.⁴⁴⁶

Basrî, emrin delâletini emredenin irade etmesine bağlı olarak düşünmeyip, emir sîgasından hareketle onun hükmünü belirler. O, “if’al” sîgasının fiilin yapılmasını iktizâ edip, fiilin ihlal edilmesinden men ettiğini belirtmiştir. Mu‘tezile usulcülerinin çoğunluğu iradeden yola çıkarak emir sîgasının nedbe delâlet ettiği görüşünü savunsalar da Basrî mutlak emir sîgasının vücûb ifade ettiği görüşündedir. Basrî Üsmendî’nin de zikretmiş olduğu delilleri vererek görüşünü delillendirmiştir.⁴⁴⁷

⁴⁴¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 63.

⁴⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 281-282.

⁴⁴³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 37-38; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 17; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 123-124.

⁴⁴⁴ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 237-238.

⁴⁴⁵ Ögüt, “Emir”, s. 120; Yüksel Macit, “Mu‘tezile’nin Fıkıh Usûlü Anlayışı” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s.70.

⁴⁴⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 57-58.

⁴⁴⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 57-62.

Üsmendî ve Basrî'nin emrin bu bahsini ele alışları ve verdikleri örnekler hemen hemen aynıdır. Üsmendî'nin küçük farklılıklar hariç bu bahsi Basrî'den iktibas ettiği aşıkardır. Üsmendî ve Basrî emrin delâleti hususunda mutlak olarak emrin vücûba delalet ettiğini belirtip, amel ve itikat yönünden bir ayrım yapmamışlardır.

2.2.4. Mutlak Emir Emredilen Fiilin Tekrarını Gerektirir mi Gerektirmez mi?

Emrin fiili bir kere yapmaya mı yoksa tekrara mı delâlet ettiği hususu âlimler arasında ihtilaflıdır. Üsmendî bu meselede Hanefîlerin ve mütekellimînin çoğunun emrin tekrar ifade etmeyip, emredilen fiilin bir kere yapılması gerektiğini savunduklarını ifade etmiştir. Şâfiî'nin ashabının çoğunluğu ise mutlak emrin tekrarı gerektirdiği görüşündedirler. Üsmendî kendi görüşünü, verdiği şu örnekle açıklamıştır. Bir kimsenin “eve gir” demesi “evin içinde ol” anlamındadır. Çünkü kim eve girerse, evin içinde olmakla vasıflanır. Bu vasa sahip olma ise kişinin eve ilk girişiyle gerçekleşir ve böylece emri bir kez yapmakla emir o kişiden sakıt olur.⁴⁴⁸

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, emir sîgasının tekrara ihtimalinin açık olması yanında, bunu gerektirecek bir delil olmadığı sürece fiilin en azını teşkil eden bir kere yapılmasını savunmaktadır. Cessâs emir sîgalarının günlük dildeki kullanımlarından yola çıkarak bu görüşünü temellendirir. Nitekim emre konu olan fiili bir kere yaptığında kişi emri yerine getirmiş olarak vasıflandırılmakta ve hiç kimse muhatabın emri bir kez yerine getirdiğini söylememektedir. Dolayısıyla da emir sîgası tekrar manası içermemektedir.⁴⁴⁹ Mutlak emir sîgasının fiilin bir kere yapılmasını gerektirdiği konusunda Debûsî, Cessâs ile aynı görüştedir ancak o mutlak emrin tekrara ihtimali olabileceği görüşünde değildir.⁴⁵⁰

Semerkandî'ye göre emrin hükmü, fiili yapmanın vâcip olması, faydası da Allah'ın istediği fiili edâ edip, terkini istediğinden kaçınmaktır. Bütün bunlar bir defa yapmakla meydana gelmektedir. Çünkü lafız, fiile delâlet eder. Fiilin tekrarı ise, fiilin sayılarından

⁴⁴⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 87-88.

⁴⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 314-315.

⁴⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 40-42. Lafızların delâleti hakkında detaylı bilgi için bkz: Sarıtaş, “Lafızların Delâleti”, s. 120-125.

ibarettir. Fiil ismi, sayıyı içermez. Çünkü sayı, ancak sayı ve umum için vaz'edilmiş isimle bilinir. Sayı isminin ve umurun sîgası bulunmaz. Fiilin tekrarıyla, faydanın tekrarı meydana gelmektedir. Lafız ise faydanın tekrarı için değil, fayda için vaz'edilmiştir.⁴⁵¹

Basrî emir sîgasının tekrara delâlet etmediği görüşündedir. Nitekim efendi kölesine “eve gir”⁴⁵² veya “et al” dediğinde bunlardan tekrarın anlaşılmadığı örneğini vererek emir sîgasının kapsadığı fiilin bir kere yapılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁵³

Genel olarak baktığımızda emrin miktarı hususunda Hanefî âlimler arasında çok farklılık bulunmamaktadır. Üsmendî, Üsmendî öncesi Hanefî usul âlimleri ve Basrî emrin tekrara delâlet etmediği görüşündedir. Ancak bazıları tekrara delâlet etmemesinin yanında buna ihtimalinin olduğunu söylerken bazıları olmadığını söylemektedir.

2.2.5. Mutlak Emir Emredilen Fiilin Ta'cîlini Gerektirir mi Gerektirmez mi?

Mutlak emir konusunda ihtilaf edilen diğer bir mesele de emredilen fiilin hemen (ta'cîl) mi yoksa daha sonraki bir vakitte (terâhî) mi yapılması gerektiğidir. Fevrdan kastedilen şey, emrin telaffuz edilir edilmez yerine getirilmesi değil, imkân bulunduğu ilk vakitte yerine getirilmesidir.⁴⁵⁴

Hanefî âlimlerinden bazıları ve mütekelliminden bir grup emredilen fiilin hemen yapılması (ta'cil) gerektiğini savunmaktadırlar. Bu görüşe göre emredilen fiilin yapılmasına imkân bulunduğu ilk vakitlerden sonrasına tehir edilmesi câiz değildir. İmam Şâfiî'nin ashabı ve mütekelliminin çoğu, emrin ilk vakitten başka vakitlere tehir edilmesinin câiz olduğu görüşündedirler. Ancak onlardan bazıları, fiilin ikinci vakitte yapılmaya azmedilmesini birinciye bedel olarak görürken, bazıları ise bedel olarak görmemişlerdir.⁴⁵⁵

Üsmendî muhtar görüş olarak, mutlak emrin tek bir fiili gerektirdiğini ve vakitlerin hepsinin mutlak emirle emredilen fiilin gerçekleştirilmesi hususunda eşit olduğunu söylemiş ve kendi görüşünün doğruluğuna delil olarak şu açıklamayı yapmıştır:⁴⁵⁶ Fiilin

⁴⁵¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 259.

⁴⁵² Üsmendî “eve gir” örneğini kullanmış ama bunu köle efendi ilişkisi olarak vermemiştir.

⁴⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 108-109.

⁴⁵⁴ Midilli, “V. Asır Usûl Eserlerinde Emrin Delâleti”, s. 155.

⁴⁵⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 95-96.

⁴⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 96.

mutlak olarak emredilmesi fiil ile ilgilidir. Zamanla hiçbir ilgisi yoktur; zira zaman da tıpkı mekân gibi fiilin zorunlu gerekliliklerindendir. Mesela dövme fiilinde dövülen kişi ve dövme aleti de böyledir. Şu hâlde dövme ile ilgili emir, muayyen bir kişi, muayyen bir alet ve muayyen bir mekânda olmayı gerektirmediği gibi muayyen bir zamanı da gerektirmez, emredilen fiilin herhangi bir vakitte yerine getirilmesini gerektirir. Kişi ne zaman bu fiili yerine getirirse, emredilen fiili gerçekleştirmiş olur. Bu da fevr ve ta'cîl iddiasına elvermez.⁴⁵⁷

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs'a göre emir, imkân bulunan ilk vakitte yerine getirilmeyi ifade eder. Emredilen fiilin tehir edilebileceğine dair bir karine bulunmadıkça emrin geciktirilmesi câiz değildir.⁴⁵⁸ Debûsî'ye göre emir fevre değil, terâhiye delâlet etmektedir. Debûsî bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: İlk vakitte yerine getirilmediğinde vâcibin vakti geçmiş olmaz. Vâcibin ihmal edilmesi ancak mükellefin ölümüyle olmaktadır.⁴⁵⁹

Serahsî, Debûsî ile aynı görüşte olup, bunu mutlak ve mukayyet olarak zikrettiği örneklerle açıklamıştır. Serahsî'ye göre efendinin kölesine “şunu hemen yap” sözü, fiilin hemen yapılması gerektiğini belirtmekte olup mukayyet bir emirdir. “Yap” sözü ise beraberinde bir zaman ifadesi bulunmaması sebebiyle mutlaktır. Mutlak ve mukayyetin arasında farklılık bulunmaktadır ve bu sebeple de mukayyedin hükmünü mutlağa vermek câiz değildir. Çünkü bu durumda mutlak emir cümlesinde edâ vaktine dair bir kayıt olmamasına rağmen delilsiz bir şekilde emir kayıtlanarak sîganın mutlaklık vasfı ortadan kaldırılmış olacaktır.⁴⁶⁰ Pezdevî vâcibin vaktin ilk cüz'ünde hasıl olduğunu belirtmiştir. O, bu vâcibin edâ edilirken acele edilmemesi gerektiğini ifade ederek Debûsî ve Serahsî'yle aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴⁶¹

Semerkandî emir sîgasının delâlet ettiği zaman hakkında Mâtürîdî'nin görüşünü aktarmıştır. Mâtürîdî'ye göre vakti belirtilmeyen emrin fevr veya terâhiye delâletine ancak emir sîgasına ek bir delil olduğu takdirde inanılır. Fakat ek bir delil bulunmadığında müphem olarak inanılmakla birlikte, kesin nazarıyla bakılmaksızın zâhiren en erken vakitte fiili yerine getirmek vâciptir. Semerkandî bu hususta Mâtürîdî'ye muhalefet

⁴⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 100.

⁴⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 295.

⁴⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 76.

⁴⁶⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 27.

⁴⁶¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 163.

ederek emir sîgasının terâhiye delâletinin sahih olduğunu ifade etmiştir. Çünkü emir vakitten mutlaktır ve vaktin bir kısmı diğerinden evlâ değildir. Bu sebeple delilsiz olarak emir mukayyet hale getirilemez. Emredilen fiilin yerine getirilmesinde vakit serbestliği vardır.⁴⁶²

Basrî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in emrin, en kısa zamanda emredilen fiilin yapılmasını gerektirmediği ve mümkün olan en erken vakitten daha sonraya tehir etmenin câiz olduğu görüşünü benimsediklerini zikretmektedir. Basrî Hanefî âlimlerinin emrin, emredilen fiilin ta'cîlini gerektirdiği görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Basrî bu meselede emrin ta'cîli gerektirmediği görüşündedir. "İf'al" sözünden asıl istenilen emrin yerine getirilmesidir. Birinci, ikinci veya üçüncü vakitte yapmış olsa da o fiil yerine getirilmiştir. Örneğin, bir kimse "Bir adama dirhem ver." dediğinde bu emir herhangi bir adamı belirtmediği gibi herhangi bir zamanı da belirtmemektedir. Emredilen fiilden kasıt, fiilin yerine getirilmesidir. Emredilen kişi de fiilin vaktinin çıktığına dair galip zan oluşmadığı sürece fiilin vakti çıkmamıştır. Ancak kişide vaktin çıkacağına dair zan oluşursa fiili terk etmesi câiz değildir.⁴⁶³

Bu meselede Basrî görüş sahiplerini zikrettikten sonra ilk olarak emrin terahiye delalet ettiği görüşünde olanların delillerini zikretmiş, sonrasında emrin fevre delalet ettiğini savunanların delillerini ele alarak cevaplandırmıştır. Üsmendî ise ilk olarak fevr görüşünde olanların delillerini zikretmiş, sonrasında kendi görüşünü delillendirmiş, daha sonra da fevr görüşünde olanların delillerini cevaplandırmıştır.

2.3.Nehiy

Sözlükte "yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek, engellemek"⁴⁶⁴ anlamlarına gelen nehy, fıkıh usulü terimi olarak "bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep eden söz demektir."⁴⁶⁵

Üsmendî emir bahsini geniş bir şekilde ele aldıktan sonra nehy bahsine kısa bir yer ayırmıştır. O, emrin fiili yapmaya, nehyin de fiili yapmamaya yönlendirici olduğunu

⁴⁶² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360-361.

⁴⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 120-121.

⁴⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 343-347.

⁴⁶⁵ Yunus Apaydın, "Nehy", *DİA*, XXXII, 544.

ifade ederek, emir bahsinde ele alınan meselelerin büyük bir kısmının nehiy için de geçerli olduğunu belirtmiş ve bu sebeple nehiy bahsini *Meşrûâtın*⁴⁶⁶ *Nehyedilmesi Nehyedilenin Fesadına Delâlet Eder mi?* ve *Nehy ile Fâsid Olan ve Olmayanın Ayırt Edilmesi* olmak üzere iki babda ele almıştır.⁴⁶⁷ Üsmendî nehyin mâhiyetine ve mûcebine dair bir başlık açmayıp, bu hususlardaki görüşlerini gerek emir gerekse nehiy bahsinin içinde dağınık bir şekilde vermiştir. Bunlar burada verilerek Üsmendî'nin nehye bakışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Nehiy sîgasının, yasaklanan fiilin terk edilmesinin talep edildiğine hakikaten, diğer manalara ise mecazen delâlet ettiği hususunda bir ihtilaf yoktur.⁴⁶⁸ Üsmendî de “la tef’al” sözünün hakikaten fiilin terkinin talebi olduğunu, bu lafzın diğer manalara ise mecazen delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Ayrıca nehyin manasının vücûbu’l-intihâ (yasaklanan fiili sona erdirmenin/ ondan kaçınmanın vücûbu) olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁰

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, nehyin ibadetlerde ve muamelatta nehy edilen şeyin fesadına delâlet edip etmediği meselesini ele alarak nehiy konusuna başlamıştır. Nehyin mûcebine dair açıklamada bulunmamıştır. Onun, emir konusunda uzun açıklamalar yapması ve nehyin emrin zıddı olması dolayısıyla nehiy konusu üzerinde uzunca durmamış olabileceği söylenebilir. Debûsî, Serahsî, Pezdevî ise nehyin vücûbu’l-intihâyâ delâlet ettiği görüşündedirler. Nehiy de emir gibi hâs bir lafız olduğu için, kat’iyyet ifade eder. Dolayısıyla mutlak nehiy hem amel hem de itikadî açıdan tahrîme delâlet eder.⁴⁷¹

Semerkandî ise emrin nedb veya vücûba ihtimalli olduğu gibi nehyin de nehyedilen şeyden kaçınmanın vücûbuna veya nedbine delâlet edebileceğini söylemiştir.⁴⁷²

Basrî de ilk olarak emir bahsinde söylenen çoğu şeyin nehiy için de geçerli olduğunu belirtmiş, sonrasında nehiy bahsinde ele alacağı konuları zikretmiştir. Basrî'nin yer vermiş olduğu *Nehyin Mahiyeti ve Emirle Birleşip Ayrıldığı Yerler* ve *Tahyîr Yoluyla Bir Şeylerin Nehyedilmesi* babına Üsmendî yer vermemiştir.

⁴⁶⁶ Şer‘an emredilen ve yapılmasına müsaade edilen fiiller.

⁴⁶⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148 ve devamı, s. 153 ve devamı.

⁴⁶⁸ Zuhâl Dağ, “Alâuddîn Semerkandî'nin Mîzânü'l-Usûlû Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi VIII* 4 (2017): 152.

⁴⁶⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 58.

⁴⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 149.

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 49-50; Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, I, 78; Pezdevî, *Usûlû'l-Pezdevî*, s. 177-187; Dağ, “Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”, s. 153.

⁴⁷² Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 375.

2.3.1. Nehyin Fesada Delâleti

Üsmendî nehyin fesada delâleti hususundaki görüşleri, bu konuyla bağlantılı kavramları verdikten sonra ele almıştır. Biz de önce kavramları bir başlık altında ele alıp, bu kavramların âlimlere göre ne ifade ettiğini, sonrasında ise nehyin fesada delâletiyle ilgili görüşleri vermeyi uygun gördük.

2.3.1.1. Konuyla İlgili Kavramlar

Nehyin tasarruflara etkisi hususunda *sahih*, *fâsid* ve *bâtıl* kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu kavramların fukaha (Hanefiler) ve mütekellimîn (Cumhur) tarafından farklı kullanılması, hukuki bakımdan farklı sonuçlara yol açmıştır. Bu durum da ibadet ve muamelat alanında olmasına göre değişiklik arz etmiştir.

Sahih: Hanefilere göre ibadetlerde sıhhat, kazânın mükelleften düşmesidir/sâkıt olmasıdır. Mütekellimîne göre kaza gereksin veya gerekmesin failin zannında, yaptığı ibadetin şâri‘in emrine uygun olması anlamındadır. Nafilelerin kaza yükümlülüğü olmadığı için Hanefilerin yaptığı tanımın nafile ibadetler için uygun olmadığına dair itirazlar yapılmıştır ancak buna nafile ibadete başlandığında onun vâcip hale geldiği ve edâ ile zimmetin borçtan kurtulduğu şeklinde cevap verilmiştir. Sıhhat muamelatta ise, yapılan muamelelerin kendilerinden beklenen sonucu doğurması anlamına gelmektedir. Hanefî ekolünde sıhhat bazen fesadın, bazen de butlanın karşıtı olarak kullanılmaktadır.⁴⁷³ Üsmendî bir tasarrufun *sahih* olarak vasıflandırılmasının, ondan beklenen amacı gerçekleştirmesiyle olacağını ifade etmiştir. Bu da amacın elde edilmesi için gerekli şartları hâiz rükünlerin bulunmasıyla olmaktadır.⁴⁷⁴

Fâsid ve Bâtıl: Cumhura göre muamelat alanında fâsid, “akidlerin kendileriyle ulaşılmak istenen sonuçları doğurmaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Hanefiler ise “asıl itibariyle meşru, vasıf itibariyle gayri meşru akid” şeklinde tanımlayarak çoğunluğun aksine asıl-vasıf ayrımı yapmışlardır. Akdin aslı onun temel unsurları ve kuruluş şartları demektir. Akdin vasfı ise daha ziyade akdin konusuna ilişkindir. Fâsid akit, hukuki varlığı

⁴⁷³ H. Yunus Apaydın, “Sıhhat”, *DİA*, XXXVII, 52-53; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 159.

⁴⁷⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148.

olmayan bâtil akid ve hukuki varlık kazanmış, muteber sonuç doğuran sahih akid arasında yer almaktadır.⁴⁷⁵ Akdin rükünlerinde bir eksiklik olmayıp, vasfında olunca Hanefiler bu tasarrufları tamamen yok hükmünde saymamışlar ve bunlara birtakım hukuki sonuçlar bağlamışlardır. Bu da Cumhur ile Hanefiler arasındaki önemli bir farklılıktır.

Butlan sözlükte “boşa gitme, heder ve heba olma” anlamlarına gelmektedir. Usul âlimleri ibadetlerde fesat ve butlanın aynı şeyler olduğu hususunda hemfikirdirler. İbadetlerin butlanı, geçerli olması için gereken temel şartlardaki bir eksiklik sebebiyle o ibadetin geçersiz olması demektir. Geçersiz olmasından kasıt, o ibadetin hiç yapılmamış gibi olmasıdır. Fukaha ekolüne mensup hukukçulara göre ibadetin fesadı/butlanı yapılan ibadetin kaza borcunu düşürmemesi, mütekellimîne göre ise yapılan işin şâri‘in emrine uygun olmamasıdır. Muamelat alanında butlan ise yapılan işlemin tamamen geçersiz olması ve onun hiçbir hukuki sonuç doğurmamasını ifade etmektedir.⁴⁷⁶

Üsmendî, fâsid ve bâtilin sahihin zıddı olduğunu, bunların da tasarrufla istenilen amacın gerçekleşmesi için gerekli şartlar bulunmadığında söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Üsmendî, bâtil satım akdi demekle fâsid satım akdi demenin aynı anlamda olduğunu belirtmiştir. Üsmendî’nin bâtil satım akdi ile fâsid satım akdinin aynı anlamda olduğunu ifade etmesi, her ne kadar onun Cumhur gibi fâsid ile bâtili aynı anlamda kullandığını akla getirirse de o fasidi birtakım sonuçlar ifade eden tasarruflar için kullanmıştır. Zira o, yasaklanan satım akdinin (ribâlı satım akdi gibi) mülkiyet ifade etmesine rağmen mecazen fâsidle nitelendirildiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi ise şudur: Burada satım akdinin zatında bir fesatlık söz konusu değildir. Bu satım akdi kendisine fâsid bir durumun mücâveretinden dolayı fesatla vasıflandırılmıştır.⁴⁷⁷

Câiz: Üsmendî’ye göre câiz ve müczi aynı anlamdadır. Bunlar, kast olunan amacın gerçekleşmesinde fiilin yeterli olduğu anlamına gelmektedir. Gayr-ı câiz ise şartlar tam olarak yerine getirilmediği için fiilden istenilen amacın gerçekleşmediğini ve yapılanın kâfi olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ H. Yunus Apaydın, “Fesad”, *DİA*, XXII, 417.

⁴⁷⁶ Ali Bardakoğlu, “Butlân”, *DİA*, VI, 476; Ali İhsan Pala, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 254.

⁴⁷⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 149.

⁴⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 149. Üsmendî bu kısımlarda Basrî’den iktibas yaparken onun zikretmiş olduğu Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerine yer vermemiştir. Basrî’de kavramların verilmesi için Bkz. *el-Mu‘temed*, I, 183-185.

2.3.1.2.Meşrûâtın Nehyedilmesi Nehyedilenin Fesadına Delâlet Eder mi?

Üsmendî, Hanefilere göre nehyin, nehyedilen şeyin fesadına delâlet etmeyip, İmam Şâfiî'nin ashabına göre ise fesadına delâlet ettiğini ifade etmiştir. Bazıları da nehyin ibadetlerde nehyedilen şeyin fesadına delâlet edip, akitlerde ise etmediği görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁷⁹ Üsmendî her ne kadar “bazıları” diyerek kim olduğunu belirtmese de nehyin fesada delâleti hususunda ibadet ve muamelat ayrımı yapan Basrî'dir.⁴⁸⁰

Üsmendî nehyin meşrûâtta fesada delâlet etmediğini şu şekilde açıklamıştır:

Nehiy fesada delâlet ediyorsa ya lafzıyla ya da manasıyla ve hükmüyle buna delâlet etmektedir. Lafzıyla nehyedilen şeyin fesadına delâlet etmesi söz konusu olamaz. Çünkü nehy fesad için vaz'edilmemiştir. Ayrıca Araplar bazı şer'î akitlerden ve ibadetlerden nehyedilmişlerdir. Ancak onlar bu nehyin hakiki anlamda olduğuna inanmalarının yanında, gasp edilen arazide namaz gibi fiillerin istenilen amacı gerçekleştirdiğine de inanmışlardır.⁴⁸¹

Nehiy, manası ve hükmüyle de nehyedilen şeyin fesadına delâlet etmez. Çünkü nehyin manası vücûbu'l-intihâ (yasaklanan fiilden kaçınmanın vücûbu)dir. Bir kimseye bir amaçtan dolayı bir fiilden kaçınmasının vâcib olmasının yanında fiil ile kast olunan amacı elde etmesi de mümkündür. Örneğin, hayız döneminde talak nehyedilmiştir ancak buna rağmen talak yapılırsa bu geçerli sayılmaktadır. Bu da iki durumun cem'edilmesinin sahih olduğuna delâlet eder. Burada bir tenakuz söz konusu değildir.⁴⁸²

Üsmendî'nin ifadelerine göre nehyin fesada delâlet ettiğini söyleyenlerin delilleri şunlardır:

1. Nehyin fesadı gerektirdiğine dair icmâ vardır. Bunun örneği de Hz. Ömer ve oğlunun, müşrik kadınlarla evlenme hususundaki nehyi fesada hükmetmeleridir.
2. Emir, emredilen şeyin iczâsına⁴⁸³ delâlet etmektedir. Nehiy de emrin zıddı olduğu için iczânın nefyine delâlet etmesi gerekmektedir.

⁴⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 148.

⁴⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 185.

⁴⁸¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 149.

⁴⁸² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 150.

⁴⁸³ İczâ, emredilen şeyin kazasının gerekmeyp, emredilenin zimmetinin borçtan kurtulmasıdır. Bkz: İbnü'l-Emin Mahmud Esad, *Anahatlarıyla Fıkıh Usulü (Telhîs-u usûl-i fıkıh)*. Yay. Haz: Taha Alp ve öte., İstanbul: Yasin Yayınevi, 2002, s. 54.

3. Hz. Peygamber “Kim dinde olmayan bir şeyi dine dahil ederse, o şey reddedilir.” buyurmuştur. Bu hadise göre nehyedilen şeyin dinden değildir ve reddedilmesi gerekir.⁴⁸⁴

Üsmendî bu delillere özetle şu şekilde cevap vermiştir. Birinci iddialarındaki delil aldıkları nehiy, yasaklama ve haram kılma için olup, fiilden istenilen amacı ifade etmesini engelleme için değildir. Ayrıca seleften bazıları nehyin fesada delâlet ettiğini söylese de hepsi bu görüşte olmadığı için icmânın varlığı söz konusu değildir. İkinci iddiaları da doğru değildir. Çünkü iczâ emirle sabit olmayıp, bir delille sabit olmaktadır. Ayrıca nehyin emrin zıddı oluşu, onun içerdiği anlamın zıddı oluyorsa, bu durumda emir fiilin vücûbunu, nehy de fiilin hürmetini ifade etmektedir. Üçüncü görüşlerindeki zikrettikleri hadiste “o şey reddedilir” ifadesinin anlamı sevabın nefyedilmesidir. Çünkü reddetmek kabul etmenin zıt anlamıdır. Fiilin kabul edilmesi ise “sevap alır” anlamındadır. Dolayısıyla bu hadisteki ifade, nehyedilen fiili yapan kimse sevap kazanamaz anlamına gelmektedir.⁴⁸⁵

Nehyin ibadetlerde nehyedilen şeyin fesadını gerektirip, akitlerde gerektirmediği görüşünde olanlara göre ibadetlerdeki (sahih olmaktan) maksat, onunla (kişiden) ibadet etme (teabbüd) yükümlülüğünün düşmesidir. Bir şeyin nehyedilmiş olması ise onun ibadet dahilinde oluşunu engeller ve kişiden bu nehyedilmiş fiili yapmasıyla ibadet etme yükümlülüğü düşmez. Çünkü ibadet etme yükümlülüğünün düşmesi (Allah’a) yakın olma ve itaat niyetine bağlıdır. Nehyedilmiş bir şey ile (Allah’a) yakın olma ve itaat etme niyeti ise imkansızdır.⁴⁸⁶

Üsmendî bu görüşe şu şekilde karşı çıkmıştır. İbadet etme yükümlülüğünün sakıt olması, icâb ile istenilen maslahatın sağlanması ve ibadet etme ile istenilen amacın elde edilmesiyle olur. Nehyedilmiş olmasına rağmen fiilin ibadet etme ile istenilen amacı ve icâbla istenilen maslahatı kendinde barındırması imkânsız değildir.⁴⁸⁷

Üsmendî Allah’a yaklaşma (takarrub) niyetiyle ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmuştur. Her zaman Allah’a yaklaşma niyeti şart değildir. Kişinin üzerine vâcib olan şeyin edâsına niyet etmesi şarttır. Allah’a yaklaşma niyeti şart olsa mükellef nehyedilen

⁴⁸⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 151.

⁴⁸⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 152.

⁴⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 153.

⁴⁸⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 153.

şey sebebiyle değil, maslahatı kapsadığı için Allah’a yaklaşma niyeti eder. Örneğin, gasp edilmiş arazide namaz kılan kimse bu fiilleriyle Allah’a boyun eğme ve ta’zîm için Allah’a yaklaşma niyeti eder. Başkasının arazisini işgal etme amacıyla Allah’a yaklaşma niyetinde bulunmaz.⁴⁸⁸

Üsmendî bu meselede ashabının da görüşü olan nehyin fesada delâlet etmediğini benimsemiş ve bu görüşü temellendirerek savunmuştur. Her ne kadar Üsmendî nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olanların delilleri gibi bu meselenin bazı kısımlarında Basrî’den iktibaslarda bulunmuş olsa da onun nehyin ibadetlerde fesada delalet edip, muamelatta etmediği şeklindeki görüşünü kabul etmemiş, hatta bu görüşü eleştirmiştir.

2.3.1.3.Nehiy ile Fâsid Olan ve Olmayanların Ayırt Edilmesi

Bu başlık altında Üsmendî, kabih (kötü) yönlerinden dolayı bazı fiillerin fâsid olduğunu, bazılarının ise olmadığını ifade etmiş, Kerhî’nin sözünü aktararak mütekaddimînin görüşlerini zikretmiştir. Kerhî’ye göre nehiy, bir şeye mahsus mana hakkında gelirse fesadı gerektirirken, o şeye mahsus olmayan mana hakkında gelirse, fesadını gerektirmez. Üsmendî, Kerhî’den aktardığı bu görüşlerin Debûsî’nin söyledikleriyle yakın olduğunu ifade etmiştir. Debûsî ise bu hususu şöyle açıklamıştır: Nehiy, nehyedilen şeyin aynında/zatında olan bir mana için gelirse, o şeyin fesadını gerektirir. Şayet gayrında olan bir mana için gelirse bu durumda o şeyin fesadını gerektirmez. Nehyin zata yönelik olduğu durumda fesada delâlet etmesinin sebebi, o şeyden istenilen amacı ifade etmesini nehyetmesidir.⁴⁸⁹

Üsmendî bir nehyin li-aynihî veya li-gayrihî olduğunun bilinmesinde iki vecih olduğunu ifade etmiştir. Birincisi; bir şeyin nehyedilmesi, o şeyde kötü (kabih) bir vecih olması sebebiyledir. Eğer bir fiil kabih olup nehyedilmişse ve kabihin onda gerçekleşmesi sebebiyle isimlendiriliyorsa (zulüm gibi) buna “haram li-aynihî” ve “aynındaki bir manadan dolayı nehyedilmiş” denilir. Eğer ismine taalluk etmeyen bir cihetten kabihlik içeriyorsa, bu “haram li-gayrihî” ve “aynından olmayan bir manadan dolayı nehyedilmiş” olarak isimlendirilir. İkincisi; bir tasarrufun sahih olması için şartları olduğuna dair bir

⁴⁸⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 153.

⁴⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 153-154.

delil kaim olup, sonrasında bu tasarruf o şartlardan birinin yokluğundan dolayı nehyedildiğinde bunun aynındaki bir manadan dolayı kabih olduğu anlaşılır. Örneğin, anne karnındaki ceninin, sulblerdeki meninin ve hürün satılması ile taharetsiz namaz li-aynihî kabihe örnektir. Çünkü satım akdinin şartlarından biri mebînin (satılan şey) mal olmasıdır. Zikredilen satım akitlerinde ise mebîler mal değildir. Ne zaman ki nehy bir şartın yokluğu sebebiyle gelmez, o zaman li-gayrihî kabihten söz edilir. Örneğin, cuma vakti alışveriş, gasp edilmiş suyla abdest alma ve gasp edilmiş arazide namaz kılma li-gayrihî kabihe örneklerdir. Bu tasarruflarda şartlar mevcuttur ancak başka bir şey sebebiyle bu fiiller nehyedilmiştir.⁴⁹⁰

Li-aynihî kabihlerde nehy fesada delâlet edip, hiçbir şekilde bu fiillere hukuki sonuç bağlanmazken, li-gayrihî kabih olan fiiller üzerine hüküm inşa edilmektedir. Üsmendî'nin li-gayrihî kabih olan meşru fiillerde nehyin fesada (butlan) delâlet etmediği görüşünde olması onun kendi mezhep mensuplarının görüşünde olduğunu gösterir.

Nehyin fiiller üzerindeki etkisini daha net ortaya koymak için Hanefilerin bu husustaki görüşlerini vermek gerekirse, Hanefiler fiilleri hissî ve şer'î fiil olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu ayırım ilk kez Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edillesi*'nde görülmektedir. Bu ayırma göre; adam öldürme, zina gibi sadece yapılmasıyla meydana gelen fiillere "hissî fiil", yapılarak meydana gelmesinin yanında gerçekleşmesi şeriatın ortaya koyduğu şartlara ve rükünlere bağlı olan fiillere "şer'î fiil" denilmektedir. Bunlar namaz ve oruç gibi fiillerdir.⁴⁹¹

Hissî veya şer'î fiil zatındaki bir çirkinlik⁴⁹² sebebiyle nehyedildiği takdirde bu nehyin fesadı gerektireceği, yasaklanan fiilin de bâtıl olacağı konusunda fakihler görüş birliği içindedirler. Vasfa yönelik mi zata yönelik mi olduğu belli olmaksızın gelen mutlak nehiylerin fesada delâlet edip etmemesi konusunda mezheplerin görüşleri fiillerin hissî ve şer'î oluşuna göre değişiklik arz etmektedir.⁴⁹³ Hissî fiillerde yapılan mutlak nehy, delil olmadığı takdirde bu fiillerin li-aynihî kabih olduğuna delâlet eder.⁴⁹⁴ Yapılan

⁴⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 154-155.

⁴⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 52-54; A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayırımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII* 21 (2010): 1-6.

⁴⁹² Şer'î fiilin zatındaki çirkinlikten kasıt, onun rükünlerinde veya in'ikad şartlarında bir eksikliğin olmasıdır.

⁴⁹³ Fatih Orhan, "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükümü ve Hukukî Sonuç Doğurması", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 77.

⁴⁹⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 186; Hasan Kâfi Akhisârî, *Şerhu semti'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi. 2010, s. 117; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 261.

nehiy fiilden ayrılamayan vasfa (lazım) yönelik de olsa bu li-aynihî kabih kısmına ilhak edilir ve bu nehyin fesada delâlet ettiği ifade edilir.⁴⁹⁵

Şer‘î fiillerde lazım vasfa yönelik nehiyeler, nehyedilen fiilin li-gayrihî kabih olduğunu gösterir. Hanefî usulcülere göre bu tip nehiyeler fiilin fesadını gerektirmez. Şer‘î fiillere yönelik bu nehiy, fiillerin aslen meşru, vasfen gayri meşru olduğunu gösterir. Bu fasid vasıf giderilirse fiil tamamen meşruiyet kazanır. Cumhur, fiilin ayrılamayan vasfında olan bu nehiyleri fiilin aslına ircâ edip, fiilin butlanına hükmeder.⁴⁹⁶ Nehiy, fiilin zatına ya da vafına olmayıp ona mücavir bir anlama olursa, âlimlerin çoğu yasaklanan fiilin kerahetle birlikte vuku bulacağı görüşündedirler.⁴⁹⁷

Üsmendî bu babda Basrî’den iktibaslarda bulunmamış, aksine Hanefî usul âlimlerinin görüşlerini de aktararak Hanefî usulüyle uyumlu bir şekilde konuyu ele almıştır. Çünkü Basrî’nin nehyin fesadı ile ilgili görüşleri Hanefî mezhebiyle uyumlu değildir. Basrî ise bu meseleyi ele alırken ilk olarak görüşleri verdikten sonra gasp edilmiş arazide namaz örneği üzerinden kendi tercihini açıklamıştır.⁴⁹⁸

2.4.Umum

Üsmendî *Umum Babları* altında ilk olarak umurun isimler üzerinde mi manalar üzerinde mi gerçekleştiği, isimler üzerinde gerçekleşiyorsa ne ifade ettiği, âm lafız olanlarla olmayanların ayırt edilmesi ve dilde umurun ispatı gibi meseleleri inceledikten sonra umum ile ilgili alt bablara yer vermiştir.⁴⁹⁹ Bu bahiste âm bahsinin önemli gördüğümüz kısımlarını kendi belirlediğimiz başlıklar altında ele aldık.

⁴⁹⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 81.

⁴⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 52-53; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 176; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 261-263.

⁴⁹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 263.

⁴⁹⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 193-200.

⁴⁹⁹ Umum bahsinde şu alt bablar bulunmaktadır: *İsme Elif Lamun Bitişi*; *Cem’in En Azı Nedir?*; *Bir Şeyin Bir Şeyle Eşit Olmasının Nefyedilmesi Tüm Sıfatlarda O İkisinin İştirak Etmesini Nefyeder mi?*; *Erkeklere (النكح) Olan Hitap Kadınları (الإناث) da Kapsar mı?*; *Köle İbadetlerin Hitabının Dahiline Girer mi?* ve *Kafir Kimse Şer‘î Hükümlerin Hitabına Dahil midir?*.

2.4.1. Âm Lafzın Tanımı ve Mâhiyeti

Âm, tek vaz‘ ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu manayı taşıyan bütün fertleri kapsayan lafızdır.⁵⁰⁰ Âm lafzın delâleti hususunda âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Fürû-ı fıkıhtaki ihtilafların çoğu da âm lafza dair farklı görüşlerden kaynaklanmaktadır. Âm lafzın delâleti ve tahsisi meselesi usul kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Üsmendî de bu meseleleri detaylı bir şekilde ele almıştır.

Üsmendî eserinde âm lafza dair yapılan farklı tanımları verdikten sonra bunları eleştirmiştir. Eş‘arî âmmı şümül yollu olarak “iki veya daha fazla şeyi içine alan lafız” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰¹ Bazıları umumun manasının “istîâb ve istiğrak”⁵⁰² olduğunu ifade etmişler ve buna göre âm lafzı tanımlamışlardır. Bu görüşte olanlar âmmın tarifi hususunda ihtilaf etmişler ve bazıları âmmı “kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içeren bir kelâm”,⁵⁰³ bazıları da “kendisi için vaz’ edilen şeylerin tamamını içeren bir kelâm” olarak tanımlamıştır.⁵⁰⁴

Üsmendî, Eş‘arî’nin tanımını tesniye ve cem‘i kapsadığı için eleştirmiştir. Çünkü dilciler, tesniye, cem‘ ve âmmı isimleriyle ayırmışlardır. Bu sebeple bu lafızların asıllarından dolayı manaları arasında ayırım yapmak gereklidir. Üsmendî âmmı, “kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içeren bir kelâm” olarak tanımlayanların görüşünün de bâtil olduğunu ifade etmiştir. Çünkü lafız hem hakikat hem de mecaz için uygun olmaktadır. Bu durumda bir lafzın âm olmasından bahsedilebilmesi için hakikat ve mecazın ikisini birden kendisinde barındırması gerekmektedir. Tek bir lafız, hakikat ve mecazın ikisini birden kapsamayacağı için bu, umumun nefyedilmesi demektir. Üsmendî âm lafzı, “kendisi için vaz’edilen şeylerin tamamını içeren bir kelâm” olarak tanımlayanların görüşünün de bâtil olduğunu söylemiştir. Çünkü lafzın mecaz yoluyla kullanılması, bu isimle tüm müsemmaları ifade etmesini gerektirir; ancak âm olmaz.

⁵⁰⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 26.

⁵⁰¹ “العام هو اللفظ المتناول لشيئين فصاعداً”.

⁵⁰² Bu ibareler, geride hiçbir şey bırakmaksızın tüm fertleri içine almak anlamına gelmektedir.

⁵⁰³ “اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له”.

⁵⁰⁴ “اللفظ المتناول لجميع ما وضع له”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 158-159.

Çünkü lafız mecazi anlamda kullanıldığında vaz'edildiği şeyleri kapsamadığı gibi tamamını da kapsamaz.⁵⁰⁵

Üsmendî'ye göre âm lafza dair muhtar görüş şudur: Âm, bir cihetle lafzın kapsamına dahil olması mümkün olan her şeyi içine alan bir lafızdır. Öyle ki bu cihetle içine dahil olan şeyler için kapsayıcı olur.⁵⁰⁶ Örneğin “الرجال” (adamlar) lafzı adamlardan kapsamayı uygun olanların hepsini kapsar. Tanımdaki “kapsamına dahil olması mümkün olan her şeyi içine alan” ibaresi, tesniye ve cem'den kaçınmak içindir. Çünkü tesniye ve cemî' lafızlar her şeyi kapsamaz. “Bu cihetle içine dahil olan şeyler için kapsayıcı olur” kaydıyla hakikat veya mecaz yönü kastedilmektedir ki lafız hakikat ve mecazın ikisini birden kapsamasın. Lafız eğer hakikat yoluyla kendisi için uygun olanları kapsar ise âm olur. Aynı şekilde mecaz yoluyla da kendisi için uygun olanları kapsar ise âm olur.⁵⁰⁷

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs'ta âm lafzın tarifi geçmemekte; ancak Debûsî, Serahsî ve Pezdevî eserlerinde Cessâs'a bir tanım nispet etmektedirler. Bu tanıma göre Cessâs, âm lafzı “isimlerden veya manalardan bir grubu bir arada toplayan şey”⁵⁰⁸ olarak tarif etmiştir.

Debûsî'ye göre âm lafız, isimlerden bir grubu, lafız veya mana olarak bir arada kapsayan şeydir. Debûsî, âm lafzın “şey” gibi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü şey, bütün varlıkların ismidir. Ayrıca her varlığın da ayrı olarak bir ismi bulunmaktadır. Örneğin; insan kelimesi insan cinsinin âm ismidir, çünkü insan cinsi tüm fertlerini kapsamaktadır. Bununla birlikte her ferdin de ayrı olarak isimleri bulunmaktadır.⁵⁰⁹

Debûsî yapmış olduğu tanımda “معاني” kelimesini kullanmak yerine “الأسماء” kelimesini kullanmıştır. Debûsî'nin manalar yerine isimler kelimesini kullanmasının sebebi, tek bir lafzın manaların bütününe kapsayabileceği iddiasına karşı çıkmaktır. Çünkü isimler somut varlıklara delâlet etmesinin yanında manalara da delâlet edebilir. Ancak tek bir lafzın manalara delâlet edebileceği düşünülememektedir.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 159-160.

⁵⁰⁶ “العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناول به بالجهة التي وقعت متناولاً لما تتأوله”.

⁵⁰⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 160. Basrî'nin âm lafzı açıklarken kullandığı ibarelerin Üsmendî ile benzerliği için bkz: *el-Mu'temed*, I, 204.

⁵⁰⁸ “ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني”. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 94; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 125; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 97.

⁵⁰⁹ “ما ينتظم جمعا من الأسماء لفظاً أو معنى”. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 94.

⁵¹⁰ Abdullah Kavalcıoğlu, “Debûsî'nin Takvîmü'l-Edille'si ile Semerkandî'nin Mizânu'l-Usûl'ün Benzerlik ve Farklılıkları” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 71.

Serahsî ve Pezdevî'nin de âm lafzı Debûsî gibi tanımladıkları görülmektedir. Ancak onlar “ما” yerine “كل لفظ” ibaresini kullanmıştır. Onların tanımlarına göre âm lafız, isimlerden bir grubu, lafız veya mana olarak bir arada kapsayan her lafızdır.⁵¹¹

Semerkandî'ye göre âm, dil açısından harfleri ile kendisi için vaz' edilen hâs manayı kabul etme konusunda eşit fertleri kapsayan lafızdır.⁵¹²

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, âm, kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içine alan bir kelâmdır, diyerek âm lafzı tanımlamaktadır.⁵¹³ Buna örnek olarak da “الرجال” kelimesini vermiştir. Bu lafız kendisi için uygun olan kavramları kapsayıp, başkalarını kapsamamıştır. Çünkü başka şeyleri kapsamak için uygun değildir. Basrî, tesniye ve üç adam, on adam gibi adet bildiren lafızların âm olarak isimlendirilmediğini ifade etmiştir. Çünkü bunlar kendileri için uygun olanların hepsini kapsamayıp, iki adamı veya on adamı kapsamaktadır, tüm adamları kapsamamaktadır. Basrî “رجل” gibi nekre isimlerin cem' yoluyla değil, bedel yoluyla âm olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu lafız tüm adamları kapsamamaktadır. Üsmendî de âm lafzın tanımından sonra nekre isimlerin bedel yoluyla âm olabileceğini söylemiş ve neredeyse Basrî ile aynı ibareleri kullanmıştır.⁵¹⁴

Üsmendî'nin âm lafzı tanımlaması ve bunu açıklaması Basrî'nin tanımı ve açıklamalarıyla büyük oranda benzerdir. Ancak Üsmendî, Basrî'nin tanımında, bir lafız için hem hakikat anlamının hem de mecaz anlamının uygun olduğunu belirtmiş, lafzın aynı anda bu iki anlamı kendisinde taşıyamayacağı sebebiyle bâtil olduğunu ifade etmiştir. Üsmendî'nin tanımının Basrî'den farkı “bir cihetle” kaydını eklemesi ve böylece âm lafızda hakikat ve mecazın bir arada bulunmasını engellemesidir.

Semerkandî *Mîzânü'l-usûl*'de âm lafza dair tanımları verirken ictimâ' (delâlet ettiği fertlerin çoğunu kapsaması) ve istiğrâk (geride hiçbir fert bırakmaksızın tüm fertleri kapsaması) şart koşanlara göre iki ayrı tanım zikretmiştir. Semerkandî, Semerkant meşâyihinin ve Cessâs'ın âm lafızda ictimâ, Irak meşâyihinin ise istîâb şartını koştuklarını ifade etmiş ancak bunların kim olduğunu zikretmemiştir. Semerkandî ise âm lafzın tanımında “المشتمل” kelimesini kullanmış ve böylece âm lafızda ictimâyî yeterli gördüğünü ifade etmiştir.⁵¹⁵

⁵¹¹ “كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى”. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 125; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 97.

⁵¹² “اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الذي وضع له اللفظ لغة”. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 410.

⁵¹³ “العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له”. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 203.

⁵¹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 203-204; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 260.

⁵¹⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 407-410.

Cessâs'a bakıldığında her ne kadar eserinde kendisinin yapmış olduğu âm lafız tanımını bulunmasa da onun tahsis edilmiş âm lafzın delâletiyle alakalı açıklamalarına bakıldığında Semerkandî'nin belirttiğinin aksine istiğrak şartı koştığı görülmektedir. Nitekim o, tahsis edilmiş âm lafız hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur. Husûs delilinin bulunması, umum anlamı ifade etmeye elverişli lafzın sîgasını değiştirmekte ve lafzın âm olmasını engellemektedir. Bu ifadelerinden onun, fertlerin tamamına delâlet etmeyen umum sîgalarını, âm olarak nitelendirmediği için âm ifadelerde istiğrak şartı koştığı anlaşılmaktadır.⁵¹⁶

Debusî'nin, Serahsî'nin ve Pezdevî'nin yapmış oldukları tanım onların âm lafızda istiğrak şartı koşmadıklarını göstermektedir. Ayrıca Debûsî'nin tahsisten sonra umum sîgalarının âm olarak nitelendirileceğini ifade etmesi onun istiğrak değil ictimâ şartını kâfi gördüğü anlamına gelmektedir.⁵¹⁷

Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin tanımında “مستغرق” kelimesini kullanması ise onun âm lafızda istiğrak şartı aradığını göstermektedir.⁵¹⁸

Irak meşâyih hariç, Hanefilerin çoğunluğunun âm lafızda ictimâ şartı koşup, buna göre tanımlarını yaptıkları dikkat çekerken, Üsmendî istiğrak şartı koşarak âm lafzın tanımını yapmıştır. Ayrıca yaptığı tanımla Basrî'nin tanımı arasında küçük farklılıkların olması ve âm konusunu ele alırken gerek ibarelerde gerek başlıklarda ikisi arasında büyük benzerliklerin olması dikkat çekicidir.

2.4.2. Manaların Umumla Vasıflandırılması

Manaların umumla vasıflandırılması meselesinde usul âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf, “المطر” (yağmur) gibi kendisine delâlet eden lafız, umum ifade etmek için vaz'edilmediği halde birçok şeyle ilişkili olan manalar üzerinde yaşanmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu bu çeşit manaların mecazen umum ile vasıflandırılabilceği görüşünderken, kimi usul âlimleri bunların umum vasfını taşımalarının hakikat olduğu görüşündedirler.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 65-66. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sarıtaş, “Lafızların Delâleti”, s. 49.

⁵¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 105; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 125; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 97; Sarıtaş, “Lafızların Delâleti”, s. 50.

⁵¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 203.

⁵¹⁹ Sarıtaş, “Lafızların Delâleti”, s. 44.

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*'da bazı âlimlerin, manaların umumla vasıflandırılmasının hakikat oluşunu savunduğunu ve bu görüşlerine delil olarak da Arapların “مطر عام” (umumi yağmur) ve “خصب عام” (umumi bolluk) ifadelerini gösterdiklerini belirtmiştir. Üsmendî ise manaların umumla vasıflandırılmasının mecaz olduğu görüşündedir. Çünkü umum şümûlden ibarettir. Âm ise kapsayıcıdır (شامل) ve umumla vasıflandırılan bütün topluluğu ve bu topluluğun fertlerini kapsadığında şâmil olur. Örneğin, “المشركون” lafzı tüm müşrikleri ve onlardan her birini kapsar. Ancak bu durum manalarda söz konusu olamaz. Çünkü “عمهم المطر” denildiğinde, bütün yağmurların tüm insanları kapsadığı anlaşılır ancak yağmurların tümü insan fertlerini kapsamaz, bilakis yağmurun cüzleri insan fertlerini kapsar. Diğer bir yönden eğer manaların umumla vasıflandırılması hakikat olsaydı bunun tüm manalarda câri olması ve hatta “عمهم الأكل”, “عمهم الشرب” denilmesi gerekirdi ancak durum böyle değildir. Dolayısıyla manaların umum ile vasıflandırılması hakikat değil, mecazdır.⁵²⁰

Üsmendî öncesi Hanefî âlimlerine bakıldığında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından Cessâs'a nispet edilen tanıma göre âm lafız manaları da kapsamaktadır. Ancak onlar manaların umumiliğini kabul etmemektedir. Debûsî ve Serahsî bir lafız altında manaların birleşmesinin tasavvur edilemeyeceğini ifade etmiştir. Böyle bir durumdan ancak manalarda farklılık olduğunda bahsedilebilir. Manalarda farklılık olunca da tek bir lafız altında toplanmazlar. Her birinin ayrı bir lafızla murad edilme ihtimali olur. Bu da âm değil, müşterek olur. Müşterek lafzın ise umumu söz konusu değildir. Cessâs da müşterek lafzın umumunu kabul etmediğine göre bu durumda Cessâs'ın âm lafza dair yapmış olduğu tarif ya hatalıdır ya da te'vil edilmelidir.⁵²¹ Debûsî ve Serahsî'ye göre Cessâs tanımdaki “المعاني” lafzı ile “umumi bolluk”, “umumi yağmur” gibi birden çok mekanla ilişkili olan tek bir manayı kastetmiştir. Burada yağmur ve bolluk manalarının birden fazla oluşu değil, birden fazla mekanla ilişkili olmaları söz konusudur.⁵²² Cessâs'ın yapmış olduğu bu tanımın te'vil edilebileceğini söyleyen Pezdevî bir mananın mahallinin teaddüd ettiğinde “المعاني” olarak mecazen isimlendirilebileceğini ifade etmiştir. Ancak bu durumda Cessâs'ın tanımında veya (أو) yerine ve (و) bağlacını kullanması

⁵²⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 157-158.

⁵²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 94; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 125; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 96-97.

⁵²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 94; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 125.

gerekmektedir. Kullanmadığı için Pezdevî, Cessâs'ın tanımının hatalı olduğu görüşüne gitmiştir.⁵²³

Semerkandî illetin tahsisini kabul edenlerin çoğunluğunun ve Cessâs'ın manaların umumunu kabul ettiğini ifade etmiştir. İletin hükmü hem hakkında nas bulunan hem de nas bulunmayan bir meselede sabit olursa bu illete “umumi illet” denilir. Onlar âm nasların tahsisini câiz gördükleri gibi illetin tahsisini de câiz görmüşlerdir.⁵²⁴ Çünkü illet bir manadır. Mana olan illetin tahsisini kabul etmek, diğer manaların da umumunu kabul etmeyi gerektirmektedir.⁵²⁵

Semerkandî manaların umumuna dair her ne kadar görüşünü ifade etmemiş olsa da illetin tahsisini kabul etmediği için, onun manaların umumunu kabul etmediği görüşünde olduğu söylenebilir.⁵²⁶

Üsmendî'nin manaların umum ifade etmesinin mecaz olduğuna dair gösterdiği gerekçeler benzer bir şekilde Basrî'de de geçmektedir.⁵²⁷

2.4.3. Âm Lafzın Delâleti

Âm lafzın mücebiyle alakalı hicrî ilk üç asırda bir ihtilaf olmayıp, bu asırlarda âm lafız açık bir lafız olarak görülmüş ve seleften onun beyâna ihtiyacı olduğuna dair bir şey aktarılmamıştır. Âmmın mücebiyle alakalı ihtilaflar Mu'tezile'nin âm lafız üzerine usul ilkelerinden birini inşa etmesiyle yani kelâm ilmindeki bir ihtilaf sonucu ortaya çıkmıştır.⁵²⁸ Onlar vaad ve vaidin Allah üzerine vâcip olması hususunda, ilgili naslardaki âm lafzın mücebini ve fertlerini kapsamasını delil olarak almışlar ve âm lafızların medlullerinde kat'iyet ifade ettiğini belirtmişlerdir. Buna göre büyük günah işleyenlerin affedilmeleri câiz olmayıp, Allah'ın vaidinin gerçekleşmesi için bu kimseler ebedi cehennemde kalacaklardır.⁵²⁹

Mu'tezile'nin âm lafzın kat'iliğini bu şekilde kelâmî bir ilkeye bağlaması, mutlak âm lafzın fertlerine delâletinin kat'î mi zannî mi olduğu hususunda âlimler arasında

⁵²³ Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, s. 96-97.

⁵²⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 406.

⁵²⁵ Dağ, “Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”, s. 154.

⁵²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 879.

⁵²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 203.

⁵²⁸ Hazne, *Tatavvur*, s. 209-210.

⁵²⁹ Dağ, “Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”, s. 155-156.

ihtilafa yol açmıştır. Usulcüler bu meselede ashâbu'l-vakf, ashâbu'l-husûs ve ashâbu'l-umum olmak üzere üçe ayrılmışlardır.

Ashâbu'l vakf; hem amel, hem de inanç konularındaki âm lafzın hükmü hakkında tevakkuf edip, hükmü hakkında bir şey söylenemeyeceğini savunur. Ashâbu'l-husûs görüşünde olanlara göre âm lafzın umum ifade ettiğine dair bir delâlet gelene kadar delâlet ettiği fertlerin asgarisini kapsar. Ashâbu'l-umum kendi arasında ikiye ayrılır.

1. Umum lafız, hem amel hem de inanç konularında sanki umurun fertlerinden her biri ayrıca zikredilmişçesine kesinlik ifade eder. Irak meşâyihî, Debûsî ve onu izleyenler ile sonraki devir Semerkant meşâyihinin çoğunluğu ve genel olarak Mu'tezile bu görüşü benimsemiştir.
2. Ashabu'l-hadîsten bir grup, inanç ve amel konularında kesin olarak değil, zâhiren umum anlayışını benimsemiştirler.⁵³⁰

İmam Mâtürîdî ve Semerkant meşâyihine göre ise âm lafız amel bakımından umum ifade eder ve Allah bu lafızdan umum veya husus, ne kastetmiş ise onun hak olduğuna belirsiz bir biçimde inanılır.⁵³¹

Üsmendî'nin âm lafız bahsini ele alışı incelendiğinde, her ne kadar âm lafzın bütün fertlerini kapsadığını ifade etse de fertlerine delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğuna dair *Âm Lafız* babında bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak *Mücmel ve Mübeyyen* babında umum ifadelerin beyânının gecikmesinin câiz olmadığını açıklarken, bunu âmın delâletinin umum ifade etmede kat'î olduğunu belirterek yapmıştır.⁵³²

2.5.Husus

Hâs kelimesi sözlükte “tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak” gibi manalara gelen hass (husus) kökünden türemiş bir isimdir. Usulü fıkıh terimi olarak tek bir vaz' ile tek manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delalet etmek üzere konulmuş lafzı ifade eder.⁵³³

⁵³⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 430-432; Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 89.

⁵³¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 432; Özen, Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 89.

⁵³² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 303.

⁵³³ Koca, “Has”, s. 264.

Üsmendî *Hâs* babında tahsis konusu üzerine yoğunlaşmış,⁵³⁴ ilk olarak konuyla ilgili kavramları ele almış ve sonrasında tahsis ile nesih arasındaki ayrıma değinmiştir. Onun ele aldığı kavramlar *hâs*, *husûs*, *mahsûs* ve *muhassıs*tır. Basrî'nin de *hâs* babında önce bu kavramları ele aldığı ve tahsis ile nesih arasındaki farkı açıkladığı görülmektedir.⁵³⁵

Bir hitabın *hâs* olarak isimlendirilmesi “Bağdat” ve “Kufe”⁵³⁶ örneklerinde olduğu gibi tek bir şeyi kapsamasını ifade etmektedir. *Husûs* da hitabın tek bir şeyi kapsamasından ibarettir. *Mahsûs*; hitabın kapsadığı bazı anlamların ifade edilmesi anlamına gelmektedir. *Muhassıs*,⁵³⁷ hakikat ve mecaz anlamlarda kullanılmaktadır. Hakikat olarak kullanımı, hitabı *mahsûs* yapmasıdır. Bu da am lafzın bazı fertlerini kastedilmesi iradesiyle olmaktadır. Mecaz olarak kullanımı ise tahsise delâlet etmesidir.⁵³⁸

Tahsis ve nesih arasında şu farklar bulunmaktadır: Tahsis lafzın içerdiği fiil, fail veya zaman gibi bazı şeylerin lafızdan mukârin (eş zamanlı) bir delille çıkarılmasıdır.⁵³⁹ Nesih ise lafzın içerdiklerinin bazısının veya tamamının sonradan gelen bir delille ondan çıkarılmasıdır.⁵⁴⁰

⁵³⁴ Üsmendî'nin *Hâs* babında yer verdiği alt başlıklar şunlardır: *Tahsisin Limit Bakımından Ulaştığı Son Nokta*; *Umum Lafzı Husus Anlamında Kullanma*; *Âmmı Hâs Kılan Şeyler*; *Âmmın Tahsisinin Kendisiyle Bilindiği Şeyler*; *Âmmın Hâs Üzerine Bina Edilmesi*; *Âmma Husus Dahil Olduğunda Mecaz Olur mu Olmaz mı?*; *Mahsus Kısım Hariç Tahsis Edilen Âm ile İstidlal Sahih Olur mu Olmaz mı?*; *Adetle Âmmın Tahsisi*; *Âm Özel Bir Sebeple Varid Olmasından Dolayı Hâs Olur mu Olmaz mı?*; *Başta Gelen Âm İfadenin Sonda Gelen Hâs İfade ile Tahsisi*; *Sonda Gelen Âm İfadenin Başta Gelen Hâs İfade ile Tahsisi*; *Ma'tufun Aleyhin İçine Aldığı Şeylerin Tamamını Ma'tufun da Kapsaması Gerekir mi Gerekmez mi?*; *Âmmın Kapsadıklarının Bazılarının Zikredilmesi Âmmın Tahsisini Gerektirir mi Gerektirmez mi?*; *İki Umumun Tearuz Etmesi*.

⁵³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 251.

⁵³⁶ Basrî'de verilen örnekler Basra ve Bağdat'tır. Basrî bu örnekleri hem *has* hem de *husus* için birlikte zikretmiştir. Üsmendî ise *hâs* için zikretmiştir.

⁵³⁷ Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran delil ve karineye *muhassıs* adı verilmektedir. Gerçek *muhassıs*, mütakellimin am lafızla onun fertlerinden bir kısmını kastetme yönündeki iradesidir. Bu iradeye delâlet eden lafzî veya gayri lafzî delillere de mecazen *muhassıs* denilmiştir. Bkz. Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, XXXIX, 433.

⁵³⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 201-202.

⁵³⁹ هو إخراج ما تناوله الخطاب “التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ فعلا أو فاعلا أو زمانا بدليل مقارن”. Basrî de tahsisi “مع كونه مقارنا له” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 252.

⁵⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 201-202.

2.5.1. Âm Lafzın Tahsisi

Âmmın bütün fertlerini değil, bir kısım fertlerini ifade etmek üzere kullanılabileceği konusunda âlimlerin çoğunluğu hemfikirlerdir. Ancak âmmın, bir delile binaen umum anlamından çıkarılıp, bir kısım fertlerinin kastedildiği durumlara tahsis denilip denilmeyeceği hususunda âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.⁵⁴¹

Âm lafzın, içerdiği şeylerin bir kısmını kapsamasına genel olarak “kasr” denilmekte, bu da kısaca anlam daralması olarak ifade edilmektedir. Gerçekleşme şekline göre kasrın bir kısmı nesih, bir kısmı tahsis adını alır. Hanefilere göre kasr üç şekilde gerçekleşmektedir. Tahsis, nesih ve bu ikisi haricindeki anlam daralmalarıdır. Onlar üçüncüsüne yeni bir isim vermeyip kasr ile ifade etmişlerdir.⁵⁴²

Kasr ya müstakil ya da müstakil olmayan bir şey ile olur.⁵⁴³ Delilin müstakil olmasından maksat, bu delilin kendi başına bir anlamının olması ve hüküm bildirmesidir. Müstakil deliller akıl, örf-adet ve nastır. Delilin muttasıl olmasından maksat ise kendi başına tam olmayıp ancak sözün başıyla birlikte tam anlam ifade etmesidir. Bunlar istisna, sıfat, şart ve gayedir.⁵⁴⁴

Hanefilerde yerleşmiş olan kanaate göre âmmın tahsisinden söz edilebilmesi için delilin âmma zaman bakımından mukârin (eş zamanlı) ve müstakil olması gereklidir. Delil müstakil fakat âm lafza mukârin değilse, bu şekilde âmmın bazı fertlerine hasredilmesine nesih adı verilmektedir. Delil şart, istisna, sıfat ve gaye gibi gayr-ı müstakil ise, bu şekilde âm lafzın umum anlamından çıkarılmasına tahsis değil kasr adı verilir. Çünkü Hanefilere göre delilin tek başına bir anlam ifade etmeyip kendisinden önceki sözün bir parçası olması beyân niteliğine ayırır.⁵⁴⁵

Usul âlimlerinin çoğunluğu ister muttasıl ister munfasıl olsun beyân ifade ettiği sürece her lafzın tahsis delili sayılacağını ileri sürmüştür. Delilin muttasıl ya da munfasıl olması arasında fark yoktur. Ancak delil munfasıl ise, am lafızla amel edildikten sonra gelmemelidir. Çünkü bu durumda nesih söz konusu olmaktadır.⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 348-349.

⁵⁴² Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 226-227.

⁵⁴³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 226-227.

⁵⁴⁴ Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 349-350; Hazne, *Tatavvur*, s. 237; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 227-228.

⁵⁴⁵ Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 352-353; Koca, “Tahsis”, s. 433.

⁵⁴⁶ Şa‘ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 349-352; Koca, “Tahsis”, s. 433.

Üsmendî, âm lafzın tahsis edildiği şeyler arasında muttasıl ve munfasıl delilleri zikretmiştir. Muttasıl olanlar sıfat, gaye, şart ve istisnadır. Munfasıl olanlar da kendi içerisinde sem'î ve aklî olmak üzere iki tanedir. Sem'î deliller delâlet ve emâredir. Delâlet; Kitap, sünnet ve icmâdır. Emâre; kıyas ve haber-i vâhiddir.⁵⁴⁷ Üsmendî, tahsis edici deliller arasında adeti zikretmemesine rağmen, *Adetle Tahsis* başlığı altında adetin de âm lafzı tahsis edebildiğini belirtmiştir.⁵⁴⁸ Üsmendî tahsis edici delilleri zikrettikten sonra bunları örneklerle beraber geniş bir çerçevede ele almıştır.

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, tahsisin Kur'an, sünnet, icmâ ve aklın delâleti ile olabileceğini örnekler vererek ifade etmiştir. Onun muttasıl delillerden birini zikretmeyişi, tahsis edici delilde munfasıl olma şartını aradığını göstermektedir.⁵⁴⁹ Ayrıca onun "istisna, cümle ile muttasıl (bitişik) bir lafızken, tahsis delili cümleye muttasıl değildir." sözleri de tahsis edici delilde munfasıl olma şartını aradığını göstermektedir.⁵⁵⁰

Irak meşâyihinin tahsiste müstakil delil şartı koşması, onların zâhir lafızların delâletini kat'î kabul etmelerine dayanmaktadır. Onlara göre âm lafız ile hâs lafız ilişkisi muhalefet üzerine kaim olmaktadır. Âm lafız, hükmüyle tüm fertlerini kat'î olarak kapsamaktadır. Eğer âm lafzın fertlerine muhalif, farklı bir hükümle hâs lafız gelirse bunun sonucunda iki muhalif hüküm ortaya çıkmaktadır. Bu teâruz ise âm lafızda tahsisin icra edilip, hâs lafzın hükmünün sabit olmasıyla ortadan kaldırılmaktadır. Bunun sonucunda muhassıs delil, âm lafzın mûcebi ve hâs lafzın mûcebi arasında muâraza olması sebebiyle âm lafzın delâletini değiştirmekte ve zannî yapmaktadır. Ancak âm lafız müstakil olmayan muhassıslarla tahsis edildiğinde sadece zikredilen mahsûs hüküm var olduğu için bir muhalefet söz konusu olmamakta ve âm lafzın fertlerine delâleti kat'î olarak kalmaktadır.⁵⁵¹

Debûsî tahsisin, birinci nassa hükmüyle muâriz başka bir nas ile olacağını ifade etmiştir. Bu da hükmü değiştiricidir. Muttasıl muhassıslardan olan istisna ise lafza bitişik olması hasebiyle tek bir hüküm içermektedir. Dolayısıyla Debûsî, muttasıl muhassısları tahsisten ayrı tutmuş ve bunların tahsis kavramı içerisine girmediğini ifade etmiştir.

⁵⁴⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 207

⁵⁴⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 245-246.

⁵⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 68-70.

⁵⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 133.

⁵⁵¹ Hazne, *Tatavvur*, s. 239-242.

Serahsî ve Pezdevî'nin görüşleri de Debûsî ile paraleldir.⁵⁵² Hanefî mezhebinin bu mesele üzerindeki tavrı -bazı istisnalar hariç- bu görüş üzere istikrar bulmuştur.

Semerkandî tahsis için müstakil olma şartı koşmayıp, istisna, şart, sıfat ve gaye gibi muttasıl sözleri de âm lafzı tahsis edenler arasında zikretmiştir.⁵⁵³ Hazne, Semerkant meşâyihinin müstakil delili şart koşmamalarının tahsise bakış açılarıyla alakalı olduğunu ifade etmiştir. Onlar tahsisi muaraza olarak değil, beyân olarak görmektedirler. Âm lafzın delâletini de zannî olarak gördükleri için âm lafzın delâletinin değişmesine gerek kalmamakta ve dolayısıyla tahsis edici delilde müstakil olma şartı aramamaktadırlar.⁵⁵⁴

Basrî de tahsis edici delilleri muttasıl ve munfasıl olarak ayırmış, muttasılların şart, sıfat, gaye ve istisna olduğunu ifade etmiştir. Munfasılı aklî ve sem'î; sem'î olanları da delâlet ve emâre şeklinde ikiye ayırmıştır. Delâlet kitap, sünnet ve icmâdır. Emâre ise haber-i vâhid ve kıyastır.⁵⁵⁵

Tahsis edici delilde Cessâs'ın, Debûsî'nin, Serahsî'nin ve Pezdevî'nin müstakil olma şartı aradığı görülürken, Semerkant meşâyihine göre delilin muttasıl ve munfasıl olması arasında bir fark olmadığı görülmektedir. Bu ihtilaftaki etkili olan unsur âm lafzın delâletinin zannî veya kat'î oluşu ve muttasıl delil ile yapılan tahsisin muâraza veya beyân olarak görülüp görülmemesidir. Üsmendî âm lafzın fertlerine delâletini kat'î görmesine rağmen tahsis edici delilde munfasıl olma şartını aramaması dikkat çekicidir. Ayrıca onun tahsis edici munfasıl delilleri aklî ve sem'î olarak taksim etmesinin Basrî ile aynı olduğu görülmektedir. Üsmendî, tahsis edici deliller arasında kıyas ve haber-i vâhidi muhassıs olarak zikretmesine rağmen bunları *Hâs* babı altında ele almayıp, *Kıyas* ve *Haberler* bablarında ele almıştır.

2.5.2. Tahsis Edilmiş Âm ile İstidlal Sahih midir Değil midir?

Tahsis edilmiş âm lafızla ilgili diğer bir mesele tahsisten sonra onunla istidlâl edilip edilmeyeceğidir. Üsmendî bu meseledeki ihtilafları zikrettikten sonra kendi görüşünü vermiş ve temellendirmiştir. Üsmendî'nin ifadelerine göre bu meselede bazıları tahsis

⁵⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 152; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 147; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 197-199.

⁵⁵³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 470-473.

⁵⁵⁴ Hazne, *Tatavvur*, s. 243.

⁵⁵⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 257.

edilmiş âm ile istidlâlin sahih olduğunu kabul ederken, bazıları da mutlak olarak istidlâlin sahih olmadığı görüşüne gitmişlerdir. Kerhî'nin de içlerinde bulunduğu bir grup, âm lafız muttasıl bir delil ile tahsis edildiğinde onunla istidlâli sahih kabul ederken, munfasıl delil ile tahsis edilmiş âm ile istidlâli sahih kabul etmemektedir. Bazıları da muhassıs, hükmün âm ismiyle taalluk etmesini engellediğinde istidlâli sahih kabul etmeyip, engellemediğinde sahih kabul etmişlerdir.⁵⁵⁶

Üsmendî'ye göre tahsis edilen âm ile mutlak olarak istidlâl sahih olur. O bu görüşünü iki yönden açıklamıştır:

Birincisi; “istidlâl sahih olur” sözü, mahsus (tahsis edilenler) dışında kalanların hükmüyle ilme ulaşılması anlamına gelmektedir. Lafız, mahsus dışındaki fertleri kapsadığı için ilme ulaştırma tahsisten sonra da mevcuttur. Lafız aslında istiğrak ve bütün/küll için vaz‘edilmiştir. Bütün ise fertler birleştiğinde olur. Bu lafzın kapsamının bir kısmı tahsis edildiğinde, delil olma geri kalanlar için bâki kalır. Bu lafızla tahsisten önce istidlâl sahih olduğu gibi tahsisten sonra da sahih olur ve onunla hükme ulaşılır.⁵⁵⁷

Üsmendî tahsisten sonra âmmın mücmel olduğu ve dolayısıyla istidlâlin sahih olmayacağına dair gelen bir itiraza tahsise uğramış âmmın mücmel olmadığını ifade ederek cevap vermiştir. Çünkü mücmelden neyin irade edildiği bilinmez. Ancak tahsisten murad edilenin âm lafızdan geriye kalanlar olduğu bilinmektedir.⁵⁵⁸

İkincisi ise sahâbe icmâsıdır. Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre o, iki kız kardeşi bir nikah altında birleştirme konusunda “Ellerinizi altında bulunanlarla (cariyeler) yetinin.”⁵⁵⁹ ve “İki kız kardeşi bir arada almanız haram kılındı.”⁵⁶⁰ âyetlerine tutunmuştur. Âyetlerin iki kız kardeşin cem‘edilmesini helal kıldığı gibi haram da kıldığını; ancak haram kılmanın evla olduğunu ve “Ellerinizi altında bulunanlarla (cariyeler) yetinin” âyetinde kız kardeşlerin tahsis edildiğinin malum olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶¹ Üsmendî sahabe uygulamalarından bunun gibi örnekler vererek tahsis edilmiş âm lafızla istidlâlin sahih olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir.

⁵⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 240-241.

⁵⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 241-242.

⁵⁵⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 242.

⁵⁵⁹ Nisa Suresi 4/3.

⁵⁶⁰ Nisa Suresi 4/23.

⁵⁶¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 243. Basrî de tahsis edilmiş âm ile her durumda istidlâlin sahih olduğunu açıklarken Üsmendî'nin zikrettiği sahâbe icmâsını delil olarak vermiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 288-289.

Üsmendî bütün bu zikredilenlerin mahsûs bilindiğinde olduğunu, mahsûs meçhul olduğu takdirde geride kalan fertlerle taallukun sahih olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu “Bir kişi hariç müşrikleri öldür.” demek gibidir. Tahsis edilen meçhul olduğu için istidlâl sahih olmamaktadır.⁵⁶²

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, tahsis edilmiş âm lafzın geriye kalan fertleriyle istidlâl edilmesinin sahih olduğunu,⁵⁶³ Debûsî âm lafzın tahsisten sonra da umum ifade ettiğini ancak ilmi kat‘î olarak mûcib olmadığını,⁵⁶⁴ Serahsî ve Pezdevî de mahsûs malum olsun meçhul olsun, tahsisten sonra âmmın hüccet olacağını ancak tahsisten önce âm lafza Şafii’nin zannî demesi gibi am lafzın zannî olacağını ifade etmişlerdir.⁵⁶⁵

Semerkindî Semerkant meşâyihinin tahsis edilmiş âm lafzın kat‘î olarak ilmi gerektirmeyip, şer‘î hükümler için hüccet alındığı gibi tahsisten sonra da şer‘î ahkam için hücciyetini devam ettirdiği görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁵⁶⁶

Basrî’ye bakıldığında o tahsis edilmiş am lafız ile istidlâl edileceğini ifade etmiştir. Çünkü lafız vaz‘ıyla mahsus haricindekileri kapsamaktadır. Basrî de iki kız kardeşi cem‘etme örneğini zikrederek tahsis edilmiş âm lafzın delil olarak alınabileceğini sahâbe icmâsıyla delillendirmiştir.⁵⁶⁷ Üsmendî bu meseleyi Basrî’ye nispeten daha kısa ve görüşünü daha açık bir şekilde ifade ederek ele almıştır.

2.6.Mutlak ve Mukayyed

Üsmendî *Mutlak ve Mukayyed* babına kısa bir yer ayırmış, bu babın altında ilk olarak mutlak lafzı açıkladıktan sonra *Mutlak Lafza Kayıt Eklendiğinde Mecaz Olur mu, Geride Kalan ile Taalluk Sahih midir?* ve *Mutlakın Mukayyede Hamli* bablarını ele almıştır. Burada Üsmendî’nin mutlak lafza dair açıklamalarına ve mutlakın mukayyede hamledilmesi meselesine yer verilecektir.

⁵⁶² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 245.

⁵⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 131.

⁵⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 105.

⁵⁶⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 144; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 197.

⁵⁶⁶ Semerkindî, *Mîzânü’l-usûl*, I, 445.

⁵⁶⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 288.

Mutlak, belirli olmayan (gayr-ı muayyen) ferdi kapsayan ve herhangi bir sığata maruz kalmayan lafızdır. Örneğın, Allah'ın yemin kefareti için “Köle âzat edin”⁵⁶⁸ buyurmasında köle kelimesi mutlak olarak gelmiştir. Çünkü küfür, iman, esmer vs. gibi bir sıfat ilişmeksizin kölelerden birinin âzat edilmesini ifade etmiştir.⁵⁶⁹

Üsmendî bazı fakihlerin mutlakın hükmünü, belirli olmayan bir şeyde fiilin icâbı olarak açıkladıklarını ifade etmiştir. Onlara göre mükellefin ihtiyar ve fiiliyle birlikte bu gayr-ı muayyen şey, muayyen hale gelmektedir. Üsmendî ise mutlakın hükmünün bedel yoluyla her kölede fiilin icâbı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁰

Üsmendî'ye göre “Köle âzat edin” âyetinde kölenin mutlaklığı, onun kefarete olması ve maslahatın yerine getirilmesi için sadece köle olmasının yeterli olduğuna delâlet etmektedir. Köle diye isimlendirilenlerden birinin azat edilmesiyle kefarete ve vâcip yerine getirilmiş olur. Bu kölelerden birinin nefyedilmesi sahih değildir. Ancak burada tüm kölelerden bi-aynihi bahsedilmemektedir. Azat etme fiili tüm kölelerde cem' yoluyla değil, bedel yoluyla vâciptir. Onlardan birinin âzat edilmesiyle diğerlerinden hüküm düşmektedir. Bu da mutlak lafzın, mana olarak âm, suret olarak da hâs olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁷¹

2.6.1. Mutlakın Mukayyede Hamli

Mukayyet lafız, gayri muayyen bir ferdi ya da fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafızdır. Örneğın; “adam” ve “öğrenciler” kelimesi mutlak iken, “ımanlı adam” ve “çalışkan öğrenciler” şeklinde sıfatlar ile kayıtlar konulduğunda mukayyet olmuştur.⁵⁷² Mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi demek, mukayyet lafzın mutlak lafzın kapsamının daraltıldığını açıklamasıdır.⁵⁷³

Âlimler mutlakın mukayyede hamledilmesinin cevazında ittifak etmişler ancak bu hamlin gerçekleşeceği durumlar hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu durumlar; ıtlak ve takyidin sebepte olması ve hükümde olmasına göre ikiye ayrılmaktadır.

⁵⁶⁸ Maide 5/89.

⁵⁶⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 260.

⁵⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 260.

⁵⁷¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 261.

⁵⁷² Ferhat Koca, “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 402.

⁵⁷³ Muhammed Edib Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2008, II, 168.

İtlak ve takyit sebepte olup, hüküm her iki nasta aynı ise Hanefiler mutlakı mukayyede hamletmezler. Her iki sebebi de hükmün sebebi olarak kabul edip, her iki nasla da amel ederler. Hanefiler dışındaki âlimlerin çoğunluğu ise mukayyeti mutlakın beyânı olarak görüp mutlakı mukayyede hamlederler.⁵⁷⁴

İtlak ve takyidin hükümde olmasının dört vechi vardır:

1. Hükümler ve hükümlerin üzerine bina edildiği sebeplerin bir olması durumunda âlimler arasında mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda ittifak vardır.
2. Hükümler ve hükümlerin üzerine bina edildiği sebeplerin farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği hususunda âlimler arasında ittifak vardır.
3. Hükümler farklı olup, hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin bir olduğu hususunda da mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği hususunda ittifak vardır.
4. Hükümlerin aynı olup, hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin farklı olması durumunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu durumda Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilmez ancak âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak mukayyede hamledilir.⁵⁷⁵

Üsmendî *Bezlü'n-nazar*'da mutlakın mukayyede hamlini şu vecihler üzerinden açıklamıştır:

Biri mutlak diğeri mukayyed iki lafız geldiğinde, bunlar ya bir mesele hakkında ya da iki ayrı mesele hakkında gelmişlerdir. Mutlak ve mukayyed lafızlar bir mesele hakkında geldiğinde bu, yemin kefâretindeki “Eğer yeminlerinizden dönerseniz bir köle âzat edin” ve “Eğer yeminlerinizden dönerseniz bir mümin köle âzat edin” hadisleri gibi olur. Nassın zâhiri üzerine kalsaydık iki kölenin âzat edilmesini gerekli görürdük. Çünkü tekrar edilen emir, emredilen şeyin tekrarını gerektirir. Ancak icmâ ile sabittir ki bir kölenin âzat edilmesi emredilmiştir dolayısıyla mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekmektedir.⁵⁷⁶

Mutlak ve mukayyet lafızlar zihar kefâretinde mutlak olarak köle âzadının, adam öldürme kefâretinde mukayyet olarak mümin köle âzadının emredilmesi gibi iki mesele hakkında geldiğinde, Üsmendî, Hanefilerin bu durumda mutlakı mukayyede

⁵⁷⁴ Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, II, 169.

⁵⁷⁵ Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, II, 174-181; Koca, “Mutlak”, s. 404.

⁵⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 262-263.

hamletmediğini ifade etmiştir. Şafî'nin ashabı ise mutlakı mukayyede hamletmiş ve iki durum için de mümin köle âzadı şart koşturmuştur.⁵⁷⁷

Üsmendî'nin zikretmiş olduğu ilk vecihte ıtlak ve takyit hükümde olup, sebepler ve hükümler birdir. İkinci vecihte ise ıtlak ve takyit hükümde olup, hükümler aynı ancak sebepler farklıdır. Üsmendî, mutlakın mukayyede hamlini ortada kaç mesele olduğu üzerinden kısa bir şekilde ifade etmiştir. O, görüşlerini ifade ettikten sonra hasmının delillerini ele alarak onları eleştiriye tabi tutmuştur.⁵⁷⁸

Bu meselede Hanefîler arasında büyük bir farklılık olmaması nedeniyle Üsmendî öncesi Hanefîlerin görüşleri verilmemiş, Üsmendî'nin kendisinden büyük oranda etkilendiği bilinen Basrî'nin görüşleri verilmekle yetinilmiştir. Basrî mutlak mukayyet meselesini şu şekilde açıklamıştır: İki kelâmdan ikincisi sıfatla kayıtlanırsa ya birbirlerine bağlı olurlar ya da olmazlar. Eğer birbirlerine bağlı olurlarsa, birinci kelâm da bu sıfatla kayıtlanır. Eğer bu kelâmlardan biri diğerine bağlı olmazsa bunların hükümleri ya farklı ya da aynı olur. Eğer hükümleri farklı ise mutlak mukayyede hamledilmez. Eğer hükümleri aynıysa, bu durumda sebepleri ya aynı ya da farklı olur. Eğer hükümler aynı olduğu gibi sebepler de aynı ise mutlak mukayyede hamledilir. Sebeplerin farklı olduğu durumda ise -adam öldürme ve zihar kefareti- Basrî, Hanefîler ve Şafiîler arasında olan ihtilafları zikretmiştir. O daha sonra mutlak ile mukayyet arasında bir bağ olmadığı sürece mutlak lafzın kayıtlanamayacağını ifade etmiştir.⁵⁷⁹ Basrî'nin bu ifadelerinden mutlak ve mukayyet lafızların sebepleri farklı olduğunda onun Hanefî âlimler gibi mutlakın mukayyede hamlini uygun bulmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü kefarete örneğinde ıtlak ve takyit hükümdedir ve sebepleri de farklıdır. Dolayısıyla arada bir bağ olmamaktadır.

Üsmendî ve Basrî'nin bu bahsi ele alışı değerlendirildiğinde Üsmendî'nin mutlak ve mukayyet bahsini Basrî'ye nazaran daha geniş ele aldığı görülmüştür. O, tanımlama yapıp, mutlak ve mukayyet ile ilgili bazı açıklamalarda bulunduktan sonra mutlakın mukayyede hamli meselesini ele almıştır. Basrî'nin ise doğrudan mutlakın mukayyede hamlini ele aldığı görülmektedir. Hükümlerde ıtlak ve takyidin olup, sebeplerin farklı olduğu durumda ikisi de mutlakın mukayyede hamlinin câiz olmadığı görüşündedirler.

⁵⁷⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 263.

⁵⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz: Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 264-268.

⁵⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 312-315.

Bu hususta karşıt tarafın görüşlerini eleştirirken kullandıkları örneklerin ve ifadelerin neredeyse aynı olduğu dikkat çekmektedir.

2.7.Mücmel ve Mübeyyen

Üsmendî bu babda⁵⁸⁰ öncelikle mücmel, mübeyyen, beyân, müfesser, nas ve zâhirin tanımlarını yapıp, daha sonraki başlıklarda mücmel ve beyân ile ilgili konuları ele almıştır. Ağırlığı ise hassaten beyânın tehiri meselesine vermiştir. Üsmendî'nin zikretmiş olduğu kavram ve tanımları şu şekildedir.

Mücmel, topluca bir şeylerin ifade edilmesidir. Bu açıklamaya göre âm lafız da mücmel olarak isimlendirilmektedir. Üsmendî mücmelin fukahalara göre sahih tanımının “Kendisiyle zatında belirli bir şey (anlam) kastedilen (ancak) lafzın bunu belirlemediği şey”⁵⁸¹ olduğunu ifade etmiştir. Örneğin; “قروء” kelimesi hayz ya da temizlik anlamına gelmektedir. İfade ettiği anlamlar bellidir ancak lafız bunlardan hangisinin olduğunu tayin etmemektedir.⁵⁸²

Üsmendî beyânı âm ve hâs olmak üzere ikiye ayırmıştır. Âm beyân, fiil veya söz ile murad edilene delâlet etmektir. Örneğin, “Falan kimse bana şunları açık bir beyânla açıkladı.” sözünde muradın ortaya çıkması beyân olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca “Falan kimseye yolu gösterdim ve ona beyân ettim.” de denilmektedir. Fukahanın hâs beyân tarifi; “İfade hususunda tek başına yeterli olmayan -kelâmın- muradına bir hitabla delâlet eden” şeklindedir.⁵⁸³ Üsmendî hâs beyânın tarifine ilerleyen sayfalarda tekrar yer vermiş ve hâs beyânı, şer’î delillerle murada delâlet etmek, şeklinde açıklamıştır.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Üsmendî'nin bu babda yer verdiği alt başlıklar şunlardır: *Beyâna İhtiyaç Duyan ve Duymayanların Bilinmesi; Mücmelden İhraç Edilenlerin Mücmel Olması; Mücmel Olmayanların Mücmele İlhak Edilmesi; Şer’î Hükümler için Beyân Olan Şeyler; Beyânda Sözün Fiile Takdimi; Beyân Mübeyyen gibi Olur mu?; Neshin, Ammin ve Mücmelin Beyânının Tehir Edilmesinin Cevabı; Beyânın Kime Gerektiği ve Gerekeceği; Tahsis Edici Delili Duymaksızın Umum Hitabı Duyma.*

⁵⁸¹ “المجمل ما يراد به شيء معين في نفسه واللفظ لا يعينه”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 269.

⁵⁸² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 269.

⁵⁸³ “هو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الإفادة”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 270. Bu tanım Basrî'de şu şekilde geçmektedir: “هو الكلام أو فعل دال على المراد بخطاب، لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد”. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 317.

⁵⁸⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 272. Üsmendî Basrî'nin eserinde yer vermiş olduğu Mu'tezilî âlimlerin beyanla ilgili görüşlerini eserinde hazfetmiştir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 317-318.

Mübeyyen, beyâna ihtiyaç duyup, kendisine beyân ilişen hitap anlamında kullanıldığı gibi beyâna ihtiyaç duymayan hitap anlamında da kullanılmaktadır.⁵⁸⁵ Üsmendî müfesserin de mübeyyenle aynı anlamda olduğunu belirterek, onu mübeyyenle benzer şekilde açıklamıştır.⁵⁸⁶

Nas, manasını açık bir şekilde ifade eden ve nas olduğu şeyden başkasını kapsamayan lafızdır.⁵⁸⁷ Bir sözün nas olabilmesi için üç şartı kendinde barındırması gerekir. Bunlar; kelâm olması, anlamını açık bir şekilde ifade etmesi ve nas olduğu şey hariç başkasını kapsamamasıdır. Kelâm şartı koşulmasının sebebi akli delillerin ve fiillerin nassın dışında bırakılmasıdır. Anlamını açık bir şekilde ifade etmesi, nassın zuhûrdan (açığa çıkma) ibaret olmasından dolayı şart koşulmuştur. Nas olduğu şey hariç başkasını kapsamamasından maksat ise, nas lafzın kapsamında bir şey varsa bir şeyi, çok şey varsa çok şeyi kapsamaması ve kapsamının dışındakileri içine almamasıdır. Örneğin; bir kimsenin “Kölelerimi döv” demesinden maksadın kölelerinden Sâlim’i dövmenin vücûbu noktasında nas olduğunu kimse söyleyemez. Çünkü bu ibare Sâlim dışındaki köleleri de kapsamaktadır.⁵⁸⁸

Zâhir “açık olarak manasını ifade eden”dir ve te’vile ihtimalinin olması yönünden nastan ayrılmaktadır.⁵⁸⁹

Basrî de *Mücmel ve Mübeyyen* babının altında ilk olarak bu kavramların açıklamalarına yer vermiştir.⁵⁹⁰ Bunlar incelendiğinde Üsmendî’nin bu kavramların açıklamalarını küçük değişikliklerle Basrî’den iktibas ettiği görülmektedir.

2.7.1. Neshin, Umumun ve Mücmelin Beyânının Tehiri

Üsmendî bu babın altında *Mücmelin Beyânının Tehiri* ve *Umumun Beyânının Tehiri* alt başlıklarını açarak meseleyi ele almıştır. Neshin tehirini ise ayrı bir başlık altında incelememiş, mücmelin beyânını ve âmmın tehirini ele alırken neshin tehirine dair

⁵⁸⁵ Üsmendî mübeyyenin ikinci anlamını “يُسْتَعْمَلُ فِي خُطَابٍ مُبْتَدَأٍ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْبَيَانِ” şeklinde ifade etmiştir.

⁵⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 270.

⁵⁸⁷ “هو كلام يفيد معناه ظاهرا ولا يتناول أكثر مما هو نص فيه”. Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 271.

⁵⁸⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 270-271.

⁵⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 272.

⁵⁹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 317-320.

görüşlerini kısaca ortaya koymuştur. Ancak *Mücmel ve Mübeyyen* babından sonra müstakil olarak *Nesih* babına yer ver vermiştir.

2.7.1.1.Mücmelin Beyânının Tehiri

Mücmel, sözü söyleyenin muradının anlaşılmadığı lafızdır ve bu mücmel ifadelerin çeşitleri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, vaz‘edildiği manayı ne açık ne de mücmel olarak ifade eden kelâm. Bu kelâm farklı dilde hitapta bulunmak gibidir. İkincisi, mücmel olarak vaz‘edildiği manayı zâhir olarak ifade eden kelâm, “قرأ” kelimesi gibi. Üçüncüsü de kelâmın mücmel olmayıp açık bir şekilde anlam ifade etmesi ancak muhâtıbın bu lafızdan başka bir anlam murad ettiği kelâmdır. Örneğin; “الصلاة” kelimesinin aslında dua için vaz‘edilmiş olup, bundan başka bir şeyin kastedilmesidir.⁵⁹¹

Üsmendî, mücmel ifadenin beyânının ihtiyaç vaktinden sonraya tehir edilmesinin câiz olmadığı konusunda usul ehlinin icmâ⁵⁹² ettiklerini belirtmiştir. İhtiyaç vaktiyle kastedilen, amelin edâ edilmesi gereken vakittir. Şayet ihtiyaç vaktinden sonraya beyânın tehirinin câiz olduğu kabul edilirse, mükellef yükümlü tutulduğu şeyi yerine getiremediği için bu teklif güç yetirilemeyecek bir teklif olmaktadır. Güç yetirilemeyecek teklif ise mükelleflerden düşmektedir.⁵⁹³

Beyânın tehiri meselesindeki ihtilafın büyük bir kısmı beyânın hitap (talep) vaktinden sonraya tehir edilmesi meselesi etrafında dönmektedir. Üsmendî bu meseleyi daha önce zikredilen üç çeşit üzerinden ele almıştır.

Birincisinde, beyânın hitap vaktinden tehiri aslen câiz değildir. Çünkü mütekellim hitabla ya maksadını anlatmak (ifhâm) istemiştir ya da istememiştir. Eğer hitabla maksadını bildirmek istemediyse bu hitab abestir (faydasız). Ayrıca muhatap lafızdan kastın vaz‘edildiği mana olduğuna inandığı için aldatılmış olur. Eğer hitapla maksadını

⁵⁹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 290-291.

⁵⁹² Teklîf-i mâ lâ yutâkı câiz görenlere göre beyânın tehiri aklen câizdir ancak böyle bir tehir naslarda gerçekleşmemiştir. Bu noktada teklîf-i mâ lâ yutâkı câiz görenler ile görmeyenler birleşmektedir. Bu sebeple de beyânın ihtiyaç anından tehirinin câiz olmadığı hususunda icmâ aktarılmıştır. Bkz: Ali İhsan Pala, “Fıkıh Usulü Açısından Beyân” (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), s. 221; İltaş, “Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 238.

⁵⁹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 291.

bildirmek istediye, beyân tehir edildiğinde hiçbir şekilde ifhâm gerçekleşmez ve bu da hükmeden kimseye yakışmaz.⁵⁹⁴

İkinci vecih kendi içerisinde, sözü söyleyenin, sözündeki iki manadan birini tayin etmeden murad etmesi ve iki manadan birini tayin ederek murad etmesi şeklinde ikiye ayrılmıştır. İlkinde beyânın tehiri câizdir. Çünkü hitap, muradın icmâlî bir şekilde anlaşılmasını ifade etmektedir ve lafız bu anlamlardan her biri için ayrı ayrı vaz' edilmiştir. Bu da sözü söyleyenin bu iki manadan birini irade etmesini gerektirir. Mütakellim bir manayı kastetse bile sözü duyan kimse bu sözün iki anlam arasında ihtimalli olduğunu anlar ve dolayısıyla beyânın gecikmesinde bir sıkıntı çıkmaz. Ayrıca sözü söyleyenin muradının bu yönde olması kabih değildir çünkü müşterek isimlerin vaz' edilmesi hasen görülmüştür. İkincisinde hitap vaktinden beyânın tehiri câiz değildir. Eğer mütakellim iki manadan birini murat ettiyse ve bunu muhataba bildirmezse muhatab, murat edilmeyene inandığında yanlış bir manaya inanmaktadır. Bu durumda muhatabın aldatılması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla sözdeki iki manadan biri tayin edilerek murad edildiğinde beyânın tehiri câiz olmamaktadır.⁵⁹⁵

Üçüncü vecihin beyânının tehiri câiz değildir. Buna delil ise “أقيم الصلاة” âyetidir. Eğer bu dua için vaz' edilmiş olsaydı, zâhiri duanın icâbını ifade ederdi. Bunu işiten kimse de duyduğunda buna inanırdı. Eğer sözü söyleyenin muradı başka bir şey ise ve bunu da açıklamazsa, bu muhatabı aldatma olur ve onun yanlış şeye inanmasına sebep olur. Bu da câiz değildir.⁵⁹⁶

Genel olarak bakıldığında Üsmendî sadece mütakellimin belirli bir manayı murad etmediği mücmel lafız için beyânın tehirini kabul etmiş, bunun dışındakiler için kabul etmemiştir. Üsmendî kendi görüşünü verdikten sonra hitap vaktinden beyânın tehirini câiz görenlerin delillerini aklî ve sem'î olmak üzere toplu bir şekilde ele aldıktan sonra bunları eleştirmiştir.⁵⁹⁷ Üsmendî'nin zikretmiş olduğu bu deliller ve eleştirileri benzer bir şekilde *el-Mu'temed*'de de bulunmaktadır. Ancak Üsmendî önce aklî delilleri toplu bir şekilde verip sonrasında bunları cevaplandırmıştır. Bunu sem'î deliller için de aynı

⁵⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 291.

⁵⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 292-294.

⁵⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 294.

⁵⁹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 294-302.

şekilde yapmıştır. Basrî ise karşı tarafın görüşünden birini verip hemen sonrasında bunu eleştirmiş ve diğer delillere geçmiştir.⁵⁹⁸

Üsmendî öncesi Hanefî âlimlerden Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî mücmel lafızların beyânının ihtiyaç anına kadar geciktirilmesinin câiz olduğu görüşündedirler. Çünkü mücmel lafızların beyânının gecikmesi, sakıncalı görülen teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyenle mükellef tutulma) durumuna yol açmamaktadır. Çünkü bu lafızlar şâri‘ tarafından açıklanana kadar mükelleflere amelî bir yükümlülük getirmemektedir. Ancak bu lafızlar, hakkında açıklama gelene kadar hitapta varid olduğu üzere mükelleflere mücmele itikat edilmesi sorumluluğunu getirmektedir.⁵⁹⁹ Semerkandî de mücmel lafızların beyânının, amel edilmesi gereken vakitten sonraya tehir edilmesinin câiz olmayıp, bunun teklif-i mâ lâ yutak olacağını ifade etmiş; ancak ihtiyaç anına kadar beyânının gecikmesinin câiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁰

2.7.1.2. Umurun Beyânının Tehiri

Beyânın tehiri konusunda fikir ayrılığı yaşanan bir diğer mesele zâhir lafızların, zâhirlerinin dışında bir mana kastedildiğinde buna dair beyânın geciktirilmesinin câiz olup olmadığıdır. Bu meseledeki görüşlerin şekillenmesinde âlimlerin lafızların delâleti konusundaki tercihleri önemlidir.

Üsmendî umurun beyânı sözünün üç anlama gelebileceğini ifade etmiştir. Bunlar özetle umurun istiğrak anlamının beyânı, umurun tahsisinin beyânı ve fiilin müddetinin beyânı şeklindedir. İlkinde beyânın tehiri söz konusu olmaz çünkü umum lafız aslen zatında istiğrak ifade eder. Tahsisin beyânının tehiri ise ihtilaflıdır.⁶⁰¹

Üsmendî’ye göre tahsisin beyânının tehirinin câiz olmaması en doğru görüştür. Çünkü âm lafzın, umurun murad edilmesinde kat‘î ve zâhir bir delâleti vardır. Âm lafızla umum istenmeyip bazısı istenirse, lafız vaz‘olunduğu anlamda kullanılmaz. Bu ise

⁵⁹⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 350-358.

⁵⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 259; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 221; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, II, 29; Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, s. 467.

⁶⁰⁰ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 535-536.

⁶⁰¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 303. Üsmendî’nin bu vecihleri ifade etmesi şu şekildedir:

١- إما أن يراد به ما يبين أن المراد به، ما وضع له من الاستغراق الذي وضع.
٢- إما أن يراد به ما يبين أنه ما أراد به، بعض ما يصلح له وضعاً، مع أن اللفظ دل على إرادته.
٣- إما أن أراد ما يبين أن الفعل لم يبق مراداً بذلك الخطاب في الزمان الثاني، مع أنه كان مراداً في الأول، بظاهر اللفظ.

cehaletle aldatma ve çirkin olan şeyi yapmaya sevk etme olur. Bu ise câiz değildir. Çünkü bu hitabı duyan kimsenin aklına lafzın vaz'olunduğu anlam gelir ve buna inanır. Üsmendî âm lafzın tahsisi hususundaki beyânın tehirinin ancak bildirildiği takdirde câiz olacağını ifade etmiştir.⁶⁰²

Umumun beyânının üçüncü anlamı ise lafzın kapsadıklarının bazısının nesh edilmesidir. Neshin tehiri ise câiz olmasının yanında vâciptir.⁶⁰³

Üsmendî öncesi Hanefî âlimlerine bakıldığında Irak meşâyihinden Cessâs, amelde ve itikatta zâhir lafızların kat'î olması görüşüne binaen bu meseledeki görüşlerini ortaya koymuştur. Cessâs'a göre lafızlarla husus anlamı veya mecaz anlamı kastedildiğinde bununla ilgili beyânın gecikmesi câiz değildir. Çünkü bu gecikme bizim bir şeye olduğundan farklı bir şekilde itikat etmemize ve lafzın hükmünün şâri'in muradından farklı bir şekilde sabit olmasına yol açmaktadır.⁶⁰⁴ Cessâs, beyânın gecikmesinin câiz olmadığını ifade etmiş ancak bir beyân çeşidi olarak kabul ettiği neshin tehirine karşı çıkmamıştır.⁶⁰⁵

Debûsî, Cessâs'tan farklı bir beyân kavramlaştırmasına gitmiş ve beyânı dört kısma ayırmıştır.⁶⁰⁶ Debûsî, lafzın anlamında tebdîle yol açmadıkları için beyân-ı takrîrin ve beyân-ı tefsîrin mübeyyen ile eş zamanlı geldikleri gibi daha sonradan da gelebileceklerini ifade etmiştir. Debûsî'ye göre lafzın anlamını değiştiren beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîlin ise beyân ettikleri cümleden sonra gelmeleri câiz değildir. Bu beyânlar yalnızca beyâna konu olan nassa bitişik olabilmektedir.⁶⁰⁷ Debûsî, neshi beyân saymayarak Cessâs'tan farklılaşsa da beyânın tehiri konusundaki görüşünde Irak meşâyihî ile aynı görüştedir.

⁶⁰² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 303-304.

⁶⁰³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 304.

⁶⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 260; Hazne, *Tatavvur*, 230.

⁶⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 268.

⁶⁰⁶ Debûsî, beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîl olmak üzere beyânı dört kısma ayırmaktadır. Beyân-ı takrîr açık olan lafzın anlamının tekidi, beyân-ı tefsîr ise kapalı ifadelerin açıklanmasıdır. Beyân-ı takrîr ve tefsîr lafızda bir değişikliğe yol açmazlar. Bu sebeple bunlar Debûsî tarafından saf beyân olarak isimlendirilmişlerdir. Beyân-ı tağyîrde istisnada olduğu gibi sözün kapsamı daraltılır. Beyân-ı tebdîl ise hükmün şarta ta'lik edilmesidir. Debûsî, beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tebdîlin lafza bitişik olarak geldiği takdirde beyânın gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Çünkü bu beyân türleri bitişik olarak gelmediği takdirde kelâmın bazısını veya tamamını nesh etmektedir. Nesh ise beyân değil hükmü kaldırmaktır. Bu sebeple nesh beyân kategorisi altında değerlendirilmemektedir. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 221-222.

⁶⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 221-222.

Serahsî, Debûsî'nin beyânın mâhiyeti ve kısımlarına dair görüşlerini genel olarak benimsemekle birlikte, beyân-ı zarûret adında beşinci bir kısmı beyân çeşitlerine ilave etmiştir. Pezdevî, Debûsî'nin beyân-ı tağyîr ve tebdîl olarak isimlendirdiği beyânları, beyân-ı tağyîr adı altında birleştirmiş ve bu beyânların geciktirilmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁶⁰⁸ Pezdevî'nin beyân-ı tefsîr ve beyân-ı takrîrin geciktirilmesine karşı çıkmaması ve beyân-ı tağyîrin mübeyyene mukarin olması gerektiğini belirtmesinden, onun Cessâs, Debûsî ve Serahsî'den farklı bir yol izlemediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Pezdevî kavramlaştırmada Debûsî'den farklılaşıp neshi beyân-ı tebdîl diye isimlendirerek beyân kategorisi içerisine eklese de neticede Cessâs, Debûsî ve Serahsî gibi o da neshin tehirinin câiz olduğu görüşündedir ve bu farklılaşmanın sadece lafızda olduğu görülmektedir.

Semerkandî, Semerkant meşâyihinin beyânın gecikmesini câiz gördüğünü ifade etmiştir.⁶⁰⁹ Onların bu görüşte olmalarının sebebi, zâhir lafızların delâletinin zannî olmasıdır. Buna binaen itikadî alanda bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde şâri' neyi murat ediyorsa onun hak olduğuna inanıp, amelî alanda ise ihtiyaten lafızların mücebiyle amel etmişlerdir. Onların bu görüşü temellendirirken kullandığı en önemli argümanları ise Arap dilinde söz konusu lafızların hakikat anlamları dışındaki manaları ifade etmek için de kullanılmasıdır. Sözü söyleyenin bunlarla hakikat manaları dışında bir anlamı kastetme ihtimali her zaman mevcut olduğundan dolayı, bu lafızların hakiki anlamlarına delâletinin kat'î olduğunu söylemek mümkün değildir. Semerkant meşâyihinin beyânın tehirini câiz görmeleri bu arka plan üzerine temellendirilmektedir.⁶¹⁰

Basrî beyânın tehiri meselesinde ilk olarak *İhtiyaç Anından Beyanın Tehiri* babına yer vermiş ve bunun caiz olmadığını açıklamıştır. Daha sonra da *Hitap Vaktinden Beyanın Tehiri* babına yer vermiş ve detaylı bir şekilde bu meseleyi ele almıştır. O ilk olarak bu meselede âlimlerin görüşlerine yer vermiş, daha sonra beyâna ihtiyaç duyan hitabı ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi zâhir anlamı olup, bu anlamının dışında kullanılan hitap, ikincisi ise müşterek isimler gibi zâhiri olmayan hitaptır. Zâhir anlamı olup, bu anlamı dışında kullanılan hitap kendi içerisinde dörde ayrılır. Bunlar; tahsisin

⁶⁰⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 472.

⁶⁰⁹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 537.

⁶¹⁰ Sarıtaş, "Lafızların Delâleti", s. 172; Hazne, *Tatavvur*, s. 233.

beyânının tehiri, neshin beyânının tehiri, şer‘î isimlerin⁶¹¹ beyânının tehiri ve kendisiyle belirli bir şey kastedilen nekre ismin beyânının tehiridir. Bu dört kısımdan hiçbirinde beyânın ertelenmesi câiz değildir. Zâhir anlamı olmayan hitapların beyânının tehir edilmesi ise câizdir.⁶¹²

Üsmendî’nin beyânın tehiri meselesinde vermiş olduğu deliller ve bunların eleştirileri her ne kadar Basrî’den iktibas edilmiş olsa da Üsmendî’nin bu meseleyi ele alışı Basrî’den farklılaşmaktadır. Üsmendî ilk olarak mücmelin beyânının tehiri meselesine yer verdikten sonra umumun beyânının tehiri meselesine yer vermiştir. Basrî ise böyle bir ayırım yapmamıştır. Ayrıca Basrî bu meselede görüş sahiplerini zikrederken Üsmendî görüş sahiplerine yer vermeden doğrudan konuyu ele almıştır. Ayrıca Üsmendî ve Basrî’nin konuyu ele alırken yaptıkları taksimler de birbirlerinden farklıdır.

2.8.Nesih

Nesh kelimesi sözlükte “ortadan kaldırmak, beyan etmek ve nakletmek” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak da şer‘î bir hükmün daha sonra gelen şer‘î bir hükümle kaldırılmasını ifade etmektedir. İlk hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni delil veya hüküm de nâsîh olarak adlandırılmaktadır. Ancak fıkıh usulü eserlerinde gerçek anlamda neshi gerçekleştirenin Allah olduğuna dikkat çekilmekte ve delil veya hüküm için nâsîh kavramının kullanılmasının mecazî olduğu ifade edilmektedir.⁶¹³

Üsmendî nesih babı altında ilk olarak nesih kavramını açıklamış ve sonra diğer konulara geçmiştir.⁶¹⁴ Onun açıklamalarına göre nesih, sözlükte “izâle (gidermek)” ve “nakil” anlamına gelmektedir. Örneğin; “نسخت الشمس الظل (Güneş gölgeyi sildi)”

⁶¹¹ Şer‘î bir isme nakledilenler/الاسماء المنقولة إلى الشرع.

⁶¹² Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 343-345.

⁶¹³ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 579.

⁶¹⁴ Üsmendî’nin bu bab altında yer verdiği alt bablar şunlardır: *Nâsîh ve Mensuhun Hakikati; Nesih ve Bedâ Arasındaki Ayırım; Şer‘iyyâtın Neshinin Cevâzı; Fiilden Önce Bir Şeyin Neshi; Te‘bid Lafzıyla Mukayyet Olan Fiilin Neshi; Neshin Cevazı için İbadetin Bedelinin İspat Edilmesinin Şart Olmaması; İbadetin Daha Meşakkatli Bir Bedele Nesh Edilmesi; Hüküm ve Tilavetin Birlikte Neshedilmesi veya Hüküm Hariç Tilavetin Neshedilmesi veya Tilavet Hariç Hükümün Neshedilmesi; Haberlerin Neshi; Kitabın Kitapla Sünnetin Sünnetle Neshi; Sünnetin Kitapla Neshi; Kitabın Mütevatir Sünnetle Neshi; Kitabın ve Mütevatir Sünnetin Âhad Haberlerle Neshi; İcmânın Neshi ve Onunla Neshin Vuku Bulması; Kıyasın Neshi ve Onunla Neshin Vuku Bulması; Rasulullah’ın İkrarıyla Nesih; Nassa Ziyade Nesih midir Değil midir?; İbadetin Bir Şartının ve Ondaki Bir Cüz’ün Noksan Olması Geri Kalanını Yok Eder mi Etmez mi?; Hükümün Mensuh Oluşunu Bilmenin Yolları.*

cümlesinde nesih izâle anlamında kullanılmıştır. Gölge bir başka mekânda olmadığı için onun intikal ettiği düşünülemez. “نسخت الرياح آثارهم (Rüzgâr ayak izlerini sildi)” cümlesinde de nesih izâle anlamında kullanılmıştır. “نسخت الكتاب (Kitabı istinsah ettim)” cümlesinde nesih, nakil anlamında kullanılmış ve kitabın içindekilerinin bir başka yere yazıldığını ifade etmiştir. Üsmendî neshin izâle anlamında hakikat, nakil anlamında ise mecaz olarak kullanıldığını belirtmiştir.⁶¹⁵

Üsmendî, *Nâsîh ve Mensuhun Hakikati* babı altında ilk olarak nâsihe dair açıklamalarda bulunmuş, Allah’ın nâsih olduğunu aynı zamanda hükmün de nâsih olarak vasıflandırıldığını ifade etmiştir. Üsmendî, nâsihin tarîkini şu şekilde açıklamıştır: Allah’tan veya Resul’den gelen nas ya da Hz. Peygamber’den nakledilen fiille sabit olmuş hükmün, zaman bakımından sonra gelen yine bu delillerden biriyle mislinin izale edilmesidir ki nesheden gelmemiş olsa mensûh hüküm devam edecektir.⁶¹⁶

Üsmendî bu açıklamasına binaen mensûhu, nâsihin taşımış olduğu şartları taşıyıp, nas ile hükmü giderilen şeklinde açıklarken, neshi yukarıdaki şartları taşımak kaydıyla nas ile sabit hükmün mislinin izâle edilmesi şeklinde açıklamıştır. Üsmendî, nasla sabit hükmün aynının izâlesi neshe değil bedâya yol açtığı için “nasla sabit hükmün mislinin izâlesi” şartını koştuğunu belirtmiştir.⁶¹⁷

Üsmendî neshe dair bu açıklamaları Basrî’den özetleyerek aktarmıştır.⁶¹⁸

2.8.1. Bir Şeyin Yapılmadan Önce Neshi

Emrin yerine getirilmeden önce neshedilmesi ihtilaflı bir meseledir. Üsmendî bir şeyin yerine getirilmeden önce neshedilmesinin iki şekilde olduğunu ifade ederek konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Bunlar; fiilin vakti geçtikten sonra⁶¹⁹ neshedilmesi ve fiilin vaktinin geçmeden ve yerine getirme imkânı olmadan önce⁶²⁰ neshedilmesidir.

Fiilin vakti geçtikten sonra neshinin câiz olmasında bir şüphe yoktur ancak fiilin vakti geçmeden ve yerine getirme imkânı olmadan önce neshedilmesi hususunda ihtilaf

⁶¹⁵ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 307.

⁶¹⁶ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 308-309.

⁶¹⁷ Üsmendî, *Bezlü’-n-nazar*, s. 309-310.

⁶¹⁸ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 394-398.

⁶¹⁹ “بعد تقضى الفعل”.

⁶²⁰ “قبل تقضى وقته والتمكن من فعله”.

vardır. Hanefîlerden, Şâfiîlerden ve mütekellimînden bazıları bu neshi kabul etmemiş, bazıları ise bu neshin câiz olduğunu savunmuşlardır.⁶²¹ Üsmendî kendisinin hangi görüşte olduğunu direkt ifade etmemiştir ancak onun ‘birinci mezhebin sıhhatine delâlet’ ifadesini kullanmasından ve daha sonraki ifadelerinden emredilen şeyin vakti geçmeden ve yerine getirme imkânı olmadan önce neshedilmesini câiz görmediği anlaşılmaktadır.

Üsmendî fiilin vakti geçmeden ve yerine getirme imkânı olmadan önce neshedilmesinin câiz olmadığını iki yönden ele alarak savunmuştur. Birincisi şudur: Emredilen şeyin yerine getirme imkânı olmadan ve vakti geçmeden önce nehyedilmesi durumunda, bu nehiy zaman ve şekil (cihet) bakımından emrin kapsadıklarını kapsamaktadır. Emrin kapsadıklarını nehyin kapsamı bedâya veya kabih/çirkin bir inanışa sebep olmaktadır. Bu, Allah’ın sabah vakti “Zeval vaktinde abdestli olarak namaz kıl.” deyip duha vaktinde “Zeval vaktinde abdestli olarak namaz kılma.” demesi gibidir.⁶²² Emredilen fiil ve nehyedilen fiil arasındaki farklılık akledilememektedir. Çünkü ikisi de bir cihetten namazı kapsamışlardır ve emrin de nehyin de müteallakı birdir.⁶²³

Üsmendî ikinci yönü şu şekilde açıklamıştır: Bazılarına göre emreden, emredilen fiilden muradı onun yerine getirilmesidir. Hanefî mezhebine göre ise emredilen, fiilin icâbıdır. Her iki durum da ele alındığında, fiili yerine getirme imkânı olmadan ve vakti geçmeden önce neshedilmesinin câiz olduğunu söylemek, Allah’ın istediğinin hasıl olmamasına sebep olur ki bu câiz değildir. Allah emredilen şeyin hasıl olmasını istediğinde ona noksanlığın izafe edilmemesi için o şeyin olması gereklidir. Vâcip olan fiilin vaktinden önce hasıl olması ise tasavvur edilemez. Aynı şekilde emredilen şeyin vücûbunu isterse de durum aynıdır. Çünkü fiilin vücûbu, mükellefin onu yaptığındaki övgüye müstehak, terk ettiğinde de yergiye müstehak olmasından ibarettir. Eğer vaktinden önce neshedilirse, bu durumda emredilen şeyin vaktinde hasıl olması tasavvur edilemez ve Allah’ın istediği şey olmamış olur. Bu durum ise imkansızdır/muhaldir. Çünkü fiilin vakti girmeden önce neshedilmesi bedâya yol açmaktadır. Bedâ bir zamanda bir şeyin istenilmesi ve aynı zamanda o şeyin

⁶²¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 317-318.

⁶²² Basrî de bu örneği vermiş ancak o zeval vakti yerine güneşin batması ibaresini kullanmıştır. Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 407.

⁶²³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 318.

aynıyla/zatıyla kerahetidir. Emredilen bir şeyin vakti girmeden önce neshedilmesi bedâya yol açtığı için câiz değildir.⁶²⁴

Üsmendî vakti girmeden ve yerine getirme imkânı bulmadan önce fiilin neshini câiz görenlerin delillerini verdikten sonra bunları eleştirmiştir. Bu deliller ve eleştirileri sırasıyla şunlardır:⁶²⁵

1. Hz. İbrahim oğlunun kurban edilmesiyle emredilmiştir. Çünkü onun, oğluna “Rüyada seni boğazladığımı görüyorum.” demesi bununla emredildiğini göstermektedir. Bunun delili de oğlunun “Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap”⁶²⁶ demesidir. Hz. İbrahim emri gerçekleştirmeden önce bu âyet neshedilmiştir.

Bu delilin cevabı birkaç şekildedir. Birincisi, Hz. İbrahim’in kurban etmenin hazırlıklarıyla emredilmesi ve bunları da yerine getirmesidir. İkincisi, Hz. İbrahim’in kurban etmenin suretiyle emredilmiş olmasıdır. Bu da boğazın kesilmesi ve bıçağın şah damarı üzerinde sürülmesi olup öldürme anlamında değildir. Hz. İbrahim ise bunları yapmıştır. Üçüncüsü, oğlunun kurban edilmesi emri neshedilmemiş, bilakis emir mücebini ifade etmiş ve fiil tahakkuk etmiştir. Bu koyunun kurban edilmesiyle olmuştur. Çünkü koyun, oğlunun yerine fidye olarak verilmiştir. Emrin muzaf olduğu mahallin fidyesi vardır. Dolayısıyla fiilin mücebi fidye üzerinde olup, oğlu üzerinde değildir.⁶²⁷

2. Allah, Hz. Peygamber ile görüşülmeden önce sadaka verilmesini “Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin.”⁶²⁸ âyetiyle emretmiştir ancak bu emir yerine getirilmeden önce neshedilmiştir.

Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber ile görüşmeden sadaka takdim ettiğinin rivayet edilmiştir. Dolayısıyla fiilden önce nesih olmamıştır.

3. Hz. Peygamber, Müslümanlara hicret edenleri geri iade edeceğine dair Kureyş ile anlaşma yapmıştır. Hz. Peygamber bu anlaşmanın gereğini yapmadan önce “Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kafirlere geri göndermeyin.”⁶²⁹ âyetiyle bu anlaşma neshedilmiştir.

⁶²⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 320.

⁶²⁵ Delillerin akabinde verilenler Üsmendî’nin cevaplarıdır.

⁶²⁶ Saffat 37/102.

⁶²⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 322-323.

⁶²⁸ Mücâdele 58/10.

⁶²⁹ Mümtehine 60/10.

Onların hicret edebilmelerinin tasavvur edildiği bir müddet geçtikten sonra neshedilme ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda ise vaktinden önce nesih söz konusu olmamaktadır.

4. Hz. Peygamber semaya yükseltildiğinde Allah ona elli rekâtı farz kılmıştır. Hz. Musa'ya geldiğinde o, geri dönüp bu elli namaz için şefa'at etmesini istemiştir. Hz. Peygamber beş namaz olana kadar dönüp şefa'at etmiştir. Bu da fiilden ve temekkün'den önce nesih'tir.⁶³⁰

Namaz hadisesi itikadî alanında ahad haberlerden olduğu için hüccet olarak kabul edilememektedir. Diğer taraftan bu, mükellefin ilminden önce olan bir nesih'tir. Üsmendî mükellefin bilmesinden önce bir hükmün neshedilmesinin ise câiz olmadığını belirtmiştir.⁶³¹

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs'a göre yerine getirmenin vücûbu bir vakte taalluk etmiş veya etmemiş her fiilin vaktinin gelmeden önce neshedilmesi câiz değildir. Çünkü vakti gelmeden önce bir fiilin neshedilmesi emredilen şeyin yasaklanması olmaktadır. Bir şeyin hem Allah'ın emrettiklerinden hem de yasakladıklarından olması câiz değildir.⁶³² Debûsî de benzer açıklamalarla Irak meşâyih'i ile aynı görüşte olduğunu, fiilin yerine getirilme imkânı olmadan neshedilmesini câiz görmediğini ifade etmiştir.⁶³³

Serahsî *Neshin Şartlarının Beyânı* başlığı altında neshin cevazı için tek bir şart zikretmiştir. Bu da emre kalple inanma imkanının bulunması (et-temekkün min akdi'l-kalb) şartıdır. Serahsî emredilen fiilin yerine getirilmesinin mümkün olmasının şart koşulmadığını ifade etmiştir. Serahsî'ye göre nesih, bazen hükme kalple inanmanın ve beden ile amelin müddetinin beyânı olurken, bazen de sadece kalple inanmanın müddetinin beyânı olur. Kalbin hükme bağlanması aslî olandır. Beden ile amel etme ise ziyadedir. Serahsî'ye göre aslolan kalbin hükme inanması olduğu için bir hükmün neshedilebilmesinde bu yeterlidir. O görüşünü temellendirirken namaz sayısının elli vakitten beş vakte indirilmesini delil olarak zikretmiştir. Bu meselede fiilin gerçekleştirilmeyip buna imkân dahi bulunmadığını, bu hükmün neshedilmesi için Hz.

⁶³⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 321-322.

⁶³¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 322-323. Bu deliller ve cevaplar için ayrıca bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 410-412.

⁶³² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 371.

⁶³³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 235-236.

Peygamber'in o hükme kalbiyle inanmasının kâfi olduğunu ifade etmiş,⁶³⁴ böylece hem kendi görüşünü temellendirmiş hem de Mu'tezile'nin fiilin yerine getirilmesi veya buna imkân olması şartına cevap vermiştir. Pezdevî'nin bu husustaki görüşlerine bakıldığında onun da Serahsî ile benzer ifadelerle et-temekkün min akdi'l-kalb şartı koştuğu görülmektedir.⁶³⁵ Semerkandî ise emredilen fiilin edâ edilmesinin neshin sıhhati için şart olmayıp, emredilen şeye itikadın (et-temekkün min'el-itikâd) yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁶

Basrî bu meseleyi *Fülden Önce Bir Şeyin Neshedilmesi* başlığı altında ele almış ve vakti geçmeden önce fiilin neshini caiz görmemiştir. Çünkü emredilen bir şeyin vakti geçmeden neshedilmesi, fiilin aynı mükellif tarafından aynı mükellefe emredilip yasaklanması olup, aynı vakitte tek bir fiil olması sebebiyle bu ya bedâya ya da emirle kabihin, nehiy ile de hasenin kastedilmesine yol açabilir. Dolayısıyla vakti girmeden önce bir fiilin neshedilmesi câiz değildir.⁶³⁷

Hanefî mezhebinde yerleşen görüş ise kalbin hükme bağlanmasının (et-temekkün min akdi'l-kalb) nesih için yeterli olmasıdır.⁶³⁸ Üsmendî'nin bu hususta Cessâs, Debûsî ve Basrî ile aynı tarafta olduğu ve Basrî'den iktibas yaptığı görülmektedir. Örneğin, fiilin yerine getirilmeden önce neshinin caiz olmadığına dair verdiği delillerden ilki Basrî'de de aynı şekilde geçmektedir. Ancak Üsmendî'nin gösterdiği ikinci delil Basrî'de yoktur. Bu, *Bezlü'n-nazar*'ın salt *el-Mu'temed'in* özeti olmadığını göstermesi açısından önemli bir örnektir. Bunların haricinde Üsmendî'nin zikretmiş olduğu muhaliflerin delilleri ve bunlara eleştirileri de benzer bir şekilde Basrî'de bulunmaktadır ancak Üsmendî Basrî'de geçen tüm delillere yer vermemiş, bunlardan sadece dört tanesini zikretmiştir.

2.8.2. Nas Üzerine Ziyade

Nas üzerine ziyade ibaresi, başka bir delile dayanarak bir nassın içerdiği anlama, onda doğrudan yer almayan bir şey eklemek anlamında kullanılmaktadır. Bu meselede iki husus önemlidir. Birincisi, bu ekleme işleminin ne olarak adlandırılacağı, ikincisi de bu

⁶³⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 63-64.

⁶³⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 493-494.

⁶³⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 976.

⁶³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 406-407.

⁶³⁸ Hazne, *Tatavvur*, s. 389.

işlemin ne tür naslara dayalı olarak yapılacağıdır. Bu ziyadeyi Hanefîler nesih şeklinde gerçekleşen bir beyân olarak nitelendirirken, diğer ekoller genel olarak beyân saymış, yerine göre de tahsis, tevil ve takyit olarak isimlendirmişlerdir. Hanefîler bu ziyadeyi nesih saydıkları için haber-i vâhidle yapılamayacağını, ancak mütevatir veya meşhur gibi güçlü delillerle yapılabileceğini öne sürmüşlerdir. Cumhur salt beyân olarak kabul ettiği için -âmmın tahsisi meselesinde olduğu gibi- bunun haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delil ile yapılabileceğini kabul etmiştir.⁶³⁹

Üsmendî bu meseleyi ele alırken nas üzerine ziyade tabirinin ne olduğuna dair bir açıklama yapmamış, doğrudan onun hükmüne dair görüşleri zikretmiştir. Üsmendî, Şâfiî ve mütekelliminden bir grubun nas üzerine ziyadenin nesih olamayacağı görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁰ Hanefîlerden bir grup ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî ziyade, nassın hükmünü değiştiriyorsa nesih olduğu, nassın hükmünü değiştirmeyip o hükmü tekrar ettiğinde ise nesih olmadığı görüşündedirler. Bu görüşte olanlara göre kazif haddinde seksen sopaya ilave yirmi sopanın icâbı nesih olmaktadır.⁶⁴¹

Bazıları da ziyade, nassı (mezîdü'n aleyh) şer'an değiştiriyorsa ve mezîdü'n aleyh ziyadeden önceki haliyle yerine getirildiğinde, tekrar yapılması gerekiyorsa bunun nesih olduğunu savunmaktadırlar. Şayet ziyade mezîdü'n aleyhin hükmünü değiştirmeyip, mezîdü'n aleyh ziyadeden önceki haliyle yapıldığında yeniden yapılması gerekmiyorsa, bu durumda nesih olmamaktadır.⁶⁴²

Üsmendî nas üzerine ziyade hakkındaki görüşlerini mana, isim ve hüküm yönünden olmak üzere üç hususta ele almıştır.

Mana yönünden nas üzerine ziyade hususunda üzerinde durulan mesele bu ziyadenin nesih anlamı ifade edip etmemesidir. Üsmendî nas üzerine ziyadenin nesih manasında olduğunu ifade etmiştir. Çünkü neshin anlamı izâledir. Her ziyade de mezîdü'n aleyhin hükmünü gidermektedir. Örneğin, zina haddine sürgünün ve seksen celde olan kazif haddine yirmi celdenin eklenmesinde nesih anlamı tahakkuk etmektedir. Çünkü sürgün ziyadesinden önce celde haddin tamamı olup tek başına yeterli (müczi) iken, ziyadeden sonra celde haddin tamamı olmayıp tek başına yeterli değildir. Ziyadenin

⁶³⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 293.

⁶⁴⁰ Basrî'nin bu görüşün sahipleri olarak zikrettiği Ebû Ali ve Ebû Hâşim'i Üsmendî hazfetmiş ve üstü kapalı bir şekilde mütekelliminden bir grup diye ifade etmiştir. bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 437.

⁶⁴¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 354.

⁶⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 354.

bu izâlesi ise nesihdir. Aynı şekilde kazif haddinde seksen celde üzerine olan yirmi celde ziyadesi de nesih olmaktadır. Çünkü şehadetin reddedilmesi seksen celdeye bağılyken ziyadeden sonra şehadetin reddedilmesi seksen celdeye bağıly olmamıştır. Dolayısıyla bu örneklerdeki ziyade nesih kabul edilmiştir.⁶⁴³

İsim yönünden nas üzerine ziyade hususunda üzerinde durulan mesele, bu ziyadenin nesih olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceğidir. Bu ziyadeden kastedilen şer'î ziyadedir. Eğer ziyade eklendiği nassın hükmünü değıştiriyorsa ve mezîdü'n aleyh olan hüküm şer'î bir delil ile sabit olup, ziyade geç (müterâhî) gelmişse bu nesih olarak isimlendirilir. Şayet ziyadenin izâle ettiğı hüküm aklî bir delille sabitse nesih olarak isimlendirilmez.⁶⁴⁴

Hüküm yönünden nas üzerine ziyade hususunda üzerinde durulan mesele, haber-i vâhid ve kıyasın ziyadesinin kabul edilip edilmeyeceğidir. Eğer nas aklın delâleti ile sabitse onda haber-i vâhid ve kıyasın ziyadesi kabul edilir. Sem'î delille -kitap ve mütevatir sünnetle- sabitse onda haber-i vâhid ve kıyasın ziyadesi kabul edilmez. Eğer nas haber-i vâhid ile sabitse onda haber-i vâhid ve kıyas ziyade olarak kabul edilir. Üsmendî nassın aklın delâleti ile sabit olduğunda ziyade olarak haber-i vâhid ve kıyasın kabul edilmesinde ittifak olduğunu belirtmiş ancak bunun nesih değıl tahsis edici delil olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁵

Üsmendî'nin ibarelerinden onun nas üzerine ziyadeyi nesih sayması için ziyadenin müterâhî olması gerektiğini ve nas ile ziyade arasında kat'îlik ve zannîlik bakımından bir uyumu şart koştığı görülmektedir. Nitekim o, Kitap ve mütevatir sünnetin haber-i vahid ile neshi meselesinde de sahâbe uygulamalarından örnekler vererek bu neshin caiz olmadığını ifade etmiş ve nâsîh ile mensûh arasında uyumu şart koşturmuştur.⁶⁴⁶

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, nas üzerine ziyadenin nassın hükmünün istikrarından sonra ve ondan ayrı bir şekilde geldiğı takdirde nesih olacağını ifade etmiştir. Bunun yanında o, nas ve ziyade arasında sübut bakımından uyum şartı aramıştır. Ona göre kitap, meşhur sünnet gibi ilim ifade eden yolla sabit olan nassa âhad haberle

⁶⁴³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 355.

⁶⁴⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 359. Basrî de nas üzerine ziyade meselesindeki görüşlerini mâna, isim ve hüküm üzerinden vermiştir. bkz: Basrî, *el-Mu'temed*, I, 442.

⁶⁴⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 359-360.

⁶⁴⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 344.

gelen bir ziyadenin ilhak edilmesi câiz değildir. Ancak nas âhad haber yoluyla sabit olmuşsa bu nas üzerine âhad haberle ziyadenin ilhak edilmesi câizdir.⁶⁴⁷

Zâhir nasların delâletini kat'î kabul eden Cessâs'ın nas üzerine ziyadeyi beyân değil, nesih kabul etmesi doğaldır. Çünkü beyân kabul ettiğinde beyânın tehiri meselesinde zikredildiği üzere delâleti kat'î kabul edilen bir nassa ilave açıklama gelmiş olmakta ve önceki hüküm şâri'nin murad ettiği hüküm olmamaktadır.⁶⁴⁸ Ancak nas üzerine gelen ziyade nesih kabul edildiğinde nesih, önceki hükmün müddetinin beyânı olduğu için beyân kabul edildiğindeki problemlere yol açmamaktadır.

Debûsî nas üzerine ziyadenin suret olarak beyân, mana olarak nesih olduğunu ifade etmiştir. Yani beyân gibi gözüксе de hakikatte nesihdir. Debûsî nas üzerine ziyadenin nesih olduğu görüşünü Allah hakkı fiillerin tecezzi kabul etmemesi üzerinden açıklamıştır. Örneğin; bir kişiye kazif haddi cezası uygulandığında onun şahitliği bâtlı olurken, bir kırbaç eksik olsa şahitliği bâtlı olmamaktadır.⁶⁴⁹ Had, kefâret gibi Allah hakkı olan hükümlerden birine ziyade geldiğinde bu hükümler tecezzi kabul etmediği için nassın getirdiği hüküm ziyade ile yapılmadığında bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumda gelen ziyade nassın getirdiği hükümde değişikliğe yol açmaktadır.⁶⁵⁰ Değişikliğe yol açan ziyadeler ise nesih olmaktadır. Debûsî gelen bir açıklamanın nesih olması için bir değişikliğe yol açmasının yanında terâhî şartı da koşmuştur.⁶⁵¹

Serahsî⁶⁵² ve Pezdevî⁶⁵³ de nas üzerine ziyadenin nesih olduğu görüşündedirler.

Semerkant meşâyihinin bu konudaki görüşleri ele alındığında onların lafızların delâletini zannî kabul etmelerinin etkisi önceki meselelerde görüldüğü gibi nas üzerine ziyade meselesinde de görülmektedir. Onlara göre lafızların delâletinin zannî olup, beyânın te'hirinin câiz olması sebebiyle nas üzerine ziyadeyi beyân kabul etmek sıkıntılara yol açmamaktadır. Nitekim Semerkandî'nin usul eserine bakıldığında o İmam Mâtürîdî'nin nas üzerine ziyadenin beyân ve nesih yoluyla olmasının câiz olduğunu, ancak bu ziyadenin delilsiz olarak bu ikisinden birine hamledilemeyeceği görüşünde

⁶⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 443-446.

⁶⁴⁸ Hazne, *Tatavvur*, s. 250.

⁶⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 233.

⁶⁵⁰ Sarıtaş, "Lafızların Delâleti", s. 191-192.

⁶⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 225.

⁶⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82.

⁶⁵³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 507-508.

olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵⁴ Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî diğer lafız meselelerinde de olduğu üzere nas üzerine ziyadenin beyân mı nesih mi olduğu hususunda da bir tercihte bulunmayıp, bir delil gelene kadar tevakkufta bulunmuşlardır.

Üsmendî’de olduğu Basrî de nas üzerine ziyade meselesini manada, isimde ve hükümde olmak üzere üç başlık altında ele almıştır ve Üsmendî’nin ifadeleriyle benzer bir şekilde görüşlerini ifade etmiştir. Ancak Üsmendî mana bakımından nas üzerine ziyadeyi incelerken verdiği kazîf haddi ve zina haddi örneğine Basrî burada yer vermemiş, nas üzerine ziyade meselesini mana, isim ve hüküm bakımından inceledikten sonra bu örneklerle yer vermiştir ve sürgün cezasının mana yönünden nesh olup, isim yönünden nesh olmadığını ifade etmiştir.⁶⁵⁵ Basrî bu meseleyi detaylı bir şekilde ele alırken, Üsmendî kısa ve öz bir şekilde nas üzerine ziyade meselesini özetlemiştir.

3. HABERLER

Üsmendî *Haberler* babını *Bâbu’l-ahbâr*⁶⁵⁶ ve *Bâbu’l-ef’âl*⁶⁵⁷ olmak üzere iki alt babda ele almıştır ve bu bahse eserinde büyük bir yer ayırmıştır.

⁶⁵⁴ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, II, 991. İmam Matürîdî’den nakledilen ibarede Mîzânü’l-usûlün bu baskısında (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, Amman, 2017) bir yanlışlık söz konusudur. Çünkü nas üzerine ziyade hakkında beyânın câiz olduğu geçerken, neshin “ولا يجوز بطريق النسخ” ibaresiyle câiz olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bu daha sonraki cümleyle bir bütünlük oluşturmamaktadır. Mîzânü’l-usûlün tek ciltlik baskısında ise “يجوز بطريق النسخ” ibaresi geçmektedir. (nşr. M. Zekî Abdülber, Devha, 1984)

⁶⁵⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 442-443.

⁶⁵⁶ *Bâbu’l-ahbâr* şu alt bablardan oluşmaktadır: *Haber İsmi, Tanımı ve Kısımları Hakkında; Sahih Olduğu Bilinen, Yalan Olduğu Bilinen veya Bu İki Durumdan Hangisinde Olduğu Bilinmeyen Haberler; Mütevatir ile İlmin Vaki Olması ve Sıfatlarının Beyânı; Haberlerden Mütevatire İlhak Edilenler; Mütevatirle İlmin Vuku Bulmasının Şartının Beyânı; Haber-i Vâhid İlmi Gerektirir mi Gerektirmez mi?; Kendisinde Haber-i Vâhidin Kabul Edildiği ve Edilmediği Şeyler; Haber-i Vâhid ile Amel Edilmesinin Cevazı; Ahad Haberlerle Amel Etmenin Vârid Olması; Haber-i Vâhidin Kabul Edilip Edilmemesi; Râvi Hakkındaki Konuların Açıklanması; Rivayet Tek Olduğunda Haberin Reddedilmesi; Hadisin Mana ile Nakledilmesi; Hadis Rivayetinin Tarîki; Mürseller Hakkında Kavl; Tedlis; Haber-i Vâhidin Muktezasının Aklın Gerektirdiğinin Hilafına Olması; Haber-i Vâhidin Mütevatir Sünnetin ve Kitabın Hükmünü Ref’ Edici Olarak Varid Olması; Kitabın Gerektirdiği Hükmün Haber-i Vâhidin Gerektirdiğinin Hilafına Olması; Umûmu’l-belvâda Olan Haber-i Vâhid Kabul Edilir mi Edilmez mi?; Sahâbenin “Şöyle Yapmakla Emrolunduk” vb. Şeyler Demesi; Ravinin Mezhebinin Hilafına Hadis Rivayet Etmesi; İki Haberin Tearuzu; İki Haberden Birinin Diğerine Tercih Edilmesi.*

⁶⁵⁷ *Bâbu’l-ef’âl* şu alt bablardan oluşmaktadır: *Kabih ve Hasen Fiili Yapmaları Caiz Olan Kimselerin Zikredilmesi; Teessî, Mütâbaa, Muvâfaka, Muhâlefe ve İ’timâmın Manalarının Zikredilmesi; Hz. Peygamber’in Fillerinin Ahkama Delâleti; Hz. Peygamber’in Fillerinin Vuku Bulduğu Ciheti Bilmenin Yolları; Hz. Peygamber’i Örnek Alma (Teessî); Hz. Peygamber’in Fillerinin Kısımları ve Terk Ettikleri; Hz. Peygamber’in Fiillerinin Sözleriyle İhtilaf Etmesi veya Teâruz Etmesi.*

Üsmendî haberler konusuna eserinde büyük bir yer ayırmıştır. Ancak çalışmanın kapsamı ve amacı nedeniyle bizim ele aldığımız konular sınırlıdır. Biz *Haberler* babını *Âm Lafzın Haber-i Vâhid ile Tahsisi, Sahâbenin “Böyle Yapmakla Emrolunduk” vb. İfadeleri* ve *Hz. Peygamber’in Fiilleri* olmak üzere üç başlık altına indirgeyerek ele aldık.

3.1.Âm Lafzın Haber-i Vâhid ile Tahsisi

Uslucülerin çoğunluğuna göre haber-i vâhid ilim ifade etmeyip, sıhhatinden dolayı zan ifade etmektedir. Bu zannî delil ile tahsis yapılmasının câiz olup olmadığı âlimler arasında ihtilaflıdır. Bu ihtilaflar ise zâhir lafızların delâletinin zannî veya kat’î olarak kabul edilmesine göre şekillenmektedir.

Üsmendî, Kitab’ın ve mütevatir sünnetin haber-i vâhidle tahsisi konusunda âlimler arasında vuku bulan ihtilafları zikrettikten sonra kendi görüşünü deliller göstererek açıklamıştır. Fukahanın çoğunluğu haber-i vâhid ile Kitab’ın ve mütevatir sünnetin her durumda tahsis edilebileceği görüşündedir. Bazıları bunun câiz olmadığını söylerken, bazı âlimler de bazı durumlarda câiz olduğunu söylemişler ve bu durumların detayları hususunda ihtilaf etmişlerdir. İsâ b. Ebân tahsis edilmiş âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisini kabul etmektedir. Aksi takdirde haber-i vâhid ile tahsis câiz değildir. Bazıları da âm lafız muttasıl delil ile tahsis edildiğinde, haber-i vâhidin tahsisinin câiz olmadığını, munfasıl delille tahsis edildiğinde câiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁵⁸

Üsmendî her durumda haber-i vâhid ile tahsisin câiz olduğu görüşündedir. O bu görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Haber-i vâhid zan ifade etmektedir. Akıl ise yarar ve zararda zan ile amelin vücûbunu gerektirir. Haber-i vâhid kitabın umumunu tahsis etse de onunla amel edilmelidir.⁶⁵⁹

Üsmendî’nin haber-i vâhid ile tahsisin câiz olduğuna dair diğer bir delili ise sahâbe icmâsıdır. Çünkü sahâbe “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder.”⁶⁶⁰ âyetini “Biz peygamberler miras bırakmayız” ve “Katile miras yoktur” hadisiyle tahsis etmiştir ve sahâbelerin geri kalanı da bunu inkâr etmemiştir. Kitab’ın haber-i vâhid ile tahsisini câiz görmeyenler sahâbenin

⁶⁵⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 462-463.

⁶⁵⁹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 463.

⁶⁶⁰ Nisa 4/11.

bu tahsisi başka bir delile dayanarak yaptığını iddia etmiş, bu iddialarını destekleyici olarak da Hz. Ömer'in nafaka ve sükna hakkında Fatıma binti Kays'ın rivayetini reddetmesini vermişlerdir. Üsmendî ise bu iddialara şu şekilde cevap vermiştir: Sahâbenin âyetleri başka bir haberle tahsis ettiklerine dair bir rivayet yoktur. Onların Kitab'ın umumunu tahsis ettikleri haberleri değil de tahsis etmediklerini rivayet etmeleri câiz değildir. Bununla beraber Hz. Ömer, Fatıma binti Kays'ın hadisini Kitab'ı tahsis ettiği için değil neshettiği için reddetmiştir. Çünkü Hz. Ömer'in "Rabbimizin Kitab'ını ve Peygamberimizin sünnetini bırakmayız" sözünün zâhirinden bu hadisle amel edildiğinde Kitab'ın hükmünün terkedileceği anlaşılmaktadır. Ancak Kitab'dan bir âyet tahsis edildiğinde Kitab'ın terkinden bahsedilmez. Üsmendî konunun nesih değil, tahsis olduğunu ifade ederek bu itiraza karşı çıkmıştır.⁶⁶¹

Haber-i vâhid ile tahsisi câiz görmeyenler, kitabın umumî ifadelerinin kapsadıkları bakımından ilmi gerektirdiğini, haber-i vâhidin ise sıhhatinden dolayı zannı gerektirdiğini ifade etmişlerdir. İlim ifade edenin zan ile terkinin câiz olmadığını belirterek haber-i vâhid ile Kitab'ın ve mütevatir sünnetin tahsis edilemeyeceği görüşüne gitmişlerdir.⁶⁶²

Üsmendî, Kitab'ın umumunun hükmünün kat'îliğini ifade etmesiyle beraber haber-i vâhidin hükmünün sübutunun da malûm olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu hususta icmâ vardır. Üsmendî haber-i vâhid ile tahsisi kabul etmeyenlerin Kitab'ın umumunun malum (kat'î) olmasından kasıtlarının o kelâmın Allah'a ait olduğunun kat'îliği, haber-i vâhidin de Hz. Peygamber'in kelâmı olduğunun zannîliği ise bunun doğru olduğunu söylemiştir. Ancak bu durum Kitab'ın haber-i vâhid ile tahsisini engellememektedir diyerek Üsmendî haber-i vâhid ile tahsisin câiz olmadığını söyleyenlere cevap vermiştir.⁶⁶³

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, manasının zâhir olup, kendisiyle kastedilenin açık olduğu ve beyâna ihtiyaç duymayan Kitab'ın ve sabit sünnetin umumunun haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Cessâs, Kitab'ın umumunun kapsamındaki fertlerin her biriyle ilgili ilim ifade ettiğini ve bunların ilim ifade etmeyen bir şey ile terkinin olamayacağını söylemiştir. Nitekim haber-i vâhid, haber verdiği şey

⁶⁶¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 465-466.

⁶⁶² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 466.

⁶⁶³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 466-467.

hakkında ilim ifade etmez. Haber-i vâhid, ravisine olan hüsn-i zan sebebiyle kabul edilmiştir. Bu nedenle onunla Kitab'ın zâhirine ve ilim ifade eden bir yolla sabit olan sünnete karşı çıkmak câiz değildir.⁶⁶⁴

Cessâs, Kitab'ın ve sünnetin umumu tahsise uğradığında, lafzı birçok manaya ihtimalli olduğunda, selef manasında ihtilaf edip fikir ayrılığını câiz gördüğünde, ichtihadla zâhiri terkedildiğinde veya beyâna ihtiyaç duyan umum sîgaların tahsisinde haber-i vâhidin kabul edildiğini ifade etmiştir.⁶⁶⁵

Cessâs, tahsise uğramış âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi kabul etmesini şu şekilde açıklamıştır: Umum sîgasının tahsisi ittifakla sabit olduğunda ilim ehlinin çoğunluğuna göre lafız mecaz olup, lafzın delâletinin terkedilmesi câiz olur. Umurun hükmü içtihat yolu ile sabit olacağı için lafız, kapsamındaki fertleri hakkında ilim gerektirme durumundan çıkınca tahsisinde kıyas kullanmak câiz olmaktadır. Çünkü sîganın tahsisten sonra umum ifade ettiğini söyleyenlerin bu sözü yakine değil zann-ı galibe ve içtihadı dayanmaktadır. Böyle olan delillerin tahsisi de zann-ı galibe dayanan haber-i vâhid ve kıyas ile câizdir.⁶⁶⁶

Debûsî, haber-i vâhid ile âmmın tahsisinin ancak âm lafız tahsise uğradığı takdirde câiz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü tahsise uğramış âm lafzın delâleti önceki gibi kat'î olmamaktadır.⁶⁶⁷ Serahsî de Debûsî'ye benzer ifadeler kullanarak tahsis edilmiş olanlar haricindeki âm lafızların tahsis edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁶⁸ Pezdevî de usul eserinde tahsis edilmemiş âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisinin câiz olmadığını, mezhepte meşhur olan görüşün de bu olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁹

Semerkandî, Semerkant meşâyihinin bu konudaki görüşüne dair net bir şey aktarmamış ancak Semerkant meşâyihine göre haber-i vâhid ile âm lafzın tahsisinin câiz olduğu söylendiğinde bunun onların usulüyle bir sıkıntı doğurmayacağını ifade etmiştir. Bununla beraber o, haber-i vâhid ile âm lafızların tahsisinin câiz kabul edilmemesinin daha isabetli olacağını belirtmiştir. Çünkü âm lafzın haber-i vâhide nispetle hataya ihtimali daha azdır.⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 74, 77.

⁶⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 74.

⁶⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 111.

⁶⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 105-109.

⁶⁶⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 142.

⁶⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, I, 191.

⁶⁷⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 490.

Basrî haber-i vâhid ile Kuran'ın tahsis edileceği görüşüne gitmiş olup, görüşünü şu şekilde gerekçelendirmiştir. Haber-i vâhid zan ifade etmektedir ve akıl, fayda ve zarar hususunda zan ile amel etmeyi gerekli görmektedir. Basrî, Kitab'ın umumunun ilim ifade edip, haber-i vâhidin sıhhati hususunda zan ifade etmesinden dolayı, zan ifade eden bir şey ile ilim ifade eden bir şeyin tahsisinin câiz olmadığı şeklindeki itirazı şu şekilde cevaplandırmıştır: Tek başlarına ele alındığında Kitab'ın umumu ilim, haber-i vâhid zan ifade etse de onunla hükmetmenin gerekliliği malum (kat'î) olup, maznun (zannî) değildir. Aralarındaki zıtlık ise haber-i vâhidin hükmüyle umurun hükmü arasındadır. Tek başlarına ele alındıklarında ikisi de ilim ifade ettiğine göre, haberi vâhidin sıhhati açısından zan ifade etmesi onunla amel edilmesine bir mâni oluşturmamaktadır. Bilakis haber-i vâhidin anlamının daha hususi olması sebebiyle, onunla Kitab'ın umumunun tahsisi gerekmektedir. Basrî haber-i vâhid ile hükmetmenin malûm olmasını ise bu konuda sahâbenin icmâsının olduğunu ifade ederek ve onların haber-i vâhid ile Kitab'ın umumunu tahsis ettiklerine dair örnekler vererek delillendirmiştir.⁶⁷¹

Âlimlerin çoğunluğu âm lafzın fertlerine delâletini zannî kabul ederken, Hanefilerin çoğunluğu âm lafzın fertlerine delâletini kat'î kabul etmektedir. Bunun etkisi zannî delil olan haber-i vâhid ile tahsis hususunda görülmektedir. Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, âm lafzın fertlerine delâletini kat'î olarak kabul ettiği için haber-i vâhid ile tahsisi kabul etmemişlerdir. Daha önce kat'î bir delil ile tahsis edilmiş âm lafzın ise fertlerine delâleti zannî olacağı için haber-i vâhid ile tahsisini kabul etmişlerdir. Semerkandî, Semerkant meşâyihinin âm lafzın fertlerine delâletini zannî kabul ettiği için haber-i vâhid ile tahsisi câiz görmelerinin usulleriyle bir sıkıntı oluşturmayacağını ancak en doğru görüşün câiz görmemek olduğunu ifade etmiştir. Bu mevzuda dikkat çeken ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Üsmendî'nin âm lafzın fertlerine delâletini kat'î kabul etmelerine rağmen zannî delil olan haber-i vâhid ile tahsisi câiz görmeleridir. Onlar haber-i vâhidin sıhhati sebebiyle zannî olmasını arka plana atıp, hükme delâletinin malûm olması yönünden onu âm lafız seviyesine çıkarmışlardır. Böylelikle Kitab'ın ve mütevatir sünnetin umumunun haber-i vâhid ile tahsis edilmesinin câiz olduğu görüşüne gitmişlerdir. Üsmendî bu meselede Hanefî usulünde hâkim olan görüşü terk etmiş ve Basrî'yi takip etmiştir.

⁶⁷¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 644-645.

3.2.Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükümlere Delâleti

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin karine gelene kadar vücûb, nedb ve ibâha hükümlerinden hangisine delâlet ettiği ve O'nun fiillerini örnek alma (teessî) meselesi ele alınmaktadır. Üsmendî bu meseleleri *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükümlere Delâleti* ve *Hz. Peygamber'i Örnek Alma (Teessî)* başlıkları altında ele almıştır.

Hz. Peygamber'in fiilleriyle istidlâl edilmesinin cevazı hususunda ümmet arasında bir ihtilaf yoktur ancak bu fiillerin hangi hükme delâlet ettiği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba, bazıları nedbe, bazıları ibâhaya delâlet ettiğini söylerken, bazıları da Hz. Peygamber'in fiillerinin gerçekleştiği vasıf bilinmediğinde hükme delâlet etmeyeceği görüşündedirler. Fiillerin gerçekleştiği vasıf/hal bilindiği takdirde, bizim üzerimize de o fiilin misli vâcib olmaktadır. Örneğin fiilin vasfı vücûb ise o fiil bize de vâcib olmaktadır.⁶⁷²

Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in mutlak fiilleri herhangi bir hükme delâlet etmemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in bir fiili yapması onun hasen olduğuna delâlet eder. O fiilin Hz. Peygamber için maslahat olduğu bilinip, başkası için maslahat olduğu bilinmezse hüküm Hz. Peygamber hakkında olur. Başkası hakkında fiilin vücûb, nedb veya ibâha ifade ettiği söylenemez.⁶⁷³

Üsmendî, Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin vücûba delâlet ettiği görüşünde olanların aklî ve sem'î delillerini verdikten sonra bu delilleri ele alarak kendi görüşü çerçevesinde cevaplandırmıştır. Daha sonra da nedb görüşünde olanların delillerini cevaplandırmıştır. Vücûb görüşünde olanların bazı delilleri ve Üsmendî'nin bunları cevaplandırması şu şekildedir:

1. Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin vücûba delâlet ettiği görüşünde olanlar “Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.”⁶⁷⁴ âyetini delil göstererek, Allah'ın Hz. Peygamber'i örnek almayı vâcib kıldığını ifade etmektedirler.⁶⁷⁵

⁶⁷² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 504-505.

⁶⁷³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 505.

⁶⁷⁴ Ahzab 33/21.

⁶⁷⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 506.

Üsmendî de âyetin Hz. Peygamber'i örnek almanın (teessî) vücûbuna delâlet ettiğini ifade etmiştir. Onun ifadelerine göre teessî, Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi, onun yaptığı vasıf üzere onun gibi yapmaktır. Eğer fiildeki vücûb ciheti/vasfı bilinirse, bu cihetten o fiile tabi olunur. Aynı şekilde ibâha ve nedb ciheti bilinirse, bu cihetten fiile tabi olunur. Bu açıklamalarından sonra Üsmendî, âyetin, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu her fiili bizim de yapmamızı gerektirmediğini ifade ederek yukarıdaki görüşü cevaplandırmıştır.⁶⁷⁶

2. Vücûb görüşünde olanların diğer bir delili ise Hz. Peygamber'in namazda ayakkabılarını çıkardığında insanların da ayakkabılarını çıkarmalarıdır. Eğer onlar ittibânın vücûbunu bilmeselerdi, ayakkabılarını çıkarmazlardı.⁶⁷⁷

Üsmendî, Hz. Peygamber'in fiilini, insanların vücûb cihetinden yaptığına dair bir delil olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber onlara “ayakkabılarınızı neden çıkardınız” diye sormuş, onlar da “sen çıkardın, biz de çıkardık” demişlerdir. Hz. Peygamber ise Cebrail'in ayakkabıda eziyet verici bir şey olduğunu bildirmesine binaen çıkardığını söylemiştir. Üsmendî, Hz. Peygamber'in fiilinin diğer insanlar tarafından da yapılması için onun, fiili hangi vasıfla yaptığının bilinmesi gerektiğine bu hadisenin delil olduğunu belirtmiştir.⁶⁷⁸

Üsmendî, Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin bir hükme delâlet etmediğini ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'in fiillerini örnek alma (teessî) meselesi üzerinde durmuştur. Üsmendî'nin ifade ettiğine göre bu hususta bazıları Hz. Peygamber'in ibadet olan fiillerinin örnek alınmasının vâcib olup, evlenme gibi ibadetler dışındaki mubah fiillerinin ve diğer fiillerinin örnek alınmasının vâcib olmadığı görüşündedirler. Üsmendî, Hz. Peygamber'in fiillerinin meydana geliş sebebi (vecih) bilindiğinde o vasıfla Hz. Peygamber'in örnek alınması gerektiğini ifade etmiştir ve bu görüşünü temellendirmiştir.⁶⁷⁹

Üsmendî ilk olarak “Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.”⁶⁸⁰ âyetini delil olarak vermiştir. Hz. Peygamber'i örnek almak, onun yaptığı vasıfla fiili onun gibi

⁶⁷⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 508.

⁶⁷⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 507.

⁶⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 509.

⁶⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 511.

⁶⁸⁰ Ahzab 33/21.

yapmaktır. Allah mubah fiiller ve ibadetler kaydı koymaksızın mutlak olarak onun fiillerinin örnek alınmasını emretmiştir.⁶⁸¹

İkinci delil ise “...Tâbi olun”⁶⁸² âyetidir. Bu âyet mutlak olarak Hz. Peygamber’e tabi olmayı emretmiştir. Tabi olmak hem sözde hem de fiilde olabilir. Bu âyetin mutlak ifadesinin kapsamına her ikisi de dahil olmaktadır.⁶⁸³

Bir diğer delil ise sahâbenin icmâsıdır. Onlar oruçlunun eşini öpmesi, oruçluyken cünüp olma ve bunun gibi şeylerde Hz. Peygamber’in eşlerine müracaat etmelerinde olduğu gibi hükümleri bilmek için Hz. Peygamber’in fiillerine müracaat ediyorlardı. Bu da mubah fiillerde Hz. Peygamber’in fiillerine tabi olmanın vücûbuna dair icmâdır. Sahâbenin icmâsı ise hüccettir.⁶⁸⁴

Üsmendî öncesine âlimlere bakıldığında Cessâs, Hz. Peygamber’in kasıtlı fiillerini vâcip, nedb, mubah olarak ayırmış, Hz. Peygamber’in vâcip, nedb veya mubah olduğuna dair bir delâlet olmayan fiilleri hususunda ihtilaf olduğunu zikretmiştir.⁶⁸⁵ Kendisi görüşünü doğrudan vermemiştir ancak meselenin sonunda Hz. Peygamber’in vasfı bilinmeyen fiillerini ibâhaya hamlettiği anlaşılmaktadır. Cessâs’a göre eğer bu fiiller vücûb veya nedb ifade etseydi, Hz. Peygamber bunu açıklardı. Vücûbun ve nedbin beyân edilmemesi câiz değildir. Çünkü fiil mendup ise onu yaparak sevap kazanmak, vâcip ise terk ettiğimizde vâcibin terkiyle karşılaşmamak için bunu bilmeye ihtiyacımız vardır.⁶⁸⁶

Cessâs, fiillerin gerçekleştiği vasfın bilindiği takdirde, bu fiillere tabi olunup olunmayacağına dair ihtilafın bulunduğunu ifade etmiştir. Bazıları, bu fiillere gerçekleştiği vasfı neyse ona binaen tabi olunmasını, bazıları da bu hususta bir delil gelmeden tabi olunmamasını savunmaktadırlar. Kerhî de bu görüştedir. Ona göre Hz. Peygamber’in fiillerinin zâhirinin, ümmet için bağlayıcı olduğuna dair bir delil gelene kadar bir bağlayıcılığı olmayıp, Hz. Peygamber’e mahsus olduğu kabul edilir. Cessâs ise

⁶⁸¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 511.

⁶⁸² Üsmendî’nin vermiş olduğu kısım En‘am suresi 153. âyet (“İşte bu, benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın.”) olabileceği gibi A‘râf suresi 158. âyet de (De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın elçisiyim. Ondan başka tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah’a ve ümmî Peygamber olan Resûlüne -ki o, Allah’a ve onun sözlerine inanır- iman edin ve O’na uyun ki doğru yolu bulasınız.) olabilir.

⁶⁸³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 512.

⁶⁸⁴ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 512.

⁶⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 76.

⁶⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 88.

Kerhî'den farklı olarak fiilin gerçekleştiği yön bilindiği takdirde, ümmetin de bu fiili Hz. Peygamber'in yaptığı vasıfla yapmasını savunmaktadır.⁶⁸⁷

Debûsî, Hz. Peygamber'in fiillerine uyma meselesindeki görüşleri aktarmış, bu hususta fiillere uymanın gerekli olduğunu savunanlar olduğu gibi, tevakkuf edenlerin olduğunu da ifade etmiştir. Hemen ardından da Kerhî ile Cessâs'ın görüşlerini vermiştir. Cessâs'ın ibâha görüşünü zikrettikten sonra kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁸ Serahsî ve Pezdevî de Cessâs'ın görüşünün sahih olduğunu ifade ederek, Hz. Peygamber'in hükmüne dair bir karine olmayan fiillerinin hükmünün ibâha olduğu görüşüne gitmişlerdir.⁶⁸⁹

Semerkandî, Hz. Peygamber'in fiillerini ikiye ayırmıştır. Birincisi Kitab'ın mücmelini açıklayan fiillerdir. Bu fiillerin hükmü, mücmelin hükmü ne ise onun üzeredir. İkincisi Kitab'ın mücmelinin beyânı olmaksızın yaptığı fiillerdir. Bu fiiller de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, bir delil ile vâcip, mendup, sünnet veya mubah olduğu bilinen fiillerdir. İkincisi ise hükmü hususunda bir delilin var olmadığı fiillerdir. Bu ikinci kısımdaki Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmünün ne olduğu meselesinde âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁹⁰

Semerkandî, Irak meşâyihinin bu fiilleri delil olmayınca ibâhaya hamlettiklerini aktarmıştır. Semerkant meşâyihî ise bu fiillerin amelen vücûba hamledilmesi, itikat yönünden diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de tevakkuf edilip, mübhem olarak Allah'ın muradının hak olduğuna inanılması gerektiği görüşündedir.⁶⁹¹

Semerkandî'nin bu meseledeki görüşleri zikrederken Cessâs'a nispet ederek verdiği görüş dikkat çekmektedir. Onun ifadelerine göre Cessâs, Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin başka bir delil gelmedikçe vücûba delâlet ettiği görüşündedir.⁶⁹² Ancak Cessâs'ın usul eserinden hareketle yukarıda da zikredildiği üzere onun delil bulunmadığı takdirde bu fiillerin hükmünün ibâha olduğunu savunduğu görülmektedir. Bununla beraber eserinde bu fiillerin vücûba hamledilmesinin doğru bir görüş olmadığını, vücûba

⁶⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 76.

⁶⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 247.

⁶⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 86-87; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 510-511.

⁶⁹⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 673.

⁶⁹¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 674.

⁶⁹² Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 674.

hamledildiğinde birtakım sıkıntılara yol açacağını belirterek kendi görüşünü güçlendirmiştir.⁶⁹³

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hz. Peygamber'in hangi vecihle/vasıfla yaptığı bilinmeyen fiillerini mücmelin beyânı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Eğer fiil mücmelin beyanı ise bu mücmel vücûba, nedbe veya ibâhaya delâlet edebilir. Şayet mücmelin beyanı değilse, bu fiillerin gerçekleşme vechinin ne olduğuna dair beyân gelmediği müddetçe bu fiillerin bir hükme delalet etmediğini ifade etmiştir. Basrî kendi görüşünü beyân ettikten sonra delil olmaksızın bu fiillerin vücûba delâlet ettiğini söyleyenlerin aklî ve sem'î delillerine yer vermiş ve eleştirilerini yapmıştır. Basrî daha sonra da bu fiillerin vücûba delalet etmediğini söyleyenlerin görüşlerine yer vermiştir.⁶⁹⁴

Üsmendî bu meselede Hanefî mezhebinin hâkim görüşü olan Hz. Peygamber'in mutlak fiillerinin ibâhaya delâlet etmesini benimsememiş, bu fiillerin gerçekleşme vechinin bilinene kadar bir hükme delâlet etmediğini savunmuştur. Üsmendî bir karine gelene kadar bu fiillerin hükmünde tevakkuf etmiş de denilebilir. İfade edişleri farklı da olsa onun bu görüşü Basrî ile aynıdır. Ayrıca zikretmiş oldukları muhalifin delilleri ve bunlara eleştirileri de benzerdir.

3.3.Sahâbînın “Bununla Emrolunduk” vb. İfadeleri

Üsmendî bu babın altında ilk olarak sahâbînın kim olduğunu ve sahâbînın nasıl bilineceğini açıkladıktan sonra meseleyi ele almıştır. Onun ifadelerine göre sahâbînın Hz. Peygamber ile beraber kalmış olması gerekmektedir. Çünkü onu geçerken gören kimse sahâbî sayılmamaktadır. Ayrıca onunla kalırken ilim öğrenmek ve ona tabi olmak amacıyla kalmalıdır. Nitekim âlimle kalan bir kimse ondan ilim öğrenmek amacıyla kalmamışsa bu kişi, o âlimin ashabından sayılmamaktadır. Sahâbînın bilinmesi ise mütevatir haberle ve güvenilir bir kimsenin haber vermesi ile olmaktadır.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Detaylı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 76-88. Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası” adlı makalesinde Cessâs'ın bu meseledeki görüşünün Semerkandî'nin eserinden hareketle vücûb olduğunu ifade etmiştir. Ancak *el-Fusûl fi'l-usûl*'e bakıldığında yukarıda da belirtildiği üzere onun görüşünün bu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bkz. Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası”, s. 87.

⁶⁹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 377-378.

⁶⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 477-478. Basrî de sahâbînın kullanmış olduğu ifadelere geçmeden önce sahâbî hakkında açıklamalara yer vermiştir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 666-667.

Üsmendî, sahâbinin “Böyle yapmakla emrolunduk.”, “Bize vâcîp kılındı.”, “Bize mubah kılındı.”, “Bize yasaklandı.”, “Sünnet şuydu”, “Hz. Peygamber’den şöyle aktardım/dedim”, “Şöyle yapıyorduk.” veya “Şöyle yapıyorlardı.” sözleri ile içtihat konusu olmayan bir mesele hakkındaki sözlerini sırayla ele almıştır.

Sahâbinin “Böyle yapmakla emrolunduk” sözü hakkında, bazıları emredenin mutlak olarak Hz. Peygamber olduğu görüşündedir. Bu görüş Şâfî’î’nin görüşüdür. Bazıları da emredenin Hz. Peygamber olabileceği gibi başka biri de olabileceği görüşündedir. Bu görüş de Ebû’l-Hasan el-Kerhî’ye aittir.⁶⁹⁶

Üsmendî’ye göre muhtar olan görüş, “Böyle yapmakla emrolunduk” ifadesini Hz. Ebû Bekir söylediğinde bu sözün Hz. Peygamber’e hamledilmesidir. Eğer bu sözü söyleyen Hz. Ebû Bekir dışında biriyse emredenin Hz. Peygamber olması muhtemeldir. Çünkü “Böyle yapmakla emrolunduk.” ifadesinden emredenin itaat edilmesi gereken bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadeyi kullananın amacı şeriatı bildirmek olduğu için emir bu hususta taayyün eden kişiye hamledilir. Bu kişi de Hz. Ebû Bekir için sadece Hz. Peygamber’dir. Onun dışındakiler için Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen halifelerdir.⁶⁹⁷

Üsmendî “Bize vâcîp kılındı, mubah kılındı ve yasaklandı” sözlerindeki vâcîp, mubah ya da yasak kılanın Hz. Peygamber olduğunu ifade eder. Üsmendî, her ne kadar sünnet kelimesi başkaları için kullanılsa da “sünnet şuydu” ifadesindeki mutlak sünneti Hz. Peygamber’in sünnetine hamleder. Ona göre sahâbenin “Hz. Peygamber’den şöyle dedim/aktardım” sözünden anlaşılan, rivayet ettiği şeyi Hz. Peygamber’den aktarmasıdır.⁶⁹⁸

Üsmendî, sahâbenin “Şöyle yapıyorduk” demesinden maksadın, bize şer‘î hükümleri öğretmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadenin zâhiri, sahâbenin hepsinin ifade edilen fiili Hz. Peygamber döneminde yaptığını ve Hz. Peygamber’in bunu reddetmemiş olmasını gerektirmektedir. Sahâbenin “Şöyle yapıyorlardı” demesi ya ümmetin tamamının bunu yaptığı ya bir kısmının yapıp bir kısmının sükût ettiği veya tamamının

⁶⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 478.

⁶⁹⁷ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 479.

⁶⁹⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 480.

bu fiili zâhir bir şekilde yaptığı ancak Hz. Peygamber'in bunu inkâr etmediği anlamına gelmektedir.⁶⁹⁹

Sahâbenin söylediği bir söz, içtihat edebileceği bir hususta olursa ona uymak gerekmez. Çünkü o sözün kendi içtihadı olma ihtimali vardır. Onun içtihadı da başkasının içtihadı üzerine tercih edilmez. Eğer sahâbenin söylediği içtihadı mahal olmayacak bir meselede ise bunu Hz. Peygamber'den işittiği ortaya çıkar.⁷⁰⁰

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, sahâbînin “Bununla emrolunduk”, “bundan nehyolunduk” ve “Sünnet şöyledir” gibi sözlerinin Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylemeyi câiz görmemiştir. Çünkü emir, nehiy ve sünnet Hz. Peygamber'e has değildir. Allah “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin.”⁷⁰¹ buyurmuştur. Buna binaen emir ve nehy devlet başkanları tarafından da olabilir. Sahâbeden aktarılan bu ifadelerin Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine dair bir delil yoktur. Aynı şekilde sünnet kelimesi Hz. Peygamber için kullanıldığı gibi başkası için de kullanılabilir. Nitekim Hz. Peygamber “Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun.” buyurarak halifeler için de sünnet kelimesini kullanmıştır.⁷⁰²

Debûsî, Cessâs gibi sünnetin sadece Hz. Peygamber için kullanılmayıp onun dışındaki kimseler için de kullanıldığını ifade etmiştir. Sahâbînin “Şununla emrolunduk”, ve “Bundan nehyolunduk” gibi ifadelerinden emreden ve nehyedenin Hz. Peygamber olduğu da anlaşılmamaktadır. Çünkü onlara halifeler de emretmiş olabilir. Debûsî bu görüşünü Cessâs'ın da zikretmiş olduğu ülü'l-emre itaatin emredildiği Nisa suresi 59. âyet ile desteklemiştir.⁷⁰³ Serahsî emreden kim olduğu belirli olmayan mutlak ifadelerden Hz. Peygamber'in emrinin, nehyinin veya onun sünnetinin anlaşılamayacağını ifade etmiştir.⁷⁰⁴ Pezdevî ise sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'in sünneti için kullanılmasının yanında başkaları için de kullanıldığını ifade etmiştir.⁷⁰⁵

Semerkandî'nin ifadelerine göre Semerkant meşâyihî, sahâbenin “Bununla emrolunduk”, “Şundan nehyolunduk” gibi sözlerinin hüccet olup, bu emirlerin Hz. Peygamber'e ait olduğu görüşündedir. Çünkü sahâbe bu sözlerle hükmün bildirilmesini

⁶⁹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 480-481.

⁷⁰⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 481.

⁷⁰¹ Nisa 4/59.

⁷⁰² Diğer deliller için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 64.

⁷⁰³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 78.

⁷⁰⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 380.

⁷⁰⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 332.

ve şeriatın tebliğini hedeflemiştir. Bu nedenle emrin, şeriatın sadır olmasında etkisi olmayan imamlara değil, şeriatın kendisinden sadır olduğu kişi olan Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerekmektedir. Semerkandî, "Sünnet böyledir" ifadesindeki sünnetin de Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁶

Basrî'ye göre "Bununla emrolunduk", "Bununla nehyolunduk" ifadeleri yöneticilere ve imamlara hamledilemez. Çünkü sahâbenin amacı şeriatı öğretmektir. Bu ibareler ise emirlerinin şeriat üzerinde etkisi olmayan imam ve yöneticilere hamledilmez çünkü şeriatın kendisinden sadır olduğu kimseye hamledilmesi gereklidir. Bu ibareler Allah'a da hamledilemez. Çünkü onun emirleri herkes için zâhirdir, sahâbenin kelâmına bu hususta gerek yoktur.⁷⁰⁷ Basrî doğrudan söylemese de ifadelerinden bu ibarelerin Hz. Peygamber'e hamledilmesini savunduğu anlaşılmaktadır.

Basrî, "Bize vâcip kılındı", "Bize yasaklandı" ve "Bize mubah kılındı" ifadelerinde vâcip kılan, yasaklayan ve mubah kılanın Hz. Peygamber olduğunu ve "Sünnet böyledir" ifadesindeki sünnetin mutlak olarak geldiğinde Hz. Peygamber dışında kimseye ait olmayacağını belirtmiştir. Basrî, sahâbînin "Şöyle yapıyorduk" kavlinde zikredilen fiili, sahâbenin bir kısmının veya tamamının Hz. Peygamber döneminde yaptığı ve onun bunu inkâr etmediği anlamına geldiğini belirtmiştir.⁷⁰⁸

Genel bir şekilde değerlendirildiğinde Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin "Bununla emrolunduk", "Şundan nehyolunduk", "Sünnet şuydu" gibi ifadeleri karine olmaksızın Hz. Peygamber'in sünnetine hamletmedikleri görülürken, Semerkandî ve Basrî'nin tam aksi görüşte olup bu ifadeleri Hz. Peygamber'e hamlettiği görülmektedir. Üsmendî ise "Bununla emrolunduk" ve "Şundan nehyolunduk" ifadeleri hakkında diğerlerinden farklı bir yol izleyip, bunları sadece Hz. Ebû Bekir kullandığında doğrudan Hz. Peygamber'e hamletmiştir.

⁷⁰⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 663.

⁷⁰⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 668.

⁷⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 668-669.

4. İCMÂ

Şer‘î hükümlerin kaynakları arasında bulunan icmâya genellikle Kitap ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer verilmektedir. Klasik dönemden itibaren icmâ usul kitaplarında detaylı bir şekilde yer almaktadır.

Üsmendî icmâ bahsinde ilk olarak, ele alınacak konuları taksim etmiş, sonra da icmâ ile ilgili bahisleri ele almıştır.⁷⁰⁹ Onun icmâ bahsini ele alışı *İcmâ Kavramı ve İcmânın Çeşitleri*, *İcmânın Hücciyeti* ve *İcmânın Geçerli Olması İçin Şartlar* başlıkları altında incelenerek özet bir şekilde bu mevzudaki görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İcmâ bahsinde âlimler arasında pek ihtilaf bulunmadığı için bu bahiste Üsmendî öncesi âlimlerin görüşlerine nadiren yer verilmiş, daha çok Üsmendî’nin fikh usulünün temel konularından biri olan İcmâ hususundaki görüşleri, konuyu ele alışı verilmeye çalışılmıştır.

4.1.İcmâ Kavramı ve İcmânın Çeşitleri

İcmâ kavramı sözlükte, tek kişi için kullanıldığında bir şeye niyet etmek, azmetmek anlamlarına gelirken; birden fazla kişi hakkında kullanıldığında ise bir konuda fikir birliği anlamındadır. İcmânın yaygın kabul gören terim anlamı ise şu şekildedir: “Hz. Muhammed’in ümmetinden müçtehitlerin onun vefatından sonraki bir devirde, bir meselenin şer‘î hükmü hakkında ittifak etmeleridir.”⁷¹⁰

Üsmendî, icmânın kök anlamına dair yapılan yanlış yorumları verdikten sonra kendi görüşünü ifade etmiştir. Bazıları icmânın ‘جمع’ ve ‘اجتماع’ dan alınmış olduğunu ve bir kimsenin “أجمعت على كذا” ve “جمعت” demesi arasında fark olmadığını söylemişlerdir. Üsmendî, icmânın bu kelimelerden alınamayacağını belirtmiştir. Çünkü bir kavim bir yerde toplanırsa “أجمعوا فيه” denilmez, “اجتمعوا” denilir. Buna delâlet eden ise icmânın bire

⁷⁰⁹ İcmâ bahsinde yer verilen alt bablar şunlardır: *İcmânın Hüccet Olması*, *İcmâ Ne ile Olur*, *İcmâda Hz. Peygamber’in Gönderildiği Kimselerden Kime İtibar Edilir?*, *Her Asrın Ehlinin İcmâsı Hüccet ve Doğru mudur Değil midir?*, *İcmâda Bir Asırdaki Müçtehitlerin Hepsine İtibar Edilmesi*, *İcmânın Hüccet Olduğu Yerler*, *İçtihattan Sadır Olan İcmâ*, *İttifaktan Sonra İhtilaf*, *İhtilaftan Sonra İttifak*, *İcmânın Hüccet Olmasında İnkırâzu’l-asr Şart mıdır Değil midir?*, *İcmânın Dışında Ortaya Çıkan Görüşler*, *Bir Asrın Ehli Bir Âyeti Te’vil Ederlerse veya Bir Meselede Delil ile İstidlâl Ederlerse veya Bir İlleti Delil Olarak Ahırlarsa Onlardan Sonra Gelenlerin Yeni Bir Te’vil Delil veya İllet Ortaya Koymaları Câiz midir?*, *Bir Tarik Olmaksızın Ümmet İcmâ Etmez*, *İçtihadı Dayanan İcmânın Cevazı* ve *İcmâyı Bilmenin Yolu/Tariki*.

⁷¹⁰ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s.144-145.

izafesinin doğru olup, ictimânın ise bire izafesinin doğru olmamasıdır. “أجمعت على كذا” denilir ancak “اجتمعت عليه” denilmez. Bu nedenle icmâ kelimesi “جمع” ve “اجتماع” dan alınmamıştır.⁷¹¹

Üsmendî icmânın kök anlamına dair yapılan yanlışlığı belirttikten sonra, sözlük anlamını “sağlamlaştırmak, bir işi gerçekleştirmeye azmetmek” şeklinde açıklamış ve buna binaen âyet ve hadislerden örnekler de vermiştir. Ayrıca “لا صيام لمن لم يجمع الصيام من”⁷¹² hadisini örnek vererek, icmânın “niyet etmek” anlamının bulunduğunu da belirtmiştir. Bu sözlük anlamına göre icmâ Yahudilerden, Hristiyanlardan ve avam tarafından ortaya çıkabilmektedir.⁷¹³

Üsmendî’nin açıklamalarına göre icmâ şer’î örfte, Hz. Muhammed’in ümmetinin âlimlerinin şer’î bir mesele üzerinde⁷¹⁴ birleşmesine hâs kılınan bir manadır. İcmâ her asırda Hz. Peygamber’in ümmetinden sadır olabilir.⁷¹⁵

İcmânın bir azimet bir de ruhsat yönü vardır. İcmâ hususunda azimet, tüm müçtehitlerin açıkça görüş bildirmeleridir. Müçtehitlerin amellerinin aynı yönde olması da açıkça görüş bildirmeleri gibidir. İcmâ hususundaki ruhsat ise bir kısım müçtehidin diğer müçtehitlerin bildirmiş olduğu görüşten haberdar olmalarına rağmen düşünme müddeti geçinceye kadar susmalarıdır. Bu icmâ çeşitlerinden ilki sarîh icmâ, ikincisi ise sükûtî icmâ olarak adlandırılır. Sarîh icmâ, usulcülerin çoğunluğuna göre kesin ve bağlayıcı bir delil iken sükûtî icmânın bağlayıcı olup olmadığı tartışmalıdır.⁷¹⁶ Sükûtî icmâ teorisi Hanefî usulcüler tarafından ortaya çıkarılmıştır ve zaruretin ürünü olarak ifade edilmiştir.⁷¹⁷

Üsmendî icmâ çeşitlerini⁷¹⁸ ele alırken icmâyı fiilî icmâ, kavli icmâ ve rıza ile icmâ olmak üzere üçe ayrıldığını belirtmiştir:

⁷¹¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 519.

⁷¹² Muvatta, “Sıyâm”, 372.

⁷¹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 519-520.

⁷¹⁴ Yukarıda “şer’î bir mesele üzerinde” ifadesini kullansak da Üsmendî eserinde bunu “على أمر من الأصول” şeklinde belirtmiştir. Ancak icmâ bahsinin bütününe bakıldığında onun neticede şer’î bir meseleyi kastettiği anlaşılmaktadır.

⁷¹⁵ “في عرف الشرع اختص بإجماع علماء أمة محمد عليه السلام على أمر من الأصول الشرعية”, Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 520.

⁷¹⁶ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 69.

⁷¹⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 534; İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, XX, 425.

⁷¹⁸ Üsmendî icmânın çeşitleri diye bir başlık açmamış, *İcma Ne İle Olur?* babı altında bu kısımları ele almıştır.

1. Fiilî icmâ; ümmetin topluca bir fiili yapmasıdır. Ümmetin topluca o fiili yapmış olması, o fiilin hasen/güzel olduğuna iki yönden delâlet eder. Birinci yön, ümmetin topluca bir fiili yapması o fiil hakkında inançlarının hasen olduğuna delâlet etmektedir. İkinci yön, fiilin üzerine icmâ etmeleri onun güzel olduğunun delilidir.
2. Kavli icmâ; ümmetin bir şeyin hasen olduğu veya yapılması gerektiği üzerine icmâ etmeleriyle olur. Bu çeşit icmâyâ kavli icmâ denilir.
3. Rıza ile icmâ ise iki çeşittir. Ya kendileri bu icmâdan razı olduklarını haber verirler ya da bir fiilden ya da kavilden biri meşhur olur ve bu kavil üzere susarlar. Onlardan bir karşı çıkma veya reddetme söz konusu olmaz.⁷¹⁹

Rıza ile icmânın ikinci kısmı sükûtî icmâdır. Üsmendî sükûtî icmâyâ olumlu bakmış ancak bunun sıhhatinde ümmetin ihtilafı olduğu için kat'i bir hüccet olmadığını söylemiştir. Ayrıca sükûtî icmânın hüccet olarak kabul edilebilmesi için sükûtun korku sebebiyle olmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁷²⁰

Üsmendî'nin yer verdiği icmânın çeşitleri Basrî'de de benzer bir şekilde geçmektedir. Ancak onun icmânın kök anlamına ve sözlük anlamına dair yaptığı açıklamalar Basrî'de bulunmamaktadır. Bu Üsmendî'nin eserinin salt ictibastan ibaret olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

4.2.İcmânın Hücciyeti

Âlimlerin çoğunluğuna göre icmâ delil olarak kabul görmektedir. İcmâyı hüccet olarak kabul etmeyenler arasında genellikle Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845) ile Şîa'nın bir kısmı ve Hâriciler zikredilmektedir.⁷²¹ Üsmendî, icmâyı hüccet olarak kabul etmiş, bazılarının da icmânın hücciyetini reddettiğini belirtmiştir. Buna örnek olarak da İmamiyye'yi zikretmiştir. Onlar imam topluluğun içinde olduğu takdirde icmâyı hüccet olarak kabul edip, aksi durumdakileri hüccet olarak kabul etmemişlerdir.⁷²²

⁷¹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 534.

⁷²⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 567-568.

⁷²¹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 108; Dönmez, "İcmâ", s. 421.

⁷²² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 520.

Üsmendî, icmânın hücciyetine dair delil olarak Kuran'dan ve Hz. Peygamber'in hadislerinden örnekler vermiş ve görüşünü delillendirmiştir. Bu gösterdiği delillere gelebilecek itirazları da zikrederek kendi görüşünü temellendirmiştir.

Üsmendî ilk olarak “*Siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık.*”⁷²³ âyetini delil getirmektedir. Âyette geçen “vasat” kelimesinin lügat anlamı adil demektir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in ümmetini adil kimseler kıldığını haber vermiş ve onları insanlara şahit olarak isimlendirmiştir. Eğer onlar yalancı olsalardı ve kötü bir fiil yapsalardı Allah onların adil olduklarını ve şahit olduklarını haber vermezdi. Şahit olarak isimlendirilmeleri dolayısıyla onların verdikleri haber doğru olup, insanlara da onların üzerinde görüş birliğine vardıkları hükümleri kabul etmek vâcip olmaktadır.⁷²⁴

Üsmendî bu âyete, şahitliğin her şeyde olamayacağına, şahitliğin dünyada değil âhirette bir şahitlik olduğuna, şayet dünyada ise bu şahitliğin Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu şeriata yönelik bir şahitlik olup, ümmetin kendilerinden sonrakiler için bir şahitlik olamayacağına, ümmetten kastın Hz. Muhammed'i kıyamete kadar tasdik edenler olduğu veya âyetin nüzûlü esnasında nüzûle şahit olanların olabileceğine dair itirazların gelebileceğini söylemiştir. Üsmendî bu itirazları gerek âyetteki ifadelerin mutlaklığından yola çıkarak gerek aklî çıkarımlarla cevaplandırmıştır. Âyette zikredilen şahitliğin dünyada şahitlik olduğu itirazına, o zaman “Sizi vasat bir ümmet yaptık.” yerine “Sizi vasat bir ümmet yapacağız” lafzı kullanılırdı diyerek cevap vermiştir. Çünkü âyette âhiretteki şahitlikten bahsetseydi bu gerçekleşen bir vasıf değil, beklenen bir vasıf olurdu. Ayrıca âhirette insanlar adildirler, yalan söylemez ve kötü olana yönelmezler. Bu sebeple âhiretteki ümmete adalet sıfatını tahsis etmenin de bir anlamı olmamaktadır.⁷²⁵

Üsmendî şahitliğin Nebî'nin getirdiği şeriata olan şahitlikle sınırlanamayacağını, ümmet tevâtür yoluyla bir şeyi haber verdiği takdirde onunla ilmin hasıl olacağını ifade etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ ümmetinin şahitliğini, onların görüşlerinin kabul edilmesi amacıyla bildirmiştir.⁷²⁶ Onların adil kılınmasından maksat da ahad olarak bir şey

⁷²³ Bakara 2/143. “كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس”.

⁷²⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 520.

⁷²⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 520-521.

⁷²⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 522.

hakkında haber vermeleri değildir. Çünkü her bir birey tek başına adil değildir. Kavilleri de kabul görmez.⁷²⁷

Üsmendî âyetteki şahitliğin Hz. Muhammed'i kıyamete kadar tasdik edenler hakkında veya âyetin nüzulü esnasında nüzule şahit olanlar hakkında olacağına dair itirazlara ise; âyetteki şahitlikten murad edilenin bu ikisi de olmadığını belirterek cevap vermiştir ve şu şekilde görüşünü açıklamıştır. İstenilen birinci mana olsa, bu kimselerden sonra teklif de mükellef de olmayacağı için şahitlik edebilecekleri kimse de olmayacaktır ve icmânın hücciyeti de söz konusu olmayacaktır. İkinci mana da olamaz. Çünkü bu görüş nüzule şahit olanlardan birinden sadır olsaydı -ki bu da bilinmiyor- biz de bu görüşte olurduk. Bilmemiz mümkün olmayan şeylerle ümmetin kavillerini kabul etmekte tevakkuf etmek ise câiz değildir. Bu âyetle Allah Teala ümmetin şahitliğini haber vermiştir. Bize de bu ümmetin vermiş olduğu hükümlere tabi olmak gerekmektedir. Ayrıca bu âyetle murad edilen şahitlik, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki asırlardır. Çünkü icmâ Hz. Peygamber'in asrından sonra vuku bulur. Onun hayatında bir hüküm üzerinde ittifak etmek icmâ sayılmaz.⁷²⁸

Üsmendî ikinci delil olarak “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resulullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız.*”⁷²⁹ âyetini zikretmiştir. Bu âyet müminlerin yolu dışında bir yola tâbi olmanın kötü bir fiil olduğuna delâlet etmekte ve dolayısıyla da müminlerin yoluna tâbi olmanın vâcib olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü müminlerin yoluna tâbi olmaksızın bu kötülükten sakınmak mümkün değildir. Ayrıca Allah Teâlâ müminlerin yolu dışında bir yola tâbi olanları ve Hz. Peygamber'e düşmanlık edenleri cezayı hak edenler içerisinde zikretmiştir. Eğer müminlerin yolu dışında bir yola tâbi olmak mubah olsaydı, Şârî' mubah olanı ve yasak olanı cemetmiş olurdu. Şârî'in mubah olan ve yasak olanı bir arada cemetmesi ise câiz değildir. Nitekim câiz olsaydı, “Eğer zina edersen ve su içersen sana ceza vereceğim.” demek gibi bir şey olurdu. Öyleyse bu durum bize göstermektedir ki müminlerin yolundan başka bir yol takip etmek kötü bir fiildir.⁷³⁰

⁷²⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 522.

⁷²⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 522

⁷²⁹ Nisa 4/115. “ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا”.

⁷³⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 522-523.

Üsmendî bu delile, müminlerin yolu dışında bir yol takip etmenin kötü ve haram olmadığına, Allah'ın müminlerin yoluna tabi olmayan kimseleri vaadine ilhak etmesinin Hz. Peygamber'e düşmanlık yapıldığı takdirde olacağı şeklinde itirazların gelebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca müminlerin yoluna tabi olunmadığında Allah'ın vaadine ilhak olunmasının söz konusu olması için yolun doğrusunun (hidayet) açıkça beyân edilmesi gerekmektedir. Nitekim âyetteki “الهدى” kelimesindeki lâm, lâmu'l cinstir. Buradan âm bir şekilde tüm doğru yollar anlaşılır. Bu sebeple üzerinde icmâ ettikleri hükümlerin âyetteki hidayetin kapsamına girip girmediğinin başka bir delille beyân edilmesi gerektiği gibi birtakım itirazlar gelebileceğini Üsmendî belirtmiş ve sırasıyla bunları cevaplandırmıştır.⁷³¹ Burada örnek olması hasebiyle bazı itirazlara ve onların cevaplarına yer verilmiştir.

Üsmendî bu âyette Hz. Peygamber'e düşmanlığın ve müminlerin yolu dışında bir yola tabi olmanın her ikisinin de tek başına Allah'ın vaidine ilhak edildiğini belirtmiştir. Çünkü müminlerin yolu dışındaki bir yola tabi olmak Hz. Peygamber'e düşmanlığa atfedilmiş, sonra da vaide ilhak edilmiştir. Murad olunan ikisine birden cezanın külli olarak taalluk etmesi değildir. Bilakis bu taalluk ikisinden her birine ayrı ayrıdır. Hz. Peygamber'e düşmanlığın tek başına vaidin dahiline girdiğine icmâ edilmiştir. Başka bir şeye gerek yoktur. Bu nedenle Hz. Peygamber'e düşmanlık çirkin olduğu gibi müminlerin yolu dışında bir yola tabi olmak da çirkindir.⁷³²

Üsmendî, hidayetin beyân edilmesi gerektiğine dair gelebilecek itiraza ise birkaç vecihten cevap vermiştir. Doğru yolun ne olduğunun açıklanması Hz. Peygamber'e karşı çıkılmasının Allah'ın vaidine ilhak edilmesi için şart olduğunu, müminlerin dışında bir yolu takip etmenin Allah'ın vaidine ilhak için şart olmadığını ifade etmiştir. Nitekim âyette de “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resulullah'a karşı çıkan...*” şeklinde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'e karşı çıkmak, doğru yolun açıklanmasından ve imanın aslının ne olduğunun bilinmesinden sonra olur. Ancak müminlerin dışında bir yola tabi olmak hidayetin ne olduğu açıklanmadan da olabilmektedir. Üsmendî ayrıca bu âyetin müminleri tazîm için olduğunu ifade etmiştir.

⁷³¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 523-524.

⁷³² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 525.

Onların icmâ ettikleri hükümlere tabi olmanın vücûbiyyeti için hidayetin beyânı şart koşulsaydı, bu tazîm manası bâtil olurdu.⁷³³

Üsmendî üçüncü delil olarak Resulullah'ın “Ümmetim hata üzerine birleşmez”⁷³⁴ hadisini zikretmiştir. Hadisin bir başka rivayetinde ise “على ضلالة” ibaresi vârid olmuştur. Hz. Peygamber ümmetinin üzerinde birleştikleri şeyden her türlü hatayı kaldırmıştır. Çünkü bu nefy konumundaki ibarede nekre bir kelimedir. Bu durumda bu kelime umum ifade etmekte ve Hz. Peygamber'in ümmetinin üzerine birleştiği her şeyin doğru olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır.⁷³⁵

Üsmendî hadisin anlamına yönelik itirazlardan önce bu hadisin ilim ve itikat yönünden haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle hüccet olamayacağına dair bir itirazın gelebileceğini ifade etmiştir ve şu şekilde cevaplamıştır: Bu hadis zâhiren amelin vücûbunu gerektirmez. Ancak ümmetin üzerinde birleştiği şeyden hatanın kaldırıldığının ilmini ve buna binaen de ümmetin üzerine ictima ettikleri şeyle amel etmeyi gerektirir.⁷³⁶

Üsmendî icmânın hücciyetine dair delillerini sıralayıp, bu delillere gelebilecek muhtemel itirazları verip cevaplandırdıktan sonra, icmânın hüccet olduğunu kabul etmeyenlerin görüşünü zikretmiştir. Ancak icmâyı hüccet olarak kabul etmeyenlerin kim olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. İcmâyı hüccet olarak kabul etmeyenlerin delilleri şunlardır:

1. Ümmet çeşitli beldelere dağılmıştır. Bu nedenle icmânın gerçekleşmesi mümkün değildir.
2. Ümmetin bâtil üzerine icmâ etmeleri imkânsız değildir. Onların buna istitâati/gücü vardır.
3. Bir kişinin hata yapması mümkün olduğu için hepsinin de hata yapması mümkündür. Çünkü topluluk fertlerin birleşmesinden ibarettir.
4. Ümmet, bazı durumlarda oldukları sayının yarısı miktarında hatta bazen de onda biri olabiliyordu. Eğer bu sayı üzerine hata câiz ise tamamının üzerine de hata yapmaları câizdir.

⁷³³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 525-526.

⁷³⁴ “لا تجتمع أمتي على الخطأ”.

⁷³⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 527.

⁷³⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 527-528. Bu hadise yapılan itirazlar ve Üsmendî'nin cevapları için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 527-533.

Üsmendî birinci delile bu zaruretin inkarıdır diyerek karşı çıkmıştır. Çünkü bazı şeyler üzerinde icmânın var olduğu bilinmektedir. Ayrıca icmânın bilindiği âlimlerden nakledilmiştir. Bu icmânın varlığı inkâr edilemez. Üsmendî muhaliflerin göstermiş oldukları ikinci delili de ümmetin hataya istitaatlerinin olmasına rağmen onların hatadan korunmuş olduklarını ve bu hususta delillerin varid olduğunu söyleyerek cevaplandırmıştır. Üsmendî, üçüncü delile de şu şekilde cevap vermiştir: İcmâ ehli için hatadan korunmuş olmak, onların bir araya toplanmaları durumunda söz konusudur. Üsmendî dördüncü delili, icmânın dalalet üzerine olmaması için tüm mümin ümmetin icmâda olması naslarla şart koşulmuş olup, ümmetin hepsi icmâyâ katıldığı takdirde hatadan korunmuşluk söz konusudur diyerek eleştirmiştir.⁷³⁷

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Semerkandî ve Basrî'ye bakıldığında onların icmânın hücciyeti için ümmetin hayırlı bir ümmet olduğunu, onların hata üzerinde birleşmeyeceklerini ifade edip, cemaatin önemini vurgulayan deliller getirdikleri görülmektedir.⁷³⁸ İcmâ bahsine âlimler eserlerinde hacimli bir yer ayırsalar da üzerinde ihtilafın çok fazla olduğu bahislerden değildir. Üsmendî ve Üsmendî öncesi âlimler arasında da kayda değer bir farklılık söz konusu değildir.

4.3.İcmânın Geçerli Olması İçin Şartlar

İcmânın geçerli olması için icmâyâ katılma ehliyeti, icmânın zamanı, konusu, senedi, şekli ve nakliyle ilgili birçok şart söz konusu olmuş ve usul literatüründe detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁷³⁹ Üsmendî eserinde icmânın geçerli olması için gerekli olan şartları ayrı bir başlık altında toplu bir şekilde ele almamıştır ancak gerek onun yapmış olduğu tanımdan gerek icmâ bahsindeki bazı meselelerdeki ifadelerinden onun hangi şartları koştugu ortaya çıkmaktadır.

Üsmendî, icmânın hüccet olması için icmâyâ katılanların Müslüman olması gerektiğini şart koşturmuştur. Çünkü kafirler ahkamı bilmezler ve bu nedenle icmânın hüccet oluşuna dair zikredilen delillerin kapsamına girmezler. Üsmendî yapmış olduğu

⁷³⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 533-534.

⁷³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 107-113; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23-27; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 458-479; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 295-300; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 545-548; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 766-771.

⁷³⁹ Dönmez, "İcmâ", s. 422.

tanımında da ifade ettiği üzere icmâya ehil kimselerin Hz. Muhammed'in ümmetinin âlimleri olduğunu, avamın icmâsına itibar edilmeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü avam âlimlere tabidir ve onların fetvalarını uygular. Ayrıca icmânın hüccet olabilmesi için bir delile dayalı ortaya çıkması gereklidir. Ümmete delilsiz hüküm vermek ise câiz değildir. Ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğine dair hatadan korunmaları söz konusudur ancak bu istidlâldeki ve içtihatdaki bir hatadan korunma olup, delilsiz sözde olan bir korunma değildir. Âmmede/halkta ise böyle bir korunmanın varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla icmânın sübutunun halktan sabit olması tasavvur edilemez.⁷⁴⁰

Birçok müellif icmâ tarifinde “Hz. Peygamber'in vefatından sonra” kaydını koymuştur. Ağırlıklı görüş, Hz. Peygamber devrinde bağlayıcı olan kaynağın sünnet olması yönündedir.⁷⁴¹ Üsmendî icmânın tarifinde bu kaydı zikretmese de icmâ bahsi içerisinde Hz. Peygamber zamanında icmânın gerçekleşmeyeceğini, icmânın onun vefatından sonra vuku bulacağını ifade etmiştir.⁷⁴²

İcmânın geçerli olması için “inkırâzu'l-asr” şartını koşanlar da vardır. İnkırâzu'l-asr, icmâya katılan bütün müçtehitlerin ölmüş olması şartıdır ki böyle bir şartın gerekçesi müçtehidin görüşünden vazgeçme ve görüş birliğinin sağlanamaması ihtimalidir.⁷⁴³ Üsmendî icmânın tahakkuku ve hüccet olarak kabul edilmesi için inkırâzü'l-asrı şart koşmamıştır. O, ümmetin bir hükmün üzerinde ittifak etmesi durumunda icmânın gerçekleşeceğini ve hüccet olarak kabul edileceğini belirtmiştir. Ayrıca icmânın anlamı; “bir şeyi sağlamlaştırma, azmetme ve bir şey üzerinde görüş birliği” etmektir. Üsmendî'ye göre inkırâzü'l-asr şart koşulmaksızın bu anlamlar tahakkuk etmektedir.⁷⁴⁴

Usulcülerin çoğunluğu, üzerinde icmâ edilecek hükmün şer'î bir hüküm olması gerektiği kaydına da yer verir.⁷⁴⁵ Üsmendî de vermiş olduğu icmâ tanımında icmânın şer'î bir mesele üzerinde olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁴⁶

İcmâ edilen hükmün delili hususunda usulcülerin çoğunluğu, delilsiz/senetsiz icmânın meydana gelemeyeceği görüşündedirler.⁷⁴⁷ Üsmendî, icmâda senedin olması

⁷⁴⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 535-536.

⁷⁴¹ Dönmez, “İcmâ”, s. 423; Aybakan, *İcmâ*, s. 145.

⁷⁴² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 522.

⁷⁴³ Dönmez, “İcmâ”, s. 423; Aybakan, *İcmâ*, s. 145.

⁷⁴⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 554.

⁷⁴⁵ Dönmez, “İcmâ”, s. 423; Aybakan, *İcmâ*, s. 145.

⁷⁴⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 520.

⁷⁴⁷ Dönmez, “İcmâ”, s. 423.

gerektiğini şart koşmuştur. Delâlet ve emâre olmaksızın ümmetin icmâsının câiz olması söz konusu değildir. Çünkü Resûlullah'ın dahi vahiyli ve delilsiz olarak hüküm vermesi câiz değildir. Dolayısıyla ondan başkasının vahiyli ve delilsiz olarak hüküm vermemesi daha evlâdır.⁷⁴⁸

İcmânın gerçekleşmesi için asrın icmâ ehliyetine sahip tüm müçtehitlerinin Şîa da dahil olmak üzere mezhep ayrımı olmaksızın icmâyâ katılma şartı aranır. Bir tek müçtehidin bile muhalefeti icmâyı geçersiz kılar. Ancak bunun yanında icmâyâ muhalefet edenlerin sayısı tevatür sayısına ulaşmadıkça bu muhalefetin yapılan ittifaka hâlel getirmediği görüşünde olanlar da vardır.⁷⁴⁹ Üsmendî de asrın tüm müçtehitlerinin icmâyâ katılması şartını koşmuştur. İcmâyâ birkaç kişinin muhalefeti durumunda bu icmâyı kabul edenler olsa da Üsmendî bu icmâyı kabul etmemektedir. Delil olarak ise; “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız.*”⁷⁵⁰ âyetini vermiştir. Üsmendî âyetteki müminler kelimesindeki “ل” harfinin cins için olduğunu söylemiş ve bu harfin de herkesi kapsadığını belirtmiştir. Dolayısıyla bir kişinin muhalefetiyle o kavle ümmet kavli denilmez. Eğer muhalefete rağmen bu kavil hüccet olarak kabul edilseydi, İbn Abbas'ın bazı ferâiz meselelerinde teferrüt etmesi icmâyâ karşı çıkış olurdu ve İbn Abbas'ın bu görüşleri dalâlet olarak adlandırılıp, kınanırdı.⁷⁵¹ Ayrıca Üsmendî, icmânın mekanlarla kayıtlanamayacağı, vuku bulduğu takdirde her asrın ve her yerin icmâsının hüccet olarak kabul edileceğini vurgulamıştır.⁷⁵²

5. SAHÂBÎ KAVLİ⁷⁵³

Üsmendî, sahâbî kavli ile ilgili görüşleri sistematik bir şekilde vermiş ve bunları açıklamıştır:

1. Sahâbî kavli yaygınlık kazanıp, bu kavle muhalefet eden bir kimse çıkmazsa bu kavil icmâ sayılmaktadır.

⁷⁴⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 562- 563.

⁷⁴⁹ Dönmez, “İcmâ”, s. 424; Aybakan, *İcmâ*, s. 145.

⁷⁵⁰ Nisa 4/115.

⁷⁵¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 539-540.

⁷⁵² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 546.

⁷⁵³ Üsmendî bu babı “تقليد الصحابي” şeklinde isimlendirmiştir.

2. Sahâbî kavli yaygınlık kazanıp, bu kavle bir kişinin -bile- muhalefeti olduğu takdirde hüccet olarak kabul edilmeyecektir. Çünkü sözlerden biri hüccet olsa diğeri de hüccet olabileceği için bu durum çelişkiye neden olacaktır.
3. Sahâbî kavli yaygınlık kazanmaz ve ona muhalif bir görüş ortaya çıkmazsa, bu durumda o sahâbînin ilim ve içtihat ehlinden olup olmadığına bakılır. İlim ve içtihat ehlinden değilse sahâbî kavli hüccet olarak kabul edilmez.
4. Sahâbî kavli yaygınlık kazanmamış olup, ona muhalif bir görüş ortaya çıkmamış ve sahâbî ilim ve içtihat ehlinden ise onun kavli iki yönden incelenir.
 - a. Sahâbî kavli, aklî muhakemeye (kıyas) idrak edilemeyecek bir konuysa bu hüccet olarak kabul edilir. Çünkü sahâbî bunu gelişigüzel söylememiştir. Kıyasa mecal olmadığı için sahâbînin bunu Hz. Peygamber'den duyduğu ortaya çıkar ve bu söz ona hamledilir. Bu nedenle bu kavli hüccet olarak almak gerekir.⁷⁵⁴
 - b. Sahâbî kavli, aklî muhakemeye (kıyas) idrak edilebilecek bir konuysa bu hususta ihtilaf vardır. Ebü'l-Hüseyin⁷⁵⁵ ve Şâfiî'nin ashabından bir grup bu sözün hüccet alınmaması gerektiği görüşündedir. Bu İmam Şâfiî'nin de görüşüdür. Hanefîlerin bir kısmı sahâbî kavlinin hüccet alınması gerektiğini savunmaktadır. Kerhî bu görüştedir. Üsmendî, Cessâs'tan şu bilgiyi aktarmaktadır: Birçok defa Ebû Yusuf'un "kıyas böyleydi ancak ben onu sahâbeden bir eser olması sebebiyle terk ettim" şeklinde hükmettiğine muttali oldum. Aynı şekilde İmam Muhammed de "Hamile kadın sünnete uygun olarak üç kere boşanır. Ancak ben İbn Mes'ûd'un eserinden dolayı sünneti terk ettim." demiştir. Bu örneklerde Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in sahâbînin görüşüne uyma kanaatinde olduklarına işaret vardır.⁷⁵⁶

Sahâbî kavlini kabul etmeyenler görüşlerini şuna dayandırmışlardır:

Sahâbî hatadan masum değildir. İctihadında hata ihtimali vardır ve onun kavlinin içtihatla olduğu da sabittir. Bu sebeple onun sözüne uymak gerekmez. Allah hükümlere emâreler koymuş ve müçtehidî onlarla istidlâl etmekle mükellef tutmuştur. Bu ise bazı müçtehitlere has değildir. Tüm müçtehitlerin içtihatlarıyla amel etmeleri gerekmektedir.

⁷⁵⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 573.

⁷⁵⁵ Muhakkik bu ismin Ebü'l-Hasan olabileceğini de belirtmiştir.

⁷⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 574-575.

Dolayısıyla sahâbî kavline tabi olmak câiz değildir. Buna delâlet eden ise sahâbeden hiç kimsenin insanları kendi görüşlerine çağırmaması ve onlardan bu görüşlerinin zıddını terk etmesini istememesidir. Bilakis onlar sözlerine muhalefet edilmesine cevaz vermişlerdir. Sahâbî kavlini taklit hususunda avam için durum farklıdır. Çünkü o müftînin kavline müracaat etmekle yükümlüdür.⁷⁵⁷

Sahâbî kavline uymanın gerekli olduğunu söyleyenler şu delillere dayanmışlardır:

1. “Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine sarılsanız hidayete erersiniz.” ve “Sizin üzerinize gerekli olan benim sünnetime ve hulefâ-yi râşidîn’in sünnetine uymanızdır.” ve “Benden sonra hak Ömer ile dir.” gibi sahâbeyi öven hadisleri delil olarak göstermişlerdir.
2. Bazı sahâbîler bazı sahâbîlerin sözlerine, delillerini sorgulamaksızın müracaat etmişlerdir.
3. Sahâbî gelişigüzel bir söz söylemez. Söylediği söz ya Hz. Peygamber’den duymasına dayanıyordur ya da kendi içtihadına dayanıyordur. Eğer Hz. Peygamber’den duymuşsa, sözü hüccettir. Eğer kendi içtihadı ve kıyası ise onun içtihadı ve kıyası başkalarınınkinden daha kuvvetlidir ve sahâbî kavlini almak daha evlâdır.⁷⁵⁸

Üsmendî bu delilleri şu şekilde cevaplandırmıştır:

1. Birinci hadiste sahâbenin hepsi kastedilmez. Çünkü onların aralarında tabi olunması câiz olmayanlar da vardır. Bu hadislerde murad edilen içtihat ve reydir. Bu da kitap ve sünnetten sonra sahâbenin amel ettiği gibi içtihat ve rey ile amel edin, tabi olmaksızın onların sözleri arasında kendi reyunuzla doğruyu arayın, anlamına gelmektedir. Ayrıca birinci, ikinci ve üçüncü hadislerde sahâbe kavli ve onlara tabi olmayla ilgili hitap sahâbe dışındaki kimseler içindir. Çünkü sahâbe olmayanlar içtihat ehlinden değildir ve o kimsenin sahâbî kavline uyması câizdir. “Hak benden sonra Ömer ile dir” hadisinde ise başka bir müçtehit için sahâbî kavline uymayı gerektiren bir şey söz konusu değildir.
2. Bazı sahâbîlerin, bazılarının sözlerine müracaat etmeleri, o sözdeki hakikat ortaya çıktıktan sonra içtihatla olmaktadır.

⁷⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 575.

⁷⁵⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 576.

3. Sahâbî kavline uymanın gerekli olduğunu savunanların üçüncü delilleri, sahâbî dışındakilerin içtihadının, sahâbî içtihadından daha alt derecede olması üzerine bina edilmiştir. Bu ise müçtehitlerin durumlarının ve olayların farklı farklı olmasından dolayı doğru değildir.⁷⁵⁹

Üsmendî'nin aklî muhakemeyle anlaşılacak konularda ilk olarak sahâbî kavlini kabul etmeyenlerin delillerini vermesi, sonrasında kabul edenlerin delillerini vermesi ve bunları cevaplandırması onun sahâbî kavlini kabul etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte o, içtihat ehli olmayan halktan birinin sahâbî kavline uymasının câiz olduğunu ifade etmiştir.

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî ilk olarak bu husustaki farklı görüşleri vererek konuyu ele almışlardır. Özellikle Ebû Saîd el-Berdaî ve Kerhî'nin görüşlerini vermişlerdir. Onların ifadelerine göre Berdaî, sahâbî kavlinin -hilafına dair bir şey sabit değilse- hüccet olarak alınıp, kıyasın terkedilmesi gerektiği görüşündedir.⁷⁶⁰ Berdaî'nin görüşünden onun her durumda sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Kerhî ise sahâbî kavlini kıyas ve rey ile bilinemeyecek konularda hüccet olarak kabul etmiş, diğer konularda ise hüccet olarak kabul etmemiştir. Çünkü sahâbenin içtihadında hataya ihtimal bulunmaktadır. Eğer sahâbî kavli hüccet olsaydı, Kitap ve sünnete tabi olunması gerekip, hiç kimsenin bu ikisine muhalefet edemediği gibi sahâbî kavline de kimsenin muhalefet etmemesi gerekirdi. Ancak onlar birbirlerinin görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Dolayısıyla onların kavillerine tabi olmak câiz değildir. Onları reyle amel etmeleri hususunda takip etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete ermiş olursunuz" hadisi de bu anlama gelmektedir.⁷⁶¹

Üsmendî, Kerhî'nin kıyasla idrak edilebilecek bir mesele hakkında olan sahâbî taklidini kabul ettiğini ifade etmiştir.⁷⁶² Ancak Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî kendi eserlerinde Kerhî'nin kıyasla anlaşılabilir bir meselede sahâbî kavlini kabul etmediğini belirtmişlerdir.

⁷⁵⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 576-577.

⁷⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 172; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 105-108; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 524; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 698.

⁷⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 172-174; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 107; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 526-527.

⁷⁶² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 574.

Cessâs, bu mevzuda Berdaî'nin görüşünü benimser. O “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete ermiş olursunuz.” hadisinin sahâbeden bir kimseye uymanın câiz olması anlamına geldiğini ifade eder. Ayrıca bu hadisin ona uymanın hidayet olduğuna da delil teşkil ettiğini belirtir. Sahâbînin sözünün hidayet olduğuna hükmedilince de o sözün terk edilip başkasının görüşüne uyulması câiz olmaz.⁷⁶³

Debûsî'nin ifadelerinden onun Kerhî'nin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre sahâbînin görüşü nasla sabit olan şer'î deliller üzerinde nazar (düşünme, inceleme) ile oluşmuştur. Dolayısıyla bu görüş yanılma ihtimali taşımaktadır. Bundan dolayı onlar birbirlerine muhalefet etmekte ve onlardan biri kendi fetvasından vazgeçip diğerinin fetvasına uymaktadır. Onlardan bir müçtehit ise şöyle demektedir: “Hata edersem şeytandandır.”. Hata ihtimali olan bir söz ise amel edilmesi vâcib olan bir hüccet olmamaktadır. Naslar üzerinde nazar etmek câizse naslar kendisine ulaşan ve onlar üzerinde düşünen sahâbe ve diğerleri de eşittir.⁷⁶⁴

Serahsî ise bu mevzuda Ebû Saîd el-Berdaî'nin görüşünü tercih etmiştir. Çünkü sahâbînin sözünde onu Hz. Peygamber'den işitme ihtimali vardır. Sahâbînin sözü kendi reyî bile olsa onların içtihatları başkalarından daha kuvvetlidir. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in meselelerin hükmünü açıklamalarına ve nasların nâzil oldukları durumlara şahit olmuşlardır. Dolayısıyla onların görüşlerini diğerlerine takdim etmek evladır.⁷⁶⁵ Pezdevî de Serahsî gibi en doğru olan görüşün Ebû Saîd el-Berdaî'nin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁶

Semerkindî, sahâbî kavli hususunda İmam Matürîdî'nin görüşünü zikredip, en doğru olanın bu olduğunu ifade etmiştir. İmam Matürîdî'ye göre, sahâbî fetva ehline ve ona başka sahâbîlerden muhalefet yoksa onu taklit etmek vâciptir. Eğer sahâbeden birinin muhalefeti varsa, taklit etmek vâcib değildir ancak delile binaen birinin kavlini diğerine tercih etmek gerekmektedir.⁷⁶⁷

Basrî, sahâbî kavlinin hücciyeti meselesini kavlin, umûmu'l-belvâ türünden olup olmaması cihetinden ele almıştır. Basrî'ye göre sahâbî kavli umûmu'l-belva hakkında değilse hüccet değildir ve bu kavil üzerine icmâ da edilmez. Çünkü bir asrın ümmetinin

⁷⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 173.

⁷⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 257.

⁷⁶⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, S. 108.

⁷⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 530.

⁷⁶⁷ Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 699.

tamamı bir görüş üzerinde ittifak ederse bu icmâ olur. Ancak ümmetin duymadığı şeyin üzerinde birleşmesi ise caiz değildir.⁷⁶⁸

Üsmendî, *Sahâbî Kavli* babını Basrî'den iktibas yapmadan farklı bir şekilde ele almıştır. Basrî bu meselede farklı görüşleri ve bu görüşlerin sahiplerine dair bir şey zikretmezken, Üsmendî sahâbî kavlinin hangi vecihlerde olabileceğini açıklamış, sonrasında da bu vecihler hakkındaki farklı görüşleri ve sahiplerini zikretmiştir. Sonra da aklî idrakla bilinebilecek meselelerde olan sahâbî kavli hakkındaki tarafların delillerini zikretmiş ve eleştiriler yapmıştır.

6. KIYAS

Kıyas, sözlükte “ölçme, takdir ve eşitlik” anlamlarına gelir. Terim olarak fıkıh usulünde kıyas, “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe ve benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir. Nassın içerdiği, hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden anlamın (illet) esas alınarak bu hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkanı ve cevazı hususu tartışmalıdır.⁷⁶⁹

Üsmendî kıyas ile ilgili alt bablara⁷⁷⁰ geçmeden önce -ister olumlu ister olumsuz olsun- bu konuda söylenecek şeylerin açıklık kazanması için ilk olarak kıyasın sözlük ve terim anlamlarının belirlenmesine ihtiyaç olduğunu belirtir.

Üsmendî kıyasın sözlük anlamını⁷⁷¹ verdikten sonra ilk olarak doğru bulmadığı kıyasın anlamına yer verir ve eleştirir. Üsmendî, kıyasın “hakikati ortaya çıkarma”

⁷⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 539.

⁷⁶⁹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529.

⁷⁷⁰ Kıyas bahsinde şu alt bablar ele alınmıştır: *Aklen ve Şer'an Kıyas ile Teabbüdün (Yükümlü Tutulmanın) Cevazı; Bütün Şer'i Konularda (Şer'iyât) Kıyas ile Amel Etmenin Gerekli Olup Olmayacağı; Şer'i Kıyas ile Yükümlü Olmamız; Aslın Hükmünü Gösteren Nassın O İllete göre Kıyas Yapma Yükümlülüğünü Getirip Getirmediği, Hz. Peygamber'in İçtihat ve Kıyasa göre Amel Etmekle Yükümlü Olup Olmadığı; Hz. Peygamber'in Muasırlarının Kıyas ve İçtihada Göre Amel Etmekle Yükümlü Olup Olmadıkları; Kıyasın Emredilmiş ve “Din” Olup Olmadığı; Kıyasın Şartları: Onu Sahih ve Fâsid Kılan Hususlar; Şer'i İletleri Bilmenin Yolu ve Kısımları; İbadetlerin ve Mukadderâtın Ta'lil Edilip Edilemeyeceği; Kıyas ve İstidlâl Arasındaki Fark; Tek Bir Aslın Birden Fazla İlletle Ta'lil Edilmesi; Asla Tekaddüm Etmesi Durumunda Fer'in Hükmü; İlet Fer'deki İsme Delâlet Eder de Sonra Ona Şer'i Hüküm mü Taalluk Eder, Yoksa İlet Daha Baştan Hükme mi Delâlet Eder?; Umumun Kıyasla Tahsisi ve Neshi; İletin Tahsisi ve Müstanbat İletlere Yöneltilen Nakz Eleştirileri.*

⁷⁷¹ Basrî'de kıyasın sözlük anlamına dair açıklamalar bulunmamaktadır.

şeklindeki tanımını, naslarla istidlâlin kıyas olarak adlandırılmasını gerektirdiği için doğru olmadığını ifade eder.⁷⁷²

Üsmendî'nin doğru bulduğu tanım ise şudur: "Aralarındaki illet ortaklığından dolayı aslın hükmünün mislinin fer' de rey ve içtihat yoluyla elde edilmesidir."⁷⁷³

"Rey ve içtihat yoluyla" şartını koşma sebebini şu şekilde açıklamıştır: Şayet müçtehit iki şey arasında müşareket olduğunu zannedip, birinin hükmünü diğerinde sabit kılsa ve aralarında müşareket de söz konusu olmazsa bu kıyas olur. Kıyası bu şekilde tanımladık çünkü kıyastan akledilen şey bir şeyin başka bir şeye kıyaslanmasıdır. Kim "Bu şeyi kıyasladım" derse ona "Ne ile kıyasladın" diye sorulur. Kim bir şeyin hükmünü bir başka şeyde aralarında illet benzerliği olmadan sabit kılsa kıyas eden (قائس) olarak isimlendirilmez.⁷⁷⁴

Üsmendî yapmış olduğu tanımdan hareketle dört unsuru (asıl, fer', müşareketin olduğu illet ve bu müşareket ile sabit olan hüküm) saymış, ilk olarak ("hâzihî'l-elfâz" diyerek) bunlarla ilgili açıklamalar yapacağını, sonra ("cevâzü vürûdü't-te'abbüd bihî fi's-şer'" ifadesini kullanarak) kıyasın dindeki hüccet değerini açıklayacağını, ardından da kıyasla ilgili diğer bablara geçeceğini ifade etmiştir. Diğer bahislere göre geniş olan kıyas konusu ile ilgili inceleme planını başta vermesinin, müellifin sistematik düşünmeye ve sunum yapmaya özel önem verdiğini gösteren bir örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Üsmendî bu ifadelerinden sonra "asıl" ile ne kastedildiği hususundaki görüşleri kısaca verip bunların her birinin doğru olduğunu ancak birisinin tercihe şayan olduğunu söylemiştir. Asıl, başkasının üzerine teferru' ettiği şeydir. Kıyastaki asıl hakkında ise âlimler "Kendisine kıyas edilen konuda hükme delalet eden delildir",⁷⁷⁵ "Nas ve icmâ ile kendisinde kıyasın hükmünün sabit olduğu şey"⁷⁷⁶ ve "Nas konumunda hükmün sabit olması"⁷⁷⁷ şeklinde görüşlerde bulunmuşlardır. Üsmendî'nin tercihe şayan gördüğü ise aslın "hüküm" olarak açıklanmasıdır.⁷⁷⁸

⁷⁷² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 581. Üsmendî'nin vermiş olduğu bu tanım ve eleştirisi Basrî'de de bulunmaktadır ancak Basrî'nin zikrettiği Mu'tezile âlimlerinin tanımlarını Üsmendî zikretmemiştir.

⁷⁷³ "تحصيل مثل الحكم الأصل، في الفرع، لمشاركة بينهما في العلة، رأيا واجتهادا". Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 581. Üsmendî'nin doğru bulduğu tanım Basrî'nin tanımına yakındır ama aynı değildir. Basrî'nin kıyası tanımlaması şu şekildedir: "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهاهما في العلة الحكم عند المجتهد".

⁷⁷⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 581-582.

⁷⁷⁵ "هو الدليل الدال على الحكم، في الموضع المقيس عليه، كحديث الربا في البر".

⁷⁷⁶ "هو الشيء الذي يثبت حكم القياس فيه بالنص والإجماع. وهو كالبر في حكم الربا".

⁷⁷⁷ "هو الحكم الثابت في موضع النص، كحرمة الربا في البر".

⁷⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 582-583.

Fer‘ hakkında “Ta‘lil ile hükmü istenilen şey”,⁷⁷⁹ “Başkasının hükmü kendisine geçen şey”⁷⁸⁰, ve “Hükmünün ilmi diğerlerinin hükmüne göre geciken şey”⁷⁸¹ şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Üsmendî’ye göre evlâ olan hükmün fer‘ olmasıdır. Çünkü pirincin kendisi başkaları üzerinde teferrû‘ etmez ancak hükmü teferrû‘ eder.⁷⁸²

Üsmendî’nin “asıl” ve “fer‘” ile ilgili görüşleri kısaca belirtip, kendisinin daha üstün bulunduğunu ifade etmesi, onun özlü ve sonuca odaklanan bir anlatım üslubunu benimsediğini göstermektedir.

Üsmendî “illet”e dair sözlük anlamına ve fukaha örfündeki illet açıklamasına yer vermiştir. Bu kavrama dair farklı görüşler zikretmemiştir. İlet sözlükte, olumlu veya olumsuz olarak bir iş üzerinde tesiri bulunan şeydir.⁷⁸³ Örneğin, Zeyd’in gelişi Amr’ın evden çıkmasının veya çıkmamasının illetidir. Bu sebeple hastalık illet olarak isimlendirilmiştir. Çünkü tasarrufta bulunma kudretinin kaybedilmesinde hastalığın tesiri bulunmaktadır. Fukaha örfünde illet, şer‘î hükümde tesiri bulunan şeydir.⁷⁸⁴ Hüküm ise fiilin helal, haram olması, bey‘ akdinin caiz ve fasit olması gibi mükelleflerin fiilleri için sabit durumlarıdır.⁷⁸⁵

Üsmendî’nin kıyas bahsini incelerken gerek sistematik gerekse içerik bakımından Basrî’nin eserini esas aldığı ve oradaki pek çok ibareyi tekrar ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Fakat konuları sunum biçimi, kullandığı üslup bakımından daha didaktik bir yöntem benimsediği, *el-Mu‘temed*’de yer alan birçok ayrıntıya yer vermeksizin daha özlü bir anlatımı tercih ettiği gözlenmektedir. Özellikle Mu‘tezile âlimlerinden nakledilen görüşlere yer vermemesi dikkat çekmektedir.

6.1.Kıyasla Umumun Tahsisi ve Neshi

Üsmendî kıyas ile umumun tahsisi ve neshi hususunda ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. İmam Şâfiî’ye göre her durumda kıyas ile tahsis ve nesih câizdir. İmam Şâfiî’nin bu görüşü fukahanın çoğunluğunun ve Kerhî’nin görüşüdür. Bazı âlimler ise bazı

⁷⁷⁹ “هو الشيء الذي طلب حكمه بالتعليل. وهو نحو الأرز في الربا.”

⁷⁸⁰ “هو الشيء الذي يتعدى حكم غيره إليه.”

⁷⁸¹ “هو الشيء الذي يتأخر العلم بحكمه، عن العلم بحكم غيره.”

⁷⁸² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 582-583.

⁷⁸³ “ما أثر في أمر من الأمور، نفيا كان أو إثباتا.”

⁷⁸⁴ “ما أثرت حكما شرعيا.”

⁷⁸⁵ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 583-584.

durumlarda kıyas ile tahsis ve neshin câiz olduğu görüşünde olup, detaylarda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları celî kıyas ile tahsis ve neshi câiz görürken hafî kıyas ile câiz görmemişler, bazıları da tahsis edilmiş âm lafız için kıyas ile tahsisi câiz görmüş, tahsis edilmediği durumda ise câiz görmemişlerdir.⁷⁸⁶

Üsmendî kıyas ile tahsisin câiz olduğu görüşündedir. O bu görüşüne delil olarak sahâbenin “Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığı malın yarısı onundur. Kız kardeş ölüp çocuğu olmazsa erkek kardeş de ona vâris olur.”⁷⁸⁷ âyetinin kıyas ile tahsis edildiğine icmâ etmelerini göstermiştir. Çünkü sahâbe dede hususunda ihtilaf etmiştir. Bazıları mal hususunda kıyasla dedeyi erkek kardeşten daha evla görmüşlerdir. Bazıları kıyas yoluyla malı, dede ve erkek kardeş arasında taksim etmiş, tümünü erkek kardeşe vermemişlerdir. Bu kıyas yoluyla âyeti tahsistir.⁷⁸⁸ Bu delâlet aynı zamanda tahsis edilmiş am lafzın kıyas ile tahsisini câiz görüp, tahsis edilmemiş am lafzın kıyas ile tahsisini câiz görmeyenlerin görüşünü fâsid kılmaktadır. Çünkü tahsis edilmiş am lafız, tahsis edilmemiş gibidir.⁷⁸⁹

Üsmendî’nin kıyas ile âm lafzın tahsis edilebileceğine dair diğer bir delili şudur: Kıyas ile amel etme, âm lafızla amel etmenin vücûbu gibi kesindir (maktu‘ bih). Eğer iki şeyden biri daha hâs bir anlamda ise, onunla âm olanın tahsis edilmesi câizdir.⁷⁹⁰ Basrî de kıyas ile tahsisin câiz olduğunu temellendirirken, kıyasla amelin kesin olmasını delil olarak vermiştir. Basrî kıyas ile amel etmenin vücûbunun kesinliğinin sebebinin sahâbe icmâsı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹¹

Hanefî âlimlerinden Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî âm lafzın kıyas ile tahsisini kabul etmemektedir.⁷⁹² Çünkü onlara göre âm lafzın delâleti kat‘îdir ve zannî bir delil olan kıyasla tahsisi câiz değildir. Ancak daha önce kat‘î bir delille tahsis edilmiş âm lafzın fertlerine delâleti zannî olacağı için bu âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisini kabul etmişlerdir. Semerkandî, kıyasla âm lafzın tahsisi hususunda Semerkant meşâyihinden bir şey rivayet edilmediğini, bu hususta en doğru görüşün ise kıyas ile âm lafzın tahsis

⁷⁸⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 630.

⁷⁸⁷ Nisa 4/176.

⁷⁸⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 631.

⁷⁸⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 631.

⁷⁹⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 632.

⁷⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 813.

⁷⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 110; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105-109; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 142; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 191.

edilemeyeceği olduğunu belirtmiştir. Çünkü kıyas, âm lafza nazaran manalara daha çok ihtimallidir.⁷⁹³ Basrî ise haber-i vâhid ile âm lafzın tahsis meselesinde olduğu gibi kıyasla da haber-i vâhidin tahsisini câiz görmüştür. Basrî bu görüşünü iki delile dayandırmıştır. Bu deliller Üsmendî'nin de görüşünü dayandırmış olduğu sahâbenin Nisa suresi 176. âyeti kıyasla tahsis etmesi ve kıyas ile amel etmenin kesin (maktu' bih) oluşudur.⁷⁹⁴

Kıyas ile âm lafzın tahsis edilmesi mevzusundaki dikkat çeken nokta, haber-i vâhid meselesinde de olduğu gibi Üsmendî ve Basrî'nin âm lafzın delâletini kat'î kabul etmelerine rağmen kıyas ile âm lafzın tahsisini câiz görmeleridir. Bunda da en büyük dayanak noktaları kıyas ile amelin sahâbe icmâsıyla kesin olmasıdır. Basrî ve Üsmendî kıyası kat'îlik yönünden âm lafız derecesine yükselterek, kıyas ile âm lafzın tahsisini câiz görmüşlerdir. Üsmendî'nin vermiş olduğu deliller ve kullanmış olduğu ibareler Basrî'nin *el-Mu'temed*'iyle benzerdir. Bu meselede Üsmendî'nin Hanefî mezhebinin genel yoluna aykırı olarak, Basrî'yi takip ettiği görülmektedir.

6.2. İlletin Tahsisi

İllet sözlükte, “hastalık, kişinin ihtiyacını gidermekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde ise daha çok bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak açıklanmaktadır. İlletin terim anlamına dair birçok tarif yapılmıştır. Bu tarifler “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” şeklinde özetlenebilir.⁷⁹⁵

Aslında olan illet, fer' de bulunduğu halde bir engelden dolayı fer'e aslın hükmünün verilmeyip, illetin hükümsüz kalması durumuna illetin tahsisi denilmektedir.⁷⁹⁶ İlletin tahsisinde mevzu bahis olan şer'î illettir. Çünkü aklî illet ma'lûlünü mûcibtir, şer'î illet ise böyle değildir. Aklî illetin olduğu her yerde ma'lûl de bulunmalı, olmadığı yerde ise bulunmamalıdır. Dolayısıyla aklî illet tahsise uğramamaktadır. Şer'î illetin tahsisi hususunda ise âlimler arasında ihtilaflar bulunmaktadır.⁷⁹⁷

⁷⁹³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 487.

⁷⁹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 811-815.

⁷⁹⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *DİA*, XXII, 117.

⁷⁹⁶ Yılmaz, “İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezili Olmak mıdır?”, *Diyanet İlmi Dergi* LIII 3 (2017): 54; Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İllet Tartışmaları*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018, s. 122.

⁷⁹⁷ Başoğlu, “İllet Tartışmaları”, s. 72-73.

Üsmendî illetin tahsisini müstakil bir bab altında ele almış ve bunun ne anlama geldiğini açıklayarak konuya giriş yapmıştır. Üsmendî'nin ifadelerine göre illetin tahsisi şöyle olmaktadır: Hükmün var olmasını gerektiren bir durumda illetin tam haddiyle(tanımıyla) bulunurken, bazı yerlerde hükmün olmamasıdır.⁷⁹⁸

Üsmendî illetleri aklî ve şer'î olarak sınıflandırmış ve aklî illetin zatiyla kat'î olarak hükmü gerektirdiğini, icmâ ile bu illetin tahsisinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Şer'î illet ise şer'î hükmün sübutunu gerektiren duruma özel bir vasıftır. Bu da nas tarafından belirlenmiş (mansûs) ve içtihat yoluyla belirlenmiş illet (müstanbat) olmak üzere iki çeşittir.⁷⁹⁹

Üsmendî'ye göre nasla belirlenmiş illetlerde tahsis câizdir. Üsmendî buna örnek olarak kedi ve köpeğin necis olup olmama meselesini örnek olarak vermiştir. Hz. Peygamber, kedinin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olması illetinden dolayı onun necis olmadığına hükmetmiştir. Köpek de kedi gibi etrafımızda dolaşma illetini taşımış olmasına rağmen bu illetten tahsis edilerek onun necis olduğu kabul edilmiştir.⁸⁰⁰

Üsmendî içtihatla belirlenmiş illetin tahsisini Hanefîlerin câiz görmediğini ifade etmiştir. Şafîî'nin ashabı ve Mütakellimîn ekolüne sahip bazı usulcüler ise içtihatla belirlenmiş illetin tahsisini câiz kabul etmektedirler. Üsmendî illetin tahsisini câiz görenlerin, bu görüşlerini Kerhî vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye nispet etmelerine karşı çıkarak, bunun doğru olmadığını ifade etmiştir.⁸⁰¹

Üsmendî içtihatla belirlenmiş illetin tahsisinin câiz olmadığını dört yönden delillendirmiştir:

İlletin tahsisine cevaz vermek, şer'î hükümleri bilme yolunu böyle bir yol olmaktan çıkarmak demektir. Bu sebeple illetin tahsisi câiz değildir. Şöyle ki; içtihadî hükümlerin sübûtu, zann-ı galibi gerektiren vasfın varlığıyla bilinir. Bu vasfın varlığı da hükmün bulunduğu dair galip zan oluşturmaktadır. Bazı durumlarda vasfın olup hükmün olmadığı durumda illet, hükmün bilinmesini sağlayan yol olmaktan çıkmaktadır.

"صورة تخصيص العلة أن توجد العلة بعدها تامة، مختصة بالوجه الذي لأجله يقتضي ثبوت الحكم، ولا يثبت الحكم في بعض المواضع"

⁷⁹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 635.

⁸⁰⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 635.

⁸⁰¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 636-636.

Kıyas ile amel etmenin varid olduğu ve içtihat ile hükümlerin sabit olduğu bilinen bir durumda bu görüş mümkün değildir.⁸⁰²

İlletin tahsisini câiz kabul etmek, hükmün kendisine bağlandığı vasıf ile hüküm arasında bağlantı kurulmasına engel olmaktadır. Şöyle ki; hüküm, illetin gerektirici (mûcib) olmasından dolayı değil, şer'î illetle taalluku bulunduğu için galip zan üzere sabit olur. Şer'î illetler hükmü mûcib değil emâre durumunda olan vasıflardır. İlet bulunup, onunla hükmün sübutu zanna galip gelirse ve hüküm sabit olmazsa, hükmün bu vasıfla bağlanması bâtil olur ki böyle bir durum câiz değildir.⁸⁰³

İlletin tahsisine cevaz vermek, içtihadî fer'î hükümlerin tespit edilmesini imkânsız kılmaktadır. Şöyle ki; illet olduğu halde, bazı durumlarda hükmün sabit olmadığını kabul edersek, diğer tüm hükümlerin de ispatı sıkıntılı olur. Çünkü illetle sabit olan hükümler ile bu illet olduğu halde sabit olmayan hükümler arasında bir fark bulunmaması söz konusu olur.⁸⁰⁴

İlletin tahsisini câiz kabul etmek, o vasfın illet olmasını bâtil kılmaktadır. Bunun açıklaması da şu şekildedir: İlet hükmün sübutunu ya gerektirir ya da onun varlığında müessirdir/etkilidir. İlet olan vasıf bulunup, hüküm bulunmadığında bu vasfın illet oluşu bâtil olmaktadır.⁸⁰⁵

Üsmendî, kendi görüşünü açıklamasının ardından illetin tahsisini kabul edenlerin delillerine yer vermiş ve onları eleştirmiştir. Üsmendî'nin ifadelerine göre illetin tahsisini kabul edenlerin delilleri şunlardır:

1. Şer'î illet bir emâredir. Şer'î illet şariat gelmeden önce de var olmasına rağmen hükmü yoktur. Aynı şekilde illetin bir yerde bulunup hükmünün bulunmaması da câizdir.
2. Şer'î illet, Şâri'nin onu illet kılmasıyla olmuştur. Şâri'nin onu bazı yerlerde illet kılıp bazı yerde kılmaması câizdir.
3. Şer'î illet hükme emâredir. İletin hükümsüz olarak var olması onu emâre olmaktan çıkarmaz. Çünkü emâre her durumda hükmün de var olmasını gerektirmez. Dolayısıyla hükmün illettten geri kalmasıyla illet bâtil olmaz.⁸⁰⁶

⁸⁰² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 636.

⁸⁰³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 636.

⁸⁰⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 637.

⁸⁰⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 637.

⁸⁰⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 639.

Üsmendî muhaliflerin bu görüşlerini şu şekilde cevaplandırmıştır:

1. Hüküm olmadan illetin var olması câiz olsaydı, bu emâre olmadan önce olurdu. Emâre olunca hükmü elde etme yolu olur. Tahsis ise illeti hükme yol olmaktan çıkarır. Şeriat gelmeden önce illetin olup, hükmün olmaması câizdir ancak illet emâre olduktan sonra bu câiz değildir.
2. Şer'î illetlerin illet oluşu, onda olan maslahat veya maslahatın olduğuna dair bir işaret olmasından dolayıdır. Şer'î illetlerin illet oluşu, Şâri'nin onu illet kılmasından dolayı değildir.
3. Hükmün illettten ayrılmasına cevaz vermek, onun emâre oluşunu bâtıl kılmaktadır veya hükmün taalluk etmesini engellemektedir.⁸⁰⁷

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, illetin tahsisi meselesini müstakil bir başlıkta ele almıştır. O illetin tahsisinin câiz olduğu görüşündedir. Hanefî ashabının da bu görüşte olduğunu zikretmiştir. Ona göre şer'î illetlerin hükümlerinin tahsis edilebileceği konusunda imamların görüşleri, bir inkarcının reddedemeyeceği kadar meşhurdur. Cessâs'ın şer'î illetlerin tahsisini câiz görmesi, onun illetin mâhiyetine dair görüşleriyle de alakalıdır. Cessâs'a göre hakikatte şer'î illetler ahkâmını mûcib illetler değildir. Bilakis şer'î illetler, bu illetlere dayalı hükümler için bir emâredir. Hükmünü icâb eden aklî illetlerle benzer olmasından dolayı şer'î illetler mecazen illet diye isimlendirilmiştir. Şer'î illetlerin hükümden ari olarak gelmesi câizdir. Ahkam için şer'î illet olarak isimlendirilen manalar, şeriat gelmeden önce mevcut olmakla birlikte hükmünü mûcib değildir. Bu manaların hükmü gerektirmesi Allah'ın onları hükme emâre kılması ile olmaktadır. Dolayısıyla bu illetlerin bir durumda hükmü gerektirip, başka bir durumda gerektirmemesi ise câiz olmaktadır. Aklî illetler ise hakiki illetlerdir ve onların hükümden ârî olarak gelmeleri câiz değildir.⁸⁰⁸

Debûsî de Cessâs gibi illetin tahsisini câiz görmektedir. Debûsî illet için ıttıradı⁸⁰⁹ şart koşmamıştır. Ona göre vasıf bulunmasına rağmen bir maniden veya illetteki -rükünde olmayan- bir noksanlıktan dolayı hükmü bulunmayabilir. Vasfın var olup, hükmün olmaması o illetin fâsid olduğuna delâlet etmez. Örneğin, muhayyerlik şartıyla yapılan

⁸⁰⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 639-640. Üsmendî bunun açıklamasını -kendisinin de kabul ettiği görüş olan- illetin tahsisini câiz kabul etmeyenlerin delillerini zikrederken yapmıştır.

⁸⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 356-358.

⁸⁰⁹ İttırad, illetin bulunması durumunda hükmün de hep bulunması durumudur. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 215.

satım akdinde illet vardır ancak hüküm gerçekleşmemektedir. Çünkü muhayyerlik şartı, hükmün gerçekleşmesine mâni olmaktadır.⁸¹⁰

Serahsî, Cessâs'ın ve Debûsî'nin aksine illetin tahsisinin câiz olmadığı görüşündedir. Serahsî illetin tahsisinin câiz olduğunu savunup, bunu selefin ve ehl-i sünnetin yoluna aykırı görmeyenlerin bu görüşünün büyük bir hata olduğunu ifade etmiş, kendilerinden razı olduğumuz selefin illetin tahsisini câiz görmediklerini, illetin tahsisini câiz görenlerin ise Ehl-i sünnete muhalefet ettiğini ve usullerinde Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş olacaklarını belirtmektedir.⁸¹¹ Serahsî'nin ifadelerinden onun, Cessâs ve Debûsî'nin yolunu kelâmî endişeler dolayısıyla takip etmediği görülmektedir. Çünkü ona göre illetin tahsisini kabul edenler Mu'tezilî birtakım görüşleri de kabul etmektedir. Nitekim o, illetin tahsisini câiz görenlerin, bütün müçtehitlerin içtihatlarında isabet edeceğini, nassın hata ve fesattan ismeti gibi, içtihadın da fesattan korunmuş olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını ifade etmiştir. Bunu kabul etmek de her müçtehidin hakikaten hak olana isabet ettiği ve içtihadın ilm-i yakîni icâb ettirdiği anlamına gelmektedir. Ayrıca bu görüşün aslahın vücûbiyeti, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve büyük günah işlemiş kişilerin ebedi cehennemlik olduğu görüşünü de barındırdığını belirtmiştir.⁸¹² Pezdevî bu meseleyi "İlletin Tahsisinin Fesâdı" başlığı altında ele almıştır. O da Serahsî gibi illetin tahsisini kabul etmenin Mu'tezile'nin birtakım esaslarının kabulüne yol açtığını söyleyerek illetin tahsisinin câiz olmadığını ifade etmiştir.⁸¹³

Serahsî ve Pezdevî illetin tahsisini câiz görme durumunun Mu'tezilî esaslara götüreceğini her ne kadar söylemiş olsalar da bununla ilgili bir açıklama yapmamışlar ve illetin tahsisi ile bu zikredilen hususlar arasında ilişkiye değinmemişlerdir.

Semerkandî, illetin tahsisini Mu'tezile, Irak meşâyihî ve Debûsî'nin kabul ettiğini, Semerkant meşâyihinin ise kabul etmediğini ifade etmiştir. Çünkü o illetin tahsisini kabul etmenin şeriata zıtlık (tenâkuz) nispet etmeyi gerektirebileceğinden bahsetmiştir.⁸¹⁴ Semerkandî, Serahsî ve Pezdevî'den farklı olarak illetin tahsisini kabul etmenin Mu'tezilî birtakım görüşleri kabule götüreceğinden söz etmemiştir.

⁸¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 310.

⁸¹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 208.

⁸¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 211-212.

⁸¹³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 622-624.

⁸¹⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 879-881.

Basrî, illetin tahsisini açıklarken iki durum üzerinden açıklamış ve farklı bir isimlendirme yapmıştır. Onun ifadelerine göre fer‘de illetin manasının olup, hükmün olmaması “kesr”dir. Fer‘de illetin lafzının ve manasının olup hükmünün olmaması durumu da “nakz” dır. Basrî illetin tahsisi hususunda Mu‘tezile’nin genel kabulünün aksine müstenbat illetlerin tahsisinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü illetin tahsisini kabul etmek, bu illetlerin hükümler için emâre olmasını engellemektedir.⁸¹⁵ Basrî kendi görüşünü delillendirdikten sonra illetin tahsisini câiz görenlerin delillerine yer vermiş ve bunları cevaplandırmıştır.

Genel olarak bakıldığında Cessâs ve Debûsî illetin tahsisini kabul ederken, Üsmendî de dahil olmak üzere incelediğimiz diğer âlimler illetin tahsisini kabul etmemektedir. Cessâs ve Debûsî’nin illetin tahsisini kabul etmelerinin, onların şer‘î illete dair tasavvurlarından kaynaklanması muhtemeldir. Çünkü onlar şer‘î illetlerin aklî illetler gibi hükmünü mûcib olmadıklarını ifade etmişlerdir. Üsmendî, müstenbat illette tahsisin câiz olmamasını, Serahsî ve Pezdevî gibi illetin tahsisini kabul etmenin yol açacağı birtakım kelâmi problemlere dayandırmamıştır. Ayrıca o, bu meselede Basrî’nin eserini almış ancak onun yer vermiş olduğu tüm detaylara ve delillere yer vermeden konuyu daha kısa bir şekilde ele almıştır.

7. İSTİHSAN VE DİĞER KONULAR

Üsmendî, ilk olarak bu bölüm altında ebvâb diyerek beş konudan başlık olarak söz etmiş, daha sonra bunları ele almıştır. Üsmendî’nin söz ettiği konu başlıkları şunlardır: *İstihsan; İletlerin Teâruzu; Bir Meselede Müçtehide Göre Emârelerin Eşit Olması Câiz midir?; Kavleyn; Hazr ve İbaha*. Tezimizde *İstihsan* ile *Hazr ve İbaha* başlıkları incelenmiştir.

7.1.İstihsan

“Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki “hüsn” kelimesinden türeyen istihsan, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamına gelmektedir. Fıkıh usulünde müçtehidin bir mesele hakkında icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli bir

⁸¹⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 821-822.

delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenilen genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir. İstihsan bir istidlâl yöntemi olarak Ebû Hanîfe ile başlamıştır ancak teknik bir usul terimi olarak literatüre girmesi sonraki nesil Hanefî usulcülerin gayretiyle olmuştur.⁸¹⁶

İstihsan, üzerinde çokça ihtilaf edilen delillerden biridir. Bu tartışmaların merkezini, tarafların bu kavramla kastettikleri anlamların farklılığı ve istihsanın diğer deliller dışında müstakil bir kaynak olup olmadığı teşkil eder. Şer‘î bir hüküm elde etme yöntemi olarak istihsan deliline karşı Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî, Hanbelî ve Zeydiyye fakihlerinin genel tavır olarak olumlu, Şâfiî, Zâhirî ve Ca‘ferî fakihlerinin, erken dönem ehl-i hadisin ve Mu‘tezile kelamcılarının çoğunluğunun olumsuz bir tavır içerisinde oldukları görülmektedir.⁸¹⁷

Üsmendî istihsan konusunun başında ilk olarak Ebû Hanîfe’nin ashabının istihsana göre hüküm verdiğinin rivayet edildiğini belirtmiştir. Çokları onların bununla delilsiz hüküm vermeyi kastettikleri kanaatini taşır. Halbuki bu gerçek dışı bir iddiadır. Çünkü müçtehit olan ilim ehline delilden vazgeçip, delilsiz bir şekilde hüküm vermek yakışmaz. Ayrıca istihsan yapanların “Bu meselede şu gerekçelerden dolayı istihsanla hükmettik.” demeleri onların delilsiz olarak hüküm vermediklerini göstermektedir.⁸¹⁸

Üsmendî yapılan istihsan tanımlarını ele almış ve hatalı gördüğü yerleri eleştirmiştir. Bazıları istihsanı, kıyasın mücebinden vazgeçip, ondan daha güçlü bir kıyasa göre hüküm verme⁸¹⁹ diye tanımlamışlardır. İstihsan -sadece kıyasla değil- nassa göre hüküm vermeyi de ifade ettiği için Üsmendî bu şekildeki tanımlamayı eleştirir. Örneğin; unutarak yiyen kimseye kıyasen kaza gerekir ancak varid olan haberden⁸²⁰ dolayı istihsanen bu kimseye kaza gerekmez.⁸²¹

⁸¹⁶ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, XXIII, 339-340.

⁸¹⁷ Bardakoğlu, “İstihsan”, s. 344.

⁸¹⁸ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 647.

⁸¹⁹ “إنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه”.

⁸²⁰ “Bir kimse oruçlu olduğunu unutarak yer, içerse orucunu tamamlasın, bozmasın. Çünkü onu, Allah yedirmiş, içirmiştir.” Buhârî, Savm, 26. Üsmendî haberin ne olduğunu açık bir şekilde zikretmemiştir.

⁸²¹ Üsmendî’nin ifadeleri şu şekildedir. “لا قضاء على الأكل الناسي في رمضان قياساً، إلا أنا استحسنا أن عليه القضاء للخبر”. Burada kıyasen kaza gerekmediği ancak haberden dolayı istihsanen kaza gerektiği yazmakta ancak tam tersi olması gerekmektedir. İbarede bir yanlışlık olabileceğinden dolayı bu kısmı yukarıda doğru olduğunu düşündüğümüz şekliyle ifade ettik. Bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 639.

Bazıları istihsanı “daha güçlü bir delille kıyasın tahsisi”⁸²² olarak tanımlamışlardır. Üsmendî bu tanımın da iki sebeple yanlış olduğunu ifade etmiştir. Birincisi, istihsan sadece kıyastan vazgeçme değil, kıyas dışındakilerden vazgeçme şeklinde de olmaktadır. İkincisi -daha önce geçtiği üzere- kıyasın tahsisi câiz değildir.⁸²³

Bazıları da istihsanı “Hükme götüren yoldan (tarîka), daha evlâ bir yol sebebiyle vazgeçme”⁸²⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Üsmendî bunun, Kerhî’nin şu tanımına yakın olduğunu ifade etmiştir: İstihsan, kişinin daha kuvvetli gördüğü bir gerekçeden dolayı bir meselede benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçerek hüküm vermesidir. Ancak bu tanım, umumu terk edip tahsise yönelmenin istihsan olmasını gerektirdiğinden dolayı Üsmendî tarafından eleştirilmiştir.⁸²⁵

Üsmendî’nin tercihe şayan gördüğü tanım şunun gibidir: “İstihsan, lafızların kapsamını tamamen kuşatmayan içtihat vecihlerinden birini, daha kuvvetli bir gerekçe sebebiyle terk etmektir.”⁸²⁶ Bu daha sonra ortaya çıkan hüküm hakkında olmaktadır. Bu hususta istihsanın kıyasla terkedildiğine dair bir itiraz gelemmez. Çünkü kıyas sonradan ortaya çıkmış bir hüküm değil, asıldır. Bu nedenle o -terkedilenden- daha kuvvetli olmasına rağmen istihsan olarak vasıflandırılmamıştır.⁸²⁷

Üsmendî tanımlardan sonra “istihsan” isimlendirmesini ele almaktadır. İstihsan arzulara ve güzel şeylerde söz konusu olsa da bir şeyin güzel/hasen olduğunu bilme anlamına da gelir. Örneğin falan kimse tevhid görüşünü istihsan etmektedir, denilir. İstihsan bazen de bir şeyin iyiliğinin hakkında itikat ve zan sahibi olma şeklinde gerçekleşir. Müçtehit emâre hakkında zanna sahip olduğunda ve bu zan medlûlünün hüsnüne itikat etmeyi gerektirdiğinde, müçtehidin bu hükmü istihsan ettiğini söylemesi câiz olur. Üsmendî istihsanın kullanıldığı anlamları ifade ettikten sonra bu istidlâl şeklinin istihsan olarak isimlendirilmesinin ve böyle bir ıstılah kullanılmasının câiz olduğunu ifade etmiştir.⁸²⁸

⁸²² “إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه”.

⁸²³ Diğer tanımlar için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648.

⁸²⁴ “إنه ترك طريقة الحكم إلى أولى منه”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648.

⁸²⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648.

⁸²⁶ “القول المختار: أن الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد، غير شامل شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه”. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648.

⁸²⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 840; Yılmaz, “Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh”, s. 186.

⁸²⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 648-649.

İstihsan konusunda Üsmendî'nin istihsanı ele alışıyla kendisinden önceki Hanefî âlimlerin ele alışı kıyaslanmamıştır. Çünkü istihsan delilinin hüccet olması hususunda Hanefîler arasında bir tartışma yoktur. Sadece istihsana dair yapılan tanımlarda küçük farklılıklar vardır. Burada sadece Basrî'nin istihsanı ele alışına yer verilmiş ve Üsmendî ile kıyaslama yapılmıştır.

Basrî'nin *el-Mu'temed*'de istihsanı ele alışı *Bezlü'n-nazar* ile kıyaslandığında arada büyük benzerliklerin olduğu gözlemlenmektedir. İlk olarak Basrî de Hanefîler tarafından kabul edilen istihsana, muhaliflerin onun delilsiz hüküm verme olduğu gerekçesiyle karşı çıktığını belirtmiştir. Sonrasında müteahhirînden olan Hanefî âlimlerinin istihsanı, hüküm vermede bir "tarîka"dan vazgeçerek kendisinden daha kuvvetli bir "tarika"ya yönelmek, şeklinde açıklamalarına yer vermiştir. Basrî bu açıklamanın muhaliflerin zikrettiklerinden daha evlâ olduğunu, ilim ehline yakışanın bu olduğunu ve bu sözün mensuplarının kendi seleflerinin ne kastettiklerini daha iyi bildiklerini ifade etmiştir. Basrî istihsan konusunda munsifâne bir yaklaşım sergileyerek ilk olarak istihsanla ne kastedildiğinin anlaşılmasının üzerinde durmuştur. Daha sonra Basrî de yapılan istihsan tanımlarını ve onlardaki yanlışlıkları ele aldıktan sonra isimlendirme meselesine değinmiş ve bu istidlâl yönteminin istihsan olarak adlandırılmasını doğru bulmuştur. Üsmendî de konuya Basrî gibi başlamış ancak müteahhirînin istihsan açıklamasına yer vermemiştir.⁸²⁹

7.2.Hazr ve İbâha

Üsmendî, *Fıkıh Usulünün Gerekliliği ve Mâhiyeti* babında müçtehit kimsenin şer'î hükümlere ulaşma metotlarını açıklarken bunlardan birinin aklın hükmüne müracaat olduğunu, nakil yoluyla şariat gelene kadar aklın verdiği hüküm üzere kalmakla sorumlu olduğumuzu belirtmiş ve bu meselenin ele alınması gerektiğini ifade etmiştir.⁸³⁰ Eserinin sonunda da bu meseleyi *Hazr ve İbâha Hakkında Kelâm, Şariat Gelmeden Önce Eşyanın Hükümü Hazr (Yasaklama) veya İbâha (Serbest Bırakma) mıdır?* babı altında daha detaylı

⁸²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 838-840.

⁸³⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 10.

bir şekilde ele almıştır. Burada konu hakkındaki ihtilafları verdikten sonra görüşünü açıklamış ve buna gelebilecek itirazları da cevaplandırmıştır.

Şeriat gelmeden önce eşyanın hükmünün ne olduğu hususunda üç görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ibâha görüşüdür. Ebü'l-Hasan el-Kerhî bu görüşü savunmaktadır. İkincisi ise hazr görüşüdür. Üsmendî fukahenin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Üçüncü görüş ise tevakkuftur.⁸³¹

Ebü Mansur el-Mâtürîdî bu mesele hakkında konuşmanın faydasız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilk insan Hz. Âdem, peygamber olarak geldiğinden dolayı insanlar için şeriatsız bir dönem söz konusu değildir, yasaklanan ve mubah kılınanlar Hz. Âdem tarafından açıklanmıştır. Üsmendî ise bu meselenin takdîrî olup, şeriatın olmadığı bir zaman varsayıldığında aklın hükmünün ne olacağının ele alındığını ifade etmiştir.⁸³²

Zulüm, yalan, küfür, cehalet gibi fillerin kabih; Allah'ı bilme, nimet verene şükretme, doğruluk gibi fiillerin hasen ve vâcip olduğu aklen bilinmektedir. Hasen veya kabih oluşu aklen kat'î olarak bilinmeyen, yiyecek ve içeceklerden faydalanma gibi fiiller hakkında ise ihtilaf bulunmaktadır.⁸³³

Üsmendî, yiyecek ve içecek gibi şeylerden faydalanmanın aklen mubah olduğunu ifade etmiş ve bunu delillendirmiştir. Onun ilk delili, bunlardan faydalanmanın mükellef için menfaat ve maslahat bulundurmasıdır. Bu fiillerin kabih bir şey içerdiği ise bilinmemektedir. Kat'î olarak mükellefin faydasına olan bir fiilde kat'î olarak bir zararın olmadığı bilindiğinde, akıl sahipleri onu hasen görmüşlerdir ve bu fiilden kaçınanları ise kınamışlardır.⁸³⁴

Üsmendî'nin ikinci delili şudur: Allah'ın yaratmaması mümkün olduğu halde cisimlerde tatlar yaratması, O'nun bu fiillerde bir hikmetinin ve amacının olmasını gerektirir. Aksi durumda bu tatların varlığı abes olmaktadır. Bu amacın Allah'a yönelik bir fayda olması veya ondan zararı defetme olması imkansızdır. Bu durumda bu tatların yaratılmasındaki amaç, kişinin bunları elde etmesi yahut bunlardan kaçınarak sevap kazanması yahut da bu tatlarla yaratıcının varlığına ve tevhidine istidlâl etmesidir. Bu amaçlardan birinin gerçekleştirilmesi de tatların elde edilmesiyle olur. Bu durumda bu

⁸³¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 663. Tevakkuf görüşünde ve hazr görüşünde olanların dayandıkları deliller ve Üsmendî'nin bu görüşlere verdikleri cevaplar için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 664-670.

⁸³² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 663.

⁸³³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 664.

⁸³⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 664.

tatları elde etmek mubah olmaktadır. Tatların yaratılmasındaki amacın kulları zarara uğratma olması da câiz değildir. Çünkü bunlarda zarar bulunmayabilir. Ayrıca Allah'ın hak etmeyen birine zarar vermeyi amaçlaması câiz değildir. Çünkü Allah kullarına ancak bunları elde ettiklerinde zarar verebilir. Bu durum yine bu tatların elde edilmesinin mubah olduğu anlamına gelmektedir. Bu tatlardan kaçınarak sevaba ulaşma ise nefis ancak onları elde etmeye davet ettiği zaman olur. Bu durumda bu tatların elde edilmesinin önce olması söz konusudur. Bu tatlarla istidlâlin amaçlanması durumunda da aynı şey söz konusudur. Çünkü bu tatlarla istidlâl ancak bilindikleri zaman olabilir. Bu ise bu tatların elde edilmesine bağlıdır. Allah, kullarında bu tatların elde edilmeden bilinmesini yaratmamıştır. İlim olmadan da istidlâl olmamaktadır. Dolayısıyla bu gibi fiillerin mubah olmamasının bir faydası olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu da tatların bilinmesi için Allah'ın akıllarda bu fiillerin mubah olduğunu yerleştirmesini gerektirir ki bu fiillerden zikredilen vecihlerde yararlanılabilsin. Ayrıca yiyecek ve içeceklerden faydalanma durumu havayı teneffüs etme gibidir. Bu da akıl sahiplerinin icmâsıyla mubahtır.⁸³⁵

Üsmendî delillerini zikrettikten sonra şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü konusunda tevakkuf edenlerin delillerine yer vermiştir.⁸³⁶

Üsmendî öncesi âlimlere bakıldığında Irak ve Klasik Hanefî usul ekolü âlimlerine göre şariat gelmeden önce eşyanın hükmü ibâhâdır. Ancak onlar arasında detaylarda ihtilaflar bulunmaktadır. Semerkant Hanefî usul ekolü ise bu meselede tevakkuf görüşünü tercih etmiştir. Âlimlerin bu meselede farklı görüşlerinin olmasında onların akıl, hüsün ve kubha dair yaklaşımları etkili olmuştur.⁸³⁷

Irak Hanefî âlimlerinden Cessâs, akılda hükümlerin vâcib, mahzur ve câiz fiiller olmak üzere üç şekilde bulunduğunu açıklar. Bunlardan birincisi Allah'a iman, nimet verene şükretme gibi vâcib olan ve hükümlerinin değişmesi câiz olmayan fiillerdir.

⁸³⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 667-668. Muhakkik Zeki Abdilber Üsmendî'nin bu delili karışık verdiğini ifade etmiş ve *Bezlü'n-nazar*'da dipnotta *el-Mu'temed*'den ve Kelvezânî'nin *et-Temhîd*'inden bu delilin metnini zikretmiştir. Basrî'ye bakıldığında onun bu delili daha düzenli bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Bkz. *el-Mu'temed*, II, 876. Ayrıca bkz. Yılmaz, "Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh", s. 194-195.

⁸³⁶ Detaylı bilgi için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 669-670. Üsmendî'nin bu meselede Basrî ile benzeştiği birçok nokta vardır. Ancak Üsmendî'nin vermiş olduğu deliller Basrî'de görülmemektedir. Basrî tevakkuf edenlerin görüşlerinin bâtıl olduğunu ifade edip onların delillerine yer vermemiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, II, s. 879.

⁸³⁷ Hanefîlerin bu konudaki görüşlerinin karşılaştırılması için bkz. Mehmet Sait Arvas, "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 120-183.

İkincisi küfür, zulüm gibi zatı itibariyle kabih olan fiillerdir. Bunlar mahzur olup, hükümlerinde değişiklik câiz değildir. Üçüncüsü ise câiz olan fiillerdir. Akıl bu fiilleri mükelleflere olan fayda ve zararına göre bazen vâcip, bazen mahzur bazen de mubah görebilmektedir. Cessâs'a göre şer'î bildirimden önce bu fiillerin zararı faydasından çok değilse hükmü ibâhadır. Şeriatın bu fiiller hakkında maslahatlara göre vâcip, mahzur veya ibâha hükmünde gelmesini akıl güzel ve câiz görür.⁸³⁸

Debûsî, *Aklın Dünya için Câiz Gördüğü Mubah Fiiller* babında aslî ibâha meselesini ele almıştır. Debûsî'ye göre aklen mubah olan bu fiillerin haramlığına dair bir delil gelirse haram olduğunu söylemek câizdir. Debûsî ibâha görüşünü “âlimlerimiz” diyerek Hanefîlere izafe etmiştir ama onların kim olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır.⁸³⁹

Serahsî *Naslar Arasındaki Muarazayı Beyân* babı altında kısaca eşyanın hükmü meselesini ele almıştır. Serahsî Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önce eşyanın hükmünün ibâha olduğunun bilindiğini ifade etmiştir. Çünkü insanlar hiçbir dönemde başıboş bırakılmamışlardır. Fetret zamanlarında da ibâha insanlar arasında bilinmiş ve bu fiillerin haramlığı bir delille sabit oluncaya kadar bu durum devam etmiştir.⁸⁴⁰

Serahsî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre o da şer'î bildirimden önce eşyanın hükmünün ibâha olduğu görüşündedir. Ancak Serahsî, Cessâs ve Debûsî'den farklı olarak eşyanın hükmünün aklen değil, şer'an mubah olduğunu savunmaktadır. Ona göre eşyadaki ibâha hükmü önceki şeriatlardan fetret dönemindeki insanlara ulaşmıştır. Dolayısıyla aklî ibâha değil, şer'î ibâha söz konusudur.

Pezdevî de *Muâraza* babında eşyanın hükmü meselesini ele almıştır. O da Serahsî'yle benzer ifadelerle ibâhanın aslî olmayıp, şer'î olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴¹

Semerkandî bu meseleyi “*Eşyada aslolan helallik mi haramlık mı?*” başlığı altında ele almaktadır. Semerkandî'ye göre akıl bazı eşyanın hüsnünü kesin olarak bilir, bazılarını ise bilmez. Akıl bazı fiillerin hükmünü idrak edemese de bunların hükmü Allah katında mevcuttur. Bu hükmün övülen bir sonucun kendisine bitişmesinden dolayı ezeli icabla vücûb olması veya kötü bir sonucun bitişmesinden dolayı ezeli tahrime haram

⁸³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 71-72, II, 100.

⁸³⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 458-460.

⁸⁴⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 20-21.

⁸⁴¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 456.

olması veya övülen ya da yerilen bir sonucun olmaması nedeniyle mubah olması mümkündür. Ancak bunlar akla gizli durumlar olduğu için akılla bu hükümlerden herhangi birinin bilinmesi mümkün değildir. Bu nedenle de akıl bu fiiller hakkında şer‘ gelene kadar tevakkuf eder.⁸⁴²

Basrî *el-Mu‘temed*’de bu meseleyi *Hazr ve İbaha* başlığı altında ele almıştır. O mükellefin fiillerini aklen hasen ve kabih olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kabih; zulüm, yalan, cehalet ve nimete nankörlük gibi fiil ve durumlardır. Hasen; yapılması terkedilmesine ağır basan fiiller ve yapılması terk edilmesine ağır basmayan fiiller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yapılması terkedilmesine ağır basan fiiller, iyilik yapmak, lütufta bulunmak gibi yapılması evla olan müstehab fiiller ve adaletli davranmak, nimete şükretmek gibi yapılması zorunlu olan vâcip fiiller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yapılması terkedilmesine ağır basmayan fiiller ise mubah olup bunlar yiyecek ve içeceklerden faydalanmak gibi fiillerdir. Basrî bazı âlimlerin bu fiillerin hükmünün haram olduğunu savunduğunu, bazılarının ise hükmü hakkında tevakkuf ettiklerini belirtmiştir. Daha sonra da yiyecek içeceklerden faydalanma gibi fiillerin mubah olduğuna dair deliller getirmiş ve bu verdiği delillere gelebilecek itirazları cevaplandırmıştır.⁸⁴³

Basrî son olarak tevakkuf görüşünde olanların görüşlerinin bâtıl olduğunu savunur. Çünkü tevakkuf edenler, şu iki görüşten birini söylemek zorundadırlar. İlki, akıl tek başına olduğunda menfaatlere yönelen kimsenin kınanmayı hak edeceğidir. Bu fiilin haram olduğu anlamına gelir. İkincisi ise menfaatlere yönelen kimsenin kınanmayı hak etmeyeceğidir. Bu da fiillerin mubah olduğu anlamına gelmektedir. Basrî’ye göre bu durumda tevakkuf görüşü bâtıl olmaktadır.⁸⁴⁴

Genel olarak değerlendirildiğinde Üsmendî’ye ve bu çalışmada yer verdiğimiz âlimlere göre şer‘î bildirim gelmeden önce fayda sağlayan şeylerin hükmü ibâhadır. Ancak Serahsî ve Pezdevî bu ibâhanın şer‘î ibâha olduğunu, diğer âlimler aklî ibâha olduğunu benimsemişlerdir. Semerkandî ise aklın vahiy gelmeden önce kat‘î olarak hüsün ve kubhunu bildiği fiiller dışında, diğer fiillerin hükmünde tevakkuf ettiğini belirtir. Serahsî ve Pezdevî hüsün ve kubhun aklîliğini benimseyen Irak Hanefilerini ve Debûsî’yi isim zikretmeksizin i‘tizâle meyletmekle itham etmişlerdir. Ancak hüsün ve

⁸⁴² Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 346-347.

⁸⁴³ Bu deliller için bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 868-879.

⁸⁴⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 879.

kubuhun aklîliğinin kabul edilmesi salt i'tizâlî anlayışa dayanan bir görüş olarak kabul edilemez. Çünkü Ebû Hanîfe'den nakledilen, Allah'ın hiçbir Peygamber göndermemiş olsa da yine de insanların akıllarını kullanarak yaratanı bilmeleri gerektiğine dair görüşün Hanefiler arasında hüsün kubuhun aklî olduğu görüşünün benimsenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Semerkant-Mâtürîdî âlimlerinin de bazı farklılıklarla birlikte bu görüşte olması buna delâlet etmektedir.⁸⁴⁵

Üsmendî'nin bu meseleyi ele alışı verdiği deliller incelendiğinde Basrî ile çok benzer olduğu görülmektedir. Ancak Üsmendî konuyu ele alırken Basrî gibi mükellefin fiillerini taksim etmemiştir. Basrî, yiyecek ve içeceklerden faydalanma gibi fiiller hakkında ihtilaf olduğunu ifade ederken, aklın kat'î olarak hasen ve kabih gördüğü fiillerden bahsetmiştir. Dolayısıyla şeriat gelmeden önce fiilleri aklın hasen, kabih ve mubah olmak üzere üç kısma ayırmıştır.

8. İSTİSHÂBÜ'L-HÂL VE DİĞER KONULAR

Üsmendî bu bölüm altında ilk olarak beş konu başlığından bahsetmiş, daha sonra da bu konuları bablar altında sırasıyla ele almıştır. Üsmendî'nin zikretmiş olduğu bu bablar şunlardır: *İstishâbü'l-Hâl; Aklî veya Şer'î Delillerle Bilinenler; Sonraki Peygamberin Öncekinin Şeriatıyla Amel Etmesi; Bir Kimsenin Kendisine ve Başkasına Fetva Vermesini Sağlayacak Sıfatlar; Müftînin Fetvasının Keyfiyeti ve Müçtehitlerin İsâbeti*. Tezimizde *Bir Kimsenin Kendisine ve Başkasına Fetva Vermesini Sağlayacak Sıfatlar* babı hariç diğer babları inceledik.

8.1.İstishâbü'l-Hâl

Sözlükte “kısa süreli olmayan beraberlik, bir arada bulunma” anlamındaki “sohbet” kökünden türeyen istishâb, “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek” manasına gelmektedir.⁸⁴⁶ İstishâbın terim anlamı ise “geçmişte var olan bir şeyin, aksini

⁸⁴⁵ Topal-Arvas, “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar”, s. 183-184.

⁸⁴⁶ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, XXIII, *DİA*, 376.

ortaya koyan bir delil olmadıkça, şu anda da olduğuna hükmetmek” şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁴⁷

Üsmendî’nin ifadelerine göre istishâbü’l-hâl, bir hükmün herhangi bir durumda sabit olması ve o durumun değişmesi ama o hükmün devam ettiğine veya kalktığına dair delil bulunmaması, kişinin de değişen duruma rağmen o hükmün aynen devam etmesine hükmetmesidir.⁸⁴⁸ İstishâb yapan kişi hükmün değiştiğini iddia edenin delil getirmesi gerektiğini söylemektedir.⁸⁴⁹

Üsmendî, âlimlerin çoğunluğunun istishâbü’l-hâli hüccet olarak kabul etmezken, Zâhirîlerden bir grubun hüccet olarak kabul ettiğini ifade etmiştir.⁸⁵⁰ Üsmendî, bu bilgiyi verdikten sonra istishâba dair şu iki örneğe yer verir:

Teyemmüm eden kimsenin namazdan önce su gördüğünde abdest alması gerektiği gibi, namaza girdikten sonra gördüğünde de abdest alması gerekir. Abdestin farz olması kişinin namaza girmesiyle değişmiştir diyen kimsenin buna dair delil getirmesi gereklidir. Aynı şekilde üzerinden bir yılın (tamâmü’l-havl) geçmiş olması şartıyla altının⁸⁵¹ zekâtın vücûb sebebi olması, altın ziynet eşyası olduğunda da devam eder. Altının ziynet eşyası haline gelmesinin zekâtın farziyyetini değiştirdiğini iddia eden kimsenin delil getirmesi gereklidir.⁸⁵² Bu örneklerde durumların değişmesine rağmen abdestin farz olması ve ziynet eşyasında zekâtın gerektiği hükmü devam etmiştir.

Üsmendî bu hükümlerin istishâb yapılarak elde edilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre böyle bir istidlâlın geçersiz olduğunun delili şudur: İstishâbü’l-hâle dayanan kimse,

1. İki durumu -nas ve benzeri- vücûbun delilinde veya vücûbun illetinde müşterek olmaları sebebiyle birleştirmekte (ikisine aynı hükmü vermekte),
2. Bir delil veya illet (birliği) olmaksızın onları birleştirmektedir.

⁸⁴⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 260.

⁸⁴⁸ Üsmendî’nin bu açıklaması Basrî ile kıyaslandığında tek farklılığın “hükmün kalktığına veya devam ettiğine dair bir delil olmaksızın/ ولا دليل على بقاءه ولا على زواله” ibaresi olduğu görülmektedir. Bkz. *el-Mu’temed*, II, 884.

⁸⁴⁹ Üsmendî burada “فنقول من ادعى تغير الحكم فعليه الدليل” ibaresini kullanmıştır. Ancak kendi görüşünden bahsetmeyip, istishâbı açıklarken “biz deriz ki” ibaresini kullanması ibarede bir hata olabileceğini düşündürmüştür. Bu nedenle “demek” fiili istishâb eden kimseye nispet edilmiştir. Bkz. *Bezlü’n-nazar*, s. 673. Basrî de “demek” fiilini istishâb eden kimseye nispet ederek kullanmıştır. Bkz. *el-Mu’temed*, II, 884.

⁸⁵⁰ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 673.

⁸⁵¹ Üsmendî bunu “تبر” şeklinde ifade etmiş. Burada sikke altın dışındakiler kastedilmektedir. Ayrıca bahsedilen altın nisap miktarına ulaşmış olandır.

⁸⁵² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 673-674.

Birincisini iddia ediyorsa bu hükmün deliline dayalı olarak ispatıdır. İstishâbü'l-hâl değildir. İkincisini iddia ediyorsa bu delilsiz bir birleştirmedir. İki durumun birleştirilmesi ise birleştirilmemesinden evla değildir.⁸⁵³

Üsmendî bu görüşüne şu şekilde bir itiraz gelebileceğini ifade etmiştir: Bu hükmün delili ile yani şer'î bir emâreyle ispatıdır. Zira şer'î emare galip zan sağlar, ki bu da vardır. Şöyle ki bir durumda hükmün sabit olduğunu bildiğimizde durumun değişmesinden sonra -gerekli araştırmaları takiben- bunu (hükmü) ortadan kaldıran bir (delilin varlığını dahil) bir bilgiye erişemezsek bizde onun olduğu hal üzere kalmasına dair galip zan oluşur.⁸⁵⁴

Üsmendî burada zann-ı galibin olmadığını ifade ederek bu görüşe karşı çıkmıştır. Durum değiştiği halde hükmü kaldıran delil sabit olamamışsa (bile) hüküm hala onu kaldırabilecek bir delil (müzîl) ile kaldırılmaya elverişli demektir. Böyle bir delilin sübutu ise mümkündür. Şu hâlde hükmün bekası da zevali de ihtimale açıktır ve bu durumda hükmün sübutunda şek vaki olmuş demektir. Şek bulunduğu ise zannın varlığından bahsedilemez.⁸⁵⁵

Üsmendî bu görüşüne hükmün hem bekaya hem de zevale ihtimali varsa, eşyada aslanan beka olduğu için hükmün bekasının râcih olacağı şeklinde bir itirazın gelebileceğini ifade etmiş, bir müzîlin (giderici) olmaması halinde eşyada aslananın beka olduğunu ancak burada hükmün hem bâki kalmasına hem de ortadan kalkmasına ihtimalin eşit bir şekilde olduğunu belirterek bu itiraza cevap vermiştir.⁸⁵⁶

Üsmendî bu bilgileri verdikten sonra, Hanefî meşâyihinin istishâbü'l-hâlî defî'de hüccet sayıp, ilzamda hüccet saymadıklarını eleştirel bir dille ifade etmiştir.⁸⁵⁷ Üsmendî bu meselenin sonunda karşıt görüş sahiplerinin delillerine yer vermiş ve sonrasında bunları cevaplandırmıştır.

İstishâb deliline Hanefî usulcülerin perspektifinden bakıldığında onun delil olup olmayacağı noktasında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Klasik Hanefî usul ekolüne göre bu istishâb aslen delil değildir. Bu şekilde ne bir hüküm sabit kılınır ne de başkasına karşı

⁸⁵³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 674.

⁸⁵⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 674.

⁸⁵⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 674.

⁸⁵⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 674-675.

⁸⁵⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 675.

ileri sürülebilecek bir delil olur.⁸⁵⁸ Semerkandî ise meşâyihinin bu istishâbı hasma karşı ileri sürülebilecek bir delil olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Onlara göre mükelleflerin Kitab ve sünnetten bir delil bulamadıklarında istishâbla amel etmeleri gerekmektedir.⁸⁵⁹

Basrî'ye bakıldığında Üsmendî gibi onun da öncelikli olarak istishâbı açıklayıp, sonrasında bu konu hakkındaki kanaatini ortaya koyduğu görülmektedir. O istishâbı, herhangi bir durumda bir hükmün sabit olması; daha sonra bu durum değiştiğinde, insanın değişen duruma rağmen o hükmün aynı şekilde devamına hükmetmesi şeklinde açıklamış ve böyle bir delile tutunmayı doğru bulmamıştır. Basrî, Üsmendî'nin de vermiş olduğu örnekleri zikrederek bunların istishâb zannedildiğini ancak istishâb olmadığını açıklamıştır. Daha sonrasında ise karşıt görüşte olanların kavillerine yer vermiş ve bunları eleştirmiştir.⁸⁶⁰

8.2.Aklî veya Şer'î Delille Bilinenler

Delil ile bilinen şeyler üç gruptur:

1. Sadece akılla bilinenler
2. Sadece şeriatla bilinenler
3. Akıl ve şeriatın ikisiyle bilinenler

Birincisi, kendisine dair aklî delil bulunan her şeydir. Şeriatın sahih olduğunu bilmek, akılla bilmeye bağlıdır. Allah Teâla'yı, sıfatlarını ve O'nun kabih fiil yapmayan Ganiyy olduğunu bilmek de böyledir.⁸⁶¹

Üsmendî şeriatın sahih olduğunu bilmenin akılla bilmeye bağlı olmasına dair şöyle bir açıklamaya yer vermiştir: Şer'in sıhhatini Allah'ın yalancılar elinde (mucize) göstermesinin caiz olmadığını bildiğimiz zaman;⁸⁶² bunu, ancak yalancıların elinde mucize göstermesinin kabih olduğunu, Allah'ın kabih bir şeyi yapmayacağını bildiğimiz

⁸⁵⁸ Topal-Arvas, "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar", s. 202.

⁸⁵⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 913-914.

⁸⁶⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 884-886.

⁸⁶¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 677.

⁸⁶² Üsmendî burada Basrî'nin yer verdiği şu cümleye yer vermemiştir: "Kul, şer'in sıhhatini ancak peygamberlerin doğruluğunu bildiği zaman; bunu da ancak mucizeler sayesinde ve Allah Teâlâ'nın yalancıların elinde mucize göstermesinin caiz olmadığını bildiği zaman...". Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-889.

zaman; bunları ise Allah'ın kabihin kubhunu bildiğini ve ondan müstağni olduğunu bildiğimiz zaman bilebiliriz. Bu bilgi ise Allah'ı bilmenin fer'idir. Bu bilgilerin şer'in bilinmesinden önce olması gerekir. Bu nedenle şer'in bunları bilme yolu olması mümkün değildir.⁸⁶³

İkincisi sadece şer' ile bilinenlerdir. Bunlar, kendisine akılda değil sadece şer'de delil bulunan şeylerdir: Yapmak veya terk etmek suretiyle Allah'a kulluk ettiğimiz fiiller gibi. Namazın ve orucun vâcip olup, içki içmenin yasak oluşu vb. fiiller bunlardandır. Biz bir önceki gün değil de Ramazan'ın ilk günü orucu geciktiren, daha önceki bir zamanda değil de zevalden sonra namazın edasını ihlal eden, sirke değil de içki içen kimsenin kınanmayı hak ettiğini akılla bilemeyiz. Fiillerin vücûbunda maslahat veya bir zararın önlenmesinin olduğu da sadece akılla bilenemez, dolayısıyla bunların bilinmesi şeriatın gelmesine bağlıdır.⁸⁶⁴

Üçüncüsü hem şeriat hem de akılla bilinmesi mümkün olanlardır. Bunlar kendisine dair akılda delil bulunup, şeriatın sıhhatini bilmenin, kendisine bağlı olmadığı şeylerdir: Allah'ın bir olduğunu, hikmetinde ortağının olmadığını bilmek ve onun ru'yetinin (görülmesinin) caiz olduğunu bilmek gibi. Çünkü Allah'ın hikmeti sabit olduğunda onun yalan söyleyen birini (peygamber) göndermesi caiz olmaz. Bu durumda Peygamber Allah'ın tek olduğunu, O'ndan başka ezeli varlık bulunmadığını ve müminlerin Allah'ı ahirette göreceğini haber verdiği zaman onun doğruluğu sabit olur. Aynı şekilde emanetin, gasp edilmiş şeylerin iadesi ve hiç kimseye zararı dokunmayan bir şeyden yararlanmanın vücûbu da böyledir.⁸⁶⁵

Üsmendî, bu bahse küçük bazı eklemeleri dışında Basrî'den özetleme yaparak yer vermiştir. Ancak Üsmendî'nin üçüncü grubun açıklamasını yaparken örnekler arasında Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu⁸⁶⁶ ifade etmesi, Mu'tezilî esaslara karşı çıkması yönünden önemli bir detaydır.

⁸⁶³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 677; Yılmaz, "Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh", s. 198-199.

⁸⁶⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 678. Üsmendî konunun girişinde ikinci grupta sadece şeriatla bilinenleri zikretse de konunun ilerleyen kısmında bu grubu üçüncüde zikretmiştir. Ancak konunun girişindeki sistematığe uygun olması amacıyla bu grubu ikinci sırada zikrettik.

⁸⁶⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 677-678.

⁸⁶⁶ Basrî'de ru'yetullah ile ilgili bir ifade geçmemektedir.

8.3.Sonraki Peygamberin Öncekinin Şeriatıyla Amel Etmesi (Şer‘u Men Kablenâ)

Sözlükte “bizden öncekilerin şeriatı” anlamına gelen şer‘u men kablenâ tabiri, fıkıh usulünde Hz. Muhammed’den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dini hükümlerin Müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı sayılıp sayılmadığını ele alan bölümün adıdır.⁸⁶⁷

Üsmendî bu babı *Sonraki Peygamberin, Öncekinin Şeriatıyla Amel Etmesi; Nebîmiz Ne Bi‘setten Önce Ne Bi‘setten Sonra ve Aynü Şekilde Onun Ümmeti de Önceki Peygamberlerin Şeriatıyla Yükümlü Değildir* şeklinde vermiştir. O, bu başlıktaki ilk kısmı soyut bir şekilde bırakmış, ikinci kısımda ise Hz. Peygamber’in ve ümmetinin önceki peygamberlerin şeriatlarıyla yükümlü olmadığı görüşüne sahip olduğunu açıkça ifade etmiştir. Üsmendî daha sonra bu mevzuyu üç kısımda ele almıştır. Bunlar:

1. Sonraki peygamberin öncekilerin şeriatına uymasının câiz olması
2. Hz. Peygamber’in bi‘setten önce ve sonra, önceki şeriatlarla amel edip etmemesi
3. Hz. Peygamber’in bi‘setten önce kendinden öncekilerin şeriatlarıyla amel etmediğinin delilleri

Üsmendî, sonraki peygamberin öncekilerin şeriatıyla amel etmesinin câiz olduğu görüşündedir. Bunun delili olarak bu şeriatların kulların maslahatı için konulmuş olmasını zikretmiştir. Sonraki peygamberin ümmetiyle olan maslahatının birincinin maslahatıyla uyuşmamasını akıl imkânsız görmediği gibi, ikincinin şeriatındaki maslahatın, birincideki maslahatla kısmen veya tamamen uyumlu olmasını da imkânsız görmez.⁸⁶⁸

Üsmendî, Hz. Peygamber’in bi‘setten önce, öncekilerin şeriatıyla amel etmesi hususunda kabul, red ve tevakkuf olmak üzere üç görüş bulunduğunu ifade etmiş ancak bu görüşlerin kime ait olduğunu zikretmemiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in bi‘setten sonra öncekilerin şeriatıyla amel etmesi hususunda da ihtilaf bulunmaktadır. Bazıları, delille istisna edilenler ve neshedildikleri bilinenler haricinde Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce öncekilerin şeriatıyla amel ettiği görüşünü, bir kısmı da amel etmediği

⁸⁶⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX, 15.

⁸⁶⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 679.

görüşünü benimsemiştir. Nübüvvetten önce ve sonra amel etmiştir diyenler ise hangi peygamberin şeriatıyla amel ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları Hz. Nûh'un, bazıları Hz. İbrâhim'in, bazıları da Hz. Mûsâ'nın şeriatıyla amel ettiği görüşündedirler.⁸⁶⁹

Üsmendî Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce şer'u men kablenâ ile amel etmediği görüşünü savunanların delilini şöyle ifade eder.: Hz. Peygamber kendinden önceki peygamberlerin şeriatına uymakla yükümlü olsaydı bu yükümlülüğün gereğini yapardı. Zira bunu bilmenin başka bir yolu yoktur. Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önceki fiilleri ve halleri aktarılmıştır ancak onun Hristiyanların yaptıklarını yaptığına, onların dinini araştırıp, şeriatlarını öğrendiğine dair bir şey aktarılmamıştır.⁸⁷⁰

Üsmendî Hz. Peygamber'in bi'setten önce, öncekilerin şeriatıyla amel ettiğini söyleyenlerin, onun hac ve umre yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi, hayvanı usulüne göre kesmesi ve etini yemesi, binek hayvanlarına binip, onlarla yük taşınması fiillerinin şeriat olmaksızın hasen olmayacağına dayanarak bu görüşte olduklarını ifade etmiştir.⁸⁷¹

Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in bu fiilleri önceki şeriatlardan alarak yaptığı doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in bi'setten önce haccettiği ve umre yaptığı sabit olmamıştır. Hayvanı usulüne göre kesmeyi kendiliğinden yapmıştır, bununla emredilmemiştir. Usulüne göre kesilmiş hayvan eti yemek hasendir. Çünkü bunda zarar olmayıp, aksine fayda bulunmaktadır. Bineklere binmek ve onlarla yük taşımak da aklen hasendir.⁸⁷² Çünkü bu fiillerde bir zarar vasıtasıyla ondan daha büyük bir fayda elde edilmektedir. İnsanların düşünceli olduğunda rahatlaması için yürümesi gibi Hz. Peygamber'in de meşguliyet olması için Kâbe'yi tavaf etmesi muhtemeldir. Hz. Peygamber'in Kâbe'yi tâzim etmesi, Hz. İbrâhim'de tâzim ettiği için olabilir. Akıl enbiyanın mekanlarının tâziminin hasen olmasını ve onların tâzim ettiklerinin -neshi bilinenler hariç- tâzim edilmesini gerektirir.⁸⁷³

Üsmendî'nin ifade ettiğine göre Hz. Peygamber'in bi'setten sonra önceki peygamberlerin şeriatıyla amel etmediğinin delilleri şunlardır:

⁸⁶⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 680.

⁸⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 680-681.

⁸⁷¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 681.

⁸⁷² Basrî bineklere binme ve onlarla yük taşınmanın Ebû Hâşim'e göre hasen olduğunu ifade etmiştir. Bkz. *el-Mu'temed*, II, 901. Ancak Üsmendî bu görüşü kimseye nispet etmeden vermiştir.

⁸⁷³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 681. Bu ifadeler küçük ifade farklılıkları hariç aynı şekilde Basrî'de de yer almaktadır.

1. Hz. Peygamber'in, Muâz'ı (r.a) Yemen'e gönderirken sorduğu "ne ile hükmedeceksin" sorusuna Muâz (r.a) "Allah'ın kitabıyla ve resulünün sünnetiyle hükmederim" demiştir ve sonra da "kendi reyimle" cevabını vermiştir. Hz. Peygamber onu doğrulamıştır ve ona İncil ve Tevrat'taki hükümlerle hükmetmesi gerektiğini öğretmemiştir.⁸⁷⁴
2. Hz. Peygamber, şer'u men kablenâ ile amel etseydi, onlara müracaat etmesi, araştırması ve ezberlemesi gerekirdi. Özellikle her ümmette olan zaruri hükümlerde vahiy beklemezdi. Ancak O'nun kendinden önceki şeriatlara müracaat ettiği bilinmemektedir.
3. Hz. Muhammed, öncekilerin şeriatıyla sorumlu olsaydı Kur'an ve sünnet gibi bu şeriatların da öğrenilmesi, korunması ve nakledilmesi farz-ı ayn veya farz-ı kifâye olurdu. Sahâbe ve onlardan sonrakiler de bunları naklederlerdi. Oysaki onlardan önceki şeriatlara dair bir şey nakledilmemiştir. Bu durum da Hz. Peygamber'in bunlarla sorumlu olmadığına delâlet etmektedir.
4. Bu şeriatın bütünü itibariyle Hz. Peygamber'in olduğu hususunda ümmetin icmâsı vardır. Eğer selefın şeriatıyla sorumlu tutulsaydı şeriatın tamamı ona nispet edilmezdi.⁸⁷⁵

Üsmendî kendi görüşünü delillendirdikten sonra muhalifın görüşlerini âyetler ve haberler olmak üzere iki kısımda vermiş ve bunları cevaplandırmıştır.⁸⁷⁶

Üsmendî öncesi âlimlerden Cessâs, Hz. Peygamber'den önce olan şeriatların - neshedilmeyenler- Hz. Peygamber'in şeriatı olduğunu ve insanlar için de bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir. Cessâs bu görüşüne delil olarak "İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir."⁸⁷⁷, "İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir."⁸⁷⁸, "ve "Allah uğrunda hakkıyla cihat edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim'in dinine uyun."⁸⁷⁹ gibi âyetlerini göstermiştir. Cessâs, önceki şeriatların Hz. Peygamber'in şeriatı olduğu için bağlayıcı

⁸⁷⁴ Üsmendî'nin zikrettiği bu delile gelebilecek olan itirazlar ve cevapları için bkz. *Bezlü'n-nazar*, s. 682-683.

⁸⁷⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 682-683.

⁸⁷⁶ Bkz: Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 683-688.

⁸⁷⁷ En'âm 6/83.

⁸⁷⁸ En'âm 6/90.

⁸⁷⁹ Hac 22/78.

olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah Kur'an'da önceki şeriatları bağlayıcı kılmıştır ve onlar da bizim şeriatımız olmuştur.⁸⁸⁰

Debûsî'ye göre Allah'ın önceki şeriatlardan bildirmiş olduğu hükümler, neshedilmemişse Hz. Peygamber'in şeriatı olarak bâki kalır ancak Allah'ın bildirmediikleri onun şeriatı olarak bâki kalmaz.⁸⁸¹ Ayrıca ehl-i kitabın dine düşmanca tutumları açıktır ve şeriatları hususunda hile yapmaları da mümkündür. Bu nedenle onların sözleri hüccet olarak alınamaz. Önceki şeriatlarla amel edilebilmesi için, bu hükümlerin metlûv vahiy (Kur'an) veya gayr-i metlûv vahiy (sünnet) ile bildirilmesi gerekmektedir. İkinci nebinin gelişiyle önceki şeriatlar Allah tarafından sınırlandırılma olmadığı için hak olarak kalmaktadırlar. Bu, önceki şeriatların sonraki peygambere izafe edilmesiyle yahut ikinci bir nakille sabit olur.⁸⁸²

Serahsî önceki şeriatların bağlayıcı olması için Allah ve Resulü tarafından bildirilmesini ve neshedilmemiş olmasını şart koşturmuştur. Ehl-i kitabın naklettiklerine veya Müslümanların bu hususta bildiklerine ise uyulması gerekmez. Çünkü ehl-i kitab kitaplarını tahrif etmiştir. Müslümanların bildikleri ise tahrif edilen ve değiştirilen kitaplardan olabilir. Onların naklettiklerinde şüphe söz konusu olduğu için güvenilir kaynaklardan gelmesi şarttır. Serahsî önceki şeriatların hüccet olduğu görüşünü temellendirirken İmam Muhammed'in uygulamasını örnek vermiştir. İmam Muhammed, müşterek malın dönüşümlü kullanımı (mühâyee)⁸⁸³ konusunda "Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun."⁸⁸⁴ ve "(Bir gün) onun su içme hakkı var, belli bir günün su içme hakkı da sizin"⁸⁸⁵ âyetlerine dayanmıştır. Bu âyetlerdeki hükümler de önceki şeriatlara aittir.⁸⁸⁶

Pezdevî de Allah ve Resulü tarafından bize ulaştırılan şer'u men kablenânın, Hz. Peygamber'in şeriatı olarak bizim açımızdan bağlayıcı olduğu görüşünü savunmuştur. O, "Babanız İbrâhim'in dinine uyun."⁸⁸⁷ ve "Allah doğru söyledi, öyle ise dosdoğru, Allah'ı

⁸⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 496.

⁸⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 253.

⁸⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 255.

⁸⁸³ Fıkıh terimi olarak müşterek maliklerin zaman sıralaması veya mekân belirlemesi yapmak suretiyle ortak maldan yararlanma usulü hakkında anlaşmalarını ifade eder. bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Mühâyee", *DİA*, XXXI, 509.

⁸⁸⁴ Kamer 54/28.

⁸⁸⁵ Şuarâ 26/155.

⁸⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 99-100.

⁸⁸⁷ Hac 22/78.

birleyici olarak İbrâhim'in dinine uyun."⁸⁸⁸ âyetlerinin de tercih ettiği görüşe uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁹

Semerkindî de önceki şariatlar Kur'an ve sünnet tarafından nakledilip, neshedilmemiş oldukları bilindiğinde, bu şariatların Hz. Peygamber'in şeriatı olup, bağlayıcı hale geldiği görüşündedir. Semerkindî bu görüşü Mâtürîdî'ye nispet etmiştir.⁸⁹⁰

Basrî ile Üsmendî'nin konuyu ele alış biçimleri benzerdir. Basrî de bu meselede sonraki peygamberin öncekinin şeriatına uymasının cevazını ele aldıktan sonra Hz. Peygamber'in bi'setten önce veya sonra önceki peygamberlerin şeriatıyla amel edip etmemesini incelemiştir. Basrî bir Peygamber'in ve ümmetinin daha öncekilerin şeriatına uymalarını da uymamalarını da mümkün görmüştür. Ancak o Hz. Peygamber'in bi'setten önce ve sonra önceki şariatlarla amel etmediği görüşündedir.⁸⁹¹ Basrî'nin bu meseleyi ele alışına detaylı bir şekilde yer verilmemiştir. Çünkü Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'da şer'u men kablênâyı ele alışını Basrî ile büyük oranda benzerdir ve tekrar olmaması için sadece Basrî'nin görüşü zikredilmekle yetinilmiştir.

Cessâs, Debûsi, Serahsî, Pezdevî ve Semerkindî önceki şariatların hüccet olduğu görüşündedirler. Bu görüşlerini de neredeyse aynı delillerle ve benzer ibarelerle ifade etmişlerdir. Onlara göre önceki şariatlardan Kur'an'da ve sünnette bildirilenler Hz. Peygamber'in şeriatı olmaktadır ve amel edilmesi gerekmektedir. Üsmendî ve Basrî ise ne Hz. Peygamber'in ne de ümmetinin önceki peygamberlerin şariatlarıyla sorumlu olmadıklarını ifade edip, sonrasında da ne bi'setten önce ne de bi'setten sonra Hz. Peygamber'in şer'u men kablênâ ile amel etmediğini delillendirmişlerdir.

8.4.Müçtehitlerin İsabeti

İçtihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odak noktasında içtihatta hata ve isabet meselesi yer almaktadır. Usulcüler bu hususta, her müçtehidin isabet ettiğini savunanlar (musavvibe) ve sadece birinin isabet ettiğini savunanlar (muhattie) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Musîb, içtihadında isabet eden, muhtî ise içtihadında hata eden anlamında

⁸⁸⁸ Âl-i İmrân 3/95.

⁸⁸⁹ Pezdevî, *Usûlû'l-Pezdevî*, 521,523.

⁸⁹⁰ Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, II, 687-688.

⁸⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 889-901.

kullanılmaktadır.⁸⁹² Bu meselenin temelinde Allah'ın içtihadî konularda belirli bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer almaktadır. Her müçtehidin isabet ettiğini savunanların çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan meselelerin içtihadattan önce bir hükmü yoktur, hüküm müçtehidin zannına tabidir ve Allah'ın her müçtehit hakkındaki hükmü onların içtihatlarının ulaştığı sonuçtur. Müçtehitlerden sadece birinin isabet ettiği görüşünde olanlar ise hakkında nas bulunmayan meselede Allah'ın muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir.⁸⁹³

Üsmendî bu meseleyi ele alırken öncelikli olarak içtihadı usulde ve fûrûda olmak üzere ikiye ayırmıştır. Usulde olan içtihat Allah'ın kadim sıfatlarını, resullerinin risâletini bilme gibidir. Üsmendî usulde müçtehidin bazen isabet ettiği bazen de hata ettiği görüşündedir. Bu konularda hata edenler ise günahkâr olurlar. Fûrûdaki içtihat ise ibâdât, muâmelât ve ukûbât alanında olduğu gibi şeriattır.⁸⁹⁴ Burada asıl üzerinde durulan konu müçtehidin fûrûdaki isabetidir.

Üsmendî'nin ifadelerine göre Hanefilerin çoğunluğu amel bakımından her müçtehidin isabet ettiğini ve bu içtihadıyla amel etmesi gerektiğini benimsemiştir. Müçtehit isabet ederse sevap kazanır, hata ederse mazur görülür. Müçtehit Hz. Peygamber'in "Eğer müçtehit hakka isabet ederse onun için iki ecir, hata ederse onun için bir ecir vardır." kavli üzerine sevap kazanmaktadır. Bazıları müçtehit hata ettiğinde onu günahkâr kabul etmiştir. Mütakellimînin çoğunluğu ise her müçtehidin musîb olduğu görüşündedir. Onlara göre Allah katında doğru birden çoktur.⁸⁹⁵

Üsmendî'nin ifadelerine göre muhtar olan görüş, Allah katında her meselede bir doğru hükmün olmasıdır. Bu doğru hüküm içtihatla talep edilir. Bu hükme hangi müçtehit isabet ederse o musibtir, isabet etmeyenler ise hatalıdır. Çünkü Allah'ın hükmüne ulaşamamıştır.⁸⁹⁶

Üsmendî görüşünü bir meselenin hükmü üzerindeki ihtimalleri değerlendirerek temellendirmiştir. Ona göre bir meselenin hükmü konusunda şu üç durum söz konusu olabilmektedir:

⁸⁹² Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, s. 440.

⁸⁹³ Apaydın, "İctihad", s. 441-442.

⁸⁹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 694.

⁸⁹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 695.

⁸⁹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 696.

1. Mükelleflerin ihtiyaç duyduğu içtihadî meselelerde müçtehidin içtihadından önce aslen Allah'ın hükmü yoktur. Bu meselede içtihattan sonra hüküm verilir.
2. İctihatların farklılıklarına göre her hadisede çeşitli hükümler vardır.
3. Her hadisede belirli bir hüküm vardır. Müçtehit o muayyen hükmün talebi ve isabetiyle mükellef tutulmuştur.

Üsmendî bu durumlardan ilk iki durumun bâtil, üçüncü durumun da zarureten doğru olduğunu ifade etmiştir. O, birinci durumun bâtil olmasını şu şekilde açıklamıştır. İlk olarak müçtehit meselenin hükmünü aramakla, içtihatla emredilmiştir. İctihat, bir şeyin talebinde çaba harcamaktır. Talebin de matlubunun (istenilen şey) olması gerekmektedir. Eğer matlub olmazsa talep boş bir söz (lağv) olmaktadır. Allah ise boş sözü emretmez. Bu durumda içtihadın emredilmesi ve hükmün talebi, içtihattan önce o mesele hakkında Allah'ın hükmünün olduğuna delâlet eder.⁸⁹⁷

İkinci durum da bâtildir. Çünkü bir meselede birden fazla hükmün olması hükümler arasında çelişkiye yol açmaktadır. Müçtehitlerden biri, bir mesele hakkında zann-ı galibiyle helal hükmüne ulaşırken, diğeri de haram hükmüne ulaşabilir. Yahut bir durumda meselenin hükmü helalken, başka durumda haram olabilir. Bu durumda bir kişiden aynı fiil ve aynı durum hakkında haramlık ve helallik hükümleri birleşmiş olmaktadır. Bu durum ise sahih değildir.⁸⁹⁸

Üsmendî bu iki durumun bâtil olduğunu ifade ettikten sonra doğru olanın Allah katında her hadisenin bir hükmünün olduğunu ifade etmiş, sonrasında bu görüşü destekleyici diğer delillere yer vermiştir. Bu delillerin bazıları şunlardır:⁸⁹⁹

Dâvûd ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tespîh eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ Üsmendî'nin birinci durumun bâtil olmasında yaptığı diğer açıklamalar için bkz. *Bezlü'n-nazar*, s. 696-698.

⁸⁹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 698-699.

⁸⁹⁹ Bu deliller ve bunlara gelebilecek itirazlarla her müçtehidin isabet ettiğini savunan musavvibenin delillerine yer verilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 699-707.

⁹⁰⁰ Enbiyâ, 21/78-79.

Üsmendî'ye göre eğer ikisi de hükümlerinde musîb olsalardı “Süleyman’a biz anlatmıştık” ibaresinde Hz. Süleyman’ın hassaten zikredilmesi bir anlam ifade etmezdi.⁹⁰¹

Üsmendî bir diğer delil olarak selefin icmâsını göstermiştir. Örneklendirerek özetle ifade etmek gerekirse, Hz. Ebû Bekir kelâle hakkında “Bu konuda kendi görüşümü söyleyeceğim. Eğer doğruysa bu Allah’tandır. Yanlış ise benden ve şeytandandır. Çünkü Allah ve Resulü hatadan berîdirler.” demiştir. Hz. Ebû Bekir’in bu ifadesi doğrunun tek olup, müçtehidin içtihatında hata edebileceğinin delilidir.⁹⁰²

Üsmendî “Eğer hâkim içtihat ederek hüküm verip isabet ederse onun için iki ecir vardır. Eğer içtihat ederek hüküm verir ve hata ederse onun için bir ecir vardır.” hadisini de delil olarak göstermiştir. Bu hadis müçtehidin bazen doğruya isabet edeceğine bazen de yanılacağına delâlet etmektedir. Dolayısıyla içtihatlar içerisinde bir doğru hüküm olmaktadır.⁹⁰³

Üsmendî öncesi âlimlere bakıldığında Cessâs, ‘Her müçtehit musîbtir’ ve ‘Allah katında doğru birdir’ görüşlerini alarak bunları ortak bir noktada birleştirmeye çalışmıştır. Cessâs’a göre her ne kadar içtihatla varılmak istenen bir hakikat olsa da müçtehit, Allah katında hak olana isabet etmekle sorumlu tutulmamıştır. Müçtehit kendi içtihatında eşbeh (doğruya en benzer) olan görüşle mükellef tutulmuştur.⁹⁰⁴

Debûsî’nin ifadelerine göre bu meselede Hanefî âlimleri müçtehidin Allah katında muhtî, içtihadı bakımından ise musîb olduğu görüşündedirler. Ayrıca müçtehidin ameli, Allah katındaki doğruya isabet etmiş gibi şer‘an sahih olmaktadır. Debûsî bu hususta Ebû Hanîfe’nin Yûsuf b. Hâlid es-Semtî’ye “Her müçtehid isabetlidir, hak Allah katında birdir.” dediğini aktarır. Bunun açıklaması Allah katındaki hakka isabet edemeyen müçtehidin, içtihadıyla ulaştığı sonucun amel bakımından isabetli olması şeklindedir.⁹⁰⁵

Serahsî, Mu‘tezile’nin her müçtehidin içtihatında isabet ettiği görüşünün muteber olmadığını,⁹⁰⁶ doğru olanın bir içtihat olup, diğerlerinin ise hatalı olduğunu ifade etmiştir.

⁹⁰¹ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 699-700.

⁹⁰² Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 700-701.

⁹⁰³ Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 702.

⁹⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 379. Cessâs’ın bu meselede eserinin farklı yerlerinde farklı görüşlere meylettğine dair ifadeler bulunmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çil, “İçtihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessâs’ın el-Fusul Fi’l-Usul Adlı Eseri Ekseninde)” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 110-113.

⁹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü’l edille*, s. 407.

⁹⁰⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 127.

Onun ifadelerine göre müçtehit muhtî' de olabilir, musîb de olabilir. Müçtehit Allah katında doğru olana isabet etmemiş olsa da delillerin olmadığı zaruret halinde onun bu içtihadının amel bakımından delil olması sahih olur.⁹⁰⁷

Pezdevî de bir doğrunun olduğu görüşündedir. Müçtehidin hata etmesi de isabet etmesi de mümkündür. O, müçtehidin hakka ulaşamadığı durumda ibtidâen musîb, intihâen muhtî olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰⁸ Yani neticede müçtehit Allah katındaki hakka isabet edememesinden dolayı muhtî olsa da içtihadıyla ulaştığı sonuç, amel bakımından isabetlidir.

Semerkandî de hakkın bir olduğunu ifade etmiş, ancak diğer Mâverâünnehir âlimlerinden farklı olarak müçtehidin hakka isabet etmediği durumda ibtidaen ve intihâen muhtî olduğunu belirtmiştir. Bu görüşün İmam Mâtürîdî'ye ait olduğunu da dile getirmiştir. Ancak müçtehidin Allah katındaki doğruya ulaşamaması onu günahkâr yapmayıp, doğruya ulaşma kastı olduğu için mazur olmakta ve bu amelinden dolayı sevap kazanmaktadır.⁹⁰⁹

Basrî bu meseleyi geniş bir çerçevede detaylı bir şekilde ele almıştır. O ilk önce bu konudaki görüşleri zikrettikten sonra müçtehidin içtihat ederken neyle mükellef olduğu meselesine yer vermiştir. Ona göre müçtehit en kuvvetli emâreye yahut emârelerin teâruz etmesi hakkında zanna ulaşmakla mükelleftir. Müçtehitte emârelerden birinin daha kuvvetli olduğuna dair zan oluşursa onunla amel edip, daha zayıf olan emâreye yönelmemesi gerekir.⁹¹⁰ Basrî'ye göre bir müçtehidin bazı emâreleri, diğer müçtehidin de başka emâreleri kuvvetli zannetmesini akıl mümkün görmektedir. Müçtehitlerin ulaştıkları sonuç farklı olsa da her biri mükellef oldukları şeyi yaptığı için ona isabet etmiş olurlar.⁹¹¹ Basrî'nin bu açıklamalarından bir meselede hükmün birden çok olabileceği ve her müçtehidin içtihadında isabet ettiği görüşünde olduğu görülmektedir.

Üsmendî öncesi âlimlerin görüşleri değerlendirildiğinde Hanefiler genel olarak içtihadî bir mesele hakkında bir müçtehidin isabet edip, diğerlerinin ise hata ettikleri görüşündedir. Ancak onlar arasında detaylarda küçük ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Irak

⁹⁰⁷ Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, II, 14.

⁹⁰⁸ Pezdevî, *el-Usûl*, s. 215-216.

⁹⁰⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 1029-1030.

⁹¹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 952.

⁹¹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 960.

Hanefî âlimlerinden Cessâs'ın eşbeh görüşüne sahip olduğu görülürken Mâverâünnehir Hanefileri arasında ise iki görüş vardır. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî içtihat eden müçtehitlerden hata edenleri içtihatları bakımından musîb, ulaştıkları hüküm bakımından hatalı görürken, Semerkandî hata eden müçtehitleri hem içtihatları hem de ulaştıkları hüküm bakımından hatalı görmektedir. Basrî ise her müçtehidin içtihadında isabet ettiği görüşündedir. Üsmendî her hadisede Allah'ın bir hükmünün olduğunu ve müçtehitlerden bazısının buna isabet ederken bazısının ise hata edeceği görüşünü benimsemiştir.

9. ÜSMENDÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

Üsmendî eserinde çoğu zaman Hanefî mezhebinin görüşlerini savunsa da zaman zaman mezhebinin görüşlerine ters düşüp, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'yi takip ettiği yahut farklı bir görüş ortaya koyduğu olmuştur. Bu meselelere şunlar örnek olarak verilebilir:

1. Hanefî mezhebinde âm lafzı tahsis eden delillerde munfasıl olma şartı aranmakta, muttasıl olan deliller âm lafzı tahsis eden deliller arasında sayılmamaktadır. Üsmendî ise âm lafzı tahsis eden delilleri muttasıl ve munfasıl olarak ikiye ayırmıştır. Daha sonra da bu delillerle âm lafzın tahsis edildiğine dair örnekleri vermiştir. Üsmendî, bu meselede muttasıl delillerle de tahsisi kabul ederek Hanefî mezhebinin görüşünün aksine Basrî'yi takip etmiştir.⁹¹²
2. Hanefilerin çoğunluğu âm lafzın delâleti kat'î olduğu için, zannî olan haber-i vâhid ile tahsisini câiz kabul etmeyip, daha önce tahsis edilmiş âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisini câiz görmektedirler. Üsmendî onların bu görüşünü eleştirmiş ve her durumda haber-i vâhid ile tahsisin câiz olduğunu savunmuştur. O bu görüşünü şu şekilde açıklamıştır. Haber-i vâhid zan ifade etmektedir. Akıl ise yarar ve zararda zan ile amelin vücûbunu gerektirir. Haber-i vâhid kitabın umûmunu tahsis etse de onunla amel edilmesi gerekmektedir. Üsmendî daha sonra da bu görüşünü destekleyen diğer delilleri zikretmiştir.⁹¹³
3. Âm lafzın haber-i vâhidle tahsisi meselesinde olduğu gibi Hanefilerin çoğunluğu kıyas ile âm lafzın tahsisini câiz görmemektedir. Üsmendî bu meselede de

⁹¹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 207.

⁹¹³ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 462-468.

Basrî'yi takip etmiş ve sahâbe icmâsına dayanarak kıyas ile tahsisin her durumda câiz olduğunu savunmuştur.⁹¹⁴

4. Üsmendî öncesi Hanefî âlimleri önceki şariatların hüccet olduğu görüşündedirler. Üsmendî ise ne Hz. Peygamber'in ne de ümmetinin önceki peygamberlerin şariatlarıyla yükümlü olmadığını ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in ne bi'setten önce ne de bi'setten sonra şer'u men kablenâ ile amel etmediğini delillendirmiştir. Üsmendî bu meselede de Basrî'yi takip ederek Hanefî mezhebinin genel görüşünden ayrılmıştır.⁹¹⁵
5. Irak meşâyihî hariç Üsmendî öncesi incelediğimiz Hanefî usul âlimleri âm lafızda ictima şartı koşmuşlardır. Üsmendî ise âm lafızda istiğrak şartı koşarak hakim Hanefî usul çizgisinden uzaklaşmıştır. Onun bu hususta Basrî'den etkilendiği tespit edilmiştir.⁹¹⁶
6. Üsmendî şer'î hükümleri zikrederken, Hanefî mezhebinde meşhur olan farz ve vâcib ayrımını zikretmemiş, vâcibin tanımını Basrî'den aktarmıştır.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 630-631.

⁹¹⁵ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 679-683.

⁹¹⁶ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 160. Basrî ve diğer âlimlerin görüşleri için bkz. Üçüncü bölümdeki *Âm Lafzın Tanımı ve Mâhiyeti* konusu.

⁹¹⁷ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 499; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 368-370.

SONUÇ

Hanefî usulünün Semerkant'taki temsilcilerinden biri olan Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı eserinin, değişik açılardan Hanefî muhiti içerisinde meşhur olmuş usul kitaplarına göre farklı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar*'da mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini gerek içerik gerek tasnif yönünden esas alması, bu kitabın Hanefîlerle özdeşleşen fukaha metodu eserlerinden farklılaşmasına neden olmuştur. Bu eseri yakından tanımaya yönelik yaptığımız, üç bölümden oluşan çalışmanın sonucunda elde edilen bulgular şu şekilde özetlenebilir:

Öncelikle, *Bezlü'n-nazar*'ın fukaha metoduyla yazılan eserlerden biri olmadığı söylenebilir. Zira fukaha metoduyla yazılan eserlerin temel özelliklerinden biri usul ilkeleri ve kaideleri tespit edilirken mezhebin usulü ile fûrûunun uygunluğunu sağlamayı gaye edinmesidir. Buna karşılık -Üsmendî'nin bazı usul meselelerinde zikrettiği bir görüşün, mezhebine veya mezhebinin fûrûuna daha uygun olduğuna dair ifadeleri⁹¹⁸ bulunsa da- eserinin bütününden yola çıkarak onun bu amacı gütmeyeceği söylenebilir. Nitekim eserinde usul meselelerini veya ilkelerini açıklarken fukaha metodu eserlerine nispetle fûrû örneklerine daha az yer vermiştir.

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*'da mütekellimîn metodunun temel eserlerinden biri olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserini takip etmiş, hassaten bu metotla yazılmış eserlerde ele alınan konulara yer vermiştir. Özellikle mukaddimesinde bablar altında yer verdiği ve açıkladığı; usul ilminin gerekliliği, fıkıh usulünün mâhiyeti, taksimi, onunla istidlâlin keyfiyeti konuları ile delâlet, emâre, ilim ve zan kavramları mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde ele alınmaktadır. Üsmendî'nin mütekellimîn metoduyla yazılmış bir eseri ele alıp, Hanefî mezhebi geleneğinden eklemeler de yaparak *Bezlü'n-nazar*'ı yazması onun iki metodu birleştirmeyi mi hedeflediği sorusunu akıllara getirmektedir. *Bezlü'n-nazar*'ın -memzûc metodun ilk örneği olarak tanınan- İbnü's-Sââtî'nin eserindeki gibi iki farklı muhite ait iki eseri cem'etme özelliği bulunmadığı gibi, Üsmendî'nin de iki metodu birleştirmeyi amaçladığına dair bir beyanına rastlanmamıştır. Ancak onun fiilen iki metodu da kullanarak eserini kaleme aldığı aşıkardır ve *Bezlü'n-*

⁹¹⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 109, 233.

nazar'ın konularının tasnifinde, içerik ve yönteminde *el-Mu'temed*'in çok fazla belirleyici oluşu, onu mütekellimin metoduna daha çok yakınlaştırmıştır. Dolayısıyla *Bezlü'n-nazar*'ın Hanefî bir usulcû tarafından, -Hanefî usulünden kopmaksızın- mütekellimîn metoduyla yazılmış bir eser olduğu, daha sonraki dönemde açıkça ifade edilen iki usulü meczetme yönündeki eğilimin işaretlerini taşıdığı söylenebilir.

Üsmendî *Bezlü'n-nazar*'da *el-Mu'temed*'i esas alarak; ondaki bazı unsurları hazfetmiş, tasnifte ve konuların sunumunda genel olarak onu takip etmiş -bunlar üzerinde kendisi de tasarrufta bulunmuş-, kendi mezhep tercihini de ifade ederek -âm lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi gibi bazı meseleler hariç- Hanefî mezhebine uyarlamıştır. Onun tercih ettiği görüşler bakımından Irak Hanefî ve Semerkant Hanefî usul ekolünden uzak olup, Klasik Hanefî usul ekolünü takip ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Semerkant Hanefî usul ekolü Mâtürîdî temelli bir ekoldür ancak Üsmendî'de böyle bir durum söz konusu değildir.

Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*'da usul konularını incelerken âlimlerin görüşlerine yer vermiş, çoğu yerde bu görüşleri tartışmış, sonrasında da tarafların delillerini zikretmiş ve kendi tercihini beyan etmiştir. Üsmendî bu yöntemi takip edip, cedel ve münazaradaki uzmanlığının etkilerini de bariz bir şekilde göstererek usulün çoğu konusunu eserinde işlemiştir. Konuların ele alınışı bakımından *Bezlü'n-nazar*, *el-Mu'temed* ile kıyaslandığında *Bezlü'n-nazar*'da konuların daha derli toplu bir şekilde incelendiği, Basrî'ye kıyasla eserinin didaktik bir yapı arz ettiği ve muhtasar bir usul eseri olduğu gözlemlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abbasov, Azar. “Alâeddin es-Semerkandî ve Mîzânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2012.

Akhisârî, Pruşçak Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi. *Şerhu semti'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî. 2010.

Aktaş, Ahmet. “Mütekellimîn Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri”. Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149-81.

Apaydın, H. Yunus. “Fesad”. *DİA*. XII, 417-21.

———. “İctihad”. *DİA*. XXI, 432-45.

———. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2018.

———. “Kerhî”. *DİA*. XXV, 285-87.

———. “Kıyas”. *DİA*. XXV, 529-539.

———. “Nehiy”. *DİA*. XXXII, 544-47.

———. “Sıhhat”. *DİA*. XXXVII, 110-111.

Arvas, Mehmet Sait. “Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi”. Yüksek Lisans Tezi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.

Bardakoğlu, Ali. “Butlân”. *DİA*. VI, 476-478.

———. “Hanefî Mezhebi”. *DİA*. XVI, 1-21.

———. “İstihsan”. *DİA*. XXIII, 339-347.

———. “İstishâb”. *DİA*. XXIII, 376-381.

———. “Kitap”. *DİA*. XXVI, 122-126.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hamidullah. Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fıransî li'd-dirâsâti'l-arabiyye, 1964.

Başoğlu, Tuncay. “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.

———. “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-77.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi (Dem), 2017.

———. “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* 1 (2008): 621-632.

———. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 65-97.

Boynukalın, Mehmet. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 487-526.

Caba, Betül. “Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fî usûli'l-fikh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1992.

———. *Usûlü'l-Cessâs (el-Fusûl fî'l-usûl)*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2010.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (et-Ta'rîfât)*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çalışkan, Kamil. “Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *DİA*. XXXII, 579-581.

Çil, Mustafa. “İctihadda Hata- İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Fusûl fî'l-usûl Adlı Eseri Ekseninde)”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.

Dağ, Zuhail. “Alâuddîn Semerkandî’nin Mîzânu’l-Usûlû Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi VIII* 4 (2017): 143-62.

Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, t.y.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*. Thk. Halil Meys. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, 2001.

Demir, Bayram. “Usûl-ü Fıkıh’ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi”. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1993.

Demiroğlu, Kadir. “Alâuddîn el-Üsmendî’nin (Ö. 552/1157) Tarîkatü’l-Hilâf Adlı Eserinde Fıkıhî İstidlâl”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Beyân”. *DİA*. VI, 23-25.

———. “İcmâ”. *DİA*. XXI, 417-431.

———. “İllet”. *DİA*. XXII, 117-120.

———. “Mühâyee”. *DİA*. XXXI, 509-511.

———. “Şer‘u Men Kablenâ”. *DİA*. XXXIX, 15-19.

Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.

Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhim. *el-Fikrû’l-usûlî*. Cidde: Dârü’s-Şürûk, 1984.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Usûlû’l-fikh*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, t.y.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, Neşriyat, 2016.

Günay, Hacı Mehmet. “Semerkandî, Alâeddin”. *DİA*. XXXVI, 470-471.

Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.

Has, Şükrü Selim. “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2006): 543-64.

Hasenât, Ahmed. *Menhecü’l-İmâm Tâceddîn es-Sübkî fî usûli’l-fikh*. Amman: Dârü’n-Nûri’l-mübîn, 2012.

Hazne, Heysem. *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2015.

Hira, Ayhan. “Klasik Fıkıh Usulü Eserlerinde Tasnif Anlayışı ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrînin el-Mu'temed ile İmam Gazzalî'nin el-Mustesfa Adlı Eserlerinin Tasnif Bakımından Mukayesesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi VII* 13 (2014): 77-100.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1995.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-hanefiyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1962.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'arab*. Kum: Neşru Edebi'l-havze, 1984.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atabekî. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.

İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Mecma'ü'l-âdâb fi mu'cemi'l-ekâb*. Thk. Muhammed Kazım. Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1995.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmûd el-Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.

İltaş, Davut. “Fıkıh Usulü Yazımında “Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayırışmasının Mahiyeti Üzerine”. *Bilimname* 17 (2009): 65-95.

———. “Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı”. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

———. “Üsmendî”. *DİA*. XLII, 388-89.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Kavalcıoğlu, Abdullah. “Debûsî'nin Takvîmü'l-Edille'si ile Semerkandî'nin Mîzânü'l-Usûl'ünün Benzerlik ve Farklılıkları”. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Thk. Mahmûd el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Koca, Ferhat. “Has”. *DİA*. XVI, 264-267.

———. “Mutlak”. *DİA*. XXXI, 402-405.

———. “Tahsis”. *DİA*. XXXIX, 432-434.

Koyuncu, Hasan. “Fıkıh Usûlünde Nehyin Fesadı, Butlanı ve Sıhhati Gerektermesi”. Yüksek Lisans Tezi. Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

———. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII* 21 (2010): 1-14.

Köksal, Asım Cüneyd, ve İbrahim Kâfi Dönmez. “Usûl-i Fıkıh”. *DİA*. XLII, 201-210.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Macit, Yüksel. “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı”. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2000.

Mahmud Esad, İbnü'l-Emin. *Anahatlarıyla Fıkıh Usulü (Telhîs-u usûl-i fıkıh)*. Yay. Haz: Taha Alp...(ve öte.). İstanbul: Yasin Yayınevi, 2002.

Makdisi, George. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Midilli, Muharrem. “Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007.

Murteza Bedir, “*Muhtelefü’r-rivâye* ve İlişkili Bazı Eserlerin Nüshalarına Dair Bir İnceleme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1: 1-31.

Nesefî, Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*. Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991.

Orazov, Orazsahet. “İslâm Hukuk Metodolojisinde İmâm Serahsî’ye Göre Emir ve Nehiy”. Doktora Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2005.

Orhan, Fatih. “Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükümü ve Hukukî Sonuç Doğurması”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 71-91.

Ovacı, Vahap. “Fukaha ve Mütakellimin Fıkıh/Hukuk Felsefelerinde Normların Ontolojik Temellendirilmesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016): 121-46.

Öğüt, Salim. “Emir”. *DİA*. XI, 119-121.

Öksüz, Osman. “Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Nesih Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2004.

Özbek, Salih. “Semerkandî ve Mizanu’l-Usul’deki Metodu”. Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Özben, Zübeyde. “Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)”. Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usulünde Ta’lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Özen, Şükrü. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”. Doçentlik Tezi. 2001.

———. “İsâ b. Ebân”. *DİA*. XXII, 480-481.

Özervarlı, M. Sait. “Alâeddin el-Üsmendî’nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 39-63.

Pala, Ali İhsan. “Fıkıh Usulü Açısından Beyan”. Yüksek Lisans Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1995.

———. “İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu”. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2003.

Pezdevî, Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Usûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)*. Thk. Said Bekdaş. Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2016.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Sven Dederling. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.

Sağır, Abdülhamit. “Kelamcı Fıkıh Usulcülerinin Nesih Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007.

Salih, Muhammed Edib. *Tefsîrû'n-nusûs fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2008.

Sarıtaş, Murat. “İrak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî. Beyrut: y.y., 1980.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1984.

———. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Amman: Dârü'n-Nur, 2017.

Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Muhtelefû'r-rivâye li-Ebi'l-Leys es-Semerkandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-Alâ el-Âlim es-Semerkandî*. Thk. Abdurrahman b. Mübarek Ferec. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2015.

Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usûlü: Giriş*. Yay. Haz. Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Sönmez, Tahir. “İslâm Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde”. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.

Şık, İsmail. *Hânefî-Mâturidî Geleneğinin Usulü'd-Din Anlayışı: Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkıh Diyalogu*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.

Şimşek, Murat. “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009): 103-30.

Taşkın, Süleyman. “Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefi Usulcileriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzalî’nin Delil Teorisinde Şer’u Men Kablena ve Sahâbî Kavli”. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)”. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.

Topal, Şevket ve Mehmet Sait Arvas. “Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 175-209.

Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sââtî’nin Nihâyetü’l-Vüsûl’ü Örneği”. *Bilimname* 38 (Şubat 2019): 689-724.

Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetu Dâri’t-türâs, 1992.

———. *el-Mîzân fî usûli’l-fikh*. Thk. Yahyâ Murâd. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, 2004.

———. *Bezlü’n-nazar fî’l-usûl*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, 2015.

———. *Lübâbü’l-keîâm*. Thk. M. Sait Özervarlı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.

———. *Tarîkatü’l-hilâf beyne’l-eslâf*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmet Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye, 1992.

Yazıcı, İshak. “Semerkandî, Ebü’l-Leys”. *DİA*. XXXVI, 473-475.

Yetkin, Hacer. *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Yığın, Adem. “Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2004.

———. “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003): 65-105.

Yıldırım, Emin. “Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İletin Tahsîsi Meselesi”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.

Yılmaz, Ayşegül. “Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -El-Mu’temed ve El-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2012.

Yılmaz, Ömer. “İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu’tezilî Olmak Mıdır?”. *Diyanet İlmi Dergi* LIII 3 (2017): 53-71.

Yücel, Yusuf İbrahim. “İslâm Hukuk Usûlünde Nehiy”. Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.



EKLER

1. BEZLÜ'N-NAZAR'IN MUHTEVÂSÎ⁹¹⁹

MUKADDİME (s. 3-10)

1. Bab: Fıkıh Usulü İlminin Gerekliliğinin Beyanı ve Bunun Keyfiyeti (s. 5)
2. Bab: Fıkıh Usulünün Mâhiyeti ve Onunla İstidlâlin Keyfiyeti (s. 5-9)
3. Bab: Fıkıh Usulünün Taksimi (s. 9-10)

ALLAH'IN KİTABI (s. 11-365)

1. Bab: Kelâmın Hakikati ve Kısımları (s. 13-14)

a. Hakikat ve Mecaz Babı (s. 15-33)

Hakikat (s. 17-24)

2. Bab: Müşterek Hakikatlerin İspatı (s. 17-19)
3. Bab: Örfî Hakikatlerin İspatı (s. 19-21)
4. Bab: Şer'î Hakikatlerin İspatı (s. 21-24)

Mecaz (s. 24-33)

5. Bab: Lügatte Mecazın İspatı (s. 24-26)
6. Bab: Allah'ın Kelâmına Mecazın Dahil Olmasının Hasen Olması (s. 26-28)
7. Bab: Hakikat ve Mecazı Ayırt Edenlerin Zikri (s. 28-30)
8. Bab: Mecazın Tarîkinin ve Vecihlerinin Beyanı (s. 30-33)

b. Dillerin Tevkîfî ve Istılâhî Oluşunun Beyanı Babı (s. 34-37)

c. Harfler Babı (s. 38-50)

d. Emrin Hakikati ve Bir Söze Tahsisi Babı (s. 51-147)

9. Bab: İf'al Sözümlüğün Gerçekleştiği Yerler (s. 54-57)
10. Bab: İf'al Sığası İki Anlam Arasında Müşterek midir Değil midir? (s. 58-59)
11. Bab: Emir Sığası Vücûb İfade Eder mi Etmez mi? (s. 59-69)
12. Bab: Sem'î veya Aklî Yasaktan Sonra Gelen Emir Ne İfade Eder? (s. 69-72)
13. Bab: Tahyîr Yoluyla Bir Şeylerin Emredilmesi (s. 73-79)
14. Bab: Bir Fiilin Emri İczaya Delâlet Eder mi? (s. 80-82)

⁹¹⁹ Muhammed Zeki Abdülber'in tahkikini yaptığı baskı esas alınmıştır.

15. Bir Şeyle Emir Babı: Kendisiyle Vâcibin Tamam Olduğu Şeyi Emretmek midir? (s. 82-85)
16. Bab: Bir Şeyin Emri O Şeyin Zıddının Nehyi midir? (s. 85-87)
17. Bab: Mutlak Emir Emredilen Fiilin Tekrarını Gerektirir mi Gerektirmez mi? (s. 87-91)
18. Bab: Şart ve Sıfatla Muallak Emir (s. 91-95)
19. Bab: Mutlak Emir Emredilen Fiilin Ta'cîlini Gerektirir mi Gerektirmez mi? (s. 95-104)
20. Bab: Vakitle Muvakkat Emrin Ne Zaman Yapılması Gerekir? (s. 104-109)
21. Bab: Vakitle Muvakkat Emir Bir Vakitte Fiilin İcabına Delâlet Eder mi Etmez mi? (s. 109-111)
22. Bab: Emreden Emrin Dahiline Girer mi Girmez mi? (s. 112)
23. Bab: Hz. Peygamber'den Varid Olan Emirler Kendisinden Sonra Yaşayan Hitap Ehline Yönelik midir Değil midir? (s. 113-114)
24. Bab: Ma'dûmun Emri (s. 114-115)
25. Bab: Mevcûdun Emri (s. 115-116)
26. Bir şeyle Emir Babı: Bu Şeyin Kendisini Emretmek midir Değil midir? (s. 116-117)
27. Bab: Yasaklamanın Olmaması Şartıyla Mukayyet Emir (s. 117-119)
28. Bab: Mükellef İrade Ettiğinde Engelleneceği Allah Tarafından Bilindiği Halde Normalde İmkan Dahilinde Olan Ve Hal-İ Hazırda Mükellefin Muktedir Olduğu Bir Şeyi Allah'ın Emretmesi (s. 119-120)
29. Bab: Şart veya Onun Dışındaki Bir Şeyle Mukayyet Emrin Hükmünün Hilafı Mukayyet Emrin Dışındakilere Delalet Eder mi Etmez mi? (s. 120-139)
30. Bab: Atıf Harfî ve Diğerleriyle Emrin Akabinde Gelen Emir (s. 139-142)
31. Bab: Farz-ı Kifayelerde Emrin İcabının Keyfiyeti (s. 143-144)
32. Bab: Bir Vâcib Başka Bir Vâcibten Daha Gerekli midir? (s. 144-145)
33. Bab: Emrin Hasen Oluşunun Şartları (145-147)
- e. Nehiyler Babı (s. 148-156)**
34. Bab: Meşrûatın Nehyedilmesi Nehyedilenin Fesadına Delâlet Eder mi Etmez mi? (s. 148-153)
35. Bab: Nehy ile Fasit Olan ve Olmayanı Ayırt Edenlerin Zikri (s. 153-156)

f. Umum Babları (s. 157-200)

- 36. Bab: Umum Hakkında Kelam (s. 157-176)
- 37. Bab: İsme Elif Lamın Bitişmesi (s. 177-183)
- 38. Bab: Cem‘u‘l-münekker (s. 183-184)
- 39. Bab: Cem‘in En Azı Nedir? (s. 184-187)
- 40. Bab: İki Şey Arasındaki Eşitliğin (müsâvât) Nefyi, Bütün Sıfatlarda O İkisinin Ortak Olmasının Nefyini Gerektirir mi Gerektirmez mi? (s. 187-188)
- 41. Bab: Erkeklerle Yapılan Hitap Kadınları Kapsar Mı Kapsamaz Mı? (s. 188-190)
- 42. Bab: Köle İbadetlerin Hitabının Dahiline Girer mi Girmez mi? (s. 191-192)
- 43. Bab: Kafir Kimse Şer‘î hükümlerin Hitabına Dahil midir Değil midir? (s. 192-200)

g. Husus Babı (s. 201-259)

- 44. Bab: Tarifler (s. 201-203)
- 45. Bab: Tahsisin Limit Bakımından Ulaştığı Son Nokta (203-205)
- 46. Bab: Umum Lafzı Husus Anlamında Kullanma (s. 205-206)
- 47. Bab: Âmmı Hâs Kılan Şeyler (s. 207)
- 48. Bab: Âmmın Tahsisinin Kendisiyle Bilindiği Şeyler (s. 207)
 - a. Muttasıl Delillerle Âmmın Tahsisi (s. 208-222)
 - b. Munfasıl Delillerle Âmmın Tahsisi (s. 223-230)
- 49. Bab: Âmmın Hâs Üzerine Bina Edilmesi (s. 230-237)
- 50. Bab: Âmma Husus Dahil Olduğunda Mecaz Olur mu Olmaz mı? (s. 237-240)
- 51. Bab: Mahsus Kısım Hariç Tahsis Edilen Âm ile İstidlal Sahih Olur mu Olmaz mı? (s. 240-245)
- 52. Bab: Adetle Âmmın Tahsisi (s. 245-246)
- 53. Bab: Âm Özel Bir Sebep Varid Olmasından Dolayı Hâs Olur mu Olmaz mı? (s. 246-250)
- 54. Bab: Başta Gelen Âm İfadenin Sonda Gelen Hâs İfade ile Tahsisi, Sonda Gelen Âm İfadenin Başta Gelen Hâs İfade ile Tahsisi (s. 250-253)
- 55. Bab: Ma‘tûfun Aleyhin İçine Aldığı (إضمار) Şeylerin Tamamını Ma‘tûfun da İçine Alması Gerekir mi Gerekmez mi? (s. 254-256)
- 56. Bab: Âmmın Şâmil Olduklarının Bazısının Zikredilmesi Âmmın Tahsisini Gerektirir mi Gerektirmez mi? (s. 256-258)

57. Bab: İki Umumun Teâruz Etmesi (s. 258-259)

h. Mutlak ve Mukayyet Babı (s. 260-268)

58. Bab: Mutlakın Tarifi (s. 260-262)

59. Bab: Mutlak Lafza Kayıt Eklendiğinde Mecaz Olur mu, Geride Kalan ile Taalluk Sahih midir? (s. 262)

60. Bab: Mutlakın Mukayyede Hamli (s. 262-268)

i. Mücmel ve Mübeyyen Babı (s. 269-306)

61. Tarifler (s. 269-272)

62. Bab: Beyana İhtiyaç Duyan ve Duymayanların Bilinmesi (s. 272-275)

63. Bab: Mücmel Lafızdan Çıkarılan Şeyler -Bir İbare ile İki Mananın İrade Edilmesi gibi-(s. 276-281)

64. Bab: Mücmel Olmayanların Mücmele İlhak Edilmesi (s. 282-285)

65. Bab: Şer'î Hükümler için Beyan Olan Şeyler (s. 286-287)

66. Bab: Beyanda Sözün Fiile Takdîmi (s. 287-288)

67. Bab: Beyan Mübeyyen gibi Olur mu? (s. 288-290)

68. Bab: Neshin, Âmmın ve Mücmelin Beyanının Tehir Edilmesinin Cevazı (s. 290-304)

69. Bab: Beyanın Kime Gerekip, Kime Gerekmediği (s. 304-305)

70. Bab: Tahsis Edici Delili Duymaksızın Umum Hitabı Duyma (s. 305-306)

i. Nesih Babı (s. 307-364)

71. Bab: Neshin Anlamı (s. 307-308)

72. Bab: Nâsîh ve Mensuhun Hakikati (s. 308-310)

73. Bab: Nesih ve Bedâ Arasındaki Ayrım (s. 311-312)

74. Bab: Şer'î Konuların (Şer'îyyâtın) Neshinin Cevâzı (s. 312-317)

75. Bab: Fiilden Önce Bir Şeyin Neshi (s. 317-323)

76. Bab: Te'bid Lafzıyla Mukayyet Olan Fiilin Neshi (s. 323-325)

77. Bab: Neshin Cevazı için İbadetin Bedelinin İspat Edilmesinin Şart Olmayışı (s. 325-327)

78. Bab: İbadetin Daha Meşakkatli Bir Bedele Neshedilmesi (s. 327-329)

79. Bab: Hüküm ve Tilavetin Birlikte Neshedilmesi, Hüküm Hariç Tilavetin Neshedilmesi veya Tilavet Hariç Hükümün Neshedilmesi (s. 330-331)

80. Bab: Haberlerin Neshi (s. 332-333)

81. Bab: Kitabın Kitabla Sünnetin Sünnetle Neshi (s. 334-336)
82. Bab: Sünnetin Kitabla Neshi (s. 336-337)
83. Bab: Kitabın Mütevatir Sünnetle Neshi (s. 337-343)
84. Bab: Kitabın ve Mütevatir Sünnetin Âhad Haberlerle Neshi (s. 343-346)
85. Bab: İcmânın Neshi ve Onunla Neshin Vuku Bulması (s. 346-349)
86. Bab: Kıyasın Neshi ve Onunla Neshin Vuku Bulması (s. 349-351)
87. Bab: Rasulullah'ın İkrarıyla Nesih (s. 352-353)
88. Bab: Nassa Ziyade Nesih midir Değil midir? (s. 353-360)
89. Bab: İbadetin Bir Şartının ve Ondan Bir Cüz'ün Noksan Olması, Geri Kalanını Yok Eder mi Etmez mi? (s. 360-362)
90. Bab: Hükümün Mensuh Oluşunu Bilmenin Yolları (s. 362-364)

HABERLER (s. 365-516)

a. Haberler Babı

1. Bab: Haber İsmi, Tanımı ve Kısımları Hakkında Kelam (s. 367-372)
2. Bab: Sahih Olduğu Bilinen, Yalan Olduğu Bilinen veya Bu İki Durumdan Hangisinde Olduğu Bilinmeyen Haberler (s. 372-377)
3. Bab: Mütevatir ile İlmin Vuku Bulması ve Sıfatlarının Beyanı (s. 378-381)
4. Bab: Haberlerden Mütevatire İlhak Edilenler (s. 381-387)
5. Bab: Mütevatirle İlmin Vuku Bulmasının Şartının Beyanı (s. 387-393)
6. Bab: Haber-i Vâhid İlmi Gerektirir mi Gerektirmez mi? (s. 393-396)
7. Bab: Kendisinde Haber-i Vahidin Kabul Edildiği ve Edilmediği Şeyler (s. 396-399)
8. Bab: Haber-i Vâhid ile Amel Edilmesinin Cevazı (s. 400-407)
9. Bab: Âhâd Haberlerle Amel Etmenin Vârid Olması (s. 407-424)
10. Bab: Haber-i Vâhidin Kabul Edilip Edilmemesi (s. 424)
11. Bab: Râvi Hakkındaki Konuların Açıklanması (s. 431-439)
12. Bab: Rivayet Tek Olduğunda Haberin Reddedilmesi (s. 439-444)
13. Bab: Hadisin Mana ile Nakledilmesi (s. 444-446)
14. Bab: Hadis Rivayetinin Tarîki (s. 446-448)
15. Bab: Mürseller Hakkında Kavl (s. 449-459)
16. Bab: Tedlîs (s. 459)

17. Bab: Haber-i Vâhidin Gerektirdiğinin Aklın Gerektirdiğinin Hilafına Olması (s. 460-461)
18. Bab: Haber-i Vâhidin Mütevatir Sünnetin ve Kitabın Hükümünü Ref'edici Olarak Varid Olması (s. 461-462)
19. Bab: Kitabın Gerektirdiği Hükümün Haber-i Vahidin Gerektirdiğinin Hilafına Olması (s. 462-468)
20. Bab: Kıyasın Gerektirdiği Hükümün, Haber-i Vâhidin Gerektirdiğinin Hilafına Olması (s. 468-474)
21. Bab: Umûmu'l-belvâda Olan Haber-i Vâhid Kabul Edilir mi Edilmez mi? (s. 474-477)
22. Bab: Sahâbenin "Şöyle Yapmakla Emrolunduk" vb. Şeyler Demesi (s. 477-481)
23. Bab: Ravinin Mezhebinin Hilafına Hadis Rivayet Ettiğinde Rivayeti Terk Edilir mi Edilmez mi? (s. 481-483)
24. Bab: İki Haberin Tearuzu (s. 483-484)
25. Bab: İki Haberden Birinin Diğerine Tercih Edilmesi (s. 484-494)
- b. Fiiller Babı (s. 495-515)**
26. Fiillerin Kısımları (s. 495-499)
27. Bab: Kabih ve Hasen Fiili Yapmaları Caiz Olan Kimselerin Zikredilmesi (s. 499-501)
28. Bab: Teessî, Mütâbaa, Muvâfaka, Muhâlefe ve İ'timâmın Manalarının Zikredilmesi (s. 501-504)
29. Bab: Hz. Peygamber'in Fillerinin Ahkama Delâleti (s. 504-510)
30. Bab: Hz. Peygamber'in Fillerinin Vuku Bulduğu Ciheti Bilmenin Yolları (s. 510)
31. Bab: Hz. Peygamber'i Örnek Alma (Teessî) (s. 511-512)
32. Bab: Hz. Peygamber'in Fillerinin Kısımları ve Terk Ettikleri (s. 512-514)
33. Bab: Hz. Peygamber'in Fiillerinin Sözleriyle İhtilaf Etmesi veya Tearuz Etmesi (s. 514-516)

İCMA (s. 517-570)

1. Bab: İcmâda Kelamın Taksimi (s. 519)

2. İcmanın Sözlük Anlamı (s. 519-520)
3. Bab: İcmânın Hüccet Olması (s. 520-534)
4. Bab: İcmâ Ne ile Olur? (s. 534-535)
5. Bab: İcmâda Hz. Peygamber'in Gönderildiği Kimselerden Kime İtibar Edilir? (s. 535-536)
6. Bab: Her Asrın Ehlinin İcmâsı Hüccet ve Doğru mudur Değil midir? (s. 536-539)
7. Bab: İcmâda Bir Asırdaki Müçtehitlerin Hepsine İtibar Edilmesi (s. 539-547)
8. Bab: İcmânın Hüccet Olduğu Yerler (s. 547-548))
9. Bab: İçtihadattan Sadır Olan İcmâ (s. 548-550)
10. Bab: İttifaktan Sonra İhtilaf, İhtilaftan Sonra İttifak (s. 550-553)
11. Bab: İcmânın Hüccet Olmasında İnkırâzu'l-asr Şart mıdır Değil midir? (s. 553-556)
12. Bab: İcmânın Dışında Ortaya Çıkan Görüşler (s. 556-560)
13. Bab: Bir Asrın Ehli Bir Ayeti Te'vil Ederlerse veya Bir Meselede Delil ile İstidlal Ederlerse veya Bir İlleti Delil Olarak Alırlarsa Onlardan Sonra Gelenlerin Yeni Bir Te'vil, Delil veya İllet Ortaya Koymaları Caiz midir? (s. 560-562)
14. Bab: Bir Tarik Olmaksızın Ümmet İcmâ Etmez (s. 562-564)
15. Bab: İçtihadı Dayanan İcmânın Cevazı (s. 564-567)
16. Bab: İcmâyı Bilmenin Yolu/Tariki (s. 567-570)

SAHABÎ KAVLÎ (s. 571-577)

KIYAS (s. 579-644)

1. Tarifler (s. 581-584)
2. Bab: Aklen ve Şer'an Kıyas ile Teabbüdün (Yükümlü Tutulmanın) Cevazı (s. 584-589)
3. Bab: Bütün Şer'î Konularda (Şer'ıyyât) Kıyas ile Amel Etmenin Gerekli Olup Olmayacağı (s. 589)
4. Bab: Şer'î Kıyas ile Yükümlü Olmamız (s. 590-603)
5. Bab: Aslın Hükmünü Gösteren Nassın O İllete göre Kıyas Yapma Yükümlülüğünü Getirip Getirmediği (s. 603-605)
6. Bab: Hz. Peygamber'in İçtihat ve Kıyasa göre Amel Etmekle Yükümlü Olup Olmadığı (s. 606-609)

7. Bab: Hz. Peygamber'in Muasırlarının Kıyas ve İctihada Göre Amel Etmekle Yükümlü Olup Olmadıkları (s. 609-610)
8. Bab: Kıyasın Emredilmiş ve "Din" Olup Olmadığı (s. 610-611)
9. Bab: Kıyasın Şartları; Onu Sahih ve Fâsîd Kılan Hususlar (s. 611-612)
10. Bab: Şer'î İletleri Bilmenin Yolu ve Kısımları (s. 612-623)
11. Bab: İbadetlerin ve Mukadderâtın Tâ'lîl Edilip Edilemeyeceği; Kıyas ve İstidlâl Arasındaki Fark (s. 623-626)
12. Bab: Tek Bir Aslın Birden Fazla İletle Ta'lîl Edilmesi (s. 627-628)
13. Bab: Asla Tekaddüm Etmesi Durumunda Fer'in Hükümü (s. 628)
14. Bab: İlet Fer'deki İsme Delâlet Eder de Sonra Ona Şer'î Hüküm mü Taalluk Eder, Yoksa İlet Daha Baştan Hükme mi Delâlet Eder? (s. 628-630)
15. Bab: Umumun Kıyasla Tahsisi ve Neshi (s. 630-634)
16. Bab: İletin Tahsisi ve Müstanbat İletlere Yöneltilen Nakz Eleştirileri (s. 635-644)

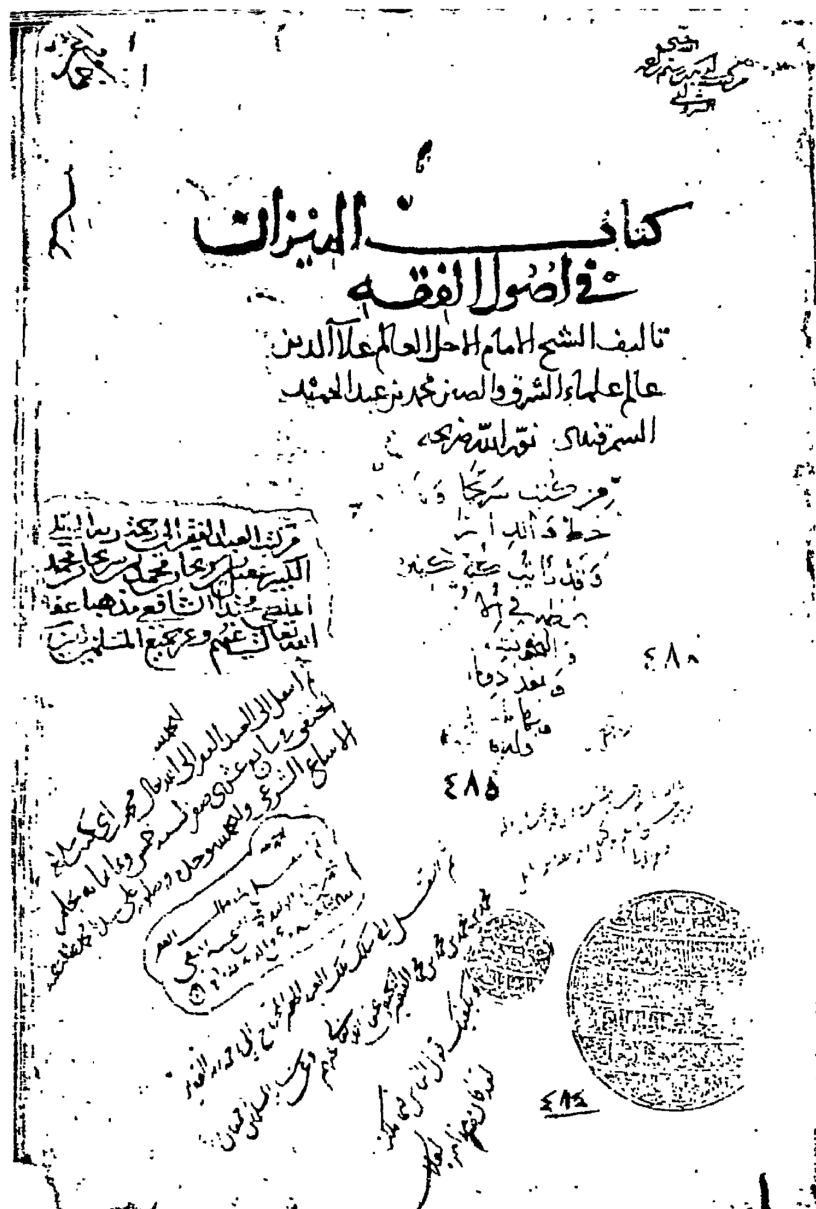
İSTİHSAN VE DİĞER BABLAR (s. 645-670)

1. Bab: İstihsan (647-649)
2. Bab: İletlerin Teâruzu (s. 650-657)
3. Bab: Bir Meselede Müçtehide Emarelerin Eşit Olması Caiz midir? (s. 657-660)
4. Bab: Kavleyn (s. 661-662)
5. Bab: Hazr ve İbaha (s. 663-670)

İSTİSHÂBÜ'L-HÂL VE DİĞER BABLAR (s. 671-706)

1. Bab: İstishâbü'l-hâl (s. 673-677)
2. Bab: Aklî veya Şer'î Delille Bilinenler (s. 677-678)
3. Bab: Sonraki Peygamberin Öncekinin Şeriatıyla Amel Etmesi (s. 679-688)
4. Bab: Bir Kimsenin Kendisine ve Başkasına Fetva Vermesini Sağlayacak Sıfatlar (s. 689-692)
5. Bab: Müftünün Fetvasının Keyfiyeti (s. 692-694)
6. Bab: Müçtehitlerin İsâbeti (s. 694-697)

2. *EL-MÎZÂN FÎ USÛLÎ'L-FIKH*, SÜLEYMANIYE KÜTÜPHANESİ, DAMAD İBRÂHİM PAŞA KOLEKSİYONU, NR. 485'TE KAYITLI NÜSHA



صورة الغلاف للمخطوطة

الحمد لله كما هو عليه وشيخه والصلوة على رسول الله وآله
 الإمام الأجل الكبير الأستاذ شيخ الإسلام علام الدين عالم العلماء
 الشريفي والصابي محمد بن عبد الحميد رحمه الله وتبسم في كنت
 بهمة شاطرة الخلف وادرجت في اثناء مسألتها قدرها احتاج
 فيها من اصول الفقه على وجه الاقتصار والاقتصاده ثم ان بعض
 العجز من صحتي لم تمنع بذلك وسألتني ان اؤلف فيه حجتا استدلالا
 ياتي على جميع اربابها واستتم الكلام في كل باب منها على الرسم
 المعروف في مثله فاجبتهم الى ذلك وسألت الله تعالى التوفيق
 لاصابة الحق والعصمة عن الخط اني على ذلك قد بين
 فاد **بيان وجوب العلم باصول الفقه**
 وكيفية وجوده أما وجوده فلتعلم ان العلم اعم من المضامين
 وهو العقاب في الآخرة بآثاره ان دفع العقاب في الآخرة انما يحصل
 بالجرى على تعين بالاحكام الشرعية والا حصول للعلم بالاحكام الشرعية
 انما بالعلم باصول الفقه فصلا العلم باصول الفقه شيئا كما قد دفع
 للعقاب برونه وما هذا حاله فهو واجب عقله وشرعا وأما
 كيفية وجوده فهو واجب على النعمان في حق من تعين لذلك
 وتصديقه لفتوى العوام وتقليده إياه أما تعيين النبي صلى الله عليه وسلم
 إياه أو تعيينه نفسه بالتصدي لذلك لأن المقصود لا يحصل
 برونه في حق العوام واجب على البذل لأن المقصود لا يحصل برونه
 وهو تقليد العالم وانتاع فتواه فاد **ما مئة اصول الفقه وكيفية الاستدلال بها**
 وما يتبع كيفية الاستدلال فتعلم

أولا

صورة الصفحة الأولى من المخطوطة

اولاً في الفقه واصوله لان قولنا اصول الفقه مشتمل على علمها اما الفقه
 ففي اللغة عبارة عن الفهم والمعرفة قال الله تعالى لا تكاد تعرفون
 قول اي منهمون وقال تعالى واحل الحقة من لسانه فيقول
 قولي اي منهمون ومنه قول القائل ففهمت كل ملك اي عرفت
 خوضك ومقصودك غير ان في عرف الفقهاء يفيد علم مختص
 باحكام شرعية وهي الاحكام المستفادة بالشرع لا الاحكام المدنية
 بالعقل فان الارفعال احكام عقلية لم تكون الفعل عضواً في
 العقل بل تقع به ومخالفاً للحواس وتكون كونا وحركة وبسببها ونحو ذلك
 واحكامها شرعية من نحو كونها حسنة ومباحة او رابحة وقبيحة
 وحراماً او محظوراً ومكرهاً فالحسن هو المختص بحاله يقتضي
 استحقاق المدهج عليه والمباح ما ازيل عنه الحظر والمنع
 ممن يتوقع منه ذلك والمندوب ما يبعث المكلف عليه من غير
 اجابته والواجب هو المختص بحاله يقتضي استحقاق الذم على الفعل
 به والحرام هو المختص بحاله يقتضي استحقاق الذم عليه وهو القبح
 هو المختص بحاله يقتضي استحقاق الذم عليه والحرام هو المختص بحاله
 يقتضي المنع منه والذم عليه والمحظور ما منع عنه بالزجر لا بالحبس
 فان من قطن على يدغمة ليلال خطر عليه البطش بالكره ما هو
 ان لا يفعل فالنقطة عبارة عن معرفة هذه الاحكام دون العقلية
 واما الاصول في اللغة عبارة عما يبنى عليه غيره وتنفر عليه سواء
 كاساس الجدل وساق الشجر ونحو ذلك فنقولنا اصول الفقه على حق
 اللغة يفيد ما تنفر عليه الفقه وذلك لوجوب ان يكون العلم بالله
 تعالى وبصفاته وبالنبوات من اصول الفقه لما ان الفقه تنفر عليه
 غير ان خروج الفقهاء يفيد ما يردى الى الفقه من الطرق

لا يخرج عن
 الفقه
 الاصول
 الفقه
 الاصول

المباح
 المنع
 الواجب

الاصول

صورة الصفحة الثانية من المخطوطة

انزل برتبة النبوة. والذم فقد ذكرنا انه غم واحب اليه مغفور وازاريد
 المنع والخطية والمناظرة وكل ذلك قد جرى بينهم على ما ذكرنا وقال
 ان نصيبا من فضولهم عنها اما بقوله زيد بن ثابت وقال من شياها لسته
 وهذه بالغة في النكار واما الثالث فمن نصيب الله تعالى على الحق
 من المجتنبات ذكالة اما انها غامضة يحذر الانسان في الوصول عنها
 بخلاف الدلالة على الحق في الاصل لانها طامة لا عذر فيها على اننا
 نقول قد دلنا الله تعالى على الحكم الذي كلفنا به بدلالة طامة وان لم
 يدلنا الله طامة فاطعة على اننا احلنا على حكم الاصل وذلك ان الله تعالى
 انما كلفنا العمل على اولي الحكم واقرى الامارات فقد جعل لنا طريقا
 الى ذلك فيكون من العمل به اننا نأخذ في الخط الغموض وقوله لو كان
 عليه دليل لغسوا في الفهم ومنع من الفتوى ونقض الحكم قلت ان الملم
 ما ذكره وان كان على الحكم طامة فاطعة انما قد ان كثير من المسائل
 يستدل عليها بالنصوص نحو الترتيب في الوضوء وغيره لان كل فرد
 يستدل بما عليه فيقول ان الواو للترتيب وقرئوا ان الواو اول
 يوجب الترتيب وكل ذلك طريقة العلم ولا يفسد قابله وساغ الفتوى
 بذكر واحد من القولين على انه ليس كخطا دل الدليل عليه فهو فسو بل قد
 لا يكون فسقا الغموض الدليل عليه واما المنع من الفتوى ونقض الحكم
 فذلك بالمناظرة والابصار والاحتياط مناظر بعضهم بعضا واما
 الرابع قلت المكلف تكلف تلاعبها دلا باصابة الحق وهو واحد
 وقد نص الله تعالى على الدليل ومكنه من الوصول اليه فاذا
 اجتهد واصاب الحق فله اجران ايجز من ذلك المجهود في طاعة الله تعالى
 تلاعبها دلا لاجراء اصابة الحق وان اخطأ فله اجر واحد وهو اجر
 بذل المجهود في طاعة الله تعالى وهو مغفور به الذهاب عن حكم

صورة الصفحة قبل الأخيرة من المخطوطة

اثبت تعالى كما نطق به الحديث الذي رويناه وانتفع بالعلم
 ثم كتاب الميزان في اصول الفقه
 والحمد لله رب العالمين صلوات الله على سيدنا
 محمد وآله في اواخر مع الاخر سنة خمس وثمانين
 بمدينة العلم عمرها الله تعالى سنة خمس وثمانين
 السمرقندى حول المنشأ والمجلد



صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Kader		KARACAN YILMAZ
Doğum Yeri ve Yılı	Erzincan		1995
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok İyi		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2008	2012	Erzincan Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2012	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2017	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2018	Hâlen	Ardahan Üniversitesi
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		20.08.2021	
İmza			
Adı Soyadı		Kader KARACAN YILMAZ	

