



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**BİR HANEFÎ-MU‘TEZİLÎ USÛL ÂLİMİ:  
EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ ve  
LÂFİZ BAHİSLERİNDEKİ GÖRÜŞLERİ**

**Hacer YETKİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku  
Anabilim Dalı

orcid.org/: 0000-0002-9871-9405

e-mail: hkontbay@yahoo.com

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 8 Ekim 2019/ 8 October 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Aralık 2019 / 12 December 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **5-40**

## Öz

Mezheplerin teşekkül döneminde Hanefî mezhebi ile Mu'tezile arasında var olan entelektüel etkileşimin göstergelerinden biri, bu dönemdeki pek çok Hanefî âlimin Mu'tezile'ye mensup olduğunun iddia edilmesidir. Bu Hanefî-Mu'tezilî simalardan biri de Ebû Abdullah el-Basrî'dir (ö. 369/979). Hem Kerhî (ö. 340/952) hem de Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) seçkin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah'ın, usûle dair görüşleri Hanefî kaynaklarda hemen hiç zikredilmediği halde, Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine çokça atfı yapılmaktadır. Bu makalede, Ebû Abdullah'ın ilmî kişiliği ve görüşlerinden bir seçki üzerinden, onun neden Hanefî mezhebinde öne çıkmayıp Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine daha çok yer bulduğu izah edilmeye çalışılmakta; ayrıca hicrî dördüncü asırda Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin geldiği nokta hakkında bir değerlendirme yapılmakta ve Kerhî'den sonraki nesilde Hanefîlerle Mu'tezile'nin bir gelenek olarak gittikçe birbirinden ayrıştığı savunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Ebû Abdullah el-Basrî, Kerhî, Cessâs, Hanefî mezhebi, Mu'tezile, usûlü'l-fikh, lafız bahisleri

## **A Hanafi-Mutazili Jurisprudent: Abu Abdullah Al-Basri (D. 369/979) And His Views On Islamic Hermeneutics**

### **Abstract**

The claims about many Hanafis in the formation period having been Mutazili is one of the many indicators of Hanafi-Mutezili intellectual interaction in that period. One of those who belonged to both schools was Abu Abdullah al-Basri (d. 369/979). He was a most prominent student to both Karkhi (d. 340/952) and Abu Hashim al-Jubbai (d. 321/933). However, his name has been hardly ever mentioned in Hanafi texts, although the Mutazili usûlis referred him quite frequently. In this paper, through the intellectual personality and some views of Abu Abdullah, the reason why he has been dismissed by later Hanafis while being embraced by Mutazili usul writers is analyzed. Besides, the dimensions of the Hanafi-Mutazili interaction in the forth/tenth century is evaluated and it is stated that the Hanafi and Mutazili traditions have gradually fallen apart soon after Karkhi.

**Key words:** Abu Abdullah al-Basri, Karkhi, Jassas, Hanafi school, Mutazilah, usûl al-fikh, hermeneutics

## GİRİŞ

Pek çok ilmî çalışmanın da gösterdiği üzere Hanefî mezhebinin Bağdat'taki teşekkül sürecinde, Mu'tezilî şahsiyetler ile gerek siyasî gerek entelektüel bağlantıları olduğu, bugün artık tarihî bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Mihne döneminde<sup>2</sup> halife Me'mûn'un (ö. 218/833) Mu'tezilî görüşleri benimsetme yönündeki politikalarının çoğunlukla Hanefî kadılar tarafından uygulanması, belli bir dönem için siyasi işbirliğine işaret ederken; Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin aynı ders halkalarına katılmaları, pek çok erken dönem Hanefî simanın Mu'tezilî olduğu yönündeki ciddi iddiaları da beraberinde getirmiştir. Kelâm ile fikhın ortak ilgi alanı sayılabilecek olan metodoloji tartışmalarının bu iki ekolün mensuplarının katkıları ile şekillenmiş olması, bunun ötesinde ehl-i hadise karşı ehl-i rey mensubiyeti, daha açık ifade ile akılcılık ekseninde birleşme, bu iki ekolün Bağdat'ın canlı ilmi ortamında entelektüel bir etkileşim içerisinde olduğunun göstergeleridir.

Esasında Eş'arîliğin hicrî dördüncü asrın sonlarında Bâkîllânî (ö. 403/1013) ile entelektüel sahada yaygınlaştığı ve bir mezhep haline geldiği kabul edilirse,<sup>3</sup> zaten Bâkîllânî öncesinde düşünce dünyasında hâkim paradigmanın Mu'tezile olduğu ve Bağdat'taki entelektüel tartışmaları Mu'tezilî kelamcılarının belirlediği söylenebilir. Bu açıdan bütün fıkıh ekolleri farklı derecelerde de olsa Mu'tezile'nin belirlediği bu entelektüel çerçevenin etkisi altında kalmış olmalıdır. Bununla birlikte Hanefîlerin fıkıhta ehl-i reyin temsilcileri olmalarının getirdiği ortak zihni arka planın da etkisiyle, sadece genel çerçeve ve kavramlar açısından değil, meselelerin özüne ilişkin tartışma

- 1 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Wilfred Madelung, *Maturidiliğin Yayılması ve Türkler*, trc. Arslan Gündüz (y.y.: y.y., (fotokopi nüsha)), 3-7; Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâturidî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001), 73-78, 109-160; Aron Zysow, "Mutasilizm and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory* ed. Bernard Weiss (Lieden: E.J.Brill, 2002), 235-266; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 22-43.
- 2 Mihne: Bazı Abbasi halifeleri döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı alimlerin sorguya çekilip ezizet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad (Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28).
- 3 Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277, 276.

noktalarında da Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin diğer fıkıh mezheplerine göre daha ileri düzeyde olması doğaldır. Nitekim Hanefî mezhebindeki Irak-Semerkand ekolleşmesinde ayırıcı nitelik, Irak Hanefîlerinin Mu'tezilî temayülüne karşılık, Semerkand Hanefîlerinin sünnî çizgiyi benimsemesi ve mezhebin Irak dönemindeki Mu'tezilî etkiyi ortadan kaldırma yönündeki çabalarıdır.<sup>4</sup> Hanefî mezhebinin Orta Asya'ya taşındıktan sonra Semerkand ekolüne mensup Hanefîlerin çabaları ile Mu'tezilî etkilerden sıyrılmaya başladığı; Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi Orta Asyalı Hanefîlerin Mu'tezilî görüşlerin artık savunulamayacağı bir dönemde kendilerine yeni bir kelâmî kimlik inşası için Mâturîdîliği terviç ettiği ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

Hanefî mezhebinin teşekkül dönemindeki Hanefî-Mu'tezilî etkileşiminin hem delil hem de tezahürlerinden biri, teşekkül dönemi boyunca Hanefî oluşu hakkında tereddüt bulunmayan pek çok âlimin aynı zamanda Mu'tezilî olduğu yönünde gerek bağımsız tabakat eserlerinde, gerekse Mu'tezilî tabakat kitaplarında mevcut olan kayıtlardır. İsbâ b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), Saymerî (ö. 436/1045) bunlar arasında sayılabilir.<sup>6</sup> Aynı durumda olan fakat Hanefî eserlerinde adına daha nadir rastlanan isimlerden biri de Cessâs'ın çağdaşı olan Hanefî ve Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'dir. Ebû Abdullah'ın hem Hanefî mezhebine, hem de Mu'tezile'ye nispeti konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi, onun hem fıkıh hem de kelâm alanında temayüz ettiği kendisinden bahseden kaynakların pek çoğunda vurgulanmaktadır. Buna karşılık onun Hanefî mezhebi içindeki konumu, Mu'tezile içerisindeki konumuna kıyasla oldukça geri plandadır.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin eserleri günümüze ulaşmasa da biyografî eserlerinde hayatı hakkında kayda değer seviyede bilgi bulunmakta ve bazı

4 Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası," 73-80.

5 Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası," 73-80; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 32-43; Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59, 53-56.

6 Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 30-31.

ilginç anekdotlar aktarılmakta; ayrıca görüşleri sonraki dönemde yazılmış pek çok eserde alıntılanmaktadır. Buna rağmen Ebû Abdullah hakkında güncel çalışmalar yok denecek kadar azdır.<sup>7</sup> Bu çalışmada Ebû Abdullah el-Basrî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve bazı görüşleri üzerinden bir Hanefî-Mu'tezilî âlim portresi ortaya konulması ve neden Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir mevki edinemediği hakkında bazı tespitler yapılması hedeflenmektedir.

## I. EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı Hüseyin b. Ali b. İbrahim<sup>8</sup> olan Ebû Abdullah el-Basrî, hicrî üçüncü asrın sonlarında Basra'da doğdu. Doğum tarihi için kaynaklar birbirinden farklı bilgiler vermektedir.<sup>9</sup> Genç yaşta Basra'dan ayrıldı ve ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdi. Önce Ebû Ali b. Hallâd'dan (ö. IV/X. yy ortaları), ardından da Mu'tezile'nin o dönemdeki en önemli temsilcisi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'den (ö. 321/933) ders aldı. Ebû Hâşim'in en parlak talebesi haline geldi ve onun vefatından sonra da Mu'tezile'nin lideri oldu. Aynı dönemde Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) başka bir öğrencisi ve Ebû Hâşim'in rakibi olan İbnü'l-İhşid (ö. 326/938) ve öğrencileriyle sorunlar yaşadı.<sup>10</sup> Bunun yanında uzun müddet Hanefî fakihî Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin de derslerine devam ederek Hanefî fikhını öğrendi. Kaynaklarda dönemin Şîî yöneticileri

7 Ebû Abdullah el-Basrî'nin usûl görüşleri bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır (*Usûlü'l-fikh li Ebî Abdillâh el-Basrî*, Nşr. İsmail Abduabbas el-Cümeylî (Amman: Dâru'n-nefâis, 1439)). Ancak eserde Ebû Abdullah'ın görüşlerinin tespitinde kendisinden alıntı yapan Zerkeşî, Fahreddin er-Râzî gibi müteahhir usûlcülerin esas alındığı, ayrıca onun görüş serdettiği konularda başka âlimlerin görüşlerine yer verilerek mukayese yapılması cihetine gidildiği anlaşılmıştır. Biz bu çalışmada Ebû Abdullah'ın görüşlerini dönem olarak kendisine en yakın kaynaklardan tespit etmeye çalıştık. Eserden beni haberdar eden Prof. Dr. Bilal Aybakan'a müteşekkirim.

8 Bazı kaynaklar kendisine gübre böceği anlamındaki Cuâl lakabını atfederler. Mesela bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, t.y.), 261; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medînetü's-selâm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 8:73-74.

9 Hatîb el-Bağdâdî doğum tarihi olarak 293, İbnü'n-Nedîm ise 308 yılını verir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261-262; Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 8: 73.

10 Ebû Abdullah'ın İbnü'l-İhşid ile rekabeti hakkında detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 108-120.

ile iyi ilişkiler kurduğu belirtilmesine rağmen,<sup>11</sup> hayatının son yıllarına kadar maddi sıkıntı çektiği de ifade edilmektedir. Bütün hayatını ilme adanmış, yazdığı eserlerin yanında, en meşhuru Kadı Abdülcebbar olmak üzere pek çok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>12</sup> Kırk yılı aşan telif ve tedris faaliyetinin sonunda 369/979 senesinde Bağdat'ta vefat etti. Hocası Kerhî'nin türbesine defnedildi.<sup>13</sup>

Ebû Abdullah kelâmında Ebû Ali el-Cübbâî'den sonra iki kola ayrılan Mu'tezile mezhebinin Ebû Hâşim el Cübbâî'nin talebelerinin oluşturduğu Behşemiyye koluna mensuptur. Eserleri günümüze ulaşmadığı için onun kelâm alanındaki görüşleri ancak kendisinden sık sık nakilde bulunan öğrencisi Kadı Abdülcebbar'ın eserlerinden tespit edilebilmektedir. Kendisinden

11 Ebû Abdullah el-Basrî'nin Şîî ya da Zeydî temayülleri olduğu yönündeki iddialar, dönemin Şîî yöneticileri ile kurduğu iyi ilişkilerle irtibatlı olarak değerlendirilebilir (Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 84-85). Nitekim İbnü'l-Murtazâ, ehl-i beytten bir öğrencisi olarak Ebû Abdullah ed-Dâî'yi zikreder. Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî'nin Hz. Ali'ye büyük bir meyli olduğunu, bunu ifade için *Kitabu't-tafdîl* adında çok güzel bir eser yazdığını söyler (Mehdî-li dînillah Ahmed b. Nâtık-Bilhak b. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 107). Ebû Abdullah el-Basrî'nin özellikle Zeydîler üzerindeki etkisi ve Zeydî fıkıh usûlünde Kerhî ile birlikte oynadığı rol hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)," *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2016):115-146.

12 Bazı öğrencilerinin isimleri için İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 112-115.

13 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 260-261, 308; Kâdi'l-Kudât İmâmüddin Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1974), 325-328; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 8: 73-74; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve ashâbîh* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 170; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1981), 143; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 16: 224-225; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993), 4: 63; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 105-107; Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 10: 84-85.

yapılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla büyük oranda hocası Ebû Hâşim'i takip etmekle birlikte zaman zaman ona da muhalefet etmiştir.<sup>14</sup>

Ebû Abdullah el-Basrî Mu'tezilî bir kelâm âlimi olarak şöhret bulmuş olsa da onun fıkıh alanında da kelâmında olduğu kadar başarılı olduğu, bu alanda da ders verdiği ve eser yazdığı, kendisi hakkında bilgi veren tabakat yazarlarının çoğu tarafından vurgulanmaktadır.<sup>15</sup> Onun fıkıhta Hanefî mezhebine mensubiyeti konusunda da bir tereddüt bulunmamakta, Hanefî tabakat eserlerinde biyografisine yer verilmektedir.<sup>16</sup> Ebû Abdullah'ı Hanefî mezhebine bağlayan ilmî halkanın, hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Kaynaklarda aktarıldığına göre Ebû Abdullah, Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine maddi sıkıntılardan dolayı katılmadığı zamanlar dışında hiç aksatmadan devam etmiştir. Ebû Abdullah Kerhî'nin ilmîne büyük saygı duyar ve ondan övgüyle söz ederdi.<sup>18</sup> Kerhî de onun kelâm bilgisine saygı duyuyor ve kelâm alanında ondan istifade ediyordu.<sup>19</sup>

Ebû Abdullah'ın usûle dair görüşlerinin kaydedildiği Mu'tezilî usûl eserlerinde çoğunlukla Kerhî'nin görüşleri de Ebû Abdullah'ın nakliyle aktarılır. Bu açıdan Ebû Abdullah'ın, Kerhî'nin görüşlerinin tespitinde ve

- 
- 14 Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 84-85. Ebû Abdullah'ın kelâm alanındaki mevkii ve görüşleri için bk. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 108-125, 131 vd.
- 15 Kadı Abdülcebbar, üslubunun inceliğinden dolayı fıkıh eserlerinden ziyade kelâm alanındaki eserlerinden istifade edildiğini, zira bu ince üslubunun fıkıhla ilgilenenler tarafından anlaşılmasının zor olduğunu söyler (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 327).
- 16 Bazı kaynaklarda sadece onun fıkıhta Irak ehlinin görüşlerini benimsediği belirtilir (Mesela bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8: 73-74). Zehebî ise onun Hanefî imamlarından olduğunu söyler (Zehebî, *Siyer*, 16: 224).
- 17 Kerhî'nin derslerine Mu'tezile'ye nispet edilen pek çok kişinin katıldığı bilinmektedir. Bununın listesi için bk. Özen, *Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 167-177.
- 18 Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326-327. Bu saygı ve hürmeti ifade eden bir anektodda Ebû Abdullah, derste Kerhî'nin çok yakınına oturduğu bir gün, hocasının heybetinden dolayı o günkü derste bir şey öğrenemediğini söylediği aktarılır (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326).
- 19 Apaydın, "Kerhî", 25: 285. Kerhî'nin Ebû Abdullah'ın kelâm alanındaki bilgisine saygısının göstergesi olarak anlatılan bir anektodda Hamdânî sultanı Seyfüddevl'e'den (veya Adududdevl'e'den) gelen bir soruyu Kerhî'nin Ebû Abdullah'a yönlendirdiği, konunun içtihatı isabet ve eşbeh görüşü ile ilgili olduğu ve Kerhî'nin Ebû Abdullah'ın verdiği cevaptan memnun kaldığı rivayet edilir (Kadı Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 326).

aktarılmasında da önemli bir rolü olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebû Abdullah'ın Kerhî'nin *Muhtasar*'ını şerh etmiş olması, hem Hanefilikle ilişkisinin boyutu açısından, hem de Mu'tezile'ye mensup bir âlimin fûru fıkıhla iştigalinin az görülen bir örneğini teşkil etmesinden dolayı dikkate değerdir. Muhtemelen Ebû Abdullah, *Muhtasar*'ı bizzat Kerhî'den dinlemiş ve onunla müzakere etme imkânı bulmuştu.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin Şîî-Zeydî çevrelerle ilişkileri ve Zeydî talebelerine dair bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.<sup>20</sup> Günümüze ulaşan *el-Müczî* adlı usûl-hilâf eserinin sahibi Zeydî Nâtık-Bilhak, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olup, eserinde yüzden fazla yerde Ebû Abdullah'ın görüşünü nakleder ve ondan “şeyhimiz” diye söz eder.<sup>21</sup> Zeydî çevreleri ile ilişkisi sayesinde Ebû Abdullah, hocası Kerhî'nin fıkıh ve usûl görüşlerinin Zeydî muhitinde yayılmasında da etkili olmuştur.<sup>22</sup>

Ebû Abdullah'ın Kerhî gibi Hanefî mezhebinin kilit isimlerinden biriyle olan yakın ilmî irtibatına rağmen, sonraki Hanefî literatüründe onun usûl ya da fûrû görüşlerine hemen hemen hiç yer verilmez. Kerhî'nin son derece sadık ve parlak bir öğrencisi olduğu halde Ebû Abdullah'ın Kerhî'den

20 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 107; Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 126-137.

21 Bu eser daha önce eksik olarak Şerhu'l-Umed adıyla basılmış ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfedilmişti (*Şerhu'l-Umed*, tah. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990)). Ancak bu eserin Ebu'l-Hüseyn'e ait olamayacağı ve bir şerh niteliği de taşımadığı tespit edilmiştir (Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife* 3 (2003), 73-82, 77-78; Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 130-131 (77. Dipnot)). Eserin tam bir edisyonu, hicri dördüncü asır Taberistan Zeydîlerinden ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebesi İmam Nâtık-Bilhak'a isnad edilerek basılmıştır (Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczî fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim Cüdbân (y.y.: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013)). Nâtık-Bilhak hakkında bilgi için bk. İlyas Üzümlü, “Nâtık-Bilhak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32:439-440. *Müczî*'de kendisine en çok atıf yapılan kişinin Ebû Abdullah el-Basrî olması (daha sonra ise Cübbâiler ve Kerhî gelir. Cessâs'ın adının hiç geçmemesi ilginçtir) Ebû Abdullah'ın Mu'tezilî fıkıh usûlü geleneğindeki yerini göstermektedir (Mesela bk. *Müczî*, 1:438, 2:447, 3:435, 4:397 (Fihrist bölümleri)).

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, 115-146, özellikle 132-133.



sonra ders halkasının başına geçen çağdaşı Cessâs ya da diğer Hanefî çevreleri ile münasebetine dair hiçbir bilgi yoktur. Çağdaşı Cessâs ve sonrasında Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, Ebû Abdullah el-Basrî'nin adını eserlerinde zikretmezler. Buna karşılık günümüze ulaşan Mu'tezilî usûl eserlerinde, pek çok usûl tartışmasında kendisine çokça atıf yapıldığı görülür. Dolayısıyla Ebû Abdullah'ın Mu'tezile'nin fıkıh usûlü anlayışında Hanefî mezhebindeki rolünden çok daha önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bu konuya son bölümde tekrar döneceğiz.

Böylece Ebû Abdullah el-Basrî, hicrî dördüncü asrın başlarında zayıf da olsa Şiî temayülü bulunan bir Mu'tezilî-Hanefî âlim portresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Abdullah'ın günümüze ulaşan eseri bilinmediği için bu portrenin netleştirilmesi ancak ondan yapılan nakiller ve hakkındaki tarihi bilgiler üzerinde yapılacak kapsamlı bir çalışma ile mümkün olabilecektir. Ebû Abdullah'ın usûlün bütün konularında, özellikle de çağdaşlarına göre farklı görüşler öne sürdüğü nesih, haber ve illet teorisi hakkındaki görüşleri, usûl anlayışının tespiti ve bu anlayışın Hanefî usûl anlayışı ile ilişkisinin tahlili açısından önem arz eder. Ancak Ebû Abdullah'tan nakledilen bütün görüşlerin belirlenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, buradaki inceleme onun lafız bahislerindeki görüşleriyle sınırlı tutulacaktır.

Ebû Abdullah'ın fıkıh usûlüne dair görüşlerini tespit için en uygun kaynaklar, öğrencisi Nâtık-Bilhakk'ın *el-Müczî fî usûli'l-fikh* adlı eseri, yine öğrencisi Kâdı Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eserinin Şer'iyât başlığını taşıyan ve usûl konularını içeren 17. cildi ve Kâdı'nın öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'idir.<sup>23</sup> Bu eserler dışında fıkıh usûlü bahislerinde kelâm tartışmalarına ve kelâm âlimleri ile mezheplerinin görüşlerine sıkça yer veren Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl* adlı eserleri de bu çalışmada sık başvurulan diğer kaynaklardır. Ayrıca Ebû Abdullah'ın

23 Kadı Abdülcebbar'ın *Muğni*'si de önemli bir kaynak olmakla birlikte Kadı bu eserde Ebû Abdullah'ın görüşlerine *Mu'temed*'de yapıldığı kadar atıf yapmaz. Kadı Abdülcebbar'ın Ebû Abdullah'ın görüşlerine daha çok günümüze ulaşmayan müstakil usûl eseri *Umed*'de atıf yaptığı, Ebu'l-Hüseyn'in de her ikisinin görüşlerini tespit için öncelikle *Umed*'i kaynak olarak kullandığı tahmin edilebilir. Bunun yanında *Müczî* ve *Mu'temed*'de Ebû Abdullah'a yapılan atıflar zaman zaman birbirleriyle çelişebilmektedir. Bu çelişiklere yeri geldikçe işaret edilecektir.

Hanefî usulü içerisindeki yerini belirlemek açısından önem arz eden Hanefî usûl anlayışının erken ve klasik dönem görüşlerinin tespiti için öncelikle Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerine müracaat edilecek, mukayese imkânı vermesi için gerekli yerlerde çağdaşı ve sonrası başka usûlcülerin görüşleri de zikredilecektir.<sup>24</sup>

## II. EBÛ ABDULLAH EL-BASRÎ'NİN LAFIZ BAHİSLERİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

1. Mutlak emrin hükmü: Usûlcüler arasındaki hâkim kanaat, mutlak emrin karine olmadıkça vücûb ifade ettiği yönündedir.<sup>25</sup> Nâtık-Bilhak'ın aktardığına göre Ebû Abdullah el-Basrî de fukahânın çoğunluğu gibi Allah ve Rasûlü'nün emirlerinin vücûbu gerektirdiği görüşündedir ve bu görüşü hocası Kerhî'ye de nispet eder. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu konuda onun görüşünü aktarmaz ancak kendisi de aynı görüşü savunmakta ve bu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet etmektedir. Nâtık-Bilhak ise Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in ve onları takip eden mütekelliminin vücûb değil irade görüşünde olduğunu, yani onlara göre bir şeyin emredilmesinin onun yalnızca murad edildiği anlamına geldiğini, daha fazlası için ise delil gerektiğini söyler.<sup>26</sup> Nitekim bazı eserlerde Mu'tezile'nin mutlak emrin, iradenin asgari seviyesi olarak nedb ifade ettiği

24 Zikrettiğimiz eserlerde bazen Ebû Abdullah'ın sadece görüşü verilmeyle yetinilmekte iken bazı konularda onun delilleri de zikredilmektedir. Ebû Abdullah'ın delil ve gerekçeleri de eserlerde zikredildiği kadarıyla aktarılacaktır.

25 Mesela bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2010), 1: 283; Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 36; İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 68; Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *et-Tebصرة fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 26-27; Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 12; Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *el-Usûl (Keşfü'l-esrâr* ile birlikte), nşr. Naci es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), *Usûl*, 1:156-162.

26 Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 104-105; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, haz. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok), 1: 50-51.

görüşünde olduğu aktarılmaktadır.<sup>27</sup> Bu konuda Ebû Abdullah, hocalarından Ebû Hâşim'le değil, Kerhî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Hanefî fukahâsına katılmaktadır.

2. Mutlak emrin kâfirleri kapsayıp kapsamadığı tartışmasında Ebû Abdullah, kâfirlerin de emrin kapsamına dâhil olduğu görüşündedir ve bu görüşü Kerhî'ye de nispet eder.<sup>28</sup> Daha çok kelâm alanına giren bu tartışmada Mu'tezile ve Iraklı Hanefîlere göre kâfirlerin dinin fûru hükümleri ile muhatap oldukları, Mâverâünnehir Hanefîlerinin ise aksi görüşte olduğu ifade edilmekte; Şâfiîlerin çoğunun ise emrin kâfirleri de kapsadığı görüşünde olduğu kaydedilmektedir.<sup>29</sup> Eş'arîler de kâfirlerin dinin fûrû hükümlerinin kapsamına dâhil olduğunu savunmaktadır.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi Ebû Abdullah'ın görüşü, döneminde hâkim olan Hanefî ve Mu'tezilî görüş ile uyumludur.

3. Yasaktan sonra gelen emrin hükmü konusunda usûl literatüründe hâkim olan görüş, yasaktan sonra gelen emrin durumunun mutlak emrin durumundan farklı olmadığı yönündedir. Ebû Abdullah el-Basrî de bu görüşü savunmaktadır.<sup>31</sup> Bâkîllânî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi kelâmcı usûlcüler de bu konuda Ebû Abdullah ile aynı görüştedir.<sup>32</sup> Her ne kadar bazı eserlerde fukahânın çoğunluğuna yasaktan sonra gelen emrin mübahlık ifade ettiği görüşü isnad edilmekte ise de<sup>33</sup> mübahlık görüşünün fukahâ arasında yaygın

27 Mesela bk. Şîrâzî, *Tebîra*, 27.

28 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 127. Cessas da aynı görüşü Kerhî'ye nispet eder (*Fusûl*, 1:329).

29 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 127; Şîrâzî, *Tebîra*, 80; Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Y.y.: Matbaatü'l-hulûd, 1987), 1:307-308. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin "kafirlerin şer'iyât ile mükellef oldukları" görüşünde olduklarını aktarır (*Mu'temed*, 1:273).

30 Bâkîllânî, *Takrîb*, 2: 186. Bâkîllânî burada "kâfirlerin yalnızca imanla mükellef olduğu" görüşünü fukahâ ve mütekelliminden pek çok kişinin savunduğunu ifade eder.

31 Nâtik-Bilhak, *Müczi*, 1: 132.

32 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sâğîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993-1998), 2: 93-94; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 75.

33 Mesela bk. Bâkîllânî, *Takrîb*, 2: 93-94; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 75.

olan görüş olmadığı, yalnızca bazı Şâfiiler tarafından savunulduğu yönündeki ifadeler daha isabetli görünmektedir.<sup>34</sup>

4. Mutlak emrin tekrara delalet edip etmediği konusunda *Müczî*'de Ebû Abdullah'ın emrin tekrarı gerektirmediği görüşünde olduğu açıkça ifade edilmektedir. Yine burada aktarıldığına göre Ebû Abdullah bu görüşü erken dönem Hanefilere de isnad etmektedir. Hatta bu konuda emrin mutlak olmayıp bir şarta ya da vasma bağlı olması dahi durumu değiştirmez. Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kadı Abdülcebbar da bu konuda aynı görüştedir.<sup>35</sup> Bunun yanında Cessâs ve sonrasında Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisi, emrin tekrara delalet etmediğini açık ve tereddütsüz şekilde savunmaktadır.<sup>36</sup> Emrin tekrarı gerektirdiği görüşü ise bazı Hanefî ve Şâfiilere isnad edilmektedir.<sup>37</sup> Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bâkîllânî gibi kelâmcı usûlcülerin ise emrin tekrara

34 Şîrâzî, *Tebssîna*, 1:38; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'ül-edille fi'l-usûl*, haz. Naci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1: 49; Semerkandî, *Mizân*, 1: 228.

35 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 120, 124; Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hülî (Kahire: Vezâretüs-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1963), 17: 124-125. Nâtık-Bilhak'ın aktardığı bu net görüşe karşılık Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Abdullah'a bu konuda tereddüt olarak yorumlanabilecek bir görüş atfetmektedir. Ebu'l-Hüseyin'in aktardığına göre emrin tekrarı gerektirdiğini savunanların argümanlarından biri, tekrarı gerektirmemesi halinde emirde nesih ve istisnânın söz konusu olamayacağı iddiasıdır. Ebû Abdullah da emir için nesih ve istisnânın mümkün olmasının onun tekrarı gerektirebileceğine delalet ettiğini söyler (Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 101). Büyük oranda Cessâs'ı takip ettiği anlaşılan Saymerî de emrin tekrara delalet ettiği görüşünü bazı Şâfiilere nispet eder. Ancak emrin neshe elverişli olmasının tekrarı gerektirdiği anlamına gelebileceği görüşünü de muhalif argüman olarak zikreder (Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Kitabu Mesâilî'l-hilâfî usûli'l-fık*, haz. Abdelouahad Jahdani (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de Provence, 1991), 11-14). Bu argümana göre emir yalnız bir kere yapmayı gerektirse ve tekrar anlamı taşımasa idi bu, emrin neshe elverişli olmamasını gerektirirdi; çünkü bu bedâ anlamına gelirdi. Sem'ânî, Şâfiilerin çoğuna göre emrin tekrarı gerektirmediğini söyler ve tekrar görüşünü Şâfiilerden yalnızca Ebû İshak İsfereyînî'ye nispet eder (Sem'ânî, *Kavâti'*, 1: 50-51).

36 Cessâs, *Fusûl*, 1: 314-320; Debûsî, *Takvîm*, 40-43; Serahsî, *Usûl*, 15-20; Pezdevî, *Usûl*, 1: 176-177.

37 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1:120.

ihtimali bulunduğu, bu sebeple de tevakkuf edileceği görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Bu tartışmada da Ebû Abdullah, Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin ortak olarak savundukları görüşe katılmaktadır.

5. Nehyin tekrarı gerektirip gerektirmediği meselesi, bilhassa emrin tekrarı tartışmasında tekrarı savunanlar tarafından gündeme getirilmiş bir tartışmadır. Bu noktada genel kanaat nehiy için tekrardan değil, süreklilikten bahsedileceği yönündedir. Ebû Abdullah bu konuda bir kayıt zikreder: Ona göre bir şartla kayıtlı bulunan nehiy tekrarı değil tek bir kereyi gerektirirken, mutlak nehiy tekrar muadili olarak te'bîdi/devamlılığı gerektirir. Buna göre bir kişi kölesine “Zeyd gelirse Bağdat'tan çıkma” derse, bu nehiy tek bir kereyi ifade eder. Ancak mutlak olarak “Bağdat'tan çıkma” derse, bu süreklilik ifade eden bir nehiy olur.<sup>39</sup> Kadı Abdülcebbar'ın da Ebû Abdullah'a nispet etmeden aktardığı<sup>40</sup> bu görüşün izlerine incelenen Hanefî ve Mu'tezilî usûl eserlerinde rastlanmamıştır.

6. Emrin mümkün olan ilk vakitte yapılmaması halinde, sonradan yapılması mı gerekir yoksa sonradan yapılması için yeni bir delil mi gerekir? Ebu'l-Hüseyn'in aktardığı bu tartışmada, emrin fevr ifade etmediğini savunanlar, sonradan yapılacak fiilin de baştaki emrin kapsamına dâhil olduğunu düşündükleri için ayrıca bir delile ihtiyacı olmadığını savunurlar. Öte yandan emrin fevr ifade ettiğini savunanların ise bir kısmı yine emrin sonradan yapılacak fiili (ki bu durumda bu fiil kaza olmaktadır) kapsadığını savunurken, diğer bir kısmı da kapsamadığını ve bu yüzden de ayrıca delil gerektiğini söylerler. İşte bu görüşün sahibi Ebû Abdullah'tır. Ebû Abdullah bu görüşü Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye de nispet eder. Ebu'l-Hüseyn'in aktardığına göre, Kadı Abdülcebbar da emirde fevri kabul edenler açısından isabetli olan

38 Bâkullânî, tekrara ihtimali olduğunu söyleyerek tevakkuf görüşünü savunmakta ancak yine de bir görüş seçilecek olsa tekrara delalet etmediğinin seçilmesi gerektiğini söylemektedir (Bâkullânî, *Takrîb* 2: 116-117; Semerkandî, *Mizân*, 1: 231). Cüveynî ve Gazâlî de emrin birden çok yapmaya delalet edip etmediği konusunda tevakkuf ederler (Cüveynî, *Burhân*, 1: 74; Hücce-tü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 82 vd. Krş. Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2: 64 vd.).

39 Basrî, *Mu'temed*, 1: 110-111.

40 Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, 17: 135.

görüşün bu olduğunu savunmaktadır.<sup>41</sup> Ebû Abdullah bu görüşünü şöyle delillendirir: Emir, konusu olan fiilin söylendiği andan hemen sonraki anda (ikinci anda) yapılmasını gerektirir. Fiilin ikinci değil de üçüncü anda yapılması artık o emrin kapsamında değildir; emir sadece bir fiili kapsamaktadır ve o da ikinci anda yapılacak fiildir. Zira kulların fiilleri takdim-tehir kabul etmez.<sup>42</sup> Bu görüşü çok benzer ifadelerle Cessâs da savunmakta ve Kerhî'ye nispet etmektedir.<sup>43</sup> Saymerî de fevr görüşünü savunmakta ve diğer görüşü kelâmcıların çoğunluğu ve Şâfîlere nispet etmektedir.<sup>44</sup> Hakikaten Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye de terâhî görüşü nispet edilmekte,<sup>45</sup> ayrıca Bâkullânî de terâhî görüşünü savunmaktadır.<sup>46</sup> O halde bu noktada Ebû Abdullah, emrin fevr ifade ettiğini ve ilk anda yapılmayan fiilin artık o emrin kapsamından çıktığını söyleyen ilk dönem Iraklı Hanefî grubun içerisinde ve bu görüşü ile Mu'tezileden hocası Ebû Hâşim'e muhalefet etmektedir. Buna karşılık Hanefîlerin sonraki standart görüşünün mutlak emrin fevr değil terâhî ifade ettiği, dolayısıyla da mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmeyen fiilin ikinci vakitte yapılmasının da ilk emrin kapsamında olduğu yönünde olduğu söylenebilir.<sup>47</sup>

7. Şer'î bir fiilin<sup>48</sup> nehyedilmesinin onun fesadını gerektirip gerektirmediği konusunda Ebû Abdullah, nehyin zâhiri itibariyle konusu olan şeyin fasit olmasını gerektirmediğini, bu sonuca aklen de ulaşamayacağını; yasaklanan şeyin fasit ya da yeterli (*müczi*) oluşu konusunda müstakil bir delil gerektiğini düşünmekte ve bu görüşü Kerhî'ye de nispet etmektedir. Bu

41 Basrî, *Mu'temed*, 1: 135.

42 Basrî, *Mu'temed*, 1: 136.

43 Cessâs, *Fusûl*, 1: 295-306, özellikle 300, 301.

44 Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 17.

45 Nâtuk-Bilhak, *Müczi*, 1: 114; Sem'ânî, *Kavâtı*, 1: 56.

46 Bâkullânî, *Takrib*, 2: 208.

47 Debûsî, *Takvîm*, 87; Serahsî, *Usûl*, 20. Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî, emrin fevr ya da terâhî ifade etmesinin kelâmî tazammunlarına da işaret eder (Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Naci es-Süveyd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1: 356-358).

48 Fiil için şer'î kaydı *Mu'temed*'de değil *Müczi*'de bulunmaktadır.

görüş Ebû Ali, Ebû Hâşim, bazı Hanefîler ve bazı Şâfiîlerin de görüşüdür.<sup>49</sup> Bununla birlikte Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktardığına göre Ebû Abdullah bu görüşü mutlak olarak savunmamaktadır. Ona göre yasağa konu olan fiil, yasaklanan şekilde yapıldığında, şer'î şartlarından birini kaybediyorsa, bu fiil yapıldığında fasit olur. Bey'ül-garar böyledir. Eğer geçerlilik şartlarından biri ortadan kalkmıyorsa fasit olmaz.<sup>50</sup>

Cessâs, ister muamelat ister ibadet alanı olsun, bir şeyin nehyedilmesinin aksine bir delil olmadığı sürece onun fesadını gerektireceğini prensip olarak kabul eder; hem sahabenin hem Hanefî imamların mesâilinin de buna delalet ettiğini pek çok örnekle ispatlamaya çalışır. Bununla birlikte Cessâs, nehyin fesadı konusunda –Kerhî'ye de nispet ettiği- iki istisnâ getirir: 1. Nehyin bir şeyin kendisine değil onun dışında bir hususa taalluk etmesi, 2. Nehyin bir şeyin kendine özgü şartlarından biri ile ilgili olmaması. Bu iki durumda nehyin fesadı gerektirmez.<sup>51</sup> Sonuç olarak Ebû Abdullah'ın şer'î şartla ilgili getirdiği kayıt, “yasağın aslî/kurucu şartlardan birine taalluk etmesi halinde akit ya da ibadetin geçersiz olacağı” şeklinde yorumlanırsa, çağdaşı Cessâs'ın da bu konuda kısmen paralel düşündüğü söylenebilir.

49 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 155; Basrî, *Mu'temed*, 1: 171. Nâtık-Bilhak kendisi üçüncü bir görüşü seçer ve aksine delalet bulunmadıkça şeriatıta varid olan nehiylerin, şer'in delaleti ile fasit kabul edilmesi gerektiğini savunur (*Müczî*, 1: 156). Yine Nâtık-Bilhak, Kerhî'nin görüşünün iki öğrencisi tarafından farklı aktarıldığını; Ebû Abdullah'ın ona nehyin fesadı gerektirmediği, Cessâs'ın ise kendine özgü niteliklerinden biri ile ilgili ise gerektirdiği görüşünü nispet ettiğini söyler (*Müczî*, 1: 155). Bâküllânî de Kerhî ve İsa b. Ebân'a nehyin fesadı gerektirdiği görüşünü nispet eder ve kendisi aksi görüşü savunur (*Takrib*, 2: 239-240). Buna karşılık Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Şirâzî ise Kerhî'ye nehyin fesadı gerektirmediği görüşünü nispet etmektedir (Basrî, *Mu'temed*, 1: 171; Şirâzî, *Tebşıra*, 1: 100-101)

50 Basrî, *Mu'temed*, 1: 179-180.

51 Cessâs, *Fusûl*, 1: 336-351. Ebu'l-Hüseyin Ebû Abdullah'ın “şer'î” kaydını gereksiz bularak eleştirir ancak Cessâs'ın da ‘kendisine mahsus şartlar’ ifadesiyle bu kaydı sürdürdüğü görülmektedir. Bâküllânî, Kerhî'yi nehyin fesadı gerektirdiğini savunanlar arasında sayarken, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Şirâzî Kerhî'yi nehyin fesadı gerektirmediğini savunanlar arasında sayarlar (Bâküllânî, *Takrib*, 2: 339; Şirâzî, *Tebşıra*, 100-101).

Hanefî mezhebinde daha sonraki literatürde nehyin hangi durumlarda fesadı gerektireceği çok daha açık ve munzabıt olarak ortaya konulmuştur.<sup>52</sup> İlk bakışta Ebû Abdullah'ın görüşü ile Kerhî ve sonrası Hanefîlerin görüşü birbirine zıt gibi gözükse de getirilen kayıtlar incelendiğinde aradaki farkın ifade farkı olduğu anlaşılır. Buna göre ister ibadet, ister muamelât alanından olsun, fiilin özüne, yani rükünlerine ya da kurucu şartlarına ilişkin nehyin onu geçersiz kılacağı, vasıflarına ya da onu çevreleyen hususlara ilişkin nehyin ise fesadını gerektirmeyeceği görüşünün benimsendiği açıktır.

**8. Hakikat ve mecazın tanımı.** Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'tan bu iki kavramın iki farklı tanımını aktarır. Ebû Abdullah'ın ilk tanımlarına göre hakikat, manası ile bir fazlalık, eksiklik ya da aktarma olmaksızın örtüşen lafız; mecaz ise bir fazlalık, eksiklik ya da konuluşundan başka bir manaya aktarımdan dolayı, manası ile örtüşmeyen lafız demektir. Sonraki tanımlarına göre ise hakikat konulduğu manayı ifade eden lafız, mecaz ise konulduğu manadan başka bir manayı ifade eden lafızdır.<sup>53</sup> Buradan Ebû Abdullah'ın, hakikat-mecaz kavramlarını önce daha daraltıcı ve detaylı bir şekilde tanımlamış iken, sonradan daha icmâlî bir tanımını tercih ettiği anlaşılmaktadır. İlk tanımdaki ziyade ve noksan ile, lafızdaki fazlalık bir harf ya da kelime ile hazfedilen kelimeler kastedilmektedir. Bu ilk tanım, ziyade ve noksanın da bir nevi aktarım olduğu ve ayrıca zikredilmesine gerek olmadığı şeklinde eleştirilmiş, belli ki bu eleştiriler çerçevesinde Ebû Abdullah tanımı sadeleştirerek son haline getirmiştir. Ebu'l-Hüseyn'in aktardığına göre, Kadı Abdülcebâr da ufak bir düzeltme ile Ebû Abdullah'ın son tanımını kabul eder. Kadı, hakikat ve mecazın birbirinin karşıtı olan kavramlar olduğunu vurgular ve tanımda bu durumun belirgin olması gerektiğini söyler. Ona göre ilk tanımlar bu açıdan isabetli olmayıp tanımdan çok nitelik ifade etmektedir.<sup>54</sup>

52 Debûsî'ye göre nehye konu olan fiiller kabih oluş derecelerine göre kabih liaynihî ve kabih ligayrihî olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer fiilin özünde bir çirkinlik var ise o fiil kabih liaynihî; vasıflarından birinde ya da ona ilişen bir durumda çirkinlik söz konusu ise kabih ligayrihî kategorisine girer. Kabih ligayrihî fiillerin nehyedilmesi prensip olarak fasit olmalarını gerektirmez (Debûsî, *Takvîm*, 51-60). Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, 63-75; Pezdevî, *Usûl*, 1: 359 vd.

53 Basrî, *Mu'temed*, 1: 12. Bâkîllânî'nin benzer mecaz tanımını için bk. *Takrib*, 1: 352. Hakikat ve mecazın çeşitli tanımları için bk. Semerkandî, *Mizân*, 1: 527-530.

54 Basrî, *Mu'temed*, 1: 12-14.



Cessâs, hakikat ve mecaz için Ebû Abdullah'a atfedilenlerden farklı tanımlar verir.<sup>55</sup> Ayrıca Cessâs'ın Kerhî'ye atfettiği tanımlar da Ebû Abdullah'ın vurguladığı cihetten oldukça uzaktır.<sup>56</sup> Cessâs sonrasındaki Hanefî usûlcülerin hakikat ve mecaz tanımları ise Ebû Abdullah'ın son tanımı ile paraleldir.<sup>57</sup> Hanefî mezhebi içerisinde Kerhî ve Cessâs'ın değil, Ebû Abdullah'ın görüşünün tercih edilen görüş olduğu çok az örnekten biri budur.

9. Hakikat-mecaz ilişkisi ile ilgili bir tartışmada Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'ın yine Kerhî ile beraber savunduğu, Kadı Abdülcebbar'ın ise hocasına muhalefet ettiği bir meseleyi aktarır. Buna göre Kerhî, Cessâs, Ebû Abdullah ve Kadı Abdülcebbar'ın ortak olarak savunduğu görüş, lafızlarda aslolanın hakikat olduğu, eğer kelime hakikat manasından ayrılıp mecaza hamledilecekse bunun için delil gerektiği yönündedir. Ancak mecaza hamletmeyi meşru gösteren delilin ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Kerhî ve Ebû Abdullah'a göre bir nasta var olan mecaz mana yönünde bir hükmün sabit olması, o nasta o mecaz mananın kastedildiğine delil teşkil eder. Buna göre “Eğer kadınlarla münasebette bulunur da su bulamazsanız..” (el-Mâide 5/6) ayeti ile ilgili olarak; “cinsî münasebette bulunanların da gerektiğinde teyemmüm edebileceklerine” dair herkesin kabul ettiği bir şer'î hükmün varlığı, ayetteki “*lâmese*” fiilinin hakiki değil kinaye manasının, yani cinsî münasebetin kastedildiğine delildir. Ebû Abdullah benzer bir örnek olarak “Kadın ve erkek hırsızın, kazandıklarına bir karşılık ve Allah'tan bir azab olmak üzere ellerini kesin” (el-Mâide 5/38) ayetindeki “*nekâl*” kelimesini zikreder. İcmâ ile sabittir ki hırsız tevbe etse dahi “artık Allah'tan bir azap olmadığı halde” eli kesilir. O halde bu anlamın da ayette mevcut olduğu kabul edilmelidir. Kadı Abdülcebbar buna karşı çıkar. Ona göre her iki örnekte de mecaz mana yönünde sabit bir hüküm bulunması, ayette mecaz mananın

55 Cessâs, Ebû Abdullah'ın ilk mecaz tanımındaki kayıtları, mecazın çeşitlerini anlatırken zikreder (Cessâs, *Fusûl*, 1: 198-201).

56 Cessâs, *Fusûl*, 1: 198, 203.

57 Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, 134; Pezdevî, *Usûl*, 1: 95-96; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tacîşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *Tavdîh li-metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh* ile birlikte), haz. Necib el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1: 153-155; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok), 205-208.

kastedildiğine delil teşkil etmemektedir; mecazın sabit olması için bu yeterli bir delil değildir.<sup>58</sup> İncelenen diğer Hanefî ve Mu'tezilî usûl eserlerinde Ebû Abdullah'ın bu açıklamalarına yakın herhangi bir izah tarzına rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu açıklamaların Ebû Abdullah'ın kendisine ait orijinal bir izah olduğu söylenebilir.

**10.** Bir istisnânın eklendiği cümlede, kendisinden önce birden çok unsur atıf harfi ile birbirine bağlanmış ise, istisnâ bunların hepsinden mi yapılmıştır yoksa sadece iliştiği son unsurdan mı? Bu konuda üç görüş vardır: Şâfiîler -elverişli ise- istisnânın bu unsurların hepsinden, Hanefîler ise sadece iliştiği son unsurdan yapıldığını savunurken, Eş'arîler bu konuda tevakkuf ederler.<sup>59</sup> Mu'tezile'den ise Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu konuda Şâfiîlerin görüşünü benimser ve bazı kayıtlarla bu görüşü Kadı Abdülcebbar'a da nispet eder.<sup>60</sup> Ebû Abdullah, bu konuda da Hanefîlerin genelini ve hocası Kerhi'nin görüşüne katılır ve istisnâ harfinin kendisinden öncekilerin hepsinden değil, sadece sonuncusundan istisnâ ettiğini savunur.<sup>61</sup> Bu tartışmanın semeresi, iffete iftira atan kişinin tevbe etmesi durumunda şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinde görülebilir. Nur suresi 5. ayetteki *إلا الذين تابوا* ifadesinin sadece kendisinden hemen öncesine taalluk ettiğini savunanlar, tevbe etse de kâzifin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini, çünkü bu istisnânın sadece hemen öncesindeki fiske için geçerli olduğunu söylerler.<sup>62</sup> Bu konuda Ebû Abdullah'a atfedilen gerekçe şudur: İstisnâ tek başına bir mana ifade etmez; eğer müstakil olarak bir mana ifade etseydi, diğer müstakil ibareler gibi tek başına hükmü belirlenir ve başka bir ifadeye taalluk ettiğine hükmedilmesi caiz olmazdı. İstisnâ sadece iliştiği ifadeye taalluk etmekle bir mana ifade eder hale gelmektedir. Daha fazlasına taalluk ettirmenin (tıpkı müstakil bir manası

58 Basrî, *Mu'temed*, 2: 353-354. Kadı Abdülcebbar'ın hakikatin mecaza hamli konusundaki bu katı tutumu ilginçtir. Onun bu yaklaşımı ile Zâhirî anlayışa yaklaştığı yönündeki değerlendirme için bk. David Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 125-126. Muğni'nin Şer'iyât cildinin ilk iki bölümü eksik olduğundan, Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki görüşünü kendi eserinden öğrenme imkânı yoktur.

59 Bk. Bâkîllânî, *Takrib*, 2: 146-147; Şîrâzî, *Tefsîr*, 172-176; Semerkandî, *Mizân*, 1: 460-461.

60 Basrî, *Mu'temed*, 1: 245-252.

61 Nâtk-Bilhak, *Müczi*, 1: 196. Krş. Cessas, *Fusûl*, 1: 140 vd.

62 Nâtk-Bilhak, *Müczi*, 1: 196-197.

olsaydı başka bir ifadeye taalluk ettirmenin gerekli olmayacağı durumdaki gibi) bir gerekçesi yoktur.<sup>63</sup>

**11.** Aynı konuda biri hâss biri âmm iki nass varid oldu ise hangisi ile amel edilecektir? Bu konuda Şâfiîlerin mutlak bir kriteri vardır: Hâss olan âmm olana tercih edilir. Hangisinin önce hangisinin sonra olduğuna bakılmaz. Hanefîlerin ise bu konuda mutlak kriterleri yoktur. Onlara göre öncelikle iki nassın vürud tarihleri biliniyorsa, hangisinin hâss hangisinin âmm olduğuna bakılmaksızın sonra gelenin önce geleni neshettiği kabul edilir. Vürud tarihleri bilinmiyorsa, iki nass aynı anda varid olmuş gibi amel edilerek âmm olanı hâss olana bina etme yolu benimsenmez. Zira bunu kabul etmek beyanın ertelenmesini kabul etmeyi gerektirir. Bunun yerine bu iki nass arasında tercih yapmak için çeşitli kriterler önerilmiştir.<sup>64</sup> İşte bu noktada Ebû Abdullah'ın önerdiği kriterler şunlardır: 1. Naslardan birinin kaçınmayı, birinin mübahlığı gerektirmesi durumunda, kaçınmayı gerektiren nass dikkate alınır. 2. Naslardan biri şer'î bir hüküm ifade ederken, diğerinin şeriattan önceki hükmün devamlılığını gerektirmesi durumunda şer'î hüküm içeren nas dikkate alınır. 3. Naslardan birinin delil olarak kabul edilmesi hususunda ittifak varken diğeri konusunda ihtilaf varsa, üzerinde ittifak edilen nas delil olarak alınır.<sup>65</sup> Zira bu durumda ümmet, bir nassın diğerini beyan ettiği konusunda ittifak etmiş demektir. Buna göre "Bir kalkan bedelinden daha azı için el kesilmez" hadisi, hırsızlık suçunun had cezasını bildiren âyeti (el-Mâide 5/38) beyan etmektedir ve ümmetin bu konuda ittifakı vardır. Ümmetin ittifakı, o haberin müteahhir olduğunun ve haberin (kısmen) âyeti neshettiğinin bir delili olarak kabul edilir.<sup>66</sup>

63 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 197.

64 Tercih yapabilmek için çeşitli kriterlerin aranması ve bir 'muraccih'e ihtiyaç duyulması, Hanefîlerin bu konudaki görüşünün tevakkuf olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Basrî, *Mu'temed*, 1: 261; Semerkandî, *Mizân*, 1: 477.

65 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 280-281. *Müczî* müellifi bu kriterleri Ebû Abdullah ve Kerhî'ye atfederken, Cessâs bunlardan yalnızca üçüncüsünü Kerhî'ye atfeder (Cessâs, *Fusûl*, 1: 232). Bu konuda İsâ b. Ebân'ın da *Kitabu'l-Hüccce* adlı eserinde, tamamı selefin bu iki nassı nasıl değerlendirdiğinin belirlenmesine dayanan bazı kriterler geliştirdiği aktarılmaktadır (Cessâs, *Fusûl*, 1: 225-228; Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 279-280). Ayrıca krş. Basrî, *Mu'temed*, 1: 256-262.

66 Basrî, *Mu'temed*, 1: 262.

Âmm ve hâss haberin tearuzu konusuna geniş yer ayıran Cessâs,<sup>67</sup> bu konuda İsâ b. Ebân ve Kerhî'nin görüşlerini aktarır. Tearuz eden âmm ve hâss haber arasındaki tercih konusunda Kerhî'nin getirdiği en önemli kriter, fukahânın haberlerden birinin delil olarak kullanılması üzerinde ittifak etmesine karşılık, diğeri üzerinde ihtilaf etmesidir. Bu durumda ittifak edilen ister âmm ister hâss olsun, diğeri haberi neshetmiş sayılır ve delil olarak alınır.<sup>68</sup> Bu kriterin Ebû Abdullah'ın getirdiği ikinci kriter ile uyduğu söylenebilir. Haberlerden birinin şerî hüküm içermesinin, onun müteahhir sayılması için delil kabul edilmesi şeklindeki ilk kriter ise meşhur usûl eserlerinde zikredilen ve dikkate alınan kriterler arasında değildir. Nitekim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de bu kriteri zayıf bulduğunu ifade eder.<sup>69</sup>

**12.** Tahsise uğramış âmm lafızla, tahsise uğrayan kısım dışında amel edilebilir mi? Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin aktardığına göre Ebû Abdullah'ın bu konudaki görüşü şöyledir: Muhassıs veya şart, hükmün âmm olan isme bağlanmasını engelliyor ve lafzın zâhirinde bulunmayan bir şarta bağlanmasını gerektiriyor ise, o âmm lafza artık hüküm bağlamak caiz olmaz. Muhassıs ve şart, hükmün âmm isme bağlanmasına mani olmuyorsa, o âmm lafza hüküm bağlamak caiz olur.<sup>70</sup> Caiz olmayışına örnek şudur: “Erkek ve kadın hırsızın

67 Cessâs, *Fusûl*, 1: 225-245.

68 Cessâs, *Fusûl*, 1: 232.

69 Basrî, *Mu'temed*, 1: 261-262. Hanefilerle Şâfiiler arasındaki bu ayrışmada âmmın kat'iliği ve beyanın tehirinin kabulü konularının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hanefiler âmmın kat'iliğini kabul ettiklerinden ve kat'î oluş açısından âmm ile hâss arasında bir fark görmediklerinden, bu ikisinin teâruzu durumunda, teâruzu gidermek için bu ikisi dışında başka kriterlere ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim Hanefilerin tearuzu gidermek için mümkünse nesih, değilse yine vürud zamanlarını belirlemeye yönelik tercih kriterleri belirleme şeklindeki tavırları, âmmın kat'iliğini kabul eden Mu'tezileye de nispet edilmiştir (Sem'ânî, *Kavâti'*, 1: 153). Öte yandan Mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, bu konuda hem Hanefî hem de Şâfiilerin delillerini eleştirir ve kendi görüşünü net olarak ifade etmez (Basrî, *Mu'temed*, 2: 256-262).

70 Ebû Abdullah'ın görüşü *Muczî*'de şöyle aktarılır: Ebû Abdullah'a göre tahsise uğrayan âmm lafzın zâhirinden, tahsisten sonra da murad edilen hüküm çıkarılabiliyor ve lafzın isminden bu hükme hala ulaşılabilirse, bu âmm lafız delil olmaya devam eder. Tahsisten sonra murad edilen hüküm çıkarılamıyor ve hükmü çıkarmak için âmm lafzın kendisinden başka bir bilgiye de ihtiyaç duyuluyorsa, bu âmm lafız mücmele dönüşmüştür ve artık delil olarak alınamaz (Nâtık-Bilhak, *Muczî*, 1: 299)

elini kesin..” (el-Mâide 5/38) âyeti hırsızlık yapanın elinin kesileceğine dair zâhiren umum ifade eder. Ancak hırsızın elinin kesilebilmesi için malın hırsız altında ve belli miktarda olması gerektiği konusunda –söz konusu âyetin dışında- delil bulunması, umum anlamı ile sadece hırsız kelimesine el kesme hükmünün bağlanmasını engellemektedir. Yani hırsız için el kesme hükmünü tahsis eden bu şartlar, söz konusu âyetteki âmm lafza hüküm bağlanmasına mani olmaktadır. Çünkü artık hırsızlıktan bunlar istisnâ edilince, hırsızla neyin kastedildiği, yani hırsızın kapsamına kimlerin girdiği belirsiz hale gelmiş olur. Bu şekilde tahsise uğrayan âmm lafız delil değerini yitirir. Caiz oluşunun örneği ise şudur: “Müşrikleri öldürün” (et-Tevbe 9/5) âyeti umum ifade eder. (Sadece) cizye veren gayri müslimlerin öldürülmeyeceğine dair delil bulunması, öldürme hükmünün umumiyetini engellemekte ve cizye vermeyenlerin öldürülmesi hükmünü geçersiz hale getirmemektedir. Bu durumda bu âmm lafız tahsise edilmiş olmasına rağmen delil olmaya devam eder.<sup>71</sup>

Tahsise uğrayan âmmın hükmü konusunda usûlcüler arasında pek çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şâfiîlere ve bazı Hanefîlere göre muhassısın niteliği ne olursa olsun, tahsise uğrayan âmm delil değerini yitirmez.<sup>72</sup> Îsâ b. Ebân ve Ebû Sevr'in tahsise uğrayan âmm lafızla istidlâli tümünden reddettiği, Kerhî'nin de bu görüşte olmakla beraber bazı istisnâlar getirdiği kaydedilmektedir. Şöyle ki Kerhî'ye göre şart ve istisnâ ile yapılan tahsiste âmm lafız delil değerini yitirmezken, lafzî olmayan bir delille yapılan tahsiste ise tahsise uğrayan âmm lafız mecaza dönüşür; ancak beyan edici yeni bir delilin varlığı durumunda kendisiyle istidlal edilebilir.<sup>73</sup> Mu'tezile'den Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi

71 Basrî, *Mu'temed*, 1: 265-266. Krş. Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 301-303. Bâkîllânî müstakil bir başlıkta ele alarak eleştirdiği bu görüşü “Kaderiyye kelâmcılarından, müteahhirinden biri”ne nispet eder ki burada kastedilenin Ebû Abdullah el-Basrî olması mümkündür (*Takrîb*, 3: 118). Semerkandî de bu görüşü isim vermeksizin nakleder (Semerkandî, *Mizân*, 1: 424-425).

72 Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 299.

73 Cessâs, *Fusûl*, 1: 131; Basrî, *Mu'temed*, 1: 265. Cessâs'ın aktardığına göre Kerhî bu görüşü mezhep imamlarının mesailinden çıkarmadığını ve bu görüşün kendisine ait olduğunu tasrih eder. Bunun yanında Îsâ b. Ebân'a çoğu yerde atıfta bulunan Cessâs, bu konuda onun görüşünü aktarmaz. Bazı kaynaklarda Kerhî'nin görüşü şöyle aktarılır: Kerhî'ye göre muhassıs muttasıl ise âmmın zâhiri ile amel etmek sahih, munfasıl ise değildir (Nâtık-Bilhak, *Müczî*, 1: 299; Semerkandî, *Mizân*, 1: 422). Ayrıca krş. Şîrâzî, *Tebîna*, 122-123.

de tahsise uğrayan âmmın mecaza dönüştüğü görüşündedir.<sup>74</sup> Cessâs ise tahsise uğrayan âmm lafızla istidlâl edilebileceği görüşündedir ve mezhep mesâilinin de buna delalet ettiğini söyler.<sup>75</sup> Aynı konuyu yine müstakil olarak işleyen Debûsî, tahsise uğrayan âmm lafzın artık kat'î değil zannî bir delil olarak kabul edileceğini savunur.<sup>76</sup>

*Müczî*'deki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, tahsise uğrayan âmmın durumu konusunda Ebû Abdullah'ın görüşlerinin özgünlüğü ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte erken dönemde Hanefîlerin tahsise uğrayan âmmı prensipte delil olarak kabul etmeme eğiliminde olduğu ancak bu eğilimin sonraki Hanefî usûlcüler tarafından yumuşatıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Abdullah'ın görüşleri, bu yumuşama süreci içerisinde bir merhale olarak değerlendirilebilir.

74 Bâkullânî, *Takrîb*, 3: 66.

75 Cessâs, *Fusûl*, 1: 131-134.

76 Debûsî, *Takvîm*, 105-109. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Usûl*, 114; Pezdevî, *Usûl*, 1: 430-431. Usûl literatüründe konuyla ilgili serdedilen görüşlerle Ebû Abdullah'a atfedilen görüş arasında ilk bakışta bir bağlantı yokmuş gibi gözükse de, verilen örnekler ve detaylar incelendiğinde, özellikle Cessâs ve Debûsî'nin aktardığı bazı görüşlerle Ebû Abdullah'ın izahı arasında bir bağlantı kurmak mümkün olabilir. Mesela müşriklerin öldürülmesi emrini içeren âyetin umumunun tahsisten sonra da devam ettiği yönündeki örneklendirmeyi Cessâs da aktarır (Cessâs, *Fusûl*, 1: 134). Debûsî'nin, tahsise uğrayan âmmın durumu ile ilgili zikrettiği görüşlerden birine göre, meçhûl bir şeyin tahsis edilmesi durumunda tevakkuf edilmesi gerekir; malum bir şeyin tahsis edilmesi durumunda ise tahsisten sonra da âmm lafız umum üzere delil olarak geçerli olmaya devam eder. Bu görüşte olanlara göre "Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı" (el-Bakara 2/275) âyetinin umumu ile ihticâc edilemez; çünkü alışverişin umum anlamı ribâ ile tahsis edilmiştir ve ribâ da meçhûldür. Yine had âyetlerinin de umumu ile ihticâc edilemez çünkü şüphe halinde hadlerin uygulanmaması hükmü bu âyetleri tahsis etmiştir ve şüphe de meçhûl bir şeydir (Debûsî, *Takvîm*, 105-106). Görüldüğü gibi, âmm lafzın tahsisten sonra umumu üzere delil olarak kalmasının caiz olduğu ve olmadığı durumlara dair Ebû Abdullah'ın verdiği örnekler, Cessâs ve Debûsî tarafından da zikredilmekte, ancak izah şekli farklılaşmaktadır. Ayrıca Kerhî'nin istisnâ ve şartla yapılan tahsisin âmmın delil değerini etkilemeyeceğini, lafzî olmayan delille yapılan tahsisin ise onu mecaza dönüştüreceğini söylemesi, onun da muhassısın malum ya da meçhûl oluşuna göre bir ayırım yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Her hâlikârda Ebû Abdullah'ın görüşü Cessâs ve Debûsî başta olmak üzere sonraki Hanefîler tarafından benimsenmemiştir.

**13.** Bir sebebe bağlı olarak varid olan umum ifade o sebebe mi hasredilir yoksa sebebin husûsîliği dikkate alınmaksızın umumun zâhiri mi dikkate alınır? Bu konuda Kerhî ile birlikte ikinci görüşü benimseyen Ebû Abdullah, şu gerekçeyi öne sürer: Gereği yapılması gereken delil, sebep değil hitaptır. Tek başına sebepten bir şey anlaşılmaz. O halde umumun zâhiri neyi gerektiriyorsa manası ona hamledilir.<sup>77</sup> Bu konuda sahabe ve tâbiînin pek çok uygulaması da delildir. Mesela liân ayetleri (en-Nûr 24/6-9) Hilal b. Ümeyye hakkında nâzil olduğu halde, hanımına zina isnad eden bütün erkekler hakkında liân hükmü geçerlidir.<sup>78</sup> Şâfiîlerin de geneli bu görüşte olup, aksi görüş İmam Mâlik'e nispet edilmektedir.<sup>79</sup>

**14.** Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, mücmel ve mübeyyen başlığında genel anlamıyla beyanın birkaç tanımını zikreder ki bunlardan biri de Ebû Abdullah'ın tanımıdır. Ebû Abdullah'a göre beyan "sonradan oluşan bilgidir" (*ilm-i hâdis*). Çünkü beyan, tıpkı bir şeyi hareket ettiren şeyin hareket olması gibi bir şeyi açıklığa kavuşturan şeydir ki bu da sonradan oluşan bilgidir.<sup>80</sup> Ebu'l-Hüseyin, beyana ilim manası veren bu izaha karşı, beyana delalet manası veren Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü daha isabetli bulur.

Görüldüğü gibi Ebû Abdullah beyanı bilgi olarak kabul etmektedir. Ebû Abdullah'tan aktarılan bu beyan tanımı ile Cessâs'ın ve sonraki Hanefî usûlcülerin beyan kavramına ilişkin açıklamaları arasında herhangi yakınlık bulunmamaktadır.<sup>81</sup> Ancak Gazâlî'nin açıklamaları bu beyan anlayışının bağlamını kısmen netleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Gazâlî'nin aktardığına göre beyanın tanımında bazıları "bildirme"nin kendisini, bazıları "bildirmede kullanılan delil"i, bazıları da "delil sayesinde ortaya çıkan bilgi"yi esas almaktadır. Bilgiyi esas alan yaklaşıma göre "beyan" ile "tebyin" aynı şeydir.<sup>82</sup>

77 Nâtuk-Bilhak, *Müczî*, 1: 244-245. Krş. Cessas, *Fusûl*, 1: 188-194; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 279-283.

78 Nâtuk-Bilhak, *Müczî*, 1: 246.

79 Şîrâzî, *Tebîra*, 144-145; Sem'ânî, *Kavâtî*, 1: 148-151. Semerkandî ise sebebin hususîliğinin umumu tahsis edeceği görüşünü Şâfiîlere nispet eder (Semerkandî, *Mizân*, 1:481).

80 (Basrî, *Mu'temed*, 1: 293-294) والذي به يتبين هو العلم الحادث كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة

81 Cessâs, *Fusûl*, 1: 238-240; Debûsî, *Takvîm*, 221; Pezdevî, *Usûl*, 3: 158.

82 Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 38-39. Krş. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2: 25.

Buna göre tanımda Cessâs'ın bildirmenin kendisini, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in delili, Ebû Abdullah'ın ise delil sayesinde ortaya çıkan bilgiyi esas aldığını söylenebilir.<sup>83</sup>

15. Ebû Abdullah'tan bazı ifade türlerini zâhiri ile amel edilemeyecek mücmel lafızlar olarak kabul ettiği yönünde bilgiler de aktarılmıştır. Bu bağlamda onun mücmel saydığı iki ifade türü şunlardır:

a) Kerhî ve Ebû Abdullah'a göre, haramlığın bir fiile değil bir ayna taalluk ettiği ifadeler mücmel sayılır ve bunların zâhiri ile amel etmek caiz olmaz. Mesela “Anneleriniz size haram kılındı” (en-Nisâ 4/23) ayeti böyledir. Annelerin kendisinin haram kılınması mümkün değildir; o halde bizim onlarla ilgili bir fiilimiz haram kılınmıştır. Hangi fiilin haram olduğu âyette belirtilmemektedir ve âyetten fiili istidlâl etmek de mümkün değildir. Buna karşılık Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kadı Abdülcebbar'a göre böyle âyetler mücmel değildir; bunların anlamı örf ile zâhirdir. Bu âyeti duyan herkes, kastedilen yasağın “faydalanma” olduğunu anlar. Örfün aynlara bağlanmış bir yasaklığı, o aynlarla ilgili çeşitli fiillerin yasaklığına hakiki manada nakletmesi mümkündür.<sup>84</sup> Cessâs da nehyin ayna bağlandığı ibarelerden kastedilenin ne olduğunun hem standart dil bilgisi ile hem de âyetlerin geldiği dönemdeki uygulamalara bakarak anlaşılabilirliğini söyler.<sup>85</sup> Buradan hareketle onun da bu ifadeleri mücmel olarak kabul etmediği söylenebilir.<sup>86</sup>

83 Bâkullânî'nin beyanı bilgi olarak tanımlayan yaklaşıma eleştirisi için bk. *Takrib*, 3: 373-374.

84 Basrî, *Mu'temed*, 1: 307-308. Ayrıca bk. *Müczî*, 1: 314-319. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17: 138-189. Kadı Abdülcebbar burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den farklı olarak Ebû Hâşim'in eserlerinde Ebû Ali'nin görüşüne yakın ifadeleri bulunmakla birlikte onun ayna taalluk eden tahrîmi mecâz kabul ettiğini aktarır. *Müczî*'de de Ebû Abdullah'ın böyle ifadeleri zâhiri üzere delil olarak almayı kabul etmediği ifade edilir ancak onun bunu mücmel yahut mecaz kabul ettiğine dair bir işaretten bahsedilmez.

85 Cessâs, *Fusûl*, 1: 135-139. Cessâs'ın muhatabı ile yaptığı tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla bu tür ifadelerin mecâz olduğunu ve bunlarda amel edilebilmesi için delil gerektiğini savunanlar da vardır; bu görüş sahibinin Ebû Abdullah ve onun gibi düşünenler olduğu iddia edilebilir. Ancak Cessâs tartışma boyunca Kerhî dâhil herhangi bir âlimin adını zikretmez.

86 Bununla birlikte Cessâs'a göre mücmelin iki türünden biri, umuma oldukça yakın bir anlama sahiptir; bu açıdan mücmel umumu da kapsar (Cessâs, *Fusûl*, 1: 19). Cessâs'ı bu tartışmayı mücmel değil umum kapsamında işlemesi, mücmel ile umum arasındaki bu ilişki ile izah edilebilir.



b) Mevcut olduğu bilinen bir fiile nefy harfinin ilişmesi durumunda bu ifade zâhiriyle delil olarak alınabilir mi? Mesela “لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب” (Fâtıhasız namaz yoktur) ifadesi nasıl yorumlanmalıdır? *Müczî* müellifinin aktardığına göre Hanefîler naslardaki böyle ifadelerin bu haliyle delil olarak alınamayacağını, Şâfiîler ise alınabileceğini savunmaktadır. Ebû Abdullah da bu konuda Hanefîlerle aynı görüştedir. Ebû Abdullah’a göre Fâtıha okunmadan kılınan namazda da namaz fiilinin ortaya çıktığını biliyoruz. O halde bu hadiste kastedilen ya bu namazın müczî (yeterli) olmadığı, yahut da fazilet ve kemal açısından noksan olduğudur. Bu manaların hiçbiri sadece ibarenin kendisinden çıkarılmadığına göre, bu ibarenin zâhiri ile delil olarak alınması sahih olmaz.<sup>87</sup>

Cessâs’a göre öncelikle bir fiile nefy harfinin iliştiği naslarda, o fiilin şartları yerine getirilmediğinde ya tamamen ortadan kalktığı ya da kâmil olarak yerine getirilmemiş olduğu anlaşılır. Bu iki ihtimal aynı anda kastedilmiş olamaz. Ancak bu iki ihtimalin varlığı bazılarına göre (yukarıda aktarıldığı gibi mesela Ebû Abdullah bu görüştedir) tevakkuf etmeyi gerektirecek bir icmal sayılırken, Îsâ b. Ebân’a göre burada aslanan, nefy harfi ilişen fiilin –nasta geçen şartları bulunmadığında- mevcut sayılmaması (hükmen yok sayılması), kârîne bulunması halinde ise aslî nefyin değil, noksanlığın kastedildiğinin düşünülmesidir. Cessâs da bu konuda Îsâ b. Ebân’ın görüşünü benimsemektedir.<sup>88</sup> Onlar bu ifadelerdeki belirsizliği gidermek için bir çözüm

87 Nâtık-bilhak, *Müczî*, 1: 320-321. *Müczî* müellifi bu konuda hocasının görüşünü isabetli bulmaz ve çeşitli gerekçelerle eleştirir (*Müczî*, 1: 324). Ebu’l-Hüseyn el-Basrî konuyu biraz daha farklı aktarır: Ebû Abdullah’a göre eğer o fiil ibarede zikredilen nitelikte yapılmadığında tamamen ortadan kalkıyorsa, o fiilin o şer’î isimle isimlendirilmesi mücmel sayılır. “Fâtıhasız namaz olmaz” hadisinde namazdan kastedilen şer’î namaz olduğuna göre, Fâtıha yoksa namaz da mevcut değildir. Artık Fâtıha okunmayan namazın fasit olacağını söylerken o fiile namaz dememiz mecazidir; çünkü Fâtıha olmayınca o suretteki fiiller namaz adını alacak şekilde namaz olmamıştır. Ebû Abdullah “Gecedен niyet etmeyenin orucu yoktur” ve “Velisiz nikâh olmaz” hadislerini de aynı nitelikte kabul etmiştir (*Mu’temed*, 1: 309). Ebu’l-Hüseyn de bu konuda Ebû Abdullah’ın görüşünü benimsemez.

88 Cessâs, *Fusûl*, 1: 195-197. Ebû Abdullah ile Cessâs’ın bu konuyu aynı örnekle fakat nasıl farklı ele aldıklarını “Fâtıhasız namaz olmaz” hadisi üzerinden şöyle açıklayabiliriz: Cessâs’a göre bu hadiste Fâtıha okunmadığında ya namazın hiç olmayacağı

yolu yahut karine olduğunu kabul ettiklerinden, bu ifadeler onlar açısından mücmel olmaktan çıkmış olur.

Görüldüğü üzere hem Hanefiler hem de Mu'tezile arasındaki genel eğilim burada aktarılan her iki tür ifadenin de tevakkufu gerektirecek bir mücmellik taşımadığı yönünde iken, Ebû Abdullah hocası Kerhî ile birlikte bu ifadeleri mücmel kabul etme eğilimindedir.

**16.** Bir müşterek kelimenin barındırdığı iki mananın aynı anda kastedilip edilemeyeceği (umûmu'l-müşterek) tartışmasında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Abdullah'ın görüşlerini detaylı olarak aktarır. Öncelikle onun aktardığına göre Ebû Hâşim el-Cübbât ve Kerhî de kapsanan manaların hepsi hakiki ya da biri hakiki biri mecaz olsa dahi, aynı anda birden çok mananın kastedilmesini caiz görmezler. Bununla birlikte Ebû Abdullah, bunun için dört şart ileri sürer:

a) Konuşan tek bir kişinin bulunması. Bir lafzı birden çok kişinin zikretmesi durumunda iki farklı mananın kastedilmesi caiz olur. Mesela, bir kişinin kar' (قرء)<sup>89</sup> kelimesini kullanıp bununla hayız, bir başkasının da aynı kelimeyi kullanıp bununla temizliği kastetmesi caizdir.

b) Tek bir 'fâide'nin bulunması (tek bir ortak noktayı ifade etmesi). Bir lafzın iki faidesi varsa bu ikisi birden kastedilmiş olabilir. İki fâidenin bulunmasının örneği, Allah Teâlâ'nın "Su bulamazsanız teyemmüm edin" (el-Mâide 5/6) ayetinde su kelimesi ile hem saf suyu hem de nebizi kastetmiş olmasıdır. Ebû Abdullah'a göre bu ikisi, sıvı oluş fâidesi bakımından ortaktır.

c) Tek bir vakitte söylenmesi. Bir lafız iki farklı vakitte kullanıldığında iki farklı mana kastedilmiş olabilir. Bu doğrultuda mesela Allah Teâlâ'nın kar'

---

ya da kâmil olmayacağı kastedilmiştir. Cessâs bu ifadelerin karine olmadığı sürece aslı nefye, yani namazın olmayacağına hamledileceği görüşündedir. Ancak burada aslı nefyin değil, nefyü'l-kemâlin kastedildiğine dair karine vardır. Ebû Abdullah'a göre ise Fâtiha okunmadan kılınan namazın geçersiz olacağı görüşünde olanlar için "Fâtihasız namaz olmaz" ifadesindeki namaz artık mücmeldir; çünkü içinde Fatiha okunmadan yapılan bu ibadet artık namaz vasfını taşımamaktadır.

89 قرء \ قرء : Kur'ân-ı Kerim'de iddet müddetini belirleyen ayette geçen, hem hayız hem de iki hayız arasındaki temizlik süresini ifade eden müşterek bir kelime (el-Bakara 2/228).

kelimesi ile bir yerde hayızı kastederken başka bir yerde temizliği kastetmesi caizdir.

**d)** Tek bir fâidenin kapsayamayacağı iki farklı manayı birden kastetmiş olması. Eğer kapsayabiliyorsa, bu iki farklı mananın birden kastedilmesi caiz olur. Buna göre mesela Hz Peygamber'in "baldırın avret olduğu" yönündeki hadisinde baldır kelimesi ile dizin de bir kısmını kastetmiş olması caizdir. Çünkü aklen baldırın kapatılması ancak dizin de bir kısmının kapatılması ile mümkündür ve vacibi tamamlayan şey de vaciptir.<sup>90</sup>

Ebû Abdullah'a göre bu dört şarttan biri mevcut ise, iki mananın birden kastedilmesi caiz olmaz.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Abdullah'ın "insanın bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecaz manada kullanılmasının imkânsızlığını içinde hissettiği" yönündeki iddiasını da aktarır. Yine ona göre bir kelime ile aynı anda hem hakiki hem de mecaz mana kastedildiğinde, bir kelimenin hem konuluş manasını murad etme, hem de konuluş manasından udûl ederek başka bir manaya dönmeyi murad etme durumu söz konusu olur ki bu da iki zıddın bir araya getirilmesi anlamına gelir.<sup>91</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin aktardığına göre bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdülcebâr'ın ortak görüşü şöyledir: Aynı şeyi ifade edemeyecek iki farklı anlamı birden barındıran bir kelime kullanan kişinin aynı anda iki manayı birden kastetmesi, ancak bu iki mananın birbiriyle gelişmemesi halinde caizdir. Mesela "yap" lafzının hem emir hem tehdid anlamında kullanılması, anlamlar arası zıtlıktan dolayı caiz olamaz.<sup>92</sup>

Cessâs ise, umûmu'l-müştereki kesin bir şekilde reddeder. Ona göre müşterek kelime mücmeldir ve beyan edilene kadar anlamı konusunda tevakkuf etmek gerekir. Cessâs bu görüşü Kerhî'ye de atfeder.<sup>93</sup> Debûsî,

90 Basrî, *Mu'temed*, 1: 300.

91 Basrî, *Mu'temed*, 1: 301-302. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, umûmu'l-müşterekin imkân dairesinde olduğu fakat dilde caiz olmadığı görüşündedir ve Ebû Abdullah'ın aksine "insanın bunun mümkün olduğunu içinde hissettiğini" söyler.

92 Basrî, *Mu'temed*, 1: 301.

93 Cessâs, *Fusûl*, 1: 26-28.

Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki Hanefiler de aynı görüştedir ve hiçbiri bu konuda bir kayıt ya da şart öne sürmez.<sup>94</sup> Sonuç olarak umûmu'l-müşterek konusunda Hanefilerin red, Şâfîilerin kabul eğiliminde olduğu,<sup>95</sup> Mu'tezile usûlcüleri arasında kısmen ihtilaf bulunduğu, Ebû Abdullah el-Basrî'nin de Hanefilere ve özellikle Kerhî'ye yakın bir görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Abdullah'ın öne sürdüğü şartlar, verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere zaten umûmu'l-müştereki kabul edenlerin de reddedenlerin de itiraz etmeyeceği hususlardır.

17. Mefhûmü'l-muhâlefenin en çok tartışılan türü olan mefhûmü's-sıfa ile ilgili olarak, Ebü'l-Hüseyn'in aktardığına göre Şâfîiler, bir sıfatı da içerecek şekilde vârid olan emrin, o sıfat bulunmadığında geçerli olmayacağını savunurken, Mu'tezile ve Hanefiler, sıfatın bulunmamasının emrin bulunmadığına delâlet etmeyeceği görüşündedirler.<sup>96</sup> Bu konuda Ebû Abdullah el-Basrî'nin –Kerhî'ye de nispet ettiği- görüşü şöyledir: Bir sıfatla kayıtlı olan hitap, o sıfatın bulunmadığı yerlerde hükmün bulunmadığına delalet etmez. Ancak şu dört halde mefhûmü's-sıfaya itibar edilir:<sup>97</sup> 1. Hitabın beyan sadedinde gelmiş olması. Hz. Peygamber'in “Sâime<sup>98</sup> koyunda zekât vardır” buyurması buna örnektir. Yani burada sâime sıfatı, sâime olmayana zekât gerekmeyeceğine delâlet etmektedir. 2. Hitabın öğretim sadedinde gelmesi. Bir satım akdinde tarafların (mesela borcun müeccel ya da muaccel olması gibi) bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri halinde mal mevcut ise tarafların yemin etmesi ile ilgili haber buna örnektir. Yani mal mevcut değilse yeminleşme yapılmayacağı, bu haberden anlaşılmaktadır. 3. Sıfatın dışındaki şeylerin de sıfata dâhil olması durumu. Mesela iki şahitle hüküm verilmesi, bir

94 Debûsi, *Takvîm*, 104; Serahsî, *Usûl*, 128; Pezdevî, *Usûl*, 2: 50.

95 Şîrâzî, *Tebîr*, 184.

96 Basrî, *Mu'temed*, 1: 149; Semerkandî, *Mizân*, 1: 581-582.

97 *Mu'temed*'deki ifadede Ebû Abdullah'a göre bir sıfatla kayıtlı olan hitap, o sıfatın bulunmadığı yerde hükmün bulunmadığına bazı hallerde delalet eder, bazı hallerde etmez. Delalet ettiği üç yer vardır (*Mu'temed*, 1: 150). *Müczi* müellifi Ebû Abdullah'ın mefhûmü's-sıfayı reddettiğini daha kesin bir ifade ile dile getirir (Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 358).

98 Sâime: Senenin yarısından fazla bir müddetle mubah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya üremeleri veya semizlemeleri temin edilmek maksadıyla otlatılan hayvanlar (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 492.

şahitle hüküm verilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü tek şahit de iki şahide dâhildir.<sup>99</sup> 4. Sıfatın hükmün şartı olmaması. Ebû Abdullah, öne sürdüğü bu şartı çok vurgulamaz ve bu şartın sonuca bir etki etmediğini söyler.<sup>100</sup>

Anlaşıldığı üzere Ebû Abdullah, prensip olarak sıfatla kayıtlanmış emrin, sıfatın bulunmadığı yerde hükmü olmadığını savunmakta, ancak bu dört durumu bu genel kuraldan istisnâ etmektedir. Bunun yanında Ebû Abdullah mefhûmü'l-lakab ve mefhûmü's-şartı<sup>101</sup> kabul etmez,<sup>102</sup> hatta mefhûmü'l-lakab'ın geçerli olmadığı yönündeki çoğunluk görüşünü de mefhûmü's-sıfâ'nın geçersizliğine delil olarak zikreder.<sup>103</sup>

Ebû Abdullah'ın istisnâ olarak zikrettiği durumlar, zaten tartışmanın merkezinde olan oldukça önemli örnekleri kapsamakta ve prensibi muhalif görüş lehine hayli zedelemektedir.<sup>104</sup> Ebû Abdullah'ın mefhûmü's-sıfânın hüküm ifade etmesi için bazı şartlar öne sürmesine karşılık Cessâs, mefhûmü'l-

99 Basrî, *Mu'temed*, 1: 150.

100 Nâtık-Bilhak, *Müczi*, 1: 358 vd.

101 Mefhûmü'l-lakab: Bir isimle kayıtlı olan emrin, o isim dışındaki şeyler için hüküm ifade etmemesi. Bunu reddedenlere göre mesela "Koyundan zekat gerekir" emri, koyun dışındaki şeylerden zekat gerekmeyeceği anlamına gelmez. Mefhûmü's-şart: Bir şarta bağlı olarak gelen emrin, o şartın bulunmadığı yerde hüküm ifade etmemesi. Mesela "Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın" (et-Talâk 65/6) âyetindeki "eğer hamile iseler" şartından dolayı hamile olmayan kadının iddet nafakasından onu boşayan koca sorumlu değildir.

102 Basrî, *Mu'temed*, 1: 142.

103 Basrî, *Mu'temed*, 1: 148-149.

104 Nirekîm öğrencisi Nâtık-Bilhak, Ebû Abdullah'ın öne sürdüğü şartların zaten tartışma noktalarını barındırdığını ve bu şartların kabul edilmesi halinde taraflar açısından ihtilafın ortadan kalkacağını, bu hususu kendilerinin de derste hocalarına sorduğunu aktarır. Hocası buna şöyle cevap vermiştir: Karşı tarafın iddia ettiğine göre, hitapta geçen sıfatın ortadan kalkması ile hükmün de ortadan kalkmasının tek delili, bizzat ve sadece o hitabın kendisidir. Biz ise tam da bunun aksini savunuyoruz; sadece o hitabın zâhirinden böyle bir sonuç çıkarılamaz (*Müczi*, 1: 358-359). Cessâs da Ebû Abdullah'ın bu tikel örnekleri gibi durumları açıklamak için daha kapsamlı bir açıklama önerir: Zikredilmeyenin hükmünün zikredilenin aksi olduğu durumlarda iki ihtimal söz konusudur: Ya zaten asıl hüküm bellidir ve zikredilen hüküm, asıl hükmü değiştirmiştir. Bu durumda zikredilmeyenin hükmünün asıl üzere kaldığına hükmederiz. Ya da zikredilmeyen için aksi yönde hüküm vermemizi gerektiren başka bir hüküm vardır (*Fusûl*, 1: 173).

muhâlefenin (mefhûmü'l-aded hariç) her türünü kesin bir şekilde reddederek, bu görüşü hem Kerhî'ye hem de genel olarak Hanefî ashâbına nispet etmekte ve mezhep içi herhangi bir muhalif görüşten de bahsetmemektedir.<sup>105</sup> Cessâs'ın bu tereddütsüz yaklaşımı mezhep içerisinde sonrasında da sürdürülmüştür.<sup>106</sup>

### Sonuç

Ebû Abdullah el-Basrî'nin lafız bahislerindeki görüşlerinden yaptığımız bu seçki, onun usûl anlayışı hakkında nihaî bir değerlendirme yapmak için yeterli olmamakla birlikte, genel itibariyle bazı tespitler yapmayı mümkün kılmaktadır.

Ebû Abdullah el-Basrî'den yapılan aktarımlarda dikkat çeken ilk husus onun Kerhî'ye olan bağlılığıdır. Ebû Abdullah zaman zaman Mu'tezile'den hocalarının görüşlerine muhalefet etse de hemen hemen hiçbir yerde Kerhî'nin görüşüne muhalif bir görüş serdetmez. Ebû Abdullah'ın görüşünün nakledildiği meselelerin çoğunluğunda onun kendi görüşünü Kerhî'ye de nispet ettiği görülmektedir. Tabakat eserlerinde Ebû Abdullah'ın Kerhî'ye büyük saygı duyduğuna dair vurgunun, usûl alanındaki görüşlerini takip konusunda da tezahür ettiği söylenebilir.

Ebû Abdullah çoğu meselede Kerhî'ye nispet ettiği görüşü savunmakla birlikte, incelenen örneklerin bazılarında doğrudan Ebû Abdullah'a isnad edilen ve ilk defa onun tarafından ortaya atılan yeni tanım veya argümanlar da bulunmaktadır. Yine bazı meselelerde Ebû Abdullah'ın genel bir kaide vaz etmekten ziyade tafsile gittiği, genel kuralları bazı şartlara bağladığı ve detaylandırdığı görülmektedir.

105 Cessâs, *Fusûl*, 1: 154. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kadı Abdülcebbar'ın, Kerhî'den mefhûmü'ş-şartı kabul ettiği görüşünü aktardığını söyler. Ancak Kadı'nın bu görüşü Kerhî'ye nispet etmek için verdiği örnek, mefhûmü'ş-şartı kabul manasında yorumlamak için uygun değildir (Basrî, *Mu'temed*, 1: 142). Semerkandî de bazı Hanefîlerin lakab dışındaki mefhûmü'l-muhâlefe türlerini kabul ettiklerini söyler ve bunların arasında Kerhî'nin ismini zikreder (Semerkandî, *Mizân*, 1: 582). Bu nakillerden yola çıkarak, Ebû Abdullah'ın getirdiği kayıtların aslında Kerhî tarafından da savunulduğu ve bu durumun mefhûmü's-sıfayı kabul ettiği şeklinde bir algıya yol açtığı düşünülebilir.

106 Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, 140 vd.; Serahsî, *Usûl*, 198-206; Pezdevî, *Usûl*, 2: 360-375.

Öte yandan Ebû Abdullah'ın gerek tanım ve delilleri, gerekse tafsile giden açıklamaları Mu'tezilî usûl eserlerinde kendisine atfedilerek ve detaylıca aktarılırken, Hanefî usûl eserlerinde bu görüşlere ya hiç yer verilmediği ya da isim verilmeden zikredildiği görülmektedir. Halbuki incelenen örneklerde de görüldüğü gibi diğer Mu'tezilî âlimlere kıyasla Ebû Abdullah'ın görüşlerinin Hanefî usûlcülerinin görüşleriyle çok daha paralel olduğu, dolayısıyla onun diğer Mu'tezilî âlimlerden daha 'sadık' bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Ebû Abdullah'ın adı Hanefî tabakalarında tereddütsüz olarak Hanefîler arasında yer aldığı, Kerhî'nin öğrencilerinden olduğu ve *Mu'temed*'deki alıntılara göre usûl alanında da görüşleri bulunduğu halde, Hanefî literatüründe Ebû Abdullah'a yapılan atıflar oldukça nadirdir. Onun görüşlerine atıf yapılacaksa da bu atıfların çoğunlukla isim verilmeksizin ve "bazılarının görüşü" ifadesiyle yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Hanefî biyografi yazarları onu Hanefî mezhebine nispet etse de, Hanefî usûlcülerin onu gerçek anlamda "Hanefî ashâbının" bir mensubu saymadıkları anlaşılmaktadır.

Ebû Abdullah'ın Hanefî usûl geleneğinde bu denli geri planda kalmış olması çağdaşı ve Kerhî'nin bir diğer öğrencisi olan Ebû Bekir el-Cessâs ile mukayese edildiğinde daha belirgin olarak ortaya çıkar. Kerhî, hem Hanefîlerin hem de Mu'tezilî'nin saygı duyduğu ve benimsediği, görüşlerine eserlerinde yer verdiği bir âlim olduğu halde iki öğrencisi Cessâs ve Ebû Abdullah'ın bu iki mezhep içindeki temsil gücü farklılaşmıştır. Cessâs'ın usûl eseri Hanefî mezhebinden günümüze ulaşan ilk mütekamil usûl metnidir ve sonraki Hanefî usûl eserlerinde Cessâs'ın usûlü belirleyici rol oynamıştır. Kerhî'nin iki öğrencisinden biri olan Cessâs'ın Hanefî usûl anlayışını telif eden en belirleyici sima olmasına karşılık, bir başka seçkin öğrencisi olan Ebû Abdullah'ın – ilmî ehliyeti hakkındaki övgülere rağmen- Hanefî usûlünde kendisine yer bulamaması, öncelikle söz konusu âlimlerin kendilerine öncelikli aidiyet ve ilgi alanı olarak hangi ilim dallarını seçtikleri ile izah edilebilir. Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu yönünde ciddi deliller bulunmakla birlikte, onun Hanefî hukukçusu kimliği, Mu'tezilî eğiliminden daha baskındır.<sup>107</sup> Pek çok Hanefî gibi Cessâs için de ilk ilgi alanı fıkıh ve ilk aidiyet de fıkıh mezhebi olarak Hanefîliktir.

107 Bu deliller için bk. Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-160.

Cessâs'ın hukukçu kimliğine karşılık Ebû Abdullah el-Basrî, her iki ilim dalındaki yetkinliği takdir edilmesine rağmen bir Mu'tezilî kelâmcısı olarak ön plana çıkmış ve bu alanda çokça eser telif etmiştir. Hanefî mezhebinde kayda değer bir ağırlığı bulunmayan Ebû Abdullah, Mu'tezile içerisinde hem kelâm hem de usûl görüşleri ile belirleyici bir role sahip olmuştur. Belli ki Ebû Abdullah'ın Mu'tezilî geleneğe mensubiyeti Hanefî kimliğinden daha baskın olduğundan usûle dair görüşleri Hanefî geleneğinde değil, Mu'tezilî gelenek içerisinde yaşatılmıştır.

Bunun yanında, Ebû Abdullah el-Basrî'nin, Hanefî ve Mu'tezilî ekolleri içerisindeki mevkiinin bu ölçüde farklılık arz etmesi, bir gelenek olarak bir süre iç içe geçmiş bulunan Hanefî ve Mu'tezilî ekollerinin Kerhî sonrası dönemde gerek fıkıh ve kelâm ekolleri olmak açısından –başka bir deyişle ilmî disiplin açısından– gerekse ideolojik açıdan yavaş yavaş ayrışmaya başlaması ile de izah edilebilir. Teşekkül döneminde iki mezhep arasında var olan etkileşim ve işbirliğinin Kerhî'den bir sonraki nesilde giderek azaldığı ve her iki mezhebin kendi ilmî silsilesi içerisinde oluşturduğu geleneği müşahhas hale getirmeye başladığı düşünülebilir. Kerhî sonrası dönemin hem Mu'tezile'nin etkinliğinin zayıflamaya ve Eşarîliğin ön plana çıkmaya, hem de fıkıh mezheplerinin kendi usûl anlayışlarını müstakil olarak ortaya koymaya ve usûl eserleri yazmaya başladığı dönem olduğu burada hatırlanmalıdır. Mesela *Mu'temed*'inde Ebû Abdullah'a sıklıkla atıf yapan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl çağı denilebilecek olan hicrî beşinci asrın ilk yarısında, Mu'tezilî geleneğin âlimlerden bir silsileye dayanan, Mu'tezile'nin kelâmdaki öncülleri ile uyumlu bir usûl ortaya koymaya çalıştığı ve bunun için de Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kadı Abdülcebâr gibi Mu'tezilî âlimlere eserinde çokça atıf yaptığı söylenebilir. Bu isimler, Mu'tezile usûl anlayışının belirleyici isimleridir. Mu'tezile kelâmcısı kimliği yanında aynı zamanda saygın bir fakih ve usûlcü olarak da kabul edilen Ebû Abdullah, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu girişimi için söz konusu isimler arasında olmaya son derece uygun bir referans kaynağı olmuştur.<sup>108</sup>

108 Şif-Mutezilî Büveyhilerin düşüşü ve Eşarîliği yaygınlaştıracak olan Selçukluların yükselişi gibi dönemin tarihi gelişmelerinin Mu'tezile ve özellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî üzerindeki etkileri hakkında bir analiz için bk. Muhammed Hamidullah, "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eseri", *Bilimname* 4 (2004), 81-105.



Son olarak Ebû Abdullah el-Basrî'nin Zeydî çevrelerle ilişkisinin de onu Hanefî geleneği içinde sorgulanan bir isim haline getirdiği düşünülebilir. Ancak onun Zeydî olduğuna dair açık bir bilgi bulunmadığı gibi, Zeydîlerin Hanefî âlimlerden çokça istifade ettiği ve onlarla yakın ilmî ilişkiler kurdukları düşünülürse, onun bu yönünden dolayı Hanefî mezhebinde önyargı ile karşılaşması çok muhtemel görünmemektedir.

Özetle, hem Ebû Abdullah'ın bir ilim dalı olarak kelâmda temayüz etmiş olması, hem de Hanefî ve Mu'tezilî ekoller arasında sözü geçen ilmî disiplin ve gelenek ayrışması, Ebû Abdullah'ın Hanefî mezhebi içerisindeki silik konumuna karşılık Mu'tezile usûlündeki merkezi pozisyonunu izah eden hususlar olarak zikredilebilir. Bu doğrultuda Cessâs'tan sonra Hanefîliğin kelâmî tazammunlarla fazlaca irtibatlı bir fıkıh anlayışı sergilemekten gittikçe kaçınmaya başladığı, Cessâs'ın yaşadığı dönemde bir gelenek ayrışması şeklinde başlayan bu durumun, sonraki süreçte Mâverâünnehir'de muhtevayı da kapsayan bir kırılmaya dönüştürüldüğü iddia edilebilir. Böylece mezhebin Irak ekolünün ardından daha sünnî karaktere sahip olan Semerkand ekolü ortaya çıkmış olmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Apaydın, Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277.
- Bâkullânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Takrib ve'l-irşâd: es-Sağîr*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993-1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. Haz. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*. Nşr. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Nşr. Muhammed Muhammed Tamir. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf. *el-Burbân fi usûli'l-fıkh*. Nşr. Salah b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İâ. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustafâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gölcük, Şerâfettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 84-85. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Hamîdullah, Muhammed. "Mu'tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eseri". *Bilimname* 4 (2004): 81-105.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ali b. Ahmed b. Sâbit. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî lidînillah Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak b. Muhammed. *el-Fihrist*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, tarih yok.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'rîzâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Haz. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1974.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcabbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-âdl*. Nşr. Taha Hüseyin, Emin el-Hülî. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1963. *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*. Trc. Yüksel Macit. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Koğulu, Orhan Şener. *Cübbâtîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 2. Baskı. Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1993.

Macit, Yüksel. "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi". *Marife* 3 (2003): 73-82.

Medelung, Wilfred. *Mâtürîdîlîğin Yayılışı ve Türkler*. Trc. Arslan Gündüz. Yayın yeri yok: Yayın evi yok, tarih yok (fotokopi nüsha).

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok.

Nâtik-Bilhak, Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî. *el-Müczî fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Abdülkerim Cüdbân. Yayın yeri yok: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001.

Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahr'u'l-İslam Ali b. Muhammed. *el-Usûl (Kesfü'l-esrâr ile birlikte)*. Haz. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud b. Tacîşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *Tavdîh li-metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ile birlikte)*. Haz. Necib el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyîthinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*. 2. baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Kitabu Mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh*. Haz. Abdelouahad Jahdani. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de Provence, 1991.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti'ül-edille fî'l-usûl*. Haz. Naci es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Yayın yeri yok: Matbaatü'l-Hulûd, 1987.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsan Abbas. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1981.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali. *et-Tebîsıra fî usûli'l-fikh*. tah. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Üzüm, İlyas. "Nâtık-Bilhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 439-440. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Vishanoff, David. *The Formation of Islamic Hermeneutics*. New Haven: American Oriental Society, 2011.

Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.

Yücel, Fatih. "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2016): 115-146.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Bûşî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

