

Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi

Murteza BEDİR
SAÜ İlähiyat Fakültesi

İslâm Düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisi değişik teorik ve pratik biçimler almıştır. Örneğin İslâm felsefesinde Gazzâlî vs. İbn Rüşd çerçevesindeki tartışmada bu ilişki tevil kavramı etrafında dönmektedir. Yine tasavvuf-kelâm arasında tartışmaya konu olan keşf ve ilhamın nasıl temellendirileceği tartışması bu ilişkinin başka bir tezahürüdür. İslâm hukuk teorisinde ve kelâmı da akıl-vahiy ilişkisi (ya da hukukun ilahî-beşerî kaynağı meselesi) hüsün-kubuh meselesi olarak vazedilmiştir. Bu meselenin bir uzantısı olarak görebileceğimiz diğer bir tartışma da kısaca “hazr ve ibaha” olarak adlandırılan meseledir. Birinci mesele özde iyi ve kötü olup olmadığı ve eğer varsa bu iyi ve kötünün insan tarafından bilinip bilinemeyeceği sorusunu sormakta iken, ikincisi ise insanın vahiyden bağımsız olduğu bir durumda fiillerinin/davranışlarının mübah, haram ya da vâcib olarak nitelenmesinin mümkün olup olmadığını tartışma konusu yapmaktadır. İki meselenin bir biriyle ilişkisi gayet açıktır: eğer özde iyi ve kötü mevcutsa bu durumda biz vahiyden bağımsız olarak/aklımızla bir şeylerin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilir ve hatta bu aklımızla ulaştığımız bilgiye dayanarak davranışlarımızın birtakım vahiyden bağımsız ahlâkî/hukukî kurullarla sınırlanabileceğini savunabiliriz. Başka bir ifadeyle tartışmanın teorik imaları neredeyse bugün çok tartışma konusu yaptığımız laik (dinden bağımsız) bir ahlâk, laik bir hukukun olup olmayacağı sorularını yakından ilgilendirmektedir. Ancak öncelikle belirtilmesinde zaruret gördüğümüz bir nokta var: Bu imalarına rağmen, tartışma evvel emirde bugün değil geçmişte yapılmıştır ve bu tartışmayı yapanların bu soruları soranların amacı hiçbir zaman vahyin hüküm sürdüğü bir alanda akla/beşerî olana atıfta bulunmak olmamıştır. Aksine bir okuma biçimi bir taraftan bugünün bir sorunsalını geçmişe taşımak ve onların hiçbir şekilde zihin dünyasını meşgul etmemiş bir mesele ile onları yüzleştirmek olurdu. Böylece amacı ve kapsamı farklı bir dünyaya ait olan geçmişin bir tartışmasını bugünün bir sorunuyla karıştırma riski yani anakronizm söz konusu olacaktır. Bu uyarıyı yaptıktan sonra şimdi bu iki meselenin tartışılma amacına geçebiliriz. Öncelikle belirtmekte fayda mülâhaza ettiğim bir konu hüsün-kubuh ya da hazr-ibaha tartışması kelâm ve usûl ilminin bugün anladığımız anlamda teşekkülüyle birlikte ortaya çıkmıştır ki bu da en erken h. 4. yüzyılın başlarına işaret etmektedir. Müslümanlar h. üçüncü yüzyıl boyunca yapılan tercümeler ya da başka yollarla yapılan aktarımlar neticesinde ve başka kültürlerle ve bilgi kaynaklarıyla temasları sonucunda kelâm ve usûl-i fikh bilimlerini olgunlaştırdılar. Bu iki ilim dalının edebiyatına üstünkörü bir nazar bile bunların muhatablarının sadece değişik mezhep ve yönelişleriyle Müslümanlar olmadığını en temelde “insan” denilen

varlığın en genel anlamda burada muhatab alındığını görür. Örneğin, Allah'ın varlığıyla ve birliğiyle, peygamberlerin mevcudiyeti vs gibi kelâm konuları ve haberin aklen delil olup olmadığı, icmain akılla ispat edilip edilemeyeceği, kıyasın akılla mı yoksa vahiyyle mi tespit edildiği vs. gibi usûl tartışmaları hep bu kaygıdan ileri gelmektedir. Daha somut olarak meselâ mütevâtir haberin delil olup olmayacağıyla ilgili usûl eserleri bölümleri Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîler'in iddialarının da bir mütevâtir haber olarak değerlendirilebileceği itirazını gündemlerine genellikle alagelmiştir. O halde hüsün-kubuh/hazır-ibaha meselelerinin de pekâlâ İslâmî bilgi çerçevesinin ve sınırlarının akılla çizilmesi konusuyla yakından ilişkili olması, başka bir ifadeyle gayrimüslimlerle yapılan tartışmalarda İslâm ahlâk sisteminin akılla ilişkisinin vurgulanması sadedinde bu iki konunun ele alınmış olması, muhtemeldir. Ancak tüm diğer başka meselelerde olduğu gibi hüsün kubuh ve hazır ibaha meselesi de Müslüman fakîh ve kelâmcılar tarafından entelektüel bir çerçevede tartışılmaya devam etmiştir. Bu nedenle bu iki meselenin sadece gayrimüslimlerle girilen polemik ya da diyalogla anlamlandırılması tutarlı değildir. Konunun intra-Müslüman (Müslümanlar içi) bir tartışma olma olasılığı ve bu çerçevede de anlamlandırılması gerektiği açıktır. Başka türlü vahiyden bağımsız olarak icab ve tahrimden söz edilip edilemeyeceği tartışmasını nasıl anlayabiliriz ki? Sonuçta vâcib ve haram Müslümanların kendileriyle ilgili kategorilerdir; entelektüel anlamda iyi-kötünün doğasına yönelik düşünce üretimi ve bunların insan sorumluluğuyla ilişkisinin bir anlamda felsefesinin yapılması şeklinde bu meselyi okumamız daha sağlıklı olur kanaatindeyim. Mamafih hüsün-kubuh, hazır-ibaha meselelerinin geçmiş Müslümanlar için ne anlam ifade ettiğini onların yazdıkları kelim ve usûl metinlerinin dikey ve yatay tahlil edilmesiyle anlaşılabilir. Ben bu çalışmada Hanefî usûlünün iki kurucusu Cessâs ve Debûsî'nin bu konuda yazdıklarını inceleyeceğim. Ayrıca bunların görüşlerini literatürdeki diğer görüşlerle ilişkilendirmeye çalışacağım.

Son dönem Müslüman literatüründe sunulduğu gibi, tartışmanın iki tarafının (Mutezile-Eş'arî) olduğu ve bir de üçüncü bir yol ya da orta yolun (Hanefî-Maturidî) bulunduğu fikri oldukça yaygın olarak tekrar edilmektedir. Buna göre birinci meseleyle (hüsün-kubuh) ilgili olarak Mutezile ve Maturidîliğin özde iyi ve kötünün varlığını kabul ettikleri ve bunların akılla kavranabileceğini ileri sürdükleri, buna karşılık Eş'arîlerin iyi ve kötünün Allah'ın emir ve nehyi ile belirlendiğini, onların özsel gerçekliğinden söz edilemeyeceğini dolayısıyla da akılla kavranacak herhangi bir şeyin de olmadığını savundukları söylenmektedir. İkinci meseleyle (hazır-ibaha) ilişkili olarak da Mutezilenin akılla kavranan bu bilgilerin vâcib, mübah ve haram gibi insan sorumluluğunu ilgilendiren nitelemelere konu teşkil edeceğini savunduğunu, diğer yandan Mâtürîdîlerin akıl bunları bilse bile ona vacib, haram gibi hükümleri belirleme yetkisi verilmediğini ileri sürdükleri kaydedilmektedir. Eş'arîlerin kendilerini çok fazla ilgilendirmese de vahiy gelmeden önce davranışların bir hükmünün olup olmadığı konusunda kararsızlığı genelde tercih ettikleri bilinmektedir.

Bu arka plândan sonra, Cessâs ve Debûsî'nin konuya yaklaşımlarını ele alabiliriz. Kronolojik olarak hüsün-kubuh meselesinin, en azından usûl-i fıkıh konuları nokta-i nazarından, hazr-ibaha meselesinden sonra ortaya çıktığı görülüyor. Bu yüzdendir ki Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde hazr-ibaha konusu tartışılırken hüsün ve kubuh meselesi doğrudan bir ele alınmamıştır. Cessâs bu meseleye sadece hazr-ibaha içinde işaret etmekle yetinmiştir. Debûsî'de ise her iki mesele detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Burada bu iki âlimle ilgili bir noktaya da işaret ettikten sonra asıl meselemize geçebiliriz. Bu da onların zaman zaman Mutezilî olduklarının iddia edilmesidir. Cessâs ve hocası Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin Irak'ta Mutezile olan ilişkisi ve onlara sempatileri iyi bilinmektedir. Ancak Debûsî'nin biyografisinde böyle bir bilgi yer almamasına rağmen onun Mâverâünnehir'de Irak Hanefîliği geleneğini devam ettirmesi hemşehrisi ve mezhebdaşı bazı Hanefî ve özellikle Matürîdîlerin tepkisini çekmiş ve zaman zaman oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır. Alaüddin Semerkandî'nin usûl eseri bununla ilgili oldukça zengin bir malzeme bize sunmaktadır.

1. Cessâs ve Hazr-İbaha

Vahiy bir insana ya da topluma ulaşmadan önce onların sorumlu olduğu bir emir ve yasaklardan (hukukî, ahlâkî, vs.) söz edebilir miyiz? Pek çok usûlcü burada “vahiyden önce (*kable mecii's-sem'*)” ifadesinin bir faraziye olduğunu çünkü zaten vahiy dışı bir durumun çok nadir durumlar hariç söz konusu olmadığını söylemektedirler. Meselâ ıssız bir adada ya da dağ başında tek başına yaşayan biri düşünülmektedir. Eğer gerçekte böyle bir durum söz konusu değilse o halde bu soru usûlcüleri neden bu kadar meşgul etmiştir ve etmeye devam etmektedir? Bu sorunun cevabı basittir: Aslında burada sorumluluğun akılla ilişkisi ele alınmaktadır ve bir yerde de aklın sınırları çizilmeye çalışılmaktadır. Cessâs'ın elimizdeki usûl eserinde akla müspet anlamda sıkça yaptığı vurgu onun aklın rolünü mümkün olduğu kadar geniş tutmak isteğinin bir işaretidir. Bu sebeptendir ki o, “vahiy dışı” durumda insanın sorumluluğunun bitmediğini, fiillerinin bazen haram, bazen vâcib ve bazen de mübah olarak nitelenmeye devam edeceğini söylemektedir. Aynı zamanda o, vâcib, haram ve mübahı şer'î anlamlarıyla tanımlamaktadır.¹ Meselâ zulmün, küfrün ve yalanın kötü bir şey olduğunu (haram), tevhid, iyilik yapana teşekkür etme vs.nin de iyi ve gerekli (vâcib) olduğunu biz aklımızla bilebiliriz. Aklın çirkin bulduğu ya da vâcib gördüğü durumlar dışında ise esas olanın ne olduğu sorusu aslında Cessâs'ın bu konuyla ilgilenişinin asıl sebebidir. İnsanın kullanımına verilen şeylerde “Vahiyden önce” hükmün ne olduğu sorusu ona göre üç farklı görüş ortaya çıkarmıştır: Birincisi, ki Cessâs'ın da katıldığı görüş budur, İbahacılar: Bunlar aklın çirkin bulduğu ya da yapılmasını gerekli gördüğü şeyler dışında her şeyin esasen mübah olduğunu savunurlar. İkincisi, Yasakçılar (hazr), Allah'a iman ve iyilik yapana teşekkür vs. gibi aklın gerekli

¹ Mükellefin iradî fiillerinin ahkâmı akıl açısından üçtür: Mübah, vâcib ve mahzur. Mübah: mükellefin yaptığı zaman sevap kazanmadığı ve terkettiğinde de azab haketmeyeceği şeydir. Vâcib: yaptığında sevap ve terkettiğinde azab hakedeceği şeydir. Mahzur: yaptığında azab, terkettiğinde sevap kazanacağı şeydir.

gördüğü şeylerin dışında kalan durumlarda asıl olanın haramlık olduğunu iddia etmektedirler. Yasakçılardan gerekçesi eşyanın asıl sahibinin Allah olduğu ve sahibinin izni olmadan eşyada tasarruf yapılamayacağı varsayımdır. Bu iki grup aklın sözünü ettiğimiz vâcib, haram ve mübah hükümlerini vermede söz sahibi olduğunu kabul etmektedirler. Sonuncu görüş ise, ki bunlar kararsızlardır, “sem’den önce” şeylerin bir hükmünün olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bunun akla haram kılan, vâcib kılan ya da mübah kılan rolünü vermek anlamına geleceğini bu sebeple “vahiyden önce” şeylerin bir hükmünün olamayacağını söylemektedirler.

Cessâs akla hüküm koymada rol vermeyen üçüncü görüşü o kadar önemsemiyor, bunun yerine ibahacıların görüşlerini detaylı bir biçimde savunup, yasakçıların gerekçelerini çürüttükten sonra diğer görüşe kısaca değinmekle yetiniyor. Cessâs’ın bir konu etrafındaki farklı görüşleri ne kadar detaylı bir biçimde tartıştığını bildiğimiz için, kararsızlık görüşünün henüz onun zamanında (4. yüzyılın ortaları) yeterince yaygınlaşmadığı sonucunu çıkarmamız makul görünüyor. Eş’arî’nin öncülüğünü yaptığı bu görüşün yaygınlaşması muhtemeldir ki daha çok Eş’arîliğin 5. yy.da yayılmasıyla (Eş’arîliğin önce Nişapur’da yaygınlaşması ve sonra merkezi İslâm topraklarında kök salması 5. yy. boyunca gerçekleşmiştir) ortaya çıkmış bir olgudur. Nitekim Şâfiî, Mâlikî ve diğer mezhep takipçilerinin 4. yy.da genellikle Cessâs’ın görüşü olan ibahacılığa yakın durduklarını ve bir kısmının ise hazır tercih ettiklerini kaynaklar bize söylemektedir.

Meselenin hazr-ibaha çerçevesinde vazedilmesi konunun teorik boyutu üzerinde yeterince durulmaması sonucunu doğurmaktadır, nitekim Cessâs okuyucusunu tatmin edecek şekilde bu boyutu detaylandırmamaktadır. Kısaca o, şeylerin “vahiyden önce” üç hükme tâbi olduğunu tekrar ederken teorik bazı imalarda bulunuyor: Buna göre o üç hüküm:

Değişme ve farklılaşmayı kabul etmeyen vâcib (*vacibun la yecüzü fihi et-tebdil ve't-tağyir*): Allah’a iman, iyilik yapana teşekkür ve adaletin vâcibliği gibi.

Kendi özünde çirkin (*kabih linefisihi*), ki aynı şekilde değişme ve farklılaşması câiz değildir. Küfür, zulüm, vs. Bu iki kategoride mükellefin muhatap olduğu hüküm hiçbir şekilde değişmez.

Aklın câiz gördüğü kategori (*zu cevazin fi'l-akl*): Yani mükelleflerin menfaat ya da mazarratına bağlı olarak bazen haram, bazan mübah bazan da vâcib hükmünü alacak şekilde değişime tâbi olan kategori.

Cessâs ilk iki kategori dışında şeylerin “sem’den önce” eğer zararları menfaatlerinden çok değilse mübah olduklarını ve vahyin maslahatlara göre bazan onu yasak olarak niteleyebileceğini bazen de mübah kılacağını diğer bir durumda da vâcib sayabileceğini söylemektedir. Bu üçlü tasnifteki varsayım dikkat çekicidir: ilk iki kategoride aklın değişmez ilkeleri olduğu varsayılmakta, son kategorinin ise akıl açısından mümkün alan olduğunu bu nedenle vahiy tarafından serbestçe düzenlenebileceği ima edilmektedir. Bu görüşün çağdaşı büyük Mutezilî âlim Kadı Abdülcebbar’ın görüşüyle paralelliği dikkat

çekicidir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bunun Mutezilî yaklaşım olarak nitelenmesi yerine 4. yy. boyunca Müslüman aydınlar arasında yaygın olan bakış açısı olduğunu söylemek kanaatimce daha doğru olur. Bununla Cessâs'ın Mu'tezile'ye mensup olmadığını söylemek istemiyorum, sadece bu meseledeki tavrının onun Mu'tezilî olduğunu ispat edemeyeceğini kastediyorum.

2. Debûsî ve Aklın Huccetleri

Cessâs'ın aklın vahiyle ilikisine dair yukarıda naklettiğimiz kısa imaları dışında konuyu açmadığını görüyoruz. Ancak yine de onun aklın değişmez ilkelerinin olduğuna inandığını, aklın mümkün alanında vahyin maslahatlara göre farklı düzenlemeler yapabileceği fikrine katıldığını anlıyoruz. Onun ve Irak Hanefiliğinin Mâverâünnehir'deki takipçisi Debûsî ise bu konuya özel bir önem vermekte ve meseleyi *Takvimü'l-edille* adlı usûl eserine eklediği ayrı bir risalede sistematik bir biçimde ele almaktadır. Bu risalenin detayına geçmeden önce hazr ve ibaha konusunun husun-kubuhla ilişkilendirilmesi üzerinde biraz da durmak iyi olacaktır. Bu ilişkiyi ilk kimin kurduğunu kesin olarak bilemesek de meseleyi metafizik ve dolaysıyla da teorik boyutuyla birlikte Mu'tezilî âlimlerden Ebû Haşim ve Cübbâ'nin tartıştığını biliyoruz. Bunlar Cessâs'ın hocasıyla çağdaş olduğu hâlde onun bu ilişkilendirmeye ilgi duymadığını görüyoruz. O salt hazr-ibaha meselesiyle ilgileniyor. Kur'ânî emir ve nehyin hüsün-kubuhla ilişkisi yine Cessâs'ın çağdaşı sayılabilecek diğer bir Mu'tezilî âlim Kadı Abdülcebbar tarafından da işlenmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Cessâs konuyu mümkün olduğunca fıkıhla bağlı olarak tartışmak istemekte ve kelâmî tartışmaları içeren teorik boyutuyla daha az ilgilenmektedir. Buna karşılık Debbûsi ve onun çağdaşları zamanında hüsün-kubuh meselesi artık usûlün temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Muhtemeldir ki kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kelâmcılarının girişimiyle bu tartışma usûle taşınmış ve ardından da farklı ekolden usûlcülerin tartışmada taraf olması zorunlu hale gelmiştir.

Debûsî “el-Hucec el-Akliyye” adını verdiği risaleyi usûl eserinin bir parçası olarak kurgulamıştır. Buna göre, insan davranışlarına iliştirilen değerlerin (hüküm) bir “hüccet (delil)”e dayanması zorunludur. Hüccet de iki türdür: aklî ve şer'î. İkincisi usûl-i fikhın konusu olup Debûsî tarafından aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir:

Şer'î Hüccetler:

Kesin hüccet (el-hucec el-mucibe li'l-ilm)

Muhkem Kitab

Mütevâtir Haber

İcma

Kesin olmayan Hüccetler (el-hucec el-mücevvice li'l-ilm)

Müevvel âyet

Haber-i vâhid

Kıyas

Birincisi ise kitabın sonunda ayrı bir başlık altında yukardakine benzer bir şekilde tasnif edilmiştir:

Aklî hüccetler:

Kesin ve zorunlu bilgi doğuran aklî hüccetler

Dünyevi nitelik taşıyanlar ki iki değer üretmektedir:

Mübah (Vâcib)

haram

Uhrevî nitelik taşıyanlar ki bunlar da iki hüküm üretmektedir:

vâcib

haram

Kesin ve zorunlu olmayan aklî hüccetler de benzer şekilde iki hüküm doğurur:

Dünyevî mübahlar

Uhrevî mübahlar

Böylece şu diagram ortaya çıktı:

Debûsî akıl-vahiy ilişkisini temellendirmek amacıyla yaptığı bu tasnifin detaylarına geçmeden önce, bir mukaddime ile meselenin aklın dinî alandaki sınırlarıyla ilgili olduğunu hatırlatıyor, yani sorumluluğun akılla vazedilip edilemeyeceği tartışmasını yapıyor. Bunu da kelâmın meşhur bir meselesi olan Allah'ın akılla bilinip bilinmeyeceği ve eğer bilinebiliyorsa mükellefin "vahiyden önce" Yüce Yaratıcı'yı akıyla bulmasının vâcib olup olmadığı meselesi çerçevesinde ele alıyor. Bir kere bunu kabul ettiğiniz taktirde artık aklın dinî alandaki rolünün mümkün olduğunca geniş tutulmasını kabul etmiş olursunuz. Çünkü Allah'ı bilmekten daha önemli bir dinî ilke olamaz.. Cessâs'dan farklı olarak o bu meselede dört görüşe yer veriyor:

Vahiy desteği olmadan akılla mükellefin Allah'ı kavrayabileceğini kabul etmeyenler

Allah'ın akılla bilinebileceğini ama mükellefin bununla ancak vahiyden sonra yükümlü olacağını söyleyenler.

Allah'ın akılla bilinebileceğini ve kişilerin vahiyden önce de bununla yükümlü olduklarını iddia edenler.

Bu soruyu, insanların hiçbir zaman vahiyden mahrum bırakılmadıkları gerekçesiyle, saçma ve gereksiz bulanlar.

Bu meselede herkesin bildiği gibi Ebû Hanîfe'nin 3. görüşte olduğu nakledilmektedir. Ancak kaynaklarda nakledilen bu sözün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kesin değildir. Nitekim Debûsî de bu nakli tazif siygasıyla yapmaktadır. Hatta Ebû Hanîfe'nin burada her akıl ve her insanı değil de aklen olgunlaşmış yetişkinleri kasdetmiş olabileceğini söyleyerek tevill ediyor. Ebû Hanîfe'nin sözünde sanki onu tedirgin eden bir nokta vardır. Onun bu akıl risalesindeki genel tutumunu göz önüne aldığımızda bu nokta belirgin olmaktadır. Yukarıdaki tartışmada o, genellikle isim ya da ekol adı vermese de, (kendisinin de mensubu olduğu) "fakîhler" adı verilen topluluğun vahiy gelmeden "vücûb" dan söz edilemeyeceği yönünde icma ettiklerini belirtmektedir. Eğer bu doğruysa o zaman akılla

İlgili bu risale ve tartışma Debûsî açısından bitmiş demektir. Ancak durumun böyle olmadığı, Debûsî'nin bu icmaya yaptığı referansın taktik amaçlı olduğu risalenin geriye kalan kısmında ortaya çıkmaktadır. Bir yandan o, aklın vahiy olmadan hiçbir yükümlülüğe kaynak teşkil edemeyeceğini vurgularken öbür yandan aklın değişmez ilkelerinden, hatta vahyin bile değiştiremeyeceği ilkelerden söz etmektedir. Bu çelişkiyi vücûb kavramıyla ilişkili olarak geliştirdiği bir ayrımla aşmaya çalışmaktadır: mutlak vücûb ve vücûb ale'l-eda (yerine getirme, ifa vücûbu), bir keresinde bu ayrımı şu şekilde açıklar:

(Mutlak) Vücûbdan kasdımız Allah hakkı olarak zimmetlerde üzerimize düşen yükümlülüktür, yoksa Allah'a teslim ve ödeme anlamında yükümlülük değil.

Burada Debûsî'nin amacı öyle anlaşılıyor ki İslâm hukuk düşüncesinde ısrarla üzerinde durulan fıkhnın ya da şeriatın kaynakları arasına aklın girmesini önlemektir. Nitekim Hanefîler istihsan kavramından bu anlamda çok sıkıntı çekmişler ve ancak uzun ve yorucu bir yorumlama (tevil) sürecinden sonradır ki bu kavramı konu alan eleştirilerden kendilerini kurtarabilmişlerdir. Aslında vücub-i eda ile İslâmî literatürde amelî hüküm denilen ve fıkha konu teşkil eden sorumluluk biçimi kastedilmektedir. Nasıl ki günümüzde reformist İslâm düşüncesinin temel kaygısı “hukukî-siyasî ve kısmen ahlâkî alanı” din dışına çıkarmanın yöntemini belirlemekte yoğunlaşıyorsa, aynı şekilde Debûsî ve diğer fakihlerin kaygısı da, buldukları dünyanın paradigmatik yaklaşımına uygun olarak fikhî aklın etki alanı dışına çıkarmakta yoğunlaşmaktadır.

Bu taviz verildikten ve eleştiriye temel teşkil gerekçe (en azından görünüşte) ortadan kaldırıldıktan sonra aklın ilkelerinden söz etmek artık kolaylaşmaktadır. Hatta daha ileri giderek vahyin bile uymak zorunda olduğu ilkelerden söz edebiliriz artık. Yukarıda şematik olarak görüldüğü gibi Debûsî'ye göre akıl ya zorunlu ya da muhtemel sonuçlar doğurmaktadır. Zorunlu alan tüm insanların akıllarıyla üzerinde anlaşabilecekleri doğruların alanıdır; muhtemel alan ise İslâm vahyinin getirdiği doğrular alanıdır. Birincisi zorunlu olduğu için değişmez, ikincisi ise aklın zorunlu sonucu olmadığı için değişkendir. Değişimin dinamiği ise insanın maslahatlarıdır; Cessâs'ın da dediği gibi, yani insanın amacına ve hedeflerine göre bu alanda bazen vâcib olan bir şey diğer bir zamanda mübah ya da haram olabilir. İslâm dışı bir perspektiften bakan birisi için bu ikili ayrım İslâm vahyinin değersizleştirilmesi/anlamsızlaştırılması imasını ihtiva edebilir. Çünkü eğer zorunlu alan aklın doğrularının alanı ise, bunlar insanî değerlerin alt yapısını oluşturuyorsa ve vahyin rolü üst-yapıyla, muhtemel alanla sınırlı ise bu İslâm'ın tarihe müdahalesinin o kadar da önemli bir “olay” olmadığı sonucuna bizi kolaylıkla götürebilir. Nitekim bu kaygılardan dolayı Eş'arîliğin başını çektiği sonraki İslâm düşünce ekolleri vahyi anlamlandırmak adına aklın bu anlamda ilkelerinin olmadığını özellikle vurgulamıştır. Vahyin delâleti olsun ya da olmasın aklın değişmez ilkeleri olamaz; ilkeler ve değerler vahiyyle belirlenir; yani Allah emrettiği için bir şey iyidir, yoksa Allah iyi olanı emrediyor değildir. Ancak Debûsî ve benzeri ilk İslâm düşünürlerinin vahyi küçümsemek

gibi onlar açısından asla kabul edilemeyecek bir neden dolayı akla vurgu yaptıklarını söylemek haksızlık olur. Onların amacı aklın ilkeleriyle vahyin ilkelerinin nasıl uyum içinde olduğunu vurgulamak ve tabir-i câizse/moda tabiriyle dinimizin akıl dini olduğunu belirtmektir. Nitekim Debûsî bu risalede vahyin ilkelerine akılla açıklamak için özel bir çaba sarfetmekte ve uzun uzun izahatlara girişmektedir. Burada vahyin küçümsenmesi bir tarafa o vahyi anlamlandırmaya çalışmaktadır. Burada son yüzyıllarda Müslüman entelektüellerce vahyin bu şekilde izahatlara konu edildiğini hatırlamak anlamlı olacaktır (Said-i Nursî'nin çabaları buna bir örnektir).

Şer'î yükümlülük aklın dışına çıkarıldığına göre aklın zorunlu ve değişmez ilkeleri nelerdir? Bunlar iki başlık altında incelenmektedir: dünyevî olan haram ya da vacibler ile uhrevî olan haram ya da vâcibler. Dünyevî yükümlülükle anlatılmak istenen sorumluluğun dünyevî bir amaca dayanıyor olmasıdır. Dünyevî bir temele dayalı akî bir vâcibden söz etmek doğrudan doğruya seküler bir yükümlülüğten söz etmek değil midir? İşte tam da bu kaygı sebebiyle Debûsî bu kategoriyle ilgili şu çekinceyi koymaktadır: “dünyevî mülahazaya dayalı aklın zorunlu yükümlülüğü”nden söz etmek yerine “aklın en azından mübahlığına zorunlu olarak karar verdiği alandan” söz etmek daha doğru olacaktır. Aslında burada sadece bir kelime oyunu ile karşı karşıya olduğumuzu Debûsî kendisi söylemektedir. Kasdedilen tabi ki aklın zorunlu dünyevî yükümlülüğüdür. Aklın zorunlu uhrevî yükümlülüğünde sanki ahiretle ilişkili olması böyle bir çekinceyi gereksiz kılmaktadır.

Akılla üretilen kesin bilgi türü dörttür: Zorunlu bilgi (nedensellik vs); istidlâl bilgi (dünyadaki işaretlerden yaratıcıya ulaştırılan bilgi); tecrübî bilgi (tıp ve yemeklerle ilgili bilgi); ve duyularla elde edilen bilgi (yıldızlarla mesafe ölçme bilgisi gibi). Bu dört tür bilgi yükümlülük (vücûb) kavramıyla ilişkilendirildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Aklın dünyevî-zorunlu-kesin mübahları (yani vâcibleri): hayatı idame ettiren temel gıda ve saire; bedene zarar veren şeylerden uzak durma; insan neslinin devamı için cinsel ilişki; yetişkin oluncaya kadar küçüklerin eğitimi.

Aklın uhrevî-zorunlu-kesin vâcibleri: ubudiyet bilinci, ulûhiyeti tanıma, imtihanın farkına varma, dünyanın insanın menfaatine dönük yaratılmış olduğunu bilmek.

Aklın dünyevî zorunlu yasakları: cehalet, zulüm, abes ve sefeh

Aklın uhrevî-zorunlu yasakları: Tağuta (Allahtan başkasına) tapmak, dünyanın heva ve heves için yaratıldığını zannetmek; Tanrı'yı inkâr etmek; Öbür dünyayı ve ceza gününü inkâr

Buraya kadar aklın zorunlu ilkelerinden söz ettik, şimdi aklın muhtemel ilkelerine bakalım:

Aklın dünyevî muhtemel mübahları: Temel unsurlardan ihtiyacın ötesinde tüketme; ihtiyacın ötesinde mal biriktirmek; moda amaçlı giyinmek; çocuk için değil de zevk için cinsel ilişkide bulunmak.

Aklın uhrevî-muhtemel alanı: Burada akıl bir şeyin tespiti ya da iptalini mümkün gördüğünden bu ilkelerin devamlılığı söz konusu olmayıp neshe tâbidirler. İbadetler, hadler bu nevidendir.

Görüldüğü gibi Debûsât de son kısımda, ki fikhın alanıdır, şer'î olanı söz konusu ediyor. İlk dört kısımda akıl zorunlu olarak bu bilgileri elde etmekte ve karar vermektedir. Dikkat edilirse bunların arasında eyleme dönük olanlar da vardır. Ama bunların sanki fıkha konu teşkil etmedikleri ima edilmektedir ki, bu dikkat çekici bir durumdur. Burada dikkat çeken bir başka nokta da temel ilke niteliği taşıyan kuralların akılla bu niteliklerinin saptanmış olması onları vahiyle tespit edilmiş kurallardan sanki ayırmakta ve bu iki alanın birbiriyle ilişkiye geçmesi sanki istenmemektedir. Ancak alt-yapının üst-yapıyı etkilemesi, bunlar arasında interaktivite olması kaçınılmaz değil midir? Bir anlamda bugün temel evrensel ilkelerle fıkıh kuralları arasında kurulmak istenilen ilişkinin Debûsât'ın akıl-vahiy ilişkisine dair yazdığı bu risalede kaçınılmaz olarak kurulduğu anlaşılıyor. Şâtıbî'de en yüksek ifadesini bulan bu ilişkinin köklerinin ilk dönem İslâm düşünürleri tarafından teorik düzlemde temellendirildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık son dönem İslâm düşüncesi teorik düzlemde genellikle Eş'arî çizgisini esas ittihaz etmekle bu düşüncenin teorik düzlemde geliştirilmesini yavaşlatmıştır. Buna rağmen, Hanefî mektebi ve merkezden uzaktaki Mâlikî mektebi bu etkiden kendisini kısmen izole etmeyi başarmış ve özellikle pratikte yukarıda sözünü ettiğimiz aklın teorik ilkeleriyle fikhın dinamiklerini buluşturma yolunda önemli başarılar kaydetmişlerdir.

Müzakere

Hakkı AYDIN
CÜ İLâhiyat Fakültesi

Sayın tebliğcinin “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi” tebliği ile ilgili söyleyebileceklerim şunlardır:

1-Tebliğ Cessâs ve Debûsî bağlamında ele alındığından ilk önce tebliğin başlığı yanlıştır. İslâm hukuk ve fıkıh usûlü Allah Resûlü'nün İslâm tebliği ile başlamıştır. Kur'ân, sünnet ve bunların dili olan Arapçada fıkıh usûlü kaideleri mevcuttur. Öte yandan elimizdeki ilk usûl kitabı hicri 204 yılında vefat eden İmam Şâfi'nindir. Cessâs hicrî 370, Debûsî 430 yılında vefat etmiştir ki, bunlardan önce nice usûl ve fûrû kitabı yazılmıştır.

2-Tebliğci, tebliğinde ilmî usûllere uymamıştır. Kaynak göstermesi gereken yerlerde kaynak yoktur. Tebliğini acele ile ve ciddiyetten uzak olarak hazırlamıştır. Zira tebliğinde bir sayfa numarası bile yoktur. Tebliğde bir birini nakzeden fikirler olduğu gibi, cümleleri de rahat ve kolay anlaşılabilir olmaktan uzaktır. Tebliğ anlaşılmasız cümlelerle doldurulmuştur. Müelliflerden yaptığı yanlışlarla doludur. Hukukî ifadeler ve kavramlar yerine rastgele cümleler ve istilâhlar kullanılmıştır.

3- Cessâs ve Debûsî gibi iki büyük müçtehit âlimin görüşleri doğru olarak tebliğe taşınıp sonra gerekli değerlendirmeler yapılmamıştır.

4- Cessâs ve Debûsî'nin yazma olan eserleri son senelerde tabedildiği için henüz memleketimizde yeterince bilinmemektedir. Bu bakımdan eserler kısaca tanıtılsaydı faydalı olurdu. İmdi biz kısaca onları tanıtalım.

Cessâs'ın *Kitabu Usûli'l-fikh*'ı Uceyl Câsim tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış daha sonra da 1994 de Kuveyt'te basılmıştır. Debûsî'nin *Takvimü'l-edille*'si ise 2001 yılında bir cild olarak Beyrut'ta basılmıştır.

Yukarda söylediklerimize örnek olması bakımından Cessâs'ın hüsün ve kubh ile ilgili görüşlerini kısaca vermek istiyoruz:

Akla göre, mükellefin “bilerek ve isteyerek (kasten) yapmış olduğu fiillerinin hükmü üçtür. Bunlar, mübah, vacip ve haram (mahzurlu) fiillerdir.

Mübah, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ikap olmayan fiillerdir.

Vâcib, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ikap olanlardır.

Haram, terkiyle ikap, fiiliyle sevap olanlar şeklinde tarif ediyoruz.

Bu kısa açıklamadan sonra diyebiliriz ki, vahiy gelmeden önce insanların faydalanabilecekleri şeylerin hükmü konusunda âlimler ihtilâf ettiler:

1) Bazıları, eşyanın tamamı mübahdır. Ancak aklın kubhuna veya vücûbuna hükmettiği şeyler müstesnadır, diyorlar.

-Aklın kubhuna hükmettiği şeyler küfür, zulüm, yalan ve benzeri şeylerdir. İşte bu gibi fiiller akılcı mahzurludur yani yasaktır ve haramdır.

-Aklın vücûbuna hükmettiği şeyler ise, tevhit, şükür ve bunlara benzer şeylerdir.

İşte bu üçünün dışında olanlar mübah olan fiillerdir. Bu fikri benimseyenler, bizim mübah dediğimiz şeyler, işlendiğinde failine ceza terettüp etmeyen, faili takip edilmeyen, yapıldığında da failine sevap getirmeyen şeylerdir, diyorlar.

2) Bir kısmı da, Allah'a iman ve nimet verene şükür ve benzeri aklın vacip olduğunu kabul ettiği şeylerin dışında kalan fiiller haram (mahzurlu) olan şeylerdir, diyorlar.

3) Bir kısım insanlar da, vahiy gelmeden önce eşya hakkında "bunlar mübahtır veya haramdır" denilemez. Çünkü mübah, bir mübihi gerektirir. Bir yasak da bir yasaklayıcı gerektirir. Buna rağmen bunlar, zulüm, küfür gibi aklın kubhuna hükmettiği şeyleri işleyenlere herhangi bir sorumluluk terettüp etmez, diyorlar.

Bundan sonra Cessâs diyor ki:

Bunlardan bir kısmı, vahiy gelmeden önce akla göre eşya üç kısımdır: Allah'a iman, nimet verene şükür, adaletin, insafın vücubiyeti gibi kendilerinde tebdil ve tagayyürün câiz olmadığı şeylerdir.

Diğer bir kısmı, küfür ve zulüm gibi, tagayyür ve tebeddül etmeyen linefsihi kabih linefsihi yasak (mahzurlu) şeylerdir. Bunlar, mükelleflere göre değişiklik arzetmezler.

Üçüncü bir kısım şeyler ise, mükelleflerin fiillerine taallük (terettüp) eden menfaat ve zararlara göre bazen mübahlığı, bazen haramlığı ve bazen de vücubiyeti câiz olmak üzere aklen çeşitlilik arzeder.

O halde ilk iki kısma girmeyen şeyler, vahiyden önce, akla göre mübahtır. Yeter ki, bu gibi şeylerin zararı menfaatinden çok olmasın. Vahiy geldiği zaman da maslahata göre bu gibi şeylerin bazen haram bazen mübah ve bazen de vacip olduğunu aklın tecviz etmesi mümkündür.

Tavsif ettiğimiz şeylerin mükellef olan faillere mübah olduğuna dair delil şudur: Malumdur ki, eşya mükelleflerin menfaatleri için yaratılmıştır. O halde eşya şu dört sebepten biri dolayısıyla yaratılmıştır:

Birincisi, Allah'ın bu eşyayı hiçbir kimsenin faydalanmaması için yaratmış olduğudur. Bu ise abes ve sefehdir. Allah böyle bir şey yaratmaktan münezzehtir.

İkincisi, Allah'ın bu şeyleri, herhangi bir fayda sağlaması bir yana zarar vermek için yaratmış olmasıdır. Bu da çok şeni ve çok kabih bir iştir. Allah'ın böyle bir şey yaratması mümkün değildir.

Üçüncüsü, Allah'ın, bunları kendisi için yaratmış olmasıdır. Bu da muhaldir. Zira Allah'ın menfaat sağlama ve zarar görme gibi bir durumu asla olamaz.

O halde kalıyor 4. sebep ki, bu da Allah'ın eşyayı mükelleflerin menfaatleri için yarattığı gerçeğidir. Öyleyse vereceği zarar celbedeceği menfaatten büyük olmadıkça, kendilerine nasıl gelirse gelsin mükelleflerin bunlardan faydalanmasının vâcib olduğudur.

Yukarıda takdim ettiğimiz fikirler, vahiy gelmeden önce, akla göre eşyanın hükmüyle ilgilidir. Vahiy gelince, aklın mübah saydığı bu şeyleri sadece teyit etti. Meselâ bununla ilgili bazı âyetlerin mealleri şöyledir:

“Allah göklerde ve yerde bulunan şeylerin tamamını kendisinden (bir ihsan olmak üzere) emrinize verdi...”¹

“Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz.”²

“De ki, Allah’ın kulları için çıkardığı zinetleri ve hoş rızıkları kim haram kıldı?”³

“Allah’ın yerde bulunanları ve emriyle denizde akıp giden gemileri size musahhar kıldı.”⁴

“Kullara rızık olmak üzere birbirine girmiş küme küme tomurcukları bulunan yüksek hurma ağaçları yetiştirdik...”⁵

“Ey insanlar, yeryüzünde bulunan nimetlerin helâl ve hoş olanlarından yiyiniz...”⁶

“Bütün hoş olan nimetler size helâl kılındı.”⁷

“De ki, Rabbim açık ve gizli bütün kötülükleri ve günahları kesinlikle haram kıldı...”⁸

“Yeryüzünü size boyun eğdiren Allah’tır. O halde onun omuzlarında (üzerinde) dolaşınız ve Allah’ın verdiği rızktan yiyiniz...”⁹

“Sonra toprağı iyiden iyiye biz yarıdık ve onda daneler, üzüm, yoncalar, zeytinler, hurmalar, sık sık bahçeler, meyveler ve otlar bitirdik. İşte bütün bunlar sizin ve davarlarınızın geçinmesi içindir.”¹⁰

“Allah su ile size, ekinler, zeytinler, hurmalar, üzüm ve diğer meyvelerin hepsinden bitirir...”¹¹

“Hayvanları da Allah yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı şeyler ve birçok faydalar vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz.”¹²

Cessâs konu ile ilgili hadisler de zikrediyor. Bunlardan bazılarının mealleri şöyledir:

“Allah bir takım farzlar koydu, size rahmet olsun diye. Bunları zayi etmeyiniz. Bir takım da suç ve cezalar vazetti. Bunları da işlemeyiniz. Bazı şeyleri de nehyetti, bunları da yapmayınız. Bazı şeyleri de -unutmaksızın- sessiz geçti; onları da araştırıp sormayınız. (Dârekutnî ve Süyûtî, *Cami’u’s-sağîr*)

¹ el-Câsiye, 13.

² el-A’râf, 31.

³ el-A’râf, 32.

⁴ el-Hacc, 65.

⁵ el-Kâf, 10-11.

⁶ el-Bakara, 168.

⁷ el-Mâide, 4, 5.

⁸ el-A’râf, 33.

⁹ el-Mülk, 15.

¹⁰ el-Abese, 26-32.

¹¹ en-Nahl, 11.

¹² en-Nahl, 5.

“Helâller, Allah’ın helâl kıldığı ve haramlar da Allah’ın haram kıldığı şeylerdir. Susup serbest bıraktıkları da affettiklerindedir (Ebû Dâvûd, III, 354; Tirmizî, IV, 220; İbn Mâce, II, 117).¹³

Cessâs ve Debûsî gibi iki büyük ve müçtehit âlimi iyi anlayamamış ve her ikisinin açık ve anlaşılabilir olan fikirlerini tebliğine yeterince yansıtamamış olan tebliğ sahibi, Debûsî’nin görüşlerini anlatmak istediği başlığın adını “Debûsî ve Aklın Hücetleri” olarak koymuştur. Aklın hücetleri diye bir ifadenin yanlış olduğunu doğrusunun “aklî hücetler” olması gerektiği kanaatindeyim. İstilahları iyi kullanılmazsak, konular iyi anlatılamaz.

Murtaza Bey, yanlışlarına devamlı “Debûsî bu konuya özel bir önem vermekte ve meseleyi *Takvîmu’l-edille* adlı usûl eserine eklediği ayrı bir risalede ele almaktadır.” diyor. Halbuki Debûsî’nin böyle bir risalesi yoktur. O *Takvîmü’l-edille*’nin başında ilk önce delilleri (hücet) aklî ve şer’î diye iki bölüme ayırıyor. Bunları kısa kısa tarif ettikten sonra şer’î delilleri öne alıyor ve 472 sayfalık kitabının 422 sayfasında (yani Birinci Bölümünde) inceliyor. Aklî delillere ayırdığı kısım da kitabının genelinde belli bir bölümden ibarettir. Ayrı ve müstakil bir risale değildir. Tebliği sahibi-zahmet edip kitabın başına baksa, bunu açıkça görecektir.

Bir örnek olması bakımından Debûsî’nin akılla ilgili görüşlerini kısaca burada zikrediyoruz:

“Duyu organlarıyla elde edilemeyecek bilgilerin (el-matlûbât) aklî delillerle elde edilebileceği konusunda hükemâ (ukâlâ) kesin ittifak etmiştir. Nitekim duyu organlarının hudutları dâhilinde olan bilgilerin onlar yardımıyla elde edilebileceği konusunda da hükemâ ittifak etmiştir. Hatta hiç kimsenin kendi menfaatine olan şeylere aklî istidlâlleriyle ve reyleriyle karar vermekten uzak olmadığı da bir gerçektir. **Keza dinî hücetlerin ancak aklî bir istidlâl sonucu hücet olabilecekleri de bir hakikattir.** (Yani dinî hücetlerin, hücet olup olamayacağına da akıl karar verir). Meselâ mûcize ile harikulâde hâller ve gerçek peygamberle sahte peygamber arasındaki fark ancak aklî bir istidlâlle ortaya çıkar ve belli olur. Yine ateşin ateş olduğu bazen bizzat gözle bazen de üzerinde akıl yürütmek suretiyle dumanıyla bilinir. Öyleyse duyu organlarıyla elde edilebilecek olan bilgiler duyu organlarıyla ve akılla elde edilebilecekler de aklî bir istidlâlle ancak elde edilebilirler.”¹⁴

Debûsî bu genel girişten sonra aklın ve dinin sınırlarını ve birbirleriyle münasebetlerini teknik bir düzeyde ve geniş olarak ele alıp değerlendirmektedir.



Murteza BEDİR
SAÜ İlähiyat Fakültesi

Hocama çok teşekkür ediyorum. Tabi tebliğ makaleye dönüştürülecek.

¹³ Cessâs, Usûl, III, 252-253.

¹⁴ Debûsî, Takvîm, s. 442.

Hamdi DÖNDÜREN
UÜ İLâhiyat Fakültesi

Bu son kısımda oturumu kapatmadan önce bir şeyler söylemek istiyorum akıl-vahiy konusunda. Tabi akılla vahiy birbirinin alternatifi değildir. Akıl, vahyi değerlendirmede bir vasıta olarak ele alınmalıdır. Zaten Cenâb-ı Hak akıllı insanı muhatap olarak almış. Ayrıca akıl tanımlanırken mantık ilminde “el-insanu hayvanun natıkun/âkılun” “insan konuşan/düşünen bir hayvandır.” denilmektedir. Diğer hayvanlardan yaratılanlardan ya da canlılardan ayıran en önemli özelliği budur. Bu şekilde kullanıldığı için Kur’ân-ı Kerîm’de zaten lâ ye’kılûn, lâ te’kılûn, yetefekkerûn gibi hep akıla vurgu yapılmış, referans verilmiş. Bu arada şunu da ilâve etmek istiyorum bir genetik bilimcisi, biyoloji üzerinde mütehasıs olan bir kişi araştırmalarında insan beyninin sadece %12’sinin faal olarak kullanıldığını belirtti. İnsan beyninde %80 kullanılmayan bir alan, kullanılması mümkün olan kullanıldığında daha yukarılara çıkarılması mümkün olan bir gücün olduğunu belirtiyor. Akıl ve vahiy karşılaştırılmaktan ziyade belki akıl bunları inceledikçe belki helâli haramı değerlendirmede belki hüsün-kubh konusunda temeli yakalama manasında tefsir edebilir, açıklayabilir, ileriye götürebilir. Akıl vahiy ilişkisini bu anlamda değerlendirmek uygun olur diye düşünüyorum. Oturumu kapatmadan önce Yusuf Şevki Yavuz Beyin Buhârî ve rivayet geleneğiyle ilgili sözleri hakkında Ayşe Şahyar Hanım’dan bir iki cümle söylemek istiyorum diye teklif geldi buyursunlar.



Ayşe Esra ŞAHYAR
MÜ Sosyâl Bilimler Enstitüsü

Müzakere benim haddim değil kuşkusuz, Yusuf Şevki hocama bir soru mahiyetinde değerlendirilmesini istiyorum. Hocamız tebliğ içerisinde Ebû Hanîfe’ye hadisçiler tarafından yöneltile eleştirilerden bahsetti ve akabinde bunun sebepleri olarak hadisçilerin rivayeti kutsadığı ifade edildi yanlış anlamadıysam. Yanlış anlama varsa şayet tashihlerini istirham ediyorum. Örnek olarak da Buhârî zikredildi. Şimdi, malumunuz olduğu üzere hadis ilmi rivayet tenkidi üzerine kurulu bir ilimdir. Eğer hadisçiler rivayeti kutsamış olsalardı o takdirde tenkit edilmezlik söz konusu olmayacak mıydı? Bir de bu konuda Buhârî’nin zikredilmiş olmasını açıkçası pek bağdaştıramadım. Yine malum olduğu üzere en müteşeddît hadis tenkitçisi Buhârî’dir. Ayrıca hocamın temas ettiği bir diğer husus da hadisçilerin tenkitleriyle alâkalı olarak hadisçilerin Ebû Hanîfe’yi tenkit etmelerinin nedeni Ebû Hanîfe’nin akıldır ifadesi geçti. Şimdi o takdirde akıl ile hadis iki ayrı taraf, sürekli birini tercih eden öbürünü edemiyor mu?...



Yusuf Şevki YAVUZ
MÜ İlähiyat Fakültesi

Tavzih getireyim isterseniz sorunuzu anladım. Teşekkür ediyorum Ayşe Hanım. Belki bir yanlış anlaşılmanın düzeltilmesine vesile olduğu için teşekkür ediyorum. Şimdi benim burada anlatmak istediğim şey şu; sahih olup olmadığına bakmaksızın bir rivayeti kutsamayı kastedtim. Yani hiçbir araştırma yapmadan bir rivayet var mı tamam, an fılanın peki, isnad açısından bunu bir eleştiri bakalım o eleştiri yapılmıyor. Bazı rivayetler açısından söylüyorum kendi alanımla ilgili gördüğümü söylüyorum. “Buhârî’nin bütün rivayetleri bu tarzdadır” elbetteki bunu söylemedim. Buhârî tabi ki en seçmeci muhaddistir. Bunda hiç şüphe yoktur ama netice itibariyle Buhârî’nin Ebû Hanîfe’ye tenkit yöneltmesi bana göre büyük çapta ehl-i hadis geleneğine mensup olması bakımından kaynaklanıyor. Çünkü Buhârî’nin itidali görüşleri üzerinde de benim çalışmam var. Onu orada gördüm. Bakıyorsunuz Kütüb-i Sitte’de “ala ehli’l ehva ve’l bid’a” gibi başlıklar atılmış o ehlü’l ehva ve’l bida orda *bid’a* ile akli özdeşleştirmişlerdir kimi hadisçiler, hepsi değil tabi. Yani sahih hadislerle aklın karşı karşıya geldiğini söylemedim ben burada. Hadis usûlü kuralları açısından bile hem kuralı hem tekniği açısından eleştiri yapıldıktan sonra bazı bilgilerin kullanılması lâzım. Teşekkür ederim.



Hamdi DÖNDÜREN
UÜ İlähiyat Fakültesi

Oturum burada sona eriyor. Sabırla dinlediğiniz için çok teşekkür ederiz. Yarın yine 09:30 dan itibaren “Ebû Hanîfe’nin Düşüncesi”, “Ebû Hanîfe ve Hadis” başlıkları altında dört oturum olacak. Hepinizi bekliyoruz.