

Osmanlı Düşüncesi *Kaynakları ve Tartışma Konuları*

Editörler:

Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

MAHYAYAYINCILIK 85

**Osmanlı Düşüncesi
Kaynakları ve Tartışma Konuları**

Yayına Hazırlayanlar
Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

Kapak Tasarımı / Sayfa Düzeni
stepajans@stepajans.com

Baskı / Cilt
Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar /İstanbul
Sertifika No: 12266 T (0212) 446 88 46

1. Baskı, İstanbul, Eylül 2019
ISBN 978-605-5222-78-9

© Mahya Yayıncılık, 2018
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz.

Mahya Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri San. Tic. A. Ş.
Karagömrük Mah. Adnan Menderes Blv. No: 76/29 Fatih/İstanbul
Sertifika No: 40658 T: (0212) 531 25 25
info@mahyayayincilik.com.tr

OSMANLI HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE BİÇİMSEL DÜZLEMDE EPİSTEMOLOJİK KESİNLİK ARAYIŞI -MOLLA HÜSREV ÖRNEĞİ-

Abdurrahim KOZALI

A. Teorik Çerçeve/Tez

Fıkıh usûlünü, -felsefi ifadeyle- varlığın değil, oluşun belirleyici olması hasebiyle *causalardan* mürekkep (kazuistik) hükümlerin hey'et-i mecmuası olan furû fıkıhı üreten *zihniyeti çözümleme* çabası olarak görebiliriz. Binaenaleyh fıkıh usûlü, en azından doğuşu ve birincil işlevi itibariyle *retrospektiftir*.^[1] Mahiyet ve temel işlev konusundaki bu tespitin geçerli sayılabileceği Hanefî fıkıh usûlü, -bir ilim olarak- muhtevâ ve form bakımından bir asırdan fazla süren bir olgunlaşma sürecinden sonra *Pezdevî'nin usûlü* ile en yetkin noktasına ulaşmış görünmektedir. Bu hususa bir yandan bizzat bu eser üzerine yazılan şerhlerden,^[2]

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doç. Dr. (akozali@hotmail.com).

[1] Bunun yanı sıra aynı zamanda *prospektif* midir, bu husus araştırılmalıdır. Şimdilik, biz aynı zamanda bu yönünün de olduğuna işaret olarak görülebilecek kimi bulguları furû eserlerinde gördüğümüzü ifade edebiliriz.

[2] *Usûl-ü Pezdevî* şerhlerinden tespit edebildiklerimiz şöyledir: Tam Şerhler: el-Buharî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm. Pezdevî*, (I-IV) (Kahire: 1307); (İstanbul: 1307-1308), (Beyrut: 1997); es-Sıgnakî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali, *el-Kâfi fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Fahreddin S. M. Kanet (Riyad: 1422/2001); el-Kâkî, Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 669; el-İtkânî, Emir Kâtib b. Emîr Ömer, *eş-Şâmil fi Usûli'l-Pezdevî* (I-VIII), Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi nr. 485, 487, 488, 489, 500 ; el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd, *et-Tahrîr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Kuveyt: 2005); el-Erzincânî, Vecihüddin Ömer b. Abdülmuhsin, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Edirne Selimiye Kütüphanesi, nr. 550, 551; *et-Tekmile Şerhu Usûli'l-Pezdevî* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 492, 493; Manisavî, Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, TÜYATOK, nr. 70 Eksik Şerhler: Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 1141; Molla Fenârî, Şemseddin Mehmed b. Hamza (Eserin adı bilinmiyor), Musannifek, Alâeddin Ali b. Muhammed, *et-Tahrîr fi Şerhi'l-Usûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1324. Haşiyeler: es-Sindî, Süleyman b. Ahmed, *Hâşiye alâ Usûli'l-Pezdevî*, Millet Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 642; Hamidüddin Ali b. Muhammed ed-Darîr, *Hâşiye alâ Usûli'l-Pezdevî*,

diğer yandan bu eserin tarihteki etkisinden hareketle ulaşılabilir.^[3]

Hanefî usûl geleneği açısından özellikle 8. asır çok ilgi çekicidir. Zira bir yandan *Usûl-ü Pezdevî* üzerine kaleme alınmış en önemli şerhler bu asırda üretilirken,^[4] diğer yandan eserin gelenekte en fazla yer etmiş ihtisârî kabul edilebilecek olan *el-Menâr* da yine bu asrın ürünüdür.^[5] Ayrıca konumuz açısından özellikle önemli olan bir konu, yine aynı asırda alternatif denilebilecek yeni bir metnin doğmasıdır ki Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) *Tenkîh* ve *Tavdîh*'idir. Bu iki eser niçin yazılmış olabilir ve diğer eserlerden bu eserleri ayıran husus nedir? Eserin niçin yazıldığını anlayabilmek için kısa süre önce mütekellimîn metodunda meydana gelen gelişmelere göz atmak gerekmektedir. Gazzâlî, mantığı bütün İslâmî ilimlerin ve bu arada fıkıh usûlünün aleti haline getirmiş ve Fahreddin Râzî bunu diğer disiplinlerle birlikte fıkıh usûlüne de yerleştirmiştir.^[6] Biz bu süreci/olguyu Batı dillerinde yer alan *Verwissenschaftlichung* (scientification) kavramının gayet iyi ifade ettiğini düşünüyoruz.^[7] Yani İslâmî ilimlerin bir bilim haline gelmesi. Aslında denebilir ki Gazzâlî bir yandan İhyâ projesiyle İslâmî ilimlere, bu ilimlerin kaybettiğini düşündüğü rûhu/özü kazandırmaya çalışırken, diğer yandan mantık ilmini işin içine sokarak formda da önemli bir değişikliğe neden olmuştur. Burada akla, "önceki dönemlerde İslâmî ilimler bir bilim değil miydi?", şeklinde bir soru gelebilir. Biz Gazzâlî ile başlayıp

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1319, 1321; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, TÜYATOK, nr. 280; Nureddin Ali b. Ramazan b. Musa el-Buhârî, *Hâşiye alâ Usûli'l-Pezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 1320, Müellif nüshası.

[3] Örnek olarak bu eserin en yetkin ihtisârî kabul edilebilecek *el-Menâr* üzerine yapılan çalışmalar bu noktada dikkat çekicidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Menâr-u'l-Envâr" maddesinde eser üzerine yapılmış yirmi iki şerh, yedi ihtisâr ve dört nazm çalışması tespit edilmiştir. (Ferhat Koca, "Menâr-u'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2004), 19: 118, 119.

[4] 8. asırda kaleme alınmış Pezdevî şerhleri şunlardır: el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed (ö. 730/1329), *Keşfü'l-Esrâr* (I-IV) (Kahire: 1307); (İstanbul: 1307-1308), (Beyrut: 1997); es-Sıgnakî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali (ö. 710/1310), *el-Kâfi fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Fahreddin S. M. Kanet (Riyad: 1422/2001); el-Kâkî, Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed (ö. 749/1348), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 669; el-İtkânî, Emir Kâtîb b. Emîr Ömer (ö. 758/1357), *eş-Şâmil fi Usûli'l-Pezdevî* (I-VIII), Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 485, 487, 488, 489, 500); ; el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd (ö. 786/1384), *et-Takrîr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Kuvveyt: 2005).

[5] Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) tarafından kaleme alınmıştır.

[6] Bakker'in de ifade ettiği üzere Gazzâlî-Râzî çizgisi üzerinde esasen İbn Sinâ düşüncesinin önemli şekilde etkisi olup (Jens Bakker, *Normative Grundstrukturen* (Bonn:2012), 510), İslâm düşüncesi İbn Sinâ üzerinden Aristotelyen geleneğe bağlanmaktadır. Haddizatında mezkûr geleneğin İslâmî ilimleri "evrensel" bir bilim haline getirmesi bu sayede gerçekleşmiştir.

[7] Frank Griffel, "On Fakhr ad-Dîn al-Râzî's Life", *Journal of Islamic Studies* 18/3 (2007): 313; Bakker, *Normative Grundstrukturen*, 510-512.

Râzî ile kemâle eren ve *Verwissenschaftlichung* olarak ifade edilen olguyu İslâmî ilimlere üniversal/evrensel bir bilim hüviyeti kazandırma çabası olarak görüyoruz. Bu çabayı daha iyi anlayabilmek bakımından benzer gayretin Batı'daki izdüşümüne bakmakta yarar vardır. 13. yüzyılda Raymond Lulle'de, bütün müslüman ve yahudileri "gerçek din" olan Hıristiyanlığa ikna etmek amacıyla geliştirilmeye çalışılan ve mantık temeline dayanan "büyük sanat", akabinde Lulle'nin takipçisi kabul edilen Leibniz'in (yine mantık ve matematik temelli) bilginin birliği yoluyla insan türünün vahdetini sağlama çabası İslâm dünyasındaki mezkûr vakıa ile ciddi benzerlikler taşımaktadır.^[8]

Râzî'nin ne yapmaya çalıştığı anlaşıldığında işimiz daha kolaydır; zira denebilir ki Râzî'nin mütekellimîn muhitinde yapmaya çalışıldığını Sadruşşeria, Hanefî muhitte yapmaya gayret etmiştir. Sadruşşeria'nın Râzî'den etkilenmesi noktasında biz bir yandan Râzî'nin Mâverâünnehir seferlerine ve Hanefî muhitte temasına,^[9] diğer yandan doğrudan kendi eserine dikkat çekmeyi yeterli görüyoruz. Nitekim Bekdemir'in Sadruşşeria'yı ele aldığı eserinin mihverini de mezkûr tez oluşturmaktadır ki biz de bu teze katılıyoruz.^[10] O halde denebilir ki, Sadruşşeria Hanefî fıkıh usûlünü evrensel ve gerçek bir bilim haline getirmeyi amaçlamıştır.

Peki, "evrensel bir bilim haline getirme (*Verwissenschaftlichung*)"nin parametreleri nelerdir? Biz burada öncelikle mantık ilminin ön plana çıkarılması gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim mantık, öteden beri doğru düşünmenin aracı/kriteri olarak anlaşılmıştır. Mamafih yalnız mantıkla yetinmiyor, mantığın tamamlayıcı disiplini olarak kabul edilen *münazaranın* da bir parametre olarak işin içinde olduğunu belirtmek istiyoruz. Münazara düşünmenin yanı sıra bilhassa argümantasyon ve karşı argümantasyonlar için objektif ve evrensel bir zemin olarak karşımıza çıkıyor.^[11] Ancak tam da bu noktada İslâm ilim muhiti bakımından bir hususiyet kendisini gösteriyor. Şöyle ki İslâm ilim geleneğinde Gazzalî tarafından ciddi bir meşruiyet kazanıncaya kadar, doğru düşünmenin karşısında mantığın en önemli alternatifi nahiv idi.^[12] Her ne kadar Gazzâlî ile meşruiyet sorunu büyük ölçüde aşılmış olsa

[8] Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, trc. Devrim Çetinkasap (İstanbul: 2016), 9, 10. Aslında bu çaba felsefe tarihinde mütemadiyen devam ediyor görünmektedir. Zira Husserl de 1911 tarihinde kaleme aldığı eseriyle felsefeyi kesin bir bilim haline getirmeyi amaçlamıştı. Bk. Edmund Husserl, *Philosophie als Strenge Wissenschaft* (Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe) (Göttingen: 1911).

[9] Râzî, Fahrüddin, *Münâzarâtü Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: 1967).

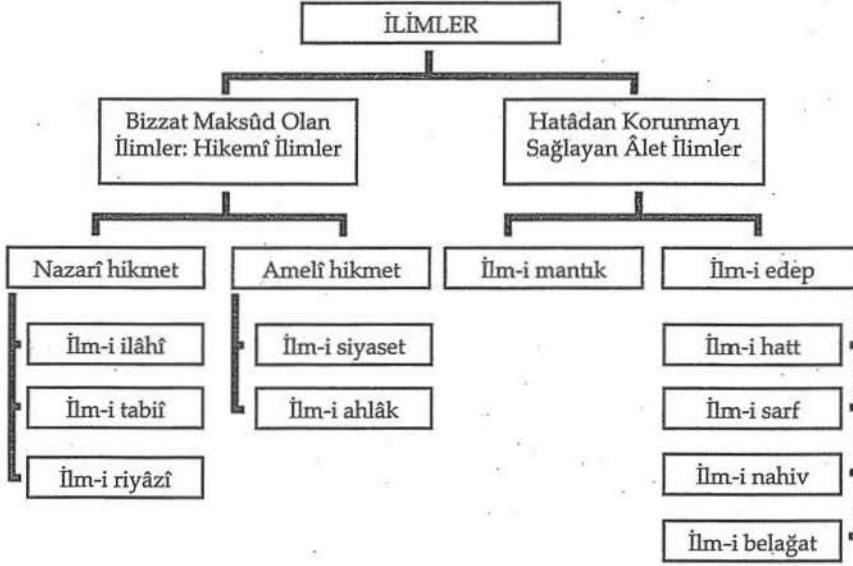
[10] Sezayî Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd* (İstanbul: 2017). Yazarın Sadruşşeria-Râzî etkileşimi bağlamındaki kimi tespitleri için bk. Bekdemir, *Sadruşşeria*, 12, 49, 56, 215.

[11] Amir Dziri, *Die Ars Disputationis* (Freiburg: 2015), 103.

[12] İslâm ilim muhitinde doğruluğun ölçütü olmak bakımından nahiv ilmiyle mantık ilmi

da evrenselleşme bakımından değil ama yerel meşruiyet anlamında, yani İslâm muhitinin meşru görmeye devam etmesi bakımından mezkûr yönelimde mantık-münazara ikilisinin yanında *nahv-belağat* ikilisi de bir doğruluk kriteri olarak yerini aldı. Bundan sonra yapılması gereken bir yandan mantık kriterlerine uygun düşünceler ortaya koyarken diğer yandan nahiv ve belağat bakımından sorunsuz metinler inşâ etmektir. Peki, bu ilimlerin gerçekten böyle bir işlevi var mıdır? Bu sorunun cevabında biz Kâtip Çelebi'den yardım alabiliriz. Kâtip Çelebi, Abdüllatif Kudüsî'ye (v. 856/1452) ait olan (*Şifâ'u'l-müteallim*) ve ilimlerin "bizzat maksûd olan" ve "bir başka şeye alet olan/ Hatâdan Korunmayı Sağlayan Âlet İlimler" olarak ikiye ayrılmasının esas alındığı taksimi –ayrıntıları atlanarak- şöyledir:

Bu taksimde özellikle ikinci kısımda yer alan ilimlerin "hatadan koruma" olarak tavsif edilmesi önemlidir. Buna göre:



- İlm-i mantık, manalarda hatadan korur.
- İlm-i edeb, manaların idrakine vesile olan lâfızda hatadan korur.
- İlm-i hatt manaların idrakine vesile olan yazıda hatadan korur.
- İlm-i nahv mananın aslını ifadede hatadan korur.
- İlm-i belağat kelâmın muhtezây-ı hâle göre ifadesi noktasında hatadan korur.^[13]

arasındaki mücadeleye dair bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: 2009).

[13] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn* (Beyrut: ty.), 13.

Bu husus aşağıda örneklerle ortaya konacaktır. Bu konuda bizi en başta, çalışmamıza esas aldığımız Molla Hüsrev'in yine kendisinin kaleme almış olduğu *Mirkât* metninin şerhi olan müellifin kendi şerhi *Mir'ât*, diğer yandan bu şerh üzerine yazılan hâşiyeler destekliyor görünmektedir. Söz konusu yöntemin münferit bir yönelim olmayıp, bir gelenek haline geldiğini belki de en güzel muhaşşiflerin^[14] formasyonları ortaya koymaktadır ki onların kaleme aldığı eserler bunu açığa çıkarır niteliktedir.^[15]

Söz konusu yönelim aslında bir dönemin yönelimi gibidir; zira bir yandan Pezdevî'nin Buhârî şerhinde bu husus açıktır, diğer yandan ise yine aynı dönemin şârihlerinden Bâbertî'de de aynı kaygı görünmektedir. Şu alıntı bu yaklaşımı net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu (Pezdevî'nin eseri) usûle dair, sırlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği bir kitaptır. Hocam Şemsüddin el-İsfahânî bana şöyle bir şey anlatmıştı: "Vefat edeceği gün Kutbuddin eş-Şirazî'nin yanında idim. Yastığının altından takriben elli sayfalık bir müsvedde çıkardı. 'Bunlar benim Fahu'l-İslâm'ın kitabı üzerine uzun zaman yaptığım mütalalar sonucunda çıkardığım faydalı bir takım notlar. Tamamen bitiremedim. Sen al, bakarsın Allah sana bu kitabın şerhini nasip eder', dedi. Ben (Bâbertî) de yıllarca gizli ve âşikar (her yerde) çalıştım. Eser üzerinde i'mâl-i fikir etmeyi gece ve gündüz hiç terk etmedim. Kitapta yer alan kıyasları nazar ilminin otoritelerinin kıyasları ile karşılaştırdım. Mukaddimelerini çeşitli şekillerde kontrolden geçirdim. (كيف) konusundaki bir istisnâ hariç nazar otoritelerinin kurallarına aykırı düşen bir kıyas görmedim. Kaldı ki onu da cedel otoriteleri kabul ederler."^[16]

Kezâ Sadruşşeria'nın şu ifadeleri de aynı amaç ve kaygıyı taşıyor görünmektedir:

(Usûl-ü Pezdevî'nin mesâilini) rafine hale getirmeyi (*tenkîh*) ve (yeni baştan) sistematize etmeyi (*tanzîm*) arzu ettim. Ayrıca (Pezdevî'nin)

[14] *Mir'ât* üzerine yazılmış olan hâşiyeler şunlardır: Hâmid b. Mustafa el-Konevî (ö. 1098/1686), *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl*; Mustafa b. Yusuf el-Mostarî (ö. 1119/1707), *Miftâhu'l-usûl alâ mir'âti'l-usûl*; Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî (ö. 1145/1732), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Yenişehirli Şeyhulislâm Abdullâh Efendi (ö. 1155/1742), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Mehmet b. Velicân el-Mar'âşî (ö. 1159/1746), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Ebû Naîm Ahma el-Hâdimî (ö. 1160/1747), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî el-İzmirî (ö. 1165/1751), *Hâşiyetu mir'âti'l-usûl*; Ebû Saîd Muhammed b. Abdillâh Hafîdu'n-nisârî (ö. 1188/1774), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Mustafâ el-Vidînî (ö. 1271/1854), *Takrîru mir'ât*; Abdurrezzâk b. Mustafa el-Antakî (ö. 1279/1862), *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*; Mustafa Sıdkî b. Ahmed el-Mostârî (ö. 1292/1875), *Haddâdu'nusûl alâ mir'âti'l-usûl*; Mollazâde Aydınî, *Hâşiye alâ mir'âti'l-usûl*. Bk. Hadi Ensar Ceylan, *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 15-17.

[15] Muhaşşiflerin hemen hepsinin mantık, münazara ve belâğat gibi alanlarda eserler vermiş olmaları söz konusu geleneğe işaret eder niteliktedir.

[16] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1:112.

maksadını açıklamaya ve *makul* (mantık esasları) üzere anlatmaya çaba sarfettim.^[17]

Bir de şu hususu belirtmekte yarar vardır: Bizim epistemolojik kesinlikten muradımız özellikle formel bakımdandır. Başka bir anlatımla Sadruşşeria ile başlayan çizgide içerik (*mesâil*) bakımından Pezdevî sonrası pek fazla bir değişim söz konusu değildir. Pezdevî ile usûl eserlerinin en yetkin biçimine kavuştuğu zaten bizzat Sadruşşeria^[18] ve Molla Hüsrev^[19] tarafından ifade edilmiştir. Zikredilen müelliflerin katkısı bilhassa kendilerinin *tehzîb*,^[20] *tenkîh*, *tanzîm*^[21] gibi kavramlarla ifade ettikleri biçimsel düzlemedir; yani *mesâil*de değil formdadır.^[22]

Çalışmamızın aşağıdaki kısımlarında Sadruşşeria-Molla Hüsrev çizgisinin Hanefî fıkıh usûlünde formal bakımdan epistemolojik kesinlik arayışını Molla Hüsrev'in çalışmalarından bir kaç örneği esas alarak somutlaştırmaya çalışacağız.

B. Uygulama

1. Fıkıhın üç kısımdan üçüncüsünün amel olması meselesi: Pezdevî Metninin Mantık Kuralları Çerçevesinde İzahı

İlk örneğimizde Molla Hüsrev bir şârih olarak karşımıza çıkmaktadır. Ele aldığımız konu kendisinin, Pezdevî Usûlünün mukaddimesine şerh olarak kaleme aldığı *Şerhu Usûli Pezdevî*' den^[23] alınmıştır.

Biz burada bilhassa Pezdevî'nin "fıkıhın üç kısımdan üçüncüsü ameldir." şeklindeki iddiasının Molla Hüsrev tarafından klasik mantık çerçevesinde nasıl izah edildiğini biraz daha detaylı ortaya koymak istiyoruz. Haddizâtında bu konu ki biz bunu "*ahlâk temelli bilgi anlayışı*" olarak

[17] Sadruşşeria, *Tenkîh*, 14.

[18] Sadruşşeria, *Tenkîh*, 1: 14.

[19] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 3.

[20] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 3.

[21] Sadruşşeria, *Tenkîh*, 1: 14.

[22] Hanefî fıkıh usûlünde içeriksel boyutta kesinlik arayışını bir başka çalışmamızda ele almaya çalıştık. Alma, Frankfurt'ta, Goethe Universität Zentrum für Islamische Studien tarafından düzenlenen "Vergessen, Verschwiegen, Verdrängt: Nicht repräsentierte Stimmen, Konzepte und Texte des Islams" (7-9 Mai 2018) isimli sempozyumda bildiri olarak sunulmuş olup "Die Suche nach erkenntnistheoretischer Gewissheit in der islamischen Jurisprudenz am Beispiel von Mullā Ḥusraw" başlığını taşımaktadır. Sempozyum tertip heyeti, sempozyumda sunulan bildirilerin kitaplaştırılacağını ifade etmişlerdir.

[23] Bu eser tarafımızdan Almanya'da Osnabrück Üniversitesi İslâm İlahiyatı Enstitüsü süreli yayını Hikma'da yayımlanmıştır. Bk. Abdurrahim Kozalı, "Molla Hüsrevs Werk: Şarhu Usûl al-Pazdawî", *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 3/5 (Freiburg 2012).

nitelendirebiliriz, bir mesele olarak Muhâsibî'nin *Risâle fi'l-akl*'ından^[24] başlayarak bilhassa Debûsî'nin *Takvîm*'inde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bir diğer ifade ile Pezdevî'ye gelindiğinde bu mesele -mesele olmak bakımında- netlik kazanmış bir konu olup, eserinde ifadesini bulmuştur. Molla Hüsrev, şerhinde Pezdevî'ye ait olan ifadeleri "makul" bir zeminde izah gayretine girmiştir.

Klasik mantıkta dört şekli olan kıyasta, şayet orta terim (*hadd-i evsat*) küçük önermede (*suğrâ*) yüklem (*mahmûl*) ve büyük önermede (*kübrâ*) konu (*mevzû*) olursa buna birinci şekilden (*şekl-i evvel*) kıyas denir.^[25] Bu bilginin şerhimizdeki tatbikatını göreceğ olursak, Molla Hüsrev'in şerhinde, Pezdevî metninin ilgili kısmını birinci şekilden bir kıyas formuna soktuğunu görmekteyiz. Öncelikle elde edilmesi istenen netice (*matlûb, da'vâ*) şudur: "Amel fıkha dâhildir." hatırlanacağı üzere bu konu, "fıkın kısımları" konusu çerçevesinde işlenmiş ve şöyle denmiştir:

"Şeriat ve ahkâm ilmi", dendiğinde ise bundan furû (fıkıh) ilmi anlaşıl-makta olup, bu ilim de üç kısımdan müteşekkildir: 1. *İlmu'l-meşrû'*: Hüküm bilgisi; helâl-haram, fâsid-sahih ilh. 2. *İtkânu'l-ma'rife bi-hâzâ'l-ilm*: İlk bilgi türünün sağlamlaştırılması yani nasların manaları ve illetleriyle, usûlün (küllî kâidelerin) ilgili furû hükümlerle birlikte bilinmesidir. 3. *el-'Amel*: Bu bilgilerin gereğiyle amel edilmesidir.^[26]

Haddizâtında belirli tür bilgilerden oluşan bir manzume olarak kabul edilen fıkın mezkur ilk iki kısmı (*İlmu'l-meşrû'* ve *İtkânu'l-ma'rife bi-hâzâ'l-ilm*) içermesi gayet anlaşılır iken, özü itibariyle bilgi değil eylem olan "amel" in fıkın kısımlarından biri olarak gösterilmesi haklı olarak, şârih Molla Hüsrev tarafından îzaha muhtac bir husus olarak görülmüş ve bu aidiyet objektif bir enstrüman olarak mantık dolayımıyla ortaya konmak istenmiştir.

Konumuza dönecek olursak, ulaşılmak istenen sonuç (*matlûb*) amelin fıkha dâhil olduğu iddiası idi. Molla Hüsrev'e göre Pezdevî bu sonuca iki delille ulaşmaktadır ki bunlardan ilki, birinci şekilden kıyastır.^[27] Buna göre küçük önerme, "Allah şeriat ilmini 'hikmet' olarak isimlendirmiştir." cümlesi; büyük önerme, "Hikmet, sözlükte ilim ve amel, demektir.", cümlesi; netice ise, "O halde şeriat ilmi (fıkıh), ilim ve ameldir." şeklinde iddianın netice formuna sokulmuş şeklidir. Daha açık olarak şöyle gösterilebilir:

Büyük önerme: "Hikmet, sözlükte ilim ve amel demektir."

[24] Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aklu ve fehmu'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli (yy: 1971).

[25] Cevdet Paşa, *Mi'yâr*, 74

[26] Pezdevî'deki ilgili kısım için bk. Buhârî, *Keşf*, 1: 12.

[27] Molla Hüsrev'e göre amelin fıkın bir kısmı olduğu tezinin isbatı noktasında Pezdevî'nin başvurduğu ikinci delil fakih kelimesinin kendisinden türediği "fıkıh" kelimesidir ki fıkıh "ameli de bitişirmek suretiyle tam anlamıyla bilmek (وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به)" demektir. Bkz. Molla Hüsrev, *Şerh*, 199a.

(والحكمة فى اللغة هو العلم والعمل)

Küçük önerme: "Allah şeriat ilmini "hikmet" olarak isimlendirmiştir."

(إن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة)

Netice: O halde şeriat ilmi (fıkıh), ilim ve ameldir.

Pezdevî metninde yer alıp da küçük ve büyük önermeler arasında geçen ifadeler ise Molla Hüsrev tarafından küçük önermenin isbatı olarak değerlendirilmiştir. Yani bu husus şöyle formüle edilebilir:

Küçük önerme: "Allah şeriat ilmini "hikmet" olarak isimlendirmiştir."

(إن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة)

Çünkü,

Allah teâlâ "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar." [28] buyurmuştur.

İbn Abbâs da "hikmeti", "helâl ve haram bilgisi" olarak açıklamıştır (قد فرس ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الحكمة فى القرآن يعلم الحلال والحرام bilgisinin fıkıh olduğu zaten açıktır.^[29]

Tekrar kıyasımıza dönecek ve bu izahlara istinâden meseleyi biraz daha basitleştirecek ve bir yandan da kıyasımızı, -şekl-i evvelden bir kıyas olduğunu dikkate alarak- netice verebilecek (*müntic* olacak) şekilde formüle edecek olursak, Molla Hüsrev'in Pezdevî metnini izah sadedinde kurguladığı birinci şekilden kıyası şöyle ifade edebiliriz:

Büyük önerme: "(Her) Hikmet, ilim ve ameldir." (الحكمة علم وعمل)

Küçük önerme: "(Her) Fıkıh (Şeriat ilmi) hikmettir." (إن الفقه حكمة)

Netice: "O halde (her) fıkıh ilim ve ameldir." (إن الفقه علم وعمل)

Dikkat edilirse bu kıyasta "hikmet" orta terimdir (*hadd-i evsat*). Biz kıyasın birinci şeklini açıklarken demiştik ki "şayet orta terim (*hadd-i evsat*) küçük önermede (*suğrâ*) yüklem (*mahmûl*) ve büyük önermede (*kübrâ*) konu (*mevzû*) olursa buna birinci şekilden (*şekl-i evvel*) kıyas, denir." Binaenaleyh Pezdevî'nin Molla Hüsrev tarafından mantık formuna sokulan ve bizim de basitleştirdiğimiz ifade birinci şekilden kıyastır.

Mantık kitaplarında ayrıntılı biçimde anlatıldığı üzere bu kıyas türünün sonuç verebilmesinin (*müntic* olabilmesinin) temel koşulu, birinci şekilden kıyasın küçük önermesinin olumlu (*mûcibe*) ve büyük önermesinin genel (*küllî*) olması şarttır. Aksi takdirde kıyas genel geçer hale gelemez (*muttarid* olmaz) ve netice vermez.^[30]

[28] el-Bakara 2/269.

[29] Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1:13.

[30] Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 74, 75.

Yukarıda formüle edilen kıyasa bakıldığında, kıyasımızın bu koşulu yerine getirdiği görülmektedir. Yani küçük önermemiz (Fıkıh (Şeriat ilmi) hikmettir.) olumludur (*mücibe*); büyük önermemiz ("Hikmet, ilim ve amel-dir" (الحكمة علم وعمل) ise geneldir (*küllî*). Burada şu husus hatırlanmalıdır ki küllîlik, (كل) takısı (*sûr*) ile olabileceği gibi anlamca genellik bildiren, yani istiğrak ifade eden harf-i ta'rîf ile de olabilir^[31] ki büyük önermede geçen (الحكمة) kelimesinin başındaki harf-i ta'rîf bu anlamdadır.

Gerçekte Pezdevî metnini kurgularken, Molla Hüsrev'in bahsettiği şekilde mantık kuralları ile birebir örtüşen bir metin inşa etme kaygısı taşınmış olabilir. Zaten normal şartlarda sağlıklı bir zihnin en fazla kullandığı kıyas türü birinci şekilden olandır.^[32] Molla Hüsrev bu izahı ile Pezdevî'nin farkında olarak ya da olmayarak inşa ettiği bu metinle sağlıklı bir zihin yapısına sahip bulunduğunu ve bunu metnine yansıtmış olduğunu ortaya koymuştur.

2. Usûlü'l-fıkhın tanımının tahlili

Mirkât'ta usûlü'l-fıkh şöyle tarif edilmiştir:

أصول الفقه علم يعرف به أحوال الأدلة والاحكام الشرعية من حيث إن لها دخلا في اثبات الثانية بالاولى

Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta yine kendisi tarafından *Mirkât*'ta yapılan bu tanımla epistemolojik bir çerçeveye oturtmaya çalıştığı dikkati çekmektedir. Öncelikle şerhte "usûlü'l-fıkh" ifadesinin bir lakap haline geldiğinden söz edilmektedir ki^[33] bu nedenle aslında "usûl/اصول" kelimesinin çoğul olması hasebiyle olan müennes gelmesi gereken işaret zamiri (هـ) bu nedenle müzekker gelmiştir. Burada belağat ilmi açısından da şöyle bir incelik yer almaktadır: Usûlü'l-fıkh aslında *terkib-i izâfi* (isim tamlaması) iken lakap haline gelmiştir. Belağat ilmine göre lakap övme (*medh*) ya da yerme (*zemm*) amacıyla kullanılır. Bizim bağlamımızda "usûlü'l-fıkh", dünya ve ahiret mutluluğunun vesilesi olan fıkıh ilminin dayanağı olmak hasebiyle övgü amaçlı olarak lakap kılınmıştır.^[34]

Molla Hüsrev müteakiben, "usûlü'l-fıkh" ifadesinin her iki itibara yani izafet terkibi olmasına ya da lakap olmasına göre farklı tanımlanabileceğini ifade etmiştir ki yine müellifimize göre Sadruşşeria ilk itibara (izafet terkibi) göre olan tanımla İbnü'l-Hâcib ise ikincisine (lakap) göre olanı önermişlerdir. Kendisi, *Mirkât* metninde "usûlü'l-fıkh"ın tanımının niçin bu şekilde yapıldığını izah sadedinde, kendisine kadar gelen dönemde en

[31] Mağnisavî, *Muğni't-Tullâb*, 40.

[32] "İşbu eşkâl-i erbaadan kesîru'l-isti'mâl ve asl-ı mi'yâri'l-ulûm şekl-i evveldir; zira ânun tertibi nazm-ı tabîî üzeredir", bk. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 77.

[33] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 11.

[34] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 11. Ayrıca bk. İsfahânî, *Beyân*, 1: 14.

yaygın tanımlardan birisinin sahibi olan İbnü'l-Hâcib'i ve kendisinin de mensubu olduğu çizginin sahibi olan Sadruşşeria'yı tenkit eder ve kendi geliştirdiği tanımın her iki tanımda mevcut olduğunu iddia ettiği illetlerden berî olduğunu ifade eder. Müellefimizi daha iyi anlayabilmek için tenkide konu edilen iki tanımı hatırlamakta yarar vardır.

İbnü'l-Hâcib "usûlü'l-fıkh"ı şöyle tanımlamıştır:

||^[35] ما حده لقبه فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية

Molla Hüsrev'e göre İbnü'l-Hâcib'in tanımında yer alan sıkıntı, bu tanımda fıkhın tanımını tekrar edilmiş olmasıdır. Nitekim fıkıh,

|| العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية

şeklinde tanımlanmıştır.^[36] Görüldüğü üzere İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan tanımın önemli bir kısmı fıkhın tanımından oluşmaktadır.^[37]

Molla Hüsrev'in Sadruşşeria'da^[38] tenkit ettiği husus ise kendisinin izafet terkbine dayalı tanımın öncelemesidir ki bu tanım aslında, Sadruşşeria'nın kendisinin de belirttiği üzere, malul olması (muttarid olmaması) hasebiyle maksud değildir.

Müellifimiz kendi inşâ ettiği metninde bir yandan maksud olan tanımı ki usûlü'l-fıkhın bir lakap olarak tarif edildiği tanımdır, öncelikle, diğer yandan İbnü'l-Hâcib'in tanımında tespit edilen tekrar içermek şeklindeki sorunun da giderileceğini ifade etmiştir.

Mantık ilminde "kavl-i şârih" başlığı altında ele alındığı üzere tanımların *câmî'* ve *mânî'* olması gerekmektedir. Önceki tanımların bir şekilde malul olduğu iddiasıyla metninde yeni bir tanım ortaya koyan Molla Hüsrev bu tanımının "efradını *câmî'*" ve "ağyârını *mânî'*" olduğunu şerhinde açıklamaya gayretine girmiştir. Öncelikle Molla Hüsrev'in tanımını Türkçe'ye şu şekilde çevirebiliriz:

"Usûlü'l-fıkh kendisiyle şer'î delillerin ve şer'î hükümlerin hallerinin bulunduğu bir ilimdir ki, bu hallerin, hükümlerin delillerle isbatında (ortaya konmasında) dahilidir: أصول الفقه علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من

[35] İsfahânî, *Beyân*, 1: 14 (Şerh metinle birlikte).

[36] İsfahânî, *Beyân*, 1: 16 (Şerh metinle birlikte); Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 17,18.

[37] Mamafih kimi şârihler (Seyyid Şerif Cürçânî gibi) İbnü'l-Hâcib'in tanımında tekrar olduğu şeklindeki iddiayı kabul etmemişler, ibare olarak tekrar olsa da cihet bakımından farklılık olduğuna işaret ederek bunun tekrar sayılmayacağına işaret etmişlerdir. (*Mir'at*, 11, 6 no'lu kayıt). Kanaatimizce tanım tekniği açısından bu tespit yerinde olsa da Molla Hüsrev formel olarak dahi bir tanımın bütünüyle bir diğer tanım içinde yer almasını hoş karşılamıyor görünmektedir.

[38] Sadruşşeria, *Tenkîh*, 1:15-34. Sadruşşeria *Tenkîh*'ta usûlü'l-fıkhın terkîb-i izâfiye göre yapılacak tanımı, *muttarid* olmayacağı gerekçesiyle eleştirmektedir. Haddizâtında, gerek metin gerekse şerh düzeyinde gerçekleşen bu eleştiri Fahreddin Râzî'nin tanımının eleştirisi olup (Râzî'nin tanımı için bk. Râzî, *el-Mahsûl* I, 78 vd.), esere bu tenkitle başlanması sanki Sadruşşeria çizgisinin sebeb-i vücûduna işaret eder gibidir.

[39] حيث إن لها دخلا في اثبات الثانية بالأولى

Bu tanımda “ilim” kelimesi *cins*, geri kalan ifadeler *fasl* mesabesindedir. Burada doğrudan *cins* ve *fasl* değil de “Cins mesabesindedir.” ve “Fasıl mesabesindedir.” ifadeleri kullanılmıştır; zira tanımda geçen “ilim” kelimesi ve kalan ifadeler aslında zât değildirler; oysa *cins* ve *fasl*ın bilhassa müteahhir ulemâ tarafından zât olmaları gerekir.^[40]

Molla Hüsrev tanımda geçen “*delil*” kelimesinin meşhur tarifini açıklarken de mantık ıstılahından fazlaca yararlanmaktadır ki bu izahatı da önemli buluyoruz. Şöyle ki gelenekte yer aldığı şekliyle *delil* şöyle tarif edilmiştir:

الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

Bu ifadeye yer alan “*صحيح النظر* /doğru düşünme” ibaresi özellikle önemlidir ki gerek *madde* gerekse *suret* bakımından şartlarını ihtiva eden bir düşünme anlamına gelmektedir. Aslında burada madde bakımından, *mesâil*ine uygun olan önermeler kastedilirken, suret ile de kıyasın taşınması gereken şartlara atıfta bulunulmuştur. Zira bir kıyasın müntic olabilmesi (netice verebilmesi) şartlarını hâvî olmasına bağlıdır. Maddeten veya sureten şartlarını hâvî olmayan bir kıyas doğru netice veremez. Diğer yandan usûlü'l-fıkhın tarifinde geçen *delil* kelimesi mukaddimelerden terekkep eden kıyasa da âlemin bir yaratıcıya *delil* olması gibi müfredde de şâmindir. Müfred *delil* sadece hallerine bakılarak neticeye ulaştırır. Molla Hüsrev'e göre tarifte kastedilen *delil* özellikle müfred *delil*dir. Zira sözgelimi, namazın vücûbuna *delil* olan “واقموا الصلاة” ayeti mukaddimelerden terekkep eden (kıyas suretinde) bir *delil* olmayıp, âlemin bir sâni'a (yaratıcıya) delâleti gibi müfred bir *delil*dir.^[41]

Tarifte geçen ve gerek delile gerekse hükme ait olduğu ifade edilen “hal-ler (الأحوال)” ise deliller ve hükümlerin araz-ı zâtleridir. Mantık ilminde “Bir şeye zâtından, cüz'-ü eammı veya cüz'-ü müsâvîsi sebebiyle lâhuk olan şey” şeklinde tarif edilen araz-ı âmn^[42] tarifimiz bağlamında delillerin hükümlere mutlak olarak veya tearuz durumunda delâleti veya hükümlerin delillerden istinbâtı manalarına gelmektedir.^[43] Daha açık bir anlatımla fıkıh usûlü ilminin mevzû delillerin ve hükümlerin halleridir;^[44] yani araz-ı

[39] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 12.

[40] Müttekaddimîne göre ise bir şekilde ortaklığı (iştirâki) sağlayan vasıf *cins* ve yine bir şekilde ayrılığı (imtiyâz) sağlayan vasıf ise fasıl olarak ifade edilebilir. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 12/1(Abdurrâzık'tan naklen).

[41] Bu hususta şüphemiz olduğunu ifade etmek isteriz. (AK)

[42] Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 1175.

[43] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 12.

[44] Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için delilin hallerine örnek olarak şunu verebiliriz: Namazın vacip olması fıkıhî bir meseledir. Delili “واقموا الصلاة” ayetidir. Bu delilin (ayetin)

zâtileridir. Delillerin halleri yani araz-ı zâtileri şer'î hükümleri isbat etmeleri iken, hükümlerin halleri yani araz-ı zâtileri ise kendilerinin deliller yoluyla sâbit olmalarıdır.

Molla Hüsrev, tanımında yer alan “من حيث إن لها دخلا في اثبات الثانية بالاول” ifadesiyle ne kastedtiğini de yine mantık terminolojisi ile ortaya koymuştur. Bu ifade “hükümlerin delillerle sabit olmasında hâllerin dahli olması”ndan söz etmektedir. Peki, bu nasıl gerçekleşir?

Hükümlerin delillerle sabit olmasında hâllerin dahli olması, hallerin fikhî anlamda ulaşılmak istenen neticeyi intâc eden kıyâs-ı iktirânînin büyük önermesinde (*kübrâ*) veya kıyâs-ı istisnâînin (şart ile ceza arasındaki) iltizamda itibara alınmaları suretiyle gerçekleşir. Bu durumda hâller kıyâs-ı iktirânînin kübrâsında mahmûl de olabilir; kıyâs-ı iktirânî veya istisnâîde ceza da olabilir; kübrânın mevzûunun vasıfları şeklinde de olabilir ya da kıyâs-ı iktirânî veya istisnâîde kayıt da olabilir. Yine bu haller delillerden de kaynaklanabilir ki, delillerin hükümleri isbat etmesi, kat'î, zannî, hâss, âm, müşterek veya tearuz durumunda râcih olması gibi veya (bu haller) hükümlerle alakalı da olabilir ki hükümlerin halleri gibi. Zira hangi hükümün hangi delille sabit olduğunun bilinmesi icap eder. Mesela, kıyasla farziyet sabit olmaz.

Kıyâs-ı iktirânînin büyük önermesi (*kübrâ*) veya kıyâs-ı istisnâînin (şart ile ceza arasındaki) iltizam, kübrânın mevzûunun vasıfları ya da kıyâs-ı iktirânî veya istisnâîde kayıtlar gibi ilgili konular usûlün konularıdır. Şöyle ki:

Birinci şekilden kıyâs-ı iktirânîden misal:

Bu hüküm sabittir.

Zira şu evsftaki hüküm şu fiile tealluk eder.

Bu fiil şu evsftaki mükelleften sadır olmuştur ve hükmün sübutuna mani olacak bir ehliyet arzı da mevcut değildir.

Bu şekildeki bir kıyas bu hükmün sübutuna delâlet eder. (Bu son cümle suğrâdır)

Kübrâ: “Mezkur sıfatlarla muttasıf her hüküm, mevsuf (mezkur) kıyasın sübûtuna delâlet eder.”

Suğrâ: “Bu vasıftaki bir kıyas bu hükmün varlığına delâlet eder.”

Netice: “O halde bu hüküm sabit olmuştur.”

Kıyâs-ı istisnâî şeklindeki formülasyon:

Her ne zaman mezkur vasıflarla muttasıf ve mezkur vasıflarla muttasıf hükme delalet eden bir kıyas sabit olsa, bu hüküm sabit olur.

Lakin mezkur vasıflarla muttasıf ve mezkur vasıflarla muttasıf hükme delalet eden bir kıyas sabit olmuştur.

O halde bu hüküm sabit olmuştur.

Usûlü'l-fıkıhın tanımında "kendisiyle şer'î hüküm ve delillerin hallerinin bilindiği" (علم يعرف به أحوال الأدلة والاحكام الشرعية) ifadesi yer almıştı. Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, söz konusu bilmeyi (marifet) kıyâs-ı iktirânî ve kıyâs-ı istisnâî çerçevesinde ele almış olmaktadır.

Molla Hüsrev'in izahında meşhur tanımdan vazgeçilmesinin nedeni olarak da yine mantıkî bir mülahaza dikkati çekmektedir. Şöyle ki, fıkıh usûlünün ulema arasında meşhur tanımı aslında şu şekildedir:

العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية على أدلتها التفصيلية

Görüldüğü üzere meşhur/yaygın tarifte kavaide dair olan bilgi, (deliller ve hükümlere dair) hallerle alakalı bilgiye dönüşmüştür. Molla Hüsrev bu vazgeçmenin (*udûl*) gerekçesi olarak şunu ileri sürmüştür: Tanımda geçen "kavaid" mutlak manada fıkıh usûlü ilminin kaideleridir. Ancak bu müstakîm değildir/sonuç vermez. Zira mutlak olarak kaidelerle neticeye -ki burada şer'î-fer'î hükümlerdir- ulaşılamaz. Nitekim tanımda geçen "ulaşma/توصل" küllî kâidenin küçük önermeye bitiştirilmesi şeklinde olup, burada gaye matlub-u fikhîye şekl-i evvel ile kolayca ulaşarak söz konusu matlûbu (fıkhen ulaşılmak istenen sonucu/hükmü) elde etmektedir.^[45] Ama bu her zaman böyle kolay olmayabilir. Özellikle kayıt ve şartlarla alakalı konularda bu her zaman sağlanabilir. Kaideler matlûbu intâc eden bir kıyâs-ı iktirânînin kübrâsı olmayabilirler. Şayet tanımdaki "kavaid"den maksat kübrâ olmaya müsait olan kaidelerdir, denirse bu durumda da şöyle bir sıkıntı ortaya çıkar: Matluba ulaştıran kübrânın kendisi olmayıp, mukaddimelerin (kübrâ ve suğrâ) bütünüdür. Görüldüğü üzere Molla Hüsrev ancak tam olarak kıyas formuna sokulabilen önermelerden/akıl yürütmelerden tatmin olmaktadır.

3. Mutlak emir tekrarı gerektirmez ve tekrara muhtemel de değildir.

Bunun yerine, adede muhtemel olmayan bir masdarı tazammun ettiği için cinsinin en azı üzerine vâkî olup, küllüne muhtemeldir.

Bilindiği üzere mantık ilmine istinad eden bir disiplin de münazaradır. Cevdet Paşa tarafından "izhâr-ı savâb için cereyân eden mübâhase" şeklinde tarif edilen münazara ilmi, yine kendisinin ifade ettiği üzere "ilm-i hikmet, ilm-i kelâm ve ilm-i usûl-i fıkıhı gereği gibi tefehhüm" için kaçınılmazdır.^[46]

Molla Hüsrev'in metninde ait olduğu çizginin de bir karakteristiği olarak mantığa koşut olarak münazara esaslarına da son derece riayet etmeye

[45] Küllî kâidenin suğraya zammı aslında küllînin cüz'îye hamlidir. Mesela, "Her fâil merfûdur"/"Zeyd merfûdur"/ "O halde Zeyd fâildir" şeklinde bir kıyas kurmaktansa, kısaca "Zeyd fâildir", demek daha pratiktir.

[46] Cevdet Paşa, *Âdâb*, 4.

çalıştığı eserinin tümünde dikkati çekmektedir. Bu noktada bilhassa muhaşşîlerin Molla Hüsrev'in ifade ve ibarelerini mantık ve münazara çerçevesine yerleştirme gayretleri dikkat çekmektedir. Burada örnek olarak mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği konusunu vermek istiyoruz. Konuyla alakalı olarak *Mirkât* metninde geçen ibare şu şekildedir:

ومطلقه لا يقتضي التكرار بل يقع على أقل الجنس ويحتمل كله لتضمنه مصدرا لا يحتمل محض العدد

Karinelerden bağımsız olan mutlak emir tekrarı gerektirmez.^[47] Molla Hüsrev mutlak emrin tekrar ve umûm bildirmesi hususunda dört temel görüş belirlemiş ve bunlara münazara ilminin esasları çerçevesinde cevaplar vermiştir. Biz burada dört temel görüşü verdikten sonra, yalnızca müellifimizin verdiği bir cevap örneği ile yetineceğiz.

1. Mutlak emir fertler bakımından umûm ve zaman bakımından tekrar gerektirmez.
2. Mutlak emir umûm ve tekrarı gerektirmemekle birlikte bunlara muhtemeldir (İmam Şafii'nin görüşü)
3. Mutlak emir tekrara muhtemel değildir; ancak bir şarta bağlı ya da bir vasıfla mukayyed ise muhtemel olur. (Bir kısım hanefî usûlcüler bu görüştedir)
4. Mutlak emir tekrarı gerektirmez ve tekrara muhtemel de değildir (Molla Hüsrev'in dâhil olduğu Hanefî çoğunluğun görüşü).

İlk görüşün temellendirilmesinde şöyle bir yaklaşım ortaya konmuştur: Mutlak emir fertler bakımından umûm bildirir; zira istiğrak manasındaki lâm-ı tarifli bir masdarı ihtiva etmektedir. Yani ((اطلب منك)) (الضرب)، yani ((الضرب))'ın (tüm) fertlerini demektir ki bu yönüyle umûm bildirir.

Molla Hüsrev'in bu teze cevabına geçmeden önce birinci görüşü kıyas formuna sokalım.

Kübâ: Her emir istiğrak manasındaki lâm-ı tarifli bir masdarı ihtiva etmektedir.

Suğrâ: İstiğrak manasındaki lâm-ı tarifli bir masdarı ihtiva eden her emir umûm bildirir.

Netice: Her emir umûm bildirir.

Molla Hüsrev bu iddiayı suğrâyı *men'* ederek^[48] çürütmeye çalışmıştır. Bunu yaparken *senedi* ise şudur: Her emir istiğrak manasındaki lâm-ı tarifli bir masdarı ihtiva etmez; zira emir sigası nekre bir masdarı da ihtivâ

[47] Tekrar bildirme ile umûm bildirme birçok şer'î emirde mütelâzim oldukları için ibarede sadece "tekrar" a temas edilmiştir (Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 62).

[48] "Sâil (iddiaya karşı çıkan) dahi ol delilin mukaddimelerinden hangisini teslim etmez ise, "lâ nüsellimu", diye muallilden (iddia sahibinden) ona delil ister. İşte sâilin bu vecihle vukû bulan itirâzı *men'* diye tesmiye olunur". Bk. Cevdet Paşa, *Âdâb*, 9

edebilir (İkinci görüş olarak ifade edilen İmam Şafî'nin görüşü de zaten budur). Bu durumda nekre isbât (olumlu) makamında sabit olduğu için umûm bildirmez.

4. "Tek bir manaya" (لمعنى واحد) ifadesi bağlamında nahvî bir değerlendirme

Biz bildirimizin başında Molla Hüsrev'in doğruluk kriteri olarak yalnızca mantık ve münazara esaslarını değil, birinciler kadar olmasa da, aynı zamanda nahiv ve belağat gibi dil kurallarını da dikkate almış olduğundan söz etmiştik. Buna dair de bir örnek vermek istiyoruz.

Bu konu, metin sahibi olarak Molla Hüsrev'in, *Mirkât*'taki ifadesini izahla alakalıdır. Şöyle ki, Molla Hüsrev hâss lâfzı şu şekilde tarif etmiştir:

أما الخاص فلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد

Bu tanımda geçen (على الانفراد) ifadesinden sonra (على الانفراد) ibaresinin yer almasına nahiv bakımından şöyle bir itiraz varid olmuştur: Şöyle ki, (معنى) kelimesinin sonundaki tenvin birlik (*vahdet*) manasını ifade ettiği için ayrıca (على الانفراد) demeye gerek yoktur. Cevaben denmiştir ki (معنى) kelimesinin sonundaki tenvin şayet birlik (*vahdet*) değil de teklik (*müfred*) manasına gelseydi, o takdirde (على الانفراد) ifadesini kullanmaya gerek kalmazdı ki, öyle değildir. Ayrıca birlik (*vahdet*) âmm'dir, teklik (*müfred*) ise hâs'tır. Zira *vahdet müfred* de *mürekkebe* de olabilirken, *müfred mürekkebe* olamaz. Yine âmm üç delâlet türünün (*mutâbakat*, *tazammun*, *iltizâm*) hiç birisiyle hâssa delâlet etmez. Dolayısıyla birlik'in (*vahdet*) ifadesi, bizi teklik'in (*ifrâd*) ifadesinden müstağnî kılmaz. Binaenaleyh *Mirkât* metninde (على الانفراد) ifadesinden sonra (على الانفراد) ibaresinin yer alması isabetlidir.^[49]

5. Metin sahibi Molla Hüsrev, hâssa uygunluğu (muktezâyı hâle mutabakatı) dikkate alarak sıralamayı (cumhur gibi cins-nev'-ayn şeklinde değil de) "ayn-nev'-cins" şeklinde yapmıştır.

Bu örnek ise metin sahibinin belağat ilminin esaslarından olan *muktezâyı hâle mutabakata* riayetini örnektir. Zira ele alınan konu hâss lâfızdır. Hâss lâfzın mahiyeti açısından bakıldığında, önce (عين), akabinde (نوع) ve son olarak (جنس) ifadesinin metinde yer alması isabetlidir. Zira aynda hiç bir şekilde ortaklık (شركة) ihtimali yoktur; (نوع)'de ise (جنس)'e göre daha azdır.^[50]

[49] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 39.

[50] Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 40.

KAYNAKÇA

- Bakker, Jens. *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*. Bonn: 2012.
- Bekdemir, Sezayi. *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd*. İstanbul: 2017.
- Buhârî, Abdulaziz. *Keşfu'l-esrâr*. İstanbul: 1308.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Âdâb-ı Sedâd*. İstanbul: 1303.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Mî'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303.
- Ceylan, Hadi Ensar. *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Furûa Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Trc. Devrim Çetinkasap. İstanbul: 2016.
- Dziri, Amir. *Die Ars Disputationis in der islamischen Scholastik*. Freiburg: 2015.
- Griffel, Frank. "On Fakhr ad-Dîn al-Râzî's Life and the Patronage he received". *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007).
- İsfahânî Şemsüddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Cidde: 1986
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn* (Mukaddime) (Beyrut: t. y).
- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 19: 118-119. İstanbul: TDV. Yayınları, 2004.
- Mağnisavî, Mahmud b. Hasan. *Muğni't-Tullâb*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Molla Hüsrev. Mehmed b. Ferâmuruz, *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1312.
- Molla Hüsrev. *Şerhu Usûli Pezdevi*. 1141: 191a-208b. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. t.y.
- Râzî, Fahrüddin. *Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâinnehr*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: 1967.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Tenkîh*. Beyrut: t.y.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn*. Beyrut: 1996.