

**Uluslararası
İmam Eş'arî ve Eş'arîlik
Sempozyumu Bildirileri
(21-23 Eylül 2014)**

Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, Beyan Yayınları'nın 613. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni Ahmet Yanar (0212 528 09 81); kapak, Yusuf Kot; baskı ve cilt, Erkam Yay. San. Tic. A.Ş. (Sertifika: 19891 İkitelli OSB Mh. Atatürk Bulvarı Haseyad 1. Kısım No: 60/3 C Başakşehir - İstanbul Tel: 0212 671 07 00 -Pbx-) tarafından gerçekleştirildi ve Ekim 2015'de İstanbul'da yayımlandı. ISBN 978-975-473-647-2

Sertifika No: 14723

BEYAN YAYINLARI

Ankara Cad. 21 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: 0212. 512 76 97 - Tel-Faks: 0212 526 50 10

www.beyanyayinlari.com.tr / beyanyayinlari@gmail.com

www.facebook.com/beyanyayinlari

www.twitter.com/beyanyayinlari

**Uluslararası
İmam Eş'arî ve Eş'arîlik
Sempozyumu Bildirileri**
Siirt Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi
(21-23 Eylül 2014)

Editörler

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ - Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

2. Cilt

Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubuh Meselesi

Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU*

Giriş

Hüsün, güzel, rağbet edilen ve sevilen şey anlamına gelir. Karşıtı olan kubuh ise çirkin, nefret edilen şey” anlamına gelir.¹ Halk dilinde hüsün kelimesi genellikle göze hitap eden estetik güzellik için kullanılırken, kabîh ise gözüün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller için kullanılır. Bu kavramlar, dini literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtir. Bu sebeple, Türkçedeki “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden hüsün ve kubhu, yerine göre “iyilik-kötülük, hayır-şer, fayda-zarar” diye ifade etmek daha isabetli olacaktır.² Yapılan tariflerde, kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubha yüklenen bu tür anlamların izâfî olduğunu savunan âlimler de olmuştur.³

Hüsün-kubuh meselesi insanlık tarihinde çok erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Farklı ilmi disiplinleri ilgilendiren bu terim, İslami literatürde kelâm, ahlâk, felsefe, mantık ve fıkıh usûlü kitaplarında iyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Bu kavram, genellikle fâilini övülme veya yerilmeye lâyık kalan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda kelâm ve usûl-i fıkıh ilgilendirir.

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilimdalı.

1 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, “hsn”, “kbh” md. Benzer târifler için bkz: Râğb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hsn”, “kbh”, md.; Tehânevî, Keşşâf, “hsn”, “kbh” md.; Wensinck, el-Mu'cem, “hsn”, “sv'e” md.; M. F. Abdülbâki, el-Mu'cem, “hsn” md. Cürcânî bu kavramlara geniş bir pencereden bakar ve “fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-bâtil, doğru-yanlış” şeklinde manalar verir. Bkz: et-Ta'rîfât, “hsn”, “kbh” md.

2 İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA, XIX/60.

3 Mesela bkz: Gazâlî, el-Müstasfâ, (Tahkik: Muhammed Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-risâle), Beyrut 2012, I/112-119.

I. Kur'an ve Hadiste Hüsün ve Kubuh Kavramları

Kur'ân-ı Kerîm'de hüsün kavramı 194 defa tekrarlanır ve “güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak” gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh ise sadece bir âyette yer almış, burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları belirtilmiştir.⁴ Kur'an'da kubuh karşılığında daha çok “sû” ve “seyyie” kelimelerinin kullanıldığı görülür. Kur'an'da hüsün kökünden türeyen ihsan ve hasene ile anlam yakınlığı içinde bulunan adl, mâruf, tayyibat vb. kavramların insanda objektif bir hüsün telakkisinin mevcudiyetine işaret ettiğini söylemek mümkündür.⁵

Kur'an'da adaletli davranmanın, iyilik yapmanın ve yardımlaşmanın emredilmesi, buna karşılık kötülüğün, hayâsızlık ve ahlâksızlığın yasaklanması, dinin koyduğu bu hükümlere konu teşkil eden fiillere ait vasıfların, hükmün verilmesinden önce o fiillerde mevcut olduğuna ve bunların insanlarca aklen bilinebildiğine işaret etmektedir. Zira akıl bunları genel çerçevede bilmekten âciz olsaydı insanların bu tür buyruklara muhatap kılınmaları anlamsız kalır ve onların bu emirlere uymaları imkânsız hale gelirdi. Bununla birlikte Kur'an'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması,⁶ kişinin yaptığı kötü işlerin -kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle güzel bulunacağı belirtilmesi⁷ ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi,⁸ insanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığını göstermektedir.⁹

Kur'an'a göre Allah Teâlâ fiilleri en güzel olan yaratıcıdır, O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsün) arttırmıştır.¹⁰ Kur'an'da Allah, bir yandan iyilik ve kötülükleri kendisinin yarattığını bildirirken öte yandan insanın yaptığı iyiliklerin kendi lehine, kötülüklerin de kendi aleyhine olduğunu beyan etmiştir.¹¹

Hadislerde hüsün, kubuh kavramına oranla çok daha fazla geçmektedir. Hz. Peygamber'in dilinde bu kavram, daha çok insana ait amellerin güzelliği anlamında

4 Kasas 28/42.

5 İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün ve Kubuh”, M.Ü. İlh. Fak. Dergisi, Sy: 16-17, İstanbul 1998-1999, s. 62.

6 Bakara 2/216.

7 Fâtır 35/8.

8 İsrâ 17/15.

9 İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün ve Kubuh”, s. 63.

10 Yûsuf 12/100; Mü'minûn 23/14; Secde 32/7; Mü'min 40/64; Şûrâ 42/23.

11 Nisâ 4/79; İsrâ 17/7.

kullanılmıştır. Bazı hadislerde hüsün, “güzel yaratılış sahibi olmak”¹² anlamında kullanılmış, bazılarında varlıkların güzellik ve çirkinliklerini Allah’ın takdir ettiği açıklanmıştır.¹³ Hadislerde hüsnün karşıtı olarak çoğunlukla, amellerin çirkinliğini ifade eden seyyie kelimesi kullanılmıştır. Müsned gibi bazı kaynaklarda “müslümanların güzel gördüğü şeylerin Allah katında da güzel” olduğunu ifade eden rivayetler Hz. Peygamber’e atfedilmiş,¹⁴ ancak bazı muasır âlimler bunun İbn Mes’ûd’a ait bir söz olduğunu savunmuşlardır.¹⁵

II. Hüsün-Kubuh Meselesinin Fıkıh Usûlü Kaynaklarında Ele Alınması ve Konu Etrafında Yapılan Tartışmalar

Hüsün ve kubuh meselesinin fıkıh usûlü eserlerinde yer almaya başlamasının tıpkı diğer dini ilimlerde olduğu gibi bu ilmin de tarihi süreç içerisindeki koşullara bağlı gelişimiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Örneğin usûl konularıyla kelâm ilke ve mezhepleri arasında ilgi kurma özelliğiyle öne çıkan mütekellimîn metoduna göre yazılmış fıkıh usulü eserlerine bakıldığında, bunların kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerden birinin, o dönemde İslâm ilim çevrelerinin hâkim çoğunluğunu oluşturan ehl-i sünnet tarafından Mu‘tezile’nin sapkın bir ekol sayılarak dışlanması, Sünnî ilkelere büyük ölçüde tesbit edilmesi ve buna bağlı olarak birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından alakalı olan fıkıh usulü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulması olduğu görülür. Bu dönemde Hanefiler’ce, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin vefatından çok sonra Mâtürîdîliğin inşa edilmesi de bu gerekliliğin bir sonucudur. Esasen fıkıh usulü eserlerinin fıkıh veya kelâm mezheplerine bağlı olarak yazılması birbirini dışlayan değil genellikle beraber bulunan iki olgudur. Bâkullânî, Kadî Abdülcebbar, Cüveynî ve Gazzâlî gibi bazı âlimler, fıkıh usulü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usulünü kelâm ile uyumlu bir ilim haline getirmeye çalışmış olmaları da sonraki dönemlerde bu tutumun genel kabul görmesine yardımcı olmuştur.

Fukaha metodunun kendileriyle özdeşleştirildiği Hanefiler arasında fıkıh usulünü Mâtürîdî kelâmına dayalı olarak yazma eğilimi Mu‘tezilî ve Eş‘arîler’den daha sonra ortaya çıkmıştır. Bunun başta gelen sebebi, Hanefiler’in uzun bir süre fıkıh mezhepleri

12 Müsned, I, 403; V, 9; VI, 68.

13 Buhârî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İmân”, 207.

14 Müsned, I, 379.

15 Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, el-Fethu’r-rabbânî, Beyrut 1976, XXII, 170.

dışında bir kimlik aramamış olmalarıdır. V. (XI.) asırda mutezilenin zayıflaması ve ehl-i hadîs ile Eş‘arîliğin güçlenerek Ehl-i sünnet’in temel ilkelerinin tesbit edilmesiyle birlikte Hanefîler de bu alanda eser yazma ihtiyacı duymuştur. Bu aşamada, fıkah ve fıkah usulü ile kelâm arasında güçlü bir bağ bulunduğuna ve usul eserinin müellifinin itikaddaki temel yaklaşımlarına uygun olması gereğine dikkat çekip Hanefî-Mâtürîdîliğe dayalı bir fıkah usulü inşa etmeyi hedefleyen Alâeddin es-Semerkandî’nin özel bir yer işgal ettiği görülür.

Felsefe-mantık dilinin fıkah usulü kitaplarının da yazım dili haline geldiği VII. (XIII.) asırda, fıkah usulünün incelediği meseleleri gittikçe artan bir oranda pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele almak, önceki asırlarda fıkah usulüne ait görülmeyen çeşitli meselelerle meşgul olmak, usûl-i fikhî kelâm gibi teorik yönü baskın ve yalnız fıkahın değil bütün İslâmî ilimlerin metodolojik ve felsefî esaslarını tesbit eden bir ilim durumuna getirmeye çalışmak, bu tarz yazımın en temel özellikleri olarak göze çarpar. Fıkah usulünün kuruluş dönemindeki işlevi, bu dönemdeki yazım tarzıyla birlikte büyük ölçüde fıkahın felsefesini yapma yönünde değişmiştir. Bu eserlerde genel olarak İslâmî ilimler arasında bir bütünlük sağlama ve bunlar için ortak bir ilim dili geliştirme arayışının sürdüğü bu dönemde fıkah usulünü fikhî veya kelâmî bir mezhebin sözcüsü olmaktan çıkarak tahkik, tercih ve inşâ usulleriyle onu yeniden yapılandırmanın ve bütün İslâmî ilimler için ortak bir metodoloji ve fıkahın felsefesi haline getirmenin amaçlandığı söylenebilir. Diğer taraftan Gazzâlî’nin fıkah usulüne karıştırılmasından şikâyet ettiği -daha sonraları fıkah usulünün istimdad ettiği ilimler olarak kabul edilecek olan- dil ve kelâma ait ilkelere Seyfeddin el-Âmidî ve Molla Fenârî gibi usulcülerin eserlerinin girişinde ayrı bir bölüm halinde yer vermesi usul eserlerinin konu tasnifini ve tertibini etkilemiştir.¹⁶

Mütekellimîn ve fukaha metoduyla yazılmış olan ilk dönem bazı usul kitaplarında hal böyleyken özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren, önceki iki yöntemi birleştirmek amacıyla yazılan ve “karma (memzûc) metot” diye isimlendirilen usul kitaplarında bu durum kısmen değişmiştir. Özellikle Orta Asya Hanefî geleneğine mensup âlimler, Hanefîlik içerisindeki Mu‘tezilî temayüle karşı çıktıkları gibi Eş‘arî ve Mâtürîdî tarzı bir kelâm anlayışından da uzak, ilmî temelini yalnız fıkahla bulan bir fıkah usulüne yoğunlaşmışlardır. Onlara göre fıkah usulü yalnız fıkahla bağlantılı bir ilimdir ve kelâmla ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.¹⁷

16 A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkah”, DİA, 202-206.

17 Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Bulak 1316, I, 4-6; Pezdevî, Kahire 2003, I, 29 vd.

Son asırlara gelindiğinde, özellikle Batı’daki gelişmeler karşısında İslâm dünyasının zayıf duruma düşmesinin sebepleri üzerine yoğunlaşan Müslüman düşünürlerin bir kısmı, genellikle İslâmî ilimler tasavvuruna özellikle de klasik fıkıh ve usul anlayışına eleştiriler yöneltmiş, asırlar boyunca lafızlarla ve kelâmî ayrıntılarla uğraşılıp şeriatla insan hayatı arasındaki sıkı ilişkinin ve şeriatın maksatlarının ihmal edildiğini söylemiştir. İslâmî ilimlerin ve bilhassa fıkıhın tecdidi projesinde teorik açıdan ana işlev fıkıh usulüne verilmiş, bu ilimlerin metodolojik temeli olan fıkıh usulünün bazı unsurlarının yenilenmesi veya değiştirilmesi durumunda yeni ve çağdaş bir fıkıh üretmenin mümkün hale geleceği dile getirilmiştir.¹⁸ İctihadın işlevsel duruma getirilmesi fıkıhın fūrû ile ilgili hükümlerinin şeriatın genel amaçları çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi önerisini de beraberinde getirmiştir. Bu düşünceler ortaya konulurken bir yandan Şâtıbî gibi klasik dönem âlimlerinin makasid ve maslahata dair görüşlerine, diğer yandan yorumsalcılık (hermenötik) ve tarihselcilik gibi Batı düşüncesine ait kavram ve unsurlara atıfta bulunulmuştur. Bu tema etrafında geliştirilen düşüncelere, Muhammed Tâhir İbn Âşûr’un büyük ölçüde Şâtıbî’ye dayanarak tartışmalı meseleleri ve fıkıh usulüne diğer ilimlerden eklenmiş unsurları çıkarıp fıkıhın küllî kaideleri ve fıkıhın amaçlarına ilişkin değişmez ilkeler temelinde bir makasidü’ş-şerîa ilmi kurma önerisi de eklenmiştir.¹⁹ Fıkıh usulüne diğer ilimlerden eklenmiş unsurlar başlığı altında hüsün ve kubuh meselesi de bu bağlamda tartışılan başlıca konular arasında yer almıştır.

Hüsün ve kubuh meselesi, klasik fıkıh usûlü kitaplarında hüküm açısından işlenirken birden kelimelerin alanına girilmesinin ve mesela ilahî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişki ve ilahî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğu gibi konularla alakalı geniş teolojik tartışmalara yer verilmesinin çeşitli sebepleri olabilir. Konunun farklı açılardan her iki ilmi disiplini -birbirleriyle alakalı olarak- ilgilendirmesi yanında ilk dönem fıkıh usûlü âlimlerinin aynı zamanda kelamcı olmalarının bunda rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan usulcülerin, fıkıh usûlü eserlerinde delil belirlemesi yaparken, inanç temelleri (usûlü’l-i’tikad) ile bağlantılı olmaları gerektiği gibi, metodoloji oluştururken de şer’î hükümlerden, Hz.

18 Bu konularla alakalı geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Mehmet Boynukalın, Fıkıh Usulünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi), İstanbul 2004.

19 A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, DİA, 209.

Peygamberden müctehid imamlara kadar olan dönemdeki fikhî çözümlerden ve Arap dili, kelimeler gibi ilgili bilim dallarından istifade ettiklerini de hatırlamak gerekir.²⁰

Fıkıh usûlü kitaplarında hüsn ve kubuh meselesinin ele alınması, aklın tek başına bir şeyin güzelliğine veya çirkinliğine hüküm verip veremeyeceği, şer'in vürûdünden önce fiillerin durumu gibi hususlarla ilgili olarak Mutezile, Mütekellimin ve fukaha geleneğinden gelen farklı ekollere mensup bazı âlimlerin görüşleri, konuyla alakalı daha sağlıklı değerlendirme imkânı sağlayacaktır.

Mütekellim'in ekolünden gelen Gazâlî, "hüküm" konusuyla başladığı Müstasfâ adlı fıkıh usûlü eserinin ta en başında "hüsn" ve kubuh" meselesine yer verir. Uzun uzadıya yaptığı izah ve tartışmalarda Mutezilî düşünceye karşı Eş'ârî kelamını temellendirmeye çalışır. Ona göre Mutezile'nin savunduğunun aksine akıl, tek başına bir şeyin güzelliğine veya çirkinliğine hüküm veremez. Hüküm, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır. Haram, hakkında 'terkedin', 'yapmayın' denen şeyler; vâcib, hakkında 'yapın', 'terket-meyin' denen şeyler; mubah, hakkında 'dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin' denen şeylerdir. Şâri'den böyle bir hitap yoksa hüküm de yoktur. Buna göre akıl, bir şeyin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremediği gibi nimet verene şükretmeyi de gerektirmez. Kısaca Şer'in vürûdünden önce fiillerin hükmü yoktur.

Şâtübî, el-Muvâfakât adlı kitabında fıkıh usûlü eserlerinde bulunup da, üzerine furû-i fıkıh bina edilmeyen, ya da bu konuda doğrudan yardımcı olmayan meseleler olduğuna dikkat çektikten sonra aslında bunların fıkıh usûlüne konulmuş olmasının iğreti olduğunu, fıkıh usûlünden sayılamayacaklarını ifade eder. Ona göre bu ilmin usûlü fıkıh şeklindeki 'fikh'a olan izafeti de bunu ortaya koymaktadır ve bu adı sadece ona yardımcı olmasından, orada yapılacak ictheadları gerçekleştirme fonksiyonuna sahip olmasından dolayı almıştır. Dolayısıyla böyle bir fonksiyonu ve faydası olmayan şey, usûlü fıkıhtan (fikhın esaslarından) sayılamaz. Diğer taraftan üzerine furû-i fıkıhtan bir meselenin bina edildiği her şeyin usûlü fıkıh cümlesinden olması neticesi de çıkmaz. Eğer öyle olsaydı nahiv, lügat, iştikak, tasrif, meânî, beyân, aded, hadis vb. fikhın tahkiki (uygulanması) sırasında kendisine ihtiyaç duyulan ve meselelerinden bazısının üzerine bina edildiği bütün ilimlerin hep usûlü fıkıhtan sayılması gerekirdi. Hâlbuki öyle değildir; fikhın kendisine ihtiyaç duyduğu her şey, onun usûlünden olmadığı gibi,

20 İmam Gazali, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, I/IV-X.

fıkha izafe edilip de üzerine fıkıh bina edilmeyen her esas, fıkıhın esaslarından değildir. Buna göre, bazı âlimlerin üzerinde söz ettikleri ve fıkıh usûlü içerisinde soktukları birçok mesele usûlün kapsamı dışında kalacaktır.²¹

Usûl-ı fıkıhtan olup, üzerine fıkıh meseleler de binâ edilen bir konuya bakılır. Eğer bu mesele üzerindeki görüş ayrılıklarından furû-ı fıkıhtan herhangi bir ihtilaf doğmuyorsa, deliller sadece görüşlerin desteklenmesi ya da çürütülmesi için kullanılmışsa, o da usûl-ı fıkıhın konularından değildir; örneğin hüsün ve kubuh konusundaki mutezile ile olan ihtilaf gibi. Bu konu hüsün ve kubuhun aklî olup olmaması meselesidir. Bunların aklî oldukları görüşünde olan mutezile, “mübhem bir şey ile emretmek doğru değildir; Çünkü meçhuldür ve akıl meçhul bir şeyi emretmeyi çirkin bulur” der. Çoğunluk ulemâya göre (cumhur) ise vâciblik ve haramlık şâri’in hitabı ileler; bunda aklın herhangi bir fonksiyonu yoktur. Şâri’in emri ya da nehyi olmaksızın fiillerin hüsün ya da kubundan bahsetmek mümkün değildir. Buradaki ihtilaf, kelâm ilminde mevcut bulunan bir esastan hareketle sadece itikâd konusunda olmaktadır. Bu esas usûl-ı fıkıhta da ortaya konulmaktadır ki o da, “vâciblik, haramlık ya da benzeri hükümler fiilde bulunan sıfatlara mı yoksa şâri’in hitabına mı bağlıdır?” konusudur.

Yine itikat konularına dönük ihtilaf konusu bir mesele üzerine, o itikadın vâcib ya da haram oluşu ve buna bağlı olarak o kişinin kan ve mal dokunulmazlığı, adalet sahibi olup olmadığı, küfrünü gerektirip gerektirmediği gibi diğer meseleler de böyledir. Bütün bu konular üzerine fıkıh meseleler bina edilmektedir; ancak usûl ilminin konularından sayılmayıp bir başka ilmin konuları dâhilinde bulunmaktadır. Onunla ilgili açıklama ve araştırmalar kendine has ilim içerisinde yeterli şekilde bulunmaktadır. Bunlar tıpkı usûl kitaplarında “elfâz” bahsinde geçen nahiv ve lügat kaide ve prensipleri gibi şeylerdir.

Ancak şuna da işaret etmek gerekir ki, usûlde zikredilen hüsün ve kubuh meseleleri, onun aslî konularından olduğu için zikredilmiş değildir; aksine usûlün onlara olan yakın bağlantısından dolayı bir ön hazırlık olmak üzere zikredilmiştir. Buna rağmen usûlde bu konuların, sanki kendi konularından biri imiş gibi bu kadar geniş bir şekilde ele alınmaması gerekirdi; çünkü kendi dâhil olduğu ilim içerisinde zaten gereğince üzerinde duruluyordu.²²

21 Şâtübî, el-Muvâfakât, tahkik: Ebu Ubeyde Hasan Âli Selmân, Dâru İbn Affân, h. 1417 m. 1997, I/37-39.

22 Şâtübî, el-Muvâfakât (islami ilimler metodolojisi), çev. Mehmet Erdoğan, İz yay. İstanbul, 1990, I/38.

Hüsün ve kubuh meselesi usûl-i fıkıh kitaplarında sadece bir bölüm olarak ele alınmamış, bu alanda müstakil eserler bile telif edilmiştir. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un Tenkîhu'l-usûl'üne kendisinin yazdığı Tavzîhu't-Tenkîh adlı şerh, hüsün ve kubuh konusundaki en tanınmış eser olup çeşitli hâşiyeleri yapılmış, özellikle hüsün ve kubuhla ilgili bölümü için Hâşiye 'alâ mebâhisi'l-hüsn ve'l-kuh fi't-Tavzîh adıyla pek çok âlim tarafından risâleler kaleme alınmıştır. Bu konuda yapılan ilmi tartışmalar neticesinde gelenek içinde bir hayli literatür oluşmuştur. Hatibzâde'nin, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunan Hocazâde'yi eleştirmek için yazmış olduğu Hâşiye 'alâ mağlatatı'l-cezri'l-esam adlı risâlesi bunlara örnek verilebilir.²³

III. Fıkıh Usûlü Açısından Hüsün-Kubuh ve Fürûa Etkisi

Fıkıhın kaynaklarını ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini inceleyen bir bilim dalı olan fıkıh usûlü "icmâlî delilleri ve bu delillerden fikhî hükümlerin çıkarılmasında izlenecek metotları bilmek" şeklinde tarif edilir. Fıkıh usûlü âlimleri, hüküm istinbatında kullanılacak delilleri belirlemiş ve meşruiyet temellerini göstermişlerdir. Fıkıh usûlü eserleri sayesinde fakihler, amele ilişkin tek tek naslardan hüküm çıkarma işini ya bu yorum sisteminden hareketle yapmış ya da en azından yaptığını test etme imkânı bulmuşlardır.²⁴

Müslümanların kendi ürünü olması hasebiyle fıkıh usulünün şer'î ilimlerin en önemlileri arasında yer aldığı kabul edilir. İslâm âlimleri tarafından değişik açılardan yapılan ilimlerle ilgili bazı tasniflerinin kesişim alanlarında yer alan bu ilmi disiplin, zamanla felsefî kavram, metot ve yaklaşımlardan yoğun biçimde etkilenip yapı açısından bir dönüşüm de geçirmiştir. Tarihi süreç içerisinde Bâkallânî, Kadî Abdülcebâr, Debûsî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve onları izleyen âlimlerin eserlerine baktığımızda Usûl-i Fıkıh ilminin içeriğinin belirlenmesinde önemli rol oynadıkları görülmektedir.²⁵

Fıkıh istinbatına ulaştıran kaidelerin ve delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi ile ulaşılmak istenen sonuç, şer'î hüküm olduğundan hüküm kavramının incelenmesi ve buna ilişkin temel meselelere ait teorinin ortaya konulmasını usul ilmi üstlenmiştir. Hüküm konusunu ilgilendiren hüsün ve kubuh meselesi usul-i fıkıh kitaplarında ahkâm ve teklif konuları içinde ele alınmış, iyilik ve kötülüğün şâri' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir.²⁶

23 Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", DİA, XIX/63.

24 Fıkıh usûlü ile ilgili diğer tarifler ve bu ilmin gayesi ilgili olarak bk. Cüneyd Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi, İstanbul 2008, s. 89-97.

25 Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", DİA, 206.

26 Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", DİA, XIX/60.

Gerek kelâm gerekse fıkıh usûlü kitaplarında hüsün ve kubuh konusu, iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün mevcudiyeti meselesi, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene teşekkür etmenin ve dolayısıyla Allah’a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti, akıl ile vahyin şer’î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri’ ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir.

Hüsün ve kubuh meselesi kelim literatüründe Allah’ın fiilleri ve nübüvvet konuları içinde yer almışken,²⁷ usul-i fıkıh kitaplarında ise ahkâm ve teklif konuları içinde ele alınmıştır. Fıkıh usûlü eserlerinde genellikle önce aklın, gerek şer’î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymadaki fonksiyonu ve yetki alanı ile ilgili kelam ekollerinin görüşlerine yer verildikten sonra meselenin fıkhi boyutuna geçilir. Burada hüsün ve kubuh, şer’î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin hüküm ve teklif niteliğini belirten kavramlar olarak önümüze çıkar.²⁸

Hüsün ve kubuh her ne kadar kelâmda teorik olarak tartışılabilirse bile, islam hukuk usûlünde pratik bir değer kazanmakta ve emir-nehî gibi bazı konuların dînî ve hukuki sonuçları büyük ölçüde hüsün ve kubuh değerlendirilmede esas alınan kriterlere göre şekillenmektedir. Usûl-i fıkıhta gerek Hanefîlerin liaynihî ve liğayrihî şeklindeki teklifi hüküm vermelerinde, gerekse Şâfiîlerin hüküm teorisinin oluşmasında hüsün-kubuh konusundaki değerlendirmelerinin de etkileri vardır.

Hanefî usûl geleneğinde hüsün-kubuh meselesi, liaynihî ve liğayrihî şeklinde ikili taksimata tabi tutularak ele alınmıştır.²⁹ Fiillerde hüsün-kubuhun zati olduğu ve bunun bir kısmının akıl ile bilinebilir nitelikte olduğu fikrine dayanan bu taksim, Hanefî usûl geleneğinde zamanla bir takım kavramlarla zenginleştirilip daha da geliştirilmiştir.³⁰

27 Kelâm ilmi açısından hüsün ve kubuh konusundaki geniş tartışmalar için bkz: Abdullah Muhammed Cârunebí, el-Hüsün ve'l-kubuh beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne (Câmiatiü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1981); İbrahim Pehlivan, İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985); Abdülgaffar Aslan, Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); ; Metin Özdemir, İslam Kelâmında Kötülük Problemi (Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E.,Ankara: 1998); İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün ve Kubuh”, M.Ü.Ý.F.D. 16-17, (İstanbul: 1998-1999).

28 Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, (Tahkik: Tâhâ Cabir el-Alavânî, Müessesetü'r-risâle), Beyrut 1996, I/105-109; Gazâlî, el-Müstasfâ, (Tahkik: Muhammed Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-risâle), Beyrut 2012, I/112-119.

29 Ebu Zeyd ed-Debûsî, Takvimü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh, Beyrut, t.s., s.52.

30 Ovacı, Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh, s. 61.

Fahrülislâm el-Pezdevî'nin Kenzü'l-vüsûl'ü üzerine Abdülazîz el-Buhârî tarafından yapılan Keşfü'l-esrâr adlı eserde İmam Pezdevî'nin, memûrun bihi kendi arasında, liaynihî hasen memûrun bih ve liğayrihî hasen memûrun bih; menhiyyün anhu da liaynihî kabih menhiyyün anhu ve liğayrihî kabih menhiyyün anhu olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir.³¹ Aynı şekilde bu ayırımı Şâşî, İbnu'l-Emin Mahmud Esad ve Alâuddin Semerkandî gibi Hanefi usulcülerin eserlerinde de göze çarpmaktadır.³²

Pezdevî, hasen sıfatı zatında kendisinde bizzat var olan memûrun bihi, liaynihî hasen diye adlandırır ve bunu doğruluk ve imandaki tasdik örnekleriyle açıklar. Liaynihî hasen memûrun bihinin birinci kısmı, hiçbir şekilde hasen sıfatının kendisinden sakıt olmadığı kısımdır. Mesela İster ikrah altında olsun ister olmasın doğruluk her zaman hasendir. Hasen vasfı bu nedenle doğruluktan ayrılmaz bir vasıftır. Pezdevî imanın hasen olduğu ve aklen bilinebilir olduğunu ifade ederek Ebu Hanife'den itibaren gelen ve İmam Mâturidî ile sistematize edilen kişinin aklıyla Allah'ı bilmesi ve bulması gerektiği fikrini desteklemektedir. Liaynihî hasen memûrun bihinin ikinci kısmı ise şartlara göre hasen sıfatının kendisinden düşebildiği kısımdır. Pezdevî, buna ikrar örneğini verir. Normalde hasen vasfı ile nitelenen ikrar için hasen vasfı, ikrah altında olması durumunda sakıt olur. Yani ikrarın hasen veya kabih olarak nitelendirilmesi, kişinin içerisinde bulunduğu durumla alakalı olmaktadır. Hasen liaynihî'ye mülhak olan memûrun bihi açıklamak için Pezdevî, oruç, zekât ve hac örneklerini verir.³³

Memûrun bihinin bizzat kendisinden değil de başka bir nedene bağlı olarak hasen sıfatıyla nitelendirilmesi nedeniyle ikinci kısım ise liğayrihi hasen memûrun bih diye isimlendirilir. Pezdevî, çeşitli örneklerle açıkladığı bu kısmı da alt bölümlere ayırır. Ona göre bir fiilin vucubiyetinin iskatı, hasen sıfatının iskatını gerektirmez. Nasıl ki mendub olan bir fiil için hasen sıfatı mevzu bahis olabilirse bir fiilin vacip olmaması onun hasen ile sıfatlandırılmayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla bir fiil memurun bih olmasa bile o fiil yine de hasen olabilir. Çünkü fiillerde zati hüsün-kubuh sıfatları vardır.³⁴

Bundan sonra Pezdevî, aynı şekilde liaynihî kabih menhiyyün anhu ve liğayrihî kabih menhiyyün anhu da kendi içerisinde kısımlara ayırarak çeşitli misaller vermek

31 Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî, Beyrut: 1997, I, s.272.

32 Bkz. Fakih Nizamuddin eş-Şâşî, Usulu'ş-Şâşî, Beyrut, 2000, s.108; İbnu'l-Emin Mahmud Esad, Telhis-u Usul-i Fıkh, İstanbul, 2009, s.49-50; Alâuddin Semerkandî, Mîzânu'l-Usûl fi Netâici'l-Usûl, Kahire 1997, s.175. 03.

33 Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, II, 377 vd.; Ovacı, Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh, s. 60.

34 Semerkandi, Mizanu'l-Usûl fi Netaici'l-Usûl, s.176; Abdülaziz Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, I/424.

suretiyle açıklamaya çalışır. Ona göre Liaynihî kabih olan fiiller, taşıdıkları kubuh sıfatının aklen bilinebilir olması ve kendilerine delâlet eden sözcüklerin de bu anlama uygun olarak vaz’ edilişi bakımından vaz’an liaynihî kabih ile söz konusu kubuh vasfını, aklın ve vaz’ın değil, şeriatın belirlemiş olması yani şer’an liaynihî kabih olmak üzere ikiye ayrılır. Vaz’an liaynihî kabihe küfür ve yalan örneklerini veren Pezdevi’ye göre küfür her ne durum olursa olsun kabih olurken yalan böyle değildir. Yalandaki kabih sıfatı bazı durumlarda sakıt olabilmektedir. Şer’an liaynihî kabihe ise hür insanın satılması ve abdestsiz namaz kılmak örnek verilebilir. Keza ana rahmindeki ceninin (melakih) ve erkeğin sulbündeki meninin (mezaminin) satılması da şer’an liaynihî kabihdir.³⁵

Menhiyyun anının bizzat kendisinden değil de başka bir nedene bağlı olarak kabih sıfatıyla nitelendirildiği liğayrihi kabih fiil ise, kendi dışındaki kubuh sıfatının, ilgili fiile ait bir vasıf olması (vasfen) veya o fiille yalnızca herhangi bir sebeple bir arada bulunmuş olmasına (mücâviran) göre ikiye ayrılır. Faizli alışveriş ve bayram günlerinde oruç tutmanın yasak olması vasfen liğayrihî kabihe örnektir. Cuma ezanı sırasında alışveriş yapmak ise mücaviren liğayrihi kabihe örnektir. Cuma ezanı sırasında alışveriş yapmak, vacip olan cuma namazına gitmekten alıkoyması nedeniyle yasaklanmıştır. Söz konusu kötülük niteliği fiile vasfen değil de mücaviren bitişmiştir. Aynı şekilde gasp edilmiş bir yerde kılınan namaz, başkasının mülkünü işgal etmek anlamına geldiğinden, kabihin bu kısmına dâhil olmaktadır.³⁶

Usûl ve fūrû’ eserlerinde, hüsün ve kubhun ele alındığı hüküm ve teklif konularıyla alakalı bazen ekollere göre farklı kavramlar da kullanılmıştır. Örneğin fasit kelimesi Hanefîlerde, aslı sahih, vasfı sahih olmayan, yani aslı itibarıyla meşru iken gayri meşru bir şeyle birlikte bulunma sebebiyle vasfen sahih olmaktan çıkan şer’î fiiller için kullanılırken, Şâfîlerde bu kavram bâtil kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır.

Hanefîler, borçlar hukukuna dair konularda, nasslara aykırı esaslar ihtiva eden sözleşmelerle ilgili olarak, dînî müeyyide ve hukuki müeyyide ayrımını esas almış ve buna göre batıl, fasid, dinen haram hukuken batıl, dinen haram hukuken fasid, dinen mekruh hukuken sahih şeklinde vasıflandırmalar yapmışlardır.³⁷ Şâfîler ise böyle bir ayrıma

35 Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu’l-Esrâr, II/424; Ovacı, Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh, s. 63.

36 Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu’l-Esrâr, II/424.

37 Beşir Gözübenli, “İslam Hukukunda İstihsanen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülahazalar, İslami İlimlerde Metodoloji(Usûl) Meselesi”, 3. Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, (İstanbul: 2009), s.192.

gitmemiştir. Zira onlara göre mutlak nehyin mûcebi, aksine delil olmadıkça nehyedilen fiil ister efâl-i hissiyyeden olsun isterse efâl-i şer'iyyeden olsun, menhiyyünanın hükmünün aslen gayri meşru kabul edilmesi yani menhiyyünanın liaynihî kabîh olmasıdır. Dolayısıyla yasaklanan bir fiilin hükmü fesat değil, butlandır. Bu konudaki delil, nehyin emrin zıttı olmasıdır.³⁸

Hanefilerle Şâfiler arasındaki bu anlayış farkının pratikte bir kısım yansımaları olmuştur. Esasen denebilir ki Hanefî-Şâfiî usûl anlayışının ayrıştığı önemli noktalardan biri de onların fiillerdeki hüsün-kubuh sıfatlarıyla ilgili kanaatleridir. Bu anlayış farkı şahitsiz nikâh, Cuma saatinde alışveriş, faizli işlem gibi pek çok konuda kendisini göstermektedir. Hanefilerdeki ara hüküm formu olan vacib gibi kavramların Şâfilerde farklı kullanımı bu anlayış farkına dayanmaktadır.³⁹

IV. Hüsün ve Kubuh Akli midir, Şer'î midir?

Başlıktaki soru şöyle de sorulabilir: Akıl tek başına bir şeyin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm verebilir mi?

Bütün mezhepler ittifakla şu hususu kabul etmişlerdir: Cenâb-ı Hakk'ın yapılmasını istediği her şey hasen (iyi), yapılmasını yasakladığı (nehyettiği) her şey de kabîh (kötü) dir. Emredilen şey (me'mûrun bih), haddi zatında ve gerçekten iyi ve güzel olduğu için mi emredilmiştir, yoksa yapılması emredildiği için mi iyi ve güzel olmuştur? Nehyedilen şey (menhiyyün anih: yasaklanan) gerçekten kötü olduğu için mi nehyedilmiştir, yoksa yasaklandığı için mi kötü olmuştur? Başka bir ifadeyle hüsün ve kubuh akli midir, şer'î midir?

İslâm âlimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşirlerse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından incelendiğinde âlimlerin bu husustaki görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür.

38 Gazâlî, el-Müstasfâ, I/178; Taftazani, Telvih, (İstanbul: 1310) I, s. 458-459.

39 Vahap Ovacı, Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013/4), s. 64.

1. Hüsün ve Kubuh Şer‘îdir

Bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tesbit ve tayininden sonra bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasfı değildir; fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Eş‘ariyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcileri çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcüler bu görüşü benimsemişlerdir. Onlara göre fiil, Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir.⁴⁰

Hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu savunan âlimler, dinî sorumluluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğu bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir. Buna göre hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın ilke olarak hüsün ve kubuh bir fiilin zatî bir özelliği ve değişmez bir vasfı değildir, aksine bu değerler izâfi olup şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişir. Herhangi bir iş bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken bir başkasına aykırı gelebilir. Bu sebeple kişiler nezdinde aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir. Fiiller, insanlara nisbetle ancak emir yahut yasak şeklindeki bir hitaptan sonra değer kazanır. Buna göre hüsün ve kubhun akli olamayacağı, herhangi bir işin ancak şer‘in bildirmesiyle hasen veya kabih sayılabileceği anlaşılmış olmaktadır.⁴¹

Hüsün ve kubhun herkes tarafından zaruri olarak bilindiği iddia edilmişse de Eş‘ariyye âlimleri buna karşı çıkmışlardır. Eş‘arilere göre birtakım fiillerin iyilik ve kötülüğu konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldıkları eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dinî düzenlemelerdir.⁴² Dinin teşekkül sürecinde insanların fiillerine dair hükümlerde değişiklik yapılması da (nesh) iyilik ve kötülüğu fiillere ait zatî vasıflar değil itibarî ve izâfi değerler olduğunu ispatlar.⁴³

2. Hüsün ve Kubuh Aklîdir

Bu görüşü savunanlar arasında Cehmiyye, Mu‘tezile, Şîa, Kerrâmiyye ve bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleri yer alır. Bunlara göre hüsün ve kubuh akıl yürütmekle

40 İbnü’I-Hacib, Muhtasarü’l-Münteha, Bulak 1316, I/199-201; Gazâlî, Müstasfâ, I/57.

41 Bâkullânî, et-Takrîb ve’l-irşâd, Beyrut 1413/1993, I/285.

42 Cüveynî, el-Burhân, Katar 1399, I/87, 91; Âmidî, el-İhkâm, Kahire 1968, I/79; Râzî, Mahsûl, I/105 vd.

43 Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA, XIX/61-62.

bilinebilir. İyilikle kötülük bir şeyin mahiyetine dâhil olup zatî bir vasfını teşkil eder. Mu'tezile kelâmcıları, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün dinî tebligattan önce bilinmesini gerekli görürken aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığını savunmamışlar, aksine dini teyit etmek düşüncesiyle bu görüşü benimsemişler, ayrıca aklın bilemeyeceği bazı hususlarda vahye ihtiyaç olduğunu da belirtmişlerdir. Son dönem bazı Mu'tezile âlimleri, akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilinebilse de bütün fiillerin hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusunda aklı hâkim kabul ettiği, vâcip ve haram kılmaya yetkili olma hususunda aklı şer'î kaynakların üzerinde gördüğü iddiası ise⁴⁴ aşırı bir yaklaşımdır.⁴⁵

Mu'tezileye göre Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardımseverlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabit olur. Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazarî-istidlâlî bilgilerle kavranır. Buna karşılık ibadetin şekli, zamani ve çeşitleri, ferdî ve içtimâî ilişkilerle bazı hukukî ve ticarî münasebetlere dair akidlerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir.⁴⁶

3. Hüsün ve Kubuh Kısmen Aklî Kısmen de Şer'îdir

Mâtürîdîler'in çoğunluğu tarafından savunulan bu görüşe göre hüsün ve kubuh, fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilebilir. Bununla birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır.

Hüsün ve kubuh, akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir. Akıl fiillerin ayrıntılarını, ferdî ve içtimâî ilişkilerin karmaşık yönlerini her zaman isabetle bilemeyeceğinden bu konularda ihtiyaç duyulan kesin bilgilere ancak vahiyle ulaşılabileceği de bir gerçektir. Ayrıca bir fiilde bir yönden iyilik bulunması başka yönlerden kötülük bulunmasına

44 Abdülaziz ei-Buhari, Keşfü 'i-esrar, İstanbul 1890, IV/1349-1350.

45 Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", DİA, XIX/61.

46 Ebü'l-Hüseyn el-Basî, el-Mu'temed, Dimeşk 1964, II/886-888. Mutezile'nin bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. 'Avvâd bin Abdullah, el-Mu'teziletu ve Usûlulum el-hamse, Riyad, h. 1416, m. 1995, s. 163 vd.

engel teşkil etmez. “Zaruretler yasakları mubah kılar”; “İki şerden ehveni tercih edilir”; “Daha büyük zarar daha hafifi ile giderilir” tarzında herkesçe benimsenen genel ilkeler de bu anlayışın bir sonucu olarak doğmuştur.

Bu görüş sahipleri, insanların Allah’ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir. Bazıları ise, aklı bir teşrî kaynağı değil bilgi vasıtası olarak düşündükleri için hüsün ve kubhun aklen bilinmesini sorumluluk için yeterli görmemiş, mükellefiyet için dinî davete muhatap olmayı şart koşmuşlardır.⁴⁷

Hâsılı, bu görüşü savunanlara göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. İnsanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tâbi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez. Aklın bilgi kapasitesi sınırlıdır. Allah Teâlâ, insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri bildirmiştir.⁴⁸

V. Akıl Tek Başına Bir Şeyin Hasen veya Kabilh Olduğuna Hüküm Verebilir mi?

Hükmü ister vahiy ister akılla bilinsin şeriatta hâkim Allah’tır. Bunda âlimlerin ittifakı vardır. Onun için “Hüküm Allah’ın, mükellefin fiillerine taalluk eden hitabıdır” demişlerdir. Buna delil “Hüküm ancak Allah’ındır. O hakkı anlatır, o sağlam hüküm verenlerin en hayırlısıdır”⁴⁹ âyetidir. Âlimler arasındaki ihtilaf sadece Allah’ın hükmünün ne ile bileceği hususundadır. Bunun için mutlaka din lazım mıdır yoksa peygamber göndermeden de aklın bu hükümleri idrak etmesi mümkün müdür? İşte bu hüsn (doğru, iyi ve güzel) ve kubhün (yanlış, kötü ve çirkin) aklî olup olmadığı meseledir.

Klasik fıkıh usûlü ve kelâm eserlerinde, aklın gerek şer’î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen konular genellikle “hüsün ve kubuh meselesi” başlığı altında ele alınır. Bu tartışmalar, şer’î

47 Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA, XIX/62.

48 Mâturidî, Kitâbü’t-Tevhîd, Beyrut 1982, s. 218-224; Ebü’l-Mu’in en-Nesefî, Tebsiratü’l-edille, Dimeşk 1990, I/ 457-458.

49 En’am: 6/57

hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulünü ilgilendirse de esasen ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmektedir.

İslâm dininin gelişinden sonra, Allah'ın hükmünün, peygamberce tebliğ edilmiş olan Kur'ân veya sünnet vasıtasıyla idrak olunabileceğinde âlimler arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak hükmü nass ile açıklanmayan bir konuda aklın hüküm kaynağı olup olamayacağı ihtilâf konusudur.

Mutezile mezhebine göre akıl hüküm kaynağı olabilir. Yani nasslarda hüküm bulunmayan meselelerin hükmü akıl tarafından verilir. Akıl onu güzel bulursa ona uymak vacip olur, kötü bulursa o da haram olur. Ondan kaçınmak gerekir. Çünkü Allah'ın hükmünün esası fiillerde güzellik ve çirkinliktir. Herhangi bir mes'elenin hükmü nasslarda açıklanmamış ise Şâri', bize fiildeki güzellik ve çirkinliğe dayanarak akla müracaat edip onun vasıtasıyla hükmü anlamamıza izin vermiş olacaktır. Seyyid Bey bu konuda Mutezile hakkında meydana gelen bir kanaati tashih ederken şöyle demektedir:

“İcâb ve tahrîm, yani vacip kılmak, haram kılmak manasına “hüküm” ancak kanun koyucu Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Bu hususta Cenâb-ı Hakk'-tan başka hâkim yoktur. Akıl bu manada hâkim değildir. Bu konuda Mutezile de dâhil olduğu halde İslâm Dini'ne intisap iddiasında bulunan hiçbir mezhebin ihtilâfı yoktur. “Vakia Molla Hüsrev, İbn Kemâl gibi bazı müteahhirîn ulemâsı tarafından Mutezile'nin bu babda akli hâkim kıldığı beyan olunuyorsa da doğru değildir. Bunlar Mutezile 'nin ne kitaplarını görmüşler, ne de maksatlarını anlamışlar. İncelemeleri de sathidir. İbn Hümâm, Müsellemü's-Sübût müellifi gibi âlimlerin incelemelerine göre Mutezile 'nin bu meselede muhalefeti yoktur. Çünkü zikredilen manaya göre akli hâkim kılmak demek, akli vâzı-ı şeriat (kanun koyucu) yapmak, din ve şeriatın müstağni kılmak demek olur ki, Müsellemü's-Sübût Şâri-hi'nin de dediği gibi müslümanlık iddiasında bulunanların lisanına yakışmaz. “Ancak hüküm “Bu fiil güzeldir, şu fiil çirkindir” gibi kelâm-ı ihbârîdeki nisbet-i haberiyeyi idrak ve iz'ân manasına alınırsa bu takdirde akıl, Mutezileye göre hüsn ve kubuh ile hâkim olabilir. Lâkin bu surette hâkim lafzının manasını vacip kılan, haram kılan; başka bir tabirle şer'î hükümleri va'zedememek olmayıp belki hüsn ve kubuhu idrak eden demek olur. Beyan olduğu üzere bunda Mutezile yalnız değildir. Mâturidîlerin cumhuru, yani Hanefî fakihleri dahi onlarla beraberdir.”⁵⁰

Eş’ârîlere göre akıl tek başına hükümlerin kaynağı olamaz. Hüküm koyma yetkisi sadece Allah’a aittir. Müçtehid, nasslar ışığı altında istidlal yapıp o konuda Allah’ın hükmünün ne olduğunu keşfedebilir.⁵¹

Maturidilere göre aklın hüsün ve kubhu idrak edip edememesi iki çeşittir: Bir kısmı vardır ki bunlar akılla kavranabilir ve bilinebilir. Adalet, doğruluk ve nimete şükürün hasen olduğunun bilinmesi aklen mümkün olduğu gibi aynı şekilde zulüm, yalan ve nimetlere nankörlüğün kabih olması da akılla bilinebilir. Diğer bir çeşit hüsün ve kubuh da vardır ki bunlar akılla bilinemez, kavranamaz ve ancak Şârî’in bildirmesiyle hasen veya kabih oldukları bilinebilir. Buna ibadetlerin miktar ve şekilleri, içki içmenin ve zinanın kötülüğünün

akılla bilinmemesi ve kavranmaması örnek verilebilir. Bunları Şârî’ bildirmeseydi akılla bilinemezlerdi. Şârî’in emrettiği veya yasakladığı bu durumların hüsün ve kubhuna aklın verdiği hükümle Şârî’in hükmü birbirine muvafık olursa bu durumda akıl gelen nassın verdiği hükümü tekit etmiş olur. Teklif anlamında, hasen, kabih, mubah, mahzur, farz, vacib, nefl, nedb, zulüm ve isyan akıl tarafından değil, Allah’tan gelen sem’î delille ancak sabit olur.⁵²

Şâtübî’ye göre “Şer’î meselelerde nakil ve aklın birbirini desteklemesi durumunda, nakil öne alınır ve metbû (tâbi olunan) kılınır; akıl ise geri alınır ve tabî kabul edilir. İnceleme ve neticeye varma sırasında akıl ancak naklin müsâadesi ölçüsünde katkıda bulunur. Eğer aklın naklin ötesine geçmesi caiz olursa, o zaman naklin akıl için belirlemiş olduğu sınırın bir anlamı kalmaz. Oysaki olması gereken naklin akla bir sınır belirlemiş olmasıdır. Aklın bu sınırı öte aşması caiz olunca, bu sınırın bir anlamı kalmaz. Bu durum ise şeriatı batıldır. Bâtıl bir neticeye götüren şey de bâtıldır. Kelâm ve usûl ilimlerinde belirlendiği gibi bir şeyin hüsün ya da kubhu meselesinde akıl yetkili değildir. Eğer biz aklın şeriatın belirlediği sınırın ötesine geçebileceğini kabul edersek, o takdirde akıl hüsün ve kubuh konusunda yetkili kılınmış olur. Bu ise mümkün değildir. Eğer bu caiz olacak olsa, neticede şeriatın akıl ile iptali caiz olurdu. Bu ise muhaldir ve böyle bir netice bâtıldır. Şöyle ki, şeriat demek mükelleflerin fiilleri, sözleri ve itikatları ile ilgili olmak üzere riâyet edilmesi gereken sınırlar konulması demektir.

51 Bu konuda geniş bilgi için bk. Serahsî, Usûl, Beyrut 1973, I, 60 vd.; Taftezânî, Telvîh, İstanbul, 1282, s.297 vd.; İbn Melek, Şerhu Menâri’l-Envâr, İstanbul, 1308, s. 47 vd.; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, 1967-1970, I, 54; Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî”, Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Der.,4, (Kayseri: 1987), s.59.

52 Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu’l-Esrâr, I/270; Ovacı, Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh, s. 65.

Şeriatın muhtevasını bu gibi şeyler oluşturur. Eğer aklın tek bir sınırı öte aşması caiz olursa, bütün sınırları da aşması caiz olur. Çünkü bir şey için sabit olan hüküm, onun benzeri için de sabit olur. Bir sınırın öte aşılması, onun iptali yani o sınırın doğru olmadığı demektir. Birisinin iptalinin caiz olması durumunda diğerlerinin iptali de caiz olur. Bu ise hiçbir kimsenin kail olmadığı bir neticedir. Zira muhal olduğu açıktır.”⁵³

Bu bazılarının itiraz ettiği gibi kıyasta aklın kullanımıyla çelişmemektedir. Hem kıyâs sırf aklî bir tasarruf değildir. Aklın kıyâs tasarrufu mutlaka deliller ışığında ve onların verdiği serbesti ve getirdiği kayıtlar çerçevesinde olmaktadır. Bize bizzat şeriat, hakkında sükût geçilen bir konunun, hakkında nass bulunan konu hükmüne dahil edilmesinin muteber olduğunu ve bunun Şâri' teâlâ'nın kastedtiği şeylerden olduğunu, hatta bununla emrettiğini, Hz. Peygamber'in bununla amel edilmesi uyarısında bulunduğunu bildirmiştir.⁵⁴

VI. Fiillerde Husun ve Kubuh

Mutezile, fiillerin 'güzel (hasen)' ve 'çirkin (kabîh)' olmak üzere iki kısım olduğunu ileri sürmüştür. Bu fiillerden bir kısmı, aklî zaruret (zarûretu'l-akl) yoluyla idrak edilir. Boğulmak üzere olanları ve ölmek üzere olanları kurtarmanın, nimet verecek şükretmenin ve doğruluğun güzelliğini bilmenin güzel oluşu; nimete nankörlük etmenin (küfrân-ı nimet), suçsuz acı çektirmenin ve hiç bir amacı olmayan yalanın çirkin oluşu böyledir. Bir kısmı da aklî inceleme (nazaru'l-akl) yoluyla idrak edilir. Bir zarar ihtiva eden doğrunun güzelliği ve bir yarar ihtiva eden yalanın çirkinliği böyledir. Bazıları ise, Sem' yoluyla idrak edilir. Namaz, hac ve diğer ibadetlerin güzel oluşu böyledir. Mutezile, bunların, -fahşaya engel olma ve tâate teşvik gibi- taşındıkları zatî bir vasıf sebebiyle diğer fiillerden ayrıldığını, fakat aklın bunu tek başına idrak edemeyeceğini iddia eder.

Eş'arilere göre fiillerdeki husun ve kubuh şer'in bildirmesiyle ancak anlaşılabilir. Buna göre, eğer Şer' (şer'î bildirim) varid olmamışsa, bir fiil diğerinden ancak uygun düşme ve aykırı olma yoluyla ayrılabilir. Uygunluk ve aykırılık ise fiilin zatî bir vasfı olmayıp, sübjektiflik arzeder ve bakış açılarına göre değişebilir.

Eş'ariler Mutezilenin aksine güzellik ve çirkinliğin zatî bir vasıf olduğu, bunun, akıllıların zaruri olarak bileceği şeylerden olduğu ve akıllılar şayet bu hususta ittifak ederlerse, bu durumun, onun zaruri oluşuna kesin bir hüccet ve delil olacağı görüşlerini

53 Şâtibî, el-Muvâfakât, I/78-80.

54 Şâtibî, el-Muvâfakât, I/81.

reddederler. Şer’in vürudundan önce fiillerin mübahlık, helallik ve haramlık gibi hükümler ifade ettiğini iddia eden Mutezile’ye karşı Gazali şunları kaydeder:

“Mutezileden kimileri, Şer’in vürudundan önce fiillerin ‘mübahlık’ (ibâha) üzere olduğu; kimileri, ‘haramlık’ (hazr, yasaklık) üzere olduğu; kimileri de ‘belirsizlik’ (vakf) üzere olduğu görüşündedir. Herhalde bunlar bununla, mezheblerine uygun olarak, gerek zarurî gerekse nazarî olarak, aklın güzellik ve çirkinliğine hüküm veremediği hususları kastetmişlerdir. Bu görüşlerin hepsi de batıldır. Biz diyoruz ki; mübâh, ilmin bir bilen, zikrin bir zikreden gerektirmesi gibi, bir mübah-kılan (mübîh) gerektirir. Bu mübah-kılıcı, hitabıyla, yapma ve yapmama arasında muhayyer bırakan, Allah’tır. Eğer herhangi bir hitap yoksa muhayyer bırakma (tahyir) olmayacağı gibi, ‘ibâha’ da yoktur. Eğer, bir şeyin mübah oluşuyla, yapma ve yapmama hususunda herhangi bir sıkıntının olmadığı kastediyorlarsa, anlamda isabet etmişler fakat lafızda hata etmişlerdir. Çünkü yapıp-yapmadıklarında herhangi bir sıkıntı olmadığı halde, hayvanın, çocuğun ve delinin fiili mübahlık ile vasıflanamaz. Fiiller, yani Allah’tan sadır olan fiiller, terki hususunda Allah açısından bir sıkıntı olmadığı halde ‘mubah’ olarak nitelendirilemez. Fakat muhayyer bırakacak olanın, muhayyerlik tanınması söz konusu değilse, ibaha da yok demektir. Bir cüretkâr, ibaha ile sadece ‘sıkıntıyı kaldırmayı’ kastederek, mübah ismini Allah’ın fiilleri için kullansa, her ne kadar ifade biçimi hoş karşılanmasa da, bu kişi anlamda isabet etmiştir. Denirse ki: Mübah kılan (mübîh) akıldır. Çünkü akıl, yapıp-yapmama hususunda muhayyer bırakmaktadır. Şöyle ki, akıl, çirkinini haram, güzeli vâcib kılmakta, ne güzel ve ne de çirkin olan hususlarda ise muhayyer bırakmaktadır. Deriz ki: Biz, aklın güzel bulması ve çirkin bulması anlayışının yanlışlığını gösterdik. Bu görüş de ona dayandırıldığına göre bu da yanlıştır. Diğer taraftan, aklın mübîh olarak isimlendirilmesi, tıpkı mucib olarak isimlendirilmesi gibi mecazdır. Akıl, tercihin varlığını ve yokluğunu gösterir. Bir şeyin vâcib olmasının anlamı, onun yapılmasının, terkedilmesine ağır basmasıdır. Akıl bunu gösterir. Bir şeyin mübah olmasının anlamı ise, tercihin olmayışadır. Akıl, mübîh değil tarif edicidir. Dolayısıyla müreccih veya eşitleyici değil fakat üstünlüğü veya eşitliği göstericidir.”⁵⁵

Maturidilere göre fiillerde hüsün ve kubuh zati olarak vardır ve akıl fiillerin zâtında varolan bu sıfatları bilebilir ancak onları vacip veya haram kılamaz. Fiillerdeki bu asıl ve vasıf ayırımı hüsün-kubuhun algılanmasında ve değerlendirilmesinde etkili olmuştur.⁵⁶

55 Gazali, İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi, I/87-88.

56 Abdulaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, I/272.

Sonuç

Fıkıh usûlü açısından hüsün ve kubuh meselesinin incelendiği ve İslam âlimlerinin hüsün ve kubuh meselesine ilişkin görüşlerinin kısmen karşılaştırmalar yapmak suretiyle fıkıh ve fıkıh usulüne yansımalarının bazı somut örneklerle ortaya konulduğu bu çalışmanın sonunda şu sonuçlara varılmıştır. Hüsün ve kubuh meselesi klasik fıkıh usûlü kitaplarında hüküm açısından işlenirken bu konularla alakalı geniş teolojik tartışmalara da yer verilmiştir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Konunun farklı açılardan her iki ilmi disiplini ilgilendirmesi yanında ilk dönem fıkıh usûlü âlimlerinin aynı zamanda kelimacı olmalarının bunda rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan usulcülerin, fıkıh usûlü eserlerinde delil belirlemesi yaparken, inanç temelleri (usûlü'l-i'tikad) ile bağlantılı ve ilişkili olmaları gerektiği gibi, metodoloji oluştururken de şer'î hükümlerden, Hz. Peygamberden müctehid imamlara kadar olan dönemdeki fikhî çözümlerden ve Arap dili, kelim gibi ilgili bilim dallarından istifade ettiklerini de hatırlamak gerekir. Fıkıh usûlü kitaplarında hüsün ve kubuh meselesinin ele alınması, aklın tek başına bir şeyin güzelliğine veya çirkinliğine hüküm verip veremeyeceği, şer'in vürüdünden önce fiillerin durumu gibi hususlarla ilgili olarak Mutezile, Mütetekellimin ve Fukaha geleneğinden gelen farklı ekollere mensup bazı âlimlerin görüşleri, konuyla alakalı daha sağlıklı değerlendirme yapma imkânı sağlamıştır. Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhep âlimlerinin hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımları fıkıh usûlü bilginleri tarafından detaylı irdelenmiş ve sonuçta zengin bir bilgi birikimi oluşmuştur. Usûl-î fıkıh bilginleri arasında mutlak hâkimin Allah olduğu ve Şârî'nin emrettiğinin hasen, nehyettiğinin kabih olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Varlık âlemindeki her şeyin ilâhî iradeye göre vuku bulduğunu ve ilâhî fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını belirten Eş'ariyye ile Selefiyye-Hanbeliyye'nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, hüsün ve kubuh sadece dinin haber vermesiyle bilineceği görüşünü savunmuşlardır. Kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye bağlı olmakla birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimleri hüsün ve kubuhun hem akli hem şer'î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Sonuç olarak bu çalışmada İslam Hukuk ekollerinin hüsün-kubuh meselesini değerlendirmelerinin usul sistematiklerinin oluşumunda ve furu' ile alakalı verdikleri hükümlerde etkili olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: 1997, I.
- Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1976, XXII, 170.
- Bardakoğlu, Ali, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve Imam Mâturidî”, *Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Der.*, 4, (Kayseri: 1987).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967-1970, I, 54.
- Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX/60.
- Çelebi, İlyas, “Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün ve Kubuh”, *M.Ü. İlh. Fak. Dergisi*, Sy: 16-17, İstanbul 1998-1999, s. 62.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, Dimeşk 1964, II/886-888.
- Ebü'l-Mu'in en- Nesefi, *Tebsiratü'l-edille*, Dimeşk 1990, I/ 457-458.
- Gazali, *el-Müstasfâ*, (Tahkik: Muhammed Süleyman el-Aşkar, Müessesetü'r-risâle), Beyrut 2012, I/112-119.
- Gazali, *İmam İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, I/IV-X.
- Gözübenli, Beşir, “İslam Hukukunda İstihsanen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülahazalar, İslami İlimlerde Metodoloji(Usül) Meselesi”, 3. Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, (İstanbul: 2009).
- İbnü'l-Hacib, *Muhtasarü'l-Münteha*, Bulak 1316, I/199-201.
- Köksal, A. Cüneyd, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 202-206.
- Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Beyrut 1982.
- Ovacı, Vahap, *Usûl-i Pezdevi Sistematiğinde Hüsün-Kubuh*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013/4).
- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl*, (Tahkik: Tâhâ Cabir el-Alavânî, Müessesetü'r-risâle), Beyrut 1996, I/105-109.
- Semerkandi, *Mizanu'l-Usûl fi Netaici'l-Usûl*, s.176; Abdulaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/424.
- Serahsî, *Usûl*, Beyrut 1973, I, 60.
- Seyyîd Bey, *Usul-i Fıkıh*, İstanbul, 1333, 1338, II, 214-215.
- Şâtübî, *el-Muvâfakât*, tahkik: Ebu Ubeyde Hasan Âli Selmân, Dâru İbn Affân, h. 1417 m. 1997, I/37-39.
- Şâtübî, *el-Muvâfakât (islami ilimler metodolojisi)*, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay. İstanbul, 1990, I/38.
- Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, t.s.