T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İLAHİ HİTABIN MAHİYETİ ÇERÇEVESİNDE BÂKILLÂNÎ'NİN USUL DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

ŞUHEDA BOZYEL

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İLAHİ HİTABIN MAHİYETİ ÇERÇEVESİNDE BÂKILLÂNÎ'NİN USUL DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

ŞUHEDA BOZYEL

DANIŞMAN: DOÇ. DR. NAİL OKUYUCU

İstanbul, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Şuheda Bozyel

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Nail Okuyucu

Tez Türü ve Tarihi : Doktora-2024

Anahtar Kelimeler : el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Usul, Hitap, Şer'îlik

ÖZET

Hicrî dördüncü asır âlimlerinden Bâkıllânî (v. 403/1013), Eş'arî kelâmının sistemli bir hale gelmesinde etkili bir rol oynamıştır. Ancak Bâkıllânî'nin kelâm ilmi dışında usul ilmi açısından da önemli bir konumu bulunmaktadır. Usul ilminin olgunlaştığı bir dönemde bu ilmin bütün konularını içerecek şekilde ele aldığı *et-Takrîb ve'l-irşâd* eseri kurucu bir usul eseri olma özelliğine sahiptir. Bu eserde Bâkıllânî, bir taraftan nazarî bir ilim olan ve bu açıdan kelâm ile benzer bazı hususiyetlere sahip usulün kelâm ilminden farklılaşan yönlerine işaret etmiş, diğer yandan usul ilmini bütünüyle şer'î sınırlar içerisinde değerlendirmiştir. Bu açıdan Mu'tezile'nin aklî teklif anlayışının izlerinin görüldüğü usul ilmini Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde yeniden inşa etmiştir. Bu çalışma Bâkıllânî ve *et-Takrîb* eseri özelinde ilahi hitabın mükellefin fiilleri için hüküm olma keyfiyetini incelemektedir. Hitabın nasıl anlaşılacağı, hangi esaslar üzerine bina edileceği ve hitaptaki lafızların anlamlarının nasıl tespit edileceğine dair Eş'arî bir âlimin ortaya koyduğu kelamî ve lügavî zemin ele alınacaktır. Bu teorik meselelerin somut bir göstergesi olarak emir ve nehiydeki bazı hususlar incelenecektir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Suheda Bozyel

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Islamic Law

Supervisor : Assoc. Prof. Nail Okuyucu

Degree Awarded and Date : Doctorate - 2024

Keywords : Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb wa'l-Irshād*, Usūl, Speech, Sharʻiyya

ABSTRACT

Al-Bāqillānī, a fourth-century scholar, played an influential role in the systematization of Ashʿarite theology. However, in addition to theology, al-Bāqillānī also has an important position in terms of the Islamic legal theory (usūl al-fiqh). His work *Al-Taqrīb wa'l-Irshād*, which he wrote in a period when the Islamic legal theory was maturing, has the characteristic of being a founding work of al-usūl. In this work, al-Bāqillānī, on the one hand, pointed out the differentiating aspects of al-usūl, which is a theoretical science and has some similar characteristics with theology in this respect, from the theology and on the other hand, he evaluated the Islamic legal theory entirely within the boundaries of sharī'ah. In this respect, he reconstructed the Islamic legal theory within the circle of Ahl al-Sunnah, in which traces of the Mu'tazilites' understanding of rational proposal are seen. This study examines the nature of the divine speech as a judgment for the acts of the obligator in the specific case of al-Bāqillānī and his work al-Taqrīb. The theological and lexicological grounds laid by an Ashʿarī scholar on how to understand the speech, on which principles it is based, and how to determine the meaning of the words in the speech will be discussed. As a concrete indication of these theoretical issues, some aspects of command and prohibition will be analyzed.

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlü için önemli bir dönüm noktası olan hicrî dördüncü asır alimlerinden Bâkıllânî ve onun *et-Takrîb ve'l-irşâd* eserine dair uzun soluklu bu çalışmanın sonunu görmeyi nasip eden Allah'a hamd olsun. Zor olmakla birlikte heyecanımı diri tutan bu çalışmanın tamamamlanmasında birçok kimsenin desteği oldu. Bu kişileri burada anmak benim için mutluluktur. İlk olarak yeterlilik sürecinden başlayarak tezin son aşamasına kadar yol gösterici, teşvik edici tutumundan dolayı danışmanım Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya çok teşekkür ederim. Tıkandığım her noktada bir çıkış yolu gösterdiği için kendisine minnettarım. Lisans yıllarından itibaren kendisinden çokça faydalandığım, tez izleme komitesinde bulunarak çalışmama katkılar sağlayan Prof. Dr. Hasan Hacak'a teşekkür ederim. Doktora ders döneminde kendisinden ders aldığım ve çeşitli platformlarda yaptığı usul okumaları vesilesiyle bilgisinden faydalandığım, bu çalışmanın da son dönemlerinde tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'na teşekkür ederim. İLADER ile başlayan ve sonraki yıllarda usul okumaları ile devam eden süreçte Prof. Dr. Osman Güman'ın hem tez hem de usul ilmine dair bakış açımı zenginleştiren katkıları için kendisine teşekkür ederim. Lisans yıllarından itibaren yakınlığını hissettiğim, akademik tecrübelerini cömertçe paylaşan ve bu zorlu süreçte desteğini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Hacer Yetkin'e minnettarım. Bu çalışmanın ilk yıllarında tez izleme komitesinde bulunan ve çalışmanın olgunlaşmasında katkısı olan Doç. Dr. Ahmet Temel'i burada anmak isterim. Kıymetli hocalarımın tamamı teze dair yorum, eleştiri ve katkıları ile daha olgun bir metin oluşmasını sağladılar. Öte yandan bu çalışmanın daha doğru bir zemine oturmasını sağlayan ve birlikte Eş'arî kelâm dersleri yaptığımız Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş'a, Mu'tezile metinlerine vukûfiyetimi arttıran ve birlikte kelam ve usul okumaları yaptığımız Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi'ye, her daim teşvik edici tutumu ile Dr. Öğr. Üyesi Hikmet Şavluk'a müteşekkirim. Gerek ortak gerçekleştirdiğimiz usul okumaları gerekse İSAM'da yaptığımız tez sohbetleri ile çalışmamın heyecanını paylaşan Ali Butur'a teşekkür ederim. Birlikte Bâkıllânî'yi anlamak için yol arkadaşlığı yaptığımız, yazdığım metinlerin ham hallerini okuyarak olgunlaşmasını sağlayan ve bu tez sürecinde her zaman desteğini hissettiğim Zeynep Büşra Özdemir'e, her seferinde "şimdi ne yapmamız gerek?" diyerek düştüğüm yerden beni kaldıran, yazdığım metinlerin ilk okuyucularından olan ve tezin son demlerinde Amerika'dan elini uzatan Yasemin Çalikhası'na ne kadar teşekkür etsem azdır. Birlikte tez yolculuğunu sürdürdüğümüz ve aynı hafta tezlerimizi savunarak mutluluğumuzu bölüştüğümüz Aliye Güler'e müteşekkirim. Çocuklarıma anne şefkati ile yaklaşan ve gönül rahatlığı ile bebeğimi teslim ettiğim komşum Nimet Çelik'i burada özellikle anmak isterim. Bu çalışmanın

tamamlanmasında onun kayıtsız şartsız ve canı gönülden desteği benim için çok kıymetli idi. Tez yazan biri ile evli olmanın zorluklarını had safhasında yaşayan ve bu zorlu süreçte sabır gösteren eşim Mesut, bu tez ile büyüyen ve tezin bitmesi için bana çalışma planı yaparak yaşından daha olgun davranan oğlum İbrahim ve tezin son yılında dünyaya gelen kızım Amine teşekkürün en büyüğünü hak etmektedirler. Bu süreçte onları ihmal etmenin mahcubiyeti içerisindeyim. Son olarak başta annem ve babam olmak üzere tüm aile efradıma ve eşimin ailesine gösterdikleri anlayış ve verdikleri destek için minnettarım.

Şuheda Bozyel

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **ii**
ÖNSÖZ ..... **iii**
İÇİNDEKİLER ..... **v**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **viii**

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Amacı 1
II. Önemi ve Sınırları 3
III. Kaynaklar ve Literatür 5

BİRİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ VE KURUCU BİR USUL METNİ OLARAK *ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂD*

I. Mütekellim Bir Usulcü Olarak Bâkıllânî 13
II. Bâkıllânî'nin Tevarüs Ettiği Fıkıh Usulü Birikimi 18
III. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*: Mütekellimîn Usul Yazıcılığının Ehl-i Sünnet Kanadının Kurucu Metni 21
A. Eserin Konu Tertibi ve Sistematiği 25
B. *et-Takrîb*'i Takip Eden Metinler 32
1. *et-Takrîb*'in Özeti Olarak *et-Telhîs* 33
2. *et-Takrîb*'in Sistematik Bir Hali Olarak *el-Mustasfâ* 35
3. *et-Takrîb*'den Etkilenen Diğer Usulcüler ve Metinleri 40

İKİNCİ BÖLÜM

FIKIH USULÜNÜN ŞER'İLİĞİNİN TESİSİ: TEMEL KAVRAMLAR VE İLKELER

I. Bâkıllânî'ye Göre Fıkıh ve Fıkıh Usulü 43
II. Bilgi Teorisi 54
A. İlmin Tanımı, Kısımları ve Akıl 55

B. Zorunlu Olarak Bilinmeyeni Elde Etme Yolu Olarak Nazar Faaliyeti 61
C. Nazar Faaliyetinde Kullanılan Malzeme: Delil 64
Delîl-emare ayrımı 66
III. Mükellef Tasavvuru 68
A. Teklifin Anlamı ve Mükellef 70
B. Teklife Engel Olan Durumlar 73
C. Sarhoş ve Mükrehin Mükellefiyeti 74
D. Mükellefin Fiilleri ve Özellikleri 79
IV. Hüküm Teorisi 81
A. Aklî Hüküm-Şer'î Hüküm Ayrımı 82
B. Şer'î Birer Hüküm Olarak Hüsün-Kubuh 87
1. Hüsün-Kubuh Konusunda Mu'tezileye İtiraz 92
2. Hüsün-Kubuh Anlayışının Teklifî Hüküm Tanımlarına Yansıması 96
a. Mübâh 98
b. Nedb 99
c. Vâcip 100
d. Mekruh 101
e. Haram 101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİ HİTABIN ŞER'İ HÜKME DELALETİ

I. Hitap Kavramının Usul Açısından Önemi 103
II. Hitabın Yorumlanmasında İki Hakikat Alanı 109
A. İlahi Hitabın Anlaşılmasının Kelamî Temeli: Kelâm-ı Nefsî Anlayışı 114
B. İlâhi Hitabın Anlaşılmasının Lügavî Esasları 119
1. Dillerin Kökeni 124
2. Dildeki lafızların Kullanımı: Hakikat-Mecaz 133
a. Örfî İsimler 138
b. Şer'î İsimler 142
III. Hitabın Maksada Delâletinin İlk Kavramları: Muhkem ve Müteşâbih 152

IV. Maksada Delâleti Açısından Hitap Tasnifi 155
A. Bi-nefsihî müstakil hitap 156
B. Bir açıdan müstakil hitap 160
C. Gayr-ı müstakil hitap 161
V. İlahi Hitabın Şer'î Hükme Delâletinde Etkî Eden Unsurların Emir-Nehiy Konularındaki Yansımaları 162
A. Emir Bahislerindeki Yansımalar 163
1. Kelâm Sıfatının Kabulünden Doğan Sonuçlar 164
a. Emrin Hakikati ve Tanımı 165
b. Emir Neden Emirdir? 167
c. Mana Sıfatlarının Hem Şâhit hem Gâib Alemde Açıklanma Biçimlerinin Aynı Olması 168
2. Lügavî Esaslardan Doğan Sonuçlar 170
a. Emrin Tanımı 171
b. Karineden Mücerret Emrin Deâleti 172
c. Karineden Mücerret İf'al Siygasının Delâleti 175
B. Nehiy Bahislerindeki Yansımalar 176
SONUÇ 178
KAYNAKÇA 182

KISALTMALAR LİSTESİ

bk. bakınız

çev. çeviren

ed. editör

Hz. Hazreti

krş. karşılaştırınız

nşr. neşreden

s.y. sayı

ts. tarihsiz

t.y. tarih yok

thk. tahkik

v. vefatı

vd. ve devamı

v.d. ve diğerleri

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Fıkıh usûlü ilmi, şer‘î hükümlerin bilgisi, hükümlerin delilleri ve bu delillerden hükümlerin elde edilmesi keyfiyetini konu edinir. Şer‘î ahkâmın bilgisine deliller vasıtası ile ulaşıldığı için deliller ile hükümler arasındaki ilişki ilk dönemlerden itibaren usûl eserlerinde oldukça ayrıntılı olarak tahlil edilmiştir. Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas gibi şer‘î delillerin ilk sırasında yer alan Kitap ve Sünnet delillerin asılları olarak ifade edilmiş, icmâ ve kıyas gibi diğer delillerin de meşruiyet kaynağı olmuştur. Usulcüler Kitap ve Sünneti şer‘î hükümlerin elde edildiği kaynaklar olarak inceledikleri için bu iki aslın mükellefiyet yükleme yönünü ön plana çıkartmışlardır. Bu açıdan Kitap ve Sünnet delilinin “hitap” olduğu ve muhatabın fiillerine yönelik şer‘î ahkâmın kaynağı olduğu ifade edilir. Hitabın hükme delaleti Kur’an ve Sünnetteki lafızların mantûkundan, mefhûmundan ya da ma‘kûlünden elde edilmektedir. İlahi hitabın hükümlere delâletinin üç yolu olarak da ifade edilebilecek bu hususlar, usul ilminin temel konularını teşkil eder. Bu bahisler mütekaddim dönemden bu yana incelikli bir şekilde işlenmekte ve modern dönemde elfaz bahisleri olarak ders kitaplarında yer almaktadır. Diğer taraftan mükellefin fiillerine dair şer‘î ahkâmın ilk iki aslı olan Kitap ve Sünnet söz unsuruna dayandığı için ilk dönem usul eserlerinde bu deliller ile birlikte sözün delâleti ile ilgili hususlar da detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Lafızların anlaşılmasının keyfiyetine yönelik lügavî pek çok meselenin usul eserlerinde yer bulmasının temel sebebi budur. Diğer yandan Kitap delili, Allah’ın kelâm sıfatının bir tezahürü olduğu için bu delilin şer‘î hükümlere delâletinde lügavî arka plan ile birlikte kelamî arka plan da etkili olmuştur.

Bu çalışmada mütekellim bir usulcü olan Bâkıllânî ve onun kurucu usul metni olan *et-Takrîb ve’l-irşâd* eseri merkeze alınmaktadır. Her ne kadar Bâkıllânî’nin kelamî yönünü ele alan çalışmalar bulunsa da usulcü yönü ve yazdığı usul eserinin literatürdeki yeri henüz tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Bâkıllânî’nin ilmî muhitinin tespit edilmesi için Eş‘arî mezhebindeki konumu ve tevarüs ettiği ilmî geleneğin incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca kurucu bir usul metni olan *et-Takrîb*’in usul geleneğindeki yerinin ve kendisinden sonraki etkisinin araştırılması önem arz etmektedir. Bâkıllânî’nin bu eserde nasıl bir yöntem geliştirip takip ettiği, usul ilminin konu sınırlarını nasıl çizdiği, bu esnada ne gibi gayelerin peşine düştüğü cevabı aranacak sorulardandır. *et-Takrîb*, Mu‘tezile’ye alternatif bir şekilde Eş‘arî

kelâm geleneği içerisinde yazılmış olsa da bu eserin kendisinden sonra yazılmış pek çok usul eserine etkisi bulunmaktadır. Bu hususlar çalışmanın **birinci bölümünü** oluşturmaktadır.

Nazarî bir ilim olması açısından usûl-i fıkıh, kelâm ilmi ile ortak bazı kavramlara sahiptir. Söz gelimi her iki ilimde de hakkında bilgiye ulaşılmak istenen hükümler zarûrî olmayıp burada bir takım istidlâlî süreçler yürütülmektedir. Bununla birlikte kelâm ilmindeki aklî hükümler ile fıkıh usûlünün konusu olan şer'î ahkâm birbirinden farklıdır. Aklî hüküm alanında aklî deliller ve aklî istidlâl süreçleri etkili olurken, Eş'arîlere göre şer'î ahkâmın elde edildiği yegâne kaynak naslar ve naslar üzerinde yürütülen ictihad faaliyetidir. Bunun için çalışmanın **ikinci bölümü** Bâkıllânî'nin usul düşüncesinin çerçevesini belirleyen temel ilkeler ve kavramlara hasredilmiştir. Burada *bilgi teorisi, mükellef tasavvuru* ve *hüküm teorisi* şeklindeki üç başlık etrafında Eş'arî bir usul âlimi olan Bâkıllânî'nin fıkıh usûlünü hangi ilkeler üzerine bina ettiği sorusuna yanıt aranacaktır.

Çalışmanın **üçüncü bölümünde** Bâkıllânî'nin, Kitap ve Sünnette varit olan hitabın şer'î hükme delâletinde etkili olan unsurlar incelenecektir. Bâkıllânî'nin eserinde ön plana çıkardığı bir kavram olan "hitap", bu tezin başlığına da yansıdığı üzere çalışmamızın merkezinde yer almaktadır. *et-Takrîb*'de Bâkıllânî usûl-i fıkhın konularını sıraladığı bölümde ilk olarak "*Kitap ve Sünnetle varit olan hitap*"ı zikreder. O, bu hitabın nasıl anlaşılacağı, hangi esaslar üzere inşa edileceği ve hitabın anlam aralığının nasıl tespit edileceğine dair bilgileri ihtiva eden oldukça geniş açıklamalara yer vermektedir. Eş'arî bir kelamcı olan Bâkıllânî için iki faktörün bu sürecin anlaşılmasında kilit bir rol oynadığı görülmektedir. İlk olarak ilahi hitap Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olduğundan Bâkıllânî'ye göre kelâm sıfatının mahiyeti ve kelâm-ı nefsî anlayışının bilinmesi zorunluluk arz eder. Zira emir, nehiy, umûm ve husûs gibi elfaz bahislerinde çokça görülen ihtilafların sebeplerinden biri, kelâm-ı nefsî anlayışıdır. Zikredilen hususlar kelâmın kısımlarından olduğu için kelâmın hakikati bu kelâmın türleri için de geçerli olmaktadır. İkinci olarak her ne kadar hakikatte kelâm, nefiste kâim mana olsa ve belli bir formu olmasa da bu kelâma delâlet eden lafızlar bir dilde varit olmuştur. Allah'ın kullarına hitabı dildeki lafızlar yoluyla olduğu için, lafızların bir araya gelerek oluşturduğu bu hitabın anlaşılması Arap dilindeki bir takım lügavî hususların anlaşılmasına bağlıdır. Bâkıllânî'nin burada hitabı, içerdiği lafızların hakikat-mecaz olması, müşterek lafızları barındırması ve manasını tam olarak yansıtıp yansıtmamasına göre çeşitli sınıflandırmalara tabi tuttuğu görülür. Burada ifade ettiğimiz kısımlar çalışmanın bu bölümünde ele alınacaktır. Dolayısıyla çalışmanın üçüncü bölümünün temel amacı, ilahi hitabın şer'î hükme delâletine etki eden kelamî ve lügavî arka planı ortaya koymak ve bu anlayışın elfaz bahislerindeki

yansımalarını emir ve nehye dair bazı meseleler üzerinden incelemektir. Sonuç olarak bu çalışmanın hedefinin geniş anlamda Bâkıllânî'nin usul ilmi için çizdiği sınırların belirlenmesi, dar anlamda ise kelâmın sözlü formunun şer'î hükme delâlet keyfiyetinin incelenmesi olduğu söylenebilir.

II. Araştırmanın Önemi ve Sınırları

Özellikle kelâm ilmi ile temâyüz etmiş usulcülerin kelamî anlayışlarının usul görüşlerini etkilediği genel olarak kabul edilen bir husustur. Ancak bu etkilenmenin sınırları ve mahiyeti henüz tam netlik kazanmış değildir. Fıkıh usûlü-kelâm ilişkisini konu edinen çalışmalarda çoğunlukla bu iki ilim arasında "*ortaklık ve benzerlik*" üzerinden bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Özellikle kelâmcı usul âlimleri merkeze alınarak yürütülen çalışmalarda çoğunlukla bu iki ilim arasındaki mezkûr benzerlik, "delil", "hüküm" gibi "ortak meseleler"e dayandırılarak konu edilmiştir.[1] Bu çalışmada ise kelâmcı bir usul âlimi olan Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü-kelâm ilişkisine dair çalışmalarda sıkça zikredilen bu konularla ilgili "*farklılaşma ve ayrışmaya*" vurgu yaptığı ifade edilecektir. Bilgi bahisleri, delil, hüküm gibi kelâm ilmi ile ortak olan konuların, usul eserlerinde yer almasının nedeninin her zaman iki ilmi birleştirme amacına matuf olmadığı görülecektir. Söz gelimi hüküm konusu bağlamında sıkça vurgu yapılan ve kelamî kaynaklı olan hüsün-kubuh meselesini Bâkıllânî'nin bütünüyle şer'îleştirdiği, usûl-i fıkıh meselesi haline getirdiği ve meselenin kelâm ilminde konu edinilen aklî bağlarından koparıldığına vurgu yapılacaktır. Öte yandan bu çalışma, kelâm ilmi ile usûl-i fıkhın "*ortaklığının*" Allah'ın kelâm sıfatı üzerinden inşa edildiğini kabul etmektedir. Bu sıfata dair açıklamaların usul ilmindeki meselelere yansımaları somut olarak bunu göstermektedir. Ancak Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olan hitabın anlaşılmasının esaslarını yalnızca kelamî arka plan belirlememiştir. Ayrıca çok sık bir şekilde dile de müracaat edilmiştir. Bu açıdan usul ile kelâm ilmi arasında "*kelâm sıfatı*" aracılığı ile bir *ortaklık* sağlandığı ancak burada kelâmın lafzî kısmının yorumunda kelamî esaslar kadar lügavî esasların da belirleyici olduğuna vurgu yapılacaktır.

Usul eserleri için önemli bir dönem olan hicrî dördüncü asırdaki kurucu bir metni merkeze alması, bu metnin ana iddiasını ortaya koyması ve kendisinden sonraki etkisini

[1] Örneğin Âmidî (v. 631/1233) üzerinde yapılan doktora çalışmasında usûl-i fıkıh ve usûli'd-dînin en önemli ortak konusunun delil meselesi olduğu ifade edilmiş ve çalışmanın birinci bölümü bu konuya hasredilmiştir. Hükümleri de delillerin medlûlü olması sebebiyle çalışmaya dahil eden yazar ikinci bölümü de hüküm bahislerine tahsis etmiştir. Yazarın buna dair ifadeleri için bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 37, 142.

incelemesi bu çalışmanın özgün taraflarıdır. Öte yandan kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisine dayalı bazı genellemelerin yeniden düşünülmesi gerektiğini teklif etmesi ve sıkça dile getirilen kelâmın usul görüşlerine etkisini somutlaştırması çalışmanın diğer önemli bir yönüdür.

Bu çalışma Eş'arî kelamının sistemleştirilmesinde önemli bir konumu bulunan Bâkıllânî'nin ilahi hitabın mahiyeti anlayışını merkeze alarak usul düşüncesini incelemeyi hedeflemektedir. Oldukça detaylı bu bahislerin bütünüyle bir çalışmanın konusu olması beraberinde sathîliği de getireceğinden konu sınırlamasına gidilmiştir. Çalışmada Bâkıllânî ve onun usul eseri olan *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ı merkeze alınmıştır. Bir âlimin görüşlerinin kendi düşünce dünyasındaki yerini tespit etmede bu tarz bir sınırlamaya gitmenin fayda sunacağı muhakkaktır. Her ne kadar ele alınan meselelerin tarihi serüvenini görmek ve itirazların mahiyetini daha iyi anlamak için diğer âlimlere ve eserlerine müracaat edilse de çalışmanın ana gayesi görüşlerin mukayesesi değildir. Zira bir âlimin herhangi bir meseledeki görüşü ancak onun oluşturduğu sistematik içerisinde anlamlı hale gelmekte ve anlaşılır kılınmaktadır.

Çalışmada ele alınan konular şu açılardan sınırlandırılmıştır: **Birinci bölümde** Bâkıllânî ve *et-Takrîb* eseri merkeze alınarak bir âlim ve eserinin ilim geleneğindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bütün yönleri ile bir âlim ve eserinin incelenmesi müstakil çalışmaların konusu olacağı için burada özellikle sonraki bölümlerde atıf yapılacak noktalar açısından meselenin vuzuha kavuşturulması amaçlanmıştır. **İkinci bölümde** Bâkıllânî'nin usul düşüncesi *et-Takrîb*'de yer alan ilk mukaddime çerçevesinde ele alınmıştır. Burada Bâkıllânî'nin fıkıh ve usûl-i fıkha dair yaptığı tanımlardaki kavramlardan hareketle usul ilmini yeniden inşa ettiği görülmektedir. Çalışmanın **üçüncü bölümü** elfaz bahislerinin temelini oluşturan kelamî ve lügavî mukaddime kısımlarına odaklanmaktadır. Burada hitabın hükme delâletinde etkili iki unsur olan kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî teorileri incelenmiştir. Her birisi ayrı hakikat alanına taalluk eden bu meseleler arasındaki farklar üzerinde durulmuştur. Bu teorik anlatımın elfaz bahislerindeki yansıması ise emir ve nehiy konusundaki bazı meseleler üzerinden takip edilmiştir. Ancak burada, söz konusu meselelerdeki ihtilaf noktaları tek tek incelenmekten ziyade altında birçok örneği barındıran genel ilkelerin tespitine önem verilmiştir. Örneğin emir konusunda mutlak emrin vücûb veya nedbi gerektirdiğini ifade edenlere karşı Bâkıllânî'nin ne tür argümanlar öne sürdüğünden ziyâde, ona göre mutlak emrin vücûb veya nedbe hamledilmemesini gerektiren temel ilke tespit edilmiştir.

Çalışmada bahse konu edilen zaman aralığı açısından Bâkıllânî'nin yaşadığı hicrî dördüncü asır merkeze alınsa da onun düşünce dünyasına etki eden görüşler açısından İmam Eş'arî (v. 324/935) dikkate alındığı için bir asır öncesine ve kendisinden sonraki etkiyi görmek

için bir asır sonrasına da müracaat edilmiştir. Bununla birlikte fıkıh usûlünün klasik sonrası dönemi diyebileceğimiz Gazzâlî'yi (v. 505/1111) takip eden dönemlerde yazılan eserler, çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira bu dönemden sonra fıkıh usûlünün dili, meselelerin ele alınış şekli ve izah tarzlarında önemli değişiklikler meydana gelmiştir.

Mütekaddim dönem kelâm ve usulüne dair çalışmaların çok sınırlı olması ve bu dönem âlimlerinin evren anlayışına bağlı olarak kullandıkları kavramların anlamının henüz tam olarak netleştirilememesi bu çalışmada karşılaşılan zorluklardandır. Öte yandan Mu'tezile kronolojik olarak Eş'arî kelâm ve usul yazıcılığını önceledığinden, Bâkıllânî'nin görüşlerinin ve itirazlarının doğru bir zeminde değerlendirilmesi, Eş'arîlik ile birlikte Mu'tezile düşüncesinin de anlaşılmasını zorunlu kılmıştır. Çalışmanın merkezinde olan usulcünün görüşlerinin anlaşılmasının hem kendi kelamî geleneğine hem de karşıt geleneğe bağlı olması bu çalışmanın zorlukları arasındadır.

III. Kaynaklar ve Literatür

Araştırmanın temel kaynağı Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* eseridir. Kitabın *kebîr* (büyük), *vasît* (orta) ve *sağîr* (küçük) olmak üzere üç versiyonu olup günümüze *sağîr* olanın bazı cüzleri ulaşmıştır.[2] Bunların içinde ilk bulunup yayınlanan *et-Takrîb*'in birinci cildidir. Bu cildin sonuna müstensihin düştüğü not sebebiyle eser kütüphane musannifleri tarafından sehven müstensihe nispet edilmiş ve kütüphanelere de bu şekilde kaydedilmiştir. Bu nedenle nispeten yakın bir zamana kadar eserin Bâkıllânî'ye ait olduğu anlaşılamamıştır.[3] Bu cildin ilk neşri 1998 yılında Ebû Züneyd tarafından ulaşılan tek nüsha üzerinden titiz bir çalışmayla tahkik edilerek üç cilt halinde basılmıştır. Birinci cildin başında muhakkikin "*dirâse*" olarak hazırladığı kısım Bâkıllânî ve yaşadığı dönem ile ilgili önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Muhakkikin "*şer'î isimler*" ve "*müşterek lafız*" gibi Bâkıllânî'nin zihin dünyasının anlaşılmasını sağlayan örnek meseleler seçerek, bunları ayrıntılı olarak ele alması ayrıca önem arz eder.[4] 2012 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yine aynı nüsha üzerinden yapılan

[2] Bu ulaşan bölümlerin *sağîr* versiyonu olduğunu eserde *vasît* ve *kebîr* olan kısımlarına yapılan atıflardan anlamaktayız. Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'in diğer iki versiyonuna atıfları için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/420, 2/11.

[3] Muhakkik Ebû Züneyd, yıllar evvel *et-Takrîb* ile karşılaşmasını söyle anlatır: Hindistan'daki Âsifiyye kütüphanesinde Hâfız Muhammed b. Muzaffer b. Hibetullâh b. Serâya el-Makdisî'ye nispet edilen "*et-Takrîb ve'l-irşâd*" ismi ile kaydedilmiş bir eser gördüm. Ancak bunun Kâdî'nin eseri ile isim benzerliği olduğunu zannettim bunun için eserin peşine düşmedim. Aradan on iki yıl geçtikten sonra bu nüshayı tekrar hatırlayınca yazmayı temin ederek Cüveynî'nin (v. 478/1085) *et-Telhîs*'i ve Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Bahru'l-muhît*'indeki nakiller ile karşılaştım. O zaman bunun Bâkıllânî'nin eseri olduğunu anladım ve büyük bir mutluluk hissettim. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/7-8.

[4] Dirâsede ele alınan bu kısımlar için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/104-161.

baskı ise tek cilt olarak yayınlanmıştır.[5] Ancak biz bu çalışmamızı üç ciltlik versiyonu üzerinden yürüttük. 2015 yılında, *et-Takrîb*'e dair bazı yeni kısımlar bulunmuş ve *et-Takrîb ve'l-İrşâd -İmlâu'l-Kâdî-* ismiyle yayınlanmıştır. Muhakkik bu bölümlerin Bâkıllânî'ye ait olduğunu ancak daha önce yayınlanan *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*'in devamı olamayabileceğini ifade eder. Çünkü bu kitaplar arasında bir karşılaştırılma yapıldığında *İmlâul-Kâdî*'nin daha kısa ve özet olduğu, üç cilt olarak yayınlanan ilk kısmında ise meselelerin daha geniş açıklandığı görülecektir. Muhakkik bu hususa dayanarak her iki metnin kaynağının Bâkıllânî'nin görüşleri olmakla birlikte bunların farklı iki telif olduğunu düşünür.[6] Yakın zamanda *et-Takrîb*'in bir kısmı daha Esfâr yayınevi tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır.[7] Böylece elimizde Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* eserine dair üç farklı metin bulunmaktadır. Yayınlanan bu kısımlar bir arada düşünüldüğü zaman *et-Takrîb*'e dair elimizde ne var sorusuna şöyle cevap verilebilir: İlk bulunan ve üç cilt olarak 1998 yılında yayınlanan kısım, *et-Takrîb*'in birinci cüzü olup Bâkıllânî'nin kendi usul tertibine göre "Hz. Peygamber'in fiilleri"ne kadar olan meseleleri ihtiva etmektedir. Bu cüz, usûl-i fıkhın tanımına ve hitabın anlaşılmasına yönelik iki ayrı mukaddime olarak değerlendirdiğimiz geniş açıklamalar ile başlamakta; emir-nehiy, umûm-husûs ve beyâna dair meseleleri içermektedir. 2015 yılında yayınlanan bölüm ise *et-Takrîb*'in son kısmına tekabül etmektedir. Bu kısım "Hz. Peygamber'in huzurunda kıyas ile taabbüdün cevazı" ile başlamakta taklit, hazr ve ibâhaya dair meseleleri ele almaktadır. 2022 yılında yayınlanan bölüm ise tercîhu'l-ille, istihsân ve ictihadda hata-sevap meselelerini ihtiva etmektedir. Bu bölüm ile 2015 yılında yayınlanan kısımlar birbirinin devamı niteliğinde olup 2022 baskısında kalan yerden 2015 baskısı devam etmiştir.

Sonuç olarak *et-Takrîb*'in *sağîr* olan versiyonunun dört cilt olduğuna dair görüşü dikkate aldığımızda[8] elimizde üç cildin tamamı, bir cildinden ise bir kısmın bulunduğu anlaşılmaktadır. Yani birinci, üçüncü ve dördüncü ciltler -en azından muhtevası ile- elimizde, ikinci cildin büyük kısmı ise henüz kayıptır. Ancak burada *İmlâu'l-Kâdî* şeklinde yayınlanan kısmının *et-Takrîb*'in kendisi olmayıp onun özeti veya ondan derlenen notlar olması ihtimalini

---

[5] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Seyyit Osman (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012).

[6] Muhakkikin buna dair ifadeleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveyş (Kuveyt: el-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslamiyye, 2015), 121-122.

[7] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*, thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât (Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022).

[8] Sübkî'nin *et-Takrîb*'in *kebîr* versiyonun on iki, *sağîri*n ise dört cilt olduğuna dair ifadeleri için bk. İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/8 (Muhakkikin mukaddimesi).

de akılda tutmak gerekir. Sonuç olarak Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü konularının tertibine dair ele aldığı fasıldan ve *et-Takrîb*'i ihtisar eden Cüveynî'nin *et-Telhîs*'indeki içeriğinden yola çıkarak şu bölümlerin henüz elimize ulaşmadığını söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in fiilleri, haberlere dair meseleler, icmâ ve kıyasın büyük bir kısmı.[9]

Bu çalışmada Bâkıllânî'nin usul eseri dışında gerekli olan yerlerde kelâm eserleri olan *et-Temhîd* ve *el-İnsâf* eserlerine de müracaat edilmiştir. Çalışmanın temel kaynağı *et-Takrîb* olsa da bu metin Cüveynî'nin müdahalelerinin anlaşılması için *et-Telhîs* ile eş zamanlı okunmuştur. Yine Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı çalışmada müracaat edilen kaynaklardandır. Aynı zamanda Bâkıllânî'den etkilenen Gazzâlî'nin *et-Takrîb*'i ne derece takip ettiğinin anlaşılması için *el-Mustasfâ* da bu okumalara dâhil edilmiştir. Bâkıllânî'nin usul görüşlerinin İmam Eş'arî ile irtibatının kurulması için İbn Fûrek (v. 406/1015) tarafından kaleme alınan *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* eserine müracaat edilmiştir.

Bâkıllânî'nin kendisinden sonraki etkisini görebilmek için ayrıca şu eserler de incelenmiştir:

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066), *el-Udde fî usûli'l-fıkh*
- İbn Akîl (v. 513/1119), *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *Şerhu'l-luma'*

Hiçbir düşünce sistemi yalnızca kendi ilke ve yorumları ile anlaşılmaz. Bununla birlikte Mu'tezile'ye karşı bir tavır ile ortaya çıkan Eş'arî düşüncesi hem kelâm hem de usul açısından Mu'tezile anlayışına müracaat etmeyi zorunlu kılmıştır. Her ne kadar bu tez geniş anlamda Mu'tezile-Eş'arî düşüncesini karşılaştırma, dar anlamda da Bâkıllânî'nin usul düşüncesini Mu'tezile usulcüleri ile karşılaştırma amacı ve iddiası taşımasa da birçok meselede Bâkıllânî'nin görüşlerini daha iyi ortaya koymak için karşı tarafa müracaat edilmiştir. Böyle olması bir tercih değil zorunluluktur. Zira gerek zamansal gerekse de mesele bakımından Mu'tezile kelamı ve usulü, Eş'arîliği önceleyen bir konumda yer alır. Tarihin seyri içinde meselelerin ele alınmasındaki farklılık göz önünde bulundurularak mümkün mertebe konu ile ilgili bize ulaşan en erken metinlere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda i'tizâlî eğilimleri bulunan Hanefî âlim Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Fusûl* eserine gerekli noktalarda başvurulmuştur. Bâkıllânî'nin ihtilaflarının mahiyetinin anlaşılması için Kâdî Abdülcebbâr'ın (v. 415/1025) *el-Muğnî* adındaki külliyat nitelikli eserin ilgili kısımları incelenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın usul

[9] Birinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak olan Bâkıllânî'nin konu tertibine dair ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/310-311.

eseri günümüze ulaşmadığı için onun öğrencilerinin usul metinlerine başvurulmuştur. Bu açıdan Mu‘tezile usul anlayışını yansıtan şu eserlere müracaat edilmiştir:

- Şeyh Müfîd (v. 413/1022), *Muhtasaru't-tezkira*
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*
- Hâkim el-Cüşemî (v. 494/1101), *Uyûnu'l-mesâil*
- Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067), *el-Udde fî usûli'l-fıkh*
- Kâdî Ebû Yûsuf el-Kazvînî (v. 488/1095), *el-Vâzıh*
- Şerif el-Murtezâ (v. 436/1044), *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*

Bâkıllânî daha çok kelamî yönü ön planda olan bir âlim olduğu için literatürde hakkında yapılan çalışmalar çoğunlukla bu alanda olmuştur.[10] Ancak Bâkıllânî'nin en geniş muhtevaya sahip kelâm eseri, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in yakın zamanlarda bazı ciltleri tahkik edilerek yayınlanmıştır.[11] Buna göre bu eser ışığında Bâkıllânî'nin kelamî görüşlerine dair yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Bâkıllânî'nin hitap anlayışını merkeze alan müstakil çalışmalar bulunmamakla birlikte bu çalışmanın her bir bölümünde ele alınan konularla ilgili ortak çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların, çoğunlukla usûl-i fıkhın belirli konularını incelediği için bir bütün olarak Bâkıllânî'nin usûl perspektifini sunmadığını ifade etmek gerekir. Mezkûr çalışmalara örnek olarak şunlar gösterilebilir:

- Ramazan Çöklü, Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usulcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi)

Hicrî dördüncü asırda âm lafza yönelik ihtilafların incelendiği bu doktora çalışmasında konu ile ilgili görüşler mukayese edilirken hususen seçilen üç isimden biri Bâkıllânî'dir. Çalışmanın birinci bölümünde ele alınan hüsün-kubuh, kelâmın mahiyeti ve dilin kökenine dair ihtilaflar bizim bu çalışmamızda da ele aldığımız konulardır. Ancak yazar, bu konuları umûma dair görüşlerin arka planını ortaya koyma amacıyla incelemiştir. Çalışmanın bütününde olduğu gibi bu bölümde de amaç konu ile ilgili görüşlerin tespit edilmesi ve birbiri ile mukayese

[10] Bu konuda örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bakıllânî ve arâuhü'l-kelâmiyye* (Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1986); Şerafeddin Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1977); Kamil Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

[11] Dört cilt olarak yayınlanan bu eser sıfatlara dair bir bölüm, halku'l-ef'âl, tevellüd, istitâat ve nübüvvete dair meseleleri incelemektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, thk. Ömer Yusuf Hamdan (Ürdün: Mektebetü'l-Misk, 2022).

edilmesidir.[12] Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bizim çalışmamızda ise Bâkıllânî'nin görüşleri kendi düşünce dünyasının bir parçası olarak ele alınmıştır.

- Mehmet Nezir Ceylan, Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr Eserinde Emir ve Nehiy

Üçüncü Bölümde hitabın hükme delâletinde kelamî ve lügavî arka planın somut bir göstergesi olarak seçtiğimiz emir-nehiy konusunun müstakil olarak et-Takrîb özelinde ele alındığı yüksek lisans çalışmasında, konuya dair meseleler tasviri bir şekilde incelemiştir. Araştırmacının konuyu ele alma tarzı ile bizim bu çalışmadaki yaklaşımımızın birbirinden farklı olduğunu söylemek gerekir.

- İlyas Yıldırım, Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)

Bu yüksek lisans çalışmasında yazar *el-Mustasfâ*'da Bâkıllânî'ye çokça atıfta bulunmasından hareketle Gazzâlî'nin, Bâkıllânî'ye ve onun görüşlerine önem verdiğini ve Bâkıllânî'nin Gazzâlî'yi usul açısından etkilediğini ifade emektedir.[13] Çalışmanın asıl amacı olan hüküm çıkarma metotları çerçevesinde Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye etkisi ikinci bölümde ele alınmıştır. Gazzâlî'nin "turuku'l-istismâr" şeklinde nitelendirdiği "manzum ile istidlâl" bölümündeki meselelerin neredeyse tamamına değinen yazar, konuların işlenişinde ve başlıklandırmasında daha sistematik olduğunu düşündüğü *el-Mustasfâ*'yı takip etmiştir.[14] Ele alınan meseleler bir yüksek lisans çalışmasının boyutlarını aştığı için Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye etkisi meselelerdeki ortak kanaatler üzerinden takip edilmiştir. Bu açıdan etkinin tam olarak ortaya konduğu bir çalışma olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte ele alınan meseleler bağlamında Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye olan etkisini ifade etmesi açısından çalışmanın literatüre bir katkı yaptığını söylemek mümkündür.

Bunlar dışında doğrudan Bâkıllânî veya *et-Takrîb*'deki meseleleri ele alan şu iki makale çalışması da ikincil literatür kapsamında teze dâhil edilmiştir.

- Hafsa Kesgin, "Bâkıllânî et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri"

---

[12] Yazarın buna dair ifadeleri için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usulcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi)* (Ankara: Fecr yayınları, 2022), 14-15.

[13] Konu ile ilgili yazarın açıklamaları için bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 4.

[14] Yazarın bu konudaki ifadeleri için bk. Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri*, 31.

- Hacer Yetkin, Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef

Bâkıllânî'nin usûl düşüncesine dair yabancı literatürde şu çalışmalar bulunmaktadır:

- Kutub b. Mustafa Sânû, Arâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî ve Eseruhâ fî İlmi Usûli'l-fıkh

1992 yılında yapılan bir yüksek lisan çalışması olup, *et-Takrîb*'in henüz bulunmadığı bir dönemde hazırlandığı için sonraki dönemde ona yapılan atıflar üzerinden meseleleri incelemiştir.

- Ahmned Şâyib Firâs Abdülhamit, el-Arâu'l-Usûliyye li Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkıllânî fi'l-Mukaddimâti'l-Usûliyye ve Delâlâti'l-Elfâz ve Avariziha

2000 yılında hazırlanan bu yüksek lisans çalışması *et-Takrîb* üzerinden Bâkıllânî'nin usul görüşlerini incelemiştir. Genel olarak tasviri bir anlatıma sahip bu çalışmanın katılmadığımız noktalarına ilgili kısımlarında atıfta bulunulmuştur.

Münhasıran Bâkıllânî ile ilgili olmasa da Bâkıllânî'ye atıfta bulunan ve çalışmamızda en çok faydalandığımız iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Davut İltaş'ın "Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı" adlı çalışmasıdır. Diğeri de David R. Vishanoff'un "The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law" çalışmasıdır.

İltaş'ın çalışması giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte usûl eserleri yazım yöntemleri olan "kelâmcılar yöntemi" (*tarîkatü'l-mütekellimîn*) ve "fakihler yöntemi" *(tarîkatül'l-fukahâ*) ayrımına farklı bir pencereden bakılmasını sağlayacak bilgilere yer verilmektedir. Birinci bölümde delâletin kavramsal çerçevesi ve mahiyetine dair bilgiler yer almaktadır. Burada yazarın amacı hitabın delâletinin dayandığı dilsel ve kelamî esasları tespit etmek ve buna yönelik teorik bir çerçeve sunmaktır.[15] Çalışmanın ikinci bölümü ise mantûk ve mefhûm şeklindeki taksim ile hitabın hükme delâletinin incelenmesini konu edinmektedir. Çalışmanın sonunda yer alan ekler ile Eş'arî, Mutezilî, Şiî ve Hanefî usulcülerin delâlet tasniflerindeki ayrımlarına yer verilmiştir. Bu açıdan çalışmanın özellikle mütekaddim dönem usul çalışmaları için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu ifade etmek gerekir. Meseleler ele alınırken günümüze ulaşmış ilk usul eserlerine sık sık atıfta bulunması, ihtilaf noktalarına değinmesi ve görüşler arasındaki benzerliklere işarette bulunması çalışmanın araştırmacılar için

[15] Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 30.

istifadesini artırmaktadır. Çalışmada kelâmcı usulcüler merkeze alındığı için Bâkıllânî'nin görüşlerine de sık sık atıfta bulunulmuştur. Bu açıdan İltaş'ın çalışması, ikinci bölümde ele alacağımız delil kavramı ve çeşitli taksimleri; üçüncü bölümde yer verdiğimiz dilin kökeni, lafzın kullanımına dair hakikat-mecaz ve isimlerin nakli meseleleri gibi ortak konuları kapsamaktadır. Bununla birlikte çalışma bir iddiayı ispattan ziyâde kelâmcı usulcülerin delâlet anlayışının genel çerçevesini çizmeye yönelik tasvirî bir çalışmadır.[16] Çalışmamızın üçüncü bölümü mezkûr çalışma ile "ilahi hitabın şer'î hükme delâletinin dayandığı kelamî ve lügavî esasları tespit etmek" şeklinde ortak bir amacı olmakla birlikte birkaç açıdan her iki çalışma arasında farklar bulunmaktadır. Tek bir âlim ve eseri çerçevesinde söz konusu amacın nasıl inşa edildiğini tespit etmek, kelamî ve lügavî mükaddimede ele alınan meselelerin birbiri ile irtibatını ortaya koymak çalışmamızın ayırt edici özelliklerindendir. Ayrıca çalışmamızda tasvirî bilgilere yer vermekle birlikte nihai tahlilde amaç bu bilgiler ile Bâkıllânî'nin ortaya koymayı hedeflediğini düşündüğümüz iddiayı tespit etmektir.

David R. Vishanoff'un çalışması ise doktora tezinin geliştirilmiş halidir. Yazar, klasik öncesi dönem adını verdiği Hicrî üçüncü asırdan beşinci asrın ilk yarısına kadar olan dönemde yaşamış âlimlerden Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr, İbn Hazm (v. 456/1064), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın hermenötik anlayışlarını incelemektedir. Bu âlimlerin seçilme sebebini yazar İmam Şafiî'nin (v. 204/820) hermenötik önerilerine alternatif cevaplar içermesi olarak ifade etmektedir. Bunun için çalışmada ilk olarak İmam Şafiî'nin sonrasında mezkûr âlimlerin hermenötik anlayışları incelenmiştir. Çalışmasını "soyut fikirlerin tarihi" olarak nitelendiren yazar, temelde fıkhın kaynağı olan naslardaki lafızların nasıl anlaşılacağı sorusuna verilen alternatif cevapları incelemektedir. Yazara göre İmam Şafiî'nin usul anlayışının temeli şu iki argümana dayanmaktadır: İslam hukukunun her detayı Kur'an ve Sünnete dayanmalıdır ve lafızlardan müteşekkil olan metnin dili çoğunlukla muğlaktır. Fıkhî hükümlerin vahiy mahsulü Kur'an ve Sünnet ile teyit edilmesinin zorunlu olması anlayışına dayanan birinci argümanın kısa zamanda kabul gördüğünü ifade eden yazar, lafızların muğlak olduğu ve anlaşılmaları için harici sebeplere ihtiyaç duyması anlayışının ise ancak iki asır sonraki tartışmalarda güçlü bir argüman olarak kullanıldığını belirtir.[17] Yazar İmam Şafiî'nin hermenötik anlayışını yansıtan bu ikinci argümanını merkeze alarak lafızların nasıl anlaşılacağı sorusuna verilen alternatif cevapları incelemektedir. Buna göre lafızların muğlaklığını reddeden Zâhirîler, lafızları

[16] Yazarın bu konudaki ifadeleri için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 31.

[17] Yazarın ifadeleri için bk. David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 1-2.

kulların fiillerinin faydalı ve zararlı olmalarının bir işareti olarak yorumlayan Basra Mu‘tezilesi, kelamî arka plandan uzak durarak lafızları hukukun bir anayasası olarak gören fakihler grubu söz konusu alternatif cevapları oluşturmaktadır. Yazara göre bazı Eş‘arî kelamcılarının “cân-ı gönülden” kucakladığı muğlaklık anlayışı kelâm-ı nefsî anlayışını desteklemektedir. Bu açıdan Bâkıllânî’nin hermenötik anlayışının hem kelâm anlayışının temel unsurlarından olan kelâm-ı nefsî anlayışına uygun hem de dilin muğlak olduğu anlayışını kabul ettiği için İmam Şafiî’nin bu konudaki argümanının güçlü bir destekçisi olduğunu belirtir. Çalışmada beş başlık altında her bir anlayışın temsilcisi olarak görülen âlimlerin hermenötik anlayışları masaya yatırılmaktadır. Söz konusu başlıklar şu şekildedir: Lafzın açıklığı ve kapalılığı, anlam biçimleri, lafzın manasının kapsamı (umûm-husûs), kelâm türleri ve lafzın delâleti. Sonuç olarak çalışmada Bâkıllânî’ye müstakil bir bölüm ayrılması ve lafız bahislerinin teorisini ortaya koyan meseleleri incelemeye tabi tutması sebebiyle bu eserin çalışmamız açısından oldukça faydalı olduğunu ifade etmemiz gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ VE KURUCU BİR USUL METNİ OLARAK ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂD

I. Mütekellim Bir Usulcü Olarak Bâkıllânî

Bâkıllânî islamî ilimlerin olgunluk çağı olan hicrî dördüncü asırda ticaret ile uğraşan bir ailenin oğlu olarak Basra'da dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda doğduğu tarih ile ilgili net bir bilgi bulunmamakla birlikte Şiî Büveyhi hükümdarı Adududevle'nin (v. 372/983) daveti ile Şîraz'a gittiğinde genç bir yaşta olmasından hareketle 330'lu yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. Her ne kadar "Bâkıllânî" lakabı ile meşhur olsa da bakla ticareti ile meşgul olan kendisi değil babası veya büyük dedeleridir. Bu sebepten dolayı kendisi için bazı eserlerde "ibnü'l-Bâkıllânî" şeklinde bir kullanım da mevcuttur. Bâkıllânî'nin de küçük yaşlarında babasına bu işlerinde yardımcı olduğu anlatılır.[18] Bâkıllânî kaynaklarda "Şeyhu's-sünne", "Lisânu'l-ümme"[19], "el-Kâdî"[20] gibi lakaplarla anılır. Bâkıllânî'nin doğduğu yere nispetle Basrî, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği yere nispetle Bağdâdî, itikâdî mensubiyeti ile Eş'arî; kelamî meşguliyeti sebebiyle mütekellim ve usul ilmindeki payesi sebebiyle usûlî şeklinde bir çok nisbesi mevcuttur. Basra'da doğup büyüyen Bâkıllânî'nin ilim tahsil etmek için bir süre Bağdat'a gittiği, sonrasında tekrar Basra'ya döndüğü anlaşılmaktadır. Zira Büveyhî hükümdarı tarafından saraya davet edildiği sırada Basra'da bulunduğu bilinmektedir.

Bâkıllânî'nin ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği hicrî dördüncü asır, Abbâsî hilafetinin etkisinin azaldığı ve küçük hanedanların ortaya çıkmaya başladığı bir dönemdir. Mısır'da İhşidîler, Fatımîler, Irak'ta Büveyhîler, Şam'da Hamdânîler hüküm sürmekteydi. Bâkıllânî'nin doğduğu ve yetiştiği Basra ve Bağdat ise Büveyhîlerin hüküm sürdüğü bölgeler

[18] "Bâkıllânî" şeklindeki lakabın ashabı içerisinde meşhur olmadığı, yaşadığı dönemde muhalif olan kimseler tarafından onu küçümsemek için bu lakabın kullanıldığı ifade edilir. İbnü'l-Mu'allim olarak tanınan Rafızî âlim Şeyh Müfîd'in onu tahkir etmek için bir münazara esnasında yüzüne bakla fırlattığı kaynaklarda geçmektedir. Bununla birlikte zamanla çok kullanılmasından ötürü "Bâkıllânî" şeklindeki lakab kötü anlamı çağrıştıran bir isim olmaktan ziyade onun için bir ayırt edici vasıf haline gelmiştir. Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022),* 18-19 (Muhakkikin dirâse kısmı).

[19] Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed E'râb (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982), 7/44.

[20] Bu lakaplardan "*el-Kâdî*" olana vurgu yapan muhakkik, Eş'arîlik'te mutlak olarak Kâdî denince Bâkıllânî'nin anlaşıldığını hatırlatmaktadır. Bâkıllânî'nin el-Kâdî olarak anılmasının Cüveynî ile başladığı, öncesinde "Ebû Bekr b. Tayyib", "Muhammed b. Tayyib", "Ebû Bekr el-Eş'arî" şeklinde eserlerde kendisine atıf yapıldığı ile ilgili bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022),* 16.

arasındaydı.[21] Bâkıllânî, Büveyhîlerin merkezi olan Şirâz'a davet edildiği sırada hükümdar Adududdevle idi. Adududdevle'nin Büveyhîlerin en güçlü hükümdarlarından biri olduğu ve onun döneminin nispeten istikrarlı bir dönem olduğu ifade edilir.[22] Adududdevle, Bâkıllânî'yi saraydaki ilmi meclise davet etmiş, ona yakın alaka göstermiş ve kendisini Bizans'a elçi olarak göndermiştir. Şiî-Zeydî olan bu Büveyhî hükümdarın ilmî meclislere ihtimam gösterdiği ifade edilir. Bu ihtimamın bir göstergesi olarak Bâkıllânî'nin bu saraya davet edilişi şöyle anlatılır:

> Büveyhî hükümdarı Adududevle âlimleri sever ve her ilim dalından âlimleri meclisinde barındırırdı. Meclisindeki âlimlerin çoğu fakih ve mütekellimlerden oluşuyordu. Bunlar için münazara meclisleri düzenlenirdi. Bir gün Mu'tezilî âlim kâdi'l-kudât Bişr b. el-Hüseyn'e (v. 381/991) neden meclisinde mezhebini savunacak Ehl-i İsbât'tan kimsenin olmadığını sordu. Kâdî'nin cevabı ise şöyle oldu: "Onlar taklit ve rivâyet ehli bir gruptur. Bir haberi zıddıyla rivâyet ederler ve ikisine de birlikte inanırlar. Onlardan bu işi yapabilecek kimseyi bilmiyorum." Kâdî, bu gruba yönelik zemmedici ifadelerinden sonra Mu'tezile'yi övmeye başladı. Ancak Adududdevle, "yeryüzünde savunucusu olmayan bir mezhebin olması mümkün değildir. Münazara yapılan yerleri araştır bak, yazıp buraya aldıralım" diyerek bu isteğindeki ısrarı sürdürdü. Kâdî hükümdarın bu kararlılığını anlayınca: "Basra'da bir şeyh ve gençten bahsediyorlar. Şeyh, Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (v. 370/980) -bir rivâyete göre İbn Mücâhid (v. 370/980)-, genç de İbnü'l-Bâkıllânî. Adududevle hemen Basrâ'daki âmiline bu kimseleri göndermeleri için mektup yazdı. Ayrıca yol masraflarının karşılanması için bir miktar para da gönderdi. Bu mektup onlara ulaşınca Şeyh Bâhilî şöyle dedi: "Bu Deylem kavmi kâfir, fâsık, Râfızî bir gruptur. Onların halısına ayak basmamız bize helâl değildir. Melik'in amacı da meclisinin bütün âlimleri kuşattığını düşündürmek istemesidir. Şayet onların bu konuda samimi olduklarını bilseydim kalkıp giderdim." Hocasının bu tavrına karşılık Bâkıllânî farklı bir fikirde idi: "İbn Küllâb (v. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) ve onun asrındakiler de böyle demişlerdi. Onlar "Me'mûn (v. 218/833) fâsık, zâlim biridir meclisine gitmeyiz" dediler. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) Tarsus'a sürüldü. Sonrasında başına nelerin geldiğini hepimiz biliyoruz. Şayet bu kimseler Me'mûn ile münazarada bulunup onu bu işten uzak tutsalar idi, bu konuda hüccetleri ortaya çıkmış olurdu. Sende ey Şeyh onların yolundan gitmektesin, şayet böyle olursa Ahmed'in başına gelenler fakihlerin başına da gelecektir. Onlar Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia edip rü'yeti nefyediyorlar. Sen

[21] Hicrî dördüncü asırdaki siyasî, toplumsal ve kültürel durum hakkında bk. el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/11-20 (Muhakkikin mukaddimesi).

[22] Bu döneme dair müstakil bir çalışma için bk. Ahmet Güner, *Büveyhiler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

> gelmesen de ben gidiyorum." Hocası "öyleyse Allah sadrını açsın, dediğini yap" diye ona dua ederek gönderdi.[23]

Bâkıllânî'nin saraya davet edilmesi kendisi açısından bir dönüm noktası olsa da zaten Eş'arîlik içerisinde önemli bir konumda olduğu ve tanındığı anlaşılmaktadır. Nitekim isminin saraydaki Mu'tezilî kâdilkudâta ulaşmış olması buna işaret eder. Öte yandan Bâkıllânî'nin Şirâz'a gittiğinde onu karşılayan ve Eş'arî'nin öğrencilerinden biri olan İbn Hafîf (v. 371/982) ile aralarındaki şu diyalog, Eş'arî müntesipleri içerisindeki konumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir:

> Şiraz'a doğru yola çıktım. Şehre girdiğimde sûfî ve Ehl-i Sünnetten kimselerin de aralarında bulunduğu bir gruptan İbn Hafîf beni karşıladı. Bir yerde oturduğumuzda İbn Hafîf, ashabına Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *el-Luma'*ını okutuyordu. Dersine devam etmesini istedim. "Allah hayrını versin, ben suyun yokluğundaki teyemmüm menzilesindeyim. Su bulununca teyemmüme ihtiyaç kalmaz" deyince ben de: Allah sana hayırla muamelede bulunsun. Sen teyemmüm konumunda değilsin, bilakis senin bu ilimde büyük bir payın var ve sen hak üzeresin, Allah yardımcın olsun" dedim.[24]

Bizzât Eş'arî'ye talebelik yapan bir zâtın Bâkıllânî'yi bu şekilde övmesi, saraya davet edilmeden önce de Bâkıllânî'nin kendi mezhebi içerisinde bir şöhretinin olduğunu göstermektedir.[25] Şiî-Zeydî olan Büveyhî hükümdarının etrafında Mu'tezilî âlimlerin yoğunlukta olduğu bilinmektedir. Nitekim yukarıdaki açıklamalardan Bâkıllânî'den önce Adududdevle'nin ilim meclisinde Ehl-i Sünnet kelâmını temsil eden bir kimsenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bâkıllânî'nin meclise katıldığı ilk gün Mu'tezilî âlim el-Ahdab ile aralarında geçen diyalog, kendisinin başlarda pek de ciddiye alınmadığı izlenimini vermektedir:

> …İçeri girdim, insanlar toplanmıştı. Melik tahtında oturuyordu. İnsanlar Melik'in solunda saflar oluşturarak duruyorlardı. Hepsinin üstünde ise kâdilkudât Bişr b. Hüseyin bulunmakta idi. O ise vezirlerle birlikte bulunuyordu. Melik devlet işlerinde onun görüşünü soruyordu. Bu tabloyu gördüğümde insanların boyunlarının üzerinden geçip oraya ulaşmayı kerih gördüm. Ancak diğer insanlarla birlikte oturmayı da kendime yediremedim. Melik'in sağ tarafı da boş idi. Burada yalnızca Melik-i azîm ve vezir

---

[23] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/51-53; Bâkıllânî'nin bu daveti kabul etmesi ile Ehl-i Sünnet inancının halk önünde savunulması ve bunun gelecekteki kariyeri adına siyasi bir ağ kurması için mükemmel bir fırsat olarak değerlendirilmesi hususunda bk. Muhammed Seyyit Şen, "Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkıllânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 248.

[24] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 43 (Muhakkikin mukaddimesi).

[25] İbn Hafîf'in Eş'arî'nin öğrenci olması ile ilgili bk. Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 190.

bulunmakta idi. Geçtim ve gidip oraya Melik'in sağına, kâdilkudâtın hizasına oturdum. Oradaki insanlar bundan rahatsız olup tedirgin oldular, zira bir cinayet teşebbüsü olmasından korktular. Melik, kâdilkudâta kötü bir şekilde baktı. O mecliste beni tanıyan tek bir kimse vardı. O da Kadı'ya "işte bu Melik'in Basra'dan istediği adam" dedi…Melik soru sorması için Bağdat Mu'tezile'sinin reislerinden el-Ahdab'a yöneldiğinde, el-Ahdab öğrencilerine: "Sorun bakalım, Allah, kullarını güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü tutar mı tutmaz mı?" Bu soru ile Melik'in karşısında bizi kötü gösterme amacındaydı. Ben de ona şöyle dedim: "Teklif ile mücerred sözü murad ediyorsanız "ister taş olun ister demir" âyeti bulunmaktadır. Bizim ne taş ne de demir olmaya kudretimiz bulunur. [Yine] "…Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi. "Seni tenzih ederiz. Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur." (el-Bakara 2/31) âyetinde Allah meleklerden bilmedikleri bir şey istemiştir… Bütün bu âyetler yaratılmışların kudretinde olmayan emirlerdir. Şayet teklif ile yapılması veya terk edilmesi mümkün şeyler şeklindeki bildiğimiz anlamını kastediyorsanız bu söz kendi içerisinde tenâkuz arz eder, bu açıdan fasit bir soru olup cevabı hak etmemektedir. Çünkü senin sorduğun sorudaki "teklif" kısmı mükellef için meşakkat barındıran bir fiilin iktizâsı anlamına gelir. "Mâ lâ yutak" ifadesi ise, ister meşakkat barındırsın isterse barındırmasın fiilin yerine getirilmemesi anlamına gelir. Bu cevap karşısında soruyu soran sustu. Bu sefer sözü el-Ahdab aldı ve "Be adam! sana mefhûm bir kelam soruldu sen ise ihtimallerden bahsediyorsun" dedi. [Bâkıllânî buna şöyle cevap verdi:] [Soruyu öğrencilerine sordurmak suretiyle] uygun olmayan şekilde benimle muhatap olması ve [be adam şeklindeki] yakışıksız nidası, bir hocaya duyulması gereken saygıyı göstermekten beni alıkoydu. Ben de "bu da nesi böyle, sen uyuyorsun sanki ayakların suda. Sen ihtimaller barındıran bir soru yönelttin, ben de bu ihtimallere göre cevap verdim. Bu meseleye dair söyleyeceğin bir şey varsa söyle yoksa başka konuya geçelim" dedim…[26]

Burada önemine binaen yer verilen bu uzunca pasaj, Bâkıllânî'nin gerek muhaliflere yönelik tavrı gerekse de münazaradaki tutumuna dair önemli bilgiler ihtiva eder. İlk olarak Bâkıllânî gittiği ilim meclisinde oturmak için kâdîlkudât hizasında bir yer seçmiştir. Bu da temsil ettiği mezhebinin Mu'tezile seviyesinde bir değeri olduğunu göstermesi noktasında önemlidir. Nitekim benzer bir tavrı Bizans imparatoruna (*Melikü'r-Rûm*) elçi olarak gittiğinde de göstermiştir. İmparatorun huzuruna girerken kendisinden istenen ayakkabılarının ve takkesinin çıkarılmasını küçük düşürücü bir durum olarak değerlendirmiş ve müslüman bir

[26] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7/53-55; Ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Maârif, 2009), 24-25 (Muhakkikin mukaddimesi).

âlimden beklenmemesini belirterek bu talebi yerine getirmeyi reddetmiştir.[27] İkinci olarak Mu'tezilî âlimin kendisine sordurduğu soruya cevap verirken izlediği yöntem dikkate değerdir. Mu'tezile'nin teklif kavramına yüklediği anlamın fasit olduğunu gerekçelendirmiş ve bu açıdan teklif kavramını onların sunduğu çerçevede kullanmayı reddetmiştir. Diyalogun devamında, kendisine göre teklifin ne olduğunu açıklamak suretiyle soruya cevap vermiştir. Bu açıdan Bâkıllânî'nin Mu'tezile elinde ortaya çıkmış ve geliştirilmiş teorileri Eş'arî kelâm anlayışına uygun olarak yeni bir çerçeve içerisinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Benzer tutum bir sonraki bölümde ele alınacak olan hüküm teorisi başlığında da görülecektir.

Bâkıllânî ilim meclisindeki ilk gününde Büveyhi hükümdarının teveccühüne mazhar olmuştur. Nitekim hükümdarın, Bâkıllânî'ye yakın ilgi gösterdiği, yanından ayırmadığı ve oğlu Samsâmüddevle'yi (v. 388/998) Ehl-i Sünnet akaidini öğretmesi için ona yönlendirdiği kaynaklarda geçer.[28]

Bâkıllânî Eş'arî bir âlim olmakla birlikte yalnızca kelamcılar tarafından değil, dönemin bazı önemli muhadddis ve fakihleri tarafından da takdir görmüştür. Örneğin hadis âlimi Ebû Zer el-Herevî (v. 434/1043), Dârekutnî'nin (v. 385/995) Bâkıllânî'ye teveccüh göstermesi sebebiyle kendisinden dersler almıştır.[29] Dönemin önemli Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Fazl et-Temîmî (v. 410/1020) ile Bâkıllânî'nin yakın dostlukları olmuştur.[30] Bâkıllânî ile dostluklarını ifade ederken yedi yıl boyunca ondan hiç ayrılmadığını belirten Temîmî, vefât ettiği zaman münadîden şu ifadelerle insanlara haberi ilan etmesini talep etmiştir: "Bu kimse nâsıru's-sünne ve nâsıru'd-dîndir. Bu kişi, müslümanların imamı, şeriatı muhaliflerin dillerinden koruyan kimsedir. Bu mülhidlere karşı yetmiş bin sayfa telif eden zattır." Yakın öğrencileriyle üç gün boyunca taziye yerinden ayrılmayan Temîmî'nin her Cuma Bâkıllânî'nin kabrini ziyaret ettiği aktarılır.[31]

Ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren Bâkıllânî'nin Mansûr Camiinde büyük bir ders halkası olduğu bilinmektedir. Bu ders halkasında aralarında birçok meşhur âlimin de

---

[27] Bâkıllânî'nin Bizans seyahatine dair ayrıntılı bilgi için bk. Cağfer Karadaş, "Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkıllânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 1-35.

[28] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/57; Güner, *Büveyhiler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi*, 186.

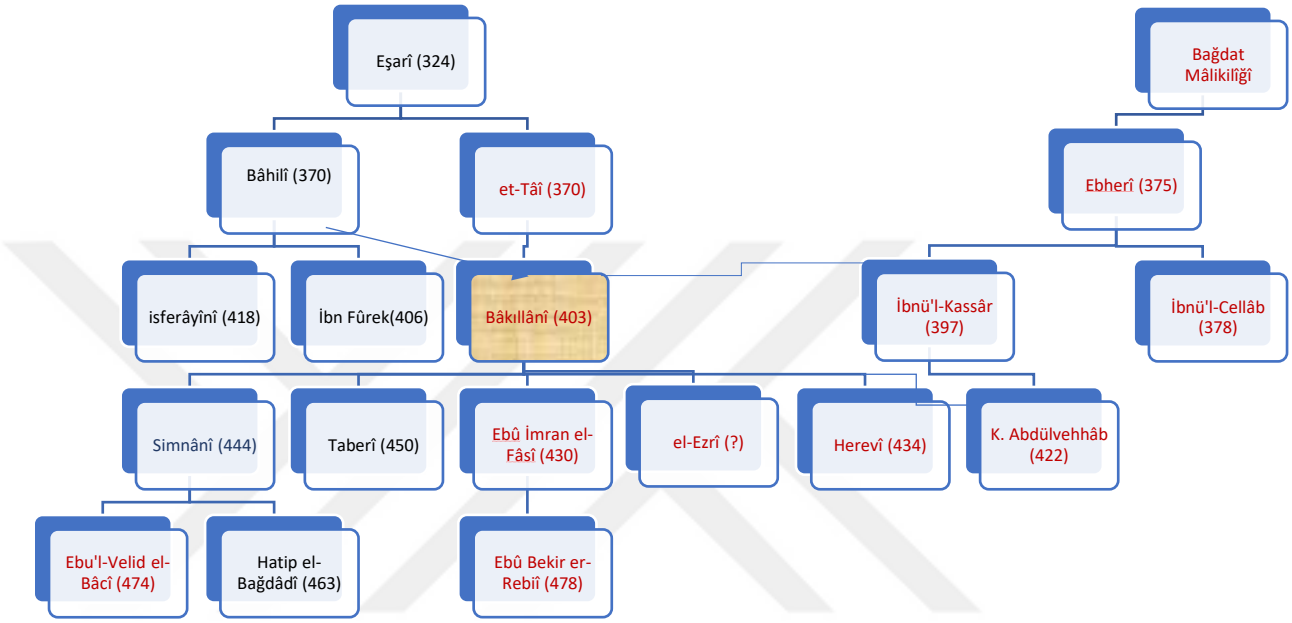
[29] Herevî'nin anlattığına göre Dârekutnî, Bâkıllânî'yi alnından öperek onu "nâsıru's-sünne", "kam'ul Mu'tezile" (Mu'tezile'yi zapteden) şeklinde övmüştür. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46; ayrıca bk. Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 187.

[30] Muhammed Usame Onuş, *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 158.

[31] İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 221.

yer aldığı kaynaklarda yer bulur.[32] Bâkıllânî'nin, her gece vird edindiği yirmi rekâtlık namazını kıldıktan sonra yaklaşık otuz beş sayfa yazdığı ve sabah namazında öğrencilerine bu yazdıklarını okuttuğu ve eksik kalan kısımları imlâ ettirdiği aktarılır.[33] Eserlerini kaleme alırken başka kitaplardan nakiller yapmadığı, ele aldığı meselelere dair bilgisinin genişliğinden dolayı kısa yazmakta zorlandığı nakledilir.[34]

II. Bâkıllânî'nin Tevarüs Ettiği Fıkıh Usulü Birikimi



Bâkıllânî'nin içinde bulunduğu hoca-talebe ilişkilerinden hareketle mensubiyetine dair tespitler yapılabilir: Bâkıllânî İmam Eş'arî'nin iki önemli öğrencisi olan İbn Mücâhid et-Tâî ile Ebu'l Hasen el-Bâhilî'den ders almıştır.[35] Bu iki hocasından İbn Mücâhid'in Bâkıllânî üzerinde daha etkili olduğu kaynaklarda ifade edilir.[36] Bu etkinin muhtemel kaynağı olarak İbn

---

[32] Bâkıllânî'nin öğrencilerine dair detaylı bilgi için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/33-38 ("Dirâse" kısmı); Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 59-90.

[33] İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 219-220.

[34] Ebû Bekir el-Hârizmî'nin (v. 383/993) şöyle dediği aktarılır: "Bâkıllânî hariç Bağdat'taki bütün musannifler, (başka) insanların kitaplarından nakiller yaparlardı. O ise kendisinin ve başkasının ilmini sadrında taşırdı." Bu ifadeler için bk. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/47.

[35] İmam Eş'arî'nin önde gelen talebelerinden olan İbn Mücâhid et-Tâî ve Ebu'l-Hasen el-Bâhîlî mezhebin sonradan sistemli hale gelmesinde etkili olan, İbn Fûrek, İsferâyînî ve Bâkıllânî'nin yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu üç âlimin dönemine kadar Eş'arî'nin görüşlerinin Küllâbîlik içerisinde değerlendirildiği, Eş'arîliğin müstakil bir mezhep olarak anılmasında mezkûr üç âlimin çabalarının bulunduğuna dair ifadeler için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 48.

[36] Bâkıllânî'nin İbn Mücâhid ile ilişkisinin daha kuvvetli olduğuna dair bk. Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 5/368; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi* (Kahire: Müessesetü'l-Hanci, 1963), 10-11.

Mücâhid'in de onun gibi Mâlikî mezhebine mensup oluşu akla gelebilse de diğer hocası Bâhilî'nin insanlara karşı tutumu da bu alakayı etkilemiş olabilir. Nitekim bu hocasına dair Bâkıllânî'nin şu ifadeleri dikkate değerdir:

> Ben, İsferâyînî (v. 418/1027) ve İbn Fûrek (v. 406/1015) Eş'arî'nin talebelerinden olan Bâhilî'nin dersinde birlikte bulunuyorduk. Şeyh haftada yalnızca bir defa cuma günleri bize ders verirdi. Ders esnasında aramızda bir örtü bulunurdu ve biz onu göremezdik. Mecnûn veya kendinden geçmiş derecede Allah'a ibâdetle çokça meşgul bir halde idi. Çoğu zaman derste nerde kaldığımızı bilmezdi de biz ona hatırlatırdık. Ona aramızdaki bu örtünün sebebini sorduğumuzda şöyle demişti: Siz gaflet ehli insanların olduğu çarşılara gidiyorsunuz. Ve oraya baktığınız gözlerle bana bakacaksınız". Hizmetinde bulunan cariyesine karşı da Bâhilî örtü ile saklanırdı.[37]

Bâkıllânî'nin bu ifadelerinden hocası Bâhilî ile sınırlı düzeyde bir ilişkisinin, İbn Mücâhid ile ise daha yakın bağlarının olduğu anlaşılmaktadır. Bâkıllânî Bağdat'a gittiğinde Hanbelî âlim Ebu'l-Hasen et-Temîmî (v. 371/982) kendisini davet etmiş ve orada hocası İbn Mücâhid ile aralarında ictihad meselesi üzerinde sabah namazına dek devam eden bir ilmi müzakere gerçekleşmiştir. Kimsenin üstünlük sağlayamadığı-bir rivâyete göre ise Bâkıllânî'nin üstün geldiği- bu tartışma sonrasında Temîmî'nin ashabına dönerek Bâkıllânî hakkında, "Bu adama tutunun. Sünnet konusunda ondan daha bilgili kimse yoktur" dediği anlatılır.[38]

Bâkıllânî fıkıh eğitimini dönemin önemli Mâlikî âlimlerinden biri olan Ebherî'den (v. 375/986) almıştır. Ebherî, Irak Mâlikî ekolünün Kâdî İsmâil'den (v. 282/895) sonraki en önemli temsilcisidir.[39] Irak Mâlikî ekolünün Ebherî ile birlikte tam bir "klasik fıkıh mezhebi" niteliği kazandığı ifade edilir.[40] Her ne kadar bazı kaynaklarda onun Şafiî veya Hanbelî olduğunda dair görüşler yer alsa da Bâkıllânî Mâlikî bir âlimdir. [41] Eş'arî mezhebinin Şafiîlik ile özdeşleşmesi, Bâkıllânî'nin yukarıda geçtiği üzere Hanbelî bazı âlimler ile yakın ilişkiler kurması ve vefat

---

[37] İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 178.
[38] İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 221.
[39] Ebherî'nin Mâlikî mezhebi içerisindeki konumuna dair detaylı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 208-214.
[40] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, ed. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 64.
[41] Bâkıllânî'nin mezhebine dair ihtilaflar için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/43-44 (Dirâse kısmı); Bâkıllânî'nin Mâlikî olduğuna dair bk. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/45-46; Mâlikî âlim Ebu'l Velîd el-Bâci *el-İhkâm* eserinin mukaddimesinde kendisinden Mâlikî âlimlerinin görüşlerini toplayan ve mezhebin meşhur âlimlerinin görüşlerini ihtiva eden bir usul eseri kaleme alınmasının talep edildiğini ifade eder. Bâcî'nin (v. 474/1081) eserinde Bâkıllânî'ye çok fazla atıfta bulunması da onun Mâlikî bir âlim olarak şöhret bulduğunun bir göstergesidir. Bâcî'nin ifadeleri için bk. Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 44.

ettiğinde Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yanına defnedilmesi bu ihtimalleri akla getirmiş olmalıdır. İki önemli hocası İbn Mücâhid ve Ebherî ile ders halkasındaki öğrencilerin birçoğunun Mâlikî olması Bâkıllânî'nin amelî mezhebinin Mâlikî olduğuna bir kanıttır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere başta Kâdî Abdüvehhâb (v. 422/1031) olmak üzere, Ebû İmrân el-Fâsî (430/1039) ve Ezrî (v. ?) Mâlikîdirler. Dönemin Bağdat'ında Bâkıllânî gibi güçlü bir Mâlikî simanın olmasının Endülüs, Fas ve Kuzey Afrika'daki Mâlikîleri buraya çektiğine kaynaklarda temas edilir.[42] Bunlardan biri olan Ebû İmran el-Fâsî'nin Bâkıllânî ile ilgili şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

> Bağdat'a gittim. Daha öncesinde Mağrib'de ve Endülüs'te Ebu'l-Hasen el-Kabisî'den ve Ebû Muhammed el-Asîlî'den fıkıh eğitimi almıştım. İkisi de usûlde âlimdi. Kâdî Ebî Bekr'in meclisine geldiğimde onun birbirine benzeyen ve farklılık arz eden meselelere dair usul ve fıkha dair kelâmını görünce nefsimi hakir gördüm ve bu ilimde hiçbir şey bilmiyormuşum dedim. Bir mübtedi gibi Kâdî'ya yöneldim.[43]

Fâsî'nin bu ifadelerinden Bâkıllânî'nin ders halkasında hem fıkıh hem de usule dair dersler verdiği anlaşılmaktadır.[44] Fürû fıkha dair derslerinin Mâlikî mezhebi odaklı olması uzak bir ihtimal değildir. Bu ders halklarına katılan öğrenciler kendi diyarlarına gittikleri zaman Bağdat'taki bu ilmi müktesebatı da taşımışlardır.[45]

Bâkıllânî'nin kelâm ve fıkıhtaki birikiminin Eş'arîlik ve Mâlikîlik şeklinde iki ayrı koldan beslendiği görülmektedir. Ancak aşağıda ele alacağımız üzere Bâkıllânî'nin yazdığı usul eserinde Mâlikîliğin bir yansıması bulunmadığı gibi Eş'arîlik içerisinde yaslandığı ve geriden güç almasını sağlayacak bir yazım geleneği de bulunmamaktadır.

---

[42] Abdulhamit Dündar, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 248.

[43] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46-47.

[44] Ebû Zer el-Herevî çok sayıda kişinin Bâkıllânî'den usûlu'd-dîn, usûl-ü fıkıh ve fıkıh alanında dersler aldığını ifade eder. Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7/46.

[45] Mağrib'de Eş'arîliğin yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin etkisini ortaya koyan bir çalışma olarak bk. Ahmet Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018); Endülüs bölgesinde Bâkıllânî'nin *et-Temhîd* eserinin ilgiye mazhar olması ile ilgili ayrıca bk. Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü*, 244.

III. et-Takrîb ve'l-İrşâd: Mütekellimîn Usul Yazıcılığının Ehl-i Sünnet Kanadının Kurucu Metni

et-Takrîb ve'l-irşâd ilk usul eseri sayılan İmam Şafiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra usulün bütün konularını içeren ilk metinlerden biridir.[46] Çağdaşı ve Ehl-i rey kanadına müntesip Cessâs'ın yazdığı usul metni bir taraftan Hanefîlerin tarih içerisinde Mu'tezile ile kurduğu yakın bağların izlerini taşıdığı için mütekellimîn, diğer taraftan mezhebin fürû müktesebatını temellendirdiği için fukahâ metodunun özelliklerini taşımaktadır.[47] Bâkıllânî'nin yazdığı metnin ise sonraki dönemde sınırları belirginleştirilmeye çalışılan mütekellimin metodunun tipik bir örneği olduğu söylenebilir.

Bâkıllânî'nin bu eserinde usul anlayışını belirleyen ana unsur amelî mezhebi değil, kelamî mensubiyeti olmuştur. *et-Takrîb*'deki meseleleri ele alma tarzı bunu göstermektedir. Örneğin Bâkıllânî, delîlu'l-hitâb ile ilgili ihtilafı ele alırken İmam Mâlik'in (v. 179/795) ashabının çoğunluğunun Şafiîlerle aynı kanaatte olduğunu ifade eder. Sonrasında "Şeyhuna" diyerek konu ile ilgili Eş'arî'nin görüşüne yer verir. Yine Bâkıllânî'nin illete dair bir hususta konuyu ele alırken Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin ashabının çoğunluğuna affettiği görüşleri bu mezhepler arasında bir tercihte bulunmaksızın zikrettiği görülür.[48] Bâkıllânî'nin bu tavrı kendisini usul görüşlerinde İmam Mâlik'e değil de Eş'arî'ye nispet ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan Bâkıllânî bu yaklaşımı ile çağdaşı Mâlikî âlim İbnü'l-Kassâr'dan (v. 397/1007) da farklılaşmaktadır. Nitekim İbnü'l-Kassâr'ın *el-Mukaddime fi'l-usûl* eserinde İmam Mâlik'in görüşlerini belirlemeye çalışmasından hareketle eserinin fukahâ metodunun bir örneği olduğu söylenebilir.[49] Diğer taraftan Bâkıllânî Eş'arîlik içerisinde diğer

---

[46] İmam Şafiî ve Cessâs arasında yazılan metinlerin usulün belli başlı konuları ile ilgili olduğu ve bu açıdan mütekâmil metinler olmadığı ifade edilir. Yazılan bu metinlerin isimleri ve müelliflerinin görüşleri kaynaklarda zikredilse de bu metinlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. İmam Şafiî ve Cessâs arasındaki yaklaşık bir asra tekabül eden bu dönem literatürde "kayıp halka" olarak adlandırılmaktadır. Bu döneme dair aynı zamanlarda yapılmış iki çalışma için bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣūl Al-Fiqh Between Al-Shāfi'ī and Al-Jaṣṣāṣ During the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* (Santa Barbara: University of California Santa Barbara, Doktora Tezi, 2014); Abdulbasıt Saltekin, *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

[47] *Fukahâ* ve *mütekellimîn* şeklindeki ayrımı farklı bir bakış açısıyla değerlendirdiği yazısında Hasan Hacak, Hanefîlerin usulünün ilk dönemden itibaren hem kelamî hem fıkhî özellikler taşıdığını belirtir. Usulün "dinin rasyonel olarak temellendirilmesi" işlevini onun kelamî özelliği, bu kelamî ilkelerle "mezhebin temellendirilmesi" işlevini ise fıkhî özelliği olarak ifade eden Hacak, bu anlayışı en güzel şekilde Cessâs'ın *el-Fusûl* eserinin yansıttığını ifade eder. Bu ifadeler için bk. Hasan Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/317, 323.

[48] İlgili ifadeler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/332; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 331.

[49] İbnü'l-Kassâr'ın bu eseri aslında müstakil bir eser olmayıp Mâlikî mezhebinin diğer mezheplerle ihtilafını ele aldığı *Uyûnu'l-edille*'sine yazdığı bir mukaddimedir. Buna dair bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husün-*

iki önemli âlim olan İbn Fûrek ve İsferâyînî'den de farklılaşmaktadır. Bu iki âlim Şafiî mezhebine mensup olup usule dair görüşlerine sonraki kaynaklarda çok sık atıf yapılmaktadır.[50] Ancak bu iki âlimin, Eş'arî ile İmam Şafiî'nin farklılaştığı konularda amelî mezheplerini tercih ettikleri nakledilir. Örneğin Cüveynî *el-Burhân*'da Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin mücerred emrin hükmü konusunda *vücûb* görüşünü benimseyerek Eş'arî'nin *vakf* görüşünü terk ettiğini ve Şafiî ashabı ile aynı kanaatte olduğunu ifade eder.[51] Dahası kelâm-ı nefsî gibi Eş'arîlik için önemli bir teori dahi onlar tarafından sürdürülmemiştir. İmam Eş'arî'nin kelâm-ı nefsî ve tevakkuf şeklindeki iki anlayışına vurgu yapan Vishanoff, onun iki önemli öğrencisinden Bâhilî ve İbn Mücâhid'in bu anlayışın farklı yönlerini koruduklarını belirtir. Buna göre, öğrencileri vasıtasıyla Eş'arî düşüncesinin Horasan'a yayılmasını sağlayan Bâhilî, kelâm-ı nefsî anlayışını korumakla birlikte bu anlayışın bir devamı niteliğindeki tevakkuf prensibini terk etmiştir. Vishanoff'a göre İbn Fûrek, İsferâyînî ve Bağdâdî (v. 429/1037-38) gibi Eş'arî-Şafiî âlimler Eş'arî'nin Şafiî ile çelişen görüşlerinde amelî mezhepleri olan Şafiîliği tercih etmişlerdir. Bunun somut bir göstergesi olarak umûm lafızlar ve emre dair hususları örnek veren Vishanoff, Eş'arî'nin bu görüşlerinin terk edilmesini Horasan'daki Eş'arîler'in "fıkıh kökenli paradigmaya kaymasının bir yansıması" olarak değerlendirmektedir.[52] Üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere Bâkıllânî, Eş'arî'nin her iki anlayışını da sistemli bir şekilde usul eserinde takip etmiştir.

Bu bilgilerden hareketle *et-Takrîb*'in Eş'arî'nin kelamî görüşlerinin sistemli bir şekilde sürdürüldüğü ilk usul eseri olduğu söylenebilir. Çünkü İmam Eş'arî'nin usulüne dair görüşleri nakledilse de usule has bir eserinin olup olmadığı bilinmemektedir.[53] Bâkıllânî'nin

---

Kubuh -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında- (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 30-32.

[50] Bu iki âlimin usule dair görüşlerine atıf yapılıyor ise de onların eserlerinin Bâkıllânî kadar sonraki literatüre etkisi olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte fıkıh usûlünde şer'î delillerin asl, ma'akûlu'l asl ve ıstıshâbu'l-hal şeklindeki üçlü tasnifinin İbn Fûrek'e dayandırıldığını ifade etmek gerekir. Muhtasar düzeydeki eserin bu üçlü delil tasnifi üzerinden takibi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî İbn Fûrek, *Mukaddime fî nuket min usûli'l-fıkh (Mecmuu resâil min Usûli'l-Fıkh'ın içinde)* (Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906); İbn Fûrek'in bu tasnifinin İmam Şafiî'nin beyân teorisine dayandığına dair ifadeler için bk. Davut Eşit, *IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horsan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 50-51.

[51] İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1978), 1/216; İsferâyînî'nin nesih konusunda da benzer bir tavrı takındığına dair bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 295-296.

[52] Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics,* 159.

[53] İbn Fûrek'in İmam Eş'arî'nin görüşlerini derlediği eserindeki bir bölüm usule dair düşüncelerine hasredilmiştir. Bunun için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'-l Meşrik, 1987), 190-202; Bu eserdeki bilgilerden hareketle İmam Eş'arî'nin usul düşüncesinin ele alınması hususunda bk. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 184-199.

hocası İbn Mücâhid'e kaynaklarda bir usul eseri nispet edilse de günümüze ulaşmadığı için bu eserin muhtevası ve yazım tarzına dair bilgimiz bulunmamaktadır.[54] Bu açıdan *et-Takrîb* Eş'arîlik gibi bir düşünce geleneğine ait olsa da dayandığı bir yazım geleneği ve kendisine örneklik teşkil edecek günümüze ulaşmış herhangi bir metin bulunmamaktadır. Nitekim çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr'ın yazdığı usul metinlerinin Ehl-i rey anlayışının bir devamı niteliğinde olduğu malumdur. Her ne kadar usul ilmi açısından Bâkıllânî Eş'arî geleneğe eklemlense de bu ilme dair yazdığı eserin kendi mezhebi içerisinde bir ilk olduğu anlaşılmaktadır.[55] Bu açıdan yazdığı *et-Takrîb* eserini dar anlamda Eş'arîlik için, daha geniş anlamda da Ehl-i Sünnet için kurucu bir usul metni olarak görebiliriz. Zira Ehl-i rey kanadında mütekellimîn metodunun örnekleri olarak zikredilen ve Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin metinleri kendilerinden önceki Mu'tezile geleneklerine dayanıyor idi. Özellikle burada baba-oğul Cübbâiler'in önemli bir konumunun olduğunu belirtmek gerekir.

Bâkıllânî, Eş'arî mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahip bulunan ve aynı zamanda usul ilmi açısından da önem arz eden Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'yi (v. 606/1210) derinden etkilemiş bir isimdir. Sözgelimi Eş'arî-Şafiî gelenek içerisinde önemli bir yeri olan Cüveynî, "Bâkıllânî'nin kelâm ilmine dair yazdıklarından on iki bin varak ezberlemeden bu ilme dair tek bir kelime dahi konuşmadığını" ifade eder.[56] Eş'arî-Şafiî çizgisi için bir diğer önemli âlim olan ve Cüveynî'ye talebelik yapan Gazzâlî de Bâkıllânî'den oldukça etkilenmiştir. Böyle olmakla birlikte fıkıh usûlü yazım yöntemlerinden bahseden modern dönemdeki çalışmalarda fukâha ve mütekellimîn şeklindeki ikili taksimde mütekellimîn yönteminin önde gelen isimlerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin ismi sıklıkla tekrar edildiği halde Bâkıllânî'ye neredeyse hiç atıf yapılmamaktadır.[57] Halbuki Cüveynî ve Gazzâlî'nin gerek usûl düşüncelerinin gerekse kelamî nosyonlarının oluşumunda Bâkıllânî önemli bir yere sahiptir. *et-*

---

[54] İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 177.

[55] "Salt kelâmcı yöntemi" olarak ifade ettiği bu yöntemin iki türünün olduğunu ifade eden Hacak, bunun Hanefî-mütekellimîn türünün Mu'tezile-Mürcie merkezli olan ve dini temellendirme amacının bir devamı niteliğinde olduğunu belirtir. Mütekellimîn usulünün diğer türü için Eş'arî çevreleri işaret eden Hacak, bu türün fürû fıkıh ile ilgili olmadığını ve daha önce usul geleneği de bulunmayan bir kelâm sisteminin sıfırdan ürettiği bir usul tarzı olduğunu ifade eder. "Yeni" olarak üretilen bu eserlerin başlangıcının ise Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* eseri olduğunu belirtir. Bu açıklamalar için bk. Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", 1/324.

[56] Sübkî, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 5/85; Ayrıca bk. el-Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/34.

[57] Örneğin mütekellimîn yazım yönteminin hususiyetlerinin ele alındığı şu eserlerin ilgili kısımlarında Bâkıllânî'ye hiç bir atıf bulunmamaktadır: Abdülvehhab b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dârü'ş-Şürûk, 1984), 446-451; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 39; Mehmed Seyyid, *Usûl-i fıkıh: Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 52-54; Şu iki eserde ise *et-Takrîb* mütekellimîn metodu ile yazılmış eserler arasında zikredilir: Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 7; Mustafa Saîd Hın, *Dirâse Târihiyye li'l-fıkh ve Usûlih* (Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984), 190-191.

Takrîb'in mütekellimîn yazım yönteminde zikredilmemesinde İbn Haldun'un (v. 808/1406) konu ile ilgili açıklamalarının takip edilmesi büyük oranda etkili olmuştur. Zira İbn Haldûn, Mu'tezile mezhebi içerisinde Kâdî Abdülcebbâr'ın eserini mütekellimîn yazım yöntemi için bir örnek olarak zikrederken, Eş'arî mezhebi için aynı konum ve önemde olan Bâkıllânî'ye atıfta bulunmamaktadır.[58] Buna karşılık Zerkeşî (v. 794/1392), ansiklopedik eserinin başında fıkıh usûlü ilminin önemine ve tarihsel serencamına değinirken Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'ye benzer misyonlar yükleyerek tarihi önemlerini şöyle vurgulamaktadır:

> …İmam Şafiî'den sonra birileri [usul meselelerini] beyan ettiler, açıkladılar, yaydılar ve şerh ettiler. [Ehl-i] Sünnetin kâdısı Ebû Bekir b. et-Tayyib ve Mu'tezile'nin kâdısı Abdülcebbâr gelinceye kadar (bu böyle sürüp gitti). Bu iki âlim ibareleri genişlettiler, işaretleri çözdüler, mücmel olanları beyân ettiler, müşkilleri de çözdüler.[59]

Zerkeşî bu değerlendirmeleriyle, İmam Şafiî'den sonra usul alanındaki telifatın gelişimi bakımından Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'a hususi bir vurgu yapmış ve bu iki âlimin faaliyetlerinin usul için yeni bir merhale olduğu izlenimini vermiştir. Bu yeni merhalenin belirgin niteliği, usul konularının kelamî anlayışa uygun olarak yeniden ele alınmasıdır. Kâdî Abdülcebbâr bunu Mu'tezile için yapmışken Bâkıllânî'nin bu faaliyeti Eş'arîlik ve daha üst paydada Sünnîlik için başlattığı söylenebilir.[60] Nakledilen pasajda Zerkeşî'nin Bâkıllânî'yi "*Sünnetin kâdısı*" olarak tavsif etmesi ayrıca dikkat çekici bir durumdur. O, Bâkıllânî'yi Eş'arî olarak nitelendirmek yerine daha büyük bir paye olan Ehl-i Sünnete izafe etmekte ve Mu'tezilenin karşısında konumlandırmaktadır. Zerkeşî'nin Bâkıllânî'ye bu şekilde işareti *et-Takrîb*'in usul geleneğindeki etkileri ve bıraktığı izler takip edildiğinde haklı bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira *et-Takrîb* yalnız Eş'arî usulcüler tarafından değil, Şafiî, Hanbelî ve Mâlikî usul âlimleri tarafından da takip edilmiş, hemen her meselede kendisine atıfta

---

[58] *et-Takrîb*'in, mütekellimîn metodunun tipik özelliklerini taşıdığını belirten Yetkin, İbn Haldûn'un tasnifinde bu eserin yer almamasını dikkat çekici bir durum olarak ifade eder. İlgili yer için bk. Hacer Yetkin, "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü", *Kader* 21/1 (2023), 355; Demir de Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'inin kelamcı usulcülere temel teşkil ettiğini ve *el-Mustasfâ*'nın da bu eserin sistemli bir hali olduğunu ifade ederek İbn Haldûn'un mezkûr tasnifinin yanıltıcı olabileceğini söyler. Hilmi Demir, "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 83.

[59] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/6.

[60] Bedir, fıkıh usûlü-kelâm ilişkisini ele aldığı başlıkta fıkıh usûlünü kelâmla uyumlu kılma çabasında hicrî 4. asrın sonu 5. asrın başına işaret eder. Bu tarihlerde Eş'arî ve Mu'tezilî âlimlerin kelamî mezheplerinin prensipleri usul ilkeleri ile uyumlu olacak şekilde usul eserleri kaleme aldığını belirtir. Bedir, sonraki lüteratürde Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkıllânî'nin "Kâdî" olarak anılmasının ve kendilerine otorite olarak atıfta bulunulmasının onların kelâm ilkelerini sistematik bir şekilde usul ilmine uyarlamasından kaynaklandığını ifade eder. İlgili ifadeler için bk. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-23.

bulunulmuş ve bir çok yerde adı açıkça anılmasa da kendisinden uzun nakiller yapılmıştır. Bu çalışmanın sonraki kısımlarında ele alınan meselelerde bu etki somut örnekler üzerinden gösterilecektir.

Fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki ayrımın başlangıç noktası, mahiyeti, bu ayrımın tam olarak neyi ifade ettiği ve kriterlerinin ne olduğu hususunda ortak bir kanaatin bulunmadığını ifade etmek gerekir.[61] Bununla birlikte usulcünün herhangi bir mezhebin görüşünü esas almadan veya herhangi bir fıkhî mezhebin görüşlerini temellendirme gayesi gütmeden yazdığı eserler sonradan sınırları belirlenmeye çalışılan fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki usul yazıcılığında mütekellimîn yönteminin bir hususiyeti olarak öne çıkar.[62] Ayrımı ifade ederken zikredilen bu husus *et-Takrîb*'de Bâkıllânî'nin cümlelerinde şöyle dile gelir:

> Bâb: Usûl-i fıkhın herhangi bir fakihin asıllarını [temellendirmesi] veya herhangi bir mezhebe uygun düşmesi gerekmez.
>
> Biliniz ki -Allah sizi muvaffak kılsın- bir görüş, delil ona delâlet ettiği için benimsenir. Bir görüşün sahibi onu savunduğu için değil. Bunun için delillerin mezhepler üzerine değil, mezheblerin deliller üzerine bina edilmesi gerekir.[63]

Burada Bâkıllânî açıkça usuldeki meselelerde görüş sahibinin kimliğinden değil, istinat ettiği delilden hareket edilmesi gerektiğini belirtir. Gazzâlî de bir delilin, kuvvetli olması hasebiyle tercih edilmesi gerektiği ve bu delilin müctehidin tercih etmesiyle güçlenmeyeceği şeklindeki görüşü Bâkıllânî'ye nispet eder.[64] Gerek Zerkeşî'nin konuya dair ifadeleri gerekse Bâkıllânî'nin ve Gazzâlî'nin teyit edici açıklamaları *et-Takrîb*'in mütekellimin metoduyla yazılmış eserler arasında zikredilmesi için yeterli verileri sağlamaktadır.

A. Eserin Konu Tertibi ve Sistematiği

Herhangi bir usul eserinin içindekiler kısmına bakarak konu tertibine dair bir fikre sahip olmak mümkündür. Bununla birlikte müellifin konuları tertip ederken hangi hususiyetleri göz önünde bulundurduğu ve konular arasında öncelik-sonralık ilişkisini hangi kriterlere göre

---

[61] Örneğin Başoğlu'nun, fukahâ ve mütekellimîn şeklindeki yazım tarzının ayırt edilmesinde meslek farkı ve gelenek, füruya isnad edip etmeme şeklinde ifade ettiği iki ölçüte dair değerlendirmeleri için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 16-17.

[62] Hacak, "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü", 1/317, 323.

[63] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/305; Bu pasajın çevirisi için ayrıca bk. Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 25.

[64] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli, *el-Müstasfâ*, thk. Nâci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/307; Ayrıca bk. Gazzâli, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2019), 462.

düzenlediği ancak kendi ifadelerinden bütünüyle anlaşılabilir. İlk usul eseri sayılan *er-Risâle'*den sonra mütekâmil ilk fıkıh usûlü eseri olarak Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün baş kısmı kayıp olduğu için eser tasnifine dair müellifin ifadelerinin olup olmadığı bilinmemektedir. Cessâs'tan sonra hicrî dördüncü asrın sonunda ve özellikle beşinci asırda usul eserlerinin telifatında büyük bir artış olmuştur.[65] Kaleme alınan bu eserlerden bir kısmının baş tarafında usulün temel konularına geçmeden evvel mukaddime nev'inden bilgiler yer almaktadır. Burada usul ile irtibatı olan kavramların tanımları, eserlerin kaleme alınma sebepleri ve ele alınan eserlerin konu tertibinin nasıl yapıldığına dair bilgiler bulunur. Söz konusu eserlerdeki konu tertibi, dayandıkları kelamî ekoller ve ait oldukları yazım türüne göre değişkenlik göstermektedir.[66] Usûl-i fıkıh kitaplarının başında konu tertibinin nasıl olması gerektiğine dair yapılan açıklamalar, ele alınacak meselelerin öncelik-sonralık ilişkisine dair zikredilen bu ifadeler mezheplerin dayandıkları ilkeler hakkında da bize fikir verir.

Günümüze ulaşan eserler incelendiğinde usûl-i fıkıh konularının tertibinin müstakil bir bab başlığı altında açıklandığı ilk eserin *et-Takrîb* olduğu söylenebilir. *et-Takrîb'*den sonra yazılan ve mezkûr başlığın yer aldığı bazı eserlerde de Bâkıllânî'nin bu sıralamasının dikkate alındığı görülmektedir. Örneğin *el-Vâzıh* eserinde İbn Akîl, *et-Takrîb*'deki açıklamaları büyük oranda aktarır.[67] Bâkıllânî, fıkıh usûlünün üzerine inşa edileceği kelamî zeminini ihtiva eden ve fıkıh usûlünün sınırlarına işaret eden mukaddimeyi tamamladıktan sonra bu ilmin hangi konuları içerdiği ve bu konuların tertibinin neye göre yapıldığına dair açıklamalar yapmaktadır. Bâkıllânî'ye göre usûl-i fıkıh şu sekiz konuya hasredilmiştir:

1. Kitap ve sünnette varit olan hitap. Bâkıllânî usûl-i fıkhın ilk konusu olarak zikrettiği Kitap ve sünnette varit olan hitap başlığında şu bahislerin yer aldığını ifade eder: emir-nehiy, husûs-umûm,[68] nâsih-mensûh, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyet, lahn-ı hitâb-mefhûm ve fehvâsı, kabul edenlere göre

[65] Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 6.

[66] Usul eserlerinin konu tertibine dair bir eser olarak bk. Süleyman es-Said. Hişam b. Muhammed b., *Tertîbü'l-Mevzuâti'l-Usûliyye ve Münâsebetuhu: Dirase İstikrâiyye Tahliliyye* (Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2016).

[67] Söz konusu bâbın karşılaştırılması için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/310-315; Ebü'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/262-268.

[68] Bâkıllânî lafzın umûm anlamının ancak delil ile ortaya konabileceği görüşünde olduğu için umum kavramından sonra "âm olduğuna delâlet eden bir delil olunca, aksi takdirde vakfetmek gerek" şeklinde bir kayıt düşmüştür. bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/311; İbn Akîl bu kısımları aynen alıntıladığı halde umûm konusundaki görüşü sebebiyle Bâkıllânî'nin bu kaydına yer vermemiştir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/262.

delîlu'l-hitâb ve beyân mertebeleri. Bâkıllânî bu sayılan kısımların her birini müstakil olarak ele alacağını ifade etmektedir. Günümüze ulaşan *et-Takrîb*'in üç cilt olarak yayınlanan ilk parçası bu birinci başlığı ve onun içerdiği bu bahisleri kapsamaktadır.

2. Kitap ve Sünnetteki mücmeli beyân konumunda olan veya ilkten hüküm koyan Hz. Peygamber'in fiillerinin hükümleri. Zira Hz. Peygamber'in fiilleri beyân nev'inde olunca hitap gibi addedilir. Kimi zaman Hz. Peygamber'in beyân nev'inden fiillerini bilmek ve bu fiillere şâhid olmak Hz. Peygamber'in sözünü işitmekten daha açıklayıcıdır.
3. Haberler, elde edilme yolları ve kısımları
4. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı haberler, hâber-i vâhidin kabul şartları ve hükümleri.[69]
5. İcma
6. Kıyas
7. Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî ve taklit[70]
8. Hazr ve İbâha[71]

Bâkıllânî sekiz başlık halinde zikrettiği usûl-i fıkıh konularındaki sıralamada hangi hususları göz önünde bulundurduğunu da açıklamaktadır.[72] İlk olarak Kitap ve sünnette yer alan hitabın diğer bütün konulardan önce ele alınmasının sebebini şu şekilde izah eder:

> Şer'î ahkâmın tamamı Kitap ve sünnetle vaz' edilmiştir. Bu lafzen, mefhûmen veya ma'nen olur. Her ne kadar sünnet Kitab'daki müşkil manaları açıklasa da (Kitab) sünnetin sahibini de gönderen Allah'ın kelâmı olduğu için, (Kitabın) sünnete tekaddüm etmesi gerekir. Aynı zamanda Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvveti için de delildir… Sünnete uyulmasını emreden ve Hz. Peygamber'e muhalefet durumunda cezayı bildiren yine Kur'an'dır.[73]

---

[69] Muhakkikin de belirttiği üzere Cüveynî *et-Telhîs*'te 3 ve 4. başlıkları "haberler, mertebeleri ve ahâd haber" şeklinde tek başlık altında ele almıştır. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/173.

[70] Bâkıllânî kimi eserlerde bu üç meselenin ayrı bablar halinde ele alındığını bazen de tek bir babda toplandığını ifade eder. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/311.

[71] Cüveynî "hazr ve ibâha" yerine bu kısmı "şeriatın vürûdundan önce hükmün yokluğu" şeklinde ifade etmiştir. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/173; Bununla birlikte bu kısmın müstakil olarak ele alındığı bölümde -ki bu Bâkıllânî'nin tasnifinde olduğu gibi son bölümdür- "sem'in vürûdundan önce hazr ve ibâha hakkında söz" şeklinde bir başlık ile meseleyi ele almıştır. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 3/469.

[72] Cüveynî Bâkıllânî'nin söz konusu tertibin mahiyetine yönelik açıklamalarını faydadan uzak görerek bunlara *et-Telhîs*'te yer vermemiştir. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/174.

[73] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/304, 312.

İkinci sırada Hz. Peygamber'in beyân konumunda olan fiilleri gelir. Zira Hz. Peygamber'in hükümleri beyan konumundaki fiilleri, sözleri mesabesindedir. Sonrasında Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bazı haberler gelmektedir. İcmânın hücciyyeti Hz. Peygamber'in vefatından ve Kitap ile Sünnetin istikrarından sonra sabit olduğu için sıralama olarak onlardan sonra yer almalıdır. Ayrıca icmânın hücciyeti de Kur'an ve Sünnete dayanır. İcmânın ardından kıyas gelmektedir. Zira kıyasın delil ve asıl olması Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğu için sıralama olarak onlardan sonra gelmelidir. Sıfatü'l-müftî ve'l-müsteftî başlığı ise kıyastan sonra gelmektedir. Zira ancak kıyasa dair meseleleri bilen kişi müftî olabilir. Müftî ve müsteftînin sıfatlarının usûl-i fıkıhta yer almasının sebebi avâm için müftînin fetvasının delil olmasıdır. Avâmın, müftînin fetvasına uygun olarak hareket etmesi farz olduğu için kimlerin müftî olabileceği ve kimlerin müsteftî sayılacağının incelenmesi gerekir. Hazr ve ibâhanın usûl-i fıkıh konuları arasında sayılmasının sebebi ise bunların şer'î hüküm olarak görülmesidir. Zira bir âlim herhangi bir meseleye dâir şer'î bir delil bulamazsa hükmün, aklın hükmü üzere karar kıldığını söylemeye ihtiyaç duyabilir. Bunun için âlimin aklın hükümlerini bilmesi gerekir. Aksi halde başka bir şekilde hüküm vermesi mümkün değildir.[74]

Bâkıllânî'nin usul konularının tertibine yönelik açıklamalarında dikkat çeken hususlar yer almaktadır. Öncelikle birinci başlıkta Kur'an'ın peşi sıra "mütevâtir haber" şeklinde bir ifade yerine "Sünnet" kavramını kullanması dikkate değer bir husustur. Şer'î ahkâmın bilgisi için mütevâtir haberin bir yol olarak neden zikredilmediği şeklindeki bir soruyu şu şekilde cevaplandırır: Izdırârî veya istidlâlî bir yolla Hz. Peygamber'in Sünnetinden öğrenilen şer'î hükümler, habercilerin haberine değil bizzat Sünnetin kendisine taalluk eder. Bir rivayet Sünnet olarak telakki edildiği zaman haber yalnızca bu bilginin yolu olmaktan ibârettir. Haber-i vâhidlerde ise durum farklı olup rivâyete dair bizde oluşan kanaat zan seviyesinde kalmaktadır. Bunun için ahâd yolla elde edilen şer'î hükümler Hz. Peygamber'in bizzat sözüne değil ondan rivayet edilen habere taalluk etmektedir. Bâkıllânî'ye göre rivayet edildiği şekilde Hz. Peygamber'in söyleyip söylemediğine dair kat'î bilgi bizde oluşmamışken bu tür rivayetlerden yola çıkarak şer'î hükümleri Hz. Peygamber'in kavline ve Sünnetine iliştiremeyiz. Bâkıllânî'nin Sünnet ve haber ayrımını hükmün taalluk ettiği yer ile açıkladığı görülmektedir. Sünnet ile elde edilen hükümler Hz. Peygamber'in kavline taalluk ederken, haber-i vahid yoluyla elde edilen hükümler bizzat habercinin verdiği habere taalluk etmektedir. Bâkıllânî, zikredilen bu sebeplerden dolayı malum Sünnet ile haber-i vâhidin birbirinden farklı olduğunu

[74] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/313-315.

ifade eder.[75] Onun Sünnet olarak ifade ettiği kısım yalnızca Hz. Peygamber'in kavilleridir. Zira sonrasında Hz. Peygamber'in fiillerini ayrıca zikretmeyi tercih etmiştir. Hz. Peygamber'in takrirleri ise bu sıralamada yer bulmamıştır.[76]

Bâkıllânî'nin usûl-i fıkhın konuları olarak sıraladığı bu başlıklar, şer'î hükümler için onun delil anlayışını göstermesi açısından da önemlidir.[77] Bâkıllânî'ye göre şer'î delillerin; kitap ve Sünneti içeren hitap, icmâ, kıyas, -avam için- müftünün fetvâsı ve şer'î hükmün yokluğunda aklın delili (hazr ve ibâha) şeklinde sıralanması mümkündür.[78] Hazr ve ibâhayı şer'î hüküm için bir delil olarak zikretmesi ise Mu'tezile anlayışından farklıdır. Ona göre akıl yalnızca şer'î delilin yokluğu durumunda hükmün yokluğuna delâlet etmektedir.[79] Mu'tezile'nin iddia ettiği şekliyle ise hazr ve ibâhanın şer' vasıtasıyla varit olan hükümlerin bir ölçütü olduğunu söylemek mümkündür. Aklen birtakım hükümlerin bilineceğini ifade edenler Peygamberlerin getirdiği şeriatların da bu hükümler ile uyumlu olması gerektiği kanaatindedir.[80] Nitekim Basrî, hazr ve ibâha konusunun "*turuku'l-fikh*" içerisinde değerlendirilmesi gereğini şu şekilde açıklar:

> Şer'î hüküm, aslî hükmü nakletmesi (*nakil*) anlamını içerdiği gibi hükmü aslî hüküm üzerine bırakması (*imsâk*) anlamını da içermektedir. Hükmün aslî hüküm üzerine sabit kalması şeklindeki ikinci kısmın anlaşılması hazr ve ibâha bilgisine muhtaçtır. Bundan dolayı hazr ve ve ibâhanın "turuku'l-fıkh" içerisinde değerlendirilmesi gerekir.[81]

Buraya kadar ifade edilenler Bâkıllânî'nin usûl-i fıkıhtaki delil anlayışını yansıtan ve kendi açıklamalarına dayanan konu tertibini izah etmektedir. Ancak dikkatle incelendiğinde *et-*

---

[75] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/312-313.

[76] Buna karşılık mesela Şîrâzî, delilleri açıklarken hitâbu'r-resûl ifadesinden sonra fiilleri ve takrirlerini de eklemiştir. Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/161.

[77] Cüveynî *et-Telhîs*'te bu bâbı "usûl-i fıkhın cümlesi ve şer'î deliller" şeklinde bir açıklama ile aktarmıştır. Ayrıca Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan sonra iki bahsi bunlardan ayrı bir şekilde sunmayı tercih etmiştir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/173; *et-Takrîb*'in yayınlanan son parçasında Bâkıllânî, yukarıdaki benzer sıralamayı tekrar zikrederek bunların şer'î ahkâmın delilleri olduğunu açıkça ifade eder. Buna dair bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 343.

[78] Şîrâzî de fıkıh usûlünün fıkhın delilleri olduğunu ifade ettikten sonra delilleri şu şekilde sıralar: Hitâbullah ve hitâbu'r-Râsûl -fiiller ve takrirleri- ümmetin icmâsı, kıyas, delilin yokluğu durumunda hükmün de olmaması anlamında aslın hükmü üzere ibkâ ve avâm için âlimin fetvası. Şîrâzî'nin bu şekildeki delil tasnifi Bâkıllânî'nin usûl- fıkıh konuları tertibine büyük oranda uymaktadır. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/161.

[79] Eş'arî'lere göre hükmün ispatı konusunda aklın asıl olmadığı ile ilgili bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 223; İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 51 (21. dipnot).

[80] Bu anlayışın "şer'in vürûdundan önce eşyanın hükmü meselesinin" gayelerinden biri olduğu ile ilgili bir yorum için bk. Hikmet Şavluk, "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 3 (2021), 92 vd.

[81] Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964), 1/9.

Takrîb'in konu sıralaması bu tertipten daha detaylı ve katmanlıdır. Bu nedenle eserin konu tertibini yeniden bir tasnife tabi tutmak gerekir. Zira yukarıda usûl-i fıkıhtaki delil tertibine uygun olarak Bâkıllânî'nin kendi açıklamaları, eserinin sistematiğini ortaya koymada yeterince açık değildir. Burada *et-Takrîb*'de ele alınan meselelere genel bir bakış sağlayan şöyle bir sıralama yapmak mümkündür:

1. Fıkıh ve usûl-i fıkhın tanımı

Birinci Mukaddime:

et-Takrîb'de yer alan iki mukaddimeden ilki olup fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımında yer alan kavramları açıklamaktadır.[82] Başka bir ifade ile bu mukaddimede ele alınan bütün meseleler bir şekilde bu tanımlarda yer alan kavramlar ile ilgilidir. Örneğin zarûrî ve iktisâbî bilgilerin ele alınması fıkıh teriminde zikredilen "ilim" kavramı sebebiyle; aklın mahiyeti ile ilgili açıklamalar, aklın zarûrî bilgiler olarak açıklanması sebebiyle; delilin tanımlanması, nazar faaliyetinin malzemesi olması sebebiyledir. Bu mukaddimede ele alınan meseleler bir açıdan kelâm ilmi ile ortaklık teşkil etse de Bâkıllânî'nin bu meselelere yer vermesi kelâmı usule dâhil etme gayesiyle değil, yaptığı fıkıh ve usûl-ı fıkıh tanımlarının daha iyi anlaşılması içindir. Bu açıdan ortak bir mesele olarak ilim bahsinin kelâm ve usul eserinde nasıl ele alındığı incelendiğinde bu husus daha net anlaşılmaktadır. Bâkıllânî'nin kezâ *et-Temhîd*'de, *et-Takrîb*'de olduğu gibi ilmin tanımına, kısımlarına ve ilmin elde edilme yollarına yer verdiği görülür. Ancak bilginin konusu olan şey (malumat) yani matlub olan bilgi, usulde şer'î ahkamın bilgisi iken kelâmda mevcudata dayalı aklî hükümlerin bilgisidir. Bundan dolayı *et-Temhîd*'de malumatın mevcud ve madum olarak, mevcudatın kadîm ve hâdis olarak, muhdesin de cevher, araz ve müellef olarak taksimi *et-Takrîb*'de yer almaz.[83] Bu da *et-Takrîb*'de yer alan ve ilk bakışta kelamî görülen bu türden meselelerin bir şekilde fıkıh ve usûl-i fıkıh ile bağlantısının olduğunu ve bundan dolayı *et-Takrîb*'de yer aldığını göstermektedir.[84] Benzer durum delil kısmı için de geçerli olup, usulde asıl maksat şer'î delili açıklamak olup, aklî delil ve onun

[82] Bâkıllânî bahsedilen konuların ele alınmasını tamamladıktan sonra bu mukaddimenin amacına yönelik şu ifadeye yer verir: "Usûl-i fıkhın ve mükellefin fiillerine dair hükümlerin bilgisinin ancak kendisi ile tamamlandığı bu mukaddimelerin cümlesi Allah'ın izni ile yeterlidir." Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/304.

[83] Bâkıllânî'nin kelâm eserinde yaptığı malumat taksimi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *Kitâbu temhîdu'l evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 34-37.

[84] Usul eserlerinde bilgi teorisinin ele alınmasının ilk örneklerinden birinin Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* eseri olduğunu ifade eden Eşit, mezkûr tartışmaların kelâmi meseleler olduğu kabülünden hareketle bu meselelerin usul eserinde ele alınmasını, "usûlü kelamî tartışmaların mücadele alanı haline getirme çabası" olarak yorumlamaktadır. Konu ile ilgili yazarın ifadeleri için bk. Davut Eşit, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (30 Nisan 2018), 144,145,150.

işleyişinin ayrıntılarına girilmemiş, yalnızca şer'î delilden ayrıldığı noktaları mülahaza etmek için aklî delil de bahse konu olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde bu hususa tekrar dönülecektir.

Bu mukaddime yukarıda açıklanan bağlam çerçevesinde sırasıyla şu konuları içermektedir:

- İlmin tanımı, kısımları
- Aklın tanımı
- Delil, tanımı ve çeşitleri
- Nazarın tanımı, çeşitleri, sıhhati, vücûbiyeti ve nazara dair diğer hususlar
- Fiilin tanımı, kısımları, kulların fiilleri
- Teklif, mükellef ve mükellefin fiillerine dair hususlar
- Hüsün-kubhun mahiyeti, bilgisinin elde edilmesi ve anlamları
- Teklifî hükümler: mubâh, nedb, vâcib, mekruh
- Sahih ve fasit

2. Usulcünün yöntemi
3. Usul bilgisinin vücûbiyeti
4. Usûl-i fıkıh konularının tertibi

İkinci Mukaddime:

Yukarıda usulün konu tertibine dair Bâkıllânî'nin açıklamalarına yer verilmişti. Bâkıllânî bu konu tertibine dair faslı tamamladıktan sonra "ahkâmu'l-hitâb"[85] ile başlayan ve "Allah'ın ve Resulullâh'ın hitabı ile muradını anlamanın yolu"[86] şeklinde son bulan iki bab arasında birçok kelamî ve lügavî meseleyi incelemiştir. Her ne kadar Bâkıllânî kendisi bu şekilde adlandırmasa da burada ele alınan bütün meseleleri "mukaddime" olarak değerlendirmek ve usûl-i fıkhın tertibinin ilk sırasında yer alan "Kitap ve Sünnette varit olan hitabın" anlaşılmasına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Zira ele alınan bütün bu hususlar Bâkıllânî'nin hitap başlığında yer verdiği emir ve nehiyden önce ele alınmaktadır. Hitabın nasıl anlaşılacağı, hangi asıllar üzere bina edileceği, sınırları ve temel ilkelerinin ne olduğu etrafında şekillenen bu mukaddime nihâi olarak Allah'ın ve Resûlulâh'ın hitabının anlaşılması amacına matuftur. Allah'ın kelâm sıfatının yansıması olan hitabının kelamî ve lügavî çerçevesini oluşturan ve büyük bir kısmı tezin üçüncü bölümünde müstakil olarak ele alınacak olan bu konular şöyle sıralanabilir:

[85] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316.
[86] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/429.

- Hitabın aslı olan kelâm-ı nefsînin hakikati
- Dillerin kökeni
- Muhkem ve müteşâbih
- Hitap, mükâleme, mukâvele ve muhâtabenin manası
- Kelâma delâlet eden ibâreler ve bunların müfîd ve ğayr-ı müfîd şeklindeki kısımları
- Kelâmda tenâkuz
- Müfîd hitâbın kısımları
- Hakikat ve mecaz
- İsimlerde kıyasın reddi
- Örfî isimlerin ispatı
- Şer‘î isimlerin reddi
- Kur’an’ın Arap dili dışında bir unsur ihtiva etmemesi
- Hurûfu’l-meânî
- Bir kelimenin birden fazla manaya hamli
- Allah’ın ve Resulullâh’ın hitabındaki muradını anlamanın yolu

5. Emir ve nehye dair hususlar
6. Umûm ve husûsa dair meseleler

Bâkıllânî’nin *et-Takrîb* eserinin bu muhtevası günümüze ulaşan usul eserleri ile karşılaştırıldığında kendisinden önce böyle ayrıntılı bir sistematiğe sahip başka bir metnin olmadığı söylenebilir. Özellikle usulün temel konularına geçmeden önce ele aldığı her iki mukaddimede de meseleler oldukça detaylı olarak incelenir. Bununla birlikte ele alınan konuların seçiminin usul ilmi çerçevesinde olduğunu ifade etmek gerekir.

Sonuç olarak usûl-i fıkıh konularının tamamının anlaşılması için hayatî önemi hâiz bu mukaddimeler vasıtasıyla Bâkıllânî, Mu‘tezile anlayışına karşılık kendi içinde uyumlu bir Eş'arî usulü inşa etmektedir. Bâkıllânî’nin bu çabası kendisinden sonra büyük bir yankı uyandırmış, neredeyse bütün eserlerde onun kitabının izleri takip edilmiştir.

B. et-Takrîb’i Takip Eden Metinler

Bâkıllânî’nin yazdığı *et-Takrîb* kendisinden sonra başta Eş‘arîler olmak üzere Şafiî, Hanbelî ve Mâlikî usulcüler arasında etkili olmuştur. Eş‘arî-Şafiî gelenek içerisinde Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı, Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sı, İbn Berhân’ın (v. 518/1124) *el-Vusûl*’ü gibi metinlerde *et-Takrîb*’in önemli bir etkisi olmuştur. Diğer taraftan Ebu’l-Velid el-Bacî’nin

el-İhkâm'ı, Ferrâ'nın *el-Udde'*si ve İbn Akîl'in *el-Vâzıh*'ı gibi Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin en önemli metinlerinde Bâkıllânî'nin etkisi görülmektedir.

Bâkıllânî'nin sonraki dönemde yazılmış usul eserlerine etkisinin mahiyetini ayrıntıları ile incelemek müstakil çalışmaların konusudur. Biz burada çalışmada ele aldığımız bazı konular kapsamında Gazzâlî, Cüveynî, İbn Akîl ve Ferrâ'nın usul eserlerini inceleyeceğiz.

1. et-Takrîb'in Özeti Olarak et-Telhîs

Cüveynî, Kündürî'nin (v. 456/1064) baskılarından dolayı memleketi Nişabur'dan 445 yılında ayrıldığı zaman, önce Bağdât'a oradan da Mekke ve Medine'ye gitmiştir. Cüveynî'nin *et-Takrîb* ile tanışması bu yolculuk sırasında Bağdat'a uğramasıyla olmalıdır. Zira *et-Telhîs* adlı eserini Bağdat'tan sonra geçtiği Mekke'de kaleme aldığı rivâyet edilir.[87] Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'i üzerine yapılan tek ihtisar çalışması Cüveynî'ye aittir. Bu nedenle *et-Takrîb*'in günümüze ulaşmayan kısımlarında yer alan konulara dair görüşleri için sıklıkla *et-Telhîs*'e müracaat edilir.[88]

et-Telhîs ile *et-Takrîb* arasında bir karşılaştırma yapıldığında Cüveynî'nin eserinin *et-Takrîb*'in özeti ve yer yer şerhi niteliğinde olduğu söylenebilir. Cüveynî *et-Telhîs*'te *et-Takrîb*'den aynen nakilde hiç bulunmamış, ele aldığı meseleleri kendi cümleleri ile ifade etmiştir. Konuları ele alış tarzı, delillendirmesi ve meseleleri aktarım tarzı incelendiğinde Cüveynî'nin ilave, hazif, takdim-tehir ve tağyir noktalarında *et-Takrîb* üzerinde tasarruflarda bulunduğu söylenebilir. Burada Cüveynî'nin *et-Telhîs*'teki tasarruflarının mahiyeti ele alınacak ve bu tasarruflar *et-Takrîb*'in elimizde mevcut "*es-sağîr*" versiyonu üzerinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu nokta özellikle Cüveynî'nin tasarruflarından biri olarak zikredeceğimiz "ilave" kısmında göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bizim ilâve olarak yorumladığımız kimi yerlerin, *et-Takrîb*'in *vasît* ve *kebîr* versiyonlarında bulunma ihtimali vardır. *et-Takrîb*'in bu iki versiyonunun muhteva açısından daha geniş ve hacim bakımından daha büyük olduğu düşünülünce ilâvelerin o kitaplarda yer alması muhtemeldir. Örneğin fıkıh usûlünün kat'îliğine

[87] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/35 vd. (Muhakkikin mukaddimesi).

[88] Örneğin Eş'arî mezhebinin oluşum sürecinde bir delil olarak kıyasın mahiyeti ve hücciyetinin incelendiği bir çalışmada konu ile ilgili Bâkıllânî'nin görüşleri için *et-Telhîs* referans verilmiştir. Yazarın bunun sebebine dair açıklamaları için bk. Yasemin Yıkar, *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 3; Benzer durum icmâ ile ilgili şu çalışma için de geçerlidir. Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).

dair mesele *et-Takrîb*'de yer almazken *et-Telhîs*'te fıkıh ve usûl-i fıkhın tanımından sonra bir itiraza cevap olarak söz konusu mesele gündeme gelmektedir.[89]

et-Telhîs adından da anlaşılacağı üzere özet bir eser olduğu için haziflerin olması normal olmakla birlikte Cüveynî'nin bazı kritik noktalardaki tasarrufları Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'deki amacının net olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin Cüveynî, *et-Takrîb*'deki bilgiye dair kısımlarda yalnızca tanımın (*had*) amacı ve aklın mahiyetine yönelik açıklamalara yer vermiştir. Bâkıllânî'nin yaptığı ilim tanımına kısaca yer vermiş, bu kapsamda Mu'tezile'nin tanımını ve Bâkıllânî'nin bu tanıma yönelik eleştirilerini hazfetmiştir. *et-Takrîb*'de oldukça detaylı bir şekilde yer alan ilmin kısımları, oluşum şekli, zarûrî bilginin mahiyeti, nazarî bilgiden farkı ve hüsün-kubhun zarûrî bilgilerden olmadığına dair kısımların hiçbiri *et-Telhîs*'te yer almamaktadır. Eserin başında yer alan fıkhın tanımı ve şer'î hüküm ile delil arasındaki ilişkiye dair *et-Takrîb*'deki ifadeler de *et-Telhîs*'te bulunmaz. Bu açıdan Bâkıllânî'nin bilgi teorisinin yalnızca *et-Telhîs* üzerinden takip edilmesi kapsayıcı olmayan sınırlı sonuçlar verecektir.[90]

İlme dair hususları özetle aktaran Cüveynî'nin delil ile ilgili hususları daha ayrıntılı ele aldığı görülür. *et-Takrîb*'de yer alan delil tanımını aynen aktarmış, delil kavramından türeyen medlûl, medlûlün leh, müstedil gibi kavramların da tanımlarına yer vermiştir.[91] Nazar konusunda her iki eser paralel ilerlerken, *et-Takrîb*'de daha tafsilatlı yer alan delil-emare ayrımı *et-Telhîs*'de özetlenmiştir.[92]

Bâkıllânî, *et-Takrîb*'de mükellefin fiilleri meselesinde esas konu olan "teklif"e geçmeden evvel, fiilin anlamını açıklamakta, fiilden kastedilenin kullar söz konusu olunca "*kesb*" olduğunu belirtmektedir. Fıkıh usûlü kapsamında ele alınan şeyin fiilin mevcut veya hâdisliği değil kesbedilmiş olması olduğunu ifade etmiştir. Burada Mu'tezile'nin fiil tanımını eleştirmekte ve çeşitli itirazlar getirmektedir. Böyle bir girişten sonra teklif konusunu ela almaya başlayan Bâkıllânî'nin aksine Cüveynî *et-Telhîs*'te teklifin manasını vererek konuya başlamış, Bâkıllânî'nin ele aldığı fiil ve kesb ile ilgili meselelere eserin ilerleyen kısımlarında kısaca değinmekle yetinmiştir.[93] Cüveynî bu bahisleri kelâm ilminin meseleleri olarak görmüş ve bu konuların detayı için kelam eserlerini işaret etmiştir. Ancak Bâkıllânî'nin sistematiğinde bu meselelerin konuların başında ele alınmasının hususi bir önemi bulunmaktadır. Bâkıllânî

[89] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/106-107.
[90] Bu hususları karşılaştırmak için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/174-201; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/107-114.
[91] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/202-210; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/115-122.
[92] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/221-227; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/131-133.
[93] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/232-239; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/146.

meseleleri ele alırken kelâma taalluk eden konuların ayrıntılarını buna dair eserlere irca ederek usul ile ilişkili gördüğü kısımları ele almakta ve hangi noktada usul ile ilgisinin başladığını belirtme ihtiyacı hissetmektedir. Bâkıllânî'nin her iki ilmin sınırlarına işaret eden açıklamalarının *et-Telhîs*'te hazfedilmiş olması konunun bu boyutunun tespitini zorlaştırmaktadır.

et-Takrîb'de usûl-ı fıkıhta delil ile hareket etmenin gerekli olduğu ve bu ilmin farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olduğuna dair bablar *et-Telhîs*'te hazfedilmiştir. Özellikle Bâkıllânî nezdinde usulün anlamını ve yazdığı eserdeki metodunu ifade eden bâbın çok önemli olduğunu belirtmek gerekir. Cüveynî, usûl-i fıkıh konularının nasıl bir tertip ile ele alınacağına dair fasıldaki açıklamaları faydadan uzak gördüğü için ele almayacağını açıkça ifade eder.[94] Bâkıllânî'nin hitap ile ilgili hususlara başlarken yer verdiği kelâm-ı nefsi meselesini Cüveynî'nin, emir bahislerinin önüne alması, *et-Telhîs*'te dikkat çeken tasarruflardan biridir.[95]

Cüveynî'nin tasarruflarını görmek adına örnek kabilinden zikredilen bu hususlar çoğaltılabilir. Burada bir fikir vermesi açısından yalnızca mukaddime kısımlarındaki bahisler karşılaştırılmıştır. Buna göre *et-Telhîs*'in Bâkıllânî'nin özellikle *et-Takrîb*'in henüz ortaya çıkmayan kısımlarında yer alan görüşlerinin bilgisini edinmek için bir avantaj sağlasa da Bâkıllânî'nin inşa ettiği usul sisteminin anlaşılmasına etki eden kimi tasarrufları açısından bir dezavantaj arz ettiği söylenmelidir.

2. et-Takrîb'in Sistematik Bir Hali Olarak el-Mustasfâ

Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* eserinin başında üç mukaddime bulunmaktadır. İlk mukaddimede -ki bu müellif mukaddimesi olup diğer ikisi kitabın mukaddimesi ve mantık mukaddimesidir- yaptığı ilimler taksiminde akıl ve sem'in bir arada bulunduğunu ve ilimlerin en şereflisinin fıkıh ve fıkıh usûlü olduğunu belirtmektedir. *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-i sa'âdet* gibi eserlerden sonra *el-Mustasfâ*'yı yazdığını belirten Gazzâlî, hacim olarak uzun veya kısa olmasından kaçındığı bir eser kaleme almak istediğini ifade eder. Eserinde farklı bir sistem geliştirdiğini ve bu sistem sayesinde okuyucunun daha ilk andan usul ilminin maksadını daha kolay anlayabileceğini belirtir.[96] "*Semere*", "*müsmir*", "*müstesmir*" ve "*turuku'l-istismâr*" şeklinde "semere" metaforu üzerinden fıkıh usûlünü dört ana bölüme ayıran Gazzâlî'nin bu

[94] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/174.
[95] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/317-318; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/239-242.
[96] Gazzâli, *Mustasfâ*, 32-33; *el-Mustasfâ*'nın sistematiğine dair bilgiler için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İsam yayınları, 2017), 203-204; Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh*, 219-220.

tasnifi *el-Mustasfâ*'nın orijinal bir yönüdür. Bununla birlikte bu taksimde yer alan hususların içeriği incelendiğinde *et-Takrîb* ile büyük oranda benzerlikler olduğu görülmektedir.

Gazzâlî eserin mukaddimesinde fıkıh usûlünün tanımını yaparken tıpkı Bâkıllânî gibi fıkıh ile kelâm ilminin farkına işaret eder. Burada Gazzâlî'nin fakih-mütekellim, aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımına dair açıklamaları *et-Takrîb*'de yer alan açıklamalar ile paraleldir.[97] Bununla birlikte Gazzâlî'nin bu mukaddimede yer yer Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'deki yöntemini eleştirdiği görülmektedir. Örneğin yukarıda zikredilen dört bölümden birincisi olan "semere" kısmında hükme dair meseleleri ele alacağını belirten Gazzâlî, usulcülerin söz konusu meseleleri eserlerinde dağınık bir şekilde işlediğini, kendisinin ise birbiri ile irtibatlı olan bu konuları bir araya getirdiğini ifade etmektedir.[98] Gazzâlî'nin buradaki eleştirisi genel anlamda usulcülere yönelik gibi görünse de aslında bu eleştirinin muhatabı Bâkıllânî'dir. Nitekim o, Bâkıllânî'nin farklı yerlerde incelediği meseleleri, içeriğinde köklü bir değişim yapmaksızın bir araya getirmiş ve üst bir başlıkta toplamıştır. Gazzâlî'nin hüküm, hâkim, mahkûmun aleyh ve mahkûmun fih şeklinde adlandırdığı meselelerin muhtevası *et-Takrîb* ile neredeyse aynıdır. Bu hususa tekrar dönülecektir.

Gazzâlî'nin bu mukaddimede yer verdiği diğer bir eleştiri, fıkıh usûlü tanımı vesilesi ile usul eserlerinde ilim, delil, nazar, ilim ile nazar arasındaki ilişki, nazarı inkâr edenlere yönelik bu yöntemi ispat etme gibi meselelerin yer almasıdır. Gazzâlî bu hususların ele alınmasını, usul ilminin sınırlarını aşmak ve kelâm ilmini usul ilmine karıştırmak olarak yorumlamaktadır. Kendinden önceki usulcülerden mütekellim olanların bu tutumu sergilediğini ifade eden Gazzâli bunun sebebi olarak da mezkûr âlimlerin mâhir oldukları bu ilme düşkünlüklerine işaret eder.[99] Gazzâlî'nin eleştirisine konu olan yukarıdaki meseleler bütünüyle *et-Takrîb*'de yer almaktadır. Bâkıllânî, Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi fıkıh usûlünün tanımından hareketle bu tanımda yer alan kavramları oldukça detaylı bir şekilde incelemiştir. Ancak Gazzâlî'nin bu tutuma yönelik "fıkıh usûlü ile kelâm ilmini birbirine karıştırmak" şeklindeki yorumunun Bâkıllânî açısından haklı bir eleştiri olduğu söylenemez. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacağı üzere Bâkıllânî kelamî uzantıları olan bu hususları incelerken usul ile kelâm ilminin sınırlarını net bir şekilde belirlemiş ve kelâm ilmine dair hususlar için sık sık bu ilme dair yazdığı eserleri adres göstermiştir. Bu açıdan Gazzâlî'nin bu mukaddimedeki eleştirilerinin Bâkıllânî'ye yönelik olduğunu söylemek mümkün olsa da bu

[97] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 35-36; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/171-172.
[98] Gazzâli, *Mustasfâ*, 41.
[99] Gazzâli, *Mustasfâ*, 43.

eleştiriyi vardırdığı nokta açısından Bâkıllânî'nin ilgili hususları ele aldığı bağlam düşünüldüğünde haklı olduğunu söylemek zordur.

*el-Mustasfâ'*nın "*semere*" şeklindeki birinci ana bölümü büyük oranda *et-Takrîb*'de Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü tanımında yer alan kavramlardan hareketle ele aldığı mukaddimedeki bilgileri ihtiva etmektedir. Gazzâlî, Bâkıllânî'nin şer'î hükme dair ele aldığı meseleleri "*hüküm*", mükellefe dair ele aldığı meseleleri "*mahkûmun aleyh*", mükellefin fiillerine dair meseleleri ise "*mahkûmun fîh*" başlıkları altında incelemiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde bu konular ele alınırken ilgili yerlerde *et-Takrîb* ve *el-Mustasfâ* arasındaki benzerliklere dikkat çekilecektir. Hükmün rükünlerinden biri olan "*hâkim*"e dair Gazzâlî'nin ifadelerinin mefhûmu da *et-Takrîb*'te farklı bağlamlarda yer alan Bâkıllânî'nin açıklamaları ile paraleldir.[100]

İkinci ana bölüm olan ve Gazzâlî'nin "*müsmir*" adını verdiği hükümlerin delillerine dair hususlar incelendiğinde şunlar ifade edilebilir. Birinci asıl olarak ifade ettiği "Kitabın Hakikati ve Manası" ile ilgili fasılda Gazzâlî'nin kelâm-ı nefsîye dair açıklamaları, bu konuda delil olarak getirdiği âyetler ve Allah'ın kelâmı ile insanların kelâmının birbirinden farkına dair ifadeleri *et-Takrîb*'deki konu ile ilgili pasajların özetlenmiş halidir.[101] Burada şu hususu ifade etmek gerekir. Gazzâlî Bâkıllânî'den farklı olarak "kelâm"ın müşterek bir lafız olduğunu, ibâreler ve bu ibârelerin medlûlü şeklinde iki anlamının bulunduğunu ifade eder. Bâkıllânî ise kelâmın hakikatinin nefiste kâim mana olduğunu ve bu manaya delâlet eden ibârelere kelâm denmesinin mecazen olduğunu açıkça belirtir. Bâkıllânî'nin hitabın hükme delâletinin kelamî ve lügavî zeminini inşa etmeye yönelik ele aldığı meselelerin bir kısmına Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da birinci asıl olan Kitap bölümünde, diğer kısmına üçüncü ana bölüm olan "*turuku'l istismâr*"da yer vermiştir. Gazzâlî, Kur'an'da mecazın varlığı, Kur'an'ın Arapça olmayan sözcükleri barındırması, Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin anlamı şeklinde doğrudan Kur'an ile ilgili hususlara, hükümlerin ilk delili olan Kitap başlığında yer vermeyi tercih etmiştir. Dillerin kökeni, dilin kıyas yoluyla sabit olup olmaması, örfî ve şer'î isimler, müfîd kelâmın anlamı, hitapla muradın anlaşılması ve hakikat-mecaza dair hususları ise üçüncü ana bölümde "*manzum ile istidlâl*" başlığı için mukaddime olarak ele almıştır. Zikredilen bu meselelerin tamamı Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'inde Kitap ve Sünnette varit olan hitabın anlaşılmasına yönelik ele aldığı mukaddimede geçmektedir. Gazzâlî, bu hususları çoğunlukla *et-Takrîb*'den

[100] Gazzâli, *Mustasfâ*, 183-184; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/183-184.
[101] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 224-225; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316, 317, 336.

özetlemiştir.[102] Çalışmanın üçüncü bölümünde zikredilen meseleler ele alınırken konu ile ilgili Gazzâlî'nin tasarruflarına da işaret edilecektir.

Gazzâlî'nin hükmün delilleri kapsamında yer verdiği nesih konusu ile Sünnet, kıyas ve icmâ delilleri *et-Takrîb*'in henüz ulaşılmayan kısımlarında yer alır. Bu nedenle söz konusu meseleleri iki eser arasında karşılaştırma imkânı bulunmamaktadır. Gazzâlî'nin "mevhum deliller"den biri olarak yer verdiği istihsân konusu ise *et-Takrîb'in* son yayınlanan kısmında yer almaktadır. Gazzâlî de istihsân konusuna Bâkıllânî gibi İmam Şafiî'nin konu ile ilgili görüşünü ifade ederek başlamaktadır. İstihsânın anlamlarına dair açıklamaları ve bu delili kabul edenlerin öne sürdüğü üç gerekçe *et-Takrîb*'de aynen yer almaktadır.[103] Gazzâlî'nin mevhum deliller arasında zikrettiği şer'u men kablena, sahabe kavli ve ıstıslah delillerinin *et-Telhîs*'teki içeriğe nazaran, *et-Takrîb*'de yer almayan konular olduğu söylenebilir. Burada Bâkıllânî'nin bu hususlara *et-Takrîb*'in diğer versiyonlarında yer vermiş olması, Cüveynî'nin bu hususları *et-Telhîs*'te hazfetmesi ve *et-Takrîb*'de müstakil başlık altında olmasa da bu meselelere farklı bağlamlarda değinilmiş olma ihtimallerinin de bulunduğunu söylemek gerekir.

el-Mustasfâ'daki üçüncü ana bölüm olan "*turuku'l-istismâr*" yani delillerden hüküm çıkarma kısmı incelendiğinde şunları söyleyebiliriz. Lafzın manzumundan, mefhûmundan ve ma'kûlünden hüküm elde etme yöntemlerinin incelendiği bu kısımlarda manzum ile istidlâlin mukaddimesinin muhtevası *et-Takrîb*'deki ilgili konu başlıklarından oluşmaktadır. Yukarıda bu meselelerin neler olduğu ifade edilmişti. Bâkıllânî'nin örnek kabilinden yer verdiği hususları Gazzâlî'nin kimi zaman daha üst bir başlık altında toplamayı tercih ettiği görülür. Örneğin Bâkıllânî'nin farklı konular bağlamında mücmelliği ihtilaflı olan âyetleri ve buna dair hususları Gazzâlî, "*Mücmel-Mübeyyen*" şeklinde bir bâb altında toplamayı tercih etmiştir. Bâkıllânî her ne kadar mücmel ve mübeyyene dair açıklamalara yer verse de bunları tek bir başlık altında toplamamıştır.[104] Öte yandan Bâkıllânî'nin umûm-husûs konularından sonra yer verdiği "Beyân" meselesini Gazzâlî, manzûm ile istidlâl kısmında ele almayı tercih etmiştir.

Üçüncü bölümde yer alan emir-nehiy, umûm-husûsa dair meseleler *et-Takrîb*'deki ilgili konular ile karşılaştırıldığında Gazzâlî'nin bu hususlara dair ele aldığı görüşler, meseleleri temellendirmesi ve konu ile ilgili açıklamalarının büyük oranda *et-Takrîb* ile paralel olduğu görülmektedir. Örneğin umûmun bir siygası olup olmadığı hususundaki görüş ayrılığında

---

[102] Bu hususlarda Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye tesiri konusunda ayrıca bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 30-42.

[103] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 463-469; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 345-360.

[104] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 504-513; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/344-348, 370, 371.

Gazzâlî'nin umûmu kabul edenlere dair yer verdiği görüşler ve bu kimselerin öne sürdükleri deliller ve bu delillerin nakzedilmesine yönelik açıklamaların kaynağı Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'deki ilgili ifadeleridir.[105] Bununla birlikte Gazzâlî kimi zaman *et-Takrîb*'de yer alan meseleleri farklı yerlerde incelemeyi tercih etmiştir. Örneğin Bâkıllânî'nin emir-nehiy konusunda ele aldığı muhayyer vâcibe dair hususları Gazzâlî teklifî hükümleri tanımladıktan sonra ele almıştır.[106] Yine Bâkıllânî'nin emir-nehiy bağlamında yer verdiği şu hususları Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da umûm-husûs ile ilgili kısımda ele almıştır: Emirlerin kapsamına kadın, erkek, köle ve hür kimselerin girmesi, erkeklere yönelik hitaba kadınların da dâhil olması, ümmete yönelik hitaba Hz. Peygamber'in dâhil olup olmaması.[107]

el-Mustasfâ'daki dördüncü ana bölüm olan "*müstesmir*" yani müctehid bölümünde yer alan ictihadın tanımı[108], kelamî, usûlî ve fıkhî konulardaki kat'î olan hususlarda doğrunun tek olmasının detaylandırılması[109], ictihadda hata-isabet konusunda Câhız (v. 255/869) ve Anberî'nin görüşlerinin değerlendirilmesine dair ifadeler ilk bakışta iki eser arasında ciddi bir benzerlik olduğunu gösterir.[110] Yine bu bölümde yer alan tercîhu'l-ille kısmı *et-Takrîb*'in ilgili kısımları ile paraleldir.[111]

Mütekaddim dönem kelâmcı usulcülerin delâlet anlayışını dakik bir şekilde tahlil ettiği doktora çalışmasında İltaş, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* eserinin Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'inin sistematik bir özeti sayılabileceğini ifade etmektedir.[112] Aynı zamanda *el-Mustasfâ*'nın çevirisini yapan Apaydın da ilgili maddede eserin büyük oranda Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'i ve Cüveynî'nin *et-Telhîs*'inden faydalanılarak kaleme alındığını belirtir.[113] Burada dört ana bölüm üzerinden ortaya koyduğumuz iki eser arasındaki benzerlikler bunların haklı tespitler olduğunu göstermektedir. Ancak burada bizim de başlığa yansıttığımız "*el-Mustasfâ'*nın daha sistematik olması" özelliğine dair şunu ifade etmek gerekir: *et-Takrîb*'e göre *el-Mustasfâ*'nın daha sistemli bir görüntü arz edişi, müellifi tarafından eserde takip edilen yöntemin açıkça ifade edilmesinden ileri gelir. *et-Takrîb*'de böyle bir açıklama yer almamaktadır. Ancak yazarı ifade etmese de her

---

[105] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 600-610; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/16-49.
[106] Gazzâli, *Mustasfâ*, 151-154; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/147-167.
[107] Gazzâli, *Mustasfâ*, 639-641; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/173-181.
[108] Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 895; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 377.
[109] Gazzâli, *Mustasfâ*, 910-911; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 378-379.
[110] Gazzâli, *Mustasfâ*, 913-914; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 386-390. Câhız'ın konu ile ilgili görüşüne bir usul eserinde ilk defa yer verilmesinin *et-Takrîb* ile başladığını belirten muhakkik bu konuda *el-Mustasfâ, el-Mahsûl, el-İhkâm* gibi eserlerin onu takip ettiğini ifade eder.
[111] Gazzâli, *Mustasfâ*, 991-101; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 297-317.
[112] İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 39.
[113] Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/125.

eserin kendi içinde bir sisteminin bulunduğu izahtan varestedir. Yukarıda ilgili başlıkta ele alındığı üzere *el-Mustasfâ*'dan yaklaşık yüz yıl önce kaleme alınmış *et-Takrîb*'in de kendi içinde bir sisteminin olduğunu söylemek gerekir.

3. et-Takrîb'den Etkilenen Diğer Usulcüler ve Metinleri

Bâkıllânî yalnızca Eş'arîler arasında değil, daha geniş paydada Ehl-i Sünnet içerisinde bir teveccühe mazhar olmuştur. Bunun bir tezahürü olarak *et-Takrîb*'in de böyle bir etkisinin bulunduğu görülmektedir. Başta Cüveynî ve Gazzâlî olmak üzere Şîrâzî, İbn Berhân gibi Eş'arî-Şafiî, İbn Akîl ve Ferrâ gibi Hanbelî âlimlerin yazdıkları usul eserlerinde *et-Takrîb*'in etkisi görülmektedir. Zikredilen her bir eserde *et-Takrîb*'in izlerini araştırmak müstakil çalışmaların konusu olmakla birlikte biz hususen bu çalışmada ele aldığımız meseleler üzerinden bu etkiye kısaca değinmek istiyoruz. Bu kapsamda Şîrâzî ve Ferrâ'da *et-Takrîb*'in etkisine kısaca değinildikten sonra İbn Akîl üzerinde hususen durulacaktır. Zira *el-Vâzıh* eserinde İbn Akîl'in *et-Takrîb*'den oldukça fazla nakiller yaptığı görülmüştür.

Ferrâ, *el-Udde*: *el-Udde*'nin muhakkiki Ferrâ'nın kendi ifadelerinden yola çıkarak bu eserin kaynaklarından birinin Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'i olduğunu belirtir. Buna örnek olarak da çoğunluğun istisnâsının mümkün olup olmaması örneğini verir.[114] Ancak *el-Udde*'nin özellikle ilk 100 sayfasının birçok kısmı *et-Takrîb*'den hareketle kaleme alınmıştır. Eserin hemen başında yer alan ve fukahâ ve mütekelliminin ıstılahına göre olan fıkıh tanımı *et-Takrîb*'de yer alan fıkıh tanımının neredeyse aynısıdır.[115] Ferrâ'nın tanımlara hasrettiği fasılda başta tanımın mahiyetine dair ifadeleri olmak üzere[116] ilmin tanımı, bu tanıma dair görüşler, Mu'tezile'nin ilim tanımı ve buna yönelik eleştirileri, ilmin kadîm ve muhdes şeklindeki tasnifi ve bu tasnife yönelik ifadeler tamamıyla *et-Takrîb*'deki ilgili yerlerden özetle aktarılmıştır.[117] Ferrâ, her ne kadar birkaç yerde Bâkıllânî'ye atıfta bulunsa da aktardığı kısımların tamamında aynı hassasiyeti gözettiği söylenemez.

et-Takrîb'de geçtiği gibi aklın cevher, kuvve veya madde şeklindeki tariflerini eleştiren Ferrâ, burada yine Bâkıllânî'nin açıklamalarına benzer ifadelere yer verir. Ancak yine *et-Takrîb*'e herhangi bir atıf görülmez.[118] Ferrâ her ne kadar Bâkıllânî gibi aklı zarûrî bilgilerin

---

[114] Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyâd, 1993), 1/43; *el-Udde*'nin kayaklarından birinin *et-Takrîb* olması hususunda ayrıca bk. Onuş, *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*, 159.

[115] Karşılaştırmak için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/68-69; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/171-172.

[116] Ferrâ, *el-Udde*, 1/74-76; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/199-201.

[117] Ferrâ, *el-Udde*, 1/76-82; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/178-194.

[118] Ferrâ, *el-Udde*, 1/83-86; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/195-197.

bir kısmı olarak tarif etse de akılların birbiri ile eşit olup olmadığı konusunda Bâkıllânî'den farklı kanaattedir. O, bu konuda ashabına nispet ettiği, bir aklın diğerinden daha kâmil olduğu görüşünü savunmaktadır. Aynı zamanda akılların birbirine eşit olduğu konusunda ashabının Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılara muhalefet ettiğini ifade etmektedir. İsim vermeden Bâkıllânî'nin akılların birbiri ile eşit olduğu görüşünü de eleştirmektedir.[119]

İbn Akîl, *el-Vâzıh*: İbn Akîl eserinin başında söz konusu eserini kaleme alma sürecine dair kısa bir açıklamaya yer verir. Ashabından fakih olanların kendisinden usûl-i fıkha dair kapsamlı bir eser telif etmesini talep ettiklerini ifade eden İbn Akîl, ibâresi kolay, mütekeaddimîn dönemde kaleme alınan eserlerdeki kapalılıktan uzak bir eser kaleme almak istediğini söyler. Burada kelâm ehlinin değil de fakihlerin yöntemini takip edeceğini ifade eden İbn Akîl'in eser boyunca Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'inden çokça aktarımlar yapması dikkate değer bir husustur.[120]

Eserin başında yer alan fıkhın tanımı ve fakihe dair açıklamalar olmak üzere ilmin tanımı, kısımları zarûrî bilgi elde etmenin yollarına dair ifadeler *et-Takrîb*'deki açıklamalar ile paraleldir.[121] Aklın tanımı ve mahiyetine dair açıklamalar da büyük oranda *et-Takrîb*'deki ifadelere benzer.[122] Nazarın vücûbiyeti, fasit nazar ile cehil arasındaki tazammun ilişkisine dair ifadeler, nazara dair zikredilen şartlar *et-Takrîb*'deki pasajlarla çokça benzerlik arz etmektedir.[123] *et-Takrîb*'de delil-emare ayrımına dair açıklamalar neredeyse aynıyla *el-Vazıh*'ta yer almaktadır.[124] *et-Takrîb*'de dinî ahkâmın bilgisine dair yer alan tasnif ve buna dair açıklamaları İbn Akîl aynen aktarmıştır.[125]

el-Vâzıh'ta teklife dair hususlar, aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı, usûl-i fıkhın konularının tertibine dair açıklamalar gibi daha birçok noktada *et-Takrîb*'den aktarımlar ve benzerlikler görülür. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu konuların ele alındığı yerlerde bu benzerliklere dikkat çekilecektir.

---

[119] Ferrâ, *el-Udde*, 1/94-100.
[120] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/5.
[121] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/7-22; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/171-188.
[122] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/20-24; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/196-198.
[123] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/53-58; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/212-220.
[124] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/59-60; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/221-223.
[125] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/64-67; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/228-231.

İbn Akîl'in aynen aktarımları sayesinde her iki eserdeki bazı tahkik hataları düzeltilmiş,[126] *et-Takrîb*'deki eksik birkaç satır tamamlanmış[127] ve muğlak kalan yerler vüzûha kavuşmuştur.

Burada yer verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere *et-Takrîb*'den en çok aktarım yapan kişi Hanbelî âlim İbn Akîl'dir. Özellikle *el-Vâzıh* eserindeki mukaddime kısmı dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu benzerliğin boyutları anlaşılacaktır. Ancak bütünüyle her iki eserin karşılaştırılması, İbn Akîl'in hangi noktalarda farklılaştığı ve bunun sebeplerinin tespiti müstakil çalışmaların konusudur. Ayrıca Mu'tezilî olduğu gerekçesi ile kendisine baskı uygulanan bir âlimin, Eş'arî bir âlimin eserinden bu denli faydalanması araştırılması gereken bir başka husustur.

Bâkıllânî'nin Basra-Şirâz ve Bağdat hattında yoğun olarak geçen hayatında pek çok öğrencisi olduğu kaynaklarda geçmektedir. O, kendisinden sonra başka beldelere dağılacak pek çok öğrenci geride bırakmıştır.[128] Bâkıllânî'nin öğrencileri arasında Mâlikî fakihi Kâdî Abdülvehhab[129], Hanefî-Eş'arî Simnânî (v. 444/1052)[130], Eş'arî-muhaddis Herevî, devlet ricalinden Samsâmüddevle gibi muhtelif kesim ve ekollerden farklı isimler yer alır. Ancak bu çeşitliliğe rağmen sonraki nesillere usul ilmindeki etkisinin bizzat talebeleri üzerinden değil de eserleri vasıtasıyla, özellikle Cüveynî kanalı üzerinden gittiği görülmektedir. Yukarıda hususen zikredilen Gazzâlî, Ferrâ ve İbn Akîl'in de Cüveynî ile hoca-talebe ağı üzerinden bağlantıları bulunmaktadır.

---

[126] Usulün konu tertibinin ele alındığı kısımda *et-Takrîb*'de "kıyâm" şeklinde yer alan kelime "kıyas" şeklinde olmalıdır. Karşılaştırmak için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/314; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/266; Dinî bilgi elde etmeye dair tamamen aynı ilerleyen faslın bir pasajında "an" ve "ğayr" şeklinde her iki eserde farklı kullanımlar bulunmaktadır. Anlam akışına göre *et-Takrîb*'deki hali daha doğru görünmektedir. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/229; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/65.

[127] Nazara dair *et-Takrîb*'de eksik kalan satırlar *el-Vâzıh*'daki aktarım ile tamamlanmıştır. İlgili yerler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/210; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/46.

[128] Bâkıllânî'den ders almış meşhûr öğrencilerinin listesi için bk. el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd -İmlâu'l-Kâdî-*, 20-22.

[129] Kâdî Abdülvehhâb'ın yazdığı usul metinleri incelendiğinde Bâkıllânî gibi değil diğer hocası İbnü'l-Kassâr gibi sonrasında fukâhâ metodu olarak isimlendirilecek tarzda usul yaptığı söylenebilir. Teklifî hükümler, amel-i ehli Medine'nin ve icmânın hücciyetine dair olan günümüze ulaşmış bu metinler için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl: Dirâsât ve nusûs fî usuli'l-fıkhi'l-Mâlikî*, thk. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 227-287.

[130] Simnânî'nin Eş'arî ve Hanefî bir âlim olması ile ilgili bk. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 259.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKIH USULÜNÜN ŞER‘İLİĞİNİN TESİSİ: TEMEL KAVRAMLAR VE İLKELER

Fıkıh usûlünün temel meseleleri olan deliller ve bu delillerin şer‘î ahkâma delâlet vecihlerini ele almadan evvel Bâkıllânî oldukça kapsamlı bir mukaddime kaleme almıştır. Kendi ifadesi ile “usûl-i fıkıh ve şer‘î ahkâmın bilgisinin tamamlayıcısı”[131] olan bu mukaddime ilim, delil, nazar, hüküm gibi kavramların mahiyetine yönelik açıklamalarla birlikte “hüsün-kubuh şer‘î birer hükümdür”, “şer‘î hükümler ancak mükellefin fiillerine ilişir”, “akıl zarûrî bilgilerin bir kısmıdır” gibi birtakım temel ilkeleri de içerir. Bu kavram ve ilkelere geçmeden önce Bâkıllânî’nin fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımları incelenecek, bu bağlamdaki ifadelerinin mahiyeti ve arka planı ele alınacaktır. Bâkıllânî’nin söz konusu görüşlerinin daha iyi anlaşılması adına onu takip eden ve onun muhalif olduğu usulcülerin de konu ile ilgili ifadelerine başvurulacaktır.

I. Bâkıllânî’ye Göre Fıkıh ve Fıkıh Usulü

Erken dönemde yazılmış usûl eserlerinde fıkıh usûlü, bu terkibi oluşturan “fıkıh” ve “usul” kavramları ayrı ayrı ele alınarak tanımlanmıştır. Bundan dolayı fıkıh usûlü tanımlanırken söz konusu terkipte önce fıkhın tanımına sonrasında ise usûlün tanımına yer verilmiştir. Fıkıh usûlünün bu şekilde izafet unsuruna dayanarak tanımlanması zamanla bir ilmin adı olarak tanımlanması anlamındaki lakabî tanımlamaya evrilmiştir.[132] Mütekaddim dönemde fıkıh usûlünün tarifi terkibin her iki kısmı ayrı ayrı ele alınarak yapıldığı için “usûl” kelimesinin tercih edilen anlamının farklılığına göre farklı tanımlar ön plana çıkmıştır. Buna göre fıkıh usûlü için; fıkhın delilleri[133], fıkhî hükümlerin dayanağı[134] ve fıkhın yolları (turuku’l-fıkıh)[135] şeklinde tanımlar yapılmıştır. Bâkıllânî ise fıkıh usûlünü, delillerin bilgisi olarak tarif eder.[136]

---

[131] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/304.

[132] Muahhar usulcülerin lakâbî tanımlamayı tercih etmelerinin gerekçesi için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 127 vd.

[133] Örneğin Cüveynî ve Şîrâzî fıkıh usûlünü “fıkhın delilleri” olarak tarif etmiştir Cüveynî, *el-Burhân*, 1/85; Şîrâzî, *Şerhu’l-luma‘*, 1/161.

[134] Hanbelî usulcülerden İbn Akîl ve Ferrâ fıkıh usûlünü fıkhî ahkâmın dayanağı olarak tarif etmişlerdir. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/7; Ferrâ, *el-Udde*, 1/70.

[135] Basrî, fıkıh usûlünü şer’î ahkâmın yolları (*turuku’l-fikh*), bu yollarla istidlâl keyfiyeti ve bunlara tabi olanlar şeklinde ifade etmiştir. Bk. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/11.

[136] Zerkeşî, Bâkıllânî’ye göre fıkıh usûlünün delillerin kendisi değil “delillerin bilgisi” olduğunu ve bu konuda İbn Hâcib ve Beydâvî’nin Bâkıllânî’yi takip ettiğini aktarmaktadır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 1/25.

Bâkıllânî fıkıh usûlünü tanımlamaya fıkıh kavramı ile başlamıştır. Fıkıh kelimesinin lügatte ilim manasına geldiğini, Arapların konuşmalarında fıkıh ile ilim kelimelerini birbirinden ayırt etmediğini ancak zamanla fıkhın, birtakım ilimlere mahsus olarak kullanıldığını belirtir. Fakih ve mütekellimlerin ıstılahında ise fıkıh, "*nazar yöntemi ile ulaşılan mükellefin fiillerinin aklî değil şer'î hükümlerinin bilgisidir.*"[137] Bâkıllânî fıkhı hem lügavî hem de ıstılâhî olarak, kat'î bilgi ifade eden "ilim" kavramı ile tanımlamayı tercih ederken *et-Takrîb*'i yakından takip eden eserlerde fıkhın tanımı için "ilim"den başka, "marifet", "idrâk" ve "fehm" gibi kavramların da tercih edildiği görülmektedir. Örneğin Şîrâzî lügavî olarak fıkhın kapalı şeyleri açığa çıkarmak olduğunu ifade eder. Istılahî olarak ise fıkhı "ictihad tariki ile ulaşılan şer'î ahkâmın bilgisi (marifet)" şeklinde marifet kavramı ile tanımlamakla birlikte bütün şer'î ahkâmın bilgisinin kat'îyyet ifade etmediğini bunun için fıkhın tanımının "idrâk" ile yapılmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir. Ancak "marifet" kavramı ile "idrâk" manası kastedilirse mecazen "marifet"in de kullanılmasını mümkün görür.[138] İbn Akîl ise fıkhın hem "ilim" hem de "fehm" kavramı ile yapılan farklı tanımlarına yer vermekle birlikte tanımı oluşturan kavramları açıkladığı ilerleyen sayfalarda "ilim" ile yapılan fıkıh tanımını tercih ettiği görülür.[139] Fıkhın ıstılahta mutlak anlamda bilgiden "şer'î ahkâmın bilgisine" hamledilmesi bir taraftan nahiv, tıbb, felsefe gibi ilimlerle iştigal edenleri diğer taraftan aklî hükümleri dışarda bıraktığı için mütekellimler için fakih isminin kullanılmasını engellemiştir.[140]

Bâkıllânî fıkhı, "şer'î hükümlerin bilgisi" olarak tanımlarken fıkıh usûlünü de "şer'î ahkâmın delillerinin bilgisi" olarak tarif etmektedir. Bâkıllânî'nin edille bilgisi olmadan fıkhî bilginin elde edilemeyeceğine dair ifadelerinden fıkhî bilgiyi usûl-i fıkıh bilgisi üzerine inşa

---

[137] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/171; Ferrâ'nın fıkhın tanımı ve devamında şer'î ahkâm için zikrettiği örnekler büyük oranda Bâkıllânî'nin ifadelerine benzerdir. O da fukâha ve mütekellimîne göre fıkhı "mükellefin fiillerinin aklî değil şer'î hükümlerinin bilgisi" olarak tanımlamaktadır. Ferrâ, *el-Udde*, 1/68-69; Cüveynî *et-Telhîs*'te fıkhın ıstılahta "şer'î hükümlerin bilgisi" olarak tarif edildiğini ancak Bâkıllânî'nin bu anlamı "mükellefin fiillerinin aklî değil şer'î hükümlerinin bilgisi" şeklinde farklı ibârelerle ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre Bâkıllânî'nin bu tanımı her ne kadar ilk yer verdiği tanımın içeriğini kapsıyor olsa da ilk tanım daha isabetli ve açıktır. Cüveynî *et-Takrîb*'de fıkhın tanımında yer alan "nazar yöntemi ile ulaşılan" kısmını zikretmemiştir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/105-106; Fıkıh kavramının tarihi gelişimini inceleyen Türcan, Bâkıllânî'nin yaptığı tanımın fıkhın bilimsel alanını tespit etmede kendisinden sonra yapılan birçok tanıma göre dahi ileri bir aşamayı gösterdiğini ifade etmektedir. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 33.

[138] Hatip el-Bağdâdî'nin Şîrâzî'ye atfettiği fıkıh tanımı da "marifet" kavramı ile yapılmıştır. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Kitabü'l-fakîh ve'l-mütefakkih* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî), 1/191; Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/158-159.

[139] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/7 vd.

[140] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/172; Benzer ifadeler için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/69; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/8. Nahiv, tıp ve lügat bilgisi için de fıkıh kelimesinin kullanılması hususunda bk. Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netaici'l-ukûl fî usûli'l-fikh* (Amman: Dârü'n-Nûr, 2017), 1/10.

ettiği anlaşılmaktadır.[141] Ancak *et-Takrîb*'i takip eden bazı metinlerde fıkıh ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik farklı görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Ferrâ'ya göre, usûl-i fıkıh bilgisi fıkhî bilgi üzerine inşa edilmelidir. Ona göre fürû üzerinde yeterince bir incelemede bulunmaksızın usûle vâkıf olmak mümkün değildir. Ferrâ bu anlamda yalnızca kelâm bilgisine sahip pek çok kimsenin fürû söz konusu olunca kâsır kaldığını ifade etmektedir.[142] Ferrâ'nın bu konudaki eleştirisinin muhataplarından birisinin Bâkıllânî olması güçlü bir ihtimaldir. Zira konu akışı açısından takip edildiği zaman *et-Takrîb* ile uyumlu bir şekilde bir anlatım mevcuttur.

Bâkıllânî, fıkhın tanımında yer alan şer'î hükümlerin kaynağının yalnızca şer'î deliller olduğunu ifade eder. Ona göre "deliller, yalnızca Kitap, Sünnet ve icmâdaki hitaba veya bunlarda hükmün kendisine iliştirildiği şey üzerine hamledilmelidir. Kemâl-i akıl, tevhid, nübüvvet bilgisi ile şer'î hükümlerinin bilgisi elde edilemez."[143] Bâkıllânî'nin bu ifadeleri Mu'tezile'ye yönelik bir itirazdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kitabını açıklamaya çalışan müfessirin hususiyetlerini açıklarken şu ifadelere yer verir:

> Fıkıh şer'î ahkâmı ve sebeplerini bilmektir. Kişi fıkhın delilleri olan usûl-i fıkhı bilmeden şer'î ahkâmı ve bunların sebeplerini bilmekle fakih olmaz. Fıkhın delilleri de Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, haberler ve bunlarla ilgili şeylerdir. Kişi bu durumları bilmekle de âlim olmaz. Kişinin Allah'ın tevhidini, adâletini, ona vâcip olan ve müstahîl olan sıfatlarını ve yapması hasen ve kabih olan fiillerini bilmesi gerekir. Kim bu vasıfları kendinde toplarsa o Allah'ın tevhidini, adaletini, fıkhın delillerini ve şer'î ahkâmı bilir ve böylece müteşâbihleri muhkemlere hamletme suretiyle ikisi arasındaki farkı bilir. Bütün bu özelliklere sahip kimsenin Allah'ın kitabını tefsir etmekle meşgul olması câiz olur.[144]

Bu pasajda Kâdî Abdülcebbâr, şer'î ahkâmın bilgisini delillerin bilgisine hamletmiş, şer'î delillerin bilgisini ise tevhid, adalet ve Allah'ın sıfatlarının bilgisi üzerine inşa etmiştir. Öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de *el-Mu'temed*'in hemen baş tarafında usûl-i fıkhın fıkıh, tevhid ve adl ile kuvvetli bir bağının olduğunu ve fıkhî bilginin bu iki bilgi üzerine bina edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[145] Görüldüğü üzere Bâkıllânî ile mezkûr âlimlerin fıkhî bilgiyi üzerine inşa ettikleri zemin birbirinden farklıdır. Bâkıllânî fıkhî bilgiyi yalnızca usûl-i fıkıh

---

[141] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/172-173; Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da fıkıh usûlünü, hükümlerin delillerini bilmek olarak tarif etmektedir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 43; *el-Menhûl*'de ise fıkıh usûlünün maksadını teklifi hükümlerin üzerine nasp edildiği kat'î delilleri ve ahad haberleri bilmek olarak ifade eder. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 4.

[142] Ferrâ, *el-Udde*, 1/70.

[143] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/173.

[144] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/489.

[145] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/7.

bilgisi üzerine inşa ederken Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî, tevhid ve adaletî de fıkhî bilginin üzerine inşa edileceği bilgiler olarak zikreder.

Öte yandan Bâkıllânî'nin yukarıdaki ifadelerinden tevhid ve nübüvvet bilgisi ile şer'î ahkâmın bilgisini birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun dinî bilgiye dair yer verdiği üçlü tasnif bunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bâkıllânî dinî ahkâma dair bilgilerimizin elde edilmesinin üç yolu olduğunu belirtmektedir. Bunlar *yalnızca akıl ile bilinenler, yalnızca sem' ile bilinenler* ve *hem akıl hem sem' ile bilinmesi mümkün olanlar* şeklindedir. Burada yalnızca akıl ile bilinen dinî bilgiler hakkında Bâkıllânî şu ifadelere yer verir:

> Sem' olmaksızın yalnızca akıl ile bilinmesi mümkün olanlar; âlemin hâdis olduğu ve bu alemin bir muhdisi olduğu, alemi yaratanın tek bir varlık olduğu ve onun sıfatlarının bulunduğu; resullerin peygamberliğinin ispatı ve yine tevhid ve nübüvvet bilgisinin ancak kendisiyle tamamlandığı diğer konulardır. Bu (bilgilerin akıl ile bilinmesinin) delili de sem' dediğimiz, Allah'ın kelâmı, Allah'ın Resûlu olduğu bilinen kimsenin sözü ve sözünde hata olmayacağı haber verilen kimselerin icmâsıdır. Sözün Allah sözü, gelen kişinin Allah'ın Resûlü olduğu ve Allah Resûlü'nün doğruluğunu ve sıdkını haber verdiği kimselerin doğruluğu ancak Allah'ın bilgisinden sonradır. Çünkü sözün Allah'ın sözü, Peygamberin Allah'ın Peygamber'i olduğu bilgisi Allah'ın bilgisinin feridir. Tıpkı Zeyd'i bilmeyen kimsenin bu "Zeyd'in kelâmı veya elçisidir" (şeklindeki) bilgisinin muhâl olması gibi (kişinin) Allah'ı bilmeden onun kelâmını ve elçisini bilmesi muhaldir. Öyleyse Allah'ın ve Resûlü'nün bilgisi sem'den önce akılla bilinmelidir.[146]

Bu taksimatta *yalnızca sem' ile bilinenler* mükellefin fiilinin hasen, kabih, helâl, haram, taat, isyân, kurbet, vâcip ve nedb şeklindeki hükümleridir. Benzer şekilde yapılan akdin geçerli, temlikin sahih ve yerine getirilen ibâdetin edâen veya kazâen mi olduğuna dair bilgiler de sem' yoluyla bilinir. Bu ahkâmın tamamının kaynağı yalnızca sem' olup aklın bu alanda bir payı yoktur. *Hem akıl hem de sem' yoluyla bilinmesi mümkün olan hükümlere* gelince Bâkıllânî bunlara Allah'ın gözle görülmesinin câiz olması (ru'yetullâh), günahkar kimselerin bağışlanması, haber-i vâhid ve kıyas ile amel etmenin sahih olması gibi örnekler verir. Bâkıllânî bu tür hükümleri bilmemenin tevhid ve nübüvvet bilgisine zarar vermediğini ifade eder. Başka bir deyişle mükellef kimse bu tür hükümlere dair bilgi sahibi olmaksızın da marifetullaha ve nübüvvetin bilgisine sahip olabilir.[147] Öte yandan Bâkıllânî burada tevhid ve nübüvvet bilgisi

[146] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/228.
[147] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/231.

ile şer‘î ahkâmın bilgisini birbirinden ayırmaktadır. Bu tür bilgilerin akıl ile bilinmesi beraberinde bir mükellefiyet getirmediği için Bâkıllânî’ye göre bu bilgilerle şer‘î hüküm arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Başka bir ifade ile her ne kadar akıl ile bilinmesi mümkün bazı bilgiler bulunsa da bunların kullar için mükellefiyet oluşturması şeriatın vürûduna bağlıdır.

Mu‘tezilî düşünce sisteminde ise teklif, aklî ve şer‘î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu açıdan kulun muhatap ve mükellef olmasının tek vasıtası vahiy olarak görülmemiş, aklın da vahyin varit olmadığı zaman diliminde bağımsız olarak mükellefiyet doğurduğu ifade edilmiştir.[148] Aklî teklif alanı olarak ifade edilen bu kısımda Allah’ın akılda zorunlu bilgiler yarattığı ve bir takım hüsün-kubuh bilgisinin de bu bilgiler arasında yer aldığı belirtilir. Söz konusu hüsün-kubuh bilgisi ile kişi vahye muhatap olmadan da bazı yükümlülüklerle mükellef olur. Bu açıdan akıl, Mu‘tezile düşüncesinde teklifin başlatıcı bir unsuru olup kulun muhatap olması vahyi öncelemektedir. Şer‘î teklif kapsamında ise Peygamberler vasıtasıyla öğrenilen mükellefiyetler yer alır. Bununla birlikte Mu‘tezilî düşünce sisteminde de her ne kadar bazı aklî yükümlülükler için sem‘ zorunlu olmasa da teker teker fer‘î durumlar ile sorumlu olmak sem‘î bilgiye bağlıdır.[149]

Bâkıllânî’nin yukarıdaki üçlü tasnifinde birinci grupta yer alan ve kaynağı aklî deliller olan dinî ahkâmın kelâm ilminin alanına girdiğini söylemek mümkündür. Bâkıllânî bu hususu açıkça ifade belirtmese de Cüveynî *et-Telhîs*’te aklî delil vasıtası ile ulaşılan dinî ahkâmın kelâm eserlerinde açıklandığını ifade eder.[150] Bilindiği üzere mütekaddim dönem kelâmının varlık anlayışı hudûs teorisine dayanır. Bu teori üzerinden bir yaratıcının varlığı ve onun peygamber göndermesinin mümkün olduğu ispat edilir. Bâkıllânî de burada alemin hâdis olduğunu ve bir muhdisinin olduğunu ifade ederek hudûs teorisinin argümanlarına atıfta bulunur.[151] Meselenin bu kısmı kelâm ilmine taalluk ettiği için Bâkıllânî bu hususu

---

[148] İbn Metteveyh teklifin tanımını “kavl-i mahsus” anlamında “emir” kavramı ile tanımladığı için Ebû Hâşim’i (v. 321/933) eleştirirken şu ifadelere yer verir: “Bu sınırlandırma akliyyâtın teklife dâhil olmamasını gerektirmektedir. Zira ‘kavl-i mahsus’ anlamındaki ‘emir’ akliyyâtta bulunmayıp yalnızca şer‘iyyâtı içermektedir.” İbn Metteveyh “emir” kavramı yerine “i‘lâm” kavramının teklifin tanımı için daha uygun olduğu belirtir. Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbu’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklif* (Beyrut: Matba‘atü’l-Katûlîkiyye, 1962), 1/1; “İ‘lâm” kavramının peygamber olmadan teklifin akıl ile bilinmesine işaret etmesi hususunda bk. Mesut Erzi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Düşüncesinde Dilin Yeri”, *Kader* 20/1 (2022), 374.

[149] Kâdî akitler, ibâdetler gibi hususları sem‘î teklif ile ilişkili olan şer‘îyyât babından değerlendirip bu şer‘î hükümlerin yalnızca Kur ‘an, Sünnet ve bunlara tabi olan şer‘î deliller vasıtasıyla bilineceğini ifade eder. Kâdî’nin ifadeleri için bk. Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbu’l-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklif*, thk. Daniel Gimaret - Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986), 2/170.

[150] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/134.

[151] Hudûs teorisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “Hudus Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/588-610.

detaylandırmamıştır. Bu üçlü tasnifteki akıl ile bilinen kısımların detaylandırılmasının kelâm ilmine dair eserlere bırakması esasında Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'in başında yer alan mukaddimedeki genel tavrıdır.

"*Fıkhın asılları olan edillenin bilgisi*" olarak tanımladığı fıkıh usûlünün temel konularına geçmeden evvel Bâkıllânî, eserinin başında oldukça kapsamlı bir mukaddimeye yer vermiştir. Bu mukaddimede genel olarak şu hususlar üzerinde durmaktadır: ilmin tanımı, kısımları, aklın ne olduğu, istidlâlî bilginin yöntemi olan nazar, nazarın malzemesi olarak delil, delil ve emare ayrımı; teklife konu olan fiiller, teklifin mahiyeti, mükellefin özellikleri ve teklife dair diğer hususlar; aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı, hüsün-kubhun şer'îliği ve diğer şer'î hükümlerin tanımlanması. Her ne kadar kendisi buna dair bir açıklama yapmasa da bu mukaddime, Eş'arî kelâm anlayışına uygun bir şekilde usul ilmi için elverişli bir zemin inşâ etme amacına matuftur. Zira Bâkıllânî mukaddimede ele aldığı kavramları ve tartıştığı meseleleri Eş'ârî bir anlayış çerçevesinde değerlendirmiş ve çoğunlukla Mu'tezile'yi muhatap kabul ederek konu ile ilgili eleştiriler yöneltmiştir. Bütün bu mukaddimedeki faaliyetin hareket noktası esasında eserin hemen başında zikredilen fıkıh ve usûl-i fıkhın tanımında yer alan kavramlardır. Bâkıllânî fıkhı "*nazar yöntemi ile ulaşılan mükellefin fiillerinin aklî değil şer'î hükümlerinin bilgisi*"[152]; usûl-i fıkhı da "*bu şer'î ahkâmın asılları olan delillerin bilgisi*"[153] olarak tanımlamaktadır. Söz konusu tanımlarda geçen ilim, delil, nazar, mükellef, aklî hüküm, şer'î hüküm şeklindeki kavramlar ve bu kavramlar çerçevesinde incelenmesi gereken diğer hususların bütün bu mukaddimenin muhtevasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bâkıllânî bu tanımlarda yer alan kavramları açıklarken bir taraftan usul ilminin Eş'arî kelâm anlayışına uygun zeminini inşa etmiş diğer yandan da kendisine kadar gelen mezhebin ilmi birikimini bütünlüklü bir teori içinde sunarak Eş'arî mezhebinin sistemleştirmesine katkı sağlamıştır. Bu tanımda geçen ilim ve nazar yöntemine dair hususlar *bilgi teorisi,* mükellef ve fiilleri ile ilgili olanlar *mükellef tasavvuru*, aklî hüküm ve şer'î hüküm kısmı da *hüküm teorisi* alt başlığında aşağıda detaylı bir şekilde incelenecektir.

Söz konusu mukaddimede Bâkıllânî'nin, Eş'arî kelam anlayışının prensiplerine uygun bir fıkıh usûlü tesis etmenin yanında ikinci bir amacının daha olduğunu düşünmekteyiz. Bu da fıkıh usûlünün kelâm ilminden farklılaşan yönlerine işaret etmek ve usul ilminin çerçevesini şer'îlikle sınırlandırmaktır. Bâkıllânî'nin usul ilminin şer'îliğine yaptığı vurguya dair yukarıda, bazı açıklamalar yapılmıştı. Bu mukaddimede usulün kelâm ilminden ayrışan yönlerine

[152] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/171.
[153] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/172.

işaretlerin bulunması ilk bakışta hemen fark edilmeyen bir noktadır. Bununla birlikte mukaddimenin tamamında Bâkıllânî'nin meseleleri ele alırken yaptığı ayrımlar dikkatle takip edildiğinde böyle bir amacının olduğu görülmektedir. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'daki dili, başlıklandırmaları ve kavram örgüsü ilk bakışta Bâkıllânî'nin kelâm ile iç içe bir fıkıh usûlü anlayışını takip ettiğini düşündürse de[154] aslında onun nihâi amacı bu iki ilmi net bir şekilde birbirinden ayırmaktır. Bu amaçla Bâkıllânî, hüküm bahislerinde aklî hüküm şer'î hüküm, bilgi bahislerinde zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine ulaştıran delilleri incelerken aklî delil-sem'î delil, teklif ile ilgili kısımlarda da Allah'ın fiilleri ve kulların kespleri ayrımına gitmiştir. Buna göre *aklî hüküm, aklî delil* ve *Allah'ın fiilleri* kelâm ilminde; şer'î hüküm, şer'î delil ve mükellef kulun kespleri usul ilminde ele alınmalıdır. Bâkıllânî'nin bu şekilde bir ayrıştırması ilk olarak yaptığı fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında karşımıza çıkmaktadır. O, kendisine kadar yaygın olarak gelen "*şer'î hükümlerin bilgisi*" şeklindeki fıkıh tanımı yerine "*nazar yöntemi ile ulaşılan mükellefin fiillerinin aklî değil şer'î hükümlerinin bilgisi*"[155] şeklinde bazı ilaveler yaptığı bir tanımı tercih etmiştir. Bu tanımda fıkıh ilminin konusunun aklî hükümler değil şer'î hükümler olduğu, bu hükümlerin ilişkiği mahallin mükellefin fiilleri olduğu ve kullanılan yönteminin de nazar olduğu ifade edilmiştir. Fıkhın tanımında konusuna, yöntemine ve taalluk ettiği kısma dikkat çeken Bâkıllânî, fıkıh usûlü tanımında ise bu şer'î hükümlerin kaynağı olarak şer'î delillere vurgu yapmaktadır. Bâkıllânî fıkıhtaki şer'î hükümlere nazar yöntemi ve deliller ile ulaşıldığını belirtmekte ancak bu delillerin akla değil şer'e veya şer'in izin verdiği prensipler üzerine naspedilmesi gerektiğini ifade eder.[156]

Bâkıllânî fıkıh usûlünde bilgiye konu olan şeyin fiillerin **şer'î ahkâm**ı olduğunu ve fakîh isminin de ancak bu şer'î ahkâmı bilen kimseye verildiğini ifade etmektedir. Fiillerin aklî hükümleri de bulunmakla beraber bu hükümlerin bilgisi ile şer'î hükümlerin bilgisi birbirinden farklıdır. Bundan dolayı aklî hükümleri bilenler şer'î hükümleri bilemeyebilir, şer'î hükümleri bilenler de aklî hükümleri bilemeyebilir.[157] Bâkıllânî *et-Takrîb*'in başında yer alan bu ifadeler

---

[154] Ahmned Şâyib Firâs Abdülhamit, *el-Arâu'l-usûliyye lî Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkıllânî fi'l-Mukaddimâti'l-Usûliyye ve Delâlâti'l-Elfâz ve Avâridiha* (Câmiatu Âlî 'l-Beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 72.

[155] Cüveynî fıkhın ıstılahta "şer'î hükümlerin bilgisi" olarak tarif edildiğini ancak Bâkıllânî'nin bu anlamı farklı ibârelerle ifade ettiğini belirtmektedir. Kendisi Bâkıllânî'nin tarifine yer vermekle beraber ilk zikredilen tanımın daha isabetli ve açık olduğunu söyler. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/105-106. Fıkhın ne olduğu ve fakîhin kim olduğuna dair kronolojik bir derleme için bk. Nail Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 104 vd. Bu kronolojik derlemede de görüleceği üzere fıkhın bu şekilde aklî hükümlerden ayrıştırılması ve nazarî yöntem ile mükellefin fiillerine vurgu ilk defa Bâkıllânî'nin tanımında yer almaktadır.

[156] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/173. Hicrî beşinci asırda yapılan çeşitli fıkıh tanımlarına yer veren çalışmasında Türcan, fıkha dair ilk teknik tanımın Bâkıllânî'ye ait olduğunu ifade eder. O da Bâkıllânî'nin tanımı dışındaki hiçbir fıkıh tanımında, fıkhı diğer dini hükümlerden ayrıştıran unsurun eklenmediğine işaret eder. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 33-35.

[157] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/172.

ile ileride yapacağı dinî bilgi alanına dair işaretlerde bulunmaktadır. Zira kendisi de diğer kelâm âlimleri gibi dine dair birtakım bilgilerin akıl ile bilindiği ve bunların ispatının aklî delil ile yapıldığı düşüncesindedir. Bâkıllânî buradaki aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı üzerinden fıkıh usûlü ve kelâm ilminin konularına yönelik bir ayrıma işaret etmiş görünmektedir. Aklî hükümleri kelâm ilmine tevdi ederken usûlün alanını şer'î hüküm ile sınırlandırmıştır. Bâkıllânî'nin eserinin başında aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı üzerinden yaptığını düşündüğümüz fıkıh ve kelâm ilmi ayrımı onu yakından takip eden âlimlerce daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da eserinin hemen başında fıkıh ve usûl-i fıkhı tanımlarken Bâkıllânî ile benzer açıklamalarda bulunur. Ancak o Bâkıllânî'ye göre daha açık bir şekilde şer'î hükümleri bilenlere *fakih,* aklî hükümleri bilenlere de *mütekellim* deneceğini ifade eder.[158] Benzer şekilde Bâkıllânî'nin eserinden çokça alıntı yapan İbn Akîl de *el-Vâzıh*'ta cevher, araz, cins, nev', hassa gibi konuları bilen usûli'd-dîn âlimlerine *fakih* denilemeyeceğini ifade etmektedir.[159] İbn Akîl'e dair çalışmasında Makdisi'nin, *el-Vâzıh*'taki bu ifadelerden çıkardığı sonuçlardan birisi şudur: Her ne kadar usûl-i fıkıh usûlü'd-dîne dayanıyor olsa da ondan "bağımsız ve ayrı bir ilimdir."[160] Kaynağı *et-Takrîb* olan bu ifadelere yönelik Makdisi'nin bu yorumu da konu ile ilgili kanaatimizi güçlendirmektedir.

Benzer şekilde Bâkıllânî'nin "hazr ve ibâha" ile ilgili olarak aşağıdaki ifadeleri ve İbn Akîl'in açıklamaları kelâm ilminin konusu ile fıkıh usulünün konusunda bir ayrıma gidildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bâkıllânî fıkıh usûlünün hangi konulara hasredildiğini açıkladığı kısımda şöyle der:

> (Usûl-i fıkhın hasredildiği konuların) sekizincisi hazr ve ibâha'dır. Özellikle bizim söylediğimize göre bunlar şer'î birer hükümdür. Kim hazr ve ibâha hükmünün akıl cihetiyle bilineceğini söylerse fıkıh usûlünün bu babında bunları ele almamalıdır. Doğru olan onların (bu konuyu**) usûlünde** ele almasıdır.[161]

Bu pasaj *el-Vâzıh*'ta şöyle yer almaktadır:

> (Usûl-i fıkıh konularının) sekizincisi hazr ve ibâha hakkındaki sözdür. Bu bizim esasımıza göre böyledir. Çünkü hazr ve ibâhanın tariki sem'dir. Kim hazr ve ibâhanın

[158] Gazzâli, *Mustasfâ,* 36.
[159] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/8. İbn Akîl'in bu ifadelerinin kelâm ve usul ilminin mezcedilmesine yönelik bir tepki olduğu şeklindeki bir açıklama için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 149 vd.
[160] George, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 71.
[161] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/311.

> tarikinin akıl olduğunu söylerse bu hükümleri usûl-i fıkh ahkâmında değil **usûli'd-dîn** ahkâmında yer vermelidir.[162]

İbn Akîl'in bu pasajdaki açıklayıcı ifadeleri Bâkıllânî'nin vurgulamak istediği noktayı daha âşikâr kılmıştır. İbn Akîl'deki bu açıklama ile Bâkıllânî'nin "**usûl**" şeklinde muğlak bıraktığı kısmın ne olduğu açık hale gelmektedir. Her iki âlimden aktarılan bu kısımlar usûl-i fıkıh ahkâmının şer'î; usûli'd-dîn ahkâmının da aklî olduğu ve her iki ilim arasında konu açısından bir ayrımın olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.[163]

Bâkıllânî'nin usul ilmini kelâm ilminden ayrıştırdığı diğer bir nokta da kullanılan yöntem olan **nazarın işleyişidir**. Bâkıllânî'nin yaptığı fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında görüleceği üzere her iki ilimde de bilgiye ulaşmanın yolu nazardır. Bâkıllânî bilinmeyenin bilgisini elde etme hususunda bir yöntem olarak nazarı zikretmekle beraber kelâm ilminden farklı olarak usûlde bu nazarın malzemesinin yalnızca *kat'î delil* değil zannâ ulaştıran *emarelerin* de olduğunu ifade eder. Burada delil ve emare arasındaki ayırım ulaşılan bilginin kat'î ve zann-ı gâlib sağlaması ile ilgilidir. Bâkıllânî usul ilminde bazı hükümlerin tespitinde nazar ile birlikte ictihadın kullanıldığını belirtir ki burada ictihad zan ifade ettiği için kelâm ilminde kullanılmamaktadır. Sonuç olarak kelam ilmi ile usûl-i fıkhın ortak bir yöntemi olarak zikredilen nazarın işleyişinin her iki alanda farklı olduğu söylenebilir. Kelamda kat'î bilgiye ulaştıran delil üzerinden yol alınırken, fıkıh ve usûl-i fıkıhta zann-ı galibe ulaştıran emare de delil gibi nazar ve ictihad sürecinde kullanılır. Bu hususta kelâmcı usulcüler arasında önemli bir ayrım bulunmadığını ifade etmek gerekir. Örneğin çağdaş iki âlim olan Bâkıllânî ve Cessâs'ın konu ile ilgili açıklamalarının birbirine yakın olduğu ve her iki âlimin de usulde nazar/istidlâl faaliyetinin yanında ictihadın da yapıldığını açıkça ifade ettikleri görülmektedir.[164]

Kullanılan nazar ve istidlâl yöntemlerindeki ortak anlayışa rağmen aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımının mahiyetine yönelik açıklamaları Eş'arî ve Mu'tezile usûl anlayışlarının farklılaşmasının temel bir noktası olmuştur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi dini bilginin üçlü tasnifinde Bâkıllânî, şer'î hükme dair bilginin kaynağının yalnızca sem' olduğunu ifade etmişti.

---

[162] İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/262.

[163] Hicrî 4. asır Bağdat usulcülerinin umum anlayışlarını mukayese ettiği çalışmasında Çöklü, Bâkıllânî'nin Kadı Abdülcebbâr gibi usûl konularını kelâm ilminin bir parçası gibi incelediğini ifade eder. Yukarıda yer verilen bilgiler ışığında bu iddianın gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Konu ile ilgili yazarın ifadeleri için bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 13.

[164] Usul ilminde kullanılan yöntemlere dair ifadeler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/221-222; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Casim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 4/9-10.

Bâkıllânî bir bütün olarak şer‘î ahkâmın kaynağını sem‘in vürûduna bağlamış ve hükümlere dair delillerin şer‘ üzerine nasp edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî de Bâkıllânî’deki gibi benzer bir tasnif ile dinî bilgileri kaynağı itibariyle üçe ayırmıştır. Ancak onun taksimatında Mu‘tezile anlayışına uygun olarak bir takım hüsün-kubuh bilgisinin yalnızca akıl ile bilindiği ifade edilmiştir. Zira ona göre şeriatın sıhhati Allah’ın kabih bir fiili yapmayacağına bağlıdır. Yalnızca şer‘ ile bilinen kısma ise namazın vâcip olması, hamrı içmenin haram olması gibi taabbüdî fiilleri dâhil eden Basrî’nin Bâkıllânî’den temelde ayrıştığı görülür.[165] Basrî, akıl ile bilinenlere bir takım hüsün-kubuh bilgisini dâhil etmek suretiyle Bâkıllânî’deki şekliyle bu kısmın muhtevasını genişletmişken, yalnızca şer‘ ile bilinenleri taabbüdî hükümlere hasretmek suretiyle mezkûr kısmı da daraltmıştır. Dinî bilgilerin kaynağı itibariyle bu şekilde üçlü bir taksimatı Eş‘arî ile Mu‘tezile kelâmının hüsün-kubuh anlayışının bir yansımasıdır. Bu taksimatta hüsün-kubhun yerinin tayini, köklü bir değişime neden olmakta ve gerideki birçok tartışma için belirleyici olmaktadır. Hüküm teorisi bölümünde konunun ayrıntıları ele alınacaktır.

Yukarıda Basrî’nin yaptığı tasnifatta görüldüğü üzere Mu‘tezile’de bir takım hüsün-kubuh bilgisinin aklî olması, “aklî-şer‘î” şeklinde akıl ile bilinen ve uhrevî sonuçları olan bir ara kategorinin varlığını gerektirmiştir. Bu ise aklî hüküm-şer‘î hüküm şeklinde net bir ayrımın olmasını engellemiş ve kelâm ilmi ile usûl-i fıkıh ilminin hüsün-kubha dayalı konularında zorunlu bir birlikteliğine neden olmuştur. Bu durum da Mu‘tezile düşüncesinde baştan itibaren kelâm ve fıkıh usûlünün aynı kökün iki farklı tezâhürü olarak yorumlandığını göstermesi açısından önemlidir.[166] Bu ortak kök de “bir takım hüsün-kubuh bilgisinin aklî olduğudur”. Bunun için mütekaddimîn dönemde kelâm ile usûl-i fıkhın üslup ve içerik bakımından iç içe olduğu şeklindeki görüş Mu‘tezile için isâbetli olsa da bu görüşün Eş‘arîler için doğru olduğunu söylemek zor görünmektedir.[167] Zira bu alanda günümüze ulaşmış ilk usul eserinde Bâkıllânî’nin çabaları kelâm ile usûl-i fıkhı ortak paydada birleştirmekten ziyade ayrışan yönlerine işaret etmeye matuftur. Bâkıllânî’nin ortaya koyduğu kapsamlı hüküm teorisinde şer‘î hüküm ile birlikte aklî hükme yer vermesi her iki hükmün farkını ortaya koymaktan ibarettir. Bâkıllânî aklî hükümleri kelamın alanına havâle etmiş iken fıkıh usulünde matlup

[165] Basrî, *el-Mu‘temed,* 2/886 vd.

[166] Bu anlayışın yansıması olarak her iki ilme dair meselelerin bir arada sunulduğu bir eser olarak bk. Ebû Sa’d İbn Kerrâme el-Hakîm Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *‘Uyûnü’l-mesâil fi’l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru’l-İhsân, 2018).

[167] Mütekaddim dönem usul eserleri hakkındaki bu yönde bir kanaat için bk. Hikmet Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında “İbâha” Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 16.

olanın yalnızca şer‘î hükümler olduğunu ifade etmiştir.[168] Benzer tavrı bilgi ve teklif bahislerinde de görmek mümkündür. Buna karşılık Mu‘tezile’de kaynağına nispetle hükümlerin aklî hüküm-şer‘î hüküm şeklinde ayrılmaması Bâkıllânî’nin yalnızca şer‘î sınıfında yer verdiği vâcip, mahzûr ve ibâha’nın Mu‘tezile’de aklî hükümler kategorisinde de yer alması böyle bir ayrıma izin vermemektedir. Bunun için her ne kadar Basrî *el-Mu‘temed* eserinin başında usul ilminin kelâm ilminden ayrılması gerektiğini ifade etse de mezhebin ön kabulleri bunun gerçekleşmesi için uygun değildir.[169]

Mukaddimeye dair son bir hususu zikredip muhtevasına yönelik incelemeye başlayabiliriz. Bâkıllânî’nin söz konusu mukaddimede ilk akla gelen amacı olan *usul ilminin Eş‘arî anlayışına uygun zeminini inşa etmek* daha ziyade kendi mezhebi Eş‘arîliğe hizmet etmiştir. Ancak bu mukaddimedeki *usul ilmini bir bütün olarak şer‘î sınırlar içerisinde değerlendirme* çabası yalnızca Eş‘arîlik’te değil daha büyük payda olan Ehl-i hadis/Ehl-i Sünnet içinde mâkes bulmuştur. Bu da kaynaklarda Bâkıllânî’nin “seyfü’s-sünne” şeklindeki zikredilen lakabının mahiyetine[170] ve bu mukaddimede ele alınan hususların Eş‘arî usulcülerden başka fukâha yöntemini takip ettiğini söyleyen usulcüler tarafından da dikkate alınmasına yönelik bir izah olarak değerlendirilebilir.[171]

Özetle Bâkıllânî’ye göre fıkıh usûlünün konusu *şer‘î hükümler,* bu hükümlerin kaynağı sem‘e dayandırılan *şer‘î deliller,* yöntemi de *istidlâl* ile birlikte *ictihattır*. Bu esasında bir bütün olarak usulün sınırlarını şer‘ ile sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Burada hüsün-kubhun şer‘î birer hüküm olarak ifade edilmesi ve bu görüşe uygun olarak özellikle hüküm teorisinin şekillendirilmesi fıkıh usulündeki ahkâmın, kaynağının ve yönteminin de şer‘îliğini tesis etmeyi gerekli kılmıştır. Bâkıllânî’nin bütün bir mukaddimedeki faaliyetini tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse bu, “*hüsün ve kubuh şer‘î birer hükümdür*” şeklindedir. Zira mezkûr

---

[168] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/274; Bu açıdan söz konusu meselelere eserinin başında yer vermesinden hareketle Bâkıllânî’yi kelâm ilminin meselelerini usul ilmine dâhil eden ilk kişi olarak değerlendirmek mezkûr mukaddimenin muhtevâsı dikkate alınmadan yapılan bir yorum olur. Bu şekilde değerlendirmeler için bk. Yakup Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî’nin ed-Durer Adlı Eserinin Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları* (İstanbul, Yüksek Lisans, 2021), 16; Harman, *Usûlü’d-Dîn Ve Usûlü’l-Fıkh İlişkisi*, 29, 31; Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, 144,150; M. Rahmi Telkenaroğlu, “Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağrıları Işığında ‘İslam Hukuk Usûlü’ Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 641.

[169] Basrî’nin *el-Mu‘temed* eserinde fıkıh usûlünü kelâm ilminden ayıklama çabası için bk. Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh,* 118.

[170] Hafsa Kesgin, “Bâkıllânî ve Et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 353; Bâkıllânî’nin bu şekilde nitelendirilmesi hususunda muhakkikin ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/20.

[171] İbn Akîl eserinin yazım metodunda fıkhî yöntemi takip edeceğini söylemekle birlikte yukarıda geçtiği üzere *et-Takrîb*’den çokça alıntılar yapmaktadır. Bk. İbn Akîl’in ifadeleri için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/5.

cümle Eş'arî kelamının Mu'tezile'ye karşı ana iddialarını kendisinde cem edici bir hüviyete sahiptir. Hüsün ve kubhun şer'îliğinin temellendirilmesi, kapsamlı bir hüküm teorisi inşa etmeyi, bu hükümlerin elde edilmesini mümkün kılan bir bilgi teorisini ve bu ahkamın iliştiği mükellef ile ilişkili teklif nazariyesini zorunlu kılmıştır. Kısaca *bilgi teorisi, mükellef tasavvuru* ve *hüküm teorisi* şeklinde ifade ettiğimiz üç temel başlıkta bir taraftan Bâkıllânî'nin, mensup olduğu kelamî geleneğin prensiplerini sistemli bir şekilde işleterek usul ilmi için nasıl elverişli hale getirdiğini, diğer taraftan da Eş'arî kelamına uygun bu usûlün kelâm ilminden farklı olarak sınırlarını "*şer'îlikle*" nasıl çizdiğini inceleyeceğiz.

II. Bilgi Teorisi

İslam medeniyetinin hâkim kavramının ilim olduğu ve bu kavramı tanımlama konusunda diğer ilim dallarından ziyade kelâmda yoğun bir faaliyetin gerçekleştiği bilinen bir hususdur.[172] Erken dönemden itibaren Mu'tezilî âlimler, gerek kendi kelam faaliyetlerini savunmak gerekse çeşitli iddialara cevap vermek için ilim bahislerini geniş bir perspektifle ele almışlardır. Bu dönemde Mu'tezile'nin muhalefet ettiği kimseler Sofistler ve Sümenîler idi.[173] İmam Eş'arî ise bilginin imkânı ve bir takım bilgilerin zorunlu olması hususunda Mu'tezile ile ortak kanaate sahip olmakla beraber, başta ilmin tanımı ve sınıflandırılması olmak üzere pek çok meselede Mu'tezile'ye muhalefet etmekteydi. *et-Takrîb* eserinde Eş'arî'nin kelâm anlayışı çerçevesinde sistemli bir bilgi teorisi inşa eden Bâkıllânî için ise tek muhatap neredeyse Mu'tezile olmuştur. Bâkıllânî hem kelâm eserlerinde hem de fıkıh usûlü eserinde bilgi bahislerine yer vermekle birlikte eserler arasında bir karşılaştırma yapıldığında usul eserindeki bilgi bahislerinin daha zengin bir içeriğe sahip olduğu görülecektir. Bunda kelâma dair bize ulaşan en kâmil eseri olan *et-Temhîd'in* ömrünün erken bir döneminde kaleme alınmasının[174] etkisi bulunmakla birlikte Bâkıllânî'nin Eş'arî kelâm anlayışı üzerine inşa ettiği fıkıh usûlü zemininin temel parçalarından birisinin bilgi teorisi olması bu bahislerin daha geniş ele alınmasına ve zenginleşmesine olanak sağlamıştır.[175]

---

[172] "İlim" kavramının çeşitli ilim dallarındaki kullanımı hakkında yazılmış kapsamlı bir araştırma olarak bk. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004).

[173] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 78.

[174] *et-Temhîd,* Büveyhî hükümdari Adudu'd-devle'nin Bâkıllânî'den oğluna Ehl-i Sünnet akâidini öğretmesi talebi ile kaleme alınmıştır. Bâkıllânî bu esnada otuzlu yaşlarının sonunda olmalıdır. *et-Temhîd*'in yazılma sebebi için bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 19 (Muhakkikin mukaddimesi).

[175] Bâkıllânî'nin öğrencisi Simnânî'nin kelâm eserinde bilgi bahislerini *et-Temhîd* değil *et-Takrîb* eseri üzerinden takip etmesi *et-Takrîb*'deki bilgi bahislerinin daha olgunlaştırılmış olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Simnânî'nin eserin bilgi bahislerinin incelenmesi için bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân an usûli'l-îmân ve'l-keşf an temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyub (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014), 33 vd.

A. İlmin Tanımı, Kısımları ve Akıl

Bâkıllânî ilmin tanımına yer vermeden önce tanım yapmanın amacına ve sahih bir tanımın hangi özelliklere sahip olması gerektiğine dair bazı açıklamalar zikretmiştir. Buna göre bir şeyin tanımı, tanımlanan şey hakkında duyan kimsede en yakın manayı oluşturacak şekilde onun vasfını, ismini câmi‘ ve mâni‘ olarak açıklamaktır.[176] Yapılan tanımın, kapsamına girecek her şeyi içermesi (*câmi‘*), kapsamına girmeyecek şeyleri dışarda bırakması (*mâni‘*), tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırması, muttarit ve mün‘akis olması gerekir. Bu şartları sağlaması şartı ile Bâkıllânî'ye göre bir şeyin birden fazla tanımının olması mümkündür.[177] Tanım vasıtasıyla tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırmak, "had" kelimesinin lügavî manası olan "men‘ etmek" anlamı ile de uyumludur. Örneğin giriş ve çıkışı kontrol ettiği için kapıcıya "haddâd"; hırsızlık, zina ve katilden engellediği için verilen cezalara "şer‘î had"; ziynetten men‘ ettiği için iddet süresine "ihdâdu'l-mu‘dette" denir.[178]

Bâkıllânî, tanım ile ilgili yaptığı bu açıklamalardan hareketle ilim için yapılacak en doğru tanımın "*ma‘rifetü'l-ma‘lûm alâ mâ huve bihi*" yani "ma‘lumu her nasılsa öylece bilmek" olduğunu ifade eder.[179] Her ne kadar Bâkıllânî bu tanımda "marifet" kelimesi yerine "tebeyyün", "isbât" ve "idrâk" kelimelerinin kullanılmasını mümkün görse de zikredilen tanım adeta kendisi ile özdeşleşmiştir.[180] Bâkıllânî'nin bu ilim tanımı kelâm eseri olan *et-Temhîd*'de de aynen geçmektedir.[181] Nispeten erken döneminde yazdığı bu eserinde dahi ilmin bu şekilde bir tanımının tercih edilmesi, bu tanımın mezhep içerisinde kabul gören tanımlardan biri olması veya Bâkıllânî'nin kendisine ait bir tanım olması şeklinde iki ihtimali akla getirmektedir. Her iki durumda da söz konusu ilim tanımının Mu‘tezile'ye birtakım itirazlar barındırdığını ifade etmek gerekir. Zira Bâkıllânî'nin "Kaderîler" olarak zikrettiği Mu‘tezile ile ilişkilendirdiği ilk

---

[176] Cüveynî, Eş'arîlerin çoğunluğunun tanımı, tanımlanan şeyin sıfatı olarak değerlendirdiğini, Bâkıllânî'nin ise bu konuda münferit kalarak tanımı tanımlayanın sözü olarak gördüğünü ifade eder. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/108.

[177] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/174-175. Mütekaddim dönem kelâmında varlık-mahiyet ayrımı olmadığı için mantık ilminde olduğu gibi mahiyete ulaşmaya yönelik tanımdan ziyade temyize dayalı bir tanım anlayışı benimsenmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn* (Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1976), 14 vd.

[178] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/199-200; Cüveynî'nin de benzer örneklerle meseleyi ele alması hususunda bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 261-262. Şîrâzî ve Ferrâ da tanım hususunda Bâkıllânî'nin açıklamalarını ve verdiği örnekleri takip eder. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-luma‘*, 1/145 vd. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mu‘temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî`Zeydân Haddâd (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1974), 175 vd.

[179] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/174-175. İbn Akîl, isim zikretmeden Bâkıllânî'nin marifet kelimesi ile yaptığı ilim tanımını eleştirir. bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/10 vd.

[180] Söz konusu tanımın Bâkıllânî'ye atfedilmesi hususundan bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 38.

[181] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 25.

ilim tanımı "*i'tikâdu'ş-şey' alâ mâ hüve bihi*" şeklindedir.[182] Bâkıllânî, ilim tanımının "marifet" yerine "i'tikâd" ile yapılmasını ve bu itikadın "şey" kavramına muzâf kılınmasını sorunlu görmektedir.[183] Zira "i'tikâd" kavramı zan ve tahmini barındırmasından dolayı mani'; "şey" kavramı da "ma'dûm"u dışarda bırakıp yalnızca "mevcûd"u kapsadığı için câmi' değildir. Kimi zaman Mu'tezilî âlimlerin ilim tanımındaki itikadın zan ve taklitten uzak olduğunu ifade etmek için tanımın devamına "zan ve taklit olmaksızın", "zarûreten veya bir delil ile" veya "sükûnu'n-nefs ile" şeklinde ilaveleri dâhil ettiklerini ifade eden Bâkıllânî, bu şekliyle de söz konusu tanımların tamamının bâtıl olduğunu ifade etmektedir.[184]

Başta İmam Eş'arî olmak üzere İbn Fûrek ve İsferâyînî'ye atfedilen farklı ilim tanımları mevcuttur.[185] İmam Eş'arî'ye nispet edilen "*âlimin kendisi ile malumu bildiği şey*" şeklindeki tanım, ilmin bir sıfat olduğu vurgusu ile yapılan tanımdır. Bu tanımın akabindeki İbn Fûrek'in açıklamalarından anlaşıldığı üzere söz konusu tanım Allah'ın nefsi ile değil ilmi ile âlim olduğu amacına matuf olup Mu'tezile'ye muhalefetle yapılmıştır. Bilindiği gibi Eş'arîler Mu'tezile'nin aksine Allah'ın ilmi ile âlim olduğunu ve bu mananın zatına zâit olduğunu ifade ederler. Mu'tezile ise Allah'ın âlim olduğunu kabul etmekle beraber bu ilmin zatının gereği olduğu görüşündedirler. Yukarıda geçen Bâkıllânî'nin ilim tanımında ilmin ma'luma taalluk etmesi yani vakıaya mutabakât daha ön plandadır.[186] Öyle ki Bâkıllânî'ye göre tanımın "*ma'lumu bilmek*" şeklindeki kısmı asıl iken "*her nasılsa öylece*" kısmı ise tekittir. Zira bir şeyi bilmek ancak "*her nasılsa öyle bilmekten*" geçer ve aksi durumda "ilim" değil "cehl" meydana gelir.[187] Bâkıllânî'nin burada ilmin konusu olan ma'luma taalluku vurgulaması ve vakıaya mutabakatı ön plana çıkarması fıkıh usûlünde şer'î ahkâm ve şer'î birer hüküm olan hüsün-kubuh anlayışı açısından da oldukça önem taşır. Hüsün-kubuh bilgisinin aklîliğini savunan Mu'tezile'nin temel delillerinden birisi de herhangi bir dini inanca sahip olmayan

---

[182] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/178. Bâkıllânî'nin mutlak olarak Mu'tezile'ye izafe ettiği bu tanımı çağdaşı Bağdâdî, Mu'tezîlî âlim Ka'bî'ye (v. 319/931) nispet etmektedir. Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928), 5.

[183] Şîrâzî'nin naklettiğine göre Ebû Tayyib et-Taberî (v. 450/1058) şöyle demektedir: "Kâdî Ebû Bekri şöyle derken işittim: Mu'tezile'yi yalnızca ma'dum şeydir dedikleri için tekfir ediyorum. Çünkü bu söz onları âlemin kadîm olduğu düşüncesine götürür. Bu da âlemin ezelde "şey" olduğu, hafî iken ortaya çıktığı anlamına gelir. Mülhide ve Dehriyye'nin söylediği şey de budur." Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/147-148.

[184] Bâkıllânî, Mu'tezile'nin ilim tanımında yer alan "sükûnu'n-nefs" kavramını ayrıntılı olarak incelemektedir. "Sükûn" kavramının muhtemel anlamlarını (hareketin zıddı, yakîn ve kesin bilgi) tek tek ele alan müellif, sonuç olarak "sükûnu'nefs" ile yapılan tanımın teselsüle düşeceğinden hareketle Mu'tezile'nin ilim tanımına itiraz etmektedir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/180 vd.

[185] İmam Eş'arî ve İbn Fûrek'e atfedilen ilim tanımları için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 36-37.

[186] İlim ile malum arasında taalluk ilişkisi Bâkıllânî'ye özgü olmayıp kelamcıların çoğu açısından böyle bir ilişki bulunmaktadır. Bunun sebebi ilk dönem kelamcılarının zihnî varlığı kabul etmemeleridir. Bununla ilgili bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 44-45.

[187] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/177. Şîrâzî de söz konusu tanıma yer vererek Bâkıllânî'nin "ma'rifetü'l-malum" kısmının ilim tanımı için yeterli gördüğünü ifade eder. Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/147.

kimselerin dahi zulmün kabih, adaletin hasen olması şeklinde bilgiye sahip olmalarıdır. Bâkıllânî'nin bu itiraza yaptığı ilim tanımı ile cevap verdiği görülmektedir. Bâkıllânî'ye göre hüsün-kubuh şer'î birer hüküm olduğu için bu hükümlerin bilgisinin şer'e taalluk etmesi gerekir. Hüsün-kubha dair bilgiyi "olduğu gibi bilmenin" yolu onu şer'î kaynaklardan öğrenmektir. Dolayısıyla müslüman olmayan bir kimsenin bu yolla elde etmediği hüsün-kubuh bilgisi için "ilim"den bahsedilemez. Zira bu bilgi vakıaya mutabık olmayıp "cehl" seviyesinde kalmaktadır. Bu durumda Mu'tezile'nin herhangi bir dine mensubiyeti bulunmayan kimselerin dahi hüsün-kubuh bilgisine sahip olduğu şeklindeki itirazı geçersiz olmaktadır. Zira Bâkıllânî'ye göre bu kimselerin sahip olduğu şey "ilim" değildir.[188]

Bâkıllânî ilmin sınıflandırmasını yaparken Eş'arî mezhebinin sıfat anlayışını yansıtacak şekilde ilmi, ulûmu'l-halk ve ilm-i kadîm olmak üzere iki gruba ayırarak Allah'ın ilmini, hâdis ve araz olmak, ızdırârî[189] veya istidlâli şeklinde ikiye ayrılmak gibi yaratılmışların ilminin birtakım özelliklerinden ayrıştırmıştır. Allah'ın ilmî ezelîdir ve bu bilginin oluşması müteallakına taalluk etmediği gibi yok olması da mümkün değildir. Yaratılmışların ilmi ise -ki bu gruba insanlarla birlikte melek cin ve diğer canlılar da dâhildir- ızdırârî ve istidlâlî/nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır.[190] Eş'arî mezhebinin fiillerin yaratılmasındaki "kesb" anlayışına vurgu yapan Bâkıllânî kişinin muhdes bir kudretle ortaya koyduğu eylemlerinin onun kesbi olduğunu ifade eder. Nazarî bilgiler de kulun eylemi ile ortaya çıktığına göre kesbî bilgiler kapsamında görülebilir. Izdırârî bilgiler, duyularla algıladığımız bilgiler ile nefisteki mübtede' bilgilerden oluşur. Bu bilgilere ızdırârî denmesinin sebebi kişinin bu bilgilerden kendini ayrıştırmasının mümkün olmaması ve şüphe ile bu bilgilerin yok olmamasıdır.[191]

Kişide zarûrî bilgilerin oluşması altı yolla olup bunların ilk beşi, duyu organlarımız vasıtasıyladır. Bu idrak yollarıyla zarûrî ilmin oluşması kendisinde bir kusur bulunmayan akıl sahibi herkes için zorunludur.[192] Örneğin gözünde herhangi bir kusur bulunmayan kimsenin gördüğü şey sonucunda kendisinde zorunlu olarak bilgi oluşur. Zarûrî bilginin oluşmasının diğer yolu ise nefisteki mübtede' bilgilerdir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

---

[188] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/176-177. Konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bu çalışmadaki hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile'ye itiraz başlığına bakınız.

[189] Bâkıllânî zarûrî kelimesinin üç manaya geldiğini, "nefisten hiçbir şekilde uzaklaştırmanın mümkün olmaması" manasının ıstılahî, "ihitiyaç" ve "ikrâh" anlamlarının ise lügavî olduğunu ifade eder. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/174-175.

[190] Bâkıllânî'de ızdırârî ve istidlâlî bilgi ayrımı Cessâs'da celî ve hafî bilgi şeklinde karşımıza çıkar. Cessâs hafî bilgilerin celî bilgiler üzerine binâ edildiğini ifade eder. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/370-373.

[191] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/183-186.

[192] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/188; Benzer ifadelerin *el-Vâzıh*'ta takibi için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/20.

- Kişinin kendi nefsini ve sağlık, hastalık, lezzet, acı, nefret, istek gibi kendi nefsinde bulunduğu zaman bu tür duyguları bilmesi,
- İki zıttın bir arada bulunmasının veya bir cismin aynı anda iki ayrı yerde olmasının imkânsız olması, malumun mevcûd ve ma‘dum olarak ikiye ayrılması gerektiğine dair temel ilkeler,
- Ateşe dokununca yanmanın oluşması, vurma sonucunda acının oluşması gibi âdeten mümkün olan, ölülerin dirilmesi, cansız varlıkların canlıya dönüşmesi ve Dicle nehrinin altına dönüşmesi gibi âdeten imkânsız olan şeylere dair bilgilerimiz,
- Peygamberlerin daveti, şeriatlarının bilgisi ve kavimlerini uyarmaları ile ilgili bilgiler, ülkeler, devletler ve olayların bilgisi; Çin, Horasan gibi ülkelerin varlığı gibi tevâtürle gelen haberler (mütevâtirât) mübtede’ bilgilerdendir.[193]

Nefisteki mübtede’ bilgilere örnekler veren Bâkıllânî daha sonra bu kısmı da kendi içinde bir başka açıdan şu şekilde ikiye ayırır:

a. Beş duyu organı ve habere (sem‘) ihtiyaç duymaksızın nefiste oluşanlar: kişinin kendini ve kendinde olan sağlık, gam, keder, sevinç, kuvvet gibi duyguları bilmesi; canlının ölü, var olanın yok olmaması, on sayısının dokuzdan büyük olması gibi âdeten bilinen şeyler.
b. Âdeten kişinin nefsinde bulunmayıp beş duyu organı veya habere ihtiyaç duyan bilgiler: iyilik, kötülük, korkaklık, cesaret gibi bilgiler; konuşan kişinin maksadının anlaşılması, mütevâtir olarak gelen bilgiler. Allah âdeten bu tür bilgilerin edinilmesini ancak kişilerin durumlarına bakarak ve işaretlerden bilgi edinmeye bağlamıştır. Mesela bir kişinin kızarmasını görürüz (müşâhede) ve onun utandığına dair emarelere bakarak utanmış olduğuna dair bilgi ediniriz. İşte bu şekilde haberler ve hallerle oluşan bilgiler konusunda akl-ı selîm sahibi herkeste zarûrî ilim oluşur. Bu işaretleri ve konuşanın maksadını, temyiz yeteneğine sahip çocuklar ve aklı nâkıs kimseler dahi bilebilir.[194]

Bu ikinci kısım olan ve hem müşâhedeye hem de mütevâtir bir habere ihtiyaç duyan nefisteki bilgiler, kulun kesbinde olup olmaması açısından iki kısma ayrılır:

---

[193] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/190-196; Ayrıca bk. Ali Aslan, *Bâkıllânî’nin Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 210-211.
[194] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/192.

a. Allah'ın kudretinde olup kulun kesbetmediği ve onun kudretinde olmayan şeyler: utanma, kızarma, korkunca sararma gibi. Zira utandığımız zaman kızarmamızı engelleyemeyiz. Bundan dolayı bu tür durumlar kesb dâhilinde değildir.
b. Mütevâtir haberler, yaklaşma ve kaçınma, zorunlu kılma ve sakındırma gibi durumlar ise kulun kudreti dâhilinde olup Allah'ın yarattığı ve kulun kesbettiği şeyler kısmına girer. Zira kişi bir şeyden korktuğu zaman kaçması onun kesbidir.

Bâkıllânî, her iki durumda da bilginin zarûrî bir şekilde veya tevlit yoluyla değil, ihtira' yolu ve Allah'ın iradesi ile oluştuğunu ifade eder. Bu vurgularla Mu'tezile'nin tevlit görüşünü reddeder.

Bâkıllânî, ızdırârî bilgiyi oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklar ve örneklendirir. Konunun detaylandırılmasından sonra Bâkıllânî'nin şu ifadeleri bütün bu çabanın neye hizmet ettiğini anlamak açısından oldukça önemlidir:

> Hüsün ve kubuh bilgisi, bir fiilin vâcip, mubâh veya yasak olduğu bilgisi nefisteki mübtede' bilgilerden olmayıp akılla bilinecek şeyler değildir. Bunlar ancak şeriat yoluyla (sem') bilinebilirler. Zarûrî bilgide herkes ortak iken zanaata dair bilgi gibi kesbî bilgilerde akıllar eşit olmayıp, kişiler arası farklılıklar ve üstünlükler olabilir.[195]

Bâkıllânî'nin zarûrî bilgileri sınıflandırması, bu bilgilerin hangi yolla oluştuğunu örneklerle açıklaması, zarûrî bilgi türünün sınırlarını belirleme amacına matuf olup, ilerleyen kısımlarda Mu'tezile'nin hüsün-kubhun zarûrî olduğu iddiasına cevap için zemin teşkil etmektedir. Bâkıllânî, bu kısımda hüsün-kubhun mübtede' bilgilerden olmadığını ifade etmekle yetinmiş meselenin ayrıntılarını ise ilerleyen kısımlarda yer alacak hüküm bahsine tehir etmiştir.

Bu noktada son olarak Bâkıllânî'nin nazarında aklın ne olduğu ve onu ne şekilde tanımladığına değinmek gerekir. Bâkıllânî aklı zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak değerlendirmiş ve konu ile ilgili görüşlere de zarûrî bilgiler bağlamında yer vermiştir.[196] Biz de çalışmamızda Bâkıllânî'nin bu sistematiğini takip etmeyi uygun görüyoruz. Bâkıllânî evvela kendisinden önce yapılmış birtakım akıl tanımlarına yer vererek bu tanımların neden doğru olmadığını izah eder. Ona göre akıl kuvve, tabiat ve basit bir cevher değildir. Akıl cevher olmadığı için

[195] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/193.
[196] Gazzâlî de *el-Menhûl*'de aklın mahiyetine dair meseleleri ilim bahislerinde ele almıştır. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 44-45.

arazdır.[197] Bununla birlikte aklın bilgi arazı dışında başka bir araz olması da mümkün değildir. Aklı oluşturan bilgi nazârî bilgi olamaz. Çünkü nazarî bilgiye sahip olmayan kimseler de akıllı olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda aklın zarûrî bilgi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak akıl, zarûrî bilgilerin tamamı değil, bir kısmına karşılık gelir. Zira aklın zarûrî ilimlerin tamamı olması durumunda idrak yokluğu sebebiyle ve idrak edilenin bilgisinin yok olması durumunda bu kimsenin gayr-i âkil olması ve mükellef olmaması gerekir. Yani akıl zarûrî ilimlerin tamamı için kullanılan bir şey olursa zarûrî ilim elde etmenin bir yolu olarak görme uzvunu kaybetmesinden dolayı âmâ bir kimsenin akıl sahibi olmaması ve bunun sonucunda mükellef olmaması gerekirdi. Vakıa böyle değildir. Bu açıklamadan Bâkıllânî'nin akıl tanımının akıl sahibi kimseyi ve dolayısıyla mükellefi tanımlamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. İleride de kendisi mükellef bahsinde aklın bu hususiyetlerine atıfta bulunacaktır. Bâkıllânî için akıl zarûrî ilimlerin bir kısmı olduğu için tahkikî anlamda akılların birbirine üstünlüğü söz konusu değildir. Böyle olmakla beraber bir aklın diğerine göre daha kâmil olduğu ifadesi ancak aklın çok kullanılması veya tecrübenin çokluğu anlamındadır.[198]

İmam Eş'arî'ye göre de akıl ilim, ilim de akıldır. Ancak böyle olmakla beraber herhangi bir bilgiyi bilen kimseye mutlak olarak akıllı denmez. Zira âdeten akıllı herhangi bir zarûrî bilgiyi bilene değili "*mahsus bazı bilgileri bilene*" denir. Bu mahsus bilgiler ile nazar ve istidlâl faaliyetinde bulunulur.[199] Bâkıllânî'nin, Eş'arî'nin "zarûrî bilgilerin mahsus bir kısmı" olarak ifade ettiği akıl tarifini takip ettiği anlaşılmakta ve bu mahsus bilgilerin hangileri olduğunu da açıkladığı görülmektedir. Buna göre Bâkıllânî için akıl, akıllı (âkil) insanlara mahsus olan zarûrî ilimlerin bir kısmıdır. Bâkıllânî bunlara şöyle örnekler verir: iki zıddın bir arada bulunmaması, malumun mevcut veya madum olması, mevcudun ezeli olması veya olmaması, ikinin birden büyük olması, âdeten bilinegelen şeyler, mütevâtir haberin zorunlu bilgi doğurması. Bu sayılanların hepsi akıllı insanlara has bilgiler olup bu bilgileri elde eden kişi âkil ve mükellef olur. Akıl bir takım zarûrî bilgiler olduğu için ve zarûri bilgilerde akıl sahibi insanlar ortak olduğu için akıllar da birbirine eşittir. Bir aklın diğerinden daha kâmil olması ancak mecazen olup kişinin aklını daha çok kullanması anlamındadır.[200]

---

[197] Mütekaddim dönemde cevher-araza dayanan varlık anlayışının sonucu olarak insan ve insana dair her şey cevher ve arazlar ile açıklanmıştır. Bu bağlamda aklın neden cevher veya ilim dışında bir araz olmayacağına dair açıklamaları için bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 25.

[198] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/196-197.

[199] İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 31.

[200] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/197-198. Gazzâlî *el-Menhûl'*de aklı câiz ve müstahîlin bilgisi olarak tanımlar ve Bâkıllânî'nin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Ancak yukarıda Bâkıllânî'nin akıl kapsamını yalnızca câiz

Bâkıllânî için aklın fonksiyonu yalnızca bilmekten ibaret olduğu için bir takım dinî bilgilerin akıl ile bilineceğini ifade etmekte bir beis görmemektedir. Zira Eş'arî mezhebinde aklın mükellefiyet yükleme gibi bir özelliği yoktur. Mu'tezile'de ise bilgi beraberinde birtakım eylemleri de getirdiği için akıl sahibi kimse bilgisine uygun bazı eylemleri yapmakla da mükelleftir. Kâdî Abdülcebbâr da aklın birtakım bilgiler olduğu görüşündedir ve ona göre de akıl mahsus bilgilerdir. Ancak ona göre bu bilgiler mükellefte bulunduğu zaman mükellefin nazar ve istidlâlde bulunması ve mükellef olduğu şeyleri yerine getirmesi gerekir.[201] Zira Allah akılda bu bilgileri fiil ve hüküm için yaratmıştır. Örneğin kişide bir malın emânet olduğu bilgisi bulunduğu zaman bu emanet malı geri vermesi gerektiğine dair aklında bir hüküm de bulunur. Bunun için Kâdî Abdülcebbbâr'a göre akılda birtakım eylemlerin vucûbiyetine dair bilgiler de bulunur.[202] Bâkıllânî ise bilgilerin zorunlu olarak bir eyleme sevk etmediği görüşündedir. Bundan dolayı dinî bilgileri sınıflandırırken tevhid ve nübüvvet bilgisinin aklen bilindiğini ifade eder. Ancak aklın bu bilgileri bilmesi kul için bir mükellefiyeti yani eylemi beraberinde getirmemektedir. Kulun mükellefiyeti ise yalnızca sem' ile bilinir. Sonuç olarak Bâkıllânî'ye göre tevhid ve nübüvvet bilgisi aklen bilinebilir olsa da bu bilgilerle mükellef olmak için şeriatın vürûdu gereklidir.

B. Zorunlu Olarak Bilinmeyeni Elde Etme Yolu Olarak Nazar Faaliyeti

Bütün bilgilerimiz zarûri değildir ve bilmediğimiz şeyler hususunda bizi ilme veya zann-ı gâlibe ulaştıran yöntem nazardır. Mütekellim âlimler, nazar ve istidlâlin bilgi vasıtası olarak kullanılmasında hemfikir olmakla beraber, nazarın fonksiyonu, kendisinden sonra ilmin oluşma şekli ve nazarın vücûbiyetinin kaynağı hususlarında ihtilaf etmişlerdir.[203] Bâkıllânî öncelikle nazarın bilinmeyenin bilgisini elde etmek için sahih bir yol olduğunu ifade eder ve sahih nazar ile fasit nazarı birbirinden ayırır. Daha sonra yukarıda zikredilen hususlar üzerinden Mu'tezile'yi eleştirir ve Eş'arî mezhebinin görüşlerini sistemli bir şekilde sunar. Bâkıllânî'nin nazarın sıhhati ile kastettiği şey, hakkında nazarda bulunulan mesele ile ilgili kişide ilim oluşmasıdır. Nazarın ilim elde etmek için bir yol olmasının delili de sahih nazardan sonra ilmin oluşmasıdır. Şayet böyle olmasaydı nazardan sonra ilim oluşmazdı. Nazarın sıhhatini kabul

---

ve müstehîl değil mütevâtir haberlerin bilgisini de içerecek şekilde daha geniş tuttuğu görülmektedir. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 44.

[201] Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 11/375.

[202] Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1965), 15/43-44.

[203] Cessâs da nazarın vücûbiyetini ve bilgi edinmek için bir yol olduğunu taklit ehlini reddederek ortaya koymaya çalışır. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/369 vd.

etmeyenlere "nazarın ilmi elde etmek için bir yol olmadığını ne ile bildiniz?" şeklinde bir soru sorulduğunda verebilecekleri cevap ya bunu zarûrî olarak bildikleri yahut nazar ile bildikleridir. Bu bilginin zarûrî olduğu söylenemez. Çünkü bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Bunu nazari olarak bildiklerini söylemeleri durumunda ise inkâr ettiklerini kabul etmiş olacaklardır. Zira nazarın fasit olmasını yine nazara dayanarak ispat etmiş olurlar.[204] Bâkıllânî karşı bir itiraz olarak şu soruyu değerlendirir:

> Peki siz nazarın sıhhatini zârureten mi bildiniz yoksa bir delil ile mi? Eğer zarûreten bildik derseniz nazarın sıhhatini kabul etmeyen herkesin bu zarûreti bilmesi gerekirdi ki bu da bâtıldır. Yok, eğer nazarın sıhhati yine nazarla bilinir derseniz bu durumda ikinci nazarın sıhhatini nereden bileceksiniz?

Bâkıllânî nazarın sahih olmasının yine nazar yoluyla bilineceğinden hareketle teselsülün meydana geleceği şeklindeki bu itiraza şu şekilde cevap verir:

> Nazarın sıhhati iki şekilde bilinir: birincisi nazarda bulunulan mesele hakkında sahih nazarda bulunulunca bilginin oluşması. Bunu anlamak için her meselede ilmin nasıl oluştuğu ayrı ayrı ispatlanır (ve görülür ki birçok meselede bilgimiz nazarîdir). Hangi nazardan sonra ilim ortaya çıkarsa biz orada nazarın sahih olduğunu ve ilim için bir yol olduğunu öğrenmiş oluruz. Eğer nazar ilim için bir yol olmamışsa bu durumda da nazarın sahih olmadığını söyleriz. Nazarın ilim elde etmek için sahih bir yol olduğunu bilmenin ikinci şekli ise nazarın sıhhatini yine nazardaki bir yönle bilmemizdir. Şöyle ki; bir kimse ben duyu algıları, nefisteki zarûrî bilgiler veya taklit olmaksızın bir şey bilemem (yani bilgiyi ancak bu yollarla elde ederim ve nazarı kabul etmem) derse, bu bizim düşüncemizden ziyade kendi mezheplerini nakzeden bir düşünce olur. Çünkü nazarın fasit olduğunu nazârla ispat etmeye çalıştılar. Zira saydıkları bilgiyi elde etme yollarından hiç birisi bize nazarın fasit olduğu bilgisini vermez.[205]

Bâkıllânî mutlak olarak kullanılmakla beraber ilmi oluşturan nazardan kastın *sahih nazar* olduğunu ifade eder. *Fasit nazar* ise ilmi oluşturmadığı gibi cehl ve şekki de sağlamaz. Zira cehil ve şek gibi inançlar kişide onları tazammun eden bir yol ile değil mübtede' olarak bulunur. Nazarın sahih olabilmesi için birtakım şartların bulunduğunu ifade eden Bâkıllânî, bu şartların bir kısmının nazarın kendisine yönelik olduğunu diğerlerinin ise nazarda bulunan ile ilgili olduğunu ifade eder. Nazara yönelik şartların başında hakkında nazarda bulunulan

---

[204] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/213-214. Cessâs da nazarın vücûbiyetini ve bilgi edinmek için bir yol olduğunu taklit ehlini redderek ortaya koymaya çalışır. Taklit ehline yönelik aklî hüccetleri temellendirmek için benzer itirazlar için bk. Cessâs, *el-Fusûl,* 3/369-371.

[205] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/214.

meselenin zarûrî veya kat‘î delil ile bilinmemiş olması gelmektedir. Diğer şart ise nazar faaliyetinin delil ile yapılmış olmasıdır. Nazar yapana yönelik şartlara gelince bunlardan ilki nazarda bulunan kimsenin kâmilu’l-akl olmasıdır. Burada Mu‘tezile’nin vücüb, hasen ve kabih bilgisinin aklın kemâlinden olduğu düşüncesine itiraz eden Bâkıllânî, konunun ayrıntısını hüküm bahislerine tehir eder. Nazarda bulunana dair diğer bir şart, nazarda bulunan kimsenin ele aldığı meselenin delili ile medlûl arasındaki ilişkiye dair bilgisinin zan ve vehim seviyesinde değil, ilim seviyesinde olmasıdır. Nazarda bulunan kimse bu şartlara riayet etmeyip delil yerine kendisine ilme ulaştırmayan şüpheyle yol almaya çalıştığında ve fasit nazarda bulununca yaptığı nazar da sahih olmaz. Nazarda bulunurken tertibe riayet etmemek, delilin sıfatına onu fesâda uğratacak bir vasıf eklemek, fasit nazarı ortaya çıkaran diğer durumlardandır.[206]

Bâkıllânî nazardan sonra ilmin oluşmasının tevellüt yoluyla olmadığını ifade eder. Aslında nazarın ilmi tevlit etmesi meselesi fiillerin yaratılması konusunun bir yansımasıdır. Zira nazarda bulunma ve ilmin ortaya çıkması birer fiil olup bu durumda söz konusu fiillerin kime nispet edileceği sorusu gündeme gelmektedir. Mu‘tezile’ye göre birbirinin peşi sıra meydana gelen fiillerde asıl fail birinci faildir. İkinci fiil, ilk fiil sebebiyle tevellüt yoluyla oluşur. Eş‘arî mezhebindeki “kesb” anlayışının bir sonucu olarak ister doğrudan ister dolaylı fiiller olsun bu fiilleri ortaya koyan, kulun hâdis kudretini yaratan kadîm kudrettir. Nazardan sonra ilmin meydana gelmesi gibi ikili eylemlerde ise bir eylemin diğerinden sonra meydana gelmesi tevlit ilkesi ile açıklanamaz. Bâkıllânî de bu yaklaşımdan hareketle nazardan sonra ilmin oluşumunun mübtede’ bir kudret veya bu mübtede’ kudreti tazammun eden bir kudret ile meydana geldiğini ifade etmektedir. Burada nazardan sonra bilginin oluşması zarûreten değil âdetendir. Mu‘tezile ise nazarın ilmi tevlit etmesini vâcip olarak görür. Zira nazar, kâmil hale gelince peşi sıra ilim oluşmaktadır. Onlara göre nazar ilmi tevlit etmeseydi nazardan sonra cehâlet veya şek doğması mümkün olurdu. Mu‘tezile’nin bu gerekçesine Bâkıllânî şu şekilde itiraz etmektedir: Bir şeyin başka bir şeyden sonra gelmesi yalnızca onu tevlit etmesiyle değil tazammun etmesi cihetiyle de olabilir. Bu tıpkı idrak-ilim ilişkisi gibidir. Her ne kadar idrakin oluşması ilme bağlı olsa da -zira kişi bilmediği bir şeyi isteyemez- ilmin idraki tevlit ettiği söylenemez. Bâkıllânî’ye göre Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi nazar ilmi tevlit etseydi “tezekkürü’n-nazar”ın da ilmi tevlit etmesi gerekirdi. Zira ilk nazarın hatırlanmasından sonra ilmin oluştuğu ittifak ile kabul edilir. Ancak bu ilmin oluşması kulun değil Allah’ın kudretindedir. Zira bu hatırlama kişinin elinde olsaydı zamanını da tayin edebilirdi. Bâkıllânî

[206] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/218-219. Şîrâzî'nin nazar ile ilgili zikrettiği benzer şartlar için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-luma‘*, 1/153-154.

burada ittifak edilen noktadan hareketle -ki bu tezekkürü'n-nazarda ilmin oluşmasının Allah'ın kudretinde olmasıdır- ilimden sonra nazarın oluşması hususunda da Mu'tezileyi kendi içinde tutarlı olmaya davet etmektedir.[207]

Bâkıllânî nazarın bilgi vasıtası olarak sahih bir yol olduğunu ifade etmekle beraber vücûbiyetinin kaynağını sem'e dayandırmıştır. İmam Eş'arî bilinmeyenin bilgisini elde etmede nazarın hak bir yol olduğu ve birtakım nazarların vâcip olduğu konusunda Mu'tezile ile ortak bir kanaate sahip olmakla beraber bu vücûbiyeti aklın değil şeriatın sağladığı görüşündedir. Bâkıllânî de bu hususu şu şekilde ifade eder:

> Nazarın vâcip olduğunu biz aklın kaziyyesi ile değil sem' ile biliriz. Zira Allah bize; kendini bilmeyi ve ona şükretmeyi ve sıfatları ile vasıflandırmayı vâcip kılmış, aynı şekilde hakka inanmayı ve bâtıldan uzak durmayı vâcip kılmıştır. Bütün bunların hepsi zarûrî olarak bilinen şeyler değillerdir. Bunları bilmenin tek yolu istidlâldir. Vâcibe ulaşmayı mümkün kılan şey de vâciptir. Dolayısıyla istidlâl/nazar da vâciptir."[208]
>
> Bâkıllânî için nazarın vâcip olmasının dayanağı onun birtakım farzların mütemmim cüzü olmasıdır. Söz konusu farzlar da şeriat ile sabit olduğuna göre sem'den önce bir vücûbiyetten bahsetmenin imkânı yoktur.[209]

C. Nazar Faaliyetinde Kullanılan Malzeme: Delil

Bütün bilgilerimiz zarûrî olmadığı için bilgimizin çoğunu nazarî yolla elde ederiz. Nazar faaliyetinde kullanılan malzeme ise delildir. Bâkıllânî delili "*zorunlu olarak bilinmeyen şeyi üzerinde doğru düşünmekle elde etmeyi mümkün kılan her şey*"[210] olarak tanımlamış, tanımdaki "*her şey*" ifadesinin özellikle seçildiğini belirtmiştir. Burada her şeyin kapsamına delilin mevcut-ma'dum[211], kadîm-hâdis[212], failinin kendisi ile istidlâlde bulunulmasını

---

[207] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/211-212; Mu'tezile'de nazar-ilim hakkında bir değerlendirme için bk. İbrahim Aslan, "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.

[208] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/215-216; *el-İnsâf* eserinin başında Bâkıllânî, marifetullahın yöntemi olan nazarın kendisine bağlı bulunduğu bilgileri bilmenin mükellefe vâcip olduğunu ifade etmektedir. Zira bunlar bilinmeden marifetullah hakkında nazarda bulunmak mümkün olmaz. Dolayısıyla Allah'ın birliği ve sıfatları hakkında bilgi de tamamlanmış olmaz. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 13.

[209] Eş'arîlerde nazarın vücûbiyeti hususunda benzer kanaatler için bk. Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi*, 129.

[210] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/203-204; Delil kavramının benzer tanımı Cessâs'da da geçmektedir. Delilin hakikatte dâl değil nasb edilmiş alametler olduğu konusunda da Cessâs ve Bâkıllânî aynı kanaattedir. Cessâs, *el-Fusûl*, 4/7-8.

[211] Bâkıllânî, delil ile ilgili zikrettiği husûsiyetlerden delilin madum olması ihtimaline şu örnekleri verir: Nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin mucize gösterememesi onun yalancı oluşuna, şer'î bir hüküm için aklî ve şer'î delilin olmayışını berât- zimmete ve hükmün, aklî hüküm üzere bekâsına delil olarak getirilir. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/202-203.

[212] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/202; Söz konusu kısımlara benzer örnekler vermesi için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/131.

kastetmiş olması veya olmaması[213] seçeneklerinin tamamı girer. Bâkıllânî'ye göre delilin mevcut olması zorunlu olmadığına göre delil ile ilgili hâdis olmak ve failin kastetmiş olması seçenekleri de tartışmaya kapanır. Çünkü bunlar ancak delilin mevcut ve zorunlu olması durumunda söz konusu olabilir. Bâkıllânî böylece Mu'tezile'nin kelâmullâhın dinî ahkâm için delil olmasından hareketle hâdis olması gerektiği görüşünün bâtıl olduğunu ifade etmektedir.

Bâkıllânî delilleri, kaynağı itibariyle aklî ve vaz'î şeklinde iki kısma ayırmıştır.[214] Aklın kaziyyesi ile ve akılda bulunan bir yönden dolayı oluşan delâlet aklîdir. Bir fiil meydana geldiğinde onun bir failinin olduğunu ve bu fiili yerine getirebildiğini düşündüğümüzde burada aklî bir delilden hareket etmiş oluruz. Benzer şekilde fiilin muhkem olması failinin bunu kasıtlı ve bilerek yaptığına delâlet eder. Bütün bu örneklerden anlaşıldığı üzere aklî delil bağlayıcı (lazım), değişmez bir delildir ve delil olması için uylaşım (*muvâtae*) ve bildirime (*tevkif*) ihtiyaç duymaz. Lafızlar, rumuz ve işaretler, yazı ve sayılar ise vaz' yoluyla medlûlüne delâlet ettiği için vaz'î delil kategorisinde yer alır. Bâkıllânî bu türden şeylerin delil olabilmesi için ehlinin bunların delâleti üzerinde uzlaşması gerektiğini ifade eder. Zira uzlaşma yoksa delil de yoktur. Uzlaşmanın olabilmesi için de delilin işaretler, lafızlar, *ef'âl-i cevârih* (uzuv fiilleri) gibi idrak edilen şeylerden olması gerekir. Bundan dolayı delâleti konusunda uzlaşma sağlanamayacak duygular, kalbin fiilleri (*ef'âl-i kulûb*) gibi haller delil olamazlar.[215] Bâkıllânî'nin bu ifadeleri sûfîlerin kullandığı yöntem ve delil anlayışına bir eleştiri olarak da okunabilir.

Fıkıh usûlünde bilinmeyenin bilgisini elde etmede kullanılan şer'î delil bu taksimde vaz'î delil kategorisinde yer alır. Aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımının delil düzeyindeki karşılığı aklî delil-şer'î delil şeklindedir. Fıkıh usulünün konularının tertibi kısmında görüldüğü üzere Bâkıllânî, şer'î hükümlerin kaynağını şer'î deliller ile sınırlandırmıştır. Bununla birlikte aklî delilin şer'î hüküm için kullanıldığı tek bir nokta bulunmaktadır ki o da şer'î hükmün nefyi konusudur. Bâkıllânî'nin hazr ve ibâha meselesini fıkıh usulünde ele alması da bu ilkeye dayanmaktadır.

---

[213] Delil için zikredilen failin kastetmiş olmasının zorunlu olmaması Mu'tezile'ye bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Zira Kâdî Abdülcebbâr delil için failinin kastını şart görmektedir. Bunun için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* 1/144; Benzer açıklamlar için ayrıca bk. Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh* (Kum: Çitare, ts.), 1/18.

[214] *el-İnsâf* eserinde ise Bâkıllânî, delili aklî, sem'î-şer'î ve lügavî olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Bunun için bk. Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15.

[215] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/204-205.

Delîl-emare ayrımı

Bâkıllânî nazar faaliyeti ile ulaşılan bilginin kat'îliği ve zannîliğine göre kullanılan malzemenin "delil" veya "emare" adını aldığını ifade etmektedir.[216] Buna göre delil ile kat'î ilim elde edilirken emare ile ancak zann-ı gâlibe ulaşılır. Bâkıllânî, böyle bir ayrımın dilde olmadığını, fukahâ ve mütekellimînin ıstılahında kat'î bilgiyi diğer bilgi çeşitlerinden ayırmak için böyle bir ayrıma gidildiğini ifade eder. Eşyanın hakikatine dair bilgiye ulaştıran aklî delillerin tamamı ile üzerinde nazarda bulunulduğu zaman zann-ı gâlip olmaksızın kat'î bilgiye ulaştıran sem'î deliller "delil" olarak adlandırılır. Bâkıllânî şer'î ahkâma dair kat'î bilgi ifade eden delilleri şu şekilde sıralar: Kitap ve Sünnetin nassı ile bunların mefhûmu ve lahnları, ümmetin icmâsı, mütevâtir haber, Hz. Peygamber'in beyân nevinden fiilleri ve şer'î hükmün bilgisi için üzerinde nazarda bulunulduğu zaman zann-ı gâlip olmaksızın kat'î bilgiye ulaştıran sem'î delillerin tamamı.[217] Emare ise şer'î hüküm konusunda zanna ya da zann-ı gâlibe ulaştırır. Bu ayrım esasında fıkıh usûlünde istidlâl ve ictihad ayrımına denk gelir. Nazar faaliyeti delil ile yapıldığı zaman ulaşılan sonuç kat'î iken, söz konusu faaliyet emare üzerinde yapıldığında ise yapılan işlem her ne kadar istidlâl olarak adlandırılsa da gerçek anlamda ictihadî bir faaliyetten ibarettir. İctihâd sonucunda ulaşılan bilgi de zan ifade eder.

Bâkıllânî emareyi muayyen bir asla dayanıp dayanmaması açısından iki kısma ayırır: Muayyen bir asla dayanmayan emarelere örnek olarak hacda avlanma cezası, yaralama suçlarında denklik ve erş, telef edilen şeylerin kıymeti, kadına ait nafakanın tespiti, İmam, hâkim ve şâhitlerinin adaletlerinin araştırılmasını zikreder.[218] Bütün bu örnekler aralarındaki birleştirici bir illetten dolayı nebizin hamra, pirincin buğdaya kıyas edilmesi gibi bir asla dayanmamaktadır. Bâkıllânî'ye göre kıyası kabul etmeyenler dahi bu emarelerin sıhhatini kabul etmişler ve nazar ve ictihadın yönlendirdiği şekilde bu emarelerle hüküm vermenin vâcip

[216] Delil-emare ayrımının hükme ulaştıran yolların sübût ve delâlet yönleri dikkate alınarak yapılan bir ayrım olduğuna dair değerlendirmeler için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 67 vd. Bâkıllânî'nin Kur'an-Sünnet nasslarını, mütevâtir haberleri delil kısmında ifade etmesinden hareketle haber-i vâhidin de emare olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yazarın düşüncesine Bâkıllânî'nin sunduğu tasnif incelendiğinde ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira Bâkıllânî Hz. Peygamber'in beyan nevinden fiillerinin -bunlara dair bilginin mütevatir yolla oluşmasını ifade etmeksizin- delil kısmında olduğunu ifade ederken, nasslarda geçen "kur'" lafzını subûtu kat'î olduğu halde emare kategorisinde değerlendirmiştir. Bundan dolayı delil-emare ayrımınının delilin sübutuna dair bir ayrım olarak değerlendirilmesi en azından Bâkıllânî için isabetli değildir.

[217] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/221-222.

[218] Cessâs da benzer örnekler vererek bu konulardaki ictihadın tevkîfe dayanmadığını ifade eder. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/372.

olduğunu kabul etmişlerdir.[219] Burada emarelere dayanarak ictihad etmenin vâcip olması mezkûr örneklerdeki hükümlerin ancak bu yolla yerine getirilmesinin mümkün olması sebebiyledir. Emarelere dayanarak ictihad edilmezse hükmün uygulanması mümkün olmayacaktır. Bâkıllânî'nin burada verdiği örnekler incelendiğinde, muayyen bir asla dayanmayan emareler ile yapılan nazar ve ictihad faaliyetinin hükmün ispat edilmesi için değil, hükmün uygulanmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada şer'î hüküm nas ile sabit olmakla birlikte bu hükmün uygulanması emarelere ve ictihada dayanmaktadır. Örneğin zevceye nafakanın gerekliliği hususundaki hüküm şer'î nas ile sabittir. Ancak verilecek nafakanın miktarı yani hükmün uygulanması emareler ile olmaktadır.[220] Bâkıllânî söz konusu emareler aklî olduğu halde ilim ehlinin bu emarelere dayanarak şer'î hükme ulaşma konusunda ittifak ettiğini belirtir.[221]

Muayyen bir asla dayanmayan emareye dair açıklamalardan sonra Bâkıllânî, muayyen bir asla dayanan emareleri ele almaya başlar. Şeriatta muayyen bir asla dayanan hükümler üzerinde gerçekleştirilen nazar ve istidlâl birkaç şekilde olur:

a. Kıyas: Kıyas bir istidlâl biçimi olup asıldaki hükmün fer' için de sabit olduğunu söylemektir. Fıkhî kıyasta illetin tespiti ya illete dair ilim gerektiren nas ile ya da illete dair zann-ı gâlibe ulaştıran çıkarım yoluyla olur. Dolayısıyla burada aslın illet aracılığı ile fer'in hükmüne işaret ettiği anlam "emare" olarak isimlendirilmektedir. "Aralarındaki birleştirici özellikten dolayı aslın hükmünün fer'e hamledilmesi" şeklinde bir kıyas tanımı yapan Bâkıllânî, kıyasın istidlâlin neticesi olduğunu belirtmekle iktifa etmiş, konunun ayrıntılarını illet bahislerine tehir etmiştir.
b. Dilde veya şeriatte sabit bir hükümden hareketle bu hükmün muradına dair istidlâlde bulunmak: Bâkıllânî buna örnek olarak Bakara sûresinin 237. ve 238. âyetlerinde geçen "afv" ve "kur'" şeklindeki müşterek lafızları zikreder. Âyette "afv"den türyen fiil hem veli hem zevce isnat edilebilmekte; "kur'" ise hem hayız hem tuhr anlamlarına gelmektedir. Bâkıllânî söz konusu iki nassın manalarından birisine delâletinin emare adını aldığını ve burada yapılan ictihadî faaliyetin kıyas

[219] Muhakkikin de işaret ettiği üzere Bâkıllânî'nin muayyen bir asla dayanmayan emareler için verdiği örnekleri, Gazzâli *el-Mustasfâ*'da "tahkîku'l-menât ictihadı" kapsamında değerlendirmiş ve kıyası kabul etmeyenlerin dahi tahkiki menâtı kabul ettiğini zikretmiştir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 741.
[220] Bu ictihad türünün Türkçe'ye "hükmün uygulanması ictihadı" olarak çevrilmesine dair bilgi için bk. 59. dipnot: İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 71.
[221] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/223-224.

olmadığını ifade eder. Bununla birlikte Bâkıllânî, "kefâret ve hadlerde kıyas olmaz" düşüncesinden yola çıkarak bazı kıyasların istidlâl olarak isimlendirilmesine de karşı çıkar. Zira Ramazan ayında oruçlu iken cinsel ilişkiye girilmesi durumunda kefâretin gerektiğini söyleyen bazı müctehidler burada "bugünün hürmetini zedeleme" ortak manasından hareket etmişler ve Ramazan ayında kasıtlı olarak yeme-içmeyi cinsel ilişkiye benzeterek cimânın hükmü olan kefâret ile hüküm vermişlerdir. Bâkıllânî yapılan bu işlemin tam olarak kıyas olduğunu ifade eder.[222]

III. Mükellef Tasavvuru

Bâkıllânî fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında geçen kavramlardan hareketle oluşturduğu mukaddimede bilgiye dair meselelerden sonra teklif, mükellef ve mükellefin fiillerine dair hususları inceler. Buradaki açıklamalar söz konusu tanımlarda yer alan "mükellefin fiilleri" kavramının mahiyetine yöneliktir. Bâkıllânî evvela mükellef sayılan kimsenin özelliklerini ele almakta, sonrasında mükellefin fiillerinin sahip olması gereken özellikleri incelemektedir.[223] Meselenin hareket noktası kelâm ilminde görülen fiillerin yaratılması tartışması olmakla birlikte, Bâkıllânî bu mukaddimede fiil-kesb ilişkisi, fiillerin kime nispet edileceği, burada istitâatın fonksiyonunun ne olduğu gibi hususları detaylandırmadan yeri geldiğinde bunlara atıfta bulunmakla yetinir.[224] Zira giriş kısmında ifade ettiğimiz gibi Bâkıllânî'nin bu mukaddimedeki amaçlarından biri, fıkıh usûlünün kelâm ilminden ayrışan yönlerine işaret etmek olduğu için teklif ile ilgili meselelere mükellefin fiillerinin usul ilmiyle ilgili olduğu kadarıyla temas etmiştir. Fıkıh usûlünde şer'î ahkâm, mükellefin fiillerine iliştiği için Allah'ın fiilleri ve kulun kesblerini içeren en genel bir kavram olarak "tasarruflar"ı inceleyerek konuyu ele alan Bâkıllânî, teklif ile ilişkili olmayan Allah'ın fiillerinin dışarıda tutulması gerektiğini ifade ederek meseleyi incelemeye başlar.[225] Bâkıllânî kelâm eseri *et-Temhîd*'de "istitâat"

---

[222] Muhakkike göre bazı kıyasları istidlâl olarak isimlendiren bu grup Hanefîler olup kıyas ile ilgili "haddler ve keffâretlerde kıyas olmaz" genel kaidelerinin bozulmaması için böyle bir iddiada bulunmuşlardır. bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/225 (muhakkikin 14. dipnotu). Bu konuda Basrî'nin Kerhî'ye atfettiği görüşlerin ayrıntıları için bk. 54 ve 61. dipnotlar İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 71.

[223] Bâkıllânî'nin mükellefe dair ele aldığı hususları *el-Mustasfâ*'da Gazzâlî "mahkûmun aleyh", mükellefin fiillerine dair meseleleri ise "mahkûmun fîh" başlıkları altında incelemiştir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 184 vd.

[224] Konun bu yönleri ile kelâm eserinde Bâkıllânî'nin nasıl incelediği hususunda bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 323-341; *Hidâyetü'l-müsterşidîn* adlı eserinin günümüze ulaşan kısımlarına dayanarak Bâkıllânî'nin "kesb teorisini" inceleyen bir makale için bk. Jan Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* XIX/1 (2021).

[225] Cüveynî konunun bu bağlantılarını içeren *et-Takrîb*'deki ilgili kısımlarını hazfederek teklifin manasını vermekle konuyu ele almaya başlamıştır. Bâkıllânî düşüncesinde fiil-kesb ayrımının fıkıh usûlüne çizilen çerçevede önemli bir işlevi bulunduğu için mezkûr kısımların *et-Takrîb* üzerinden takip edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Teklif meselesinin *et-Telhîs*'te ele alınması için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/134 vd. Bâkıllânî

başlığı altında insanın kesblerini muhdes bir kudretle ortaya koyduğu, bununla birlikte ihtiyarî kesblerinde istitâat sahibi olduğu ve bu istitâatin de fiilden önce değil fiil ile beraber olduğu şeklindeki kulların fiillerinin yaratılması hususundaki Eş'arî anlayışına uygun düşüncelerini ortaya koyar.[226] Burada Mu'tezile'nin istitâatin fiilden önce olduğu, fiillerin faillerine nispet edileceği ve tevellüt yoluyla ortaya çıkan fiillerin ilk failine nispet edileceği şeklindeki görüşlerine yer verip itirazlarda bulunur.[227] Bâkıllânî'nin kelâm eserinde ele aldığı bu meselelerde kavram tercihinde oldukça seçici davrandığı, insana nispetle "fiil" kelimesini kullanmaktan uzak durduğu ve "kesb" kavramında ısrarcı olduğu görülmektedir. Eş'arî mezhebinin kulların fiillerinin yaratılması düşüncesinin yansıması olan bu ısrarlı kullanımın usul eserinde esnetildiği görülmektedir. Bâkıllânî *et-Takrîb* eserinde teklife dair konulara geçmeden evvel fiili tanımlamakta ve hakiki anlamda fiilin yalnızca Allah'a nispet edileceğini, kul için "fiil" kelimesinin mecazen kullanıldığını ve buradaki maksadın "kesb" olduğunu ifade etmektedir. Bâkıllânî konunun girişinde bu kaydı düşmeyi yeterli görmüş ve devamında fiil kullanımını sürdürmüştür.[228] Kelâm eserinden farklı olarak usulde Bâkıllânî'nin "kesb" kavramı yerine "fiil" kavramını kullanışının fıkıh usûlü tanımında yer alan "mükellefin fiili" kullanımından ileri geldiği kanaatindeyiz. Bâkıllânî fıkıh usûlünden maksadın fıkhın delilleri olduğunu ve bu deliller ile mükellefin fiillerine ilişen şer'î ahkâmın bilgisine ulaşıldığını ifade etmektedir.[229] Tanımda fiil kelimesi yer aldığı için Bâkıllânî *et-Takrîb* eserinde gerekli yerlerde açıklamaları yeterli görerek fiil kavramını kullanmayı sürdürmüş görünmektedir.

Bâkıllânî fiili "zâtı gereği muhteri' olan muhdisten zaten ve aynen ortaya çıkan şey" olarak tanımlamakta ve fiilin bu hakikat manasında kullanımının yalnızca Allah'a nispet edileceğini, kulun tasarrufları için fiilin kullanımının ise mecazen olduğunu belirtmektedir. Kulun "fiili" denirken aslında kastedilen onun "kesbi"dir. Kulun kesbi de muhdes bir kudretle oluşmaktadır.[230] Kesbin muhdes kudretle meydana gelmiş olması onu "inşâ", "ibda'", "halk"

---

teklif ile ilgili kısmın Allah'ın fiili değil kulun kesbi olduğu görüşünü tutarlı bir şekilde sürdürerek sarhoş kişiye uygulanan had cezası konusunda şunları ifade etmektedir: "Kim sarhoşa haddin aklına sarhoşluğu sokması sebebiyle olduğunu vehmederse bu bâtıldır. Zira sarhoşluk Allah'ın fiili olup kulun kesbi değildir ve mübâşir ve mütevellid olarak kulun kudretinde değildir." Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/244-245.

[226] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 325 vd.

[227] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 331 vd.

[228] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/232 vd.

[229] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/172-173.

[230] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/232; Bâkıllânî'nin ifade ettiğine göre Mu'tezile fiili "kadir olan kişiye taalluk eden mevcut şey" olarak tanımlamış ve bu tanımla fiilin ortaya çıkmasından evvel failin kudretinde olduğunu kastetmişlerdir. Zira onlara göre kudret, ancak ortaya çıkmamış bir fiil için söz konusudur. Hadis olan bir fiil üzerinde kudretten bahsedilmez. Mu'tezile'nin bu anlayışının emir ve nehiy konularında da birtakım yansımalarının bulunduğunu ifade eden müellif konunun derinleştirilmesini bu bahislere tehir etmiştir. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/224-224.

gibi yalnızca Allah'ın fiilleri için kullanılan kavramlardan ayırmaktadır.[231] Dolayısıyla kulun kudreti ihdâs ve inşâ anlamında olmayıp Allah'ın kendisinde yarattığı kudret ile bir eylemi kesbetmesinden ibarettir. Bu durumda tasarrufların ancak "kesb" olarak adlandırılmaları durumunda tekliften söz etmek mümkün hale gelir. Kulun kudretinde olmayan ve mevcut, hâdis olarak vasıflandırılan tasarrufların teklif ile ilişkisi bulunmamaktadır.[232] Diğer bir ifade ile fiilin "mevcut" veya "hâdis" olması gibi veçheleri Allah'ın yaratmasına taalluk ettiği için usûl-i fıkıh değil kelâm ilminin konusudur. Meselenin bu yönlerini "*usûlu'd-diyânât"* eserlerinde ele aldığını ifade ederek Bâkıllânî, usul çerçevesine dâhil olan kısımların mükellef ile ilişkili olan fiiller/kesbler olduğunu ifade etmekte ve kelâm ilmine taalluk eden kısımlarını bu eserlere tevdi etmektedir.

Eş'arî mezhebinde teklif, şeriatın vurûdu ile başladığı için teklife dair meseleler bir Şâri'in varlığı, onun kulları muhatap alması ve teklifin sınırlarını belirlemesi çerçevesinde anlaşılmaktadır. Bâkıllânî'nin teklif anlayışında da mezhebinin şer'îlik vurgusu dikkat çekmektedir. Mükellefiyetin başlatıcı unsuru olarak şeriatın vürûdu bir ilke olarak benimsenmiş, bununla birlikte kimlerin mükellef olacağı yine şer'î kriterle belirlenmiştir. Örneğin "Kalem üç kişiden kaldırılmıştır" hadisinde zikredilen üç kişiden biri "bülûğa erinceye kadar çocuk"tur. Bundan dolayı Bâkıllânî, çocukların sorumluluğunu aklî olgunluğa değil bülûğa bağlamış ve bülûğ çağına ermediği halde aklen bulûğa ermiş kimsenin olgunluğuna sahip kimsenin yalnızca tevhid ile sorumlu tutulmasına itiraz etmiştir. Bâkıllânî'ye göre bulûğa ermediği halde aklen bâliğ kimselerin aklına sahip olan çocukların yalnızca tevhid ile mükellef olduğu şeklindeki görüş, Ehl-i Irak tarafından sonradan ortaya atılan şaz bir görüştür. Zira çocukların bâliğ olmadan mükellef olamayacağına dair bir icmâ bulunmaktadır.[233]

Bâkıllânî'nin mükellef tasavvuruna dair bu özet bilgilerden sonra teklif ve mükellefe dair ele aldığı meseleleri inceleyebiliriz.

A. Teklifin Anlamı ve Mükellef

Bâkıllânî teklifin lügavi asılda, "*kulu yerine getirme veya terk etme hususunda külfet ve meşakkat bulunan bir hususta ilzam etmek*" anlamına geldiğini, fakihlerin ise bu kavramı üç

---

[231] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/186.

[232] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/232-233.

[233] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/236-237; Bâkıllânî'nin bülûğa ermemiş çocuğu hiçbir şekilde mükellef olarak görmemesine karşılık Hanefî âlim Debûsî'nin (v. 430/1039) edâ ve vücüb ehliyeti ayrımı ile bu anlayışı daha rahat savunduğu görülmektedir. Çocuğun mükellefiyetinin zimmet kavramı ile izah edilmesi konusunda bk. Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023), 19-39.

manada kullandıklarını ifade eder: Birinci anlamı ile teklif; "*bir fiilin yapılmasının veya ondan uzak durulmasının talep edilmesi*" şeklindeki olup yukarıda geçen anlamı ile uyumludur ve teklifin bu anlamı "ferâiz-i amme" için asıldır. Zira tevhid, nübüvvet ve namaz gibi farzlarla âkil ve bâliğ olan herkes mükelleftir. Bâkıllânî'ye göre teklifin bu anlamı en kapsayıcı olmakla beraber cenazenin yıkanması, namazının kılınması, cihâda gidilmesi gibi birtakım farzlar bu ferâiz-i ammeden istisna edilmiştir. Zira bu tür farizalardaki vücûbiyet bir başkasının yerine getirmesi ile sâkıt olur.[234]

Fakihlerin teklifi kullandıkları ikinci mana şudur: "*Kul mükellef ve muhataptır*" cümlesindeki kullanımında teklif, kişinin uyku veya unutma durumlarında kendisine farz olan şeylere dair sorumluluğunun düşmemesi anlamındadır. Bunun için mükellefe "eğer namazı unuttuysan veya namaz vaktinde uyuduysan hatırladığında veya uyandığında bunları misli ile kaza etmen gerekir" denir. Öte yandan hayızlı olan kadın mükellef olmadığı için "temizlendiğinde namazları kaza etmen gerekmez. Zira hayız halinde namazla mükellef değildin" denir. Teklifin bu anlamına binaen uyku ve unutma gibi durumlarda olsa bile talâkı nâfizdir, işlediği suçlardan dolayı kendisine had uygulanır ve verdiği zararlarda tazmin sorumluluğu bulunmaktadır.[235]

Teklifin üçüncü anlamındaki kullanımı ise şöyledir: "*Çocuk muhatap ve mükelleftir, aynı şekilde köle ve hasta da öyledir.*" Fakihlerin bu kullanımında kastedilen çocuğun, kölenin ve hasta olan kimselerin kendilerine vâcip olmadığı halde farzları yerine getirmeleri durumunda bunların makbul sayılmasıdır. Bunun için hasta olan kişi kendisine vâcip olmadığı halde oruç tutar veya namazını ayakta kılmaya çalışırsa sahih olur. Cuma namazını kılan köle, kendisine farz olmadığı halde Hac ibadetini yerine getiren kişi ve bülûğa ermediği halde farz namazlarını kılan çocuk için de aynı durum geçerlidir.[236]

Teklifin anlamlarına dair bu açıklamalardan sonra Bâkıllânî, mükellefe dair hususları inceler. Gerçek anlamda fiilin yalnızca Allah'a nispet edileceğini, mahlukatın tasarruflarının ise ancak kesb adını alacağını belirten Bâkıllânî, teklif ile ilişkili olan kısmın kespler olduğunu

---

[234] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/239; İbn Akîl, Bâkıllânî'nin açıklamalarını büyük oranda aynen aktarmıştır. bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/68; Cüveynî Bâkıllânî'nin teklifin bu üç anlamından yalnızca birincisine yer vermekle yetinmiştir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/134.

[235] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/240; İbn Akîl teklifin bu ikinci manasına yönelik Bâkıllânî'nin açıklamalarını aynen aktarmaktadır. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/68-69.

[236] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/240; Cüveynî de *et-Telhîs*'te yalnızca birinci anlamdaki teklife yer vermiştir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/134; Fakihlerin teklifin ikinci manada kullanımının sorumluluk ve külfet yönünü üçüncü manada kullanımının ise yetki ve ehliyet yönünü ifade ettiği hususunda bk. Hacer Yetkin, "Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25 Haziran 2021), 10; Teklifin üçüncü anlamına dair açıklamaları aynen aktarmasına dair bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/69.

ifade ederek ilk aşamada Allah'ın fiillerini dışarıda bırakır. Bir sonraki adımda ise her kesbin teklif ile ilişkili olmadığını; hayvanlar, çocuklar ve mecnun gibi nâkıs akıllıların kesblerinin teklif kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre kesbleri teklif ile ilişkili olanlar melekler, cinler ve âkil-bâliğ insanlardır. Bu üç sınıf akıl sahibi olma hususunda ortaktır ve Bâkıllânî için mükellefiyetin zemini akıldır. Zira o bilgi bahislerinde aklı zarûrî bilgilerin bir kısmı olarak tanımlarken, bu bilgilere sahip kimselerin âkil ve aynı zamanda mükellef olduğunu ifade etmektedir.[237] Bâkıllânî için mükellef kimsede bulunması gereken temel unsurlar *akıl, temyiz* ve bunlara bağlı oluşan *ilim* ve *kasttır*.[238] Zira bir fiil ile mükellef olmanın amacı, o fiili yerine getirmek veya ondan uzaklaşmak suretiyle Allah'a kurbet sağlamaktır.[239] Bunun gerçekleşmesi için de bizzat teklife konu olan fiile yönelmek ve bu fiile dair bilgi sahibi olmak gerekir. Dolayısıyla mükellef kimsenin Allah'a "takarrub" amacının gerçekleşmesi için *âkil-bâliğ* olması ile beraber *âlim* ve *kâsıd* olması da gerekir. Bundan dolayı Bâkıllânî, ileride ikrâh konusunda bu şartları sağlamasından dolayı mükrehin mükellef olduğunu ifade edecektir. Mezkûr şartların zarar görmesinden dolayı sarhoş kimse ise ona göre mükellef değildir.[240]

Bâkıllânî yukarıda zikredilen çocuklar, nâkıs akıllılar ve hayvanlardan teklifin zâil olması ile kastedilenin "bunların eylemlerinin sonuçlarının kendilerine bağlanmaması" olduğunu ifade eder. Zira zengin olmaları durumunda dahi çocuklar ve mecnunlar değil onların velileri mallarından zekatlarını vermekle sorumludur. Benzer şekilde hayvanların sebep oldukları şeylerin tazmin yükümlülüğü yine sahipleri tarafından yerine getirilmelidir.[241] Bâkıllânî, bülûğa ermeden önce şartlarına riayet ederek kıldıkları namazların câiz olması, mallarından zekat alınması, sebep oldukları zararların mallarından tazmin edilmesi gibi örneklerle çocukların mükellef ve muhatap olduğuna dair iddiaların bâtıl olduğunu ifade eder. Zira zikredilen örneklerin tamamında çocuk değil velisi muhatap alınmıştır. Çocuğun, vaktinde ve şartlarına riayet ederek kıldığı namazının aynı vakit içerisinde bülûğa ermesi ile kendisine farz olan namazının yerine geçmesi örneği ile çocuğun teklife muhatap olduğuna dair delili Bâkıllânî, fakihlerin şu görüşüne benzer olduğunu belirterek reddeder: "Farz namazları vaktinin

[237] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/197.
[238] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/236.
[239] Bâkıllânî'nin fiil ile kurbet sağlanması amacını Gazzâlî "imtisâl" kavramı ile açıklamaktadır. Gazzâli, *Mustasfâ,* 184.
[240] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/242.
[241] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/236.

ilk kısmında kılmak, vakit daraldığı zaman oluşacak farzın yerine gelmesini sağlasa da ilk vakitte kılınan bu namaz farz değil nafiledir".[242]

B. Teklife Engel Olan Durumlar

Akıl ve bülûğ her ne kadar Bâkıllânî'nin düşünce sisteminde mükellefiyet için gerekli şartlardan olsa da bazı durumlarda âkil ve bâliğ kimselerden teklif zâil olur. Bâkıllânî, burada dört durumu inceleyerek meseleyi ele alır: yanılma (sehiv), gaflet, uyku ve sarhoşluk. O, bazı fakihlerin gâfil kimsenin mükellef olduğuna dair ihtilaflarının lafzî olabileceğini belirtir.[243] Bâkıllânî'ye göre mezkûr dört halde iken kişi mükellef değildir. Zira bu gruptakilerin tamamında teklifin zemini olan akıl ve temyiz inkıtaya uğramıştır.[244] Yanılan kimse (*sâhî*) mükellef değildir. Çünkü teklifte amaç bir fiili yerine getirme veya fiilden uzak durma ile Allah'a takarrûb sağlamaktır. Söz konusu amacın yerine getirilmesi fiilin bizzat bilinmesine bağlıdır. Yanılan kimsenin ise bilgisinde kusur bulunmaktadır. Bundan dolayı sehiv halindeki kişi mükellef değildir. Uyku, baygınlık ve sarhoşluk durumlarında ise kişide akıl ve temyiz bulunmaz. Bâkıllânî bu durumdaki kişilerin teklif dairesinde değerlendirilmeyen çocuk, mecnun ve hayvanlar seviyesinde olduğunu belirtmektedir. Çocuk ve mecnun için kimi durumlarda kendilerine yöneltilen hitabı anlamak ve ona uygun hareket etmek mümkün olduğu halde gayr-i âkil sınıfında değerlendirilip mükellef olmadıkları kabul edilmişken onlardan daha kötü durumda olan uyuyan, gaflet halinde bulunan ve sarhoş olan kimselerin mükellef olmaması daha evlâdır.[245]

Bâkıllânî'nin teklife engel olarak gördüğü bu durumlara dair açıklamalarından mükellefiyeti *akıl, temyîz, ilim* ve *kast* kavramları üzerine inşa ettiği anlaşılmaktadır. Bu kavramların belirleyici unsuru "*kalem üç kişiden kaldırılmıştır*" hadisi olmalıdır. Zira hadiste zikredilen üç sınıfın ortak özelliği akıl ve temyize sahip olmamalarıdır. Teklifte amaç yapılan eylem ile Allah'a takarrub sağlamak olduğu için kişinin ne yaptığını bilmesi (*ilim*) ve o fiile aynı ile yönelmesi (*kast*) gerekir. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğü zaman mükellefiyetin

---

[242] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/237-238; Gazzâlî mükellef meselelerinde Bâkıllânî'nin görüşlerini büyük oranda takip etse de çocuğun mükellef olmamasını Debûsî'nin eda ve vücûb ehliyeti ayrımı üzerinden açıkladığı görülür. Gazzâlî'nin teklif ile ilgili bazı noktalarda Debûsî'nin ayrımını takip etmesi hususunda bk. Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usul Anlayışı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 220-221.

[243] Bâkıllânî'nin "şuzûzu'l mine'l-fukahâ" ifadesini İbn Akîl, "cemâatün mine'l-fukahâ" şeklinde daha yumuşak bir şekilde ifade etmektedir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/70; Konunun fukahâ açısından değerlendirilmesi hususunda ayrıca bk. Yetkin, "Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef", 15.

[244] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/241.

[245] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/242-243; Bâkıllânî'nin ifadelerinin İbn Akîl tarafından takibi için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/71.

dayandığı akıl, temyiz, ilim ve kast şeklindeki dört kavram ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin teklif sisteminde teklife engel olan durumların varlığından ziyade, teklifin zeminini oluşturan hallerin ortadan kalkmasının daha önemli olduğu söylenebilir. Zira Bâkıllânî'nin mükreh ve sarhoş kimsenin mükellefiyetine dair açıklamaları, mükellefe ilişen durumdan ziyade bunun etkisini dikkate aldığını göstermektedir. Örneğin Bâkıllânî, bütün muhtemel itirazlara rağmen sarhoş kimsenin mükellef olmadığını ısrarla savunmuş, mükrehin de mükellef olduğuna dair geniş açıklamalar yapmıştır. Zira Bâkıllânî'ye göre mükreh akıl, temyiz, ilim ve kast unsurlarının tamamına sahiptir. Buna karşılık sarhoş kimsede teklifin zemini olan akıl, temyiz ilim ve kast unsurlarının tamamı zarar görmüştür. Bâkıllânî'nin sarhoş ve mükrehin mükellefiyeti konusunda oldukça ayrıntılı tartışmalara yer vermesi bu iki durumda ortaya koyduğu ilkelerin tutarlığını sağlamasına yönelik bir izâh olarak değerlendirilebilir.

C. Sarhoş ve Mükrehin Mükellefiyeti

Çocukların ve mecnunların mükellef olmayacağının Hz. Peygamber'den nakledilen hadis ile sabit olduğunu ifade eden Bâkıllânî, sarhoşluk halini de hadiste zikredilen kimselerin durumu üzerinden açıklar. Buna göre sarhoş kimsede mükellefiyetin zemini olan *akıl* ve *temyiz* zâil olmuştur. *İlim* ve *kast* konusunda ise çocuklar sarhoş kimselere göre daha üstün konumda oldukları halde mükellef sayılmazlar. Böyle iken çocuklara nazaran sarhoşun mükellef olmaması daha evlâdır.[246]

Bâkıllânî, sarhoş halde iken boşamanın geçerli olması, sarhoş olduğu için kişiye had cezasının gerekmesi, sarhoş halde iken verilen zararın tazmin edilmesinin gerekliliği gibi durumları delil göstererek bu kimselerin mükellef olduğu iddiasını şöyle cevaplandırmaktadır:

> Sarhoş kimseye haddin gerekli olmasını, kişinin aklına sarhoşluğu sokması sebebiyle olduğunu düşünen kimse yanılıyordur. Zira sarhoşluk Allah'ın fiili olup kulun kesbi değildir. (Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi) kulun doğrudan veya tevlîd yoluyla oluşan fiillerinden de değildir. Sarhoşluğun nefiste ibtidâen oluşması da ittifakla imkânsızdır. Sarhoşluk fiilinin kişinin kendisinden kaynaklanması da imkânsızdır. Ki bu önceki durumdan daha açıktır. Kişiden ancak "içmek" eylemi sâdır olur. Su ve diğer sıvıları içmek hamrı içmek aynı türden eylemlerdir. Şayet iki içme fiilinden biri sarhoşluğu tevlîd etseydi diğerinin de böyle olması gerekirdi. Zira ashab-ı tevellüde göre bir şeyi tevlîd eden mislini de tevlîd eder. Şayet içmenin sarhoşluğu tevlîd ettiği görüşü kabul edilirse, yeme ve içmenin doymayı ve susuzluğu gidermeyi; kalp titremesinin ölümü tevlîd

[246] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/243.

edeceği görüşünün de kabul edilmesi gerekir. Bütün bu görüşlerin hepsi bâtıldır. Ehl-i hak[247] nezdinde asıl olan Allah'ın ve kullarının fiillerinde tevellüdün bâtıl olduğudur.[248]

Bâkıllânî, "sarhoşluk şarabın bizzat kendisi sebebiyle oluşur" görüşünü de kabul etmez. Zira şarap herhangi bir nesnedir ve nesneler bir şeyi tevlîd edemezler. Şayet sarhoşluk bizzat şarabın kendisinden kaynaklanıyor olsaydı bu Allah'ın fiili olurdu. Çünkü nesnelerin yaratıcısı Allah'tır. Bu durumda da sarhoş olan kimseye had uygulanmaması gerekirdi. Bütün bu açıklamaların "sarhoşa haddin gerekmesi, bizzat kendisi sebebiyledir" iddiasına bir cevap olduğunu belirten Bâkıllânî, bu hususun şöyle ifade edilmesini daha doğru bulur: "İçki içilmesinden dolayı haddın gerekmesi Allah'ın içkiden sonra sarhoşluğu âdeten yaratması sebebiyledir." Bu kimseye haddin gerekmesi ise aklı başında iken ve temyiz gücüne sahip iken içme eylemini gerçekleştirmesinden dolayıdır.[249]

Bâkıllânî sarhoş kimsenin mükellef olması ile ilgili şöyle bir itiraza yer verir: Kur'an-ı Kerîm'de "sarhoş iken namaza yaklaşmayın" ayetinde sarhoş kimseye yönelik bir emir bulunduğu halde bu kimsenin mükellef olmadığını nasıl iddia edersiniz, zira bu ayette Allah sarhoş kimseleri, namazdan nehyetmiştir. Sarhoş olan kimseyi namazdan nehyetmekle ona namazı veya diğer başka şeyleri emretme arasında fark yoktur. Dolayısıyla sarhoş mükelleftir. Bâkıllânî bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

> Sarhoş olup buna yenilmiş (aşırı sarhoş) kişinin halinin çocuk ve mecnundan farksız olduğunu, bu kimselerin kimi zaman sarhoştan daha iyi durumda oldukları halde mükellef olmadığını, dolayısıyla sarhoşun da mükellef olmamasının daha evlâ olduğunu belirtmiştik. Zira bu durumdaki kişiler tanıdıkları kimseler ile diğerlerini ayırt etmeyecek hale gelirler. Bu haldeki kimselerde kast ve temyiz bulunmaz. Bunun için bir şeyi yapma veya terk etmeye yönelik bir emre muhatap olmazlar. Bunun için âyetin bu hüccete uygun olarak te'vil edilmesi gerekir.[250]

Bu açıklama doğrultusunda Bâkıllânî, söz konusu âyetin üç şekilde te'vil edilebileceğini ifade eder:

Birinci te'vil: Sarhoşluk iki çeşit olup, birincisi aklı tamamen götüren sarhoşluk olup bu durumdaki kula teklifin ve hitabın yönelmesi imkânsızdır. Diğer türlü sarhoşluk ise içmenin başındaki henüz aklın tamamen gitmediği sarhoşluktur. Bu durumdaki kimse fayda ve zararı

---

[247] İbn Akîl, bu kısımları aynen aktarmakla birlikte Bâkıllânî'nin "ehl-i hak" olarak ifade ettiği kısmı "ehl-i sünnet" olarak değiştirmiştir. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/75.
[248] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/244-245. Bu pasajın *el-Vâzıh'*ta takibi için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/74-75.
[249] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/246; İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/75-76.
[250] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/246-247.

ayırt edebilecek temyiz kudretine sahiptir. Böyle olmakla birlikte bu kimsenin namazdan alıkonmasının ve "sarhoş" olarak adlandırılmasının sebebi bu sarhoşluğun kişiyi daha ileri seviyeye götürmesidir. Zira bu haldeki kimsenin kendisinde temyiz kudreti olduğu için teklife muhatap olduğu ittifakla sabittir. Sonuç olarak âyetteki emrin, aklın tamamen zâil olmadığı sarhoşluğun ilk evresine yönelik olduğu söylenebilir. Zira bu durumdaki kişi kendisine yöneltilen hitabı anlayabileceği için muhatap sayılabilir. Âyetin devamında "ne dediğinizi bilinceye dek" ibaresinden sarhoşluğun ilk anlamı olan aklın tamamen zâil olmasının kastedilmiş olduğuna dair itiraza Bâkıllânî şöyle cevap verir: Buradaki "bilmekten" maksat farzların kemâli için gerekli olan bilgidir.[251] Bu detaylı açıklama Bâkıllânî'nin sarhoş kimsenin teklife muhatap olmadığı konusundaki ısrarını göstermektedir.

İkinci te'vil: Âyette geçen "ve entüm sukârâ" dan kasıt uykudan uyanma hâli olabilir. Uykunun ağırlığının ortadan kalktığı ve kişide namazı kılmak için "temekkün", "neşât" ve "temyiz"in tam olarak bulunduğu hal kastedilmiş olabilir.

Üçüncü te'vîl: Âyette yer alan nehiy, aklı zâil olmayacak kadar içmiş ve sarhoş olmamış kimseye bir hitap olup, bu halde iken Peygamber'e ve mescide yaklaşılmaması murâd edilmiştir. Böylece Peygamber ve mü'minler yüceltilmiş ve mescidin de temiz tutulması sağlanmıştır.[252]

Bu üç te'vile yer verdikten sonra Bâkıllânî, şu hususa da açıklık getirerek sarhoşluk ile ilgili bahsi tamamlamaktadır:

> Bazı kimseler sarhoşluğun iki kısmı olduğunu, aklın tamamen zâil olduğu sarhoşluğun aklen, nefislere hoş gelen ölçüdeki sarhoşluğun ise şer'an yasaklandığını iddia etmektedirler. Bu iddiaları iki yönden bâtıldır: Birincisi, daha sonra açıklayacağımız üzere akıl tek başına hiçbir şeyi yasaklayamaz. İkincisi ise; hakiki manada sarhoşluk birinci değil de ikinci anlamda olsa da (aklın tam gitmediği sarhoşluk) her iki manasıyla da sarhoşluk kulun kesbi olmayıp Allah'ın fiilidir. Durum böyle iken (yani her iki türü ile de sarhoşluk Allah'ın fiili iken) hazr ve ibâha hükümleri bu fiillere nasıl taalluk edebilir ki. Doğruya ulaştıran yalnızca Allah'tır.[253]

Hüküm bahislerinde ele alacağımız üzere Bâkıllânî, şer'î hükümlerin tamamını mükellefin fiillerine hasretmiştir. Sarhoşluk ise Bâkıllânî'nin yorumladığı şekliyle Allah'ın

---

[251] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/247; Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/137.
[252] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/248. Mezkûr te'villeri benzer şekilde İbn Akîl de sıralamaktadır. Ancak o âyetin, neshedilmeden önceki durumu dikkate aldığı şeklinde ilave bir yorumu da ekler. Bâkıllânî'nin açıklamalarında nesih ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/76-77.
[253] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/249.

yarattığı bir durum olduğu için O'nun fiilidir. Ancak Allah'ın fiillerine herhangi bir şer'î hüküm iliştirilemez. Zira şer'î hükümler yalnızca mükelleflerin fiillerine taalluk ederler. Aşağıda hüküm teorisine dair başlıkta bu husus detaylandırılacaktır.

Bâkıllânî'nin üzerinde hususen durduğu ikinci mesele, mükrehin mükellefiyetidir. Bâkıllânî'ye göre bir kimseye "mükreh" denmesi için onun kesbetmesi mümkün ve gücü dâhilinde olan bir şey konusunda ikrâh altında olması gerekir. Örneğin talâk, bey', küfür kelimesini söyleme konularında zorlanan kimse bunları yerine getirmeye muktedirdir. İkrâh altında bu fiilleri yapmış olması kişiden sorumluluğu kaldırmaz. Çünkü tıpkı diğer vakitlerde olduğu gibi ikrâh altında iken de bu eylemlere dair *bilgisi* ve yöneldiği fiile dair *kastı* bulunmaktadır. Bundan dolayı mükreh mükelleftir.[254] Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Bâkıllânî için *akıl, temyiz, ilim* ve *kast* teklif için gerekli unsurlardır ve mükrehte bu unsurlar bulunduğu için mükelleftir.

Bâkıllânî'nin aktardığına göre Mu'tezile, ikrâh altındaki kişinin fiillerini teklif çatısı altında değerlendirmemektedir. Zira onlara göre mükreh, zorlandığı fiil dışında başka bir fiili yerine getiremez. Bâkıllânî, mükrehin mükellef olamayacağına dair Mu'tezile'nin görüşünü iki açıdan reddetmektedir. İlk olarak Mu'tezile düşüncesindeki kudret anlayışına atıfta bulunarak onların kudretin iki yönlü olduğu, fiilden önce var olan bu kudretin fiili yapmaya olduğu gibi terk etmeye de elverişli olduğu şeklindeki kendi görüşlerini hatırlatmaktadır. İkrâh altındaki kişi dilerse zorlandığı fiilinden yüz çevirir ve zıttını yapar, böylece kendisine verilecek zarara tahammül ederek bu fiilden uzak durmuş olur. Bu durumda Mu'tezile'nin "mükreh zorlandığı fiilden başkasını yapamaz" şeklindeki iddiası sâkıt olur. Mu'tezile'yi kendi kabulleri ile ilzam ettiği görülen Bâkıllânî, söz konusu açıklamalar ile mükrehin mükellef olamayacağının temellendirilmeyeceğini ifade eder. Bâkıllânî mükrehin durumunu Eş'arî mezhebinin kudret anlayışı ile şöyle açıklar: Fiillere dair kudret fiilden önce değil fiil ile birlikte bulunur. Kişi bir fiili yerine getirmek istediği zaman onun için bir kudret ihdâs edilir ve kişi bu hâdis kudret ile fiili yerine getirir. Kul için bu kudret yaratıldıktan sonra kulun söz konusu fiili yapmaktan başka

[254] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/250. Cüveynî bu meseleyi ele alırken ikrâhın ancak kulun kudretinde olan fiiller ile ilgili olması hususunun öncelikli olarak bilinmesi gerektiğini ifade eder. O, Bâkıllânî'den farklı olarak kesbî fiilleri değil zarûrî fiilleri örnek vererek bu tür fiillerin kulun kudretinde ve ihtiyârında olmadığını bundan dolayı ikrâhın bu fiilerde olmayacağını ifade eder. Ayrıca Cüveynî'nin, Bâkıllânî'den farklı olarak fiile dair "kudret" ile birlikte "ihtiyâr" kavramını da kullanması dikkat çekicidir. Bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/140; Bâkıllânî'den bu pasajı aynen nakletmesi hususunda bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/77-78.

seçeneği kalmaz. Kudret ile fiil arasındaki bu ilişki esasında bütün fiillerde bulunur. Bu açıdan mükrehin zorlanması onun fiilinin teklif çatısı altında değerlendirilmesine engel değildir.[255]

Mükrehin mükellef sayılması gerektiğine dair diğer bir itiraz fakihlerden gelmektedir. Bâkıllânî'nin aktardığına göre fakihlerin çoğunluğuna göre mükreh mükellef değildir. Çünkü ikrâh altında iken fiil, failinin irade ve kastı olmaksızın ortaya çıkar. Böylece ikrâh altındakiler, kendilerinde kasıt bulunmayan uyuyan ve mağlûb kimse durumunda olurlar. Bâkıllânî'ye göre fakihlerin bu iddiası mütekellimlerce ittifaken bâtıldır. Çünkü ikrâh altında karısını boşayan kimse veya birini öldüren kimse yaptığı şeyi bilmekte ve bir başka şeye değil bizzat bu fiile yönelmektedir. Bu durumda ikrâh altında olmayan "muhtâr" ile "mükreh" arasında bir farkın kalmadığı şeklindeki itiraza Bâkıllânî şöyle cevap verir: Bu iki kişi arasındaki fark şudur: muhtâr kimsede "mutlak devâî" ve "irade" bulunurken mükrehte ikrâh edildiği fiil konusunda "maksur devâî" ve "irade" bulunmaktadır. İkrâh altındaki kimse daha büyük bir zarardan korktuğu için iki zarardan daha hafif olana yönelir. Bu sebeple mükrehi eylemi yapmaya sevk eden güdüsü (devâî) maksurdur. Bâkıllânî'nin bu hususa rağmen mükrehin mükellef olduğunu ifade etmesi, irade ve devâî konusundaki kusuru teklife engel bir durum olarak yorumlamadığını gösterir.[256]

Bâkıllânî, Mu'tezile ve fakihlerin mükrehin mükellef olmadığını dair görüşlerine itiraz ettikten sonra mükrehin mükellef sayılması gerektiğine dair şu delili de zikreder: Mükrehin fiillerinin teklif altında değerlendirilmesinin câiz olduğunun delili Allah'ın ilcâ [257] ile olsa dahi masum bir insanın öldürülmesini yasaklamasıdır. Tıpkı masum bir insanın öldürmesini yasaklaması gibi Allah, ikrâh altında iken diğer fiilleri de yapmamızı yasaklamış olabilir.[258] Yapılmaması gereken bir fiilin yapılmasını mübâh kılan ikrâhın tanımı nedir şeklindeki soruya Bâkıllânî şöyle cevap verir:

---

[255] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/251. Mükrehin fiili konusunun kelâm ilmindeki ta'dîl ve't-tecvîr meselesine taalluk ettiğini ifade eden Cüveynî, konu ile ilgili detaylı bilgiler için kelâm eserlerini adres göstermekte ve oldukça kısa bir şekilde bu meseleye yer vermektedir. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/140-143. Buna karşılık İbn Akîl, mükrehin mükellefiyeti konusunda *et-Takrîb*'deki pasajları aynen aktarmaktadır. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/78.

[256] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/251-252.

[257] Bâkıllânî'ye göre lügat açısından "ilcâ" ve "ikrâh" arasında bir fark yoktur. Bunun için ilcâ için ölüm ile korkutulması ikrâh için ise ölüm dışında başka bir şey ile korkutulması şeklinde tanımlamaları kabul etmez. Bâkıllânî'nin burada kelimelerin lügavî manalarına vurgu yapması muhakkikin de belirttiği gibi şer'î hakikatler konusunda Bâkıllânî'nin meşhur görüşünün bir uzantısı olarak görülebilir. Bâkıllânî şeriatın namaz, oruç, hac gibi kelimeleri ıstılahî manada kullandığı ve onları başka manalara nakletmediği görüşündedir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/252.

[258] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/253. Bu delil ile ilgili Cüveynî'nin itirazı için bk. Yetkin, "Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef", 20.

> Bu ikrâhın tanımı: kişinin kendi nefsine gelebilecek her türlü zarardan korkmasından dolayı şeriatın bir fiilin yapılmasını mübâh kılmasıdır. Ancak ikrâh edilen fiil misli yerine getirilebilecek bir fiil olmamalıdır.

Bâkıllânî tanımını yaptığı ikrâhın, ictihadî bir durum olduğunu ve sem'in vürûduna bağlı olduğunu ifade eder. Zira şeriat bazen zarar az veya çok olsun bir fiilin terk edilmesini câiz görebilir ve gereğinin yerine getirilmesini isteyebilir. Kişinin kendi nefsi tehlike altında olsa dahi bir başkasının canına kastedememesi buna örnektir. Bâkıllânî'ye göre bu hususlarda takip edilmesi gereken aklın değil sem'in yoludur.[259]

Bâkıllânî, ikrâha dair Mu'tezile'nin şöyle bir iddiasına da yer verir: "İkrâh olmadığında mübâh ve kabîh olan şeyler ikrâh altında da mübâh ve kabîh olmaya devam ederler. Başlangıçta mübâh olmayan şeyler ikrâh ile mübâh olmaz." Mu'tezile'nin hüsün-kubhun zâtîliği görüşü ile doğrudan ilgili olan bu yorumunu Bâkıllânî, kabîhlerin tamamının sem' ile bilindiğini ifade ederek reddeder.[260]

Birtakım duygular olmadan zina gerçekleşemeyeceği için zinada ikrâh olamayacağını söyleyen kimselerin aksine Bâkıllânî, böyle bir durumda ikrâhı mümkün görür. Çünkü kişi bir şeyi terk etmek istediği halde o şeye karşı onda bir ihtiyaç oluşabilir. Bu durumda şayet ikrâh olmasaydı şiddetli şehvetine ve ihtiyacına rağmen terk edeceği bir durumu ikrâh altında yerine getiren kimseye mükreh denir. Son olarak ikrâhın ancak görülebilen fiillerde (*ef'âlu'l cevârihi'l- müşâhede*) olabileceğini belirten Bâkıllânî'ye göre kalbî fiillerde (*ef'âlu'l-kulûb*) ikrâh muhâldir. Kalp imanla dopdolu iken dilin küfrü zikretmesine cevâz verilmesi kalbî fiillerde ikrâhın olmayacağını gösterir.[261]

D. Mükellefin Fiilleri ve Özellikleri

Bâkıllânî'nin fıkıh ve usûl-i fıkıh tanımlarında yer alan kavramlardan biri de "mükellefin fiilleri"dir. Bâkıllânî, teklifin ne anlama geldiğini, mükellefin özelliklerini ve teklife engel durumları ele aldıktan sonra mükellefin "fiillerine" dair meseleleri incelemeye başlar. Burada öncelikle emir ve nehyin gereği olarak bir fiilin varlığı hususunu ele almakta sonrasında teklife konu olan fiilin sahip olması gereken özellikleri incelemektedir. Mükellefe dair bu hususlara "mahkûmun aleyh" başlığında yer veren Gazzâli, mükellefin fiillerine dair

---

[259] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/254.
[260] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/254-255.
[261] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/256-257. Zinada ikrâh konusunda Bâkıllânî'nin görüşlerini büyük oranda aktardığı görülen İbn Akîl'in kalbî fiillerde ikrâhın olamayacağını düşünen Bâkıllânî'den farklı bir kanaate sahip olduğu görülür. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/83-83.

hususları ise "mahkûmun fih" kısmında incelemiştir. Bilgiye dair hususlar, mükellef ve hüküm gibi birçok meselede Bâkıllânî'den birçok alıntı yapan İbn Akîl ise mükellefin fiillerine dair meselelere eserinde yer vermemiştir.

Bâkıllânî'ye göre teklife konu olan fiiller şu özellikleri taşımalıdır: hudûsu ve kesbinin mümkün olması, emredilen için malum ve mütemeyyiz olması, me'mur için murad edilmesinin mümkün olması. Bu şartları teklif için yeterli olduğunu ifade eden Bâkıllânî bunları şu şekilde açıklamaktadır:

- Hudûsu mümkün: Emredilen şeyin hâdis olmasının mümkün olması gerekir. Bunun için emir kadîm, bâkî, ictimâ-i zıddeyn, cinslerin değişimi gibi hudûsu imkânsız olanlara ilişmez. Bunların hâdis olması imkânsız olduğu için teklif çatısı altında da değerlendirilmezler.[262] Bâkıllânî'nin zikrettiği bu şart ve konuyla ilgili verdiği örnekleri *el-Mustasfâ*'da aktaran Gazzâlî'nin, pasajın başına "…teklif-i mâ lâ yutâkı imkânsız görenlere göre" şeklinde bir ekleme yaptığı görülmektedir. Bâkıllânî'nin bu ifadelerini teklifî mâ lâ yutakı câiz görmemesi olarak yorumladığı anlaşılan Gazzâlî, sonrasında konu ile ilgili müstakil bir başlıkta meseleyi tekrar ele almış, -her ne kadar ismen zikretmese ve bu görüşü bir grup âlime nispet etse de- Bâkıllânî'nin bu konudaki düşüncesinin İmam Eş'arî'den farklı olduğunu imâ etmiştir.[263]
- Kesbedilmesi mümkün: Emredilen şeyin hâdis olmakla beraber kesbinin mümkün olması gerekir. Zira muhdes olan şeylerin tamamı kulun kudretinde değildir. Örneğin cisimler, renkler, sayılar gibi şeyler hâdis olmakla birlikte kulun kudretinde değildir. Bunun için emir ve nehye konu olmaları sahih değildir. Bir mükellef için kesbi mümkün olan şey diğer bir mükellef için mümkün olmayabileceği için Bâkıllânî burada emredilen fiilin mükellef olan kimse için değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.[264]
- Emredilen kişi için mâlum ve mütemeyyiz olması: Emredilen fiilin cinsinin, sıfatının ve vaktinin mükellef için mâlum ve mütemeyyiz olması ve Allah tarafından emredildiğinin bilinmesi gerekir. Fiil malum değilse bile en azından malum hükmünde olmalıdır. Zira mükellef emredilen şeyi yapmakla ya da nehy olunan şeyden uzak durmakla Allah'a itaatte bulunur ve kurbet sağlar. Fiili yerine getirmek veya ondan uzak durmak suretiyle sağlanan bu amaç ve takarrub ancak emredilen şeyi diğer şeylerden

[262] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/266.
[263] Gazzâli, *Mustasfâ*, 189 vd.
[264] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/267. Gazzâlî bu şartı "kesbî mümkün ve muhatabın kudreti dâhilinde" şeklinde aktarmıştır. Bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 189.

ayıracak şekilde bilmekle olur. "Emredilen şeyin malum olmasa da malum hükmünde olması gerektiği" şartı ise şu anlama gelmektedir: emredilmiş şey malum olmasa da nasb edilen deliller üzerinde nazarda bulunulduğu zaman bilinmesi mümkün hale gelmelidir. Bu şart ile kişi kâfir yahut Allah ve Resûlü hakkında câhil olsa bile istidlâlde bulunduğu zaman emredilen şeyi bilmesi mümkün hale gelir ve böylece mükellef sayılır.[265]

- Emredilen şeyin me'mur için muradının mümkün olması: Mükellef emir ve nehye uyarken bunu Allah'a takarrub maksadıyla yerine getirir. Bununla birlikte bazı yükümlülüklerin yerine getirilmesinde bu şart aranmaz. Örneğin teklife ilk defa muhatap olan mükellefin bu süreçte yaptığı nazar ve istidlâl faaliyeti böyledir. Kişi her ne kadar bununla emredilmiş olsa da bu emrin Allah'ın muradı olduğunu ve emri yerine getirme suretiyle Allah'a takarrub sağlayacağını bilmesi mümkün değildir. Zira istidlâl sürecinden sonra bu bilgiye ulaşacaktır. Benzer şekilde yerine getirmesi gereken bu ilk nazar ve istidlâl sürecinde irade ve ihlâs şartı da aranmaz.[266]

Bâkıllânî emir ve nehye konu olan fiilllerin mümkün olması için bu dört şartı yeterli görür ve Mu'tezile'nin iddia ettiği yaklaşık on bir şartın zorunlu olmadığını ifade eder. Mu'tezile'nin şartlarında emre ve nehye konu olan fiilin hüsün ve kubuh sıfatlarına sahip olması ve fiillerin kulların kudretinde olması anlayışlarının bir sonucu olarak fiillerin hâdis olmaması gerektiği, emrin âmirin murâdını içermesi gibi zikrettikleri şartlar onların kelamî anlayışlarının bir yansımasıdır. Bâkıllânî bu şartları tek tek inceleyerek neden bâtıl olduklarını açıklamakta ve buna dair hususlara kelâm eserlerinde daha ayrıntılı yer verdiğini bu meselelerin uzun uzadıya bu eserde yer verilmesinin amacına uygun olmadığını ifade etmektedir. Ancak fakihlerin bu eserlere ulaşmama ihtimaline binâen, Mu'tezile'nin şartlarının hangi kelâmi esaslara dayandığını ve bunların neden bâtıl olduğunu özetler.[267]

IV. Hüküm Teorisi

Bâkıllânî mukaddimesinin hitâmını hüküm teorisi ile yapmaktadır. Düşüncede ilk olan sözde sonda gelir fehvasınca bütün bu mukaddimenin hülasasının hüküm teorisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Bâkıllânî'nin burada aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı üzerine bina

---

[265] Gazzâlî de "emredilen şeyin malum hükmün de olması" şartı ile kâfirin mükellef sayıldığını ifade eder. Bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 190.

[266] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/268. Bu şartın istisnâlarını Gazzâlî'nin daha öz bir şekilde ifade etmesi hususunda bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 190.

[267] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/263-266. Bu hususların Bâkıllânî'nin kelâm eserinde incelenmesi konusunda bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 323-341.

ettiği "hüsün-kubhun birer şer'î hüküm olduğu" iddiası, yukarıda zikri geçen bilgi teorisi ve mükellef tasavvuru ile anlamlı bir bütünlüğe kavuşmaktadır. Şer'î hükümlerin nasıl bilineceğine dair meselelerde Bâkıllânî bilgi bahislerine, şer'î ahkâmın mükellefin fiillerine ilişmesi hususunda da mükellef bahislerine atıfta bulunacaktır. Hükmün, aklî veya şer'î olarak adlandırılmasının dayanağını ise hüküm bahislerinde incelemektedir. Biz de çalışmamızın bu kısmında evvela Bâkıllânî'nin usûl-i fıkha çizdiği çerçeve ışığında hüküm teorisinin yerini izah edecek sonrasında ise bütün bu mukaddimenin hülasası olan "*hüsün-kubuh şer'î birer hükümdür*" önermesinin ne anlama geldiğini, kime karşı ileri sürüldüğünü ve sonuçlarının neler olduğunu ele alacağız. Son olarak Bâkıllânî'nin hüsün-kubhun şer'îliği çerçevesinde teklifî hükümleri nasıl tanımladığını inceleyeceğiz. Böylece Bâkıllânî'nin Eş'arî kelam anlayışına uygun olarak hüküm anlayışını nasıl teorize ettiği ve bunun yansımalarının neler olduğu ortaya çıkacaktır.

A. Aklî Hüküm-Şer'î Hüküm Ayrımı

Aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımı Bâkıllânî'nin eserinin en başında yer verdiği bir ayrımdır. Bâkıllânî fıkıh ve usûl-i fıkhı tanımlarken bu alanlarda bilgiye konu olan şeyin mükellefin fiillerine dair şer'î hükümler olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda fiillerin araz olma, cins-i mahsusa olma gibi aklî hükümlerinin bulunduğunu ancak bu aklî hükümleri bilenlere fakih denmeyeceğini, aklî hükümleri bilenlerin şer'î hükümleri bilemeyebileceğini benzer şekilde şer'î hükümleri bilenlerin de aklî hükümleri bilemeyeceğini ifade etmiştir.[268] Bâkıllânî'nin aklî hüküm olarak ifade ettiği ve fiillerin varlığına ilişkin bu tür hükümler, kelâm ilmine taalluk etmektedir. Buradaki hükümlerin kaynağı, bilgisi, elde edilme yolu ve sonuçları şer'î hükümlerden farklıdır. Fıkıh usulünde amaç her ne kadar şer'î hükümler ve bunların şer'î delillerden elde edilme keyfiyeti olsa da Bâkıllânî, Mu'tezile'nin hüsün-kubhun aklîliği prensibini reddetmek amacıyla öncelikle aklî hüküm alanını ele almakta ve bu kısmı düzenleyerek aklî hükümlerin elde edilmesini nesnel kriterlere tabi tutmaktadır.

Bâkıllânî'ye göre fiillerin[269] aklî ve şer'î olmak üzere iki hükmü vardır. Aklî hükümler fiillerin ya zâtları ya da sıfatları ile ilgilidir. Araz, hâdis ve mevcut olma, fiillerin zâtları gereği aldıkları aklî hükümler iken sıfatları gereği aldıkları hükümler ise nefsî veya manaya dayalıdır. Fiillerin nefsî sıfatları bir manaya taalluk etmeksizin bizatihi kendileri sebebiyle aldıkları

[268] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/172.

[269] Hüküm anlayışı çoğunlukla nesneler değil fiiller üzerinden ilerleyen bir tartışmadır. Bununla birlikte hükümlerin ef'âle mi a'yâna mı taalluk ettiği hususunda ihtilaf meydana gelmiş ve konu ile ilgili görüş ayrılıklarının neticesinde birtakım ayetlerin mücmelliği konusu gündeme gelmiştir. Konu ilgili ayrıntılar için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* 1/121.

sıfatlardır. Örneğin fiiller; hareket, sükûn, irade, ilim gibi aklî hükümleri zâtları gereği alırlar. Fiilin malûm, makdûr, müdrek, murâd ve mezkûr olması ise onlarda bulunan; ilim, kudret, irade ve zikr manası sebebiyledir. Burada Bâkıllânî'nin "mana" kavramı ile kastettiği "aklî illet"tir. Zira devamındaki şu ifadeleri aklî illetin muttarit ve mün'akis olması özelliklerini içerir:

> Fiillerin aklî hükümleri fiillerde bulunan, araz olmaları sebebiyle onlara has olan ve kendilerinin misli olan diğer arazlara hamledilmesi mümkün olmayan bir mana sebebiyle olmaz. Fiilin müteharrik, sâkin, hayy, âlim ve mürîd olması gibi aklî hükümleri için de bu geçerlidir.[270]

Kelâm ilminde kullanılan istidlâl yöntemlerinden biri olan istidlâl bi'ş-şâhid ale'l gâib, aralarındaki benzerlik sebebiyle şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hükmün veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaipteki varlık için de geçerli olması demektir. *et-Temhîd* eserinde Bâkıllânî bu yöntemi, aklî hükümlerin varlığına ve aklî hükümleri gerektiren illetlere dayandırır. Örneğin kendisinde ilim bulunduğu zaman bir kimseye alim dememiz veya mürekkep olduğu zaman bir şeye cisim dememiz; ilim manasını taşıyan herkesi âlim olarak vasıflandırmamızı, mürekkep olan her şeyi de cisim olarak isimlendirmemizi gerektirmektedir. Zira illete dayalı aklî hükümlerde illet olmadığı halde hükmün varlığından söz edemediğimiz gibi, illetin olması ile hükmün yokluğundan da söz edemeyiz.[271]

Bâkıllânî'ye göre bazı hükümlerin akla izâfe edilmesinin sebebi aklın bu tür hükümleri sem'den bağımsız olarak bilebilmesidir. Aklın fiile dair bilgisi de onun yalnızca varlığına ilişkin bilgiden ibarettir. Hâdis varlıktaki her şey cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu için bunlara dair hükümleri bilmek, bir nevi fiilin varlığını bilmek anlamına gelmektedir. Bu tür bilgilerin kaynağı akıl olmakla beraber bazen bu hükümler sem'î kaynaklarda da yer alabilir. Aklî hükümlerin şer'î kaynaklarda geçmesi durumunda ise burada şer'in fonksiyonu inşâî olmayıp aklî delilleri tekit etmekten ibarettir.[272] Aklî hükümler şer'î hükümlerin aksine yalnızca mükelleflerin fiilleri ile sınırlı değildir. Kendisinden fiil sâdır olan herkesin fiilleri için aklî hükümlerden söz etmek mümkündür.[273]

---

[270] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/270. İbn Akîl, aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımına dair Bâkıllânî'nin ifadelerini aynen aktarmıştır. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/85 vd.

[271] Aklî hüküm ve aklî illete, istidlâl yöntemlerinden birini ele alırken değinmekle iktifa eden müellifin aksine *et-Temhîd* eserine şerh yazan Dibâcî, "aklî illet ve aklî hüküm" şeklinde bir bâb açmıştır. Burada aklî illetin özelliklerinden olan "muttarit ve mun'akis olmaya" vurgu yapan şârih ayrıca aklî illet ile aklî hüküm arasındaki ilişkiye de yer vermiştir. Bk. Jan Thiele, Hassan Ansari, "Discussing al-Bāqillānī's Theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Dībājī al-Raba'ī's al-Tasdīd fī sharḥ al-Tamhīd", *AL-QANTARA*, (2018), s. 153-154; Ayrıca bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 32.

[272] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/271.

[273] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/271-273.

Bâkıllânî aklî hükümleri fiillerin zâtına veya sıfatına taalluk eden hükümler olarak tarif ederken şer‘î hükümleri aklî hükümler için zikrettiği bu hususiyetlerden arındırmak suretiyle açıklamaktadır. Buna göre şer‘î hükümler öncelikle aklî hükümler gibi fiilin zatına veya sıfatlarına değil şeriatın ihbarına taalluk eder. Canlı varlıkların tamamı için aklî hükümlerden bahsetmek mümkün iken şer‘î hükümler yalnızca kullardan mükellef olanların fiillerine özgüdür. Buna göre bir çocuğun, mecnunun veya teklife engel bir duruma sahip kimsenin fiiline yönelik şer‘î ahkamdan bahsetmek mümkün değildir. Bâkıllânî bu noktada şer‘î hükümlerin uhrevî ve dünyevî şeklindeki iki kısmını da içeren örnekler verir. Kulun kesbinin, hasen-kabih, mübâh, mahzûr, tâat-isyân, vâcib-mendûp, ibâdet-kurbet, helâl, haram, mekruh, müstehâb, edâ-kaza, sahih-fâsid; yapılan akdin nafîz, sâhih, bâtıl, fâsid gibi hükümlerin tamamı şer‘îdir. Bu hükümlerin şer‘e izafe edilmesinin sebebi şer‘in bu hükümler için varlık ve bilgi kaynağı olmasıdır. Şer‘î hükümler şeriatın ihbarına taalluk ettikleri için sem‘in vürûdundan önce şer‘î hükümden bahsetmek mümkün değildir. Bu tür hükümlerin akıl ile tek bağlantısı şer‘î hükümlerin akıl sâhibi kimselere bir teklif getirmesidir. Zira teklifin temelinde akıl bulunmaktadır. Bu durumda Bâkıllânî için aklın şer‘î hükümler için yalnızca bir idrâk vasıtası olduğunu söyleyebiliriz.[274]

Bâkıllânî’nin aklî hüküm-şer‘î hüküm ayrımına dair bu açıklamalarından, söz konusu ayrımın yalnızca bilgi kaynağına nispetle yapılan bir ayrım olmadığı, bununla birlikte hükümlerin varlığına dair iddiayı da içerdiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle bir hükme şer‘î denmesi yalnızca bilgisinin kaynağını değil aynı zamanda onun varlığının kaynağını da ifade eder. Bâkıllânî aklî hükümlerin akılda var olduğunu (*sabit*), şer‘î hükümlerin ise şer‘ ile var edildiğini (*isbât*) ifade etmektedir. Şer‘î hükümlerin varlığı sem‘în vürûduna bağlı olduğu için sem‘ öncesinde herhangi bir şer‘î hükümden söz edilemez. Bu açıklama ile Bâkıllânî’nin sem‘in vürûdundan önce fiilerin hükmüne dair hazr veya ibâha kavramlarının kullanılmasına karşı çıkışının sebebi daha açık hale gelmektedir. Bâkıllânî’ye göre hazr ve ibâha, şer‘î hükümlerden olduğu için sem‘in vürûdundan önce bu hükümler söz konusu edilemez. Bu durumda verilecek tek hüküm “vakf” olup bu da “hükmün yokluğu” anlamındadır.

Aklî hüküm-şer‘î hüküm ayrımına dair Bâkıllânî’nin ifadeleri Mu‘tezile’nin bu ayrımın mahiyetine yönelik düşüncelerinden oldukça farklıdır. Mu‘tezile beş temel ilkesinden

[274] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/271. Bâkıllânî’nin aklî hüküm-şer’î hüküm ayrımı mezhep imamı Eş'arî’nin konu ile ilgili görüşlerine dayanmaktadır. Eş'arî, hükümler konusunda *ahkâmu’l-ef'âl* ve *ahkâmu’l mevcûdât* şeklinde bir ayrıma giderek aklın mevcudatın hâdis ve kadîm olduğu ve bunlara bağlı sıfatları ve hükümlerini bilse de fiillerin kabih, hasen, vucûb ve nedb şeklindeki hükümlerini ta’yîn ve tafsil edemeyeceğini ifade etmektedir. Bu ifadeler için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 32.

biri olan adalet anlayışı ve hüsün-kubhun aklîliği prensibi gereği bir takım fiillerin şer‘î hükümlerinin aklen bilindiği ve kişinin şer‘ gelmese de bu hükümlerden sorumlu olduğu kanaatindedir.[275] Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, fiillerin aklî ve şer‘î hükümler şeklindeki tasnifinin dayanağı olarak bu hükümlerin bilinme yolunu göstermiştir. Buna göre şer‘ olmasa da akıl tarafından bilinen bu hükümler şeriatta yer alsa da akla nispet edilmeye devam edilir. Zira şeriat bu hükümleri tekit eder. Bununla birlikte hasen ve kabih olduğu akılla bilinmeyen hükümler de var olduğundan bu hükümlerin bilgisi için sem‘ gereklidir. “Taabbüdî” olan bu hükümler akla değil şeriata hamledilir ve bunlara şer‘î hüküm denir. Zira şeriat olmasaydı bu hükümlere akıl ile ulaşılamazdı. Namaz, oruç, gibi ibadetler bu nevidendir.[276] Bu ifadelerden Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın hükümlerin, bilgisinin yer aldığı kaynağa göre aklî veya şer‘î olarak isimlendirilemeyeceği konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bir başka ifade ile hem Bâkıllânî hem Kâdî Abdülcebbâr bir hüküm sırf sem‘î kaynaklarda yer aldığı için ona şer‘î demezken, akıl ile bilinen hükümler sem‘î kaynaklarda geçse dahi bunlara aklî demeye devam ederler. Burada Bâkıllânî ile Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşlerindeki temel farklılığın sebebi, fiillere dair akıl ile bilinecek şeylerin sınırının ne olduğudur. Bâkıllânî’ye göre bu sınır, fiilin ontolojisi ile ilgili bilgilerden ibaret iken, Kâdî Abdülcebbâr’a göre ise fiillerin varlığından öte dünyevî ve uhrevî değerini bildiren hasen, kabih, vâcip, mahzur şeklindeki bazı hükümlerin de aklen bilinmesidir. Bâkıllânî’ye göre ise fiilin kendindeki varlığını aşan ve ona yüklenen bir değeri ifade eden hasen ve kabih şeklindeki bu hükümlerin tamamı şer‘ ile sabit olur ve bilgisi de ancak şer‘e dayanır. Dolayısıyla şeriatın vürûdundan önce fiillerin ontolojisi ile ilgili aklî hükümlerden söz edilebilirse de fiillerin değeri ve uhrevi sonuçlarını ifade eden hüsün-kubuh, vâcip, haram şeklindeki hükümlerden bahsedilemez.

Bâkıllânî fiillerin iki tür hükmünün olduğunu söyler ve “aklî-şer‘î” şeklinde üçüncü bir ara kategoriye karşı çıkar. Aklî hükümlerin sem‘î kaynaklarda geçmesine dayanarak bu hükümlerin “aklî-şer‘î” şeklindeki kabulünü değerlendiren Bâkıllânî, bu tür bir adlandırmayı aklî hükümlere iki kaynaktan ulaşılması gerektiğini ima ettiği için reddetmektedir. Zira ona göre hükümlerin akla izafe edilmesinin sebebi sem‘ varit olmadan önce akıl ile bilinmesidir.

---

[275] *Şerh’ul-usûli’l-hamse*’nin başında ilk vâcibin ne olduğu hususu tartışılırken buradaki vucûbiyet, akla dayandırılmış ve insan ile Allah arasındaki ilişkinin çerçevesi sem‘î bildirimi önceleyecek şekilde geniş tutulmuştur. Bunun için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/64. Buna karşın Eş'arîler ilk vâcip olarak görülen Allah’ı bilmenin dahi şer‘î bildirime bağlı olduğunu söylemek suretiyle teklif alanını bütünüyle şer‘îleştirmişlerdir. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 285.

[276] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhid ve’l-adl: eş-Şer’iyyât* (Kâhire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1963), 17/95, 101-102. Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh anlayışını Bâkıllânî de benzer şekilde açıklamaktadır. Bunun için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/278-279.

Ayrıca Bâkıllânî'ye göre bu hükümler akılda sabit olmasaydı şer' ile de bilinmesi mümkün olmazdı.[277]

Literatürde hükmün tanımı olarak geçen "Şârî'in mükellefin fiillerine ilişkin hitâbı"[278] genellikle Gazzâlî'ye nispet edilmekte ve Gazzâli'ye kadar usul eserlerinde şer'î hükmün tanımının yer almadığı şeklinde bir kanaat bulunmaktadır.[279]Ancak şer'î hükmün haber yolu ile bilineceğine dair açıklamalar Gazzâlî'den önce Eş'arî, Cüveynî ve Bâkıllânî'de de yer almaktadır. *el-Mustasfâ*'da verilen hüküm tanımı[280] kendisinden önceki Eş'arî geleneğinin şer'î hükme dair anlayışının bir özü niteliğindedir. İmam Eş'arî, ahkâmu'l-ef'âl ve ahkâmu'l mevcûdât şeklinde bir ayrıma giderek aklın mevcudatın hâdis ve kadîm olduğunu ve bunlara bağlı olan sıfatları ve hükümlerini bilebileceğini ancak fiillerin kabih, hasen, vucûb ve nedb şeklindeki hükümlerini ta'yîn ve tafsil edemeyeceğini ifade etmektedir. Eş'arî, fiillerin şer'î hükümlerinin bilgisinin ancak sâdık bir kimsenin haber vermesi ile bilineceği görüşünde idi. Ona göre aklın bu konularda tek başına vereceği bir hüküm yoktur.[281]

Mezhebin görüşlerini müesses ve müdellel hale getiren Bâkıllânî, tanım yapma amacı gütmeden şer'î hükümlerin "haber ile bilineceği" görüşünü daha vurgulu olarak şu şekilde ifade etmiştir:

التحليل و التحريم و الندب و الإيجاب هو حكم الله تعالى و إخباره عن الشي بأنه قد جعله كذالك

"Helâl kılma, haram kılma, mendûp kılma, vâcip kılma bütün bunlar Allah'ın bir şey hakkındaki hükmü ve onu bu şekilde hükmettiğine dair **haber vermesidir**."[282]

Cüveynî *et-Telhîs'*te bu açıklamayı daha öz hale getirmiştir:

فالأحكام هِيَ أَخْبَار الله عز وَجل عَمَّا يطْلب بالشرائع وَإِذا تعلق كَلَام الرب عزت قدرته بالمطالب السمعية فَهُوَ حكمه علينا

"Hükümler, Allah Teâlâ'nın şeriatlerle talep ettiği şeylere dair verdiği **haberlerdir**. Allah'ın kelâmı sem'î taleplerle ilişkili hale gelince bu bizim hakkımızdaki hükmü olur."[283]

---

[277] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/272.
[278] Muhammed Ebu Feth Beyanuni, "Hüküm", *DİA*, ts., 18/468.
[279] Buna dair ifadeler için bk. Recep Çetintaş, *Fıkıh Usûlünde Teklifî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi (İlk Beş Asır)* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 23; Ahmet Selman Baktı, *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi* (Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018), 30, 47.
[280] Gazzâli, *Mustasfâ*, 129.
[281] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât,* 32.
[282] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/275.
[283] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/152.

Gazzâlî ise *el-Mustasfâ*'da "Bize göre hüküm, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin **hitabıdır**."[284] demektedir.

أَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ خِطَابِ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِين

Burada Eş'arî, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin şer'î hüküm açıklamalarındaki "hüküm verme" ve "hükmü haber verme" vurgusunun Gazzâlî'de "hitap" şeklinde bir ifadeye büründüğü görülmektedir.[285] Gazzâlî, "hükmetme" ve "hükmü bildirme" şeklindeki iki unsuru bir arada taşıyan bir ifade olarak "hitap" kavramını seçmiş görünmektedir.[286] Böylece Gazzâlî, kendinden önceki müktesebâtı takip ederek şer'î hükme dair daha öz bir tanım elde etmiştir.

Özetle Bâkıllânî aklî hüküm-şer'î hüküm ayrımını ontolojik düzlemde ele alarak fiillerin zâtı ve sıfatlarına dair hükümlerin aklî hükümler, fiillere dair şeriatın ihbarına yönelik hükümlerin şer'î hükümler olduğunu ifade etmiştir. Böylece Eş'arî'nin, şer'î hükümlere dair görüşünü daha dakik hale getirerek hüsün-kubuh ilkesi için fonksiyonel olmasını sağlamıştır.

B. Şer'î Birer Hüküm Olarak Hüsün ve Kubuh

Bâkıllânî nezdinde hüsün-kubhun şer'îliği, fiillerin hükümlerinin aklî ve şer'î şeklindeki tasnifinin semeresidir. Zira fiillerin zâtı ve sıfatları ile ilgili olan aklî hükümler için zikrettiği hususlar bu alanın nesnel kriterlerle düzenlenmesine yöneliktir. Aklî ve şer'î hüküm için zikrettiği şartlar ve özellikler peşi sıra gelecek olan hüsün-kubhun yerini tayine yönelik olup Mu'tezile ile bu konudaki ihtilaf noktaları için bir esas teşkil etmektedir. Biz çalışmamızın bu aşamasında Mu'tezile'nin "*hüsün-kubuh aklîdir*" düşüncesine karşı Bâkıllânî'nin "*hüsün-kubuh şer'îdir*" şeklindeki önermesinin ne anlama geldiğini ve hangi alt başlıkları içerdiğini belirleyeceğiz.

Hüsün-kubuh meselesi Mu'tezile'nin Müslüman olmayan kimselerle din hakkında konuşmak için ortak bir zemin inşa etme çabasına matuf geliştirilmiş bir teoridir.[287] Hüsün-

---

[284] Gazzâli, *Mustasfâ*, 129.

[285] İmam Eş'arî'den itibaren Bâkıllânî ve Cüveynî de gördüğümüz şer'î hükümlerin haber kanalı ile elde edileceği esasında Mu'tezile'nin bir takım şer'î hükümlerin kaynağının akıl olduğu görüşüne bir itiraz olarak değerlendirilmelidir. Semerkandî'nin şer'î hükmün tanımlarına dair mezheplerin görüşlerine yer verirken, Eş'arîler'e nispet ettiği ve daha sahih olduğunu düşündüğü tanımlardan birisi de şer'î hükümlerin habere taalluk ettiği şeklindedir. Semerkandî'nin ifadelerinden de anlaşıldığına göre hükmün bu şekilde "haber" ile ilişkilendirilmesi, kaynağının akıl olmadığını ifade etmek içindir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/141-142.

[286] Şayet Gazzâlî "hitap" kavramını mensûp olduğu gelenekteki gibi "haber" anlamında kullanmakta ise Mu'tezile için muhtemel bir şer'î hüküm tanımının "hitâbullah" kavramı ile yapılması doğru değildir. Mu'tezile anlayışına uygun bir hüküm denemesinin "hitâbullah" ile yapılması ile ilgili bk. Ahmet Selman Baktı, *Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi*, 51.

[287] Kâdî Abddülcebbâr özelinde hüsün-kubuh meselesinin tartışılmasındaki asıl zemin hakkındaki değerlendirmeler için bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin

kubhun aklîliği ile bir yandan İslam dininde var olan hükümlerin rasyonel izahı yapılırken diğer yandan aklî bir teklif alanı oluşturularak dine girişte muhatabın ilzam edilmesine olanak sağlanmaktadır. Zira sem'den önce aklî teklif alanının olması, peygamber ile ilk defa karşılaşmış kimsenin ona kulak vermesi ve söylediği şeyler hakkında düşünmesi için bir zorunluluk oluşturmaktadır.[288] Literatürde "hazr ve ibâha" başlığı altında şeriatın vürûdundan önce fiillerin hükmüne dair tartışmaların hüsün-kubuh ilkesi ile organik bir bağı bulunmaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin hüsün-kubhun aklîliği iddiasıyla söz konusu tartışmayı gündeme getirdiklerinde bu tartışmanın semeresi yalnızca şeriatın vürûdundan önce fiillere uhrevi sonuçlar bağlanması ile sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda bazı dinî hükümlerin kaynağının akıl ve peygamberin bu tür hükümlere dair haberinin akıldaki hükümleri tekit hüviyetinde olduğu düşüncesi Mu'tezile içinde neredeyse ortak kabuldür. Hüsün-kubhun aklîliğinin, teklif, emir-nehiy, nesh gibi fıkıh usûlünün alanına giren konularda da sonuçları bulunmaktadır.[289]

Mu'tezile'ye göre hüsün-kubuh fiillerin vasıflarıdır. Fiil kavramının mutlak olarak kullanımı bir yandan fiil sahibi herkesin fiilini kapsadığı için Allah'ın fiillerini de içine alırken diğer yandan fiildeki vasıflar akıl ile bilineceği için, hüsün-kubuh bilgisinin şeriat gelmeden evvel bilineceğini de ihtiva eder. İleride geleceği üzere Mu'tezile, hüsün-kubhun bir kısmının zarûrî olduğunu ifade ederek mükellefiyeti şeriatın vürûdundan önce başlatmaktadır. Hüsün-kubuh fiillerin vasıfları olunca[290] Mu'tezile Allah'ın fiillerini bu vasıflardan olan "kabih"den kurtarmak için birtakım açıklamalar yapmıştır.[291] Özetle Mu'tezile için hüsün-kubhun fiillerin vasıfları olması; Allah'ın fiilleri için de bu nitelemelerin kullanılması, yapılan fiil tanımlarının hem Allah hem insanlar için olması, mükellefiyeti şeriata öncelemesi, ve fiil konusuna eserlerinde ayrıntılı olarak yer verilmesi gibi sonuçları ortaya çıkarmıştır. Mu'tezilî âlimler hüsün-kubhu fiillerin vasfı olarak gördükleri için bu meseleye Allah'ın fiilleri kapsamında

---

Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 76 vd.

[288] Hüsün-kubuh ilkesi ile yeni bir hüküm var edilmeyip var olan hükümler için aklî zemin oluşturulduğuna dair açıklamalar için bk. Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi,* 91.

[289] Cessâs'ın da hazr ve ibâha konusunu bu bağlamda ele aldığı görülmektedir. Tevhid, insâf, nimet verene şükretmenin aklen vâcip; küfür, zulüm ve kizbin ise aklen kabih olduğunu şeklindeki ifadeleri Cessâs'ın Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışını takip ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Cessâs, *el-Fusûl,* 4/69-70.

[290] Bu vasıfları Mu'tezile'nin mütekeddimîn dönem âlimleri zâtî olarak kabul ederken Ebû Hâşim sonrası müteahhirîn dönemdeki âlimler, vücûh anlayışını yansıtan zâta zâid vasıflar olarak kabul etmişlerdir. Bunun için bk. Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 67 vd.

[291] Kâdı Abdülcebbâr'ın Allah'ın fiillerinin neden kabih olamayacağı ve hasen vasfı için zikrettiği şartlarla ilgili bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Ta'dîl ve't-tecvîr,* 6/1/3 vd.

Allah'ın adil olması, peygamber göndermesi gibi başlıkları ile kelâm kitaplarında; mükellefin fiilleri bağlamında ise usûl-i fıkıh eserlerinde hazr ve ibâha başlıkları ile emir-nehiy meselelerinde yer vermişlerdir.

Mu'tezile nezdinde hüsün-kubhun aklîliği ve bunun sonuçlarına kısaca işaret ettikten sonra Bâkıllânî'nin "*hüsün-kubuh şer'î hükümdür*" önermesinin mahiyeti ve bunun alt başlıkları şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi: Hüsün-kubhun şer'î hüküm olduğu görüşü meselenin epistemolojisinden önce ontolojisine yönelik olduğuna dair bir iddia barındırmaktadır. Konunun bu yönü Mu'tezile ile görüş ayrılığının muhtevasının anlaşılması açısından kilit bir noktadır. Bâkıllânî'ye göre hüsün ve kubuh şer'î birer hükümdür ve şer'î hükümler fiillerin zatına veya sıfatına değil, şer'î ihbara taalluk ettiği için kendilerine dair bilgi ile birlikte varlıkları da şer'e bağlıdır. Bu durumda hüsün-kubha dair tartışmalar, bunların bilgisinden önce ontolojisi ile ilgili olmalıdır. "*Hüsün-kubuh akıl ile bilinebilir mi*?" sorusuyla meseleyi açıklamaya çalışmak ise Mu'tezile'nin hüsün-kubha bakışı açısından anlamlı olmakla beraber tartışmanın asıl zemininin göz ardı edilmesinden dolayı Eş'arîlik açısından yanlış sonuçlara götürebilir.[292] Çünkü bu soru Eş'arî mezhebi için konunun ontolojik yönü göz ardı edilerek epistemolojisinden başlatılması anlamına gelmektedir.[293] Ancak Bâkıllânî'nin açıklamalarında da göreceğimiz gibi Mu'tezile ile Eş'arî mezhebi arasındaki temel ayrım meselenin epistemolojisinden önce ontolojisi ile alakalıdır.[294] Biz bunun için "*Hüsün-kubuh nedir?*" şeklinde bir mukadder sorunun tartışmanın zeminine daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Bu soruya Mu'tezile'nin "*fiillerin vasıflarıdır*" cevabına karşılık Bâkıllânî'nin cevabı, "*hüsün ve kubuh şer'î birer hükümdür"* şeklinde olacaktır.

Hüsün ve kubhun şer'î hüküm olduğunu ifade etmek hükümlerin varlıklarını ve bilgilerini şer' ile kazanması anlamına gelmektedir. Meselenin ontolojik boyutunun ihmal edilip tartışmanın idrak ile başlatılması Gazzâlî'nin öğrencilerinden Nisâbûrî (v. 512/1118) tarafından da fark edilmiş ve bu konuda uyarı mahiyetinde şu ifadelere yer vermiştir:

---

[292] Bu şekilde bir soru üzerinden meselenin aktarımı için bk. Adnan Memduhoğlu, "Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubuh Meselesi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* II (2015), 564.

[293] Hüsün-kubuh meselesinde tartışmanın idrâk ile başlatılmasının konun mecrasından saptırma olduğu şeklindeki ifadeler için bk. Osman Güman, *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Beka yay., 2019), 34 vd.

[294] Hüsün-kubuh tartışmalarında meselenin ontolojik yönüne dair görüş ayrılığının araştırılan ilk husus olarak zikredilmesi gerekliliğini ifade etmesi için bk. Tuğba Dumangöz, "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakiki Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme", *Kader*, (30 Haziran 2020), 120 vd.

> Ashabımızdan bazılarının hasen, akıl ile idrak edilmez şer‘ ile bilinir sözlerinin zâhiri şeriatten önce hasenin sabit olduğu ve idrakinin şeriatın vürûdu ile olacağı vehmini uyandırmaktadır. Ancak bu hak mezhebin söylediği şeyden uzaktır. Bizim mezhebimizin hakikati tahsîn ve takbîhin şeriatın kendisine raci olmasıdır. Bu durumda “şer‘ ile idrak edilir” sözü nasıl hasen olabilir ki?[295]

Hüsün-kubhun varlığı şeriat ile sabit olmakla birlikte bilgisi de şeriata bağlıdır. Bundan dolayı şeriatın vürûdundan önce hiçbir şer‘î hükümden bahsedilemez. Burada Eş‘arîler’in şeriatın vürûdundan önce eylemlerin hükümlerine dair “vakf” görüşünün ne anlama geldiği ortaya çıkmış olmaktadır. Buradaki “vakf” delillerin eşit düzeyde olmasından dolayı bir hüküm vermekte kararsız kalmak anlamında değil hükmün yokluğu anlamındadır. Bu anlayışın mükellefiyete yansıyan tarafları da bulunmaktadır. Şeriatın vürûdundan önce hüsün-kubhun da dâhil olduğu herhangi bir hükümden söz edilemediği için tekliften de söz edilemez. Eş‘arîlikte teklif ve sem‘ ile birlikte ilerleyen bir süreçtir. Şer‘ yoksa teklif de yoktur.

İkincisi: Şer‘î hükümler yalnızca mükellefin fiilleri ile ilgili olduğu için Allah’ın fiilleri için hasen, kabih, vâcip, mahzûr gibi hükümler kullanılamaz. Bâkıllânî bu anlayışı söz konusu kavramların tanımlarına da yansıtmış ve bu kavramları yalnızca mükellefin fiillerine hasredecek şekilde tanımlar yapmaya özen göstermiştir. Hüsün-kubuh meselesinin ilk teorisyenleri Mu‘tezilî âlimler olduğu için Bâkıllânî’ye kadar bu konu Allah’ın fiilleri bağlamında bir mesele olarak ele alınmaya devam edilmiş ve mezhep içerisindeki açıklamalar Mu‘tezile’nin görüşünü reddetmekten öteye gidememiştir. Bâkıllânî ise Eş‘arî literatürde ilk defa hüküm meselelerini ayrıntılı olarak ele alarak İmam Eş‘arî’nin hüsün-kubuh konusundaki hassasiyetlerinin yansıtıldığı kapsamlı bir hüküm teorisine dönüştürmüştür.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmam Eş‘arî *ahkâmu’l-mevcûdât* ve *ahkâmu’l-ef‘âl* şeklinde bir ayrıma gitmiş aklın fiillerin hükümlerini tayin ve tafsil edemeyeceğini ifade etmiştir. Küfrün zâtından dolayı değil Allah’ın nehyine taalluk etmesi ile kabih olduğunu ifade ederek Mu‘tezile’nin zâtilik görüşünü eleştirmektedir.[296] Mu‘tezile’nin adalet ilkesi gereği bazı eylemlerin Allah için kabih olduğu görüşünü eleştiren Eş‘arî, Allah’ın her şeye kâdir olduğunu, hiçbir şeyden nehyedilemeyeceğini, yaptığı hiçbir eylem sebebiyle adaletine zarar gelmeyeceğini ifade eder. Bütün bunlarla beraber Allah, Mu‘tezile’nin kabih olarak zikrettiği

---

[295] Nisâbûrî, Ebü’l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed Ensari, *el-Gunye fi’l-Kelâm* (thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, 2010), 2/998.

[296] İbn Fûrek bu nehyin de Allah’ın kelâmı olduğunu vurgulayarak, Allah’ın hükmünü yine Allah’ın kelâmına ve O’nun kelâm sıfatının tezahürü olan Kurân’a irca etmektedir. Bu aynı zamanda Mu‘tezile’nin şer'î hükümlerin bir kısmının akıl yoluyla sabit olduğu düşüncesine bir reddiyedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 94.

mü'minleri cezalandırmak, kafirlere sevap vermek gibi eylemleri yapmayacaktır. Böyle olması bu sayılan eylemlerin Allah için kabih olması sebebiyle değil Allah'ın buna dair haberlerinden dolayıdır. Zira Allah'ın haberinde "kizb" olması câiz değildir. Eş'arî'nin ifadesine göre bir eylemin bizim için kabih olması, bize çizilen sınırları aşmamız ve mülkiyetimizde olmayan şeylere uzanmamız sebebiyledir. Kabih için zikredilen bu şartlar Allah için söz konusu olmayacağına göre O'ndan sadır olan veya olacak hiçbir şey "kabih" de olamayacaktır.[297]

Dikkat edilecek olursa İmam Eş'arî de hüsün-kubuh meselesini ait olduğu bağlamda yani Allah'ın fiilleri ile ilgili olarak ele almakta ve Mu'tezilî âlimler gibi Allah'ın fiillerinin kabih olarak nitelenmesini reddetmektedir. Ancak o ayrıldığı fırkadan farklı olarak Allah'ın "hikmet" değil "kudret" sıfatını ve her şeye "Mâlik" olmasını ön plana çıkarmakta ve söz konusu hükümlerin ancak emir ve nehiy ile varlık bulacağını ifade ederek Allah hakkında bu hükümlerin kullanılmasının önünü tıkamaktadır. Zira ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Mu'tezile anlayışında Allah'ın kabihi işlemeyeceğinin temellendirilmesi adına "hikmet" sıfatının nasıl işletildiğinin, "vücûb alellâh", "aslâh görüşü" gibi diğer birçok meseleyi beraberinde getirdiğinin farkındaydı. İmam Eş'arî, bu görüşlerine uygun olarak hüsün-kubhu tarif etmektedir. Ümmetin icmâ ettiği on üçüncü şey olarak hasen ve kabihin manalarını zikreden Eş'arî, *kabih*i; Allah'ın kullarına yasakladığı ve yapmalarından alıkoyduğu fiiller; *hasen*i de Allah'ın kullarına yapmalarını emrettiği veya yapılmasını mendup veya mübâh gördüğü fiiller olarak tanımlayarak söz konusu hükümlerin yalnızca kulların fiilleri ile ilgili hükümler olarak tarif etmektedir.[298] İmam Eş'arî kabihi Allah'ın fiilleri için kullanılmasını engellemek adına Allah'ın nehyi ile tanımlayarak Eş'arî mezhebi açısından hüsün-kubuh görüşü için temel bir ilkeyi inşa etmiş oluyordu: Hüsün-kubuh'tan bahsetmek için bir âmir ve nâhîden söz etmek gerekir.[299] Söz konusu ifadelerden Eş'arî'nin kabih fiili Allah'a nispet etmemesinin sebebi olarak Allah'ın kudret sıfatını ve her şeye Mâlik olma vasfını ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak Bâkıllânî'nin hüsün-kubhu dâhil ettiği şer'î ahkâmın tamamını mükellefin fiillerine özgü kılması Allah'ın mâlik olması sebebiyle fiillerinin kabih olamayacağı şeklindeki Eş'arî'nin deliline çok fazla ihtiyaç bırakmamış görünmektedir.[300]

---

[297] Eş'arî, *Kitâbü'l- Lüma' fi'r- redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a,* 116-118.

[298] Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-seğr,* 137.

[299] "Hüsün-kubuh konusunda İmam Eş'arî'nin görüşü şudur: Bize göre kabihin kabih olmasının sebebi Allah'ın nehyine taalluk etmesidir. Allah'ın nehyi ise onun kelamıdır ve O'nun kelâmı da gayr-ı mahluktur." Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât,* 95.

[300] Söz konusu aklî delilin hüsün-kubhun şer'îliğini temellendiren en güçlü delil olduğu ancak mezhep içerisinde bu delilin çok detaylandırılmadığı şeklinde bir yorum için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 133. Bâkıllânî'nin de ilk dönem

Üçüncüsü: Hüsün-kubhun şer‘î hüküm olduğu görüşü aynı zamanda meselenin yerinin tayinine yöneliktir. Hüsün-kubuh konusu Bâkıllânî’den itibaren Cüveynî ve Gazzâlî’de kelam eserlerinden ziyâde usûl-i fıkıh eserlerinde daha yoğun olarak tartışılmıştır. Bu bilinçli bir tercihtir. Zira hüsün-kubuh mükellefin fiillerine yönelik hükümler olunca usul eserlerinde ele alınması daha doğru olur. Bâkıllânî’nin kelâm eserlerinde hüsün-kubuh meselesine yer vermesi ise tamamen bu nitelemeleri Allah’ın fiilleri için kullanarak bazı iddialarda bulunan dindışı bir fırka olan Berâhime ve Mu‘tezile’ye cevap mahiyetindedir.

1. Hüsün-Kubuh Konusunda Mu‘tezileye İtiraz

Yukarıda aklî hüküm-şer‘î hüküm ayrımında Mu‘tezile’nin bazı hüsün-kubuh bilgisini aklî olan sınıfta değerlendirdiğini ifade etmiştik. Bâkıllânî hüsün-kubhun şer‘î hüküm kategorisinde olduğunu ve bu tür hükümlerin de fiilin zâtı, sıfatı veya kendisinde bulunan bir mana sebebiyle olmadığını ifade etmiştir. Mu‘tezile’nin görüşlerini eleştirdiği kısımda ise hüsün-kubha dair bu hususiyetlere “akılda bulunan bir vecih” kısmını da eklemekte ve Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh konusunda hem zâtilik hem de vücüh görüşünü reddetmektedir. Bâkıllânî’nin anlatımına göre Mu‘tezile bazı fiillerin bizâtihi hasen veya kabih olduğu ve bunların aklen bilineceği görüşündedir. Marifet, adalet, insaf, nimet verene şükretmek vb. durumlar bizâtihi hasen olan fiillerdir. Zulüm, cehâlet, nimete karşılık nankörlük etmek gibi fiiller ise bizâtihi kabihtir. Bazı fiillerin hasen veya kabih olduğu bizâtihi bilinmese de bu fiillerin vardığı nokta göz önünde bulundurularak aklen hasen veya kabih oldukları bilinir. Vardığı nokta açısından aklen hasen veya kabih olan bu fiillerin bizzat kendisinin hasen veya kabih oluşu ise şer‘ ile bilinir. Örneğin namaz, hac, oruç ibadetlerinin hasen olduğu aklen değil şer‘ ile bilinir. Zina, hamrın içilmesi, namaz gibi sem‘î farzların terk edilmesi gibi eylemler de aklen kabih olan fiillere götürmekle beraber bunların bizâtihi kabih olduğu şer‘ ile bilinir. İşte vardığı nokta açısından aklen hasen ya da kabih olduğu bilinen ancak bu sonuca götüren eylemin bizâtihi kendisinin hasen veya kabih olduğu şer‘ile bilinen bu fiillerin hükümleri aklî ve şer‘îdir.[301]

---

eserlerinden *et-Temhîd*’de Allah’ın mâlik olmasına atıfta bulunması bu teorinin *et-Takrîb*’de geliştirildiğini göstermektedir. Bâkıllânî’nin kelâm eserindeki ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 384.

[301] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/278-279; Kâdî Abdülcebbâr aklî teklifi, bilinme yolu açısından ızdırârî ve istidlâlî olmak üzere iki kısma ayırır. Izdırârî olan kısımda Allah’ı ve onun adaletini bilmek, verdiği nimetlere şükretmek; zulüm, yalan, cehalet gibi aklî kabihleri bilmeyi zikretmiştir. Emaneti geri vermek, borcu ödemek ve adaletli olmak istidlâlî olarak bilinen aklî mükellefiyetlerdir. Sem'î teklifin tamamı ise istidlâlîdir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklif* (Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye, t.y.), 23-24; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/48.

Bâkıllânî Mu‘tezile’nin görüşlerini özetledikten sonra hüsün-kubha dair kendi görüşünü şu şekilde ifade eder:

> Bu söylediklerinin ehl-i hak nezdinde bir aslı yoktur. Zira akıl bir şeyi taşıdığı bir sıfat ve vecihten dolayı veya bu yola sevk eden bir şey sebebiyle hasen olduğuna hükmedemez. Benzer şekilde akıl bir şeyi kendisinde bulunan veya kabih olana sevkeden saik sebebiyle de kabih olduğuna hükmedemez. Bütün bunların hepsi bâtıl olup bir aslı yoktur. Mükellefin fiilinin hasen ve kabih olarak vasıflandırılması yalnızca Allah’ın o fiil hakkında hüsün ve kubuh hükmü vermesi iledir. Mükellefin fiili ile ilgili hasen veya kabih hükmünün manası, Allah Teâlâ’nın o fiil ile ilgili akılda bulunan bir sıfatı haber vermesi de değildir. Hüsnün manası; Allah’ın hasen fiilinin failini methedilmesini, yüceltilmesini, övülmesini ve onun zemmedilmesi ve eksik görülmesinden dönülmesini emretmesidir. Fiilin hasen olarak vasıflandırılmasının bundan başka manası yoktur. Aynı şekilde fiilin kabih olarak vasıflandırılması, Allah Teala’nın o kabih fiili işleyen kişinin zemmedilmesini veya övülmemesini emretmesidir. Allah’ın hüsün-kubuh konusundaki hükmüne delâlet eden bir diğer şey bu şekilde hükmettiğine dair haberidir. Ayrıca haseni emretmesi ve kabih-muharrem olanı nehyetmesi de Allah’ın bu konudaki hükmüne delâlet eder. Bir de ümmetin herhangi bir şeyin güzel olduğuna dair icmâsı buna delâlet eder. Bu konuda ümmetin icmâsı haber mesabesindedir.[302]

Bâkıllânî’nin hüsün-kubhun anlamını ahiretteki sonuçları olan sevâp ve ikâb üzerinden değil de dünyadaki övgü ve yergi üzerinden açıklaması önemli bir hususiyettir. Zira sevâp ve ikâb Allah’ın fiili ile ilgili iken zemm ve medh kul ile ilgilidir. Bâkıllânî hüsün ve kubhun sonucunu doğrudan Allah’a bağlamak yerine bir ara figür olarak insanı yerleştirerek bu hükümler ile Allah arasındaki bağlantıyı uzak bir noktaya taşımaktadır.

Bâkıllânî şer‘î hüküm kategorisinde değerlendirdiği hüsün ve kubhun, zarûrî veya aklî bir delil ile değil yalnızca haber ile bilindiğini ifade eder. Zira şer‘î hükümlerin tamamının kaynağı nakildir. Hüsün-kubhun akıl ile bilindiğini iddia edenler bunun ya aklî zaruret ile ya da aklî bir delil ile bilindiğini söylemektedirler. Burada üçüncü bir durum yoktur. Hüsün-kubuh bilgisinin aklî bir zorunluluk olduğu söylenemez. Zira insanlar zorunlu bilgilerde müşterektirler. Birçok insanın bu konuda itirazı varken ve hüsün-kubhu sem‘ ile bildiğini düşünürken bir zorunluluktan söz etmek mümkün değildir.[303] Hüsün-kubuh bilgisinin aklî delil

---

[302] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/279-280.

[303] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 145; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/281; Cüveynî’de *el-Burhân*'da Bâkıllânî’nin Mu‘tezile’ye itirazlarının iki yönden olduğunu ifade eder ve birinci sırada şu görüşe yer verir: Zarûrî bilgilerde büyük bir çoğunluğun muhalefeti olmaz. İhtilaf nazari olarak bilinenlerde olur. Nazarî olanlarda ittifak nasıl mümkün değilse zarûrî olanlarda da benzer şekilde ihtilaf câiz değildir. Cüveynî, *el-Burhân,* 1/89.

ile bilindiği de söylenemez. Çünkü bu durumda aklî delili elde etmemiş kimselerin birtakım fiillerin hüsün ve kubuh olduğu konusunda câhil olması gerekirdi ki bu da Mu'tezile'nin kabul edeceği bir şey değildir. Benzer şekilde aklî delil ile bilinen meselelerde yürütülen nazar faaliyetinde bir kusurun olması sebebiyle bu bilgilerin elde edilememesi gerekir. Bu anlatımda Bâkıllânî'nin bilgi bahislerine atıfla Mu'tezile'yi ilzam ettiği görülmektedir. Zira bir şeyi bilmenin üç yolu bulunmaktadır: zorunlu olarak bilmek, aklî delil veya sem'î delil ile bilmek. Bâkıllânî ilk iki ihtimalin mümkün olmadığını ortaya koyarak üçüncü seçeneğin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Bâkıllânî, "siz de aslında bu sayılanların hasen ve kabihliğini aklen ve zarûrî olarak biliyorsunuz ancak bunları sem' ve delil ile bildiğinizi zannetmektesiniz." şeklindeki itirazın, itiraz sahibi için de geçerli olduğunu ifade eder. Zira birçok insan kesbî olarak bildiği şeyi zarûrî olarak bildiğini zanneder.[304] Mu'tezile, sayılan hususların nazarî olarak bilinmesi durumunda akıl sahibi insanlar arasında ihtilafın meydana gelmesi gerektiğini ifade ederek ihtilafın bulunmamasını bu bilgilerin zorunlu olmasına bir delil olarak getirmektedir. Mu'tezile'ye göre adaletin hasen, zulmün kabih olduğu konusunda ihtilafın olmaması bu bilgilerin zorunlu olduğunu göstermektedir. Bâkıllânî bu itirazın akıl sahibi bütün insanların hüsün-kubuh bilgisine sahip olması durumunda kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ancak akıl sahibi insanlar sınıfına müslümanlar girdiği gibi herhangi bir dini benimsemeyen, inkârcı ve din konusunda bilgisiz kimseler de girmektedir. Bâkıllânî kendilerine göre müslüman olmayan kimselerin dini kabul etmemelerinden dolayı hüsün-kubuh konusunda ilim sahibi olamayacaklarını, onların sahip olduğu şeyin inanç cinsinden bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Zira bir şeyi bilmek onu olduğu hal üzere bilmektir. Hüsün-kubuh bilgisinin kaynağı sem' iken sem'i inkar eden kimselerin bu bilgiye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Onların durumu ancak buna inananları taklitten ibârettir. Bu itiraz karşısında "ilim değil itikatta icmâ edildiği" şeklinde bir revizyona gidilmesini de Bâkıllânî kabul edilemez bulur. Zira bazılarının ilim, bazılarının ise itikat seviyesinde inandığı bir bilginin zarûrî olduğu söylenemez. Şayet itikada dayalı bilgi üzerinde oluşan kanaatin zarûrî bilgiye dönüştüğü iddia edilirse bu şekilde oluşan her inancı zarûrî bilgi telakki etmek gerekir ki bu makul bir durum değildir. "Şayet hüsün-kubhun kaynağı akıl değil de sem' olsaydı sem'i inkar eden veya sem'î bilgiye sahip olmayan kimselerin bu tür bilgileri bilmemesi gerekirdi" şeklindeki bir itiraza karşılık Bâkıllânî, durumum tam olarak böyle olduğunu ifade eder. Zira söz konusu kimselerin sahip olduğu şey ilim değil zan ve şeriat ehli kimseleri taklitten ibarettir. Bir şeyi kendisinin bulunduğu şartlarda bilmeyen kimse onun bilgisine asla ulaşamaz. Hüsün-

[304] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/281.

kubuh bilgisinin kaynağı yalnızca sem‘dir ve sem‘i inkâr edenlerin bu bilgiyi elde etmesi mümkün değildir.[305]

Bâkıllânî’ye göre hüsün-kubuh konusunda aklîliği savunan Mu‘tezile’nin aksine şer’îliği savunan kendilerinin görüşleri daha tutarlıdır. Zira Mu‘tezile her ne kadar bazı fiillere dair hüsün-kubuh bilgisinin akıl ile bilineceğini söylese de ibâdetler ve bazı helâl ve haramların hasen ve kabihliğinin akıl ile bilinemeyeceğini kendileri de ifade etmektedirler. Bâkıllânî ve dayandığı Eş‘arî geleneğe göre ise sem‘ olmaksızın fiillerin hüsün ve kubuh dâhil olmak üzere hiçbir şer‘î hükmü bilinemez.[306]

Bâkıllânî hüsün-kubhun insanın maslahat ve mefsedetine veya tabiatına uygunluğu üzerinden tarif edilmesini de doğru bulmaz. Bu konuda Mu‘tezile’yi eleştirirken onları dindışı fırkalarla ortak kanaatte olmak ile suçlamaktadır:

> Hasen veya kabih olduğu zarûrî olarak veya bir delil ile bilinmeyen fiiller derken şu eylemleri kastetmiyoruz: kelamın nazmının hasen veya kabih olması, müminin kafire ok atması ve isabet ettirmesinin hasen olması gibi şeyler ile insan nefsinin nefret ettiği boğazın ve seslerin kısılması gibi şeylerin kabih olması. Bizim buradaki kastımız; aklın bir fiil ile ilgili olarak zem, medh; sevap ve ikab hükümlerini verememesidir. Zira akıl hissî olarak vurmaktan, acı çekmekten, sıcak ve soğuğa maruz kalmaktan nefret eder. Benzer şekilde akıl lezzetlere, yemeğe ve içmeğe yönelmeye; zararı, sıcağı, soğuğu ve elemleri kendinden defetmeye de meyleder. Bununla birlikte insan kılıç vuruşuna ve ateşe dokunmaya meyletmez. Yemeğin güzel olanını yemeyi ve içilecek şeylerin leziz olanını seçer. Bunun aksini söylemek cehalettir. Bununla birlikte müslüman bir kimse bir şeyin hasen olmasının alametinin, insan tabiatının ona meyli ve kendisinden elde ettiği bu dünyadaki fayda; kabih olmasının alametinin ise insanın tabiatının ondan nefret etmesi olduğunu söyleyemez. İnsan tabiatının meyletmesi veya nefret etmesi bir şeyin hasen veya kabih olmasının ölçütü değildir. Çünkü insan tabiatı, nazar ve araştırma yapmaya ve rahatının bozulmasını terk etmeye, nefsinin isteklerini yerine getirmeye meyleder. Ayrıca insan tabiatı zinaya, livâtaya, hamrı içme ve başkasının malını gasbetmeye de meyledebilir. Bütün bunlar insan tabiatı kendilerine meylettiği ve bu dünya için bir fayda sağladığı halde kabihtir. Bununla beraber insan tabiatı tevhid delilleri ile ilgili ince ince düşünerek zihnini yormaktan, çok sıcak günlerde oruç tutmaktan, namaz kılmaktan, Hac ve sa’y yapmak gibi diğer ibadetleri yerine getirmekten hoşlanmayabilir. Ancak insanın bunlardan hoşlanmaması bu fiillerin kabih olduğuna delil değildir. Müslüman bir kimse

[305] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/282-283.
[306] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 1/284.

> hasen ve kabihin manasını burada (insan tabiatının meyletmesi veya nefret etmesinde) aramaz. Kaderîlerin çoğunluğu ve onların kardeşi olan Mecûsiler, Berâhime ve Ehl-i Dehr hüsün ve kubhun manasını buraya (insan tabiatına) irca ediyorlar. Bu anlayış müslümanların hilafına bir görüştür.[307]

Bu ifadelerden Bâkıllânî, hüsün kubhun insan tabiatına uygun olup olmaması ve insan nefsinin meyledip nefret etmesi anlamlarının aklî olduğunu kabul etmektedir. Burada tartışma konusu olan mana fiilin zemm-medh; sevâp-ikâb gibi sonuçları gerektirmesi anlamındaki hüsün ve kubuhtur. İnsan tabiatına uygun olup olmaması manasında hüsün-kubhun aklî olduğu Bâkıllânî'den sonra Cüveynî tarafından da sürdürülmüştür. Hüsün kubhun akıl ile bilinen "yapanın amacına uygun olup olmaması" literatürdeki diğer manası ise *el-Mustasfâ*'da yer almaktadır.[308] Her ne kadar bu şekilde bir ifadeye yer vermese de Bâkıllânî'nin de "müminin kafire ok atması ve isabet ettirmesinin hasen olması" örneği amaca uygunluk açısından hasen ve kabihin bu manasına işaret etmektedir. Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâli'nin zikrettiği hüsün-kubhun anlamlarına Fahreddin er-Râzî "kemal ve noksan sıfatı" anlamını da eklemiş ve mesele literatürde bu şekilde takip edilmiştir.[309]

Bâkıllânî hüsün-kubhu şer'î hüküm olarak zikredip, şer'î hükümleri de mükellefin fiillerine hasredince mübâh, vâcip, nedb, mahzûr ve mekruh gibi hükümlerin tanımlamasını da bu perspektifle yapmıştır.

2. Hüsün-Kubuh Anlayışının Teklifî Hüküm Tanımlarına Yansıması

Hüsün-kubhun şer'î birer hüküm olduğu ve şer'î hükümlerin yalnızca mükellefin fiillerine mahsus olduğu düşüncesi Bâkıllânî'nin yaptığı hüküm tanımlarına yansımıştır.[310] Aşağıda ele alacağımız hüsün-kubuh, vâcib, nedb, mübâh, mekruh ve haram kavramlarını tanımlamasında Bâkıllânî'nin şu hassasiyetleri göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz: Allah'ın fiillerini dâhil etmeksizin yalnızca mükellefin fiillerine hasredecek şekilde tanımlamalar yapmak, tanımlarda "emir" "nehiy" veya "izin" kavramları kullanılarak mezkûr hükümlerin kaynağının Şâri' olduğunu ifade etmek ve şeriatın vürûdundan önceki fiiller için bu hükümlerin kullanılmasını engellemek, hükümlerin sonucunu sevap-ikâb ile değil zemm-

---

[307] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/284-285.
[308] Gazzâlî'nin hüsün-kubhun anlamlarına dair ifadeleri için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 130 vd.
[309] Eşref Altaş-Mervenur Yılmaz, *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 192.
[310] Teklifî hükümlerin hüsün-kubuh anlayışının bir neticesi ile ilgili olduğuna dair bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 54.

medh ile ilişkilendirerek aktarmak. Bâkıllânî'ye göre söz konusu bu hususiyetler göz önünde bulundurulmak şartıyla farklı tanımlamalar yapmak da mümkündür.

Bâkıllânî, yalnızca şer'î hükümlerin tanımlanmasında değil helâl ve haram kavramlarının kullanılmasında da hassas davranmıştır. Bâkıllânî, "şu fiil helâldir", "bu fiil haramdır" şeklindeki ifadelerde "helâl" ve "haram" kavramlarının kullanılmasının fiilin bizatihi kendisinin helâl ve haram olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade eder. Burada helâl ve haram kavramları kullanılsa da kastedilen aslında "helâl kılınmış" (muhallel) ve "haram kılınmış" (muharrem) manasıdır. Zira şer'î hükümlerin tamamı Allah'ın söz konusu fiiline dair ihbarına dayanır.[311]

Hüsün-kubuh anlayışının yansımaları teklifî hükümlerin tanımlanmasında belirleyici olmaktadır. Hüsün-kubhun aklîliğini benimseyen Mu'tezile ve bu konuda onlara tâbi olan kimseler için başta hüsün ve kubuh olmak üzere vâcip, mahzûr ve mübâh kavramları şeriattan önce de kullanılabilen ortak kavramlardır. Mu'tezile teklifi şeriata öncelediği için hükümleri de bu anlayışa uygun olarak bir Şâri' veya âmir-nâhî ile ilişkilendirmeden açıklamaktadır. Mu'tezile'ye göre her ne kadar bütün hükümlerin kaynağı sem' olsa da akıl ile bilinen bazı hükümler bulunmaktadır. Aklen vâcip olanlar hasen, aklen mahzûr olanlar da kabihtir. Bu iki sınıfın dışında kalan ve aklen mahzûr veya vâcip olmayan mübâh alanı bulunmaktadır ki şeriatın müdahale ettiği yer esasında bu kısımdır.[312]

Bâkıllânî hüsün ve kubhu; vâcip, nedb, mübâh ve haram ve mekruhun tamamını kapsayan çatı hükümler olarak konumlandırır. Buna göre mükellefin yapabileceği herşey hasen, yapamayacağı (şer'î anlamda yapmaya hakkı olmaması anlamında) her şey de kabihtir.[313] Vâcip, nedb ve mübâh mükellefin yapabileceği hükümler olan hasen kategorisindedir. Mükellefin yapmaması gereken fiiller ise haram olan kabih fiillerdir. Bâkıllânî daha sonra bu ikili tasnifi bir başka açıdan tekrar bir taksime tabi tutarak mükellefin fiillerini emredilenler, nehyedilenler ve izin verilenler şekilde üç kısma ayırmaktadır. Burada vâcip ve nedb emredilenler, haram ve mekruh nehyedilenler, mübâh da izin verilenler kısmında yer almaktadır.[314] Böylece mübâh izin verilenler kategorisinde yer alarak hasen kapsamına girmekte ancak hasenin diğer kısmı olan emredilen sınıfından farklı bir yerde durmaktadır.

---

[311] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/275.

[312] Vâcip, hazr ve ibâha kavramlarının hüsün-kubhun aklîliği anlayışına uygun olarak taksim eden Cessâs burada Bâkıllânî'nin aksine aklî teklif unsuruna dikkat çekmiş ve hükümleri medh-zemm üzerinden değil sevâb ve ikâb üzerinden tanımlamıştır. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/247-248.

[313] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/278; Hanbelî âlim Ferrâ'nın da hüsün ve kubhu bu şekilde tarif ettiği görülmektedir. Ferrâ, *el-Udde*, 1/167.

[314] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/286.

Şimdi Bâkıllânî'nin bu tasnifine uygun olarak teklife dair hükümleri nasıl tanımladığını ele alabiliriz.

a. Mübâh

Bâkıllânî'nin mükellefin fiillerine ilişkin ilk zikrettiği hüküm mübâhtır. Zira mükellefe herhangi bir yükümlülük getirmeyen mübâhın teklif çatısı altında değerlendirilmesi ilk bakışta bir problem olarak görülmektedir. Bâkıllânî de bu anlayışı başlığa yansıtarak diğer kavramlarda yaptığı gibi "mübâhın tanımı" yerine "Fiillerden mübâhın tanımı ve mübâhın teklife dâhil olup olmadığı hakkında söz" şeklinde bir cümle kullanmıştır. Mübâhı, *"(fiili) yapanın veya terkedenin zem veya medh edilmesine yönelik bir emir ilişmeksizin (fiil hakkında) Allah Teâlâ'dan varit olan izin*"[315] şeklinde tanımlamış ve yaptığı tasnifte mübâhın hasenin altında yer almakla beraber emredilen değil izin verilen gruba ait olduğuna dikkat çekmiştir. Burada mübâh için "Allah tarafından izin verilmiş" kaydını getirerek bir taraftan Allah'ın fiilleri için bu hükmün kullanılmasını engellemiş diğer yandan da mükellef olmayan kimselerin fiillerini de dışarda bırakmıştır.[316] Aynı zamanda mübâhın bu şekilde tanımlanmasıyla mükellefin fiilleri için zikredilen hasen grubunda olduğu ifade edilmiş ancak emredilen grupta yer alan vâcip, nedb hükümlerinden de ayrıştırılmıştır.

Bâkıllânî mübâhın tanımının vâcip ve haram hükümlerinden farkını ortaya koyacak şekilde "*yapıldığında sevap, terkinde ikâb ilişmeyen*" şeklinde yapılmasını doğru bulmaz.[317] Zira bir fiilin vâcip veya haram olması o fiile sevâp veya ikâb ilişmesi ile ilgili değildir. Allah bir fiili vâcip kıldığında bunun için sevâp olduğunu ifade etmese de bu hüküm vâcip olmaya devam eder. Aynı şey haram hükmü için de geçerlidir. Bâkıllânî'ye göre mübâhın "*yapılması ve terk edilmesi eşit olan*" şeklinde birçok kimse tarafından benimsenen tanımı da sahih değildir. Zira bu tanım Allah'ın kadîm fiillerine mübâh demeyi mümkün kıldığı gibi şeriatın vürûdundan önceki fiiller ve mükellef olmayan kimselerin fiilleri için mübâh hükmünün kullanılmasına olanak sağlamaktadır.[318]

Basrî ise *el-Mu'temed*'in başında hazr ve ibâha'nın "turuku'l fıkh" içinde değerlendirilmesi gerektiğini şu şekilde açıklar:

---

[315] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/288; Gazzâlî söz konusu tanımı, "emir" kelimesine yer vermeksizin eserinde yer vermiştir. bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 149.

[316] Mübâhın tanımına dair benzer açıklamalar için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/167; İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 1/128.

[317] Mübâhın sevâb ve ikâb ile ilişkilendirilerek ve şeriatın vürûdundan önceki fiiller için de kullanılabilen bir hüküm olarak tanımlanması hususunda bk. Cessâs, *el-Fusûl,* 3/247.

[318] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/289-290; Gazzâlî de mübâhı bu çerçevede değerlendirmiştir. Bunun için bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 149.

> Hükmün şer'î olmasının manası şudur ki şeriat varit olduğunda ya hükmü bulunduğu asli halinden nakleder, ya da onu bu hal üzere bırakır. Şeriatın hükmü aslî hali üzere bırakması seçeneğinin bilinmesi hazr ve ibâha bilgisi ile tamamlanır. Bundan dolayı hazr ve ibâha'nın *turuku'l-fıkh* içinde değerlendirilmesi gerekir.

Basrî ilerleyen kısımda şer'î ahkâmın elde edilme yollarından bahsederken müctehidin takip edeceği yollardan biri olarak şeriatta bir nakil olmadığı sürece hükmün aklın hükmü üzere sabit kalmasını (el-bekâu 'ala hükmi'l-akl) ifade eder. Şeriat ile hangi hükmün aklın hükmünden nakledilmesinin câiz olduğu hangisinin câiz olmadığının bilinmesi için de hazr ve ibâha'nın zikredilmesi gerekir.[319]

b. Nedb

Nedb ve vâcip Bâkıllânî'nin tasnifinde hasen olan ve emredilen grubunda yer alan iki hükümdür. Bundan dolayı Bâkıllânî nedbin tanımını, emredilmiş olan vâcipten farkını ifade edecek şekilde kayıtlar getirerek yapmaktadır. Buna göre nedbi, "*herhangi bir şekilde terkedilmesi durumunda terk edilen fiilin yerine bedelinin yapılmasına ihtiyaç duyulmaksızın zem ve günah ilişmeyen emredilmiş olan fiil"*[320] şeklinde tanımlamaktadır. Nedbin *"terkedilmesi durumunda zem ve günah olmaksızın yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olan şey"* şeklindeki tanımı kabul edilir olmakla beraber bu tanım şeriatın vürûdundan önceki bazı fiillerin mendûp olarak vasıflanmasını mümkün kılmaktadır. Bunun için Bâkıllânî tanımda "emredilmiş olması" hususiyetinin zikredilmesi gerektiğini ifade eder. Mu'tezile'nin "*failinin yerine getirdiği zaman medhi hak ettiği, terk etmesi durumunda ise zemme müstehak olmadığı şey*" şeklindeki nedb tanımını ise Allah'ın bazı fiilleri için bu hükmün kullanılmasını mümkün kıldığı için doğru bulmaz. Zira Allah'ın tefaddül ve ihsan nevinden fiilleri bulunmakta ve Allah bu fiilleri yapma ile methedilip yüceltilirken yapmaması sebebiyle ise zemmi hak etmez. Bu durumda söz konusu tanım sebebiyle Allah'ın fiilinin nedb ile vasıflandırılması mümkün hale gelebilir.[321] Bâkıllânî, Allah'ın tefaddül nevinden fiillerinde nedb manası olduğu ancak sem'a ittiba etmek için bu hüküm ile vasıflanmayacağı şeklindeki itiraza şöyle cevap vermektedir:

> Şayet bu kabul edilirse Allah'ın fiilleri mübâh olarak vasıflandırılmasa da mübâh manası vardır, benzer şekilde Allah'ın fiilleri farz ve vâcip olarak vasıflandırılmasa da bu mana vardır denmesi gerekirdi. Bu gruptakiler Allah'ın, emrettiği fiillerin yerine getirilmesi durumunda sevabın O'na vâcip olduğunu açıkça ifade ediyorlar. Ayrıca onlar bunu

[319] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/9-11.
[320] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/291.
[321] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/291-292.

ümmetin diğer kalanı gibi Allah'ın fiillerine mübâh denmesini kabul etmedikleri halde yapıyorlar. Şayet mübâh bir mübîhe ve izin verene taalluk ettiği için kabul edilmediği söylenirse aynı durum nedb ve vâcip için de geçerlidir. Zira bunlar da bir mûcîbin icâbına ve bir nedb edenin emrine taalluk eder. Allah Teâlâ için bir izin veren olmadığı gibi bir âmir ve mükellif de yoktur. Öyleyse Allah'ın fiillerinin bu sıfatlar ile vasıflandırılması ve fiillerine şer'î hükümlerin iliştirilmesi doğru değildir.[322]

c. Vâcip

"*Terkedilmesi durumunda sırf terk etme olması bakımından kınama ve zem gereken şey*" şeklinde tanımı vâcib için yeterli bulan Bâkıllânî, tanıma "*yerine getirildiğinde medh, terk edildiğinde ise zemmin gerektiği*" şeklinde bir kayıt eklenmesini doğru bulmaz. Zira "yerine getirildiğinde medhin" gerekmesinde vâcip ve nedb müşterektirler. Vâcip ve nedb "emredilenler" sınıfında yer alan iki hüküm olduğu için Bâkıllânî tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırmak için nedb ile ortak vasıfları tanıma yansıtmamaya gayret eder. "Herhangi bir şekilde terkedildiğinde zemmin gerektiği" şeklindeki kayıt ise kabul edilebilir. Zira bu kayıt ile vacip, nedbden ayrıldığı gibi mübâh ve haram gibi diğer şer'î hükümlerden de ayrılmış olur.[323]

Bâkıllânî'ye göre vâcip, farz, lâzım ve hatm eş anlamlı kavramlardır. Bundan dolayı Farz-vâcip ayrımına giden Ehl-i Irak'ı eleştirmektedir.[324] Bâkıllânî için manaya taalluk etmeyen ve lafzî bir ayrıma işaret eden farz-vâcip kullanımı kabul edilebilir olmakla beraber delillerin kat'îliği ve zanniliği üzerinden yapılan ve manaya dayanan ayrım kabul edilemez. Zira hükümler elde ediliş yollarının kat'îliğe göre değil delillerin mahiyeti üzerinden isimlendirilmektedirler.[325]

---

[322] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/292.

[323] "Herhangi bir şekilde" kaydı ile de vâcibin hem mudayyak hem de muvassa' kısmı tanıma dâhil olmaktadır. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/293; Gazzâlî de söz konusu kayıt ile ilgili Bâkıllânî'nin bu amacından bahsetmektedir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 148.

[324] Eserinin birçok kısımda Bâkıllânî'den aynen aktarımlar yapan İbn Akîl, bu konuda ashabının görüşünün Ehl-i Irak ile benzer olduğunu ifade etmektedir. Ona göre de farz ve vâcip farklı kavramlardır. Bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/124-125; Gazzâlî'de farz ve vâcibin eş anlamlı kavramlar olduğunu ifade etmekte ve Bâkıllânî'nin "Irak Ehli" dediği kısmı " Ebû Hanîfe ashabı" şeklinde açıklamaktadır. Bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 148.

[325] Bâkıllânî bu ayrımın mahiyetine ve konu ile ilgili görüş ayrılıklarına dair uzun bir pasaja yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/293-298; Farz-Vâcip ayrımının mahiyetine dair yapılmış bir çalışma için bk. Ebru Barış, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayırımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

d. Mekruh

Bâkıllânî'nin sistematiğinde mekruh[326] ile haram, kabih kategorisinde ve nehyedilenler sınıfında yer alır. Bunun için Bâkıllânî, mekruh fiilin nehyedilmiş olduğunu ancak buradaki nehyin "haram" hükmündeki gibi tahrîm ve hazr şeklinde değil nedb ve fazilet şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[327] Bâkıllânî bir fiilin mekruh olarak vasıflandırılmasının iki anlamı olduğunu ifade etmektedir: İlki kuşluk, gece namazı ve nafileler gibi yapılması emredilen fiilleri terketme anlamındaki mekruhtur. Zira mezkûr örneklerde görüldüğü üzere, yerine getirilmesi terkedilmesinden daha efdal olan fiillerin terk edilmesi nehyedilmiştir. Ancak buradaki nehiy haramdaki nehyin aksine tenzîhî bir nehiydir. Fiilin mekruh olarak vasıflandırılmasının diğer manası, fiilin hükmü hakkında ihtilaf olmasıdır. Örneğin hakkında ihtilaf olduğu için müstamel su ile abdest alınmasının hükmü mekrûhtur. Hükmü ihtilaflı olan bu tür meselelerde tercihi bir başka yönde yapmanın daha evlâ olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.[328]

e. Haram

Bâkıllânî teklifî hükümlerin tamamını emredilenler, nehyedilenler ve izin verilenler şeklinde tasnif ettiği kısımda haram hükmünün mekruh ile birlikte nehyedilenler sınıfında yer aldığını ve "*terk edilmesi ve uzak durulması gerekli olan"* fiiller için kullanıldığını ifade eder.[329] Bununla birlikte Bâkıllânî, diğer teklifî hükümleri ilerleyen kısımlarda tek tek ele alıp incelediği halde haram hükmü için müstakil bir başlık açmamıştır.[330]

---

[326] Usul literatüründe mekruh hükmünün ıstılâhî anlamda tarifinin ilk defa Bâkıllânî'nin eserinde yer alması hususunda bk. Recep Çetintaş, *Fıkıh Usûlünde Teklifî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi (İlk Beş Asır),* 256.

[327] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/287.

[328] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/299-300.

[329] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/286.

[330] Hükümleri tanımlama hususunda Bâkıllânî'nin açıklamalarını takip eden Gazzâlî de, haram için müstakil başlık açmakla birlikte haramın, karşıtı olan vâcibin tanımı ile açık hale geldiğini ifade etmekle yetinmiştir. Gazzâli, *Mustasfâ,* 149.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİ HİTABIN ŞER‘İ HÜKME DELALETİ

Çalışmanın ikinci bölümünde Bâkıllânî’nin fıkıh usûlünü kelâm ilminden ayrıştırıp bir bütün olarak şer‘î sınırlar içerisinde değerlendirdiği ve usul ilminin zeminini oluşturan meseleleri birbiri ile irtibatlı olarak bütünlüklü bir teori içerisinde sunduğu ifade edilmişti. Bu bağlamda hüsün-kubhu da dâhil ettiği şer‘î hükümlerin tamamının yegane kaynağı olarak sem‘î delilleri vurguladığı görülen Bâkıllânî’nin ilk zikrettiği delil “*Kitap ve Sünnet ile varit olan hitap*”tır. Bâkıllânî, şer‘î ahkâmın tamamının Kitap ve Sünnet hitabı ile vaz‘ edildiğini ifade ederek bunun “nutken, mefhûmen veya ma‘nen” olduğunu belirtir. İlahi hitabın hükümlere delâletinin üç yolu olarak da ifade edilebilecek bu bölümler, usul ilminin temel konularını teşkil eder. Bu bahisler mütekaddim dönemden bu yana incelikli bir şekilde işlenmekte ve modern dönemde elfaz bahisleri olarak ders kitaplarında yer almaktadır. Bu bölümde Bâkıllânî’nin *et-Takrîb* eseri merkeze alınarak hitabın nutku/kavli ile hükme delâletinin keyfiyeti ele alınacak ve bu bağlamda hitabın lafzî yönünün hükme delâletinde etkili olan lügavî ve kelamî arka plan incelenecektir.

Bâkıllânî *et-Takrîb*’de, hitap kapsamında değerlendirdiği emir, nehiy, husûs, umûm, nâsih, mensûh gibi konuların evvelinde, hitabın şer‘î hükme delâlet keyfiyetine ve hüküm ile hitap arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik kapsamlı bir açıklama sunar. Burada bir taraftan hitap ile Allah’ın kelâm sıfatı arasında bağlantı kurarken diğer yandan hitabın lafzî olmasından hareketle gündeme gelen lügavî meseleleri ele almaktadır. *et-Takrîb*’in sistematiğinin ele alındığı başlıkta, epeyce detaylı olan bu açıklamaların hitabın anlaşılmasına yönelik bir mukaddime olarak okunabileceği ifade edilmişti. Zira Bâkıllânî kelamî ve lügavî arka plana sahip bu meseleleri usûl-i fıkhın ilk konusu olarak zikrettiği “*Kitap ve Sünnet ile varit olan hitap*” başlığı ile ilgili olarak ele almaktadır. Kelamî ve lügavî meseleleri ihtiva eden bu mukaddimede ele alınan son iki mesele de yine Allah’ın ve Hz. Peygamber’in hitabının maksadının anlaşılmasına yöneliktir.[331] Bu da mezkûr bütün açıklamaların nihâi hedefinin Kitap ve Sünnet ile varit olan hitabın anlaşılmasına yönelik olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu açıdan Bâkıllânî’nin ele aldığı ikinci mukaddimenin amacının

[331] İlgili bahisler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/429-441.

Allah'ın kelâm sıfatının yansıması olan hitabın anlaşılmasının kelamî ve dilsel çerçevesini izâh etmek olduğu söylenebilir.

Bâkıllânî, Kitap ve Sünnet ile varit olan bu hitaba nelerin dâhil olduğu, hitabın nasıl anlaşılacağı, hangi esaslara göre yorumlanacağı ve hitabın anlam aralığının nasıl tespit edileceğine dair bilgileri oldukça detaylı bir şekilde ele alır. Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak "hitap" kavramı ele alınacaktır. Zira başta Bâkıllânî olmak üzere bu dönemdeki kelâmcı usul âlimlerinin söz konusu bu kavramı usul eserlerinde sıkça kullandığı görülmektedir. Hitap kavramına daha geniş açıdan bakmak için yalnızca Bâkıllânî'nin eserine değil diğer usul eserlerine de müracaat edilecektir. Bu bilgiler ışığında hitap kavramının usul ilmi açısından önemi ve kelâmcı bir usul âlimi olarak Bâkıllânî'ye göre hitabın şer'î hükme delâletinde etkili olan kelamî ve lügavî arka plan ele alınacaktır. Daha sonra Bâkıllânî'nin yer verdiği maksada delâleti açısından üçlü hitap tasnifine yer verilecek ve son olarak bu teorik anlayışın somut bir göstergesi olarak emir ve nehiy konularındaki yansımaları takip edilecektir.

I. Hitap Kavramının Usul Açısından Önemi

Usul eserlerinde şer'î hükümlerin delilleri sıralanırken ilk olarak Kur'an ve Sünnete yer verilir ve bu iki kaynağın, delillerin aslı; icmâ, kıyas gibi diğer şer'î delillerin de meşrûiyyet kaynağı olduğu ifade edilir.[332] İslâmî ilimlerin ortak kaynağı olması itibariyle Kur'an ve Sünnet; yalnızca fıkıh ve fıkıh usûlünün değil; tefsir, hadis, kelâm gibi ilimlerin de uğraş alanına girer. Esasında bütün bu ilimler Kur'an ve hadisi temel aldıkları için "naklî ilimler" sınıfında yer almaktadır. Böyle olmakla birlikte Kur'an ve hadisin söz konusu ilimler için elverişli hale gelmesinde onların aklî bir süreçten geçmesi gerektiği ve bunun yapıldığı ilmin de fıkıh ve fıkıh usûlü olduğu ifade edilir.[333] Fıkıh usûlünün tanımında şer'î hükümlerin delillerden elde edilme yönteminin "istidlâlî" veya "nazarî" olduğunun ifade edilmesi bu aklî sürece işaret eder. Kur'an ve Sünnetin şer'î hükme delâleti ise çoğunlukla lafızlarının delâleti üzerinden ele alınmaktadır.[334] Bu delâlet, lafız eksenli olup lafzın nazmı, mefhûmu ve ma'kûlu şeklinde üç türlüdür.

Kur'an ve Sünnet naklî ilimler için ortak kaynak olmakla birlikte usul ilminde diğer ilimlerden farklı olarak bu iki kaynağın "hitap" oluşuna hususi bir vurgu yapılır. Bu kavram

---

[332] Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/162; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/13-14.
[333] Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, 9-10.
[334] Delâletin bu lafzî yönüne dikkat çeken İltaş her ne kadar böyle olsa da usul ilminde Peygamber'in fiillerinin de delil olmasından hareketle gayrı lafzî delâletin de önemli olduğunu ifade eder. İlgili ifadeler için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 131.

Allah'ın kullarını muhatap alarak onlara mükellefiyet yüklemesi anlamını taşımakla birlikte,[335] kelimenin mütekaddim dönemdeki kelamcı usulcüler tarafından hitapla yakın anlamlı olan "kelâm"dan ayırt etmek için bilinçli olarak tercih edildiği görülmektedir. Kelâmın hakikatine dair kelâmcı usul âlimlerinin fikir ayrılıklarına rağmen hitabın kelâm ile aynı olmadığı ve ondan farklı özelliklere sahip olduğu ifade edilir.[336] Her ne kadar usul âlimleri çoğunlukla tanımlarına yer vermeden bu kavramları kullansalar da ele aldıkları bağlam bu kavramların farkına işaret eder. İlk dönem usulcülerin aksine sonraki dönemlerde hitabın usul eserlerinde sıkça tanımlandığı görülmektedir. Buna göre hitap "anlaşılması maksadıyla bir başkasına yönlendirilmiş kelâm" şeklinde tanımlanarak kelamın bir parçası olduğu ancak ondan daha hususi bir manaya geldiği ifade edilir.[337]

Bu iki kavramın kullanım farkları mütekellimîn usul yazıcılığının öncülüğünü yapan Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde de karşımıza çıkar. Bâkıllânî *et-Temhîd*'de "halku'l-Kur'an" meselesini ele alırken Kur'an için "kelâmullâh" kavramını kullanmayı tercih etmiş,[338] *et-Takrîb*'de ise şer'î delillerin ilk sırasında yer verdiği Kur'an ve Sünnetin hitap olma özelliğini ön plana çıkarmıştır.[339] Benzer kullanım Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde de görülmektedir.[340] Her iki âlimin kelam ve usul eserlerindeki bu tercihleri "hitap" ile "kelâm" kavramlarına yükledikleri anlamın farklı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Gerek Eş'arî gerekse Mu'tezilî usulcüler Kur'an ve Sünnetten "hitap" olarak bahsettiklerinde bu kavramın iki önemli unsuruna vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu unsurları "*lafzîlik*" ve "*anlaşılabilirlik*" şeklindeki ifade edebiliriz. İlk olarak Kur'an ve Sünnete "hitap"

---

[335] Hitabın "Allah'ın mükellef tutmak istediği insanlara yönelttiği söylemin adı" olarak tarif edilmesi hususunda bk. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 55.

[336] Örneğin Mu'tezilî bir âlim olan Şerif el-Murtezâ kelâm ile hitap arasındaki tek farkın "irâde" olduğunu ifade eder. Bunun için irade sahibi olmayan uyuyan kimse için kelâm lafzı kullanılabildiği halde hitap kullanılmaz. Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtezâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*, thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984), 1/8.

[337] Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî Hindî, *Nihayetü'l-vüsul fî dirayeti'l-usul,* thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf-Sa'd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1/50; Hitabın farklı tanımları için bk. Abdulazîz eş-Şehrânî, "Mes'eletu Kelâmillah ve Te'sîruha fi'l-Hukmi'ş-Şer'iyyî ve'Teklifi", *Mecelletü Ulûmi'ş-Şer'iyye* 29 (2013), 28-30.

[338] Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 268-270.

[339] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/310.

[340] Kur'an'ın kelâm ve hitap olarak nitelenmesindeki farklara değinen Aslan, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* eserindeki Kur'an'a yapılan atıflara dikkat çeker. Buna göre Kâdî, halku'l-Kur'an'a dair meselelerde Kur'an'ın mahiyetini tartışırken "kelâm" nitelemesini kullanmışken, *eş-Şer'îyyât* cildinde şer'î meseleleri ele alırken Kur'an'dan "hitap" olarak bahsetmektedir. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 125; Fıkıh usûlünde teklifle ilişkili konularda kelâmın "hitap" veya "hitabullah" şeklinde ifade edilmesi ile ilgili ayrıca bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu,* 55.

olarak atıfta bulunulması, bu iki delilin "*lafzî*" olmasına işaret eder.[341] Hitabın kaynağı, Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olan Kur'an'dır. İleride ele alınacağı üzere kelâmın mahiyeti konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mu'tezile, kelâmı Allah'ın fiilî bir sıfatı olarak yorumlarken Eş'arî mezhebinde kelâm, manevî/subûtî bir sıfat olup hakikatte nefiste kâim manaya karşılık gelir. Lafzî kelâm ise bu mananın kendisi olmayıp ona delâlet eden bir tezahürden ibarettir. Kelâm-ı nefsî anlayışı her ne kadar hitap olarak isimlendirilen lafzî kelâmın hükme delaletinde etkili olsa da şer'î hükmün delili, nefiste kâim olan mana değil bu manaya delâlet eden lafızlardır. Zira şer'î hükmün kaynağı olarak manaya değil, bu mananın medlûlü olan lafza müracaat edilir. Diğer yandan kelâmın hakikatini oluşturan nefisteki mana herkesin ortak kabulüne mazhar olacak kriterlerin ortaya konması için elverişli değildir. Ancak bu manaya delâlet eden lafızların bir dil formunda olduğu -ki bu da Arap dilidir-, lafzın anlam aralığını dil ehlinin kullanımının belirlediği ve lafza dair yorumun sınırları ve kurallarının olduğu neredeyse ortak kabuldür.

Bâkıllânî aklî ve vaz'î delâlet şeklinde iki kısma ayırdığı delâlet tasnifinde, lafızların delâletine vaz'î delâlet kısmında yer vermektedir. Aklî delâletteki delilin, delil olması ile ilgili öncesinde bir uzlaşı ve bildirime ihtiyaç duyulmazken vaz'î delâlette durum farklıdır. Buna göre bu kısımdaki delil hususunda öncesinde bir uzlaşının gerçekleşmiş olması zorunludur.[342] Bâkıllânî'nin bu ifadesinden, şer'î hükme delâlet eden Kur'an ve Sünnet lafızlarının delil olması için öncesinde üzerinde uzlaşı sağlanan bir dil formunda gelmesinin zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bâkıllânî'nin kelâmın hakikati ve kelâm-ı nefsî meselesini ele aldıktan sonra konuların tamamını "hitap" kavramı üzerinden incelemesi kelâmın lafzî kısmının şer'î hüküm için daha öncelikli olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte lafızların hükme delâletinde kelâm-ı nefsî anlayışının da kilit noktalarda devreye girdiğini ifade etmek gerekir. Buna dair hususlar aşağıda ele alınacaktır. Eş'arî mezhebindeki kelâm-ı nefsî-kelâm-ı lafzî ayrımında şer'î hükmün dayanağının lafzî kısım olduğu, sonraki dönem bazı eserlerde özellikle şer'î hükmün tanımı yapılırken daha net bir şekilde ifade edilecektir.[343] Örneğin Zerkeşî, şer'î hükmün kaynağının hitâbullâh mı yoksa kelâm-ı kadîm mi olduğu şeklindeki görüş ayrılığında cumhurun görüşünün hitâbullâh olduğunu ifade ederek Bâkıllânî'nin de kelâm-ı kadimin hitap

[341] Kur'an'ın "hitâbî" olmasını O'nun belirli bir dil içerisinde ve belirli muhataplara yönelik bir söylem olarak değerlendirme hususunda bk. Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 115.

[342] Bâkıllânî'nin aklî ve vaz'î delâlet ile ilgili ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/204-205.

[343] Fahreddin er-Râzî'nin fıkıh usûlünün nefsî kelâmdan ziyade lafzî kelâm ile ilgili olduğuna dair ifadeleri ve bunların yorumlanması hususunda bk. Selma Çakmak, *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşarîa'ya* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 60-62.

olarak isimlendirilmeyeceğinden hareketle bu görüşte olduğunu belirtir.[344] Teftazanî de şer'î ahkâmın delilinin kadîm olan manadan ziyade lafızlar olduğunu ifade eder.[345] Bâkıllânî kelâm ile hitabın farklı olduğunu, Allah'ın ezelde mütekellim olduğunu, ancak muhatap var olmadığı için bu kelâma hitap denilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.[346] Bu açıdan sonraki dönemlerde hükmün taalluk ettiği mükellefin fiillerinin hâdis olmasından hareketle hitabın kadîm olamayacağına dair itirazların kelâm-hitap ayrımı göz önüne alındığında Bâkıllânî için geçerli olmadığı söylenebilir.[347]

Fıkıh usûlü açısından lafza yönelik bu vurgu Mu'tezile düşüncesindeki aklî teklif-sem'î teklif anlayışında da karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde Mu'tezile'de teklifin aklî ve sem'î şekilde iki kısma ayrıldığı ve bu düşüncede teklifin yegâne kaynağının sem' olmadığı ifade edilmişti. Mu'tezile'de aklî teklifin kaynağı, adlandırmadan da anlaşılacağı üzere akıl olduğu için bu alanda dil üzerinden bir istidlâl süreci yürütülmesi gerekli değildir.[348] Sem'î teklife gelince Mu'tezile'ye göre de burada kaynak akıl değil, Kur'an ve Sünnettir. Diğer bir ifade ile sem'î teklif Kur'an ve Sünnetteki lafızlar üzerine bina edilmektedir. Teklifin bu kısımında lafız devreye girdiği için dilsel delâlet üzerinden istidlâl süreci yürütülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlü ilmini "şer'î delillerin tertibine dair bir kelâm" şeklinde ifade etmesi, bu ilmin lafız üzerine inşa edilen ve lügavî istidlâl sürecinin yürütüldüğü bir alan olduğuna işaret eder. Kâdî Abdülcebbâr, akitler ve ibâdetler gibi hususları sem'î teklif ile ilişkili olan şer'îyyât babından değerlendirmekte ve bu şer'î hükümlerin yalnızca Kur'an, Sünnet ve bunlara tabi şer'î deliller vasıtasıyla bilinebileceğini açıkça ifade etmektedir.[349] O, ayrıca "hitap" olmasaydı namazın vücûbiyeti, şartları, vakitleri gibi şer'î hükümlerin akıl delili ile bilinemeyeceğini belirtir.[350] Burada hitap kavramını lafız yoluyla varit olan Kur'an ve Sünnet delili manasında kullandığı görülmektedir. Bütün bu ifadelerden Kâdî için de teklifin şer'î kısmının lafız temelli olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Eş'arîlerdeki kelâm-ı nefsî anlayışının kelâm-ı lafzinin yorumlanmasında etkili olması gibi Mu'tezile'de de aklî teklif ve bunun dayanağı olan aklî delâletin usul ilminin üzerine bina edildiği sem'î teklif ve dilsel

---

[344] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb*, thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1990), 92-93.

[345] Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâid* (Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2012), 172.

[346] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/335.

[347] Hükmün tanımı ve Eş'arîlere bu tanım sebebiyle yöneltilen itirazlar için bk. Şavluk, *Fıkıh-Kelam İlişkisi*, 39-42.

[348] Dilin aklî ve sem'î teklifteki fonksiyonuna dair geniş bir açıklama için bk. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 207-264.

[349] Kâdî'nin ifadeleri için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muhît*, 2/170.

[350] Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1969), 1/35.

delâletin yorumlanmasında etkili olduğu söylenmelidir.[351] Her iki mezhep açısından bu etkinin derecesi aşağıda ayrıntılı ele alınacaktır.

Hitap kavramı ile vurgulanmak istenen diğer bir nokta hitabın muhatap açısından "*anlaşılabilir*" olduğu, en azından anlaşılmasının önünde bir engel barındırmadığıdır. Bâkıllânî mükellefin sorumlu olduğu hususlara dair bilgisinin olmasını şart koşarken, bilfiil bilinmeyen hususların da istidlâl süreci ile bilineceğini ifade ederek muhatap açısından sorumluluğunun mahiyeti konusunda bir kapalılığının bulunmadığını belirtir. Ayrıca Bâkıllânî kelâm ile hitabın farkına değinirken kelâmın hitap olarak vasıflandırılması için muhatabın varlığının gerekli olduğunu belirtir. Dahası muhatabın, söz konusu hitapla kendisinden neyin murad edildiğini bilmesi mümkün olmalıdır.[352] Bâkıllânî mükellefin ne ile sorumlu olduğuna dair bilgiyi de teklifin şartları arasında zikreder.[353] Benzer şekilde Kâdî Abdülcebbâr da Allah Teâlâ'nın kullarına bir maslahata binaen hitap ettiğini, hitap ile maksadının ise beyân ve açıklama olduğunu ifade etmektedir. Bunun için Allah'ın hitabında anlamının gizli kaldığı şeylerin bulunması câiz değildir.[354] Hitabın anlaşılmasının gerekli olduğu konusunda benzer tavra sahip her iki âlimin de anlamını kimsenin bilemeyeceği ayetlerin varlığını reddettikleri görülmektedir. Bâkıllânî anlamını yalnızca Allah'ın bildiği şeklindeki müteşâbih yorumunu kabul etmez. Zira onun ifadesi ile "Allah'ın Araplara ve diğerlerine bilmedikleri bir yol ile hitap etmesi câiz değildir."[355] Kâdî Abdülcebbâr ise anlamını kimsenin bilemeyeceği şeylerin Kur'an'da yer almasının faydadan hâlî ve abes olduğunu, Allah'ın abesle iştigalden münezzeh olduğunu ifade ederek müteşâbih ayetleri yorumlar.[356] Usulcülerin hakikat-mecaz gibi lügavî meseleleri ele alırken ve Kur'an'da mecazın varlığını ispatlarken, hitâbın indiği toplumun diliyle varit olduğu ve dil ehlinin kullanımlarını barındırdığını ifade etmesi yine bu anlayışa dayanmaktadır. Zira hitabın anlaşılması esas olduğu için hitabın indiği dilin kullanımlarını ihtiva etmesi ve bu yolla muhataplarına manasını aktarması olağan olmaktadır.

Gerek Bâkıllânî gerekse Kâdî Abdülcebbâr'ın "*lafzîlik*" ve "*anlaşılabilirlik*" unsurlarına dayanan "hitap" kavramına yaptıkları bu vurgu kendilerinden sonra yazılan bazı usul eserlerine de yansımıştır. Mütekaddim dönem kelamcı usul âlimlerinin yazdığı usul

---

[351] Kâdî'nin dilsel delâleti aklî delâlete dayandırması ile ilgili bk. M. Emin Maşalı, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 162.
[352] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/335.
[353] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/236.
[354] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/31.
[355] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/332.
[356] Kâdî'nin müteşâbih ayetetlere dair görüşlerinin ayrıntılı açıklaması için bk. Ahmed Nureddin Kattan, *Kâdî Abdülcabbâr'ın "Müteşâbihü'l-Kur'an" Adlı Eserinde Dil Yönünden Istidlalleri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 25-37.

eserlerinde hitap kavramını sıkça kullandıkları ve bazı usul eserlerinde bütün bir usul mesâilinin bu kavram etrafında örüldüğü görülmektedir. Başta Bâkıllânî, fıkıh usûlü konularının tertibini ele alırken ilk olarak Kitap ve Sünnet ile varit olan hitaba yer vermiş ve devamında ise bu hitabın nasıl yorumlanacağına dair kelamî ve lügavî zemini inşa etmiştir. Hitabın dayanağının kelâm-ı nefsî olduğunu ifade ettikten sonra ele aldığı neredeyse bütün meselelerde hitap kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Hitabın anlaşılmasına yönelik bir mukaddime olarak okunabilecek bu kısımlar, *et-Takrîb*'in önemli bir kısmına tekâbül etmektedir.[357] Kâdî Abdülcebbâr'a gelince onun günümüze ulaşmayan *el-Umed* eserinde usul ilmini nasıl bir tertip üzere ele aldığına dair kesin bir şeyler söylemek zor olsa da onun da hitap kavramını ön plana çıkarmış olması muhtemeldir. Zira *eş-Şer'iyyât*'ta hitap kavramını sıkça kullandığı görülmektedir.[358] Kâdî'nin öğrencilerinin de usul eserlerinde hitap kavramına sıkça müracaat ettikleri ve kimi zaman hitabı usul konularının etrafında örüldüğü merkezî bir kavram olarak konumlandırdıkları dikkat çekmektedir. Örneğin Kazvînî usul ilminin bütün konularını hitap kavramı ile bağlantılı olarak inceler. Ona göre fıkıh usûlü, fıkhın delilleridir. Fıkhın delilleri ise hitap, hitabın tariki -ki bu da haberlerdir- veya hitaba terettüb eden şeylerdir. Hitaba terettüb eden şey icmâ iken Hz. Peygamber'in fiilleri ve kıyas ise icmâya terettüb eder. Böylece Kazvînî, usul ilminin bütün konularının hitap ile bağlantısını kurmuş olur.[359] Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer bir öğrencisi Şerif el-Murtezâ da fıkıh usûlünde medârın hitap olduğunu bunun için öncelikle "ahkâmu'l-hitâb" ile başlamak gerektiğini ifade eder.[360] Bu dönem âlimleri arasında bulunan ve Şerif Murtezâ'nın öğrencilerinde Tûsî de fıkıh usûlü eserinde ele aldığı bütün meselelerin "hitap" kavramı ile bağlantısını kurarak incelemiştir. Tûsî'ye göre fıkıh usûlünde aslolan hitap, hitabı ispat eden yollar veya hitabın kendisi için yol olduğu şeylerdir. Hitaptan maksat Kitap ve Sünnetin delil olma vecihleridir. Hitâbı ispat eden yollar haberlerdir. Hitâbın kendisi için yol olduğu şeyler ise fiillerdir.[361]

Özetle hem Eş'arîler hem de sem'î teklif açısından Mu'tezile, muhatabın lafız suretinde varit olan ve anlaşılmaya müsait bir hitap ile karşı karşıya olduklarını peşinen kabul etmiş görünürler. Peki lafzî bu hitabın anlaşılmasında hangi kriterler esas alınacaktır? Hitap konusundaki benzer yaklaşıma rağmen Eş'arî ve Mu'tezilî usulcüleri derin fikir ayrılığına

---

[357] Hitabın anlaşılmasına yönelik Bâkıllânî'nin ele aldığı meseleler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316-441.

[358] Örnekler için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: eş-Şer'iyyât*, 17/35, 39, 40, 41.

[359] Abdüsselâm b. Muhammed b.Yûsuf el-Kazvînî, *el-Vâzıh (Muhtasarun fî usûli'l-fikh)*, thk. Muhammed el-Hüseynî - Abdullah el-Ğızzî (Riyad: Dâru'l-Fâris, 2022), 178.

[360] Şerif el-Murtezâ, *ez-Zerîa*, 1/8.

[361] Tûsî'nin bu tasnifi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî (Kum: Çitare, 1417), 1/7.

sürükleyen şey bu soruya verdikleri cevapta saklıdır. Burada ilk olarak akla gelen, hitabın yorumuna etki eden kelamî arka plandır. Özellikle Allah'ın kelâm sıfatının açıklama biçimleri hitabın yorumunda çokça farklılığa sebep olmuştur. Hitabın yorumlanmasında kelamî arka plan ile birlikte lügavî meselelere getirilen izahlar da etkili olmuştur. Çalışma her iki düşünce sistemini karşılaştırma maksadı taşımadığı için yukarıdaki sorunun cevabı Bâkıllânî üzerinden takip edilecektir. *et-Takrîb*'de Bâkıllânî hitabın anlaşılmasına yönelik kelamî ve lügavî arka planı ihtiva eden pek çok meseleye yer vermiştir. Bu konuların Bâkıllânî açısından tahlil edilmesine geçmeden önce lügavî ve kelamî arka planın nasıl yorumlanacağı ve hangi esaslar üzerine bina edileceğine dair bir çerçeve çizilmesi gerekmektedir.

II. Hitabın Yorumlanmasında İki Hakikat Alanı

et-Takrîb'de gerek emir ve nehiy gerekse umûm ve husûsa dair ihtilaflı meselelerde Bâkıllânî bazı kavramların hakikatine işaretle açıklamalar yapmaktadır. Söz gelimi emir ve nehye dair tartışmalarda "kelâm", "emir", "nehiy" ve "if'al" siygasının hakikatini öncelikli olarak ifade ederek meseleleri inceler. Bu tartışmaları doğru bir zeminde değerlendirmek için hakikat ile kastedilenin ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu sebeple ilk olarak farklı meseleler bağlamında gündeme gelen "hakikat" kavramının tek bir anlamının mı olduğu yoksa farklı anlamları mı ihtiva ettiği; eğer farklı anlamlarda ise bu hakikatlerin kriterinin neler olduğu sorularının cevaplandırılması elzemdir. Her ne kadar emir-nehy, umûm-husûs meselelerinde bazı kavramların hakikatine dair ifadeler yer alsa da tartışmanın zeminini ortaya koyan açıklamalara Bâkıllânî, hakikat-mecaz başlığı altında yer vermektedir.

Bâkıllânî, hakikatin iki anlamının bulunduğunu ifade eder. İlk anlamı ile hakikat bir şeyin kendisi sebebiyle bir *vasfı* kazanmasıdır. Örneğin âlimin hakikati onda ilmin var olması, hay ve fâilin hakikati ise onda hayat ve fiilin var olmasıdır. Buradaki hakikatten maksat yüklendiği özneye vasıf kazandırması ve özne için bu vasfın artık vâcip olmasıdır. Bazen hakikat denirken bir şeyin kendisinden ayrılmayan, ona mahsus *nefsî sıfatı* da kastedilmektedir. Mesela muhdesin hakikati onun ademden sıyrılıp mevcut olmasıdır. Zira vucûdiyet, muhdesten ayrılması mümkün olmayan bir manadır. Bâkıllânî hakikatin ilk anlamı için bu açıklama ile iktifa etmekte ve konunun ayrıntıları için kelâm eserlerini adres göstermektedir. Diğer anlamı ile hakikat ise söz unsuruna dayanır ve bir lafzın vaz' olunduğu manada kullanılması anlamına gelir. Bir şeyin tanımı ve zâtî sıfatı anlamındaki hakikatin nakîzi ve mecazı bulunmazken ikinci anlamı ile hakikatin nakîzi mecaz kavramıdır.[362] Bâkıllânî'nin bu ifadelerinden hakikatin

[362] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/352.

müşterek bir kavram olduğu ve ilk anlamı ile hakikatin bir şeye ait nefsî veya mana sıfatı ifade ettiği anlaşılmaktadır.[363] Bir şeyin nefsî sıfatının ayrıca onun tanımı anlamına geldiğine de işaret eden Bâkıllânî'nin "hakikat", "nefsî sıfat" ve "had" kavramlarını birbirine yakın anlamda kullandığı görülmektedir.[364]

Bâkıllânî'nin ilk anlamı ile yer verdiği hakikat esasında kelamî tanımların dayandığı hakikat alanını ifade eder. Buna dair konular kelâm ilminde sıfatlar bahsinde detaylı bir şekilde ele alınır. Nitekim Bâkıllânî *et-Takrîb*'de çok kısa bir şekilde meseleye temas etmekte ve konunun detaylarını kelâm eserlerine havale etmektedir. Böyle olmakla birlikte bu anlamı ile hakikatin usul ilmine yansıyan tarafları bulunmaktadır. Aslen kelamî bir mesele olan sıfatların açıklanma biçimi, Allah'ın "kelâm" sıfatı aracılığı ile usul ilmindeki lafızların delâletinde etkili olmuştur. Tezde sıkça vurgulandığı üzere şer'î hükümlerin ilk delili olan Kur'an'daki lafızlar, Allah'ın hakikati nefiste kâim mana olan kelâm sıfatının bir tezahürüdür. Allah'ın "kelâm" şeklinde manevi bir sıfata sahip olması ve Allah'ın mütekellim olarak vasıflandırılması ilk anlamı ile hakikat alanına girer. Bu açıdan Bâkıllânî'nin mana sıfatlarını açıklama biçiminin anlaşılması önem kazanır. Diğer taraftan bir mana sıfatı olan kelâmın, nefsî sıfatının ne olduğu hususunun da belirlenmesi gerekir. Meselenin bu yönü, kelâm ilminin en incelikli meselesi olan sıfatlar konusunun doğru olarak vaz' edilmesi sayesinde netlik kazanabilir. Ancak kelâm ilmine taalluk eden bu konunun etraflı bir şekilde incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Cüveynî'nin tanım anlayışını merkeze aldığı çalışmasında Mehmet Aktaş'ın mütekaddim dönem Eş'arî kelamcılarının sıfat anlayışına dair tespitleri Bâkıllânî'nin yer verdiği ilk manası ile hakikat kavramının anlaşılmasını sağlamaktadır.[365] Biz de genel anlamda sıfatların özelde ise kelâm sıfatının açıklanmasına yönelik bu çalışmadan hareketle meseleyi inceleyeceğimizi ifade edelim. Mütekaddim dönem Eş'arîlerde kelamî tanımlar nefsî sıfatlar ile yapıldığı ve bu bağlamda dört şeyin nefsî sıfata sahip olduğu ifade edilmektedir. Nefsî sıfatların kapsamı şâhit alemde cevher, araz; gâip alemde ise zât-ı ilâhî ve onun manaları ile sınırlıdır.[366] Mütekaddim

[363] Hakikatin bu iki manasına dair diğer eserlerdeki ifadeler için bk. Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî (Havalli: Dârü'z-Ziyâ, 2013), 1/245; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 145; Ferrâ, *el-Udde*, 1/172.

[364] Mütekaddim dönemde hâl kuramını savunanlara göre hakikat, tanım (had), hâsiyye ve nefsî sıfat şeklinde isimlendirilen bu sıfatların illetsiz haller olduğu ve "neden" sorusuna muhatap olmadıkları ile ilgili bk. Mehmet Aktaş, "Kelâm AtomculuğununTümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 56.

[365] Her ne kadar çalışma Cüveynî'yi esas alsa da Aktaş, kelamî tanımların Cüveynî'ye özgü olmadığını ifade eder. Aktaş ayrıca Cüveynî'nin el-Burhân öncesinde yazdığı eserlerinde Bâkıllânî etkisinde olduğunu belirtir. İlgili ifadeler için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 17-18.

[366] Buna dair ifadeler için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 318.

dönemdeki cevher-araza dayanan varlık anlayışının açık şekilde görüldüğü bu yaklaşımda asıl amaç hudûs[367] delili vasıtası ile Allah'ın mana sıfatlarını ispat etmektir.[368]

Bu açıklamalardan hareketle "kelâmın hakikati nedir?", "emir ve nehyin hakikati nedir?" şeklindeki sorularda zikredilen "hakikatin" kelamî hakikatler olduğu anlaşılmaktadır. Bu hakikat aynı zamanda söz konusu kavramların tanımını da oluşturmaktadır. Söz konusu kelamî tanımların dayanağı ise yerel bir kullanım olan Arap dilindeki lafızlar değil evrensel olan anlamlardır.[369] Bu açıdan kelamî tanımlar için sık sık aklî istidlâl metotlarına başvurulmaktadır. Bâkıllânî'nin de kelâm ilminde hususen ele alınan ve bir şeyin tanımı ve nefsî sıfatı anlamındaki hakikati işlerken aklî hüküm ve aklî illetlere atıf yapmaktadır. Örneğin kelâmın bir türü olan emrin hakikatini incelerken emrin neden emir olduğu hususundaki görüş ayrılıklarına değinen Bâkıllânî'nin fakihlerin çoğuna nispet ettiği "(emir) if'al siygası ve emir olmasını engelleyen karinelerden hâlî olduğu için emir olur" şeklindeki görüşü reddederken yer verdiği şu ifadeleri dikkate değerdir:

> Emrin şayet kendisine ilişseydi onu emir olmaktan çıkaracak adem-i mana sebebiyle emir olması da muhaldir. Çünkü adem-i mananın bir kavlin emir olmasını sağlayacak illet olması sahih değildir. Benzer şekilde mütekellim âmirin adem-i mana sebebiyle mütekellim-âmir olması da câiz değildir…Çünkü usûlu'd-diyânâttaki kelâmda açıkladığımız üzere hükümlerin illetlerinin mevcût zâtlar olmaları gerekir.[370]

Bu pasajda Bâkıllânî'nin kelâmın bir türü olan emrin nefsî sıfatına yönelik itirazda aklî illetin mevcût olması şartını öne sürdüğü görülmektedir.

Hitaptaki lafızların şer'î hükme delâletinde etkili olan *ikinci hakikat alanı* ise Bâkıllânî'nin belirttiği üzere dildeki hakikat alanıdır. Bir lafzın hangi mana için vaz' edildiği, bu lafzın vaz' olunduğu manada kullanılıp kullanılmadığı hususu dildeki bu hakikat alanına girer. Cüveynî'nin de *et-Telhîs*'de dil vaz'ına ve dil ehlinin kullanımına tabi olunması gerektiğini belirttiği hakikat yine ikinci anlamı ile bu hakikattir.[371]

Bu açıklamalar ile yukarıda zikri geçen ve lafız olarak "emrin" hakikati ve bir siyga olarak "if'al" siygasının hakikatine dair tartışmalarda kastedilen hakikatin ikinci manasıyla

---

[367] Hudus teorisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Altaş, "Hudus Teorisi", 2/588-610.

[368] Bunun bir yolu olarak "haller teorisi"nin gündeme geldiğini belirten Aktaş ortak manalar üzerinden şâhit alemdeki arazlar ile gâip alemdeki zât-ı ilâhînin manalarında birlik sağlandığını ve böylelikle Allah hakkında konuşma imkânının elde edildiğini ifade eder. İlgili yerler için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 315-317.

[369] Kelamî tanımlar ile sözcükler arasındaki ilişkinin detayı için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 271-276.

[370] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/13.

[371] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/187.

hakikat olduğu belirginlik kazanmaktadır. Dilin vaz'ına ve dil ehlinin isti'maline dayanan bu kavramların hakikatini belirleyen ise akıl değil dile dair nakillerdir. Kelâm sıfatının hakikatine taalluk eden emrin hakikatini aklî illet ile açıklayan Bâkıllânî'nin lafızların anlamlarını tayin konusunda ise dil ehlini sıkça adres gösterdiği görülür. Bâkıllânî, emir ve nehiy; umûm ve husus için dilde mahsus bir siyganın olmasına karşı çıkarken şu prensibe dayandığını ifade eder: Şayet mücerret emir dilde vücüb veya nedb anlamlarından birisi için vaz' edilmiş olsaydı biz bu bilgiye ya akıl ya da nakil yoluyla ulaşırdık. Bir lafzın hangi mana için vaz' edildiğine dair bilgi zarûrî olmadığı gibi buna dair bilginin akıl delili ile de bilinmesi mümkün değildir. Zira birisi akıl yoluyla mücerred emri, manalarından birine hamlederken, bir başkası yine akıl yoluyla o görüşü nakzedip emri bir başka anlama hamledebilir. Şayet mücerred emrin vâcip veya nedb anlamlarından birini ifade ettiğinin akıl değil tevkif yani bildirim ile bilindiği iddia ediliyorsa bu konuda dil ehlinden bir bildirim (*tevkîf*) gelmediği açıktır. Çünkü dilde mücerred emrin vücüb veya nedb anlamlarından birisi için vaz' edildiğini iddia eden kimsenin ya muvazaanın olduğu esnada hazır olması ve dolayısıyla bu bilgiyi müşahede yoluyla zorunlu olarak elde etmesi ya da haber yoluyla bunu bilmesi gerekir. Haber yolu ile bilmesi durumunda söz konusu haberin kat'î bilgi oluşturması için şu yollardan birisi ile gelmiş olmalıdır: mücerret emrin manalarından birine hamledilmesini gerektiren mütevatir bir haber olur -ki mütevatir haber işiten kimsede zarûrî bilgi oluşturur- ya da bazı haberler ile delil getirilir ki bu rivayetler kitabın nutku ile tasdik edilir. Ya da Hz. Peygamber'in söz konusu durumu doğrulayan bir bildirimi ile olur. Ya da doğruluğu kat'î olarak bilinen Hz. Peygamber'in haberi ile bilinir. Ya da dil ehlinden nakledilen haberin doğruluğu hususunda ümmetin icmâsı bulunur. Ya da buna dair ahad haberin dil ehlinin veya onlardan bir grubun huzurunda nakledilmesi ile olur ki bu durumda onların yalancı birini tasdik etmeleri ve kendilerine izafe edilen bâtıl bir durumu ikrar etmeleri câiz değildir. Emir-nehiy, haberler ve umum hususunda dil ehlinden naklettikleri rivayetlerin hiç birisi bu yollarla desteklenmiş değildir. Zira ancak bu yollardan biri ile desteklenen haber kat'î bilgi ifade edebilir. Öyleyse iddia sahiplerinin nakil konusunda görüşleri haberlerin kat'îliğini sağlayan bu şekilde bir delillendirmeden yoksun olduğu için reddedilir. Bu durumda dilde umûm, emir-nehiy için bir siyganın vaz' edildiği; mücerred emrin vücüb veya nedbe hamledileceği hususunda veya mücerred emrin fiilin bir kere veya tekrara hamledilmesinde; fevr veya terâhiye delâlet ettiğine dair iddialarını ispat edecek bir rivayeti delil olarak getiremedikleri için bütün bu hususlarda vakfetmek gerekir.[372]

[372] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/34-35; *et-Takrîb*'de yer alan bu pasajların şer'î delilin kesinliği meselesi bağlamında değerlendirilmesi hususunda ayrıca bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 77.

Dikkat edilecek olursa Bâkıllânî, Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin kat'î bilgi sağlamasına dair kriterleri, lafzın anlamını tayin konusunda dil ehlinden nakledilen rivayetler için de zikretmiştir. Zira her ikisi de bir konuya dair bilginin haber yolu ile bilinmesi noktasında ortaktır.

Hakikatin iki anlamına dair bu açıklamalardan sonra şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Çalışmanın ikinci bölümünde Bâkıllânî'nin usul ilmini kelâm ilminden ayrıştırdığı ve bütünüyle şer'î sınırlar içerisinde değerlendirdiği iddia edilmişti. Ayrıca usul ilminde maksadın aklî değil şer'î hüküm olduğu ve bu hükümlerin de sem'î deliller üzerine bina edildiği ifade edilmişti. Ancak burada aklî zeminde vaz' edilen kelâm sıfatının usul ilmine yansımalarının bulunduğu ifade edilmektedir. Burada bir çelişki yok mudur? Bu haklı itiraza şöyle cevap verilebilir: Durumun böyle olması mütekaddim dönem Eş'arî kelamcılarının manevi sıfatları açıklama biçiminden kaynaklanmaktadır. Zira defaatle geçtiği üzere şer'î hükmün kaynağı olan hitap Allah'ın kelâm sıfatının tezahürüdür. Kelâmın hakikatinin lafızlar değil nefiste kâim mana olarak ifade edilmesi kelâmın kısımları olan emir-nehiy; haber yoluyla da umûm ve husûsa yansımıştır. Kelâm nefiste kâim mana olarak tanımlanırken, kelamın bir türü olan emrin veya haberin lafız ile açıklanması mümkün değildir. Burada tutarlılığın sağlanması zorunludur. Diğer taraftan mana sıfatlarının hem şâhit hem gâip âlemde açıklanma biçimlerinin aynı olması[373], "Allah mütekellimdir" ve "X kişisi mütekellimdir" şeklindeki iki önermenin aynı şekilde açıklanmasını gerektirir. Burada hem Allah hem de bir kişinin mütekellim olması kelâm şeklindeki mana sıfatına sahip olması sebebiyledir. Benzer durum kelâmın kısımları için de geçerlidir. Aşağıda ele alınacağı üzere Bâkıllânî, "emir" ile ilgili açıklamaları hem Allah'ın hem de kulların emirlerini birlikte içerecek şekilde ele alır. Aynı şekilde "âmir" ile ilgili açıklamalarda hem Allah hem de kullardan emri yönelten kişiler dikkate alınarak yapılır. Esasında *et-Takrîb*'deki açıklamalar dikkatle incelendiğinde kelâm sıfatına taalluk eden hususlar haricinde kelamî ve dolayısıyla aklî zeminde ortaya konulan bir mesele yok gibidir. Bu açıdan kelâm sıfatının usul ilminde lafızların delâletinde etkisi önemli olsa da sınırlıdır. Geriye kalan lafızların delâletine dair meseleler hitap kavramı kullanılarak ve lafız ile bağlantısı kurularak ele alınmıştır. Konu ile ilgili ihtilaflarda ise referans olarak Arap dilinin kullanımına sıkça atıf yapılmaktadır. Mu'tezile'nin itikâdî görüşlerine dayanak olarak ortaya koydukları şer'î hakikatler konusunda bile Bâkıllânî onların görüşüne karşı çıkarken mezhebinin görüşüne değil Arap diline ve bu dili kullananların uygulamalarına dayanarak reddiye sunar. Bu açıdan

[373] Aktaş, *Tanım veya Hakikat,* 130.

kelâmcı bir usulcünün elinden çıkmış *et-Takrîb* eserinde kelâm ilmindeki sıfatlar konusunun izlerinin doğrudan takip edildiği meselelerin sanıldığının aksine sınırlı olduğunu söyleyebiliriz.

Özetle, muhataba yönelik bir hitap olan Kur'an ve Sünnetin lafızlar yoluyla varit olması hasebiyle, lafızların anlaşılmasının keyfiyetine yönelik lügavî pek çok mesele *et-Takrîb*'de yer bulmuştur. Dilin kökeni, hakikat-mecaz, muhkem-müteşabih gibi lügavî meselelerin ele alınması belli bir dil formunda varit olan bu hitabın anlaşılmasına matuftur. Diğer taraftan hitabın aslı olan Kur'an delilinin Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olması bu delilin şer'î hükümlere delâletinde lügavî arka plan ile birlikte kelamî arka planın da etkili olmasını sağlamıştır.

A. İlahi Hitabın Anlaşılmasının Kelamî Temeli: Kelâm-ı Nefsî Anlayışı

Şer'î ahkâmın delillerinin ilk sırasında yer alan Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının tezahürüdür. Yüce Allah'ın kullarına hitap etmesi O'nun mütekellim olmasının bir tezâhürü olduğu için bu hitabın anlaşılması öncelikle Allah'ın kelâmının anlaşılmasına bağlıdır.[374] Allah'ın mütekellim olduğu, bir aracı veya aracısız olarak kullara hitap ettiği ortak kabuldür. Bununla birlikte Allah'ın mütekellim olmasını gerektiren kelâmın mahiyeti konusunda pek çok ihtilaf meydana gelmiştir. Nitekim "*Halku'l-Kur'an*" şeklinde literatürde yer alan tartışma Allah'ın kelâm sıfatı etrafında gerçekleşmiş ve bunun sonucunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.[375] Tartışmanın kaynağının iç meseleler veya dış etkenler olduğu bir yana bırakılırsa bu konudaki ihtilafın Mu'tezilî âlimler tarafından ortaya konulduğu, farklı fikirde olanlara karşı siyasi güç kullanılarak baskı uygulandığı ve bu uğurda başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere selef âlimlerinin eziyetlere maruz kaldığına dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır.[376] Eş'arîliğin tarih sahnesine çıkmasından evvel Ehl-i Sünnetin görüşlerini kelamî zeminde savunan isimlerinden biri olan İbn Küllâb, kelâmın mahiyetine yönelik görüş ayrılığında, lafzî-nefsî ayrımına giderek Allah'ın kelâmının hakikatinin nefiste kâim mana olduğunu, lafızların ise ancak hakikatteki bu kelâma delâlet ettiği görüşünü savunmuştur.[377] Kelâmın mahiyeti

---

[374] Bâkıllânî, mükellefin Allah'ın "mütekellim", "âmir" ve "nâhî" olduğuna dair bilgisinin ancak O'nun kelâm-ı nefsî anlayışını idrak etmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde Allah kelâmını beşer kelâmına benzetmek suretiyle açıklayarak bu konulara dair bilgiye ulaşılmaz. Bâkıllânî'nin ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/437.

[375] Kâdî Abdülcebbâr Kur'an'ın mahiyetine yönelik ihtilafta yaklaşık on beş görüş zikreder. Bu görüşler için bk. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l'adl: Halku'l-Kur'an* (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 7/3.

[376] Kelâmın mahiyetine yönelik görüş farklılıkların ele alındığı bir çalışma olarak bk. Mustafa Altundağ, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181; Kelâmullah meselesi özelinde Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'in görüşlerinin ayrıntılı bir tahlili için bk. Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*.

[377] Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 153.

konusunda lafız-mana ayrımına dayanan bu görüş, İmam Eş'arî tarafından da kabul görmüş ve kelâm-ı nefsî teorisi olarak literatürde yer almıştır. Çalışmanın bu kısmında Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetine yönelik Bâkıllânî'nin ve Mu'tezile'nin görüşleri özetle ifade edilecek sonrasında bunun fıkıh usûlüne yansıyan taraflarına temas edilecektir. Kabul edilmelidir ki aynı mezhep içerisinde dahi sıfatların yorumlanma biçimi birbirinden farklılık arz etmektedir. Örneğin Eş'arî mezhebi içerisinde sıfatlar konusunda halleri kabul edenler ve etmeyenlerin sıfatlara yükledikleri anlamlar ve onların ontolojisine dair açıklamaları farklıdır.[378] Benzer durum Mu'tezile için de geçerlidir. Sıfatlar konusunda kelâmcıların farklı anlayışlarına dikkat çeken Koloğlu, Mu'tezilî âlimlerin de farklı sıfat tasniflerinin olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Mu'tezile'nin sıfat tasnifinde "zâtî" ve "fiili" şeklindeki ayırım yaygındır.[379] Bundan dolayı mezheplerin temel kabullerinden hareketle meseleyi ele alacağımızı ifade edelim.

Mütekaddim dönem Eş'arî kelâmında sıfatlar nefsî-zâtî ve manevî-subûtî sıfatlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nefsî sıfatlar bir şeyin kendisinden ayrılmayan ve onun hakikatini ifade eden sıfatlar iken manevî sıfatlar bir illet dolayısıyla mevsufa ilişen manalar ve hükümlerdir. Kelâm sıfatı, Allah'ın manevî yani manaya dayalı sıfatlarından olduğu için Allah'ın mütekellim olması "kelâm" manasına dayanmaktadır.[380] Eş'arîler kelâmın hakikatte nefiste kâim mana olduğunu söylerken, lafızları bu mananın kendisi değil ona delâlet eden ibareler olarak görürler. Bâkıllânî de mezhebinin bu konudaki görüşlerine uygun olarak kelâmı, nefiste kâim mana olarak tarif eder ve kesik sesler ile dizilmiş harflerin bu manaya delâlet ettiğini ifade eder. Söz konusu manaya lafız delâlet ettiği gibi işaret, remz, sayı ve yazı da delâlet edebilir. Haber, istihbar, emir ve nehiy ise kelâmın kısımlarındandır.[381] Bâkıllânî ayrıca kelâmın nefsî sıfatının "kelâm olması" olduğunu belirterek onun muteallakına zâtı gereği taalluk ettiğini söyler. İlim gibi diğer mana sıfatlarının taalluku da böyledir. Bâkıllânî, sonrasında kelâm-ı nefsî görüşünü destekleyecek âyetlerden örnekler verir ve Arapların günlük kullanımda kelâm hakkındaki ifadelerinin de kelâm-ı nefsîye işaret ettiğini belirtir.[382] Son

[378] Mütekaddim dönem Eş'arî kelamında sıfatların haller kuramı ile açıklanması hususunda yapılmış bir çalışma olarak bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*.

[379] Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlara dair yaklaşımı için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 224-303.

[380] Mütekddim Eş'arî kelamcıların nefsî ve manevî sıfatları açıklama tarzları için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat,* 127-130.

[381] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/316.

[382] Bâkıllânî'nin kelâm-ı nefsî için zikrettiği ayetlerden bir kısmını Gazzâlî de zikreder. Ancak Gazzâlî Bâkıllânî'den farklı olarak kelâm'ın ibâreler ve ibârelerin medlûlü için ortak olarak kullanılan müşterek bir isim olduğu kanaatindedir. Gazzâli, *Mustasfâ,* 224.

olarak konu ile ilgili literatürde kelâm-ı nefsîye delil olarak zikredilen şâir Ahtal'ın meşhur şiirini zikreder.[383]

Bâkıllânî'nin kelâm-ı nefsî konusunda ayetlerden deliller nakledip, dilden istişhâdda bulunması kelâm sıfatının tek delilinin ayetler ve dil olduğu şeklinde algılanmamalıdır. Zira yukarıda belirtildiği üzere kelamî tanımlarda dile değil anlama müracaat edilmektedir. Ayrıca Bâkıllânî sıfatlara dair bilginin aklîyyât kısmında yer aldığını belirterek bu bilgilere aklî delâlet yoluyla ve kat'î bir şekilde ulaşıldığını ifade etmektedir.[384] Dil ile ilgili nakillerin çoğu zaman kat'î bilgi sağlamadığı bilinen bir husustur. Ayetler ise her ne kadar sübût açısından kat'îyyet ifade etse de delâletlerinin kat'îliği muhtemeldir.[385] Bâkıllânî bir usul eseri olduğu için *et-Takrîb*'de kelâm sıfatının mahiyetini ayrıntılı olarak tahlil etmemiştir. İlk dönem kelâm eseri olan *et-Temhîd* ise Büveyhî hükümdarının oğluna Ehl-i Sünnet akâidinin öğretilmesi maksadıyla kaleme alındığı için[386] burada sıfatların anlatımında âyetlerin ön planda olması olağandır. Bununla birlikte Bâkıllânî'nin kelamî düşüncesini ortaya koyan külliyât mesabesindeki eseri olan *Hidâyetü'l-müsterşidîn* incelendiğinde, burada sıfatlar bahsinde âyetlerin ve dilden nakillerin kullanımının çok sınırlı düzeyde olduğu görülecektir.[387] Bu durumda kelâm sıfatının mahiyetine yönelik âyetler ve dildeki nakillerden faydalanmayı, söz konusu sıfatın tek açıklama biçimi olarak görmek yerine aklî delillerin güçlendirici bir unsuru olarak görmek daha doğru olur.

Eş'arîlere göre nefiste kâim bir mana olan kelâm sıfatı, "kelâm" şeklindeki bir illete dayanmaktadır. Bu açıdan söz konusu mananın kendisinde bulunduğu zâtın da "mütekellim" olarak vasıflandırılması gerekir. Zira buradaki mana aklî illet olup iliştiği zatta bu anlamı zorunlu olarak gerektirmektedir. Diğer taraftan mana sıfatlarının da nefsî sıfatlarının olmasından hareketle kelâm mana sıfatının nefsî sıfatının, "kelâm olma" olduğu ifade edilir. Son olarak mana sıfatlarının açıklanma biçimi şâhit ve gâip âlemde benzer olduğu için burada mütekellim Allah ile mütekellim insan için bu sıfatın açıklanması da aynıdır. Buna göre hem

---

[383] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/317-318. Mezkûr şiir şu şekildedir: "Muhakkak ki kelâm gönüldedir, dil bu kelâma delil kılınmıştır."; Mezheplerin kelâm-ı nefsî için getirdiği aklî, nakî ve lügavî deliller için bk. Altundağ, "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı", 158-162.

[384] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/228.

[385] İbn Berhân, kelâmın hakikatte nefiste kâim mana olmasını kabul etmekle birlikte Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'de kelâm-ı nefsî için delil olarak zikrettiği ayetlere ve şiir deliline yer verir verir. Ancak O, bu naklî delillerin te'vile ihtimalinin olduğunu belirterek kelâmın ispatının kat'î deliller ile yapılması gerektiğini ifade eder. Ebü'l-Feth b. Burhân Ahmed b. Ali İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl,* thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Riyâd: Dârü'l-Maârif, 1983), 1/130-131.

[386] *et-Temhîd* eserinin söz konusu yazılış sebebine dair eserin muhakkikinin ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 19.

[387] Bâkıllânî'nin kelâma dair en kapsamlı eseri olduğu ifade edilen *el-Hidâye* eserinin bir kısmı dört cilt olarak yakın zamanda neşredilmiş olup birinci cildi sıfatlar meselesi ile ilgilidir. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*.

Allah hem de yaratılmış kulların mütekellim olması, kendilerinde bulunan "kelâm" manasına dayanmaktadır. Yukarıda iki hakikat alanı ele alınırken ifade edildiği üzere sıfatlar bahsine taalluk eden ve kelamî tanım sahasına giren bu noktalar, usul ilmine kelâmın türü olan emir-nehiy ve haberler vasıtası ile dâhil olmaktadır. Gerek emrin ve nehyin gerekse kelâmın bir türü olan haberin altında ele alınan umûm ve husûsun delâletlerindeki ihtilafın temel kaynağı kelâm sıfatının mahiyetine yönelik farklılıklardır. Bâkıllânî de *et-Takrîb*'de konunun bu boyutuna vurgu yaparak meseleleri ele alır.[388] *et-Telhîs*'te Cüveynî bu noktayı net olarak şöyle ifade eder:

> Umûm ve husûs kelâma râci olup, hakikatte kelâm nefiste kâim olan manadır. Bu (kelâm) umûm ve husus olabilir. Siyga ve ibarelere gelince bunlar umûm ve husûsun kendisi olmayıp yalnızca ona delâlet ederler. Bu açıdan (siyga ve ibarelere) umûm ve husus denmesi mecazendir. (Umûm ve husûsun bu şekilde açıklanması) emir ve nehyin siyga olmayıp nefisteki kâim manaya râci olması gibidir.[389]

Kelâm sıfatı şâhit ve gâip alemde benzer şekilde açıklandığı halde bu iki kelâmın birbirinden farkları da bulunmaktadır. Bu açıdan Bâkıllânî, Allah'ın kelâmı ile insanların kelâmının farklılaştığı noktaları özetle şöyle ifade eder: En temelde Allah, kelâmını bildirmek için ses, harf ve işarete ihtiyaç duymaz iken kulların kelâmının birbirlerine iletmelerinin yolu bu hususlardan geçer. Allah ile insanların kelâmının bu farklılığı kelâmın hitaba dönüşmesi sürecinde kendini göstermektedir. Kelâm hem Allah hem kullar için söz konusu olduğundan hakikatte nefiste kâim manadır. Bununla birlikte kelâmın hitaba dönüşmesinde Allah'ın kelâmı ve kulların kelâmı birbirinden farklılık arz eder. Kulların nefislerindeki kelâmı bir başkasına aktarması ancak ona delâlet eden ibâreler veya ibâre yerine geçecek yazı, işaret ve semboller yoluyla olurken Allah, kelâmını hitap ettiği kişiye ulaştırmak istediğinde bunlara ihtiyaç duymaz. Bu hitap ile neyi murad ettiğine dair bilgiyi Allah, hitap ettiği kişide zarûrî bir şekilde var eder.[390]

Allah'ın hitabını mükellef kullarına bildirmesi iki yolla olur. Birincisi vasıtasız olarak vahyin taşıyıcısı meleklere ve beşerden Hz. Musa gibi peygamberlere yönelik hitabıdır. Bu hitaba muhatap olan kimse, işittiği bu kelâmın beşer kelâmından farklı olduğunu, kendisine hitapta bulunanın Alemlerin Rabbi olduğunu ve bu hitap ile neyin murad edildiğini zarûrî olarak bilir. Bâkıllânî kişide bu zarûrî bilgiyi yaratmanın Allah için mümkün olduğunu ifade eder.

---

[388] *et-Takrîb*'de emir, nehiy ve haberin kelâm-ı nefsiye dair açıklamalar ile bağlantısının kurulduğu yerler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/5, 10, 15, 21, 317.
[389] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/13.
[390] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/336; Benzer ifadeler için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 225.

Teklif, istidlâlî bir süreç olduğu için muhatap, bu bilgileri zarûrî bir şekilde elde ettiğinde Allah'ı bilme mükellefiyeti sâkıt olur. Bununla birlikte muhatabın peygamber olduğu bu tür durumlarda onlar, tebliğde bulunma ve ibâdetleri yerine getirme ile mükellef olmaya devam ederler.[391] Görüldüğü üzere kelâmın lafzî-nefsî ayrımının bir sonucu olarak nefsî kelâmda söz olmadan Allah'ın meleklere veya peygamberlere hitap etmesi mümkün olmaktadır. Bâkıllânî'nin aktardığına göre Allah'ın kullarına hitabını bildirmesinin diğer yolu ise peygamberler ve meleklerdir. Bu hitabın bilgisi ise zarûrî olmayıp istidlâlîdir. Bu kimselerin önce Allah'ı bilmesi sonrasında ondan gelen hitabı bilmesi gerekir. Bunun için peygambere vahyi getiren melek ve bu vahyi insanlara ileten peygamberler beraberinde destekleyici mucizeler de getirir.[392]

Eş'arîlikte kelâm manevî-subûtî bir sıfat olarak ifade edilip delillendirilirken Mu'tezile düşüncesinde tevhid ilkesi gereği Allah'ın zatından ayrı herhangi bir sıfat kabul edilmemektedir. Onlara göre "kelâm" Allah'ın fiilî bir sıfatıdır ve Kur'an da bu kelâmın tezahürü olup Allah tarafından yaratılmıştır.[393] Bâkıllânî kelâmı, nefsî ve lafzî kısımlarına ayırarak hakikatte kelâmın nefiste kâim mana olup, maktû sesler ve dizilmiş harflerin bu kelâma delâlet eden ibareler olduğunu ifade ederken Kâdî Abdülcebbâr, yaratılmış sesler ve harflerin bizzat kelâmın kendisi olduğunu belirtir.[394] Allah'ın kelâmını kulların kelâmı ile aynı düzlemde ele alan Mu'tezile insanların kelâmı gibi Kur'an'ın da ses ve harflerden meydana geldiğini ifade etmektedir. Benzer durum esasında Eş'arîlerin kelâm sıfatı için de geçerlidir.

Kelâmın mahiyetine yönelik bu görüş farklılığı mütekellim usulcülerin yazdığı usûl eserlerine de yansımıştır. Gerek Eş'arî gerekse Mu'tezîlî usulcüler, şer'î hükümlerin temel kaynağı olarak gördükleri Kitap ve Sünnet delilini incelemeden evvel ele aldıkları mukaddimede kelamî bu hususlara işaret eden açıklamalarda bulunurlar. Örneğin Basrî usûl-i fıkhın konularını ele aldıktan sonra ilk olarak "*kelâmın hakikati ve kısımları*" adını taşıyan bir

---

[391] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/429.

[392] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/431-432 Bâkıllânî konunun ayrıntılarını kelâma dair eserlerindeki mucize konusuna havale eder. Allah'ın hitabının intikâli konusundaki bu ikili ayrımı Gazzâlî de *el-Mustasfâ*'da yermiştir. Gazzâlî'nin vasıtalı hitabı ifade ederken meleklerden hitabı işiten kişiler olarak peygamberin yanında "velî" ifadesine yer vermesi dikkat çekici bir unsurdur. Gazzâli, *Mustasfâ*, 500-501; Konu ile ilgili ayrıca bk. yazarın 248. dipnotu: İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 147.

[393] Kelâm sıfatının Mu'tezile'nin tevhid esasına göre fiili sıfat olduğu, Kur'an'ın da bu açıdan mahlûk ve muhdes olduğu konusunda Mu'tezîli âlimleri arasında bir ihtilaf olmadığına dair bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 257-259; Kelâm sıfatının Eş'arî ve Mu'tezile arasındaki en tartışmalı konu olduğunu ifade eden Aktaş, Mu'tezile'ye göre kelâmın hudûsa tabi bir sıfat olduğunu ifade eder. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 134.

[394] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/386. Mu'tezile için kelâmın hâdis ve fiilî bir sıfat olmasına dair ayrıca bk. Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 190-191. Kur'an'ın mahiyetine yönelik Mu'tezile'nin bakış açısının detaylı açıklaması için bk. Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, 63-74.

bâb ile konuya başlar. Burada yaptığı kelâm tarifi Mu'tezile anlayışına uygundur ve lafzî unsurlar olan ses ve harfleri içermektedir.[395] Kelâm sıfatının mahiyetine yönelik bu ihtilaf mukaddimedeki bilgilerle sınırlı kalmayıp kelâmın bir türü olan emir-nehiy konularında da yansımaları takip edilmektedir. Aşağıda bu konu daha detaylı ele alınacaktır.

Her ne kadar Eş'arî kelamcılar için hitabın kaynağı olan Kur'an Allah'ın kelâm sıfatına dayansa ve bu sıfatın da hakikati kelâm-ı nefsi olsa da fıkıh usûlünde şer'î hükümlerin kaynağı kelâm-ı nefsî değil kelâm-ı lafzî olduğu için burada aslında hitaba dönüşmüş bir kelam söz konusudur.[396] Bunun için söz konusu hitabın muradının anlaşılması dile dair birtakım bilgilerin anlaşılmasını zorunlu kılar.

B. İlâhi Hitabın Anlaşılmasının Lügavî Esasları

Kelâm-ı nefsî anlayışının bir gereği olarak Allah'ın muradının meleklere veya beşerden peygamberlere intikalinin tek yolu lafız değildir. Ancak Allah'ın muradı melekler vasıtası ile peygamberlere, peygamberler yolu ile de insanlara aktarılırken burada dil devreye girer. Bâkıllânî, hitabın bu kısmının anlaşılması için öncesinde üzerinde anlaşmaya varılmış bir dilin olmasının gerekli olduğunu ifade eder. Zira hitap bu dil vasıtasıyla olacaktır. Söz konusu bu hitap ile muradın anlaşılması için Allah her dönemin peygamberine gönderildiği kavmin dili ile hitap etmektedir.[397]

Müslümanlar için dinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet Arap dilinde varit olduğu için genelde dinin, özelde ise şer'î ahkâmın bilgisi bu dilin anlaşılmasına bağlıdır. Şer'î hükümlerin kaynağı Kur'an ve Sünnetten hüküm elde edilirken bu kaynakların herkes tarafından kabul edilen meşruiyet zemininin inşa edilmesi gerekir.[398] Aksi durumda hemen her hizip kendi iddiasını desteklemek için te'vile başvurmak suretiyle Kur'an'a dayandığını iddia edebilecektir. Bu açıdan ilk zamanlardan itibaren Kur'an'ın anlaşılmasında otorite kabul edilen ilkelere başvurulmuştur. Bunlardan ilki Arap dilinin kullanımıdır.[399] Bâkıllânî aşağıda daha detaylı görüleceği üzere başta hakikat ve mecaz olmak üzere dile dair ele aldığı bütün

---

[395] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/14-15.

[396] Teftazânî de şer'î hükümlerin kaynağının nefiste kâim olan mana değil bu mananın lafza bürünmüş hali olduğunu ifade eder. Teftâzânî, *Şerhü'l-'akâid*, 172.

[397] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/431; Benzer ifadeler için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 501.

[398] İltaş, hitap konusunda keyfî anlamaların önüne geçmek maksadıyla ve hitabın anlaşılmasını nesnel kriterlere bağlama endişesiyle usulcülerin lafızların delâleti konusu üzerinde önemle durduğunu ifade eder. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 131-132; Daha geniş açıdan İslâmî ilimlerde amacın doğru bilginin tesis etmek olduğu ve bunun yolunun da vahyin dili olan Arapçadan geçtiğine dair açıklamalar için bk. Çakmak, *Lafızların Kesinliği Problemi*, 18-22.

[399] Kelâm ve fıkıh ekollerinin kendi içinde tutarlı bir anlam teorisine sahip olmak için ilk dönemlerden itibaren dil ilimleriyle ilgilendikleri ifade edilir. Dil ilimleri ile dinî ilimler arasındaki ilişkiye dair bir izah için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 31-43.

meselelerde Arap dilini ve dil ehlinin kullanımlarını referans olarak kabul eder.[400] Usul ilminin ilk döneminden itibaren lügavî meselelerin eserlerde ele alınmasının esası budur. Arap dilinin anlam aralığını tespit etme konusunda sıkça dil ehline işaret eden Bâkıllânî'nin dilleri konusunda onları otorite kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hakikat türleri, şer'î hakikatlerin varlığı gibi Mu'tezile ile fikir ayrılığının bulunduğu ve itikâdî endişeleri barındıran meselelerde dahi Bâkıllânî sıkça dil ehlini ve onların kullanımlarını adres göstererek meseleleri izah eder.

Bâkıllânî, Hz. Peygamber aracılığı ile nâzil olan hitabın bütünüyle Arapça olduğunu ve konuya dair âyetler ile bunun inkâr edilemez bir olgu olduğunu ifade eder. Bâkıllânî'ye göre Kur'an'da Arapça dışında bir kelimenin varlığını kabul etmek bu konu ile ilgili âyetlerin sarih delâletleri ile çelişmektedir. Âyetlerde geçen "mişkât" kelimesinin Hintçe, "istebrak" kelimesinin Farsça olması ve Arapların günlük kullanımlarında "Fustât" gibi Arapça olmayan kelimelere yer vermelerinden hareketle birilerinin Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin varlığına dair iddiasını icmâdan sonra ortaya atılmış şâz bir görüş olarak niteler. Zira pek çok âyet Kur'an'ın Arap dili ile nâzil olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.[401] Bâkıllânî, Kur'an'da Arapça dışında bir kelime olsaydı bunun müşrikler tarafından bir eleştiri olarak zikredileceğini ve kendi inançsızlıkları için bir dayanak olarak ileri sürüleceğini ifade eder.[402]

Bâkıllânî Arap dilindeki lafızların kullanımı konusunda da dil ehline işaret eder. Buna göre Araplar dildeki lafızları hakiki manada kullandıkları gibi mecazî manada da kullanabilirler. Bu açıdan dildeki lafızların kullanımını hakikat ve mecaz olarak sınırlandıran Bâkıllânî, örfî isimleri bu iki anlamdan birinin ön plana çıkması olarak açıkladığı için bu tür isimlerin varlığını kabul eder. Şer'î hakikatlere gelince bunlar dildeki bir lafza şer' yoluyla yeni bir anlam takdir edilmesi olarak ifade edildiği için bunu katı bir şekilde reddeder. Bu durumda Bâkıllânî açısından lafızların kullanımını hakikî, mecazî ve örfî ile sınırlandırıldığı söylenebilir.[403] Buna dair hususlar aşağıda detaylandırılacaktır. Diğer taraftan dildeki bazı

---

[400] Bâkıllânî'nin bu tavrı yalnızca usul eserine has değildir. *Keşfü esrâr* eserinde Bâtınîler'in kendi anlayışlarına göre âyetleri te'vil etmelerini eleştirirken bu yorumların dilin gereğine uygun olmadığını ifade ederek itiraz eder. Bâkıllânî'nin konuya dair eleştirileri için bk. Aslan, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 204-212.

[401] Bâkıllânî'nin buna dair açıklamaları ve yer verdiği âyetler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/399-408.

[402] Gazzâlî, Bâkıllânî'nin Kur'an'da Arapça dışında bir kelimenin varlığını reddetmesini ve buna dair açıklamalarını "zorlama bir izâh" olarak değerlendirmektedir. Gazzâlî'nin meseleye dair görüşü için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 233-234.

[403] Vishanoff Bâkıllânî'nin lafızların kullanımına dair kendisi "literal usage", "ordinary usage" ve "attested usage" şeklinde üçlü bir taksim yapmaktadır. Buna göre "literal usage" lafzın hakiki kullanımını, "ordinary usage" hem hakiki hem örfî kullanımı, "attested usage" ise hakiki, örfî ve mecazî şeklindeki Arap dilindeki meşru bütün kullanımları kapsar. Vishanoff son iki sınıfın Bâkıllânî tarafından açıkça tanımlanmasa da yazılarında oldukça etkili olduğunu ifade eder. İlgili ifadeler için bk. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 166-167.

lafızların birden fazla anlam barındırmaları mümkündür. Müşterek lafız[404] adı verilen bu kelimelere dikkat çeken Bâkıllânî, bir lafzın birden fazla hakiki manası bulunuyor ise bu durumda anlamlardan birini tayin etmek için karinenin gerekli olduğunu aksi durumda tevakkuf etmek gerektiğini ifade eder. Özellikle emir-nehiy ve umûm siygalarının delâleti konusunda Bâkıllânî'nin bu argümana sıklıkla başvurduğu görülmektedir.[405]

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Bâkıllânî'nin lafızların anlamı konusunda sıklıkla vakfetmenin gerekli olduğunu vurgulaması ve dildeki müşterek lafızları ön plana çıkarması kelâm-ı nefsî anlayışının bir sonucu mudur? Başka bir ifade ile "*kelâm-ı nefsî teorisi*" ile "*vakf teorisi*"[406] birbirinin zorunlu sonucu mudur? Bu soruya evet demek zor görünüyor. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere bu iki mesele iki ayrı hakikat alanına girmektedir. Kelâm-ı nefsî, kelamî hakikat alanına giren bir husus iken vakf teorisi, lafızlar alanına taalluk etmektedir. Böyle olmakla birlikte bu iki teorinin birbirini desteklediğini de ifade etmek gerekir. Örneğin Bâkıllânî kelâm-ı nefsî anlayışının bir gereği olarak emre mahsus bir siyganın varlığını kabul etmezken diğer taraftan emri "if'al" lafzı ile eşitleyen muhataplarının görüşlerini söz konusu bu lafzın müşterek olması ile çürütür. Bu açıdan emir için mahsus bir siyganın olmadığına dilden de bir dayanak bulur.

Burada sorulması gereken diğer bir soru da şudur: Kelamî ön kabuller dile dair meseleleri yorumlamada ne derece etkili olmuştur? Esasında bu sorunun cevabı müstakil çalışmaların konusu olmakla birlikte, burada "*müfîd kelâm*" örneği üzerinden Bâkıllânî'nin ve Mu'tezilî usulcülerin tavrının karşılaştırmalı olarak ele alınması bu konuda bir fikir verecektir.

---

[404] Müşterek lafızlar ile ilgili hicrî dördüncü asır usulcülerinin genel bir kanaati için bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 270-275.

[405] Bâkıllânî'nin Arap dilindeki lafızların anlam aralığı konusunda bir değerlendirme için bk. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 165-169.

[406] Burada "vakf teorisi" ile Bâkıllânî'nin lafızların anlamını tayin etme konusunda karinenin gerekli görmesi anlayışı kastedilmektedir. Öte yandan usul literatüründe "vakfiyye" şeklinde bir gruba işaret edilmektedir. Bâkıllânî'nin de özellikle emrin siygası ve umûm lafızların delâleti konusunda grupta sayılması mümkündür. Usul düşüncesinde tevakkufun anlamı, vakf ehlinin kimler olduğu, hangi meselelerde tevakkuf ettiğine dair tafsilatlı bilgi için bk. Osman Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.

Bâkıllânî'nin tasvir ettiği şekliyle hakikî kelâma[407] delâlet eden sesler ve harfler anlamında kelâm iki kısımdır:[408] müsta'mel-müfîd, gayr-ı müsta'mel-gayr-ı müfîd. Müfîd, manası ve delâleti için vaz' olunmuş kelâmdır. Gayr-ı müfîd kelâm ise iki şekilde olur: Birincisi, "Zeyd" kelimesindeki harflerin yerinin değiştirilmesi suretiyle "deyz" şeklinde bir kelime türetmek. Bu şekilde yan yana getirilmiş sesler herhangi bir mana ifade etmeyen mühmel lafızlardır. İkincisi, kelâmı oluşturan harfler belirli bir düzende olmakla birlikte herhangi bir anlamlı şeye delâlet etmez. Örneğin "hecere el-mübersimîn" şeklindeki bir cümleden bir mana hasıl olmaz. Bâkıllânî bazı kimselerin her iki çeşidiyle müfîd olmayan bu kısımları kelâmdan saymadıklarını belirtir. Bazılarına göre ise bu kısımlar da kelâmdır ancak kişide herhangi bir müfîd manaya delâlet etmediği için kelâmın gayr-ı müfîd kısmında yer alır. Bâkıllânî'ye göre bu ikinci görüş daha doğrudur. Zira kelâmın gayr-ı müfid olmasına sebep olan ve onun kelâm olmasını engelleyen ifsat edici sebepler ortadan kaldırılırsa kelâm "müfîde" dönüşecektir. Ayrıca dilde bu tür kullanımların kelâm olduğuna dair ifadeler bulunur. Örneğin "mübersem ve mecnun, gayr-ı mefhûm bir kelâm ile konuştu" denir. Bâkıllânî böylece kelâmın manası anlaşılmayan kelimeler için de kullanılabileceğini ifade etmiş olmaktadır.[409]

Kelâma delâlet eden ibârelerden müfîd olanların isim, fiil ve bir manaya karşılık gelen harf şeklinde üç kısmı vardır. İsim, fiil ve harfin sahih bir ibâreye dönüşmesi için bunlardan birinin diğerine isnat edilmesi gerekir. Buradaki isnat ilişkisi "Zeyd babandır" örneğinde olduğu gibi bir ismin diğer isme, "Amr kalktı" örneğinde olduğu gibi bir fiilin isme veya "şüphesiz ki o kalktı" örneğinde olduğu gibi bir harfin fiile isnat edilmesi şeklinde olması

---

[407] Burada Bâkıllânî'nin kelâmdan maksadı nefiste kâim olan mana değil bu manaya delâlet eden ibârelerdir. Kendisi de buna açıkça ifade etmektedir. Bu durumda kelâm yerine neden lafzîlîğe işaret eden hitap kavramını kullanmadığı sorusu akla gelebilir. Bâkıllânî'nin ele aldığı şekliyle burada kelâmdan bahsedilirken lafızların bir araya gelerek oluşturduğu anlamlı veya anlamsız bir bütünlük söz konusudur. Teknik ifadesi ile kelâmın müsta'mel kısmı olduğu gibi mühmel kısmı da bulunur. Hitap ise lafzî olmanın yanında muhatap için belirli bir anlamı da ifade eden lafızlar topluluğudur. Kelâmın müsta'mel olmayan bir diğer ifade ile mühmel kısmı ise bu açıdan hitap olarak vasıflandırılamaz. Bu açıdan hem müsta'mel hem de mühmel şeklindeki iki türünü kapsaması için hitap yerine kelâm kavramının tercih edilmiş olabilir. Nitekim Bâkıllânî kelâmın müfîd ve gayr-ı müfîd kısımlarını açıkladıktan sonra ele aldığı üçlü hitap tasnifinde kelâm yerine "hitap" kavramını kullanmayı tercih eder. Zira bu üç kısım da mühmel değil müsta'mel sınıfında yer alır. Bâkıllânî'nin kullandığı kavramların takibi için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/335-340.

[408] Bâkıllânî faslın girişinde kelâm ile kastının ona delâlet eden ibâreler olduğunu ifade ettikten sonra mutlak olarak kelâm kavramını kullanmayı sürdür. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/336.

[409] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/337; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da kelâm-ı müfid kısımlarını aklî ve vaz'î delâlet ayrımı üzerinden ele alır. Burada kelâm vaz'î delâlet kısmında yer alır. Çünkü lafız manasına vaz' yoluyla delâlet eder. Gazzâlî, aklî delâlet kısımlarına eserin mukaddimesinde "medâriku'l-ukûl" kısmında yer verdiğini belirtir. Gazzâlî her ne kadar söz konusu mukaddimenin yalnızca usul ilmi değil bütün ilimler için gerekli olduğunu ifade etse de eseri boyunca ele aldığı hususlarda mantığın ilkelerini ve prensiplerini yansıttığını söylemek zordur. Burada mukaddimedeki aklî-vaz'î delâlet şeklinde delâlet taksimlerine göndermede bulunması *el-Mustasfâ*'da mantığın izlerinin görüldüğü nadir noktalardan biri olduğu söylenebilir. Gazzâli, *Mustasfâ,* 498; *el-Mustasfâ*'daki mantık mukaddimesinin işlevine dair ayrıca bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 128.

gerekir. Bununla birlikte harfin fiile isnadında müfîd bir kelâm oluşabilmesi için failin bilinmesi gerekir. Bunun için "Şüphesiz ki (*kad*) Amr kalktı şeklinde" fail izafesi ile harfin fiile isnâdı müfîd bir kelâma dönüşür. Benzer şekilde "Zeydün min" şeklinde yan yana gelmiş bir isim ve harfin müfîd bir kelâma dönüşmesi için devamında "Mudar" şeklinde bir kelimenin daha olması gerekir. Böylece "Zeyd Mudar kabiesindendir" şeklinde anlamlı bir cümle ortaya çıkar. Öte yandan fiil ile fiilin, harfle harfin yan yana gelmesi hiçbir zaman müfîd bir kelâmı oluşturmaz.[410] Bâkıllânî kelâmın müfîd ve gayr-ı müfîd kısımlarını ele aldıktan sonra kelâmda tenâkuz meselesini ele alır. Buna göre kelâmda tenâkuz lafızda veya manada olur. Kelâmın lafzında tenâkuzun örneği "Zeyd canlıdır, canlı değildir" şeklinde iken; kelâmın manasında tenâkuzun örneği ise "Zeyd canlıdır, ölüdür" şeklindedir.[411] Bâkıllânî Allah'ın kelâmını bütünüyle müfîd hitap kategorisinde görmekle birlikte insanlar için gayr-ı müfîd hitabın da mümkün olması sebebiyle meseleyi her iki yönü ile izah etmektedir. Bâkıllânî'nin bu açıklamalarından bir kelâmın müfîd sayılması için mühmel lafzı barındırmaması, lafızları arasında anlamlı bir isnât ilişkisinin bulunması ve gerek lafızda gerekse de manada bir tenâkuzun olmaması şeklindeki özellikleri taşıması gerektiği anlaşılmaktadır. Bütün bu unsurların açıklanması da lügavî çerçevede yapılmaktadır. Bu açıdan kulun kelâmının müfîd sayılması için bu özellikleri barındırması gerekir. Allah'ın kelâmı ise zaten bütün bu unsurları barındırdığı için müfîd sayılmaktadır.

Kelâmın mahiyeti konusunda Mu'tezilî âlimlerin lafız-mana ayrımına gitmeksizin kelâmı lafızdan ibâret görmeleri Eş'arîlerde olduğu gibi hem şâhid hem gâib alem için geçerlidir. Dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinde tıpkı insanlarda olduğu gibi Allah'ın kelâmı da ses ve harflerden müteşekkildir ve hudûsa bağlı olarak var olan fiilî bir sıfattır.[412] Kelâm fiilî bir sıfat olduğundan fiillere ilişen hüsün ve kubuh hükümlerini almaya elverişli hale gelir. Kulların kelâmından farklı olarak Allah'ın kelâmı kabih olamayacağı için Mu'tezilî âlimler Allah'ın kelâmının hasen olması için taşıması gereken hususiyetleri açıklarlar. Buna göre kelâmın hasen sayılması için sahip olması gereken ilk özellik onun "müfîd" olmasıdır.[413] Esasen Allah'ın kelâmının müfîd olduğu konusunda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

---

[410] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/338; Benzer ifadelerin *el-Mustasfâ*'da takibi için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 498.

[411] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/338; İbn Akîl benzer örneklere yer vererek Allah'ın kelâmında bu anlamda bir tenâkuzun olmadığını ifade eder. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 2/377.

[412] Mu'tezile'nin sıfat anlayışı ve onların kelâm sıfatını hudûsa tâbi bir sıfat olarak gördükleri hususunda dakik bir tasnif için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 125-137; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 259. Koloğlu, kelâmın yaratılmış olduğu hususunda Mu'tezile içerisinde ittifak olduğunu, konuya dair tâlî meselelerde ihtilafın bulunduğunu belirtir.

[413] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/370-372. Kâdî'ya göre müfîd kelâmın özellikleri için ayrıca bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 63.

Yukarıda Bâkıllânî'nin de Allah'ın hitabını müfîd kategorisinde değerlendirdiği ifade edilmişti. Buradaki ihtilaf noktası Allah'ın kelâmının müfîd olması için taşıması gereken şartlardadır. Bâkıllânî'nin kelâmın müfîd sayılması için yaptığı bütün bu açıklamaların dil ile ilgili izahlarla sınırlı olduğu görülmektedir. Ancak Mu'tezilî âlimlerin müfîd kelâm için zikrettikleri şartlar, onların kelamî anlayışlarını da yansıtmaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmının müfîd olması için bir maksadının olması, söz konusu kelâmın zahiri dışında başka bir manası kast olunmuşsa bunun açıklanması gerekir. Aksi durumda bu kelâm abes ve kabîh olur. Ona göre Mücebbire, Allah'tan yalanın sadır olmasına, anlamı olmayan hitabının bulunmasına ve mücmelin beyanının tehirine cevaz verdiği için bu şekildeki ifade edilen bir kelâmın müfîd olması mümkün değildir.[414] Hitap ile istidlâlin ön şartı olarak ifade edilebilecek bu unsurlar Mu'tezile'nin tevhid, adâlet gibi prensiplerini yansıtmaktadır. Allah'ın kelâmının ezelî değil fiilî bir sıfat olması tevhid ilkesi ile açıklanırken, bu kelâmın bir maslahata binaen varit olması, fiilden önce failin tanınmasının gerekli olması ve kabîh unsurları barındırmaması adalet ilkesi ile doğrudan alakalıdır.[415] Mu'tezilî usulcülerin hitabın kabih olmadığı şeklindeki prensiplerini kimi zaman ele aldıkları lügavî meselelerde de ifade ettikleri görülmektedir. Örneğin Allah'ın hitabında mecazın varlığı ispat edilirken Bâkıllânî mecazın dilde vâkî olduğunu, Kur'an ve Sünnetin de bu dildeki kullanımları barındırdığı için mecazî kullanımları içerdiğini ifade ederken Basrî, bu açıklamaya ilaveten Allah için mecazı kullanmanın hasen olma özelliğini de vurgular.[416]

1. Dillerin Kökeni

Hitabın anlaşılması dildeki lafızlar yoluyla olduğu için dildeki isimlerin ilk olarak ne şekilde oluştuğu meselesi gündeme gelmektedir. Dilin kökenine dair bu husus kadim bir tartışma olup müslüman âlimlerden önce de bu konu tartışılmıştır.[417] Müslüman âlimler arasında özellikle kelâmcılar konu ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüştür. Dildeki isimlerle onların manası arasında doğal bir ilişki olduğu şeklindeki zâtîlik görüşü[418] bir yana bırakılırsa

---

[414] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/372; Kâdî'nın müfîd kelâm için zikrettiği benzer hususiyetlerin onun takipçisi âlimler tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir. Örneğin Şiî âlim Tusî'nin müfîd kelâm için benzer şartları oldukça teferruatlı bir şekilde ele aldığı görülür. Bunun için bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/42-45.

[415] Kâdî Abdülcebbâr *Müteşâbihü'l-Kur'ân* eserine başlarken hitap ile istidlâlden önce bilinmesi gereken hususları ayrıntıları ele almaktadır. İlgili kısımlar için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/1-39.

[416] Basrî'nin mecaz ile ilgili meseleyi ele aldığı bâb başlığı şu şekildedir: "Allah'ın hitabında ve kendisi ile hitap ettiğinde mecazın bulunmasının hasen olması hakkında" Basrî, *el-Mu'temed*, 1/30.

[417] Meselenin müslüman âlimlerden önce ele alınması ile ilgili olarak bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 29-52.

[418] Mu'tezilî âlim Abbad b. Süleymân'ın (v. 250/864) dildeki lafızların isimlendirilmesinin bir vâzı' tarafından değil lafzın kendi zâtı gereği olduğu şeklindeki görüşü kaynaklarda aktarılır. Konu ile ilgili bk. Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi,

dilin vaz‘ yoluyla meydana geldiğini düşünen âlimlerin çoğunluğunun görüşleri dört başlık etrafında toplanabilir. Birincisi dil Allah tarafından peygamberler aracılığı ile insanlara öğretilmiştir (*tevkîf*). İkincisi dilin oluşması ilâhî öğretime değil toplumsal uzlaşıma dayalıdır (*muvâzaa-ıstılâh*). Üçüncü görüş ise dilin bir kısmının tevkîfî diğer kısmının ise muvâzaaya dayandığı şeklindedir. Dilin kökenine dair bu görüşlerin ilki Eş‘arî’ye, ikincisi Ebû Hâşim’e üçüncü görüş ise İsferâyînî’ye nispet edilmektedir. Burada belirtilen üç görüşe ilave olarak Bâkıllânî’ye atfedilen dördüncü görüş farklı bir noktada durmakta ve bütün görüşlerin muhtemel olması anlayışına dayanmaktadır.[419] Tevakkuf şeklinde ifade edilen bu görüş bazı modern çalışmalarda dilin kökenine dair “yeni bir teori” olarak görülmektedir.[420] Çalışmanın bu noktasında öncelikle söz konusu meseleyi Bâkıllânî’nin nasıl ele aldığı incelenecektir. Buradaki incelemenin temel amacı yukarıda belirtilen görüşlerden birini tercih etmenin Bâkıllânî’nin düşünce sistemi açısından ne tür problemler taşıdığını belirlemektir. Bunun için Bâkıllânî’nin dilin kökenine dair açıklamaları ile diğer görüşleri arasındaki bağlantının ortaya çıkarılması gerekir. Daha sonra Bâkıllânî’nin görüşünün “yeni bir teori” olarak değerlendirilmesinin imkânı üzerinde durulacaktır.

Birçok meselede olduğu gibi dilin kökeninde de konu ile ilgili görüşleri sahiplerine nispet etmeksizin ele alan Bâkıllânî, dildeki isimlerin nasıl meydana geldiğine dair üç görüşe yer verir. Bunlardan ilkine göre bütün dillerdeki isimlerin tamamı ve manaları Allah’ın Hz. Âdem’e bildirmesi (*tevkîf*) ve öğretmesi (*ta‘lîm*) yoluyla olmuştur. Allah’ın eşyanın ismini ve mefhumûnu öğretmesi, doğrudan Hz. Adem’e hitap etmesi yoluyla olduğu gibi vahiy aracılığı ile de olabilir.[421] İkinci görüşe göre dildeki isimlerin ve mefhumların tamamı dil ehlinin muvâzaasına dayanır. Konu ile ilgili üçüncü görüş ise şudur: Dilin bir kısmının tevkîfî olması, bir kısmının muvâzaaya dayanması ve bir kısmının da dil ehli tarafında kıyas yöntemi ile elde edilmesi mümkündür. İlahi bildirim ile bir şeyin ismi belirlendikten sonra dil ehlinin bu eşya

---

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 152; Dilin kökeni ile ilgili çalışmasında Weiss, “natüralist teori” olarak ifade ettiği Abbad b. Süleymân’ın bu görüşünü Antik Yunan’daki dilin kökenine dair tartışmaların bir devamı olarak nitelendirmektedir. Bernard G. Weiss, “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları”, çev. Adem Yıgın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 129.

[419] Dilin kökenine dair görüşler hakkında bk. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz’ İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 39 vd.

[420] Tevakkuf şeklindeki görüşün ilk defa Bâkıllânî tarafından ortaya atılan yeni bir teori olarak değerlendirilmesi konusunda bk. Demir, *Dillerin Kaynağı Meselesi*, 80; Elmas Gülhan Çam, “Dillerin Kökenine İlişkin Kelamî Yaklaşımlar: Bâkıllânî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 380.

[421] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/319 Muhakkikin de işaret ettiği üzere (bk. 2. dipnot) Bâkıllânî tevkîf görüşünü Eş'arî’ye nispet etmemektedir. Benzer şekilde Cüveynî ve Gazzâlî de söz konusu görüşü Eş‘arî’ye nispet etmeksizin aktarırlar. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/170; Gazzâli, *Mustasfâ*, 490; Buna karşılık *Mücerred* eserinde İbn Fûrek dilin kökenine dair meselede Eş’arî’nin tevkîf görüşünü benimsediğini açıkça ifade etmektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 41; İbn Akîl ise, dilin tevkîfî olması görüşünü Zâhîrilere, bir grup fukahâya ve mütekellimlerin bazısına nispet etmektedir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/364.

konusunda farklı bir isim üzerinde anlaşmaları mümkün olduğu gibi bu konuda dil ehlinin görüşü tevkîf ile bildirilen isim ile uyumlu da olabilir. Bu durumda bir şeyin tevkîfe dayanan ve dil ehlinin muvâzaası tarafından olmak üzere vaz‘ edilen iki isminin bulunması mümkün olur. Ancak dil ehli Allah'ın haram kıldığı bir ismi vaz‘ ederse günahkâr olur. Bâkıllânî bu saydığı son görüşün dilin oluşumuna dair bütün ihtimalleri içerdiğini ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini ifade eder.[422]

Dikkat edilecek olursa Bâkıllânî, dilin bir kısmının tevkîfî bir kısmının da muvâzaaya dayanarak oluştuğu şeklindeki üçüncü görüşü -ki bu görüş İsferâyînî'ye nispet edilir- ayrı bir görüş olarak zikretmek yerine üçüncü görüş içerisinde ve dilin oluşumuna dair ihtimallerden biri olarak yer vermeyi tercih etmiştir.[423] Bâkıllânî'nin kendisinin de tercih ettiği ve dilin oluşumunu birçok ihtimal üzerinden açıklayan son görüşün tevkîf, muvâzaa veya bunların her ikisini cem‘ etmekten temel farkı şudur: Dilin tevkîf veya muvâzaa yoluyla meydana geldiğini düşünenler bunun aklî bir zorunluluk taşıdığı, diğer ihtimalinse mümkün olmadığı kanaatindedirler. Bâkıllânî ise bu ihtimallerden herhangi birinin aklî bir zorunluluk taşımadığını ifade eder. Dilin bir kısmının muvâzaa bir kısmının tevkîf ile oluştuğu şeklindeki görüş de Bâkıllânî'ye göre dilin oluşma ihtimallerinden yalnızca biridir. Bunun için Bâkıllânî, ıstılâh görüşüne karşılık tevkîfin, tevkîf görüşüne karşılık olarak da ıstılâhın aklen mümkün olduğunu delillerle açıklamaktadır. Cüveynî de *et-Telhîs*'te tevkîf görüşüne yer verirken bunu daha açık olarak şu şekilde ifade etmiştir:

> İnsanlar dillerin menşei konusunda ihtilaf ettiler. Onlardan bazısı bütün dillerin Allah'tan vahiy yoluyla ve tevkîf ile sabit olduğunu görüşündedir. (Onlara göre dilin) tevkîf dışında bir yol ile sabit olması aklen mümkün değildir.[424]

Bâkıllânî dilin oluşumunun tek yolu olarak muvâzaayı savunanlara karşılık tevkîfin aklî imkânını şu şekilde açıklar. Dilin muvâzaaya dayanması gerektiğini düşünenler bu

---

[422] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/319-320; Ferrâ *et-Takrîb*'deki dilin kökenine dair ifadeleri neredeyse aynen aktarmaktadır. Bununla birlikte Bâkıllânî'ye herhangi bir atıfta bulunmayan Ferrâ, dilin kökenine dair bütün ihtimalleri içeren görüşü de Bâkıllânî'ye değil ashabından olduğunu ifade ettiği Ebu Bekir Abdülazîz'e nispet etmektedir. Ferrâ'nın dilin tamamının tevkîfî olmasına dair eleştirileri de *et-Takrîb*'den aktardığı görülmektedir. Ferrâ, *el-Udde*, 1/190 vd.

[423] Buna karşılık Cüveynî *et-Telhîs*'te bu görüşü üçüncü bir görüş olarak zikredip, dilin oluşumuna dair ihtimalleri ayrı olarak ele almayı tercih etmiştir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/174-175; Cüveynî *el-Burhân*'da İsferâyînî'ye göre dilin tevâtua imkân verecek kısmının tevkifi olması gerektiğini ifade eder. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/170; Benzer şekilde Gazzâlî de dillerin oluşumuna dair tevkîfî, ıstılâhî şeklinde iki görüşe ilave olarak zikrettiği üçüncü görüşü şöyle ifade etmektedir: Dil, ıstılâhın yerine gelmesine imkân verecek ölçüde tevkîfî, geri kalan kısmı ise ıstılâhî olarak meydana gelmiştir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 490.

[424] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/174; Cüveynî tercihe şayan görüş olarak zikrettiği ve dilin oluşumuna dair ihtimalleri barındıran görüşe yer verirken de bütün bu ihtimalleri "câizâtu'l-ukûl" olarak ifade eder. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/175.

görüşlerini şöyle temellendirmektedirler: Arap dilinde ve diğer tüm dillerde insanların konuştukları isimlerin tevkîf yoluyla bildirilmesi mümkün değildir. Çünkü eşyanın isminin tevkîf yoluyla bildirilmesi için öncelikle insanların söz konusu hitaptan önce üzerinde anlaştıkları dillerinin var olması gerekir. Şayet tevkîften önce üzerinde anlaşılan bir dil yoksa insanların Allah'ın muradını ve bu konudaki bildirimini anlamaları mümkün değildir.[425] Esasında bu anlayış Allah'ın kelâmının lafzî olduğunu düşünen Mu'tezile'nin görüşüne uygundur. Zira bu anlayışta Allah'ın kelâmının hakikati harf ve ses gibi unsurlardan meydana gelmektedir. Bunların bir araya gelmesi ile eşya için bir isim vaz' edildiğinde, Allah'ın bu konudaki kelamının anlaşılması öncesinde üzerinde uzlaşılan lafızların vaz olunmasını zorunlu kılmaktadır.[426] Bâkıllânî ise burada kelâmın hakikati konusundaki görüşlerine de atıfta bulunarak bu gerekçeyi reddeder. Zira ona göre Allah Teâlâ kelâmının manasını ve dildeki farklı lafızların anlamlarını hitap ettiği kimseye bildirmek istediğinde, muhatabın bunu anlaması için öncesinde üzerinde anlaşılan bir dilin bulunması zarûrî değildir. Allah söz konusu muradını ve kendisi ile muhatap olanın alemlerin Rabbi olduğu bilgisini muhatapta zorunlu olarak yaratır. Bâkıllânî kelâm-ı nefsînin mahiyetini ifade ettiği yerlerde ve kelâm-hitap ayrımında da benzer ifadelere yer vermektedir. Allah, kelâmını aracısız olarak peygamberlere ilettiği zaman söz konusu kelâmın bilgisi dil unsuru olmaksızın muhatapta zorunlu olarak meydana gelmektedir. Muhatap bu bilgiyi ızdırârî bir şekilde elde ettiği için bu bilginin gereği olarak başka bir ihtimal aklına gelmemektedir.[427] Muhatap kendisi ile konuşanın Allah olduğunu ve O'nun muradını zarûrî olarak bildiği zaman Arap dilinden veya herhangi bir dilden sesleri ve siygaları yaratır. Allah kelâm-ı kadîmi ile "bu siygayı şunun için kıldım" şeklinde bildirmek suretiyle bu lafızların manasını kuluna öğretir. Bu şekilde isimleri ve manalarını öğretmesi Allah'ın kudretindedir. Dolayısıyla, muvâzaa görüşündekilerin iddia ettiği gibi

---

[425] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/321; Kâdî Abdülcebbâr'ın dilin muâzaa yoluyla oluşmasının imkânını açıklama şekillerinden biri de budur. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl: el-Fıraku ğayri'l- İslâmiyye*, ed. Mahmûd Muhammed Hudayrî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 5/163; Konu ile ilgili ayrıca bk. Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 146.

[426] Istılâh görüşü ile Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü arasında bâriz bir bağlantı olduğunu hususunda bk. Mustafa Shah, "Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu", çev. Sibel Dinçaslan - Rumeysa Uysal, *Kader* 20/1 (2022), 509; İbn Akîl dilin muvâzaaya dayandığı görüşünü Mu'tezile'den ve mütekellimden bir gruba nispet etmektedir. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/364; İbn Berhân da dilin kökeni ile ile ilgili yaptığı taksimde ıstılâh görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmektedir. İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 1/121; Istılâh görüşü çoğunlukla Mu'tezile'ye atfedilmekle beraber, Ebû Alî el-Cübbâî (v. 303/916) ve Ka'bî gibi Mu'tezilî âlimlerin tevkîf görüşünü benimsediği kaynaklarda geçmektedir. Bu konuda bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 68; Muvâzaa görüşünün Mu'tezile'nin genel görüşü olmadığı hakkında ayrıca bk. Numan Karagöz - Hulusi Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 448.

[427] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/321.

Allah'ın hitabı ile muradını ve yarattığı ses ve siygaların manalarını kullarına öğretmesi için öncesinde üzerinde anlaşılmış bir dilin olması zorunlu değildir.[428] Böylece Bâkıllânî muvâzaa görüşüne karşılık tevkîf ihtimalini kelâm-ı nefsî anlayışına atıfta bulunarak açıklamış olmaktadır.

Bâkıllânî'ye göre dilin tevkîfî olarak oluşmasının aklî imkânını ortaya koyan bir başka durum da şudur: Dilsizler ve işaretlerle anlaşan kimseler daha önce üzerinde uzlaşılmış işaret ve rumuzlar olmadan birbirileri ile anlaşabilmektedirler. Dolayısıyla bu Allah için de mümkündür. Allah, muradını bildirmek istediğinde öncesinde üzerinde anlaşmaya varılan ses ve ibârelerin olmasına ihtiyaç duymaz. Bâkıllânî, bütün bu açıklamaların dildeki isimlerin tevkîf yoluyla ortaya çıkışının aklî imkânına delâlet ettiğini belirtir.[429] Bâkıllânî dilin tevkîf yoluyla meydana gelmesinin aklî imkânını, kelâmın hakikatine, Allah'ın kudretine ve şâhit alemdeki dilsizler ve işaret dili ile konuşanların durumuna atıfla ele alırken *et-Telhîs*'te ise Cüveynî, Allah'ın kudretini ifade etmekle yetinmiş ve bu açıklamayı yeterli görmüştür.[430] Benzer şekilde Gazzâlî de *el-Mustasfâ*'da tevkîfin imkânını Allah'ın kudretine atıfla izah etmiştir.[431]

Bâkıllânî tevkîf görüşüne karşılık olarak muvâzaa görüşünün aklî imkânına da değinir ve bunu şöyle açıklar: Muvâzaa görüşüne yöneltilen "dil ehlinin daha önce konuştukları bir dil olmaksızın bir kelime üzerinde anlaşmaya varmaları mümkün değildir" şeklindeki itiraz kabul edilemez. Zira insanlar konuşan varlıklar olduğu için onlardan kelâmın sadır olması mümkündür. Konuşma eylemi bu açıdan insan için hareket etme, tercihte bulunma ve işarette bulunma gibi mümkün tasarruflardandır. Bununla birlikte insan malumata dair bilgiyi idrak edebilen bir varlıktır. Bunların bilgisini kimi zaman zarûrî ve hissî olarak kimi zaman da nazarî yolla elde eder. İnsan yanında olmayan şeylerin bilgisini edinme veya bu bilgiyi bir başkasına aktarma ihtiyacı hissedebilir. Bu tür şeyleri işaret yoluyla anlatmak mümkün olmadığı için söz konusu ihtiyacın karşılanması adına işarette bulunma yoluyla hazırda bulunan şeylerin isimlendirilmesi konusunda anlaşmaya varmaları insanlar için mümkündür. İnsanların

---

[428] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/321-322; Kâdî Abdülcebbâr ise dilin ilk olarak tevkif yoluyla öğretilmesini teklif açısından sıkıntılı görür. Zira dildeki lafızların manalara ne maksatla konulduğunun bizzat Allah tarafından öğretilmesi teklife konu olan bilgilerin zarûrî olmasını gerektirir. Teklife konu olan bilgilerin istidlâli değil zarûrî olarak elde edilmesi mükellefiyetteki külfeti ve mihneti ortadan kaldırır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl: el-Fıraku ğayri'l- İslâmiyye*, 5/164; Shah, "Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem", 501. İbn Berhân'ın Mu'tezile'ye atfettiği muvâzaa görüşünün temellendirilmesi de benzer şekildedir. Bk. İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 1/122.

[429] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/322.

[430] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/175-176.

[431] Gazzâli, *Mustasfâ*, 490.

konuşma ve yanlarında olmayan şeylerin bilgisini birbirlerine aktarma ihtiyacını karşılamaları için eşyayı isimlendirme konusunda ittifak etmeleri; yeme, içme, sıcaktan ve soğuktan korunma gibi kendilerine fayda ve zarar verebilen şeyler hususunda ittifakları gibidir.[432] Bâkıllânî, konuşma ihtiyacının giderilmesi ve işarette bulunmaya imkân vermeyen şeylerin bilgisinin aktarılması için eşyanın isimlendirilmesi konusunda insanların uzlaşmaya varmasını aklen mümkün görmektedir.

Daha önce eşyanın ismini bilmeyen bir kimsenin konuşan kimsenin muradını nasıl anlayacağı sorusuna Bâkıllânî şu şekilde cevap verir: Konuşan kimse bir kelime söylediğinde onu işaret etmesi veya ona yönelmesi ve işiten kimsede söz konusu kelimenin muradı anlaşılıncaya kadar bunu tekrar etmesi ile zarûrî bilgi oluşur. Böylece insanlar arasında isimlendirilen şey ve onun muradı konusunda bir uzlaşı meydana gelir. Bu uzlaşı orada olmayanlara da bildirilir.[433] Bâkıllânî böylece tevkîf olmaksızın insanların eşyanın isimlendirilmesi hususunda uzlaşmaya varmasının aklî imkânını açıklamış olmaktadır. Bâkıllânî dilin insanların muvâzaası ile meydana gelmesinin imkânını bir başka açıdan şu şekilde açıklar. Dilsizler daha önce manasını bilmedikleri işaret ve rumuzlar ile kendi aralarında uzlaşmaya varmaktadırlar. Hangi işaretin hangi manaya geldiği konusunda uzlaşma imkânına sahip olan dilsizlerin durumu konuşabilen insanların durumundan daha ağırdır. Bu durumda insanların, lafızların manası konusunda uzlaşmasının imkânı daha açık hale gelmektedir. Dil ehlinin daha önce Allah tarafından bildirilen isimler üzerinde uzlaşmaya varmaları da aklen mümkündür. Dilin bu şekilde oluşması insanların kudretinde olup Allah için de bu mümkündür. Kimi zaman insanlar eşyaya Allah tarafından bildirilen isimlerden farklı bir isimlendirmede bulunurlar. Yukarıda belirtildiği gibi bazen bu isimlendirme Allah'ın yasakladığı şekilde de olabilir. Ancak insanların fiillerinin helâl veya haram olması da ihtimal dâhilindedir. Bâkıllânî, büyük toplulukların haram olan bir şey konusunda hemfikir olmasının âdeten imkânsız olduğunu ancak küçük bir topluluğun haram bir fiilde icmâ etmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Eşyanın isimlendirilmesinde Allah'ın bildirimi ve insanların uzlaşması şeklinde iki farklı isimlendirme meydana gelmesi de bu açıdan aklen mümkündür. Bazen de dil ehli dışındakilerin kıyas etmesi yoluyla eşyanın isimlendirilmesi mümkün olmaktadır.[434] Bâkıllânî böylece kendi tercihi olan ve dilin oluşmasına dair bütün ihtimallerin aklen mümkün olmasını temellendirmiş olmaktadır.

---

[432] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/323; Tevkîf görüşüne karşılık muvâzaanın aklî imkânına dair Cüveynî'nin benzer ifadeleri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/176-177.
[433] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/323; Bu konuda ayrıca bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 135.
[434] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/324-325.

Dilin tevkîf yoluyla bildirildiği ve insanların uzlaşısı ile meydana gelmesinin imkânsız olduğunu iddia edenler "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara, 2/31) âyetini delil olarak getirirler. Bâkıllânî söz konusu âyetin birçok ihtimali içerdiğini şu şekilde açıklar: İlk olarak, mezkûr âyet dil ehlinin eşyanın isimleri konusunda uzlaşmasının imkânsız olduğuna dair bir haber değildir. Bu âyet yalnızca isimlerin Âdem'e öğretildiği ve bildirildiğini haber vermektedir. Burada inkâr edilen bu durum değil, Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesinin muvâzaanın imkânsızlığına delil olarak getirilmesidir. Bir başka açıdan bu âyet Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiğine dair bir haber olup, yaratılmış bütün şeylerin isimlerinin öğretildiğine dair değildir. Allah isimleri bildirmiş ancak dil ehli de benzer isimlerde uzlaşmaya varmış olabilir.[435] Söz konusu âyetin yorumuna dair diğer ihtimal de şudur: Allah, Âdem'e dildeki eşyaların tamamının isimlerini öğretmek istediği zaman daha önceden yaratılmış melekler bazı eşyanın isimleri konusunda anlaşmaya varmışlardı ve bu isimlerle kendi aralarında konuşuyorlardı. Allah Adem'e daha önce meleklerin bilmediği isimleri öğretti. Bu durumda Âdem'in meleklere öğrettiği isimlerin öncesinde üzerinde anlaşmaya varılmış isimlerin olmasının mümkün olduğunu ortaya koyar. Bâkıllânî'ye göre âyetin bu şekilde te'vili de mümkündür.[436] Söz konusu âyet için mümkün diğer bir açıklama da şudur: Allah Âdem'e isimlerin öğretilmesini murat ettiğinde o zamana dek yaratılmış meleklerin, göğün, cennet ve cehennemin isimlerini öğretmiştir. Daha sonra meydana gelecek şeylerin isimlerinin öğretilmemiş olması da mümkündür. Âyette geçen "*el-esmâ*" ve tekit edatı olan "*kullehâ*" zâhiri ile umûm ve istiğraka delâlet etmez. Allah âyette "bütün isimler" derken aslında bir kısmını kastetmektedir.[437] Dolayısıyla âyetin muvâzaanın imkânsız olduğuna delil olarak getirilmesi kabul edilemez. Zira Allah Adem'e isimleri öğrettiğini haber vermekle beraber bu öğretmenin ne şekilde gerçekleştiğini açıklamamıştır. Âdem'e isimleri öğretişinin; isimlerin anlamını bildirmesi, konuşma kudreti bahşetmesi veya meleklerin üzerinde anlaştıkları şey üzerinde O'nu harekete geçirmesi yollarından biri ile olması muhtemeldir ve bütün bu ihtimaller Allah'ın

[435] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/325.

[436] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/326; Ferrâ da mezkûr ayetin *et-Takrîb*'de geçen bu yorumunu aynen aktarmaktadır. Ferrâ, *el-Udde*, 1/193; Cüveynî Bâkıllânî'nin zikrettiği bu ihtimali biraz daha farklı bir şekilde ifade ederek Allah'ın daha önce insanların uzlaştıkları isimleri Adem'e öğretmiş olmasını muhtemel görür. Cüveynî'ye göre bu ihtimale delil olabilecek şey de Adem'den önce meleklerin kendi aralarında konuşmaları ve anlaşmalarıdır. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/177-178; Gazzâlî de *et-Telhîs*'teki bu açıklamayı söz konusu ayetin muhtemel yorumlarından biri olarak zikreder. Gazzâli, *Mustasfâ,* 491.

[437] Gazzâlî'nin söz konusu ayetin maksadına yönelik ele aldığı ihtimallerden üçüncüsü Bâkıllânî'nin bu açıklamaları ile büyük oranda benzerdir. Karşılaştırmak için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/326; Gazzâli, *Mustasfâ,* 491; Benzer ifadelere Ferrâ da yer vermektedir. bk. Ferrâ, *el-Udde,* 1/193.

kudretindedir. Durum böyle olunca isimlerin yalnızca tevkîf yoluyla öğretildiğini söylemek doğru değildir.[438]

Bâkıllânî'nin dilin kökenine dair zikrettiği ihtimalleri aklî imkân açısından ele alması ve mezkûr âyetin dilin vukûuna dair kat'î bir bilgi gerektirmediğini ifade etmesi sonrasında Cüveynî ve Gazzâlî tarafından daha veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Cüveynî dillerin kökeni konusunda tevkîf ve ıstılâh görüşünün aklen mümkün olduğunu ancak mümkün olan bu ihtimallerden hangisinin vâki olduğunu bilmenin tek yolunun sem' olduğunu belirtmektedir. Sem' yoluyla dilin kökeninin vukûuna delâlet eden kat'î bir delil olmadığını ifade etmekte ve Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiğine dair ayetin dilin kökeninin tevkîf yoluyla vukûuna kat'î bir şekilde delâlet etmediğini, ıstılâh imkânına da delil olabileceğini belirtmektedir.[439] Gazzâlî de hocası Cüveynî'nin yaptığı gibi dilin kökenini aklî imkân ve vukûunun imkânı ayrımı üzerinden ele alır. Bununla birlikte o, dilin kökeni meselesinin kulluk ile irtibatı olmayan ve pratik bir faydası bulunmayan bir mesele olduğunu ifade eder.[440]

Konunun girişinde sorduğumuz soruya dönecek olursak Bâkıllânî'nin dilin kökenine dair bütün ihtimalleri aklen mümkün olarak görmesi "*vakf teorisi*" şeklinde yeni bir teori olarak değerlendirilebilir mi? Bâkıllânî her ne kadar kendisi meseleyi ele alırken "bu konuda vakfetmek gerekir" şeklinde bir ifadeye yer vermese de dilin kökenine dair görüşlerin tamamının aklen mümkün olduğunu ifade etmesi ve bu konuda kesin bir yargıya varmaması, kendisinin bu hususta tevakkuf ettiği yönünde yorumlara imkân tanımıştır. Nitekim Bâkıllânî örneğinde dillerin kökeni meselesini ele alan çalışmasında Çam, Bâkıllânî'nin tevakkuf görüşünü "yeni bir teori" olarak değerlendirmektedir.[441] Bununla birlikte Bâkıllânî'nin dilin kökenine dair görüşünü "yeni bir tez" ve bir "teori" olarak ifade eden, çalışmanın sahibinin de atıfta bulunduğu kişi Demir'dir.[442] Bâkıllânî'nin dillerin kökenine dair bütün ihtimalleri mümkün görmesi yeni bir görüş olmakla beraber, bu görüşün tevakkuf şeklinde yeni teori olduğunu söylemek zordur. Zira bir meselenin hükmüne dair bütün ihtimallerin eşit seviyede olmasından hareketle kat'î bir hükme varmamak anlamındaki tevakkuf Bâkıllânî'nin dilin

---

[438] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/326.
[439] Cüveynî, *el-Burhân,* 1/171.
[440] Gazzâli, *Mustasfâ,* 490-491.
[441] Çam, "Dillerin Kökenine İlişkin Kelamî Yaklaşımlar", 380.
[442] Doktora çalışmasında Bâkıllânî'ye müstakil bir başlık açarak konu ile görüşlerini *et-Takrîb* eseri üzerinden açıklayan Demir, Bâkıllânî'nin dilin kökenine dair kendisinden önce zikredilen görüşlerden farklı tutumunu bir "teori" olarak değerlendirmekte ve Bâkıllânî'nin kendisinden sonra ona nispet edilen bu yeni teorinin ilk temsilcisi olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar, bu çekimser tavrın "hüküm koymama şeklinde" değil yeni bir tutum olarak anlaşılmasını daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Demir, *Dillerin Kaynağı Meselesi*, 76-81.

kökenine özgü bir tavrı değildir. O, herhangi bir meselede bilgi edinmek için başvurulan delillerin birbiri ile eşit olması durumunda veya delillerden birini diğerine tercihe etmemizi gerektirecek bir sebep olmadığında tevakkuf etmenin en doğru yol olduğunu ifade eder. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alacağımız gibi Bâkıllânî müşterek lafızların anlamı konusunda[443], bir lafzın emir[444] veya umûm[445] olarak belirlenmesi hususunda ve lafızların delâleti konusu gibi pek çok meselede tevakkuf etmiş ve söz konusu meseleler ile ilgili kesin bir hükmün ancak karineler ile verilebileceğini ifade etmiştir. Bilinmesi delile muhtaç olan bir konuda delillerden birinin tercih edilmesini gerektiren bir karine olmadığı zaman söz konusu meselenin hükmüne dair tevakkuf etmek, bu açıdan Bâkıllânî'nin genel bir tavrıdır. Bunun için dilin kökeni konusundaki tevakkufun, Bâkıllânî için bir teoriden ziyade delil anlayışının bir sonucu olduğunu ifade etmek daha doğrudur.[446]

Bâkıllânî'nin dilin kökenine dair bütün ihtimalleri aklen mümkün görmesi ve herhangi birisi hakkında kat'î bir hüküm vermemizi gerektirecek sebebin olmadığını ifade etmesi, kendisinden sonra meselenin bu şekilde değerlendirilmesinde etkili olmuştur. Başta Cüveynî ve Gazzâlî olmak üzere müteahhir dönemden Fahreddin er-Râzî ve Taceddin el-Urmevî (v. 653/1255) gibi âlimler bu konuda kendisini takip etmiştir.[447] Diğer yandan Bâkıllânî'nin tevakkuf tavrının Ebû Hâşim ile başlayan Mu'tezile ile Eş'arîler arasındaki dilin kökenine dair tartışmaları kısa sürede sona erdirdiği ifade edilmektedir. Weiss, bu durumun ve dilin kökeni meselesinin tâlî bir konuma gelmesinin kelâm-ı nefsî – kelâm-ı lafzî ayrımı ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.[448] Zira kelâmın hakikatinin nefiste kâim olduğunu ifade etmek ve onu lafzî unsurlardan ayrıştırmak, dilin kökeninin tevkîfî olması ile Allah'ın kelâmının kâdîm olması arasındaki bağı zayıflatmış olmaktadır. Bir başka deyişle Kur'an bir dil formunda varit olduğu için Mu'tezile'nin kelâmın mahlûk olduğu görüşüne karşılık kelâm-ı kadîmi savunmak için dilin tevkîfî olması hayatî bir önem ifade etmekte idi. Ancak kelâmın lafzî ve nefsî şeklindeki ayrımı ve Allah'ın kelâmının hakikatte nefiste kâim mana olduğu ve ses, harf, yazı gibi lafzî

---

[443] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/427.
[444] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2/35.
[445] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 3/55.
[446] Dilin kökenine dair Ortaçağ Müslüman âlimlerinin görüşlerini ele aldığı çalışmasında Weiss, konu ile ilgili beş görüş olduğunu belirtir. Bunlardan ilk dördü olan tabiatçı, uzlaşımcı, tevkifçi, tevkifçi-uzlaşımcı görüşlerini "teori" olarak ifade ederken, temsilcisi olarak Bâkıllânî'yi zikrettiği beşinci görüşü teori kelimesini kullanmadan "görüş" olarak ifade etmesi dikkat çekicidir. Weiss, "Dilin Menşei ile İlgili Tartışmalar", 128-129. Bununla birlikte tevakkuf kavramının Bâkıllânî için her zaman "kesin bir hükme varmamak" anlamında kullanmadığını ifade etmek gerekir. Şeriatın vürûdundan önce eşyanın hükmü konusunda tevakkuf görüşünü benimseyen Bâkıllânî'nin buradaki tevakkuf etmesi bir hükme varamamak anlamında değil, bizatihi hükmün yokluğu anlamındadır.
[447] Demir, *Dillerin Kaynağı Meselesi,* 81.
[448] Weiss, "Dilin Menşei ile İlgili Tartışmalar", 134-135.

unsurların da bu manaya delâlet ettiğini söylemek, dilin kökenini önemsiz hale getirmiş gibidir.[449] Bu da bize Bâkıllânî'nin kelâm-ı lafzî-nefsî ayrımını Eş'arî düşüncesi içerisinde sistemli bir şekilde nasıl işlettiğini ve dilin kökeni konusuna yansıttığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bâkıllânî'nin kelâmın mahiyetine yönelik bu görüşü lafızların delâleti konusunda da kararlı bir şekilde takip etmesi çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacaktır. Diğer bir açıdan Bâkıllânî'nin çeşitli vesileler ile Allah'ın kullarına onların anlayacağı şekilde hitap edeceğini ifade etmesi[450] ve söz konusu hitabın muradının dilin imkânları içerisinde olduğunu belirtmesi kullanılan dilin anlam aralığına ve bu anlamın belirlenmesinin önemli olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda dil ile ilgili önemli olan muhatabın onu anlaması olduğu için dilin ilk olarak ne şekilde vaz' edildiği önemini kaybetmiş olmalıdır.

et-Takrîb'de oldukça ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dillerin kökeni meselesinde Bâkıllânî'nin, kelâm-ı lafzî-nefsî ayrımı anlayışı başta olmak üzere, Allah'ın kudret sıfatına, umûm görüşüne, aklî ihtimallere ve te'vil anlayışına atıflarda bulunduğu görülmektedir. Bu açıdan dilin kökeni meselesinin Bâkıllânî'nin düşünce sistemindeki birçok görüşünün yansıdığı bir mesele olarak karşımıza çıktığını ifade edebiliriz.

2. Dildeki lafızların Kullanımı: Hakikat-Mecaz

Kitap ve Sünnetin bir dil formunda varit olması bu iki kaynağın anlaşılmasının o dilin kurallarına ve kullanımına uygun olmasını gerektirmektedir. Dildeki lafızlar hakiki manalarında kullanıldığı gibi mecazî manalarda da kullanılabilir. Benzer durum lafızlardan müteşekkil Kur'an ve Sünnet için de geçerlidir. Başta Bâkıllânî olmak üzere mütekâddim dönem usûl eserlerinde hakikat ve mecazın bu bağlamda ele alındığı görülmektedir. Meselenin bu yönünde Eş'arî ve Mu'tezile usulcüler arasında bir ihtilaf olmadığı ve her iki görüşten âlimlerin ortak bir tavır olarak Allah'ın hitabında mecazın varlığını inkâr eden kişilere ve gruplara itiraz ettikleri görülmektedir. Örneğin Bâkıllânî, *et-Takrîb*'de Kur'an'da ve dilde geçen mecazlara örnekler verdikten sonra Allah'ın kitabında, Resulullâh'ın Sünnetinde ve ehl-i lüğatın kelâmında mecazın çokça kullanıldığını ifade eder.[451] Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Hâkim el-Cüşemî'nin mecaza dair ifadeleri de benzer bir tavrın göstergesidir.

---

[449] Kelâm-ı lafzî-nefsî ayrımının dilin kökeni tartışmalarına etkisi ile ilgili bk. Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir,* 159 vd.

[450] Bu anlayışı göstermesi açısından Bâkıllânî'nin şu cümlesi oldukça önemlidir: "Allah'ın Araplara ve diğer insanlara, bilgisine ulaşamayacakları bir yol ile hitap etmesi mümkün değildir." Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/332.

[451] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/357.

O, aynı zamanda usûl-i fıkha dair meseleleri de içeren eserinde, "*edille-i şer'iyye*" bâbının girişinde şu ifadelere yer verir:

> Allah'ın kelâmı hakikatı ve mecazı kapsar. Cumhurun görüşü bu yöndedir. Haşeviyye'den birileri Allah'ın kelâmında mecazın varlığını reddeder. Bize göre Allah Teâlâ Arabın dili ile hitap etmiştir. Araplar birbirlerine hakikat ile hitap ettikleri gibi mecaz ile de hitap ederler. (Allah'ın) mecazı kullanması ona ihtiyaç duyması sebebiyle değil kelâmdan tasarruf etme maksadıyladır. Çünkü mecaz lafzın vaz' olunmadığı bir manada kullanılmasıdır. Arapların, güçlü birisi için "esed", aptal kimse için "himar" kelimesini kullanması böyledir. Kur'an'da bu şekilde konuşur (nutk). Allah Teâlâ "Rabbiniz geldi" (el-Fecr 89/22), " Köye sor" (Yûsuf 12/86) buyurur.[452]

Dilde ve Kur'an'da mecazın varlığı konusunda Mu'tezilî usulcüler de benzer kanaatte olmakla birlikte onların hakikat tanımına yönelik açıklamaları Bâkıllânî'den farklılık arz eder. Bu farklılığın sebebi şer'î hakikatlerin varlığı ve örfî isimlerin açıklanma biçimidir.[453] Şer'î ve örfî isimlere dair başlıkta bu hususa tekrar dönülecektir. Yukarıda hakikat kavramının müşterek bir kelime olduğu ifade edilmişti. Lafzın vaz' olunduğu manada kullanılması hakikat iken vaz'ı dışında başka bir manada kullanılması mecazdır. Bu anlamı ile mecaz türediği kök anlamı ile de uygunluk ifade eder. Zira "câze" bir şeyi aşıp başka bir şeye geçmek anlamındadır. Mesela nehir aşılıp karşısına geçildiği zaman "cüztü en-nehra" denir.[454] Bâkıllânî'nin hakikatin tanımında yer verdiği "asıl"dan maksadı yalnızca lügavî asıldır. Zira ileride açıklanacağı üzere Bâkıllânî örfî ve şer'î isimlerin yeni bir vaz' yoluyla oluştuğunu reddetmektedir. Mu'tezîlî âlimler ise hakikati, lafzın asılda vaz'olunduğu manada kullanılması olarak benzer şekilde tanımlamakla birlikte tanıma bu aslın *lügavî, örfî veya şer'î* olabileceği kaydını eklerler. Zira onlara göre örfî ve şer'î isimlerin oluşum yollarından birisi de lafız için yeni bir anlamın vaz' edilmesidir. Böylece yaptıkları hakikat tanımını şer'î hakikatler konusundaki görüşlerini savunmak için elverişli hale getirmiş olurlar.[455] Diğer taraftan hitapta söz konusu bu hakikatlerden hangisinin murâd edildiğine dair bir sıralamayı gerekli görürler. Genel kabul lafız lügavî, örfî ve şer'î manalardan her birine muhtemel ise şer'î manası tercih edilirken, her iki

---

[452] Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil* 171; Benzer ifadeler için bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/38.

[453] Hakikat ve mecaz anlayışının şer'î isimler meselesi ile bağlantısına dikkat çeken ifadeler için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 152.

[454] İbn Akîl, hakikat ve mecazın mahiyetine dair *et-Takrîb*'teki ifadeleri neredeyse aynen aktarmaktadır. Karşılaştırmak için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/352; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/384.

[455] İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 154; Şîrâzî'nin hakikat tanımı ile şer'î hakikatler arasında kurduğu bağlantı için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/172.

manaya da muhtemel ise örfî mana hakiki manaya tercih edilir.[456] Hakikatlere dair bu görüş ayrılığı eserlerdeki bâb başlıklarına da yansımıştır. Örneğin Basrî "*örfî hakikatler*", "*şer'î hakikatler*" şeklinde bunların birer hakikat olduğunu ifade eden bâb başlıkları seçerken[457] Bâkıllânî meseleyi "*örfî isimler*" ve "*şer'î isimler*" şeklinde nitelemeyi tercih etmiştir.[458] İleride ele alınacağı üzere Bâkıllânî, Şâri'nin dildeki isimler için yeni bir anlam vaz' etmesini veya isimleri farklı bir manaya nakletmesini reddetmektedir. Örfî isimleri ise yeni bir vaz' anlamında hakikat değil kullanım yaygınlığı olarak kabul etmektedir.

Lafzın vaz' olunduğu mana dışında başka bir manada kullanılması anlamına gelen mecazın yollarına dair Bâkıllânî'nin ifadeleri özetle şöyledir: Mecaz, *ziyâde* veya *hazif* yoluyla olabilir. Ziyâde yoluyla olan mecazın örneği "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." (eş-Şu'arâ 26/11) âyetidir. Bu âyette "*kaf*" harf-i cerri ve "*misl*" kelimesi aynı anlama gelmekte olup ikisinden birisinin kullanılması kelam için yeterlidir. "Köye sor" (Yûsuf 12/82) âyeti ise kelâmda hazif yoluyla yapılan mecaza örnektir. Bu ayette köyden maksat köy ehli olup burada "ehil" kelimesi hazfedilmiştir.[459] Bâkıllânî ziyâde ve hazfin mecaz olarak isimlendirilmesini şu şekilde açıklamaktadır: Ziyadenin mecaz olarak isimlendirilmesinin sebebi gayr-ı müfîd olmasıdır. Zira ziyâde olarak bulunan bu lafız her ne kadar bir manayı ifade etmek için vaz' olunsa da bu tür bir kullanımda vaz'ı dışında bir manada kullanılmıştır. Benzer şekilde hazif yoluyla yapılan mecazda hazfedilen kısım vaz' olunduğu manada kullanılmamıştır.[460] Bâkıllânî bu anlatım ile hazif ve ziyadenin mecaz sayılmasını "*vaz' olunduğu mana dışında kullanılması paydasında*" birleştirmektedir.

Lafızların kullanımı ile ilgili olan hakikat ve mecazın ortaya çıkışı birbirinden farklıdır. Bir lafzın hakiki manası için muvâzaânın oluşması şarttır. Diğer bir ifade ile belirli bir lafzın belirlenmiş bir manayı ifade ettiğine dair muvâzaâ oluşması gerekir. Dahası lafzın bu mana için kullanılmasının ma'kûl vecihleri bulunur. Bu sebeple lafzın hakikat manası bu mananın gerçekleştiği her lafız için kullanılmasını mümkün kılar. Mecaz ise dilde vaz' olunmadığı gibi lafzın mecaz olarak kullanılmasının kendiliğinden kavranabilir bir yönü de

---

[456] Mu'tezilî usulcülerin buna dair ifadeleri için bk. Kazvînî, *el-Vâzıh*, 182-183; Şerif el-Murtezâ, *ez-Zerîa*, 1/10,15,16; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/16; Tûsî, *el-Udde*, 1/41.

[457] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/23, 27.

[458] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/367,390.

[459] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/353; Cüveynî *et-Telhîs*'te bu kısımlara itirazları bulunmaktadır. "Köye sor" örneğini bazı âlimlerin izmâr bazılarının da hazif kabilinden gördüklerini ve mecaza ilhak ettiklerini ifade eder. Cüveynî mecazın lafzın vaz' olunmadığı manada kullanılması anlamından hareketle bu örneğin hazif veya izmâr yoluyla mecaza dâhil olmayacağını ifade eder. Cüveynî, yukarıda zikredilen örnekleri Bâkıllânî'nin mecaz olarak yorumladığını ifade eder. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/186; Ferrâ ziyâde ve hazif şeklindeki mecaz vecihlerine takdim-tehir ve istîâre unsurlarını da ekler. Ferrâ, *el-Udde*, 1/172-173.

[460] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/353.

yoktur. Bundan dolayı hakikatten farklı olarak mecazın bilinmesi ona ilişen bir delil ile olur. Diğer taraftan mecazın kullanılması bir delil sebebiyle olduğu için mecaza kıyas yapılmaz. Bunun için "mecaz kendi yerinde maksûrdur" denir. Hakikat ise vaz' edildiği manayı ifade eden her yerde mutlak veya mukayyet olarak kullanılır.[461]

Bâkıllânî'nin konu ile ilgili üzerinde durduğu bir başka husus, hakikat ve mecazın farkının nasıl bilineceğidir. Bâkıllânî bununla ilgili dört yoldan bahseder:[462] **Birincisi**, kelâmın hakikat manası o manayı ifade etmek için vaz' olunmuş şeylerin tamamı için geçerlidir. Örneğin kendisinde ilim olan herkese âlim denmesi, kudret bulunan herkese kâdir denmesi böyledir. Benzer şekilde bir suret için insan veya at denmesi de böyledir. İnsan suretinin olduğu yerde tahsis yapılmadan ona insan denilmelidir. Şayet böyle olmazsa kelâmın delâleti bâtıl olur ve muvâzaâ bozulur. Mecaz ise daha önce ifade edildiği gibi kendi yerine mahsustur ve mecaza kıyas yapılmaz. Bundan dolayı "köye sor" şeklindeki mecazî kullanıma kıyas yapılarak "kilime sor" denmez.[463] Bâkıllânî'nin ifade ettiği hakikatin bu özelliği diğer usulcüler tarafından ıttırat şartı olarak ifade edilmiş ve benzer şekilde açıklanmıştır.[464]

İkincisi: Hakiki isimlerden türetme yapılabilirken mecazlarda türetme yapılamaz. Örneğin "emr" kelimesi nehyin nakîzi olarak "bir şeyin yerine getirilmesinin talep edilmesi anlamında hakikat olarak kullanılırken, mecazen "fiil" ve "durum" anlamında kullanılır. Bundan dolayı emrin bu hakiki anlamından "emir" ismi türetilirken mecaz anlamından "kıyâm" ismi türetilemez.[465]

Üçüncüsü: Bir kelimenin birden fazla çoğul yapma şekli varsa bunlardan biri hakikat, diğeri mecazdır. Örneğin emir kelimesinin "umûr" ve "evâmir" şeklinde iki çoğulu bulunmaktadır. Bunlardan "evâmir" emrin hakiki anlamının çoğulu iken iken mecazî anlamı olan fiilin çoğulu "umûr" şeklinde gelir.[466]

Dördüncüsü: Hakiki isimler bir başka şeye taalluk ederken mecazî isimlerin muteallakı yoktur. Örneğin ilim, kudret, emir gibi hakiki manada kullanılan lafızlar, malum,

---

[461] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/353.

[462] Hakikat ve mecazın farkına dair bu dört yolu Gazzâlî de özetle aktarmıştır. bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 503-504; İbn Akîl ise bu kısımları *et-Takrîb*'den neredeyse aynen aktarmaktadır. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 2/395-396.

[463] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/355; İbn Akîl bu kısımları aynen aktarmıştır. Karşılaştırmak için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/395; Cüveynî ve Basrî'nin hakikat ile mecaz arasındaki farkın bilgisine dair bu birinci yol hakkındaki itirazları için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 157 (271. dipnot).

[464] Şerif el-Murtezâ, *ez-Zerîa,* 1/11; Tûsî, *el-Udde,* 1/30.

[465] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/355; İbn Akîl buradaki ifadeleri aynen aktarırken, emrin hakiki tanımını kavil olması ve rütbe şartını ilave ederek ifade etmesi dikkat çekicidir. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 2/396.

[466] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/306; Benzer ifadeler için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/396; Mecazın bilinmesinin bu yolu ile ilgili Cüveynî ve Basrî'nin itirazları için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 158 (273. dipnot).

makdûr ve me'mûrun bihe taalluk ederler. Şayet söz konusu lafızlar bir şeye taalluk etmeden kullanılacak olurlarsa mecaz anlamında oldukları anlaşılır.[467]

Her mecazın kendisine döndürüleceği bir hakikati olmakla birlikte her hakikatin mecazı yoktur. Zira bazı isimler ve lafızlar vaz' olundukları manayı aşmazlar. Bâkıllânî, hitabın ekserisinin böyle olduğunu ifade eder. Bununla birlikte mecazî kullanımı kabul etmeyen iki tür isim bulunmaktadır. Birincisi, kendisinden daha geneli olmayan ma'lûm, meçhûl, maznûn gibi isimlerdir. Bu tür kelimelerde taalluk ilişkisi zorunlu olduğu için mecazlarının olması söz konusu değildir. İkincisi ise Zeyd ve Amr gibi özel isimler olup bunlar şahısları birbirinden ayırt etmek için vaz' edilmiştir. Bunun için bu tür isimlerin mecazı bulunmaz. Ancak müsemmadaki bir manayı ifade etmek için vaz' edilmiş sıfatların bu manaya sahip olmayan kimseler için kullanılması mecazdır. Mesela kendisinde siyahlık bulunmayan bir kimseye "esved" denmesi böyledir. Bir kimsenin isminin bir şeyin yerine kullanılması da mecaz yoluyladır. Örneğin Sîbeveyhi'nin kitabını kastederek "Bu Sîbeveyhi'nin ilmidir" sözü böyledir.[468]

Hakikat ve mecaza dair bütün bu açıklamalardan sonra Bâkıllânî, Kur'an'da yer alan mecazî kullanımlar için birçok örnek sıralar: "Yıkılmak üzere bulunan bir duvarla (cidâren yürîdu) karşılaştılar" (el-Kehf 18/77); "köye sor" (Yûsuf 12/82); "…manastırlar, havralar, kiliseler ve mescitler yıkılır giderdi" (el-Hacc 22/40) ve daha pek çok ayette mecazî kullanımlar bulunmaktadır. Benzer şekilde ahmak bir kimse için "merkep" kelimesinin kullanılması dildeki mecazın kullanımına örnektir. Bâkıllânî bütün bu açıklamalar ve zikredilen örneklerin Allah'ın kitabında, Resulullâh'ın Sünnetinde ve Ehl-i lüğatın kelâmında mecazın çokça kullanıldığına delil teşkil ettiğini ifade eder. Kur'an'da mecazın olmadığını iddia etmek âyetlerdeki lafızları hakiki manalarına hamletmek anlamına gelir. Bu da yukarıda Kehf sûresinde yer alan âyette zikredilen ve cansız bir varlık olan duvarın irâde etmesi, tercihte bulunması anlamına gelir ki bu kabul edilebilir değildir.[469] Bâkıllânî âdeti olduğu üzere burada mecazı reddedenlerin kimler

---

[467] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/356 Cüveynî *et-Telhîs*'te bu kısma yer vermemiştir. *el-Vâzıh*'ta ise bu kısım aynen aktarılmıştır. Bununla birlikte *et-Takrîb*'deki "el-ğayr lehû" kelimesi *el-Vâzıh*'ta "el-'uzle" şeklinde yer almaktadır. Burada tahkik hatası olmalıdır. Zira anlam akışında bu kelimenin bir yeri yoktur. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/396; *el-Mustasfâ* çevirisinde dördüncü yol zikredilirken şu ifadeye yer verilmiştir: "Hakiki isim, başka bir şey ile alakalı ise ve alakalı olmadığı bir şey hakkında kullanılıyorsa, bu takdirde bu ismin hiçbir müteallakı olmaz." *Et-Takrîb*'deki anlatıma göre burada bir hata olmalıdır. Zira hakiki isimlerin müteallakı bulunur. Gazzâlî'de bu kısımda Bâkıllânî'nin anlatımına sadık kalmıştır. Bu durumda söz konusu yerin "hakiki isimlerin başka bir şey ile alakalıdır. Şayet alakalı olmadığı bir şey hakkında kullanılırsa, bu takdirde bu ismin hiçbir müteallakı olmaz" şeklindeki ifade edilmesi anlatıma daha uygun düşer. Gazzâli, *Mustasfâ,* 503.

[468] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/358-359; Benzer ifadeler için bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 504.

[469] Bâkıllânî, et-Takrîb ve'l-irşâd, 1/357; Kur'an'da mecazın varlığını reddeden İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin söz konusu ayeti yorumlamaları ile ilgili bk. İsmetullah Sami, İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 173.

olduğuna dair bir bilgi vermemiştir. Ancak literatürde bu meseleye dair ihtilafta bazı gruplara ve şahıslara atıfta bulunulur. Mecazın varlığı ile ilgili ihtilafta mecazı reddedenlerin iki grup olduğu anlaşılmaktadır. Bir grup genel anlamda dilde mecazın varlığını reddederken diğer grup dilde mecazı kabul etmekle beraber Kur'an'da mecazı reddetmektedir. Bu ayrımda Eş'arî âlim Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin ismi de dilde mecazı reddedenler arasında geçmektedir. [470]

Bâkıllânî'nin dildeki lafızların kullanımını hakikat ve mecaz olarak sınırlandırdığı görülmektedir. Onun lafızların anlamı konusundaki bu tavrı örfî ve şer'î isimlerde daha da belirginlik kazanmaktadır. Lafzın hakiki anlamlarından birinin veya mecazî anlamının ön plana çıkması olarak ifade ettiği örfî isimleri kabul ederken, yeni bir vaz' veya lügavî anlamdan nakil olarak ifade edilen şer'î isimleri ise katı bir şekilde reddetmektedir.

a. Örfî İsimler

Dilde lafızlar hakiki manalarında kullanıldığı gibi mecazî manada da kullanılabilirler. Bununla birlikte kimi durumlarda lafzın hakiki manalarından birisi veya mecazî manası çokça kullanılmaktan dolayı ön plana çıkmaktadır. Bâkıllânî bu tür isimlere "*örfî isim*" dendiğini ve dilde bu isimlerin bilindiğini ve kullanıldığını ifade eder. Lafızların anlamını tayin etme ve kullanım aralığını belirleme yetkisini dil ehline veren Bâkıllânî için örfî isimlerin dilde "*ma'rûf"* ve "*müsta'mel"* olduğunun ifade edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Dilde örfî isimlerin bilinip kullanılmasından dolayı bunların kabul edilmesinde bir beis görmeyen Bâkıllânî, şer'î hakikatlerde aslında durum tam tersi olduğu için bunları reddedecektir. Zira Mu'tezile'nin açıkladığı şekli ile şer'î hakikatler dilde daha önce bilinmeyen manalara nakledilmişlerdir ve bu açıdan bu dili kullananlar açısından marûf değillerdir. Bir sonraki aşamada şer'î isimleri reddederken bu isimlere daha önce dilde bilinmeyen bir anlamın Şari' tarafından tayin edilmesine ve isimlerin dilde kullanılan anlamından farklı bir anlama nakledilmesine karşı çıkacaktır. Bu açıdan Bâkıllânî'nin şer'î isimlere dair görüşlerinin daha net anlaşılması, örfî isimleri ne şekilde açıkladığı ile doğrudan bağlantılıdır.

Bâkıllânî, örfî isimlerin oluşum şekillerine dair bazı ihtimalleri zikrederek bunları reddeder. Buna göre örfî isimler ibtidâî bir vaz' ile oluşmamıştır. Zira bu, bütün isimlerin örfî olmasını gerektirir. Örfî isimler yeni bir vaz' olmadığı gibi söz konusu mana için yeni bir isimlendirme de değildir. Çünkü bu lüğavî isimlerin özelliğidir. Örfî isimler, dil ehli dışındaki meslek erbabının vaz' ettiği isimler de değildir. Meslek erbabının bu şekilde isim vaz' etmesi

[470] İbn Berhân, el-Vusûl ile'l-usûl, 1/97; Konuya dair detaylı bir bilgi için bk. Sami, İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz, 158-181; Mecazın reddi konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Hülya Afacan, Dilde Mecazın Reddi: İbn Teymiyye Örneği (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

lüğavî isimlerin ortaya çıkışı gibidir. Bu durumda da yalnızca bu tür isimlerin değil bütün isimlerin örfî isim olması gerekirdi. Örfî isim, ismin vaz‘ olunduğu manadan başka bir manaya nakledilmesi demek de değildir. Zira bu mecazdır. Bu durumda bu isimlere örfî denmesindense mecazî isimler denmesi daha evlâdır.[471]

Bâkıllânî’ye göre örfî isimlerin oluşması şu iki yol ile olur.[472] **Birincisi** isim, lüğavî asılda birçok manayı kapsayacak şekilde vaz‘ olunur. Daha sonra kullanımda bu manalardan bir kısmı yaygın hale gelerek örfî isim adını alır. Örneğin “dâbbe” ismi lüğavî asılda mutlak manada hareket eden her şey için vaz‘ edilmiştir. Sonrasında bu ismin daha mahsus bir anlamı olan dört ayaklı hayvanlara tahsis edilmesi dil ehli için yaygın hale gelmiştir. Böylece dört ayaklı hayvan anlamındaki *dabbe* örfî isim olarak anılmıştır. Benzer durum *mütekellim, fakih* ve *muallim* isimleri için de geçerlidir. *Mütekellim* ismi dilde herhangi bir kelâmı konuşan herkes için mutlak olarak vaz‘ olunmuşken zamanla bu isim usûlu’d-diyânât, nazar ve cedel ile ilgili konularda konuşan kimselere mahsus hale gelmiştir. Aynı şekilde *fakih* ismi de dilde herhangi bir şeyi bilen ve anlayan herkes için vaz‘ olunmuşken zamanla bu ismin “*mükellefin fiillerinin aklî değil şer‘î hükümlerini bilen kimse*” anlamı kullanımda yaygın hale gelmiştir. *Muallim* kelimesi de bir şeyi öğreten anlamından ziyade mahsus birtakım bilgileri belli bir gruba öğreten şeklinde yaygın olarak kullanılır olmuştur.[473] Örfî isimlerin oluşmasının **ikinci yolu**, bir ismin mecaz manasının çokça kullanılmasından dolayı ön plana çıkması ve artık bu mecazî anlamın akla gelmesidir. “Ğâit” ve “azire” isimleri mecazî anlamları yaygınlaşmış olan örfî isimlere örnektir. “Ğâit” kelimesi hacetin giderildiği alçak yer, “azire” arkasında hacetin giderildiği örtülü yer şeklindeki anlamları ile dilde vaz‘ olunmuşken her ikisi de hades manasında mecazî olarak kullanılır olmuşlardır.[474] Bâkıllânî örfî isimlerin dilde vâki olduğunu ancak dil ehlini örfî isimleri kullanmaya sevk eden sâiklerin bilinmesinin gerekli olmadığını ifade eder. Varlıktaki çokluğa karşı isimlerin sınırlı olması, kullanım kolaylığı sağlaması ve bazı kelimelerin zikredilmesinin hoş karşılanmaması Bâkıllânî’nin örfî isimlerin kullanılmasının nedenleri için zikrettiği hususlardır.[475]

---

[471] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/367-368.

[472] İltaş örfî ismin bu iki yolunu “anlam daralması” ve “anlam genişlemesi” şeklinde ifade etmektedir. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 161.

[473] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/368-369; Gazzâlî’nin benzer açıklaması için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 493-494; Konun Cüveynî açısından ele alınması hususunda bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, , 1/197.

[474] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/369; Benzer ifadeler için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 494.

[475] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/369-370; 1. Basrî ise, örfî isimlerin naklinin hasen olmasını bir maksada binaen yapılması ile açıklar. Zira sahih bir maksatla yapılan şey hasen iken, amaçsız yapılan şey de kabihtir. İnsan tabiatının bazı kelimeleri zikretmekten hoşlanmaması, dabbenin ferese tahsis edilmesi gibi çokça müşahede edilen ve özel bir önem verilen isimler kullanım yaygınlığı örfî isimlerde naklin hasen olmasını gerektiren maksatlardandır. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/27-28.

Bâkıllânî'nin bu ifadelerinden örfî isimlere bir sınırlandırma getirdiği anlaşılmaktadır. Zira o meseleyi ele alırken ilk olarak örfî isimlerin ne olmadığını ifade eder. Burada örfî isimlerin yeni bir vaz' olmadığını belirterek Mu'tezile'nin bu isimleri bir hakikat türü olarak ifade etmesine karşı çıkmaktadır. Yukarıda hakikat ve mecaz ile ilgili kısımda âlimlerin örfî ve şer'î isimlere yaklaşımının hakikat tanımlarına yansıdığı ifade edilmişti. Şâriin ve örfün isimler için yeni bir anlam vaz' etmesini mümkün görenler, hakikatin tanımını da buna uygun şekilde yapmışlardır. Bâkıllânî'nin örfî isimleri dil ehli dışında meslek erbâbının vaz' ettiği isimler olarak yorumlanmasına karşı çıkışı da muhtemelen yine bu anlayışın bir sonucudur. Zira Ebû Hâşim'in şeriat tarafından isimlerin vaz' edilmesini meslek erbâbının kendi ihtiyaçları için vaz' ettiği örfî isimlere benzeterek açıkladığı nakledilir.[476] Bâkıllânî'nin örfî isimlerin oluşum şekillerine dair reddettiği diğer bir yol, bu isimlerin nakil yoluyla oluştuğudur. İsimlerin vaz' olundukları manadan başka bir manaya nakline cevaz verenlerin çoğunlukla şer'î isimlerin oluşumunu da bu yol ile açıklamayı tercih ettikleri görülür.[477] Buna ilaveten örfî naklin imkânı ile şer'î naklin imkânını birbirlerine benzetmek suretiyle açıklamaktadırlar.[478] Bâkıllânî örfî isimlerin nakil yoluyla oluşmadığını ifade ederek şer'î isimlerin açıklanması konusunda nakil unsuruna dayandırma ihtimalini de bertaraf etmiştir.

Dikkat edilecek olursa Bâkıllânî'nin örfî isimlere dair açıklaması aslında şer'î isimlere dair görüşleri için bir zemin teşkil etmektedir. Örfî isimlerin ne olmadığına dair açıklamaları ile Mu'tezile'nin şer'î isimleri örfî isimlere dayandırarak açıklamasının önünü tıkamış olmaktadır. Öte yandan örfî isimleri ismin hakiki manalarından birinin veya mecazî manasının ön plana çıkması şeklindeki iki yol ile sınırlandırıcı bir çerçevede sunmasıyla dildeki lafızların anlam aralığına dair kendi koyduğu prensibine de sadık kalmış olmaktadır. Zira ona göre dildeki lafızlar ya hakikat ya da mecazî manada kullanılırlar. Örfî isimler için zikrettiği iki yol da bu çerçevenin dışına çıkmamış olmaktadır.

Bâkıllânî örfî isimlerin kullanımının yaygınlığı sebebiyle manasının anlaşıldığını ifade ettikten sonra kimilerince mücmel olarak zikredilen şu âyetlere yer vermektedir: "Anneleriniz ve kızlarınız…size haram kılındı" (en-Nisâ 4/23), "meyte size haram kılındı" (el-Mâide 5/3), "hayvanlar size helâl kılındı" (el-Mâide 5/1), "İhramda bulunduğunuz sürece kara avı size

---

[476] Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/184; Mu'tezile'nin şer'î isimleri açıklama biçimlerinden biri olarak örfî isimlerin bu şekilde oluşumuna dikkat çekmeleri hususunda ayrıca bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/118 (Muhakkikin dirâse kısmı).

[477] Mu'tezilî usulcülerin örfî isimleri nakil üzerinden açıklanması ile ilgili bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/27; Şerif el-Murtezâ, *ez-Zerîa*, 1/12; Tûsî, *el-Udde*, 1/40.

[478] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/28.

haram kılındı" (el-Mâide 5/96). Bâkıllânî'ye göre bu ve benzeri âyetler mecazî kullanımları barındırmakla birlikte anlamları içerdikleri lafızların mefhumundan anlaşılmaktadır. Buradaki kullanımların mecaz olmasının sebebi, helallik ve haramlık hükümlerinin "aynlara/nesnelere" izâfe edilmesidir. Halbuki kulun kudretinde olan ve sorumlu olduğu şey yalnızca fiillerdir.[479] Kullanım yaygınlığı sebebiyle bu türden ifadelerde bir kapalılık bulunmadığını ifade eden Bâkıllânî, bu ayetlere ileride gelecek olan üçlü hitap taksiminin ilki olan bi-nefsihî hitap grubunda yer vermektedir.[480] Buradaki hitapların maksadı, doğrudan içerdiği lafızlar veya lafızların mefhumları ile anlaşılmaktadır. Bu açıdan bu hitap grubu anlamı konusunda karineye ihtiyaç duyan mücmel kategorisinde değerlendirilemez.

Bâkıllânî, bu bağlamda şu hadislere de yer vermekte ve bunları uzun uzadıya tartışmaktadır:[481] "Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır"[482], "niyetsiz amel yoktur", "geceden niyet edilmeyen oruç yoktur", "abdestsiz namaz yoktur", "velisiz nikah yoktur".[483] Bu hadislerdeki kullanımların mücmelliğe sebep olmadığını belirten Bâkıllânî, mezkûr hadislerin anlamının lafızların kendisinden olmasa da mefhumlarından anlaşıldığını belirtir. Örneğin "ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır" hadisinde ortadan kaldırılan şey aslında "hata" ve "unutma"nın bizzat kendisi değil bunlar sebebiyle oluşan hükümdür. Niyetsiz amelin olmadığını ifade eden hadisten maksat da amelin bizzat kendisinin yokluğu değil bu niyetsiz amelin faydasız ve geçersiz olduğudur. Hadislerin bu mefhumları örfî kullanım ile anlaşılmaktadır. Zira şeriatın vürûdundan önce de benzer cümleler insanlar arasında kullanıldığında bunların maksadı anlaşılıyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in böyle bir ifade ile bir şeyin aynının ortadan kaldırıldığını haber verdiğini iddia etmek makul değildir.[484] Bâkıllânî bu türden âyet ve hadislerin mücmel kategorisinde olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre mücmel, manası anlaşılmayan ve bi-nefsihî müstakil olmayan hitaplardır.[485] Bâkıllânî ileride ele alacağımız üçlü hitap tasnifinde bu kullanımları barındıran örneklere tekrar yer verecektir.

---

[479] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/370; Mücmelliği tartışmalı bu âyetlerin detaylı izahı için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 286-289; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel Ve Mübeyyen - Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi*- (Ankara: Fecr yayınları, 2023), 87-99.

[480] Benzer örneklerin hitap tasnifinde yorumlanması hususunda bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/344.

[481] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/371-386.

[482] Bu hadisin mücmel olup olmadığına dair tartışmaların detaylı izâhı için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 296-301.

[483] "lâ...illâ..."formunda gelen bu kullanımların mücmelliğine dair görüşler için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 289-291; Çöklü, *Mücmel Ve Mübeyyen,* 99-110.

[484] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/372.

[485] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/378.

Bâkıllânî'nin gerek âyet gerekse hadislerden verdiği örnekler incelendiğinde aslında örfî isimlerin yer almadığı görülecektir. Bu noktada, örfî isimleri içermemesine rağmen bu örneklere neden bu bağlamda yer verdiğinin sorgulanması gerekir. Burada şöyle bir izah yapmak mümkündür: Bâkıllânî'nin ifade ettiği şekliyle örfî isimlerin oluşum şekillerinden birisi, ismin mecazî manasının ön plana çıkmasıdır. Her ne kadar lafızlarda aslolan hakiki mana olup mecazî manaya bir delil vasıtası ile gidilse de bir lafzın mecazî manası örfen yaygınlık kazandığı zaman artık karineye ihtiyaç duyulmaksızın bu mana akla gelir. Buradaki söz konusu âyet ve hadislerde ise örfî isimler yer almasa da örfî kullanımlar bulunmaktadır. Örfî isimlerdeki gibi bazı âyetler ve hadislerde mecazî kullanımların yer alması onların mücmel olmasını gerektirmez. Zira mücmel ifadelerin manasının anlaşılması ancak karine ile mümkündür. Yukarıdaki âyet ve hadislerin manası ise kullanım yaygınlığından dolayı karineye ihtiyaç duymadan kendiliğinden anlaşılmaktadır. *et-Takrîb*'deki açıklamaları dikkatlice takip eden Gazzâlî de Bâkıllânî'nin örfî isimler bağlamında yer verdiği bu âyet ve hadisleri müstakil bir başlık altında olan mücmel ile ilgili kısımda ele almaktadır. Bâkıllânî'nin konu ile ilgili yorumlarına paralel açıklamalar yapan Gazzâlî de mezkûr âyet ve hadislerin örfî kullanım yoluyla maksatlarının anlaşıldığını ve mücmel kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade eder.[486]

b. Şer'î İsimler

Şâriin lafızların anlamı üzerinde tasarrufunun imkânı, vukuû ve bunun sınırlarını ihtiva eden şer'î isimler meselesi neredeyse Bâkıllânî ile özdeşleşen konulardan biri olmuştur.[487] Mütekaddim dönem usûlünü konu edinen ve özellikle de lafızların delâletini merkeze alan çalışmalarda, şer'î isimlere müstakil bir başlık ayrılmış ve bu konu etraflıca ele alınmıştır.[488] Bu konuda ülkemizde yapılan araştırmalara Davut İltaş'ın çalışmasının öncülük ettiğini söylemek gerekir. Lafızların delâleti ile ilgili pek çok konuda olduğu gibi şer'î isimler konusunda da İltaş'ın verdiği derleyici bilgiler sonraki çalışmalar için başvuru kaynağı olmuştur. Bu açıdan muhakkik Ebû Züneyd ve İltaş'ın konu ile ilgili yer verdiği bilgiler sonraki yapılan çalışmalarla geliştirilmiş ve zenginleştirilmiştir.[489]

---

[486] Gazzâli, *Mustasfâ*, 505-511.

[487] Önemine binâen *et-Takrîb*'in *dirâse* kısmında muhakkik Ebû Züneyd'in müstakil olarak yer verdiği iki konudan biri de budur. Bunun için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/104-134.

[488] Bu konuda bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 162-174; Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 260-269; Yasin Akan, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 50-55.

[489] Örneğin Çelik, İltaş'ın mütekellimîn usulcülerine odaklandığı bu meselenin Hanefî usul literatüründeki gelişimini de ortaya koyarak müstakil bir makale çalışması olarak yayınlamıştır. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin

Günümüze ulaşan usul eserleri arasında şer‘î isimler konusuna yer veren yazar Cessâs olsa da[490] bu hususu müstakil bir başlık altında detaylı bir şekilde inceleyen Bâkıllânî’dir. Çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr’ın konu ile ilgili görüşleri ise kelâm eserleri üzerinden takip edilmektedir.[491] Ancak şer‘î isimler konusunda Bâkıllânî’nin önemi, konuya ilk defa usul eserinde müstakil bir başlık altında yer vermesinde değil, takındığı tavrın farklılığındadır. Mu‘tezile’nin doğuşuna zemin hazırlayan ve beş ilkesinden biri olan “*el-menzile beyne’l-menzileteyn*” anlayışını oluşturan, özellikle fâsık kimsenin durumunun bir dayanağı olarak ifade edilen şer‘î hakikatler meselesi, Mu‘tezile ve Eş‘arîler arasında kadim tartışmalara sebep olmuştur. Mu‘tezile fâsık, mü‘min, kafir gibi isimlerin Şari‘ tarafından dildeki anlamlarından farklı anlamlara vaz‘ edildiğini belirterek konu ile ilgili görüşlerini savunmuştur.[492] Bâkıllânî’nin ise bu konuda katı bir tutum sergilediği ve dinde yer alan bütün isimlerin lügavî anlamında kullanılmaya devam ettiği konusunda ısrarcı olduğu ifade edilir. Ona göre yalnızca mü‘min, kâfir gibi itikâdî anlamlara sahip isimler değil; salât, siyâm, hac gibi şer‘î-ameli isimlerin de dinde yeni bir anlama tayini, vaz‘ veya nakil yoluyla olmamıştır. Bâkıllânî’nin bu katı tutumunun mezhep içerisinde sürdürülmediği hatta görüşlerini yakından takip eden Cüveynî ve Gazzâlî’nin de bu konuda onu eleştirmekten geri durmadıkları ifade edilir.[493] Bâkıllânî’yi böyle bir tutum sergilemeye sevk eden unsur olarak ifade edilen “Mu‘tezile’nin temel öncüllerini kabule yol açacağı şeklindeki itikâdî endişeler” mezkûr çalışmalarda detaylı birşekilde ele alınmıştır.[494] Bâkıllânî’nin görüşlerine yer veren bütün çalışmaların arka plandaki bu kelamî endişeyi sıklıkla vurguladıkları görülmektedir.[495]

Şer‘î isimler konusunun Mu‘tezile’nin görüşlerine dayanak olan bu açıklamalar ile ilgisinin olduğu karşı çıkılamayacak bir gerçektir. Ancak bir âlimin spesifik bir mesele de olsa sırf karşı görüşteki kişilere muhalefet etme amacıyla bir görüşü reddettiğini söylemek kabul edilebilir bir şey değildir. Aşağıda ele alacağımız üzere Bâkıllânî söz konusu meseleye *et-*

Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer’î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 7-43.

[490] Çelik, “Şer’î Hakikatler Meselesi”, 10-11; Cessâs, şer‘î isimlere müstakil bir bab başlığı altında değil mücmel başlığında ve kıyasın câiz olup olmadığı hususlar bağlamında yer vermiştir. İlgili yerler için bk. Cessâs, *el-Fusûl,* 1/65-66, 4/110.

[491] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/615-644.

[492] Konun kelamî arka planının detayı için bk. Çelik, “Şer’î Hakikatler Meselesi”, 13-21; Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 261-262; Akan, *Şer’î Hitabın Anlaşılması*, 51-52.

[493] Çelik, “Şer’î Hakikatler Meselesi”, 25-26.

[494] Bâkıllânî’nin itikâdî endişelerine yapılan vurgu için bk. Çelik, “Şer’î Hakikatler Meselesi”, 8,18,37,38; Çöklü de bu itikâdî arka plana yer verdikten sonra Bâkıllânî gibi usulcülerin “sırf bu nedenle” isimlerin nakline karşı çıktığını iddia eder. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 262.

[495] Muhtemelen bu endişelerin ön plana çıkması Şîrâzî’nin meseleyi aktarma biçimi ile doğrudan ilgilidir. Zira yapılan bütün çalışmalar bu konuda Şîrâzî’nin açıklamalarını referans vermektedir. Şîrâzî’nin konuyu ele alış biçimi için bk. Şîrâzî, *Şerhu’l-luma‘*, 1/172-173.

Takrîb'de yer verirken bu itikadî arka planı merkeze almamış, bu hususa işaret etmekle yetinmiştir. Şer'î isimler meselesini diğer lügavî meseleleri ele aldığı gibi daha üst ilkelerle açıklamıştır. Bu ilkeler de hitabın Arapça varit olması ve hitaptaki lafızların anlamını belirleme konusunda dilin kullanımlarına tabi olunmasının gerekliliğidir. Bu açıdan Bâkıllânî'nin şer'î isimlere dair tavrı yalnızca bu meseleye mahsus olmayıp genel olarak hitaptaki lafızların anlamını tespit etme konusundaki duruşunun bir devamı niteliğindedir. Dolayısıyla şer'î isimler meselesine dair ifadeler, *et-Takrîb*'de yer bulan diğer lügavî meselelere dair açıklamalardan amaç bakımından çok da farklı değildir. Diğer taraftan yukarıda ifade edildiği gibi Bâkıllânî'nin şer'î isimlere dair görüşleri örfî isimleri açıklama şekliyle de doğrudan alakalıdır. Bu açıdan şer'î isimlere dair Bâkıllânî'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılması, örfî isimlere dair çizdiği çerçevenin anlaşılmasına muhtaçtır. Mezkûr çalışmalarda Bâkıllânî açısından konu tahlil edilirken bu noktalar göz önünde bulundurulmadığı için yanlış olmasa da meselenin eksik anlaşılmasına sebebiyet verdiği söylenebilir.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus ise *et-Takrîb* muhakkiki Ebû Züneyd'in şer'î isimler konusunda Bâkıllânî'ye atfettiği görüştür. Ona göre Bâkıllânî bu tür isimleri müşterek lafız olarak değerlendirmektedir. Müşterek lafızlar, birden fazla manaya ihtimali bulunduğu için burada yapılması gereken şey vakfetmektir. Bu açıdan Bâkıllânî, bu isimlere mücmel muamelesinde bulunmuştur. Muhakkik bu görüşünü *et-Takrîb*'de bir soruya cevap olarak yer verilen Bâkıllânî'nin ifadelerine dayandırmaktadır. O, usûl eserlerinde şer'î isimler konusunda Bâkıllânî'ye nispet edilen görüşlerde dakik davranılmadığı kanaatindedir. Eserleri ile çokça iştigal eden âlimlerin dahi bu konuda dikkatli davranmadığını, örneğin Cüveynî'nin *el-Burhân*'da şer'î isimler konusunda Bâkıllânî'ye atfettiği görüşün gerçeği tam anlamıyla yansıtmadığını belirtmektedir.[496] Muhakkikin bu iddiasına temel teşkil eden *et-Takrîb*'deki ifadelerin doğru bir zeminde değerlendirilmesi ve mezkûr çalışmalarda ön plana çıkarılan kelamî endişelerin Bâkıllânî'nin anlatımındaki yerinin tespiti için şer'î isimler meselesinin yeniden ele alınması gerekmektedir.

Bâkıllânî söz konusu meseleye dair bâb başlığında konu ile ilgili görüşünün özü olan şu ifadeye vermektedir: "*Bütün hükümlerin*[497] *ve ibâdetlerin isimlerinin lügavî olduğu,*

[496] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/104,105,130.

[497] Bâkıllânî'nin hüküm teorisinde aklî ve şer'î şeklinde ikili bir ayrım olduğu göz önünde bulundurulursa burada hüküm ile kastettiğinin aklî değil şer'î hükümler olduğu anlaşılacaktır. Zira aklî hükümlerde şer'î hükümlerin aksine dilin kullanımlarına dair etkinin oldukça zayıf olduğu görülmektedir. Bâb başlığındaki mutlak olan "ahkâm" ifadesinin Bâkıllânî tarafından açıklama kısmında "şer'i ahkâm" şeklinde daha husûsî olarak ifade edildiği görülmektedir. Konu ile ilgili bâb başlığı ve açıklama için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/387.

değiştirilmediği ve menkûl olmadığı hakkında söz". Bâkıllânî ele aldığı bu başlıkta Mu'tezile ve Haricîler'in iddia ettiği gibi dinî isimlerde anlamın değişmediğini, şer'î isimlerde ise ismin farklı bir anlama nakledilmediğini ve dinde yer alan bütün isimlerin lügavî çerçevede kullanıldığını detaylandıracaktır. Bâkıllânî'ye göre "Ehl-i hak" ve gerek fakihlerden gerekse de diğer âlimlerden oluşan selefin çoğunluğu şu görüştedir: Allah lügavî isimleri şer'î hükümlere ve manalara nakletmemiştir, ümmete onların dili olan Arap dili ile hitap etmiştir ve hitaptaki isimleri dilin vaz'ına uygun olarak kullanmıştır.[498] Burada esasında üç yönü olan bir görüşü Bâkıllânî'nin tek görüş olarak sunduğu ve bunu da çoğunluğa atfettiği görülmektedir. Ancak durum böyle değildir. Her ne kadar âlimler hitabın Arap dili ile varit olduğu konusunda ortak kanaati paylaşıyor olsalar da isimlerin şer'î manalara nakledilmesi hususunda bir ihtilaf bulunmaktadır.[499] Konuyu ele aldığı bâbın ilerleyen kısımlarında Bâkıllânî, "Allah ümmete Arap dili ile hitap etmiştir" görüşünde icmâ bulunduğunu ifade ederek isimlerin vaz' olundukları manadan başka bir manaya naklini kabul etmenin, Araplara dilleri dışında başka bir dil ile hitap etmek anlamına geldiğini belirtir.[500] Muhtemelen Bâkıllânî, üzerinde fikir birliği bulunan hitabın Arapça olması hususunu bir öncül gibi kabul edip diğer iki hususu da bunların zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmektedir.[501] Zira ona göre hitabın Arapça olması Kur'an'da yer alan lafızların bütünüyle Arapça olmasını ve hitapta kullanılan lafızların hakikat veya mecazî manada kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Bâkıllânî selefin çoğunluğuna atfettiği bu görüşe muhalefet eden üç grubun bulunduğunu ifade eder: Mu'tezile, Haricîler ve "fakih geçinen" kimi gruplar. Bâkıllânî'nin üçüncü grupta yer alan fakihler[502] ile ilgili bir kaydı da bulunmaktadır: Mu'tezile ve Haricîlerin şüphelerine kanmış bu kimselerin gayesi onların maksatlarını teyit etmek ve bid'at olan görüşlerine muvâfakat etmek değildir. Zira Mu'tezile ve Hâricîlerin bu konudaki asıl amacı hükümlerin isimlerini tashih etmek değil, ümmetin selefine muhalefet etmek suretiyle küfür ve imana dair görüşleri ve bunlarla bağlantılı olarak va'd-vâ'îd, isimler ve hükümler konusundaki iddialarını tashih etmektir. Şer'î isimler konusunda onlarla mutabakât halinde olan fakihlerin ise bu bid'atte onlara ortak olma kastı bulunmamaktadır.[503]

---

[498] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/387.

[499] Muhakkikin de bu noktaya itirazı ve konu ile ilgili yer verdiği görüşler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/387 (1. dipnot).

[500] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/394.

[501] Muhakkikin bu noktaya dair itirazı için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/387 (1. dipnot).

[502] Cüveynî *et-Telhîs*'te şer'î isimler meselesini Mu'tezile ve Haricîler üzerinden ele almaktadır. Bâkıllânî'nin zemmedici bir açıklama ile yer verdiği fakihler grubundan ise bahsetmemektedir. İbn Akîl'in bu gruba dair "Şafiî ashabının çoğunluğu olduğu" şeklindeki açıklaması doğru olduğu varsayıldığında Şafiî bir âlim olan Cüveynî'nin bu tavrının sebebi anlaşılır hale gelmektedir. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/209; İbn Akîl'in ifadesi için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh,* 2/423.

[503] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/388,391.

Bâkıllânî'nin konunun kelamî arka planına işaret ettiği kısımlar bu açıklamadan ibarettir. Burada da fakihlere şer'î isimler konusunun dinî isimler ile bağlantısı hatırlatılmakta, Mu'tezile ve Haricîler'in bu görüşlerinin arka planını gösterme maksadı taşınmaktadır.

Bâkıllânî bu uyarı mahiyetindeki açıklamasından sonra fakihleri dışarda tutarak Mu'tezile ve Hariciler açısından meseleyi ele alır. Bâkıllânî'nin aktardığı şekliyle mezkûr iki grup, isimleri[504] *lügavî, dinî* ve *şer'î* olmak üzere üç kısma ayırmıştır. *Dinî isimler,* imân, küfür, mü'min, kâfir, fâsık gibi isimlerdir. Allah bu isimleri lügavî anlamlarından farklı manalarda kullanmıştır. Örneğin *imân* kelimesi lügatte *ikrâr* ve *tasdikten* ibaret iken dinde bu kelimeden türeyen "*mü'min*" ismi "*büyük bir sevâbı hak eden kimse*" manasında kullanılmıştır. Benzer şekilde dilde *inkâr* anlamında kullanılan *küfür* kelimesine dayanan "*kâfir*" ismi dinde "*büyük bir ikâba duçâr olan kimse*" anlamına hamledilmiştir. Haricîler de Mu'tezile gibi isimlerin anlamlarını dildeki anlamlarından farklı olarak yorumlamışlardır. Örneğin *küfür* kelimesinin dinî ahkâmda bütün günahlar için kullanıldığını ve bu açıdan herhangi bir ma'siyette bulunan için kâfir isminin kullanılacağını iddia etmişlerdir. Hatta onlardan bir çoğu peygamberlerin ma'siyetlerinin de küfür olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir.[505] Bâkıllânî'ye göre Mu'tezile ve Haricîler dinî isimler konusundaki bu iddialarıyla Allah ve Resûlüne yalan isnat etmiş olmaktadırlar. Onların bu konudaki görüşlerinin sahih olmadığının delili, kendi içlerinde taâtın imân olduğuna dair ihtilaflarıdır. Nitekim hocaları Ebu'l-Hüzeyl'in dinî farîzalar ve nafileler anlamındaki imana dair üçlü bir taksimi bulunmaktadır. Buna göre iman üç kısma ayrılır. İlk kısmı marifet ve tasdik anlamında olup bu imanı terk eden kâfir olur. İkinci kısmı ile iman ise tasdik manasında olmayan ve salât, zekât, hac gibi dinî farizalar için kullanılır. Buna göre bu anlamda imanı terk eden kâfir olmaz ancak fâsık olur. Üçüncü tür iman ise tâat nevinden nafileler için kullanılır. Bu tür imanı terk eden ne kâfir ne de fâsık olur. Mu'tezile'den bazıları Ebu'l-Hüzeyl'in iman konusundaki bu görüşünü reddederek şer'in iman ismini nafilelere değil dinî farizalara hasrettiğini iddia etmişlerdir. Bâkıllânî'ye göre şayet iman isminin, dildeki anlamı olan tâatten nakledildiğine dair Hz. Peygamber'den bir hüccet bulunsa idi bu bilgiye ulaşmaları ve aralarındaki bu ihtilafın ortadan kalkması gerekirdi. Konu ile ilgili

[504] Cüveynî'nin de işaret ettiği üzere burada mutlak olarak isimlerin taksimi yapılmamaktadır. Dinî, şer'î ve lügavî şeklindeki tasnif Şeriat sahibinin lafızları kullandığı anlamlara göre oluşturulmuş bir tasniftir. Nitekim Cüveynî bu hususa konu ile ilgili başlıkta yer vermiş ve bu üç sınıfı açıkladıktan sonra lügavî isimler için Mu'tezile'nin şu ifadesini aktarmıştır: "Şer'sahibinin lafızlarının çoğunluğunu bunlar oluşturur." Cüveynî'nin bu isimleri açıklama biçimi için bk. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/209-213.

[505] Cüveynî *et-Telhîs*'te konu ile ilgili Mu'tezile'nin Hâricîler'den tek bir noktada farklılaştığını ifade etmektedir. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse mü'min veya kâfir olarak vasıflandırılmaz. Fâsık olarak isimlendirilir. Cüveynî, *et-Telhîs,* 1/210.

ihtilafın bulunması delilsiz bir görüşe sahip olduklarını göstermektedir.[506] Bâkıllânî'nin bu anlatımından Mu'tezile ve Haricîlerin dinî isimleri, anlamlarının değişikliği üzerinden temellendirdikleri görülmektedir. Bu açıdan Bâkıllânî'nin bâb başlığındaki tağyirin olmadığı şeklindeki ifadesinin dinî isimler ile ilgili olduğu söylenebilir. İsimlerin manalarının nakledilmediği şeklindeki kısım ise şer'î isimler ile ilgilidir.

Salât, hac, zekât, siyâm gibi *şer'î isimlere* gelince, Mu'tezile ve Haricîler bunların şer' tarafından lügavî anlamlarından şer'î anlamlara nakledildiğini iddia etmişlerdir. Bu tür hükümler ihdâs edilince bunlar için isim vaz' edilmesi ihtiyacı da hâsıl olur. Bu durumda Arap dilinde olmayan yeni bir isim vaz' etmek mümkün ve sahih olduğu gibi bazı lügavî isimlerin şer'î manalara nakledilmesi ve artık bu şekilde anlamlandırılması da mümkündür. Zira dildeki isimleri bu yeni manalara nakletmek söz konusu hükümler için yeni bir vaz' gibidir. *Lügavî isimlere* gelince bunlar dilde vaz' olundukları manada kullanılmaya devam ederler. Bu tür isimler için yeni bir mana ihdas edilmediği gibi vaz' olundukları manadan farklı bir manaya nakledilmiş de değillerdir. Bu üç tür isim içerisinde en yaygın olanlar lügavî isimlerdir.[507] Burada Bâkıllânî'nin muhalifler açısından dinî isimlerde, "anlamın değişmesine", şer'î isimlerde ise "anlamın nakline" vurgu yaptığı görülmektedir.

Bâkıllânî, *dinî*, *şer'î* ve *lügavî* isimlere dair Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerine özetle yer verdikten sonra bunların geçersiz olduklarını gerekçelendirerek ortaya koymaya uğraşır. Burada Bâkıllânî'nin iki delil serdettiği görülmektedir. **Birincisi** ümmete Arap dili ile hitap edildiğidir. Bâkıllânî burada daha önce zikri geçen ve Kur'an'da Arapça dışında kelimenin olmadığını ifade ederken delil olarak gösterdiği şu âyetlere yer verir: "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (ez-Zuhruf 43/3), "Apaçık Arapça bir dil ile…" (eş-Şu'arâ 26/195), "Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrâhîm 14/4). Bu ve benzeri âyetler ümmete hitabın yalnızca Arap dili ile yöneltildiğini haber vermektedir. Burada Mu'tezile'ye kendilerinin umûm görüşlerini hatırlatan Bâkıllânî, bu âyetlerin zâhirinden hitabın tümüyle Arapça olduğunun ve yalnızca Arapların kullanımlarını barındırdığının inkâr edilemeyeceğini ifade eder. Zira şayet Kur'an'da **Arapların kullanımı dışında bir isti'mâl** söz konusu olsaydı bu durumda hitap onların dili olmuş olmazdı. Bu da onların umûm görüşü açısından problemli olurdu. Ayrıca ümmet, Allah Teâla'nın gönderdiği peygambere ve mükelleflere yalnızca Arap

[506] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/388-390.
[507] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/390-391.

dili ile hitap ettiğinde fikir birliğine varmıştır. Durum böyle ise onların bu iddiaları geçersizdir.[508]

Bâkıllânî'nin, şer'î isimlerde nakli reddetmesi ile ilgili öne sürdüğü ilk delil olan "*hitabın Arap dili ile varit olması*" özelliğine halel gelmemesi için çok katı sınırlar belirlediği görülmektedir. Buna göre lügavî isimler, şer'î hükümlere ve ibadetlere nakledilseydi ve bu isimler dilde hakikat veya mecaz manaları dışında başka bir manada kullanılmış olsaydı bu durumda Araplara kendi dilleri ile hitap edilmiş olmazdı. Zira bu durum yeni bir isim ihdâs etmek gibi olduğu için onlara Arapça olmayan bir lafız ile hitap edilmiş gibi olurdu. Çünkü yeni ihdâs edilen bu isimler Arapların kullanımında mevcut değildi. Şayet bu isimler dildeki hakiki veya mecâzî kullanımlarından birini ihtiva etmiyor olsaydı, söz gelimi Allah "müşrikleri öldürün" sözü ile mü'minlerin öldürülmesini murat etmiş gibi olurdu. Bâkıllânî'nin burada dildeki lafızların yalnızca hakiki veya mecâzî manada kullanılabileceği ilkesine atıf yaptığı görülmektedir. Yukarıda örfî isimler konusunda da buna dikkat çeken Bâkıllânî'nin açıklamalarından şöyle bir sonuca ulaşılabilir: Dildeki lafızlar hakiki veya mecâzî manaları dışında kullanıldığında dilin dışına çıkılır ve artık bu dilin sahiplerine onların anlamayacakları bir şekilde hitap edilmiş olur. Halbuki "Allah'ın kullarına onların anlamayacağı bir şekilde hitap etmesi câiz değildir".[509]

Bâkıllânî'nin burada öne sürdüğü **ikinci delil** şudur: Şayet Hz. Peygamber bazı isimleri lügavî manalarından şer'î veya dinî hüküm ifade eden manalara nakletseydi bunu kat'î bilgi gerektirecek ve özrü ortadan kaldıracak bir bildirim (*tevkîf*) ile ümmete bunu bildirmesi gerekirdi. Bu bildirimin de zarûrî veya delile dayalı bir bilgiyi gerektirecek şekilde hüccet oluşturacak kadar sonraki nesillere aktarılmış olması gerekirdi. İddia sahiplerinin görüşlerinin tasdik edilmesini gerektirecek Hz. Peygamber'e dayandırılan konu ile ilgili bir haber rivâyet edilmemiştir. Kitap böyle bir şey söylememiştir, ümmet konu ile ilgili ittifakta bulunmamıştır, aklın ittifak ettiği bir hüküm de yoktur. Konu ile ilgili tevâtür yoluyla bir haber de nakledilmemiştir. Sahabeden birinin Hz. Peygamber'e dayandırdığı bir rivâyet de bulunmamaktadır. Buna verecekleri bir cevapları bulunmaz.[510]

Mu'tezile ve Hâricîler'in "Allah imanlarınızı asla zâyi etmez" (el-Bakara 2/143) ayetinde "iman" kelimesi ile Beytü'l-makdis'e yönelerek kılınan namazların kastedildiğine dair

---

[508] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/391; Bâkıllânî'nin Mu'tezile'yi onların kabulleri üzerinden ilzam etmesi ile ilgili ayrıca bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 264 (63.dipnot).

[509] Bâkıllânî'nin bu ifadesi için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/332.

[510] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/393; Bâkıllânî'nin yer verdiği bu iki delil için ayrıca bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 165-166; Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 264 (63.dipnot).

iddialarının bâtıl olduğunu belirten Bâkıllânî'ye göre buradaki maksat, "Beytü'l-makdis'e yönelerek kılınan namaza dair tasdikin zâyi edilmeyeceğidir. Onların tutunduğu diğer bir delil ise "iman yetmiş küsür şubedir. En yükseği, Allah'tan başka ilâh yoktur sözüdür. En aşağısı ise eziyet veren şeyi yoldan kaldırmaktır" hadisidir. Burada iman kelimesi tasdik anlamında değil, eylemler ve hasletler anlamında kullanılmıştır. Bâkıllânî böyle temel bir meselede (*aslun azîm*) haber-i vahidlerin delil olarak kullanılamayacağını ve ihtilafın câiz olmadığını ifade eder. Haber-i vahid sahih olsa bile konu ile ilgili âyetlerin mucebine göre yorumlanması gerekir. Zira Allah'ın ümmete Arap dili ile hitap ettiğinde icmâ bulunmaktadır. Söz konusu hadise gelince Bâkıllânî burada müminlerin hasletlerinin ve eylemlerinin, imanın delaleti ve emareleri olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Delâlet ettiği şeyin kendisine o ismin verilmesi ise mecaz kabilindendir.[511]

Bâkıllânî, Mu'tezile ve Haricîler açısından *dinî* ve *şer'î* isimleri açıklayıp bunları reddettikten sonra *şer'î isimler* konusunda kendi görüşünü sunar. Buna göre salât, siyâm, hac, zekât gibi isimler dinde lügavî anlamlarında kullanılmıştır. Söz gelimi dilde "dua" anlamına gelen "salât" kelimesi, dinde de bu anlamda kullanılmaya devam etmiştir. Ancak bu anlama rükû, kıraat, secde gibi ilave bazı şer'î şartlar iliştirilmiştir. Benzer durum "siyâm" ve "hac" lafızları için de geçerlidir. Örneğin dilde "yemek içmekten kendini alıkoymak" anlamına gelen siyâm, "niyet" şeklinde şer'î şart ilave edilmek suretiyle dinde kullanılmıştır. "Yönelme" anlamına gelen "hac" lafzı da "mahsûs bir yere, mahsûs şartlar ve vasıflarla yönelme" manasında kullanılmıştır. Bâkıllânî, Mu'tezile'nin "şer'î isim olarak ifade ettiği bu isimlerin şer'î şartlar ilave edilen lügavî isimler" olduğunu söyler. Zira şer'î şartların eklenmiş olması onları lügavî manasından çıkarmaz.[512] Muhakkik, Bâkıllânî'nin bu isimlere "ilaveler yapıldığı" şeklindeki açık ifadesine rağmen Cüveynî'nin *el-Burhân*'da Bâkıllânî'ye atfettiği "ziyâdenin yapılmadığı" şeklindeki görüşün hatalı olduğunu ifade eder. Cüveynî, Bâkıllânî'nin şer'î isimlerin lügavî hakikatleri üzerine karar kıldığını ve bu isimlerin manasında nakil veya ziyâdenin yapılmadığı görüşünde olduğunu belirtir.[513] Ebû Züneyd, Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin şer'î isimler konusunda görüşünü nakletmede dakik davranmadığını, bu konuda ona tabi olan kimselerin de *el-Burhân*'daki bu aktarım sebebi ile Bâkıllânî'nin görüşü konusunda yanlış bir kanaate sahip olduğunu ifade etmektedir. Bâkıllânî, Cüveynî'nin iddia ettiğinin aksine şer'î

[511] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/394-395.
[512] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/395-396.
[513] Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin görüşüne dair ifadeleri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/174-175.

isimler konusunda, mahiyetlerinde bir değişime sebep olmayacak şekilde manaya ziyade veya ilave şartlar getirildiğini ifade eder.[514]

Muhakkik, Cüveynî'nin bu hatasına dikkat çektikten sonra şer'î isimler konusunda Bâkıllânî'nin görüşünün şöyle olduğunu iddia eder: Bâkıllânî'ye göre bunlar, müşterek ve muhtemel lafızlardır ve o, bunlara mücmel muamelesinde bulunmuştur. Delil olarak da *et-Takrîb*'de yer alan bir soruya Bâkıllânî'nin verdiği şu cevabı aktarır:

> Soru: Lügavî lafızlar olsa da şer' tarafından dilde vaz' olundukları hükümlerden farklı hükümlere nakledilmiş şer'î isimler şeriatta zikredilirse, bu durumda bu isimler lügavî mûcebine mi yoksa şer'î mûcebine mi hamledilir? Bu soruya şöyle cevap verilir: Burada vakfetmek gerekir. Çünkü bu isimlerle lügatteki manaları da şer'deki manaları da murat edilmiş olabilir. Şayet bunlar bir veya iki vakitte birlikte vaki olması mümkün *misleyn* şeklindeki lafızlar ise, her iki manasının birlikte murat edilmesi mümkündür. Şayet bu iki lafız *hilâfeyn* ise ikisinin birlikte murat edilmesi yine mümkündür. Şayet *zıtteyn* ise tertip üzere ikisinin murat edilmesi yine mümkündür. Bütün bu ihtimaller imkân dahilinde olduğu için (bu isimlerde) muradına delâlet eden delil bulununcaya dek vakfetmek gerekir. Sonrasında açıklayacağımız üzere muhtemel lafızların hükmü böyledir.[515]

Örfî isimler ile ilgili bâbda yer alan bu pasajdan yola çıkarak muhakkik Bâkıllânî'nin şer'î isimleri müşterek ve muhtemel lafız şeklinde yorumladığını ve mücmel muamelesinde bulunduğunu iddia eder. Muhakkik kendi iddiasına *el-Burhân* şarihlerinden Ebyârî'nin şu ifadelerini de dayanak olarak zikreder:

> Kâdî'nin (şer'î isimlerin) mücmel olduğu sözü ile bu isimleri inkâr ettiğine dair görüşü tenâkuz arz etmektedir. Belki de (Kâdî'nin) bu isimleri kabul ettiğine dair başka bir görüşü bulunmaktadır. Aksi durumda mücmellik ile delâlet cihetinin birlikte düşünülmesi imkânsızdır. Veya Kâdî burada şer'î isimleri kabul edenler açısından meseleyi detaylandırmaktadır. Ancak bu zayıf bir ihtimaldir. Bâkıllânî, onların isimlerin lügavî ve şer'î manalarını eşit olarak gördüğü hükmüne nereden vardı ki?[516]

Muhakkike göre Ebyârî'nin bu tereddüdünün sebebi, Cüveynî'nin Bâkıllânî'ye atfettiği hatalı görüştür. Muhakkik Ebyârî'nin Bâkıllânî'nin görüşlerine yalnızca *el-Burhân* üzerinden ulaştığını varsaymış gibidir. Ancak Ebyârî'yi bu eleştiriye sevk eden, Bâkıllânî'nin bizzat kendi ifadeleridir. Nitekim Ebyâri şer'î isimler konusunda Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin

---

[514] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/125.
[515] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/371.
[516] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/130-131; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/520.

zikrettiği iki delile yer vermeden onu suçlamasını da eleştirir. *et-Takrîb*'de yer alan delilleri ifade etmesi Ebyârî'nin yalnızca *el-Burhân*'da yer alan görüşten hareket etmediğini göstermektedir.[517] Bu hususa Ebyârî'den önce Gazzâlî'nin de benzer ifadelerle el-*el-Mustasfâ*'da dikkat çektiği görülmektedir. Ancak Gazzâlî burada Bâkıllânî'nin şer'î isimleri kabul edenler açısından lafzın lügavî ve şer'î anlamları arasında müştereddit olduğu ihtimalini göz önünde tutmaktadır.[518]

Ancak burada bir karışıklık bulunmaktadır. İlk olarak yukarıda *et-Takrîb*'den aktarılan ifadelerin, şer'î isimler ile ilgili bâbda değil, örfî isimler bağlamında Bâkıllânî'nin bir soruya verdiği cevapta yer aldığını söylemek gerekir. Ebyârî de bu ifadelere şer'î isimler konusunda değil bir lafız ile iki mananın murat edilmesi bağlamında yer vermiştir.[519] Muhakkik ise şer'î isimler konusunda bu ifadelere yer vermiş ve Cüveynî'deki hatalı aktarım ile birlikte bu pasajı bir dayanak olarak kullanmıştır. Bâkıllânî'nin bu ifadelerinin şer'î isimler konusu ile ilişkisi kurulabilir. Ancak şer'î isimlere hasrettiği bâbda Bâkıllânî'nin bu isimlerin lügavî isimler olduğunu açıkça ifade ederken ve buna dair delilleri uzun uzadıya serd ederken burada onun açısından bu lafızların şer'î manalara ihtimalinin bulunduğunu kabul etmek zordur. Muhakkikin söz konusu iddiası ile Bâkıllânî'nin şer'î isimlere hasrettiği bâbdaki ifadeleri arasında bir alaka kurmaması ve buna yönelik bir açıklama yapmaması da ilginçtir. Bu durumda Gazzâlî ve Ebyârî'nin zikrettiği "Bâkıllânî'nin şer'î isimleri kabul edenler açısından bu ifadelere yer verdiği ihtimali" güçlü bir ihtimal olarak karşımızda durmaktadır.

Yakın zamanda yayınlanan ve *et-Takrîb*'in şimdiye dek eksik kısımlarından bir cüzünü içeren baskısında bu ihtimali güçlendirecek ibareler bulunmaktadır. Bâkıllânî "hitaptaki hükümlerle istidlâl" şeklinde açtığı bâb başlığında[520] *et-Takrîb*'in baş kısımlarına atıfta bulunarak daha önce hitabın hükme delâlet vecihlerini ele aldığını ifade etmektedir. Burada usûl-i fıkıh hakkında kelâm eden bazı kimselerin şu görüşüne yer vermektedir: Şer' sahibinin hitabı iki anlama muhtemel ise ve bunlardan sadece birinde anlam müfîd ise hitap bu anlama hamledilir. Usulcülerin, zikrettikleri bu görüşleri üzerine bina ettiği birkaç hususun birisi de şudur: Şâriin hitabından hem lügavî hem şer'î mananın murad edildiği ihtimalleri varsa hitap şer'î manaya hamledilir. Bazıları ise Şâriin kelamının, kendisine hamledilebilecek bütün

[517] Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, 1/513.
[518] Gazzâlî'nin ifadeleri için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 513.
[519] Ebû Züneyd, Ebyârî'nin söz konusu ifadelerini Zerkeşî'nin *el-Bahrû'l-muhît*'i üzerinden elde ettiği için konunun bağlamını tam olarak bilmemesi mazur görülebilir. İlgili yer için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/130.
[520] Bu bâb istihsân ve ictihad meselelerinin ortasında yer alan bazı bablardan biridir ve konunun bağlamı net değildir. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 365.

manalar için muhtemel olduğunu ve bu durumda beyâna ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Kelâm muhtemel manalarına ancak bir delil ile hamledilir. Bâkıllânî bu görüşün daha evlâ olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise daha önce temellendirdiği şu prensibi hatırlatır: "Muhtemel bütün kelamlarda vakfetmek gerekir." Şer' sahibinin kelâmı da olsa durum böyledir. Bu durumda muradın beyân edilmesi beklenir ve kelâmın muhtemel manalarından birine hamletmek ancak bir delil ile olur. Kelamın iki vecihten birine ihtimalinin bulunması bu ihtimallerden birisine hamletmeyi gerekli kılmaz. Sonrasında Bâkıllânî bu konuda vakfetmenin gerekli oluşuna dair deliller getirir. Bu açıklamalarda konumuzla ilgili olan kısım Bâkıllânî'nin lafızlar için şer'î manayı kabul ettiğine dair bir imasının bulunduğudur.[521] Ancak burada bir belirsizlik bulunmaktadır. Bâkıllânî'nin meseleyi zikrettiği kişiler gözünden mi aktardığı yoksa kendi görüşlerine mi yer verdiği hususu net değildir. Zira yukarıdaki kendisine ait ifadelerde "vakf prensibine" atıfta bulunmaktadır. Bu durumda başkalarının görüşünü kendi prensibi ile açıklamış olması ihtimali de akla gelmektedir. Bâkıllânî'nin ilerleyen kısımlarda vakf prensibine şu ifadelerle tekrar vurgu yaptığı görülmektedir: "…Bir isim için biri şer'î diğeri lügavî iki mana olsa ve Hz. Peygamber'den bu isim sâdır olsa muradını beyân edene kadar vakfetmek gerekir"[522] Bâkıllânî'nin şeriattaki salât, hac, siyâm gibi isimlerin "şer'î şartlar ilave edilmiş lügavî anlamlar" olduğu görüşü hatırlanacak olursa burada Bâkıllânî açısından söz konusu isimlerin manasının tayini için beyânın gerekli olduğunu söylemek zor görünmektir. Bu durumda Bâkıllânî'nin aslında müşterek ve muhtemel lafızlar konusundaki prensibi olan vakfetmenin gerekli olduğu kriterini şer'î isimleri kabul edenler için bir açıklama olarak öne sürdüğü söylenebilir. Aksi bir durum Bâkıllânî'nin şer'î isimlerin lügavî olduğu görüşü ile çelişmesi anlamına gelir. Zira Bâkıllânî bu tür isimlerin anlamlarının dili kullananlar açısından bilindiğini ısrarla savunmuştur. Ancak konu ile ilgili Bâkıllânî'nin bütün bu ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde yine de nihai ve net bir şey söylemek için daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır.

III. Hitabın Maksada Delâletinin İlk Kavramları: Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih, âyetlerdeki ibârelerin açıklık ve kapalılığı açısından vasıflandırılmasına yönelik bizzat Kur'an'da geçen bir ayrımdır. Bu açıdan daha çok müfessirler bu husus üzerinde durmaktadır.[523] Ancak Bâkıllânî'nin müfessirlerden farklı olarak

[521] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 365-366.
[522] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (2022)*, 370.
[523] Hususen Cessâs ve Taberî'nin tefsirlerinde söz konusu ayrımın mahiyetine yönelik bir değerlendirme için bk. Emine Sekme, *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örnekliğinde Analitik Bir Çalışma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

Kur'an'daki bu ayrımı, sonrasında ele alacağı üçlü hitap tasnifine yönelik açıklamalarının ilk adımı olarak ele aldığı görülmektedir.[524] Bâkıllânî üçlü hitap tasnifinde hem Allah hem de kulların hitabını dikkate almıştır. Benzer şekilde muhkem ve müteşâbihe dair açıklamaları da yalnızca âyetlere değil daha geniş manada hitaba yöneliktir. Buna ilaveten o, muhkem ve müteşâbihi hitabın bir vasfı olarak değerlendirdiği için hitaptaki münferit lafızları değil bu lafızların bir araya gelerek oluşturduğu bütünlüğü esas almaktadır. Bu tutum üçlü hitap tasnifinde de devam edecektir. [525]

Bâkıllânî'ye göre hitabın *muhkem* olarak vasıflandırılmasının iki manası bulunmaktadır. İlk anlamına göre *muhkem*, hitabın herhangi bir ihtimal ve işkal barındırmaması ve manasının müfîd olmasıdır. Hitaptaki lafızların anlamının dikkate alındığı bu açıklamaya göre *muhkem*, Allah ve insanların kelâmı için ortak bir kullanıma sahiptir. Ancak Allah'ın kelâmı herhangi bir işkâli barındırmadığı ve müfîd olduğu için bu anlamı ile tamamıyla *muhkem* iken insanların kelâmının söz konusu ihtimalleri barındırması sebebiyle her zaman muhkem olduğu söylenemez. Bununla birlikte insanların da kelâmının çoğu muhkem sayılabilir. Hitabın muhkem olarak vasıflandırılmasının ikinci anlamı, hitabın manasını değil lafızlarının tertibini ve nazmını esas almasıdır. Buna göre tenâkuz ve ihtilaf barındırmama yönüyle nazım ve tertibi muhkem olan hitap, her ne kadar manasında bir karışıklık ihtimali barındırsa da muhkem olarak vasıflandırılır. Ancak bu manadaki muhkemin zıttı teşâbüh değil fesattır ki bu da nazmının fasit olması anlamına gelir.[526]

İlk anlamı ile muhkemin nakîzi olan hitabın *müteşâbih* olarak vasıflandırılmasının anlamı şudur: Gerek hakikat gerekse de mecaz cihetinden hitap muhtelif manalara muhtemil ise bu, *müteşâbih* bir hitaptır. Bu tür hitapların kastedilen manası doğrudan zahirinden anlaşılmaz. Bu hitap türü için "*müteşâbih*" vasfının kullanılmasının sebebi, duyan kişide

---

Tezi, 2022), 85-98; Muhkem-müteşâbih ayrımını Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr açısından karşılaştırmalı olarak ele alınması hususunda bk. Ramazan Çöklü, "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 199-227.

[524] Vishanoff, Kur'an'da yer alan ve âyetlerin açıklık ve kapalılık seviyelerini ifade eden muhkem ve müteşâbih şeklindeki ibtidâî ayrımın Bâkıllânî tarafından karmaşık bir hitap tasnifine dönüştürüldüğünü ifade eder. Bâkıllânî'nin üçlü hitap tasnifinin dayanağını Kur'an'daki bu ayrım olduğu şeklindeki tespit doğru olsa da bu hitap tasnifinin karmaşık olduğu söylenemez. Zira Bâkıllânî'nin anlatımı açısından kendi içinde tutarlı ve sürdürülebilir bir hitap tasnifi ile karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek gerekir. İlgili ifadeler için bk. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 163.

[525] Nitekim konu ile ilgili bâb başlığı şöyledir: "Hitabın muhkem ve müteşâbih olarak vasıflandırılmasının manası hakkında söz". Bunun için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/328.

[526] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/328-330; İbn Akîl muhkemin bu iki anlamına dair Bâkıllânî'nin açıklamalarını aynen aktarmaktadır. Buna ilaveten fukahânın kullanımında muhkemin, "hükmü sabit olan" şeklindeki anlamının yaygın olduğunu ifade eder. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/166; Gazzâlî'nin benzer açıklamaları için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 235.

manaya dair bir şüphe oluşturması ve bununla ne murat edildiğine dair bilginin hâsıl olmamasıdır. Bâkıllânî âyetlerde geçen, hem "hayız zamanı" hem de "tuhur zamanı" anlamlarına muhtemel "kur" gibi müşterek lafızların müteşâbih hitap kapsamında yer aldığını ifade eder. Müşterek lafızların yer aldığı hitapların manası konusunda ihtilaf olduğu için burada anlamın tespitine yönelik ictihad câizdir.[527]

Bâkıllânî müfessirlerin muhkem-müteşâbih kavramlarına yönelik görüşlerini ele alarak bunları inceler. Ona göre, müfessirlerin muhkem-müteşâbih ayrımını harflerin bitişik ve ayrı olması üzerinden yaparak Kur'an'daki bitişik olmayan harflerin (*hurûf-i mukattaa*) müteşâbih, bitişik kelimelerin ise muhkem olduğu şeklindeki görüşleri kabul edilemez. Zira dil ehlinin muhkem ve müteşâbihin anlam ayrımına dair böyle bir kullanıma sahip oldukları bilinmemektedir. Öte yandan sûrelerin başında yer alan ve bitişik olmayan bu harflerin birçok kişiye göre manası malumdur. Bunların sûrelerin ismi olduğuna dair bir görüş de olmakla birlikte Bâkıllânî'ye göre kabul edilecek yorumlar şunlardır: Birincisi, sûrelerin başında yer alan bu harfler Allah'ın kullarına kendisi ile hitap ettiği harflerden kinayedir. Hitabın kendisi ile varit olduğu harflerden bir kısmı zikredilerek hitabın tamamının bu harfler ile olacağına işaret edilmiştir. Zira her ne kadar nazımları farklı olsa da hitabın tamamı bu harfler ile olmaktadır. Allah Teâlâ bu harfleri kimi zaman sûrelerin başında tekrar ederek Araplara onların dili ile hitap ettiğini vurgulamıştır. Bâkıllânî, bu yöntemin Arapların sözlerinde de karşılaşılan bir durum olduğunu ifade eder. Örneğin bir kimse "Bakara'yı okudum" veya "Elâ hübbî şiirini okudum" dediğinde bundan sûrenin bir âyetinin veya şiirin bir beytinin okunduğu anlaşılmaz. Burada kinaye yoluyla sûrenin ve şiirin bir kısmı zikredilip tamamı kastedilmektedir. Benzer durum bazı sûrelerin başında yer alan harfler için de geçerlidir. Söz konusu harflere dair diğer bir açıklama şudur: Allah Teâlâ sûrelerin başında bu harflere yer vererek Arapların dikkatini bu sûrelere çekmektedir. Bu onların alışık olmadıkları bir durum olduğu için Hz. Peygamber'in sözünü kesmeleri ve âyetlerden yüz çevirmeleri engellenmiş olur. Üçüncü bir yoruma göre bu kullanım Arap dilinde mevcuttur. Araplar kimi zaman sözlerinin başına bu türden harfler eklemişlerdir. Nitekim "Elâ innî kâilun" şeklinde pek çok kullanım dilde vakidir.[528]

Tefsir ehlinin bazısı anlamını yalnızca Allah'ın bildiği şeylere müteşâbih, anlamını Allah ile birlikte ilimde derinleşmiş olanların da (*er-râsihûne fi'l-ilm*) bildiği şeylere muhkem denileceğini iddia etmiştir. Bâkıllânî bu görüşün de dilde bir karşılığının olmadığını ifade eder. "…Anlamını yalnızca Allah ve ilimde derinleşmiş olan kimseler…" (Âli İmrân 3/7) âyetinden

[527] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/330-331.
[528] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/332-334; Benzer açıklamalar için bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 236.

yola çıkılarak yapılan bu açıklamayı Bâkıllânî âyette geçen "vav"ın atıf ve isti'nâfiyye ihtimallerini barındırdığını ifade ederek reddetmektedir. Bununla birlikte ona göre "vav"ın atıf manasında olması daha doğrudur. Aksi durumda anlamını yalnız Allah'ın bildiği şeyler olacaktır. Ancak "Allah'ın Araplara ve diğerlerine bilmedikleri bir ifade biçimiyle hitap etmesi câiz değildir."[529]

Bâkıllânî'nin muhkem ve müteşâbih anlamına dair bu açıklamaları üçlü hitap tasnifi açısından değerlendirilecek olursa birinci kategoride yer alan *bi-nefsihî hitabın* muhkem olduğu söylenebilir. Zira bu hitabın maksadının anlaşılması doğrudan içerdiği lafızlar yoluyla olmaktadır. Hitabın diğer iki kategorisi olan *bir açıdan müstakil* ve *gayr-ı müstakil hitap* müteşâbih olarak değerlendirilebilir. Zira bu hitapların maksadı zahirinden anlaşılmaz ve anlamlarının belirlenmesi ancak harici bir karine ile mümkün olabilir.[530]

IV. Maksada Delâleti Açısından Hitap Tasnifi

Kelâm-ı nefsî anlayışına binâen kelâmda aslolan nefiste kâim mana olsa da Allah dışındaki mütekellimler, nefislerindeki bu manayı muhataplara iletmek için onlara delâlet eden ibârelere ihtiyaç duyarlar. Allah meleklere ve doğrudan konuştuğu peygamberlere muradını harf, ses, yazı gibi unsurlar olmadan da iletir. Ancak Allah, kelâmını lafızlar yoluyla kullarına ilettiği zaman bu durumda kelâma delâlet eden lafzî unsurlar devreye girmektedir. Burada artık kelâm-ı nefsî değil kelâma delâlet eden lafzî unsurlar devreye girdiği için hitaptan söz edilecektir. Nefiste kâim olan manaya delâlet eden lafızların anlamını iletmesi açısından Bâkıllânî hitabı üç kısma ayırmaktadır. Bâkıllânî bu üçlü hitap tasnifini hem insanlar arasındaki iletişimi hem de Allah'ın kulları muhatap almasındaki durumu dikkate alarak yapmıştır. Ayrıca bu tasnif hitaptan maksadın ne şekilde anlaşılacağını da ifade etmektedir. Her ne kadar Bâkıllânî, bu üçlü hitap tasnifini isimlendirmek yerine bunları açıklamayı tercih etse de biz kullandığı ifadelerden hareketle bu üçlü hitab tasnifini şu şekilde isimlendirdik: Bi-nefsihî müstakil hitap, bir açıdan müstakil hitap, gayr-ı müstakil hitap.[531]

Bu üçlü tasnifi ele almadan önce birkaç hususu belirtmekte fayda bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken ilk nokta bu üçlü taksimin hepsinin bir manayı ifade ettiği için müfîd bir kelâm ve hitap olmasıdır. Müfîd ve müsta'mel olmayan kelâm, işiten kimsede bir

---

[529] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/331-332.

[530] Bâkıllânî'nin mücmel ve muhtemel hitapları müteşâbih olarak değerlendirilmesi hususunda bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/434.

[531] Bâkıllânî'nin bu üçlü hitap kategorisini isimlendirmediğini ifade eden Vishanoff, bu üçlü kategoriyi şu şekilde ifade eder: "self-sufficient communication", "partially dependent communication", "fully dependent communication" Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics,* 163.

manaya delâlet etmediği için bu taksimin dışındadır. Bâkıllânî'nin üçlü tasnifi ele aldığı kısmın hemen öncesinde müfîd-gayr-ı müfîd ayrımına değinmesi ve üçlü hitap tasnifini ele aldığı bâb başlığının "*hitâbın müfîd kısmının zikredilmesi*" olarak ifade etmesi bunu göstermektedir.[532]

İkinci olarak, bu hitap tasnifi hitabı oluşturan lafızların tek tek incelenmesine değil, lafızların bir araya gelerek oluşturduğu manaya odaklanır. Örneğin "*if'al*" ve bunun nehiy konusundaki karşılığı olan "*lâ tef'al*" Bâkıllânî için müşterek lafızlardır. Müşterek lafızların hangi manasının esas alınacağı lafzın kendisinden değil harici karineler vasıtasıyla belirlenir. Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere Bâkıllânî'nin birinci grupta ele aldığı ve "hitabın maksadını lafızları yoluyla aktarması" şeklinde ifade ettiği birinci grupta yer verdiği âyetteki örneklerden biri hâriç diğer üçü nehiy formundaki lafızları barındırmaktadır. "Öldürmeyin", "yaklaşmayın" şeklinde nehiy lafızları Bâkıllânî'ye göre müşterek lafızlar olup bu lafızların anlamlarından hangisine hamledileceği konusunda karine gereklidir. Ancak Bâkıllânî bu lafızları içeren âyetlere hitabın birinci kategorisinde yer vermektedir. Burada Bâkıllânî'nin hitabın içerdiği lafzın farklı manalara ihtimalinin bulunması ile bir bütün olarak hitabın manasının ihtimal barındırmasını farklı durumlar olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu açıdan hitapta merkeze alınan durumun, tek tek lafızlar değil bu lafızların birlikteliği ile oluşan anlam olduğu söylenebilir. Şayet hitabın anlamı, muhatap açısından ihtimali barındırıyorsa veya ihtilafa sebebiyet veriyorsa bu hitap kendi başına müstakil bir hitap olarak kabul edilmez. Bunun için Bâkıllânî müşterek bir lafzı içerdiği halde "Yoksulluk korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyin." (el-İsrâ 17/31) âyetini birinci kategori için örnek olarak zikretmiştir. Zira bu ayetin maksadı herhangi bir karineye ihtiyaç duymadan salt lafızları ile tamamen anlaşılmaktadır.

Son olarak Bâkıllânî'nin bu üçlü hitap tasnifinin hakikat ve mecaz ayrımına dayalı bir tasnif olmadığını belirtmek gerekir. Zira çoğunlukla mecazlar gayr-ı müstakil kısımda yer alsa da bi-nefsihî müstakil hitap kısmında yer alan bazı mecazî kullanımlar da bulunmaktadır.

A. Bi-nefsihî müstakil hitap

Müfîd hitap başka ihtimale mahal vermeksizin içerdiği mananın tamamını karineye ihtiyaç duymadan lafızları ile ifade edebiliyorsa bi-nefsihî müstakil bir hitaptır. Bâkıllânî bu kategoriyi, *nassı ve sarihi ile muradını beyân eden hitap*, *lahnı ve mefhûmu ile muradını beyân eden hitap* şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutar. *Nassı ve sarihi ile bi-nefsihî müstakil hitabın* örnekleri şu âyetlerdir: "O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir." (el-Fetih 48/29), "Zinaya

[532] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/338-340.

yaklaşmayın." (el-İsrâ 17/32), "Kendinizi öldürmeyin." (en-Nisâ 4/2), "Yoksulluk korkusu ile çocuklarınızı öldürmeyin." (el-İsrâ 17/31). Bâkıllânî, bu ve benzeri âyetlerin zâhir-nas âyetler olduğunu, muradının doğrudan lafızları yolu ile anlaşıldığını ve farklı bir anlama hamledilmesi ihtimalinin de bulunmadığını ifade eder. Bu âyetlerdeki lafızlar vaz' olundukları manada kullanılmışlardır. Ayrıca kinaye ve izmâr barındırmamaktadırlar. Hitabın bu türü "nas" olarak adlandırılmaktadır. Bu şekilde adlandırma kelimenin lügavi anlamı ile de uyumludur. Zira gelinin oturduğu kürsüye "minassatü'l-arûs" denir.[533]

Bi-nefsihî müstakil hitabın ikinci kısmı olan *lahnı ve mefhûmu ile muradını beyân eden hitaba* Bâkıllânî şu ayetleri örnek verir: "Onlara (anne-babanıza) öf bile demeyin." (el-İsrâ 17/ 23), "Kim zerre miktarı bir hayır işlerse onu görecektir." (ez-Zilzâl 99/7), "Size zerre kadar haksızlık edilmez." (en-Nisâ 4/77), "Ehl-i kitaptan öyleleri vardır ki, onlara yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez." (Ali İmrân 3/75). Bâkıllânî hitabın lahnı ve fehvasından muradının tam olarak anlaşılmasına dil ehlinin kullanımından da örnekler getirir: "Zeyd'in gözünde küçük bir toz bile yoktur", "Vallahi Zeyd'in malına bir zerre bile isabet etmedi", "Onun tek bir buğdayını dahi yemedim" şeklindeki ifadelerde o dili konuşanlar ve o dil ile aralarında anlaşanlar, sözün zikredilmeyen manasının ve fehvasının sarih olarak zikredilen lafızlarından daha hızlı veya en azından onun kadar anlaşılacağı hususunda ittifak etmişlerdir.[534] Örneğin Zeyd'in gözünde küçük bir tozun olmadığı, hitabın sarih olarak zikredilen lafzından anlaşılmaktadır. Ancak Zeyd'in gözünde tozdan daha büyük bir şeyin de olmadığı hitabın mefhûmundan ve manasından anlaşılmaktadır. Dahası hitabın mefhûmundan anlaşılan bu anlam doğrudan lafız ile ifade edilen anlamından daha öncelikli olarak akla gelmektedir. Benzer açıklama zikredilen âyetler için de geçerlidir. Örneğin kişiye zerre miktarı haksızlığın yapılmayacağı belirtilen âyetin mefhûmundan kişinin daha büyük bir haksızlığa uğramayacağı da anlaşılır. Bâkıllânî, hitabın maksadının bu şekilde fehvâ ve mefhûmundan anlaşılmasının kıyas olarak adlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Örneğin anne babaya öf bile denilmesini yasaklayan âyetten yola çıkarak onlara vurulmasının yasak olduğu sonucuna varmak kıyas yoluyla olmamıştır. Bu bilgiye kıyas yoluyla değil, nassın mefhûmu ve lahnı ile ulaşıldığını ifade eden Bâkıllânî'ye göre şayet mezkûr âyetin manası konusunda kıyas ve istidlâle ihtiyaç duyulmuş olsaydı bu konuda ihtilaf kaçınılmaz olacaktı. Bu âyeti işiten

[533] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/340-341; Bâkıllânî'nin hitabın maksadını içerdiği lafızların mantûku ile ifade etmesine nass demesinden hareketle diğer usulcüler açısından daha geniş kullanımı olan "nass"ın kapsamını daralttığına dair bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı,* 203-205.
[534] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/431-432.

kimseler için nassın mefhûmundan dövmenin de yasaklanmış olduğu ihtimale mahal vermeyecek şekilde açıktır. Bununla birlikte Bâkıllânî, itiraz sahiplerinin kıyas ile maksadının "gayr-ı mansûs" olması durumunda bunun kabul edilebileceğini ve burada bir ihtilaf olmadığını belirtir.[535]

Bâkıllânî, mücmel olduğu iddia edilen bazı âyetlerin de lahnı ve mefhûmu ile muradını tam bir şekilde ortaya koyan bu hitap sınıfında yer aldığını belirtir. Örneğin meyte, kan ve domuz etinin haram kılındığı, anneler ile evlenmenin haram olduğunun belirtildiği âyetlerde helallik ve haramlık hükümleri zâhiren fiillere değil aynlara izafe edilmiştir. Bâkıllânî, "Kaderiyye" olarak ifade ettiği Mu'tezile'den "sözüne itibâr edilmeyen" kimselerin bu konuda kendi aralarında ihtilaf ettiğini aktarır.[536] Aynlar kulların takdirinde olmadığı için bu âyetleri manası anlaşılmayan mücmel kategorisinde değerlendirmek Bâkıllânî'ye göre dil ehlinin kullanım örfünün dışına çıkmaktır. Her ne kadar bu tür örneklerde hükümler aynlara izafe edilmiş olsa da hitabın mefhûmu ihtilaf olmaksızın dil ehli tarafından anlaşılır. Helallik ve haramlık hükümlerinin izafe edildiği aynlar ise onlar üzerindeki tasarrufa göredir. Buna göre annenin haram kılınması onunla "evlenilmesinin" haram olması, meytenin haram kılınması onun "yenmesinin" haram olması anlamındadır. Bâkıllânî, âyetlerdeki bu örneklerin günlük dil kullanımında da mevcut olduğunu ve insanların kendi aralarındaki iletişiminde bunun bir ihtilafa ve mücmelliğe sebep olmadığını, benzer durumun âyetlerdeki hitap için de geçerli olduğunu ifade eder. Örneğin "sana yemeği yasakladım" sözündeki yasaklığın yemeği yeme fiili olduğu ve yine "sana bu elbiseyi yasakladım" sözünde yasak olanın elbiseyi giymek olduğu, işiten kimse tarafından başka bir ihtimal olmaksızın anlaşılır.[537]

Bâkıllânî bazı kimselerin bu tür hitapları "köye sor" örneğindeki gibi "köy ehli" şeklinde manası anlaşılan hazifler kabilinden değerlendirdiğini ifade eder. "…En'âm denilen hayvanlar size helâl kılındı." (el-Mâide 5/1) âyetinde "hayvanların etleri" şeklinde mahzûf bir kullanım bulunmakta ve hitaptaki bu maksat anlaşılmaktadır. O, böyle bir açıklamayı uzak görmemekle birlikte buradaki haziflerin mecaz olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Zira burada hazif yoluyla gerçekleşen bir mecazdan ziyade mahzûf olan kısmın karineye ihtiyaç

---

[535] Bâkıllânî'nin birinci grupta yer verdiği ve hitabın mefhûmundan maksadının anlaşıldığını ifade etmek için zikrettiği bu örnekleri, Gazzâlî mücmel konusu bağlamında yer vererek Bâkıllânî'nin açıklamalarını özetle aktarmıştır. Karşılaştırmak için bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 505-506; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/344-346.

[536] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/345-346; Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim ve Ebû Alî'ye göre mezkûr âyetlerde hükümlerin a'yana taalluk etmesi mücmelliğe sebep olmaktadır. Buna dair görüşler için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: eş-Şer'îyyât*, 17/138; Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 1/457-460; İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl,* 1/108-109.

[537] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/345.

duymadan hitabın kendisinden anlaşıldığı bir kullanım bulunmaktadır.[538] Üçüncü kategoride geleceği üzere mecazın manasının anlaşılması ancak harici bir karine ile gerçekleşir. Burada ise hitabın bizzat kendisindeki lafızları yolu ile mahzûf olan kısmı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Bâkıllânî açısından hitabın mefhumundan maksadının anlaşılması mecaz kategorisinde değerlendirilemez.

Hitabın maksadının lafzın mefhumundan anlaşıldığı gruba bazı âyet ve hadislerdeki hazifler de dahil olur. "Bunun üzerine Musa'ya "asan ile denize vur" diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı." (eş-Şu'arâ 26/63) âyetinde, "Musa asası ile denize vurdu" kısmı mahzûftur. Ancak mahzûf olan kısım başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın âyetin kendisinden anlaşılır. Hz. Peygamber'in "Kadı kızgın iken hüküm vermesin" hadisinde de benzer durum bulunmaktadır. Hadiste her ne kadar "kızgın iken" kısmından önce "davanın hakkı ile görülmesine etki edecek şekilde" kısmı mahzûf olsa da hitabın kendisinden bu mana anlaşılmaktadır. Mahzûf olan bu kısma hitapta mezkûr olan kızgınlık dahil olduğu gibi, hastalık, açlık, aşırı sevinç ve hüzün de dahil olur. Bundan dolayı mahzûf olsa dahi muradını kendi başına aktardığı için bu hitaplar birinci kısım olan bi-nefsihî müstakil hitap grubunda yer alır.[539]

Bâkıllânî'nin üçlü hitap tasnifindeki bu birinci kategoriyi oldukça detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bâkıllânî'nin açıklamalarından bi-nefsîhi müstakil hitap kategorisine özetle şu kısımların dahil olduğu anlaşılmaktadır:

- Maksadını başka bir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde lafzı veya lafzın mefhûmu ileten hitap
- Bazı Mu'tezilî âlimlerin mücmel olarak değerlendirdikleri hitaplar
- Bazı kimselerin mecaz olarak kabul ettikleri kullanımlar
- Mahzûf olan kısımların maksadı hitabın bizzat kendisinden anlaşılan hitaplar

Bâkıllânî'nin bu türlerin tamamını birinci kategoriye yerleştirmesinden hareketle dikkate aldığı şeyin bu dil ile anlaşan insanların hitabı anlaması olduğu söylenebilir. Sonuç olarak hitap, muradını herhangi bir karineye veya istidlâl sürecine ihtiyaç duymaksızın yalnızca içerdiği lafızlar yoluyla aktarabiliyorsa bu bi-nefsihî hitaptır.

[538] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/346.
[539] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 1/344.

B. Bir açıdan müstakil hitap

Hitap maksadının bir kısmını içerdiği lafızlar yoluyla diğer kısmını ise karine ile iletiyorsa bu bir açıdan müstakil diğer açıdan ise gayr-ı müstakil hitaptır. Bâkıllânî'nin bu türe verdiği örneklerden biri "…hasat günü de hakkını verin" (el-En'âm 6/141) âyetidir. Bu âyette "gün", "hasat" ve "hakkın verilmesi" malum; "verilmesi gereken miktar" ise gayr-ı malumdur. Benzer şekilde "…yenilmiş bir şekilde ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" (et-Tevbe 9/29) âyetinde "savaşmak", "ehl-i kitâp" ve "cizye" malum, "verilecek cizye miktarı" ise gayr-ı malumdur.[540]

Bâkıllânî, bu hitap kategorisine umûm olduğu iddia edilen lafızların da dahil olduğunu ifade eder. "Müşrikleri öldürün!" (et-Tevbe9/5), "Günahkârlar (füccâr) ise kesinlikle cehenneme gireceklerdir." (el-İnfitâr 82/14) örneklerinde olduğu gibi mu'arref ve gayr-ı mu'arref bir şekilde çoğul olarak zikredilen kişi ve zaman isimleri bu kategoride yer alır. Zira bu örneklerdeki "müşrikler" ve "öldürme" lafızlarındaki kasıt malumdur. Bununla birlikte bu lafızlarla murâd olunanın müşriklerin tamamı mı veya bir kısmı mı olduğu gayr-ı malumdur. Bundan dolayı umûm lafızları içeren hitaplar bir açıdan müstakil grubunda yer alır. Bâkıllânî umumu kabul eden muhakkik âlimlere göre bu hitapların nas mesâbesinde olduğunu ve her açıdan müstakil hitap olarak değerlendirildiğini ifade eder. Zira onlara göre umûm şeklinde varit olan bu lafızlar ile bütün zamanlar ve oradaki şahısların tamamı şahsen belirtilmiş gibi kat'î bir anlam ifade etmektedir. Bâkıllânî umuma dâir müstakil bir bâb ayıracağı için meselenin ayrıntılarını oraya havale eder.[541]

Bâkıllânî her ne kadar üçlü hitap kategorisini ele aldığı bu bağlamda yer vermese de farklı meselelerdeki açıklamalarından göre "'*ayn*", "*kur*" gibi müşterek lafızların da bu gruba dâhil olduğu söylenebilir. Zira müşterek lafızlar her biri hakiki anlamları olan birden fazla manaya muhtemel lafızlardır. Ancak bu manalar sonsuz da değildir. Müşterek lafızlar, içerdiği tüm bu manaların tamamına muhtemel olduğu gibi içermediği diğer manaları dışarıda bırakır. Başka bir ifade ile her ne kadar bu lafızlar için birden fazla anlam bulunsa da bu anlamlar sınırlıdır ve dil ehli tarafından bilinmektedir. Müşterek lafızların hangi manaları kapsadığına dair delile ihtiyaçları olmadığı için bir açıdan müstakil hitap olurlar. Ancak yine bu müşterek lafzın muhtemel anlamlarından muayyen olarak hangisinin kastedildiğine dair delil gerekir. Bu vecihle de müşterek lafızlar gayr-ı müstakil sayılırlar.[542] Bâkıllânî'ye göre bazılarına göre

[540] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/349-350; Benzer ifadeler için bk. Gazzâli, *Mustasfâ*, 500.
[541] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/349-350.
[542] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/379-380.

vücûb ifade ettiği belirtilen "*if'al*" lafzı da müşterek lafızlardandır.[543] Müşterek lafızlar da bir açıdan müstakil hitap grubunda yer aldıkları için delâlet ettiği manalardan birini belirlemek için karine gereklidir. Bâkıllânî kendisi bir açıklama getirmese de "*if'al*" siygasının malum olan kısmı bu lafzın anlamlarının dil ehli tarafından biliniyor olmasıdır. Bununla birlikte herhangi bir hitapta "*if'al*" lafzı gibi müşterek bir lafız geçtiğinde hangi anlamının kastedildiği delil ile sabit olur. Bâkıllânî'ye göre umûm olduğu ifade edilen lafızlar ve emre delâlet ettiği iddia edilen "*if'al*" siygası bu ikinci hitap kategorisinde yer aldığı için emir ve umûm ile ilgili konularda bu kategoriye dair yapılan açıklamaların göz önünde bulundurulması gerekir.

C. Gayr-ı müstakil hitap

Hitap hiçbir açıdan maksadını kendi başına ifade etmiyorsa bu gayr-ı müstakil hitaptır. Vaz' olunduğu mana dışında başka bir manada kullanılan mecazî lafızlar bu grupta yer alır. "…Derken orada yıkılmak üzere (*yürîdu*) bulunan bir duvarla karşılaştılar." (el-Kehf 18/77) âyetinde cansız bir varlık olan duvara "irade" fiilinin izafe edilmesi mecaz kabilindedir. Benzer şekilde ebleh bir kimse olduğu kastedilerek "bir eşek (*himar*) gördüm" sözünde "himar" lafzı "ebleh kimse" anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte lafzın bu anlamda kullanıldığı sarihinden ve mefhumundan değil, hitaba ilişen bir karine ile anlaşılmaktadır. Mecazî kullanımları ihtiva eden hitaplar maksadını ifade etmede kendi başlarına yeterli olmadıkları için gayr-ı müstakil hitap kategorisinde yer alırlar.[544] Bâkıllânî, lafzın vaz' olunduğu mana dışında başka bir manada kullanılması yoluyla oluşan mecazların bu grupta yer aldığını ancak örfen mahzûf lafızları ihtiva eden hitapların bu kapsamda değerlendirilmeyeceğini ifade etmektedir. Zira örfî kullanımda hazf olunan lafızların maksadı hitabın kendisinden anlaşılmaktadır. Üçüncü kategoriye giren bu hitabın maksadı hiçbir şekilde kendisinden anlaşılmaz ve söz konusu maksadın anlaşılması ancak harici bir karine ile olur.[545]

Bâkıllânî'nin detaylı bir şekilde ele aldığı bu üçlü hitap tasnifine *et-Takrîb* eserinde farklı bağlamlarda atıf yaptığı görülmektedir. İlk olarak, Allah ve Resûlü'nün hitabındaki muradını anlamanın yoluna dair ele aldığı bâb başlığında (ki bu bâb ikinci mukaddimenin son konusudur) Bâkıllânî, Allah'ın melek vasıtası ile Peygamberlerine, Peygamberlerin de ümmete ilettiği hitabın manası itibariyle iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. İlki, manasında bir kapalılık bulunmayan gayr-ı muhtemel naslar olup hitabın maksadı herhangi bir nazar ve

[543] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/423.
[544] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/350-351.
[545] Kullanım yaygınlığı sebebiyle anlamı bilinen mecazların bu grupta yer almadığına dair Bâkıllânî'nin ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/380.

istidlâle ihtiyaç duymadan zahirinden anlaşılır. İkinci türünde ise hitap muhtelif manalara ihtimalli olup mücmeldir. Bu tür hitapların muradı ise ancak hitaba ilişen bir delil ile anlaşılır.[546] Bâkıllânî burada üçlü hitabı maksadının anlaşılmasında delile ihtiyaç duyup duymamasına göre tasnif ettiği ve nas ve muhtemel şeklinde ikiye indirdiği görülmektedir. Hitabın birincisi olan bi-nefsîhi hitap burada nas sınıfında, bir açıdan müstakil hitap ve gayr-ı müstakil hitabın ise muhtemel sınıfında yer aldığı söylenebilir. Zira bu iki sınıfın da maksadının anlaşılması ancak bir delil ile olur.

Bu üçlü hitap tasnifin karşımıza çıktığı diğer bir yer, Kur'an ve Sünnet'in şer'î hükme delâleti hususudur. Her ne kadar Bâkıllânî bu kavramlarla ifade etmese de burada subûtu açısından kat'î iki delil olan Kur'an ve Sünnetin lafızlarını hükme delâletine göre bir taksime tabi tutar. Bâkıllânî kendisi ile şer'î ahkâmın ispat edildiği âyet ve sünnetlerin üç kısım olduğunu ifade eder: mücmel ve muhtemel olanlar, mecaz kabilinden olanlar ve zâhir-nas olanlar. Kur'an ve Sünnetteki mücmel ve muhtemel lafızlarla istidlâlde bulunulduğunda burada hükme varmak vacip değildir. Zira bu tür lafızların maksadı zâhirinden anlaşılmamaktadır. Bâkıllânî burada ikinci kategoride zikrettiği âyetleri tekrarlar. Örneğin "…hasat günü de hakkını verin" (el-En'âm 6/141) âyeti ile verilecek miktarın vucûbiyeti bizzat kendisi ile sâbit değildir. Bundan dolayı mücmel ve muhtemel nasların yalnızca kendileri ile şer'î hüküm ispat edilemez. Ayet ve Sünnet mecaz kabilinden lafızları ihtiva ediyorsa bu durumda hükmün sabit olması ancak bu mecazların açıklanmasıyla mümkün olur. Nas şeklinde varit olan âyet ve Sünnet ile hüküm doğrudan sabit olur.[547]

Hitabın bu üçlü ayrımının karşımıza çıktığı bir başka yer beyân meselesidir. Beyânı delil ile eş anlamlı olarak tarif eden Bâkıllânî, beyâna ihtiyaç duyulan ve duyulmayan kelâmı ele alırken bu tasnife atıf yapar. Buna göre birinci kategori maksadını lafızları veya fehvası ile bildirdiği için beyâna ihtiyaç duymazken, ikinci kategori kısmî olarak, üçüncü kategori ise maksadını ifade etmede tümüyle beyâna muhtaçtır.[548]

V. İlahi Hitabın Şer'î Hükme Delâletinde Etkî Eden Unsurların Emir-Nehiy Konularındaki Yansımaları

Emir-nehiy konusu Bâkıllânî'nin ilahi hitabın anlaşılmasına yönelik oluşturduğu kelamî ve lügavî zeminin yansımalarının takip edilmesi açısından güzel bir örneklik taşır. Zira

[546] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/431-434.
[547] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/366-368.
[548] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/379-380; Hitap tasniflerini kendi mezhebi açısından ele alması ve bunu beyân ile ilişkilendirilmesi hususunda bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/409-415.

emir-nehiy ile ilgili hususlar bir taraftan ait olduğu bir üst sınıf olan kelâm sıfatının hakikatine tabi olurken, diğer taraftan emre delâlet eden lafızların bir dilde varit olması sebebiyle dildeki hakikat alanına ve dilin kullanım aralıklarına tabidir. Yukarıda ifade edildiği gibi kelam ilminde konu edinilen kelâm sıfatı ile dildeki lafızların hakikat alanı birbirinden farklıdır. İlkinde aklî illet, aklî hüküm gibi aklî istidlâl süreçleri işletilirken, diğerinde dilin vaz'ına ve dil ehlinin kullanımına dayanan lügavî istidlâl süreçleri etkili olmaktadır. Dolayısıyla hem kelâmdaki hem de dildeki lafzî hakikat alanlarının kesişim noktası olan bu bahislerin seçilmesi çalışmamız açısından oldukça önemlidir.

Yukarıda lafzın hükme delâletinde etki eden iki temel unsur olarak zikredilen kelâm sıfatı ve lügavî anlayışın daha net gözlemlenebilmesi adına bu kısımda da benzer bir ayrıma gidilecektir. Bunun için ilk olarak kelâm sıfatının emir-nehiy konusundaki etkisinin izleri takip edilecek, sonrasında lügavî anlayışın yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar Bâkıllânî meseleleri ele alırken böyle bir ayrıma gitmese de çalışmanın hedefine ulaşması için böyle bir tasnif yapmanın daha doğru olduğu kanaati hasıl olmuştur. Bununla birlikte ele alınan bahislerde kelamî ve lügavî etkinin sınırlarının net bir şekilde ayrıldığını söylemek zordur. Bunun için zaman zaman iç içe geçmiş bu meselelerin burada konunun anlatımına da sirayet ettiğini ifade etmek gerekir.

Emir ve nehye dair meseleler oldukça fazladır. *et-Takrîb'*in ilk tahkik edilen kısmında ikinci cilt bütünüyle bu meselelere hasredilmiştir. Burada amaç Bâkıllânî'nin emir-nehiy konusundaki münferit meselelere dair görüşlerinin incelenmesi değil, kelamî ve lügâvî anlayışının izini sürmek olduğu için konuya dair temsil kabiliyeti yüksek örneklere yer verilmiştir.[549] Emrin tanımı, mahsus bir siygasının olup olmadığı, emre delâlet eden lafızların anlamının tespiti gibi hususlar ise bir bütün olarak emir konusuna etki ettiği için ele alınacaktır. Buna ilaveten emir ve nehiy ile ilgili bu meselelerde Bâkıllânî'nin diğer görüşleri ile irtibatlar kurulacaktır.

A. Emir Bahislerindeki Yansımalar

Emir bahislerinde kelâm-ı nefsî ve lügavî anlayışın yansımalarını takip etmeden önce birkaç hususun netleştirilmesi gerekir. İlk olarak belirtilmelidir ki kelâm-ı lafzî görüşüne sahip Mu'tezile ve fukahâ, emrin kendisine mahsus bir siygası olduğunu düşündükleri için onların emrin hakikatine dair tartışmaları "*if'al*" siygasının hakikati üzerinden ilerlemektedir. Ancak

[549] Bâkıllânî'nin emir-nehiy ile ilgili görüşleri için yapılmış müstakil bir çalışma olarak bk. Mehmet Nezir Ceylan, *Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

kelâm-ı nefsî anlayışını benimseyen Bâkıllânî için burada birbirinden farklı üç mesele bulunmaktadır: Birincisi, Bâkıllânî'ye göre kelâmın bir türü olan emrin mahsus bir siygası yoktur. Tıpkı kelâm gibi emir de hakikatte nefiste kâim olan manadır. Bu açıdan kelâmın bir türü olan emrin hakikati tartışılırken herhangi bir lafız veya siygadan bahsediliyor değildir. Ayrıca bu yönüyle emrin hakikati kelâmdaki hakikat alanına taalluk eder. İkincisi, Bâkıllânî'nin yaptığı emir tanımı vücûb ve nedbi de içermektedir. Bu açıdan mücerred emrin delâleti söz konusu olduğunda hem vücüb hem nedb hükümlerinin anlaşılması gerekir. Üçüncüsü: Kelâm-ı nefsî görüşünü benimsemeyenler için çoğunlukla emir ile özdeşleşen "*if'al*" siygası Bâkıllânî'ye göre emrin de dahil olduğu pek çok manaya muhtemel bir lafızdır. Bu açıdan Bâkıllânî'ye göre müşterek bir lafız olan "*if'al*" in emre delâlet ettiğinin belirlenmesi için karine gereklidir. Dahası bu siyganın emrin bir çeşiti olan vücûba delâleti için ise ikinci bir karine lazımdır. Sonuç olarak "*if'al*" siygasını doğrudan vücûba hamleden görüşe karşılık Bâkıllânî açısından "*if'al"*in vücüb anlamını belirtebilmesi için ikili bir aşamadan geçmesi gerekir. Bu üç mesele literatürde birbirinden net olarak ayrılmış değildir. Ancak Bâkıllânî'nin anlatımında birbirinden farklı boyutları olan bu bahislerin ayrıştırılması gerekir.[550] Diğer taraftan emre mahsus bir siyganın varlığı doğrudan kelâm sıfatının mahiyetine taalluk ettiği için[551] buradaki tartışmaların kelâmdaki hakikat alanına dahil olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak "sana şunu emrettim" şeklinde dilde lafzî bir karşılığı bulunan "*emr*"in açıklaması bir yönü ile kelamî diğer yönü ile de lügavî arka plana sahiptir. Bu açıdan emir ile ilgili bu hususlarda yukarıda da ifade ettiğimiz şekilde net bir ayrıma gitmek zordur. Emre delâlet ettiği ifade edilen "*if'al*" siygasına gelince Bâkıllânî buradaki tartışmaları bütünüyle bu lafzın müşterek olması üzerinden sürdürmektedir. Dolayısıyla bu hususun bütünüyle Bâkıllânî'nin lügavî anlayışını yansıttığı söylenebilir.

1. Kelâm Sıfatının Kabulünden Doğan Sonuçlar

Emir-nehiy bahislerinde emrin hakikati, emre mahsus bir siyganın varlığı ve emrin irade ile ilişkisine dair ihtilafların temelinde kelâm sıfatının mahiyetine yönelik görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bâkıllânî de emre dair bu hususları kelâm sıfatı bağlamında ele alır. Yukarıda

---

[550] Emir ve nehye dair kapsamlı çalışmasında A. İhsan Pala da benzer bir noktaya dikkat çekmektedir. Emre mahsus bir siyganın bulunup bulunmadığı, if'al siygasının delâleti ve emirden kastın ne olduğu şeklindeki üç meselenin usûl eserlerinde birbirinden ayırt edilmeden ele alındığını ve bir mesele için zikredilen argümanın diğer meseleler için de kullanıldığını ifade eder. Pala, bu meselelerin farklı olduğuna dair kanaatini ifade etmekle birlikte çalışmanın devamında bu anlam ayrımlarını yeri geldikçe işaret etmekle yetinir. Pala'nın konuya dair ifadeleri için bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 85.

[551] Emrin mahsus bir siygasının olup olmadığına dair ihtilafın, kelâmın hakikatine taalluk ettiği ile ilgili bk. Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb*, 201.

ifade edildiği üzere sıfatların açıklanması kelâm ilmindeki hakikat alanına taalluk ettiği için burada söz konusu meseleler aklî zeminde izah edilmiştir. Bu açıdan mezkûr meselelerde emrin ait olduğu bir üst sınıf olan kelâmın hakikatine yönelik açıklamalara işaret eden Bâkıllânî, tıpkı kelâm gibi emri de lafzî unsurlardan bağımsız olarak açıklar. Bir mana sıfatı olan kelâm gibi emrin hakikatini yine emrin kendisi ile açıklayarak Mu'tezile'nin emir ile irâde arasında kurduğu ilişkiyi reddeder. Öte yandan Bâkıllânî'nin mana sıfatlarının şâhit ve gâip alemde benzer şekilde açıklanmasından hareketle her iki boyutu kapsayacak şekilde meseleleri izah ettiği görülmektedir. Burada kelâm sıfatının hakikati, nefsî sıfatı ve nefsî sıfatların açıklanma biçimi olarak ifade edeceğimiz bu üç hususun emir konusundaki yansımaları ele alınacaktır. Bu üç hususun seçilme sebebi kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkisinin bulunması ve temsil kabiliyetinin yüksek olmasıdır.

a. Emrin Hakikati ve Tanımı

Kelâmın hakikati için ifade edilen nefiste kâim mana olması, kelâmın kısımlarından biri olan emir için de geçerlidir. Bâkıllânî de emir konusuna ilk olarak kelâmın hakikatine yönelik bu hatırlatma ile başlamaktadır.[552] Ayrıca kelâmın hakikatine dair bu tarifin hem gâip hem şâhit alem için geçerli olduğunu ifade eden Bâkıllânî, kadîm olan kelâmın bu açıdan mahlûk olmadığını tekrar hatırlatır. Emir de kelâmın bu hususiyetlerine tabi olduğu için emre dair yapılacak bütün açıklamalarda bu noktanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İlk olarak emir kelâm gibi lafız değil nefiste kâim olan manadır. Bu açıdan Bâkıllânî'ye göre emir tanımı veya hakikati nefiste kâim olan bu manaya yöneliktir. Bâkıllânî'nin emrin tanımına yönelik ifadeleri özetle şöyledir: *Emir, emredilen kişiden (me'mûr) taat vechi ile bir fiilin yerine getirilmesini gerektiren sözdür (kavl)*. Bu tanımdaki "*iktidâu'l fiil*" yerine bu anlamı karşılayacak başka kavramların kullanılması da câizdir. Zira önemli olan emri, kelâmın diğer kısımları olan nehiy, haber ve istihbardan ayırmaktır. "*İktidâu'l-fiil*" yani "*fiilin yerine getirilmesini gerektirmesi*" hususiyeti de bu amaca matuftur. Bir fiilin yerine getirilmesinin talebi taât ve inkiyâd veçhi ile olabildiği gibi istek ve rağbet veçhi ile de olabilir. Tanımdaki "*fiilin taât vechi ile yerine getirilmesinin talep edilmesi*" kaydı ile emir diğer talep çeşitleri olan suâl ve rağbetten ayrılmış olur. Emrin bu şekilde tanımlanması tanımın muttarit ve mun'akis olmasını sağladığı için bu sahih bir tanım olur.[553]

[552] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/5. Cüveynî de kelâmın hakikatine yönelik açıklamalara dikkat çekerek emir ile ilgili kısımlara başlar. Cüveynî'nin buna dair ifadeleri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/239-242.

[553] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/5-6; *et-Takrîb*'in başında yer alan mukaddimelerden çokça nakillerde bulunan İbn Akîl emri if'al siygası ve rütbe şartı ile tanımlayarak burada bir yol ayrımına gitmektedir. Devamında kelâm-ı nefsî anlayışının devamı niteliğindeki emir açıklamalarını İmam Eş'arî'ye nispet ederek yer veren İbn

Bâkıllânî'nin emrin tanımına yönelik bu ifadelerinin anlaşılması için bazı noktaların açıklanması gerekir. İlk olarak yukarıda da ifade edildiği gibi emir, kelâm gibi hakikatte nefiste kâim mana olduğu için mutlak olarak emir denildiğinde burada siyga ve ibareler kastedilmez.[554] Bâkıllânî emri bu lafzî unsurlardan ayırmak için "*fiilin yerine getirilmesine delâlet eden*" olarak değil yalnızca "*fiilin yerine getirilmesi*" olarak tarif ettiğini tekraren ifade eder.[555] Zira emre delâlet eden ibâreler emrin kendisi değildir. Yukarıdaki emir tarifinde "*kavil/söz*" kelimesinin geçmesi emrin "*if'al*" şeklindeki bir söz olduğunu ifade etmek için değil, fiil yoluyla emrin ifade edilmesini dışarda bırakma amacıyladır. Buna göre bir fiilin yerine getirilmesinin talep edilmesi hakiki manada söz ile olur. Fiillerin emre delâleti ise mecazendir. Bâkıllânî hakikat ve mecazın birbirinden ayrılmasına dair *et-Takrîb*'in başında verdiği bilgileri bu noktada hatırlatır. Buna göre "evâmir" ve "umûr" şeklinde iki çoğulu bulunan "emir" kelimesi hakikatte söz olduğu için emrin fiil anlamındaki çoğulu olan "umûr" mecazdır.[556] Sözler gibi fiillerin de emre delâlet etmesi hususu Hz. Peygamber'in fiillerinin emre delâleti ile ilgilidir. Bâkıllânî bu bağlamda açıkça ifade etmese de Hz. Peygamber'in fiillerinin doğrudan emre delâlet etmediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, fıkıh usûlü konularını tertip ederken Hz. Peygamber'in fillerine ayrı bir sınıfta yer vermiş ve burada fiileri mutlak olarak ifade etmek yerine "*Hz. Peygamber'in mücmeli beyân nevinden fiilleri*" şeklinde takyîdî unsur ilave etmiştir.[557]

Bâkıllânî'nin yer verdiği emir tanımında açıklanması gereken diğer bir nokta şudur: Söz konusu tanım ile *suâl ve rağbet* şeklindeki talepler dışarda bırakılmış iken *taât vechi* ile yerine getirilmesi gerekli olanlar tanım kapsamında tutulmuştur. Buna göre kişinin Allah'tan talebi suâl/dileme şeklinde olduğu için buna emir denmez. Diğer taraftan bir fiilin taât vechi ile yerine getirilmesinin talep edilmesinin iki yolu bulunmaktadır. Fiil vücûb yoluyla emredildiği gibi nedb yoluyla da emredilmiş olabilir. Bâkıllânî bu açıdan emrin vâcib ve nedb şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade eder. Emrin vücûb kısmına delâlet eden formu "sana şunu vâcip kıldım",

---

Akîl, başta emir tanımı olmak üzere kelâm-ı nefsî zikrettiği açıklamaları Bâkıllânî'nin ismini zikretmeden eleştirdiği görülmektedir. İlgili kısımlar için bk. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/450-457.

[554] Cüveynî'nin emre dair bu noktaya vurgusu için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/243; Gazzâlî de kelâm-ı nefsî görüşünü benimseyenler için buradaki "kavl"den maksadın ibareler değil nefisteki "taât iktizâsı" olduğunu ifade eder. Gazzâli, *Mustasfâ*, 545.

[555] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/8.

[556] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/9; Bâkıllânî bu meseleyi ayrıntılı ele almasa da özellikle Mu'tezile usulcüleri arasında bu konuya dair daha ayrıntı bilgiler yer almaktadır. Örneğin Tûsî emrin neden hakikatte fiil için kullanılmadığını daha geniş ele alır. Tûsî'nin ifadeleri için bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/162-164.

[557] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/310; Şâfiîler'in Hz. Peygamber'in fiillerinin sözleri gibi emre hakiki anlamda delâlet ettiği görüşünde oldukları ile ilgili bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/45.

nedbe delâlet eden formu ise "sana şunu mendub kıldım" şeklindedir.[558] Her ikisi için de haber formlarını kullanmayı tercih ettiği görülen Bâkıllânî, şer'î ahkâmın ekserisinin haber suretiyle sâbit olduğunu ifade eder.[559] Bâkıllânî'nin bu tavrı "*if'al*" siygasının emre delâleti konusundaki görüşleri ile doğrudan alakalıdır. Zira ona göre "*if'al*" siygası ancak karine ile emre delâlet eder.

Mezheplerin kelâmın hakikatine dair bu görüş farklılığı emrin neden emir olduğu, başka bir ifade ile emrin açıklanma biçimine de yansımıştır.

b. Emir Neden Emirdir?

Bâkıllânî'nin emir konusunda üzerinde önemle durduğu ve kelâm sıfatına taalluk eden diğer bir husus, emrin neden emir olduğudur. Yukarıda kelâm sıfatının hakikatinden bahsedilirken kelâmın nefsî sıfatının "*kelâm olma*" şeklinde ifade etmişti. Benzer durum kelâmın bir türü olan emir için de geçerlidir. Buna göre emrin, emir olması bir başka şey sebebiyle değil, zâtı ve cinsi sebebiyledir. Bu açıdan emir diğer mana sıfatları olan ilim ve kudrete benzer. Nasıl ki ilim, âlime ve ma'lûma zatı gereği taalluk ediyorsa emir de âmire ve me'mûrun bihe zatından dolayı taalluk eder.[560] Cüveynî daha açık bir şekilde emrin emir olarak isimlendirilmesinin zâta dayalı bir vasıf olduğunu ve bir illet ile muallel olmadığını ifade eder.[561] Mana sıfatlarının iliştiği zât söz konusu bu mana ile muallel olur. Örneğin "kelâm" mana sıfatı iliştiği zâtın "*mütekellim*" olarak vasıflandırılmasını gerektirir. Ancak kelâmın bizzat kendisi, bir illet ile açıklanmaz. Bu da kelâmın, nefsî sıfatının yine kendisine râci olması sebebiyledir. Benzer açıklama emir için de geçerli olup emri emir yapan şeyin bir illet olmadığı ve bu açıdan emrin nefsî sıfatının "*emir olma*" olduğu ifade edilir.

Bâkıllânî'nin aktarımına göre Mu'tezile(*Kaderiyye*), kelâmı sesten ibaret görmekte ve kelamın bir kısmı olan emri de "*if'al*" şeklindeki lafız olarak ifade etmektedirler. Onlara göre Allah ve diğerlerinin emri "*if'al*" sözündeki seslerden ibârettir. Onların çoğunluğuna göre emir nefsi ile değil irâde ile emir olur. Zira emri ifade eden "*if'al*" siygası irade sahibi olmayan kimseden de sâdır olabilir. Ancak bu durumdaki siyga için emir denmez. Burada siyganın emir olarak telakki edilmesi için birden fazla irâde gereklidir. Bunlar da; siyganın ihdâsını murad etmek, bu siyga ile emredilen kişi için emir olduğunu murad etmek ve emredilen kişiden bu

---

[558] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/7; Talebin hem vücüb hem de nedb manasına şâmîl olması ile ilgili Cüveynî'nin bu vurgusu için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/243.

[559] Muhakkik, şer'î ahkâmın ekserisinin haberlerle değil emir ve nehiylerle sâbit olduğunu belirterek Bâkıllânî'ye itiraz eder. İlgili ifadeler için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/7 (7. dipnot).

[560] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/10.

[561] Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/244; *et-Telhîs*'teki bu ifadelerin açıklanması hususunda ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 135.

emir ile bir fiilin yerine getirilmesini murad etmek şeklindedir. Mu'tezile'nin bir kısmına göre ise "*if'al*" siygasının emir olması için bir irâde yeterli olup bu da emredilen şeyi murad etmektir. Bâkıllânî Mu'tezile içinde Belhî'nin bu konuda farklı bir tutum sergilediğini ve "*if'al*" siygasının zâtı gereği emir olduğu kanaatini benimsediğini ifade eder. Bununla birlikte Belhî de diğer Mu'tezilî âlimler gibi emrin "*if'al*" şeklinde bir siygasının bulunduğunu kabul etmektedir.[562] Bâkıllânî, Mu'tezile'nin emrin mahiyetine dair görüşleri ve emir ile irâde arasında kurdukları bağa dair *et-Takrîb*'in *evsat* ve *kebîr* versiyonlarında detaylı açıklamalar yaptığını ve bu görüşleri orada çürüttüğünü belirtir. Bâkıllânî'ye göre Mu'tezile'yi bu konularda müşkil duruma sokan şey emri seslerden ibaret görmeleridir.[563]

Bâkıllânî emrin neden emir olduğu hususunda üçüncü bir görüşe daha yer verir ve bunu fukahânın çoğunluğuna nispet eder.[564] Onlara göre emir, "*if'al*" siygası ve bu siyganın emir olmasını engelleyen karinelerden hâlî olması ile emir olur. Bâkıllânî fakihlerin bu görüşünü reddederken öne sürdüğü delillerden biri de şudur: karineden hâlî olmak "adem-i *mana*" yani yokluktur. "*Adem-i mana*" ise bir sözün emir olmasının illeti olamaz. Zira hükümlerin illetlerinin mevcut zatlar olmaları gerekir. Fukahâ ise burada "*if'al*" siygasının emir olduğuna dair verdikleri hükümde mevcut bir durumdan değil karinenin olmaması gibi bir "yokluktan" yola çıkmaktadırlar. Bâkıllânî bu meseleyi "usûlü'd-diyânât"e dair eserlerinde ele aldığını ifade eder.[565]

c. Mana Sıfatlarının Hem Şâhit hem Gâib Alemde Açıklanma Biçimlerinin Aynı Olması

Mütekaddim dönem Eş'arîlere göre mana sıfatlarının açıklanma biçimi şâhit ve gâib alemde farklılık göstermez. Tıpkı diğer mana sıfatları olan ilim, irâde ve kudret gibi kelâm da bu özelliğe sahiptir. Buna göre şâhit alemde bir kimsenin mütekellim olmasını sağlayan şey ne

---

[562] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/10-11; Mu'tezilî âlimlerin Bâkıllânî'nin aktardığı gibi emir ile irâde arasındaki bağa dair ifadeleri için bk. Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 172; Kazvînî, *el-Vâzıh*, 187; Mu'tezile düşüncesinde kelâm sıfatı ile irâde arasındaki ilişkiye dair detaylı bilgi için bk. Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 191-207; Konu ile ilgili ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 134.

[563] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/11-12; İbn Akîl, emrin emir olması için irâdeye ihtiyacının olmadığı şeklindeki düşünceleri ile Mu'tezile'ye, emri nefisteki mana olarak tanımlamadıkları için de Eş'arîlere muhalefet ettiklerini ifade eder. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/461.

[564] Gazzâlî emir konusundaki bu ihtilafın temelde kelâm-ı nefsî anlayışını benimseyenler ve kelâm-ı nefsîyi reddedenler arasında olduğunu ifade etmektedir. Burada Bâkıllânî'nin üçüncü bir grup olarak zikrettiği fakihlerin çoğunluğunu Gazzâlî kelâm-ı nefsîyi reddedenler grubunda değerlendirmektedir. Gazzâli, *Mustasfâ*, 546; Cüveynî bu görüşte olan fakihleri "usûlün hakikatine dair bilgisi olmayanlar" şeklinde niteler. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/246.

[565] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/12-13; Fukahâya bu açıdan benzer eleştiri için bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/247.

ise Allah için de durum böyledir.[566] Bu husus kelâmın bir türü olan emir ve nehiy için de söz konusudur. Emir, âmire ve me'mûrun bihe taalluk ettiği için her iki kavram da emir gibi şâhit ve gâip âlem için ortak olarak kullanılmaktadır. Bunun için Bâkıllânî'nin "*emir*" ile ilgili açıklamaları hem Allah'ın hem de kulların emirlerini birlikte içerir. Aynı şekilde "*âmir*" ile ilgili açıklamalarda hem Allah hem de kullardan emri yönelten kişiler dikkate alınır. Bununla birlikte yeri geldikçe Bâkıllânî, şâhit ve gâipdeki durumların farkına da işaret eder.

Bâkıllânî emri iki kısma ayırır: Allah'ın emirleri, kulların emirleri. Allah'ın emirleri onun kelâm sıfatının bir türü olduğu için bu sıfatın hususiyetlerine tabidir. Buna göre tıpkı kelâm gibi Allah'ın emirleri de onun fiili değil zatıyla kâim bir sıfatıdır. Allah'ın emirleri onun fiili olmadığı için bu emirlerin Allah'a vâcip olduğunun ifade edilmesi imkânsız hale gelir. Benzer şekilde bu emirlerin mendûb, mübâh veya mahzûr olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bâkıllânî bu hükümlerin yalnızca fiiller için kullanılabilecek nitelemeler olduğu konusunda ittifak olduğunu ifade eder.[567] Kendisi bu hükümlere hüsün, kubuh, ihkâm, itkân, abes, fesat, hata ve sevap şeklindeki vasıfları da ekler. Bütün bu vasıfların, eylemlerinde hata ve isabet etmesi mümkün olan failin fiilleri için kullanılması mümkündür. Bu failin fiilleri kimi zaman hasen kimi zaman kabih olur. Burada hüsün-kubha dair görüşüne hatırlatmada bulunan Bâkıllânî bu iki kavramın anlam ayrımlarını tekrarlar. Buna göre bir şeyin hasen olmasının iki anlamı bulunmaktadır. İlk anlamı ile bir şeyin hasen olması onun sureti ve şeklinin güzel olması, kulağa gelen sesinin tatlılığıdır. Allah'ın kelâm sıfatı bu tür şekli unsurlardan ârî olduğu için bu manası ile onun emirlerinin hasen olduğunu söylemek mümkün değildir. Hasenin diğer anlamı ise fiilin bir niteliği olarak ifade edilir ve söz konusu fiili yerine getiren kimsenin övülmesini gerektirir. Allah'ın emirleri O'nun fiilleri olmadığı için fiile dair nitelemelerin Allah için kullanılması mümkün değildir. Bununla birlikte Allah'ın nefiste kâim manasına delâlet eden ibarelerin hasen olarak vasıflandırılmasını Bâkıllânî mümkün görür. Burada kelâmın ibârelerinin hasen olması, onun nazmının güzel, açık ve belîğ olması anlamındadır. Bu tür hususları *İ'câzu'l Kur'an* eserinde detaylı olarak ele aldığını da ayrıca ifade eder.[568]

Emirlerin diğer bir türü kulların emirleridir. Bu emirler de kendi içinde âmirin fiili olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Şayet fâilin emirleri kendi fiili değil ise hüsün

---

[566] Kıyâsü'l-gâip ale'ş-şâhid şeklinde ifade edilen bu yöntem aslında yalnızca Bâkıllânî gibi mütekaddim dönem Eş'arî kelmcılara özgü değildir. Mu'tezilî âlimler de aynı yöntemi kullanmışlar ancak farklı sonuçlara varmışlardır. Örneğin kelâmın hâdis bir fiil olduğunu düşünen Mu'tezile kelâmcıları şâhit âlemde insanların kelâmının ses, harf gibi unsurlardan oluştuğuna dikkat çekerek Allah kelâmının da bundan farklı olmadığını ifade etmişlerdir. Meselenin daha detaylı izahı için bk. İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*, 94-103.

[567] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/88.

[568] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/89.

ve kubuh gibi vasıflarla nitelenemezler. Kulların emirleri kendi fiilleri olursa -ki bu da aslında onların kesbleridir- burada da fiilin hüsün-kubuh gibi nitelemeleri alıp almayacağı failin durumuna bakılarak karar verilir. Şayet fail âkil ve mümeyyiz değil ise yaptığı eylemler teklif çatısı altında değerlendirilmeyeceği için bunlar hüsün-kubuh gibi vasıflarla nitelenemezler. Şayet emir ve nehiyler âkil ve mümeyyiz bir kimseden sâdır olmuş ise bu durumda sem'in vürûdu durumuna bakılır. Zira teklifin başlatıcı unsuru kişinin şeriat ile muhatap olmasıdır. Sem'in vürûdundan önce kuldan sadır olan eylemler teklif çatısı altında değerlendirilmediği için hüsün-kubuh gibi vasıflarla nitelenemezler.

Bâkıllânî'nin bu anlatımından bir fiilin hasen-kabih, vacip, mendub, mübâh gibi hükümlerle vasıflandırılması için birçok aşamayı geçmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İlk olarak bu tür hükümlerin fiillere taalluk etmesi gerekir. Burada Eş'arîler ve Mu'tezile açısından bir farklılık bulunmamaktadır. Bu noktadaki ittifakı hatırlatan Bâkıllânî Allah'ın kelâm sıfatının mahiyetine yönelik görüş ayrılığına işaret eder. Eş'arîler açısından Allah'ın "kelâm" sıfatı fiilî bir sıfat olmadığı için hüsün-kubuh gibi vasıflar ile nitelenemez. Bu özellik kelâmın türlerinden olan emir ve nehiy için de geçerlidir. Buna göre Allah'ın emirleri ve nehiyleri O'nun fiili olmadığı için hüsün veya kubuh gibi vasıflarla nitelenemez. İkinci aşamada ise kulların emirlerinin hangilerinde hüsün-kubuh gibi nitelemelerin kullanılabileceğini belirten Bâkıllânî'nin burada kulların fiilleri ile kastı onların kespleridir. Üçüncü aşamada ise failin durumu devreye girecektir. Buna göre âkil ve mümeyyiz olmayan kimsenin fiilleri dışarda kalır. En sonunda ise bu kişinin şeriat ile muhatap olup olmadığına bakılır. Bu çok katmanlı anlatımda Bâkıllânî eserinin başında yer verdiği bilgilere de atıfta bulunur. Bâkıllânî'nin şer'î hüküm ve mükellefe yönelik yaptığı açıklamalara uygun olarak emir ve nehiy konusunu izah ettiği görülmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde Bâkıllânî'nin hüküm teorisi ele alınırken onun hüsün ve kubhu şer'î hükümlere ve mükellefin fiillerine hasrettiği ifade edilmişti. Böylece Mu'tezile'nin mutlak anlamda fiil için kullandığı bu vasıfların Allah'ın fiilleri için kullanılmasının önüne geçilmiştir. Burada Bâkıllânî'nin ortaya koyduğu hüküm teorisine uygun olarak meseleyi izah ettiği görülmektedir.

2. Lügavî Esaslardan Doğan Sonuçlar

Emir ve nehiy kelâm sıfatının bir türü olduğu için bu sıfatın hakikatine taalluk ederken bunların dildeki formları söz konusu olunca lügavî anlayış devreye girer. Kelâmın bir türü olan emir ve nehyin bizzat kendisi olmasa da bunlara delâlet eden siygalar bir dilde varit olmuştur. Emre delâlet eden lafızlardan "*emir*" lafzının bizzat kendisi ve karine ile emir olduğu anlaşılan "*if'al*" siygasına yönelik açıklamalarda Bâkıllânî, dildeki lafızların anlamının tayin edilmesinde

dil ehline vurgu yapmaktadır. Mu'tezile ve bazı fakihlerin emre mahsus bir siyga olarak ifade ettikleri "*if'al*" lafzının müşterek olduğunu ifade eden Bâkıllânî, müşterek lafızlar konusunda vakfetmek gerektiği ilkesinden hareket etmektedir. Burada Bâkıllânî'nin lügavî anlayışının etkisini göstermek adına üç mesele seçilmiştir: Emrin tanımı, mücerred emrin delâleti ve mücerret if'al siygasının delâleti

a. Emrin Tanımı

Bâkıllânî'nin yaptığı "*emredilen kişiden (me'mûr) taat vechi ile bir fiilin yerine getirilmesini gerektiren söz"* şeklindeki emir tanımının kelâm-ı nefsîye taalluk eden kısmı yukarıda ele alınmıştı. Bu tanımın lügavî unsurlara taalluk eden kısmı ise nefiste kâim manaya delâlet eden lafızların dildeki anlamlarının tespitidir. Bâkıllânî mezkûr emir tanımının bir fiilin talep edilmesine yönelik bazı durumları kapsadığını, diğerlerini dışarda tuttuğunu ifade eder. Bir kişiden bir eylemin yerine getirilmesi talep edildiği zaman bu talep, *taât* ve *inkıyâd* şeklinde olabileceği gibi *suâl* ve *rağbet* vechi ile de olabilir. Bâkıllânî, suâl ve rağbetin emrin kapsamı dışına çıkarılması için tanıma "*taât ve inkıyâd vechi ile*" şeklinde bir kayıt eklendiğini ifade eder. Zira ona göre talebi emir yapan yegâne husus bu kayıttır. Bâkıllânî'ye göre emir hiçbir zaman suâl ve rağbet; suâl ve rağbet de hiçbir zaman emir olamaz.[569] Bâkıllânî'nin emri suâl ve rağbetten net bir şekilde ayırdığı görülmektedir. Bunun sebebi emre delâlet eden bazı ibarelerin suâl ve râğbet için de kullanılmasıdır. Örneğin "*if'al*" siygası yalnızca emre değil suâl ve rağbete de delâlet edebilir.[570] Bâkıllânî bazı kimselerin ortak bir kavram olan "*if'al*" siygasının emir ve diğer anlamlarından farkını rütbe ile açıkladığını belirtir. Buna göre rütbece üstün durumda olan kimseye yöneltilen "*if'al*" siygası emir değil suâl ve râğbet anlamındadır.[571] Bâkıllânî rütbe ve derece farkının emre etkisinin olmadığını düşündüğü için bu şartı tanıma yansıtmamıştır.

Bâkıllânî, emri mutlak manada bir söz (*kavl*) olarak tarif ederken, Mu'tezilî usulcülerin genellikle emre mahsus bir siygasının bulunmasından hareketle "*if'al*" ile tarif ettikleri görülmektedir. Kimi usulcüler buna rütbe şartını da ilave ederek emri, "*birinin kendisinden*

[569] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/6-8; Kazvînî, emir lafzının hakiki manası konusundaki ihtilafları ele alırken bazılarına göre bu lafzın, istid'âu'l-fi'l, talebü'l-fi'l, itlâku'l-fi'l, ilzâmu'l-fi'l ve terğîb anlamları için müşterek olduğunu ifade eder. Kazvînî, *el-Vâzıh*, 186; Hâkim el-Cüşemî şeyhlerinin emir ile suâl arasında yalnızca derece açısından ayırım yaptıklarını ifade etmektedir. Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil,* 173.

[570] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/7.

[571] Tûsî, if'al siygasının emir ve sual anlamlarının rütbe ile birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. Buna göre kişinin kendisinden daha aşağı konumda olan birisine "yap" demesi emir iken, kendisinden üst konumda olan birisine yönelik bu sözü sual, talep ve dua anlamındadır. Tûsî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh,* 1/160-163.

daha aşağı seviyede olduğu kimseye yönelik "yap" sözü" şeklinde tarif etmişlerdir.[572] Burada dikkat edilmesi gereken nokta Bâkıllânî'nin emirden maksadı *if'al* siygası değil bizzat "*emir*" lafzının kendisidir. Bu açıdan Bâkıllânî'nin açıklamaları bir kimsenin başkasına yönelik olarak "sana şunu emrettim" cümlesindeki yüklemi ifade eden "emr"e yöneliktir. Yukarıda da ifade edildiği gibi literatürde emrin bir siygasının olup olmadığı hususu, emir lafzının kendisi ve if'al siygasının delâletine yönelik açıklamalar iç içe geçmiştir. Aslında üç ayrı mesele olan bu hususlar için zikredilen deliller ve açıklamalar emrin bir siygası olduğunu düşününler açısından birbirine benzerdir. Ancak Bâkıllânî için durum böyle değildir. O emir lafzının tanımını, mücerret emrin delâletini ve if'al siygasının delâletini ayrı meseleler olarak değerlendirir. Söz gelimi diğer eserlerdeki gibi emir ile özdeşleştirilen "if'al sıygasının delâleti şeklinde" bir bab başlığı seçmek yerine "*karinelerden mücerret emrin delâleti ile ilgili söz*" şeklinde bir ifadeyi tercih etmiştir. Bâkıllânî için "*if'al*", emrin bizzat kendisi olmayıp emre delâlet eden sözlerden biridir. Bununla birlikte o "*if'al*"in emir anlamına gelmesi için karinenin gerekli olduğunu aksi durumda emir dışındaki diğer manalara da muhtemel olduğunu sıklıkla belirtir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Bâkıllânî'nin yaptığı emir tanımı vücûb ve nedbe muhtemel olduğu için karineden mücerret olan emrin delâletinde her iki mana da gündeme gelmektedir.

b. Karineden Mücerret Emrin Delâleti

Mücerret emrin delâleti konusundaki görüş ayrılıkları emrin tanımının bir sonucudur. Yukarıda zikri geçen emir tanımı ile Bâkıllânî, vücûb ve nedbi tanıma dahil ederken, diğer hükümleri dışarda bırakmış olmaktadır. Mücerret emrin delâletini de bu iki hüküm ile sınırlı tutan Bâkıllânî vücûp ve nedb şeklinde iki ihtimal üzerinde durmakta ve diğer görüşleri bunun üzerinden reddetmektedir.

Bâkıllânî, mücerret emrin delâleti ile ilgili dört görüşe yer vermektedir:

Birinci görüş: Mutlak emir, emre konu olan fiil için izne delâlet eder; vücûp ve nedb anlamlarına hamletmek için ise karîne gereklidir. Bâkıllânî, mübâhın emredilmiş olduğu görüşüne sahip olanların çoğunun bu kanaatte olduğunu belirtir.[573] Mu'tezilî âlim Belhî'ye atfedilen "mübâh me'mûrdur" şeklindeki görüşün bir sonucu olarak onun da bu görüşte olduğu söylenebilir. Bâkıllânî emri tanımladığı kısımlarda mutlak izin anlamına gelen ibâhanın emir kapsamında değerlendirilmeyeceğini ifade ederek Belhî'nin bu görüşünü reddeder.[574]

---

[572] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî: eş-Şer'îyyât*, 17/107; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 172; Tûsî, *el-Udde*, 1/159.
[573] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/26.
[574] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/17-18.

İkinci görüş: Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre mutlak emir nedb anlamı için vaz‘ edilmiş olup emre konu olan fiilin hasen olduğuna delâlet eder. Söz konusu emre bir karîne ilişir ve terki durumunda zem ve ikâbın olacağı bildirilirse bu durumda emrin vücûba delâlet ettiği bilinir. Bâkıllânî, Mu‘tezile’nin bu açıklamasını birçok fakihin de kabul ettiğini ve İmam Şafiî’nin ashabının çoğunun bu görüşü Şafiî’ye dayandırdığını ifade eder. Ashabı, İmam Şafiî’nin “…Alışveriş yaptığınızda şâhit tutun” (el-Bakara 2/282) gibi âyetlerdeki emirleri nedbe hamletmesinden yola çıkarak bu görüşe varmışlardır.[575] Bâkıllânî ilerleyen kısımlarda İmam Şafiî’ye atfedilen bu görüşü tekrar hatırlatır ve ashabı arasındaki görüş ayrılıklarına değinir. Ona göre Şafiî’nin bu konudaki görüşü vakf olmalıdır. Zira *Ahkâmu’l-Kur’an* eserinde İmam Şafiî’nin âyetlerdeki emirlerin vücûb ve nedbe ihtimalinin olduğunu belirten ifadeleri bulunmaktadır.[576]

Üçüncü görüş: Emir vücûb anlamı için vaz‘ edilmiş olup nedb anlamına ancak karîne ile gidilir. Bâkıllânî bu görüşü fakihlerin çoğunluğuna nispet eder.[577]

Dördüncü görüş: Bâkıllânî’nin benimsediği ve hak olduğunu ifade edip İmam Eş‘arî’ye de nispet ettiği son görüş şöyledir:

> Şeyhimiz Ebu’l-Hasen ve ondan bu konuda ilim elde eden kelamcı ve fakihlerin çoğunluğu emrin vücûp ve nedb anlamına ihtimali olduğunu ve ikisi de için de müşterek olduğu söylerler. Emrin bu iki anlamdan birisine hamledilmesi ancak delil ve karîne ile olur. Daha önce açıkladığımız gibi emrin ibâha anlamına bir delâleti yoktur. Çünkü mübâh emredilmiş değildir. Hak olan bizim bu dediğimizdir.[578]

Bâkıllânî’nin bu pasajda da açıkça ifade ettiği gibi ona göre “sana şunu emrettim” şeklinde mutlak olarak varit olan emir lafzının, vucûp veya nedbe ihtimali bulunmaktadır. Karîne olmaksızın bu iki anlamdan birisine hamledilemez. Burada yapılması gereken şey vakfetmektir.[579] Emir lafzının vaz‘ı itibariyle hem vücûp hem de nedbe ihtimali varsa bu durumda vücûp ve nedbi birbirinden ayıran şey nedir? Bâkıllânî’ye göre burada her iki hükmü birbirinden ayıran şey, emre konu olan fiilin terk edilmesi durumunda günahın ilhak olup

---

[575] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 2/26-27.

[576] İmam Şafiî’nin konu ile ilgili görüşüne hasseten önem verdiği görülen Bâkıllânî’nin ashabının ona nispet ettiği görüşün hatalı olduğuna dair açıklamaları için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 2/46-49.

[577] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/27; İbn Berhân, Mu‘tezile’den Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin ve Eş‘arî-Şafiî âlim İsferâyînî’nin mücerred emrin vücûba delâlet ettiği görüşünde olduklarını belirtir. Buna dair bk. İbn Berhân, *el-Vusûl ile’l-usûl,* 1/133-134; Bu görüşün fakihlerin çoğuna nispeti için ayrıca bk. Ebû Talib Yahya b. el-Hüseyn el-Harûnî Nâtık-Bilhak, *el- Müczî fî usûli’l-fık,* thk. Abdülkerim Cüdbân (Revâi’u Turâsi’z-Zeydiyye, 2013), 1/95-97.

[578] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 2/27.

[579] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd,* 2/31-33.

olmaması ve kişiye yönelik kınamanın gerekli olup olmadığıdır. Buna göre tâat veçhi ile bir fiilin yerine getirilmesi talep edilir ancak bu fiilin terki durumunda günah ve kınama söz konusu olmazsa bu emrin nedb olduğu anlaşılır. Şayet talep edilen fiilin terki durumunda günahın ilhâk olduğu ifade edilirse bu durumda emrin icâba delâlet ettiği anlaşılır. Bâkıllânî icâp ve nedbin bu şekilde yapılacak tanımları ile emrin tanımında yer alan "*taât vechi ile bir fiilin yerine getirilmesinin talep edilmesi*" hususiyetinin bu tanımlarda korunduğunu ifade eder.[580]

Bâkıllânî mücerret emrin vücûp ve nedb anlamları için müşterek olduğunu düşündüğü için bu anlamlardan birinin diğerine tercih edilmesi için karineyi gerekli görür. Emrin bu şekilde her iki anlamını içermesi dildeki "*mevcût*" kelimesi ile benzerlik arz eder. Zira mevcût lafzı mutlak olarak zikredildiğinde *kadîm* ve *hâdis* şeklindeki iki kısmına eşit şekilde delâlet eder ve bu anlamlarından birine hamletmek için karîne gereklidir. Benzer şekilde emir lafzı da dilde tâat anlamı için vaz' edilmiş olup her ikisi de bir şekilde tâat anlamı taşıyan vücûb veya nedbe hamledilmesi ancak karîne ile olur. Bâkıllânî emrin bu iki anlamdan birisi için vaz' edilmiş olduğunu iddia edenlerin delilleri birbirinden üstün olmadığını ve bu görüşlerden birisinin tercih edilmesini gerektiren bir durum olmadığını belirtir. İddia sahipleri bu konuda akıl delili ile de görüşlerini ispat edemezler. Zira lafızların hangi anlam için vaz' edilmiş olduğunun belirlenmesi aklî zaruret veya akıl delili ile olmaz. Bu konularda başvurulması gereken şey dil ehlinden gelen nakillerdir. Ancak bu konuda kat'î bilgi sağlayan bir nakil de bulunmamaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey vakfetmektir.[581] Bâkıllânî'ye göre bu tür hususlarda haber-i vâhidler ile de amel edilmez. Çünkü bu tür haberlerin sıhhati konusunda kat'î bilgi bulunmamaktadır. Usul ilminde asla taalluk eden konularda haber-i vahidler ile delil getirilemez.[582]

Bu noktada Bâkıllânî şöyle bir itiraza yer vererek cevaplandırır:

> Bu hüccet vakf görüşünüz sebebiyle aynıyla size de yönlendirilebilir. Çünkü siz (emir lafzının) dilde vakf için vaz' edilmiş olduğunu iddia etmektesiniz. Bu durumda sizin de vakf konusundaki görüşünüze hüccet oluşturacak şekilde dil ehlinden bir nakil getirmeniz gerekir.
>
> Onlara şöyle denir: Biz "*vakf*" ve "*müşterek*" görüşümüz ile dil ehlinin bu konuda vakfetmiş olduğunu kastetmiyoruz. Bizim vakf ile kastımız şudur: emir vücûp ve nedb

[580] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/28-29.
[581] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/34-35.
[582] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/45.

ifade edebilir. Dil ehli bize emrin bu iki manadan hangisi için vaz‘ edilmiş olduğunu bildirmemiştir. Vaz‘ı konusunda ittifak edilmeyen bir husus için nakil beklenmez.[583]

Bâkıllânî’nin mücerret emrin yalnızca vücûp ve nedbe ihtimalinin bulunduğu ve mübâhın emir kapsamında değerlendirilemeyeceği şeklindeki görüşü, konulara ele alma biçimine de yansımıştır. Bâkıllânî’ye göre mübâh emredilmediği için emir ve ibâha arasındaki farkı açıkladığı müstakil bir baba eserinin baş kısımlarında yer vermiştir.[584] Öte yandan mücerred emrin yalnızca vücûba delâlet ettiğini iddia edenlere yönelik nedbin neden emredilmiş olduğunu, emrin dilde icâp değil nedb manası için vaz‘ edildiğini iddia edenlere yönelik ise tam aksini düşünenlerin delillerini inceleyip bunların neden mümkün olmadığını uzun uzadıya incelemiştir.[585] Bâkıllânî mücerret emrin yalnızca vücûp ve nedb anlamlarına ihtimalinin bulunduğunu düşündüğü için yasaklamadan sonra gelen emrin hükmüne dair meseleyi ele alırken öncelikle konu ile ilgili bâbın adında bir değişiklik yaparak meseleyi inceler. Bu konuda mübâh görüşünün de dikkate alınmasından dolayı söz konusu bâbın “*hazrdan sonra gelen emrin hükmü*” yerine “*hazrdan sonra gelen “if‘al sözünün hükmü*” şeklinde ifade edilmesi gerektiğini belirtir. Zira mübâh, emir değil if‘al siygası ile gündeme gelen bir hükümdür.[586]

c. Karineden Mücerret İf‘al Siygasının Delâleti

Allah’ın kelâmını yaratılmış ses ve harflerden müteşekkil gören Mu‘tezile ve fukahânın çoğunluğu emrin kendisine mahsus bir siygası olduğu görüşündedir. Bu siyga da “*if‘al*”dir. Mutlak olarak gelen bu siyganın vücûp, nedb, ibâha şeklindeki hükümlerden hangisine delâlet ettiği hususunda ise ihtilaf bulunmaktadır.[587] Dolayısıyla bu görüşte olan âlimler için “*emrin delâleti*” ile “*if‘al siygasının delâleti*” birbirinden ayrışmış meseleler değildir. Bâkıllânî’de ise bu ikisi tamamen ayrı meselelerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi o, karineden mücerret emir lafzı konusunda vücûp ve nedb hükümleri arasında tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İf‘al siygası ise emir ve diğer manalar için müşterek bir lafızdır.[588]

---

[583] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/35-36.

[584] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/17-23; Bâkıllânî’nin bu konudaki görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bk. Ceylan, *Emir ve Nehiy*, 70-72.

[585] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/31-49; Bu meselelerin geniş izahı için bk. Ceylan, *Emir ve Nehiy*, 72-86.

[586] Bâkıllânî’nin bu hususa dair açıklamaları için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/93; Meselenin “hazrdan sonra gelen emrin durumu” şeklinde ifade edilmesi ile ilgili örneğin bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/256; Tûsî, *el-Udde*, 1/183.

[587] Bu konudaki görüş sahipleri ve bu görüşlerin temellendirilmesi hususunda detaylı bilgi için bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 135-173; Bu meselenin Cessâs ve Debûsî gibi Hanefî usulcüler açısından ele alınması hususunda bk. Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usul Anlayışı*, 247-254.

[588] Bâkıllânî’nin bu konudaki ifadeleri için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/7; Gazzâlî, “sana şunu emrettim” şeklindeki ifadelerde “emir” lafzının emre delâlet ettiğinde bir ihtilafın olmadığını, tartışılan meselenin

Bâkıllânî kendileri ile ihtilaf ettikleri gruplarla emrin vücûb veya nedb olduğu hususundaki görüş ayrılığında yakınlaştıklarını, tartışmanın if'al siygası boyutunda ise uzaklaştıklarını ifade eder. Zira Bâkıllânî'ye göre de emrin vücûb ve nedbe ihtimali bulunmaktadır. Ancak if'al siygasının emre delâletinin tartışılması için önce bu siyganın diğer muhtemel manalarını dışarıda bırakacak ve emre delâlet ettiğini belirtecek karineye ihtiyaç vardır.[589] Başka bir ifade ile emri if'al siygasından ibaret görenler için bu siyganın vucûb veya nedbe delâleti çoğunlukla ihtilaf konusu olurken Bâkıllânî'ye göre ilk olarak bu siyganın emre delâletinin belirlenmesi gerekir. İf'al siygası müşterek bir lafız olduğu için bu lafızların anlamlarından birinin tayini için karine gerekir.

İf'al siygasının emir olarak telâkki edilmesi için karine dışında diğer şart ise bu siyganın âlim, mümeyyiz ve kâsıt birisinden sâdır olması gereğidir. Bu açıdan uyku halindeki birisinin if'al sözü emir olarak değerlendirilmez.[590]

B. Nehiy Bahislerindeki Yansımalar

Bâkıllânî emir konusunda anlatılanların ekserisinin nehiy için de geçerli olduğunu ve bu açıdan emre dair ele alınan meselelere dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder.[591] Nitekim emir konularını ele alırken nehiy için de benzer olan durumları belirtmiştir. Örneğin emri "*iktidâu'l-fi'l*" şeklinde tanımlayıp hakikatinin nefiste kâim mana olduğunu ve emrin, zâtı gereği emir olduğunu ifade ederken nehyin de benzer hususiyetlere sahip olduğunu belirtmişti. Ancak nehyin tanımı emirden farklı olup emirde fiilin yerine getirilmesi talebi bulunurken nehiyde fiilin terkedilmesi söz konusudur. Kelâm-ı nefsî anlayışının bir sonucu olarak tıpkı emirde olduğu gibi nehyin de kendisine mahsus bir siygası yoktur.[592]

Bâkıllânî nehiy meselelerine giriş sadedindeki açıklamaları emir meselelerine işarette bulunarak ele alır. Buna göre nehiy "bir fiilin terk edilmesi gerektiğini gerektiren sözdür." Kelâmın bir türü olan emrin nefiste kâim mana olduğunu ifade eden Bâkıllânî, kelâmın diğer bir türü olan nehiy için de bunun geçerli olduğunu belirtir. Buna göre hakikatte nehiy nefiste kâim olan manadır, sesler ise bu mananın kendisi değil ona delâlet eden birer unsurdur. Emrin tanımında rütbe şartına yer vermeyen Bâkıllânî nehiy için de aynı şartın aranmasının zorunlu

---

mücerret "if'al" siygası ile ilgili olduğunu ifade eder. Gazzâlî bu siyganın dildeki onbeş anlamını sıralar. Siyganın bu anlamlarının her birisinin hakikat mi yoksa bir kısmının hakikat diğerlerinin mecaz mı olduğu hususunun araştırılması gerektiğini belirtir. Gazzâlî'nin açıklamaları için bk. Gazzâli, *Mustasfâ,* 549-552.

589 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2/72.

590 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2/9.

591 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2/317.

592 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2/15.

olmadığını ifade eder. Kişinin kendine karşı bir emirde bulunması mümkün olmadığı gibi kendisine bir nehiyde bulunması da mümkün değildir.[593]

Emrin mahiyetini açıklarken Bâkıllânî, onun zâtı gereği emir olduğunu, herhangi bir irade sebebiyle emir olmadığını ifade etmişti. Kelâm sıfatının açıklanma biçimine ve nefsî sıfata taalluk eden bu tartışmanın nehiy konusundaki karşılığı da benzerdir. Buna göre bir fiilin nehiy olmasının sebebi nehye konu olan fiilin kerâheti değildir. Diğer yandan emrin vâcip ve nedb şeklinde iki kısma ayrılması gibi nehiy de bu iki kısma ayrılmaktadır. Bâkıllânî tıpkı emir bahislerinde olduğu gibi burada Allah'ın kelâm sıfatına atıfta bulunur. Buna göre Allah'ın emri kadîm kelâmının bir parçası olduğu için hüsün ve kubuh hükümleri ile vasıflandırılamaz. Zira hüsün-kubuh, fiillere dair hükümlerdir. Benzer durum nehiy için de geçerli olup Allah'ın nehiyleri hüsün-kubuh ile nitelendirilmezler.[594]

[593] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/317-318.
[594] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/318.

SONUÇ

Kelamcı bir usul âlimi Bâkıllânî'nin ve onun kurucu usul metni *et-Takrîb ve'l-irşâd* eserinin usul alanındaki çalışmalara konu olması nispeten yenidir. Literatürdeki çalışmaların onun daha çok kelamî yönüne yoğunlaştığı görülmektedir. Eş'arî usul geleneğinde önemli bir yeri bulunan Bâkıllânî ve onun *et-Takrîb* eserinin merkeze alındığı bu çalışma, onun usul ilmindeki konumuna ve hitap merkezli usul anlayışına bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın çıkış noktası mütekaddim dönem Eş'arî usulü için önemli bir âlim olan Bâkıllânî'nin usul görüşlerinin incelenmesiydi. Bâkıllânî'nin, İbn Fûrek ve İsferâyînî ile birlikte Eş'arî kelâmının sistemleştirilmesinde etkili bir rol oynadığı müsellemdir. Bâkıllânî'nin fıkıh usulündeki rolünün de benzer olduğu ön kabulü ile okumalar yapılmaya başlandı. Ancak süreç içerisinde Bâkıllânî'nin usul ilminde başta hüküm teorisi olmak üzere pek çok meselenin teorisyeni olduğu sonucuna ulaşıldı. Bâkıllânî'nin İbn Furek ve İsferâyînî'den farklı olarak geniş muhtevalı bir usul eseri kaleme alması ve bu eserde İmam Eş'arî'nin düşüncelerini sistemli şekilde sürdürmesi onu mezkûr iki alimden ayıran hususiyetler olarak tespit edilmiştir.

Bâkıllânî amelde Mâlikî olmasına rağmen onun usul yazım tarzı dönemin diğer Mâlikî âlimlerinden farklıdır. Ona göre bir usulcünün tabi olması ve takip etmesi gereken şey delil olup herhangi bir fıkıh mezhebinin içtihatları esas alınarak meselelerin işlenmesi ve usule dair genel tutumların belirlenmesi uygun değildir. Bâkıllânî'nin bu tutumu, modern dönemde sınırları ve mahiyeti netleştirilmeye çalışılan mütekellimîn usul yazıcılığının özelliklerinden biri olarak sıklıkla zikredilen "mezhebin görüşlerini temellendirme maksadı gütmemek" ifadesinde karşılık bulur. Bâkıllânî, bu yöntemi takip eden meşhur usulcüleri etkilediği ve öne çıkan metinler büyük ölçüde *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ı takip ettiği halde kendisine ve eserine çok az atıf yapıldığı görülmüştür. Bunun İbn Haldûn'un konuya dair eksik ve yanıltıcı ifadeleri, *et-Takrîb*'in geç bir dönemde bulunmuş olması ve bu yüzden akademik çalışmalarda incelenmesinin ihmal edilmesi ile ilgili olabileceği sonucuna varılmıştır.

"Kelamcı usul alimlerinin eserlerinde kelam bahislerinin bolca yer aldığı" şeklindeki yaygın kanaatin etkisi ile Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* eserinin başındaki mukaddime kelamî bir mukaddime olarak incelenmeye tabi tutuldu. Bu ön kabuller ile yapılan okumalar zamanla başka bir yöne evrildi. Zira zaman ilerledikçe Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* eserinde sanıldığının aksine fıkıh usûlü ile kelâm ilminin benzerliğinden ziyade bu iki ilmin farklılıklarına dayanan bir ilişki kurulduğu anlaşıldı. Henüz eserin başında Bâkıllânî, kendisine kadar gelen fıkıh

tanımından farklı bir tanım yapmayı tercih ederek aslında bu amacının işaretlerini vermiş bulunuyordu. Bâkıllânî fıkıh usûlünü kelâmdan üç noktada ayırmıştır. İlk olarak hüküm açısından bir ayrıma giderek, usul ilminde amacın şer‘î hükme ulaşmak olduğunu belirtmiş ve kelâm ilmindeki aklî hükümleri dışarıda tutmuştur. İkinci olarak hükümlerin üzerine bina edildiği delillerde bir ayrıma giderek, kelâm ilminde aklî delillerin etkili olduğunu, usul ilminin ise şer‘î deliller üzerine bina edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Son olarak kelâm ilmi ile ortak olan nazar yöntemindeki farklılığa değinen Bâkıllânî, usulde nazar faaliyetinde kat‘î bilgiye ulaştıran delile ilaveten zan bildiren emarelerin de kullanılabileceğini ifade etmiştir. Her ne kadar kat‘î bilgiye ulaştırmasa da emareler ile amel edilmesi gerektiğini bildiren yine Şer‘în kendisidir. Böylelikle Bâkıllânî şer‘î hüküm, şer‘î delil ve şer‘î dayanaklı emarelerin kullanımı ile usulün şer‘îliği vurgulamıştır.

Bâkıllânî’nin usul ilminde ortaya koyduğu en önemli teorilerden birinin hüküm teorisi olduğu anlaşılmıştır. Bâkıllânî burada aklî hüküm ile şer‘î hükmü birbirinden ayırmış ve usul ilminde şer‘î hükümlerin matlub olduğunu ifade etmiştir. Şer‘î hükümlerin ilk örneği olarak yer verdiği hüsün-kubhun bu teorinin asıl amacı olduğu anlaşılmaktadır. Bâkıllânî hüsün-kubhu şer‘î hükümler için bir çatı şeklinde inşa ederek bir taraftan bu hükümlerin Allah hakkında kullanılmasının önüne geçmiş, diğer taraftan mükellefiyeti şeriat ile başlatmıştır. Usul ilminin şer‘iliğinin tesis edilmesi bu anlayış çerçevesinde bir hüküm teorisi inşa etmeyi zorunlu kılmıştır. Bâkıllânî, hüsün-kubhun dâhil olduğu şer‘î hükümlerin yalnızca mükellefin fiilleri ile alakalı olduğu yönünde mezhep içerisindeki hâkim anlayışı sürdürmüş ancak bunu bütüncül bir hüküm teorisine dönüştürmüştür. Bu teoriyi de bakış açısını yansıtan bir tercihle Allah’ın fiillerini konu edinen kelâm eserlerinde değil mükellefin fiillerini konu edinen fıkıh usûlü eserinde işlemiştir. Burada sem‘in, hüsün-kubhun da dâhil olduğu şer‘î hükümlerin hem varlık hem de bilgi kaynağı olduğunu ifade eden Bâkıllânî meselenin evvelâ ontolojik düzeyde ele alınması gereğini ifade etmiştir. Böylece hüsün-kubuh meselesinde Eş‘arîlerin Mu‘tezile ile esaslı bir fikir ayrılığının olduğunu ve tartışmanın epistemolojiden önce ontoloji ile alakalı olduğunu ifade etmiştir.

Bâkıllânî’nin *et-Takrîb ve’l-irşâd*’da hitap kavramını sıklıkla kullandığı fark edilmiştir. Bu kullanımın Allah’ın manevi sıfatlarından biri olan “kelâm”dan ayırmak için özellikle tercih edildiği ve dönemin kelamcı usul âlimlerinin eserlerinde de bu minvalde bir hassasiyetin gözetildiği tespit edilmiştir. Bâkıllânî, usûl-i fıkhın konularını sıraladığı kısımda Kitap ve Sünnetin hitap olmasına vurgu yapmaktadır. Burada Bâkıllânî, hitap kavramı ile mükellefe yöneltilen hitabın “lafzî” olduğu ve de söz konusu lafızlardan meydana gelen bu

hitabın muhatap açısından "anlaşılabilir" olduğu şeklinde iki özelliğe vurgu yapmıştır. Muhatabın hitabı anlaması için hitabın indiği dilin kullanımlarına tabi olması gerekir. Bu açıdan Bâkıllânî'nin ele aldığı usul meselelerindeki ifadelerinin tamamı, kulları muhatap alan *muhâtıp* yani Şari', bu hitabın *muhatabı* olan mükellef ve mükellefiyetin vasıtası *hitap* bağlamında anlaşılmalıdır. İlâhî hitabın üç unsurundan *muhâtıp* ve *muhâtâp* ile ilgili meselelere büyük oranda kitabın ilk mukaddimesinde yer veren Bâkıllânî *hitap* ile ilgili hususlara ise fıkıh usûlünün hasredildiği konuları sıraladıktan sonra yer vermektedir. Hitap ile kastedilenin anlaşılması öncelikle muhatabın hitabı anlayacak seviyede olmasını gerektirir. Bundan dolayı Bâkıllânî, mükellef kimsenin hitabı anlayacak aklî olgunluğa erişmesini şart koşmuş ve çocuklar ile aklî melekeleri yeterli olmayanların teklife muhatap olmadığını ifade etmiştir. Diğer yandan hitabın anlaşılmasına etki etmediği için ikrâhı da bir teklif engeli olarak görmemiştir.

Hitap ile maksudun anlaşılmasının gerekliliği hitabın indiği dil ile ilgili birtakım zorunlulukları da beraberinde getirir. Bu yüzden Bâkıllânî pek çok yerde Kur'an'ın dilinin Arapça olmasını vurgular. Hitabın Arap dilinde varit olması onun anlaşılmasının bu dil çerçevesinde olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda Bâkıllânî, lafızların vaz'ında lügavî ve örfî hakikatleri kabul ederken şer'î hakikatleri kat'î bir şekilde reddetmiştir. Önemli olan dildeki lafızların anlaşılması olduğu için dilin kökeni meselesi Bâkıllânî için tali bir konumda yer almaktadır. Dilin kökenine dair görüşleri tetkik eden Bâkıllânî, bütün görüşlerin muhtemel olduğunu ifade ederek bu konuda net bir karara varmanın doğru olmadığını belirtir. Hitapta asıl olan maksadın anlaşılması olduğu için "anlamını yalnızca Allah'ın bildiği" şeklindeki müteşâbih açıklamasını reddetmiştir.

Hitaptaki lafızların anlamına dair ihtilafta müşterek lafızlara vurgu yapan Bâkıllânî, bu lafızların anlamlarının tespiti konusunda karinenin gerekli olduğunu sıkça bir argüman olarak dile getirir. Karine olmadan lafzın anlamlarından birine hamledilemeyeceğini ve yapılması gereken şeyin tevakkuf etmek olduğunu ifade eder. Bu açıdan lafızların anlamı konusunda dil ehlini referans kabul ettiği anlaşılan Bâkıllânî, bu tavrı ile kelamî arka planı olan görüşleri dil üzerinden tartışmayı seçmektedir. Tevakkuf etmenin gerekliliğine, ele aldığı meselelerde sıkça başvursa da bu kavramı her zaman aynı anlamda kullanmadığı anlaşılmıştır. Nitekim şeriatın vürûdundan önce eşyanın hükmü konusunda vakfetmek gerektiğini belirten Bâkıllânî'nin buradaki vakfetme ile maksadı hükmün yokluğudur. Ancak dildeki lafızların anlamını tayin etmede vakfetmesi, ihtimal dahilindeki anlamlardan birinin karine olmadan

tercih edilmemesi anlamına gelir. Bunun için Bâkıllânî'ye atfen bu kavramın kullanımında ihtiyatlı davranmak gereklidir.

Hitabın şer'î hükme delâleti, yalnızca hitaptaki lafızların lügavî anlamlarını bilmekle kavranamaz. Hitap, Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olduğu için kelâm sıfatının mahiyeti bu hitabın anlaşılmasına doğrudan etki etmiştir. Halku'l-Kur'an tartışmaları ile gündeme gelen "Kelâm-ı nefsî" teorisinin usul ilminde lafızlar bahsinde önemli yansımaları olmuştur. Kelâmın hakikatinin "nefiste kâim mana olması" ve manevi bir sıfat olan kelâm sıfatının açıklanma biçimi kelâmın türlerine de yansımıştır. Çalışmada bu etkinin somut göstergesi olarak emir-nehye dair bazı meseleler detaylandırılmıştır. Bu hususlarda Bâkıllânî'nin hakikat kavramına vurgu yaptığı ancak sıfatların hakikat alanı ile lafızların hakikat alanının farklı olduğu sonucuna varılmıştır. Her birinin dayandığı esasların ve anlaşılmasına dair kriterlerin farklılık arz ettiği anlaşılmıştır. Bu çalışmada Bâkıllânî'nin kelâm sıfatı anlayışının yansımaları sınırlı örnekler üzerinden takip edilmiştir. Emir-nehyin diğer meselelerinde ve umûm-husûs konularında bu anlayışın takip edilmesi müstakil çalışmaları gerektirmektedir.

Literatürde Bâkıllânî'ye atfedilen görüşlerin her zaman *et-Takrîb ve'l-irşâd*'daki anlatım ile paralel olmadığı görülür. Bu yüzden onun görüş ve yaklaşımları ele alınırken mutlak surette kendi ifadelerine müracaat edilmeli, diğer kaynaklar mukayese aracı olarak kullanılmalıdır. Bu açıdan özellikle *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ın yeni yayınlanan kısımları ile ilgili müstakil akademik çalışmaların yapılması oldukça önem arz etmektedir. Öte yandan Bâkıllânî'nin görüşlerini ihtiva eden *et-Telhîs*'te, Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin usul için oluşturduğu sistematiğin anlaşılmasını zorlaştıracak şekilde tasarruflarda bulunduğu tespit edilmiştir.

Usul ilminde yalnızca Eş'arîler değil daha geniş paydada Mâlikî ve Hanbelî mezhebinden Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından görüşlerinin takip edildiği tespit edilen Bâkıllânî ve onun kurucu usul eseri *et-Takrîb*, farklı yönleri ile akademik çalışmalara konu olmak için önümüzde durmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdullah, Muhammed Ramazan. *el-Bakıllânî ve arâuhü'l-kelâmiyye*. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1986.

Afacan, Hülya. *Dilde Mecazın Reddi: İbn Teymiyye Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Ahmned, Şâyib Firâs Abdülhamit. *el-Arâu'l-Usûliyye lî Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkıllânî fi'l-Mukaddimâti'l-Usûliyye ve Delâlâti'l-Elfâz ve Avâridiha* (Câmiatu Âlî 'l-Beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Akan, Yasin. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Aktaş, Mehmet. "Kelâm AtomculuğununTümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 53-82.

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Altaş, Eşref. "Hudus Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Altaş, Eşref - Yılmaz, Mervenur. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.

Apaydın, Yunus. "el-Müstasfâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/124-126. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Aslan, Ali. *Bâkıllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Aslan, İbrahim. "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef . *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928.

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

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi*. Kahire: Müessesetü'l-Hanci, 1963.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b .Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*. thk. Ömer Yusuf Hamdan. 4 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Misk, 2022.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Züneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b .Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Seyyit Osman. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd -İmlâu'l-Kâdî-*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveyş. Kuveyt: el-Evkâf ve'ş-Şûuni'l-İslamiyye, 2015.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*. thk. Adnân b. Fehd el-Abiyyât Havallî: Esfâr li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2022.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'cazü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2009.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbu temhîdu'l evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Baskı., 1987.

Barış, Ebru. *Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayırımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964.

Başoğlu, Tuncay. "George Makdisî (1920-2002)". *İslâm Hukuku Araştırmaları*

Dergisi 4 (2004), 87-115.

Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Bedir, Murteza. "Is There a Hanafi Usul al-Fıqh?" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 163-172.

Beyanuni, Muhammed Ebu Feth. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468, Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.

Ceylan, Mehmet Nezir. *Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmiatu Katar, 1978.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Çakmak, Selma. *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşarîa'ya*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

Çam, Elmas Gülhan. "Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkıllânî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 367-388.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Çelik, Ahmet. "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkileri". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017),

7-43.

Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel Ve Mübeyyen -Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi-*. Ankara: Fecr yayınları, 2023.

Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdı Abdülcebbâr Mukayesesi)*. Ankara: Fecr yayınları, 2022.

Çöklü, Ramazan. "Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayesesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 199-227.

Dalmızrak, Yakup. *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Durer Adlı Eserinin Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Demir, Hilmi. "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.

Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibârîdir?: Seyfeddîn el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kader 18/1 (2020)*, 115-151.

Dündar, Abdulhamit. *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dârü'ş-Şürûk, 1984.

Ebyârî, Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan. *et-Tahkîk ve'l-beyân*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Havalli: Dârü'z-Ziyâ, 2013.

Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Erzi, Mesut. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri". *Kader* 20/1 (2022), 367-397.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Risâle*

ilâ ehli's-seğr, Beyrut, 1988.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Kitâbü'l- Lüma' fi'r- redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 1955.

Eşit, Davut. *IV/X-V/XI. Asırlarda Irak ve Horsan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eşit, Davut. "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (30 Nisan 2018).

Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî`Zeydân Haddâd. Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1974.

Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *el-Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyâd, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.

Gazzâli, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Nâci es-Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Gazzâli, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Gölcük, Şerafeddin. *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1977.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güman, Osman. *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.

Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi.* Ankara: İSAM Yayınları, 2017

Güman, Osman. "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.

Güner, Ahmet. *Büveyhiler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Güneş, Kamil. *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Hacak, Hasan. "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023), 19-39.

Hacak, Hasan. "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd İbn Kerrâme el-Hakîm Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018.

Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Kitabü'l-Fakîh ve'l-mütefakkih*. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.

Hın, Mustafa Saîd. *Dirâse Târihiyye li'l-Fıkh ve Usûlih*. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1984.

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî. *Nihayetü'l-vüsul fî dirayeti'l-usul*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Hişam b. Muhammed b., Süleyman es-Said. *Tertîbü'l-Mevzuâti'l-Usûliyye ve Münâsebetuhu: Dirase İstikrâiyye Tahliliyye*. Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2016.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Berhân, Ebü'l-Feth b. Burhân Ahmed b. Ali. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Maârif, 1983.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Asbâhânî. *Mukaddime fî nuket min*

usûli'l-fıkh (Mecmuu resâil min Usûli'l-Fıkh'ın içinde). Beyrût: el-Matbaatu'l-Ehliyye, 1906.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'-l Meşrik, 1987.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1976.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-Mukaddime fi'l-usûl: Dirâsât ve nusûs fî usuli'l-fıkhi'l-Mâlikî*. thk. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-teklif*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire : eş-Şeriketü'l-Mısriyye,., t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l Usûli'l Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Kādî Abdülcebbâr. *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Daniel Gimaret - Jean Yusuf Houben el-Yesui. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l Usûli'l Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: eş-Şer'iyyât, XVII*, nşr: Tâhâ Hüseyin, Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. XI, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl:en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât*. nşr. Mahmud Muhammed Kâsım, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme,1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Fıraku ğayri'l- İslâmiyye*. nşr. Mahmûd Muhammed Hudayrî. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*. nşr. İbrahim Ebyârî. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1969.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa'îd Ahmed E'râb. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara:Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Karadaş, Cağfer. "Bizans Sarayında Müslüman-Hıristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkıllânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 1-35.

Karagöz, Numan - Arslan, Hulusi. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 431-451.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Kattan, Ahmed Nureddin. *Kâdî Abdülcabbâr'ın "Müteşâbihü'l-Kur'an" Adlı Eserinde Dil Yönünden Istidlalleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kazvînî, Abdüsselâm b. Muhammed b.Yûsuf. *el-Vâzıh (Muhtsarun fî usûli'l-fıkh)*. thk. Muhammed el-Hüseynî - Abdullah el-Ğızzî. Riyad: Dâru'l-Fâris, 2022.

Kesgin, Hafsa. "Bâkıllânî ve e*t-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr* İsimli Usûl Eseri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İsam yayınları,

2017.

Makdisi, George. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Maşalı, M. Emin. "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 151-162.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. ed. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Memduhoğlu, Adnan. "Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubuh Meselesi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* II (2015), 553-573.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014).

Nâtık-Bilhak, Ebû Talib Yahya b. el-Hüseyn el-Hârûnî. *el-Müczî fî usûli'l-fik*. thk. Abdülkerim Cüdbân. 4 Cilt. Revâi'u Turâsi'z-Zeydiyye, 2013.

Nisâbûrî, Ebü'l-Kasım Selman b. Nasır b. İmran b. Muhammed Ensari. *el-Gunye fi'l-Kelâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Darü's-selâm, 2010.

Okuyucu, Nail. *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Onuş, Muhammed Usame. *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr yayınları, 2009.

Recep Çetintaş. *Fıkıh Usûlünde Teklîfî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi (İlk Beş Asır)*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. çev: Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.

Saltekin, Abdulbasıt. *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda*

Usûlî Görüşler. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Sami, İsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Sekme, Emine. *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örnekliğinde Analitik Bir Çalışma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netaici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'd, Amman: Dârü'n-Nûr, 2017.

Seyyid, Mehmed. *Usûl-i fıkıh :Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

Shah, Mustafa. "Dilin Kökeni Üzerine Klasik İslâmî Söylem: Kültürel Hafıza ve Sünnîliğin Savunusu". çev. Sibel Dinçaslan - Rumeysa Uysal. *Kader* 20/1 (2022), 495-516.

Simnânî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed . *el-Beyân an usûli'l-îmân ve'l-keşf an temvîhâti ehli't-tuğyân*. thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyub. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2014.

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî . *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Şa'ban, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Şavluk, Hikmet. *Fıkıh-Kelam İlişkisi Bağlamında "İbâha" Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 3 (2021).

Şehrânî, Abdulazîz. "Mes'eletu Kelâmillah ve Te'sîruha fi'l-Hukmi'ş-Şer'iyyî ve'Teklîfi". *Mecelletü Ulûmi'ş-Şer'iyye* 29 (2013).

Şen, Muhammed Seyyit. "Büveyhîler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkıllânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi". *İslâm Tetkikleri Dergisi*

13/1 (2023), 243-261.

Şerif el-Murtezâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin. *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*. thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Şerhu'l-luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü'l-'akâid*. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2012.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Usûl-i Fıkha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağrıları Işığında 'İslam Hukuk Usûlü' Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 637-660.

Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣūl Al-Fiqh Between Al-Shāfi'ī and Al-Jaṣṣāṣ During the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. Santa Barbara: University of California Santa Barbara, Doktora Tezi, 2014.

Thiele, Jan. "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi". çev: Zeynep Büşra Özdemir, Gülay Parlak Durmuş. *Kader,* 19/1 (2021), 377-398.

Thiele, Jan- Ansari, Hassan. "Discussing al-Bāqillānī's Theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Dībājī al-Raba'ī's al-Tasdīd fī sharḥ al-Tamhīd". *al-qantara 39/1 (2018),* 127-168.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî. 2 Cilt. Kum: Çitare, 1417.

Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.

Weiss, Bernard G. "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları". çev. Adem Yıgın. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 127-135.

Yamanus, Ayşe Nur. *Eş'arî Hadis Ekolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Yetkin, Hacer. *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usul Anlayışı*. İstanbul:

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Yetkin, Hacer. "Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 1-28.

Yetkin, Hacer. "Fukahâ Metodu Usûl Yazımının Ortaya Çıkışında Hilâfiyâtın ve Fıkıh Münazaralarının Rolü", Kader 21/1 (2023), 350-377.

Yıkar, Yasemin. *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yıldırım, Abdullah. *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlünde el-Bâkıllânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh -El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Selâsilü'z-zeheb*. thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1990.