



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**  
Güz/Autumn 2020, 7/2, 1671-1700

**HANEFÎ HUKUKÇUSU SADRÜŞŞERÎA DÜŞÜNÇESİNDE AKLIN OTORİTESİ**  
**“KELÂMÎ-FİKHÎ BİR ANALİZ”**

**The Authority of Reason in the Hanafi Legist Sadrussharia’s Thought**  
**"A Kalamî-Fiqh Analysis"**

**Mehmet CENGİZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: [mehmetcengizfakih@gmail.com](mailto:mehmetcengizfakih@gmail.com), Orcid No: 0000-  
0002-1341-6553

**Hakemler / Referees:**

Prof. Dr. Orhan ÇEKER / Konya N. Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 14/10/2020  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 17/12/2020  
**Yayın Tarihi / Published:** 30/12/2020  
**Cilt / Volume:** 7  
**Sayı / Issue:** 2  
**Sayfa/ Pages:** 1671-1700

**Atıf / Cite as:** Cengiz, Mehmet. “Hanefî Hukukçusu Sadrüşşerîa Düşüncesinde Aklın Otoritesi “Kelâmî-Fıkhî Bir Analiz”” [The Authority of Reason in the Hanafi Legist Sadrussharia’s Thought "A Kalamî-Fiqh Analysis]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/2 (Aralık 2020), 1671-1700. Doi: [10.17859/pauifd.810391](https://doi.org/10.17859/pauifd.810391)

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (2) 2020: 1671-1700*  
**HANEFİ HUKUKÇUSU SADRÜŞŞERİA DÜŞÜNCESİNDE AKLIN OTORİTESİ**  
**“KELÂMÎ-FİKHÎ BİR ANALİZ”\***

Mehmet CENGİZ\*\*

**Öz**

Miladi 14. asrın kelâm ve fıkıh sahalarında Hanefî mezhebinin yılmaz bir savunucusu olan Sadrüşşerîa, aşırı uçlardan uzak düşüncesiyle akla muhkem bir otorite sunar. O, kelimcilerin aklın mutlak hâkim olup olmaması yönüyle tartıştığı hüsün-kubuh/iyilik-kötülük meselesinde ve fakihlerin şer’î hitapta aklın mutlak hâkim olup olmaması yönüyle tartıştığı mahkûmün aleyh/mükellef meselesinde orta yol düşüncesini tesis ederek aklın Şeriat’e bağlı aktif bir otorite olduğunu savunur. Mütakellim ve fakih kimliğiyle nakle değil, eleştiriye dayalı bir bakış açısına sahip olan Sadrüşşerîa, mensup olduğu Mâtürîdî mezhebinin, hüsün-kubuh belirlenmesinde Şârî’in nassını esas alan Eş’ârîyye’den ve aklın müstakil hâkimiyetini esas alan Mu’tezile’den farklı bir yapıya yani bu iki mezhebin ortasında yer alan mutavassıt bir düşünce sistemine sahip olduğunu aklî delillerle ispat etmeye çalışır. Bu makalemiz, kelâmın ve hukukun kesiştiği özel bölge olan aklın otoritesine ve aklın sahip olduğu sınırlara dair Hanefî hukukçusu Sadrüşşerîa’nın eleştirel düşüncesini ve bu düşüncesiyle ilgili delillendirmelerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Mütakellim, Şârî’, Akıl, Sadrüşşerîa

**The Authority of Reason in the Hanafi Legist Sadrussharia’s Thought**  
**"A Kalami-Fiqh Analysis"**

**Abstract**

Being an assiduous defender of the Hanafi sect in the fields of theology and fiqh during the 14th century AD, Sadrussharia offers a firm authority to reason with his mindset of far from extremes. He asserts about whether the reason should be the absolute dominant or not is on the issue of husn/qubh (good-evil). Moreover, he argues that reason is an active authority loyal to Shariah by establishing the middle way in the case of the convict / obligant, which the legists argue about whether the reason is the absolute dominant in the religious address. Having a viewpoint based on critique, not on narration with his theologian and faqih identity, Sadrussharia is different from Ash’ârîyye, which is based on Shari’s verse, and Mu’tazila, which is based on the independent dominance of the mind, in determining the husn-qubh of the Maturidi sect to which he belongs. He tries to prove with reasonable evidence that he has a structure,

---

\* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerekmediğine dair yazarın beyanı bulunmaktadır. Ayrıca bu makale, 13-17 Temmuz 2020 tarihinde düzenlenen “Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu”na sunduğumuz “Kelâm’ın ve Hukuk’un kesiştiği Özel Bölge: Akıl “Sadrüşşerîa (ö.747/1346) Düşüncesinde” başlıklı tebliğimizin temeline dayanan ancak çoğunluk kısmı sonradan yazılan bağımsız bir çalışmadır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: [mehmetcengizfakih@gmail.com](mailto:mehmetcengizfakih@gmail.com), Orcid No: 0000-0002-1341-6553

that is, a intercessory thought system in the middle of these two sects. Our study aims to reveal the Hanafi legist Sadrussharia's critical thinking regarding the authority of reason and the limits which reason has, the special section where kalam and law intersect, and their evidences proven about this idea.

**Keywords:** Allah, Theologist, Shari (Commentator), Reason, Sadrussharīa

**Structured Abstract:** According to Kalam, reason is the man's obligation to know and confirm the God's existence. As of Fiqh, reason is man's taking responsibility in the face of divine orders. This means that reason is accepted as the authority according to the kalam-fiqh sciences, which represent two milestones in the way man both knows and deals with God. However, one of the striking and fundamental evaluations about how the authority of reason is, its limits, the point of being an absolute judge or a faithful obligant came from the Hanafi theologian-fiqh scholar Sadrussharia in the hijri 8 th /14 th century A.D. Sadrussharīa put forward his thought about the authority of reason, husn-qubh (good-evil), which constitutes the common fields of kalam-fiqh, the obligant's against (Mükellef), which is an element of the judgment, and the taklîf-ma la yutâk (to be held responsible for things that cannot be suffered). According to this, in the case of husn and qubh, Ash'ari's "Husn and qubh are not fixed with reason, only with evil". Sadrussharia, who rejected the reasons behind his view both by identifying and later analyzing them with various rational evidence said, "Although reason is not regarded as an independent power in recognizing the state of affairs of good and evil, it is accepted that man must attribute his ugly/bad deeds to Allah cannot be." defended his thought. In Sadussharia's opinion, as it is accepted in the Mâurîdî's kalam-thought God's commanding to do something is because of that thing is good. However, the beauty / goodness in the thing ordered is exist from the mind as a hidden before Allah's command, and Allah has revealed the beauty / goodness in it by His command. Mu'tazile said, "The husn and qubh's ruler is reason and reason necessarily has the knowledge of these two." Sadrussharia rejected Mutazile's view, he argued that the Mâturîdî's view , which he called "according to us", is correct, that the husn and qubh's ruler is God, that the mind is only a tool to reach the knowledge of these two and that God created the science after the mind with a sound knowledge. Therefore, in Sadrussharia's opinion, the datum on which reason is based is the Prophets' message. However, in knowing some decrees, Allah has equipped the mind with the power of cognition, although not necessarily bringing about knowledge. In Sadrussharia's opinion, the judge is God, not reason. However, as an element of the judgment, the way of addressing the convict's against shari'hi addressing about the the obligant's conducts is the credential and the credential can only be determined by reason. Sadrussharia said, "Shariah is based on reason, reason is also based on knowing Allah (ingenuity), the knowledge of His revelation and the knowledge that miracles indicate prophethood, all these are known with reason, not Shari'ah." Although he defended his view, he said that "reason alone is insufficient to have the God's skill " because of the fact that delusion is fond of science and makes mistakes in it. In his opinion, in this case, a guide called the act of showing the true path or advice is essential to keep the mind in line with the direction. Sadrussharia defined this guide as "the mind needs a guidance and warning that will encourage it to make use the act of showing the true path or gain experience in a certain time." As for that Sadrussharīa put forward his view regarding the issue of takhlîf-i-mâ la yutâk (being liable for things that cannot be afforded) as follows: Taklîf-i mâ la yutâk, which means that Allah blames his servant for something he cannot afford, even if he does not agree. It is not permissible. It cannot be realized by unanimity in the issues that are believers for Allah's personality, such as changing the truths. However, Ash'ari opposed the public's opinion the considering it permissible for the issues that are not permissible for the Allah's personality, such as in the offer faith to Abu Jahl. In addition, Abu Jahl's obligation to be obliged by faith is not an offer that cannot be considered by him. Because man has the power to influence his own actions. There is an arbitrary intention that man chooses and prefers. What is meant by the offer is that Allah makes

his man obliged by entering into a state of intention towards the act / action. That is, Allah creates the act / action after man's certain intention. Therefore, the fact that Allah knows that Abu Jahl will not believe with his own choice / need does not take the offer beyond the scope of possibility. In conclusion, it can be said that Sadrüşşerîa accepted reason as an indispensable authority in critical fundamental issues of kalam and fiqh. However, this authority does not have unlimited power. In his thought, reason is neither a dominant power over evil, as Mu'tazila defended, nor a obliged power under evil, as Ash'ariyya defends. Reason depends upon Sharia, but it is an active authority.

**Keywords:** Allah, Theologist, Shari (Commentator), Reason, Sadrüşşerîa

## GİRİŞ

Kelâm'a -özellikle Mu'tezile ve Mâtürîdiyye çizgisine-göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının, Fıkî'a göre ise insanın ilâhî emirler karşısında sorumluluk altına girmesinin temel dayanağı akıldır. Bu, insanın hem Allah'ı bilme hem de ona muhatap olma şeklindeki iki dönüm noktasını temsil eden kelâm-fıkî ilimlerine göre aklın otorite kabul edildiği anlamına gelmektedir. Ancak aklın otoritesinin nasıllığı, sınırları, mutlak bir hâkim ya da bağlı bir mahkûm olma noktalarına dair çarpıcı ve köklü değerlendirmelerden biri hicri 8./miladi 14. yy. Hanefî kelâm-fıkî bilgini Sadrüşşerîa'dan gelmiştir. Sadrüşşerîa aklın otoritesine dair düşüncesini kelâm-fıkî ortak alanlarını oluşturan hüsün-kubuh, hükmün bir unsuru olan mahkûmun âleyh ve teklîf'i-mâ lâ yutâk meselelerinde ortaya koymuştur. Biz bu makalemizde Sadrüşşerîa'nın akla dair derinlikli tahlillerinin farklılığı daha iyi anlaşılсын diye önce mütekellimîn'in ve fukahâ'nın aklın mahiyetiyle ilgili kısaca görüşlerine yer vereceğiz, daha sonra kelâm-fıkî ilimleri arasında var olan yakın ilişkiye temas edeceğiz. Son olarak da Sadrüşşerîa'nın yukarıda ifade ettiğimiz üç ana mesele üzerinden aklın otoritesine dair tez-antitez-sentez şeklinde ortaya koyduğu düşüncesini tahlil edeceğiz.

### 1. Kelâm'ın ve Hukuk'un Kesiştiği Özel Bölge: Akıl

#### 1. 1. Aklın Mâhiyetine Dair Bir Tefekkür

Sözlükte anlamak,<sup>1</sup> alıkoymak, engellemek,<sup>2</sup> bağlamak<sup>3</sup> anlamlarını taşıyan ve (ع ق ل) harflerinden oluşan (العقل)/el-akl kelimesi kelâm ve hukuk terimi olarak şu şekillerde tanımlanmıştır:

Mu'tezile kelamcılarının Vâsıl b. 'Atâ (ö.131/748), "Akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan hüccettir." şeklindeki tanımlamasıyla ilk kez aklın kaynaklık gücüne işaret eder.<sup>4</sup> Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö.235/849-50 [?]), akl "insanın, onun vasıtasıyla kendisi ve diğer varlıklar arasını ayırdığı zorunlu bir bilgi, ayrıca yine onun vasıtasıyla ilim elde ettiği bir güç"<sup>5</sup> olarak tanımlayarak aklın şuur boyutuna vurgu yapar. Câhız'a

<sup>1</sup> Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhîm Sâmerrâî (y.y., Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), "a-k-l", 1/159: عَقْلٌ يَعْقِلُ. عَقْلُ الْجَهْلِ. عَقْلٌ يَعْقِلُ. عَقْلًا فَهِيَ عَاقِلٌ. وَالْمَعْقُولُ: مَا تَعَقَّلَهُ فِي فَوَادِكِ. وَيُقَالُ: هُوَ مَا يُفْتَهُمُ مِنَ الْعَقْلِ

<sup>2</sup> Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1420/1999), "a-k-l", 215: (الْعَقْلُ الْحَيْزُ وَالنُّهْيُ)

<sup>3</sup> Nâsir b. Abdisseyid Ebi'l-Mekârim b. Ali el-Mutarriżî, *el-Muğrib Fî Tertibi'l-Mu'rib* (y.y., Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, t.y.), "a-k-l", 169.

<sup>4</sup> Hüsnî Zeyne, *el-'Aklü 'Inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978), 18.

<sup>5</sup> Zeyne, *el-'Aklü 'Inde'l-Mu'tezile*, 19.

göre de (ö.255/869) “akıl, insanda anlamayı gerçekleştiren ve onun kendisini zararlı şeylerden koruyan bir güçtür.”<sup>6</sup> Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/916) akılı, “sahih (doğru) şeyleri fâsid (yanlış) şeylerden ayıran bir bilgidir.”<sup>7</sup> şeklinde tanımlar ve onun temyiz boyutuna dikkat çeker. Cübbâî'ye göre akıl, bir kuvvet değildir. O bir fiildir ve ilimdir. Akılın akıl olarak isimlendirilmesinin temelinde onun insanı, bir delinin kendi nefisini engelleyemediği zararlı şeylerden alıkoymasını düşüncesi yatmaktadır. Bu tanımlara bakılarak denilebilir ki “ilk Mu'tezile kelâmcıları, akılı mâhiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır. Nazzâm (ö.231/845) ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir. Bu sebeple ona göre akıl araz<sup>8</sup> değil, cevher<sup>9</sup>'dir.”<sup>10</sup> Nazzâm'a göre Allah, akıl sahibi kişinin kalbinde hem tâat in hem de ma'siyetin havâtır (düşünceler)ini yaratmış ve onu tâat düşüncesiyle ibadeti yapmaya, ma'siyet düşüncesiyle de gûnahtan uzaklaşmaya çağırmıştır. Fakat

<sup>6</sup> Zeyne, *el-'Aklü 'İnde'l-Mu'tezile*, 21.

<sup>7</sup> Zeyne, *el-'Aklü 'İnde'l-Mu'tezile*, 20.

<sup>8</sup> “Araz sözlükte, sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket gibi anlamlara gelir. Aristo, arazi “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre arazın tamamıyla tesadüff yani belirsiz bir sebebi vardır; cevherin aksine hiçbir arazın varlığı kendi tabiatının gereği değildir. Bu sebeple araz oluş ve bozulma (kevn ve fesad) kanununa da tâbi değildir. İslâm filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazi kısaca, “bir konuda bulunan durum” şeklinde tarif etmişlerdir. Kindî'de arazın en geniş ve açık tanımı şöyledir: “Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şeydir.” bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi* (Erişim 19 Ağustos 2020).

<sup>9</sup> Cevher, “bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelere hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler” anlamındadır. Aristo felsefesinde cevher, hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla “ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey”dir. Meselâ bir insan veya at ferdi bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanıldığında “ilk cevherler” adını alır. Zaman, mekân, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazlardır ve cevher olmadan kendi başlarına var olamazlar. Cevher ise hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategoridir. Kavramın tanımında yer alan öteki ayırıcı vasıf ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu, cevherin en ayırıcı vasfıdır. İslâm düşüncesinde ise meselâ Seyyid Şerîf el-Cürçânî'de cevher şu şekilde izah edilmiştir: Cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şekilde iki ana gruba ayrılır. “Madde ve sûretin terkip edilmiş hali” demek olan cisim ile bu terkihi oluşturan madde ve sûret mücerret olmayan cevherler sınıfındandır. Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir. Son dönem bilginlerinden Tehânevî cevheri, “kadîm olsun hâdis olsun kendi başına (kâim binefsihî) bulunabilen varlık” şeklinde tanımlamıştır. bk. İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi* (Erişim 11 Ağustos 2020.; Muhammed b. Alî İbni'l-Kâdî et-Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1996), 1/602: (الجوهر: يطلق على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك. ومنها الحقيقة والذات، وبهذا المعنى يقال أي شيء هو في جوهره أي ذاته وحقيقته، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة. والجوهر بمدين المعنيين لا شك في جوازه في حق الله تعالى وإن لم يرد الإذن بالإطلاق).

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi* (Erişim 11 Ağustos 2020).

iki düşünceden birini tercih hakkını ona vermiştir.<sup>11</sup> Mu'tezile'nin yetkin âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr'da (ö.415/1025) ise akıl şöyle tanımlanmıştır: "Akıl, özelde birtakım bilgilerin (kişide idrakı gerçekleştiren bilgiler gibi) toplamından ibarettir ki mükellef kişi, onunla düşünmeyi, istidlâlde bulunmayı ve kendisinden istenilen görevleri yerine getirmeyi sağlar. Bu özel bilgiler bulunduktan sonra -bunların dışındaki bilgilerin bulunmasına ihtiyaç kalmadan- kişi âkil kabul edilir. Bu yolla kişi, değişen mânaları, onların ihtilâflı noktalarını, lafızlar değişse bile mânaların aslında bir olduğunu öğrenir. İşte ilimlere kaynaklık etmesi yönüyle akıl bir cevher olarak kabul edilebilir."<sup>12</sup> Kâdî'ye göre hüsün-kubuh arasındaki farkı ortaya çıkaran bilgi gibi kişide idrakı gerçekleştiren her bilgi aslında özel bir bilgidir ve temelde akıl bu tür özel bilgilerin birleşimidir. Başka bir eserinde delâlet yollarını dört kısma ayıran Kâdî; kitâb, sünnet, icmâ üçlü kaynak sıralamasının en başına, "akıl hüccet"ini yerleştirmektedir. Ona göre Allah'ın marifetine ancak akıl yoluyla ulaşılır.<sup>13</sup>

Ehl'i-sünnet ilm'i-keleminin önemli ismi Hâris el Muhâsibî (ö.243/857), akıl tanımı üzerine üç yorum yapar: "Birinci yoruma göre, hakikatte akıl mânası yine kendisidir. Kendisinden başka bir şey değildir. Bu şu demektir; Akıl, Allah'ın insana yerleştirdiği bir ğarize yani tabiattır. Bu tabiat, kalbin ve uzuvların eylemleriyle (fiâl) ancak bilinebilir ve özellikleri sıralanabilir. İkinci yoruma göre akıl, mânaya isabet eden bir fehmedir ve din ile dünya işlerine dair işitilen, dokunulan, tadılan, koklanılan her şeye dair bir beyândır. Üçüncü yoruma göre ise akıl, dünya ve ahirette yararlı-zararlı eşyanın değerine dair bir basiret ve marifettir."<sup>14</sup> Akıl Allah tarafından yaratılmış bir mahlûk ve muhdes olduğu tespitini yapan İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre o, nefsin/ruhun kuvveti olan bir arazdır ve iyiyi kötüden ayırıp iyi olanı yapma, kötü olandan da kaçınma kuvvetidir.<sup>15</sup> Zira ona göre, "kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca akıl zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; halbuki cevherin zıddı yoktur, çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir."<sup>16</sup> Yine İbn Hazm, akıl cevher kabul edip "eğer akıl araz olursa cisimler ondan daha şerefli bir konuma çıkar." şeklindeki itirazlara şu cevabı verir: "Cevherin şerefi ancak arazlarla olur ve bir cevherin diğer bir cevhere karşı şerefi de kendi zâtıyla değil ancak sıfatlarıyla olur."<sup>17</sup> Selefiyye'nin geç dönem âlimlerinden İbn Teymiyye (ö.728/1328) de önceki dönem âlimlerden olan Ahmed b. Hanbel ve Hâris el Muhâsibî gibi akıllı bir ğarize (tabiat) olarak kabul eder. Ona göre göze görme, dile tatma, cilde dokunma kuvveti yerleştirildiği gibi akıl da bir ğarize olarak insan nefesine yerleştirilmiştir. İnsan akılla bilgi elde eder ve onu zararlı olanı defedecek, faydalı olanı da celbedecek şekilde bir temyiz gücü olarak kullanır. Ayrıca İbn Teymiyye, akıl kendisinin âkil (akıllı insan) gibi nefsiyle kâim bir cevher

<sup>11</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346-1928), 27.

<sup>12</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (et-Teklîf)* (y. y., t. y.), 11/375-377.

<sup>13</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416-1996), 88.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâhiyetü'l-'Akli ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi Fih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398), 210.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn'i-Hazm, *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t. y.), 2/138, 5/45: (وَالْعَقْلُ عِنْدَ جَمِيعِهِمْ هُوَ تَمْيِيزُ الْقَضَائِلِ مِنَ الرِّذَائِلِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَائِلِ وَالْجِتْنَابُ الرِّذَائِلِ وَالْتِمَامُ مَا يَحْسَنُ بِهِ الْمَعْبُودُ فِي دَارِ الْبَقَاءِ وَعَالِمُ الْجَزَاءِ وَحَسَنُ السِّيَاسَةِ فِيمَا يَلْزَمُ الْمَرْءَ فِي دَارِ الدُّنْيَا)

(وَالجِتْنَابُ الرِّذَائِلِ وَالْتِمَامُ مَا يَحْسَنُ بِهِ الْمَعْبُودُ فِي دَارِ الْبَقَاءِ وَعَالِمُ الْجَزَاءِ وَحَسَنُ السِّيَاسَةِ فِيمَا يَلْزَمُ الْمَرْءَ فِي دَارِ الدُّنْيَا)

<sup>16</sup> Yavuz, "Akıl".

<sup>17</sup> İbn'i-Hazm, *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*, 5/46.

olduğunu savunanların bu görüşünün Kur’ân ve Sünnet verilerine mutâbık olmadığı gerekçesiyle reddeder.<sup>18</sup>

Mâtüridiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) “Kitâbü’t-Tevhid” isimli eserinin giriş kısmında, dinin sem’ ve akıl olmak üzere iki asıldan öğrenildiği tespitini yaptıktan sonra akli, “bir arada olması gerekenleri bir araya getiren ve ayrılmaları gerekenleri de birbirinden ayıran bir âlem’i-sağîr” olarak tanıtır. Ona göre iyilikler-kötülükler ve insanın diğer canlılardan üstünlüğü akıl sayesinde bilinir.<sup>19</sup> Mâtürîdî’ye göre ilmin üç sebebi vardır. Bunlar akıl, Sünnet ve Kitâb’tır. Akıl, tefekkür eder, derinlemesine bakar ve tanıyıp marifeti gerçekleştirir. Sünnet ve Kitâb’ın beyânı da onu üst bir seviyeye taşıyarak kalıcı hale getirir.<sup>20</sup> Genelde akli, “nurânî bir cism’i-latîf”<sup>21</sup> olarak gören ehli’sünnet bilginlerinin görüşlerine bakılarak denilebilir ki ilk dönem kelâmcılarına göre “akıl ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun bir cevher olduğunu göstermektedir. Mâtürîdiyye’nin müteahhirîn devri âlimleri ise akli, nefis’i-nâtika’nın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Bu iki şıktan birincisini dikkate alarak akli, “düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesnelere idrak eden bir cevher”, ikincisini göz önünde bulundurarak, “duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefis’i-nâtika’nın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur” diye tanımlamışlardır. Böylece Mâtürîdîler, akli bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.”<sup>22</sup>

Eş’ariyye mezhebinin kurucusu Ebû’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/935-36), cehaletin zıddı olarak kabul ettiği akli, ilim olarak tanımlar. Akıl-ilim arasında sıkı bir bağ olduğunu savunan Eş’arî’ye göre bir şeyi bilen kimseye mutlak olarak “âlim” denilmez. Çünkü his ve zaruret yoluyla (meselâ) din konusunda bir şeyler öğrenen kişinin bilgisinin dinin dışındaki konularda da var olduğu söylenemez. Aynı durum akıl için de geçerlidir. İlmin sadece belirli bir yolu olan nazar ve istidlâli bilen kişiye de mutlak olarak “âkil” denilmez. Dolayısıyla bir şeyi bilen kimseye “akletti” denilir.<sup>23</sup> Bu bakış açısı, Eş’arî düşüncesinde ilim-akıl arasında mutlak-takyîd ilişkisinin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bâkîllânî’nin (ö.403/1013) akıl anlayışı da Eş’arî’ye yakındır. Ona göre de akıl, ilimden başka bir şey değildir. Eğer böyle kabul edilmezse akıl ve ilmin birbirinden ayrılması gerekir ki bu da muhaldir. Bâkîllânî, ilimle aynı gördüğü akli şöyle tanımlar: “Akıl, akli zorunlulukları vâcip, müstehîl olan hususları

<sup>18</sup> Takîyüddîn Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abûhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ* (Medine: Mecme’ü’l-Melik Fehd li’t-Tibâ’etil Mushafî’s-Şerîf, 1423/2003), 9/287, 305; 11/231.

<sup>19</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (İstanbul: Mektbetü’l-İrşâd, 1421/2001), 5, 135.

<sup>20</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîri’l-Mâtürîdî/Te’vilâtu Ehli’s-Sünne* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005), 8/310.

<sup>21</sup> Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâüddîn el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî* (y.y., Dârü’l-Kütübi’l-İslâmî, t.y.), 2/394.

<sup>22</sup> Yavuz, “Akıl”. Bu tespit için bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh* (yy., Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 101.; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ty.), 1/60.

<sup>23</sup> Ebûbekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, (Lübnan: Dârü’l-Maşrik, 1987), 34.

muhal ve mümkün olan hususları da câiz olarak bilmektir."<sup>24</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre akıl, zarûrî ilimlerdir. Akıl, ilimlerin toplamı değildir. Hem ilimlerin oluşması için hem de teklifin gerçekleşmesi için şart kılınmıştır (meşruttur). Teklif, mükellefin neyle sorumlu tutulduğu bilgisine muhtaçtır. Bunun için de mükellef birtakım bilgilere sahip olmak durumundadır. İşte bu bilgileri düzene sokan aktöre akıl denilir. Akıl, nazarî ilimlerden değildir. Çünkü bunlardan önce akıl var olması gerekir. Aynı şekilde akıl, zarûrî ilimlerin toplamı da değildir. Zira kör kişi, görmeye dayalı birtakım zarûrî bilgilerden yoksun olmasına rağmen akıllı kabul edilir. O halde akıl, zarûrî ilimlerin tümü değildir, belki bir kısmıdır.<sup>25</sup> Gazzâlî (ö.505/1111) de akli, ilmin kaynağı ve esası olarak kabul eder. Ona göre akıl, azledilemeyen, değiştirilemeyen bir hakemdir ve Şeriatın tezkiye görevini yapan âdil bir şahittir.<sup>26</sup> Ona göre akla dayanan ilim; meyve, ışık ve nur mesabesindedir, ancak bunların her birisi değerini ağaçtan, güneşten ve gözden almaktadır. Akıl da böyle bir kök mesabesindedir. Gazzâlî, akla dayanan ilmi ruh, vahiy ve hayat olarak nitelendirir. Yine ona göre temyiz gücünden yoksun hayvanlar bile şerefinden dolayı akla boyun eğer. Öyle ki bedenen en iri, yırtıcılıkta en zararlı ve kuvvette en güçlü hayvan bile insan suretini gördüğünde onun ihtişamına kapılarak ondan etkilenir. Çünkü (akıl yoluyla) çeşitli hilelerde özellikli olan insanın kendisini istila etmesini (içgüdüsel olarak) hisseder.<sup>27</sup> Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) "Eş'ariyye'nin mütekaddîmîni ile Mu'tezîle çoğunluğunun benimsediği akıl tarifini tenkit edip onun bir kısım zarûriyyâtı bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona göre uyuyan bir insan, akli bulunduğu halde bütün zarûri bilgilerden yoksun durumdadır. Şu hâlde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zarûriyyâtı bilmeyi gerektiren bir tabiattır."<sup>28</sup> Ayrıca o, akli nakil için esas kabul eder. Ona göre akıl inkâr edildiğinde naklin aslı da inkâr edilmiş olur. Naklin aslı inkâr edildiğinde naklin kendisi de inkâr edilmiş olur. Dolayısıyla akli inkâr ederek nakli tashih etmeye çalışmak, naklin tekzibini beraberinde getirmek demektir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> (وما قال القاضي هو العلم بوجود الواجبات العقلية واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات) Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhât*, 2/1200:

<sup>25</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâdi ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd* (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 1430/2009), 21,22.

<sup>26</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (y. y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3.

<sup>27</sup> Abdül'azîm ed-Dîb, *el-'Aklu 'İnde'l-İmâmi'l-Ğazzâlî* (y.y., Mektebetü'l-Benîn Kısmu'd-Devriyyât, 1408/1988), 460, 461.

<sup>28</sup> Yavuz, "Akıl".

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* (y. y., Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/406.; Ayrıca Hanefî bilgin Seyyid Şerif Cürçânî (ö.816/1413), akli "teklif/sorumluluk için bir menât/kriter" olarak kabul eder. Şâfiî bilgin İcî'nin (ö. 756/1355), "akıllı kimsenin ilimsiz olması, ilim sahibinin de akılsız olması muhaldir." görüşünü kabul eden Cürçânî'ye göre akıl, ilimdir. Akıl, nazariyat ilmi/bilgisi değildir. Akıl, zaruriyat bilgisidir, ancak zaruriyatın tümünü kuşatamaz. Şâfiî bilgin Teftâzânî (ö.792/1390) de akli, "nefsin, ilimlere ve birtakım anlamlara ulaşmasını sağlayan bir gücü" olarak tanımlar. bk. Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 49-51.; Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâdi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabîyye, 1436/2014), 36.



Sonuç itibariyle İslâm âlimlerinin çoğu “aklı, duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddî bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslâm filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah’ın müdahalesiyle çalışır.”<sup>30</sup>

## 1. 2. Akıl-Kelâm ilişkisi

Genel çerçevede “kelâmcılar’ın hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah’ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allah’ın sıfatları ve ahiret hayatının mâhiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünnî kelâmcılar tarafından daima tenkide mâruz kalmışlardır. Ehl’i- Sünnet’in Selefiyye’ye mensup, özellikle müteahhir devrin âlimleri, naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunlara göre akilla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.”<sup>31</sup> Meselâ İbn Teymiyye’nin, “üzerinde risâlet güneşi doğmadıkça akıl nuru, hidâyeti bulamaz.”<sup>32</sup> sözü aklın, nakil olmadan eksik kaldığını ifade etmektedir.

Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ise “ayrıntılarda farklı bazı görüşler benimsemişlerse de aklın nakil karşısındaki durumunu belirlerken naklin esas kabul edilip akıl kaideleriyle teyid edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Gerek Eş’arîler gerekse Mâtürîdîler aklın her şeyi kavramaktan âciz kaldığını teorik olarak benimsemişler, fakat Selefiyye’ye nisbetle akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, başta Allah’ın varlığına iman konusu olmak üzere bütün dinî bilgilerin kaynağını akla değil nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl, Allah’ın varlığının bilgisine ulaşsa da güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını tanıyabilse de kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir; bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır.”<sup>33</sup> Zira Kur’ân, peygamber

30 Yavuz, “Akıl”.

31 Yavuz, “Akıl”.

32 İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 1/6: (نُورُ الْعَقْلِ لَا يَهْتَدِي إِلَّا إِذَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ شَمْسُ الرِّسَالَةِ)

33 Yavuz, “Akıl”.; Ayrıca bk. Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebîbekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (y.y. Müessesetu’l-Halebî, t.y.): (والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتضي تحسينا ولا تقييحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا } وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر.)

gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini bildirmektedir.<sup>34</sup> Mâtürîdî’ye göre ise “duyular âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nassları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah’a iman etmek naklen değil aklen vâciptir. Yani akıl, din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir. Ancak yine de akıl, naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, Allah’ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmekle Mu‘tezile’nin görüşüne katılmış, akli bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş‘arî’nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir.”<sup>35</sup> Sonuç itibarıyla tüm İslâm âlimlerine göre insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı akıldır ve akıldan yoksun bulunanlara herhangi bir sorumluluğun yüklenmesi söz konusu değildir.<sup>36</sup>

### 1. 3. Akıl-Hukuk İlişkisi

Kur’ân’a göre bu hayatta en yüce gaye, “ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>37</sup> âyetinden dolayı insanın rabbine kulluk etmesidir. Hakiki bir kulluğun gerçekleşmesi için insanın rabbini tanınması, onun emrettiklerini yapma ve nehyettiklerinden kaçınma bilgisine ulaşması gerekir. Bu bilgiye ulaşmanın ve ona dair maksadın tahakkuku da Allah’ın insana bir teklif kıstası olarak lutfettiği akıl ile ancak mümkündür.<sup>38</sup> Yani denilebilir ki insanın Allah’tan gelen hidayeti önce fark etme, sonra da onu hayata aktarma rolünü başarılı bir şekilde gerçekleştirmesi temelde akla bağlıdır. Allah’ın bir ğarîze (tabiat) olarak insana yerleştirdiği akıl, bir yandan hakikatlerin en yücesini içinde barındıran şer’î nasslara götürmede insana öncülük vazifesini yapar, bir yandan da şer’î nasslara giden yolda ilâhî hitâbın hakikatleriyle karşılaşarak onlardan büyük bir kuvvet kazanır ve yanlış yönlere sapmaktan kendini kurtarmış olur. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö.751/1350) dediği gibi, “kalp, bu nuru (Kur’ân ve Sünnet ilmini) kaybedince şaşkınlığından ve cehaletinden nereye gideceğini bilemez bir halde işittiği her sese kulak verir ve bâtılın çağrısına uyar. Ne zaman ki hak kalbe yerleşirse kişi zarara uğramaktan ve helak

<sup>34</sup> Kur’an Yolu (Erişim 14 Ağustos 2020), el-İsrâ 17/15: (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ) (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ) “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtılmışsa kendi aleyhine sapıtılmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 9/36-37.; Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyeti li’t-Turâs, 1424/2003), 214-217.; Yine bk. Yavuz, “Akıl”.

<sup>36</sup> Bk. Muhammed Mustafâ Zuhaylî, el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkhi’l-İslâmî (Suriye: Dârü’l-Hayr, 1427/2006), 1/452-460.; Yavuz, “Akıl”.

<sup>37</sup> ez-Zâriyât 51/56: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)

<sup>38</sup> Muhammed Nu’aym Yasîn, “el-‘Aklü ve ‘Alâketuhu bi’n-Nassi’s-Şer’î”, *Mecelletü’s-Şer’iati ve’l-Kânûn* 41 (Muharrem 1431/2010), 35, 75.

olmaktan kurtulmuş olur. Bundan dolayı Allah, ilmî hücceti “sultân” olarak isimlendirmiştir.”<sup>39</sup>

Akıl, şer’î vazifesi beyân olan nassları anlayıp kavramaya, kalpte yerleştirmeye ve onu bir yaşam biçimi olarak hayata aktarmaya çalışır. Bu çerçevede usûlî müktesebatta önemli bir alanı kaplayan istinbât ve ictihâd ameliyelerinde akıl, otoritesi mutlak olmasa da vazgeçilmez bir aktör olarak hukukçunun karşısına çıkar. Çünkü Fıkıh usûlünde sıralaması Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyâs şeklinde olan dört şer’î delilden birisi olan kıyasın temelinde akıl vardır. Bundan dolayı denilebilir ki tüm usûlcüler ittifakla temeli akıl olan kıyası şer’î bir delil kabul etmişlerdir. Ancak kıyasın delil olması demek, onun başlı başına bağımsız bir delil olması demek değildir. Usûlcülere göre kıyas, diğer asıllar (Kur’ân, Sünnet, icmâ) ile sabit olmuş bir hükme dayanmalıdır.<sup>40</sup> Bu genel kabulün dışında Gazzâlî, İbn Kudâme (ö.620/1223), Tilimsânî (ö.771/1370) gibi usûlcülerin akli, deliller arasında müstakil bir delil ve usûlde müstakil bir asıl olarak kabul etmeleri de dikkat çekicidir.<sup>41</sup> Meselâ Gazzâlî; Kur’ân, Sünnet, icmâ sıralamasından sonra delillerin dördüncüsü olarak mutlak kıyası değil, “aklî delil” başlığını kullanır. Ona göre şer’î hükümler akılla bilinmez, fakat akıl, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvet öncesinde var olan vâcipiler konusunda berâet’i-zimme’nin (istishâb) varlığına delâlet eden bir delildir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.s.), nübüvvetinden sonra beş vakit namazı vâcip (farz) kılarken bu, altıncı namazını farz olmadığı sonucunu ortaya koymaktadır. Ancak bu sonuç, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tasrîhiyle değil, aklın delâletiyle ortaya çıkan bir sonuçtur. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre akıl, hükmün varlığına delâlet etmede yetersizdir (kâsır). Fakat hükmün yokluğuna delâlet etmede yetkili olduğu ifade edilebilir.<sup>42</sup>

Aklın şer’î nassla ilişkili olduğu en önemli konuların başında teklif konusu gelmektedir. Teklîf, Şâri’in buluğa ermiş akıllı kullardan bir şeyi yapması veya bir şeyi terk etmesine dair talebini içermektedir. Teklîf (kaynak), mükellif (Şâri’), mükellef (muhatap kul) ve mükellef bih (talep) olmak üzere dört unsurlu yapıdan oluşan teklif konusunda akıl; mükellef, nass, kaynak olan teklif ve mükellif ile ilişkilidir. Yani mükellif Şâri’in teklif hitâbı (mükellef bih) olan nassın anlaşılması için mükellef kulun akıllı olması tüm usûlcülerin ittifakıyla şarttır.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Muhammed b. Ebibekr b. Eyyûb b. Sa’d b. Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu’l-Dâri’s-Saadeti ve Menşûru Vilâyeti’l-İlmi ve’l-İrâde* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y.), 1/58.

<sup>40</sup> Alâuddîn Şemsu’n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Semekandî, *Mizânu’l-Usûl fî Netâici’l-Ukûl* (Katar: Metâbi’u’d-Devhati’l-Hadîse, 1404/1984), 1/641.; Abdulazîm ed-Dîb, *el-‘Aklü ‘inde’l-Usûliyyîn* (y.y., t.y.), 31.

<sup>41</sup> Dîb, *el-‘Aklü ‘inde’l-Usûliyyîn*, 32.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 159: *اغْلَمَ أَنَّ الْأَحْكَامَ السَّمْعِيَّةَ لَا تُدْرَكُ بِالْعَقْلِ، لَكِنَّ دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى بَرَاءَةِ الدِّمَةِ عَنِ الْمَوَاجِبَاتِ وَسُقُوطِ الْحُجُجِ عَنِ الْخُلُقِ فِي الْحُرَكَاتِ وَالسَّكِّنَاتِ قَبْلَ بَعَثَةِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَتَأْيِيدِهِمُ بِالْمُعْجَزَاتِ. وَأَنْتَفَاءِ الْأَحْكَامِ مَعْلُومٍ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ قَبْلَ وُجُودِ السَّمْعِ، وَنَحْنُ عَلَى اسْتِصْحَابِ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَرِدَ السَّمْعُ، فَإِذَا وَرَدَ نَبِيٌّ وَأَوْجَبَ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فَتَبَقَى الصَّلَاةُ السَّادِسَةُ غَيْرَ وَاجِبَةٍ لَا يُرْوَدُ السَّمْعُ، وَتَصْرِيحِ النَّبِيِّ بِنَفْسِهَا، لَكِنَّ كَانَ وَجُوهًا مُنْتَقِيًا إِذْ لَا مُنْتَبِتَ لِلْوُجُوبِ فَبَقِيَ عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ* (Dîb, *el-‘Aklü ‘inde’l-Usûliyyîn*, 17.

<sup>43</sup> Yasîn, “el-‘Aklü ve ‘Alâketuhu bi’n-Nassi’s-Şer’î”, 75.

## 2. Sadrüşşerîa'nın Hayatı, Eserleri ve Kelâmcı-Hukukçu Kimliği

### 2. 1. Hayatı

Kaynaklarda adı, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Ömer b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa es-Sânî (Sadrüşşerîa el-Asğar) olarak geçen Sadrüşşerîa büyük bir Hanefî kelâmcısı ve hukukçusudur. Buhara'da pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensup olan Sadrüşşerîa'nın kaynaklarda verilen nesep silsilesi, soyunun sahâbeden Ubâde b. Sâmit el-Ensârî'ye dayandığını göstermekte ve bu sebeple Ubâdî, bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velîd'den dolayı Mahbûbî nisbeleriyle anılmaktadır. Tâcüşşerîa Ömer baba tarafından, Bürhânüşşerîa Mahmûd da anne tarafından onun dedesidir. Bu İki dedesinin Ubeydullâh adını taşıyan babası da Sadrüşşerîa diye tanındığından birbirinden ayırmak için onun lakabına “Ekber” veya “Evvel”, kendisinininkine “Asğar” veya Sâni” sıfatları eklenmiştir. Dedeleri Tâcüşşerîa ve Bürhânüşşerîa Moğol istilası sebebiyle 675 (1276) yılında Buhara'yı terk ederek Doğu İran şehirlerinden Kirman'a göç etmiş ve hayatının sonuna kadar orada ikamet yaşamışlardır. Sadrüşşerîa da himayesinde büyüdüğü dedesi Bürhânüşşerîa ile birlikte Kirman'a gelmiş ve orada yetişmiş olmalıdır. Bu dedesinin “el-Vikâye” adlı eserini onun için telif etmesi de bunu teyid etmektedir. Daha sonra Herat'ta ve Buhara'da yaşadığı ve 747 Cemâziyelâhir ayı sonlarında (1346 Ekim ortaları) Buhara'da vefat ettiği anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

### 2. 2. Eserleri

Sadrüşşerîa'nın âlimler nezdinde makbul ve meşhur eserlerini kısaca şöyle tanıtabiliriz:<sup>45</sup>

1. Tenkîhu'l-Usûl: Hanefî fakîhi Pezdevî'nin Kenzü'l-vüşûl adlı eseri esas alınarak hazırlanan kitapta Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥşûl'ü ile İbnü'l-Hâcib'in el-Muḥtaşar'ındaki konuların özeti verilmiş ve bir bakıma Hanefî ve mütekellimîn metotları mezc edilmiştir. Sadrüşşerîa, birçok konuda kendi görüşlerini bu eserde ortaya koymuştur.

2. et-Tavzîḥ fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîḥ: Bu eser, yukarıda zikredilen Tenkîhu'l-Usûl eserinin şerhidir. Sadrüşşerîa'nın kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkileyen bu eseri, medreselerin temel kitapları arasında yer almış, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.

3. Şerḥu'l-Vikâye: Sadrüşşerîa'nın lakabıyla özdeşleşip “Şadrü's-şerîa” olarak da anılan bu eser, dedesi Bürhânüşşerîa Mahmûd'un kendisi için kaleme aldığı ve Hanefî mezhebinde dört muteber fikhî metninden biri kabul edilen Vikâyetü'r-rivâye'nin en meşhur şerhidir. Sadrüşşerîa daha önce en-Nukâye adıyla ihtisar ettiği bu eseri oğlu Mahmûd'un isteği üzerine şerh etmeye başlamış, ancak onun vefatından sonra Safer

<sup>44</sup> Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî Hacî Halife (Kâtip Çelebî), *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl* (İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 2010), 2/324.; Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdu'l-Hayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaâtu Dâri's-Saâde, 1324), 109.; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.), 6/246.; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 132-133.; Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 18 Ağustos 2020).

<sup>45</sup> Bk. bir önceki dipnotta a. mlf.

743'te (Temmuz 1342) tamamlayabilmiştir. Medreselerde okutulan temel eserlerden biri haline gelen şerh üzerine pek çok hâşiye, ta'lik ve risâle yazılmıştır.

4. en-Nukâye Muhtaşarü'l-Vikâye: Sadrüşşerîa'nın dedesi Burhânüşşerîa'nın Viķâyetü'r-rivâye adlı eserinin ihtisarı olup Muhtaşarü'l-Vikâye olarak da tanınır. Aslından daha şöhret kazanmıştır.

5. Ta'dîlü'l-'Ulûm ve Şerhu Ta'dîli'l-'Ulûm: Sadrüşşerîa, önce mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini kapsayan ansiklopedik bir metin yazmış, sonradan bunu şerh etmiştir. Eser onun mantık, kelâm ve astronomi alanlarındaki mevcut anlayışlara eleştirilerini ve kişisel görüşlerini içermektedir. Taşköprizâde, Sadrüşşerîa'nın bu eserinde öncekilerin ve sonrakilerin halletmekten âciz kaldıkları birçok meseleyi açıkladığını, mantık bölümünde eski mantıkçıların açmaza düştüğü birçok kapalı konuyu açıklığa kavuşturduğunu söyleyerek mantık ilminde son noktaya ulaşmak isteyen kimselere bu bölümü okumalarını tavsiye eder.

6. el-Vişâh fî Zabti Me'âkidi'l-Miftâh: Sadrüşşerîa, Tenķîhu'l-Uşûl'de "Kitâbü'l-Vişâh" adıyla atıfta bulunduğu bu eseri, Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-'Ulûm" ve Fahreddin er-Râzî'nin "Nihâyetü'l-İcâz" adlı eserlerinde yer alan konuları özetleyip bunlara bazı ilâveler yapmak suretiyle meydana getirmiştir.

7. Ta'likât 'Ale'l-Miftâh: Hatîb el-Kazvî'nin "Telhîşü'l-Miftâh" ve "el-İzâh" adlı eserlerinde Sekkâkî'ye yönelttiği itirazlara cevap olarak yazılmıştır.

8. Risâle fî 'İlmi'l-'Arûz: Aruz bahirlerine dair beş beyitlik Arapça bir manzûme olup yazma nüshalarında genellikle anonim bir şerhiyle birlikte yer almaktadır.

9. Risâletü Te'vîli Kışşati Yûsuf: Hz. Yûsuf (a.s.) kıssasının edebî ve tasavvufî bir üslûpla anlatıldığı Farsça bir metindir. Eserde bazı Arapça olmak üzere birçok şiire yer verilmiştir.

10. Şerhü'l-Fusûli'l-Hamsîn. İbn Mu'tî ez-Zevâvî'nin nahve dair eserinin şerhidir. Kâtib Çelebi, Sadrüşşerîa'nın bu şerhi oğlu Mahmûd için yazdığını belirtir.

### 2. 3. Kelâmcı-Hukukçu Kimliği<sup>46</sup>

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa, aklî ve naklî ilimlerde, özellikle fıkıh'ta ve Fıkıh usûlü'nde derin bilgi sahibi olan bir alimdir.<sup>47</sup> "Fıkıh, usûl, kelâm, tefsir, hadis, tasavvuf, cedel, nahiv, dil, edebiyat, beyân, mantık gibi ilimler yanında felsefe, astronomi ve tabiat bilimlerinde geniş bilgi birikimine sahiptir. Eserleri ve düşünceleriyle etkisini günümüze kadar sürdürmüş, kendisinden çağdaşları ve daha sonraki birçok âlim tarafından övgüyle söz edilmiştir."<sup>48</sup> Teftâzânî, kendisini eleştirmek üzere yazdığı "et-Telvîh" mukaddimesinde onun için "muhakkik

<sup>46</sup> Ülkemizde Sadrüşşerîa üzerinde yapılabilecek içeriklerine ulaşılabilen bazı tez çalışmaları şöyledir: Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996).; Sezayi Bekdemir, *Sadrüşşerîa es-Sânî'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't Tenķîh adlı eseri bağlamında)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).; Süleyman Tuğral, *Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).; İsmail Karadavut, *Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud'un Akıl Anlayışı* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>47</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 132.

<sup>48</sup> Özen, "Sadrüşşerîa"; Ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin*. 6/246.

imam, büyük müdekkik âlim, hidayet sancağı, dirâyet âlimi, akıl ve nakil terazisinin dili, fıkıh ve usûl ilimlerinin dallarını ayırıştırın” sıfatlarını kullanır.<sup>49</sup> “Eserlerinde önceki bilgi birikimini nakletmekle yetinmeyip eleştirel bir üslûp kullanarak kendi görüşlerini öne çıkarmaya ve yeni bakış açısı getirdiği konuları belirtmeye ayrı bir önem veren Sadrüşşerîa, bu yönüyle çağdaşlarının takdirini kazanmıştır. Sadrüşşerîa, önceki âlimleri eleştirmekle kalmamış, çağdaşı bazı âlimlerle de uzun süren tartışmalara girmiştir. İmanın tasdikten ibaret olamayacağını, imanın geçerliliği için ayrıca teslimin şart olduğunu ileri sürüp bu görüşü kabul etmeyenleri tekfir eden ve kendisine uyanlarla Herat’ta bir iç karışıklığa yol açması sebebiyle 737/1337 yılında öldürülen, Pir-i-teslîm diye meşhur İmam Nizâmeddin Herevî ile yaptığı tartışma bunlardandır. Sadrüşşerîa, kelâm ve usûl konularındaki yeni yaklaşımlarını açıklayıp savunurken iktibas ve referanslara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî ekolünün yöntemini kullanmıştır. Kelâm tartışmalarında eleştirilerini özellikle felâsife ile Mu’tezilî ve Eş’arî düşünceye yöneltir; bu ekollerin isimlerini açıkça kullanırken kendi ekolünün önderlerini “meşâyihunâ, ulemâunâ, ashâbunâ” gibi ifadelerle anar. et-Tavzîh’te “şeyh imam” unvanıyla zikrettiği bir yer istisna edilirse Mâtürîdî’yi pek anmaz, fakat eserlerinde onun düşüncelerini müdafaa eder. et-Tavzîh’te hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdî anlayışını dört mukaddime ile temellendirerek savunurken Eş’arî’yi ağır şekilde tenkit eder. Teftâzânî tarafından geniş biçimde ele alınıp eleştirilen bu orijinal bölüm üzerine müstakil bir literatür oluşmuştur.”<sup>50</sup> “Sadrüşşerîa, özellikle Şerhu’l-Vikâye adlı kitabı ile et-Tenkîh ve buna yazdığı et-Tavzîh adlı eserleri yanında Teftâzânî’nin bu şerh için kaleme aldığı et-Telvîh adlı hâşiye ile kendinden sonraki ilim çevreleri üzerinde daima etkili olmuş bir âlimdir. Bu eserler özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinler haline gelmiş ve bir dönem Semâniye medreselerine müderris olacak âlimlerin imtihan edildiği metinler arasında yer almıştır.”<sup>51</sup>

“et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh” adlı eserinde İslâm hukukunun özellikle usûli konularında özgün birçok fikir ortaya koyan; kelâm, felsefe, mantık ve dil kuralları ilimleri ile fukahâ mesleğine yeni bir ivme kazandıran Sadrüşşerîa, akıl, teklîf, hüsün-kubuh, kanun koyucu irade gibi birçok felsefî kavram ve meseleyi, usûlün temel meseleleriyle ilişkilendirerek birer usûl problemi haline getirmiştir. Bu yönüyle et-Tavzîh, hukuk felsefesi içerikli bir kitap olarak da nitelendirilebilir. Yine Sadrüşşerîa, kitabında delilleri ve hükümleri merkeze alıp konuları akıl ve mantık ağıyla ören yenilikçi bir müctehid sayılabilir.”<sup>52</sup> Onun, et-Tavzîh’te Kur’ân lafızlarının dinî/şer’î hükmü ifade etme şekilleriyle ilgili bölümde ele aldığı emir ve nehiy konularından hemen sonra hüsün-kubuh kavramlarını dört mukaddime ile izah etmeye çalışması orijinal yaklaşımlarını göstermesi açısından önem arz eder.<sup>53</sup>

49 Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu’t-Sabîh, t.y.), 1/2: وَإِنَّ كِتَابَ التَّنْقِيحِ مَعَ شَرْحِهِ الْمُسَمَّى بِالْتَّوْضِيحِ لِلْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ وَالتَّخْرِيرِ الْمُدَقِّقِ عِلْمِ الْهَدَايَةِ وَعَالِمِ الدَّرَايَةِ مُعَدِّلِ مِيزَانِ (وَأَنَّ كِتَابَ التَّنْقِيحِ مَعَ شَرْحِهِ الْمُسَمَّى بِالْتَّوْضِيحِ لِلْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ وَالتَّخْرِيرِ الْمُدَقِّقِ عِلْمِ الْهَدَايَةِ وَعَالِمِ الدَّرَايَةِ مُعَدِّلِ مِيزَانِ) (أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتُهُ فِي دَارِ السَّلَامِ) Özen, “Sadrüşşerîa”.

50 Özen, “Sadrüşşerîa”.

51 Özen, “Sadrüşşerîa”; Yine bk. Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*. 6/246.

52 Sezayi Bekdemir, *Sadrüşşerîa Es-Sânî’nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 278, 279.

53 Şükrü Özen, “Tenkîhu’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Eylül 2020).

Sadrüşşerîa, hüsün-kubuh meselesini Şeriat-akıl arası vasat bir çizgide izah eden düşünce tarzıyla sadece kendi dönemini değil, kendisinden sonraki dönemleri de ciddi biçimde etkilemiştir.

Sistematik olarak Pezdevî'nin usûlünü model alan Sadrüşşerîa, bununla birlikte Mâverâunnehir Hanefîlerinin kelâmî ve usûlî yaklaşımlarını Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in ilim anlayışı ve diliyle yeniden kurgulayıp savunmuştur. Dolayısıyla O; mantık, kelâm ve belâgat ilimlerinin terminolojisini öne çıkararak mantığı usûlün mukaddimesi olarak gören anlayış doğrultusunda eserler yazmıştır. Ayrıca Sadrüşşerîa, et-Tenkîh ve onun şerhi olan et-Tavzîh'te, "bunu söyleyen ilk ben oldum"<sup>54</sup>; "ilk benim hatırıma geldi"<sup>55</sup>; "aklıma geldi, içime doğdu"<sup>56</sup> gibi ifadelerle kendi orijinal görüşlerini de ortaya koymuştur.<sup>57</sup> Meselâ, "boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."<sup>58</sup> âyetinde geçen "kur" kelimesinin "tuhr/temizlik müddeti" olduğu görüşünü benimseyen ve "kadının, tuhr/temizlik müddeti içinde boşanması durumunda şayet bu temizlik müddeti hesap edilse dahi karşımıza iki ve bir kısım tuhr/temizlik müddeti çıkmaz, belki âyette vâcip olarak geçtiği gibi üç tuhr/temizlik müddeti çıkar. Çünkü tuhr'ün/temizlik müddetinin bir kısmı da bütün olarak tuhr kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla kadının iddeti, üçüncü hayızda biter. Buna, hac müddeti iki ay ve üçüncü aydan da bir kısım gün olduğu halde Allah'ın, "hac (ayları) bilinen aylardır."<sup>59</sup> âyetindeki bütüncül ifadesi örnek verilebilir."<sup>60</sup> şeklinde kendi savunusunu yapan Şâfi mezhebine karşı Sadrüşşerîa'nın eleştirel düşünce tarzı, önemli bazı fikhî konularda onun ilk söz söyleyen fakîh olduğunu ortaya koymaktadır. Âyette geçen "kur" kelimesinin "hayız müddeti" olduğu görüşündeki Hanefî mezhebini savunan Sadrüşşerîa, yukarıda ifade edilen Şâfi mezhebinin savunusunu şöyle reddetmiştir: "Tuhr'ün bir kısmı tuhr değildir/Temizlik müddetinin bir kısmı temizlik müddetinin tümü değildir. Eğer böyle kabul edilirse birinci tuhr ile üçüncü tuhr arasında bir fark kalmaz. Bu durumda üçüncü tuhr müddetinin bir kısmı geçtikten sonra yani üçüncü tuhr müddetinin tümü daha bitmeden boşanmış kadının evlenebileceği hali ortaya çıkar ki böyle bir sonuç icmâ'ya aykırıdır. İşte bu, Şâfi'nin (rahimehullâh) şüphesine karşı kat'î bir cevaptır ve bu cevabı da ilk olarak ben verdim."<sup>61</sup>

54 Ubeydullah b. Mes'ûd b. Ömer b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa es-Sânî (Sadrüşşerîa el-Asğar), *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y), 1/79: (وَهَذَا دَلِيلٌ تَفَرَّدْتُ بِإِيْرَادِهِ); 2/50: (وَهَذَا جَوَابٌ حَسَنٌ تَفَرَّدْتُ بِهِ); 1/129: (وَهَذَا فَرْقٌ تَفَرَّدْتُ بِذِكْرِهِ); 1/79:

55 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/312: (وَقَدْ خَطَرَ بِنَائِي عَنْ هَذَا التَّنْظِيرِ); (وَهَذَا مَا خَطَرَ بِنَائِي)

56 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/172: (وَهَذَا وَجْهٌ وَقَعَ فِي خَاطِرِي لِذَفْعِ التَّعَاوُضِ); 2/212: (وَهَذَا وَقَعَ فِي خَاطِرِي إِشْكَالًا); 2/343: (وَقَدْ وَقَعَ عَلَيَّ هَذَا التَّقْرِيرِ فِي خَاطِرِي اغْتِرَاضٌ فَقُلْتُ)

57 Özen, "Tenkîhu'l-Usûl".

58 el-Bakara 2/228: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)

59 el-Bakara 2/197: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ)

60 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/64. Ayrıca bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc* (yy., Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/79-80.

61 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/63-65. Ayrıca bk. İdris Abdullah Muhammed el-Hanefî, *İnfirâdâtü'l-İmâm Sadrişşerîa fî Kitâbihi et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, *Mecelletu Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 7/2-14 (1434/2013), 9-10.

### 3. Sadrüşşerîa Düşüncesinde Aklın Otoritesi

Aklı konusundaki düşüncesini daha çok kelâmî-hukukî sahada ortaya koyan Sadrüşşerîa, akli ve sınırlarını usûlü'l-fikhın bir konusu olan hüküm bahsinde inceler. Sadrüşşerîa düşüncesinde aklın tanımı şudur: "Akl, başladığı yolu/fikri aydınlatan bir nurdur ki duyuların derk (anlama/kavrama) faaliyetinin sona erdiği yerden itibaren kalbin matlubunu (arzularını) ortaya çıkarır."<sup>62</sup> Ona göre akıl, ışığı/parıltısıyla ortaya çıkan bir nurdur ve kuvveti idrak eden bir gözdür ki bu duyusal nur var olduğunda buna bağlı olarak fiile/harekete yönelen bir idrak hali ortaya çıkar. Ayrıca nefsi-insanî olarak tanımlanan kalp de bu akli olan nur ile birlikte ortaya çıkar.<sup>63</sup>

Sadrüşşerîa düşüncesinde akıl yoluyla duyuların anlaşılmasına başlanması, görünen ve görünmeyen (zâhirî/bâtınî) duyuların resmedilmesi anlamını taşımaktadır. İşte bu aşamada kalp, akıl vasıtasıyla duyuları kavramaya, küllî olanları cüz'î duyulardan çekip çıkarmaya yönelik tasarrufuna başlar. Bu tasarrufun da çeşitli aşamaları vardır: Akıl vasıtasıyla kalp, bu çekip çıkarma için önce kendini hazırlar (el-aklî'l-heyûlânî) ve nazariyyât'a ulaştıran bedihiyât ilmine sahip olur (el-akl bi'l-meleke). Mükellef için teklifin dayanağı sayılan bu ikinci aşamaya hukuk dilinde menâtü't-teklif denilir.<sup>64</sup> Sadrüşşerîa, "meşâyihimiz" diye nitelendirdiği hocalarının akli güneşe benzettiklerini ve bu benzetmenin filozofların/hükemâ'nın akılla ilgili değerlendirmelerine uygun düştüğünü ifade eder. Ona göre filozoflar, akli tedbir ve tasarruf açısından bedene bağlı olmaksızın mücerred (bağımsız) bir cevher olarak kabul etmişlerdir ve "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."<sup>65</sup> hadisinde geçtiği gibi aklın yaratılan ilk cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Sadrüşşerîa, filozofların bu yaklaşımında aklın, "Allah göklerin ve yerin nurudur."<sup>66</sup> âyetinin tefsirinde de ifade edildiği gibi aydınlatıcı nur olarak anlaşılmasının mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>67</sup> Sadrüşşerîa'ya göre akıl kelimesinden, insanda bulunan cevher'den taşan te'sirin de anlaşılabilirliği mümkündür. Çünkü nefsi-insanî olan kalp, kuvvet bilincine sahiptir. Cevher kabul edilen akılla buluştuğunda bu bilinç, kuvveden fiile dönüşür. Bu hal güneşin haline benzer. Güneş doğup ışıklarıyla etrafı aydınlatıldığında göz (görme) bilinci, kuvveden fiile dönüşür. İşte akıldan kastedilen şey, cevherin

62 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*: 2/311: (هُوَ نُورٌ يُضِيءُ بِهٖ طَرِيقٌ يُبْتَدَأُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَنْتَبِئُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ - أَيُّ نُورٍ يَخْضَلُ بِإِشْرَاقِ الْعَقْلِ الَّذِي أَخْبَرَ النَّبِيَّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنَّهُ مِنْ أَوَائِلِ الْمَخْلُوقَاتِ)

63 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/312.

64 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/312.

65 Araştırmamız sonucunda hadis ana kaynaklarında geçmediğini tespit ettiğimiz bu ifade, hadis şârihlerinden İbn Hacer'e göre sıhhat açısından sabit değildir. Suyûtî'ye göre ise mevzûdur. Bazı alimler, bu rivayeti zayıf olarak nitelendirirken, bazıları da mürsel olarak kabul etmişlerdir. Alimlerin birçok kitapta ilgili rivayete yer vermiş olması, aklın kıymetine vurgu yapan bu rivayetin anlam açısından güzelliği sebebiyledir denilebilir. bk. Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), (no: 3191), 6/290.; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Kûtu'l-Muğtezî 'Alâ Câmi'i't-Tirmizî* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424), 1/516.; Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 8/3168.; Abdulhak b. Yusûfû'd-Dîn b. Sa'dullâh ed-Dihlevî, *Leme'âtu't-Tenkîh fî Şerhi Mişkâti'l-Mesâbih* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 8/315.

66 en-Nur 24/35: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)

67 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/313.



parıltısı/aydınlatması vasıtasıyla ortaya çıkan manevî bir nurdur (akl bi'l-fiil). Yine ona göre aklın, ilimleri kesbeden (elde eden) nefsin/kalbin kuvveti olarak anlaşılması da mümkündür. Bu yönüyle akıl, cevherin aydınlatmasından kaynaklı olarak nefsin/kalbin kabiliyetidir. Aklın bu son aşamasında nefis, nazariyyât ilmine ulaşır kendini ona hazır hale getirir (el-aklü'l-müstefâd).<sup>68</sup>

Sadrüşşerîa'ya göre beş duyunun idrak (anlama/kavrama) faaliyetinin bir başlangıcı ve sonu olduğu gibi aklî idrakın da bir başlangıcı ve sonu vardır. Ancak duyuların idrak faaliyetinin sonu aklî idrakın başlangıcını oluşturur. Duyuların idrak faaliyetinin başlangıcı, beş duyudan herhangi birisinin şekillenmeye başlamasıyla ortaya çıkar ve batınî (gizli) denilen duyular yoluyla şekillenmesiyle sonlanır. Bâtınî duyuları beynin önünde bulunan hiss'i-müşterek (duyuların şekilsel olarak olduğu alan), hayâl (müşterek hisse hazinelik yapan alan), beynin sonunda bulunan vehm (cüz'î anlamaların olduğu alan), hâfıza (vehme hazinelik yapan alan) ve beynin ortasında bulunan müfekkire/muhayyile (her iki taraftaki anlamları alıp işleyen ve birleştiren alan) olmak üzere beş kısımda inceleyen Sadrüşşerîa'ya göre duyuların idrakinin bu son aşaması tamamlandığında nefs'i-insanî olan kalp, duyuların müfekkire kısmından artık bilgileri almaya başlar, ancak onun bu tasarrufu aklın aydınlatmasıyla (işrâk) mümkün olur.<sup>69</sup> İnsanda meydana gelen bu nurun/aydınlığın bilgisine dair olarak da Sadrüşşerîa, düşüncesini şöyle ifade eder: "Nefsin malumatı, amelin bağlı olmadığı bilgi (Sâni' Allah'ı bilmek gibi) ve amelin bağlı olduğu bilgi olmak üzere iki kısımdır. Birincisine nazarî bilgiler, ikincisine de ilmî bilgiler denilir. İlmî bilgiler, kazanıldıktan sonra nefis, bedeni hayra veya şerre yönelmek üzere harekete geçirir. Böylece bu harekete geçirme hali ya da hayrın/şerrin bilgisi, nefsin kuvvetini ve kabiliyetini gösterir. İşte bu kuvvet ve kabiliyet, cevher olan aklın nur/aydınlatıcı kimliğini belgeler. Başka bir ifadeyle iyiliği yapma/kötülükten kaçınma fiili ile kendi içinde bir kabiliyet barındıran akıl arasında zorunlu bir bağ vardır: Buna göre hayrın yapılması aklın varlığına, hayrın terkedilmesi ise aklın yokluğuna delâlet etmektedir. Yani ortaya konan fiiller, aklın ya varlığının ya da yokluğunun delilidir."<sup>70</sup> Bu görüş, Sadrüşşerîa'nın nefsin, hayır ve şer bilgisine ulaşmada aklın verilerine dayandığını savunan bir düşünce sistemine sahip olduğunu göstermektedir.

Sadrüşşerîa'ya göre akıl insandan insana farklılık arz eder, çünkü ona göre nefisler, fıtrattaki kemâl ve noksan sıfatlarından dolayı birbirinden farklıdır. Sâfi (arınmış) ve latîf (incelmiş) nefislerde aklın parlaklığı da ona göre çok olur, kudûret (bulanıklık) ve kesâfet (katılık) taşıyan nefislerde ise bu parlaklık az olur. Yine ona göre nefis, ilimde yoğunlaştıkça ve güzel melekelerle ev sahipliği yaptıkça cevher sayılan akılla birlikteliği de o nispette güçlü olur ve onun ışığından daha çok istifade eder. Dolayısıyla şöyle denilebilir: "Akıl, ilmin ve amelin meydana gelmesi için bir sebeptir. İlim ve amel ise akıl kabiliyetinin artması için bir sebeptir."<sup>71</sup> Sadrüşşerîa'ya göre akıl insandan insan farklılık gösterince, Şâri' Allah Teâlâ, kulları için sorumluluğun başlangıcı sayılan bir ölçü belirlemiştir. Menâtü't-teklîf olarak

<sup>68</sup> Sadrüşşerîa'ya göre bu şekilde tasnif edilen aklın ayrıca vâcibâtın gerekli, müstehîlâtın imkân dışı ve câizâtın da geçerli olduğu bilgisini sunma fonksiyonu mevcuttur. bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/314.

<sup>69</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/315-316.

<sup>70</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/316-317.

<sup>71</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/318-319.

isimlendirilen bu sınır, bulûğ yaşı olarak takdir edilmiştir. Çünkü bu yaş evresinde aklî kuvvetin taşıyıcısı sayılan cismânî kuvvet gelişimini artık tamamlamıştır.<sup>72</sup>

Sadrüşşerîa'nın, et-Tavdîh'inde açıkladığı dörtlü akıl tasnifini şarihi olan Teftâzânî et-Telvîh'inde daha belirgin olarak şu şekilde ele alıp şerh etmektedir:<sup>73</sup>

1. el-Aklü'l-Heyûlânî:<sup>74</sup> Nefsin tüm suretlerden arınık olduğu akıl devresidir. Burada insan nefsi, fitratının başlangıcını yaşamaktadır ve ilimlerden uzaktır, ancak potansiyel bir hazırlık gücünü kendi içinde barındırmaktadır. Heyûlânî akıl, duyuların (havâss) kullanımından ve zarûriyyâtın idrakinden önce var olan bir akıldır. Bir çocuğun yazı yazmayı öğrenme istidadına sahip olması gibi.

2. el-Akl bi'l-Meleke: Nefsin zarûriyyât ilimlerini kavramaya başladığı ve nazariyyât ilimlerine hazırlık yaptığı akıl devresidir. Meleke akıl, duyuların (havâss) kullanımından ve zarûriyyâtın idrakinden sonra var olan bir akıldır. Ümmî (okuma yazma bilmeyen) bir kimsenin yazı yazmayı öğrenme istidadına sahip olması gibi.

3. el-Akl bi'l-Fiil: Nefsin nazariyyâtı kavramaya başladığı ve istediği vakit onu elde etmeye kuvvetinin olduğu akıl devresidir. Okuma yazma gücüne sahip bir kimsenin canı istediği vakit yazı yazma kuvvetine sahip olması gibi.

4. el-Aklü'l-Müstefâd: Nefsin nazariyyâtı tamamen hazır bulunduğu ve onu müşahede ettiği akıl devresidir. Bu devrede nefis, faal olan aklın kuvvetinden istifade etmektedir. Yine bu devrede yakînî bilgiler hazır hale gelir ve ma'kûlât'a /akledilebilene dair sûretler belirginlik kazanır. Bir kişinin herhangi bir vakitte yazı yazması gibi.

<sup>72</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/319.

<sup>73</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y.), 2/315.

<sup>74</sup> Heyûlânî kelimesinin dayandığı heyûlâ, Aristo tarafından, “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” olarak tanımlanmıştır. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu sûret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise sırf kuvvedir; varlığı da bilkuvvedir, sûretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Bir varlıkta madde (heyûlâ) ne nisbette bulunuyorsa o varlık o nisbette kuvve halindedir. Bu, insan aklının varlığı için dahi söz konusudur. bk. Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ağustos 2020). İslâm kelamcılarının Mâtürîdî'ye göre heyûlâ, başta Aristo olmak üzere bazı filozoflarca âlemin kendisinden yaratıldığı (tînetü'l-âlem) kabul edilen ve varlığının başlangıcı bulunmadığı (kıdemü't-tîne) düşünülen ilk veya aslî maddedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî heyûlâyı “arazları (sûretleri) bulunmayan ve ezeli olan ilk maddî cevher” diye tanımlar, bu görüşü benimseyenleri de Dehriyye içinde bir grup olarak kabul eder. Gazzâlî, filozofların heyûlâ telakkisini “âlemin yaratılmasından önce sadece bir imkândan ibaret bulunan aslî unsur” olarak özetler. Fahreddin er-Râzî, bütün düşünürlerin her cismin aslımı oluşturan heyûlânın varlığını kabul ettiklerini, ancak mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler. Râzî'ye göre kelâmcılar, heyûlânın Allah'ın yarattığı cevherlerden ibaret olduğunu savunur. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, heyûlânın felsefe geleneğinde kazandığı anlamları dikkate alarak onu şöyle tanımlamıştır: “Heyûlâ, cismin mâruz kaldığı birleşme ve ayrılmayı kabul eden, cismanî ve küllî (türe ait) sûretlere mahal teşkil eden cevherdir.” kelâm âlimleri, belirsiz veya sûretleri kabul eden kuvve halinde bir cevher yahut imkân bile olsa, Allah'ın zâtı ve sıfatlarından başka ezeli hiçbir varlığın bulunmadığı gerekçesiyle bu teoriye dayanan bütün felsefî görüşleri reddetmişlerdir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ağustos 2020).

et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh adlı eserini iki temel üzerine kuran Sadrüşşerîa, birinci temelde edille'i-şer'îyye'yi inceler. Kur'ân, Sünnet, kıyas ve icmâ'ya ayırdığı bu kısımda Kur'ân ana başlığı altında şer'î hükme ait lafızları derinlemesine inceleyen Sadrüşşerîa, "el-emr" alt başlığı altında "me'mûrûn bih" in niteliğinden bahseder ve bu alanda hüsün ve kubuh meselesine giriş yaparak aklın konumuna ait görüşlerini ortaya koyar.<sup>75</sup> Kitabının ikinci temelini de üç kısma ayıran Sadrüşşerîa, burada hüküm, mahkûmün bih (mükellef'in fiilleri) ve mahkûmün aleyh (mükellef) konularını inceler. Mahkûmün aleyh konusu Sadrüşşerîa'nın akla dair önemli tespitlerini ortaya koyduğu ikinci önemli sahadır.<sup>76</sup>

### 3. 1. Hüsün ve Kubuh (Güzellik-Çirkinlik/İyilik-Kötülük)'te Aklın otoritesi

Hüsün ve kubuh meselesini, kelâm, fıkıh/usûl ilimlerinin ana meselelerinden biri olarak kabul eden Sadrüşşerîa, baştan sona bu meseleyi bilgiye ulaşmada fonksiyonel bir rol üstlendiğini savunduğu akıl temelinde izah eder. Sadrüşşerîa'ya göre hüsün ve kubuh meselesi, cebr ve kader meselesi temelinde de dayanır ki bu vadede, râsihînin (ilimde kökleşmiş kimseler) dahi ayakları kaymış, mütefekkirînin (düşüncede mesafe kat etmiş kimseler) anlayışları yoldan çıkmış ve mütebahhirînin (ilimde derinleşmiş kimseler) akılları boğulmuştur. Bu meselede ifrât-tefrît arasında bulunan hak görüş, Allah'ın sırlarından bir sırdır ki ona ancak Allah'ın özel kulları muttali olabilir.<sup>77</sup>

Sadrüşşerîa, bilginlerin hüsün-kubuh meselesini üç mânada ele aldıklarını anlatır. Birincisi, bir şeyin insan doğasına (tab'ına) uygun olması ve(ya) uygun olmaması (tatlı olanın güzel, acı olanın çirkin olması gibi) anlamında hüsün ve kubuh. İkincisi, bir şeyin tam olana ve(ya) eksik olana sıfat olması (ilmin iyi, cehaletin çirkin olması gibi) anlamında hüsün ve kubuh. Üçüncüsü de bir şeyin ilâhî medh'e (övgüye) derhal, mükafata (sevaba) ise gecikmeli olarak bağlı olması ve(ya) bir şeyin ilâhî zemm'e (yergiye) derhal, cezaya (ikâba) ise gecikmeli olarak bağlı olması (itaatin iyi, günahın kötü olması gibi) anlamında hüsün ve kubuh.<sup>78</sup> Sadrüşşerîa, ilk iki mânasıyla hüsün ve kubuh'un akıl tarafından ispat edildiğini ve bunun bilginlerin ortak görüşü olduğunu; ancak üçüncü mânasıyla hüsün-kubuh'un, üç ana kelâmî ekol arasında ihtilafı olduğunu belirtir. Mâtürîdî ekolün savunusunu -diğer iki ekolün konuyla ilgili verilerini ortaya koyup eleştirdikten sonra yapan- Sadrüşşerîa şöyle der: "Eş'arî'ye göre hüsün ve kubuh, akılla sabit olmaz, sadece şer' ile sabit olur. Bunun da ona göre temelde iki nedeni vardır: İlki, iyilik ve kötülük/güzellik ve çirkinlik, bir fiilin zâtından değildir ve ayrıca bir fiilin -fiilin kendisinden dolayı güzelleştiği veya kendisinden dolayı çirkinleştiği- vasfı da değildir. Diğeri de kulun fiili, kendi ihtiyârına (tercih edip seçme gücüne) dayanmadığı için iyi veya kötü olarak nitelendirilemez.<sup>79</sup> Bu nedenle Eş'arî'ye göre kulun fiili sevap ve ceza açısından şer'e bağlıdır. Çünkü ona göre kulun ihtiyârının olmadığı bir fiilde mükafatlandırılması veya cezalandırılması nedeniyle Allah'a çirkinlik/kötülük isnâd edilemez. Yani hüsün ve kubuh, Allah'ın fiillerine

<sup>75</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/329-333.

<sup>76</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/243.

<sup>77</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/331.

<sup>78</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/332.

<sup>79</sup> Yani kulun fiilleri iztirârîdir, ihtiyârî değildir. Bundan dolayı akıl, failinin seçme gücünün olmadığı konularda mükafat veya cezaya hüküm veremez. bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1/332.

nispet edilemez.<sup>80</sup> Eş'arî'ye göre hüsün, emredilen şeydir (icâb, ibâha, nedb). Kubuh ise nehyedilen şeydir (nehy, tahrîm, kerâhe). Dolayısıyla ona göre iyilik ve kötülük ancak Şârî'in emri ve nehyi ile sabit olur.”<sup>81</sup>

Sadrüşşerîa, Eş'arî'inin “hüsün ve kubuh, akılla sabit olmaz, sadece şer' ile sabit olur.” görüşünün arkasında yatan ilk sebep olan, “iyilik ve kötülük/güzellik ve çirkinlik, bir fiilin zâtından değildir ve ayrıca bir fiilin vasfı da değildir. Eğer aksi olursa arazın başka bir arazla kâim olması durumu ortaya çıkar.” düşüncesinin geçersizliğini şu şekilde ispata çalışır: “Eğer arazın başka bir arazla kâim olmasından kasıt, bir şeyin kendisiyle muttasıf olduğu vasfının ortaya çıkması ise bu, mümteni' değildir. Çünkü 'bu hareket hızlıdır veya yavaştır.' dediğimizde, bir arazın başka bir arazla kâim olması zaten lazımdır. İşte bu anlamda, 'bir fiil şer'an güzeldir/iyidir veya şer'an çirkindir/kötüdür.' denilebilir; ancak arazın başka bir arazla kâim olmasından kasıt, 'araz başka bir arazla kâim olmaz, her iki arazın bağlı olduğu bir cevhere ihtiyaç vardır.' düşüncesi olursa bu durumda arazın arazla kâim olması durumu lâzım gelmez (oluşmaz). Çünkü bu takdire göre hüsün ve kubuh fiilin zâtındandır veya fiilin bir sıfatıdır. Zira her failin iyi veya kötü fiili kendisiyle kâimdir.”<sup>82</sup> Yine Sadrüşşerîa, Eş'arî'inin “hüsün ve kubuh, akılla sabit olmaz, sadece şer' ile sabit olur.” görüşünün arkasında yatan ikinci sebep olan, “kulun fiili ihtiyârî değildir. Hüsün ve kubuh, failden lâzımî bir şekilde sâdir olursa yani fail için fiili terk etmek mümkün olmazsa bu hal iztirârî olur. Eğer fail için fiili terk etmek mümkün olursa duruma bakılır: Eğer terk, zorunlu bir muraciihe ihtiyaç duyarsa yine lâzımîlik ortaya çıkar ve bu hal yine iztirârî olur. Eğer terk, bir kere zorunlu bir muraciihe dayanmadan sadece failden meydana gelirse ve ikinci sefer de başka bir muraciihe ihtiyaç duyarsa bu durumda teselsül meydana gelir. Yani terkin bir kere failden, başka bir kere de muraciihten kaynaklanması eşit iki hali ortaya çıkarır ki buna ittifâkî denilir. İşte hem iztirârî hem

<sup>80</sup> Teftâzânî, bu noktadaki Eş'arî düşüncesini şöyle açıklamaktadır: “Kelâm kitaplarında da geçtiği gibi kubuh (çirkinlik/kötülük) Allah'ın fiillerine nispet edilemez. Allah'ın tüm fiilleri hasendir ve doğrudur. Çünkü Allah bütün işlerin mâlikidir. O istediğini yapar. Onun fiili için hiçbir illet ve hiçbir hudut yoktur. Bundan dolayı da hüsün, 'nehyedilmeyen şey' olarak tanımlanmıştır. İşte bu yönüyle Allah'ın tüm fiilleri güzeldir, iyidir ve kemâl sıfatına sahiptir. Ancak fiilin medhe ve sevâba bağlı olması hususunda ise Allah bundan münezzehtir. Hüsn'ün, emredilen şey, kubh'ün de nehyedilen şey olarak tanımlanması özellikle kulların fiilleri yönüyledir. Hem emredilmediği, dolayısıyla aslında medh'e ve sevaba bağlı olmadığı için dışarda kalan mübâh olan fiili hem de Allah'ın fiilini kapsamaması için kubh'ün, 'nehyedilen şey', hüsn'ün de 'böyle olmayan şey' olarak tanımlanması daha uygundur.” ((قَوْلُهُ: لِأَنَّ الْحُسْنَ، وَالْقُبْحَ لَا يُنْسَبَانِ إِلَى أَعْمَالِ اللَّهِ. تَعَالَى عِنْدَهُ) أَي عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ، وَالْمَذْكُورُ فِي الْكُتُبِ الْكَلَامِيَّةِ أَنَّهُ لَا قَبِيحَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ كُلُّ أَعْمَالِهِ حَسَنَةٌ وَاقِعَةٌ عَلَى تَحْجِجِ الصَّوَابِ؛ لِأَنَّهُ مَالِكُ الْأُمُورِ عَلَى الْإِطْلَاقِ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَا عِلَّةَ لِمَنْعِهِ، وَلَا غَايَةَ لِفِعْلِهِ، وَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ يُفَسِّرُونَ الْحُسْنَ بِمَا لَيْسَ بِمَنْهِيٍّ عَنْهُ فَجَمِيعُ أَعْمَالِ اللَّهِ تَعَالَى حَسَنٌ بِمَعْنَى بِنْدَا الْمَعْنَى، وَبِمَعْنَى كَوْنِهِ صِفَةً كَمَالٍ، وَأَمَّا بِمَعْنَى كَوْنِ الْفِعْلِ مُتَعَلِّقِ الْمَدْحِ، وَالنُّوَابِ فَاللَّهُ تَعَالَى مُنْرَةٌ عَنْهُ، وَمَا ذَكَرُوا مِنْ تَفْسِيرِ الْحُسْنِ بِمَا أَمَرَ بِهِ، وَالْقَبِيحِ بِمَا نَهَى عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ فِي أَعْمَالِ الْعِبَادِ خَاصَّةً، وَكَوْنِ الْمُنَابِحِ دَاخِلًا فِي تَفْسِيرِ الْحُسْنِ عِنْدَهُمْ مَحَلٌّ نَظَرٍ لِاتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِمَأْمُورٍ بِهِ عَلَى مَا مَرَّ؛ وَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُتَعَلِّقِ الْمَدْحِ، وَالنُّوَابِ بِمَا نَزَعَ، وَهُوَ مَعْنَى الْحُسْنِ. وَالْأَوْضَحُ أَنَّ يُقَالُ: الْقَبِيحُ مَا نَهَى عَنْهُ، (bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1/332).

<sup>81</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/232-233.

<sup>82</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/334. Yani burada kastedilen husus, eğer sıfatın fiile tahayyüz denilen aynı yerde/mekânda tabi olması ise arazın arazla kâim olması lâzım değildir (oluşmaz). Çünkü bu durumda hüsün veya kubuh, fiilin sıfatı olur ve onun için sâbit olur. Yani tahayyüz denilen aynı yerde/mekânda ona tâbi olmaz, belki 'fiilin kendisiyle kâim olduğu cevher'e tâbi olur,' denilir. bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1/335.

de ittifâkî hal, hüsün ve kubuh ile vasıflandırılmaz. Aklın burada fonksiyonu yoktur.” düşüncesinin geçersizliğini de dört mukaddimeyle ispat etmeye çalışır. Biz örnek kabilinden akıl temelli değerlendirmelerin yoğun olarak yapıldığı ilk mukaddimeyi açıklamakla yetineceğiz:<sup>83</sup>

Sadrüşşerî'a'ya göre “bir fiilin, mastar için hâsıl olan mânayı ifade etmesi mümkündür. ‘Zeyd hareket etti’ denildiğinde, bu hareket ile hareket edenin hali kastedilebilir ki bu, ikinci mânadır ve bu mânâ hariçte mevcuttur. Ayrıca bu halin îkâ’ı (meydana getirilmesi) da kastedilebilir ki bu da birinci mânadır ve bu mânâ hariçte mevcut olmayıp ancak akıl tarafından itibara alınır. Eğer îkâ’ (meydana getirme) hariçte mevcut olsaydı ona bir mevki (yer) lazım gelirdi ve sonra bu ikâ’u’l-ikâ’ (meydana getirmeyi meydana getirme) nihayetsiz olarak devam ederdi ki bu durumda teselsül meydana gelirdi, bu ise muhaldir. Sonuç itibarıyla îkâ’ (meydana getirme), hariçte olmayan bir haldir ve aynı şekilde Eş’arî’de de açık olan kabul, tekvîn’in (meydana getirmenin) hariçte mevcut olmamasıdır.”<sup>84</sup> Dolayısıyla bu mânâda aklın müessir varlığı inkâr edilemez. Sadrüşşerî'a'ya göre bir fiilin ittifâkî veya iztirârî olması, iyilik ve kötülüğün/güzellik ve çirkinliğin o fiilin zâtından sayılmasına ya da onun sıfatlarından bir sıfat sayılmasına engel değildir. Çünkü fiil sahibinin kendisinin veya sıfatının, -fiil ister ihtiyârî ister iztirârî isterse de ittifâkî olsun- medhi veya zemmi/övgüyü veya yergiyi bu ikisinden biriyle nitelenen kimseler için gerekli görmesi elbette ki mümkündür. Bir ihtiyârî/tercihi olmadığı halde Allah’ın, yüce sıfatlarından dolayı methedilmesi de böyledir.<sup>85</sup> Yine Sadrüşşerî'a'ya göre Eş’arî bile kemâl ve noksan/tam ve eksik olma anlamında iyiliğin ve kötülüğün aklen varlığını kabul etmektedir. Yani ona göre de her kemâl sahibi övülür ve her noksan sahibi yerilir. Ancak Eş’arî’nin kabul etmeyip inkâr ettiği nokta, fiil sahibinin kendisinden dolayı methedildiği veya zemmedildiği hüsnün ve kubhün iki sıfat özelliği taşımalarıdır. İşte burası Sadrüşşerî'a'ya göre Eş’arî’nin çelişki noktasıdır. Ona göre eğer Eş’arî’nin hüsün ve kubuhü aklen inkâr etmesinden kastı, kendisinden dolayı failin mükafatlandırıldığı veya cezalandırıldığı hiçbir şeyin fiilde mevcut olmadığı ise bu durumda Allah’ın da bu şeyden/sebepten dolayı mükafat ve ceza vermemesi gerekirdi. Kaldı ki bizler de kul olarak fiilde (mükafatına veya cezasına uğrama noktasında) Allah’â yardım ederiz.<sup>86</sup> Hüsnün ve kubuhü tanımada aklın müstakil olup olmamasıyla ilgili olarak Eş’arî’ye çeşitli itirazlarda bulunan Sadrüşşerî'a, son eleştirisini şu şekilde yapar: “İyiliğin ve kötülüğün keyfiyetini tanımada akıl, her ne kadar müstakil bir güç sayılmasa da Allah’ın külliyâtı ve cüz’iyyâtı bilen, istediğini yapan, her şeye gücü yeten kâdir bir zât olduğunu ve her an, her lahza onun verdiği nimetler içinde yüzdüğünü bilip anlayan kulun, çirkin/kötü fiillerini Allah’a nispet etmesi kabul edilemez. Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Kul, bu çirkinliğini/kötülüğünü kendisinin yaptığını aklıyla görmez mi?”<sup>87</sup>

Sadrüşşerî'a, “bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyidir/güzelidir.” görüşünün Eş’arî görüşü olduğunu belirttikten sonra savunduğu Mâtürîdî görüşünü de şu şekilde özetler: “Bize göre Allah, bir şeyi yapmayı emretmişse o şey iyi/güzel

<sup>83</sup> Diğer üç mukaddime için bk. Sadrüşşerî'a, *et-Tavzih*, 1/338-363.

<sup>84</sup> Sadrüşşerî'a, *et-Tavzih*, 1/337-338.

<sup>85</sup> Sadrüşşerî'a, *et-Tavzih*, 1/362.

<sup>86</sup> Sadrüşşerî'a, *et-Tavzih*, 1/363.

<sup>87</sup> Sadrüşşerî'a, *et-Tavzih*, 1/363.

olduğu için emretmiştir. Mesela 'Allah adaleti ve iyiliği emreder.'<sup>88</sup> âyetinde geçen adalet ve iyilik Allah'ın emrinden önce iyi/güzeldir ki Allah bunları yapmayı emretmiştir. Ancak bunlardaki iyilik/güzellik Allah'ın emrinden önce akıldan gizli (hafî) olarak mevcuttur ve Allah, emriyle onlardaki iyiliği/güzelliği ortaya çıkarmıştır.<sup>89</sup> Sadrüşşerîa, "bazı ashâbımız" diye nitelendirdiği Hanefîlerin bir kısmı ve ayrıca Mu'tezile tarafından kulların bazı fiillerine ait iyilik ve kötülüğün, fiillerin zâtından veya onun vasfından olduğunun ve bunun aklen bilindiğinin kabul edilip savunulduğunu ifade eder. Buna göre iyiliğin sahibi dünyada övülür ve ahirette mükafatlandırılır. Kötülüğün sahibi de dünyada yerilir ve ahirette cezalandırılır. Sadrüşşerîa'ya göre aklın kuvveti şurada ortaya çıkar ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini tasdik etmenin vâcip oluşu (sadece) şer'e dayansa devr denilen bir bilginin söylenen ilk bilgiyle tasdik edilmesi ya da teselsül denilen bir0 bilginin diğer (üçüncü) bir bilgiyle tasdik edilmesi hali ortaya çıkar. Hz. Peygamber (s.a.s.), peygamberliğini haber verip mucizeler gösterdiğinde bu haberi işiten kişi(ler) O'nun peygamber olduğunu bildi ve tasdik etti(ler), bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), namaz gibi dinî vecibeleri onlara verdi. Buna göre, eğer nübüvveti işiten kişiye tasdik vâcip değil denilse nübüvvetin faydası iptal edilmiş olur. Eğer işiten kişiye nübüvveti tasdik vâciptir denilse nübüvvetle ilgili bazı haberlerin tasdikinin vâcip olmasının aklî olması gerekir. Aksi takdirde nübüvvetin tüm haberlerinin tasdikinin vâcip olmasının şer'î olması icap eder ki bu görüş bâtıldır. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan sonuç şudur: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetinin bir kısım haberlerinin aklen tasdiki vâciptir. Aklen tasdiki vâcip olanın aklen iyi/güzel olması da vâciptir.<sup>90</sup> Yine Sadrüşşerîa'ya göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini tasdik, (bu konuda) yalanın haram olmasına da dayanmaktadır. Eğer yalanın haram olmasının vucûbiyeti (sadece) şer'e dayansa daha önce bahsedildiği gibi devr denilen hal ortaya çıkar, ancak akla dayansa bu, yalanın da aklen çirkin/kötü olduğunu zorunlu kılar. Sonuç itibariyle, bir şey aklen vâcip olursa onu terk etmek aklen kabîhtir/çirkindir ve bir şey aklen harâm ise onu terk etmek aklen vâciptir. Böylece bu, bizi güzelliğinin/iyiliğinin aklen varlığı sonucuna götürmektedir.<sup>91</sup>

Sadrüşşerîa, Mu'tezileyle ilgili olarak, "Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh'un hâkimi akıldır ve akıl, bu ikisi konusundaki bilgiye zorunlu olarak sahiptir." tespitini yaptıktan sonra, "bize göre" dediği Mâtürîdî mezhebinde ise hüsün ve kubuh'un hâkiminin Allah sayıldığını, aklın ise bu ikisinin bilgisine ulaşmada sadece bir alet olduğunu ve Allah'ın, ilmi sahih bir nazara sahip akıldan sonra yarattığını ifade eder.<sup>92</sup> Sadrüşşerîa'ya göre hüsün-kubuh meselesinde yukarıda ifade edilen kısmıyla Mâtürîdî ve Mutezile arasında fark yoktur. İki mezhep arasındaki fark şu iki noktada ortaya çıkmaktadır: Birincisi, Mutezile'ye göre akıl, hüsün-kubuh konusunda hem Allah için hem de kullar için mutlak hâkimdir. Aklın Allah için hâkim olması demek Allah'ın, kulları için en iyi olanı (aslah) yaratıp meydana getirmesinin ona aklen vâcip

<sup>88</sup> en-Nahl 16/90: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."

<sup>89</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/373-374.

<sup>90</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/364-365: Sadrüşşerîa'ya göre vâcip-i-aklî, yapılması aklen övülen ve terkedilmesi aklen yerilen şeydir. Aynı şekilde hasen-i-aklî de yapılması aklen övülen şeydir, ancak vâcip-i-aklî, hasen-i-aklîden daha özeldir.

<sup>91</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/365.

<sup>92</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/365.

olması ve bunu terk etmesinin ise ona haram olması demektir. Bu konudaki vucûb ve hürmet/haramlık hükmü zarûrî olarak iyilik ve kötülük konusu için de hüküm olur. Aklın kullar için hâkim olması demek ise Allah'ın konuyla ilgili hükmü olmasa bile aklın, kullara kendi fiillerini vâcip kılması, helâl veya harâm kılma gücünü taşıması demektir. Mâtürîdî'ye göre ise hüsün ve kubuh'un hâkimi Allah'tır.<sup>93</sup> Allah, bir başkasının kendisine hükmetmesinden ve bir şeyin ona vâcip olmasından münezzehtir. Allah, kulların fiillerinin yaratıcısıdır. Onların fiillerinin bazılarını iyi, bazılarını kötü yaratmıştır. Onun küllî ve cüz'î her emrinde muayyen bir hüküm, apaçık bir kaza, açığı ve gizliyi kuşatan bir güç vardır.<sup>94</sup> İkincisi, Mutezile'ye göre akıl, "tevlîd" denilen doğurma yöntemiyle zorunlu olarak iyiliği ve kötülüğü bilme gücüne sahiptir. Yani akıl, sahih bir nazardan sonra ilmi doğurur. Mâtürîdî'ye göre ise akıl, iyiliğin ve kötülüğün bir kısmını bilmede sadece bir alettir, çünkü Allah'ın iyiliğine ve kötülüğüne hükmettiği birçok hükmü akıl kavrayamaz. Bu noktada aklın dayandığı veri, peygamberlerin tebliğidir. Ancak Allah, bazı hükümleri bilmede akli -bilgiyi zorunlu olarak doğurmamakla beraber- vukufiyet gücüyle donatmıştır.<sup>95</sup>

### 3. 2. Hükümün Bir Unsuru Olarak Mahkûmün 'Aley (Mükellef)'in Fiillerinde Aklın Otoritesi

Sadrüşşerîa, usûl ilminde kabul edildiği üzere hüküm konusunu hâkim (Allah), mahkûmün bih (mükellefin fiili) ve mahkûmün 'aleyh (mükellef) olmak üzere üç kısma ayırır.<sup>96</sup> Sadrüşşerîa'ya göre hüküm sahasında hâkim, Allah'tır, akıl değildir. Ancak mahkûmün aleyh olan mükellefin, fiilleriyle ilgili olarak şer'î hitaba muhatap olmasının yolu ancak ehliyetten geçer ve ehliyet de ancak akilla sabit olur.

Sadrüşşerîa, mahkûmün 'aleyh olan mükellefin şer'î hitaba mükellef olma derecesini şu şekilde ortaya koyar: "Savunduğu hüsün-kubuh teorisine bağlı olarak Mutezile'ye göre şer'î hitap aklın bizâtihi kendisine yönelmiştir. Bundan dolayı onlara göre buluşa ermiş akıllı çocuk ile -nübüvvet çağrısından uzak- dağda yaşayan kişi iman ile mükelleftirler. Öyle ki bu kişiler, iman etmezlerse ve(ya) küfre inanmazlarsa bile (burada iman yok, ama inkâr da yok, yani belirsizlik var) ahirette azaba maruz kalırlar. Eş'arî'ye göre ise her iki kişi de mazur kabul edilirler. Öyle ki uzak dağlarda yaşayıp davetin kendisine ulaşmadığı kimsenin küfrü dikkate alınmaz, onu öldüren kâtil, tazminat yükümlülüğü altına girer. Aynı şekilde bu mezhebe göre çocuğun imanı da dikkate alınmaz."<sup>97</sup> Sadrüşşerîa'ya göre bu iki mezhebin görüşleri uç noktaları temsil etmektedir. Bu iki mezhebin ortası, "mutavassıt" ve kendi mezhebi olarak tanımladığı Mâtürîdî mezhebidir. Çünkü ona göre, aklın akıl ile veya şeriat ile iptali

<sup>93</sup> Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın ifade ettiği, "bize göre ise hüsün ve kubuh'un hâkimi Allah'tır." Mâtürîdî görüşünün, Eş'arî görüşüyle karıştırılmamasına dair şu hatırlatmayı yapar: Eş'arî'ye göre hüsün ve kubuh'un hâkiminin Allah olmasının anlamı, Allah'ın Kitâb'ı indirdikten ve Peygamber'i (s.a.s.) gönderdikten sonra ancak hüsün ve kubuh'un bilinmesinin imkân dahilinde olmasıdır. Mâtürîdî'ye göre ise akıl, Allah'ın yaratmasıyla hüsün ve kubuh'ü zaruri bir bilgi olarak bilir. Aklın bilgisi bazen kesb olmadan -Hz.Peygamber'i (s.a.s.) tasdik etmenin iyi/güzel olması, yalanlamanın da kötü/çirkin olması gibi- bazen de kesble birlikte -deliller ve mukaddimeler yardımıyla- olur. Ancak bazen de hüsün ve kubuh akilla bilinmez. Zaten çoğu şer'î hükümler de böyledir. bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1/366.

<sup>94</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/366.

<sup>95</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/366.

<sup>96</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/243.

<sup>97</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/320.

mümkün değildir. Şeriat, akla dayanır. Akıl da Allah'ı tanımaya (marifet), O'nun vahdaniyetinin bilgisine ve mucizelerin nübüvvete delâlet ettiği bilgisine sahip olmaya dayanır. Tüm bunlar Şeriat ile değil akılla bilinir. Ona göre, bunun bu şekilde kabul edilmesi de gereklidir, çünkü aksi hal, yani bahsi geçen hususların bilgisi akla değil de Şeriate dayansa devr denilen -bir işin sürekli olarak bir öncekine bağlanması ve bunun bir yerde sonuçlanmaması- hal ortaya çıkar ki bu kabul edilemez.<sup>98</sup> Ancak Sadrüşşerîa'ya göre akıl da tamamen masum değildir. Çünkü akliyyât denilen konularda hataların meydana gelmesi mümkündür. Bilindiği gibi akli kavramaların (idrakât) başlangıcı duyulara (havâss) dayanır. İşte burada vehmî ile akli hükümler/önergeler birbirine karışabilir. Zaten akıl ehli sayılan kimseler arasında fikirlerle ilgili birçok ihtilafın çıkması, hatta bir insanın bile iki ayrı zamanda kendi fikirleriyle ilgili ihtilaflar yaşaması bundan kaynaklanmaktadır.<sup>99</sup> Meselenin Mu'tezile-Eş'âriye arasında ve iki ucu temsil eden akıl-şer' noktasında problemlerini bu şekilde tespit ettikten sonra Sadrüşşerîa, "vasat" olarak kabul ettiği Mâtürîdî mezhebinin görüşünü şöyle temellendirir: "Bizim iki delilimiz vardır. Birincisi, çeşitli meselelerde izah ettiğimiz gibi biz cebr-kader ile hüsün-kubuh meselelerinde vasat yolu temsil ediyoruz. Bunlarla ilgili delillerimiz ilgili konularda açıklanmıştır. İkincisi de bazı konularda vehm'in ilm'e galebe çalıp onda hatalar meydana getirdiği doğrudur. O halde akıl da tek başına Allah'ın marifetine sahip olmada yetersizdir. Öyle ise başka bir şey lazımdır. O şey de irşâd veya tenbîh'tir. Yani akıl onu istidlâlde bulunmaya sevk edecek veya belli bir zaman içinde onun tecrübe kazanmasını sağlayacak bir irşâda ve uyarıya ihtiyacı vardır. Bundan dolayı bize göre akıllı çocuk (sabî), imanla mükellef değildir. Çünkü küçük yaştaki çocuk, tecrübe gerektiren ve akıl olgunlaşmasını sağlayan bir ilme henüz sahip değildir. Fakat akıllı çocuk iman ederse imanı sahihtir, burada da akıl temeline itibar edilir. O halde biz şunu diyoruz: Akıl, imanın sıhhati için yeterlidir, ancak imanın şart olması için yeterli değildir. Aynı hüküm, davetten uzakta olup dağda yaşayan kişi için de geçerlidir. Onun da tecrübeyi gerektiren belli bir zaman geçmeyinceye kadar iman etmekle mükellefiyeti söz konusu değildir.<sup>100</sup>

Sadrüşşerîa, yine fikhın furû'una ait bir meseleyi de bu konuda örnek getirerek şu değerlendirmede bulunur: "Ergen yaştaki bir kadın (murâhika) her iki inançtan (iman/küfür) da gaflette ise bu durum onun kocasından ayrılmasını/boşanmanın kendiliğinde gerçekleşmesini gerektirmez. Mu'tezile'de ise durum bunun tersinedir. Ancak bize göre de ergen kadın küfre girerse kocasıyla arasında ayrılık/boşanma meydana gelir. Dolayısıyla burada ölçümüz şudur; eğer ergen kadın, istidlâlde bulunmayı sağlayan bir irşâd ve tenbîhle buluşmadığı veya tecrübeyi içinde barındıran bir zamana kavuşmadığı sürece salt akıl dikkate alınmaz ve bu akla dayanarak hüküm bina edilmez. Böyle bir kadında "teveccüh" denilen imana veya küfre doğru bir yönelme meydana geldikten sonra irşâd/tenbîh veya tecrübevî zaman aşamalarının kat edildiği kabul edilir ve bu durumda akıl dikkate alınır ve hükme tesir eder.<sup>101</sup>

Sadrüşşerîa'ya göre bir Peygamberin nübüvvet çağrısından uzak yerlerde/dağlarda yaşayan kimse de aynı şekilde tecrübeyi barındıran bir zamana kavuşmadığı sürece mükellef değildir. Böyle bir kimse için mükellefiyet, sözü edilen

<sup>98</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/320.

<sup>99</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/320-321.

<sup>100</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/321.

<sup>101</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/322.



tecrübeden sonra başlar. Ayrıca nübüvvet çağrısından uzakta yaşayan kimseyi - tecrübeyi kapsayan zamandan önce dahi- öldüren katilin tazmin zorunluluğu yoktur. Çünkü bu durumda maktul, dâr'ı-İslâm sınırları dışında olmakla 'ismet denilen masumiyeti henüz elde etmiş değildir.<sup>102</sup>

### 3.3. Teklîf-i-Mâ Lâ Yutâk (Güç Yetirilemeyen Şeylerle Yükümlü Tutulmak)'ta Aklın Otoritesi

Sadrüşşerîa, Allah'ın, kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutması anlamına gelen teklîf-i-mâ lâ yutâk'ın -Eş'arî katılmasa da- câiz olmadığı görüşünü savunur. Ona göre Allah'ın zâtı için mümteni' olan konularda -hakikatleri değiştirmek gibi- teklîf-i-mâ lâ yutâk âlimlerin ittifakıyla gerçekleşmez (vâki olmaz). Ancak Eş'arî'nin, Allah'ın zâtı için mümteni' olmayan konularda -Ebû Cehil'e imanın teklif edilmesi gibi- teklîf-i-mâ lâ yutâk'ı câiz görerek Cumhur'un görüşüne muhalefet ettiğini belirtir.<sup>103</sup> Sadrüşşerîa'ya göre Ebû Cehil'in imanla mükellef tutulması, tâkatine güç yetirilemeyecek türden bir teklif değildir. Çünkü Cebrîye ve Kaderîye arasında yer alan mutavassıt görüşe göre kul, kendi fiillerine tesir etmede kudret sahibidir. Sadrüşşerîa, "madem mutavassıt görüşe göre kul, kendi fiillerinin yaratıcısı değildir ve fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir, o halde Allah'ın, bir fiilin yapılması konusunda kulunu mükellef tutması, muhal olanı teklif etmek demek değil midir ve Allah'tan teklif yapıldığına göre teklîf-i-mâ lâ yutâk câiz midir?" sorusuna şu cevabı verir: "Evet, ancak kulun seçip tercih ettiği bir kastı da (kasd'ı-ihityârî) bulunmaktadır. Tekliften (sorumlu tutulmaktan) maksat Allah'ın, kulunu onun fiile/harekete doğru bir kasıt hali içine girmesiyle mükellef tutması demektir. Yani kulun kesin kastından sonra Allah, fiili/hareketi yaratır. Dolayısıyla Allah'ın, Ebû Cehil'in kendi tercihiyle/ihityarıyla iman etmeyeceğini bilmesi, teklifi imkân sahasının dışına çıkarmaz."<sup>104</sup> Sadrüşşerîa, yine Eş'arî'nin, "Allah, ezeli ilminde Ebû Cehil'in asla iman etmeyeceğini bilmiştir. Ebû Cehil'in iman etmesi durumunda Allah'ın bu bilgisi cehle dönüştürülecektir ki böyle bir şey muhaldir. Çünkü Ebû Cehil'in iman etmesi muhaldir. O halde Ebû Cehil'e iman etmesinin emredilmesi, muhal olanı teklif etmek değil midir? Allah'tan teklif yapıldığına göre demek ki teklîf-i-mâ lâ yutâk câizdir." sorusuna da şu cevabı verir: "Allah her şeyi olduğu gibi bilmiştir. İlim, maluma tabidir. Allah'ın, kendi ilmiyle Ebû Cehil'in kendi iradesiyle/ihityarıyla iman etmeyeceğini bildiği halde onu imanla mükellef tutması, teklifi imkân sınırlarının dışına çıkarmaz. Yani imana güç yetirilemeyeceği ve imanın iradeyle tercih edilmeyeceği sonucunu çıkarmaz."<sup>105</sup>

Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın teklîf-i-mâ lâ yutâk ile ilgili görüşünü biri aklî diğeri naklî olmak üzere iki temele dayandırır. Birincisine göre, bir şey ile mükellef tutmak, onun gerçekleşmesini istemektir. Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi istemek Hakîm bir zât olan Allah için uygun değildir. Akla dayanan hüsün ve kubuh teorisi bunu gerektirir. İkincisine göre de "Allah, hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle

<sup>102</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/323: Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın bu görüşüne şu eklemede bulunur: "'ismet, dâr'ı-İslâm olmadan sâbit olmayan bir şeydir. Bundan dolayı, bir kişi dâr'ı-harpte müslüman olsa ama daha dâr'ı-İslâm'a dönmeden önce öldürülse bu kişinin katili için tazmin zorunluluğu yoktur. Çocuk ve delinin dâr'ı-harpte öldürülmeleri durumunda da hüküm ayındır. bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2/321.

<sup>103</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/378.

<sup>104</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/379.

<sup>105</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/380.

yükümlü kılmaz."<sup>106</sup>, "...ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi."<sup>107</sup> gibi âyetlerde de geçtiği üzere Allah, kullarını tâkatinin yetmeyeceği şeylerle yükümlü tutmaz. Dolayısıyla Allah'ın gerçekleşmeyeceğini haber verdiği bir şeyin gerçekleşmesi câiz değildir. Aksini iddia, Allah'a yalan izafe etmek sayılır ki böyle bir şey muhaldir/imkânsızdır. Muhalin/imkânsızın imkânı da muhaldir/imkânsızdır.<sup>108</sup>

## SONUÇ

Kelam ve Hukuk (Fıkıh) başta olmak üzere tüm ilmî disiplinlerde vazgeçilmez bir aktör olarak yerini alan ve sözlükte alıkoymak, engellemek, bağlamak anlamlarını taşıyan ve Allah'ın bir ğarîze (tabiat) olarak insana yerleştirdiği akıl, insana hem şer'î nasrlara götürmede öncülük vazifesini yapan hem de şer'î nasrlara giden yolda ilâhî hitâbın hakikatlerinden büyük bir kuvvet kazanan ve dolayısıyla insanı yanlış yönlere sapmaktan kurtaran bir güç olarak kabul edilmiştir. Akıl ile şer'î nass arasındaki bu zorunlu bağ nedeniyle edille-i-şer'îyye sıralamasında Kur'ân, Sünnet ve icmâ'dan sonra dördüncü sırada yer alan ve temeli akıl olan kıyas delili tüm usûlcülerin ittifakıyla şer'î bir delil olarak kabul edilmiştir. Çünkü akıl bir yandan Şâri' Allah Teâlâ'nın kula yüklediği teklifin ön ve temel şartı olarak kabul edilirken bir yandan da usûlcünün istinbâtî-ictihâdî faaliyetleri için vazgeçilmez bir hareket alanı olarak kabul edilmiştir.

Özellikle kelâmcı-hukukçu kimliğiyle temâyüz eden Hanefî hukukçusu Sadrüşşerîa'nın birçok kelâmî-usûlî meseleyi akıl otoritesini esas alarak çözüme kavuşturduğu düşüncesinin incelendiği bu makalemiz ile şu sonuçlara ulaşılmıştır: Sadrüşşerîa, akli dikkat çekici bir tanımlamayla, "akıl; başladığı yolu/fikri aydınlatan bir nurdur ki duyuların derk (anlama/kavrama) faaliyetinin sona erdiği yerden itibaren kalbin matlubunu (arzularını) ortaya çıkarır." şeklinde tanımlayarak onun otoritesine ve sahip olduğu sınırlara vurgu yapmıştır. Sadrüşşerîa, akli insanda mevcut cevherin parıltısı/aydınlatması vasıtasıyla ortaya çıkan manevî bir nur veya cevherin aydınlatmasından kaynaklı olarak ortaya çıkan nefsin/kalbin bir kabiliyeti olarak kabul etmiştir. Akli dört kategoride tasnif eden Sadrüşşerîa'ya göre ilk sırada yer alan heyûlânî akıl kategorisinde insan nefsi/kalbi tüm suretlerden uzaktır, ancak kendi içinde bir hazırlık gücü potansiyeline sahiptir. Kalbin, akıl vasıtasıyla duyuları kavramaya, küllî olanları cüz'î duyulardan çekip çıkarmaya yönelik tasarrufuna kendini hazırladığı bu safha, aklın ilk kategorisi kabul edilmiştir. İkinci sırada yer alan akl'ı-bi'l-meleke kategorisi, nefsin/kalbin zarûriyyât ilimlerini kavramaya başladığı ve nazariyyât ilimlerine hazırlık yaptığı akıl kategorisidir. Üçüncü sırada yer alan akl'ı-bi'l-fiil kategorisi, nefsin/kalbin nazariyyâtı kavramaya başladığı ve istediği vakit onu elde etmeye kuvvetinin olduğu akıl devresidir. Son sırada yer alan müstefâd akıl ise, nefsin/kalbin nazariyyâtı tamamen hazır bulduğu ve onu müşahede ettiği akıl devresidir.

Sadrüşşerîa, kelâmın ve hukukun ortak özel bölgesini oluşturan aklın mâhiyeti, fonksiyonu ve sınırlarıyla ilgili düşüncesini "et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh" adlı usûl eserinin hüsün-kubuh, mahkûmün 'aleyh ve teklîf'i-mâ lâ yutâk meseleleri üzerinden ortaya koymuş ve yaptığı değerlendirmelerle özgün kelâmî-hukûkî bir bakış açısına sahip olduğunu açık bir şekilde göstererek ilan etmiştir. Buna göre;

<sup>106</sup> el-Bakara 2/280: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)

<sup>107</sup> el-Hacc, 1/78: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)

<sup>108</sup> Bk. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 1/378-379.

Hüsün ve kubuh meselesinde Eş'arî'nin "hüsün ve kubuh, akılla sabit olmaz, sadece şer' ile sabit olur." görüşünün arka planında yer alan nedenleri hem tespit ederek hem de daha sonra onları çeşitli aklî delillerle analiz ederek reddeden Sadrüşşerîa, "İyiliğin ve kötülüğün keyfiyetini tanımada akıl, her ne kadar müstakil bir güç sayılmasa da kulun, çirkin/kötü fiillerini Allah'a nispet etmesi kabul edilemez." düşüncesini savunmuştur. Zira ona göre kul, çirkinliği/kötülüğünü kendisinin yaptığını kendi aklıyla görmektedir. Sadüşşerîa'ya göre -Mâürîdî kelâm düşüncesinde kabul edildiği gibi- Allah'ın bir şeyi yapmayı emretmesi o şeyin güzel/iyi olduğu sebebiyledir. Ancak emredilen şeydeki güzellik/iyilik, Allah'ın emrinden önce akıldan gizli (haff) olarak mevcuttur ve Allah, kendi emriyle ondaki güzelliği /iyiliği ortaya çıkarmıştır.

Mutezîle ve bir kısım Hanefîler tarafından savunulan, "kulların bazı fiillerine ait iyilik ve kötülüğün, fiillerin zâtından veya onun vasfından olduğu ve bunun aklen bilindiği" düşüncesini Sadrüşşerîa da makul bulup savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini tasdik etmenin vâcip oluşunun sadece şer'e dayanması, devr denilen bir bilginin söylenen ilk bilgiyle tasdik edilmesi ya da teselsül denilen bir bilginin diğer (üçüncü) bir bilgiyle tasdik edilmesi gibi çıkmazlara neden olmaktadır. Bunun aşılması için nübüvvetle ilgili bazı haberlerin tasdikinin vâcip olmasının aklî olması gerekmektedir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetinin bir kısım haberlerinin aklen tasdiki vâciptir. Aklen tasdiki vâcip olanın aklen iyi/güzel olması da vâciptir. "Bir şey aklen vâcip olursa onu terk etmek aklen kabîhtir/çirkindir ve bir şey aklen haram ise onu terk etmek aklen vâciptir." düşüncesini savunan Sadrüşşerîa'nın bu tezine göre güzellik/iyilik aklen mevcuttur. Sadrüşşerîa, yine hüsün ve kubuh meselesinde Mu'tezîle'nin, "hüsün ve kubuh'un hâkimi akıldır ve akıl, bu ikisi konusundaki bilgiye zorunlu olarak sahiptir." görüşünü reddederek, bu konuda "bize göre" dediği Mâtürîdî mezhebinin görüşünün isabetli olduğunu, hüsün-kubuh'un hâkiminin Allah olduğunu, aklın ise bu ikisinin bilgisine ulaşmada sadece bir alet olduğunu ve Allah'ın, ilmi sahih bir nazara sahip akıldan sonra yarattığını savunmuştur. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre, aklın dayandığı veri, Peygamberlerin tebliğidir. Ancak Allah, bazı hükümleri bilmede akli -bilgiyi zorunlu olarak doğurmamakla beraber- vukufiyet gücüyle donatmıştır

Sadrüşşerîa'ya göre hüküm sahasında hâkim, Allah'tır, akıl değildir. Ancak hükümün bir unsuru olarak mahkûmün 'aley (mükellef) 'in fiilleri konusunda şer'î hitaba muhatap olmanın yolu ehliyet ve ehliyet de ancak akılla sabit olur. Konuyla ilgili olarak Mutezîle'nin şer'î hitabı, aklın bizâtihi kendisine yöneltmesi sonucu buluşa ermiş akıllı çocuğu ve nübüvvet çağrısından uzak dağda yaşayan kişiyi imanla mükellef tutması görüşü ile Eş'ariyye'nin sözü geçen her iki kişiyi de mazur kabul edip mükellef tutmaması görüşünün iki aşırı ucu temsil ettiğini belirtip her iki görüşü de reddeden Sadrüşşerîa, bu konuda en isabetli görüşün vasat çizgideki mâtürîdî mezhebi olduğunu savunmuştur. Bu noktada Sadrüşşerîa; "Şeriat, akla dayanır, akıl da Allah'ı tanımaya (marifet), O'nun vahdaniyetinin ilmüne ve mucizelerin nübüvvetle delâlet ettiği bilgisine sahip olmaya dayanır, tüm bunlar Şeriat ile değil, akılla bilinir." görüşünü savunmakla beraber bazı konularda vehm'in ilm'e galebe çalıp onda hatalar meydana getirmesi nedeniyle "aklın tek başına Allah'ın marifetine sahip olmada yetersiz olduğunu" söylemiştir. Ona göre bu durumda akli istikamet çizgisinde tutacak irşâd veya tenbîh denilen bir kılavuz şarttır. Sadrüşşerîa bu kılavuzu, "aklın, onu istidlâlde bulunmaya sevk edecek veya belli bir zaman içinde onun tecrübe kazanmasını sağlayacak bir irşâda ve uyarıya ihtiyacının olması" şeklinde tanımlamıştır. Bu nedenle ona göre hem küçük yaşta akıllı çocuk (sabî) hem de

nebevî davetten uzakta olup dağda yaşayan kişi, tecrübe gerektiren ve aklın olgunlaşmasını sağlayan bir ilme veya zamana henüz sahip olmadıklarından imanla mükellef değildirler.

Sadrüşşerîa, teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyen şeylerle yükümlü tutulmak) meselesinde ise görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur: Allah'ın, kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutması anlamına gelen teklîf-i mâ lâ yutâk -Eş'arî katılmasa da- câiz değildir. Allah'ın zâtı için mümteni' olan konularda -hakikatleri değiştirmek gibi- teklîf-i mâ lâ yutâk ittifakla gerçekleşmez. Ancak Eş'arî, Allah'ın zâtı için mümteni' olmayan konularda -Ebû Cehîl'e imanın teklif edilmesi gibi- teklîf-i mâ lâ yutâk'ı câiz görerek Cumhur'un görüşüne muhalefet etmiştir. Ayrıca Ebû Cehîl'in imanla mükellef tutulması, tâkatine güç yetirilemeyecek türden bir teklif değildir. Çünkü kul, kendi fiillerine tesir etmede kudret sahibidir. Kulun seçip tercih ettiği bir kasıt/kas'dı-ihyârî bulunmaktadır. Tekliften maksat, Allah'ın, kulunu fiile/harekete doğru bir kasıt hali içine girmesiyle onu mükellef tutması demektir. Yani kulun kesin kastından sonra Allah, fiili/hareketi yaratır. Dolayısıyla Allah'ın, Ebû Cehîl'in kendi tercihiyle/ihyârıyla iman etmeyeceğini bilmesi, teklifi imkân sahasının dışına çıkaran bir durum değildir. Yine Sadrüşşerîa'ya göre aklî olarak bir şey ile mükellef tutmak, onun gerçekleşmesini istemektir. Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi istemek Hakîm bir zât olan Allah için uygun değildir. Çünkü akla dayanan hüsün ve kubuh teorisi bunu gerektirmektedir.

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki Sadrüşşerîa, kelâmî-fikhî kritik temel meselelerde akli, olmazsa olmaz bir otorite olarak kabul etmiştir. Ancak bu otorite, sınırsız bir güçte sahip değildir. Onun düşüncesinde akıl, ne Mu'tezîle'nin savunduğu gibi Şer'in üstünde hâkim bir güç ne de Eş'ariyye'nin savunduğu gibi şer'in altında mahkûm bir güçtür. Akıl, Şeriat'e bağlı, ancak faâl/aktif bir otoritedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, t.y.
- Bekdemir, Sezayi. *Sadrüşşeria Es-Sânî'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzîh Fî Halli Ğavâmîzi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâdi ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. yy., Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dîb, Abdül'azîm. *el-'Aklü 'İnde'l-İmâmi'l-Ġazzâlî*. y. y., Mektebetü'l-Benîn Kısmu'd-Devriyyât, 1408/1988.
- Dîb, Abdül'azîm. *el-'Aklü 'İnde'l-Usûliyyîn*. y.y: t.y. 31.
- Dihlevî, Abdülhak b. Yusûfü'd-Dîn b. Sa'dullâh. *Leme'âtu't-Tenkîh fî Şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1435/2014.

- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî- İbrâhîm Sâmerrâî. 8 cilt. y.y., Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Hacî Halîfe (Kâtip çelebî), Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî. *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fühûl*. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 2010.
- Hanefî, İdris Abdullah Muhammed. İnfirâdâtü'l-İmâm Sadrişşerîa fî Kitâbihi et-Tavzîh fî Halli Ğavâmiz'i-Tenkîh, *Mecelletu Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 7/2-14 (1434/2013), 1-37. [https://archive.org/details/20200626\\_20200626\\_1502](https://archive.org/details/20200626_20200626_1502)
- İbn Fûrek, EbûBekir Muhammed b. Hasen. *Mucerredu Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Lübnan: Dârü'l-Maşrik, 1987.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1379.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr b. Eyyûb b. Sa'd b. Şemsuddîn. *Miftâhu'd-Dâri's-Saadeti ve Menşûru Vilâyeti'l-İlmi ve'l-İrâde*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abülhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Medine: Mecme'ü'l-Melik Fehd li't-Tibâ'etil Mushafî's-Şerif, 1.Basım,1423/2003.
- İbn-i-Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faslu fî'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihel*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ehbâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl (et-Teklîf)* (y.y., t.y.).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım,1416-1996.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula#1>
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdu'l-Hayy. *el-Feviâdu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaâtu Dâri's-Saâde, 1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîri'l-Mâtîridî/Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: Mektbetü'l-İrşâd, 1421/2001.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *Mâhiyetü'l-'Akli ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi Fîh*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım,1398.

- Mutarrizî, Nâsir b. Abdiseyyid Ebî'l-Mekârim b. Ali. *el-Muğrib Fî Tertibi'l-Mu'rib*. y.y., Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, t.y.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. Basım, 2014.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria>
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkihul-usul>
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-Dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 1424/2003.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1420/1999.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Ömer b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa es-Sânî (Sadrüşşerîa el-Asğar). *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*. Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y.
- Semekandî, Alâuddîn Şemsu'n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*. Katar: Metâbi'u'd-Devhati'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Kûtu'l-Muğtezî 'Alâ Câmi'i't-Tirmîzî*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Şirbînî Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. y.y., Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'Ale't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetu't-Sabîh, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâdi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye, 1436/2014.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî İbni'l-Kâdî. *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1. Basım,1996.
- Yasîn, Muhammed Nu'aym. "el-'Aklü ve 'Alâketuhu bi'n-Nassi's-Şer'î", *Mecelletu's-Şerîati ve'l-Kânûn* 41 (Muharrem 1431/2010), 35, 75.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#2-kelam>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. Erişim 19 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. Erişim 19 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heyula#2-kelam>
- Zeyne, Hüsnî. *el-'Aklü 'Inde'l-Mu'tezîle*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1. Basım, 1978.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Suriye: Dârü'l-Hayr, 1427/2006.