

TC.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**DEBÛSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE  
FİKİH USÛLÜNDEKİ YERİ**

Doktora Tezi

Hacer YETKİN

İstanbul, 2016

TC.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**DEBÛSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE  
FİKİH USÛLÜNDEKİ YERİ**

Doktora Tezi

Hacer YETKİN

Danışman: Prof. Dr. Fahrettin ATAR

İstanbul, 2016

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ**

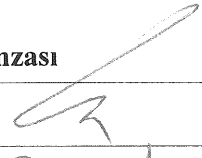
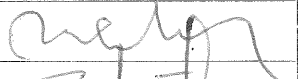

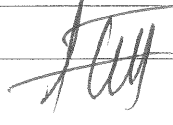
**TEZ ONAY BELGESİ**

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı  
DOKTORA öğrencisi HACER KONTBAY'nın DEBÛSÎ 'NİN HAYATI, ESERLERİ VE  
FIKİH USÛLÜNDEKİ YERİ  
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 12.01.2016 tarih ve 2016-1/22 sayılı  
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ....12...../02...../.....2016

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. FAHRETTİN ATAR	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. MEHMET ERDOĞAN	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. ALİ ULVİ MEHMEDOĞLU	
4. Jüri Üyesi Prof. Dr. DAVUT YAYLALI	
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. ŞEVKET TOPAL	

## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Hacer Yetkin
Anabilim Dalı:	İslam Hukuku Anabilim Dalı
Tez Danışmanı:	Prof Dr. Fahrettin Atar
Tez Türü ve Tarihi:	Doktora- Şubat 2016
Anahtar Kelimeler:	Debûsî, Hanefî, fukaha metodu, Mâverâünnehir, fıkıh usulü, emir, nehiy

## ÖZET

### DEBÛSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE FIKIH USÛLÜNDEKİ YERİ

Hicrî beşinci yüzyılda yaşamış Mâverâünnehirli Hanefî âlim Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Takvîmü'l-edille adlı usûl eseri, Hanefî usûl literatüründe bir dönüm noktasını teşkil eder. Fukahâ metodu usûl yazıcılığının en tipik örneği olan bu eserinde Debûsî, kendisinden önce Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl'ünde işlenen konuları çok daha sistematik olarak ele almasının yanında, usûle tamamen kendisi tarafından kazandırılan bazı konulara da yer vermiştir. Debûsî'nin usul eseri, tasnif, üslup, içerik, kavramlar ve örnekler açısından sonraki Hanefî usul eserlerinde belirleyici olduğu gibi, başka mezheplere mensup âlimleri de çeşitli açılardan etkilemiştir.

Debûsî'nin usul anlayışını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun amacı, önemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Debûsî'nin hayatı, yaşadığı dönemin özellikleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Debûsî'nin usûl anlayışı, yöntem, üslup, tasnif ve getirdiği yenilikler açısından tahlil edilmiş, ayrıca Debûsî'nin kelam ilmi ile ilişkisi incelenerek kelâmî yönelişi tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Takvîmü'l-edille'den seçilen bir başlık olarak emir-nehiy bahisleri mukayeseli olarak ele alınmıştır.

## GENERAL INFORMATION

Name and Surname:	Hacer Yetkin
Field:	Islamic Law
Supervisor:	Prof. Dr Fahrettin Atar
Degree Awarded and Date:	PhD- February 2016
Keywords:	Dabusi, Hanafi, the method of fuqaha, Mawara al-Nahr, Transoxania, usul al-fiqh, amr, nahy

## ABSTRACT

### THE LIFE AND WORKS OF AL-DABUSI AND HIS PLACE IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Transoxanian Hanafi scholar Abu Zaid al-Dabusi, who lived in the first half of fifth century (AH), is the author of the usul (jurisprudence) work *Taqwim al-Adillah*, that turned into a milestone in Hanafi usul literature. In *Taqwim*, which constitutes a typical example for the method of fuqaha, Dabusi not only treated most of the issues that were mentioned by his predecessor Cassas more systematically, but also included some topics that were totally new for usul genre in his time. Thus *Taqwim* has had a deep impact on later Hanafi usul works in terms of classification, style of writing, contents, conceptualization and examples, and on non-Hanafi usul works in terms of certain disputes.

This paper aims to analyze Dabusi's view of usul and consists of three chapters. In the first chapter, biographical and bibliographical information that is available about Dabusi is conveyed. In the second chapter, Dabusi's usul thought is analyzed in terms of method, style, classification and contributions to the usul literature. Dabusi's theological tendencies are examined in this chapter as well. In the third chapter, to display a concrete example of Dabusi's perspective, the topic "al-amr-al-nahy" from *Taqwim* is analyzed more deeply and comparatively.

## ÖNSÖZ

*İslam hukuku alanının teorik bölümünü teşkil eden fıkıh usulü, fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışından itibaren gittikçe büyüyen geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu literatürün gelişiminde belirleyici olan en mühim birkaç simadan birisi, klasik öncesi dönemin sonunda yaşayan Ebu Zeyd ed-Debûsî'dir. Bu açıdan Debûsî'nin usul anlayışının bütün yönleri ile ortaya konulması, usul literatürünün teşekkül ve gelişmesinde etkili olan saiklerin anlaşılması açısından büyük önem taşır.*

*Hanefî mezhebinin mütekaddim dönemi üzerindeki ilgimiz, Debûsî'nin zikrettiğimiz bu önemli mevki sebebiyle onun üzerinde yoğunlaştı ve Debûsî'nin usul anlayışına dair bir çalışmanın faydalı olacağı kanaati hasıl oldu. Elbette bir doktora tezinin yalnızca üzerinde ismi yazılı olan kişinin çabasıyla ortaya çıkması hemen hemen imkansızdır. Nitekim ilk aşamalardan itibaren pek çok kişi ve eser bu çalışmanın şekillenmesinde çeşitli derecelerde katkı sundular.*

*Öncelikle lisans döneminden itibaren öğrencisi olma imkanı bulduğum, yüksek lisans ve doktora dönemlerimde yardım ve desteğini benden hiç esirgemeyen muhterem danışman hocam Prof. Dr. Fahrettin Atar'a; yine lisans yıllarından itibaren ilmi gelişimimin bütün aşamalarında yanımda olan, beni her zaman yüreklendiren ve bana yol gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'a, tezi titizlikle okuyarak tespit ve tenkitlerinden istifade etmemi sağlayan jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu'na, Prof. Dr. Davut Yaylalı'ya ve Prof. Dr. Şevket Topal'a, bazı metinlerin tercümesi başta olmak üzere çeşitli konularda müzakere imkanı bulduğum hocam Prof. Dr. Hasan Hacak'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bunun yanında eğitim hayatımın ilk yıllarından üniversiteye kadar bütün aşamalardaki hocalarıma, bilhassa alana dair birikimimi büyük oranda borçlu olduğum İslam Hukuku Anabilim Dalı'ndaki tüm hocalarıma emek ve destekleri için minnettarım. Kütüphanesinde uzun saatler verimli çalışma imkanı bulduğum İslam Araştırmaları Merkezi'ne de burada teşekkür etmeliyim. Ayrıca tezle ilgili yöntem ve üslup açısından yardımları ve dostluğu için, yıllardır bu yolda beraber yürüdüğümüz sevgili arkadaşım Hümeysra Özturan'a; benim için hep ümitvar olan, tezin en bunalımlı dönemlerinde beni sabırla destekleyen kıymetli anneme, babama ve kardeşlerime ve tezin son döneminde hayatımı birleştirdiğim, tezin tamamlanmasını kendisinin sabır ve desteğine borçlu olduğum sevgili eşim Sedat Bey'e ve yeni aileme şükranlarımı arz ediyorum.*

*İstanbul 2016*

*Hacer YETKİN*

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix

### GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU .....	1
II. KONUNUN SINIRLANMASI .....	1
III. TEZİN AMACI.....	2
IV. KONUNUN ÖNEMİ .....	3
V. TEZİN KAYNAKLARI.....	5
VI. TEZİN PLANI.....	7

### BİRİNCİ BÖLÜM:

#### DEBÛSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, İLMÎ FAALİYETLERİ

I. DEBÛSÎ'NİN HAYATI .....	9
A. ADI VE DOĞUMU .....	9
B. YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ.....	10
C. ÖĞRENİM HAYATI VE HOCALARI.....	14
D. TALEBELERİ .....	17
E. İDÂRÎ VE İLMÎ FAALİYETLERİ .....	18
F. VEFATI .....	20
II. DEBÛSÎ'NİN ESERLERİ .....	20
A. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNEREN ESERLERİ.....	20
1. el-Emedü'l-aksâ .....	20
2. Takvîmü'l-edille.....	24
3. El-Esrâr fi'l-furû.....	31
4. Te'sîsü'n-nazar.....	37
B. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN ESERLERİ .....	38
1. Hizanetu'l-hüdâ.....	38
2. El-Envâr fi usûli'l-fikh.....	39
3. Kitabü't-Ta'lika.....	39
4. Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr.....	39
5. Tecnîsü'd-Debûsî .....	40
6. En-Nazm fi'l-fetâvâ .....	40

## İKİNCİ BÖLÜM: DEBÛSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİ

I.	DEBÛSÎ'YE KADAR HANEFÎ USÛL LİTERATÜRÜ.....	42
II.	DEBÛSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	47
A.	DEBÛSÎ'YE GÖRE USÛL-İ FIKHİN ANLAMİ VE FUKAHÂ MESLEĞİ USÛL YAZICILIĞI.....	47
B.	USÛL KONULARININ ÇERÇEVESİNİ BELİRLEMESİ VE TASNİFİ.....	59
C.	ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ .....	68
D.	DEBÛSÎ VE KELÂM: KELÂM-USÛL-İ FIKİH İLİŞKİSİ .....	78
1.	Takvîm'de Ele Alınan Doğrudan Kelâmi Konular .....	85
2.	Iraklılarla Mâverâünnehirliler Arasında İhtilafı Olan Usûl Konularında Debûsî'nin Görüşleri .....	89
3.	Değerlendirme.....	109
E.	DEBÛSÎ'NİN USÛLE GETİRDİĞİ YENİLİKLER.....	114
1.	Hüccet Taksimi ve Aklî Hüccetler .....	116
a.	Kelime manası ve delil değeri açısından hüccetler .....	118
b.	Şer'î hüccetler.....	120
c.	Yanıltıcı hüccetler ( الحجج التي هي مضلة ).....	121
d.	Aklî hüccetler .....	124
2.	Elfaz Taksimi .....	138
3.	Beyan Taksimi.....	146
4.	Kıyas.....	154
a.	Kıyasın hücciyeti .....	155
b.	Kıyasın unsurları .....	160
c.	Kıyasın sahası .....	162
d.	Kıyasın şartları .....	165
e.	İllet.....	175
i.	Asılların muallel olup olmaması .....	176
ii.	İlletin mahiyeti.....	179
iii.	İlletin müessir olması.....	184
5.	Esbâb-ı Şerâî.....	195
6.	Edâ-Kazâ .....	200
7.	Vaz'î Hükümler .....	202
8.	Ehliyet Bahisleri .....	204
a.	Ehliyetin mahiyeti ve temellendirilmesi .....	204
b.	Edâ ehliyetinin başlangıcı olan bülûğ .....	207
c.	Buluğdan önce Allah hakları ve kul hakları açısından ehliyet .....	207



d. Buluğdan sonra ehliyeti düşüren özürler.....	209
9. Geliştirdiği Bazı Kavramlar .....	212
a. Aslu'l-vücûb-vücûbu'l-edâ.....	212
b. Kudret-i mümekkine-kudret-i müyessire .....	215
c. Hissi-şer'î fiil ayrımı.....	217
<b>III. DEBÛSÎ'NİN ETKİLERİ.....</b>	<b>219</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEBÛSÎ'YE GÖRE VAZ' OLUNUŞU AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ

<b>I. USÛL ESERLERİNDE KONUNUN ELE ALINIŞI.....</b>	<b>224</b>
<b>II. DEBÛSÎ'YE GÖRE VAZ' OLUNUŞU AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ... 226</b>	
A. İHBÂR .....	228
B. EMİR.....	229
C. NEHİY .....	232
<b>III. VAZ' OLUNUŞU AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....</b>	<b>233</b>
A. EMİRLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....	233
1. Mutlak Emrin Hükümü.....	234
2. Emrin Tekrara Delalet Edip Etmemesi .....	241
3. Emredilen Şeyin Hasen Olması .....	251
4. Emredilen Şeyin Zıddının Hükümü.....	260
B. NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR .....	269
1. Nehyin Hükümü.....	270
2. Yasaklamanın Tekrara Delaleti .....	273
3. Nehyin Bağlayıcılığının Gerekçesi .....	273
4. Nehy Edilen Şeyin Kabih Olması.....	275
5. Mutlak Nehyin Hükümü ve Kısımları .....	282
a. Hissî fiil-şer'î fiil ayrımı.....	283
b. Nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği meselesi hakkında Hanefilerin görüşleri.....	285
c. Değerlendirme: .....	302
<b>SONUÇ.....</b>	<b>314</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>317</b>

## **KISALTMALAR**

Bkz.: Bakınız

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Haz.: Hazırlayan

Hız.: Hazreti

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Terc.: Tercüme eden

Thk.: Tahkik eden

v.: Vefatı

Vd: Ve devamı

# GİRİŞ

## I. TEZİN KONUSU

Araştırmamızın konusunu hicri beşinci asır Hanefî âlimi Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin usûl düşüncesinin, bilhassa usûl yazıcılığına katkıları bağlamında incelenmesi ve usûl eserinden örnek bir bölüm olarak seçtiğimiz emir-nehîy konusu hakkındaki görüşlerinin mukayeseli analizi oluşturmaktadır. Debûsî'nin usûl düşüncesinin temel özelliklerinin ortaya konulması, öncelikle onun hayatını, yaşadığı dönemin özelliklerini, ilmî serüvenini ve usûl düşüncesi üzerinde etkili olan âmilleri bilmeyi gerektirir. Bunun yanında Debûsî'nin usûl literatürüne yaptığı özgün katkıların tespiti de onun usûl eserinin hem Hanefî mezhebi mensubu hem de diğer mezheplere mensup usûlcüler tarafından Debûsî'ye yakın dönemde yazılmış eserlerle mukayeseli olarak incelenmesi ile mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmada, Debûsî'nin özellik arz eden usûlî görüşleri, bir yandan mümkün olduğu ölçüde kendi sistematiği içerisinde ele alınırken, bir yandan da hem kronolojik hem de tematik bir mukayeseye tabi tutularak incelenmiş ve bu sayede Debûsî'nin usûl tarihindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak Debûsî'nin üslûbu, tasnifi gibi te'lif tarzının özellikleri hakkında eserlerinin derin bir analizine dayanan tespitler üzerinde durulmuş; ayrıca Debûsî'nin kelâmî yöneliş açısından nerede durduğunun belirlenmesi de hedeflenmiştir.

## II. KONUNUN SINIRLANMASI

Bu çalışma, Debûsî'nin usûl-i fıkıh alanındaki yerini tespit etmeyi hedeflediğinden, onun usûl düşüncesini ortaya koyduğu eseri **Takvîmü'l-edille**'yi esas almaktadır. Her ne kadar Debûsî usûl-i fıkıh alanı dışında da eserler kaleme almış olsa da, Debûsî üzerine yapılacak bir çalışmanın usûl-i fıkıh bigâne kalması mümkün değildir. Zira Debûsî'nin ilmî çalışmaları içerisinde ilim dünyasına en büyük katkısı ve en orijinal görüşleri usûl-i fıkıh alanında olmuştur. Bunun için Debûsî'nin usûlcülüğü hakkındaki genel tespitlere çalışmamızın ikinci bölümünde yer verdik. Ancak Debûsî'nin usûle dair eseri **Takvîmü'l-Edille**'nin çok yoğun ve anlaşılması zor bir metin olması, usûl konularının tamamını bir tez kapsamında ihata edebilmenin zorluğu

ve müttekâmil olarak yazılmış usûl eserinin Türkçe özetinden ibaret bir çalışma ortaya koymaktan kaçınma arzusu; ayrıca kapsamı geniş tutmanın kaçınılmaz olarak sathîliği beraberinde getireceği endişesi, bizi usûlün sadece belli konuları ve Debûsî'nin katkısı açısından hususiyet arz eden noktalar üzerinde bir sınırlandırmaya sevk etti. Böyle bir sınırlandırma, ele alınan konuların daha derinlemesine incelenmesini de mümkün kılmıştır.

Örneklendirme için emir-nehîy konularının tercih edilmiş olmasının iki sebebi vardır: Öncelikle, Debûsî'nin belli başlı usûl konuları hakkındaki görüşleri, çeşitli çalışmalara konu olmuş; ancak onun genel olarak lafız bahislerine dair görüşleri, özel olarak da eserinin emir ve nehîy konusundaki bölümleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak bir çalışmaya konu olmamıştır. Tezimizin daha önce üzerinde çalışılmamış olan bu konularla sınırlı tutulmasının birinci sebebi budur.

Daha detaylı incelenmek üzere **Takvîmü'l-edille**'den örnek bir alan olarak emir-nehîy bahislerinin belirlenmesinin ikinci sebebi, emir-nehîy konusunun usûlün pek çok konusu ile çeşitli açılardan irtibatlı olan, birçok usûl tartışmasını barındıran ve dolayısıyla bilhassa müttekaddim dönem Hanefî usûlcülüğü açısından temsil gücü yüksek bir alan olduğu yönündeki kanaatimizdir. Hanefî usûl literatüründe lafızları sonraki yaygın kabule oldukça yakın şekilde tasnife tabi tutan ilk usûlcünün Debûsî olduğu bilinmektedir. Debûsî'yi izleyen başta Serahsî ve Pezdevî olmak üzere, memzuc metotla yazılmış eserlere kadar bütün Hanefî usûl eserlerinde Debûsî'nin elfaz taksimi büyük oranda takip edilmiştir. Emir-nehîy konusu ise umum-husus konuları ile birlikte, elfaz bahislerinin en geniş ve tartışmalı alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu sebeple Debûsî'nin usûl düşüncesinin tezahürlerinin tespit edilebilmesi için emir-nehîy bahisleri hakkındaki görüşlerinin inceleme alanı olarak seçilmesi uygun görülmüştür.

### III. TEZİN AMACI

Debûsî ve eserleri üzerinde bugüne kadar yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar ileriki sayfalarda yeri geldiğinde liste halinde zikredilmiştir. Buna karşılık, Debûsî'nin usûl anlayışının temel parametrelerini bir bütün halinde ortaya koyan bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu

çalışmamızın amacı, henüz bütün yönleri ile aydınlatılmamış olan Debûsî'nin usûl düşüncesinin genel karakteristiğinin ortaya konulması, belli noktalarda detaylı olarak incelenmesi ve böylece Debûsî'nin Hanefî usûl düşüncesine yaptığı katkıların tespit edilmesidir. Debûsî'nin polemikçi üslubunun sonucu olarak hem usûl hem de furû görüşlerini sürekli Şâfîîlerle tartışma halinde işlemesi sebebiyle, Şâfîî mezhebinin incelediğimiz konulardaki görüşlerini de belli tartışma alanları bağlamında ve Hanefî usûlüne yansıdığı ölçüde tespit etmek mümkün olacaktır.

Bunun yanında, Debûsî'nin görüşlerine yön veren ancak kendisinin açıkça ifade etmekten ısrarla kaçındığı kelâmî öncüllerin de imkân nispetinde ortaya konulmasına çalışılmıştır. Zira çalışmamızın iddialarından biri de, yaygın olarak bilinenin aksine, Debûsî'nin Mu'tezilî etkiler barındıran Irak Hanefiliğinin son temsilcisi değil, mezhebin Mâverâünnehirli âlimlerinin başlattığı "ehl-i sünnetleşme" çabasının ilk temsilcisi olduğunu göstermektedir.

#### IV. KONUNUN ÖNEMİ

Debûsî'nin hayatı ve eserleri hakkında tabakat eserlerinde çok az bilgi vardır. Eğitim süreci hakkında hemen hiçbir bilgi mevcut olmadığı gibi, bir tedris faaliyeti içinde yer aldığına, ders halkası yönettiğine dair de bir kaydın bulunmaması, onun ekolünün ne derece sürdürüldüğünü tarihi açıdan tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte onun görüşlerinin ve eserlerinin sonraki literatüre etkisi çok açıktır. Hanefî usûlünün en önemli iki ismi olan Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 483/1090) ve Fahru'l-İslâm el-Pezdevî (v. 482/1089) –her ne kadar ismini zikretmeseler de- onun eserlerinden gerek üslup ve tasnif, gerekse içerik açısından yoğun şekilde istifade etmişlerdir. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, Hanefî usûlünün üç imamı (erkân-ı selâse) olarak kabul edilmiş ve bu üç isim arasındaki ilmî ilişki, Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed (v. 189/805) arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Bunun yanında, yukarıda da ifade edildiği gibi, Debûsî'nin özellikle belli konulardaki görüşlerinin, tasniflerinin, kavramlarının, tanım ve misâllerinin, kendisinden yüzlerce yıl sonra yazılmış Hanefî usûl eserlerinde dahi izlerini görmek mümkündür. Billhassa Pezdevî'nin usûl eserinin sonraki literatürdeki belirleyici rolü düşünüldüğünde –ki memzuc metodla yazılmış eserlerde, fukahâ metodunu temsilen seçilen eser hemen

hemen her zaman Pezdevî'nin usûlüdür-, Debûsî'nin Pezdevî kanalıyla bütün bir Hanefî usûl tarihini yönlendirdiğini söylemek abartılı olmaz.

Bunun yanında Debûsî'nin etkisi sadece Hanefî usûl düşüncesi ile sınırlı değildir. Başka mezheplere mensup âlimlerin de onaylamak ya da muhalefet etmek için onun görüşlerine müracaat ettiğine dair pekçok örnek mevcuttur. Meselâ önce Hanefî iken sonra Şâfiî olan Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096), Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ihtilafları ele aldığı **Kavâtî'u'l-edille** ve **el-Istîlâm** adlı kitaplarında Debûsî'nin eserlerini esas almış, kendi eserlerini Debûsî'ye bir nevi reddiye olarak yazdığını ifade etmiştir. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olan Gazâlî'nin (v. 505/1111) de –yine çoğunlukla doğrudan ismini zikretmemekle birlikte- Debûsî'nin görüşlerini eserlerinde ele alıp tartıştığı bilinmektedir. Debûsî'nin eserlerinin Endülüs'e kadar ulaştığı ve İbn Rüşd'ü (v. 520/1126) dahi etkilediği ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Hanbelî usûlcü Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (v. 513/1119), Debûsî'nin **el-Esrâr**'daki görüşlerine **Kitâbü'l-Fünûn** adlı külliyyâtında atıf yapar ve onun eserlerinin o dönem Bağdat'ında okunduğuna işaret eden ifadelere yer verir.<sup>2</sup>

Debûsî'nin usûl literatürüne etkisi, İbn Haldun (v. 808/1406) tarafından da ifade edilmiştir. İbn Haldun **Mukaddime**'de usûl-i fıkıh literatürünü tanıtırken, Debûsî'nin usûl ilmindeki yerini vurgular ve özellikle kıyası ilk kez bu derece detaylı ve sistematik ele alan kişinin Debûsî olduğunu ifade eder.<sup>3</sup>

Debûsî'nin Hanefî usûl literatürüne katkısı, birikimsel olarak ilerleyen ilmî çizgiyi sürdürmenin ötesinde bir hususiyet arz etmektedir. Debûsî'nin usûl anlayışı, Hanefî usûl tarihinde bir kavşak noktasını temsil eder. Zira Debûsî, Hanefîliğin Mâturîdîlik çerçevesinde yeniden yorumlanması ile ortaya konulan sentezin oluşmasından önce, şahsında Irak Hanefîliği ile Semerkand ekolünün özelliklerini bir araya toplamış ve bilhassa bazı konularda oldukça özgün görüşler ortaya koymuştur. Onun takipçileri olan Serahsî ve Pezdevî, Hanefî usûlünü eserlerinde ifadelendirirken

<sup>1</sup> Muhammed Hamîdullah, "Usûl al-Fıqhın Tarihi", M. Fuad Sezgin (çev.), **İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi**, 2:1 (1957), 9.

<sup>2</sup> Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, **Kitâbü'l-funûn**, George Makdisî (neşr.), Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1970 ve 1971, I, 195-197, 199, 201, 259, 326, 363; II, 463, 469, 473.

<sup>3</sup> Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, **Mukaddime**, Abdullah Muhammed ed-Derviş (thk.), Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004, II, 201.

ondan çokça istifade etmekle birlikte, Irak Hanefilerindeki Mu'tezilî eğilimlerin Debûsî'nin görüşlerindeki yansımalarını Hanefî usûlünden ayıklamaya da teşebbüs etmişlerdir. Sonuç olarak Debûsî'nin başlattığı yöneliş sayesinde, Irak Hanefiliğinin henüz Mâturîdîlik kisvesine bürünmemiş fakat Mu'tezilî görüşleri azaltılmış bir damarı Orta Asya'da neşvünemâ bulmuştur.

Hanefî usûl tarihinin entelektüel açıdan oldukça hareketli olduğu bu dönemin aydınlatılması için dönemin âlimlerinin usûlî eğilimlerinin, bu eğilimlerin arkasındaki saiklerin ve savundukları usûl görüşlerinin sonrasına etkilerinin ortaya konulması büyük bir önem arz eder. Tezimizin bu yöndeki çalışmalara katkı sağlayacağı ve söz konusu çalışma alanının şimdiye kadar yeterince incelenmemiş bölümlerini açıklığa kavuşturacağı umulmaktadır.

## V. TEZİN KAYNAKLARI

Tezin temel kaynağını Debûsî'nin usûl eseri **Takvîmü'l-edille** oluşturmaktadır. **Takvîmü'l-edille**'nin biri ilk yarısı olmak üzere dört farklı tahkikli neşri elimizde bulunmaktadır. Ancak yazma nüshaları arasında belirgin farklar bulunan eserin çok daha titiz bir tahkike ihtiyacı olduğu açıktır. Bunun için var olan tahkiklerin hepsi mukayeseli olarak incelenmiştir. Bunun yanında gerekli yerlerde Debûsî'nin hilâf eseri **el-Esrâr**'a da başvurulmuştur. **el-Esrâr** doktora tezi olarak tahkik edilmiş ancak basılmamıştır. Tezde söz konusu tahkikten istifade edilmiştir. Bu eserler hakkında Debûsî'nin eserlerinin tanıtıldığı bölümde daha ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Debûsî'nin usûl düşüncesinin net olarak ortaya konulabilmesi için sadece kendi eserlerinin değil, kendisinden önce ve sonra yazılmış belli başlı eserlerin de ele alınması gerekir. Bunun için incelediğimiz konularla sınırlı olmak üzere **Takvîm** ile paralel olarak takip ettiğimiz usûl eserleri şunlardır:

- İmam Şâfiî (v. 204/820), **er-Risâle**,<sup>4</sup>
- Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (v. 370/980), **el-Fusûl fi'l-usûl**,<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Ahmet Muhammed Şâkir (thk.), Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938. Ayrıca tercümesi: Şâfiî, **er-Risâle**, Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (çev), 4. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

- Ebû Bekir el-Bâkılânî (v. 403/1013), **et-Takrîb ve'l-irşâd**,<sup>6</sup>
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), **el-Mu'temed fî usûli'l-fikh**,<sup>7</sup>
- Hüseyin b. Ali es-Saymerî (v. 436/1045), **Kitabü mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh**,<sup>8</sup>
- Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083), **et-Tebşîra fî usûli'l-fikh**,<sup>9</sup>
- İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085), **el-Burhân**,<sup>10</sup>
- Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 483/1090), **el-Usûl**,<sup>11</sup>
- Fahru'l-İslam Ebû'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089), **el-Usûl** ve Abdülaziz el-Buhârî tarafından yazılan şerhi **Keşfü'l-esrâr**,<sup>12</sup>
- Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100), **Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye**<sup>13</sup>
- Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096), **Kavâtu'l-edille**<sup>14</sup>
- Ebû Hâmid el-Gazâlî (v. 505/1111), **Şifâu'l-ğalîl**<sup>15</sup> ve **el-Mustasfâ**,<sup>16</sup>
- Alâüddin es-Semerkindî (v. 539/1144), **Mîzânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl**,<sup>17</sup>
- Sadruşşerîa el-Mahbûbî (v. 747/1346), **et-Tavdîh**<sup>18</sup>

<sup>5</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Fusûl fî'l-usûl**, Muhammed Muhammed Tamir (nşr.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

<sup>6</sup> Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)**, Abdulhamid b. Ali (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, **el-Mu'temed fî usûli'l-fikh**, Halil el-Meys (nşr.), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

<sup>8</sup> Abdelouahad Jahdani, "Kitâb Masâ'il al-hilâf fî usûl al-fiqh-Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. Ali al-Saymarî, Présentation, Analyse et Edition critique", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Université de Provence 1991).

<sup>9</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, **et-Tebşîra fî usûli'l-fikh**, Muhammed Hasan Heyto (thk.), 2. Baskı, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

<sup>10</sup> Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fikh**, Salah b. Muhammed (haz.), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

<sup>11</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, **el-Usûl**, Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

<sup>12</sup> Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahru'l-İslam el-Pezdevî**, Nâci es-Süveyd (haz.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

<sup>13</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye**, Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

<sup>14</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, **Kavâtu'l-edille fî'l-usûl**, Nâci es-Süveyd (haz.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

<sup>15</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî, **Şifâu'l-ğalîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl**, Muhammed el-Kebîsî (thk.), Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.

<sup>16</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, Muhammed Süleyman el-Eşkar (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

<sup>17</sup> Alâüddin Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl**, Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (thk.), Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 1987.

<sup>18</sup> Sadruşşerî'a el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh** (Sa'düddin b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh** ile birlikte), Necip el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcîd (nşr.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.



- Ebû'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), **Menâru'l-envâr** ve müellif şerhi **Keşfü'l-esrâr**<sup>19</sup>
- Molla Hüsrev (885/1480), **Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl**.<sup>20</sup>

Bu klasik eserlerin dışında Debûsî üzerine yapılan bütün çalışmalar tezimizin ikincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Debûsî hakkında yapılmış tezler dikkatle incelenmiş ve bu çalışmalara yeri geldikçe atıf yapılmıştır. Bunun yanında Debûsî ve Mâverâünnehir hakkında Murteza Bedir ve Şükrü Özen'in makale ve tezleri başta olmak üzere, yapılmış hiçbir çalışmanın inceleme dışı bırakılmaması hususunda çaba sarfedilmiştir. Doğrudan Debûsî ile ilgili olan bu çalışmalara ek olarak, Debûsî'nin usûl düşüncesinde üzerinde durduğumuz konulardaki ikincil çalışmalar ve ayrıca erken dönem Hanefî usûlcülüğü, kelâm-fıkıh usûlü ilişkisi, lafız bahisleri ve emir-nehiy konusunda yapılan çalışmalar da konu sınırlaması gereği müracaat edilen kaynaklar arasındadır.<sup>21</sup>

## VI. TEZİN PLANI

Tezin ilk bölümünde Debûsî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, bu hususlarda elde mevcut olan sınırlı bilgiler ışığında onun ilmî kişiliği ve eserlerini oluşturan arka plan netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Debûsî'nin yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî bir resmi sunularak, bu resim içerisinde Debûsî'nin hayatı hakkındaki mevcut bilgiler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Debûsî'nin usûl düşüncesi çeşitli açılardan incelenerek usûl düşüncesinin temel parametreleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Debûsî'nin usûl anlayışı, te'lif tarzı ve kelâmî duruşu da bu bölümde incelenmiştir. Burada Debûsî'nin usûl eserinin bir özetini ortaya koymaktan ziyade, usûl anlayışının temel özellikleri ve mezhebin entelektüel gelişimine katkıları belirlenmeye gayret edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Debûsî'nin usûl eserinin lafız bahislerinden seçtiğimiz emir-nehiy konusu, detaylı ve hem öncesi-sonrası Hanefî usûl eserleri hem de seçilmiş bazı Şâfiî eserleriyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

---

<sup>19</sup> Nesefî, Hâfizuddin Ebû'l-Berekâ Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr**, (Şerhu **Nûru'l-Envâr** ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

<sup>20</sup> Molla Hüsrev, **Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl**, İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1312 baskısından tıpkıbasım).

<sup>21</sup> Temel kaynaklar dışındaki kaynaklar için bibliyografyaya bakınız.

**BİRİNCİ BÖLÜM: DEBÛSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ,  
İLMÎ FAALİYETLERİ**

## I. DEBÛSÎ'NİN HAYATI

### A. ADI VE DOĞUMU

Görüşleri kendisinden sonra gelen ulemayı büyük ölçüde etkilemiş olduğu halde, Debûsî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yoktur. Tam adı, Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî olarak geçer.<sup>22</sup> Künyesi Ebû Zeyd, lakabı ise Kadı'dır. Eserlerde sadece Ebû Zeyd künyesi zikredildiğinde, kastedilen kişi Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir.<sup>23</sup> Bunun yanında bazı eserlerde kendisine "el-Kâdî el-İmâm" olarak atıf yapılır.<sup>24</sup> Debûsî nisbesi, doğduğu yerin adı olan Debûs<sup>25</sup>, Debûse<sup>26</sup> veya Debûsiye<sup>27</sup> den gelir.<sup>28</sup> Bu yerleşim yerinin, Buhâra ile Semerkand arasındaki yol üzerinde,<sup>29</sup> Soğd'a bağlı bir belde olduğu ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Makdisî ise Debûsiye'yi

<sup>22</sup> Kaynakların çoğunda ismi Ubeydullah olarak geçtiği için biz bu ismi esas aldık. Ancak Debûsî hakkında bilgi veren ilk iki kaynakta, Sem'ânî'nin Ensâb'ında ve İbn Hallikân'da ismi Abdullah olarak geçmektedir. Bkz: Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, Abdullah Ömer el-Bârûdî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988, II, 454; Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân**, İhsan Abbas (thk.), Beyrut: Dâru Sadr, tarih yok, III, 48.

<sup>23</sup> Mübârek el-Mısırî en-Nazîf Muhammed, "Ârâu'l-İmâm ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübîhi'l-Usûliyye ve Eseruhâ fil'l-Furûî'l-Fikhiyye", (**Doktora Tezi**, Câmiatü Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Sudan, 2008), 22.

<sup>24</sup> Meselâ bkz.: Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 193; II, 501.

<sup>25</sup> Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1977, XII, 47; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, tarih yok, VI, 96-97.

<sup>26</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48.

<sup>27</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, Leiden: Brill, 1877, 266; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, **Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm**, Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, XXIX, 290. En eski kaynaklarda Debûsiye olarak geçtiğine göre doğrusu bu şekilde olmalıdır. Ayrıca bkz: İhsan Zünun Abdülâtîf Sâmîrî, **el-Coğrafya et-Tarihiyye li-Medinet-i Buhâra fi'l-Kurûni'l-hicriyye el-ülâ**, İrbî: Merkezü Nâsırî'l-hidemât, 1999, 84.

<sup>28</sup> Debûs kelimesinin Türkçe "topuz" kelimesinin Arapçaya geçmiş şekli olduğu ileri sürülmüştür (Yusuf Ziya Kavakçı, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ al-Nahr İslam Hukukçuları**, Ankara: Sevinç Matbaası, 1976, 33) ancak nisbenin Debûs ya da Debûse adındaki kaynaklarda adı çokça geçen yerleşim yerine dayanması daha muhtemeldir. Bunun yanında, bazı kaynakların nisbenin okunuşunu şeddeli olarak Debbûsî şeklinde vermesine karşılık, coğrafya kaynaklarında zikredilen yerleşim yerinin adında şedde bulunmaması sebebiyle, Debbûsî okunuşunun değil, Debûsî okunuşunun daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Meselâ Bkz: Ebû Nasr Sa'dül-melik Ali b. Hibetullah b. Ali b. Mâkûlâ, **Tahzîbü müstemerî'l-evhâm alâ zevi'l-ma'rife ve ulû'l-efhâm**, Seyyid Kisrevî Hasan (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, 121; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48; Salahüddin Halil b. Aybek es-Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, Ahmet el-Arnaut ve Mustafa Türki (thk.), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000, XVII, 201.

<sup>29</sup> V. V. Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Hakkı Dursun Yıldız (Haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990, 101-102.

<sup>30</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (thk.). 2. Baskı. Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1993, II, 499-500; Ebû'l-Adl Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, **Tâciü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962, 36; Muhammed Abdülhayy Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, Ahmed ez-Za'îbî (haz.), Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998, 184.

Semer kand'la Buhâra arasında, Semer kand'a bağlı bir yerleşim yeri olarak zikreder.<sup>31</sup> Tabakat kitaplarında bu beldeye nispet edilen başka âlimler de vardır.<sup>32</sup>

Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin doğum tarihi hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte vefat tarihi ve vefatında 63 yaşında olduğu<sup>33</sup> bilgisinden hareketle onun 367/978 senesinde doğduğu söylenebilir.<sup>34</sup>

## B. YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ

Debûsî'nin çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde Mâverâünnehir bölgesi Sâ mânîler hanedanının idaresi altında idi. Sâ mânîler, III/IX. yüzyıldan itibaren Buhâra'yı merkez kabul ederek bölge yönetimini ele geçirmiş olan, uluslararası ticaret yapacak kadar ticarî yönü gelişmiş bir hanedandı.<sup>35</sup> Daha sonra 389/999 yılında Buhâra'nın düşmesi ve Sâ mânî hükümdarlığının fiilen sona ermesi ile bölge, Debûsî'nin doğumundan yaklaşık yirmi sene önce Müslümanlığı resmen kabul etmiş bulunan Karahanlılar'ın idaresine geçecektir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Debûsî'nin hayatının son kırk yılı, yani ilmî tekâmül ve olgunluk dönemi; Gaznelilerle aralarındaki hâkimiyet mücadelesi yanında, kendi içlerinde de taht kavgaları ile uğraşan ve Debûsî'nin vefat ettiği sıralarda ikiye bölünecek olan Karahanlıların bölgeyi henüz ele geçirdiği, oldukça karmaşık bir döneme rastlar.<sup>37</sup> Bu sebeple, her ne kadar Debûsî hayatının büyük bölümünü Karahanlı idaresi altında geçirmiş olsa da, Sâ mânîlerin, Mâverâünnehirdeki ilmî ve kültürel geleneğin müessisi oldukları dikkate alınarak, Debûsî'yi Karahanlılar dönemi değil, Sâ mânîler dönemi alimleri arasında saymak daha isabetli görünmektedir. Zira

<sup>31</sup> Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 266, 342.

<sup>32</sup> Nerşahi'nin ifâdesinden anlaşıldığına göre Debûsiye, Buhâra'nın kuruluşundan önce de var olan oldukça eski bir yerleşim yeridir (Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer Nerşâhî, **Târih-u Buhârâ**, Abdullah Duman (inceleme ve tercüme), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013, 239). Neseî, buraya nispet edilen 16 âlimin adını zikreder. Ayrıca bazı âlimlerin Debûsiye'de hadis tahsil ettiğinin ifade edilmesi, buranın köy hüviyetinde bir yerleşim yerinden daha büyük olduğunu göstermektedir. Neseî'nin zikrettiği Debûsî nisbeli âlimlerin indeksi için bkz.: Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, **el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand**, Yusuf el-Hâdî (thk.), Tahran: Âyine-i Mirâs, 1999, 818. Ayrıca bkz.: Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454-456. Ancak söz konusu yerleşim yeri Buhâra ve Semer kand'ın gelişimi ile birlikte eski önemini zamanla kaybetmiş olmalıdır.

<sup>33</sup> Kureşî, **Cevâhir**, II, 500; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim**, 36.

<sup>34</sup> Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, VI, 96-97.

<sup>35</sup> Sâ mânîlerin ortaya çıkışı için bkz.: Barthold, **Türkistan**, 225-229. Buhâra'da Sâ mânîler döneminde basılan dirhemlerin İran, Irak, Kafkasya, genel olarak Doğu bölgeleri ve hatta Kuzey Avrupa'da dahi bulunduğu belirtilmektedir (Chief Editorial Office of Publishing and Printing, **Bukhara An Oriental Gem**, Taşkent, 1997, 40). Ayrıca bkz.: Aydın Usta, "Sâ mânîler", **DİA**, XXXVI, 64-68, 64.

<sup>36</sup> Barthold, **Türkistan**, 283-287; Osman Aydın, **Semer kant Tarihi**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 345.

<sup>37</sup> Abdülkerim Özeydin vd., "Karahanlılar", **DİA**, XXIV, 404-414; 406-407.

Karahanlılar Buhâra'yı yoğun mücadeleler sonucunda ele geçirerek Sâ mânî hakimiyetine son vermiş olmaları ve sonrasında da kendi aralarındaki taht kavgaları uzun müddet devam etmesi,<sup>38</sup> onların bölgede kalıcı bir siyasi ve kültürel yapı oluşturmasını geciktirmiş olmalıdır. Bu durumda Buhâra'da Karahanlıların istikrarlı bir idare kurmasına kadar geçen sürede Sâ mânîlerin idarî ve ilmî geleneklerinin devam ettiği düşünülebilir.

Mâverâünnehir bölgesinde, bilhassa Buhâra'da<sup>39</sup> fikhî faaliyetlerin gelişmesinde, idarecilerin desteği önemli bir etken olmuştur. Farisî kökenli olduğu tahmin edilen ve bölgeye bir asır boyunca (203-394/819-1005) hakim olan sünnî-müslüman hükümdarların hanedanı Sâ mânîler,<sup>40</sup> ilme ve âlimlere büyük önem veren bir politika izlemişler ve onların idaresi altında Mâverâünnehir bölgesi bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Kuvvetli ticarî bağlantıları olan Sâ mânîler, bu bağlantıları sayesinde, çevredeki ilim ve kültür birikiminin bölgeye taşınmasında etkili olmuş olmalıdırlar.<sup>41</sup> Sâ mânîler döneminde Buhâra'nın ilmî açıdan en parlak günlerini yaşadığı, Buhâra'daki Sâ mânî sarayının dünyanın en büyük kütüphanelerinden birine sahip olduğu, sarayda görevli olduğu dönemde İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) da bu kütüphaneden istifade ettiği belirtilmektedir.<sup>42</sup>

Sâ mânî idarecileri bölgede yaşayan Hanefî âlimlerle yakın ilişkiler kurmuşlardır. Sâ mânîlerin Buhâra'ya girişi de Buhâralı âlimlerin girişimleri

<sup>38</sup> Özeydin vd., "Karahanlılar", *DİA*, XXIV, 404-414; 405-408.

<sup>39</sup> Murteza Bedir, Buhâra ve Semerkand'ın fikhî sahasındaki ilmî çalışmalar açısından rekabet içerisinde olduğunu, bu rekabette Semerkand'ın genellikle Buhâra'nın gerisinde kaldığını; Buhâra daha çok fikhî sahasındaki çalışmalarla temayüz ederken, Semerkand'ın kelâm alanında öne çıktığını söyler (Murteza Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, 2. Baskı, İstanbul: İsam Yayınları, 2014, 28, 56)

<sup>40</sup> Hem Sâ mânîlerin hem de Karahanlıların koyu bir sünnîliği benimsediği anlaşılmaktadır. Merkezî bölgelerden kaçan bazı Şîî grupların da bölgede varlığını sürdürdüğü (Ali Gufrânî, "Mâverâünnehir'de Şîiğin Tarihi: Sâ mânîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)", şâhin Ahmetoğlu (Çev.), *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5 (2015), 221-237) ve zaman zaman siyasî yönetim tarafından baskıya maruz kaldıkları ifade edilmektedir. Debûsî henüz doğmadan 329/942 yılında Sâ mânî hükümdarı Nuh b. Nasr'ın Şîiliği benimsemiş olan babasını tahttan indirip, Buhâra ve çevresindeki bütün Şîileri kılıçtan geçirdiği rivayet edilmektedir. Benzer bir katliam, yine aynı bölgede 1044 yılında, Karahanlı hükümdarı Buğra Han İbrahim b. Nasr tarafından gerçekleştirilmiştir (*Buhâra An Oriental Gem*, 39, 43; Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, VI, 363-367; 365).

<sup>41</sup> Burada İbn Sînâ'nın (370-428/980-1037) da Debûsî ile aynı dönemde yaşadığı hatırlanmalıdır. İbn Sînâ'nın hayatının ilk yıllarını geçirdiği Buhâra'da temel bilimlere dair eserleri okuduğu, hekim olarak girdiği Sâ mânî sarayının zengin kütüphanesinden istifade ettiği bilinmektedir (Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 319-332; 319-320). Bu da hicri dördüncü asrın sonunda Sâ mânîlerin idaresindeki Buhâra'da sadece İslamî ilimler alanında değil, tıp, felsefe, astronomi gibi bilim dallarında da ciddi derecede ilmî birikimin ve eserin mevcudiyetini gösterir.

<sup>42</sup> Şeşen, "Buhara", *DİA*, VI, 365; Usta, "Sâ mânîler", *DİA*, XXXVI, 67.

sayesinde. Kaynakların verdiği bilgiye göre 260/874 yılında Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah b. Ebû Hafs, Buhâra'daki karmaşaya bir son vermek için, Semerkand'taki Sâ mânî idarecisine mektup yazarak kendilerine bir emir gönderilmesini istemişti. Bunun üzerine İsmail b. Ahmed es-Sâ mânî Buhâra'ya idareci olarak gelmiş; Ebu Hafs es-Sağîr de şehrin ileri gelenleri ile birlikte onu karşılamıştı.<sup>43</sup> Halk nezdinde Hanefî âlimlerin ne derece itibarlı olduklarının delili olan bu olaydan sonra da Sâ mânîlerin bölgedeki Hanefî ulemâ ile yakın ilişkisi devam etmiştir.<sup>44</sup> **Muhtasarü'l-kâfî** müellifi Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) de Sâ mânî hükümdarlarından Nuh b. Nasr'ın (I. Nuh) tahta geçmeden önce hocası ve Buhâra kadısı, tahta geçtikten sonra da veziri olmuş, ancak çıkan bir isyanda askerler tarafından öldürülmüştür.<sup>45</sup> Makdisî, Sâ mânîlerin ilim ehlini yer öpmeye mecbur etmediklerini, bölgedeki en fakih ve en iffetli zâtı seçip onun görüşüne göre ferman verdiklerini, bunun bir gelenek haline geldiğini ve insanların her bir âlimden sonra bu konum için yerine geçecek kişiyi tahmin etmeye çalıştıklarını, (Debûsî'nin ilmî silsilesi içinde de adı geçen) Muhammed b. Fazl (v. 381/991)'in da Sâ mânîler tarafından bu göreve atanmış âlimlerden biri olduğunu kaydeder.<sup>46</sup> Bunun yanında Sâ mânî hükümdarlarının, itibarlı âlimlerin cenazelerine bizzat iştirak ettiklerine dair rivayetler de onların âlimlere verdikleri değer bir başka göstergesidir.<sup>47</sup>

Debûsî'nin yaşadığı dönemde bölgeye hâkim olan hem Sâ mânîler, hem de Karahanlılar'ın Hanefî mezhebine meylettığı, bölgede Hanefî mezhebinin belli bir ağırlığı olduğu bilinmektedir.<sup>48</sup> Ebû Hanîfe'nin mezhebinin Orta Asya'da yayılmasını

<sup>43</sup> Richard N. Fyre, **Bukhara The Medieval Achievement**, Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997, 38-39, 130-131; Nerşâhî, **Tarih-u Buhârâ**, 319-320.

<sup>44</sup> Sâ mânîler devri ve sonrasında Buhâra'da alimlerin halkın kendilerine gösterdiği saygı ve destek sayesinde siyasîler üzerinde nüfuz sahibi oldukları ve bazı ihtilaflarda arabuluculuk görevi üstlendiklerine dair anekdotlar için bkz.: Barthold, **Türkistan**, 239-240, 250, 284. Karahanlılar devrinden itibaren bu nüfuzun daha da belirginleştiği ve Âl-i Burhan gibi pek çok Hanefî fakih de yetiştiren bazı ailelerin Sadr ünvanıyla Buhâra yönetimini ellerinde bulundurdukları görülmektedir (Ali Öngül, "Burhan Ailesi", **DİA**, VI, 430-432).

<sup>45</sup> Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", **DİA**, XV, 195-196; Nerşâhî, **Tarih-u Buhârâ**, 339.

<sup>46</sup> Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 338-339.

<sup>47</sup> İhsan Zünûn es-Sâmîrî, **el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâ mânîyyîn**, Beyrut: Dâru't-Talf'a, 2001, 39.

<sup>48</sup> Makdisî'nin aktardığına göre Debûsî'nin yaşadığı dönemde bölgenin müslüman halkı içinde Hanefîlerin yanında Şâfiîler de vardı ve bu iki mezhep mensupları arasında zaman zaman mezhep çekişmesine dayanan gerginlikler söz konusu oluyordu (Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 338). Murteza Bedir, nehrin ötesini Horasan ve diğer Orta Asya bölgelerinden ayıran en önemli özellik olarak onların Hanefî mezhebinin çok sıkı bir şekilde benimsemelerini gösterir (Bedir, **Buhara Hukuk Okulu**, 55-56). Ancak bu, hem Makdisî'nin aktardığı, bölgede Şâfiîlerin de bulunduğu ve zaman zaman Hanefîlerle çatıştığı bilgisi, hem de Debûsî'nin de dahil olduğu mezhepler arası münazaralar hakkındaki rivayetler ile çelişmektedir. Ayrıca Debûsî, kendisine hasım olarak çoğunlukla sadece

sağlayan kişiler ise İmam Muhammed'in iki öğrencisi ve **el-Asl**'ın râvîleri olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (v. 200/816?) ile Ebû Hafs el-Kebîr (v. 216/831)'dir. Hanefî mezhebinin görüş ve eserlerini Buhâra'ya getiren ilk kişi ise Ebû Hafs el-Kebîr olmuştur. Buhâra kökenli olan Ebû Hafs, Bağdat'a giderek Şeybânî'nin ders halkasına katılmış, daha sonra memleketine dönmüş ve Hanefî mezhebinin görüşlerini Buhâra çevresinde öğreterek yaygınlaştırmıştır. Onun sabah namazından sonra kendi adıyla anılan camide ilim öğrenmek için gelenlere ders anlatmaya başladığı, hayatı boyunca bu ilmî faaliyeti sürdürerek pek çok âlim yetiştirdiği rivayet edilmektedir.<sup>49</sup> Ebû Hafs'ın ve sonrasında çocuklarının sürdürdüğü bu faaliyet sayesinde Buhâra ve çevresinde fıkıh tedrisinin büyük bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hicrî 350'den sonra, yani Sâ mânîlerin en parlak döneminde bölgeyi ziyaret etmiş olan Makdisî (v. 390/1000 civarı), bölgede özellikle fıkıh ilminin gelişmişliğinden ve fakihlere verilen değerden övgüyle söz eder.<sup>50</sup>

Sâ mânîlerden sonra bölgeye hâkim olan Karahanlılar döneminde de bölgedeki ilim geleneği devam etmiş, hatta Hanefîlerin imtiyazlı konumu bu dönemde daha da güçlenmiştir.<sup>51</sup> Özellikle Buhâra'da yerleşik bir fıkıh geleneğinin Karahanlılarla birlikte teessüs ettiğini söylemek mümkündür. Karahanlıların, klasik dönemdeki medrese geleneğinin temellerini bu bölgede atmış olmaları da genel anlamda ilmî faaliyetlerin, özel olarak da fıkıh ilmindeki faaliyetlerin sistemleşmesinde büyük bir etken olmuştur. Günümüze ulaşan ilk medrese vakfiyesi, 444-460/1052-1068 yılları arasında hüküm

---

Şâfiileri aldığına göre, Debûsî'nin çevresinde münazara ettiği Şâfiî âlimlerin ya da en azından hala etkisi süren ve tedavülde bulunan Şâfiî eserlerinin varlığı çok muhtemeldir. Nitekim hicrî ikinci asırdan itibaren Mâverâünnehir ve Horasan'dan Şâfiî'nin talebelerinin ders halkalarına katılmak için Bağdat'a giden âlimlerin varlığı bilinmektedir (Nail Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, 319). Dolayısıyla Buhâra ve Semerkand'da siyasî idare Sâ mânîlerden itibaren Hanefîlerden yana tavır almış olsa da ilmi ve toplumsal düzlemde yine de bir Şâfiî varlığı mevcut olmalıdır. Ancak Şâfiî âlimler Mâverâünnehir'de Hanefîler kadar etkili olamazken, daha güneydeki Rey, Şiraz gibi şehirlerde daha aktif bir konumda olmuş olmalıydılar. Zira Şâfiî mezhebinin teşekkül dönemini inceleyen eserinde Bilal Aybakan, İbn Süreyc'den sonra mezhebin Irak ve Horasan şeklinde iki ana kol halinde geliştiğini, bu iki kolun Nevevî'nin çabaları ile birleştirildiğini aktarır ancak bu süreçte Mâverâünnehirli herhangi bir Şâfiî alimden bahsetmez. Ayrıca eserin sonunda öne çıkan Şâfiî âlimlere dair verdiği listede de Mâverâünnehir bölgesine mensup bir Şâfiî alimin ismi yer almamaktadır (Bilal Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, 194-198, 214-240).

<sup>49</sup> Nerşâhî, **Tarih-u Buhârâ**, 295; Muhammed Boynukalın, **İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili**, İstanbul: Ocak Yayınları, 2009, 97-100.

<sup>50</sup> Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 261.

<sup>51</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 28.

sürmüş olan Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Hana ait olup,<sup>52</sup> Debûsî'nin vefatından kısa bir süre sonrasında tekabül eder. Debûsî, işte bu ilim geleneğinin en parlak döneminin hemen arefesinde Buhâra'da yaşamıştır.<sup>53</sup>

### C. ÖĞRENİM HAYATI VE HOCALARI

Debûsî'nin yaşadığı dönemde idarecilerin de desteği ile bölgenin ilmî geleneği yerleşmiş olmasına rağmen, Debûsî'nin tahsil hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinde birkaç kez babası Ömer b. İsa'dan görüş nakletmiş olmasından,<sup>54</sup> Debûsî'nin babasının da ilimle meşgul olduğu ve ilk tahsilini babasından almış olabileceği sonucu çıkarılabilir. Bunun yanında kaynaklarda Debûsî'nin, Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustruşenî<sup>55</sup>den fıkıh tahsil ettiği ifade edilmekte<sup>56</sup> ve bu hocası kanalıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşan fıkıh silsilesi şöyle aktarılmaktadır:

- Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustruşenî (v. 404/1013),
- Muhammed b. Fazl (v. 381/991)
- Abdullah es-Sebezmûnî (v. 340/951),
- Ebû'l-Hafs es-Sağîr (v. 264/877-8),
- Babası Ebû'l-Hafs el-Kebîr (v. 216/831),
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî (v. 189/805),
- Ebû Hanîfe (v. 150/767).<sup>57</sup>

Ancak zikredilen âlimlerin vefat tarihleri dikkate alındığında, silsilenin bu âlimlerden ibaret olamayacağı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Ustruşenî'nin Ebû Bekir

<sup>52</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 123-124. Ayrıca bkz: Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğrahan Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, 15:2 (1982), 117-124; Mefâil Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2:2 (1987), 273-281.

<sup>53</sup> Karahanlılardan önce de bölgede medrese benzeri eğitim kurumlarının var olması muhtemeldir. Sâmânîler döneminde medreselerin varlığını ima eden rivayetlerin listesi için bkz: es-Sâmîrî, **el-Hayâtü'l-İlmiyye zemene's-Sâmâniyyîn**, 199-201.

<sup>54</sup> Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, Halil Muhyiddin el-Meys (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, 319; Sâlim Özer, "Debbûsî'nin el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 1997), I, 56.

<sup>55</sup> Kadı Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ustruşenî, Muhammed b. Fazl (v. 381/991)'in öğrencisidir. Buhâra ve Semerkand kadılığı yapmış ve 404'te Semerkand kadısı iken vefat etmiştir (Kureşî, **Cevâhir**, III, 294). Debûsî bu hocasının adını el-**Esrâr**'da zikreder (Debûsî, **el-Esrâr**, I, 51).

<sup>56</sup> Kureşî dışında bkz.: Leknevî, **Fevâid**, 184.

<sup>57</sup> Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, **Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, No: 690, v. 137b.



er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981)'ın da öğrencisi olması sebebiyle,<sup>58</sup> Debûsî'nin fıkıh silsilesi Cessâs aracılığıyla Kerhî (v. 340/952) ve öncesindeki Irak Hanefî ilim silsilesine de bağlanmaktadır.<sup>59</sup>

Debûsî'nin düzenli bir ilim tedrisatına hoca ya da talebe olarak katıldığına dair bir bilgiye rastlanmadığı gibi, onun fıkıh ilmi dışında herhangi bir ilim dalıyla uğraşp uğraşmadığı da kaynaklarda belirtilmemiştir. Debûsî, **Esrâr** adlı eserinde zikrettiği bazı hadislerin tam senetlerini de kaydetmekte ve “*haddesenâ*” lafzıyla, hocalarından hadis nakletmektedir. Bu lafızla yukarıda zikri geçen Ebû Cafer el-Ustruşenî'nin<sup>60</sup> yanında bir de Hanefî âlimlerinden Semerkand Hatibi İshak b. İbrahim (v. 411/1020)<sup>61</sup>'den hadis nakletmiştir.<sup>62</sup> Buradan yola çıkarak, her ne kadar kaynaklarda belirtilmese de Debûsî'nin hadis ilmi de tahsil etmiş olduğu söylenebilir.<sup>63</sup>

Bunun yanında özellikle **Takvîmü'l-edille** dikkatlice incelendiğinde, Debûsî'nin kelâm, nahiv, cedel, felsefe ve hatta tıp alanında belli düzeyde bilgi sahibi olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>64</sup> Onun kelâm alanındaki tartışmalara hâkim olacak ve fikir beyan edecek düzeyde mâlumâtı olduğu, **Takvîm**'deki özellikle hüsün-kubuh ve aklî

<sup>58</sup> Mevlüt Güngör, “Cessâs”, **DİA**, VII, 427-428; 427.

<sup>59</sup> Bkz. Özer, “Debbûsî'nin “el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 11-12.

<sup>60</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 51.

<sup>61</sup> Biyografisi için bkz. Kureşî, **Cevâhir**, I, 363-364.

<sup>62</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 11.

<sup>63</sup> Suyûtî, içinde Debûsî, öğrencisi Zevzenî ve onun öğrencisi Ersâbendî'nin isimlerinin geçtiği bir senet kaydeder (Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî bekir es-Suyûtî, **Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât**, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (thk.), Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, tarih yok, II, 398). Debûsî'nin yaşadığı dönemde Horasan ve Mâverâunnehir bölgesi hadis ilminde oldukça gelişmişti ve bu bölgelerden kütüb-i sitte yazarları dahil büyük hadis alimleri çıkmış bulunuyordu. Nitekim Ömer en-Nesefî (537/1142), günümüze eksik olarak ulaşmış **el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand** adlı eserinde, 1200'ün üzerinde Mâverâunnehir bölgesi aliminin kısa biyografisini zikreder ki bunların çoğunluğu hadis alimidir. Debûsî'nin hadis rivayeti veya teorik olarak hadis ilmiyle iştigal etmiş olmaması, Hanefî âlimlerin genel tavrı gereği şaşırtıcı değildir. Hadis ilminde klasik yapıyı oluşturan ve bu alanda kayda değer eserler veren alimler arasında hemen hiç Hanefî alim yoktur (Murteza Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnnet**, İstanbul: Ensar Neşriyât, 2004, 121-122). Bununla birlikte Hanefî alimler, hadis usûlü eserlerinde yer alan konuları fıkıh usûlü eserlerinde işlemişlerdir. Dolayısıyla Debûsî hadis rivayeti ile iştigal etmemiş olsa da onun hadis usûlü alanı üzerine fıkıh usûlünün amaçlarına uygun olarak ve bu amaçların gerektirdiği ölçüde mesai harcadığı kesindir. Nitekim Debûsî, **Takvîm**'de haber teorisine uzun sayılabilecek ölçüde (eserin tamamının onda biri) yer ayırmıştır ki “Hz Peygamber'in fiilleri” ve “sahabeyi taklit” bölümlerini de dahil edersek bu miktar biraz daha artar (Debûsî, **Takvîm**, 170-213). **el-Esrâr** adlı eseri çerçevesinde Debûsî'nin hadis anlayışını inceleyen Recep Tuzcu'nun tespit ettiğine göre Debûsî'nin eserinde yer verdiği hadislerin % 90'ı güvenilir hadis kaynaklarında yer aldığı halde, sıhhat açısından bakıldığında rivayetlerin % 37'lik kısmı hadis usûlü ilmi açısından delil alınamaz durumdadır (Recep Tuzcu, “**El-Esrâr** İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı”, (**Doktora Tezi**, Ankara Üniv. SBE 2009), 47-59). Ancak bu bulguların Debûsî'ye özel olmadığı ve yukarıda işaret edildiği gibi Hanefîlerin hadis anlayışı ve hadis ilmi ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği belirtilmelidir.

<sup>64</sup> Memlukler dönemi Mısırlı tarihçi İbn Tağrıberdî, Debûsî'nin çeşitli ilim dallarında parlak bir sîmâ olduğunu ifade eder (Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Tağrıberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, tarih yok, V, 76).

hüccetler hakkındaki açıklamalarından anlaşılmaktadır.<sup>65</sup> Debûsî'nin kelâm ilmi ile ilişkisine ileride müstakil olarak değineceğiz. Yine, eserinde kıyasla ilgili bölümlerin devamında cedel kitaplarında yer alan başlıkların hemen hemen tamamına yer vermesi, onun cedel ilmindeki derinliğinin göstergesidir.<sup>66</sup> Ayrıca Debûsî'nin usûl konularında nahive dayalı örnek ve delilleri öncelikli olarak ve çokça zikretmesi, onun nahiv bilgisinin derecesi hakkında fikir verebilir.<sup>67</sup>

Zikrettiğimiz klasik ilimlerin yanında, Debûsî'nin kendilerinden hikmet ehli diye bahsettiği felsefecilerin görüşlerini genel hatlarıyla bildiği;<sup>68</sup> hem **Takvîm**, hem de **Esrâr**'daki tıpla irtibatlı misallerinden anlaşıldığı üzere de tıp alanında bilgi sahibi olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>69</sup> Ancak yine **el-Esrâr** adlı eserinin girişinde “bu işe hayatını adadığı, bu uğurda döneminin önde gelen zatlarına muhalefet ettiği, diğer bütün ilimlerden yüz çevirdiği”<sup>70</sup> şeklindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Debûsî'nin hayatı boyunca en büyük ilgi alanı fıkıh olmuş; diğer ilim dalları ile irtibatı, fıkıh ve usûlle aynı seviyeye çıkamamıştır.

Debûsî'nin ilim tahsili ya da başka herhangi bir amaçla Semerkand ve Buhâra çevresinden ayrılıp ayrılmadığı bilinmemektedir.<sup>71</sup> Bununla birlikte Semerkand ve

<sup>65</sup> İncelediğimiz tabakât eserlerinden yalnızca İbn Mâkûlâ, Debûsî'den “büyük fakih ve mütekkim” diye bahseder (İbn Mâkûlâ, **Tehzîb**, 121).

<sup>66</sup> Mukayese için bkz: Debûsî, **Takvîm**, 327-370; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî, **Kitabü'l-cedel alâ tarîkatî'l-fukahâ**, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, tarih yok.

<sup>67</sup> İbn Tağrıberdî (874/1470), Debûsî hakkında bilgi verirken onu “nahvî” olarak niteler (İbn Tağrıberdî, **en-Nücümü'z-zâhire**, V, 76-77). Debûsî'nin mantık ilmi ile iştigal ettiğine dair bir ipucu yoktur. Mantık ilminin usûl alanına, usûl eserinde mantıkla ilgili bir girişe yer veren Gazâlî tarafından dahil edildiği şeklindeki yaygın bilgiden hareketle, Gazâlî öncesinde fıkıh usulünde mantık ilminin kavram ve yöntemlerinden çok fazla istifade edilmediği düşünülebilir. Ancak Debûsî'den yaklaşık bir asır önce aynı bölgede yaşamış bulunan Mâturîdî'nin mantık bildiği, Aristo'nun mantığa dair eserlerinden bahsettiği kaydedilmektedir (İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, “Mâturîdî ve Mantık Literatürü”, **Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası**, Şaban Ali Düzgün (ed.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, 182-205). Buna rağmen bir asır sonra Debûsî'nin eserinde mantık bildiği ve mantık yöntem ve kavramlarına müracaat ettiğine dair somut bir bulguya rastlanmamaktadır. Bu durumu, Debûsî'nin, dönemin “mantık mı nahiv mi” tartışmasında nahivden yana tavır aldığı şeklinde yorumlamak mümkündür (Çapak ve Kuşlu, “Mâturîdî ve Mantık Literatürü”, 182).

<sup>68</sup> Meselâ bkz: Debûsî, **Takvîm**, 460. Debûsî burada filozofların alemin ezeliyeti görüşüne değinmektedir.

<sup>69</sup> Tıp alanından verdiği örnekler için bkz: neshi doktorun verdiği ilaçların hastanın durumuna göre değişiklik göstermesine benzetmesi için bkz: **Takvîm**, 236; akıl sahiplerinin akli hüccetlerle ilgili ihtilafını, doktorların ihtilafına benzetmesi için bkz: **Takvîm**, 444; Allah'ın haram kılışını doktorun bazı yiyecekleri hastaya yasaklamasına benzetmesi için **Takvîm**, 459; meninin kimyevî durumu hakkında **el-Esrâr**, I, 16, 54; dişlerin mahiyeti hakkında **el-Esrâr**, I, 44,

<sup>70</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 1.

<sup>71</sup> Heysem Hazne, herhangi bir kaynağa dayanmaksızın Debûsî'nin Bağdat'a gittiğini ve Iraklıların ilmini öğrendiğini söyler (Heysem Hazne, **Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-hanefî**, Amman: Dâru'r-Râzî, 2007, 159-160). Debûsî'nin biyografisi üzerindeki araştırmamız sırasında Debûsî ile bir şekilde irtibatlı kişiler olarak isimlerine tesadüf ettiğimiz Ebû Bekir b. Tarhan, Ebû Sa'd ez-Zevzenî, Ebû'l-Muzaffer el-Ebîverdi gibi aslen doğu İslam

Buhâra, Moğol istilasına kadar önemli ticaret yolları üzerinde bulunan ve sadece iktisadî değil, ilmî ve kültürel açıdan da cazibe merkezi olan, yöneticiler tarafından başkent olarak kullanılan şehirlerdi. Mâverâünnehir ve Horasan bölgeleri, Debûsî'den önce de Sâ mânîler döneminde başlamış yerleşik bir ilmî geleneğe sahipti.<sup>72</sup> Bölgede yetişen âlimlerin sayısı ve ilgi alanları dikkate alındığında, özellikle hadis ve fıkıh ilimlerinin oldukça ileri bir seviyeye geldiği anlaşılmaktadır. İlmî faaliyetlerin yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Debûsî, kendi çevresinin yanında komşu bölgelerin de âlimleri ile tanışmış ve fikir hatta eser alış verişinde bulunmuş olmalıdır. Nitekim onun âlimlerle münazaralara katıldığı ve bu münazaralardaki başarısı ile şöhret bulduğu bilinmektedir.<sup>73</sup> Dolayısıyla Debûsî'nin Mâverâünnehir bölgesinden hiç ayrılmadığı kabul edilse dahi, dönemin ilim havzalarının bilgi birikiminden istifade imkânı bulacak bir ortama sahip olduğu, farklı ilim merkezlerinde yazılmış eserlerin bölgeye intikal ettiği ve Debûsî'nin de bunlara ulaşabildiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde Mâverâünnehir âlimlerinin yanında Bağdat ve Mısır'da yetişmiş âlimlere atıflar yapmış olması da bunu göstermektedir.<sup>74</sup>

#### D. TALEBELERİ

Medreselerin kurucusu sayılan Karahanlıların ilk döneminde yaşamış olan Debûsî'nin bir eğitim kurumunda görev alıp almadığı, düzenli olarak ders verip vermediği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, yukarıda ifade edildiği üzere, Mâverâünnehir'de fıkıh alanındaki ilmi çalışmalar medreselerden çok önce başlamış ve ders halkaları başta olmak üzere çeşitli mecralarda sürdürülmüş olduğuna göre, Debûsî'nin medrese öncesi bu ilmî faaliyetlere katılmadığını düşünmek için bir sebep yoktur. Nitekim Debûsî'den önce Ebû Hafs el-Kebîr ve Hâkim eş-Şehîd gibi Hanefî âlimlerin ders halkaları olduğu bilinmektedir. Ancak yine daha önce

---

dünyasından gelen âlimlerin, Bağdat ve Kudüs gibi şehirlerde bulduklarına dair bilgiler (Ahmet Baltacı, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî", **DİA**, XX, 488-491; 488), Debûsî'nin de bu bölgelere gitmiş olabileceği fikrini akla getirir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, bu konuda kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>72</sup> Nitekim Saymerî, Hanefî âlimlere dair eserini tamamlarken "Irak'ta ve yakın çevrede haklarında bilgi edinebildiğimiz ve insanlar arasında şöhret bulan âlimlerimizin tabakalarını anlatmanın sonuna geldik. Horasan ve Mâverâünnehire gelince, oralarda adlarını zikretmediğimiz büyük bir kitle var" demektedir. Ebû Ali es-Saymerî, **Ashâbu Ebî Hanîfe ve ahbârih**, 2. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985, 173.

<sup>73</sup> Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; Kureşî, **Cevahir**, II, 500; Leknevî, **Fevâid**, 184. Debûsî'nin çağdaşı İbn Sînâ'nın da fıkıh alanında "münazaralara katılacak derecede kendini geliştirdiği" aktarılmaktadır. Görünüşe göre hicri dördüncü asrın sonlarında Mâverâünnehir'de fıkıh münazaraları yaygın olarak yapılıyordu.

<sup>74</sup> Debûsî'nin atıf yaptığı kaynaklar hakkında "Debûsî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri" başlığına bakınız.

belirtildiği gibi, Debûsî'nin, Karahanlıların hâkimiyet mücadelelerinin devam ettiği bir dönemde yaşadığı dikkate alındığında, bölgedeki siyasi karışıklığın ilmî hayatı ve düzenli ilmî faaliyet imkânlarını da olumsuz etkilemiş olabileceği düşünülebilir. Debûsî'den ders almış olduğu bilinen isimlerin azlığının sebebi bu olmalıdır.<sup>75</sup>

Kaynakların detaylı bir taraması sonucu Debûsî'den fıkıh ya da ilim tahsil eden yalnız iki kişinin ismini tespit edebildik. Bu kişiler Buhâra kadılığı yaptığı bilinen Ahmed b. Abdurrahman er-Riğdemûnî (493/1100)<sup>76</sup> ve “Debûsî'nin ashabından olduğu”<sup>77</sup> ifade edilen Ali el-Kâdî el-Mervezî (464/1072)<sup>78</sup> dir. Debûsî'nin kaynaklarda adı geçen tek hocası Ustruşenî gibi, talebesi olarak zikredilen bu iki ismin de kadılık yapmış olması dikkat çekicidir.

## E. İDÂRÎ VE İLMÎ FAALİYETLERİ

Tabakat kitaplarında ve kendi eserlerinde “el-Kâdî”<sup>79</sup> ya da “Kadı Zeyd”<sup>80</sup> olarak anılmasından ve yedi kadıdan biri olduğu<sup>81</sup> bilgisinden, Debûsî'nin kadılık görevinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak hangi idareci tarafından ve nerede bu göreve tayin edildiğine, bu görevde ne kadar kaldığına dair bir bilgi yoktur. Bununla birlikte, Debûsî yirmili yaşlarında iken bölge Karahanlıların idaresine geçtiğine göre, Debûsî'ye kadılık görevi veren yönetim de Karahanlı idareciler olmalıdır. Ayrıca

---

<sup>75</sup> Debûsî'nin bilinen talebelerinin azlığı, Karahanlıların henüz hakimiyetlerini sağlamlaştıramadıkları dönemde yaşamış olmasına bağlanabilirse de Debûsî ile hemen hemen aynı dönemlerde yine Buhâra'da yaşamış ve hatta Debûsî ile aynı mezarlığa defnedilmiş olan Hanefî âlim Halvânî'nin (448/1056) Serahsî ve Pezdevî kardeşler başta olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiş olması, Debûsî'nin tedris faaliyetlerine dair bilgilerin belirsizliğini açıklamayı zorlaştırmaktadır. Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla onların Debûsî'nin eserlerine ve görüşlerine muttali oldukları, hatta onun eserlerini ortak bir ders halkasında (muhtemelen Halvânî'nin ders halkası) mütalaa ederek kendi eserlerini oluşturdukları açıktır; ancak bu ikisinin ya da Halvânî'nin Debûsî ile görüşüp görüşmediği hususunda herhangi bir bilgi yoktur. Bkz: Kamil Şahin, “Halvânî”, **DİA**, XV, 383; Murteza Bedir, Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, **DİA**, XXXIV, 264-266; 264. Debûsî ile aynı dönemde aynı bölgede yaşamış başka pek çok fakih vardır. Bunlar arasında **Ta'likât fi'l-hilâf** adlı bir eseri bulunan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (414/1023), Ustruşenî'den sonra Semerkand'da kadılık yapmış olan, asrın münakaşasız imamı olduğu ifade edilen Hüseyin b. Hızır en-Nesefî (424/1033), Ebû İshak İbrahim Şikânî (425/1034), Muhammed b. Mansur Nevkâdî (434/1043), Debûsî'den hemen sonraki tarihlerde Buhâra kadılığı yapmış olan Suğdî (461/1069) sayılabilir (Kavakçı, **Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları**, 27-32, 45-46, 167-168.). Bu âlimlerden hiçbirinin Debûsî ile bağlantısı herhangi bir şekilde tespit edilememiştir.

<sup>76</sup> Biyografisi için bkz.: Kureşî, **Cevâhir**, I, 186-187; Kefevî, **Ketâib**, v. 137b.. Aktarılan doğum ve vefat tarihleri (414-493) doğru ise Riğdemûnî, Debûsî vefat ettiğinde 16 yaşındaydı.

<sup>77</sup> Leknevî, **Fevâid**, 234.

<sup>78</sup> Biyografisi için bkz.: Kureşî, **Cevâhir**, II, 566.

<sup>79</sup> Kefevî, **Ketâib**, v. 137a; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn**, Şerefettin Yaltkaya ve Rifat Bilge (haz.), Ankara: Maarif Matbaası, 1941, I, 168, 196 vd.

<sup>80</sup> Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, **DİA**, IX, 66-67; 66.

<sup>81</sup> Kureşî, **Cevâhir**, II, 500.

Debûsî'nin Buhâra'da vefat etmiş ve yedi kadı mezarlığına defnedilmiş olduğu bilgisinden hareketle, kadılık görevini Sâ mânîlerin eski başşehri Buhâra'da yaptığı tahmin edilebilir.

Debûsî'nin, bölgedeki siyasî karışıklığın yanında, kadılık görevi sebebiyle de talebe yetiştirmeye fırsat bulamamış olabileceği, bu nedenle tabakat kitaplarında kendisinden ilim tahsil etmiş kimselere çok fazla rastlanmadığı söylenebilir. Debûsî'nin kaynaklarda adı geçen tek hocası Ustruşenî ve iki öğrencisi Riğdemûnî ve Ali el-Mervezî'nin de kadılık görevinde bulunmuş olması, bu şahıslar arasında hoca-talebe ilişkisinin ötesinde, yargı görevi açısından bir “usta-çırak” ilişkisinin de mevcut olduğunu akla getirmektedir. Debûsî'nin öğrencisi olan bu iki zât herhalde sadece fıkıh tedrisinde Debûsî'den istifade etmemişler, onun yanında kadılık mevkiinde de bir nevi nâiblik yaparak sonrasındaki görevlerine hazırlanmışlardır.

Mısırlı tarihçi İbn Tağrîberdî (874/1470), yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebinin riyasetinin Debûsî'ye intikal ettiğini söyler.<sup>82</sup> Debûsî hakkında kaynaklarda neredeyse ittifakla zikredilen husus, onun akıl yürütme ve delillendirme konusunda darb-ı mesel haline gelecek kadar mahir olduğudur.<sup>83</sup> Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde döneminin âlimleri ile münazaralara katılan<sup>84</sup> Debûsî'nin cedel ve hilâfta temayüz ettiği bilinmektedir.<sup>85</sup> Nitekim kaynaklar, onun hilâf ilminin kurucusu ve bu ilmi öne çıkaran ilk kişi olduğunu ifade ederler.<sup>86</sup> Her ne kadar Debûsî'den önce de hilâf eserlerinin yazıldığı, dolayısıyla bu bilginin gerçeği yansıtmadığı iddia edilse

<sup>82</sup> İbn Tağrîberdî, **en-Nücûmü'z-zâhire**, V, 76-77.

<sup>83</sup> Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; Kureşî, **Cevâhir**, II, 500; Kefevî, **Ketâib**, v. 137b; Leknevî, **Fevâid**, 184.

<sup>84</sup> Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454. Bu münazara geleneği Sâ mânîler döneminde başlamış ya da yerleşmiş olmalıdır. Makdisî, Sâ mânîler döneminde Ramazan aylarında akşamları hükümdarın huzurunda münazara meclisleri kurulduğunu, hükümdarın bu mecliste bir mesele ortaya atarak huzurundaki âlimlerin bu meseleyi tartışmalarını izlediğini aktarır (Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 339).

<sup>85</sup> Debûsî'nin bir fakihle arasındaki münazara sırasında, hasmının Debûsî tarafından her mağlup edilişinde gülmesi üzerine sinirlenip şu beyti söylediği nakledilir:

ما لي إذا أزمته حجة قابلي بالضحك والفقهية  
إن كان ضحك المرء من فقهه فالدب في الصحراء ما أفقهه

“Ben onu delille ilzam edince bana gülme ve kahkaha ile karşılık veriyor. Kişinin gülmesi fakihlik göstergesi ise çöldeki ayı ne büyük fakihtir!” (İbn Hallikân **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48).

<sup>86</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48. İbn Kesîr de aynı bilgiyi İbn Hallikân'a atfederek aktarır (İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XII, 47; Ayrıca bkz: Zehebî, **Tarihu'l-İslâm**, XXIX, 289-290). Debûsî'nin hayatı hakkında bilgi veren en eski tabakat eseri olan Sem'ânî'nin **Ensâb**'ında onun “nazar” konusundaki becerisinden söz edildiği halde hilâf ilminin kurucusu olduğundan bahsedilmez (Sem'ânî, **Ensâb**, II, 454).

de<sup>87</sup> Debûsî hakkındaki bu ifadeler, onun hilâf alanındaki mevki ve başarısını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Debûsî'nin cedel ve münazaraya yatkın üslûbunu eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Debûsî'nin münazaracılığının onun ilmî kişiliğinde ve eserlerinin ortaya çıkışında ne kadar belirleyici bir rol oynadığı üzerinde ileriki bölümlerde duracağız.

## F. VEFATI

Debûsî, kaynakların çoğunluğuna göre 430/1039 senesinde 63 yaşında Buhâra'da vefat etmiş<sup>88</sup> ve yine burada İmam Ebû Bekir b. Tarhan'ın<sup>89</sup> yanına, Buhâra'nın Kelâbâz mahallesinde bulunan Yedi Kadı mezarlığına<sup>90</sup> defnedilmiştir.<sup>91</sup> Vefat tarihi olarak 432/1041 senesini verenler de vardır.<sup>92</sup> Ancak biz, en eski kaynakların verdiği 430 tarihinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.<sup>93</sup>

## II. DEBÛSÎ'NİN ESERLERİ

### A. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNER ESERLERİ

#### 1. el-Emedü'l-aksâ

Debûsî'nin günümüze ulaştığı bilinen eserlerinden fıkıh dışında bir alana ilişkin yazdığı tek eser olan **el-Emedü'l-aksâ**, ağırlıklı olarak ahlak ve tasavvufa dair olmakla birlikte, bazı kelâmî ve felsefî konuları da ele alan özgün bir eserdir. Eserin

<sup>87</sup> Şükrü Özen, "Hilâf", **DİA**, XVII, 527-538; 532 vd.

<sup>88</sup> Neseî, **el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand**, 467; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, VI, 96.

<sup>89</sup> Biyografisi için bkz.: Kureşî, **Cevâhir**, III, 58.

<sup>90</sup> Kureşî, başka birkaç âlimin biyografisinde buraya defnedildiklerini belirtirken, mezarlığa adını veren yedi kadıdan birinin Debûsî olduğunu ifade eder (Kureşî, **Cevâhir**, I, 7, 299). Ancak bu yedi kadı'nın kimler olduğu kaynaklarda belirtilmemiştir.

<sup>91</sup> Neseî, **el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand**, 467; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454. Sem'ânî, Debûsî'nin kabrini birkaç kez ziyaret ettiğini söyler.

<sup>92</sup> Kureşî, **Cevâhir**, II, 500; İbn Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim**, 36.

<sup>93</sup> Takvîm nüshalarının birinde, Debûsî'nin vefatı üzerine Ebû Ali İbn Sînâ'nın şu beyti söylediği notu yer almaktadır:

لو صور الكون عينا تستفيض دما – بشق جيب ولطم الوجه بالأيدي  
لم يوف من حقها ما كان يلزمها – من البكاء على القاضي أبي زيد

"Kainat elleriyle yüzünü tokatlayan ve göğsünü parçalayan bir göz tasavvur edilse, yine de Kadı Ebû Zeyd için gereği kadar ağlamış olmaz". Ancak İbn Sînâ'nın 428/1037'de vefat ettiği bilgisi doğru ise, bu beytin sahibinin İbn Sînâ olması mümkün değildir (Masum Vanlıoğlu, "İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd Debûsî ve Takvîmü'l-Edille Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Uludağ Üniversitesi SBE, 1997), 16.

müellife aidiyeti hususunda bir tartışma yoktur; **Emed**, bibliyografik kaynakların pek çoğunda Debûsî'nin eserleri arasında sayılır.<sup>94</sup> Ayrıca **Takvîmü'l-edille**'nin girişinde ve içerisinde Debûsî, **el-Emedü'l-aksâ**'nın adını zikreder<sup>95</sup> ki buna göre **Emed**, **Takvîm** ve **Esrâr**'dan önce yazılmış olmalıdır.

Debûsî, **Esrâr**'ın girişinde, hayatını fıkıh ilmine adanmış ve bu uğurda – başkalarına muhalefet etmek pahasına- diğer ilimlerden yüz çevirdiğini söyler.<sup>96</sup> **Emed**'in **Takvîm** ve **Esrâr**'dan önce yazıldığını biliyoruz; bununla birlikte Debûsî, **Emed**'de “**Hizanetü'l-fıkh**” adlı bir eserinden de bahseder. Bu bilgilerden yola çıkarak denilebilir ki Debûsî, ilmî serüvenin başlarında sadece fıkıhla değil, tasavvufla da ilgileniyordu. Murteza Bedir'in aktardığı üzere, bunda onun hocası Ustruşenî'nin, meşhur tasavvuf âlimi, **et-Taarruf** adlı eserin müellifi Kelâbâzî (v. 380/990)<sup>97</sup> ile irtibatı da etkili olmuş olabilir.<sup>98</sup> Bununla birlikte, ne sufilerden ne de fakihlerden, Debûsî'nin sufi yönünü vurgulayan herhangi bir rivayet bilinmemektedir.

Debûsî, **Emed**'in girişinde bir diyalog kurgular ve bu diyalogda muhatabına “sen iradesi olmayan bir köle, hiçbir şeyi olmayan bir fakir, sözünün değeri olmayan bir emir kulu ve düşmanların diyarında bir mahpus olduğunun farkında mısın?” diye sorar. Dünya hayatında insanoğlunun konumunu özetledikten sonra bu halden kurtulmak ve hürriyetine kavuşmak için neler yapabileceğini anlatır. Muhatap bunların insana zor geleceğini, kendisine basiret ve başarı bahşedilenlerden başkasının bunu yapamayacağını söyleyerek bu konuda kendisini aydınlatması için yardım ister. Debûsî de “O halde işlerin nasıl çözüleceğini, hidayete nasıl erileceğini sana anlatacağım” diyerek esere başlar.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Neseî, **el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand**, 467; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; **Keşfü'z-zünûn**, I, 168; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn**, VI, 97. Debûsî'nin hayatı hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan biri olan Kureşî'nin **Cevâhir**'inde eserleri arasında **Emed** zikredilmez.

<sup>95</sup> Debûsî, **Takvîm**, 9, 456.

<sup>96</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 1.

<sup>97</sup> Hayatı için bkz: Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî”, **DİA**, XXV, 192-193.

<sup>98</sup> Murteza Bedir, “Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4th-5th/10th-11th Centuries”, **El sufismo y las normas del Islam: trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo, Murcia, 7-10 mayo 2003**, Alfonso Carmona (ed.), Murcia: Consejería de Educación y Cultura, 2006, 253-270.

<sup>99</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, **el-Emedü'l-aksâ**, Muhammed Abdülkadir Ata (thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, 29-36.

Mukaddimeden de anlaşılacağı üzere eser, insanın kemâle erme sürecini anlatan, ağırlıklı olarak tasavvufî ve ahlakî bir eserdir. Nitekim bu girişten sonra Debûsî, on bir bölümde bu konulardaki görüşlerini açıklar. “Kitap” adını taşıyan ve her biri müstakil olarak dua ile başlayan bu bölümlerin başlıkları şunlardır: 1. Nefisle cihad, 2. Yaratılışın kökeninin hikmeti, 3. [Rızık hakkında] dört fasıl, 4. Ubûdiyyet, 5. Fakirlik, 6. Emir, 7. Hapis ve memleket, 8. Mîzân, 9. Din açısından insanların kısımları, 10. İmtihan ve hile, 11. Davet, ru’yet ve müjde.

Debûsî, **Emed**’de, şariat, tasavvuf ve hikmet arasında özgün bir irtibat kurar ve insanın mahiyetine ilişkin orijinal izahlar getirir.<sup>100</sup> İnsanın ruh, nefis ve bedenden oluştuğunu söyleyen Debûsî, bunlar arasındaki mahiyet ve hiyerarşi ilişkileri üzerinde durur. Ayrıca âlemin ve insanın yaratılışı, Allah’ın sıfatları, peygamberlik ve ahirete dair çeşitli meseleler, peygamberlerin mertebeleri, gönderildikleri toplumların özellikleri ve onların tebliğ yöntemine bu özelliklerin etkisi, inanç bakımından insanların tasnifi, ibadetlerin kabulü için belirlenmiş batınî kurallar ve ibadetlerin hikmetleri gibi birbirinden farklı konuları ele alır. Ancak her ne kadar kelâm ve felsefenin alanına giren kimi konulara değinse de **Emed**, tasavvufî yönü ağır basan bir eserdir. Nitekim eser, dünya hayatının hapis oluşu, insanın kemâli, beden ruh ve nefis arasındaki mücadelenin mahalli oluşu, insanın yakîne ulaşmak için uğrayacağı menziller gibi pek çok tasavvufî ögeyi içinde barındırmaktadır.

Debûsî’nin dönemin düşünce akımlarına vakıf olduğu, ancak bu akımlardan herhangi birine bağlı olmadığı ve **Emed**’de çeşitli meselelerde farklı bakış açılarını benimsediği görülür. Nitekim yaratılış ve yaratılışı izahla ilgili getirdiği argümanlar bakımından kelâmcılara, madde-suret teorisini benimsemiş olmak bakımından Meşşâî filozoflara, ruh-nefis-beden ilişkisi ve insanın yetkinleşmesi konularındaki görüşleri açısından da sûfilere yaklaştığı söylenebilir.<sup>101</sup>

Eserin mukaddimesinden verdiğimiz örnekte olduğu gibi, **Emed**’de zaman zaman diyalog üslûbuna başvurulur. Debûsî’nin usûl eseri **Takvîm**’de olduğu gibi

<sup>100</sup> A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 40 (2011/1), 5-44, 20.

<sup>101</sup> Ömer Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 20 (2008), 39-58; 41 vd.



burada da tasnif konusundaki hassasiyeti ve tasniflerinin çoğunlukla dörtlü olması dikkat çeker. Eserin üslûbu müellifin diğer eserlerine göre daha ağır ve edebî, hatta yer yer şiirseldir.

Murteza Bedir, Debûsî'nin Yeni-Platoncu pek çok ögeye yer verdiği bu eserinde aynı bölgede yaşadığı İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'dan etkilenmiş olabileceğini iddia eder. Bu iddianın **Emed**'in zikredilen kaynaklarla daha derin mukayese ile desteklenmesi gerekir ki biz bu çalışmamızda böyle bir çaba içerisine girmeyeceğiz. Ancak Debûsî'nin usûl ve fıkıh çalışmalarında felsefî ya da sufi eğilimlerinin herhangi bir etkisini iddia etmek için şimdiye kadarki çalışmamızda hiçbir veriye ulaşmış değiliz. Bu durumda Debûsî'nin söz konusu ilgilerinin, ilmî hayatının başlarında daha yoğun olduğu ve ilerleyen yıllarda onun usûle ayırdığı zihnî mesâinin daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir. Öte yandan, usûle dair eserlerinde sûfî yönünü hissettirmeyen Debûsî, tasavvufa dair eseri olan **Emed**'de aksine fakih yönü ağır basan ve kendisini sufilerden çok akılcı âlimlere yaklaştıran bir tutum takınır. Allah'ın hikmetten yoksun hiçbir iş yapmayacağını ve aklın ve akıl yürütmenin önemini vurgulaması yanında; dünyadan elini çekmiş bir dervişe karşılık, manevi yönünü kuvvetlendirmiş bir fakihi, ideal müslüman olarak yansıtmakla; onun sûfilikle âlimlik arasında bir denge gözetmeye çalışırken aslında ilmî faaliyetlerin manevi olgunluğa mani olmadığını ispatlamayı hedeflediği iddia edilebilir.<sup>102</sup> Ayrıca Debûsî'nin **Takvîm**'de ilhamı yanıltıcı hüccetler arasında sayması ve onun bir bilgi kaynağı oluşunu kesin bir şekilde reddetmesi de onun tasavvuf anlayışının sünnî yönünü ortaya koymaktadır.<sup>103</sup> Sonuç olarak Debûsî'nin kurumsallaşmış bir sûfilikten ziyade, ahlâkî bir terbiye ile kemâle ulaşmayı hedefleyen sünnî bir tasavvuf anlayışını benimsediği söylenebilir. Her hâlükârda, fakih ve usûlcü kimliği ile öne çıkan, kadılık görevinde bulunmuş bir âlimin **Emed** gibi ahlakî-tasavvufî nitelikte bir eser yazması dikkat çekicidir. Bu noktada Debûsî'nin, kulluğun amelî boyutunu inceleyen ve bu açıdan gittikçe bağımsız ve pozitif bir disiplin haline gelen fikhın yanında, kulluğun ahlâkî ve vicdânî boyutunu da vurgulamak istediği ve bu nedenle Emed'i kaleme aldığı da düşünülebilir.

<sup>102</sup> Bedir, "Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy", 269.

<sup>103</sup> Debûsî, aklî hüccetler bölümünde, ibadetlerin şer'î bildirim olmadan da sabit olduğu ve kulların bunlarla imkân ölçüsünde mükellef olduğu görüşünü "bazı sûfilere" nispet eder ancak kendisi bu görüşü benimsemez (Debûsî, **Takvîm**, 462). Debûsî'nin sûfilere ayrı bir grup olarak bahsetmesi de kendisini dönemin ve bölgenin sufi akımlarına dahil etmediğinin bir göstergesi sayılabilir.

**Emed**'in çok sayıda yazmasının günümüze ulaşmış olması, her ne kadar kendisine literatürde çok atıf yapılmasa da muteber bir eser olduğunun göstergesidir. Bununla birlikte, atıf yaptığımız makaleler dışında üzerinde müstakil bir çalışmaya rastlamadığımız eser, 1985 yılında basılmıştır.<sup>104</sup>

## 2. **Takvîmü'l-edille**

Debûsî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı eserdir. Eserin ismi **Takvîmü'l-edille** olarak meşhurdur ancak yazma nüshalarda eserin adı çoğunlukla sadece **Takvîm** olarak geçer.<sup>105</sup> Eserin Debûsî'ye aidiyeti hakkında herhangi bir ihtilaf yoktur. Nitekim Debûsî'nin hayatı hakkında bilgi veren bütün kaynaklar, eserleri arasında **Takvîmü'l-edille**'yi de zikrederler.<sup>106</sup> **Esrâr**'da ismi açıkça belirtilmese de usûl kitabına yapılan atıflardan<sup>107</sup> anlaşıldığı kadarıyla **Takvîm**, hilâf eseri olan **Esrâr**'dan önce yazılmıştır.<sup>108</sup> Bununla birlikte Debûsî, **Takvîm**'in girişinde, bu eseri “başlangıç eseri olmasından mütevellit bazı hatalar barındıran **Hidâye** kitabını düzeltmek için yazdığını”

---

<sup>104</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, **el-Emedü'l-aksâ**, Muhammed Abdülkadir Ata (thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985. Eser üzerinden Debûsî'nin tasavvufla irtibatının analizi için bkz: Murteza Bedir, “Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4th-5th/10th-11th Centuries”, **El sufismo y las normas del Islam: trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo, Murcia, 7-10 mayo 2003**, ed: Alfonso Carmona, Murcia: Consejería de Educación y Cultura, 2006, 253-270.

<sup>105</sup> Neseî eserinden yalnızca **Takvîm** olarak söz ederken, Sem'ânî, eserin adını “**et-Takvîm li'l-edille**” olarak kaydeder (Neseî, **el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand**, 467; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454). Eserin adının tespiti hakkında bkz: Vanhoğlu, 30-31. Fakih Sem'ânî ise Debûsî'nin eserini **Takvîmü'l-edille** adıyla zikreder (Sem'ânî, **Kavâti**, II, 198).

<sup>106</sup> Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48; Kureşî, **Cevâhir**, II, 499; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifîn**, VI, 97.

<sup>107</sup> Meselâ bkz.: Debûsî, **el-Esrâr**, I, 191, 194, 227, 261.

<sup>108</sup> Söz konusu atıflardan, Debûsî'nin, **el-Esrâr**'dan önce Usûl eserini yazdığı net olarak anlaşılmaktadır. Ancak **el-Esrâr**'da zikrettiği Usûl eseri, elimizde mevcut olan **Takvîm** değil, **Takvîm**'in girişinde bahsedilen ve hatalarının düzeltileceği ifade edilen “**el-Hidâye**” de olabilir. Zira Debûsî **Takvîm**'de iki yerde, **el-Esrâr**'ın adını (birinde “**Tahdîdü'l-esrâr**” olarak) zikretmektedir (**Takvîm**, 124, 432). Bu durumda önce **Takvîm**'in bir önceki versiyonu olan **Hidâye**'nin, sonra **el-Esrâr**'ın yazıldığı, daha sonra Debûsî'nin **el-Hidâye**'de bazı düzeltmeler yaparak ortaya koyduğu eseri **Takvîmü'l-edille** olarak adlandırdığı söylenebilir. Daha açık bir ifade ile, **Takvîm**'in biri eski ve daha geniş, diğeri ise sonradan yazılmış ve gözden geçirilmiş olmak üzere iki versiyonu olduğu iddia edilebilir. Debûsî'nin **el-Hidâye** adlı bir eserinden hiçbir kaynakta bahsedilmiyor olması da bu görüşümüzü desteklemektedir. Bununla birlikte, eserin yeniden yazılmasından değil, bazı yerlerin gözden geçirilip ilavelerde bulunmuş olması da ihtimal dahilindedir. Debûsî, **Esrâr**'ı yazdıktan sonra, **Takvîm**'deki fîrû örneklerinin bolca bulunduğu yerlerde, detayları için **Esrâr**'a bakılmak üzere **Esrâr**'ı sonradan referans göstermiş olabilir.

söyler.<sup>109</sup> Buna göre Debûsî, önce **el-Hidâye** adını verdiği bir eser yazmış, daha sonra bunun üzerinde tekrar çalışarak **Takvîm** adlı eserini oluşturmuştur.<sup>110</sup>

Debûsî'nin usûl düşüncesini **Takvîm**'i merkeze alarak inceleyeceğimizden, ikinci bölümde eser hakkında daha detaylı bir tahlil ortaya koymaya çalışacağız. Burada eser hakkında genel hatlarıyla bilgi verelim:

**Takvîm**'in mukaddimesinde Debûsî, insanları önce dinin çağrısına cevap verip vermemelerine, sonra da bu çağrıya cevap verip hidayete erenleri, ilimlerinin derinlik derecesine göre tasnif eder. Bu tasnifte nasların tefsirini, te'vilini ve fikhî metodları bilen fakih, lider konumundadır. Ancak bir fakihin uzlete çekilip sadece ilimle uğraşmaması, aynı zamanda bu ilmiyle amel etmesi ve ilmini insanlara tebliğ etmesi gerekir. Nitekim davet konusunda âlimler peygamberlerin mirasçılarıdır. Kişi ilmiyle sadece kendisi amel eder, şahsî ibadetlerini yerine getirirse, Allah'ın üzerindeki hakkını yerine getirmiş olur ancak Allah için amel etmiş olmaz.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi Debûsî, burada bir alim portresi çizmekte ve ilmiyle amel eden fakîhi, ideal alim tipi olarak sunmaktadır. Nitekim eserinin bir nevi hâtimesi sayılabilecek son bölümü, fıkıh öğrenmenin amacını ortaya koymak için yazılmış gibidir. Burada Debûsî, eser boyunca anlattığı hüccetlerin ortaya çıkardığı bilgi derecelerinden bahsederken, bilgi derecelerinin zirvesine derin kavrayış anlamında fikhî yerleştirir ve fıkıh derecesindeki bilgiye sahip bir kişinin amelinin kendisine vereceği lezzeti vurgular.<sup>112</sup>

Eserin içerisinde ise giriş ve sonuçtakinden çok daha teknik bir üslûp söz konusudur. Eserin adından ve genel çerçevesinden de anlaşıldığı üzere Debûsî'ye göre usûl-i fikhın temel ilgili alanı, Debûsî'nin hüccet kelimesi ile ifade ettiği delillerdir. Nitekim **Takvîm**'de hüküm bahisleri üzerinde çok fazla durulmamış, kelâmî konular

---

<sup>109</sup> Debûsî, **Takvîm**, 11.

<sup>110</sup> **Takvîm**'in bizim esas aldığımız tahkikinden başka bir tahkikinde bu eserin adı "Hizanetü'l-Hidâye" olarak geçer (**el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furu fi takvîmi edilleti's-şer'**, thk: Mahmud Tevfik Abdullah el-Avâtîlî er-Rufâî, Amman: Vezâretü'l-Evkaf, 1999, 7). Eğer bu ifade doğru ise, söz konusu eserin Debûsî'nin günümüze ulaşmayan eserleri arasında saydığımız "Hizanetü'l-hüdâ olma ihtimali de vardır. ancak zikrettiğimiz son eserle ilgili bilgiler, onun usûl değil, fîrûya dair olduğu izlenimini vermektedir.

<sup>111</sup> Debûsî, **Takvîm**, 9-11.

<sup>112</sup> Debûsî, **Takvîm**, 465-468, 468.

mümkün olduğunca eserin dışında tutulmuştur. Deliller ise oldukça detaylı olarak işlenmiş, usûl literatüründe nispeten geç dönemde kendine yer bulacak olan maslahat dışındaki bütün delillere eserde yer verilmiştir.

Debûsî, **Takvîmü'l-edille**'de fıkıh usûlü konularını hüccet kavramını merkeze alarak tasnif eder. Buna göre hüccetler önce şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır, sonra bunların her biri zorunlu bilgi gerektirenler ve amel etmeyi caiz kılacak seviyede bilgi gerektirenler şeklinde tekrar ayrıma tabi tutulur. Debûsî her ne kadar bu tasnife eserin her bölümünde harfiyen riayet edemese de genel hatlarıyla tasnifini eserin sonuna kadar korumaya çalışır. Tasnifin bir özelliği de (zaman zaman zorlama derecesinde olsa da) taksimlerin hep dörtlü olarak yapılmasıdır.<sup>113</sup>

Debûsî **Takvîm**'de öncelikle mezhebin temel furû müktesebatını esas alır. Pek çok furû meselesi zikrederek bu meselelerde mezhep imamlarının verdikleri hükümlerde onların usûle dair görüşlerini tahrîç etmeye ve kendi görüşlerini bu suretle desteklemeye çalışır. Ayrıca Debûsî hemen her konuda Şâfiî'nin görüşünü delilleri ile birlikte zikreder ve Hanefîlerle onun görüşü arasındaki farkı tartışma konusu yapar. Hanefî mezhebi ile aynı görüşte olmayan diğer âlimlerin ya da grupların görüşlerine yer vermesi istisnâîdir.<sup>114</sup> Bu açıdan **Takvîm**, Hanefîlerle Şâfiîler arasında mukayeseli bir usûl kitabı olma özelliği taşır.

**Takvîm**'de kitap ve müellif ismi hemen hemen hiç zikredilmediği için, eserin kaynaklarını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. İmam Muhammed'in derlediği/yazdığı eserlerin Ebû Hafs el-Kebîr ve Cüzcânî vasıtasıyla Debûsî'nin yaşadığı Mâverâünnehir'e taşındığını biliyoruz.<sup>115</sup> Debûsî, İmam Muhammed'in bazı eserlerinin isimlerini **Takvîm**'de zikreder<sup>116</sup> ve o eserlerde aktarılan mesâilden usûl görüşlerini tahrîç eder. Bunun yanında Debûsî'nin hocası Ustruşenî'nin Cessâs'ın öğrencisi olması sebebiyle, Cessâs'ın **el-Fusûl fi'l-usûl**'ünün de Debûsî'nin elinde bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim **Takvîm** ile **Fusûl**'ün titiz bir

<sup>113</sup> Sem'ânî, "usûlünde zikrettiği dörtlülerden" dolayı Debûsî'yi eleştirir ve onun taksimlerde içeriğe değil şekle önem verdiğini ve dört sayısına ulaşmaktan başka bir amaç gütmeyi söylediğini söyler (Sem'ânî, **Kavâtr**, I, 209).

<sup>114</sup> Kıyasın hücciyetinde Zahirilerin ve Nazzam'ın, neshin cevazında Yahudilerin, ilham konusunda Hubbiyyenin görüşünü zikretmiştir. Sırasıyla bkz: **Takvîm**, 260, 228, 392.

<sup>115</sup> Boynukalın, **Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı**, 85.

<sup>116</sup> Debûsî, **Takvîm**, 96, 179, 218.

mukayesesi, Cessâs'ın adını eserinde sıklıkla zikreden Debûsî'nin **Fusûl**'den istifade ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>117</sup> Cessâs'ın eseri sayesinde Debûsî, sadece Cessâs'ın kendisinin değil, onun, -görüş belirttikleri hemen her konuda- atıf yaptığı İsa b. Ebân ve Kerhî'nin görüşlerini de öğrenme imkânı bulmuş ve bu âlimlerin isimlerini nadiren de olsa **Takvîm**'de zikretmiştir.<sup>118</sup> Cessâs'ın eserinin Debûsî açısından bir faydası da Cessâs'ın meselelerin kelâmî yönlerini de ele alması ve bu konudaki tartışmaları detaylı olarak aktarmasıdır. Bu tartışmalar **Takvîm**'de çoğunlukla -bilinçli bir tercihin sonucu olarak- zikredilmediği halde, Debûsî'nin usûl anlayışında, söz konusu kelâmî meselelerin benimsenip benimsenmemesi ile ilgili tercihlerin belirlenmesi ve bu yolla mezhebin yönelişinin şekillendirilmesinde etkili olmuş olmalıdır.

Debûsî'nin bu şekilde tevarüs ettiği Irak Hanefî çevrelerine dair birikimin yanında, hicrî dördüncü asırdan itibaren aslında Mâverâünnehir'de de Mâturîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihî olarak nitelenebilecek olan, kelâm sahasındaki çalışmalarıyla ön plana çıktıkları halde fıkhîta Hanefî mezhebini benimseyen âlimler ortaya çıkmış idi. Debûsî'nin çağdaşı sayılabilecek olan Halvânî de aynı bölgede ilmî faaliyetlerini sürdürmüş; onun ders halkasında Serahsî ve Pezdevî gibi büyük Hanefî âlimler yetişmişti. Ancak Debûsî Maturîdî dahil, bu çevreden herhangi bir âlimin ismini, eserini ya da görüşünü **Takvîm**'de zikretmemiştir. Dolayısıyla Debûsî, hem usûlde hem de fûrûda mezhebin görüşünü tespit ya da tahriç ederken öncelikle -ve beşinci yüzyılda hâlâ- Irak birikimini esas almaktadır.<sup>119</sup>

**Takvîm**'in mukayeseli bir özellik arz ettiği az önce ifade edilmişti. **Takvîm**'de Debûsî'nin –bir iki istisna dışında- tartıştığı tek kişi İmam Şâfî ve Şâfîilerdir. Debûsî, Şâfî'nin **Risâle**'sinin adını eserinde zikreder.<sup>120</sup> Bunun dışında atıf yaptığı herhangi bir

<sup>117</sup> Cessâs'ın Basrî'nin **Mu'temed**'i ve Saymerî'nin **Mesâil**'i üzerindeki etkilerini göstermek, **Takvîm** üzerindeki etkilerini göstermekten daha kolaydır. Basrî ve Saymerî, tartışmaları Cessâs'ınkine yakın bağlam ve ifadelerle izah ederler. Bu durum üç müellifin de Mu'tezile irtibatı ile ilişkilendirilebilir. Debûsî'nin Cessâs'tan istifade etmiş olduğunu, aynı sebeple yani Cessâs'ın Mu'tezile ilişkisi sebebiyle açıkça ortaya koymaktan kaçındığı da düşünülebilir.

<sup>118</sup> Cessâs'ın ismi için bkz: Debûsî, **Takvîm**, 48, 94, 211, 247; Kerhî için bkz: **Takvîm**, 75, 218, 247; İsa b. Eban için bkz: **Takvîm**, 203, 218. Debûsî, "Sahabe ve Tâbiîni Taklit Etme" başlığında Ebû Said el-Berdaî'nin görüşünü de zikreder (**Takvîm**, 256).

<sup>119</sup> Debûsî, **Takvîm**'de sadece bir yerde, kâfirlerin, dinin fûru hükümleri ile mükellef olmadıkları yönündeki görüşü, "bölgemizin meşâyihî" olarak ifade ettiği kişilere atfeder (**Takvîm**, 438).

<sup>120</sup> Debûsî, **Takvîm**, 239.

Şâfiî âlim ya da Şâfiî eseri yoktur.<sup>121</sup> Ancak hem usûl hem de furûda Şâfiîlerden yaptığı uzun alıntılar, onun **el-Ümm** ya da onun muhtasarlarından birine sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Debûsî'nin Şâfiî görüşleri hakkında yazılı kaynaklar kadar, sözlü bilgilere de dayandığını ve bu bilgileri Şâfiîlerle yaptığı münazaralardan elde ettiğini iddia etmek –eserindeki polemikçi üslup dikkate alındığında- mümkündür.

Debûsî öncesi Hanefî usûl literatüründen günümüze ulaşmış olanlar ile karşılaştırıldığında, Debûsî'nin usûl alanının sınırlarını belirleme, tasnif ve kavramlaştırma açısından<sup>122</sup> Hanefî usûl çizgisinde bir sıçrama gerçekleştirdiğini iddia etmek yanlış olmaz. Bunun dışında **Takvîm**, mezhepte öncesi bulunmayan pek çok konuyu, izah tarzını ve kavramı ilk kez bu derece sistematik olarak ele almaktadır. Akılî hüccetler bağlamında akıl-vahiy ilişkisinin incelenmesi, ehliyet bahislerinin usûl-i fıkıh çerçevesinde ele alınması, kıyas konusunun detaylı bir şekilde işlenmesi, beyan ve lafız taksimleri, Debûsî'nin **Takvîmü'l-edille**'de mezhebin usûl geleneğine kazandırdığı yeniliklerden bazılarıdır. Debûsî'nin usûl yazımına kazandırdığı bu hususiyetleri bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

**Takvîmü'l-edille**'nin uzun vadedeki asıl etkisi, fıkıh usûlü ile furû fıkıh arasında sıkı bir irtibatın kurulduğu, mezhebin görüşlerini geriye dönük olarak temellendirme amacını barındıran fukahâ metodunu özellikle tasnif ve başlıklandırma açısından büyük ölçüde belirlemiş olmasıdır.<sup>123</sup> Hanefî usûlünün inşasında kurucu nitelikte sayılabilecek olan **Takvîm**, aynı zamanda fukahâ metodu fıkıh usûlü yazıcılığının da en tipik örneklerinden birini, belki de birincisini teşkil eder. Nitekim Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserleri, esas itibariyle Debûsî'nin **Takvîmü'l-edille**'sini takip etmektedir. Bilhassa Serahsî'nin **Usûl**'ü, adeta **Takvîm**'in ilavelerle yeniden yazılmış bir versiyonu gibidir. Hanefî usûl anlayışının kurucuları olarak Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'ye erkân-ı selâse denilir.<sup>124</sup>

Kaynaklarda **Takvîmü'l-edille** üzerine yapılmış bir şerh ve bir ihtisar çalışmasından bahsedilmektedir. Kâtip Çelebi, eserin Ebû'l-Usr el-Pezdevî tarafından

<sup>121</sup> Debûsî, **Esrâr**'da bir yerde Müzenî'nin **Muhtasar**'ını zikreder (**el-Esrâr**, I, 156).

<sup>122</sup> Murteza Bedir, "Takvîmü'l-edille", **DİA**, XXXIX, 493-494; 494.

<sup>123</sup> Bedir, "Takvîmü'l-edille", 494.

<sup>124</sup> Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, 10. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, 16.

şerh edildiğini kaydeder ve “şerh bi'l-kavl” yöntemi ile yazılmış olan bu şerhin, Hanefiler arasında muteber bir şerh olduğunu söyler.<sup>125</sup> Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî de Pezdevî'nin **Takvîm** şerhinden eserinde çeşitli yerlerde bahsetmektedir.<sup>126</sup> Ancak bu şerhin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir. **Takvîm** ayrıca Debûsî'nin öğrencisinin öğrencisi Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Ersâbendî (512/1118) tarafından ihtisar edilmiştir.<sup>127</sup> Bu muhtasarın iki yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.<sup>128</sup>

Çok sayıda yazma nüshası bulunan<sup>129</sup> **Takvîmü'l-Edille** üç farklı kişi tarafından tahkik edilerek basılmış<sup>130</sup> ve ayrıca ilk yarısı yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>131</sup> Ancak basılmış olan tahkikler birbirleriyle ve yazma nüshalarla karşılaştırılmadan kullanılamayacak derecede hatalar içermektedir.

Debûsî'nin **Takvîm**'i esas alınarak yazıldığı anlaşılan ancak müellifinin kimliği konusunda belirsizlik bulunan **el-Gunye fi'l-usûl** adlı bir eserden de burada bahsetmek gerekir.<sup>132</sup> Eserin, vefat tarihi h. 290 olarak verilen Ebû Sâlih Mansur b. İshak es-Sicistânî'ye nispet edilerek tahkikli basımı yapılmıştır ancak içinde Kerhî, Cessâs ve Debûsî'nin isimleri zikredildiği için bu nispetin doğru olması düşünülemez. Söz konusu eserin içinde Serahsî ve Pezdevî'nin isimlerinin zikredilmemiş olmasından

<sup>125</sup> **Keşfü'z-zünûn**, I, 467.

<sup>126</sup> Meselâ bkz: Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed el-Buhari, **Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm el-Pezdevî**, Nâci es-Süveyd (haz.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012, I, 193, 197; III, 235.

<sup>127</sup> Kâtip Çelebi, müellifin künyesini Ebû Cafer olarak vermektedir ki bu doğru değildir (**Keşfü'z-zünûn**, I, 467). Biyografisi için bkz: Kureşî, **Cevâhir**, III, 145-146.

<sup>128</sup> Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi, 350; Çorum il Halk Kütüphanesi, 1068 (Bedir, “Takvîmü'l-edille” 494'ten naklen).

<sup>129</sup> Yazma nüshalarının listesi için bkz: Vanhoğlu, “Takvîmü'l-Edille'nin Edisyon Kritiği”, 32-37.

<sup>130</sup> **el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû fi takvîmi edilleti's-şer'**, Mahmud Tevfik Abdullah el-Avâtîlî er-Rufâî (thk.), Amman: Vezâretü'l-Evkâf, 1999; **Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh**, Halil Muhyiddin Meys (thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001; **Takvîmu usûli'l-fıkh ve tahdîdü edilleti's-şer'**, Abdülcelil el-Atâ (thk.), Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-ulûm, 2005. Bu son baskının girişinde, **Takvîm** üzerine İtkânî'nin yaptığı şerh ve Ersâbendî'nin yaptığı ihtisar da dikkate alınıp üçünün farklılıkları ortaya konularak ortak bir metin halinde bir neşrin hedeflendiği ifade edilmektedir. Ancak **Takvîm**'in İtkânî tarafından şerh edildiği bilinmemektedir. Yalnız **Takvîm**'in günümüze ulaşan el yazması nüshalarından biri İtkânî tarafından istinsah edilmiştir. İtkânî, eserde gördüğü hataları elinden geldiği kadar düzelttiğini söyler. Ayrıca bazı yerlerde açıklama kabilinden notlar düşmüştür (Mahmut el-Avâtîlî tahkiki, IV, 208). Tahkik eden kişi, bu nüshayı İtkânî şerhi olarak kabul etmiş olmalıdır. Söz konusu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi 690 numarada kayıtlıdır.

<sup>131</sup> Masum Vanhoğlu, “İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd Debûsî ve Takvîmü'l-Edille Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Uludağ Üniversitesi SBE, 1997). Çalışmanın başlığı bu şekilde olduğu halde eserin sadece ilk yarısı (delalet çeşitlerinin sonuna kadar) tahkik edilmiştir.

<sup>132</sup> Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2001), 18.

hareketle, Debûsî'den sonraki yarım asır içinde yazılmış olduğu tahmin edilebilir. Gunye adlı eser, **Takvîm**'in oldukça kısa ve seçmeci bir özeti gibi görünmektedir.<sup>133</sup>

Bunun yanı sıra hicrî VI. asır âlimlerinden Gaznevî (593/1197), **el-Hâvi'l-kudsî** adlı fûrû fıkıh eserinin başında usûle dair verdiği giriş mahiyetindeki özeti **Takvîm**'den ihtisar etmiştir.<sup>134</sup>

Önce Hanefî iken sonradan Şâfiî mezhebine geçen Sem'ânî (489/1096), **Kavâtı'u'l-edille** adlı eserinin girişinde muhaliflerin görüşlerini zikrederken özellikle Debûsî'nin **Takvîmü'l-edille** adlı eserini esas alacağını ifade eder<sup>135</sup> ve eserinde **Takvîm**'den oldukça uzun alıntılar yaparak değerlendirmelerde bulunur. Bu açıdan **Kavâtı**'nın, öncelikli olarak **Takvîm**'i muhatap aldığı ve oradaki görüşleri cevaplandırmayı hedeflediği söylenebilir. Bunun yanında Gazâlî (505/1111) de müstakil olarak ta'lil hakkında kaleme aldığı **Şifâu'l-ğafil** adlı eserini, "Debûsî'nin görüşlerinden insanların dillerine doladıkları bazı hususlara açıklık getirmek için yazdığını" söyler.<sup>136</sup> Gazâlî bu eserinde Debûsî'nin illet hakkındaki görüşlerini incelemiş ve bu konuda Şâfiîlere atfettiği bazı görüşlerin isabetsiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

**Takvîmü'l-edille** üzerinde master ve doktora düzeyinde pek çok akademik çalışma yapılmıştır.<sup>137</sup>

<sup>133</sup> **el-Gunye fi'l-usûl**, thk: Muhammed Sıdkı b. Ahmed, Yayın yeri yok: Yayınevi yok, 1989.

<sup>134</sup> Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud el-Kâbisî el-Gaznevî, **el-Hâvi'l-Kudsî fi furûi fıkhi'l-Hanefî**, thk: Salih el-Ali, Yayın yeri yok: Daru'n-Nevâdir, 2011, I, 29-91.

<sup>135</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, **Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl**, ed: Nâci es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011, I, 10-11.

<sup>136</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **Şifâu'l-ğafil fi beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikit-ta'lîl**, thk: Hamd el-Kebîsî, Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971, 9.

<sup>137</sup> **Takvîm** hakkında yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmalarından tespit edebildiklerimiz şunlardır: Hakkı Aydın, "Cessâs'ın Kitabı Usûli'l-Fıkh'ı ile Debûsî'nin Takvîmü'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması", (**Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. 1985); Masum Vanlıoğlu, "İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Takvîmü'l-Edille İsimli Kitabının Edisyon Kitiği", (**Yüksek Lisans Tezi**, Uludağ Üniv. SBE, 1997); Abdullah Durmuş, "Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şerh Deliller", (**Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniv. SBE, 2004); Tarık Said Cebr et-Tavîl, "Menhecu Ebî Zeyd ed-Debûsî fi Kitâbihî Takvîmü'l-Edille" (**Doktora Tezi**, Câmîatu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2005); Erdoğan Sarıtepe, "Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı", (**Doktora Tezi**, Ankara Üniv. SBE, 2007); Temel Kacı, "Hanefî Usûlcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)", (**Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniv. SBE, 2007); Emine Yazıcıoğlu, "Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessâs-Debûsî Örneği)", (**Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniv. SBE, 2008); Mübârek el-Mısrî en-Nazîf Muhammed, "Ârâu'l-İmâm ed-Debûsî el-Usûliyye fi Kütübihî'l-Usûliyye ve Eseruhâ fil'l-Furûi'l-Fikhiyye", (**Doktora Tezi**, Câmîatu Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Sudan, 2008); Mehmet Çatalar, "Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsî ve Serahî Örneği", (**Yüksek**



### 3. El-Esrâr fi'l-furû

Eserin adı yazma nüshalarda ve tabakat kitaplarında “**el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû**”, “**el-Esrâr fi'l-furû**”, ya da çoğunlukla sadece “**Kitâbü'l-esrâr**” veya “**el-Esrâr**”<sup>138</sup> olarak geçer. Biz müellifin eserin girişinde “Bu kitap meselelerin sırları üzerinde düşünme ve delil [getirme] sanatları üzerinde inceleme sonucunda ortaya çıktı”<sup>139</sup> şeklindeki ifadesinden ve eserin içeriğinden yola çıkarak, “**el-Esrâr fi'l-furû**” ismini tercih ettik.

**el-Esrâr** adlı eserin Debûsî'ye nispetinde ihtilaf yoktur. Eserin yazma nüshalarında Debûsî'nin adı açıkça zikredildiği gibi, Debûsî'nin hayatı hakkında bilgi veren bütün kaynaklarda eserleri arasında **el-Esrâr** da zikredilir.<sup>140</sup> Hatta Debûsî için “Sâhibü'l-Esrâr” ifadesi kullanılır.<sup>141</sup>

**Esrâr**, furû fıkıh sistematığına göre tasnif edilmiş hilâf<sup>142</sup> türünde bir eserdir. Debûsî, **Esrâr**'ın girişinde bu kitabın, mesailin sırları ve delil getirme sanatları üzerinde düşünme sonucu ortaya çıktığını söyler.<sup>143</sup> Debûsî, eseri yazma amacını açıklarken, eserinin bir hilâf eseri olduğunu ifade eder:

“ .....ona nurundan ikram etmesi, onu doğru yola sevk etmesi ve rivayetlerle aktarılmış illetleri açıklayıp, aktarılmamış olanları da ortaya koymak; hidayet sahibi âlimler arasında hilâfa konu olduğu meşhur olan meseleleri, lafızları özet fakat manaları bol miktarda, uydurmaya ve icada kaçmaksızın belirlemek hususundaki amacı ve muradına ulaştırması için Allah'a tevekkül ederek ondan yardım diledi... ”<sup>144</sup>

---

**Lisans Tezi**, Sakarya Üniv. SBE, 2010); Sebahattin Erkmen, “Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerinin Sünnet Anlayışı: Debûsî ve Sem'ânî Örneği”, (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv. SBE, 2013).

<sup>138</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48; Kefevî, Ketâib, 137b; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, VI, 97.

<sup>139</sup> **el-Esrâr**, I, 1). هذا كتاب استنبطه الفكر في اسرار المسائل والروية في فنون الدلائل

<sup>140</sup> Neseî, **el-Kand fi zikri ulemâ-i Semerkand**, 467; Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, III, 48.

<sup>141</sup> Sem'ânî, **el-Ensâb**, II, 454.

<sup>142</sup> Hilâf eserleri, furû fıkıh meselelerindeki ihtilaflarını, görüş sahiplerinin delilleri ve ihtilafın ardındaki usûl tartışmaları ile birlikte ayrıntılı olarak inceleyen eserlerdir. Detaylı bilgi için bkz.: Özen, “Hilâf”, **DİA**, XVII, 527-538.

<sup>143</sup> Debûsî, **Esrâr**, I, 1. هذا كتاب استنبطه الفكر في أسرار المسائل و الروية في فنون الدلائل

<sup>144</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 1. Eserin içinde de hilâf eseri olduğunu gösteren açık ifadeler bulunmaktadır. Meselâ bkz.: Debûsî, **el-Esrâr**, V, 1662.

Debûsî'nin ihtilâfa konu olan meselelerdeki ihtilaf noktalarını ve âlimlerin tartışmalarda dayandıkları illetleri ortaya koymak için eserini yazdığı anlaşılmaktadır. Müellif bu konuda öncelikle aktarılanları esas alacağını, bir yakıştırma, zorlama ya da uydurmaya tevessül etmeyeceğini vurguladıktan sonra, bu işe hayatını adadığını, bu uğurda döneminin önde gelen zatlarına muhalefet ettiğini, diğer bütün ilimlerden yüz çevirdiğini ifade eder. Bu yolda zanna itibar etmediğini, kendisine kişileri değil hüccetleri önder edindiğini belirtir.<sup>145</sup>

Bu kısa girişten sonra namaz bölümü ile eser başlar. Debûsî'nin tasnif konusundaki titizliği, diğer eserlerinde olduğu gibi **el-Esrâr**'da da açıkça görülmektedir. Önce neden namaz bahsi ile başladığını izah ettikten sonra, tasnifinin netleşmesine hizmet etmek üzere namaz ibadetinin çeşitli açılardan taksimi, namazın kısımları, bunların hükümleri ve namazın şartlarını kısaca zikreder. Ardından yine neden taharet ve neden namaz abdesti ile başladığını izah ettikten sonra, taharetle ilgili ihtilafli meselelere geçer.

**Esrâr**'ın genel tasnifi furû eksenli, özel tasnifi ise usûl eksenlidir. Bir başka deyişle genel çerçeve, “namaz, oruç, zekat, hac, siyer..” şeklinde klasik bir furû fıkıh eserinin tasnifi ile ilerlerken, her bir bölümün alt tasnifleri “rükün, şart, sebep..” şeklinde ilerlemektedir. Bunun yanında eser, ihtilafın taraflarının delillerini tek tek tartışmak suretiyle usûl konularına da büyük oranda yer vermektedir. Tasnif konusundaki titizliğin bir göstergesi de, bazı başlıklarda ele alınan meselelerin, ilgili olan başka başlıklar altında da tekrarlanması ve “bu mesele şu başlıkta daha önce ele alınmıştı” denilerek ilgili başlığa atıf yapılmasıdır.

**Esrâr**'da hem Hanefî imamlarının kendi aralarındaki, hem de Hanefîler ile Şâfiî ve Malikîler arasındaki ihtilafli meseleler ele alınır. “Bazı insanlar” şeklinde bahsedilenlerin bazen Hanbelîler, bazen de Şîfler olabileceğine dair işaretler bulunmaktadır.<sup>146</sup> Bu durumda Hanbelîlerin ve Şîflerin görüşlerinden de nadiren bahsedildiği söylenebilir. Ancak eserin büyük bölümünde asıl tartışmalar Hanefîler ile

<sup>145</sup> (Debûsî, **el-Esrâr**, I, 1) لم ألتها إلا بعدما أنفقت فيها أعظم عمري وخالفت فيها جل أهل دهري وأعرضت عن سائر الفنون ولم أقع وجعلت الحجج إمامي لا الرجال

<sup>146</sup> Meselâ Debûsî, bazı insanların hacamat yaptırmanın orucu bozduğunu savunduklarını aktarır (**el-Esrâr**, I, 221). Hacamatın orucu bozduğu görüşü, konu ile ilgili hadisi delil getiren Hanbelîlere aittir.

Şâfiîler arasındadır. Debûsî zaman zaman İmam Şâfiî'nin ya da Şâfiîlerin görüşünü ve delillerini sayfalarca anlatır.<sup>147</sup>

Debûsî, **Esrâr**'da her başlığın altında o hususta ihtilafa konu olmuş meseleleri tek tek ele alır. Önce meselenin ne olduğunu bir cümle ile ortaya koyar. Daha sonra o meselede birbirine muhalif olan görüşleri delilsiz olarak zikreder. Ardından da önce karşıt görüşün delillerini tarafsız ve ayrıntılı olarak anlatır, sonra da Hanefî mezhebinin (ya da mezhep içi bir ihtilaf söz konusu ise kendi tercih ettiği görüşün) delillerini, karşıt görüşün delillerine verilen cevaplarla iç içe olarak ele alır.

Debûsî diğer eserlerinde olduğu gibi **Esrâr**'da da çok fazla kaynak zikretmez. Atıflar eserlerden ziyade görüş sahiplerine yapılmaktadır. Sahabe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn tabakaları yanında pek çok Hanefî âlimin adları ve görüşleri eserde zikredilmektedir.<sup>148</sup>

**Esrâr**'ın tahkikinin girişinde hazırlanan indekse göre, eserde ismi belirtilerek atıf yapılan kitaplar şunlardır:

1. el-Asıl (İmam Muhammed)
2. el-Câmiu's-sağîr (İmam Muhammed)
3. es-Siyerü'l-kebîr (İmam Muhammed)
4. ez-Ziyâdât (İmam Muhammed)
5. el-Emâlî (Ebû Yusuf)
6. Garîbül-hadîs (Ebû Ubeyd)
7. el-İmlâ (yazarı tespit edilemedi)
8. İşârât (el-Hâkim eş-Şehîd)
9. Maânî (Zeccâc)
10. Muhtasaru'l-Hâkimi'ş-Şehîd
11. Muhtasaru'l-Kerhî
12. Muhtasaru'l-Müzenî
13. Muhtasaru't-Tahâvî
14. el-Muvatta (İmam Malik)

---

<sup>147</sup> Mesela bkz.: Debûsî, **Esrâr**,

<sup>148</sup> Zikredilen isimlerin listesi için bkz: Özer, "Debbûsî'nin "el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", 136-140.

15. Müsned (Hüseyin b. Süfyan)
16. Müsned (Ubullî)
17. Sahîhu'l-Buharî
18. Süneni Ebî Dâvûd
19. Tefsiru Abd b. Humeyd
20. Tefsîru Ebî Mansur el-Mâturîdî
21. Tefsîru'l-Kelbî
22. Tefsîru'l-Mukâtil
23. Tefsîru Sahibi'l-Müşâfehât (yazarı tespit edilemedi)<sup>149</sup>

Eserde zikredilen fıkıh kaynaklarının başında İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un eserleri gelir. Bunun yanında **Esrâr**'da, Kerhî, Tahâvî ve Hâkim eş-Şehid'in eserlerine de atıflar bulunmaktadır. Bilhassa İmam Muhammed'e ait olan zâhiru'r-rivâyeye dahil eserlerin, ihtilafa konu olmuş meselelerin tespitinde temel kaynak olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Debûsî bazı yerlerde konunun **el-Asl**'da ya da zâhiru'r-rivâyede nasıl işlendiğinden bahseder<sup>150</sup> ve **Esrâr**'ın sonunda "Kitabu Câmii's-sağîr", "Kitâbu Câmii'l-kebîr" ve Kitabu'z-ziyâdât" başlıkları altında, bu eserlerdeki mezhep imamları arasında ihtilafa konu olmuş meseleleri inceler. Söz konusu durum, dönemin yaygın geleneğinin bir örneği olarak, **Esrâr**'ın bir **Asl** şerhi olduğu yönündeki Murteza Bedir'in görüşünü desteklemektedir.<sup>151</sup> Bununla birlikte, Debûsî'nin **Esrâr**'ın **Asl** şerhi olduğu yönünde açık bir ifade kullanmaması ve eserin hilâf eseri olduğunu vurgulaması, **Esrâr**'da sonraki dönemde mutad olan türden bir şerh üslûbunun bulunmaması ve **el-Asl**'ın ifadelerinin **Esrâr** metninden ayrılmasının mümkün olmaması gibi gerekçelere dayanarak, **Esrâr**'ın İmam Muhammed'in metinlerini esas aldığını ancak klasik anlamda bir şerh sayılamayacağını söylemek daha makul görünmektedir.

**Esrâr**'da Şafîîlerin görüşleri gerekçeleri ile birlikte detaylı olarak aktarılmaktadır. Hatta Debûsî zaman zaman Şafîî'nin görüşünün delillerini sayfalarca anlatmaktan çekinmez. Debûsî'nin Şafîî mezhebine ait görüşleri hangi kaynaktan

<sup>149</sup> Özer, "Debbûsî'nin "el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili",80-81.

<sup>150</sup> Meselâ bkz: Debûsî, **el-Esrâr**, I, 207, 218.

<sup>151</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 94.

öğrendiği, incelemeye değer bir husustur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Debûsî'nin atıf yaptığı tek Şafîî eseri Müzenî'nin **Muhtasar**'ıdır.<sup>152</sup> Bununla birlikte, aktarımların oldukça detaylı olması, **Ümm** ya da **Muhtasar** şerhleri gibi daha geniş kapsamlı eserlerden istifade edildiğini düşündürmektedir. Yine Şâfîîler tarafından yazılan ve ihtilafları bir araya getiren eserler de Debûsî'nin başvurduğu kaynaklar arasında olabilir.<sup>153</sup>

Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak kabul edilmesinin sebebinin, kendisine atfedilen ve bizim bir sonraki başlıkta değineceğimiz **Te'sîsü'n-nazar** adlı eser değil, **Esrâr** olduğunu söylemek mümkündür. Debûsî'nin ilm-i hilâfın kurucusu oluşu, ona atfedilen **Te'sîsü'n-nazar** adlı eser ile ilişkilendirilmektedir. İlgili maddede Şükrü Özen'in aktardığına göre Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olduğunu zikreden ilk biyografi yazarı İbn Hallikân olmuş, daha sonra Zehebî, İbn Kesîr ve Kureşî de aynı bilgiyi tekrarlamışlardır. Şükrü Özen, Debûsî öncesi hilâf literatürü dikkate alındığında, **Te'sîsü'n-nazar**'ın Debûsî'ye aidiyeti kesin olarak anlaşılrsa dahi, onun hilâf ilminin kurucu olarak kabul edilmesinin zor olduğunu düşünmektedir.<sup>154</sup> İzmirli İsmail Hakkı da **İlm-i Hilâf** adlı eserinde, Debûsî öncesinde Taberî, Tahâvî gibi âlimlerin yazdığı eserlerin ihtilafların fıkıh baplarına göre bir araya getirilmesinden ibaret bulunduğunu, bu yüzden Debûsî'nin **Te'sis** adlı eserinde ihtilafları usul kaidelerine göre tasnif etmesiyle bu ilmi asıl kuran kişi olduğunu savunur.<sup>155</sup> Görüldüğü gibi İzmirli de Debûsî'nin ilm-i hilâfın kurucusu olduğu yönündeki tespiti, **Te'sîsü'n-nazar**'ın Debûsî'ye aidiyeti ile temellendirmekte ve onun bu payeyi bu eseri sayesinde kazandığını düşünmektedir. Bununla birlikte biz, Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak kabul edilmesinde ona atfedilen **Te'sis**'in değil, her ikisi de mukayeseli bir üslupla ele alınmış olan **Takvîmü'l-Edille** ve bilhassa **el-Esrâr**'ın etkili olduğunu düşünüyoruz. Hatta **Esrâr**'ın, günümüze ulaşan ilk ve en mütakamil hilâf eseri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim İzmirli de ihtilaf kitaplarını hilaf

---

<sup>152</sup> Debûsî, **el-Esrâr**, I, 156.

<sup>153</sup> Meselâ Debûsî, hayatının son yirmi yılını Semerkand'ta geçiren, dönemin ve bölgenin dört büyük Şafîî âliminden biri sayılan ve hilâf ilminde temayüz etmiş olan Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (294/906) **İhtilâfu'l-ulemâ** adlı eserinden istifade etmiş olmalıdır; ancak bunu doğrulayacak hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Mervezî'nin hayatı için bkz: Halit Ünal, "Mervezî, Muhammed b. Nasr", **DİA**, XXIX, 235-236.

<sup>154</sup> Özen, "Hilâf", **DİA**, 533.

<sup>155</sup> İzmirli İsmail Hakkı, **İlm-i Hilâf**, Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1330, 4-5

kitaplarından ayıran özelliğın ihtilaf kitaplarında delil, illet ya da prensip zikredilmeksizin yalnızca ihtilafların bir araya getirilmesi olduğunu söylemektedir.<sup>156</sup> Bu durumda hilaf kitabından beklenen, ihtilaflı meselelerin deliller ve fıkıh kaideleri de zikredilerek tartışılmasıdır. Debûsî'nin **Esrâr**'ı bu özellikleri tam olarak taşıdığı halde, **Te'sis** böyle bir üslûba sahip değildir. Dolayısıyla Debûsî hilaf ilminin kurucusu olarak kabul edilecekse bu, onun **Esrâr** adlı eseri sebebiyle olmalıdır.

Muhammed Hamîdullah'a göre **el-Esrâr**, “tashih edilmemiş halde alelâde bir fıkıh kitabıdır ve şarkî İslâm âlemi bu neviin etüdünü daha ileri götürememiştir.”<sup>157</sup> Ancak Endülüslü âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Bağdat'ta iken Debûsî'nin eserlerini elde etmiş ve bu eserleri Endülüs'e götürerek o bölgede Debûsî'nin ve eserlerinin tanınmasını sağlamıştır. Muhammed Hamîdullah buradan yola çıkarak İbn Rüşd'ün mukayeseli bir hukuk kitabı olan **Bidâyetü'l-Müctehid** gibi furû fıkıh eserlerini yazarken Debûsî'den ilham almış olabileceğini iddia eder.<sup>158</sup> Ancak tarihi kaynaklarda ve İbn Rüşd'ün eserlerinde bu iddiayı destekleyecek yeterli veri bulunmamaktadır.

**Esrâr**'ın özellikle Serahsî'nin ansiklopedik mahiyetteki furû eseri **el-Mebsût** üzerinde ciddi derecede etkili olduğu anlaşılmaktadır. İki eser arasındaki –bilhassa tasnifle ilgili- ortak noktalar, her ikisinin de zâhiru'r-rivâye metinlerini esas almasına bağlanabilirse de bazı konularda **Mebsût**'un, **Esrâr**'daki ifadeleri büyük oranda özetlediği görülmektedir. Örneğın Debûsî'nin **Esrâr**'da nikâh bahsinin girişinde nikâhın meşrûiyeti ile ilgili yaptığı son derece başarılı temellendirme, Serahsî tarafından özetlenerek **Mebsut**'ta nikâh bahsinin girişinde kullanılmıştır.<sup>159</sup> Bununla birlikte Serahsî eserinde ne Debûsî'nin ne de eserinin adını zikreder. Bu durumda, Hanefî furû literatürünün temel başvuru eserlerinden biri olan **Mebsût**'un en önemli kaynaklarından birinin **Esrâr** olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sem'ânî, Debûsî'nin **Esrâr**'ına reddiye olmak üzere **el-İstılâm** adlı eserini yazmış, bu eserde Debûsî'nin **Esrâr**'da incelediği Hanefîlerle Şafîîler arasındaki ihtilaf

<sup>156</sup> İzmirli, **İlm-i Hilâf**, 9.

<sup>157</sup> Muhammed Hamîdullah, “Usûl al-Fıqhın Tarihi”, 9. Metinde “alelade” kelimesi ile tercüme edilen ifadenin, standart bir fıkıh kitabını kastetmek üzere kullanıldığı da düşünülebilir.

<sup>158</sup> Muhammed Hamîdullah, “Usûl al-Fıqhın Tarihi”, 9.

<sup>159</sup> Debûsî, **Esrâr**, IV, 1330-1334; Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **Kitâbü'l-Mebsût**, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-3, IV, 192-195.

noktalarına ve Şafîilerin argümanlarına getirilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.<sup>160</sup>

Çok sayıda yazma nüshası günümüze ulaşan<sup>161</sup> **el-Esrâr**'ın çeşitli bölümleri üzerinde akademik çalışmalar yapılmış,<sup>162</sup> bazı bölümleri basılmış,<sup>163</sup> ayrıca doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>164</sup> Ancak **Esrâr** henüz müstakil ve bütün olarak basılmamıştır.

#### 4. Te'sisü'n-nazar

Bu eserin Debûsî'ye nispeti tartışmalıdır. Yakın zamana kadar Debûsî'ye ait olarak kabul edilen, bu kabule dayalı olarak hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapılan,<sup>165</sup> Debûsî'ye nispet edilerek basılan<sup>166</sup> ve Türkçe'ye tercüme edilen<sup>167</sup> eserin Debûsî'ye aidiyeti konusunda son dönemde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Erken dönem tabakât kitaplarında Debûsî'nin eserleri arasında zikredilmemesi,<sup>168</sup> ayrıca çeşitli yazma nüshalarında ve eserden ictibas yapan başka eserlerde Semerkandî, Ebû Cafer gibi

<sup>160</sup> Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye, Carullah, nr: 582. Bu eserin ibadetlerle ilgili bölümü iki cilt halinde neşredilmiştir: Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'âni, **el-Istîlâm fi'l-hilâf beyne'l-İmameyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe**, Nâyif b. Nâfi el-Ömerî (thk.), Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1992.

<sup>161</sup> Yazma nüshalarının listesi için bkz: Özer, “Debbûsî'nin “el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 1-5.

<sup>162</sup> **Esrâr** hakkında tespit edebildiğimiz akademik çalışmalar şunlardır: Abdullah Sevim, “Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Kitabü'l-Esrâr Adlı Eserinin Tanıtımı”, (**Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Ün. SBE 1986); Fatih Yakar, “Debûsî'nin Hükümleri Delillendirme Metodu (Borçlar Hukuku Örneği)”, (**Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Ün. SBE 2003); Recep Tuzcu, “el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı”, (**Doktora Tezi**, Ankara Ün. SBE 2009) (Bu çalışma basılmıştır: **Hanefî Usûlünde Hadis: Debûsî Örneği**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014).

<sup>163</sup> Ahmed Sübey' el-Gâmidî, “Kitabu'd-Da'va ve's-Şehâde mine'l-Esrâr”, (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, el-Camiatü'l-İslamiyye-el-Medinetü'l-Münevvere, 1408/1988); **Kitabü'l-Menasik mine'l-Esrâr**, Nâyif b. Nâfi el-Ömerî (thk.), Kâhire: Daru'l-Menâr, 1991; **Kitabü'n-nikâh mine'l-Esrâr**, Nâyif b. Nâfi el-Ömerî (thk.), Kâhire: Dâru'l-menâr, 1993; Şerefüddin Ali Kalay, “el-Esrâr” (**Basılmamış Doktora Tezi**, Camiatü Ümmi'l-Kura, 1414/1992). Zikredilen son çalışmada buyû'dan itibaren muamelât konularının tahkiki yapılmıştır.

<sup>164</sup> Sâlim Özer, “Debbûsî'nin “el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, (**Basılmamış Doktora Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 1997).

<sup>165</sup> Meselâ bkz: Şükrü Özen, “İlm-i Hilâfin Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eseri”, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Ün. SBE, 1988).

<sup>166</sup> **Te'sisü'n-nazar**, Zekerîyya Ali Yusuf (thk.), Kâhire: Matbaatü'l-İmam, t.y.; Mustafa Muhammed Dımaşkî (thk.), Beyrut: Dâru İbn Zeydün, t.y.

<sup>167</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, **Mukayeseli Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**, Ferhat Koca (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

<sup>168</sup> Debûsî'nin biyografisini veren ilk tabakatlardan Neseî, Sem'ânî, İbn Hallikân, Zehebî, İbn Kutluboğa ve İbn Kesîr'in eserlerinde, Debûsî'nin eserleri arasında **Te'sisü'n-nazar** zikredilmez. Bu eseri Temîmî, Katip Çelebi gibi daha geç dönem kaynakları Debûsî'ye izafe etmektedir (**Keşfü'z-zünûn**, I, 334; Takiyyüddin b. Abdulkâdir et-Temîmî, **Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye**, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (thk.), Riyad: Dâru'r-Rufâi ve Kâhire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1989, IV, 177).

başka müelliflere nispet edilmesi, bu konudaki şüpheleri haklı çıkarır niteliktedir. Biz de **Te'sisü'n-nazar** (ya da **Te'sisü'n-nezâir**) adlı eserin –en azından daha ileri çalışmalarla aydınlatılıncaya kadar- müellifi meçhul bir eser olduğunu kabul ediyor ve Debûsî'nin eseri olarak incelememeyi tercih ediyoruz.<sup>169</sup>

## B. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN ESERLERİ

Yukarıda sayılan meşhur dört eser dışında bibliyografik kaynaklarda Debûsî'ye nispet edilen başka eserler de vardır. Ancak bunların bir kısmının nispeti şüpheli ya da sadece Keşfüzzünûn'a dayalı iken, bir kısmı da aslında müstakil ve özgün bir eser hüviyetinde değildir. Şimdi bunları inceleyelim:

### 1. Hizânetü'l-hüdâ<sup>170</sup>

Debûsî, bu eserinin adını **Takvîmü'l-edille**'nin girişinde zikreder. Ruhun ışığının aslî, aklın ışığının ise ferî oluşundan bahsettiği bölümde, “bu hususları **el-Emedü'l-aksâ** ve **Hizânetü'l-hüdâ** adlı eserlerimizde açıkladık”<sup>171</sup> şeklindeki ifadesinden anlaşıldığına göre, **Hizânetü'l-hüdâ**'nın içeriği ile **el-Emedü'l-aksâ**'nın içeriği arasında ortak noktalar olmalıdır. Öte yandan **el-Emedü'l-aksâ**'da ibadetlerin geçerliliği ile ilgili bir bölümde Debûsî şöyle der:

*“Bu ibadetlerin zahirî anlamda câiz ya da fasit oluşunun kuralları vardır. Bunlar fıkıhın alanına girer ki biz bunları Hizânetü'l-hüdâ adlı eserimizde açıkladık. Bu kitabımızda ise ibadetlerin batınî açıdan kabulü ve reddi için geçerli olan kuralları anlatacağız.”*<sup>172</sup>

Buradan anlaşıldığına göre **Hizânetü'l-hüdâ** adlı eser, furû fıkıh ya da ibadet fikhî ağırlıklı bir kitaptır.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Eser hakkındaki tartışmalar için bkz.: Şükrü Özen, “Te'sisü'n-nezâir”, **DİA**, XL, 545-547.

<sup>170</sup> **Keşfü'z-zünûn**, I, 703

<sup>171</sup> Debûsî, **Takvîm**, 9.

<sup>172</sup> Debûsî, **Emed**, 149.

<sup>173</sup> **Takvîm**'in tahkiklerinden birinin girişindeki “Hizânetül-hidaye” adlı eser, bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla **Takvîm**'den önce yazılmış bir Usûl eseridir. Ancak yine de buradaki isim benzerliği dikkat çekicidir (**el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-furu fi takvîmi edilleti's-şer'**, II, 7)



## 2. El-Envâr fî usûli'l-fikh<sup>174</sup>

Kâtip Çelebi bunun bir muhtasar olduğunu söylemekte ve baş kısmını aktarmaktadır. Bu isimle Debûsî'ye isnad edilen yazma nüshanın (Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi, 350), **Takvîmü'l-edille** muhtasarı olduğu söylenmiştir.<sup>175</sup> Anlaşıldığı kadarıyla bu eser müstakil bir kitap değil, **Takvîm**'in, Debûsî'nin öğrencisinin öğrencisi Ersâbendî tarafından yapılan ihtisârıdır. **Takvîm** üzerinde kısaltmanın ötesinden tasarruflarda bulunduğu anlaşılan söz konusu ihtisar, **Takvîm**'in bazı tahkiklerinde kullanılmıştır.<sup>176</sup>

## 3. Kitabü't-Ta'lika

Kâtip Çelebi bu eseri hilâf alanında yazılmış eserler arasında zikreder.<sup>177</sup> Bu eserin **Te'sisü'n-nazar** olma ihtimali de vardır.<sup>178</sup> Nitekim Fuad Sezgin, "et-Ta'lika fî mesâili'l-hilâf" adıyla kaydettiği eserin, **Te'sisü'n-nazar**'ın bir nüshası olduğu sonucuna varmıştır.<sup>179</sup> Bu durumda **Te'sisü'n-nazar** hakkındaki çekincelerimiz bu isimle Debûsî'ye nispet edilen eser için de geçerlidir.

## 4. Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr

Katip Çelebi, Debûsî'yi **Câmiu'l-kebîr** şârihleri arasında sayar.<sup>180</sup> Eğer bu bilgi doğru ise Debûsî'nin müstakil telif değil şerh olarak yazdığı yegâne eser budur. Debûsî'nin kendi döneminden başlamak üzere klasik dönemde çok muteber olan "mezhebin temel metinlerini şerh etme" geleneğine çok fazla rağbet etmediği söylenebilir. Bu şerhin günümüze ulaştığına dair bilgi yoktur. Öte yandan Kâtip Çelebi'nin, **Esrâr**'ın sonunda yer alan, **Câmiu'l-kebîr**'deki mezhep içinde ihtilafli konuların ele alındığı bölüm sebebiyle Debûsî'yi şârih saydığı da düşünülebilir.

<sup>174</sup> **Keşfü'z-zünûn**, I, 196; Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, VI, 97.

<sup>175</sup> Akgündüz, "Debûsî", 66; Bedir, "Takvîmü'l-edille", 494.

<sup>176</sup> Bkz.: **Takvîmu usûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'**, thk: Abdülcélil el-Atâ, Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-ulûm, 2005.

<sup>177</sup> **Keşfü'z-zünûn**, I, 721.

<sup>178</sup> Şükrü Özen, "Hilâf", **DİA**, XVII, 532.

<sup>179</sup> Özer, "Debbûsî'nin "el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", I, 14.

<sup>180</sup> **Keşfü'z-zünûn**, I, 568.

## 5. Tecnîsü'd-Debûsî<sup>181</sup>

Bu eser tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Kâtip Çelebi tarafından zikredilmektedir.

## 6. En-Nazm fi'l-fetâvâ<sup>182</sup>

Bu eser de tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Kefevî tarafından zikredilmektedir.

---

<sup>181</sup> Keşfü'z-zünûn, I, 352.

<sup>182</sup> Kefevî, Ketâib, v. 137b.

## **İKİNCİ BÖLÜM: DEBÛSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİ**

## I. DEBÛSÎ'YE KADAR HANEFÎ USÛL LİTERATÜRÜ

Hanefî usûlünün başlangıçtan hicrî beşinci asra kadarki gelişim seyrini bütün yönleri ile ortaya koymak, bu çalışmanın sınırlarının çok ötesinde bir mesâiyi gerektirir. Ancak Debûsî'nin usûl düşüncesinin hususiyetlerini ve usûl literatürüne yaptığı somut katkıları incelemeyen önce, onun Hanefî usûl tarihindeki mevkiini ortaya koyabilmek için, Debûsî'ye kadar gelen çizgiyi, bütün ayrıntılarını ihata etme iddiası taşımadan, genel hatlarıyla ortaya koymak faydalı olacaktır.

Hanefî mezhebinin ilk imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın fıkıh usûlüne dair eser yazdıkları bilinmemektedir. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm **el-Fihrist**'te Ebû Yusuf'a usûl eserleri isnad etmiş olsa da bunlar, fûrû mesâilin temel bablarını oluşturan bölümlerini ifade etmektedir.<sup>183</sup> Nitekim bu âlimlerin herhangi bir usûl eserine sonraki eserlerde de atıf yapılmamış olması ve usûl görüşlerinin belli prensipler dışında büyük oranda fûrû mesâilinden tahrir edilmesi, onların usûl eseri yazmadıklarının göstergesi sayılır. Hakikaten fıkıh tarihinin kronolojisi açısından da onlardan usûl eseri yazmalarını beklemek gerçekçi olmazdı. Zira bir ilim dalı olarak usûlün, fûrûdan daha sonra ve belli saiklerle ortaya çıktığı bilinmektedir. Bununla birlikte, mezhebin ilk imamlarının senelerce sürdürdükleri ders halkalarındaki mesâilerinin semeresi olan **el-Asl** başta olmak üzere ilk fûrû eserleri, onların bir sistem fikrine sahip olduklarını ve fikhî hükümlerin ortaya konulmasında belli prensipleri dikkate aldıklarını göstermektedir.

Usûle dair ilk çalışmalar, belirli tartışma noktalarını ve bunları savunan şahıs ya da grupları hedef alan, yahut da görüşleri eleştirilen kişilerin savunmacı bir üslupla yazdığı polemiksel eserlerdir.<sup>184</sup> Hanefî mezhebinde de usûle dair ilk çalışmaların mezhebin metodolojisine yöneltilen eleştirilere karşı cevap mahiyetinde kaleme alındığı söylenebilir. Bu bağlamda Hanefîlerin cevaplandırmak zorunda kaldıkları ilk eleştiri,

---

<sup>183</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. **el-Fihrist**. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, tarih yok, 300. Aynı durum, Muhammed b. Semâ'a'ya (233/848) nispet edilen usûl eseri için de geçerlidir (**el-Fihrist**, 303).

<sup>184</sup> İlk dönem usûl eserleri ve müelliflerinin listesi için bkz: Şükrü Özen, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası" (**Basılmamış Doçentlik Tezi**, 2001), 195-201. Usûle dair ilk tartışmaları Mu'tezile'nin tetiklediği yönündeki tespit için Bkz: Muhammed Boynukalın, "Neş'etü Usûli'l-Fıkhi'l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu İsâ b. Ebân el-Usûliyye ve Medâ Te'sîrihâ ale'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefî", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 35 (2008/2), 25-26.

fikhî hüküm istinbatında “haberlerin” otoritesi konusundaki mütereddit tutumları olmuştur. İşte, kendisine usûle dair bir eser nispet edilen ilk Hanefî âlim, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden biri ve Hanefîlerin haber anlayışını yansıtan ilk metinlerin müellifi olan Îsâ b. Ebân'dır (v. 221/836).<sup>185</sup> Îsâ b. Ebân'a nispet edilen **el-Hücecü'l-kebîr, el-Hücecü's-sağîr, er-Redd alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfiî fi'l-ahbâr, Haberü'l-vâhid, İsbâtü'l-kıyâs** gibi eserlerin hiçbirinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Yapılan alıntılardan ve hakkındaki rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Îsâ b. Ebân'ın en önemli eseri, Hanefî haber teorisinin temel prensiplerinin ortaya konulduğu **el-Hücecü's-sağîr**'dir.<sup>186</sup> Îsâ b. Ebân'ın haber teorisi ile ilgili görüşleri, sonraki Hanefî usûlünde belirleyici olmuş ve Hanefî usûl eserlerinin ahad haberle ilgili bölümlerinde ayrıntılı olarak nakledilmiştir. Özellikle Cessâs, haberle ilgili bölümlerinde Îsâ b. Ebân'ın eserlerinden genişçe alıntılar yaparak görüşlerinin günümüze intikalini sağlamıştır.

Kelâma dair eserleri ve kelâmcı kişiliği yanında Hanefî mezhebini de hararetle savunmuş olan Mâverâünnehirli Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye (v. 333/944) de iki usûl eseri atfedilmektedir: **Meâhizü's-şerâî fî usûli'l-fikh** ve **Kitabü'l-Cedel fî usûli'l-fikh**.<sup>187</sup> Günümüze ulaştığı bilinmeyen bu iki esere, Alâüddîn es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) Mâturîdî'nin fikh usûlü alanındaki eser ve görüşlerini ihya etme yönündeki çabasına kadar herhangi bir Hanefî usûl eserinde atıf yapılmamıştır.<sup>188</sup> Yaşadığı coğrafyanın henüz fikh usûlü açısından rüşdünü ispat etmediği ve Bağdat'ın ilmî merkez olarak otoritesini hala sürdürdüğü bir dönemde yaşamış olması, Mâturîdî'nin eserlerinin dikkat çekmesini bir süre engellemiş olmalıdır. Semerkandî'nin, Mâturîdî'nin ismi ve görüşleri ekseninde yeni ve daha ‘sünnî’ bir fikh usûlü ortaya koyma girişimi de -kendisini izleyen Lâmişî (hicrî dördüncü asrın sonu) ve Üsmendî (v. 552/1157) dışında- mezhep içinde taraftar bulmadığına ve mezhep usûlü Debûsî-

<sup>185</sup> Hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz: Şükrü Özen, “Îsâ b. Ebân”, **DİA**, XXII, 480-481; Murteza Bedir, “An Early Response to al-Shafî'i Isâ b. Aban on Prophetic Report (Khabar)”, **Islamic Law and Society**, 9:3 (2002), 285-311; Muhammed Boynukalın, “Neş'etü Usûli'l-Fikhî'l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu Îsâ b. Ebân el-Usûliyye ve Medâ Te'sîrihâ ale'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefî”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 35 (2008/2), 25-56.

<sup>186</sup> Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih**, 147-148 (Şükrü Özen, “Îsâ b. Ebân” dan naklen).

<sup>187</sup> Şükrü Özen, “Mâturîdî”, **DİA**, XXVIII, 146-151; 149.

<sup>188</sup> Semerkandî'nin söz konusu girişimi hakkında detaylı bir analiz için Bkz: Özen, “Mâturîdî'nin Fikh Usûlünün Yeniden İnşâsı”, 78-80 vd.

Serahsî-Pezdevî çizgisi üzerinden devam ettiğine göre, Mâturidi'nin usûl eserlerinin ve usûl görüşlerinin mezhebin usûl yönelişinde etkili olduğu söylenemez.

Mezheplerin teşekkülünün büyük oranda gerçekleştiği kabul edilen hicrî dördüncü asırda Hanefî mezhebinin usûl görüşlerinin –kaynaklara aksettiği kadarıyla- iyiden iyiye belirginleştiğini ve ilk eserlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Hanefî mezhebinin bir mezhep olarak teşekkülünde kilit rol oynayan ve mezhebin ikinci kurucusu sayılan Kerhî'nin fıkıh kaidelerinden ibaret olan usûl risâlesi de günümüze ulaşan Hanefî usûl eserleri arasında zikredilebilir.<sup>189</sup> Ancak müttekâmil ilk Hanefî usûl eseri, Cessâs'ın **Ahkâmü'l-Kur'ân** adlı eserine mukaddime mahiyetinde yazdığı ve baş tarafı eksik olarak günümüze ulaştığı halde usûlün bütün konularını kapsadığı anlaşılan **el-Fusûl fi'l-usûl** adlı eseridir. Hanefî usûl görüşlerinin ilk döneme has bütün belirsizlik ve ihtilaflarını barındıran bu eserde Cessâs, sadece ilk imamların furû görüşlerinden yaptığı kendi tahrirlerini değil, aynı zamanda kendi zamanına kadar Hanefî âlimler tarafından serd edilmiş olan usûl görüşlerinin de büyük bir bölümünü nakletmiştir. Bilhassa Îsâ b. Ebân ve kendi hocası Kerhî'nin görüşlerini hemen hemen her konuda aktarmıştır ki bu iki âlimin görüşleri büyük oranda Cessâs'ın nakilleri ile günümüze ulaşabilmiştir.

Saymerî'nin usûl alanındaki ihtilafları ele aldığı eserini<sup>190</sup> saymazsak, Cessâs'tan sonra Debûsî'nin eseri **Takvîm**'e kadar yazılmış herhangi bir Hanefî usûl eseri bilinmemektedir. Aslında Debûsî'nin çağdaşı olan Saymerî (v. 436/1045) ve Kudûrî'den (v. 428/1037) sonra Bağdat'ta Hanefî mezhebi, Hanbelî-Eş'arî eğilimin yükselişi ile birlikte entelektüel gücünü yitirmiştir.<sup>191</sup> Hanefî mezhebi Bağdat'ta ilim mecralarında etkinliğini kaybederken, Orta Asya'da yükselişe geçmiş ve klasik Hanefî

<sup>189</sup> Kurumsal anlamda mezheplerin genel olarak hicrî dördüncü asrın ilk yarısında teşekkül ettiği, Hanefî mezhebinin teşekkülünün de Kerhî üzerinde tamamlandığı yönündeki tespit için bkz. Christopher Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü", Nail Okuyucu (çev.), **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:41 (2011/2), 221-236. Kerhî'nin usûl risâlesi, Debûsî'ye nispet edilen Te'sîsü'n-nazar'la birlikte basılmıştır (Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî, **Risâle fi'l-usûl**, Kahire: Matbaatü'l-İmam, tarih yok).

<sup>190</sup> Sistematik bir usûl eserinden ziyade, bir hilâf-usûl eseri olarak kabul edilebilecek olan bu eser, doktora tezi olarak tahkik edilmiştir: Abdelouahad Jahdani, "Kitâb Masâ'il al-hilâf fi usûl al-fiqh-Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. Ali al-Saymarî, Présentation, Analyse et Edition critique", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Université de Provence 1991).

<sup>191</sup> Hanefîliğin Bağdat'ta ilmî açıdan etkinliğini yitirmesinde Nizamiye medreselerinin Eş'arî-Şâfîi ağırlıklı oluşu da etkili olmuş olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz: Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", **İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)**, 2011, I, 621-632.

usûl eserleri hicrî beşinci asırdan itibaren Hanefî mezhebinin hem ilmî hem de siyasî merkezi haline gelmiş bulunan Mâverâünnehir bölgesinde yazılmıştır. Debûsî, söz konusu klasik dönemin hemen başlarında, Cessâs'tan sonra mezhebin ilk usûl eseri olan **Takvîmü'l-edille**'yi bu bölgede kaleme almıştır.

Mâverâünnehir bölgesinde İslam'ın yaygınlaşmasından kısa süre sonra bölgeden pek çok kişi ilim tahsili için Bağdat'a gitmiş ve bilhassa hadis alanında erken dönemlerden itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'den İslamî ilimlerin tarihine damgasını vuracak büyük âlimler çıkmıştır. Kütüb-i sittede yer alan hadis eserlerinin sahipleri buna örnek gösterilebilir. Bunun yanında, fıkıh tahsili için de bu iki bölgenin çeşitli şehirlerinden Müslümanlar Bağdat başta olmak üzere merkezî İslam şehirlerine gitmişler ve mezheplerin kurucu nesillerinden ders ve eserler alarak bunları kendi memleketlerine nakletmişlerdir. Böylece genel itibariyle Bağdat'taki entelektüel faaliyetler, ilim yolculukları sayesinde, çok fazla zaman kaybı olmaksızın Horasan ve Mâverâünnehir'de de etkili olabilmektedir. Bununla birlikte, furû fıkıh alanında çok erken dönemde Bağdat merkezli gelişmeleri takip eden Mâverâünnehir bölgesinde usûl alanında Debûsî'ye kadar etkili bir usûl eserinin yazılmamış olması dikkate değer bir husustur. Bölgenin usûldeki gelişim seyrinin furûnun gerisinde oluşunu öncelikle furû fıkıh alanının zaten kronolojik olarak da usûlden önce ortaya çıkmış olmasına ve furû müktesebata pratik hayatta ve bilhassa yargı alanında duyulan ihtiyaca bağlamak gerekir. Söz konusu ihtiyaç, oldukça erken dönemde nevâzil türü eserler de dahil olmak üzere furû fıkıh eserlerinin Orta Asya'da yazılmasında etkili olmuştur. Bunun yanında, Hanefî mezhebinin Irak'tan Horasan ve Mâverâünnehir'e taşıyan ilk Hanefî âlimlerin mezhebin metinlerini teorik bir değerlendirmeye tabi tutmaktan ziyade, bu metinlerin rivayeti ve yaygınlaştırılması ile meşgul oldukları anlaşılmaktadır.<sup>192</sup> Mâverâünnehir bölgesinde usûl alanında mezhebin Bağdat döneminin ve bu dönemin müktesebatını eserlerinde kayda geçiren Cessâs'ın etkisi sürerken, furûda Bağdatlı bir âlimin eseri, meselâ Kerhî'nin **Muhtasar**'ı değil,<sup>193</sup> Buhâralı bir Hanefî olan Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) ve onun **Muhtasar**'ı belirleyici olmuştur. Zira mezhebin ilk dönemden itibaren aktarılan furû mesâili, Ebû Hafs el-Kebîr aracılığı ile İmam Muhammed'den

<sup>192</sup> Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, 2001), 154-155.

<sup>193</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 48.

kesintisiz olarak tevarüs edilmiş olduğundan, bu hususta Bağdatlı bir otorite esere ihtiyaç duyulmamıştı. Ancak usûl alanında Bağdat'tan Mâverâünnehir'e uzanan böyle kesintisiz bir rivayet kanalı ve Bağdat birikimini eserleriyle taşıyacak Mâverâünnehirli bir âlim Debûsî'ye kadar ortaya çıkmadı. Dolayısıyla Debûsî'ye kadar bölgede fıkıh usûlü, Irak Hanefiliğinin gölgesinde ve ilmî uğraş alanının dışında kaldı.<sup>194</sup> Debûsî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise fûrû fıkıh alanında temel ihtiyacı karşılayacak bir müktesebât büyük oranda oluşmuştu. Debûsî'den itibaren artık bir soyutlama, temellendirme ve savunma ameliyesinin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.<sup>195</sup> İşte bu dönemde Debûsî, usûl tartışmalarını bölgenin gündemine Irak'ta olduğu gibi güçlü bir şekilde sokmakla kalmamış, bu tartışmaların Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinin bakış açısıyla yeniden işlenerek geliştirilmesine de zemin hazırlamıştır.

Debûsî'den önce Hanefî usûl düşüncesinde etkili olan üç ismin Îsâ b. Ebân, Kerhî ve Cessâs olduğu yukarıda ifade edildi. Bu isimlere, herhalde kelâmî görüşlerindeki yakınlıktan dolayı Basrî'nin **Mu'temed**'inde çokça atıf yaptığı Mu'tezilî-Hanefî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'yi (v. 369/979) de eklemek mümkündür. Zikrettiğimiz bu dört Hanefî âlimin de Mu'tezile ile yakın ilişki içerisinde bulunduğu bilinmektedir.<sup>196</sup> Hanefî mezhebinin usûlünün ortaya çıkarılmasında ilk çalışmaları yapan bu âlimlerin kelâmî eğilimleri, mezhebin usûl görüşlerini tahric ve tespit edişlerinde de etkili olmuş olmalıdır.<sup>197</sup> Ancak Mu'tezile'nin önce hicrî üçüncü asrın ortalarına tekabül eden mihne sonrası dönemde ve ikinci olarak da hicrî beşinci asırda idarecilerin ve mihne döneminde Mu'tezile destekli devletten baskı gören âlimlerin sert muhalefeti ile karşılaşması, Hanefî âlimleri, mezhebin köklerinde yer alan ve Mu'tezile ile özdeşleştirilen bazı görüşleri yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir. Söz konusu değerlendirme sürecinin çok yoğun olmamakla birlikte Debûsî ile başladığı, Serahsî ve Pezdevî ile artarak devam ettiği söylenebilir. Ancak Mu'tezile ile ilişkilendirilen pek

<sup>194</sup> Mâturîdî'nin usûl eserleri bu hususta bir istisna teşkil eder. Ancak onun kelâmcı kimliği dikkate alındığında, usûl eserlerinin fıkıh usulü ile sınırlı olmadığını, kelim ve fıkıhı da içine alacak şekilde kapsayıcı bir usûl anlayışını temsil ettiğini düşünmek mümkündür.

<sup>195</sup> Söz konusu savunma ihtiyacı, fıkıh usulü ile birlikte ve ondan hemen sonra hilâf eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hilâfa dair **el-Esrâr**'ı yazan Debûsî ile aynı dönemde Kudûrî (428/1037), **Tecrîd**; Ebû Yâ'la el-Ferrâ (458/1066), **et-Ta'liku'l-kebîr fi'l-mesâili'l-hilâfiyye beyne'l-eimme** gibi hilâfa dair eserler kaleme aldılar.

<sup>196</sup> Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Ün. SBE, 2013), 30.

<sup>197</sup> Şükrü Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı", 108.



çok görüşü mezhep usûlünden bütünüyle ihraç etmek mümkün olmamış ve Hanefî usûlü, İsbâ b. Ebân –Kerhî –Cessâs –Debûsî –Serahsî -Pezdevî çizgisinden çok fazla sapmamıştır.<sup>198</sup> Bu çizginin en etkili ve belirleyici şahsiyeti ise herhalde Debûsî'dir.

## II. DEBÛSÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

### A. DEBÛSÎ'YE GÖRE USÛL-İ FIKHİN ANLAMI VE FUKAHÂ MESLEĞİ USÛL YAZICILIĞI

Murteza Bedir, Hanefî hukuk okulunun Mecelle'ye kadar dört ana safhası olduğunu söyler: Bağdat safhası, Mâverâünnehir safhası, Memlûk safhası ve Osmanlı safhası. Hem coğrafi hem de kronolojik olarak yapılan bu dönemlendirmede, hukuk teorisinin klasik yapısının oluşumunda en etkili olan dönem, hicrî beşinci asırdan itibaren Mâverâünnehir safhasıdır.<sup>199</sup> Hanefî mezhebinde usûl-i fıkha dair ilk çalışmalar ve dolayısıyla mezheple özdeşleşen fukaha mesleği usûl yazıcılığının ilk tezahürleri, Irak bölgesinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren Hanefî mezhebinin gelişimini Irak'ta değil Mâverâünnehir bölgesi ve çevresinde sürdürdüğünü biliyoruz. Mezhebin teşekkülünde ön planda olan bu iki bölge, mezhebe katkıları açısından farklı özellikleri ile temayüz etmiştir.

Eyyüp Said Kaya, Hanefî mezhebinde hicrî dördüncü asırda belirginleşen Irak meşâyihî-Belh meşâyihî ayrımında Irak meşâyihî'nin daha ziyade soyutlama, kavramlaştırma, kaideleştirme gibi fıkıh usûlü çalışmaları ile ön plana çıkarken, Belh meşâyihî'nin çoğunlukla fûrû fıkıhla ilgilendiği, Irak'tan Orta Asya'ya taşınan mezhep mesâilinin Belh meşâyihî tarafından bölge şartlarına göre yeniden gözden geçirildiği tespitini yapar. Belh meşâyihî bunun için kaide ve sistem üretmek yerine fikhî kıyaslar yoluyla yeni meselelerin hükümlerini tespit etme yoluna gitmişlerdir.<sup>200</sup> Murteza Bedir'in aktardığı üzere, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren,

<sup>198</sup> Nitekim ilk dönem Hanefî mezhebinde sünnet anlayışını incelediği çalışmasında Metin Yiğit, Hanefî usûlünde haber teorisinin büyük oranda İsbâ b. Ebân tarafından şekillendirildiğini söylemekte ve İsbâ b. Eban, Kerhî, Cessâs ve Debûsî'nin ortaya koyduğu usûlün, Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinden yapılan isabetsiz tahriçlere dayandığını ve dolayısıyla, Ebû Hanîfe ve İmameyn'in usûl düşüncesini yansıtmadığını savunmaktadır. Ona göre Mu'tezilî eğilimleri ön plana çıkan bu âlimler, Hanefî haber teorisinin mecrasını değiştirmişlerdir (Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

<sup>199</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 18.

<sup>200</sup> Irak ve Belh meşâyihî'nin fikhî mesaisi hakkındaki bilgi ve değerlendirmeler için bkz: Kaya, "Fikhî İstidlâl", 222-249; 270-277.

Mâverâünehirli Hanefî ulemanın mezhebin fûrû mûktesebatı üzerinde hummalı bir faaliyete giriştiği görülmektedir. Bir yandan mezhebin ilk eserlerini toplayıp özetleme (Hâkim eş-Şehîd'in **Muhtasar**'ı gibi eserlerin yazılması), bir yandan yazılmış ilk el kitaplarını şerh etme (Câmî şerhleri gibi), bir yandan aktarılan mesâili epistemolojik otoritesi açısından tasnif etme (zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye ayrımının ortaya çıkarılması), bir yandan da yeni meselelere geliştirilen çözümleri bir araya getirme (nevâzil ve vâkıât eserlerinin yazılması) şeklinde, farklı kanallarda fakat hepsi fûrû eksenli olan bir mesâi söz konusudur.<sup>201</sup> Bir başka deyişle, Debûsî'nin öncesindeki ve dönemindeki Orta Asyalı Hanefî âlimler, hukuktaki değişimi yönetmeye çalışan, fûrû eksenli bir çaba içindeydiler. Nitekim Mâtûrîdî dışında, Debûsî öncesindeki herhangi bir Mâverâünehirli âlimin usûl eserine ya da usûl görüşüne, sonraki eserlerde herhangi bir atfa rastlamıyoruz. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin teşekkül dönemi usûl çalışmaları Debûsî'ye kadar tamamen Iraklı Hanefîlerin çabalarından oluşmaktadır.

Mâverâünehir'de yetişen, Bağdat çevresine gittiğine dair bir bilgi bulunmayan Debûsî'nin ise –üstelik kadılık yapmış olmasına rağmen- bölgedeki bu çabada neredeyse hiçbir şekilde yer almamış olması dikkat çekicidir. Debûsî, herhangi bir fûrû eseri kaleme almadığı gibi, dönemin geleneğine uygun olarak bir şerh yazmaya da girişmemiştir.<sup>202</sup> Debûsî'nin ilmî çalışmalarında Mâverâünehir Hanefîlerini değil Irak Hanefîlerini takip etmesi ve bütün mesâisini usûl ve irtibatlı olarak hilâf üzerinde yoğunlaştırması, onun usûlü ilmî çalışmalarının ne derece merkezine oturduğunun en önemli göstergesidir.

Debûsî'nin bölgede yaygın olan fûrû çalışmalarından ziyade usûl merkezli eserler kaleme alması, onun taklid karşıtlığının bir sonucu olarak görülebilir. Debûsî için usûl-i fıkıh, fûrû görüşlerinin sadece selefte değil, delile/hüccete dayandırılarak savunulmasını sağlayan bir yöntemdir. Nitekim Debûsî, taklide karşı olduğunu çeşitli vesilelerle vurgular ve kişilerin değil hüccetlerin esas alınması gerektiğini söyler. Hatta bir fıkıh mezhebine delillerini incelemeyen ve bir ayrıma gitmeden, sadece o mezhebin

---

<sup>201</sup> Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 84-94.

<sup>202</sup> Debûsî'ye **Câmiu'l-kebir** şerhi nispet edilmiştir ancak Debûsî'nin hayatını veren tabakat eserlerinin hiçbirinde eserleri arasında böyle bir şerh zikredilmez. Bunun yanında Murteza Bedir, el-**Esrâr**'ın bir **Asl/Mebcut** şerhi olduğunu düşünmektedir (Bedir, **Buhâra Hukuk Okulu**, 94) ki **Esrâr**'ın ihtilafları ve delillerini esas alan bir eser olduğunu, söz konusu ihtilafları zikrederken tasnifte **Mebcut**'u dikkate aldığını daha önce ifade etmiştik.

yaygın olduğu bir muhitte yaşadığı için bağılı olmayı dahi eleştirir. Bu konuda onun şu açıklamalarını burada zikretmekte yarar görüyoruz:

*İlk dönemde insanlar, yani sahabe, tâbiîn ve salih kimseler, görüşlerini hüccetler üzerine bina ediyorlardı. Önce Kitab'ı, sonra Sünneti, sonra da Hz Peygamber'den sonra gelenlerin delile dayanan görüşlerini esas alıyorlardı. Bir kişi bir meselede Hz. Ömer'in görüşünü esas alıyor, başka bir meselede ise Hz. Ali'nin görüşünü alarak Hz Ömer'in görüşüne muhalefet edebiliyordu. Sonra Ebû Hanîfe'nin ashabı da hüccetin kendilerini yönlendirişine göre bazı konularda onunla aynı görüşü paylaşıyorlar da bazı konularda ona muhalefet ediyorlardı. Şeriatı mezhep Ömerî ya da Alevî değildir; bilakis gidiş yolu Rasûlullah'a nispet edilir. bahsettiğimiz nesiller, Hz peygamber'İN kendilerinden hayırla bahsettiği nesillerdir. Onlar âlimlerini ya da nefislerini değil, hüccetleri esas almışlardır. İlk üç nesilden sonra takva kayboldu, insanlar hüccetleri talep etme konusunda tembellik gösterip âlimlerini hüccet kabul ettiler. Böylece bazıları Hanefî, bazıları Mâlikî, bazıları da Şâfiî oldu. Hüccetleri, onları savunan kişilere göre değerlendirdiler. Bir mezhep içerisinde doğmuş olmayı o mezhebin sahihliğine gerekçe olarak gördüler. Sonra gelen her nesil de bir ayrıma gitmeksizin kendisine geldiği şekliyle kendi neslinin âlimine uydu. Sonunda sünnetlerin yerini bid'atler aldı; hakikat, hevânın içinde kayboldu...<sup>203</sup>*

Taklid ve ilhamın hüccet olamayacağını izah ederken yaptığı bu açıklamalarda Debûsî, mezheplerin teşekkül ettiği ve âlimlerin bir mezhep kimliği içinden konuştuğu bir dönemde, hem âlimler hem de avâm açısından taklid seviyesinde bir mezhebe bağılı olmayı eleştirmektedir. Bir mezhebi taklid etmenin henüz bir problem olarak çok fazla gündemde olmadığı nispeten erken bir dönemde Debûsî'nin bu açıklamaları yapmış olması önemlidir. Bununla birlikte Debûsî'nin kişileri değil delilleri esas aldığını söylemek, kendisinin de bir mezhep içinden konuştuğunu göz ardı etmeyi gerektirmez. Bu anlamda Debûsî tam bir Hanefîdir ve çok az istisna dışında mezhep içi otoritelerin görüşlerini hemen hemen hiç eleştirmez. Eleştirileri daha ziyade, verilen örneği isabetsiz bulması ya da mezhep içi görüşlerden birini tercih ettiğinde diğerini

<sup>203</sup> Debûsî, **Takvîm**, 399. Taklid karşıtlığı mezheplerin teessüsü ile birlikte ortaya çıktığına göre bu konuyu dile getiren tek kişi Debûsî olmamalıdır. Nitekim taklit meselesi farklı bağlamlarda Debûsî'nin öncesi ve çağdaşı âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Cessâs'ın kıyas bahislerine geçmeden önce yer verdiği taklidin zemmi başlığı için bkz.: Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, Muhammed Muhammed Tamir (haz.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, II, 177-188. Basrî'nin iftâ ve icihad bahislerinde işlediği taklit konusu için bkz.: Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh**, Halil el-Meys (takdim), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarih yok, II, 360-379.

eleştirmesi şeklinde, esasa taalluk etmeyen bir mahiyettedir.<sup>204</sup> Bu durumda Debûsî'nin bu sözleriyle mutlak olarak bir mezhebe bağlanmayı değil, bir mezhebin hükümlerini derinlemese incelemeyen ve delillerinin isabetli olduğuna kanaat getirilmeden o mezhebi hak mezhep olarak görmeyi ve savunmayı eleştirdiği düşünülebilir.

Debûsî, usûl-i fikhî bir savunma ve temellendirme ameliyesi olarak görür. Bunun en önemli kanıtı, onun usûl eserini, mezhebin fûrû hükümlerinin temellendirilmesini esas alan ve sonrasında fukahâ metodu olarak adlandırılan yöntemle kaleme almış olmasıdır. Fıkıh usûlü eserlerinin telifinde başlangıçtan itibaren, fukahâ ve mütekellimîn metodu olmak üzere iki temel yönelişin mevcut olduğu, fukahâ yönteminin Hanefîlerle, mütekellimîn yönteminin ise Şâfiîlerle özdeşleştiği, bu iki yöntemin müteahhir dönemde birbirine gittikçe yaklaştığı ve karma metodla yazılan fıkıh usûlü eserlerinin ortaya çıktığı şeklinde yaygın bir kabul vardır.<sup>205</sup> Fukahâ-mütekellimîn metodu ayırımı tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Sem'ânî tarafından dile getirilmiş, fakat özellikle İbn Haldun'un söz konusu ayırımı eserinde zikretmesinden sonra yaygınlık kazanmıştır.<sup>206</sup> İbn Haldun, fukahâ metodunun mütekellimîn metodundan ayrıştığı noktaları şöyle ifade eder:

*Usûl-i fikhî alanında ilk eseri yazan Şâfiî'dir. O bu alanda meşhur er-Risâle'sini imlâ ettirdi ve bu eserde emir, nehiy, beyan, haber, nesih ve kıyasta mansus illetin hükmü konularını ele aldı. Sonra bu alanda Hanefî fakihler eserler yazdılar. Onlar usûl-i fikhînin kaidelerini ortaya koyup onu geniş bir şekilde ele aldılar. Kelâmcılar da bu alanda eserler kaleme aldılar. Ancak fukahânın bu alandaki metodu, örnek ve*

<sup>204</sup> Debûsî'nin Cessâs'ın görüşüne muhalefet ettiği yerler için bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 49, 94. Debûsî'nin tercihleri hilâf eseri **Esrâr**'da incelediği fûrû konularında daha belirgin hale gelir. Burada Debûsî, her bir konuda mezhebin üç (bazen Züfer'le birlikte dört) kurucu imamının kendi aralarındaki ihtilaflarını da ele alır ve onlardan birinin görüşünü tecih eder. Bunun yanında, mezhebin görüşünün değil fakat ta'lîlin eleştirisine örnek olarak, abdest amacıyla yapılan taharete niyet gerekmemesi görüşüne eleştirisi için bkz.: Debûsî, **el-Esrâr**, I, 20.

<sup>205</sup> Davut İltaş, fukahâ ve mütekellimîn isimlendirmesinin daha isabetli olduğunu, zira her bir yöntemi benimseyen Hanefî ve Şâfiî âlimlerin bulunduğunu söyler (Davut İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname**, XVII(2009/2), 65-95; 68). Murteza Bedir ise fukahâ-mütekellimîn ayırımının düşünüldüğü kadar belirgin olmadığını, aslında her iki grubun da usûl yazımında öncelikli amacının mezhebin fûrû müktesebatının temellendirilmesi olduğunu, ancak mütekellimîn metodu yazarlarının bu süreçte kendi eğilimlerinin bir yansıması olarak kelâm, mantık, nahiv gibi unsurları önce çıkarırken, fukahâ metodu mensuplarının asıl mesai alanları olan fûrû fikhî ön plana çıkardıklarını savunur. Bedir'e göre bu iki metodu birbirinden ayırmak için dile getirilen, fukahâ metodunda mezhep taassubunun ön plana çıktığı, mütekellimîn metodunun daha felsefi/teorik olduğu ve usûlü kelâmın bir alt dalı olarak gördüğü şeklindeki mülâhazalar, eserlerin incelenmesi ile doğrulanmamaktadır (Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar" **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı: 29 (2003), 65-97).

<sup>206</sup> Sem'ânî, **Kavâti**, I, 10; İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 201. Davut İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, İstanbul: İsam Yayınları, 2011, 15.

*şahitlerin çokluğu ve usûle ilişkin meselelerin fikhî nüktelere dayandırılması sebebiyle fıkıhla daha doğrudan ilişkili ve fûrûya daha uygundu. Kelamcılar ise bu meseleleri ele alırken onları fıkıhtan soyutlamışlar ve mümkün olduğunca aklî istidlâle meyletmişlerdir. Çünkü onların ilim dalına hakim olan tarz ve yöntemlerinin gereği budur. Hanefî fakihler ise fikhî nükteleri derinlemesine inceleme ve usûl kâidelerini mümkün olduğu ölçüde fikhî mesâilden çıkarma konusunda maharetlidirler.*<sup>207</sup>

Fıkıh usûlü literatürü incelendiğinde, bu ayrımın İbn Haldun tarafından zikredilen tipik özelliklerinin hemen hepsini taşıyan ve dolayısıyla böyle iki eğilimin somut varlığını doğrulayan eserlerin varlığı görülür. Nitekim İbn Haldun, mütekellimîn metodunun en başarılı eserleri olarak Kadı Abdulcebbâr'ın (v. 415/1025) **Umed**'i, Basrî'nin **Mu'temed**'i, Cüveynî'nin (v. 478/1085) **Burhân**'ı ve Gazâlî'nin **Mustasfâ**'sını; fukahâ metodunun başarılı örnekleri olarak ise Debûsî ve Pezdevî'nin eserlerini sayar.<sup>208</sup> İbn Haldun'un açıklamaları doğrultusunda fukahâ/Hanefî usûl yazıcılığının temel karakteristiklerini ihtiva eden tek bir kitap zikredilecek olsa bu herhalde Debûsî'nin **Takvîm**'i olurdu. Zira Cessâs'ın **Fusûl** adlı eseri, kapsadığı konular itibariyle bir usûl eseri özelliği taşımakla birlikte; lafız çeşitlerinin bir taksime tabi tutulmaksızın peş peşe sıralanarak işlenmesi, tartışmaların eserin akışını ve bütünlüğünü zedeleyecek şekilde detaylı olarak aktarılması ve bir usûl eserinden beklenen soyutlama derecesine tam olarak ulaşmamış olması gibi, ilk olmaktan kaynaklanan bazı eksiklikleri yanında, **Ahkâmu'l-Kur'ân**'a bir mukaddime olarak yazılmış olması<sup>209</sup> sebebiyle tam bir fukahâ metodu usul eseri sayılmayabileceği düşünüldüğünde; Debûsî'nin **Takvîm**'inin, Hanefî mezhebinin ilk mütekamil usûl eseri olduğu iddia edilebilir. Bunun yanında, Cessâs'ın eserini, kelâmî eğilimlerinin usûlî görüşlerindeki belirleyiciliğinden hareketle bir açıdan mütekellimîn usûlü olarak kabul

<sup>207</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 201.

<sup>208</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 201-202. Murteza Bedir, mütekellimîn geleneği için Basrî-Cüveynî-Râzî-Âmidî-Urmevî-Karâfî-Beyzâvî-İbnü'l-Hâcib-Sübki çizgisini; fukahâ geleneği için ise Debûsî-Serahsî-Pezdevî-Ahsikesî-Nesefî-Sıgnâki-Abdülaziz el-Buhârî çizgisini örnek verir (Bedir, "Kelâmî ve Fıkıhî Usûl Geleneğine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 82). Birinci çizgi Basrî hariç Eş'arî mezhebine mensup Şâfiî ve Mâlikîlerden oluşurken, ikinci çizgi tamamen Hanefîlerden oluşmaktadır. Şâfiî mezhebine mensup oldukları halde kelâma mesafeli duran ve fukahâ yöntemini benimseyen Şîrâzî ve Sem'ânî, Şâfiî mezhebi içerisindeki ayrı bir çizgiyi temsil etmektedir (İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmîcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", 67-73).

<sup>209</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Muhammed Sâdık Kamhâvî (thk.), Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992, I, 5.

edersek, <sup>210</sup> **Takvîm**, kelâmî öncüllere değil sadece furû fıkha dayanan, dolayısıyla “fukahâ metodunu ortaya çıkaran” eser olarak değerlendirmek mümkündür.

Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Debûsî'nin Buhâra ve Semerkand'da münazaralara katıldığı, akıl yürütme ve delil getirmede çok başarılı bir münazara ustası olduğu, hayatı hakkında bilgi veren eserlerin çoğunda dile getirilir. Bu açıdan Debûsî'nin usûl-i fikhî temellendirme faaliyetinin ötesinde, mezhebin hasımlara karşı savunulmasında bir yöntem bilimi olarak da gördüğü; eserini yazarken fıkıh ya da usûl-i fıkha dair bir tartışmada hasma karşı ileri sürülebilecek ve tartışmayı kazanmayı sağlayacak delillerin tespit ve kullanılmasını da ortaya koymayı hedeflediği söylenebilir. Nitekim **Takvîm**'de buna işaret eden bazı ifadeler rastlanmaktadır.<sup>211</sup> Ayrıca kıyasla ilgili bölümlerin sonunda, cedel konularına da yer verilmiş olması, onun bu hedefine işaret eden bir başka delildir. Hatta Sem'ânî, Debûsî'yi, “fıkıhın manalarını kullanarak cedel yapmayı ve galip gelmeyi” amaçladığını iddia ederek eleştirir.<sup>212</sup>

Debûsî'nin usûl anlayışında, mezhebin furû müktesebatından usûl prensiplerinin çıkarılması ve bu suretle mezhep birikiminin temellendirilmesi esas olmakla birlikte, Debûsî'nin **Takvîm**'inin sadece fikhî hükümlerin temellendirilmesi amacıyla yazılmadığını ve daha kapsamlı epistemolojik bir yöntem inşasını hedeflediğini de söylemek gerekir. Debûsî'nin eserinin merkezine oturttuğu mesele, temellendirilmiş ve savunulabilir dînî bilginin kaynak ve metodlarını tespit etmektir. Debûsî, eseri boyunca delilleri, ürettikleri bilginin dereceleri açısından tasnife tabi tutar ve “yakînî bilgi üretmediği halde ahad haberler ya da kıyas gibi kaynaklardan elde edilen bilginin ne mana ifade ettiğini” izah etmeye çalışır. Bunun yanında şer'î hüccetler yanında aklî hüccetlere ve hatta yanılıcı hüccetlere de yer vermesi, insanoğlunun bilgi kaynaklarına bir bütün olarak yaklaştığını, dînî bilgi elde etmede insanın başvurabileceği bütün delilleri, ifade ettikleri bilgi derecelerinin de farklılığa temas ederek incelemeyi

---

<sup>210</sup> Tahsin Görgün, “Lâfız (Fıkıh Usûlü)”, **DİA**, XXVII, 44-46, 44. Biz, Cessâs'ın eseri üzerindeki detaylı incelememizden hareketle, **Fusûl**'ün, furû müktesebatını esas alan, furû mesâilî üzerinde soyutlamaya giderek Usûl kurallarını tespit etmeye çalışan ve bu işlem için Kerhî'nin görüş ve yöntemlerini takip eden bir fukahâ metodu eseri olduğunu düşünüyoruz. Ancak söz konusu tespit, Cessâs'ın eserinde kelâmî konulardan bahsetmesi ve kelâmî öncülleri dikkate alması açısından yapılmış olabilir.

<sup>211</sup> Meselâ bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 299, 329, 369-370.

<sup>212</sup> وهذا الرجل أعني الدبوسي وإن كان قد أعطي حظا من الغوص في معاني الفقه على طريقة اختارها لنفسه... وإنما كان غاية أمره الجدل والظفر بطرق من معاني الفقه (Sem'ânî, **Kavâri**, I, 308-309).

hedeflediğini gösterir. Ayrıca Debûsî, eserinin sonuna, delillerin ürettiği bilgilerin dereceleri hakkında bir bölüm eklemiş, böylece eser boyunca ortaya koymaya çalıştığı otorite olabilecek dinî bilginin tespit yollarını, bu bilgilerin kuvvet derecelerini de izah ederek noktalamıştır. Sonuç olarak, Debûsî'nin usûl eserinde hüccet kavramını daha kuşatıcı bir manada kullandığını ve bu açıdan epistemolojik vurgunun oldukça belirgin olduğunu söylemek mümkündür.

Debûsî'nin usûl eserinin tipik bir örneğini oluşturduğunu ifade ettiğimiz fukahâ usûl yazıcılığının temel nitelikleri<sup>213</sup> açısından **Takvîm** hakkında bir değerlendirme yapılacak olursa şu hususlar zikredilebilir:

1. Fukahâ mesleği ile yazılan fıkıh usûlü eserlerinde mezhebin furû birikimi esas alınır. Mezhebin ilk dönem âlimlerinden usûle dair çok fazla rivayet bulunmadığından, usûl tartışmalarında mezhebin görüşünü ortaya koymak için furû mesâilinden usûl tahririnde bulunulur. Usûl kurallarının tespiti için furû mesâiline müracaat edilmesi Debûsî'den önce Kerhî ve Cessâs ile başlamış,<sup>214</sup> Debûsî ise bu süreci devam ettirmiştir. Ancak Cessâs'ın eserinde görüşlerin tahriç ile elde edildiğine dair sarîh ifadelerle çokça rastlanırken, Debûsî bu ifadelerle daha az yer verir.<sup>215</sup> İlk imamlardan gelebilecek usule dair çok az rivayete sığınmadan ve imamların usûlî görüşleri hakkında rivayet uydurmaya tevessül etmeden mesâilin hakem tayin edilmesi, mezhep içinde objektifliği bulunan furû müktesebatının kullanılması suretiyle usûl alanındaki itiraz ve ihtilafları azaltma amacına matuf olabilir.

Debûsî, pek çok konuda furû mesâilinin otoritesinden yardım aldığı, İmam Muhammed'in **el-Asl**'ını ismen zikrederek oradan alıntı yaptığı ve görüşünü desteklemek için bu meselelerden usûl konularına dair sonuçlar çıkardığı halde, çoğunlukla kendisinden öncesine referans verme ihtiyacı duymaksızın, zikrettiği görüşün mezhepte tartışılmayan ve yaygın olarak bilinen müselleme görüş olduğu intibai

---

<sup>213</sup> Bu nitelikler için bkz: Adem Yığın, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 24(2003/1), 65-105.

<sup>214</sup> Cessâs'ın uyguladığı mezhep içi istidlal metodları ve bilhassa tahriç için bkz: Kaya, "Fıkıhî İstidlâl", 223-249.

<sup>215</sup> "Âlimlerimizin mesâili buna delalet eder", "Âlimlerimizin fetva ve ihticacları bu görüşte olduklarına işaret etmektedir" gibi ifadeler için bkz: Debûsî, **Takvîm**, 40, 96.

uyandıracak şekilde konuları işler.<sup>216</sup>

Debûsî'nin fûrûdan usûl tahririnin en dikkat çekici örnekleri (lafız bahisleri ile birlikte) kıyas bahislerinde gözlemlenir. Fûrû mesâilin hâkim ya da daha doğru bir deyişle hakem olduğu bu üslupta, sadece Hanefî fûrû mesâili değil, öncelikli muhatap/muhalif olan Şâfiî fûrû mesâili ve onların Hanefî mesâiline getirdiği eleştiriler de dikkate alınmıştır. Dolayısıyla **Takvîm**'de, Gazâlî'nin eleştirisini<sup>217</sup> haklı gösterecek ölçüde fûrû meselelere yer verilmesi eseri, zaman zaman, ihtilaflı fûrû meselelerinin usûl bablarına göre tasnif edildiği bir esere dönüştürür.<sup>218</sup>

2. Fukaha metodunda usûlün temel işlevi, fûrû mesâilinin nasıl temellendirileceğine dair kuralların ortaya konulmasıdır. Söz konusu kurallar, hilâf alanında pratiğe dökülür. İbn Haldun'un, fukaha metodu ile yazılan eserleri fıkıh mesâili ile daha uyumlu ve daha başarılı bulmasının sebebi işte bu ikili ilişkidir. Nitekim Debûsî, usûl eserinde zikrettiği kuralların uygulanışını ve bu surette mezhebin fûrû mesâilinin izahını **Esrâr**'da yapar. Buradan yola çıkarak, Debûsî'nin usûl ilmini Semerkandî'nin düşündüğü gibi kelâmın ya da usûlü'd-dînin bir alt dalı olarak görmediği ve bu yüzden usûlü'd-dîn alanında belirlenen prensiplerle kendini bağlı hissetmediği söylenebilir. Debûsî'nin kelâm ilmi ile irtibatını daha sonra müstakil olarak ele alacağız.

Fukaha metodunun doğasındaki temellendirme ihtiyacı, mezhep görüşlerinin başka mezhep mensupları ile yapılan tartışmalarda savunulması ihtiyacından doğmuştur. Dolayısıyla münazara ustası olan ve hilâf ilminin kurucusu olduğu ifade edilen Debûsî'nin eserini, mezhebin fûrû görüşlerini temellendirme ve savunma gibi bir gaye ile yazdığını düşünmek mümkündür. nitekim Debûsî'nin **Takvîm**'deki temellendirme çabasını ortaya koyan pek çok örneği **Takvîm**'in çeşitli bölümlerinde

---

<sup>216</sup> Örnekler için bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 96, 108, 154-155, 179, 216, 218 vd.

<sup>217</sup> Gazâlî, Debûsî ve takipçilerini, usûle çok fazla fûrû mesâili karıştırdıkları gerekçesiyle eleştirir (Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 42).

<sup>218</sup> Fukahâ metodunda fûrû mesâilinden mezhebinin usûlünün ortaya çıkarılması esas olduğu için, fukahâ metodu eserlerinin mezhebin fûrû ile daha uyumlu olması beklenir. Ancak vakıa her zaman böyle olmamıştır. Nitekim Cüveynî, Hanefîlerin usûl ilminden anlamadıklarını, mesâillerini bir usûl üzerine inşa etmedikleri ve "akıllarına estiği gibi" hüküm verdikleri için, bir konuda bir usûl görüşü ortaya koymaya kalkışsalar dahi bu görüşün fûrû mesâillerinden örneklerle çürütülebileceğini söyleyerek onları hakarete varan ifadelerle eleştirir (Cüveynî, **Burhân**, II, 69-70).



bulabiliriz. Mesela nesih bölümünde, Kur'an ile sünnetin birbirini nesh etmesini caiz görmeyen Şâfiî'nin gerekçelerini tek tek değerlendiren<sup>219</sup> Debûsî, daha sonra aksini savunan Hanefîlerin getirdiği gerekçeleri inceler. Debûsî'ye göre bu gerekçeler ya tamamen geçersizdir, ya bu konu için delil olarak kullanılmaya elverişli değildir ya da itiraza açık zayıf bir delildir.<sup>220</sup> Bu şekilde, zikredilen üç gerekçeyi de geçersiz bulur ve kendisi başka gerekçelerle Hanefîlerin görüşünü savunmaya çalışır. Şâfiî'nin başka pek çok konudaki görüşü net olarak tespit edilemese de, fıkıh usûlünün (tefsir çalışmalarıyla irtibatlı olarak) en erken ortaya çıkan tartışmalarından biri olan nesih konusundaki tutumu genel hatlarıyla belli ve **Risâle**'de mevcuttur. Hanefîlerin katılmadıkları bu görüşe karşı geliştirdikleri argümanlar da erken dönemden itibaren dolaşımda olmalıdır. İşte Debûsî, Hanefîlerin savunduğu görüşü değiştirmeden, var olan bu argümanların yerine yenilerini koymaya çalışır. Bunu yaparken eleştirdiği argümanların neden isabetsiz olduğunu aktarırken, Cessâs'ın görüşlerinden de isim vererek istifade eder.<sup>221</sup> Aynı zamanda, Şâfiî'nin isabetli bulduğu görüşlerine hak verdiğini söyler ancak Hanefîlerin görüşü ile Şâfiî'nin görüşü arasındaki nüansa da dikkat çeker. Böylece mezhebin yerleşik görüşü korunmuş, ancak o görüşün münazaralarda ya da eserlerde savunulmasını zorlaştıran, itiraza açık ve zayıf gerekçeler devre dışı bırakılmış olur.

3. Fûrû birikiminin esas alınması ve savunulması çabası, fukahâ metodu eserlerinde çok fazla fûrû meselesinin zikredilmesine sebep olmuştur. Cessâs gibi fakat ondan biraz daha az olmak üzere Debûsî de bir konudaki görüşünü desteklemek için bazen onlarca örnek zikreder.<sup>222</sup> Nitekim Gazâlî, usûl eserine çok fazla fûrû meselesi dahil ettiği için Debûsî'yi ve onu izleyen âlimleri eleştirmiştir.<sup>223</sup> Aynı doğrultuda fukahâ mesleği usûl yazıcılığının dikkat çeken başka bir özelliği de fûrû merkezli oluşunun bazen tek bir fûrû hükmü temellendirmek için bir usûl kuralı vaz edilmesi ya da mezhebin savunduğu tartışmalı bir fûrû meselesinin farklı konular işlenirken defalarca tekrarlanması gibi durumlarda, fûrûnun abartılı ölçüde esas alındığı intibai

---

<sup>219</sup> Debûsî, **Takvîm**, 239-240.

<sup>220</sup> Debûsî, **Takvîm**, 240-242.

<sup>221</sup> Debûsî, **Takvîm**, 241.

<sup>222</sup> Meselâ bkz.: Nehyîn hükmü ve kısımları için, Debûsî, **Takvîm**, 54-55, 58-59; kıyasla nassın delâleti arasındaki farklar için, **Takvîm**, 131-138.

<sup>223</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, Muhammed Süleyman el-Eşkar (thk), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, I, 42.

vermesidir. Hanefî usûl eserleri için ribevî mallar hadisi bu açıdan çok iyi bir örnektir. Debûsî'nin bütün bir kıyas konusunu büyük oranda ribevî mallar ve bu mallarda ribâ cereyan etmesinin illeti üzerinden anlattığını söylemek yanlış olmaz.<sup>224</sup> Mezhebin ilk tabakalarında uzun tartışmalar ve –ilk koleksiyonlara yansımamış olan- soyutlamalar sonucunda ulaşılmış, hükme bağlanmış meseleler, usûlün belli başlı konularının temellendirilmesinde hammadde görevi görmüştür. Cessâs'ın Debûsî'den daha fazla fûrû örneği verdiği söylenebilir; Debûsî bu örneklerin en işlevsel ve iyi işlenmiş olanlarını kitabına aktarmıştır. Debûsî'yi takip eden başta Serahsî ve Pezdevî olmak üzere hemen bütün Hanefî usûlcüler, Debûsî'nin verdiği örnekleri tekrarlamış ve çoğunlukla hemen hiç örnek ilave etmemişlerdir. Bunun yanında sırf bir örnekle vaz edilmiş kurallara da bilhassa lafız bahislerinde rastlamak mümkündür. Bu bahislerin örneklerinin de sonraki eserlerde –hatta günümüze kadar- hiç değişmeden tekrarlanması, Hanefî usûlcüler açısından fûrûyu usûl açısından tasnif ederken tasnifte simetriyi bozmama ve boşluk bırakmama çabasının da etkili olduğunu göstermektedir.

4. Fukahâ metodu eserlerinde fıkıh ve usûl-i fıkıh dışında kalan konular; bilhassa kelâm ve ahlâkla ilgili konular mümkün olduğunca esere alınmamaya gayret gösterilir. Usûl-i fıkıh ile kelâm arasında müşterek olan konular mütekellimîn eserlerinde müstakil başlıklar halinde işlenirken, fukahâ eserlerinde bu konulara daha az yer verilir ve bazı tartışmalar satır aralarında ve karşıt görüşe cevap sadedinde zikredilir.<sup>225</sup> Sonradan hadis ve tefsir usûlünün konusu sayılacak meselelerin fıkıh usûlü eserlerinde ele alınması ise bu hassasiyet açısından bir problem teşkil etmez; zira fıkıh usûlü İslami ilimlerin hepsi için kapsayıcı bir metodoloji sunma iddiasını zımnen taşımaktadır. Debûsî, **Takvîm**'de kelâmî tartışmalardan hassasiyetle kaçınır. Hatta fıkıh usûlüne sızmış olan bazı kelâmî konularda onun görüşünün iyice muğlaklaştığı görülmektedir. Hüsün-kubuh meselesini dahi “eşyanın ya da fiillerin hasen ya da kabih oluşunun hükümlere etkisi”<sup>226</sup> şeklinde başlıklandırarak ele almış ve konunun fıkıh usûlü ile irtibatını bu sayede kurabilmiştir. Yine de Debûsî, aklî hüccetler başlığında kelâm sahasına giren pek çok konuya değinir; ancak bunun sebebi, **Takvîm**'in hüccet

<sup>224</sup> Gazâlî de Debûsî'nin bu konudan çok fazla bahsettiğini söyler (Gazâlî, **Şifâ**, 333).

<sup>225</sup> Adem Yığın, “Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri”, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2004), 99.

<sup>226</sup> Debûsî, **Takvîm**, 44-47, 49-60.

kavramı merkeze alınarak şekillendirilmesinin doğurduğu konu bütünlüğü ihtiyacı olmalıdır.

5. Fukahâ metodu ile yazılan eserlerde, mütekellimîn metodu eserleri için tipik sayılabilecek bazı başlıklar bulunmamaktadır. Bunların başında hüküm bahisleri gelir. Debûsî, eserinde hüküm bahislerine dahil olan hüküm türlerinin çoğunu (farz, vacip, mendup, müstehap, sebep, illet, şart, mani) işlediği halde, bunları bütüncül bir hüküm teorisi içerisinde ele almamıştır. Delillerin, dolayısıyla epistemolojinin daha ön planda olduğu fukahâ metodu eserlerinde delillerin semeresi olan hüküm bahislerinin sistematikte yer almaması çok da şaşırtıcı değildir. Nitekim hüküm bahislerinin semere istiâresi ile ilişkilendirilerek usûl yazımında merkezî bir konuma yükselmesi Gazâlî'nin **Mustasfâ** adlı eseri ile gerçekleşmiştir.

Bunun yanında, fukahâ yöntemi ile yazılmış fıkıh usûlü eserlerinde, mütekellimîn eserlerinden farklı olarak, usûlün anlamı, mahiyeti, amacı ile ilgili teorik izahlara rastlanmaz. Usûl konuları için mukaddime mahiyetinde sayılabilecek bir terimler listesi ya da Gazâlî'nin yaptığı gibi bir mantık mukaddimesi, fukahâ metodu eserlerinde yer almaz.<sup>227</sup> Mütekellimîn eserlerinin bu açıdan metodolojinin koordinatlarının ve bir ilmî disiplin olarak fıkıh usûlünün ilimler hiyerarşisindeki yerinin belirlenmesine yönelik çabalarıyla, soyutlama hususunda fukahâ metodu eserlerinden daha ileride oldukları söylenebilir. Hem bu açıdan hem de usûlün kelâm ile ilişkisini ikrar etmeyen yaklaşımları sebebiyle, mütekellimîn eserlerinin daha bütüncül bir bakış açısına sahip olduğu açıktır. Fukahâ metodu eserlerinin bu eksikliği, onların mütekellimîn eserlerinden farklı amaçlarla ortaya çıkmış, mezheplerinin fûrû fıkıh müktesebatını esas alan bir tavrı benimsemiş olmaları ile izah edilebilir. Fukahâ metodu hakkındaki bu açıklamalar, söz konusu metodun tipik örneği olan Debûsî'nin **Takvîm**'i için de geçerlidir. Ancak **Takvîm**'de hüccet kavramı merkeze alınarak yapılan tasnif, eserin başında hüccetle ilgili temel kavramların izah edilmesi, eserin sonunda bilgi derecelerine değinilmesi ve zikredilen terimlerin çoğunun tanımlarının verilmesi açısından, zikredilen eksikliğin bir ölçüde giderildiği söylenebilir. Bunda Debûsî'nin

---

<sup>227</sup> Yığın, "Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri", 98.

eserine yansıtmamak için azamî çaba gösterdiği kelâmî yönünün ve ayrıca cedel ve münazara ilimleriyle irtibatının etkili olduğu düşünülebilir.

Zikrettiğimiz bu hususlar çerçevesinde, **Takvîm**'in, fukahâ metodu hakkında dile getirilen özelliklerin tamamını taşıyan tipik bir fukahâ metodu eseri olduğu ortaya çıkmış oldu. Bunun yanında her ne kadar Debûsî, Hanefî usûlünün klasikleşme sürecindeki temel eserlerden birini yazmış olsa da, onun temellendirmedeki başarısının asıl fûrûda ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. Ancak **Esrâr**'ın henüz tahkik edilmemiş ve yayımlanmamış olması ve usûldeki mevkiinin fûrûdaki başarısını gölgede bırakması sebebiyle, bu husus üzerinde yeterince çalışılmamıştır. Debûsî, **Esrâr**'da, pekçok fûrû fıkh bahsinde son derece başarılı ve sonraki eserlerde tekrarlanacak olan bir temellendirme faaliyeti gerçekleştirmiştir. Satım akdi ve nikâh akdi, cevher-araz teorisi, ehliyet-zimmet buna örnek verilebilir. Bu doğrultuda, usûl yazıcılığında az ya da çok Irak Hanefiliğinin etkisinde kalan Debûsî'nin, fûrû fıkhındaki faaliyetlerinin mezhepte öncesi tespit edilemediği için daha özgün olduğu söylenebilir.

Debûsî'nin fukahâ metodunun zirve eserini kaleme alması, bu metodun hem kendi mezhebi hem de başka mezheplerin mensupları arasında dikkat çekmesine ve tartışma konusu olmasına sebep olmuştur. Bu doğrultuda, fukahâ metodunu hicrî beşinci asrın sonlarında usûlün amacı bağlamında entelektüel bir tartışma konusu haline getiren, Debûsî'nin **Takvîm**'i ve bu eserin yöntemidir. Fukahâ metodu ile yazılmış eserlerin ilki olarak **Takvîm**'in, sadece Hanefî mezhebinden fakihleri değil, başka mezhep mensuplarını da etkilediğini söylemek gerekir. Hicrî beşinci asrın sonlarına doğru, genel itibarıyla usûl yazımında mütekkelimîn metodunun eleştiri konusu yapılarak, fukahâ metodunun bu ilmin işlevine daha uygun olduğu yönünde mülâhazaların ortaya çıkması ve bazı âlimlerin usûl eserlerini bu doğrultuda yazmasında Debûsî'nin eserinin başarısının etkisi açıktır. Bunların başında, kendi mezhebine mensup âlimlerin kullandığı mütekkelimîn metodunu eleştiren ve kendisinin eserini fukahâ metoduna göre yazacağını ve Debûsî'den nakillerde bulunacağını söyleyen Sem'ânî gelir.<sup>228</sup> Bunun

<sup>228</sup> Fukahâ-mütekkelimîn metodlarından açık ve net olarak ilk kez bahseden kişi olan Sem'ânî, Şâfiî mezhebi mensubu âlimleri, mütekkelimîn metodu ile usûl eseri yazdıkları için eleştirir ve doğru yöntemin fukahâ yöntemi olduğunu savunarak kendisi de eserini bu metodla yazacağını ve bu doğrultuda Debûsî'nin **Takvîm**'inden pek çok nakilde bulunacağını söyler (Sem'ânî, **Kavâti**, I, 10). Zira ona göre mezhebin görüşlerinin hasma karşı savunulmasında bu yöntem daha isabetlidir. Hatta isim vermeden Cüveynî'yi, fikha ve manalarına yabancı olan

yanında, eserini fikhî yönteme ve fer'î meselelerin ele alınış şekillerine uygun olarak yazacağını ifade eden İbn Akîl (v. 513/1119) de burada zikredilebilir.<sup>229</sup> Hanefî mezhebine mensup olmayan bu fakihlerin fukahâ metodunu isabetli bularak benimsemelerine karşılık, Hanefî mezhebine mensup olan Semerkandî ise fıkıhla değil kelâmla ilgili saiklerin etkisi ile fukahâ metodunu eleştirmiş ve Debûsî'nin bu metod sebebiyle yanlış kelâmî sonuçlardan kaçınmadığını iddia ederek kelâmî öncülleri dikkate alan bir eser yazmayı hedeflemiştir.<sup>230</sup> Görüldüğü gibi, Debûsî'den hemen sonraki dönemde yaşayan fakihlerin Debûsî'nin yöntemini baz alarak usûl yazıcılığına dair bir yöntem tartışmasına girmeleri, Debûsî'nin eserinin ne derece dikkat çektiğini göstermektedir.

## B. USÛL KONULARININ ÇERÇEVESİNİ BELİRLEMESİ VE TASNİFİ

Birbiriyle çağdaş sayılabilecek ve her biri bir ekolün üstadı olarak kabul edilebilecek olan Bâkîllânî (v. 403/1013) (Eş'arî), Kadı Abdülcebbâr ve Ebû'l-Huseyn el-Basrî (Mu'tezilî) ile birlikte Debûsî'nin (Hanefî) usûl-i fıkıh ilminin muhtevasının teşekkülünde önemli rolleri olmuştur.<sup>231</sup> Mütakellimîn usûl eserlerinde Basrî'nin ve genel olarak Mu'tezilî çevrenin, fukahâ usûl eserlerinde ise Debûsî'nin **Takvîm**'inin belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Fıkıh usûlü sahasındaki ilk eser olarak kabul edilen Şâfî'nin **Risâle**'si, klasik dönemdeki bütün usûl konularını içermez ve ayrıca yazılış amacı da büyük oranda Hz. Peygamber'den ahad yolla ulaşan haberlerin otoritesini ortaya koymaktır.<sup>232</sup> Bu sebeple, Şâfî'nin **Risâle**'sinin muhtevâ açısından fıkıh usûlü eserlerinde doğrudan belirleyici bir etkisi olduğu söylenemez. Debûsî'den önce usûle dair tam veya konu bazında eser yazdığı bilinen Hanefî âlimlerden (Kerhi, Îsâ b. Ebân, Mâturîdî, Cessâs) ise yukarıda

---

kelâmcıların yöntemini izlediği, bu sebeple zaman zaman kendi mezhebini savunmak yerine hasmın mezhebine destek verdiği için eleştirir (Davut İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**, 16 (8. Dipnot)).

<sup>229</sup> Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed, **el-Vâzih fî usûli'l-fikh**, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tarih yok, I, 5. Her iki usûl müellifinin de önce Hanefî iken sonra mezhep değiştirmiş olmaları, fukahâ metodunu benimsemelerinde etkili olmuş olabilir. Ancak yine fukahâ metodunu benimsediği ifade edilen Şîrâzî, tipik bir Şâfî'dir.

<sup>230</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 97-102.

<sup>231</sup> A. Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, 2. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 153. Köksal, içerik ve muhteva açısından en belirleyici ismin Basrî olduğunu söyler.

<sup>232</sup> Murteza Bedir, "er-Risâle", **DİA**, XXXV, 117-119; 118.

kısaca bahsedilmişti. Koyu bir Ebû Hanîfe müdâfii olduğu anlaşılan Mâturîdî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen fıkıh usûlü eserlerinin, Hanefî usûl eserlerine etkisi ise tartışmalıdır. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, Mâturîdî'nin usûle dair görüşlerine hiç atıf yapmazlar. Hakikatte Semerkandî'nin **Mîzân** adlı eseri ile Mâturîdî'nin görüşlerini ve eserlerini terviç etmek için bilinçli bir çaba içerisine girmesine kadar<sup>233</sup> Mâturîdî'nin usûl açısından mezhep içerisinde görüşlerine müracaat edilen bir şahsiyet olmadığı anlaşılmaktadır. Görünüşe göre hicrî beşinci asırda Mâverâünnehir'de büyük Hanefî usûlcüleri yetişene kadar Hanefî usûlünde Irak Hanefîliği otoritesini ve referans değerini korumaya devam etmiştir. İsa b. Ebân'ın eserleri haber teorisine odaklanmış ve Hanefîlerin haber anlayışlarına getirilen eleştirilere karşı bu anlayışı sistematik ve temellendirilmiş bir mahiyette özetlemek amacıyla yazılmıştır.<sup>234</sup> Kerhî'nin günümüze ulaşan eseri ise fıkıh kaidelerinden ibaret olan bir risâle hüviyetindedir. Son iki fakihin görüşlerine sıklıkla yer veren<sup>235</sup> Cessâs'ın eseri ise fıkıh usûlünün pek çok tartışma ve kavramının zikredildiği ve bu açıdan sonraki eserlere kaynaklık etmiş bir eserdir. Ancak daha önce ifade edildiği gibi, döneminin yaygın üslûbunun bir yansıması olarak **Fusûl**'de sistematik bir anlatım yerine tartışma eksenli diyalektik üslubun (*kâle-kultü*) ağır basması, tartışmaların ve polemiklerin sistematikliğini takibini zorlaştıracak derecede uzun şekilde aktarılması, pek çok kavramın tanımlarının yapılmamış olması gibi ilk olmasının getirdiği bazı eksiklikler, Cessâs'ın eserinin sonrakiler tarafından esas alınmasını zorlaştırmış olmalıdır. Bu açıdan **Fusûl**, sonraki usûlcüler için üslûp ve tasnif itibarıyla örnek alınan bir eser değil, daha ziyade Irak Hanefîliğinin usûl anlayışı hakkındaki müktesebâtın bir araya getirildiği ansiklopedik bir kaynak vazifesi görmüş olabilir.

Mütekaddim dönemin daha geniş ve daha polemiksel üslubuna karşılık “usûl eserleri asrı”<sup>236</sup> olarak nitelenebilecek hicrî beşinci asırda usûl eserlerinde iki gelişmeden söz edebiliriz: Usûl eserlerinin naklettiği tartışmaların kısaltılması suretiyle eserlerin hacimlerinin küçülmesi ve usûl konuları dışındaki konuların eserlerden ihraç

<sup>233</sup> Özen, “Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 78.

<sup>234</sup> İsa b. Ebân'ın eserleri hakkındaki değerlendirmeler için bkz: Murteza Bedir, “An Early Response to al-Shafî'i İsa b. Aban on Prophetic Report (Khabar)”, **Islamic Law and Society**, 9:3 (2002), 285-311.

<sup>235</sup> Saymerî'nin **Mesâilü'l-hilâf**'ı ve Basrî'nin **Mu'temed**'i de söz konusu iki Hanefî âlimin görüşlerine sıklıkla yer verilen diğer iki eserdir.

<sup>236</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 15 (Tahsin Görgün'den naklen).

edilmesi suretiyle usûl eserlerini müstakil olarak fıkıh usûlüne hasretme çabası. Bu çabaların söz konusu dönemdeki iki temsilcisi Debûsî ve Ebû'l-Hüseyyn el-Basrî'dir. Bu müelliflerin usûl eserleri sonraki dönemde usûl yazıcılığı açısından birer ekole dönüşmüş ve sonra gelen usûl âlimleri bu ikisinden en az birine müracaat etmeden eser telif etmemişlerdir. Dolayısıyla usûl konularının çerçevesini belirlemedeki önemli rolünü vurguladığımız Debûsî bu konuda yalnız değildir; fıkıh usulünün sahasını netleştirerek bağımsız bir disiplin haline getirme girişimi, belki de yakın zamanlarda farklı bir bölgede Basrî tarafından da dile getirilmiş ve –her ne kadar uygulamada tam olarak sürdürülemezse de– genel kabule mazhar olmuştur.<sup>237</sup> Debûsî'nin Basrî kadar açıklıkla ifade etmemiş olmasına rağmen, fıkıh usulünün sınırlarını tespit açısından benzer bir çaba içine girdiği açıktır ve onun çabası da kendisini takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde yankı bulmuştur.<sup>238</sup>

Usûl eserlerinin kısaltılması hususunda ise Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinin mukayesesi bu hususta bir fikir verebilir. Cessâs'ın sayfalar süren diyaloglar halinde aktardığı tartışmalar Debûsî tarafından zaman zaman anlaşılmayı zorlaştıracak ölçüde yoğun bir ihtisara tabi tutulmuş; bazen de tartışmalar tamamen eserin dışında bırakılmıştır. Bu yaklaşım her ne kadar eserin hacmini küçültse de ele alınan konuların daralmasından ziyade eserin içerik itibarıyla yoğunlaştığını söylemek daha doğrudur ki bu aslında klasik döneme geçiş sürecinde sadece usûl değil diğer İslamî ilimlerin literatürünün de içinden geçtiği bir sürecin yansımasıdır.

**Takvîm**'in en başarılı olduğu hususlardan birisi, şüphesiz Debûsî'nin tasnifidir. Zira Debûsî'nin yönteminde en belirgin iki unsur sistem fikri ve tutarlılıktır. Debûsî'nin tasnif konusundaki titizliğini de onun sistem fikrine bağlamak mümkündür. Dolayısıyla **Takvîm**'de Cessâs'ın eserinin konu ve sistematik bazındaki eksiklikleri büyük ölçüde giderilmiştir. Dört temel asıl ve bu asıllara taalluk eden bütün yan konular ele alınmıştır. Bazı konular fazlaca detaylı, bazıları ise aksine anlamayı zorlaştıracak derecede yoğun bir özet şeklinde ele alınmış olmakla birlikte, klasik dönem usûl

---

<sup>237</sup> Basrî, **Mutemed**, I, 3.

<sup>238</sup> Fıkıh usulünün ona karışan özellikle kelâmî öğelerden tecrid edilmesi gerektiği mülahazası Gazâlî tarafından da dile getirilmiştir ancak o, alışılmış muhalefetin zorluğundan dolayı, kendisinin eserinde bunu yapmaya çalışmayacağını ifade eder (Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 42-43).

eserlerinde işlenen bütün konulara **Takvîm**'de de yer verildiği söylenebilir. Hanefî usûllerinde müteahhir dönemdeki memzuc eserlere kadar ihmal edilmiş olan hüküm bahisleri de teklifî ve vaz'î hükümlerin bir kısmının bu isimlerle olmasa da ele alınması ile **Takvîm**'e kısmen dahil olmuştur. Yakın dönemlere kadar Hanefî usûllerinde yer almamış olan maslahat ve örf konuları ise **Takvîm**'de de müstakil olarak işlenmemiştir. Bunun yanında başka usûl eserlerinde bulunmadığı halde Debûsî tarafından **Takvîm**'de müstakil olarak işlenen aklî hüccetler başlığı ve insan kalbinin ilimle aldığı haller (bilgi dereceleri) konusu, Debûsî sonrası Hanefîler tarafından takip edilmemiştir.

Cessâs'ın yer verdiği fakat Debûsî'nin değinmediği müstakil bir usûl konusu yoktur. Ancak Cessâs tarafından dile getirilen pek çok tartışma noktası Debûsî tarafından zikredilmemiştir. Örneğin, emir-nehîy konusu ile ilgili Cessâs'ın zikrettiği onlarca tartışmadan ancak dördü Debûsî tarafından zikredilmiş; ayrıca Cessâs'ın müstakil ve detaylı olarak işlediği bazı tartışmalara Debûsî satır aralarında yer vermiştir. Dolayısıyla Debûsî, Cessâs'ın belirlediği usûl muhtevâsından prensipte bir eksiltme yapmamış ancak muhtevâyı oluşturan başlıkların sistematiğini ve içeriğini kendisi belirlemiştir. Ayrıca bu belirlemede Cessâs'ın uzun tartışmalara girmekten çekinmediği kelâmî konuları dışarıda bırakma çabasının da etkili olduğunu söylemek gerekir. Büyük tartışmalara yol açan umumun kat'îliği meselesinde ve hem umumla, hem de kelâmdaki teklif-i mâ lâ yutâk meselesi ile irtibatlı bulunan beyânın tehiri konusundaki açıklamalarında Debûsî'nin kelâmî bağlamı tamamen görmezden gelmesi, onun bu çabasına örnek verilebilir.<sup>239</sup>

Debûsî'nin usûl eserini yazarken Cessâs'tan faydalandığı açıktır ve nitekim Debûsî, Cessâs'ın adını eserinde zikreder. Ancak Debûsî'nin **Takvîm**'inin kendisinden bir önceki Hanefî usûl eseri **Fusûl**'e göre önemli ölçüde gelişmiş bir usûl metni olması, bu iki eser arasında fıkıh usûlünün gelişimini yansıtan ve Debûsî'nin model aldığı başka eserlerin olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Ancak şimdiye kadarki araştırmalarımızda **Takvîm**'le herhangi bir eser arasında böyle bir bağlantı tespit edebilmiş değiliz. Bunun yanında, Debûsî'nin **Takvîm**'inde Cessâs'tan istifade edildiği rahatlıkla söylenebilir ancak söz konusu istifade model almak olarak nitelenebilecek

---

<sup>239</sup> Debûsî, **Takvîm**, 221-227.



düzeyde olmayıp **Takvîm**'in üslubu, tasnifi ve izahlarının büyük çoğunluğu kendisine özgüdür. Gerek Sem'ânî'nin gerekse **Tebsıra** sahibi Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin (v. 508/1115) Debûsî'yi eleştirdiği bazı yerlerde onun görüşünü “kendi aklıma gelen, mezhepte öncesi olmayan” görüşler olarak nitelendirmeleri,<sup>240</sup> ayrıca Debûsî'nin bazı görüşlerine kendi akıl yürütmesi ile ulaştığını ifade etmesi,<sup>241</sup> taklide karşı olduğunu ve kişileri değil hüccetleri esas alarak sonuca ulaşmaya çalışacağını söylemesi,<sup>242</sup> onun eserinin büyük ihtimalle belli bir eseri model almayan, kendi ilmî mesâisinin sonucu ortaya çıkardığı bir eser olduğunu gösterir.

Debûsî'nin yukarıda zikredilen hususlar dışında tasnife getirdiği somut yenilikleri maddeler halinde kısaca şöyle sıralayabiliriz.<sup>243</sup>

1. Debûsî **Takvîm**'in hüccet kavramını merkeze alarak kurgular. Hüccetler şer'î-aklî olarak ikiye ayrılır. Ayrıca bu iki tür hüccetin de kat'î olan ve olmayan kategorileri vardır. Cessâs'ın açıkça ifade etmese de genel itibariyle esas aldığı Kur'an-sünnet-icmâ-kıyas çerçevesi, hüccet merkezli tasnifte kaçınılmaz olarak değişikliğe uğramıştır.<sup>244</sup> Nitekim Debûsî'ye göre Kur'an prensip olarak şer'î-kat'î hüccetler arasında yer alsın da müevvel ayet, şer'î-müevviz hüccetler arasında yer alır. Aynı şekilde, sünnetin mütevatir kategorisi kat'î hüccetler arasında yer alırken, ahad sünnet müevviz hüccetler arasında yer alır. Debûsî'nin hüccet kavramını esas alan bu tasnifi, sonraki Hanefîler tarafından sürdürülmemiş, Debûsî'den sonra daha ziyade aslî delil-fer'î delil ayrımı hakim olmuştur. Debûsî'nin hüccet taksimi müstakil olarak incelenecektir.

2. Lafızlar arasındaki münasebetleri esas alarak onları tasnif eden ve bütün lafız konularını bir araya getirerek, usûlde “lafız bahisleri” kategorisi ortaya çıkaran ilk

---

<sup>240</sup> Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseî, **Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (thk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II, 158, 384-385; Sem'ânî, **Kavâtu**, II, 266 (esbâb-ı şerâîyi ilk kez Debûsî'nin ortaya koyduğu hakkında) ve 335 (ehliyet ve aklî hüccetler başlıklarını ilk kez Debûsî'nin yazdığı hakkında).

<sup>241</sup> Meselâ Debûsî, küffârın teklifi konusunda tarafların görüş ve delillerini dile getirdikten sonra, “ben bu konuda düşündüm ve şundan başka bir sonuca ulaşamadım” diyerek kendi görüşünü dile getirir (Debûsî, **Takvîm**, 439).

<sup>242</sup> Debûsî, **Esrâr**, I, 1.

<sup>243</sup> Burada her bir konudaki tasnif yeniliklerinin detaylarına girilmeyecektir. Konu bazındaki yenilikler, “Debûsî'nin Usûle Getirdiği Yenilikler” başlığında ele alınmaktadır.

<sup>244</sup> Debûsî dört aslî delil ifadesini yalnızca bir kez eserinin mukaddimesinde kullanır (Debûsî, **Takvîm**, 11).

usûlcü Debûsî'dir. Debûsî'nin lafız taksimâtı, kendisinden sonraki usûl eserlerinde en az değişiklikle sürdürülen konulardan biridir. Bu hususa ilgili başlıkta değinilecektir.

3. Cessâs'ın konuları, her bir konu ile ilgili başlıkları peş peşe sıralamak suretiyle işlemesine ve belli bir tasnif takip etmemesine karşılık Debûsî, konuları tasnif ederken mantikî içlem-kaplam kurallarına çok daha fazla riayet eder. Debûsî'nin tasnifindeki incelikleri aynı tasnifi büyük oranda sürdüren Pezdevî ve onun şârihi Abdulaziz Buhari, yeri geldikçe zikretmişlerdir.

4. Debûsî, bütün tasniflerinde dört sayısını tamamlamayı hedefler. Onun dörtlü olmayan bir tasnifi hemen hemen yoktur. Dört sayısı konusundaki hassasiyet bazen zorlama gibi görünen sonuçlara yol açtığı halde, onun tasnifleri sonrakiler tarafından çoğunlukla hiç değiştirilmeden tekrarlanmıştır. Bu da onun zikrettiğimiz çabasının başarılı olduğunu gösterir.<sup>245</sup>

Burada Cessâs'ın ve Debûsî'nin yanında, mütekellimîn usûl eserlerinin sistematiğinin belirlenmesinde etkili olan Debûsî'nin çağdaşı Basrî'nin **Mu'temed**'inin ve Hanefî usûlünün klasik eseri sayabileceğimiz Pezdevî'nin **Usûl**'ünün ele aldığı konu başlıklarının mukayesesi, hem mezhep içi hem de birbiri ile çağdaş Hanefî ve Şâfiîlerin usûl tasniflerinin mukayesesi açısından faydalı olacaktır:

Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-usûl'deki sistematiği:<sup>246</sup>

1. **Lafız/yorum bahisleri:** âmm, zâhir, nass, mücmel, müşterek, atıf harfleri, tahsis, mücmel, hakikat, mecaz, muhkem, müteşâbih
2. Beyan
3. Emir-nehiy
4. Nâsîh-mensûh
5. Şer'u men kablênâ
6. **Haber teorisi**
7. Sahabi kavli

<sup>245</sup> Bedir, İhvân-ı Safâ'nın dört sayısına özel bir anlam yükledikleri bilgisini aktarır ve Debûsî'nin onlardan etkilenmiş olabileceğini söyler (Bedir, "Interplay of Sufism", 266).

<sup>246</sup> Eser baş tarafından eksik olarak günümüze ulaşmıştır.

8. Hz Peygamber'in fiilleri
9. Hazr ve ibaha
10. **İcma**
11. Taklidin zemmi
12. **Kıyas**
13. İstihsan
14. İletin tahsisi
15. İctihad
16. Ubeydullah b. Hasan el-Anberî hakkında

Basrî'nin el-Mutemed fî usûli'l-fıkh'taki sistematığı:

1. Mukaddime: Kitabın yazılış amacı, usûl-i fıkhın taksimi, usûl konularının tertibi
2. **Lafız/yorum bahisleri:**
  - a. Hakikat-mecaz, harfler
  - b. Emir-nehiy
  - c. Umum-husus-tahsis
  - d. Mutlak-mukayyed
  - e. Mücmel-mübeyyen-beyan
3. Fiiller: Mükellefin fiilleri, Hz Peygamber'in fiilleri
4. Nâsîh-Mensuh
5. **İcma**
6. **Haber**
7. **Kıyas**
8. Hazr ve ibaha
9. Müftî ve müstefit: İctihad
10. Ziyâdât

Debûsî'nin Takvîmü'l-edille'deki sistematığı:

1. Hüccet çeşitleri
2. Bilgi gerektiren şer'î hüccetler
  - a. Kitap

b. Mütevatir

c. İcma

### 3. Lafız/yorum bahisleri

a. Emir-nehiy

i. Esbab-ı şerâî

ii. Meşrûâtın hükümleri

iii. Azimet ve ruhsat

iv. Eda ve kaza

b. Âmm-hâss-müşterek

c. Zahir-nass-müfesser-muhkem-hafî-müşkil-mücmel-müteşâbih

d. Hakikat-mecaz-sarih-kinâye

e. delâletler

4. Bilgiyi mümkün kılan (amel gerektiren) hüccetler

a. Müevvel ayet

#### **b. Haber-i vahid**

5. Muaraza

6. Beyan ve nesih

7. Hz Peygamber'in fiilleri

8. Şer'u men kablênâ

### 9. Kıyas

10. Muaraza-tercih-münakaza

11. İllet, sebep, şart ve alamet

**12. Dalalete götüren hüccetler: Taklid, ilham, tard, ıstıshab**

### 13. İctihad bahisleri

14. Ehliyet

15. Aklî hüccetler

16. İnsan kalbinin ilimden önceki ve sonraki halleri

#### Pezdevî'nin Usûl'ünün sistematığı:

1. Fıkıh usûlünün ilimler içindeki yeri ve Hanefilere getirilen eleştiriler hakkında mukaddime

#### **2. Kitap**

### 3. Lafız/yorum bahisleri:

- a. Hâss (emir-nehiy), âmm, müşterek, müevvel.
- b. nas, müfesser, muhkem ve mukabilleri
- c. Hakikat, mecaz, sarih, kinaye.
- d. Delalet bahisleri

### 4. Lafız taksimatının her bir kategorisinin hükümleri

### 5. Esbab-ı şerâî

### 6. Sünnetin kısımları

7. Muaraza
8. Beyan ve nesih
9. Hz Peygamber'in fiilleri
10. Şeru men kablena

### 11. İcma

### 12. Kıyas

13. Kıyas ve istihsan

### 14. İctihad

15. İletin tahsisi
16. Münakaza-tercih-mümana
17. Sebep, illet, şart, alamet
18. Aklın beyanı
19. Ehliyet

Yukarıda gösterdiğimiz eser tasnifleri incelendiğinde, konu çeşitliliği açısından **Takvîm**'in **Fusûl** ve **Mu'temed**'e nazaran daha zengin olduğu görülmektedir. Ancak yukarıda özet olarak verdiğimiz tasniflere yansımayan bir husus vardır: Cessâs ve Basrî, bu başlıkların içerisinde tartışmaya konu olmuş bütün usûl meselelerini detaylı olarak ele alırlar. **Takvîm**'de bu eserlere nazaran konu başlıklarının içerikleri değişmiş ve tartışmaların detaylarına daha az yer verilmiştir. Ayrıca tartışma noktaları Debûsî tarafından bir elemeye tabi tutulmuş ve yalnızca belli problemler esere dahil edilmiştir. Üçüncü bölümde inceleyeceğimiz emir-nehiy bahisleri buna örnek gösterilebilir. Debûsî, emir ve nehiyle ilgili usûl eserlerinde zikredilen onlarca tartışmadan sadece dörder tanesini eserine almayı tercih etmiştir.

Debûsî'yi izleyen Serahsî ve Pezdevî'nin, sonrasında da Pezdevî'yi takip eden pek çok Hanefî usûl eserinin konu başlıkları itibariyle temel kaynağı Debûsî'nin **Takvîm**'i olmuştur. Bir başka deyişle, bir usûl eserinde hangi konuların ele alınıp hangilerinin alınmayacağı, Debûsî'nin tercihinine göre şekillenmiştir. Debûsî'nin usûl literatürüne kazandırdığı konu başlıkları şunlardır:

1. Bütün olarak lafız bahisleri
2. Eda-kaza, azimet-ruhsat gibi Cessâs'ın hiç değinmediği konuların emir-nehiyle irtibatlı olarak işlenmesi
3. Vaz'î hükümler
4. Ehliyet bahisleri
5. Aklî hüccetler
6. Delillerin derecelerine göre bilginin kesinlik dereceleri
7. Yanıltıcı hüccetler ve bunlardan biri olarak ıstışhab

Bazılarının bağlamı değişse de aklî hüccetler ve bilgi dereceleri dışındaki bütün başlıklar, sonraki Hanefî usûl eserlerinde yer almaya devam etmiştir. Bunlar dışındaki Cessâs ve Debûsî'de ortak olan konuların işlenişinde de hem tasnif hem de üslup itibariyle Debûsî'nin yöntemi sonraki usûlcüler tarafından esas kabul edilmiştir.

### C. ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ

Debûsî'nin usûl eseri **Takvîm**, usûl alanının çerçevesini belirlemesi ve sistematizasyonu geliştirmesi yanında, üslûbuyla da usûle pek çok yenilik getirmiştir. Ancak tasnifteki başarısına karşılık Debûsî'nin üslûbunun aynı derecede başarılı olduğunu söylemek zordur. Nispeten erken dönem olmasının da etkisiyle, Debûsî'nin **Takvîm**'indeki üslûbunun, her ne kadar Cessâs'a kıyasla çok daha oturmuş olduğu görülse de, henüz klasik dönem eserlerinin matematiksel bir ahenge ulaşmış dil ve üslup özelliklerine sahip olmadığı açıktır. Nitekim eserin girişinde Debûsî, yeni başlamaktan kaynaklanan hatalar yapabileceği endişesini dile getirir.<sup>247</sup> Hakikaten, daha sonra kaleme aldığı **Esrâr**'daki üslûbunun, **Takvîm**'dekinden daha oturmuş ve anlaşılır olduğu görülmektedir.

---

<sup>247</sup> Debûsî, **Takvîm**, 11.

**Takvîm**'de ifadede yer yer kopukluklar vardır; müellifin ifadelerin birbirini takibinde dayandığı mantikî örgüyü anlamak zaman zaman oldukça zorlaşmaktadır. Dolayısıyla **Takvîm**'in üslûbunun en zorlayıcı yönü, akıcılıktan mahrum olmasıdır. Bu haliyle **Takvîm**, daha geniş bir eserin başarısız bir özeti görünümünü vermektedir.<sup>248</sup> Bir başka deyişle, eserin anlaşılmasını zorlaştıran husus, konuların mahiyetinden kaynaklanan zorluktan ziyade, tartışmaların çoğunlukla “muhatap zaten biliyormuş gibi” bir tarzda işlenmesinden kaynaklanmaktadır. Debûsî'nin üslûbunun zorluğu ve bazı ifadelerinin kapalı oluşu muhalifleri tarafından da dile getirilmiştir.<sup>249</sup> **Takvîm**'de kapalı kalan bazı bölümlerin anlaşılması için Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerine müracaat etmek kaçınılmaz olmaktadır. Serahsî ve Pezdevî, çoğu yerde **Takvîm**'deki ifadeleri hiç değiştirmeden ve müellif adı zikretmeden eserlerine almakla birlikte; Debûsî'nin ifadelerindeki kapalılık ve kopuklukları gidermiş, ifadeleri ve örnekleri daha anlaşılır hale getirmiş ve bazılarını da doğru bağlamına oturtmuşlardır. Hatta bu iki müellifin usûl eserlerinin, **Takvîm**'in esnek bir şerhi olduğunu söylemek abartılı olmaz.

**Takvîm**'de bazı konular fazlaca detaylı ele alınırken, bazı konular, aynı konuyu işleyen diğer eserlere nazaran özet geçilmiştir. Debûsî'nin bazı konuları detaylı ele alırken bazılarını daha yüzeysel anlatması çoğu yerde onun bilinçli bir tercihi gibi görünüyorsa da bazı durumlarda bu, içerikte konu başlıklarının kapsamı açısından bir dengesizliğe yol açmıştır. Debûsî, sadece kendi eserini değil, kendisine kadar gelen Hanefî usûl tartışmalarını da ihtisar etmeyi hedeflemiş ve Cessâs'ın oldukça uzun ve polemikçi bir üslupla ele aldığı meseleleri mümkün olduğunca kısaltarak eserinde zikretmiştir. Bazı yerlerde Cessâs'ın verdiği örneklerden sadece birini zikretmekle yetinirken, bazı konularda da bilhassa fûrûdan oldukça çok ve detaylı örnek verir. Kısa olarak zikrettiği bu yerlerde mevzuyu anlamak bir hayli zorlaşırken, oldukça uzun ele aldığı diğer yerler, eserin bütünlüğüne zarar verebilmektedir. İcmâ konusu Debûsî'nin

---

<sup>248</sup> Debûsî, **Takvîm**'in girişinde, bu eserin, yazdığı daha önceki bir eserin gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş hali olduğunu söyler (Debûsî, **Takvîm**, 11). **Takvîm**'deki boşluklar dikkate alındığında, Debûsî'nin bir önceki eseri sadece düzeltmekle kalmadığı, onu bir nevi ihtisara tabi tuttuğu da söylenebilir.

<sup>249</sup> Semerkandî, **Takvîm**'in fukaha tarafından anlaşılabilmesi için şerhedilmeye ihtiyacı olduğunu ve kendisinin bu eseri şerh edeceğini söyler (Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl**, Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (thk.), Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 1987, I, 48). Ancak kaynaklarda böyle bir şerhten bahsedilmediğine göre Semerkandî bu niyetini hayata geçirememiş olmalıdır. Ayrıca Gazâlî'nin Debûsî'nin bazı açıklamalarındaki belirsizlikleri vurgulayan ifadeleri için bkz.: Gazâlî, **Şifâ**, 604-609.

Cessâs'a göre çok daha kısa olarak yer verdiği bölümlere, illet tespit yolları ise Cessâs'a göre daha geniş yer verdiği bölümlere örnek gösterilebilir.<sup>250</sup>

Cessas gibi Debûsî de tartışmaları aktarırken diyalog üslûbuna başvurur. Her ikisinde de çoğunlukla sahici ama zaman zaman da muhayyel bir muhatapla yapılan bir tartışma çerçevesinde konular işlenir. Cessâs'ta bu diyalog üslûbu çok daha belirgindir ve bazen tartışma sayfalarca uzar. Debûsî ise Cessâs'ın zikrettiği bazı tartışmalara hiç yer vermezken, eserine aldığı tartışmaları da genelde daha kısa olarak zikreder ancak kendi delilleri kadar muhatapın delillerini de detaylı olarak vermeyi ihmal etmez.

Fukahâ metodunun bir özelliği olarak **Takvîm**'de çokça fûrû örneği zikredildiği daha önce ifade edilmişti. Sonraki literatürde tekrarlanacak olan bu örneklerin bir kısmı Cessâs'da da mevcut olduğu halde, bazıları yalnızca **Takvîm**'de yer alır. Debûsî bazen teorik konuları fûrû örneklerle o kadar çok detaylandırır ki okuyucu konuyu takip etmekte zorlanır. Kurduğu benzetme ilişkilerinde benzeyen ile benzetilen arasında bulabildiği bütün ortak noktaları tek tek sıralar ve benzetmesinin başarısını bu surette ortaya koymaya çalışır.<sup>251</sup> Ancak bu üslup, fûrû örneklerin ve benzetmelerin içinde, teorik iddiasının boğulmasına sebep olmaktadır. Bilhassa kıyas, illet, illetlerin tearuz ve tercihi ile ilgili bölümlerde verdiği örneklerin sayıca fazla ve detaylı olması, konuyu özünden uzaklaştırmaktadır. Nitekim Gazâlî, fûrûyu usûle çok fazla dahil ettiği için Debûsî'yi eleştirmiştir.<sup>252</sup>

Debûsî'nin münazaracılığı ve cedelci üslûbu hem **Takvîm**'e hem de **Esrâr**'a yansımıştır. Fukahâ metodu eserlerinin tipik özelliklerinden biri, eserlerin konuları mukayeseli olarak ve bilhassa İmam Şâfiî'nin görüşleri ile tartışarak işlemesi ve bu yolla Şâfiî karşısında kendi imamlarına ait bir mezhep usûlü oluşturmaya çalışmalarıdır.<sup>253</sup> Cessâs'ın **Fusûl**'ünde de en büyük muarız Şâfiî'dir ancak Cessâs tartışmalarını birden çok cephede, birden çok tarafla yürütür. Debûsî ise bir iki istisna hariç, bütün meseleleri yalnızca Şâfiî ile tartışarak işler. Şâfiî dışında hemen hiçbir

<sup>250</sup> İcmâ bölümleri için bkz.: Cessâs, **Fusûl**, II, 106-202; Debûsî, **Takvîm**, 23-33; illet tespit yolları için bkz.: Cessâs, **Fusûl**, II, 298-311; Debûsî, **Takvîm**, 304-318.

<sup>251</sup> Sem'ânî, debûsî'nin bu türden temsillerinde tekellüf bulunduğunu söyler (Sem'ânî, **Kavâtî**, II, 119).

<sup>252</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 42.

<sup>253</sup> Yiğın, "Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri", 20-21 (Ebû Süleymandan naklen).



hasmının adını zikretmez ve eğer bir konuda Şâfiî ve başkaları Hanefîlere muhalefet etmişler ise de tek muhalif Şâfiî imiş gibi cedele girişir. Kelâmî meselelerde bile mümkünse bir kelâmcıyı değil Şâfiî’yi muhatap alınarak tartışmayı yürütür.<sup>254</sup> Bu şekilde Debûsî, tam bir fıkıhçı olan Şâfiî dışındaki tüm muhalefet cephelerini kapatmış ve sadece fıkıh ve usûlün merkeze alındığı bir zemine yerleşmiş olur. Bunun yanında Debûsî, gerek **Takvîm**’de gerekse **Esrâr**’da Şâfiî’den sayfalarca yaptığı alıntılarda, şifâhî bilgilerin yanında, Şâfiî’nin ya da öğrencilerinin eserlerini yazılı kaynak olarak da kullanmış olmalıdır. Ayrıca Debûsî, kendi ashabından tahriç yaptığı gibi, Şâfiî’nin ve Şâfiî meşâyihinin görüşlerinden de tahriç yapar. Mesela Şâfiî’nin illetlerde müessir oluşu dikkate aldığı örneklerle birlikte, bunu dikkate almadığı örneklerin de mevcut olduğunu dile getirmesi buna örnek verilebilir.<sup>255</sup> Ancak Debûsî’nin kullandığı herhangi bir kaynağın adını zikretmediği daha önce ifade edilmişti. Kaynaklarda Debûsî’ye nispet edilen şu söz de onun Şâfiîleri kendi mezhebine rakip kabul ettiği ve onlarla entelektüel düzeyde bir mücadele yürüttüğünü doğrulamaktadır: “*Ebû Sehl el-Ebîverdî olmasaydı, Şâfiîlere Mâverâünnehirde konuşma imkânı bırakmazdım.*”<sup>256</sup>

Debûsî’nin her konuda var olan ihtilaflı görüşleri zikretmesi, hatta konuyu bir bütün olarak ihtilaflar ekseninde anlatması, bazen sadece ihtilafları zikretmekle yetinip konuya dair bütüncül bir açıklama yapmaması, eserin mukayeseli niteliğinden ve Debûsî’nin mümkün olduğunca kuşatıcı ve mukayeseli düşünme alışkanlığından kaynaklandığı kadar, Debûsî’nin tartışmacı üslûbu ve bu üslûbun aslında onun eserini yazmadaki amacını asıl belirleyen unsur olması ile de ilgilidir. Debûsî’nin **Takvîm**’i yazarken, katıldığı tartışmalarda Hanefî mezhebini cedel kaidelerine uygun, delillere dayalı ve karşı tarafa itiraz alanı bırakmayacak şekilde mağlup etmeye elverişli bir şekilde savunmayı hedeflediği ve böyle bir savunma için okuyucularına sistemli ve tutarlı bir yöntem sunmaya çalıştığı, eserin bazı yerlerindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Debûsî’nin takip ettiği bu yöntem, aslında **Takvîm**’i de bir “usûl-hilâf” kitabı olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır.

<sup>254</sup> Meselâ bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 442.

<sup>255</sup> Debûsî, **Takvîm**, 304-318; özellikle 309 ve 317.

<sup>256</sup> لولا أبو سهل الأبيوردي لما تركت للشافعية بما وراء النهر مكثف رأس (Tâcüddin Abdülvehhab b. Takiyyüddîn es-Sübkî, **Tabakâtü Şâfiyyeti’l-kübrâ**, Mahmut Muhammed et-Tenâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (thk.), 2. Baskı, Yayın yeri yok: Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1993, IV, 43).

Debûsî, özellikle kıyas bölümünün sonlarında, münazara ve cedel ilimlerinin alanına giren konulara değinir. Onun münazaracılığı bu bölümlerde açıkça ortaya çıkar. Bir münazarada hasma karşı kullanılabilir ve kullanılmayacak delilleri, bu delillerin kuvvet derecesini, kullanılış gerekçelerini ve şekillerini örneklerle izah eder. Meselâ, yanıltıcı hüccetler başlığına dahil ettiği dört husus (taklid, ilham, ıstışâbu'l-hal, tard), aslında bir münazarada hasmı ilzam etmek için kullanılmayacak, sağlam bir temellendirme içermeyen yöntemlerdir. Bu sebeple, Debûsî'nin hasmına itirazları doğrudan fıkıh usûlü ile ilgili değil, cedel kuralları ile ilgili olabilmektedir. Bu itirazlar aynı zamanda cedel kurallarını öğrenmek ve hasmıyla gireceği münazarada galip olmak isteyen okuyucuya uyarı niteliğindedir. Dilde kıyasla ilgili açıklamaları da buna örnek verilebilir. Debûsî'ye göre kelime ve kavramların manalarına dayanan kıyaslar, illetin taaddisini esas alan şer'î kıyaslar olarak nitelenemezler. Bu nitelmesi ile Debûsî, aslında dilde kıyas kabilinden olduğu için şer'î kıyaslarla ilgili ihtilaflara dahil edilmemesi gereken pek çok furû meseleyi örnek gösterir: Nebbaşın hırsız sayılıp sayılmayacağı, talak dışında hangi lafızlarla boşamanın gerçekleşeceği gibi.<sup>257</sup> Kıyas olarak zikredilen bu türden akıl yürütmelerin aslında kıyas kapsamında değerlendirilemeyeceğini anlayan kişi, bu kıyasları öğrenme ve ezberleme yükünden kurtulur.<sup>258</sup> Debûsî, bu ifadeleriyle, münazaraya katılacak kişiye, bu türden kıyaslarla karşılaştığında bunların kıyasa konu olamayacağını söyleyerek hasma mukabele edebileceğini salık vermektedir.

Hilâf eseri **Esrâr**'da Hanefilerle Şâfiiler arasındaki tartışmaların yanında mezhep içi tartışmalara da detaylı olarak yer veren Debûsî, usûl eserinde mezhep içi tartışmalara hiç yer vermez. Bazı durumlarda zikrettiği görüşün mezheb ashabının çoğunluğunun görüşü olduğunu vurgularken, çoğunlukla kendi görüşünü mezhebin standart görüşü olarak aktarır. Bazen de kendi görüşünü geriye doğru yansıtır ve “âlimlerimiz şöyle demişlerdir” diyerek daha önce mezhepte savunulduğu bilinmeyen bir hususu kendinden önceki Hanefî âlimlere atfeder. Nehyin hükmü başlığındaki şer'î-hissî fiil ayrımı, Debûsî'nin bu yaklaşımını tam olarak yansıtan bir örnektir. Debûsî, kendisinden önce örneği görülmemiş ve tamamen kendisi tarafından –muhtemelen

---

<sup>257</sup> Debûsî, **Takvîm**, 284-285.

<sup>258</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295.

mesâilin tahricine dayalı olarak- ortaya konulan bu ayrımı “Âlimlerimiz şöyle demişlerdir” diyerek aktarır.<sup>259</sup>

Debûsî'nin bu yaklaşımı onun döneminde ihtilafların nispeten azaldığı ve mezhebin genel kabullerinin oturduğu şekilde yorumlanabileceği gibi –ki Semerkandî'nin Debûsî'ye yaptığı itirazlar bu yorumu haksız çıkarmaktadır- Debûsî'nin bilinçli olarak ihtilafları zikretmediği ve mezhebin ilk imamlarının belli bir usûl tartışmasında hangi görüşte olduklarını tespitinde kendi çıkarımlarına güvendiği şeklinde de anlaşılabilir. Dolayısıyla Debûsî'nin görüşünü savunurken hemen her zaman selefin otoritesini zikretme ihtiyacı duyan Cessâs'a göre daha özgüvenli olduğu söylenebilir. Cessâs, savunduğu görüşün sadece kendisine ait olmadığını, başta Kerhî olmak üzere Hanefî ashâbın, görüştüğü bütün hocaların görüşü olduğu gibi ifadeler kullanarak tasrih eder. Ayrıca Cessâs'ın, sadece ilk imamlardan değil, açık görüşünü bilmediği konularda Kerhî'nin görüşlerinden de tahric yaptığı görülür. Cessâs (örneğin nesih konusunda) hem kendi görüşlerini savunurken, hem de mesela Şâfiî'ye itiraz ederken selefin desteğini arkasına alır ve “bu konuda seleften farklı bir görüş nakledilmemiştir”, “seleften ilmine güvendiğimiz kişiler böyle söylemiştir” “kendisinden önce hiç kimsenin savunmadığı böyle bir görüşü Şâfiî nasıl savunmaktadır?!” “selefin kabul ettiği bir şeye Şâfiî nasıl muhalefet eder?!” gibi itirazlarla görüşünü desteklemeye çalışır.<sup>260</sup> Debûsî ise bu türden bir dayanağı bazı durumlarda dile getirirse bile temel bir gerekçe olarak kullanmaz. Her bir konuda zikredilen dört görüşü aktardıktan sonra kendisinin ve mezhebin esas aldığı görüşü, mezhep içi ihtilaflara değinmeden ve o görüşün mezhep içinde kabul gördüğüne dair vurgu yapmadan, aklî ve naklî delillere dayanarak izah etmeyi tercih eder. Zira onun usûl-i fıkıh anlayışına göre, bir görüşün kuvveti, o görüşü savunanların otoritesinden bağımsız olarak o görüşün delillerinin

---

<sup>259</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54. Debûsî'nin aslında mezhep içinde tartışmalı olan meseleleri ihtilaf barındırmayan, tüketilmiş ve halledilmiş meseleler olarak anlatmasına şunu da örnek verebiliriz: Nasların muallel olup olmadığı meselesinde, “Fakih, karşılaştığı her meselede, asıl olarak kullanacağı nassın muallel olup olmadığını araştırmalı mıdır?” sorusu gündeme gelir. Cessâs, bu sorunun Kerhî'ye sorulduğunu söyler ve Kerhî'nin böyle bir araştırmanın gerekli olmadığı yönündeki cevabını aktarır. Daha sonra da “benim bu cevaptan anladığım şudur” diyerek kendi görüşünü Kerhî'nin görüşüne paralel hale getirerek ortaya koyar. Debûsî ise bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı ya da tereddüt serd etmeksizin, Cessâs ve Kerhî'ye muhalif olan, her bir nassın muallel olduğuna dair ayrıca delil bulunması gerektiği yönündeki kendi görüşünü aktarır (Cessâs, **Fusûl**, II, 283; Debûsî, **Takvîm**, 302).

<sup>260</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 454. Benzer ifadeler için bkz.: Cessâs, **Fusûl**, I, 243, 259; II, 356.

sağlamlığına bağlıdır.<sup>261</sup> Bu anlayış, onu münazarada da karşı tarafı ikna edebilirse de ilzam edemeyecek, tabiri caizse duygusal bir argümantasyon olarak “selefin uygulaması”na dayanmaktan kurtarır. Nitekim Debûsî, kişileri değil hüccetleri takip edeceğini daha eserinin başında söyler. Ayrıca Debûsî’nin icmâya nispeten az yer vermesinin temelinde de bu anlayışının etkisi olduğu düşünülebilir.<sup>262</sup>

Debûsî mezhep içi ihtilafları (telif etmek ya da uzlaştırmak şeklinde değil, yokmuş gibi farz etmek şeklinde) mümkün olduğu ölçüde azaltmaya çalışırken, Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ihtilafları ise aksine derinlemesine incelemeye ve detaylandırmaya meyillidir. Böylece Debûsî, kendi mezhebi ile rakip mezhep arasındaki ihtilafları vurgulayarak mezhep içi dayanışmayı –tabiri caizse- konsolide etmeye çalışır. Debûsî için mezhep içi ihtilaflar ikinci plandadır; onun hasmı öncelikle Şâfiîlerdir. Bu sebeple belki de mezhep görüşlerini dışarıya karşı daha kuvvetle savunabilmek için ihtilafları azaltmaya çalıştığı ya da bilerek indirgediği düşünülebilir. Bu manada Debûsî’nin, taklid karşıtı ifadelerine rağmen, tavizsiz bir Hanefî mezhebi savunucusu olduğunu söylemek gerekir.

**Takvîm**’de pek çok konu başlığında Debûsî’nin tarafı ile ilgili bilinçli bir belirsizlik hakimdir. İlk bakışta bu belirsizliğin bilinçli olmadığı, konunun anlaşılmasının zorluğundan kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak bu durumun çeşitli bablarda tekrar etmesi, bilinçli bir tercih olduğunu ihsas ettirmektedir. Debûsî, her konuda dört tane görüş sayar. Çoğunlukla bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini açıkça söyler. Ancak bazı –özellikle “netâmeli”- konularda onun üslubunun karmaşıklaştığını, kendi görüşünün zikrettiği görüşlerin hiçbirine tam olarak tekabül etmeyen, arada bir görüş olduğunu görüyoruz. Aklî hüccetlerin başlangıcında, sadece akla dayanarak Allah’a imana ulaşıp ulaşılamayacağı tartışmasını zikrettiği başlık, onun bu tarzına

---

<sup>261</sup> Debûsî’nin delilleri esas aldığı bir göstergesi de illetin hükmünü açıklamaya başlarken dile getirdiği şu ifadesidir: “*Bu konu, kalp tarafından kolaylıkla bilinen, fakat münazaracıların adet haline gelmiş muhalefeti sebebiyle uygulanması zor bir konudur. Bunun uygulanabilmesi, ancak kalbin alışkanlıktan ayrılıp hüccete yönelmesi ile mümkündür*” ( هذا باب سهل على القلوب علمه صعب استعماله لشدة ما ثبت من عادات المناظرين بخلافه ليروض مریده قلبه بالصرف عن ) (Debûsî, **Takvîm**, 294). Yani Debûsî’ye göre adete dayalı olanı değil, delile dayalı olanı esas almak gerekir.

<sup>262</sup> Murteza Bedir, Debûsî’nin icmâ konusuna eserinde çok az yer vermesini, onun temel ilgi alanının ihtilaflar olması ile ilişkilendirir ve bu görüşünü, Debûsî’nin ilm-i hilâfin kurucusu olarak anılması yanında; icmâ gibi, hakkında çok ihtilaf olmayan Kitap ve mütevâtir haber delillerine de eserinde çok kısa yer vermesi ile temellendirir (Murteza Bedir, “The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiqh”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, University of Manchester, 1999), 186-187.

örnek verilebilir. Debûsî bu konudaki dört görüşü saydıktan sonra, bunları tek tek değerlendirir ancak kendisinin hangi görüşe meylettiğini açıkça söylemez.<sup>263</sup>

Debûsî'nin hem **Takvîm**'de hem de **Esrâr**'da gözlemlenen bir hassasiyeti de, tartışmaların zeminini belirleme ve dayandığı aslı tespit etme çabasıdır. Debûsî bir konu hakkındaki muhtelif görüşleri zikrettikten sonra, görüş sahiplerinin zikretmediği fakat kendisinin, ihtilafın merkezini teşkil ettiğini düşündüğü noktayı belirler ve argümanları bu nokta etrafında izah eder.<sup>264</sup> **Takvîm**'de bazı yerlerde karşımıza çıkan bu türden bir "asla ircâ etme" girişimi, **Esrâr**'da çok daha belirgindir. Debûsî, **Esrâr**'da ihtilafa konu olan her bir meseleyi zikrettikten sonra, konuyu tartışırken ya da konuyu kapatmadan önce meselenin dayandığı –çoğunlukla usûlî ya da kaideye ilişkin- ihtilaf noktasını "bu meselenin fikhî şuradadır" ifadesi ile özet olarak izah eder.<sup>265</sup> Buradan yola çıkarak, Debûsî'nin eserlerinde usûl literatürünün daha sonraki aşamalarında tebarüz edecek olan kaideleştirme eğilimi yönünde bir çabanın başladığı söylenebilir.

Debûsî, fıkhî bir bütün olarak yaklaştığı gibi, usûle de bir bütün olarak yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda, fıkhî usûlünde ibadet, keffaret gibi konuların taabbüdî olduğu için ayrı değerlendirilmesi, çoğu yerde teoriden istisna edilmesi şeklindeki uygulamalara karşılık Debûsî, mümkün olduğu ölçüde usûl kurallarının fikhî bütün alanlarını kapsamasını hedefler. Bunun için, geliştirdiği tasniflerin hem ibadetler hem de muamelât alanı için tutarlı ve uygulanabilir olmasına özen gösterir ve her konudaki görüşünü hem ibadetlerden hem de muamelâtta örneklerle destekler. Ancak bu örnekler bazen zorlama bir görüntü arz edebilmektedir.<sup>266</sup> Aynı hassasiyetin bir yansıması olarak Debûsî, ibadet ve keffaret gibi alanlarda kıyas yapılamayacağı yönündeki genel Hanefî görüşünü, eserinde zikretmemiştir.

Debûsî'nin kıyası sistematik ve detaylı şekilde ortaya koyan ilk usûlcü olduğu konusunda İbn Haldun'un tespitinden yeri geldiğinde bahsedilmiştir. Debûsî'nin kıyasa verdiği önemin, onun telif üslûbuna da yansıdığını söylemek mümkündür. Debûsî kıyas

---

<sup>263</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442-447.

<sup>264</sup> Meselâ bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 224, 242.

<sup>265</sup> Meselâ bkz.: Debûsî, **Esrâr**, I, 196-197, 211-212; V, 1433.

<sup>266</sup> İbadetlerin vakit açısından tasniflerinin verildiği başlıkta, ibadetlerin muamelât alanındaki muadillerinden örneklerin verildiği yerlerde bahsedilen türden zorlama örneklere rastlanabilmektedir (Debûsî, **Takvîm**, 67-76).

dışındaki pek çok konuyu anlatırken de tikelden-tikele kıyas ya da fikhî kıyas olarak niteleyebileceğimiz türden temsillere başvurur. Onun üzerinde en çok durduğu temsil ise kıyas ile şahitlik arasında kurduğu benzetmedir. Debûsî'nin bu benzetmesinde, kıyası anlatırken Cessâs'ın da şahit kelimesini bir-iki kez kullanmasından ilham aldığı düşünülebilir. Debûsî kıyasla şehadet arasında kurduğu teşbihin, bu ikisinin bütün unsurlarında geçerli olduğunu ispatlamaya çalışır. Sem'ânî, bu benzetmeyi aktardıktan sonra Debûsî'nin bu çabasını eleştirir ve “temsilin bu kadar detaylandırılmasının zorlama olduğu” yönünde bir yorum yapar.<sup>267</sup>

Cessâs'ın kullandığı her kavram için tanım vermeye ihtiyaç duymamasına, bazen de bir kavram için eserin farklı yerlerinde farklı tanımlar vermesine karşılık, Debûsî **Takvîm**'de zikrettiği hemen hemen bütün kavramların hem sözlük hem de ıstılah anlamlarını verir ve tanımlar üzerinde titizlikle durur. Nitekim Debûsî, eserin girişinde, kavramların birbirinden ayrılabilmesi için ihtiyaç duyulan tanımları beyan edeceğini söyler.<sup>268</sup> Debûsî'nin tanımlara yaptığı vurgu ile ilgili olarak, delalet bahislerinin sonundaki şu açıklaması önemlidir:

*“Söz sanatları ile ilgili söyleyeceklerimiz bunlardır. Artık ifade etmediklerimizi ifade ettiklerimize kıyas edin. Bir lafızla amel etmenin sınırlarını aşılmayacak şekilde belirledik ki bunlar lafzın nassı, işareti, delaleti ve muktezasıdır. Her birini de birbirinden ayrılacak şekilde tanımladık. Öyle ki, belirlediğimizin altına girmeyenin “nasla amel etmek”ten çıkıp “rey ve kıyasla amel etme”ye dahil olduğu bilinsin. Ancak yaptığımız tanımlar birbirine yakındır. Bunları takip edecek kişilerin iyice teemmül etmeleri etmedikleri sürece hataya düşmeleri mümkündür.... Bu tasnifleri tanımları ile birlikte bilmekten daha zoru, bu tanımlara göre tahriçlerde bulunmak ve her türü, benzerine irca etmektir [her meselenin tasnifin neresine oturduğunu tespit etmektir].”<sup>269</sup>*

Debûsî'nin dil izahlarına önem verdiğinin bir göstergesi de her kavramın sözlük ve terim anlamını vermeye çalışması yanında, görüşünü desteklerken öncelikle dil ile ilgili argümanlarını sunmasıdır. Çoğu tartışmadan dil kurallarına dayalı deliller Debûsî'nin temellendirmesinde merkezî bir yer işgal eder. Örneğin emrin hükmü

<sup>267</sup> Sem'ânî, **Kavâti**, II, 119.

<sup>268</sup> Debûsî, **Takvîm**, 11). وبيانا للحدود التي بها يمتاز البعض عن البعض على وجه خرس دونه ألسنة الأكثر من أولي هذه الصناعة

<sup>269</sup> Debûsî, **Takvîm**, 159.

konusunda emrin vücûb ifade ettiğini savunurken öne sürdüğü beş delilden ilk zikredilen ve en çok üzerinde durulan iki delil, emir sigasının dildeki kullanımı ile ilgilidir.<sup>270</sup> Debûsî'nin dil kurallarına dayalı argümanlara önem vermesinin sebebi, bu kuralların münazara vasatında muhatabın itirazına en kapalı ve en objektif argümanlar oluşudur. Debûsî, kendi eğilimlerine en uzak muhataplarla dahi tartışılacak ortak zeminin dil olduğunun bilincindedir. Bununla birlikte lügat bilgisinin önemini somut olarak vurguladığına dair bir ifadeye eserlerinde rastlanmamıştır.

Debûsî, her bir konuyu ele alırken konu ile ilgili önce icmâlî olarak bilgi verir. O konu için zikredeceği tasnif ya da tasniflerin maddelerini sıralar. Daha sonra her bir maddeyi detaylandırır ve örneklendirir. Aynı üslup, bir konuda birden çok görüşün bulunması ve bu görüşlerin mukayesesi durumunda da geçerlidir. Debûsî önce her bir görüşü bir cümle ile aktarır. Daha sonra her bir görüş sahibinin argümanlarını sıralar ve kendi desteklediği görüşün argümanlarını en sonda zikreder. Bu açıdan da Cessâs'ın hasmın her bir itirazını önce zikredip sonra çözmesi ve ardından bir sonrakine geçmesi şeklinde, takibi daha zor olan telif üslûbunu Debûsî'nin terk ettiği görülmektedir.

Debûsî'nin Cessâs'a göre farklı bir üslup takındığı bir nokta da Debûsî'nin muhaliflerine karşı, halefi olduğu Cessâs'a göre daha ölçülü ve yumuşak bir ifade tarzı benimsemesidir. Cessâs, eleştirdiği kişiler ya da görüşler için kaba ifadeler kullanmaktan çekinmez. Mesela Şâfîî ve Davud ez-Zâhirî Cessâs'ın zaman zaman ölçüyü aşan sert ifadelerinden nasibini almıştır.<sup>271</sup> Debûsî ise her ne kadar kendi mezhebinden olanlar da dahil olmak üzere zikrettiği isimler için çoğunlukla (rahimehullah gibi) herhangi bir saygı ifadesi kullanmasa da hiçbir eleştirisinde saygısız ya da ölçüsüz bir üslûba başvurmaz. Aslında her konuda muhtelif görüşleri delilleri ile birlikte zikrederken, çoğunlukla kendi yorumuna yer vermeden aktarım yapmakla yetinir. Bu açıdan Debûsî'nin daha tarafsız bir üsluba sahip olduğu söylenebilir.

Debûsî'nin usûl-i fıkha tamamen kendi katkısı olarak ortaya koyduğu bazı konularda Cessâs'ın eserindeki bazı ifadelerden ilham aldığını düşündüren ipuçları, **Takvîm**'de bulunmaktadır. Örneğin, Cessâs'ın eserinde sadece iki kez zikredilen tesir

---

<sup>270</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36-39.

<sup>271</sup> Meselâ bkz.: Cessâs, **Fusûl**, II, 245, 256-57.

kavramı, Debûsî'nin kıyas teorisinin anahtar kavramı haline gelmiştir. Bunun yanında kıyasın şartlarından fer' hakkında nas bulunmaması meselesini Cessâs dolaylı olarak ve satır arasında zikretmiş, Debûsî ise bunu kıyasın dört şartından biri olarak detaylı şekilde işlemiştir. Yine vücûb ve edâ ehliyeti konusunda Cessâs'ın bazı açıklamalarının Debûsî'nin ehliyet ve zimmet kavramları ile ilgili teorisinin merkezine oturan bir temellendirmeye dönüştüğü görülür.

Debûsî'nin kullandığı temsillerde yargılama hukuku kavramlarını, delil ve ispat metodlarını kullanması, onun kadılık nosyonu ile ilişkilendirilebilir. Bir iddianın ispat vasıtaları, beyyine, hüccet, şahit gibi unsurlar, Debûsî'nin çokça başvurduğu kavramlardır. Özellikle ispat vasıtalarının en meşhuru olan şahit ile, usûldeki ispat vasıtaları olarak kabul edebileceğimiz deliller arasında kurduğu benzerlik ilişkisi, eserinin bir kaç farklı yerinde karşımıza çıkar.<sup>272</sup> Yani onun delil ve ispat vurgusunu kelâmcı yönleme yakınlığı yanında, ispatın çok merkezi bir yeri olan kadılık pratiği ile de ilişkilendirilebilir.

#### **D. DEBÛSÎ VE KELÂM: KELÂM-USÛL-İ FIKIH İLİŞKİSİ**

Kelâm sahasındaki pek çok tartışma alanının aralarındaki teorik irtibat sebebiyle zamanla usûl-i fıkıh sahasına geçtiği ve sadece tartışma konularının çerçevesi açısından değil, usûl-i fıkıhtaki pek çok kavram ve izah şekline kaynaklık etmek açısından da kelâmın usûl-i fikhî yönlendirdiği malumdur. Semerkandî gibi bazı âlimler, kelâmî öncüllerin usûl-i fikhî etkilediğini peşinen kabul etmiş ve kelâmî prensipleri dikkate almadan yazılan usûl eserlerinin yanlış sonuçlar doğurabileceği endişesini dile getirmiştir.<sup>273</sup> Semerkandî ile hemen hemen aynı dönemde yaşayan Basrî, Gazâlî gibi bazı usûlcüler ise usûlün kelâmî konulardan arındırılması gerektiğini söylemişler, ancak kendileri de bunu eserlerinde gerçekleştirmeyi başaramamışlardır.<sup>274</sup>

Kelâm-usûl-i fikhî ilişkisi, aslında usûl-i fikhînin ilk mevzularının teşekkülünden itibaren gözlemlenebilmektedir. Mesela usûlün ilk konularından olan nesih meselesi aynı zamanda tefsir ve kelâm ilminin de tartışılan mevzularından biridir. Bunun yanında

<sup>272</sup> Mesela bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 300.

<sup>273</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 97-102

<sup>274</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 3; Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 42-43.



haberlerin delil değerine dair tartışmalarda dahi kelâmî eğilimlerin etkisi görülmektedir. İsa b. Ebân'ın geliştirdiği haber teorisi, dönemin kelâmi tartışmalarının izlerini taşımaktadır.<sup>275</sup> Sonraki dönemlerde de bilhassa mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcülerin eserlerinde, kelâm-usûl ilişkisi pek çok konuda açıkça görülmektedir.<sup>276</sup>

Usûlü'd-dîn olarak da adlandırılan kelâm sahasına dair meselelerle iştigal etmenin, fıkhıdaki soyutlama ameliyesine yönelişte etkili olduğunun bir göstergesi de, Debûsî'den önce Mâverâunnehir bölgesinde fıkıh usûlü hakkında yazıldığı bilinen iki eserin, kelâm âlimi olan Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye ait olmasıdır. Mâturîdî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen **Meâhizu's-şerâî** ve **Kitabü'l-cedel** adlı eserleri, fıkıh usûlü hakkındadır. Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren Hanefî fûrûna dair pek çok çalışma yapıldığı halde, usûle dair Mâturîdî'nin zikredilen eserlerinden başka bir eserin yazıldığı bilinmemektedir. Mâturîdî'nin eserlerinin Semerkandî'ye kadar başvuru kaynağı olmadığı daha önce ifade edilmişti.

Usûlcülüğü ile ön plana çıkan Debûsî'nin ilmî faaliyetleri hakkındaki kısıtlı bilgiler arasında, kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir bilgi yoktur.<sup>277</sup> Onun kelâm alanında bir eseri de bulunmamaktadır. **el-Emedü'l-aksâ**'da kelâmın sahasına giren bazı konulara değinir ancak eserin mihveri kelâm değil ahlak ve tasavvuftur. Aslında Debûsî'nin yaşadığı dönemde Mâverâunnehir'de en gözde olan ilmî faaliyet alanı fıkıh idi ve âlimler kelâm sahasına mesafeli duruyorlardı.<sup>278</sup> Dolayısıyla Debûsî'nin ilmî mesâisini büyük oranda fıkıh ve usûlün oluşturması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, fıkıh usûlünde eser telif etmiş bir âlimin kelâm ilmiyle -en azından başlangıç ve tefekkür düzeyinde- ilgilenmemiş olması düşünülemez. Ancak fukahâ metodu ile eser yazan müelliflerin genel tavrının bir yansıması olarak bu ilgi, fıkıh ve usûle dair

<sup>275</sup> İsa b. Ebân'ın haber teorisinin kelâm ile ilişkisi ve onun bu teoriyi şekillendirirken mürcii mütekellim Süfyan b. Sahtan'dan yardım aldığı bilgisi hakkında bkz: Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal", 145-146.

<sup>276</sup> Meselâ Cüveynî, usûl eseri **Burhân**'da, usûle dair pek çok konuda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşüne atıf yapar ve usûl konularındaki tartışmalarda pek çok kez fıkıh mezheplerini değil, kelâm mezheplerini tartışmaların tarafları olarak sunar. Örnekler için bkz.: İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî usûli'l-fikh**, Salah b. Muhammed (haz.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, 61-69; 93-95.

<sup>277</sup> İncelediğimiz kaynaklar arasında yalnızca İbn Mâkûlâ'nın (468/1093), Debûsî'den "büyük fakih ve mütekellim" şeklinde bahsettiğini tespit ettik (İbn Mâkûlâ, **Tehzîb**, 121).

<sup>278</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, Hans Peter Linss (thk.), Ahmet Hicâzî es-Sekâ (notlar ilave eden), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003, 264.

eserlerine –bilinçli olarak- aktarılmamış olabilir. Debûsî'nin de usûl eseri **Takvîm**'e kelâmî konuları dahil etmemek için özen gösterdiği açıktır. Buna rağmen hüsün-kubuh tartışması ve vahiyden önce mükellefiyetin bulunup bulunmadığı gibi bazı kelâmî meseleler, eserin bütünlüğü ve usûlün bazı alanları ile irtibatı gereği kaçınılmaz olarak **Takvîm**'e girmiştir. Bu meselelerde dahi Debûsî, kendi tavrını bilinçli olarak belirsiz bırakmış ve kanaatini açıkça ortaya koymaktan kaçınmıştır. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında bu tartışmaları inceleyeceğiz.

Hanefî usûlünde Irak ekolü ve Semerkand ekolü şeklindeki ayırım, sadece coğrafi ya da fikhî mesâiye ilişkin bir bölümlenmeden ibaret olmayıp, bilhassa kelâm alanındaki eğilimleri yansıtan ve yine aynı sebeple muhtemelen Semerkand meşâyihî tarafından söz konusu ayrışmaya vurgu yapmak üzere bilinçli olarak dillendirilen bir ekolleşmeyi ifade eder.<sup>279</sup> Bunun en büyük delili, Mâverâünnehirli olduğu ve Irak'a gittiğine dair bir bilgi bulunmadığı halde Debûsî'nin adının Mâverâünnehirli âlimlerle değil, genellikle Iraklı Hanefilerle birlikte zikredilmesidir.<sup>280</sup> Mu'tezile tabakatlarında isimlerinin zikredilmesi, Mu'tezileden bazı âlimlerle ilişkileri ve Mu'tezileye nispet edilen bazı görüşleri benimsemeleri sebebiyle Mu'tezilî oldukları öne sürülen Kerhî ve Cessâs gibi Iraklı Hanefiler ile Debûsî, bazı konularda aynı görüşleri benimsemiştir.<sup>281</sup> Aslında Debûsî'nin **Takvîm**'deki genel tavrı, işlediği konuların kelâmî tazammunlarına ya da kendisini hangi kelâmî ekole dahil edeceğine dair sonuçlarına karşı kayıtsızlıktır; bir usûl konusunda Mu'tezile ile aynı tarafta yer alırken, bir başka konuda –sonraki- standart ehl-i sünnet görüşünü benimsemiş olabilir. Nitekim Debûsî'yi usûl eserinin

<sup>279</sup> Fikhî mesai ayrışmasında Irak meşâyihî-Belh meşâyihî ifadesi ön plana çıkarken, kelâmî ayrışmaya vurgu yapıldığında Irak meşâyihî-Semerkand meşâyihî ifadesi kullanılır. Irak-Semerkand ayrımını Debûsî **Takvîm**'de yalnız bir kez, küffârın teklifi konusunda zikreder (**Takvîm**, 437-438). Serahsî zaman zaman “Iraklı hocalarımız”, “diyarımızın hocaları” şeklinde ifadeler kullanır (meselâ bkz.: Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, **el-Usûl**, Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005, 139). Ancak bu ayrımı çok daha açık ve vurgulu bir şekilde Semerkandî'nin **Mizân**'ında gözlemlemek mümkündür. Örnekler için bkz.: **Mizân**, I, 220, 304, 308, 387. Irak ve Semerkand ekollerini oluşturan âlimlerin listesi için bkz.: Murat Sarıtaş, “Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniv. SBE, 2013), 28-29, 32. Bu çalışmasında Sarıtaş, Irak ekolü ile eş zamanlı olarak Semerkand ekolünün de var olduğunu ima etmekte, Debûsî'nin kendi coğrafi bölgesinin eğilimini terk edip Irak ekolünü benimsemekle bir kırılmaya yol açtığını ifade etmektedir (Sarış, “Irak ve Semerkand”, 34-35). Ancak biz, Mâverâünnehir bölgesinde Mâturîdî'den itibaren bir kelâm ekolünün var olduğunu ve bu ekole mensup Hanefî âlimlerin, ehl-i sünnet akaidini tesis etmek için ehl-i sünnetten sapma olarak kabul ettikleri gruplarla mücadele ettiklerini (ve Sarıtaş'ın tespit ettiği üzere bu konuda pek çok eser yazdıklarını) kabul etmekle birlikte, usûlde bir Semerkand ekolünün ancak Debûsî'den sonraki dönemde, yani en erken hicrî beşinci asrın sonlarında ve özellikle Alâüddin es-Semerkandî'nin çabası ile ortaya çıktığı görüşünü daha isabetli buluyoruz.

<sup>280</sup> Meselâ bkz.: Semerkandî, **Mizân**, II, 904-905; Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, IV, 46.

<sup>281</sup> Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezile ile ilişkisi hakkında bkz.: Özen, “Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”.

kelâmî prensiplerle irtibatı konusunda hassas davranmadığı için eleştiren ve bu hususta Mâturîdî'yi kendisine rehber edinen Semerkandî, eserinin girişinde, usûl yazıcılığı söz konusu olduğunda çokça alıntılanan şu açıklamayı yapar:

*Usûlü'l-fikh ve'l-ahkâm ilmi, usûlü'l-keâmın bir dalıdır. Dal, asıldan ortaya çıkan bir şeydir. Bir asıldan ortaya çıkmayan şey, onun ürünü değildir. O halde, bu konuda [usûl alanında] ortaya konan bir eserin, yazarının itikadına uygun olması/onun izinden gitmesi zaruridir. Usûlü'l-fikh alanında yazılan eserlerin çoğu, ya usûlde [kelâmda] bize muhalif olan Mu'tezile ya da fûrûda bize muhalif olan ehl-i hadis tarafından yazılmıştır. Bu zümreler tarafından yazılmış eserleri esas alırsak, ya asılda, ya da fer'de hataya düşeriz. Her ikisinden de kaçınmak hem dinen, hem de aklen gereklidir. Bu alanda bizim ashabımızın eserleri ise iki türdür: 1. Hem furû hem de usûl bilgisini kendisinde toplamış, aklî ve şer'î ilimlerde derinlik sahibi zâtlar tarafından yazılan, hükümler konusunda son derece başarılı eserler. İmam-ı zâhid, reîs-i ehl-i sünnet Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Meâhizü's-şerâî ve Kitabü'l-cedel isimli eserleri, ayrıca onun iki hocasının ve ashabının yazdığı eserler gibi. 2. Fûrû hükümleri sem'î bilgilerin zahirinden çıkarmakla meşgul kişiler tarafından yazıldığı için son derece titizlikle, gerekçelendirilerek ve başarılı bir tertiple hazırlanan eserler. Ancak bu âlimler aklî meselelerde usûlün [kelâmın] incelikleri hususunda derinleşmemiş olduklarından, onların görüşleri, bazı konularda muhaliflerimizin görüşlerine meyledebilir.*

*İlk türde eser yazımı, ya lafız ve manaların yabancı gelmesinden, ya da özensizlikten, ortadan kalkmış ve ikinci türden eser yazımı meşhur olmuştur. Zira bazı fakihler, muhalefet ve itiraz şüphelerine düşseler bile "mahza fikha" meyletmişlerdir...<sup>282</sup>*

Semerkandî'nin ikinci grup içerisinde mütalaa ederek eleştirdiği âlimlerin başında Debûsî gelmektedir. Semerkandî, Debûsî'nin fûrû merkezli usûl anlayışını mezhebin kelâmî yönelişine aykırı sonuçlara yol açabileceği endişesiyle tehlikeli bularak, fûrû hükümleri değil kelâmî öncülleri esas alan bir usûl anlayışını savunmuş ve bu doğrultuda Mâturîdî'nin eserlerini ihya çabasına girişmiştir.<sup>283</sup> Debûsî ise

<sup>282</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 97-99.

<sup>283</sup> Semerkandî, Debûsî'yi kelâmî öncülleri dikkate almadığı için eleştirir ve tıpkı mütakellimîn eserleri gibi, kelâmî prensiplerle uyum içinde bir eser yazmaya koyulurken, Sem'ânî ise kendi mezhebine mensup usûl yazarlarını kelâmî öncülleri çok fazla merkeze alan eserler yazdıkları için eleştirir ve kendi eserini Hanefî eserleri gibi furû eksenli yazacağını söyler (Sem'ânî, **Kavâti'**, I, 10-11). Bu noktada her iki eserin de muhatap aldığı ve eleştirdiği usûl

kendisinden yaklaşık yüz yıl önce aynı coğrafyada yaşamış olan ve kendisine iki usûl eseri atfedilen Mâturîdî'nin görüşlerinden ve eserlerinden hemen hemen hiç bahsetmez.<sup>284</sup> Debûsî'nin bu tavrı, -ki aynı tavır Serahsî ve Pezdevî tarafından da sürdürülür- Mâverâünnehirli âlimlerin nazarında fıkıh usûlü alanında Iraklı Hanefîlerin otoritesinin henüz kırılmadığı, onlar dışında bir eser ya da müellifin henüz atıf yapılmaya değer bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Debûsî'nin Mâturîdî'yi görmezden gelmesi ya da tanınaması bağlamında dikkat çeken bir nokta da eserlerinde Mu'tezile'yi kıyasıya eleştiren ve Ebû Hanîfe'nin kelâma dair görüşlerini savunmaya çalışan Mâturîdî'nin bu çabalarının Debûsî'nin eserlerine herhangi bir şekilde yansımamış olmasıdır. Mâturîdî'nin söz konusu mücadelesi Debûsî'den yaklaşık bir asır sonra Neseî ve Semerkandî tarafından keşfedilecek ve Hanefîlerin bir kelâmî kimlik kazanmasını sağlamak üzere benimsenecektir.<sup>285</sup>

Semerkandî, Debûsî'yi usûl eserinde kelâmı dikkate almadığı için eleştirirken, onu “kelâmın incelikleri konusunda derin bilgi sahibi olmamakla” itham etmektedir. Debûsî'nin kelâm konularında eser yazmamış ve tartışmalara doğrudan katılmamış olmasını, Semerkandî'nin iddia ettiği gibi kelâm bilmemesi ile değil, kelâmî konulara girmemek konusundaki bilinçli tercihiyle açıklamak daha isabetli olacaktır. Zira Debûsî, **Emedü'l-Aksâ**'nın özellikle son bölümünde bazı kelâmî konuları kendine özgü bir yaklaşımla ve mistik boyutları ile ele almış, kelâmcılar, felsefeciler ve sûfilerin hiçbirine tam bir tâbiyyet göstermeden görüşlerini bağımsız olarak ortaya koymuştur.

Bunun yanında Debûsî'nin kelâm yöntemi ve kelâm meseleleri hakkında bilgi sahibi olduğuna dair ipuçları, her ne kadar bu konulardaki görüşlerini açıkça ortaya koymaktan kaçınsa da, usûl eseri **Takvîm**'de de bulunmaktadır. Bu hususta **Takvîm**'den bazı örnekler, Debûsî'nin kelâm bilgisi hakkında fikir verebilir:

---

eserinin **Takvîm** olması ise ilginçtir. Semerkandî, Debûsî'yi çok fazla fıkha dalan âlimler arasında göstererek eleştirirken, Sem'ânî, yöntem olarak örnek aldığı halde, çoğu yerde fazla akılcılığı ve Şâfîlere yaptığı eleştiriler sebebiyle Debûsî'yi eleştirmektedir.

<sup>284</sup> Debûsî **Takvîm**'de Mâturîdî'ye bir kez dahi değinmezken, **Esrâr**'da bir yerde onun tefsirinden bahseder (el-**Esrâr**, II, 375).

<sup>285</sup> Irak ve Mâverâünnehir Hanefî ekollerinin detaylı analizi ve Mâturîdî'nin hicrî altıncı yüzyılın başlarında keşfedilişi için bkz: Şükrü Özen, “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası” (**Yayımlanmamış Doçentlik Tezi**, İstanbul, 2001).

1. Debûsî, **Takvîm**'i hüccet kavramını merkeze alarak tasnif etmiştir. Ona göre bilgi üreten güvenilir dayanak anlamında hüccetler ikiye ayrılır: Şer'î hüccetler ve aklî hüccetler. Bu iki hüccet türü de kendi içinde bilgiyi zorunlu kılan ve zorunlu bilgi gerektirmediği halde amel edilebilecek olan (caiz) hüccetler olmak üzere iki kısımdır. Debûsî'nin eserinin tasnifinde kelâmcılar tarafından çokça kullanılan hüccet kavramını esas alması, onun kelâmî tartışmalardaki hüccet ve ispatın ikna edici fonksiyonunu usûl sahasındaki tartışmalara taşımaya çalıştığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.<sup>286</sup>

2. Kitabının son bölümlerinde aklî hüccetleri oldukça detaylı ele alan Debûsî, burada şer'î bildirim olmadığında eşyanın durumu ve mükelleflerin sorumluluğu gibi kelâm ile usûlün ortak konuları sayılabilecek meseleleri tartışır. Aslında bölümün tamamında, kelâm konularının usûl ile irtibatlandırılarak işlendiği söylenebilir. Debûsî'yi takip eden sonraki Hanefî usûlcüler, muhtemelen büyük oranda kelâmın sahasına girdiğini düşündükleri için, bu bölümleri usûl eserlerine almamışlardır.<sup>287</sup>

3. Aklî hüccetler bölümünün başında Debûsî, insanın ancak iki tür bilgi elde etme yolu olabileceğini, bu konuda akıl sahiplerinin ittifak ettiği söyler: Duyular ve duyu ile elde edilenler üzerinde akıl yürüterek duyularla algılanamayan şeyler hakkında istidlalde bulunma.<sup>288</sup> Bu ikinci yol, kelâmcıların, bilhassa Mu'tezile'nin, Allah'ın zatının ve sıfatlarının varlığını ispat için çokça kullandığı "kıyasü'l-ğâib ale's-şâhid"den başkası değildir. Kelâmcılar bu yöntemi ifade etmek için kıyas değil istidlâl (ya da istişhâd) kelimesini kullanmayı tercih ederler<sup>289</sup> ki Debûsî de yöntemi istidlâl kelimesi ile ifade etmeyi tercih etmiştir.

---

<sup>286</sup> Nitekim Tuncay Başoğlu, **Takvîm**'in mukaddimesinde yer alan tariflerin ve aklî hüccetlerle ilgili açıklamaların, mütakaddim dönem kelâm görüşlerinin bir devamı mahiyetinde olduğu tespitini yapar. Başoğlu, "İlet Tartışmaları", 14). Hüccet kavramının esas alınmasında Debûsî'nin kadılık görevinin etkisi olabileceği konusunda bir önceki başlığa bakınız.

<sup>287</sup> Pezdevî'nin **Usûl**'ünde, ehliyet bahislerine girizgah mahiyetinde, "Aklın Beyanı" şeklinde bir başlık vardır (Pezdevî, **Usûl**, IV, 316-326).

<sup>288</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442.

<sup>289</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl (Kelâm)", **DİA**, XXIII, 325-328; 326. Murteza Bedir, "Reason and Revelation: Abu Zeyd ad-Dabusi on Rational Proofs", **Islamic Studies** 43:2 (2004), 227-245.

4. Dilin menşei meselesi, Mu'tezile ile ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan, mütekellimîn metodu ile yazılmış fıkıh usûlü eserlerinin bazılarında da yer verilen bir tartışmadır. Debûsî, kelâmın çeşitlerini anlatmaya başlarken şöyle der:

*“Söz ister ismi yüce olan Kâdim tarafından belirlenmiş olsun, isterse de bir filozof tarafından konulmuş olsun, onun şükredilecek bir faydadan hâlî olduğu düşünülemez. Bu fayda da bilgiye ihtiyaç duyan kişi için bu bilginin ifade edilmesidir...”<sup>290</sup>*

Debûsî burada, dilin menşei konusundaki tartışmalara vakıf olduğunu böylece ima ettikten sonra, bu tartışmalara girmeden doğrudan sözün çeşitlerini anlatmaya başlar.

5. Yine usûl kitaplarında belli oranda işlenen, hakikatte ise kelâm ilminin konusu sayılan hüsün-kubuh tartışması, Debûsî tarafından fıkıh usûlü ile ilişkisi oranında işlenmiştir. Debûsî hüsü-kubuh meselesini, bir şeyin hasen ya da kabih olmasının onun teklifi hükme konu olması durumunda nasıl bir etkisi olacağı açısından ele alır.

Bu örnekler, Debûsî'nin kelâm bilmediği için usûl eserinde usûl konularının kelâmî öncüllerle irtibatına dikkat etmeyerek hataya düştüğü şeklindeki eleştirinin yerinde olmadığını göstermektedir. Buna rağmen **Takvîm**'de kelâmî konuların mümkün olduğunca dışarıda bırakılması, Debûsî'nin kelâm bilmemesi veya kelâmla ilgilenmemesinden ziyade, onun birincil uğraş alanı olarak fıkıh ve usûlünü seçmiş olması ile ilişkilendirilmelidir. Bu çabanın bir diğer sebebi de, Hanefileri Hanefi yapan temel prensiplerden –sırf Mu'tezile ile özdeşleştirildikleri için- vazgeçmemek uğruna, kelâmî konuları tamamen kendi gündeminin dışına çıkarmayı tercih etmiş olmasıdır. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Debûsî her ne kadar **Emed** ve **Takvîm**'de bazı kelâmî konulara değinmiş olsa da, onun bu konulardaki görüşlerini açıkça ortaya koymaktan kaçınması, hangi kelâm ekolüne mensup olduğunu tespit etmeyi ya da bu hususta tahminden öte kesin bir kanaate ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Ancak biz, hem doğrudan teknik usûl meseleleri

<sup>290</sup> (Debûsî, **Takvîm**, 34). لأن الكلام إما شرعه القديم عز ذكره أو وضعه حكيم ولم يجز خلوه عن فائدة حميدة وما هي إلا إفادة العلم لما يحتاج إليه

olduğu halde kelâmî yönelişe dair fikir veren başlıklar, hem de aslen kelâm konusu olmakla birlikte Debûsî'nin usûl eserinde ele aldığı meseleler üzerinden bu konudaki tespitimizi ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Takvîm'de Ele Alınan Doğrudan Kelâmi Konular

Debûsî'nin Takvîmde ele aldığı kelâmi konular aslında tek bir asla ircâ edilmesi mümkün olan, birbirlerini doğuran sorulardan oluşan zincirleme bir meseleler manzumesidir:

1. Eşyanın zatında iyilik-kötülük vasıflarının bulunup bulunmadığı (hüsün-kubuh) tartışması. Debûsî, oldukça ayrıntılı olarak işlediği bu konunun usûlle irtibatını kurmaya çalışır ve fiillerin hasen ya da kabih kabul edilmesinin, onların emir ya da nehye konu olması durumunda nasıl bir sonuca yol açacağını inceler. Debûsî'ye göre bir şeyin şeriat tarafından emredilmesi, hikmet gereği, o şeyin Allah katında hasen olduğunun göstergesidir. Kabih ise gerçekleşmesi istenmeyen şeydir. Hikmet sahibi olan Allah, kabih olan şeyi kullarına emretmez. Daha açık bir ifade ile şeriat bir şeyi ancak hasen olduğu için emreder ve kabih olduğu için yasaklar.<sup>291</sup> Bu, bir şeyin emredilmesinin o şeyin hasen, nehyedilmesinin de o şeyin kabih olduğuna işaret etmesinden farklıdır. Zira bu izah, fiillerin emre ve nehye konu olduktan sonra haklarında yorum yapmayı mümkün kılar. Halbuki şeriatın bir şeyi hasen olduğu için emretmesi, kabih olduğu için yasaklaması, emir ve yasağın, fiillerin bizzat kendilerindeki hasenlik ve kabihlik özelliklerine tabi olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Debûsî'nin eşyanın ya da fiillerin zatında hasenlik-kabihlik niteliklerinin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında Debûsî, hasen ve kabih fiilleri tasnif ederken, aklen bilinebilecek lizatihi hasen ve kabih fiilleri belirler.<sup>292</sup> Görüldüğü üzere Debûsî, eşyada iyilik-kötülük vasıflarının mevcut olduğunu kabul

---

<sup>291</sup> Debûsî, hüsün ve kubuh niteliklerinin, emir ve nehyin muktezası olduğunu söylerken, Serahsî ise emir ve nehyin hem mücebine hem de muktezasına “şer'an” kaydını getirir. Daha açık bir ifade ile Serahsî'ye göre emrin muktezâsı, emredilen şeyin şer'an hasen olmasıdır; zira akıl tek başına hüküm koyucu değildir (Serahsî, **Usûl**, 47).

<sup>292</sup> Debusi, **Takvîm**, 44-46; 52-53.

etmekle Eş'arî anlayıştan uzaklaşmakta, Mu'tezile ve Mâturîdiyye ile aynı görüşü benimsemektedir.<sup>293</sup>

2. İnsanın şer'î bildirim olmadığında aklıyla tek bir yaratıcının varlığının bilgisine ulaşmakla mükellef olup olmadığı. Kelâm sahasına girdiği halde Debûsî'nin eserinde yer verdiği diğer bir konu ise, aklî hüccetler başlığında ele aldığı, vahiy gelmeden önce insanoğlunun sadece aklıyla Allah'ın varlığının, imanın ve temel emir-yasakların bilgisine ulaşıp ulaşamayacağıdır. Bu bölüm, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde yer almaz. Debûsî'nin aklî hüccetleri işlerken müstakil başlıkta ele aldığı bu husustaki yaklaşımı çok açık değildir. Bu tartışmada dile getirilen dört görüşü zikreder ancak bunların hiçbirini tam olarak benimsemez. Debûsî'ye göre günlük hayatını sürdürebilecek düzeyde akıl yürütebilen bir insanın, şer'î bildirim olmadan Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamayacağını söylemek, ulaşabilse dahi bununla sorumlu olmadığını savunmak makul değildir. İnsanoğlu aklıyla bu bilgiye ulaşabilecek kabiliyete sahiptir ancak akıl yürütme konusunda tembellik gösterdiği, gaflete düştüğü, nefesine, arzularına ve dünya hayatına uyduğu için Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamamış olabilir. Ancak nefsi ve arzuları da Allah yaratmıştır ve insanı en iyi O tanır. Bu yüzden –her ne kadar insana bu yeti verilmiş olsa da- Allah insanoğluna merhamet etmiş, peygamberler göndermiş ve onların vahyi tebliğ etmeleri aracılığıyla insanoğlunu bilgilendirmiştir. Böylece insanın hesap günü Allah'a karşı hiçbir mazereti kalmayacaktır.<sup>294</sup> Debûsî'nin bu yaklaşımının Mâturidî anlayışa yakın olduğu söylenebilir.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Debûsî'nin hasen ve kabih fillerin çeşitlerini ele alırken verdiği örneklerin de onun kelâmî tercihleri ile irtibatlı olarak son derece bilinçli seçildiği anlaşılmaktadır. Debûsî bir yandan bu konudaki kelâmî tartışmalardan kaçınmaya çalışırken, bir yandan da herkesin kabul edebileceği, daha evrensel ve daha tartışmaya kapalı; dolayısıyla hasmî ilzam etmek açısından daha isabetli gördüğü örnekleri tercih etmektedir. Meselâ hüsün-kubuh tartışmalarında çoğunlukla hasen liaynihî'ye iman, kabih liaynihîye de küfür örnek verilir. Debûsî ise bu iki örneği vermemiş; bu örnekler daha sonrakilere tarafından tasnife dahil edilmiştir. Bu doğrultuda Debûsî'nin örneğin kabih liaynihîye sadece sefeh ve abesî örnek vermesi dikkate değerdir (Debûsî, **Takvîm**, 52).

<sup>294</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442-447.

<sup>295</sup> Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, şer'î bildirim ulaşmayan kişinin de imanla mükellef olduğu görüşünü Mâturidî'ye nispet eder ancak ehl-i sünnet ve'l-cemaatin, hitap olmadan hiçbir konuda mükellefiyet olmadığı görüşünde olduğunu söyler. Yine Ebu'l-Yüsr, Mâturidî ve Mu'tezile'nin savunduğu görüşün, Iraklı ve Semerkandlı Hanefîler tarafından da benimsendiğini, kendisinin görüşme imkanı bulduğu Buhâralı Hanefîlerin ise şer'î bildirim ulaşmayan kişinin imanla mükellef olmadığı görüşünde olduğunu ifade eder (Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, 214). Görüldüğü gibi Ebu'l-Yüsr'ün yaşadığı dönemde Mâturidîliğin bu konudaki prensibi henüz kat'î hale gelmemiş ve Ebû Mansur el-Mâturidî'nin görüşü genel geçer kabule mazhar olmamıştır.



3. Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü.<sup>296</sup> Bu hususta Debûsî, haramlık, tevakkuf ve ibaha görüşlerini zikreder ve Hanefî âlimlerin görüşünün ibaha olduğunu söyler. Debûsî'ye göre dünya kullar için yaratılmıştır ve bu dünyadan istifade hususunda aslolan mübahlık olmalıdır. Allah'ın bunlardan bazılarını haram kılmasında da aslında yine kullara raci olan faydalar gözetilmiştir.<sup>297</sup> Debûsî bu konuda Cessâs'ın görüşünü takip etmiştir ve bu görüş aynı zamanda Basra Mutezilesinin görüşüdür. Hanefîlerin genel kabulü de bu yöndedir. Bağdat Mutezilesi ve bazı Şâfiîler eşyada aslolanın haramlık olduğunu savunurken, Eş'arîler bu hususta tevakkuf ederler.<sup>298</sup>

4. İnsanın şer'î bildirim olmadan eşyadaki hüsün-kubuh vasıflarını bilip bilemeyeceği ve bu bilgisine göre hareket etmekle mükellef olup olmadığı (şer'î bildirim olmadığında aklî hüccetlerin güvenilirliği). İnsanın bu vasıflara göre davranmakla sorumlu olup olmadığı konusunda ise Debûsî görüşünü yine açıkça ifade etmez. Ancak şer'î bildirim olmadığı durumda insanın sorumluluğunun ne olduğunu ele alırken, böyle bir kişinin imanla ve aklen bilinen nimete şükretmenin iyi olması, zulmün kötü olması gibi zatı itibariyle hasen ve kabih fiilleri fark ederek bunlara göre yaşamakla mükellef olduğunu savunur. Yani insan şer'î bildirimle muhatap olmadığında sadece Allah'a imanla ve temel iyi-kötü şeylere dair sağduyusuna göre hareket etmekle mükelleftir.<sup>299</sup> Bu görüş, şer'î bildirim olmasa bile akıl sahibi kişinin tek bir Yaratıcı inancına ulaşmakla mükellef olduğu yönündeki Mâturîdî görüşü ile uyumlu görünmektedir.

5. Kâfirlerin dinin furû hükümleri ile mükellef olup olmadığı. Debûsî, ehliyeti ortadan kaldıran özürleri sayarken, küfrün bu özürlerden biri olmadığını, zira kötü fiillerin en büyüğü olan küfrün, şer'î hitâbı düşüren bir özür olarak kabul edilemeyeceğini, bunun kelâmcıların, Şâfiî'nin ve Iraklı Hanefîlerin görüşü olduğunu söyler.<sup>300</sup> Yine onun aktardığına göre “kendi bölgesindeki” Hanefî âlimler, küfrün

<sup>296</sup> Fıkıh usulünde şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü tartışmasının ele alınışı için bkz.: Ayşegül Yılmaz, “Teşrî'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri”, **AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3:3 (2015), 194-218.

<sup>297</sup> Debûsî, **Takvîm**, 458-459.

<sup>298</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 99-100; Yılmaz, “Teşrî'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri”, 195.

<sup>299</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442-447, 458-461.

<sup>300</sup> Debûsî, **Takvîm**, 437. Cüveynî **Burhân**'da, Hanefîlere göre kâfirlerin furû hükümlerle muhatap olmadığını, Şâfiî mezhebinin zahir görüşünün ise aksine, onların bu hükümlerle muhatap olduğu yönünde olduğunu söyler (Cüveynî, **Burhân**, I, 17).

ibadetler konusundaki şer’î hitâbı düşürdüğünü söylemekte ve bu konuda ilk imamların mesâilinden delil olabilecek örnekler getirmektedirler.<sup>301</sup> Ancak Debûsî, “bu konu üzerinde uzunca düşündüğünü ve kâfirlerin ibadet benzeri furû hükümlerle –ahirete yönelik sevap kazandıracak fiilleri yapmaya ehil olmadıkları için- muhatap olmadıkları sonucuna vardığını söyler.<sup>302</sup> Debûsî, bu hususta kendilerine davetin ulaşip ulaşmaması konusunda bir ayırım yapmaz ancak meselenin bağlamından anlaşılana, ilâhî davet ulaşmış olan kâfirleri kastettiğidir. Bununla birlikte, kâfirlerin ibadetlerin edası ile ilgili hitâba muhatap olmamaları, onların ibadetleri yapmadıkları için günah kazanmayacakları anlamına gelmez. Ancak onlar ibadetleri yapmadıklarında, edayı terk ettikleri için değil (zira zaten edaya ehil değillerdir) ibadetlerin terkini helal sayarak küfürlerine küfür eklediklerinden günah kazanırlar.<sup>303</sup> Debûsî’nin kelâmcılar olarak nitelediği grup Mu’tezile olmalıdır; nitekim Semerkandî de kâfirlerin furû hükümlerle ilgili hitâba muhatap oldukları görüşünü ehl-i hadis, Mu’tezile ve Iraklı Hanefilere nispet eder ve kendisi bu görüşe karşı çıkar.<sup>304</sup> Cessâs eserinde kâfirlerin şer’î ahkâmla mükellef olduğunu açıkça söyler ve bu görüşü Kerhî’ye de atfeder.<sup>305</sup> Basrî de kâfirlerin bütün “şer’iyyât” ile mükellef oldukları kanaatindeydi.<sup>306</sup> Mâturîdî ise ehl-i küfrün, küfür içindeyken yaptıkları fiillerden ve terk ettikleri ibadetlerden sorumlu olmadıklarını, sadece inançla sorumlu olduklarını söyler.<sup>307</sup> O halde Debûsî’nin “kendi bölgesi meşâyihî”ndan kastettiği kişinin Mâturîdî ve onu izleyen Semerkand Hanefileri olduğu düşünülebilir.<sup>308</sup> Bu görüşler ışığında, kâfirlerin ibadetlerle mükellef olup

---

<sup>301</sup> Debûsî, **Takvîm**, 438.

<sup>302</sup> Debûsî, **Takvîm**, 439, 464.

<sup>303</sup> Debûsî, **Takvîm**, 440.

<sup>304</sup> Semerkandî, **Mîzân**, I, 307. Küffarın teklifi konusunda Semerkandî de Debûsî ile aynı görüştedir ancak o, kâfirlerin ibadetlerle mükellef tutulması görüşüne, “teklif-i mâ lâ yutâk” olacağı gerekçesiyle karşı çıkar (Semerkandî, **Mîzân**, I, 311).

<sup>305</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 329.

<sup>306</sup> Basrî, **Mu’temed**, I, 273 vd. Basrî bu konuyu umum başlığının altında ele alır ve kâfirlerin de şer’î hükümlere muhatap olmalarını, umumun kat’îliği ile temellendirir.

<sup>307</sup> Özen, “Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 85 (Mâturîdî’nin **Te’vilât**’ından naklen).

<sup>308</sup> Semerkandî, Semerkand meşâyihinin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır: “Diyarımız hocalarından bazıları, kâfirlerin, aksi yönde açık bir şer’î delil bulunmadığı sürece presipte ibadetler ve haramlar konusunda mükellef olmadıkları görüşündedir. Onlarda tahkik ehli olan bazıları ise haramlar ve muâmelât ile muhatap oldukları halde, ibadetlerle muhatap olmadıkları görüşündedir” (Semerkandî, **Mîzân**, I, 308). Semerkandî’nin aktardığı ikinci görüş, Debûsî’nin savunduğu görüş ile uyumludur.

olmaması meselesinde Debûsî'nin açıkça Mu'tezile ve Irak Hanefilerinin aksi görüşü savunduğu ve Maturidî'nin görüşüne katıldığı görülmektedir.<sup>309</sup>

6. Debûsî'nin satır arasında zikrettiği bir husus da onun kelâmî eğilimi hakkında fikir verecektir. Aklî hüccetlerin sonunda, ibadetlerin meşrûiyetinin akılla sabit olup olmayacağını ele aldığı başlıkta Debûsî, iman konusunda değil fakat ibadet ve tâ'atın nasıl gerçekleştirileceği konusunda kulun mücmel olarak iman ettiği sorumluluğu beyan etmek üzere peygamber göndermenin, "Allah üzerinde vacip bir hak" olduğunu söyler.<sup>310</sup> Debûsî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın kulları için en hayırlısını yapmasını esas aldıkları için, O'nun peygamber göndermesini vacip gören Mu'tezile'nin görüşü ile paraleldir.<sup>311</sup>

7. Debûsî'nin bir önceki madde ile benzer şekilde yine aynı konu bağlamında zikrettiği bir husus da şudur: Kul, Allah'a kulluk etmek için yaratıldığına icmâlî olarak inanmakla mükelleftir ve bu husus imanın bir parçasıdır. Ancak kulluk fiillerini ve ibadetleri yerine getirmek imanın konusu değildir. Kul bu fiilleri yerine getirirse imanının üzerine bir mertebe daha eklemiş olur.<sup>312</sup> Debûsî'nin amel ile imanı birbirinden net olarak ayıran bu görüşü tipik Mürciî ve Mâturîdî görüşü yansıtmaktadır.<sup>313</sup>

## 2. Iraklılarla Mâverâünnehirliler Arasında İhtilafı Olan Usûl Konularında Debûsî'nin Görüşleri

Hanefî usûlünde Irak ekolünün Mu'tezilî eğilimler ile temayüz ettiği, Semerkand ekolünün ise ehl-i sünnetleşme çabasının bir yansıması olarak ortaya çıktığı ve Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerden büyük oranda uzaklaştığı dikkate alınır; Debûsî'nin Irak Hanefileri ile Mâverâünnehir Hanefileri arasındaki tartışmalı konularda

<sup>309</sup> Tarafların görüşleriyle birlikte konunun özeti için bkz: Serahsî, **Usûl**, 58-62.

<sup>310</sup> وللهذا كان بعث الرسل صلوات الله عليهم على الله تعالى حقا واجبا ليتمكن الإقدام على العبادة (Debûsî, **Takvîm**, 462).

<sup>311</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebşıra**'da Peygamber göndermenin vacip ya da mümkün oluşunu tartıştığı bölümün sonunda Debûsî'nin savunduğu görüşü ima ederek eleştirir ve şöyle der: "Mu'tezile'ye gelince: Onlar, kullar için aslah olan bu olduğu ve kullar için aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip olduğundan dolayı, peygamber göndermenin vacip olduğunu savunurlar. Bu görüş isabetli değildir...Ashabımızdan bu konuda görüş beyan edenlerin, risaleti ispat ederken [Mu'tezile'nin] aslah görüşüne kaymamaları için basiretli davranmaları gerekir" (Nesefî, **Tabsıra**, II, 28).

<sup>312</sup> Debûsî, **Takvîm**, 463.

<sup>313</sup> Nesefî, **Tebşıra**, II, 406-411.

hangi görüşü benimsediği tespit edildiğinde, onun kelâmî yönelişi hakkında bir kanaat edinmek mümkün olabilir.<sup>314</sup> Bu sebeple, Mâverâünnehir Hanefî ulemasının Iraklılara muhalefet ettiği usûl konularında –meselelerin derinine inmeksiz- Mu'tezile'nin, Iraklı Hanefîlerin ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin görüşlerini tespit ederek, Debûsî'nin bu hususlarda hangi gruptan yana tavır aldığını belirlemeye çalışacağız.<sup>315</sup>

**1. Emrin tanımı.** Debûsî, emri “yap (افعل) kalıbının söylenmesi” şeklinde tanımlar. Ona göre bir fiili oluşturan harfler bu siga içerisinde kullanıldığı anda emir gerçekleşmiş olur.<sup>316</sup> Cessâs'a göre ise emir bir kişinin, kendinden daha düşük rütbede birine, zorunlu tutmayı (îcâb) murat ederek “yap” demesidir. Basrî'nin emir için öne sürdüğü üç şarttan (emir sigası, rütbe ve irade) anlaşıldığı kadarıyla o da Cessâs ile aynı görüştedir.<sup>317</sup> Semerkandî ise Basrî'nin öne sürdüğü üç şartın Basra Mu'tezilesinin görüşünü yansıttığını, Bağdat Mu'tezilesinin ise emir sigasından başka bir şart öne sürmediğini söyler. Onların sigaya vurgu yapmalarının sebebi, siganın delalet ettiği mananın değil, bizzat siganın emir olduğu yönündeki kanaatleridir ki bu görüş de Mu'tezile'nin, kelâmın kadîm olduğu yönündeki görüşüyle paralellik arz eder.<sup>318</sup> Ehl-i sünnete göre ise emir sigası emir manasına delalet eder; siganın kendisine emir denmesi mecâzîdir. Yine Semerkandî'ye göre isti'lâ (emredenin kendini emrin muhatabından üstün görmesi) şartı ise Mu'tezile ile Hanefîler arasında ortaktır.<sup>319</sup>

Debûsî, söz konusu kalıbın kullanılmasıyla emrin gerçekleşeceğini savunduğuna göre, zikredilen görüş sahiplerinden Bağdat Mu'tezilesine yakın gibi görünmektedir. Zira Basra Mu'tezilesi ve Hanefîlerin ortak kabulü olan isti'lâyî şart koşmadığı gibi, irade ve rütbeyi (uluvv: emredenin emrin muhatabından üstün olması)

<sup>314</sup> Bu listede, Şükrü Özen'in Irak ve Semerkand Hanefî ekolleri arasındaki farklara dair, Semerkandî'nin **Mizân**'ından yola çıkarak hazırladığı liste esas alınmıştır (“Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 81-108). Özen, Cessâs'ın kelâmî görüşleri ve bu listedeki Usûl görüşlerinden hareketle, onun Mu'tezilî olduğu sonucuna varır (“Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 159).

<sup>315</sup> Ekollerin görüşlerini tespit için Debûsî'nin **Takvîm**'inden başka, Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin **Mu'temed**'i, Cessâs'ın **Fusûl**'ü, Semerkandî'nin **Mizân**'ı, Serahsî ve Pezdevî'nin **Usûlleri** esas alınmıştır. Semerkandî'nin Mutezile'nin usûlî görüşlerine dair değerlendirmelerinin tahlili için bkz.: Azer Abbasov, “Alâeddin es-Semerkandî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi” (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniv. SBE, 2012).

<sup>316</sup> Debûsî, **Takvîm**, 35.

<sup>317</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 43.

<sup>318</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 198-199.

<sup>319</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 204.

de şart koşmamıştır. Ancak Debûsî'nin emir tanımının kelâmî mülâhazalardan ziyade, belli bir fiil kalıbının dildeki kullanımını objektif bir kriter olarak esas kabul etme kaygısına dayandığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Nitekim sadece emrin tanımında değil, emrin mücebinde/hükmünde de Debûsî aynı hassasiyeti; yani dildeki belli bir anlam için vaz edilmiş olan bir kalıbın kullanılması halinde, o anlamın başka bir şart aranmaksızın otomatik olarak ortaya çıkacağı şeklindeki görüşünü sürdürür.<sup>320</sup>

**2. Emrin mucebi:** Debûsî'ye göre emir sigasının hükmü, aksine bir delil olmadığı sürece “vücub”tur. Başka bir deyişle, emir, emre konu olan fiilin zorunlu ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini gösterir. Debûsî bu görüşü, cumhurun görüşü olarak aktarırken, mazi ve müzari sigalarının başka karinelere mücerred oldukları durumda, yani mutlak olarak taşıdıkları anlamlar olduğu gibi, emir sigasının da mutlak haldeyken taşıdığı anlamın bu olduğunu söyler.<sup>321</sup> Semerkandî, Basra Mu'tezilesi ve Eş'ariyye'nin, emrin hükmü konusunda, gerekçelendirmeleri farklı olmakla birlikte aynı sonuca ulaştıklarını ve karine olmadıkça emrin hükmünün nedb olduğu görüşünü savunduklarını aktarır.<sup>322</sup> Yine onun aktardığına göre Ebû Mansur el-Mâturîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihî ise emrin mücebinin itikad açısından kesin olarak bilinemeyeceğini, ancak amel açısından ihtiyâten vücub olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.<sup>323</sup> Basrî, emir sigasının vücub ifade ettiğini savunur ve nedb ifade ettiği görüşünü Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet eder.<sup>324</sup> Debûsî'nin bu tartışmada çoğunluğun görüşünü benimsemiş olan Iraklı Hanefîlerin tarafında yer aldığı, ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin değil fakat Basrî gibi sonrakilerin de aynı görüşte olduğu görülmektedir.

**3. Vücubun vakti.** Namaz gibi geniş zamanlı (*müvessa'*) olarak teşrî kılınmış ibadetlerde vücubun vaktin hangi bölümüne taalluk ettiği meselesi mezhep içi ihtilafa

---

<sup>320</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38. Emrin tanımında siganın esas alınmasının Mu'tezilî görüşlerle irtibatının tahlili için bkz.: Bedir, “The Early Development”, 72-74.

<sup>321</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36-38.

<sup>322</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 215-217. Cüveynî, Eş'arî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini, Şafî'nin vücub görüşünün de kelâmcı Şâfiîler tarafından benimsenmediğini ve onların da (Ebû İshak el-İsferâyîni hariç) Eş'arî'yi takip ettiklerini aktarır (Cüveynî, **Burhân**, I, 68).

<sup>323</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 214.

<sup>324</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 50-51.

sebepe olmuştur.<sup>325</sup> Debûsî, söz konusu tartışmaya müstakil olarak değinmez; bu tür emirlerde vücubun “vaktin son anına kadar daralıp taayyün etmeyen, geniş zamanlı bir vücup” olduğunu söylemekle yetinir ve “ibadetin vaktin başında eda edilmesi halinde nafil olacağı”<sup>326</sup> görüşünü eleştirir.<sup>327</sup> Debûsî’nin savunduğu görüş, İbnü’s-Selcî’ye (v. 266/880) atfedilmiş ve Basrî ve Serahsî tarafından da benimsenmiştir.<sup>328</sup> Basrî bu görüşün Mu’tezilî Ebû Ali (v. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) tarafından da savunulduğunu aktarır. Serahsî ise Iraklı Hanefilerin çoğunluğunun bu görüşe karşı çıktığını ve vücubun vaktin sonuna taalluk ettiğini savunduklarını söyler.<sup>329</sup> Kerhî ve Cessâs’a göre ise geniş olan vaktin tamamı, o ibadet için uygundur; ancak mükellef o ibadeti bu vaktin hangi cüzünde eda ederse, o vakit vücup vakti olarak taayyün eder.<sup>330</sup> Mâturîdî, Cuma namazını farz kılan ayetin tefsirinde, vücubun vaktin son cüzüne taalluk ettiği ve bundan önce ibadeti eda edenin nafil olarak eda etmiş olacağı görüşünü eleştirir.<sup>331</sup> Zikrettiğimiz görüşler değerlendirildiğinde görülür ki Iraklı Hanefilerden bir grubun, vaktin sonuna taalluk ettiği yönündeki görüşü mezhebin Iraklı ve Mâverâünnehirli âlimleri tarafından sonradan terk edilmiş ve Basra Mu’tezilesi tarafından da savunulan görüş benimsenmiştir.<sup>332</sup>

<sup>325</sup> Bu tartışmada mezhep içi ve mezhep dışı gruplara atfedilen görüşler de çeşitli eserlerde birbirinden farklılık arz etmektedir. Bkz.: Basrî, **Mu’temed**, I, 125 vd; Serahsî, **Usûl**, 24-25; Semerkandî, **Mîzân**, I, 333-340.

<sup>326</sup> Semerkandî, bu görüşün, bu konuda Kerhî’den aktarılan üç görüşten biri olduğunu söyler (Semerkandî, **Mîzân**, I, 337-338).

<sup>327</sup> Debûsî, **Takvîm**, 68-69. Dikkat edilmelidir ki Debûsî’ye göre bir fiilin vacip olmasıyla edasının vacip olması arasında fark vardır. Geniş zamanlı olarak vacip kılınmış bir fiil, vaktinin girmesi ile birlikte mükellefin zimmetinde borç olarak sabit olur. Bu, edasının da o an vacip olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda mükellefin sorumlu olduğu ibadetler, zimmette sabit olan dünyevi borçlara benzetilebilir. İbadetin vacip olması, borcun zimmette sabit olmasına, ibadetin eda edilmesi ise borcun ödenmesine/teslim edilmesine benzer. Debûsî’nin bu izahı, vücubun vakti ile ilgili mezhep içindeki tartışmalara onun getirdiği bir çözüm olarak görülebilir. Nefsü’l-vücüb-vücubu’l-edâ ayrımı için ilgili başlığa bakınız.

<sup>328</sup> Basrî, **Mu’temed**, I, 125; Serahsî, **Usûl**, 24.

<sup>329</sup> Serahsî, **Usûl**, 24. Basrî de “ashabımızın çoğunluğu, vücubun vaktin sonuna taalluk ettiği görüşündedir” der ancak Serahsî, Basrî ve aynı görüşü aktaran Cessâs, bu görüşü savunan bir Iraklı Hanefinin ismini zikretmezler (Cessâs, **Fusûl**, I, 307; Basrî, **Mu’temed**, I, 125).

<sup>330</sup> والذي حصلناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله في ذلك أن وقت الظهر كله وقت لأداء الفرض والواجب يتعين فيه بأحد وقتين إما إذا لم يصل الظهر حتى ينتهي إلى آخره فإن الوجوب يتعين عليه بآخر الوقت... وإما إذا فعلها قبل ذلك فإن حكم الوجوب يتعين بالوقت المفعول فيه الصلاة

Cessâs, **Fusûl**, I, 309. Serahsî, Kerhî’nin bu görüşünün kendi görüşlerinden farklı olmadığını söyler (Serahsî, **Usûl**, 25).

<sup>331</sup> Özen, “Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 86 (Mâturîdî’nin **Te’vilât**’ından naklen).

<sup>332</sup> Şîrâzî, emrin vaktin başına taalluk ettiğini savunur ve Hanefilerin, vaktin sonuna taalluk ettiği görüşünde olduklarını söyler (Şîrâzî, **Tebîr**, 60-61).

**4. Kazanın vücup sebebi.**<sup>333</sup> Belirli bir vakitte eda edilmek üzere vacip kılınan bir ibadetin, vakit çıktıktan sonra kaza edilmesinin de vacip oluşu hükmü, edayı vacip kılınan delile mi yoksa başka/müstakil bir delile mi dayanmaktadır? Debûsî'ye göre kazanın vücup sebebi, edanın vücup sebebiyle aynıdır. Ona göre vakti geçmiş bir ibadetin vakti dışında kaza edilmesi, vakti içinde kaza edilmesi emrine kıyasen sabit olmuştur. Debûsî bu konuyu kaza ile tazmin arasında ilişki kurarak ve ibadetlerin zimmette borç olarak sabit olması ile edasının vacip olması arasındaki –kendi ortaya koyduğu- farka vurgu yaparak açıklar.<sup>334</sup> Bu hususta Cessâs'ın eserinde açık bir ifade yoktur; ancak mutlak emrin fevr ifade ettiği görüşünü temellendirirken vakti dışında yapılan ibadetin eda edilenden farklı bir “farz” olduğunu söyler.<sup>335</sup> Saymerî de ashabın çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyleyerek, kazanın vücubu için yeni bir delil gerektiği görüşünü savunur.<sup>336</sup> Serahsî, Iraklı Hanefîlerin, ibadetlerde kıyas yapılamayacağı için kazanın vücup sebebinin eda emri değil başka bir delil olduğunu savunduklarını aktarır. Onlara göre her bir ibadetin kazasının vacip olmasını gerektiren ayrı bir nas vardır.<sup>337</sup> Semerkandî, her iki görüşü de aktardıktan sonra kazanını vacip oluşunun yeni bir emir ya da delille sabit olması gerektiği görüşüne meyleder.<sup>338</sup> Basrî de aynı görüştedir.<sup>339</sup> Bu tartışmada Debûsî'nin ve onu izleyen Serahsî ve Pezdevî'nin Iraklı Hanefîlerle Mu'tezile'ye muhalif oldukları görülmektedir. Semerkandî ise bu hususta zikrettiğimiz Mâverâünnehirli üç âlimin görüşünü değil, Mu'tezile'nin görüşünü tercih etmiştir.

**5. Emrin zıttının hükmü.** Bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının hükmü hakkında bir fikir verip vermeyeceği, veriyorsa bu hükmün ne olduğu tartışmasında Debûsî'nin görüşü, “bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının kerahetini iktizâ ettiği”

---

<sup>333</sup> Serahsî, *Usûl*, 35-38.

<sup>334</sup> Debûsî, *Takvîm*, 87-91.

<sup>335</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 301.

<sup>336</sup> Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 20.

<sup>337</sup> Serahsî, *Usûl*, 35-36. Pezdevî de aynı görüştedir. Bkz: Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 198-205.

<sup>338</sup> Semerkandî, *Mizân*, I, 340-343. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de bu görüştedir. Bkz. Abdulaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 199. Şâfiîlerin çoğunluğu da kazanın vücubunun yeni bir emre bağlı olduğu görüşündedir. Bkz.: Şîrâzî, *Tebşîra*, 64; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, Yunus Apaydın (terc), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, I, 138 (*Mustasfâ*'nın Arapça baskısındaki kazanın vücubu için yeni bir emre ihtiyaç olmadığı anlamını veren *Y* harfi, sehven yazılmış olmalıdır (Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 180).

<sup>339</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 330; Basrî, *Mu'temed*, I, 134, 277.

yönündedir.<sup>340</sup> Cessâs, emredilen fiilin zıddının yasaklanmış olduğunu savunur.<sup>341</sup> Basrî'nin bu husustaki görüşü net değildir ancak o, Debusi'nin savunduğu görüşü Mu'tezile'den bir gruba nispet eder.<sup>342</sup> Saymerî, âlimlerin çoğunluğunun, emrin zıddının nehyedilmiş olacağını kabul etmediğini aktarır.<sup>343</sup> Bakıllânî ve Cüveynî, bir şeyin emredilmesinin, zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediğini savunur.<sup>344</sup> Semerkandî, Mâturîdî'nin prensip itibariyle emrin zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği görüşünde olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşü benimser.<sup>345</sup> Çeşitli kaynaklar, Mu'tezile'nin, birşeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediği görüşünde olduğunu aktarır.<sup>346</sup> Bu husustaki tartışmalara geniş bir yer ayıran ve konuyu kelâmdaki tartışmalarla ilişkilendiren Semerkandî, kelâmî görüşlerinden dolayı emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini savunamayan Mu'tezile âlimlerinin bu konuda zorlama açıklamalar yaptıklarını ve emrin zıddına “delâlet ya da iktizâ ettiği” gibi görüşler serdettiklerini söyler ve Debusi'nin görüşünü de Mu'tezile'nin görüşleri arasında zikreder.<sup>347</sup> Emredilen şeyin zıddının yasaklanma keyfiyeti hususunda Debûsî'nin dikkat çektiği ayrıntılar bir kenara bırakılırsa, onun prensip itibariyle Cessâs'la aynı görüşü savunduğu, ikisinin de Eş'arîlerden farklı bir görüş ortaya koyduğu, Debusi'nin görüşünün, çelişkili ifadeleri aktarılan Mu'tezile'den bir grupla paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır.<sup>348</sup> Bu konuda Serahsî de Debûsî'yi takip etmiştir.<sup>349</sup>

**6. Ef'âl-i nebî'nin hükmü.** Debûsî'ye göre, Hz Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiilleri hakkında delil gelene kadar, o fiiller bizim açımızdan mubahtır. Fiillerin hüküm açısından durumunu beyan eden bir delil olursa, o fiillerin Hz Peygamber'e has olduğuna dair delil gelene kadar onlara ittiba etmek bizim için gereklidir. Debûsî, bu görüşü Cessâs'a isnad eder ve kendisinin de onu desteklediğini

<sup>340</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48.

<sup>341</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 330.

<sup>342</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 97-98.

<sup>343</sup> Saymerî, **Mesâil**, 28-30.

<sup>344</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 97; Cüveynî, **Burhân**, I, 82-83.

<sup>345</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 261.

<sup>346</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 97; Şirâzî, **Tebşıra**, 90; Semerkandî, **Mizân**, I, 261.

<sup>347</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 258-273.

<sup>348</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Debûsî'nin bu konudaki görüşünün belirsiz olduğunu, eğer ehl-i sünnetin tarafında ise ifadelerinin öncesi olmayan kendi düşünceleri olduğunu, eğer Mu'tezile'nin tarafında ise de aslında onlardan biri olan Ebû Haşim el-Cübbâî'ye muhalefet ettiğini söyleyerek Debusi'yi eleştirir (Nesefî, **Tebşıra**, II, 157-158).

<sup>349</sup> Serahsî, **Usûl**, 75-76. Pezdevî eserinde bu konuya değinmemiştir.



söyler. Yine Debûsî'nin aktardığına göre Kerhî, ibaha görüşünü kabul etmekte fakat o fiilin hükmü konusunda ümmetin de Hz Peygamber'e iştirak ettiğine dair delil gelmediği sürece, Hz Peygamber'in fiillerinin O'na mahsus olduğunu düşünmektedir.<sup>350</sup> Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi destekler.<sup>351</sup> Basrî, oldukça geniş yer verdiği fiiller bölümünde, Hz Peygamber'in fiillerinin ümmet açısından hükmü konusunda kendi görüşünü açıkça ortaya koymaz; ancak onun açıklamalarından, fiillerin vacip, mendup ya da mübah olduğuna dair aklî ya da sem'î bir delile ihtiyaç olduğunu düşündüğü, daha açık bir ifadeyle tevakkuf ettiği iddia edilebilir.<sup>352</sup> Cüveynî, Mu'tezile'den bir grubun vücûb görüşünü benimsediğini söyler.<sup>353</sup> Eş'arîlerin çoğu da tevakkuf görüşünü benimsemiştir.<sup>354</sup> Semerkandî, bu konuda Kerhî gibi Iraklı Hanefilerin ibâha, Semerkandlı meşâyihın ise amelde vücub, itikadda tevakkuf görüşünü benimsediklerini aktarır.<sup>355</sup> Görüldüğü gibi Debûsî bu tartışmada Irak Hanefilerinin görüşünü benimserken, Semerkand meşâyihı bir grup Mu'tezile'ye yakın bir görüşü savunmaktadır. Yine de çeşitli fraksiyonlarıyla Mu'tezile'nin ve Mâverâünnehir Hanefilerinin bu konudaki görüşlerini tam olarak tespit etmek zordur.

**7. Bir emrin neshedilebilmesi için geçmesi gereken süre.** Bir emrin mükellef tarafından yerine getirilmeden ya da yerine getirilme imkânı oluşacak kadar süre geçmeden nesh edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi, emir-nehiy konusunun hüsün kubuhla ilişkilendirilerek ele alındığı, kelâmî boyutu olan bir tartışmadır. Debûsî'ye göre bir emrin, mükellef o emre konu olan fiili yapma imkânı bulmadan nesh edilmesi caiz değildir.<sup>356</sup> Mâturîdî,<sup>357</sup> Cessâs ve Basrî de bu görüştedir. Basrî, yapılma vakti

<sup>350</sup> Debûsî, **Takvîm**, 247. Ayrıca bkz.: Cessâs, **Fusûl**, II, 76 vd.; Saymerî, **Mesâil**, 109-114; Serahsî, **Usûl**, 355 vd. Kerhî'nin görüşü hakkındaki farklı aktarımlar için bkz: Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 292-293. Gazâlî de Kerhî gibi, Hz Peygamber'in fiillerinin, aksine bir delil olmadıkça kendisine mahsus olduğunu savunur (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 137).

<sup>351</sup> Serahsî, **Usûl**, 355; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 292-294.

<sup>352</sup> Fiiller konusu için bkz.: Basrî, **Mu'temed**, I, 334-362.

<sup>353</sup> Cüveynî, **Burhân**, I, 183. Cüveynî, İbn Süreyc ve İbn Ebî Hureyre'nin de bu görüşte olduğunu, Şâfiî'nin ise nedb görüşünde olduğunu ihsas ettiren ifadeleri bulunduğunu söyler. Kendisi ise tevakkuf görüşüne meyyleder.

<sup>354</sup> Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 292.

<sup>355</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 673-74. Semerkandî, Cessâs'ın da vücûp görüşünde olduğunu aktarır ancak Cessâs'ın kendisi eserinde ibaha görüşünü açıkça ifade eder.

<sup>356</sup> Debûsî, **Takvîm**, 237.

<sup>357</sup> Abdülaziz el-Buhârî, Mâturîdî'nin tefsirindeki ifadelerinden, onun fiilin temekkününden önce neshi caiz görmediği sonucunu çıkarır (Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 168-169). Semerkandî ise isim belirtmeksizin bazı meşâyihın bunu caiz görmediğini aktarır (Semerkandî, **Mizân**, II, 1000). Semerkandî'nin, Mu'tezile ile ilişkilendirdiği bir görüşü Mâturîdî'ye açıkça nispet etmekten kaçındığı anlaşılmaktadır.

gelmeden bir emrin neshedilmesinin caiz olmadığını savunurken “kelâmcı hocalarının, bazı Hanefî ve Şâfiîlerin de bu görüşte olduğunu” belirtir.<sup>358</sup> Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî, benzer ifadelerle, nesih için fiili yapma imkânını şart koşanların Mu'tezile olduğunu, neshin gerçekleşmesi için yapma imkânının ya da fiilin kendisinin değil, inanma imkânının varlığının (kalben inanacak kadar sürenin geçmiş olmasının) yeterli olduğunu söylerler.<sup>359</sup> Görüldüğü gibi bu hususta Debûsî, hem Mâtürîdî hem de Iraklı Hanefiler tarafından savunulan ve Mâverâünnehir uleması tarafından Mu'tezile ile ilişkilendirilen temekkûnün şart oluşu görüşünü benimsemiştir. Buradan hareketle, temekkünden önce neshe cevaz vermeme görüşünün sonradan, muhtemelen hicrî beşinci asrın ikinci yarısında Mu'tezile'nin savunduğu bir görüş olarak kabul edilmeye başlandığı söylenebilir.

**8. Âmmın hükmü.** Âmm lafzın delalet ettiği fertlerin tamamını kesin olarak kapsayıp kapsamadığı tartışması, kelâmdaki vaîd-i füssâk meselesi<sup>360</sup> ile irtibatı sebebiyle, taraflarının kelâmî yönelişleri hakkında fikir veren, temsil gücü yüksek bir tartışmadır. Âmmın hükmü ile vaîd-i füssâk meselesi arasındaki ilişkinin erken dönemlerden itibaren kurulmuş olduğunu,<sup>361</sup> Cessâs'ın bu konuda açıklamalarından anlıyoruz. Buna göre emir, nehiy ve haber türünden âmm lafızların delalet ettiği fertleri kat'î olarak kapsadığını savunmak, ilgili ayetlerin<sup>362</sup> umum ifadesi sebebiyle, büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını kabul etmek şeklinde yorumlanmıştır. Âmmın kat'îliğini kabul etmeyenler ya da bu hususta tevakkuf edenler ise büyük günah işleyenlerin Allah tarafından affedilebileceği ihtimalini kabul etmekte

<sup>358</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 374 vd.; Basrî, **Mu'temed**, I, 375-76.

<sup>359</sup> Serahsî, **Usûl**, 338; Pezdevî, **Usûl**, III, 248; Semerkandî, **Mîzân**, II, 998-1000. Pezdevî, emrin mûcebinin bazen hem kalp hem beden bir arada yapacağı bir fiil, bazen de sadece kalbin yapacağı bir fiil olabileceğini; bu tartışmada dikkate alınması gerekenin kalbin ameli -itikad- olduğunu, beden yapma imkânı bulunmasının şart olmadığını savunur (Pezdevî, **Usûl**, III, 248-249).

<sup>360</sup> Vaîd-i füssâk meselesi, adam öldürmek gibi büyük bir günah işleyen kişinin ahiretteki durumu hakkındaki tartışmayı ifade eder. Mutezile'ye göre bu kişi dünyada mü'min muamelesi görür, ancak tevbe etmeden ölürse ahirette ebedî olarak cehennemde kalır. Amel ile imanı kesin olarak birbirinden ayıran Mürcie'ye göre büyük günah işleyen kişi dünyada mü'mindir, ahirette ise Allah dilerse onu affeder, dilerse de günahının karşılığı olarak bir süre cehennemde bıraktıktan sonra cennetine koyar. Ebu Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de bu konuda Mürcie ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Türkgülü, “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar”, **Diyanet İlmî Dergi**, 36:4 (2000), 63-88.

<sup>361</sup> Vaîd-i füssâk meselesi ile âmmın tahsisi arasındaki ilişkinin çok erken bir dönemde kurulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Zira Bağdat Mu'tezilesinin önemli şahsiyetlerinden Sümâme b. Eşres el-Mu'tezilî'nin (v. 213/828) **Kitâbu'l-husûs ve'l-umûm fi'l-vaîd** isimli bir eser yazdığını kaydedilmektedir (Muhammed Aruçi, “Sümâme b. Eşres”, **DİA**, XXXVIII, 130-131).

<sup>362</sup> Bakara 2/81 ve ayrıca Nisâ 4/93.

ve bu kişilerin durumunu Allah'a havale etmekteydiler. Birinci tavır Mu'tezile'nin, ikinci tavır ise Mürcie ya da ehl-i sünnetin tavrıdır.<sup>363</sup> Bununla birlikte, âmın kat'iliğini kabul etmenin, va'd-i füssâkı kabul etmek anlamına gelmemesi ihtimali de vardır; daha açık bir ifadeyle bu ikisinin birbirini doğrudan gerektirmediğini iddia etmek de mümkündür. Meseleyi bu şekilde özetledikten sonra Debûsî'nin tavrını mukayeseli olarak inceleyelim:

Debûsî, ister emir ya da nehiy, ister haber türünden olsun, âm lafzın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığı görüşünü savunur ve Hanefî âlimlerin bu görüşte olduğunun onların mesâilinden ve gerekçelendirme örneklerinden anlaşılabilirliğini söyler.<sup>364</sup> Bu lafız tartışmasının va'd-i füssak meselesi ile ilişkisinin gayet farkında olarak umumun kat'iliğini hararetle savunan Cessâs, Hanefî âlimlerin fazladan bir delil aramadan umumla amel etmelerinin, onların da umumun kat'iliğini kabul ettikleri anlamına geldiğini söyler. Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'nin fasığın ahiretteki durumunu Allah'a havale etmiş olması ve yine İsa b. Ebân gibi mezhep âlimlerinin va'd-i füssak'ın kat'iliğini kabul etmemeleri, onların umumun kat'iliğini reddettikleri anlamına gelmez. Onların bu görüşlerinin sebebi, umumun kat'iliğini kabul etmemeleri değil, va'd ayetlerinin başka ayetlerle tahsis edilmiş olması ihtimalini göz önünde bulundurmalarıdır. Dolayısıyla Cessâs'a göre Hanefî âlimlerden umumun kat'iliğini reddettiklerine dair rivayet yoktur ve bu, onların bunu kabul ettiğini gösterir.<sup>365</sup> Bu

<sup>363</sup> Ebû Hanîfe büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale ettiği için Murciî olarak nitelendiriliyordu (Nesefî, **Tebîrâ**, II, 368). Semerkandî, Mürcie'nin tamamının bu konuda tevakkuf görüşünü benimsediğini söyler (Semerkandî, **Mîzân**, I, 409).

<sup>364</sup> وقال علمائنا رحمهم الله العام يوجب الحكم بعمومه قطعا وإحاطة بمنزلة الخاص أمرا كان أو نهيا أو خيرا...وقد دل على هذا القول فتاويهم و محتاجتهم (Debûsî, **Takvîm**, 96). Bu tartışmanın başka bir semeresi, âm bir lafzın ahad haberle tahsis edilemeyeceği tartışmasında görülür. Âm lafzın kat'iliğini savunanlar, naslardaki âm ifadelerin, zannî bir delil olan ahad haberle ya da kıyasla tahsis edilemeyeceğini savunurlar. Nitekim Cessâs, bu konuyu müstakil başlıkta detaylı olarak işlemiş ve ahad haberle tahsisin caiz olmadığını savunmuştur (Cessâs, **Fusûl**, I, 74-109). Debûsî de çok açık ifade etmemekle birlikte âm lafzın ahad haberle tahsisini reddeder (Debûsî, **Takvîm**, 103, 107). Serahsî ve Pezdevî de ahad haberle tahsisin, Hanefî âlimlerin çoğu tarafından caiz görülmediğini aktarırlar (Serahsî, **Usûl**, 105; Pezdevî, **Usûl**, I, 410). Cüveynî, Bâkîllânî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini aktarır ancak kendisi, kitabın umumunun ahad haberle tahsis edilmesinin caiz olduğunu savunur (Cüveynî, **Burhân**, I, 156-157). Semerkandî, ahad haberle tahsis konusunda herhangi birinden açık bir rivayet nakletmez. Iraklı Hanefîlerin görüşünün, onların ahad haberle tahsisi kabul etmemesini gerektirdiğini, Semerkand ulemâsı açısından ise ahad haberle tahsisi kabul etmelerinin tutarsızlık olmayacağını söyler. Bununla birlikte, Semerkandî ahad haberdeki ihtimalliliğin âmmdan daha fazla olması sebebiyle, ahad haberle tahsisin caiz olmamasının daha isabetli olacağını savunur (Semerkandî, **Mîzân**, I, 473). Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî ise umumun kat'iliğini kabul etmeyen Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin, onun ahad haberle ve kıyasla tahsisini caiz gördüğünü aktarır (Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüccî's-şer'îyye**, Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsir el-Hatîb (thk.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, 66).

<sup>365</sup> Cessâs, hocası Kerhî'nin emir ve nehiylerde umumun kat'iliğini kabul ettiği, ancak haberlerde umumun kat'iliği konusunda tereddüt ettiği yönündeki (Kerhî'nin fâsıkın ebediyen cehennemde kalacağı görüşünde olmadığı sonucunu doğuran) rivayeti ihtiyatla karşılar ve kendisinin hocasından böyle bir ayrım yaptığını duymadığını söyler.

hususta Serahsî ve Pezdevî de Cessâs ve Debûsî'yi takip etmişlerdir. Ayrıca, illetin tahsisi konusunda Debûsî'yi eleştiren Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, bu konuda Mâturîdî'nin değil, Iraklı Hanefîler ve Debûsî'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>366</sup> Saymerî de âmm lafzın bütün fertlerine şamil olduğu görüşünü savunur ve bunun fakihlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu söyler.<sup>367</sup> Dolayısıyla âmmın kat'îliği hususunda bu çizgide bir kırılma yoktur ve onlar, bu hususta mezhep içerisinde herhangi bir ihtilafı da zikretmezler. Semerkandî'ye göre ise âmm lafız amel bakımından –ihtiyâten- umum ifade eder ancak itikadda Allah'ın bu âmm lafızdan muradı her ne ise ona belirsiz olarak inanılır. Semerkandî bu görüşü Mâturîdî'ye ve Semerkand meşâyihine atfeder.<sup>368</sup> Bu görüşün Iraklı Hanefîlerin görüşünden farkı, âmm lafzı ihmal değil i'mal etmek gerektiğinden o lafzın amelde bütün fertlerini kapsadığını, ancak hakikatte âmm lafzın kat'î olduğunun söylenemeyeceğini savunmalarıdır ki bu görüş, Şâfiî'ye atfedilen görüşe yakındır.<sup>369</sup> Eş'arîler ise tevakkuf görüşünü benimsemişlerdir.<sup>370</sup> Buna karşılık Hanefî kelim âlimi Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Iraklı Hanefîlerin görüşlerine meyleden biri ortaya çıkıp bu görüşü savunana kadar Mâverâünnehir bölgesinde âmmın kat'îliği görüşünün Mu'tezile'ye atfedilen bir görüş olduğunu, bu kişinin, kendi beldesi âlimlerinin görüşlerini Şâfiî'ye nispet ettiğini söyler ki burada kastettiği kişi Debûsî'dir.<sup>371</sup>

Nesefî, kendi bölgesinin kabulünü terk edip Irak Hanefîlerine uyduğu ve bu sebeple de bilerek ya da bilmeyerek Mu'tezile ile aynı tarafa düştüğü için Debûsî'yi tenkit etmekte ise de Nesefî'nin bu tenkidinin ne derece yerinde olduğu düşünülmelidir. Zira öncelikle bu hususta Semerkand âlimlerini temsil ettiği ifade edilen Mâturîdî'nin

---

Hanefîlerin vaîd-i füssakın kesinliğini kabul etmemelerinin, umumun kat'îliğini reddetmek anlamına gelmeyeceğini söyleyen Cessâs'ın, vaîd-i füssak konusundaki görüşü çok açık olmamakla birlikte, onun bu konuda Mutezile mezhebine (büyük günah işleyen konusundaki ceza ayetlerinin katiyet ifade ettiği görüşüne) meylettiği söylenebilir (Cessâs, **Fusûl**, I, 40-42; **Ahkâmü'l-Kur'ân**, IV, 142).

<sup>366</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüccetü's-şer'iyye**, 64.

<sup>367</sup> Saymerî, **Mesâil**, 44.

<sup>368</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 411. Semerkandî, âmm lafzın dilde bütün fertlerini "şumul ve istiğrak" cihetinden kapsamak üzere konulmuş olduğunu kabul etmekle birlikte, bu tür lafzın örfteki yaygın kullanımında tahsis ve takyid ihtimalinin ağır bastığını ve gerek naslarda, gerekse dilcilerin kullanımında âmm lafızların çoğunun tahsise uğradığını; ayrıca Kur'ân'ın ve Hz Peygamber'in dilinin, muhatapların kullandığı dil olan Arapça olması sebebiyle de âmm lafzın kapsamı hakkında vaz'î kuralı değil, örfteki kullanımı esas almanın daha doğru olduğunu söyler ve böylece kat'îlik görüşünden uzaklaşır (Semerkandî, **Mizân**, I, 417-418, 522-523).

<sup>369</sup> Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, tahsis edildiğine dair bir delil gelene kadar âmm lafzın umum ifade ettiğini kabul eder ancak tahsis ihtimalinden dolayı âmm lafzı kat'î bir delil olarak kabul etmez (Debûsî, **Takvîm**, 96). Ayrıca bkz.: Cüveynî, **Burhân**, I, 112.

<sup>370</sup> Cüveynî, **Burhân**, I, 112-113; Semerkandî, **Mizân**, I, 409.

<sup>371</sup> Nesefî, **Tebşira**, II, 384-385.

görüşü açık değildir. Nitekim Semerkandî'nin itikatta tevakkuf, amelde vücûb görüşünü savunmasına rağmen, Mâturîdî'nin hem amel hem de itikatta tevakkuf görüşünde olduğu anlamına gelen ifadeleri vardır.<sup>372</sup> Bunun yanında, Neseffî'nin Debûsî'nin âmın kat'îliğini savunmasından rahatsız olmasının sebebi, bu görüşün vaid-i füssakı kabul etme sonucuna kaçınılmaz olarak götüreceği endişesidir. Halbuki Cessâs, âmın kat'îliği ile vaîd-i füssak arasında zorunlu bir ilişki olmadığını Ebû Hanîfe üzerinden izah etmektedir. Konunun fasığın ahiretteki durumu ile ilişkisini açıkça belirten Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, vaid-i füssak meselesine hiç değinmez. Ayrıca Debûsî, tahsis ihtimalinin –bir ihtimalden ibaret olması sebebiyle- âmın kat'îliğini ortadan kaldırmayacağını fakat fakihin yine de umum ifade eden lafızlar karşısında dikkatli olması ve tahsis ihtimalini göz önünde bulundurması gerektiğini söyleyerek, âmm lafızların kat'î delil olarak değerlendirilmesinin mahzurlarını asgariye indirmeye, böylece mezhebin görüşünü bir derece yumuşatmaya çalışır.<sup>373</sup> Hatta âmın kat'îliğini reddeden hasmının, lafzın sadır olduğu merciin iradesine bağlı olarak tahsis edilebileceği vurgusunu isabetli bulur ve burada “bilgi açısından kat'îlikten bahsedemeyiz ancak biz zahire göre amel etmekle mükellef olduğumuz için amelde umum manasına göre hareket ederiz” sözleriyle Mâturîdî'nin görüşüne oldukça yaklaşır.<sup>374</sup> Kısacası âmın kat'îliği meselesinde Debûsî Mu'tezilî tavrı benimsemiş olmakla birlikte, âmın kat'îliği konusunda güçlü ve köklü bir karşıt usûl görüşünün varlığından söz etmek zordur.<sup>375</sup>

**9. Tahsise uğrayan âmın durumu.** Âmm lafzın tahsise uğradıktan sonra tahsisten geriye kalan kısım için hüküm ifade edip etmediği tartışılmıştır. Debûsî'ye göre tahsis edilen ister meçhul ister malum olsun, tahsisten sonra kalan kısım umum

<sup>372</sup> Murat Sarıtaş, Mâturîdî'nin bu ifadelerine rağmen Semerkandî ve Neseffî'nin Mâturîdî'yi tevakkuf görüşünde olanlara dahil etmemek için özel çaba sarf ettikleri tespitini yapar (Sarıtaş, “Irak ve Semerkand”, 68-70).

<sup>373</sup> Debûsî, **Takvîm**, 101.

<sup>374</sup> إلا أن الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا سقط اعتبار الإرادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهرة دون ما لا نصل إليه من الإرادة (Debûsî, **Takvîm**, 101).

<sup>375</sup> Murat Sarıtaş, âmın kat'îliği ile ilgili tartışma hakkında yaptığı kapsamlı analizde, söz konusu tartışmanın, Iraklıların lafzın sigasını dildeki anlamı ile öylece delil olarak kabul etmesine karşılık, Semerkand meşâyihinin sadece siganın delaletini yeterli görmemeleri ve haricî bir karine aramalarından kaynaklandığını söyler. Ona göre lafızların delaleti ile ilgili bu temel ayrışma, sadece âmın delâleti ile sınırlı kalmamış ve başka usûl konularında da ihtilafa sebep olmuştur. Semerkand meşâyihî, haricî karine olmadan sadece sigayı yeterli görmediklerinden, delâlet ile ilgili pek çok konuda itikadda tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Ancak amelde tevakkuf isabetli bir görüş olmadığından ve nasların atıl kalması sonucuna götürebileceğinden, ihtiyat prensibi devreye sokularak amelde siganın delaleti konusunda bir görüşü esas almak tercih edilmiştir (Murat Sarıtaş, “Irak ve Semerkand”, 67-74, 200-202).

ifade etmeye devam eder. Ancak –tahsisten önceki umum hakkında Şâfiî'nin söylediği gibi- artık kat'î bilgi ifade etmez.<sup>376</sup> Bu hususta Debûsî'den önce mezhebin görüşü net değildir ancak Debûsî bu görüşü “selef âlimlerimizden bu konuda benim bildiğim şudur” diyerek aktarır. Cessâs da bu görüşü benimser ve mezhep imamlarının mesâilinin buna delalet ettiğini söyler.<sup>377</sup> Kerhî ve Îsâ b. Ebân'a göre, tahsise uğrayan âmmın durumu hakkında tevakkuf edilir; zira –Îsâ b. Ebân'dan rivayet edildiği üzere- tahsise uğrayan âmm, delil değerini yitirir.<sup>378</sup> Basrî'ye göre ise eğer umumdan meçhul bir şey tahsis edildiyse, kalan da meçhul olacağı için tevakkuf edilir; yani bu surette tahsise uğrayan âmm, durumu beyan edilmediği müddetçe delil olmaktan çıkar. Malum bir şey tahsis edildiğinde ise tahsisin dışında kalan kısım tahsisten önce olduğu gibi umum ifade etmeye devam eder.<sup>379</sup> Semerkandî, Semerkand meşâyihinin, tahsise uğrayan âmmın, katî olmasa da zannî olarak delil olmaya devam ettiği görüşünde olduklarını aktarır ki bu, Debûsî'nin görüşüdür. Serahsî ve Pezdevî de bu konuda Cessâs ve Debûsî'yi takip etmiştir.<sup>380</sup> Semerkandî ise bu konuda Basrî ile aynı görüştedir.<sup>381</sup>

**10. Nassa ziyadenin beyan ya da nesih oluşu.** Debûsî, nastaki hükme ziyade bir hüküm ya da husus içeren bir nassın ya da haberin varlığı durumunda, söz konusu ziyadeyi nesih türlerinin dördüncüsü olarak zikreder ve nassa ziyadenin sureten olmasa da mânâ itibariyle nesih olduğunu söyler.<sup>382</sup> Cessâs'a göre, nassa ziyade, nastan

<sup>376</sup> Debûsî, **Takvîm**, 105-109.

<sup>377</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 131-134.

<sup>378</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 131; Basrî, **Mu'temed**, I, 265, 268; Semerkandî, **Mizân**, I, 423. Kerhî, tahsis delili muttasıl ise (istisna gibi) tahsise uğrayan âmm mecaza dönüşmeyeceği için kalan kısım ile ihticacın caiz olduğunu, delil munfasıl ise caiz olmadığını söyler (Cessâs, **Fusûl**, I, 131; Basrî, **Mu'temed**, I, 265; Semerkandî, **Mizân**, I, 422).

<sup>379</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 269; Debûsî, **Takvîm**, 105. Serahsî bu görüşü ufak bir değişikliklerle Kerhî'nin görüşü olarak aktarır (Serahsî, **Usûl**, 113).

<sup>380</sup> Serahsî, **Usûl**, 114; Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 430-431. Abdulaziz el-Buhârî, bu tartışmayı âmmın hükmü ile ilişkilendirir. Buna göre âmmın bütün fertlerini istiâb ve istiğrak cihetinden kapsadığını savunanlar, tahsise uğrayan âmmın –doğası gereği- delil değerini yitirdiğini; âmmın fertlerini içtima (çoğunluk) cihetinden kapsadığını savunanlar ise tahsise uğrayan âmmın kalan kısım için delil olmaya devam ettiğini söylerler (Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 429). Ancak söz konusu ilişkilendirme Debûsî açısından isabetli değildir zira o âmmın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığını savunduğu halde, tahsise uğrayan âmmın delil değerini yitirdiğini değil, katî olmaktan çıkıp zannî bir delile dönüştüğünü söyler.

<sup>381</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 423, 425.

<sup>382</sup> Debûsî, **Takvîm**, 231-233. Serahsî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmeyen Şâfiî'nin delillerini incelerken, kendilerinin de nassa ziyadenin sureten nesih olduğunu iddia etmediklerini, ancak bunun manen nesih olduğunu savunduklarını söyler (Serahsî, **Usûl**, I, 352). Burada kelâmî bir mülâhazadan çok; bilhassa zina cezasında sürgün ve yemin kefaretinde azad edilecek kölenin müslüman olma şartı gibi, iki mezhebin ihtilaf ettiği fûrû meselelerinde Hanefî pozisyonunu temellendirme çabasının ön planda olduğu anlaşılmalıdır.

bağımsız olursa ve nassın hükmü yerleştikten sonra gelirse nesih olur; aksi takdirde, yani nassa mukarin gelirse, ziyade nasla birlikte bütün olarak değerlendirilir ve ona göre amel edilir.<sup>383</sup> Basrî'nin aktardığına göre Ebû Ali ve Ebû Haşim el-Cübbâî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmemiş; Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kadı Abdulcebbâr ise ancak bazı şartlarla kabul etmişlerdir.<sup>384</sup> Semerkandî'nin aktardığına göre Mâturîdî bu hususta delil olmadan bir şey söylenemeyeceği kanaatindedir.<sup>385</sup> Görüldüğü üzere nassa ziyadenin nesih olduğunu en açıklıkla savunan Debûsî'dir ve o bu hususta Mu'tezilî âlimlere de kısmen muhalefet etmiştir. Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Debûsî ile aynı görüştedir.<sup>386</sup>

**11. Te'bîd lafzı bulunduran nassın neshi.** Debûsî'ye göre, belli bir vakitle sınırlı olmak üzere varid olan emir ve nehiyeler gibi, ebediyyen sabit olduğu nassın içinde bildirilen hükümlerin de neshedilmesi caiz değildir.<sup>387</sup> Cessâs ile Mâturîdî de bu görüştedir ve bu konuda Serahsî ve Pezdevî de Debûsî'yi takip etmişlerdir.<sup>388</sup> Böyle bir nassın neshedilmesi bedâ anlamına geleceği için buna karşı çıkmıştır. Basrî ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise te'bîd lafzı ile varid olan emir ve nehiyelerin neshini caiz görür.<sup>389</sup> Bu görüşte olanlar te'bîd lafzıyla varid olan nassın neshini, umumun tahsisine benzetmişlerdir.<sup>390</sup> Semerkandî, te'bîd lafzı bulunduran nassın neshedilemeyeceğini, böyle bir lafzın neshedilebileceğini söyleyenlerle bunu kabul etmeyenler arasında ise sadece lafzî bir ihtilaf olduğunu ve sonuçta aralarında çok fazla fark olmadığını savunur.<sup>391</sup> Bu konuda Iraklı ve Mâveraünnehirli Hanefîler arasında bir ihtilaf bulunmadığı ve farklı düşünen Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin görüşünün de Semerkandî tarafından te'vil edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

<sup>383</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 443.

<sup>384</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 405.

<sup>385</sup> Semerkandî'nin Mâturîdî'den aktardığı görüş, bu haliyle kendi içinde çelişkilidir. İfadede tahkikten kaynaklanan bir hata olduğu farz edilirse, Mâturîdî'nin, nassa ziyadenin nesih ya da beyan oluşu konusunda delil olmadan bir şey söylenemeyeceği kanaatinde olduğu söylenebilir. Ancak eserin başka bir tahkikinde de ibare bu şekildedir: قال شيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله إنه يجوز أن يكون بطريق البيان ولايجوز بطريق النسخ ولايحمل على احدهما الا بدليل (Semerkandî, **Mizân**, II, 1012). Ebû'l-Muîn en-Nesefî de "ashabımıza göre" nassa yapılan tahsis ya da takyid kabilinden ziyadenin nesih değil beyan olduğunu söyler (Nesefî, **Tebîr**, II, 383).

<sup>386</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 349 vd; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 279.

<sup>387</sup> Debûsî, **Takvîm**, 235.

<sup>388</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 362; Serahsî, **Usûl**, 336; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 241-243.

<sup>389</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 382-383; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 242.

<sup>390</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 382-383; Semerkandî, **Mizân**, II, 991-993.

<sup>391</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 991-993.

**12. Beyanın ihtiyaç anından sonraya ertelenmesi.** Beyan edilmeden de zahiriyle amel edilebilecek durumda olan nasların –mesela- tahsis ya da takyid edildiklerine dair beyanın, ihtiyaç anından sonraya ertelenmesinin caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Debûsî, istisna ve şart gibi beyanların ancak beyan edilecek nassa mukarin geldiklerinde beyan olarak isimlendirileceklerini, bu tür beyanların ertelenmesi durumunda artık bunlara beyan değil nesih denilmesi ve bunların nesih şartlarını taşıması gerektiğini söyler.<sup>392</sup> Kerhî, Cessâs, Ebû Âli el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadı Abdülcebbar, Basrî, Serahsî, Pezdevî de gereğince amel edilebilmesi için beyana ihtiyaç duyulan hükümlerin beyanın ertelenmesini caiz görmezler.<sup>393</sup> Cessâs’a göre mezhep imamlarının nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmeleri, beyanın tehirini caiz görmediklerini gösterir.<sup>394</sup> Semerkandî, bu tür beyanın tehirini caiz görmeyenlerin Irak Hanefileri ve Mu’tezile olduğunu, Semerkand meşâyihinin ise bunu caiz gördüğünü aktarır. Semerkandî’ye göre bu tartışma, âmmın hükmü ile ilişkilidir; umumun kat’îliğini savunanlar, beyanın tehirini caiz görmezken, umumun kat’îliğini kabul etmeyenler, beyanın tehirine cevaz verirler.<sup>395</sup> Görüldüğü üzere hemen hemen hiç muhalifi olmaksızın mezhep usûlcüleri tarafından savunulmakta olan beyanın tehirinin caiz olmadığı görüşü, Semerkandî tarafından Mu’tezile’ye nispet edilmektedir.

**13. Ashın muallel olup olmadığına dair delil aranması.** Kerhî ve Cessâs’a göre, belli bir kıyas işleminde asıl olarak kabul edilecek meselenin, muallel ve o kıyasta asıl olmaya elverişli olduğuna dair müşahhas delil aramaya gerek yoktur; kıyasın meşrûyetini ve gerekliliğini gösteren icmalî delillerin varlığı yeterlidir. Debûsî ise asılların prensipte muallel olduğunu kabul etmekle birlikte, ona göre bazı mansus meselelerin muallel olmadığı bilindiğine göre, belli bir mansus meselenin muallel ve o fer’e asıl olmaya uygun olduğuna dair delil olmadığı sürece o asılla o fer arasındaki kıyas, “amel edilmesi vacip” (itiraza kapalı ve hasmı ilzam eden) bir kıyas olmaz.<sup>396</sup>

<sup>392</sup> Debûsî, **Takvîm**, 221-227.

<sup>393</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 259-260; Basrî, **Mu’temed**, I, 315; Saymerî, **Mesâil**, 98-104. Basrî, mücmelin beyanı konusunda işlediği beyanın tehiri meselesinde, Kerhî’nin mücmelin beyanında tehiri caiz görürken umumun beyanında bunu caiz görmediğini, Cübbâîler ve Kadı Abdülcebbar’ın ise hem umumda hem de mücmelde beyanın tehirini kabul etmeyip bunu nesih olarak gördüklerini aktarır.

<sup>394</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 260.

<sup>395</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 521.

<sup>396</sup> وقيل هذا الدليل نحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس وقيل هذا الدليل نحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس وقيل هذا الدليل نحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس (Debûsî, **Takvîm**, 302).



Basrî, bir konuda kıyas yapılabileceğine dair ümmetin icmaı şartını arayan Bişr el-Merîsî'ye ve bu konuda özel delil arayanlara itiraz eder ve sahabenin kıyas yapmak için böyle deliller aramadığını söyler.<sup>397</sup> Semerkandî bu tartışmada her iki görüşü de savunucularını zikretmeksizin belirttikten sonra Debûsî'nin değil, Kerhî ve Cessâs'ın yanında yer alır. Ona göre “asıllar prensip olarak mualleldir; çünkü Allah'ın hükümleri hikmetlere ve kulların maslahatlarına mebnidir”.<sup>398</sup> Semerkandî, Debûsî'nin, mütekaddim dönemde bir grup tarafından savunulduğu anlaşılan ve kıyası sınırlayan bu görüşüne karşılık, Irak Hanefilerinin görüşünü tercih etmiştir.

**14. Hükümün nassa ya da illete izafe edilmesi.** Debûsî'ye göre, illeti belirtilmeyen mansus hükümler için illet belirlendiğinde, söz konusu hüküm o illete değil, -tıpkı illet belirlenmeden önce olduğu gibi- nassa izafe edilir.<sup>399</sup> Cessâs da aslın hükümünün nas ya da icmâ ile, fer'in hükümünün ise illete sabit olduğunu söyler.<sup>400</sup> Serahsî de aynı görüştedir.<sup>401</sup> Semerkandî, Mâturîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihine göre, mansus hükümün, illet olduğu belirlenmiş olan vasıf ile sabit olmasının kıyasın geçerlilik şartlarından biri olduğunu söyler. Semerkandî'nin aktardığına göre Iraklı Hanefiler bunu şart koşmamış ve hükümü illete değil nassa izafe etmişlerdir.<sup>402</sup>

Hükümün nassa ya da illete izafe edilmesi konusundaki ihtilafın devamı niteliğinde iki tartışma noktası daha vardır:

a. Kâsır illet. Debûsî'ye göre aslın illeti olarak tespit edilen vasfın başka fer'lere aktarılamayan bir vasıf olması (kâsır illet) caiz değildir. Bir başka deyişle, illetin müteaddî olması, geçerlilik şartlarından biri, hatta illetin yegâne hükmüdür. Kâsır illete ta'lil, kıyasın (aslın hükümünün fer'lere aktarılması) amacına uygun olmadığı için anlamlı ve geçerli olmaz. Şâfîiler ise kâsır illete ta'lili caiz görürler.<sup>403</sup> Kasır illet tartışmasının en tipik örneği, altı ribevî malın zikredildiği hadiste, altın ve gümüş için

<sup>397</sup> Basrî, **Mu'temed**, II, 240.

<sup>398</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 895-898.

<sup>399</sup> Debûsî, **Takvîm**, 291, 294. Debûsî, hükümün illete taalluk etmesi durumunda ta'lil ile hükümün değiştirilmiş olacağını, ayrıca tespit edilen illet dışında, hükümle irtibatı olan diğer illetlerin devre dışı bırakılmış olacağını söyleyerek hükümün illete izafe edilmesine karşı çıkar (Debûsî, **Takvîm**, 294-295).

<sup>400</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 317.

<sup>401</sup> Serahsî, **Usûl**, 419.

<sup>402</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 904.

<sup>403</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 904.

semeniyet (para niteliği taşıma) vasfıdır. Hanefilere göre semeniyet vasfı, altın ve gümüşten başka mallarda bulunmadığı ve bu sebeple başka fer'lere aktarılamayacağı için, illet olarak kabul edilemez. Şâfiîler ise kâsır illeti kabul ettiklerinden dolayı, altın ve gümüşte ribâ cereyan etmesinin illeti olarak semeniyet vasfını esas alırlar.<sup>404</sup>

Kâsır illet meselesi, Hanefilerle Şâfiîlerin arasında çokça dile getirilen ihtilaf konularından biri olup, genel kabul, Hanefilerin kasır illetle ta'lili caiz görmediği yönündedir. Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî,<sup>405</sup> Cessâs,<sup>406</sup> Serahsî,<sup>407</sup> Pezdevî,<sup>408</sup> Saymerî<sup>409</sup> de bu görüştedir. Ancak Semerkandî, Semerkand meşâyihinin, -bir önceki maddede zikredilen görüşlerinin bir sonucu olarak- kasır illetle ta'lili kabul ettiklerini aktarır ve bunu kabul etmeyenlerin Iraklı Hanefilerle birlikte Debûsî ve takipçileri olduğunu söyler.<sup>410</sup> Basrî; Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin, söz konusu meselede nas ya da icma gibi bir delil olmadıkça kasır illetle ta'lili caiz görmediğini, Kadı Abdülcebbâr'ın ise bunu caiz gördüğünü aktarır ve kendisi de Kadı Abdülcebbâr'ın görüşünü destekleyerek kâsır illetle ta'lili caiz görür.<sup>411</sup> Bu tartışmada Mu'tezile'ye nispet edilen âlimler arasında da ihtilaf söz konusudur; ilk dönem Mu'tezilî âlimler kâsır illetle ta'lili caiz görmez iken, Basrî ve Kadı Abdülcebbâr gibi sonraki Mu'tezilîler bunu caiz görmüşlerdir. Debûsî, bu ihtilafta ilk dönem Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemiş ve sonrakilere muhalefet etmiştir.

b. Kıyasın hükmü. Debûsî'ye göre illetin (Serahsî ve Pezdevî'ye göre kıyasın) tek hükmü, ta'diyedir; daha açık bir deyişle, illetin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır.<sup>412</sup> Semerkand meşâyihine göre ise asıldaki mananın

<sup>404</sup> Debûsî'nin aktardığı kâsır illet tartışması ve örnek için bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 265-267, 280, 291

<sup>405</sup> Sem'ânî, **Kavâtrî**, II, 102-103. Sem'ânî, Ebû Abdullah el-Basrî ile Debûsî'nin gerekçelerini mukayeseli olarak aktarır. Ebû Abdullah kasır illete faydasız olduğu ve faydasız bir şey Allah'a izafe edilemeyeceği için karşı çıkarken, Debûsî, müstenbat illetin ta'lilinin zannî oluşundan dolayı ilim değil amel gerektirdiği; kasır illetin de ilim gerektirmediği, kendisiyle amel de edilemediği için bir faydası olmadığı gerekçesi ile itiraz eder. Görüldüğü gibi Ebû Abdullah'ın kelâmî temellendirmesine karşı Debûsî, epistemolojik bir temelledirmeye başvurmuştur.

<sup>406</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 290-91.

<sup>407</sup> Serahsî, **Usûl**, 407-408.

<sup>408</sup> Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 450-451.

<sup>409</sup> Saymerî, **Mesâil**, 291-92.

<sup>410</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 904-905. Semerkandî, Debûsî'nin öne sürdüğü kıyasın geçerlilik şartlarını incelerken, üçüncü şart olan "illetin müteaddî olması" şartının da tahkik ehli olan Semerkand meşâyihî tarafından "bu şartın kabul edilmesinin kıyası geçersiz kılacağı" gerekçesiyle reddedildiğini söyler (Semerkandî, **Mizân**, II, 913).

<sup>411</sup> Basrî, **Mu'temed**, II, 269.

<sup>412</sup> Debûsî, **Takvîm**, 294.

mislinin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'de de sabit olmasıdır.<sup>413</sup> Yine buradan hareketle Debûsî, kıyasın, bir hükmün kendisini, sıfatını, şartını ya da illetin şartını baştan ispat etme hususlarında geçerli olmadığını; ancak hakkında ihtilaf olmayan bir hükmün konusuna mahsus ya da başka konularda da geçerli olabilecek bir hüküm oluşu hususundaki ihtilafta geçerli olduğunu söyler.<sup>414</sup> Semerkandî'ye göre ise Debûsî'nin zikrettiği tüm bu hususlarda kıyas caizdir.<sup>415</sup> Buna göre mesela nikahta şahitlerin ya da velinin mevcudiyetinin şart olup olmadığı, Debûsî'ye göre kıyasla belirlenecek bir mesele değildir; çünkü bu bir hükmün şartıdır. Çünkü sıfatları ve şartları ile birlikte şer'î hükümler, ancak şer' tarafından ibtidâne konulur. Ancak mesela abdestteki meshin üç kere yapılması konusunda, mestlerin üzerine yapılan meshe kıyas edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilaf, kıyasa dayalı bir ihtilaftır ve bu konuda kıyasa binâen görüş beyan etmek caizdir.<sup>416</sup>

**15. İletin tahsisi.** İletin tahsisinin caiz olup olmadığı tartışması, Mu'tezileye mensubiyeti tespitinde temsil gücü yüksek tartışmalardan biridir; zira illetin tahsisinin kabul edilmesi, -mesela Semerkandî ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî tarafından açıkça- Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. İletin tahsisini kabul edenler ise etmeyenleri, fikhın inceliklerini bilmemekle suçlayarak Haşeviyye'ye nispet etmiştir.<sup>417</sup> Bu tartışma, istihsan, illetin tanımı,<sup>418</sup> kıyasın geçerliliği için illetin tard etmesinin şart olup olmaması, ictihadda hata-isabet tartışmaları gibi usûlî; aslah görüşü, ıstıfâat gibi kelâmî meselelerle de yakın bir ilişkisi olan çok boyutlu bir tartışmadır. İletin tahsisi, illet bütün gerekli şartlarıyla var olduğu hükmün bulunmaması anlamına gelir. Bazı âlimlere göre bu, illet olarak belirlenen vasfın sıhhatini bozan, onu illet olmaktan çıkaran bir

---

<sup>413</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 921.

<sup>414</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295.

<sup>415</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 921-923.

<sup>416</sup> Debûsî, **Takvîm**, 296, 299.

<sup>417</sup> Gazâlî, **Şifâu'l-ğalîl**, 459.

<sup>418</sup> Aklî illetlerden farklı olarak şer'î illetin hükme emare olup hükmü gerektirmediğini söyleyenler açısından illetin tahsisini kabul etmekte bir problem olmaz; zira bir emare var olduğu halde onun işaret ettiği şeyin bulunmaması mümkündür. gökyüzünde yağmurun işareti sayılan bulutlar görüldüğü halde bazen yağmurun yağmaması gibi (Mazin Haniyeh, "İletin Tahsisi", Mehmet Erdem (çev.), **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10:2 (2005), 105-136; 120). Cessâs ve Debûsî de illeti emare/alâmet olarak tanımlamışlardır (Cessâs, **Fusûl**, II, 289 ve başka yerler, Debûsî, **Takvîm**, 15). Ancak Debûsî, illetin emare oluşunun, illetle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini vurgular ve şer'î illetlerin zatları itibarıyla değil fakat Şâri'nin onları gerektirici (mûcib) kılması ile hükmü gerektirdiklerini söyler (Debûsî, **Takvîm**, 306).

kusurdur ki bu âlimler illetin tahsisini kabul etmezler.<sup>419</sup> İletin tahsisini kabul edenlere göre ise illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illetin tesirini engelleyen bir mâninin ya da başka bir illetin bulunması sebebiyledir ve illetin bir meselede hükmünü ortaya çıkarmaması, illeti tamamen yok saymayı gerektirmez. İstihsana dayalı olarak verilmiş hükümler ve ruhsat kabilinden hükümler, illetin tahsisine örnek olarak gösterilmiştir.<sup>420</sup> Semerkandî'nin aktardığına göre, Mâturîdî'nin de dahil olduğu Semerkand meşâyihî, illetin tahsisini caiz görmemiş, Mu'tezile, Irak meşâyihî ve Debûsî ise bunu caiz görmüştür.<sup>421</sup> Ayrıca Şâfîîlerin illetin tahsisine karşı çıktığı, Mâlikîlerin ise bir kısmının bunu kabul ettiği, bir kısmının ise etmediği rivayet edilmektedir.<sup>422</sup> Debûsî, illetin tahsisine müstakil olarak değil, illetin nasıl belirleneceğini ele aldığı bölümde değinir. Burada Debûsî, illetin sıhhatini tespit etmede tard metodunun kullanılmasını eleştirir ve tardın değil illetin mülâim ve müessir olmasının esas alınması gerektiğini savunur. O, tard yerine tesiri kabul etmenin, illetin tahsisini kabul etmeyi gerektireceği sonucuna varır.<sup>423</sup> Ona göre tardı kabul edenler, illet ile hüküm arasında –aklî illetlerde olduğu gibi- doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi kurduklarından, şer'î illetlerin tahsise uğramasını kabul etmemişlerdir. Debûsî onların bu görüşüne çeşitli açılardan karşı çıkar ve illetin tahsisinin caiz olduğu görüşü üzerinde “selefîn ve halefîn” ittifakı olduğunu söyler.<sup>424</sup> Mâturîdî, illetin tahsisini batıl saymış ve bunu caiz görenlerin, Allah'ı sefeh ve abesle iştilgal etmekle tavsif etmiş olacaklarını söylemiştir.<sup>425</sup> Mâturîdî'nin görüşünü aktaran Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, illetin tahsisini kabul etmenin, istitaatin fiilden önce olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini söyleyerek meselenin başka bir kelâmî boyutunu da vurgular.<sup>426</sup> Cessâs, illetin tahsisini hararetle savunur ve bu görüşü hocaları aracılığıyla ilk Hanefî imamlarına da nispet

<sup>419</sup> Haniyeh, “İletin Tahsisi”, 112-113.

<sup>420</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 356-366; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye**, 164-166.

<sup>421</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 898-899. Gazâlî, **Şifâ**'da, illetin tahsisini en şiddetli savunan kişinin Debûsî olduğunu söyler (**Şifâü'l-ğalîl**, 465). Ancak Debûsî'den önce Cessâs, illetin tahsisini müstakil bir başlıkta ele almış ve şiddetle savunmuştur.

<sup>422</sup> Sem'ânî, **Kavâti**, II, 169.

<sup>423</sup> ولهذا جوزنا الخصوص على العلل بأن توجد ولا حكم لأننا لم نجعل دليل صحتها اطرادها لتفسد بزوال الإطراد بل جعلنا دليل الصحة معنى هو مؤثر في الحكم صار وصفا لما هو ركن العلة فيجوز وجود الركن بدون ذلك المعنى (Debûsî, **Takvîm**, 312).

<sup>424</sup> وأن العلل بظاهر أوصافها تقبل الخصوص بدلائلها المؤثرة باتفاق من السلف الخلف جميعا (Debûsî, **Takvîm**, 318).

<sup>425</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye**, 164-166; Sem'ânî, **Kavâti**, II, 169.

<sup>426</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rifetü hüceci's-şer'iyye**, 166-167.

eder.<sup>427</sup> Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin illetin tahsisini kabul etmediği yönündeki ifadesi belirsizlik arz etmektedir.<sup>428</sup> Serahsî ve Pezdevî, bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi takip etmemiş ve illetin tahsisine karşı çıkmışlardır. Serahsî, illetin tahsisinin caiz olmadığına dair müstakil bir fasıl açar ve “*ashabımızdan biri bu görüşün selefin görüşüne aykırı olmadığını iddia etmiştir ki bu çok büyük bir hatadır..kim şer'î illetlerin tahsisine cevaz verirse, o ehl-i sünnete muhalefet etmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş olur*” der. Ayrıca kendilerinin illetin sıhhatini tespit yollarından biri olarak tardı kabul etmemelerinin, illetin tahsisini kabul ettikleri anlamına gelmediğini vurgular<sup>429</sup> ve böylece Debûsî'yi illetin tahsisine cevaz vermeye götüren gerekçeyi çürütmeye çalışır. Serahsî, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul etmeyi beraberinde getireceği endişesiyle, bu ihtimalin önünü baştan kapatmak için illetin tahsisini reddetmeyi tercih etmiştir. Ancak Debûsî illetin sıhhatini tespit için tard gibi belirsiz ve öngörülemez bir metod yerine, illetin müessir olmasını şart koşmanın daha objektif ve tutarlı sonuçlara götüreceğini düşünmekte ve illetin tahsisi meselesini de herhangi bir kelâmî bağlamda değil, tamamıyla teknik/usûlî bağlamda ele almaktadır. Serahsî ve Pezdevî'nin ise ehl-i sünnetleşme sürecinin bir parçası olarak ve teknik değil ideolojik sebeplerle illetin tahsisine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Serahsî ve Pezdevî, hatta Semerkandî bunu kabulden vazgeçmiş olsa dahi, ismen illet olup manen illet olmayan vasıfların varlığını kabul etmekle aslında onlar da illetin tahsisini kabul etmiş olmaktadır.<sup>430</sup> Dolayısıyla, sonraki eserlerde belirtildiği üzere aslında lafzî bir tartışma olan illetin tahsisi meselesi, tartışıldığı dönemin ideolojik bağlamı ile sembolik bir anlam kazanmış ve Mu'tezile'nin alâmet-i farikası haline gelmiş; Debûsî de mezhebin başlangıcından itibaren büyük

---

<sup>427</sup> İletin tahsisini müstakil bir başlıkta ele alan Cessâs, İmam Mâlik'in de illetin tahsisini kabul ettiğini, Şâfiî ve Bişr b. Çıyas'ın ise bunu kabul etmediğini aktarır. Cessâs, illetin tahsisinin Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü olduğunu, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını görmüş olan hocalarının onlardan bunun caiz olduğu görüşünü aktardığını, kendi döneminde Bağdat'ta yaşayan, fikhî becerisine güvenilemeyecek birinin ise bunun caiz olmadığı görüşünü ortaya attığını iddia eder. Cessâs'a göre bu tartışmanın temelinde şer'î illetlerin aklî illetlerden farklı olarak, hükmü gerektirmediği fakat hükme emare olduğu ilkesi bulunmaktadır. Bu sebeple aklî illetlerde tahsis mümkün olmasa da şer'î illetlerde mümkündür. Cessâs'a göre aslında kıyası kabul eden herkes, illetin tahsisini lafzen kabul etmese bile mânen kabul etmekte ve uygulamaktadır. Cessâs burada (genel kural anlamındaki) kıyasın terk edildiği hükümlerden örnekler verir ve konuyu istihsanla ilişkilendirir (Cessâs, **Fusûl**, II, 356-366).

<sup>428</sup> Basrî, **Mu'temed**, II, 284. Basrî'nin **Mu'temed**'deki üslûbu bütün olarak değerlendirildiğinde, illetin tahsisinin caiz olmadığı yönündeki ifadesinin fazla kısa ve net olduğu, bu yüzden ibare hatası ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir (Basrî, **Mu'temed**, II, 283-293).

<sup>429</sup> Serahsî, **Usûl**, 441-442.

<sup>430</sup> Debûsî, **Takvîm**, 382; Serahsî, **Usûl**, 517-522; Pezdevî, **Usûl**, IV, 259-279. Hükmen değil, ismen ve mânen illeti kabul etmenin, illetin tahsisini kabul anlamına gelebileceği hakkındaki açıklamaları için bkz.: Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, IV, 262-263.

oranda savunulan ve mezhebin fûrû birikimini izah için kullanılan bir meseleyi, “Mu’tezile karşıtlığının yoğun olduğu bir dönemde savunmaya devam edecek kadar dikkatsiz olduğu için” eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

**16. İctihadda hata ve isabet.** Bir önceki tartışmayla ilişkili olan bu tartışmada her müçtehidin isabet ettiği ve ictheadî konularda Allah katında tek bir doğru olmadığı görüşü Mu’tezile’ye, Allah katında tek bir doğru olduğu, müçtehidin elinden gelen ictheadî çabayı gösterdikten sonra hata etmesi halinde yine de çabasından dolayı sevap kazanacağı görüşü ise ehl-i sünnete nispet edilir. Ancak bu konuda Eş’arîler de Mu’tezile ile aynı görüştedir.<sup>431</sup> Debûsî bu hususta Ebû Hanîfe’nin “Her müctehid musîbdir. Allah katında doğru tektir” sözünü aktarır ve doğru tek olduğu halde müçtehidin –bu doğruya isabet ettiremese dahi- mazur görüleceğini ve çabasından dolayı sevap kazanacağını söyler. Ancak doğruyu gösteren deliller apaçık ortada ise müçtehidin buna ulaşamaması kendi çabasının eksikliğinden kaynaklandığı için müctehid hataya nispet edilir ve kınanır. Yalnız Allah’ın sıfatları konusundaki icthead bu kapsamda değildir; bu husustaki deliller yakînî bilgiye ulaştıracak şekilde açık olduğundan, bu konularda doğruya ulaşmayan müctehid dalalet ve bid’atla suçlanır.<sup>432</sup> Cessâs, ameli konularda her müçtehidin musib olduğu görüşünü Hanefî imamlarına nispet eder ve Kerhî’nin de bu görüşte olduğunu aktarır.<sup>433</sup> Basrî, her müçtehidin ictheadında ve bu ictheadla ulaştığı hükümde (ibtidâen ve intihâen) isabetli olduğu görüşünü Ebû Ali, Ebû Hâşim gibi Mu’tezilî imamlara nispet eder.<sup>434</sup> Semerkandî’nin aktardığına göre Mâturîdî, müctehid isabet ederse ecir alacağını, yanlış sonuca ulaşırsa ibtidâen ve inthâen hataya nispet edileceğini savunmuştur.<sup>435</sup> Bu görüşü aktaran Semerkandî, kendisi Debûsî’nin de savunduğu görüşü benimser ve bunun ehl-i sünnetin görüşü olduğunu söyler.<sup>436</sup> Musavvibe-muhattie tartışmasında her müçtehidin isabet ettiği görüşü, aralarında ufak farklar olmakla birlikte, Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâturîdîyye tarafından genel hatları ile savunulmuştur. Asıl ihtilaf noktası ise doğrunun

---

<sup>431</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 1051-1052.

<sup>432</sup> Debûsî, **Takvîm**, 307-314; **Esrâr**, I, 201.

<sup>433</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 378-379.

<sup>434</sup> Basrî, **Mu’temed**, II, 370-371.

<sup>435</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 1050-1051.

<sup>436</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 1052-1056.

tek ya da birden fazla oluşu hakkındadır. Her iki tartışmada da Debûsî, mezhep âlimleri tarafından tekrarlanan ve benimsenen Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almış ve tipik Hanefî-Mâturîdî yaklaşımı benimsemiştir.

### 3. Değerlendirme

İlk başlıkta ele aldığımız kelâmî tartışmalarda Debûsî'nin görüşünün çoğu zaman belirsizleştiği, görüşünün tespit edilebildiği noktalarda ise Mâturîdîlikle paralel bir tutum takındığı görülmektedir. Mukayeseli olarak incelediğimiz usûl meselelerinin objektif bir değerlendirmesi de Debûsî'nin Mu'tezile'ye mensup olarak kabul edilmesi için yeterli veri olmadığını göstermektedir. Zira Debûsî, bazı konularda Mâturîdî ile aynı görüşü benimserken, bazı konularda da Mu'tezile'den bir grupla aynı görüşü paylaşmıştır. Bunun yanında, Semerkand ulemâsını temsil ve Mâturîdî'yi takip eden Semerkandî de bazı konularda Mu'tezile ile aynı görüşü benimseyebilmektedir. Dolayısıyla usûl tartışmalarından sadece bazılarında Mu'tezile ile aynı görüşü savunmuş olmasından yola çıkarak Debûsî'nin Mu'tezile'ye mensup olduğu söylenemez. O halde Debûsî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilerek eleştirilmesinin, onu takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin dahi onun adını eserlerinde ısrarla zikretmemesinin sadece onun **Takvîm**'de bazı konularda Mu'tezile ile paralel görüş serd etmesi ile izah edilemeyeceği açıktır. Bu bağlamda Debûsî'nin kelâmî yönelişinin tespit edilmesi de zikrettiğimiz durumun izahına bağlıdır.

Debûsî'nin kelâmî eğiliminin belirlenmesi, onun yaşadığı dönemin, Hanefî mezhebinin kelâmî kimliğinin ortaya çıkmaya başladığı bir döneme tekabül etmesinden dolayı önem arz eder. Teşekkül döneminde kendilerini fıkıh dışındaki alanlarda belli bir ekole nispet etme ihtiyacı duymayan, bu sebeple de kelâm sahasındaki görüşlerinde birbirinden farklı tavırlar sergileyebilen Hanefî âlimler, beşinci asrın başlarından itibaren Mu'tezile'ye karşı yürütülen ilmî ve siyasî mücadelenin etkisi ile artık Mu'tezilî görüşlerin savunulamaz hale gelmesinden dolayı, kelâmî pozisyonlarını netleştirme ihtiyacı duymuşlar ve bunun için Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve özellikle Semerkandî gibi âlimler, Hanefî mezhebinin Irak bölgesindeki teşekkül döneminde mezhebe giren bazı Mu'tezilî görüşleri ayıklamak için bilinçli bir çaba içerisine girmişlerdir. Özellikle Semerkandî'nin Hanefî mezhebinin "ehlisünnetleştirilmesi" yönünde bir projesi olduğu

ve bu proje çerçevesinde mezhebin usûlünü yeniden yorumladığı açıktır. Bunun için zikrettiğimiz âlimler, o döneme kadar çok fazla tanınmayan Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin eser ve görüşlerinin bu kimlik inşâsında uygun olacağını düşünerek onun kelâmî görüşleri ile uyumlu bir mezhep usûlü ortaya koymaya çalıştılar.<sup>437</sup> Aslında hicrî beşinci asrın başında artık savunulamaz hale gelen Mu'tezilî görüşlerin mezhep usûlünde çıkarılması girişimlerinin belirsiz de olsa Debûsî ile başladığı söylenebilir. Nitekim Debûsî'nin bazı konularda Mu'tezilî görüşü benimsemediği ve Mâturîdî ile aynı görüşü paylaştığı yukarıdaki listede gösterilmiştir. Serahsî ve Pezdevî'de belirgin işaretleri bulunan Mu'tezile'den soyutlanma girişiminin<sup>438</sup> Semerkandî'de çok daha açık ve bilinçli bir çabaya dönüştüğü ve Semerkandî'nin usûl literatürünü bu açıdan yeni bir okumaya tabi tuttuğu iddia edilebilir. Öte yandan, Semerkandî'nin ideolojik gerekçelerde mezhebin kökenindeki Mu'tezili eğilimi söküp atma çabası, onun Debûsî hakkındaki eleştirilerinin tarafsızlığını sorgulanır hale getirmektedir. Nitekim Semerkandî ve Neseffî'nin Kerhî ve Cessâs gibi, Mu'tezile ile ilişkileri malum olan Hanefî âlimler hakkında bir şey söylemedikleri halde, Mu'tezile'ye nispet edilmesi çok daha zor olan Debûsî'yi Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmelerinin ardında başka sebepler de olmalıdır.<sup>439</sup>

Debûsî'nin eserinin bölgedeki etkisi ve başarısı, bu tavrın sebeplerinden biri olarak görülebilir. Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebine Mâturîdîlikle yeni bir kelâmî kimlik kazandırmaya çalışan Neseffî ve Semerkandî, Iraklı Hanefîleri entelektüel açıdan rakip olarak görmedikleri halde, kendileri ile aynı bölgede yaşamış ve kendilerine kadar yazılmış en başarılı ve en etkili usûl eserinin sahibi olan Debûsî'nin görüşlerini hedefleri açısından bir tehlike olarak görmüş olmalıydılar. Hakikaten Debûsî'nin **Takvîm**'i Hanefî usûl literatürüne kısa sürede damgasını vurmuş, kendisinden hemen sonra gelen Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerinin de temel kaynağını oluşturmuştur. Sem'ânî ve Gazâlî'nin doğrudan Debûsî'nin görüşlerini hedef alan eserler yazmaları da

<sup>437</sup> Bu izahın detayları için bkz: Özen, "Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı".

<sup>438</sup> Meselâ Pezdevî'nin eserine Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığı izah ederek başlaması, Serahsî'nin illetin tahsisini kabul etmenin mezhepten sapma ve Mu'tezile'ye meyletme anlamına geldiğini söylemesi, bu işaretlerden bazılarıdır (Serahsî, **Usûl**, 441-442; Pezdevî, **Usûl**, I, 19-25).

<sup>439</sup> Semerkandî'nin tavrı, Serahsî ve Pezdevî'de de görülür; bu iki usûlcü, Mu'tezile ile yakın ilişki içinde olan ve usûlde bazı konularda Mu'tezile ile paralel görüşleri savunan Cessâs'tan saygı ile söz etmişler; ancak Debûsî'nin adını ne onun görüşlerini aktarıırken, ne de eleştirirken anmışlardır.



**Takvîm**'in ne derece etkili olduğunun göstergesidir.<sup>440</sup> Debûsî'nin çeşitli konularda Iraklı Hanefîlerin ve Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmış olmasına ve bu manada "ehlisünnetleşme" yönünde bir girişimi kısmen başlatmasına rağmen, görünüşe göre Neseî ve Semerkandî, Debûsî'nin bu çabasını yeterli bulmamışlar ve onu Mu'tezilî görüşleri farkında olmadan benimsemekle suçlamışlardır. Bu doğrultuda özellikle umûmun kat'îliği ve illetin tahsisi gibi konular, Hanefîlikle Mu'tezile arasına mesafe koymak ve Hanefîlere müstakil bir kelâmî kimlik kazandırmak isteyen Semerkandî ve Neseî tarafından, sahip olduğundan daha derin anlamlar yüklenerek sembolik bir mahiyete büründürülmüştür.

Debûsî'nin kelâmî konulardaki tavrı, usûl ve fıkıh açısından kelâmî konulara karşı kayıtsızlık ve usûlün kelâmla irtibatlı konularının kelâmî imalarını göz ardı etme şeklinde tezahür etmektedir. Ancak bu, onun bu husustaki bilinçsizliğinden ve yaşadığı bölgedeki Mu'tezile karşıtı çabadan haberdar olmadığından değil, söz konusu çabaya kendisinin yaptığı ya da belli sebeplerle yapmaktan kaçındığı katkıyı bilinçli olarak gizlemesinden dolayıdır. Başka bir deyişle Debûsî, Hanefî usûlünün temellerinin atıldığı Bağdat'ta mezhebe bazı Mu'tezilî görüşlerin sirayet etmiş olduğunun ve bu görüşlerin hicrî beşinci asır Mâverâünnehir'inde artık savunulamayacağına bilincindedir. Ancak o, bu görüşlerin bir kısmına, kişilere değil delillere olan inancı sebebiyle hak vermiş ve bunların mezhepten temizlenmesinin mezhebin özüne müdahale anlamına geleceğini düşünmüş olabilir. Bu sebeple bu konuları mümkün olduğunca çalışmalarının dışında tutmaya ve temel ilgi alanı olan fıkıh ve usûle kelâm konularının girmesini önlemeye çalışmış olmalıdır.

Debûsî'yi böyle bir hassasiyete sürükleyen konjonktürel durum üzerinde de düşünmek gerekir. Mâverâünnehir bölgesi, Hanefî mezhebinin ve Hanefî anlayışla paralellik arz eden ve sonrasında Mâturîdîlik adını alacak olan Mâverâünnehir sünnî ekolünün kalesi durumundaydı. Debûsî'nin gençlik yıllarına kadar bölgeyi idare etmiş olan Sâmânîler Hanefî mezhebine mensuptu.<sup>441</sup> Makdisî de bölge halkının sağlam ehl-i

---

<sup>440</sup> 489 yılında Bağdat'a giden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, burada Debûsî'nin kitaplarını aldığını söylemesi, Debûsî'nin vefatından hemen sonra eserlerinin yayıldığını gösterir (Hamîdullah, "Usûl al-Fıqhın Tarihi", 9; Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", **DİA**, XX, 488-491, 488).

<sup>441</sup> Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) bölge âlimlerini toplayarak, bid'at ve sapıklığın toplumda yaygınlaşmasını önlemek için Sünnî akideyi ortaya koymalarını istedi. Bu iş için Hanefî âlim Hâkim es-Semerkandî

sünnet ve'l-cemaat olduğunu aktarır.<sup>442</sup> Sonuç olarak hicrî dördüncü ve beşinci asırda bölgede güçlü bir Mu'tezilî varlığından söz edilmemektedir. Bununla birlikte, Mâtürîdî başta olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinin Mu'tezile karşıtı eserler yazmış olmaları ve Mu'tezile karşıtlığını gösteren kimi vakıaların kaynaklara yansımış olması, Semerkand ve Buhâra'da Mu'tezile karşıtı bir atmosferin varlığını ortaya koymaktadır. Söz konusu muhalefeti gösteren anekdotları derlediği çalışmasında Şükrü Özen, Mu'tezile mezhebinin Mâverâünnehir'de ciddi bir yayılma göstermemesine rağmen bölge âlimlerinin Mu'tezile'yi hedef haline getirmesini Mu'tezile ile ilişkili olan Iraklı Hanefilerle aralarındaki rekabet ve Mu'tezile metod ve görüşlerinin Mâverâünnehir'de yaygınlık kazanmasını –güçlü bir muhalefet sergilemek suretiyle- önleme çabası ile izah eder.<sup>443</sup> Hicrî beşinci asrın ortalarında Mu'tezile'ye karşı muhalefet o derece artmıştı ki, Mu'tezile'ye karşı olduğunu açıkça ilan etmemek dahi bir kişinin Mu'tezile'den yana olmakla itham edilmesine yol açabilirdi. Nitekim Abbâsî halifesi Kâdir-billâh'ın 408/1017 yılında Hanefî fakihlerden Mu'tezilî görüşlerden uzak olduklarını beyan etmelerini istemesi ve Mu'tezilenin görüşlerinden bahsetmeyi ve bu konularda ders vermeyi onlara yasaklaması; aynı tavrın Gazneli Mahmud tarafından sert bir şekilde Horasan bölgesinde de uygulanması, İslâm dünyasının merkezinde ve doğusunda Mu'tezileye karşı oluşan güçlü muhalefetin tezahürleridir.<sup>444</sup> Debûsî'nin kelâmî konularda görüşlerini ifade ederken takındığı ikircikli tavrı ve bazı konularda kanaatini gizlemeye çalışmasını da zikredilen Mu'tezile karşıtı havanın etkisine bağlamak mümkündür.

---

görevlendirildi. Hâkim es-Semerkandî'nin yazdığı **es-Sevâdü'l-a'zam** adlı eser, Sâ mânîlerin resmî ilmihali oldu (Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", Sönmez Kutlu (terc.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 33 (1992), 239-247; 247). Bu anekdot, Debûsî'nin sünni-Hanefî bir anlayışın baskın olduğu bir döneme doğduğunun göstergesidir.

<sup>442</sup> Makdisî, **Ahsenü't-tekâsim**, 278.

<sup>443</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Sâ mânîlerin son yıllarında Buhâra'da Kaderiyye ve Mu'tezile'nin hakim durumda, ehl-i sünnet ve'l-cemaatin ise baskı altında olduğunu, Sâ mânî vezirinin de Mu'tezilî eğilimlere sahip olduğunu, ancak emirin sünni bir hocasının çabası ile Mutezile'nin Buhâra'dan uzaklaştırıldığını ve böylece bölgede 'Hanefî' olmayan kimse kalmadığını aktarır (Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, 197 (Şükrü Özen'den naklen)). Ancak bu bilgiler, Sâ mânîlerin son yıllarında bölgeyi ziyaret etmiş olan Makdisî'nin ifadeleri ile çelişmektedir. Ayrıca Madelung'un tespitine göre, bölgede Mâtürîdîliğin tebarüz etmesinden önce, amelin imandan bir cüz olmadığı, zâlim de olsa mü'min idareciye baş kaldırmayacağı gibi Mürciî prensipler yaygın idi (Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie", 247). Bilhassa fukaha Mürciîliğinin Mâtürîdî mezhebine yakın bir anlayış olduğu bilinmektedir. Bu durumda Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifadelerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Hicrî dördüncü asrın başlarında Mâverâünnehir'de Mu'tezilî varlığın ipuçları için bkz.: Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi" **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 9 (2003), 49-85; 52-53.

<sup>444</sup> Özen, "Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", 186.

Hicrî dördüncü ve beşinci asır boyunca Mâverâünnehir bölgesi Hanefîleri, kendilerini küfürle itham eden Mu'tezile'ye karşı hem teorik hem de pratik düzeyde kuvvetli bir muhalefet yürütmekte ve ehl-i sünnetin ayırıcı vasıflarını tespit etmek için çaba göstermekteydiler. Bunun yanında, Debûsî'nin doğumundan bir süre önce Sâmânî hükümdarı Nuh b. Nasr'ın ve vefatından hemen sonra da bölgeyi yeni ele geçirmiş olan Karahanlı hükümdarı İbrahim'in döneminde bölgeden yaşayan Şiiilerin büyük bir katliamdan geçirildikleri kaynaklarda yer alır.<sup>445</sup> Dolayısıyla ehl-i sünnetin bütün hatları ile bu dönemde ve bu bölgede şekillenmesinde ve bir kimlik haline gelmesinde, bölgenin siyasi aktörlerinin eğilimleri de etkili olmuş olmalıdır.

Debûsî'nin yaşadığı dönem, zikredilen çabaların sonuç vermeye başladığı, bölgenin Hanefî âlimlerinin Mu'tezilî eğilimlere karşı üstünlük kazandığı ve Hanefî mezhebinin Mu'tezile'den bağımsız bir kelâmî kimliği benimseme yolunda ilerlediği bir döneme rastlar. Debûsî'nin kelâmî ilişkisi böyle bir tarihî bağlam içerisinde ele alınmalıdır. **Takvîm** ve **Esrâr**'da muhaliflerine karşı –kelâmî kimliğinden bağımsız olarak- mezhebinin hararetle savunmasından açıkça anlaşıldığı üzere tutucu bir Hanefî olan Debûsî'nin, yaşadığı dönemdeki bu gidişata kayıtsız kalması düşünülemezdi. Ancak görünüşe göre onun Iraklı Hanefîlerin bilhassa usûl alanındaki otoritesine güveninin yanında taklid karşıtlığı, delil ve ispata verdiği önem ve muhakkik ilmî kişiliği, Mu'tezile ile ilişkilendirilen kimi görüşleri bir çırpıda silmesine engel olmuştur.

Öte yandan böyle bir ortamda Debûsî'nin, ilim anlayışının bir gereği olarak kimi görüşlerini benimsediği Mu'tezile'den yana açıkça tavır alması, onun asıl ilgi alanı olan fıkıh ve usûl alanındaki görüşlerinin güvenilirliğini Mâverâünnehir bölgesi Hanefîleri tarafından sorgulanır hale getirebilirdi. Bunun için, ideolojik yönü ağır basan kelâm tartışmalarını, usûl ve fıkıhtan uzak tutmak için azamî gayret göstermiş, bu sayede kelâmî kimliğe dayalı ithamlardan usûl ve fıkha dair görüşlerini korumayı hedeflemiştir. Onun fûrû fikhî esas alan bir usûl metodunu benimsemesinin altında da aynı saik yatmaktadır.<sup>446</sup> Yine de bazı meselelerdeki görüşleri, Mu'tezilî görüşlerden bağımsız olarak temellendirmek yönündeki tüm çabasına rağmen Neseî, Semerkandî

---

<sup>445</sup> Bukhara An Oriental Gem, 39, 43.

<sup>446</sup> Murteza Bedir, Debûsî'nin usûl görüşlerini fûrû ile açıklayarak Mu'tezilî görüşlerini bir nevi gizlemeyi başardığı tespitini yapar (Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, 38-39).

ve hatta kendisini büyük oranda takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin eleştirilerinden nasibini almıştır. Dolayısıyla her ne kadar hicrî dördüncü ve beşinci asırda Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile karşıtı güçlü bir muhalefetin varlığı, bu konuda belirli bir bilinç düzeyine ulaşıldığını gösterse de, ehl-i sünnetin temel prensiplerinin henüz kesin olarak yerleşmediği bir dönemde, Debûsî'nin bazı görüşlerinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi, Semerkandî ve Neseffî'nin bilinçli müdahalesine bağlanmalıdır.

Debûsî'nin tartışmalı usûl konularındaki görüşleri ve üslûbu -çerçevesini Semerkandî'nin çizdiği bir ehl-i sünnet anlayışının etkisinde kalmadan- tahlil edildiğinde görülür ki aslında o, Mu'tezilî eğilimlere sahip Irak Hanefiliği ile sünnî anlayışı benimseyen Mâverâünnehir Hanefiliği arasındaki rekabette arabuluculuk görevini ifa etmiş ve Hanefiliğin özünde var olduğu halde Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerin -yukarıdaki listede örnekleri görüldüğü üzere- te'vili ve kimi zaman yumuşatılması suretiyle, sünnî muhafazakar Hanefiler tarafından benimsemesini kolaylaştırmıştır.

Bu anlamda Debûsî'nin Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezilî eğilimler gösteren son Hanefî değil, -mezhepte yaygınlık kazanamayan Mâturîdî'nin çabalarını saymazsak- Hanefiliğin ehl-i sünnetleşmesi sürecini başlatan ilk Hanefî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu süreç, Debûsî'den sonra Serahsî ve Pezdevî tarafından da sürdürülmüş ve Hanefî mezhebinin bu üç büyük usûl âlimi, Semerkandî ve onun ihya ettiği Mâturîdîlik öncesinde ehl-i sünnet çizgisine yakın bir kelâm anlayışı benimsemişlerdir.

Sonuç olarak, Debûsî'nin kelâmında, Mu'tezile'ye eğilimli olmaktan ziyade, henüz Mâturîdîlik tarafından şekillendirilmemiş bir Sünnî-Hanefiliği benimsediğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Bununla birlikte Debûsî'nin asıl ilgi alanı, kendisinin de ifade ettiği gibi fıkıh ve usûl olduğu ve bu yüzden eserinde kelâm tartışmalarına kayıtsız gözükmek için azamî çaba sarf ettiği unutulmamalıdır.

## **E. DEBÛSÎ'NİN USÛLE GETİRDİĞİ YENİLİKLER**

Hanefî usûlünün farklı bahislerinde pek çok kavramı, tasnifi, örneği ve prensibi ilk kez Debûsî'nin geliştirdiği, onun getirdiği bu yeniliklerin çoğunlukla ismi

zikredilmeksizin sonraki mezhep usûlcüleri tarafından benimsenerek sürdürüldüğü daha önce ifade edilmişti. Debûsî'nin her bir usûl konusu hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi, söz konusu alanlarda uzmanlık gerektiren kapsamlı ve müstakil çalışmalarla ancak mümkün olabilir. Bu yüzden biz burada, Debûsî'nin bütün usûl konularına dair görüşlerini tek tek incelemek yerine, bilhassa Debûsî'nin özgün katkısı olduğunu tespit ettiğimiz hususları başlıklar halinde inceleyeceğiz.

Debûsî'nin usûle katkıları olarak nitelenebilecek hususlar arasında, ortaya koyduğu konu başlıkları, geliştirdiği kavramlar ve ilk kez Debûsî'nin eserinde görülmediği halde onun tarafından teorik ve sistematik bir alt yapı ile ilk kez sunulan konular bulunmaktadır. Bunların içerisinde, bizim aşağıda zikretmediğimiz bazı hususları da Debûsî'nin getirdiği yenilikler içerisinde mütalaa etmek mümkün olabilir. Örneğin Murteza Bedir, haber teorisindeki hadis kategorilerinden biri olarak meşhur kavramını ilk kullanan kişinin Debûsî olduğunu söyler.<sup>447</sup> Haber teorisine geniş bir yer ayıran ve hadis usûlüne dahil olabilecek pek çok başlığı da eserinde işleyen Debûsî'nin, "rivayet zincirinin ilk halkası itibariyle âhad, sonrası itibariyle ise mütevâtir olan haberler" manasında meşhur/müştehir kavramını ilk kullanan kişi olduğu doğrudur.<sup>448</sup> Ancak bir mefhum olarak meşhur kavramının içeriği ilk kez, Hanefî haber teorisinin temelini atan ve özellikle âhad haberlerin kabulü ile ilgili kıstasları belirleyen Îsâ b. Ebân tarafından ortaya konulmuştur. Îsâ b. Ebân'ın âhad haberlerle ilgili görüşleri, Cessâs ve Debûsî tarafından daha açık bir şekilde ifade edilerek sürdürülmüş ve eserlerde Îsâ b. Ebân'ın ismi zikredilerek tekrarlanmıştır.<sup>449</sup> Bu açıdan haber teorisinde Îsâ b. Ebân'ın görüş ve eserlerinin kurucu nitelikte olduğunu ve Cessâs ile Debûsî'nin bu alandaki katkısının başka konulara göre sınırlı kaldığını söylemek gerekir. Sonuç olarak Debûsî meşhur kelime/terimini, meşhur mefhumunun ismi olarak kullanmış olmakla birlikte o, bu mefhumun mucidi değildir. Bu sebeple Debûsî'nin katkıları arasında haber teorisini müstakil olarak zikretmedik.<sup>450</sup>

<sup>447</sup> Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, 156-157.

<sup>448</sup> Debûsî, **Takvîm**, 211.

<sup>449</sup> Îsâ b. Ebân'ın haber teorisine dair görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz: Murteza Bedir, "An Early Response to al-Shafi'i Isâ b. Aban on Prophetic Report (Khabar)", **Islamic Law and Society**, 9:3 (2002), 285-311.

<sup>450</sup> Debûsî'nin Takvîm'deki hadis anlayışı hakkında bkz.: M. Enes Topgül, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Sünnet/Hadis Anlayışı: Takvîmü'l-Edille Çerçevesinde Bir İnceleme", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 17 (2011), 75-104.

İlk defa Debûsî tarafından bir usûl eserine dahil edildiği ve bu sebeple onun usûle katkısı olarak değerlendirilebileceği halde, Debûsî'nin getirdiği yenilikler arasında zikretmediğimiz başlıklardan biri de “İnsan kalbinin ilimden önceki ve sonraki halleri” başlığıdır. Debûsî bu başlıkta, kesinlik seviyesine göre bilgi derecelerini belirlediğinden, buradaki izahlar ilk bakışta bilgi teorisine yönelik entelektüel açıklamalar gibi görünebilir. Ancak Debûsî'nin bu başlığı hatime kabilinden eserinin sonuna dahil etmesinin sebebi çok daha farklıdır. Debûsî'ye göre ilim olarak nitelenebilecek bir bilgi düzeyinden önceki dört seviye, aklın olmaması (bebeklik ya da delilik seviyesi), cehâlet, şek ve zandır. İlim denmeyi hak edebilecek en alt seviye, bunlardan sonra gelen rey-i galip seviyesidir. İlim insanda yerleşik hale gelirse marifet; marifet, zahirî bilgi olmaktan çıkıp bâtının bilgisine, yani hikmete de ulaştırırsa fıkıh olur.<sup>451</sup> Bu durumda bilginin en üst derecesi fıkıhtır. Fıkıh derecesinde bilinen bilgi ile amel etmek, insanoğlunun bildiği lezzetlerin en üstünüdür. Debûsî burada felsefî bir nosyon olarak derinleşmiş bilginin verdiği hazdan bahsederken, bu bilgi ile amel etmenin lezzetini de yüceltmekte ve böylece ideal âlim tipolojisini ortaya koymaktadır: İlmiyle amel eden fakih. Debûsî, bu açıklamalarıyla, eser boyunca anlattığı ilmin, fikhî hükümlerin derinliğini kavramak ve böylece onları büyük bir hazla uygulamak olduğunu vurgulamış olmaktadır. Debûsî'ye göre ilmin gayesini ortaya koyan bu izahın usûl ile doğrudan alakası bulunmamaktadır ve nitekim Debûsî'yi takip eden eserlerde bu türden izahlara yer verilmemiştir. Bu nedenle Debûsî'nin buradaki açıklamalarını da usûle getirilmiş bir yenilik olarak değerlendirmedik.

## 1. Hüccet Taksimi ve Aklî Hüccetler

Usûl-i fikhî bir temellendirme ve savunma ameliyesi olarak gören Debûsî, bu yaklaşımının bir yansıması olarak hüccet kavramını usûl eserinin merkezine oturtmuştur.<sup>452</sup> Öyle ki, sonlarında yer alan ehliyet bahisleri ve vaz'î hükümlerle ilgili başlıklar dışında eserin tamamı, hüccetlerin çeşitli açılardan ele alınmasından oluşmaktadır. Hatta son bölümlerde aklî hüccetleri tamamlayan Debûsî, eserin sonuna

---

<sup>451</sup> Debûsî, **Takvîm**, 466-468.

<sup>452</sup> Cüneyd Köksal, Debûsî'nin usûlü haber-i Resul kavramı üzerine bina ettiğini söyler (Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, 154). Debûsî'nin şer'î hüccetlerin temelinde haber-i Rasûl'ün bulunduğunu ifade ettiği doğrudur (Debûsî, **Takvîm**, 19) ancak bu kavramın eserde merkezî bir yer işgal ettiğini söylemek zordur.

geldiğini ifade etmek için “*Hüccetlerle ilgili sözlerim burada sona erdi*” ifadesini kullanır.<sup>453</sup>

Fıkıh usûlünün ana konusunun deliller olduğu anlayışı usûlcülerin bazıları tarafından da dile getirilen bir husustur. Hakikaten usûl eserlerinin büyük bölümünü delillerle ilgili başlıklar oluşturur. Ancak Debûsî'nin eserinde merkeze aldığı hüccet kavramı, fıkıh usûlünün delil anlayışından biraz daha kapsamlıdır. Debûsî, uhrevî sonuç doğuran davranışların temellendirilmesinde başvurulabilecek bütün bilgi kaynaklarını hüccet adı altında, kesinlik derecesi başta olmak üzere değişik açılardan tasnif ederek eserini oluşturmuştur. Debûsî'nin hüccet kelimesine getirdiği izah da bu noktayı destekler mahiyettedir: Debûsî'ye göre hüccetler, bu dünyada Allah'ın muradının ve bizden isteğinin ne olduğunu anlamamız için O'nun bize bahsettiği bilgi kaynaklarıdır; bu hüccetler sayesinde hesap günü insanoğlunun Allah'a karşı bir mazereti kalmayacaktır.<sup>454</sup> Bu anlayış sebebiyle Debûsî, şer'î delillerin yanında aklî delilleri de Allah'ın hüccetleri arasında ele almış ve tasnifi böylece tamamlamıştır. Öte yandan Debûsî, eserinde mutlak olarak insanoğlunun bilgi kaynaklarını tasnif etme amacı gütmeyiz; bu anlamda onun evrensel bir bilgi felsefesine dair izahlar geliştirdiği söylenemez. Bu yönüyle, eserlerinde bilginin, ilmin ve aklın mahiyetini genel itibarıyla inceleyen mütekellim'in usûlcülerinden de ayrılır. Onun amacı, mükellef'in şer'î/uhrevî düzlemde elde edeceği bilgilerin dayanağı olan hüccetlerin tespit, tasnif ve tahlilidir. İncelediğimiz eserler arasında **Takvîm**'den başka hüccet kavramını bu anlayışla merkeze alarak yazılmış bir usûl eseri bulunmamaktadır.<sup>455</sup>

Tuncay Başoğlu, Debûsî'nin hüccet kavramını ve hüccetlerin bilgi değerini esas alan taksiminin Serahsî ve Pezdevî tarafından terk edilmesini, söz konusu taksimin mütekaddim dönem Mu'tezilî kelâmından mülhem oluşu ile ilişkilendirir.<sup>456</sup> Bu iki

---

<sup>453</sup> Debûsî, **Takvîm**, 464. Buradan sonra Debûsî, “Hüccetleri ilmi anlatmak için anlattığımızı göre..” diyerek, ilmin kesinlik dereceleri ve bu derecelere göre kalbin hallerini anlattığı bir başlığa daha yer verir (Debûsî, **Takvîm**, 465-468).

<sup>454</sup> Debûsî, **Takvîm**, 13.

<sup>455</sup> Bâkılânî, eserinin başında delilleri ikiye ayırır: Aklî ve vaz'î. Aklî deliller, bir fiilin sonradan oluşunun onu yapan birine ve bu kişinin o fiili yapma kudretine işaret etmesi gibi, bağlayıcı ve değişmez olan, delil olması için insanların uygulamasına ya da tevkife ihtiyaç bulunmayan delillerdir. Vaz'î deliller ise lafızların, sembollerin, işaretlerin, yazının delaleti gibi delilleri ifade eder (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, I, 205). Bâkılânî'nin sem'î delilleri vaz'î delilleri kategorisine dahil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Bâkılânî'nin bu izahı, Debûsî'de olduğu gibi eserin tasnifine bütün olarak yansımış değildir.

<sup>456</sup> Başoğlu, “İllet Tartışmaları”, 47-48.

müellifin, pek çok kelâmî konuyu ele alan ve Mu'tezilî eğilimler yansıtan aklî hüccetler başlığını eserlerine almamış olmaları da aynı hassasiyetin bir göstergesi olmalıdır. Debûsî'deki aklî hüccetler başlığına benzer bölümlerin Cessâs'ın eserinin eksik kısmında var olup olmadığını ise bilmiyoruz.

**Takvîm**'de hüccetlerin dört farklı tasnif içinde ele alındığını görüyoruz. Debûsî eserine başlarken verdiği ilk taksimde, kelime anlamı açısından hüccet çeşitlerini ele alır. Daha sonra şer'î hüccetler incelenir ki bunlar eserin büyük bölümünü oluşturur. Şer'î hüccetlerden sonra, yanılıcı hüccetler başlığı altında, Debûsî'nin hüccet olarak isimlendirilmelerini isabetli bulmadığı bazı usûl metod ve prensipleri yer alır. Son olarak ise aklî hüccetler ya da daha doğru bir ifade ile aklî hükümler işlenir. Zikredilen bu dört taksim içinde dikkat çeken ve belirleyici olan ise şüphesiz şer'î hüccet-aklî hüccet ayırımıdır. Biz burada Debûsî'nin tasniflerini ana hatlarıyla tanıtabak, aklî hüccetler üzerinde ise biraz daha detaylı olarak duracağız:

#### a. Kelime manası ve delil değeri açısından hüccetler

Debûsî'nin **Takvîm**'de hüccet kavramını esas aldığı yukarıda ifade edildi. Debûsî, eserinin en başında hüccet çeşitlerinden bahseder ve bunları tek tek tanımlar. Buna göre hüccet kelimesi ile beyyine ve burhan kelimeleri aynı anlamı ifade eder. Hüccet kelimesi, galip gelmek anlamındaki حج kökünden gelir. Fukahânın kullandığı hüccet kavramının bu adı almasının sebebi, Allah hakkının bizi bununla ilzam etmesi, Allah ile aramızdaki münazarada, bunun karşısında bir özrümüz kalmadığı için mağlup olmamızdır.<sup>457</sup>

Daha sonra Debûsî, dört çeşit hüccet olduğunu söyler ki bu dört hüccet çeşidi, şer'î bilgi elde etmenin, kuvvet derecesi açısından sıralanmış dört yoluna tekabül eder:

1. Ayet. İlm-i yakîn ifade eder. Ancak ayetlerin yakîn ifade etmesi cebrî değil, teemmüle dayalıdır. Bu illet türü, hükmü doğrudan gösteren naslara tekabül eder.<sup>458</sup>

<sup>457</sup> وسميت الحجة حجة لأن حق الله تعالى يلزمنا بها ويجعلنا مغلوبين في المناظرة مع الله تعالى بانقطاع العذر بها (Debûsî, **Takvîm**, 13). Debûsî'nin bu ifadeleri, hüccet kelimesinin kelâmdaki kullanımını anımsatmaktadır (Yusuf Şevki Yavuz, "Hüccet", **DİA**, XVIII, 445-446, 445). Benzer tanımlar için bkz.: Semerkandî, **Mizân**, I, 177-185).

<sup>458</sup> Debûsî, **Takvîm**, 13-14.



2. Delil. “Gösteren, yol gösteren” anlamına gelip, gizli bir şeyi beyan eden demektir.<sup>459</sup> Bu hüccet türü, hükmü doğrudan gösteren sarih naslara karşılık olarak, hükme delalet yollara tekabül eder.<sup>460</sup>

3. İlet. Şer’an hükümlerin bağlandığı naslardan istinbât edilen manalar demektir. Bu manalara mecaz anlamda “kıyas” da denir.<sup>461</sup> Bu hüccet türü, hükümlerin kıyasla sabit olmasına tekabül eder.

4. Hal. Bir delile dayalı olarak sabit olan ve bu delilin devam ettiğine ya da ortadan kalktığına dair bir bilgi bulunmayan hükümleri ifade eden bu hüccet türü, yukarıdaki istidlallerden herhangi biriyle ulaşılamayan bir hüküm için işletilebilecek ıstışhab prensibine tekabül eder.<sup>462</sup>

Görüldüğü gibi hüccet çeşitlerinin bu taksimi, naslar, delalet yolları, kıyas ve ıstışhâb olmak üzere dört hüküm kaynağının kuvvet derecesine göre sıralanmasını ima etmektedir. Nitekim **Takvîm**’in muhtevası da bu sıralamayla büyük oranda uyumludur.

Bu hüccet türlerinin her birinin zâhiri ya da bâtını olabilir. Zâhir olanlar aklın bedfihî olarak bildikleri iken bâtın olanlar ancak teemmül sonucu akledilebilenlerdir. Bu iki türün biri diğerinden sırf zâhir ya da bâtın olmak sebebiyle üstün değildir; üstün olan daha kuvvetli ve daha kalıcı olmalıdır.<sup>463</sup>

Hüccet çeşitleri ile ilgili bu genel açıklamadan sonra hüccet taksimatına geçen Debûsî, dinî bilgiye dayanak teşkil edebilecek hüccetleri, bağlayıcılık derecesi açısından zorunlu/bağlayıcı bilgi gerektirenler ve gerektirmeyenler şeklinde; kaynağı açısından ise şer’î ve aklî hüccetler şeklinde ikiye ayırır.

Bağlayıcılık derecesi açısından hüccetler:

1. Kesin ilim gerektiren hüccetler (Mûcib hüccetler)

---

<sup>459</sup> Debûsî, **Takvîm**, 14.

<sup>460</sup> Bâkallâni ve Gazâlî gibi Eş’arî âlimler, hücceti delil ile özdeşleştirmişlerdir (Yavuz, “Hüccet”, 445). Debûsî ise görüldüğü gibi delili bir hüccet çeşidi olarak daha dar kapsamda ele almaktadır.

<sup>461</sup> Debûsî’ye göre illetlere hükümleri gösterdikleri için delil denilebilir ancak delillere illet denemez. Zira illette hükmü gerektirme manası olduğu halde delilde böyle bir mana yoktur (Debûsî, **Takvîm**, 15).

<sup>462</sup> Debûsî, **Takvîm**, 13-15.

<sup>463</sup> Debûsî, **Takvîm**, 15.

2. Mûcebi hakkında ilim demek caiz olan ancak hilâfî da iddia edilebilecek durumdaki hüccetler (Mücevviz hüccetler). Bunlara ilmi mümkün kılan hüccetler de denilebilir.

Kaynağı açısından hüccetler:

1. Aklî hüccetler: Sadece aklî istidlal yoluyla bilinen hüccetler.
2. Şer'î hüccetler: Ancak Allah'ın vahyi ya da Resûlünün sünneti yoluyla bilinen hüccetler

Debûsî sonraki açıklamalarında bu tasnifleri birleştirir. Buna göre şeriatla muhatap olmamış, aklî hüccetler ile baş başa kalmış biri şüphesiz bilgiler (mûcib hüccetler) ve şüphe taşıyan, aksi de doğru olması mümkün olan bilgiler (mücevviz hüccetler) ile dünyevî hayatını sürdürür. Şer'î hüccetlerden de ayetler (sübut açısından) kat'î ilim gerektirirken, âhad haberler şüphe barındıran bir bilgiyi ifade ederler.<sup>464</sup>

### b. Şer'î hüccetler

**Takvîm**'de ele alınan ana konuları büyük oranda kapsayan şer'î hüccetler, kaynağı şer'î bildirim olan hüccetlerdir. Debûsî, şer'î hüccetleri delil değeri açısından ikiye ayırır:

1. Kat'î bilgi gerektiren şer'î hüccetler dört tanedir:
  - a. Allah'ın Kitabı,
  - b. Doğrudan Hz. Peygamber'den duyulan haber,
  - c. Hz Peygamber'den tevatüren nakledilen haber,
  - d. İcmâ.<sup>465</sup>
2. Kat'î bilgi ifade etmeyen, mücevviz şer'î hüccetler de dört tanedir:
  - a. Müevvel ayet,
  - b. Tahsise uğramış âmm,
  - c. Âhad haber ya da sahabi sözü,

---

<sup>464</sup> Debûsî, **Takvîm**, 18.

<sup>465</sup> Debûsî'ye göre bu dört hüccetin merkezinde haber-i Rasûl bulunmaktadır; zira Kitab'ın bilinmesi haber-i Rasûl yolu ile olur ve icmanın kat'îliği de Kur'an ve sünnete dayanmasına bağlıdır (Debûsî, **Takvîm**, 19). Benzer ifadeler için bkz.: Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 189-190.

d. Kıyas.<sup>466</sup>

Debûsî, ilk kategorideki şer'î hüccetleri sırasıyla tek tek işledikten sonra lafız bahislerine geçer. İkinci kategorideki tahsis meselesini de burada ele alır. Daha sonra mücevviz hüccetlerin kalan diğer üçünü detaylı olarak işler. Burada zikredilen hüccetler yeri geldiğinde incelendiği için burada ayrıca ele alınmayacaktır.<sup>467</sup>

c. Yanıltıcı hüccetler ( الحجج التي هي مضلة )

Şer'î hüccetleri tamamlayan Debûsî, aklî hüccetlere geçmeden önce işlediği konular arasında yanıltıcı hüccetlere de yer verir. Debûsî'ye göre bunlar, başlangıcı itibariyle güzel görülebilirse de yanlış sonuçlara götüren ve aslında temeli olmayan hüccetlerdir.<sup>468</sup> Bunun yanında Debûsî'nin bunları yanıltıcı hüccetler olarak adlandırmasının sebebi, bu hususların gerektiğinde ve mukayyed bazı durumlarda dikkate alınabileceği halde, hüccet olarak isimlendirilebilecek derecede bilgi değeri taşımamalarıdır. Daha açık bir deyişle burada “yanıltıcı” olan, mutlak olarak bunlara başvurulması değil, bunların hüccet olarak adlandırılması ve kullanılmasıdır.<sup>469</sup> Debûsî yanıltıcı hüccetler arasında dört madde sayar: Taklid, ilham, ıstıshab ve tard.

1. **Taklid:** Debûsî'ye göre ilim sahipleri, taklidin batıl olduğu hususunda hemfikirdir. Debûsî, insanda aslolanın doğruluk olduğunu ve hatalı ya da günahkar olmasının ancak bir delille sabit olacağını, bu yüzden sonra gelenlerin öncekileri taklid etmesi gerektiğini savunan ve böylece taklidi kabul edenleri Haşeviyye'ye nispet eder. Debûsî'ye göre ümmetin vahiy sahibi peygamberi taklid etmesi, bir âlimin kendisinden daha üstün bir âlimin görüşünü taklid etmesi, halkın kendi dönemlerinde yaşayan ulemâyı taklid etmesi meşrûdur; ancak küçüklerin büyükleri, sonra gelenlerin öncekileri taklid etmesinin aslı yoktur.<sup>470</sup> Anlaşıldığı üzere Debûsî taklidin bir hüccet

<sup>466</sup> Debûsî, **Takvîm**, 168.

<sup>467</sup> Serahsî'nin “Şer'î Hüccetler ve Hükümleri” başlığı ve burada Debûsî'nin şer'î hüccetleri ile hemen hemen aynı olan açıklamaları için bkz.: Serahsî, **Usûl**, 216-217.

<sup>468</sup> Debûsî, **Takvîm**, 388.

<sup>469</sup> Debûsî'nin yanıltıcı hüccetler ifadesi ile bunu kastettiği, yanıltıcı hüccetlerden hemen sonra ele aldığı istihsan başlığında yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Debûsî'ye göre istihsana bu ismin verilmesinde isabetsizlik ya da yanıltıcılık söz konusu olmadığından, istihsan bu kategoriye girmez. Bkz: Debûsî, **Takvîm**, 404-405.

<sup>470</sup> Debûsî, **Takvîm**, 389-391. Cessâs, avâmın kendilerince güvenilir buldukları müçtehidî taklit edebileceklerini; ayrıca müçtehidin dilerse başka bir müçtehidî taklit edebileceğini ve bunun da bir nevi icihad olduğunu söyler

olamayacağını söylemekle, bir görüşü savunurken “çünkü bizden öncekiler de böyle yapıyordu” şeklinde bir argümanın öne sürülemeyeceğini ifade etmiş olmaktadır.

2. **İlham.** Debûsî, ilham konusuna uzun sayılabilecek ölçüde yer verir. Debûsî’ye göre ilham, kalbin, bir ilimle, insanı amele yöneltecek şekilde, fakat bir ayete ya da hüccete dayanmaksızın hareketlenmesi demektir. Debûsî’ye göre âlimlerin çoğunluğu böyle bir hisle amel edilemeyeceğini söylemişlerdir. Debûsî, Hubbiyye<sup>471</sup> adında bir grubun, ilhamın bu ümmet için kerâmeten hak olduğunu ve bâtn vahiy sayılacağını söylediğini aktarır ve hem onların hem de ilhamı kabul etmeyen ehl-i sünnet ve’l-cemâatin<sup>472</sup> delillerini zikreder. Tasavvufa dair eser yazmış olan Debûsî’nin usûlde bir bilgi kaynağı olarak ilhamı kesin bir şekilde reddetmesi dikkate değerdir.<sup>473</sup>

3. **İstishab.** Debûsî’ye göre istishab, hakikate, taklid ve ilhama kıyasla daha yakındır. Ancak istishabı yanıltıcı olarak nitelemeyi gerektiren husus, bir şeyin varlığını gerektiren hüccetin, onun bekasını gerektirmemesidir. Dolayısıyla bir şeyin var olduğu haliyle devam ettiğine hükmetmek, aslında delile dayanmadan hüküm vermektir. Debûsî, ilk ikisini geçerli, diğer ikisini geçersiz kabul ettiği dört istishab çeşidi sayar:

- a. Var olan bir hükmün, onu ortadan kaldıran bir delilin bulunmadığı, ilim gerektiren bir yolla sabit olduğu için, devam ettiğine hükmedilmesi. *قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا* “Bana vahyolunanlar içinde haram kılınmış bir şey bulamıyorum”<sup>474</sup> ayeti, böyle bir ihticâca örnektir.
- b. Delillerin elden gelen ölçüde incelenmesi sonucu, bir hükmü/durumu ortadan kaldıran bir delilin mevcut olmadığı görülmesi ile o hükmün/durumun devam ettiğine hükmedilmesi. Bu da geçerli olmakla

---

(Cessâs, **Fusûl**, II, 371-374). Debûsî’den farklı olarak Cessâs’ın taklide olumsuz bir anlam yüklediği görülmektedir. Ancak bu durum, iki usûlcünün konuyu ele aldıkları bağlamın farklılığı ile açıklanabilir.

<sup>471</sup> Hubbiyye: Kullukta sevgi derecesine ulaşan kimsenin bütün yükümlülüklerinin kalkacağını iddia eden, bu sebeple ibâhî mutasavvıflar arasında sayılabilecek bir fırka (Mustafa Öz, “Hubbiyye”, **DİA**, XVIII, 266). Ayrıca bkz.: Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlü’-d-dîn**, 259.

<sup>472</sup> Debûsî, eserinde yalnızca burada ehli sünnet ve’l-cemâat tabirini kullanır. Bu, ehl-i sünnet kavramının ve kimliğinin Debûsî’nin yaşadığı dönemde teşekkül etmeye başlamış olduğunun göstergesidir.

<sup>473</sup> İlhamın hiçbir şekilde bilgi kaynağı olamayacağı hakkındaki ifadeleri için bkz.: Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlü’-d-dîn**, 261-262.

<sup>474</sup> En’âm 6/145.

birlikte, bir delilin herhangi bir zamanda ortaya çıkma ihtimali söz konusu olduğu için, sadece söz konusu incelemeyi yapan kişiyi bağlar.

- c. Derin düşünce ve akıl yürütmeye dayanmaksızın bir durumun devamlılığına hükmedilmesi. Cehaletten başka bir şey olmayan böyle bir yaklaşımın hüccet kabul edilmesi mümkün değildir.
- d. Yeni bir hükmün ispatı için, var olan bir durumun devam ettiğine hükmedilmesi. Bu da bir yanılgıdan başka bir şey değildir. Debûsî'nin bu maddeyi büyük oranda mefkud kişinin durumu hakkında Hanefiler ile Şâfîiler arasındaki ihtilafı izah etmek için dile getirdiği söylenebilir.<sup>475</sup>

4. **Tard.** Debûsî, “illetin var olduğu her yerde hükmün de var kabul edilmesi” anlamında illeti tespit yollarından biri olan tard hakkındaki eleştirilerini, kıyas ve illet ile ilgili bölümlerde zikretmiş olduğu halde, hem tasnifin bütünlüğü, hem de tardın nasıl yanıltıcı bir hüccete dönüştüğünü izah açısından, bu konuyu yanıltıcı hüccetler bahsinde tekrar açar. Debûsî'ye göre tard, -illetin ittırad (biteviyelik) etmesinin<sup>476</sup> her yerde geçerli bir illet olduğuna delil sayılması manasında- bir nevi ıstıshabdır ancak ıstıshaba göre hakikate daha yakındır. Zira aslında ta'lil edilen asılların vasıfları, kıyas açısından bir nevi delil/hüccet sayılır; ancak bunların taşıdığı muhtemellik sebebiyle, ittırad eden illetin müessir olduğu gösterilmeden onunla amel edilmez. Yani tard, tamamen delilsiz değildir ancak delilin geçersiz olma –vasfın ittırad etmediği bir yerin ortaya çıkması- ihtimali vardır. Debûsî, tardın, fakihleri yanılgıya sürüklediğini, kendi döneminde yaşayan ulemanın yaptığı bir takım kıyasların da bunun göstergesi olduğunu söyler.<sup>477</sup>

---

<sup>475</sup> Debûsî, **Takvîm**, 400-401.

<sup>476</sup> Ittırad: Bidüziyelik, biteviyelik. Hükmün istisnasız bütün cüzleri kapsamı. İletinin bulunması halinde hükmün de hep bulunması durumu. (Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 215).

<sup>477</sup> Debûsî, **Takvîm**, 402-403.

#### d. Aklî hüccetler<sup>478</sup>

Debûsî, tespit edebildiğimiz kadarıyla aklî hüccetleri müstakil olarak ele alan ilk ve tek usûl müellifidir.<sup>479</sup> Debûsî'den önce Cessâs, eserinde birden çok yerde aklın hüccetleri ifadesini kullanır ve yine çeşitli vesilelerle aklın ulaştığı hükümlerin delil değerini tartışır.<sup>480</sup> Aslında bu konuda Debûsî'nin görüşleri Cessâs'tan çok farklı değildir. Ancak Debûsî, Cessâs'ın eserinde dağınık olarak işlenen fıkıh usûlünde aklın işlevine dair meseleleri, şer'in yanında aklın da hüccet olduğuna dair kanaatini destekler bir tarzda tek bir başlıkta toplamak gayesi ile bir araya getirmiş ve müstakil olarak ele almıştır. Debûsî'nin bu konularda ciddi ölçüde yararlandığı Cessâs'ın eserinin yanında, aklın rolüne dair tartışmaların aktarıldığı Mu'tezile ve diğer kelâm ekollerine mensup âlimlerin eserlerini de dikkate aldığını söylemek mümkündür.<sup>481</sup>

Debûsî'nin aklî hüccetler hakkındaki tasniflerine geçmeden önce, esinlenmiş olduğu Cessâs'ın bu konudaki açıklamalarını, eserinde konu ile ilgili iki başlığı (Hazr ve İbaha, Taklidin Zemmi) dikkate alarak incelemekte yarar görüyoruz.<sup>482</sup>

Cessâs, "Akıl Yürütmenin (*Nazar*) Vacip Oluşu ve Taklidin Eleştirisi" başlığında, aklın hüccetlerinin geçerliliğini savunur ve aklın herhangi bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu tespitinde hiçbir fonksiyonu olmadığını söyleyen Davud ez-Zâhiri'yi eleştirir. Ona göre insanın aklıyla vardığı hükümlerin hiçbir geçerliliği olmasaydı, insanı sadece duyuları ile hareket eden hayvandan ayırmak mümkün olmazdı. Hâlbuki gündelik hayatını sürdürmek için aklına başvurmeyen hiç kimse yoktur. Bunun yanında hem ayetlerde hem de Hz Peygamber'in hadislerinde düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emreden pekçok nas vardır. Bu durumda Allah'ın varlığını haber yoluyla bildiğini

<sup>478</sup> Debûsî'nin aklî hüccetlerle ilgili görüşlerinin detaylı bir analizi için bkz: Murteza Bedir, "Reason and Revelation: Abu Zeyd ad-Dabusi on Rational Proofs", *Islamic Studies* 43:2 (2004), 227-245.

<sup>479</sup> Pezdevî, ehliyet bahislerinden önce "Aklın Beyânı" adıyla bir başlık açar ve burada aklın hücciyetini ehliyetle ilişkili ve gayet sınırlı olarak işler (Pezdevî, *Usûl*, IV, 316-326). Neseî de ehliyet bahislerinin başında, Debûsî'nin ifadelerine yakın ifadelerle aklın teşrîdeki rolünü geniş bir şekilde inceler (Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 410-459).

<sup>480</sup> Aklın hüccetleri ifadesi için bkz: Cessâs, *Fusûl*, II, 177, 256-57.

<sup>481</sup> Meselâ Kadı Abdülcebâr'ın konuyu oldukça özet olarak ele alan ve çoğunlukla usûle dair eserlerine havale eden *Muğni*'sinin Şer'iyât adındaki 17. cildinde Debûsî'nin işlediği konuların benzer bir bağlam ve üslupla ele alındığına dair kayda değer ipuçları bulunmaktadır. Bkz.: Kadı Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*, Çev: Yüksel Macit, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

<sup>482</sup> Cessâs ve Debûsî'nin aklın hücciyeti hakkındaki görüşlerinin daha detaylı bir mukayesesi için bkz: Emine Yazıcıoğlu, "Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessâs ve Debûsî Örneği)" (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi SBE, 2008).

söyleyen kişinin sözü de isabetsizdir; zira ona bu haberi veren kişinin hakiki bir peygamber olup olmadığını anlamak için de aklına müracaat etmesi gerekecektir.<sup>483</sup>

Cessâs, şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü konusunu müstakil olarak işler ve aklın hücciyeti hakkındaki tartışmalara da burada değinir. Cessâs'a göre mükellefin kasıtlı olarak yaptığı fiillerin üç hükmü olabilir: Mübah, vacip, mahzur. Vahiyden önce eşyanın hükmü konusunda da üç görüş vardır: 1. Aklın vacip ya da yasak olduğuna hükmettikleri dışında herşeyin prensipte mübah olduğunu savunanlar, 2. Aklın prensipte vacip olduğunu söyledikleri dışında prensipte herşeyin yasak olduğunu savunanlar, 3. Hükmü ancak Şârî koyabileceği için o bildirmeden aklın herhangi bir hüküm veremeyeceğini (tevakkuf görüşünü) savunanlar.<sup>484</sup>

Cessâs bu konuda kendi görüşünü şöyle ortaya koyar: Şeriat gelmeden önce eşyanın akılda üç hükmü vardır:

1. Değişmesi mümkün olmayan, kesin bir şekilde vacip olanlar; Allah'a iman, nimete şükür gibi.

2. Zatı itibariyle kabih olan ve değişmesi mümkün olmayan surette yasak olanlar; küfür ve zulüm gibi.

3. Aklın prensipte cevaz verdiği, mükellefe yarar sağlaması ya da onu zarara uğratmasına bağlı olarak mübah, vacip ya da yasak olması mümkün olanlar. Bunlar, yol açtıkları zarar, sağladıkları faydadan fazla olmadığı sürece mübah kabul edilirler. Cessâs, eşyanın prensipte mübah oluşunu, varlıkların insanoğlunun menfaati için yaratılmış olması ile temellendirir.<sup>485</sup>

Debûsî'nin aklî hüccetlerle ilgili yaptığı tasnifin, Cessâs'ın yukarıda nakledilen açıklamalarının biraz daha detaylandırılmış bir versiyonu olduğu söylenebilir. Ancak Debûsî'nin açıklamaları Cessâs'inkinden çeşitli açılardan farklı ve özgündür. Öncelikle Debûsî'nin şer'î hüccet-aklî hüccet ayrımı, sadece hüccetlerin kaynağı açısından

---

<sup>483</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 177-179.

<sup>484</sup> Basrî, ibaha görüşünü savunanların Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kerhî; mahzur görüşünü savunanların ise Bağdatlı bazı âlimler ve fukahâdan bir grup olduğunu söyler (Basrî, **Mu'temed**, II, 315).

<sup>485</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 99-105.

yapılmış bir ayrıma değil, aynı zamanda elde edilen hüküm/sonuçların hangi alana tekabül ettiği ile de ilgili bir taksimata işaret eder. Şer'î hüccetler, şer'î bilgilerin elde edildiği delillerdir. Aklî hüccetler ise şer'î alanla ilgili olmayan, dünyevî/seküler alana dair bilgilerin elde edildiği delilleri ifade eder. Ancak aklî hüccetler aracılığı ile şer'î kategoriye dahil olan bazı bilgileri elde etmek de mümkündür ve Debûsî de aklî hüccetleri özellikle bu bağlamda ele alır. Mesela Allah'ın varlığının bilgisine insanoğlu şer'î bildirim dışında, kendisine bahşedilmiş olan iki bilgi edinme aracını (duyular ve akıl) kullanarak da ulaşabilir.

Bunun yanında, aklî hüccetler, şer'î hüccetlerin isabetli ve sâdık olup olmadığının denetlenmesinde de kullanılırlar. İnsan, başvuracağı şer'î hücceti de ancak akli vasıtası ile muhakeme edecektir. Bu yüzden aklî hüccetler aslında şer'î hüccetlerden önce gelir; ancak Debûsî, yine de şer'î hüccetlerin derecesinin daha yüksek olduğunu söyleyerek eserine şer'î hüccetleri anlatarak başlar.<sup>486</sup>

Debûsî aklî hüccetleri anlatırken bu alanda uhrevî hükümleri değil dünyevî hükümleri anlattığını birkaç kez vurgular.<sup>487</sup> Aklî hüccetler yoluyla elde edilen bilgiler, bu dünya hayatında insanın işine yarayacak ve hayatını düzenlemesini sağlayacak, dünya hayatını ilgilendiren faydalara ulaştıracak bilgilerdir; ahiret hayatına tekabül eden bilgi ya da hükümler değildir. Bununla birlikte şeriat da sadece uhrevî değil aynı zamanda dünya hayatını düzenleyen kurallar getirir; ancak bu durum o kuralların şer'î olarak nitelenmesini engellemez.

Debûsî'nin aklî hüccetlerle ilgili açıklamalarının bir özelliği de, şer'î hüccetlerde bu hüccetlerin çeşitlerinin ve yöntemlerinin analiz edilmesine karşılık, aklî hüccetlerde bu hüccetlerin çeşitleri ya da akıl yürütme yöntemleri değil –zira aklî hüccet dairesinde sayılan iki çeşit bilgi kaynağı vardır: Akıl ve duyular- bu hüccetlerle elde edilen hükümlerin kesinlik dereceleri açısından tasnife tabi tutularak ele alınmasıdır. Daha açık bir ifade ile, aklın ibaha, hurmet ya da vücûb hükümlerine nasıl ulaşacağına dair yöntemler üzerinde durulmamakta, aklın verdiği bu türden hükümler kategorize edilerek, bağlayıcı olup olmaması ve bunun şer'î hükümlerle irtibatına etkisi açısından

---

<sup>486</sup> Debûsî, **Takvîm**, 19.

<sup>487</sup> Debûsî, **Takvîm**, 447, 450.



analiz edilmektedir. Aklın şer’den bağımsız olarak hükme ulaşma yöntemleri üzerinde durulmaması; bu hükümlere uzun bir akıl yürütme süreci gerekmeksizin ulaşılabilmesi ve usûl açısından, çok fazla tartışma konusu olmayan bu bilgilere ulaşma sürecinin değil, elde edilen hükümlerin şeriatla uyumluluğunun önem kazanması ile izah edilebilir.

Debûsî aklın hücciyetine dair müstakil olarak açtığı fasılda konuyu üç açıdan ele alır: 1. Aklın bir hüccet olarak güvenilirliği ve sadece akılla Allah’ın varlığının bilgisine ulaşıp ulaşılamayacağı, 2. Sem’ dışındaki bilgi edinme yolları, 3. Akılla ulaşılan kat’î ve muhtemel hükümler.

Debûsî, aklî hüccetlere başlarken önce aklın, diğer hüccetler gibi, gösterdiği doğrultuda amel edilmesi vacip olan bir hüccet olduğunu ispatlamaya çalışır. Bu noktada insanın en temel iki bilgi kaynağının duyular ve akıl olduğu hususunda, akıl sahipleri arasında ihtilaf olmadığını; ihtilafın, Allah’ın varlığının bilgisine, şer’î bildirim olmadan sadece akılla ulaşıp ulaşılamayacağı noktasında başladığını söyler. Tamamiyle kelâm sahasına giren bu tartışmada Debûsî, kimler tarafından savunulduğunu zikretmediği dört görüş aktarır ancak kendisi bu görüşlerden hiçbirini tam anlamıyla benimsemez. Bu hususta Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının da görüşleri net değildir; konuyla irtibatlı olarak **el-Asl**’dan getirilen bazı hüküm örneklerinin onların bu husustaki görüşünü istinbat etmek için yeterli olmadığını söyleyen Debûsî, sonuç olarak Allah’ın varlığına sadece akılla da ulaşılabileceğini, ancak kullarına rahmeti sebebiyle Allah’ın insanları akıllarıyla baş başa bırakmadığını, akılları ile ulaşabilecekleri bilgilerin yanında, akılla ulaşılamayacak ya da zorlukla ulaşılacak ibadetler, hadler, ahiretteki mükâfat ve ceza gibi hususlarda da bilgi vermek için vahiy gönderdiğini savunur.<sup>488</sup>

Aklî hüccetler başlığında teklifi hükümler olarak bildiğimiz hükümlerin akılla ulaşılmış versiyonları tasnif edilmektedir. Ancak arada önemli bir fark vardır: Teklifi hükümler, Şârî tarafından kullara sorumluluk yüklenmesini (teklif) ifade eden, kulların bütün fiillerine bu sorumluluk gereği olarak pozitif ya da negatif değer biçen hükümlerdir. Aklî hüccetler aracılığı ile elde edilen değer yargıları ise prensip itibariyle

---

<sup>488</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442-447.

Şârî tarafından teklif konusu yapılmadıkça sorumluluk doğurmaz ve kulların bu değer yargıları ile hareket etmek noktasında uhrevî bir yükümlülükleri yoktur. Bu anlayış, aklın hüccet değerini ve bilgi kaynağı oluşunu kabul eden, ancak Allah'a iman dışında bu bilgi kaynağının verileri ile hareket etmenin zorunlu olmadığını savunan Mâturîdî anlayış ile büyük oranda uyumludur.

Debûsî, aklın hücciyeti konusundaki genel girişten sonra, aklın delâleti ile elde edilen zorunlu bilgileri sıralar:

a. Aklın düşünmeden, bedîhî olarak kabul ettiği şeyler. Alemin hâdis olması, binanın varlığının bânîye delaleti gibi.

b. Derin düşünme ve akıl yürütme ile ulaşılan bazı bilgiler. Alemin varlığının, onu var eden Allah Teâlâ'ya delaleti böyledir. Akıl sahipleri duyularla algılanan alemin sonradan olduğunda ya da binayı bir bânînin yaptığı hususunda ihtilaf etmedikleri halde bu hususta, akıl yürütme yöntemlerinin farklılığından dolayı ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>489</sup>

c. Tecrübe ile edinilen bilgiler. İlaçlar ve gıdalar hakkındaki bilgiler böyledir.

d. Hayvanlarla insanların ortak olduğu, sadece duyular yoluyla elde edilen bilgiler. Yıldızların gösterdiği yönlerin bilgisi gibi.<sup>490</sup>

Görüldüğü gibi Debûsî, aklî hüccetlere başlarken, insanoğlunun naklî bir kanalla değil, tamamen kendi yetileri ile elde ettiği ve sonuçları büyük oranda ortak ve tartışmaya kapalı olan bilgileri dile getirmiştir. Bunlar üzerinde çok büyük ihtilaflar bulunmadığından ve ayrıca şer'î alanla irtibatı çok fazla kurulmadığından, Debûsî bu tasnif üzerinde durmaz. Bundan sonra gelecek tasniflerde ise aklın dinî alan ya da dünyevî alan için, kesinlikle yahut prensip itibariyle mübah, haram ya da vacip gördüğü

---

<sup>489</sup> Cessâs'ın akıl yürütmenin vücubunu savunduğu bölümde yaptığı celi bilgi-hafî bilgi ayrımı, Debûsî'nin buradaki ilk iki maddesine tekabül etmektedir. Cessâs'a göre celi bilgi, herhangi bir kimsenin şüphe duyamayacağı, - iki zıt bilgidен ikisinin birden doğru olamayacağı gibi- zorunlu bilgileri; hafî bilgi ise akıl yürütme gerektiren, yanılmaya, şüpheye ve ihtilafa müsait bilgileri ifade eder (Cessâs, **Fusûl**, II, 177).

<sup>490</sup> Murteza Bedir bunların 1. Zorunlu bilgi, 2. İstidlâlî bilgi, 3. Tecrübî bilgi, 4. Duyularla elde edilen bilgi, şeklinde ifadedendirilebileceğini söyler (Bedir, "Akıl-Vahiy İlişkisi", 169).

hususlar, yanî aklın verdiği hükümler altı tasnif içerisinde ele alınır. Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü, kâfirlerin dinin fûrû hükümleri ile mükellef olup olmamaları gibi tartışmalara da Debûsî bu tasniflerini izah ederken yer verir. Zikredilen altı tasniften ilk dördü, aklın zorunlu ve değişmez hükümlerini, son iki tasnif ise aklın caiz (mutlak olmayan, değiştirilmeye müsait) hükümlerini içermektedir:

1. Aklın mübahlığına kesin olarak hükmettiği dünyevî hususlar
2. Aklın vücûbuna kesin olarak hükmettiği dinî hususlar
3. Aklın yasaklığına kesin olarak hükmettiği dünyevî hususlar
4. Aklın yasaklığına kesin olarak hükmettiği dinî hususlar
5. Aklın kesin hüküm vermediği dünyevî hususlar
6. Aklın kesin hüküm vermediği dinî hususlar.

Tasniflerin simetrisi dikkate alındığında, aklın vücûbuna kesin olarak hükmettiği dünyevî hususların mevcut olmadığı görülür. Bunun yanında aklın vücûbuna kesin olarak hükmettiği dinî hususlarda da Debûsî bir kayıt getirecektir. Dolayısıyla aklın herhangi bir hükmü tek başına vacip kılması hususu, Debûsî tarafından büyük ölçüde sınırlandırılmıştır. Şimdi söz konusu tasnifleri daha yakından inceleyelim:

1. Dünyevî alana dair ibâha hükümleri: Akli hüccetlerin birinci tasnifinde, akıl yoluyla öğrenilen değer yargıları/hükümlerden ilki olarak ibaha alanı izah edilir. Burada, dünya hayatı açısından mübah olduğu şer'î bildirimle değil akıl yoluyla zorunlu olarak bilinen şeyler tasnif edilmiştir. Öyle ki, Debûsî burada zikrettiği hususların uhrevî hükümlerinin konu dışı olduğunu vurgular ve bunları, şeriattan bağımsız, evrensel manada mübah fiiller olarak ele alır:

a. Bedenin hayatta kalmasına yetecek kadar nefes almak, yemek, içmek. Debûsî'ye göre bunlar, tedeyyün amacı ile yapılırsa bunların mübah değil vacip olduğunu söylemek de mümkün olabilir.

b. İnsanın hayatını dış afetlerden kurtarmak ve kendini korumak için yaptığı davranışlar; düşmana, soğuğa, sıcağa karşı önlem almak ve benzeri fiiller. Bu fiilleri de bir önceki maddede olduğu gibi vacip kabul etmek mümkündür.

c. Cinsî münasebet gibi üremeyi ve neslin devamını sağlayan fiiller. Cinsî münasebeti insanların sadece bir kısmının yapması ile de nesil devam edeceği için bu fiilin herkes için aklen vacip olduğu söylenemez.

d. Varlık alemine çıktıktan sonra, ihtiyacı kalmayınca kadar bakımın devamı mahiyetindeki “hidâne” türü fiiller.<sup>491</sup> Bunun bir uzantısı olarak, kişi öldükten sonra geride bıraktığı çocuğunun bakımı için yapılan fiiller de, kendi bekası için yaptığı fiiller gibi, mubahtır.

Bu fiillerin aklen mübah kategorisinde değerlendirilmesi, bunların hasen oluşu ile de ilişkilidir. Zira akıl, insanın varlığını devam ettirmek için yapacağı şeylerin –yok olmasının daha hayırlı olduğuna dair delil olmadığı sürece- hasen olduğuna hükmeder. Hasenin en alt derecesi mübahlık olduğuna göre, hayatta kalmayı sağlayacak fiillerin mübah olduğuna hükmedilir.<sup>492</sup>

2. Dinî alana dair vücûp hükümleri: İkinci kategori, vücûb kategorisi olup, burada aklın dinî açıdan vacip gördüğü şeyler ele alınır. Debûsî bu noktada kendisinin ortaya koyduğu ehliyet teorisinin orijinal bir yönü olarak, bir fiilin insanın zimmetinde sabit olan bir vacip olması ile edasının vacip olması arasındaki farkı vurgular. Buna göre aklen vacip olan şeyler, şer’an da emredilmediği sürece “edası vacip” hale gelmez. Yani bu kategoride zikredilecek olan şeylerin aklen vacip olması teoride vacip olması (aslu’l-vücûb) anlamına gelirken, eğer o fiil şeriat tarafından da emredilirse, edası mükellef üzerine vacip bir fiil haline gelir.<sup>493</sup> Bu kategoriye dahil olan hususlar da dört çeşittir:

a. Kulun kendisinin kul olduğunu bilmesi,

<sup>491</sup> Kadı Abdülcebbar’ın aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, hidanenin şeriyât, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise akliyyât alanına girdiğini savunmaktadır (Kadı Abdülcebbar, **Mu’tezile’de Hukuk Felsefesi**, 125).

<sup>492</sup> Debûsî’ye göre, insana shevî arzuların verilmesi ve fitratının bu arzulara yönelmesi de neslin devamı içindir. O halde bunun prensip olarak helal, ancak yasaklayan bir delil olması durumunda haram olması gerekir. Debûsî burada zinanın haramlığını da aklî gerekçelerle izah eder: Ona göre neslin zina değil nikâh yoluyla devam etmesi daha sağlıklıdır; zira erkeğin, nikâhladığı karısı ve çocuklarının bakımını üstlenerek helak olmalarını önlemesi ile nesil devam eder. Zina mahsulü çocuk ise çoğunlukla ziyan olup gider. Debûsî, Allah’ın shevî arzuları yaratmasının bir hikmete mebnî olduğunun da söylenebileceğini, ancak konu aklî hükümler olduğu için böyle bir izaha gitmeyeceğini söyler (Debûsî, **Takvîm**, 449-450). Görüldüğü gibi Debûsî burada hiçbir şer’î temele dayanmayan, tamamen seküler ve belki doğal hukuk fikrine dayanan bir temellendirme ile zina yasağını izah etmektedir.

<sup>493</sup> Bizatihi vücûb ve edanın vacip oluşu arasındaki fark için bkz. A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayırımla İlişkili İki Mesele”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 25 (2011), 105-122. Ayrıca bkz.: Ebu’l-Yûsuf el-Pezdevî, **Usûlü’l-dîn**, 214.

- b. Allah'ın ilah olduğunu bilmesi,
- c. Kullanın, ebedî mükâfâtı hak etmek için hayatı boyu Allah'ın emir ve yasakları ile imtihan edileceğini bilmesi,
- d. Dünya ve içindekilerin, imtihana tabi tutulmuş kullara dönen bir fayda için olduğunu bilmesi.

Bu madde, Cessâs'ın “aklın vacip gördüğü şeyler” kategorisine tekabül etmektedir. Cessâs bu kategorideki fiillere Allah'a iman ve nimete şükretmeyi örnek verir.<sup>494</sup> Debûsî bu hususları anlatırken fıkhnın sahasından çıkıp kelâmın sahasına girer. Kulluğun ve ilah kavramının manasını, yeryüzünün nasıl insanın faydası için sunulmuş olduğunu, ayetlerden getirdiği delillerle izah eder.<sup>495</sup> Burada zikredilen dört kategorinin aslında insanın önce kendisini, sonra Rabbini tanıması, bu aracılıkla yaratılışın gayesi üzerinde düşünerek emir ve yasaklarla gerçekleşen imtihanın ve dünyanın bu imtihan sürecinde insanın hizmetine sunulmuş olduğunun bilincine varması şeklinde bir idrak süreci olduğunu düşünmek de mümkündür.<sup>496</sup> Söz konusu idrak, fıkhıta tabi olunan emir ve yasaklarla dünya hayatını düzenleyen kuralların hikmetinin anlaşılmasına da zemin oluşturur.

Burada dikkat çeken bir nokta da şudur: Zikredilen dört husus da bir fiile değil, iman da kapsayan bir idrake işaret etmektedir. Debûsî, iman, aklın dinî açıdan vacip gördüğü şeyler içerisinde saymakta ancak bu vücûbun aslî'l-vücûb olduğunu, eda mükellefiyeti bulunmadığını vurgulamaktadır ki kalbî bir fiil sayılan idrak için edadan bahsetmek mümkün olmadığına göre burada aslî'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımının ne mana ifade ettiğini tespit etmek güçtür. Ayrıca iman için teoride vücûbun kabul edilip edânın vacip olmadığı ifade edilmesi, şer'î bildirim olmadığında kulun Allah'a inanmakla mükellef olup olmadığı hususunda Debûsî'nin görüşünü anlamayı zorlaştırmaktadır. Ancak Debûsî'nin aklî hüccetlerin girişinde yaptığı açıklamalardan yola çıkarak, kişinin –şeriatın belirlediği bir sınır olarak- buluşdan önce imanla aslî'l-

---

<sup>494</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 99.

<sup>495</sup> Debûsî, **Takvîm**, 451-454. Aklî hüccetlerle ilgili Debûsî'nin açıklamalarını eserinde özetleyen Sem'ânî, bu tasnifteki izahları usûl-i fıkhla doğrudan ilişkili olmadığı gerekçesi ile eserine almadığını ifade eder (Sem'ânî, **Kavâât**, II, 363).

<sup>496</sup> Emine Yazıcıoğlu, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, 73-74.

vücûb itibariyle mükellef olduğu, buluğdan sonra ise artık şer'î hitaba elverişli hale geldiği için imanın zimmetinde sabit bir vücûb haline geldiği söylenebilir.<sup>497</sup>

3. Dünyevî alana dair hürmet hükümleri: Bu kategori, aklın dünya hayatı için kesin olarak haram kabul ettiği şeyleri kapsar. Aklın bunları kesin olarak haram kabul etmesi, bu fiillerin şer'an da helal kılınamayacağı anlamına gelir. Bunlar şu dört husustur: Cehalet, zulüm, abes, sefeh. Cehalet, aklın nuru ile istidlal etmeyi terk etmek anlamındadır. Gitmesi gereken bir yere giderken yürüyemeyecek şekilde gözünü kapatıp görmeyi terk etmek aklen nasıl haram ise, aklını kullanmayı terk etmek de aynı manada haramdır. Bir şeyi olması gereken yere koymamak manasına gelen zulüm de cehalete nazaran evleviyetle haramdır. Bunun dindeki karşılığı şudur: Kendisine davet ulaştığı, mucize gösterildiği halde düşünmeyen ve bu yüzden kâfir olan kişinin yaptığı cehalettir ve kabihtir. Düşündüğü ve anladığı halde inadından inanmayı reddeden kişinin yaptığı ise daha kabihtir. İblis ve Firavun işte böyle nefislerine zulmetmişlerdir. Faydasız iş anlamına gelen abesin aklen haram olduğu aşıkardır. Zarara sebep olan şey anlamındaki sefeh ise evleviyetle kabihtir.<sup>498</sup> Sefeh ve abes Cessâs ve Debûsî'nin yanında, kelâm eserlerinde de hikmetli davranışın zıddı olup bizatihi kabihin tipik örnekleri olarak zikredilmiş ve Allah'ın bunlardan münezzehe olduğu vurgulanmıştır. Cessâs da aklın kesin olarak yasak kabul ettiği fiillere küfür, zulüm ve yalanı örnek verir.<sup>499</sup>

4. Dinî alana dair hürmet hükümleri: Aklın dinî açıdan kat'î surette haram olduğuna hükmettiği şeyler bu kategoriyi oluşturur. Bu fiiller kabih oldukları için haram hükmünü almıştır. Bu kategorideki fiillerin bir önceki kategoriden farkı, diğerinde seküler ve evrensel hususların ele alınmasına karşılık, burada şer'î/imanla ilgili hususların dile getirilmesidir. Debûsî bu türden haram fiiller olarak şu dört hususu zikreder:

a. Tâğûta iman etmek,

---

<sup>497</sup> Debûsî, **Takvîm**, 446-447.

<sup>498</sup> Debûsî, **Takvîm**, 455.

<sup>499</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 99.

- b. Yaradılışın sadece dünya hayatı ve içindeki zevkler için olduğunu savunmak,
- c. Yaraticıyı inkar etmek,
- d. Karşılık görmek üzere ölümden sonra dirilmeyi inkar etmek.<sup>500</sup>

Buraya kadar zikredilen dört madde, aklî hüküm açısından kat'îlik ifade ettiği için, şeriatın, aklın verdiği hükmün aksi yönde hüküm getiremeyeceği; neshe konu olamayacak ve değiştirilemeyecek hükümlerden oluşmaktadır. Bundan sonraki iki maddede ise aklın kat'î olarak değil cevaz vermek suretiyle ve bağlayıcı/değişmez olmaksızın hüküm verdiği hususlar ele alınmaktadır. Buradan anlaşılan şudur: Aklın her konuda bir hükmü vardır ve akıl da bir hüccet olduğu için bu hüküm dikkate alınır. Aklın kesin bir hüküm verdiği durumlarda şeriat ancak bu hükmü destekler mahiyette gelebilir; aklın kesin hüküm vermediği hususlarda ise bağlayıcı hükmü şeriat belirler.<sup>501</sup> Şimdi bu izah ışığında son iki tasnifi değerlendirelim:

5. Dünyevi alana dair aklın kesin olmaksızın -caiz olarak- mübahlığına hükmettiği şeyler: Bu fiillerin caiz olmasından kasıt, prensip itibariyle mübah alana dahil olduğu halde, aklî ya da şer'î bir delille haram kılınmasının mümkün oluşudur. Debûsî'nin bu kategoride zikrettiği fiiller, birinci kategoride zikredilen kesin surette mübah fiillerin asgarî sınırının ötesine geçen fiillerdir:

- a. Zaruret miktarını aşacak derecede hayatın devamlılığını sağlayan davranışlar,
- b. Asgarî ihtiyaçtan daha fazla ve daha çeşitli mala sahip olmak,
- c. Hayatta kalmaya hizmet etmediği halde süslenmek,

---

<sup>500</sup> Debûsî, kısa kelâmî izahlardan sonra bu konuyu **el-Emedü'l-aksâ** isimli eserine havale eder (Debûsî, **Takvîm**, 456).

<sup>501</sup> Aklın hüccet oluşunun bizatihî kabul edilmesi ve şeriatın ancak aklın kesin ve bağlayıcı hükmüne ulaşmadığı konularda hüküm ihdas ettiğinin savunulması, ancak aklın hüküm veremediği durumlarda şeriata başvurulacağını, aklın bir hüküm verdiği yerde şer'î hükmü aramaya, belirlemeye ya da zikretmeye ve hükmü şeriata dayandırmaya ihtiyaç olmadığını savunan Kadı Abdülcebbar'ın görüşünü hatırlatmaktadır (Kadı Abdülcebbar, **Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi**, 92). Ancak Debûsî'nin aklın zorunlu olarak ulaştığı hükümlerde verdiği örnekler Kadı Abdülcebbar'ın ima ettiğinden çok daha dar bir hüküm alanına işaret etmektedir. Bunun yanında, Debûsî'nin aklın vacip kıldığı hususları zikrederken bu vücûbun şer'î bildirimden önce eda zorunluluğu taşımadığı şeklindeki kaydı onu Kadı Abdülcebbar'ın görüşünden uzaklaştırmaktadır.

d. Çocuk sahibi olma amacı dışında cinsî münasebette bulunmak.<sup>502</sup>

Debûsî, aklın vacip gördükleri içerisinde sayılmadıkları için bu fiillerin şeriat tarafından gerekirse yasaklanabileceğini ve nitekim zaman zaman yasaklandığını vurgular. Bu noktada Debûsî, önemli bir prensibi dile getirir: Ona göre şeriat, aklın vacip gördüğü şeyin hilâfına sabit olmaz. Akıl da şer‘ de Allah’ın hüccetleridir ve birbirleriyle çelişmezler. Şeriatın bir şeyi haram kılması, bu şeyin haram kılınmasının akıl açısından da caiz olduğuna delildir.<sup>503</sup>

Debûsî, bu fiillerin akıldaki hükmü konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini söyler. Bu fiiller konusundaki hükmün kesin olmamasının altında bu hususlarda ittifak edilmemiş olması da yatmaktadır. Öte yandan aslında buradaki tartışma, şer‘î bildirimden önce eşyanın hükmünün ne olduğu şeklindeki kelâmî meseledir. Birinci kategoride ele alınan zorunlu mübahlar tartışma konusu olmamıştır çünkü bunlar zaten hayatın bekası için kaçınılmaz olarak yapılması gereken fiillerden oluşmaktadır ve eşyada aslolanın yasaklık olduğunu savunanlar dahi bu zorunlu fiillerin zarureten mübahlığını kabul etmektedirler. Bu kategoride ise zorunlu olmayan fakat hayat kalitesini artıran fiillerin hükmü tartışılmaktadır.<sup>504</sup> Debûsî, bu fiilleri “aklın mübah gördükleri” içerisinde mütalaa etmekle aslında bu konudaki görüşünün “eşyada aslolan mübahlıktır” yönünde olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Şer‘î bildirimden önce eşyanın hükmü tartışmasında öne sürülen dört görüşü Debûsî şöyle aktarır:

- Allah bizi aklımızla baş başa bırakmadığı için bu soruyu tartışmanın manası yoktur.<sup>505</sup>
- Şer‘î delille sabit olana kadar bu fiillerin hükmü haramlıktır.<sup>506</sup>

<sup>502</sup> Debûsî, **Takvîm**, 458.

<sup>503</sup> Debûsî, **Takvîm**, 458.

<sup>504</sup> Yazıcıoğlu, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, 79.

<sup>505</sup> Teorik bir mesele olduğu ve pratikte Allah kullarını bu yolla imtihan etmediği için bir meseleyi tartışmanın reddedilmesi, Debûsî’nin başka tartışmalar bağlamında da zikrettiği bir yaklaşımdır. Bu anlayışı kimlerin savunduğu açık değildir. Ancak en erken Mâlikî usûl eseri sayılabilecek olan İbnü’l-Kassâr’ın (v. 397/1007) **Mukaddime**’sinde, Hazr ve İbâha başlığında, bu tartışmanın zorlama ve gereksiz olduğu, zira ilk insan olan Hz Adem’den itibaren peygamberlerin geldiği ve şer‘î bildirimle eşyanın hükmünün zaten bildirildiği ifade edilmektedir (Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî İbnü’l-Kassâr, **Mukaddime fi usûli’l-fikh**, Mustafa Mahdûm (thk.), Riyad: Dâru’l-Ma’leme li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1999, 310-314). Buradan yola çıkarak, bu bakış açısını savunan gruplardan birinin erken dönem Mâlikîleri olduğu söylenebilir.

<sup>506</sup> Bu görüş sahiplerine göre dünya Allah’ın mülküdür ve biz de O’nun kullarıyız. O halde hayatta kalmak için zaruret miktarı kullandığımızın zarureten caiz olması dışında, dünyadan kullandığımız herşey başkasının mülkünde



- Bu konuda delil gelene kadar bir şey söylenemez (tavakkuf).
- Yasaklığa dair bir delil gelene kadar bu fiillerin hükmü ibahadır.

Debûsî'nin aktardığına göre bu, Hanefilerin kabul ettiği görüştür ki Cessâs da eserinde bu görüşü savunmuştur. Debûsî, dünyanın bizim için yaratılmış olduğunu ifade eden ayetleri buna delil getirir.<sup>507</sup> Allah'ın yasakladığı şeyleri yine bize dönük faydalara binaen yasaklamış olması da bu görüşün bir başka delilidir. Debûsî burada, temel dini yasakların hikmetini tek tek kısaca sayar: Zina, israf, şarap, kumar, domuz ve yırtıcı hayvanların etlerinin yenmesi gibi yasak fiillerin kullara dönük faydalarını zikreder. Debûsî'ye göre Allah'ın yasakları, doktorun hastaya bazı gıdaları yasaklaması gibidir. Aynı şekilde doktorun hastasına bazı ilaçları bazen kullanırıp bazen kesmesi de ilaçtaki bir değişiklikten değil, ilacı içen kişinin durumundaki değişiklikten kaynaklanır.<sup>508</sup>

Debûsî, buradaki açıklamalarını temellendirirken, daha önce aklen kesin olarak dinî vacipler kategorisinde saydığı “yeryüzünün insanoğlu için yaratılmış olduğu” hükmüne başvurmuştur. Hem yeryüzünün hem de yeryüzündeki hayatı düzenleyen kuralların, kulluk etmesi istenen insanoğlunun maslahatı için yaratıldığı fikri, Debûsî'nin aklî hüccetleri izah ederken dayandığı en temel argümanlardan biri olmuştur. Bu argüman Debûsî'den önce Cessâs tarafından da savunulmuştur.<sup>509</sup>

6. Dinî alana dair aklın kesin hüküm vermediği hususlar: Bu son tasnifte Debûsî ibadetler ve cezalar gibi taabbudî kabul edilen alanların teşrî kılınmasında aklın rolünü inceler. Aklın tek başına bulamayacağı ancak meşrû olup olmamasını mümkün gördüğü ve dinin emrettiği hususlar, her zaman ve mutlak olarak vacip olmadığı gibi, bunların neshe konu olması da caizdir. Debûsî, şer'î bildirim olmadığında aklın ibadetler ve benzeri konulardaki hükmü hakkında dört görüş olduğunu söyler:

---

tasarruf anlamına gelir ki bunda da sahibi izin vermediği sürece aslolan haramlıktır. Debûsî bu görüşe şöyle cevap verir: Bu görüş sahiplerinin, kulların ve dünyanın Allah için var olduğunu söylemeleri isabetli değildir. Başkasının mülkünde tasarrufun yasaklanması, mülk sahibinin ihtiyacı sebebiyle mülkünün korunmasının gerekliliğine dayanır. Halbuki Allah'ın yarattığı dünyaya ihtiyacı yoktur; dünyanın bekasından da bir fayda sağlamaz. O halde kulların bu dünyadan istifadesi, yola düşen bir susam tanesini sahibinden izinsiz almak nasıl helal ise, öylece helaldir (Debûsî, **Takvîm**, 460).

<sup>507</sup> Debûsî'nin bu hususta iki yerde zikrettiği ayetler şunlardır: Câsiye 45/ 13; Nahl 16/12; İbrahim 14/32; Neml 27/60; Nahl 16/14; En'am 6/145 (**Takvîm**, 454, 460).

<sup>508</sup> Debûsî, **Takvîm**, 459.

<sup>509</sup> Cessâs'ın bununla birlikte başvurduğu fakat Debûsî tarafından Cessâs kadar vurgulanmayan bir diğer gerekçe de Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağı düşüncesidir (Cessâs, **Fusûl**, II, 100-101).

a. Allah bizi aklımızla baş başa bırakmadığına göre bu hususu düşünmemize gerek yoktur.

b. Akıl bu fiillerin hasen olduklarını bilir ancak daha fazlasını (mesela vacip olduklarını) söyleyemez.

c. İbadetler de Allah'a iman gibi, şer'î bildirim olmasaydı dahi bizim üzerimize vacip olurdu. Bunlar ancak imkân bulunmaması durumunda bizim üzerimizden düşer. Bu görüş bazı sūflere aittir.

d. Debûsî'nin benimsediği ve mezhebin görüşü olarak sunduğu görüş ise şudur: Kulun, sadece aklıyla, Allah'a iman ve onun emir ve yasaklarına itaat etmesinin vacip olduğunu, O'na kulluk etmek için yaratıldığını bilmesi gerekir. Ancak Allah'tan bir hitap gelene kadar, bu emir ve yasaklara göre hareket etmez. Aklıyla bazı fiillerin meşrû ve hasen olduğunu bildiği halde, emirden önce bu fiiller kabih olduğundan değil, sırf Allah'ı ta'zim için, bu bilgisine göre hareket etmez. Bu sebeple peygamber göndermek, Allah'ın üzerinde (kullar için) vacip bir haktır.<sup>510</sup> Zira mücmel olarak emredilmiş ibadetleri, daha açık bir ifade ile, kulun vacip olduğunu aklıyla bildiği Yaradan'a ibadet türünden fikrini müşahhaslaştıracak ve nasıl yapılacağını beyan edecek olan, peygamberdir. İnsan, ibadet etmenin doğru olduğuna iman etse dahi, kendisine nasıl ibadet edeceği öğretilmeden önce kendi aklına göre ibadet etmeye kalkarsa, Allah'ın muradına uygun olmayan şeyler yapabilir.<sup>511</sup> Debûsî, bu ifadeleri ile ikinci kategorideki (akıl vücut hükümü verdiği, dinî alana dair hususlar) belirsizlik içeren açıklamalarını daha açık şekilde ortaya koymaktadır.

Debûsî'nin bu başlıkta satır aralarında ifade ettiği iki önemli husus vardır: Birincisi, insanoğlu Allah'a iman konusunda sadece aklıyla mükellef olduğu halde, Allah'ın peygamber göndermesinin insanların Allah'ın üzerindeki bir hakkı olarak nitelenmesi ve Allah için vacip bir haktan bahsedilmesi, Mu'tezilî anlayışı hatırlatmaktadır. İkinci olarak ise Debûsî, insanın şer'î bildirimden önce mutlak olarak yaratıcıya ibadet ve taatla mükellef olduğuna inanmasının vacip olduğunu ve bu inanca

---

<sup>510</sup> Debûsî, **Takvîm**, 462.

<sup>511</sup> Debûsî, **Takvîm**, 462-464.

sahip olmayanın kurtuluşa eremeyeceğini, ancak bu ibadet ve taat davranışlarını terk etmenin inançsızlık değil fiske olacağını, yerine getirmenin de fazileti ve mertebeyi yükselteceğini, bunun imana ilave bir husus olduğunu söyler. Debûsî'nin bu ifadeleri, onun ameli imandan bir cüz saymadığının açık bir göstergesidir ki bu görüş, Mâturîdîliğin ve Ebû Hanîfe'nin nispet edildiği fukahâ Mürcîliğinin görüşüdür.<sup>512</sup>

Debûsî'nin aklî hüccetler başlığında geliştirdiği iki orijinal görüş olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, onun, aklın hem dinî hem de dünyevî alan için bazı kat'î hükümlere ulaşabileceğini kabul etmesidir. Ancak Debûsî burada –ilgili başka konularda da dile getirdiği- aslî'l-vücûb- vücûbu'l-edâ ayırımını vurgulayarak, aklın ulaştığı bu hükümlere göre hareket etmekle sorumlu tutulması için şer'î bildirim mevcutluğunu şart koşar.

Debûsî'nin bu başlıktaki özgün görüşlerinden bir diğeri ise “Aklın öngördüğü ile vahyin emrettiği çelişirse ne olacak?” sorusuna verdiği cevaptır. Debûsî, aklın emrettiklerini zorunlu ve caiz şeklinde ikiye ayırmak suretiyle, caiz olanların akıldaki hükümlerinin gerekirse vahiy tarafından değiştirilebileceğini savunmuş ve böylece akıl-vahiy çatışması probleminde çözüm bulmaya çalışmıştır. Buna göre aklın verdiği zorunlu hükümler değişmez ve vahiy de bunların hilâfına gelmez. Aklın verdiği caiz hükümlerin ise gerektiğinde vahiy tarafından kulların durumuna göre değiştirilmesi mümkündür ve bu konularda vahyin bildirdiği esastır.<sup>513</sup> Vahyin aklın hilâfına olarak ortaya koyduğu sanılan hükümler üzerinde düşünüldüğünde bunların aslında aklın kat'î olarak değil caiz olarak ulaştığı hükümler olduğu anlaşılır.

Aklî hüccetler konusunda dile getirilen aklî hükümlerin hüsün-kubuh tartışması ile ilişkisi açıktır. Eşyanın zatında hüsün-kubuh vasıflarının bulunmadığını, bir şeyin Allah'ın emri ya da izni ile hasen, Allah'ın yasaklaması ile kabih hale geldiğini düşünen bir kişinin, şeyler ya da fiiller hakkında aklın şer'î bildirimden bağımsız olarak vereceği hükümleri geçerli sayması elbette düşünülemez. Dolayısıyla, eşyanın zatında iyilik-kötülük vasıflarının bulunduğunu fakat bu vasıflara göre fiillerin değer kazanmasının ancak şeriatın emir ve nehiyleriyle gerçekleştiğini savunan Debûsî'nin aklî hüccetleri

<sup>512</sup> Amelin imandan bir cüz olmadığı hakkında bkz: Neseî, **Tebşıra**, II, 407-411.

<sup>513</sup> Bedir, “Reason and Revelation”, 239.

otorite kabul etmesi, onun düşünce sistemi açısından tutarlılık arz eder. Ne var ki hüsün-kubuh meselesi ile aklın hücciyeti arasındaki ilişki, Cessâs'ın açıklamalarında daha belirgin olduğu halde Debûsî, aklî hüccetleri işlerken hüsün-kubuh tartışmasına hiçbir atıfta bulunmaz.

Debûsî'nin aklî hüccetleri şer'î hüccetlerle birlikte, mükellefin dünya hayatında doğru yaşaması için ihtiyacı olan bilgilere ulaştıracak kaynaklar olarak görmesi ve aklın prensip olarak hem iman hem de amel konusunda doğruyu bulma kapasitesine sahip olduğunu kabul etmesi, onun usûl anlayışında aklın ne kadar önemli bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Çeşitli usûl eserlerinde aklın mükellefiyet için ön şart olduğundan hareketle önemi üzerinde genel olarak durulmuştur ancak aklın müstakil bir hüccet olarak ele alınması, Debûsî'ye hasır.

## **2.Elfaz Taksimi**

Lafız/yorum bahisleri aslında fıkıh usûlüne has olmayıp, hadis, tefsir, kelâm gibi klasik İslâmî ilimlerin tümünü kapsayan bir usûl alanıdır. Kur'an ve sünnet naslarında bulunan lafızların nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir metodolojiye sadece fikhî değil, aynı zamanda kelâmî hükümler çıkarmak için de ihtiyaç duyulduğundan, lafız bahislerinin özellikle kelâm ve fikh usûlünün ortak alanı olduğu söylenebilir. Usûl eserlerinde lafız bahisleri ile ilgili tartışmalarda kelâmî mezheplere ve kelâmcı kişiliği ile ön plana çıkmış âlimlere çokça atıf yapılmasının nedeni budur. Zira lafız tartışmaları kelâmcıların da en az fıkıh usûlcüleri kadar gündemlerini meşgul etmiştir.

Nasların yorumu ve lafız-mana ilişkisi, yukarıda işaret edildiği gibi genel olarak İslâmî ilimlerin, özelde de fıkıh usûlünün en teknik ve kapsamlı konularından birini oluşturur. Ayet lafızlarının tefsiri ile ilgili tartışmaların da etkisiyle, lafız meseleleri, -haber teorisi ile birlikte- fıkıh usûlünde ortaya çıkan ilk meseleleri teşkil eder. Lafız-mana ilişkisine dair izah ve tasnifler, sadece tefsir/yorum alanı ile değil, nahiv ve mantık ilimleri ile de irtibatlıdır. Bu bağlamda herhangi bir üst plan çerçevesinde ele alınmaksızın âmm-hâss, mücmel-mübeyyen, müşkil, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz, sarih-kinâye gibi, fikhî hükümlere temel teşkil eden nasların

dil açısından anlaşılmasında faydalanılan kavramlar, klasik ilimlerin çeşitli dallarında ilk dönemden itibaren inceleme konusu olmuştur. Usûlcüler ise bu lafızların sadece manaya delalet edişlerini değil, hükme delalet edişlerini de sistematik bir izaha kavuşturmak amacını taşıdıklarından, dil âlimlerinin farklı bağlamlarda ele aldıkları bu kavramlara usûl eserlerinde oldukça geniş bir yer vermişlerdir.<sup>514</sup> Buna rağmen, Debûsî'ye kadar usûl alanında ne fukahâ metodu, ne de mütekellim metodu usûl yazarlarından, lafızların çeşitli açılardan ve bütünlüklü olarak taksimini gerçekleştiren bir usûlcü çıkmıştır. Debûsî'nin lafız taksimâtı, Hanefî usûlünde belirleyici olmuş ve Pezdevî tarafından son şekli verilen bu taksimat sonraki bütün Hanefî usûl eserlerinde tekrarlanmıştır. Taksimatin sadece başlıkları değil, yapılan tanımlar ve verilen örnekler de büyük oranda Debûsî tarafından belirlenmiş ve sonrakilerce sürdürülmüştür.

Debûsî'nin elfaz taksimi günümüzde yazılmış fıkıh usûlü eserlerinde bile çok fazla değişikliğe uğramadan tekrarlandığı için, biz burada söz konusu taksimin detaylarına ve her bir unsuru üzerindeki tartışmalara girmeyecek, yalnızca elfaz taksiminin literatürdeki gelişimi içerisinde Debûsî'nin taksiminin konumunu inceleyeceğiz.<sup>515</sup>

İlk usûl eseri olarak kabul edilen Şâfiî'nin **Risâle**'sinde umum-husûs dışında lafız bahislerine çok fazla yer verilmez. Bunun sebebi herhalde Şâfiî'nin sünnetin delil değerini önceleyerek eserini oluşturmasıdır. Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî'nin, **Risâle**'de yer almayan emir-nehiy bahislerine dair risalesi, emir-nehiy konusunda Şâfiî mezhebinin genel görüşünü yansıtır ve konunun umum-husus ile ilişkisine de kısaca değinir. Ancak Müzenî'nin risalesi bir erken dönem eseri olarak usûl literatüründeki soyutlamadan uzak; büyük oranda naslarda geçen spesifik emir ve nehiy ifadelerinin yorumlanmasından ibarettir.<sup>516</sup> Debûsî'den bir önceki Hanefî usûl eseri olan Cessâs'ın **Fusûl**'ünde ise, oldukça geniş yer ayrılan ve eserin dörtte birini oluşturan lafız bahisleri delillerden önce eserin başında işlenmiş, ancak belli bir üst sınıflamaya tabi

<sup>514</sup> A. Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, 133.

<sup>515</sup> Debûsî'nin elfaz taksiminin tahlili ve Hanefî mezhebinde bu taksimin nasıl sürdürüldüğü hakkında bkz: A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Usûlcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları" (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2001).

<sup>516</sup> Abdurrahman b. Abdullah eş-Şe'lân, "Kitabü'l-Emr ve'n-Nehy alâ Ma'ne's-Şâfiî min Mesâilî'l-Müzenî-Dirâse ve Tahkik", **Mecelletü'l-Ulûmi's-Serî'a**, Sayı: 17 (1431/2010), 255-347. Müzenî'nin emir-nehiy risalesinin analizi için bkz: Nail Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, 305-310.

tutulmaksızın art arda sıralanarak ele alınmıştır. Cessâs'ın ele aldığı lafız başlıkları şunlardır: Âmm, hâss, zahir, nass, mücmel, müşterek, muhkem, müteşabih, müfesser, hakikat, mecaz, emir ve nehiy. Cessâs bunlardan bazılarının tanımlarını yapar, örnekler verir ve ilgili tartışmalara detaylı olarak değinir. Bilhassa umum-husus ve emir-nehiy kavram çiftleri oldukça detaylı olarak incelenmiş; ancak diğer kavramlar sadece yeri geldikçe ve kısaca açıklanmıştır. Eserin ilk sayfaları eksik olduğu için Cessâs'ın lafızlarla ilgili giriş kabilinden bir izah yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Ancak bu haliyle **Fusûl**, sonraki mütekellimîn usûl eserlerinde olduğu gibi, lafız bahislerini kavram çiftleri halinde incelemiş ve bütüncül bir elfaz taksimi sunmamıştır.<sup>517</sup>

Bâkılânî'nin tamamı günümüze ulaşmayan usûl eseri **Takrîb**'in elimizdeki kısmında lafız taksimâtı yapılmadığı gibi lafızlar tek bir başlık altında da toplanmamıştır. **Fusûl**'de ve Basrî'nin **Mu'temed**'inde olduğu gibi emir-nehiy, umum-husus ve mutlak-mukayyed konularına geniş yer verilmiş; mecaz, müteşabih gibi kavramlar da yeri geldikçe ele alınmıştır.<sup>518</sup>

Debûsî'nin lafız taksimatına geldiğimizde ise Cessâs dahil önceki eserlerde bulunmayan bir simetri ve sistematikle karşılaşıyoruz. **Takvîm**'de lafız türleri, aralarındaki ilişkilere göre çeşitli açılardan sınıflandırılır ve her bir lafız türünün tanımı ve örnekleri zikredilir. Debûsî'nin verdiği tanım ve örnekler de Cessâs'ınkilerle her zaman örtüşmez.

Debûsî, elfaz taksimini delillerden herhangi birinin alt başlığı olarak işlemez. Eserin başında önce hüccet taksimatı tanıtılır; ardından kat'î-şer'î hüccetler anlatılır ve sonra lafız bahislerine geçilir. Burada Debûsî önce sözü genel olarak tasnif eder. Daha sonra toplam yirmi çeşit lafzı dört ana gruba ayırarak inceler. Debûsî'nin sözün türleri adını verdiği ilk tasnif şöyledir:

---

<sup>517</sup> Tahsin Görgün, Cessâs'ın **Fusûl** adlı eserini mütekellimîn metodu ile yazılmış bir eser olarak kabul eder ve sonra gelen mütekellimîn metodu eserlerinin, Gazâlî ve Râzî'ye kadar, lafız konularını işlerken, üslup açısından Cessâs'ın **Fusûl**'ünü esas aldıklarını söyler (Görgün, "Lafız (Fıkıh Usûlü)", 44-45). Bâkılânî'nin **Takrîb**'i de bu konuda **Fusûl**'ü izleyen eserler arasında sayılabilir. Cessâs, âmm-hâss tertibi ile ilgili tartışmalarda İsa b. Ebân'ın görüşlerini detaylı olarak aktarır ve bu görüşleri muhaliflere karşı savunur (Cessâs, **Fusûl**, I, 209-235). Buradan İsa'nın umum-husus konusunda bir metin yazmış olduğu sonucu çıkarılabilir. Bunun yanında İsa b. Ebân'a **el-Mücmel ve'l-müfesser** adında bir eser de atfedilmektedir (Şükrü Özen, "İsa b. Ebân", **DİA**, XXII, 481).

<sup>518</sup> Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II ve III.

1. Sözü türleri:

- a. İhbar
- b. İstihbar
- c. Emir
- d. Nehiy<sup>519</sup>

Debûsî'nin aktardığı bu tasnif, Cessâs'ta bulunmadığı gibi, Debûsî'yi takip eden usûl eserlerinde de yer almaz.<sup>520</sup> Debûsî burada ihbar ve istihbarı kısaca açıkladıktan sonra, fıkıh usûlü açısından asıl önemli olan emir ve nehiy üzerinde ayrıntılı olarak durur ve bu ikisi hakkındaki tartışmalara yer verir. Söz konusu tartışmaların hepsi ve daha fazlası Cessâs tarafından da zikredilmiştir.

Görüldüğü gibi Debûsî, lafız bahislerinin en önemli başlıklarını oluşturan emir-nehiy konusunu fıkıh usûlüne dair lafız taksimleri içerisinde değil, dille ilgili yaptığı bir taksim içerisinde işlemiştir. Debûsî'nin bu yaklaşımı sonraki usûlcüler tarafından benimsenmemiştir. Ancak Debûsî'den sonra da usûlcüler arasında emir-nehiy konusunun lafız bahislerinin hangi bölümüne dahil edileceği konusunda ortak bir tavır oluşmamıştır. Serahsî de Debûsî gibi emir-nehiy konusunu lafız taksimatına dahil etmez ve “haram-helali öğrenmenin yolu”<sup>521</sup> olarak gördüğü emir-nehiy bahislerini eserinin en başında işler. Pezdevî ise emir-nehiy konusunu bir sonraki maddede yer alan hâssın alt başlığı olarak inceler. Bu açıdan Serahsî'nin Debûsî'nin tasnifindeki nispeten tutarlı ve sistemli yapıyı bir parça bozduğu, Pezdevî'nin ise tasnifi her ikisinden bir adım daha ileri götürdüğü söylenebilir.<sup>522</sup>

Sonraki usûlcüler tarafından bu haliyle tekrarlanmayan yukarıdaki tasnifin dışında, usûlcülerin bazı tasarruflarla tekrarladıkları dörtlü tasnif şöyledir:

2. İsimlendirildikleri şeyi kapsamaları açısından lafızlar:

- a. Âmm,

<sup>519</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34.

<sup>520</sup> Cüveynî dilcilerin isim-fiil-harf şeklinde taksimine karşılık bu taksimi zikreder ve bunun ilk dönem usûlcülerine ait olduğunu söyler (Cüveynî, **Burhân**, I,59). Semerkandî de bu tasnifi zikretmiştir (Semerkandî, **Mizân**, I, 191).

<sup>521</sup> Serahsî, **Usûl**, 8.

<sup>522</sup> Emir-nehiy konusunun usûl eserlerindeki yeri ve Debûsî'nin emir-nehiy hakkındaki görüşlerinin daha detaylı bir incelemesi için üçüncü bölüme bakınız.

- b. Hâss,
- c. Müevvel,<sup>523</sup>
- d. Müşterek.

3. Fukahânın kullandığı, açıklık dereceleri değişen lafızlar:

- a. Zâhir,
- b. Nas,
- c. Müfesser,
- d. Muhkem.

Bu lafızların kapalılık dereceleri açısından muadilleri:

- e. Hafî,
- f. Müşkil,
- g. Mücmel,
- h. Müteşâbih.<sup>524</sup>

4. Sözün kullanılış şekilleri açısından lafızlar:<sup>525</sup>

- a. Hakikat,
- b. Mecaz,
- c. Sarih,
- d. Kinaye.

5. Kıyasla değil, nassın zahiri ile sabit olan hükümler:<sup>526</sup>

---

<sup>523</sup> Müevvel kavramının bu tasnife dahil oluşu hakkındaki tartışmalar için bkz: Köksal, “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları” (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniv. SBE, 2001), 49-51. Davut İltaş, fukahâ metodu eserleri arasında usûle te’vili dahil eden ilk usûlcünün Debûsî olduğu tespitini yapar (Davut İltaş, **Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, 246-247).

<sup>524</sup> Cessâs’ın “birden çok manaya gelen lafız” şeklinde çok daha geniş olarak tanımladığı müteşâbih kavramı, Debûsî’nin eserinde anlamı hiçbir şekilde bilinmeyecek lafız olarak tanımlanmış ve örnekleri de kelâmî konulardan verilmiştir. Bu bağlamda anlamı bilinmeyeceği için hüküm istinbatına elverişli olmayan müteşâbih kavramının, fıkıh usûlü açısından lafız taksimine simetriyi sağlamak amacıyla dahil edildiği iddia edilebilir. Debûsî, müteşâbih lafızların naslarda varid olmasının sebebini, bunlara olduğu haliyle inanmakla imtihan edilmek olduğunu söyler (Debûsî, **Takvîm**, 118). Mütekellimîn usûl eserlerinde mücmel ve müteşâbih kavramları, aynı manayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır (Davut İltaş, **Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, 265-267).

<sup>525</sup> Serahsî buradaki dört maddeyi bir arada değerlendirmek yerine, hakikat-mecaz ikilisi ile sarih-kinaye ikilisini ayrı alt gruplar olarak ele almıştır (Serahsî, **Usûl**, 134-149). Osman Güman, buradaki dördünün tek bir tasnif altında toplanmasının problemleri olduğunu ve Serahsî’nin yaptığı gibi, bu başlığı iki alt kategoriye ayırmanın daha isabetli olacağını söyler (Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 17: 33 (2012/2), 103-132; 126-128).

<sup>526</sup> Debûsî’nin bu isimlendirmesi, aslında delalet bahislerini lafız bahislerinden ayırmakta ve her ne kadar kıyasla sabit olan hükümlerden itiraz edilse de konunun kıyasla olan irtibatını ima etmektedir. Buna rağmen bu başlık sonraki eserlerde de –kapsamı zaman zaman değişmekle birlikte (meselâ bkz: Delalet bahislerine emir-nehîy konusunu dahil eden Sadruşşeria, **Tavdîh**, I, 301-466)- lafız bahislerinin bir parçası olarak ele alınmaya devam etmiştir. Abdülaziz el-Buhârî, dördü taksimde ilk üç taksimin nazma, son taksimin ise manaya taalluk ettiğini söyler (Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 47). Sem’ânî, Debûsî’nin delaletler ile ilgili açıklamalarını özetledikten sonra içerik itibarıyla bunların çoğuna bir itirazının olmadığını söyler ve Hanefîlerin bu taksimatını kendi usûlleri açısından



- a. Nassın kendisi ile sabit olanlar
- b. İşareti ile sabit olanlar<sup>527</sup>
- c. Delaleti ile sabit olanlar
- d. İktizası ile sabit olanlar<sup>528</sup>

Debûsî'nin her başlıkta taksimâtı dört sayısına ulaştırma çabası, elfaz taksiminde de açıkça görülmektedir. Nitekim Sem'ânî, Debûsî'nin taksimnin içeriğine değil, dört sayısına tamamlanmasıyla ortaya çıkan suretine odaklandığını söyleyerek onu eleştirir.<sup>529</sup> Debûsî'nin bu lafız kısımlarına verdiği isimler, kısımların sıralanışı ve her bir kısmın altındaki lafız türlerinin dizilişinin de bir amaca mebni olduğu sonraki âlimler tarafından ifade edilmiş ve bu taksim çeşitli izahlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buharî'nin bu izahların en isabetlisi olarak gördüğü açıklama şöyledir:

*Bir nazımdan anlaşılana ya nazmın kendisine ya da başkasına râcîdir. Nazmın kendisine râcî olan, taksimnin birinci kısmıdır (hâs, âmm, müşterek, müevvel). Nazımdan başka birşeye râcî olan da ya konuşan kişinin tasarrufuna ya da başka bir şeye râcî olur. Konuşan kişinin tasarrufu da manayı ve beyan etmek ve dinleyene aktarmak ya da başka bir şey olur. Bunlardan ilki taksimnin ikinci kısmına (zâhir, nas, müfesser, muhkem), ikincisi ise taksimnin üçüncü kısmına (hakikat, mecaz, sarîh, kinâye) tekabül eder. Konuşan kişinin tasarrufuna raci olmayan kısım ise taksimnin dördüncü kısmına (ibarenin, işaretin, delaletin, iktizanın delaleti) taalluk eder.<sup>530</sup>*

Debûsî'nin elfaz taksimini klasik formuna kavuşturan Pezdevî'nin taksime çeşitli açılardan katkıları olmuştur. Öncelikle, Debûsî'nin elfaz taksimlerini kat'î

---

başarılı bulur. Ancak Sem'ânî'ye göre bunların "rey ya da kıyasla değil, nasla sabit olan hükümler" olarak isimlendirilmesi doğru değildir. İbarenin delâleti nasır; muktezâyı da nas olarak kabul etmek mümkündür. Fakat işaret ve delâlet nas değil, nastan çıkarılan hükümlerdir (Sem'ânî, **Kavâtı'**, I, 210).

<sup>527</sup> İşaretin delaleti yoluyla hüküm çıkarmaya te'vil denir (Boynukalm, **eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı**, 216 (el-Asl'dan naklen)). Osman Güman, işaretin delaletinin lafzın delaletinde keyfilige ve kuralsızlığa yol açabileceği endişesini dile getirir (Osman Güman, "Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi", 128-130).

<sup>528</sup> Davut İltaş, zikredilen delalet yollarından son üçünün ilk kez Debûsî tarafından kavramlaştırıldığını söyler (Davut İltaş, **Mütekellimîn Usûlünün Delâlet Anlayışı**, 246-247; 326, 335). Buna göre delalet bahsinde fukahâ metodunun delalet anlayışının da Debûsî tarafından geliştirildiği söylenebilir.

<sup>529</sup> Sem'ânî, **Kavâtı'**, I, 209.

<sup>530</sup> Abdülaziz el-Buhari, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 48. Buhari, taksimnin mantığı konusunda yapılan açıklamaları aktarırken bunları gereksiz tekellüf olarak niteler (**Keşfü'l-Esrâr**, I, 47).

hüccetlerden hemen sonra işlemesine karşılık, Pezdevî söz konusu taksimatı “Kitap” konusu içerisinde ele alır. Bunun yanında Pezdevî, Debûsî’nin dörtlü taksimine beşinci bir madde daha eklemiş ve ilk dört taksimin tamamını kuşatan ve bütün lafızları başka açılardan yeniden inceleyen bir tasnif geliştirmiştir. Burada her bir lafız türünün sözlük anlamı, derecesi (birbirinin yerine hangi durumlarda tercih edileceği) ve hükmü/sonuçları ele alınır.<sup>531</sup> Esasında bunlar Debûsî’nin değindiği konulardır ancak Debûsî bu hususları her bir lafız türünü ele alırken belirtip tamamlayarak bir sonrakine geçmiş, Pezdevî ise bu hususları yeni bir taksim içerisinde ele almıştır. Pezdevî’nin eklediği bu taksim sonra gelen bütün usûlcüler tarafından takip edilmemiştir.<sup>532</sup> Ayrıca Pezdevî, sadece taksimatı geliştirmekle kalmamış, lafız taksimlerini içeriklerine daha uygun şekilde isimlendirmiş, tasniflerin neden bu şekilde yapıldığına dair gerekçeleri zikretmiş ve aralarındaki irtibatları değinmiştir.<sup>533</sup> Pezdevî’den sonra bu elfaz taksimatı Hanefî usûl eserlerinde yerleşik hale gelmiş; Nesefî **Keşfü’l-esrâr**’da,<sup>534</sup> Sadruşşeria **Tavdîh**’te<sup>535</sup> zikrettiğimiz tasarruflarla taksimatı zikretmişlerdir.<sup>536</sup>

Debûsî’nin bu taksimatının başlangıç olmak itibarıyla oldukça başarılı olduğu söylenebilirse de, taksimatta tutarsız gözüken ya da izaha muhtaç olan bazı noktalar yok değildir. Debûsî’nin taksimin bazı maddelerini simetriyi sağlamak adına zikrettiği anlaşılmaktadır. Meselâ müteşâbih, hiçbir şekilde anlamı bilinemeyecek olan lafızları

<sup>531</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 118-II, 475.

<sup>532</sup> Meselâ Lâmişî, Üsmendî ve Sadruşşeria’da bu tasnife yer verilmez. Osman Güman, Debûsî ve Serahsî’nin Her bir lafız taksimini bütün halinde tamamlayıp bir sonraki geçmelerine karşılık, Pezdevî’nin lafızları önce genel itibarıyla, sonra da eklediği beşinci taksimle hüküm ve dereceleri açısından incelemek suretiyle iki aşamada ele almasını, lafızlar taksiminde, mantıktaki ifadesi ile tasdik tasavvur ayırımı dikkate alması ile ilişkilendirir (Güman, “Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 107).

<sup>533</sup> Meselâ lafız taksimatını “Kitap” bahsinin içerisinde işleyen Pezdevî, bu yüzden tasniflerinde hep “nazmın çeşitli açılardan vecihleri” ifadesini kullanır (Güman, “Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 109).

<sup>534</sup> Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 26 vd.

<sup>535</sup> Sadruşşeria da emir-nehiy konusunu delalet bahislerinde ele almış ancak dört delalet çeşidinden biri olarak değil, “lafzın hükme delalet edişi” başlığı ile müstakil şekilde işlemiştir (Sadruşşeria, **Tavdîh**, I, 317-466).

<sup>536</sup> Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, lafız bahislerini Kitap delilinin altında işler ancak lafızları belli bir sistematığa dahil etmeksizin dağınık olarak ele alır (Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma’rifetü hücceci’ş-şer’iyye**, 52-111). Semerkandî, elfaz taksiminde mütekellimîn usûlcülerini değil, Debûsî’nin kavramlarını esas almıştır ancak o, Debûsî’nin zikrettiği lafız türlerini çok farklı bir taksim içerisinde sunar. Kitap delilinin altında işlediği elfaz taksiminde Semerkandî, kitabın hükümlere delaletinin (izmârı da ekleyerek) beş yolla olduğunu söyler ve daha sonra bütün lafız türlerini ibarenin delaleti altına yerleştirir. İbarenin dört türü olabilir: emir, nehiy, haber, istihbar. Soru anlamına gelen istihbar, Allah’ın kelâmı için hakikaten sabit olamayacağına göre geriye diğer üçü kalır. Bunların her biri için da âmm, hâss, müşterek, müevvel, zâhir, hafî, nass, müşkil, müfesser, mücmel, muhkem, müteşâbih, hakikat, mecaz, sarîh, kinaye, mutlak, mukayyed lafızlar söz konusudur (Semerkandî, **Mizân**, I, 190-192). Basrî’nin **Mu’temed**’ini esas alan Üsmendî ise lafız bahislerini Kitap delilinin altında, mütekklimîn usûlcülerinin yaptığı gibi kavram çiftleri halinde ele alır (Alâüddin Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, **el-Mizân fî usûli’l-fıkh**, Yahyâ Murad (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004, 11-188).

ifade ettiğine göre, müteşabih lafızların hüküm çıkarma yollarını inceleyen fıkıh usûlü açısından bir ehemmiyeti olmaması gerekir; zira anlamı bilinemeyecek lafızlardan hüküm çıkarmak mümkün değildir. Buna rağmen Debûsî'nin elfaz taksimi, Pezdevî de dahil olmak üzere, sonraki eserlerde çok büyük değişiklikler yapılmaksızın tekrarlanmaya devam etmiştir. Osman Güman, zikredilen lafız taksimatında bazı tutarsızlık ve hataların olduğunu, bu problemlerin sonra gelen usûlcüler tarafından da fark edildiği halde bu usûlcülerin küçük değişiklikler dışında tasnife müdahale etmekten kaçındıklarını ve bunun yerine “tasnifin itibarî oluşu sebebiyle, aralarındaki geçişliliklerin normal olduğunu”<sup>537</sup> söylemekle yetindiklerini savunur.<sup>538</sup>

Mütekellimîn usûl eserleri, Debûsî'nin ele aldığı lafız konularının hepsine yer vermekle birlikte, onlar bütün lafız bahislerini tek bir başlıkta toplamamış ve daha çok hitapla ilgili problematik konuları oluşturan kavram çiftleri halinde ele almışlar; umum-husus, mücmel-mübeyyen, hakikat-mecaz, emir-nehiy gibi tartışma alanları üzerinden incelemiştir.<sup>539</sup> Bunun yanında, mütekellimîn usûl eserlerinde lafız bahislerinin Debûsî'nin dördüncü taksimi olan delalet bahisleri açısından biraz daha gelişmiş olduğu söylenebilir. Bu eserlerde delalet bahisleri mantuk-mefhum ikilisi çerçevesinde işlenir ve Hanefîlerin bazı lafızları mantuk içinde ele alınırken, Hanefîlerin kabul etmediği mefhumü'l-muhalefe kavramı da burada detaylandırılır.<sup>540</sup> Ayrıca mütekellimîn metodu

---

<sup>537</sup> Tasnifin itibari olmasından kasıt şudur: Kurallara uygun bir taksimde, taksime dahil olan sınıflar birbirinden kesin olarak ayrılır ve birine dahil olan fert, diğerine dahil olmaz. Ancak burada zikredilen lafız tasniflerinin mutlak değil itibari olduğu söylenerek, geçişlilikler izah edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Meselâ hâs bir lafız, aynı zamanda mecaz olarak kullanılmış olabilir ve bu lafzın manası işaret ile elde edilmiş olabilir (Köksal, “Hanefî Usûlcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları”, 34-36). Ancak aynı tasnifin alt kategorileri olan başlıkların her ikisine birden dahil edilebilecek lafızların bulunmasını (Meselâ bir lafzın hem âmm hem müşterek ya da hem hakikat hem sarîh olması gibi) bilhassa mantık kuralları açısından izah etmek güçtür.

<sup>538</sup> Güman, “Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi”, 116.

<sup>539</sup> Basrî, **Mu'temed**'e lafız bahisleri ile başlar ve lafız meselelerini hakikat-mecaz, emir, nehiy, umum-husus, mücmel-mübeyyen sıralaması ile inceler (Basrî, **Mu'temed**, I, 11-333). Cüveynî, girişten sonra “Beyan” olarak isimlendirdiği birinci kitapta dille ilgili genel açıklamalardan sonra lafız bahislerini birbirleriyle iç içe işler (Cüveynî, **Burhân**, I, 39-180). Gazâlî, **Mustasfâ**'da kitabın üçüncü bölümü olan Hüküm Çıkarma Yöntemleri içerisinde yine dil bahislerinden sonra mücmel-mübeyyen, zahir-müevvel, emir-nehiy, âmm-hâss ve delaletler sıralaması ile lafız bahislerini ele alır (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 28-216). Eserini fukahâ metodu ile yazdığını söyleyen Sem'ânî, eserinin başında usûle dair genel bir girişten sonra lafız bahislerini ele almış fakat o da mütekellimîn usûl eserlerinde olduğu gibi lafızları kavram çiftleri halinde incelemiştir (Sem'ânî, **Kavâtî**, I, 24-351).

<sup>540</sup> Tahsin Görgün, mütekellimîn usûl eserlerinde nispeten insicamlı bir yapının mantığın önemini vurgulayan Gazâlî'den itibaren ortaya çıktığını, fukahâ usûlcülerinininkine yakın ölçüde detaylı ve tutarlı bir tasnifin ise Razi'den itibaren görülmeye başlandığını söyler (Tahsin Görgün, “Lafız” (Fıkıh Usûlü), **DİA**, XXVII, 44-46).

eserlerinde, lafız bahislerinden önce dilin mahiyeti ile ilgili tartışmalara yer verilir. Debûsî ise bu tartışmaya tek bir cümle ile işaret etmekle yetinmiştir.<sup>541</sup>

### 3. Beyan Taksimi

Beyan kavramı, ilk fıkıh usulü eseri olan Şâfiî'nin **Risâle**'sinden itibaren fıkıh usulü eserlerinde yer almıştır. Usûl eserini beyan kavramı etrafında şekillendiren ve bütün delillerin “Allah’ın hükmünü ve muradını beyan etmek için var olduğunu” söyleyerek beyana çok kapsamlı bir anlam yükleyen Şâfiî, kendisinden sonra gelen Şâfiî mütekellimîn usûlcüleri yanında Cessâs, Bâkılânî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi farklı mezheplerden usûlcüleri de az ya da çok etkilemiştir.<sup>542</sup> Şâfiî'nin usûl açısından çok fazla teknik bir yönü bulunmayan bu açıklamalarının en önemli etkisi, beyanı bir usûl konusu haline getirmesidir. Bunun yanında Şâfiî'den farklı bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılan Mâturîdî'nin de beyana dair açıklamaları teknik ve detaylı bir izahtan uzaktır. Beyan kavramını müstakil bir başlıkta ve detaylı sayılabilecek şekilde ele alan Cessâs ise sistematik bir beyan anlayışı ortaya koymaktan ziyade konuyu tartışılan noktalar etrafında incelemiştir. Beyan anlayışını müstakil ve muhtasar olarak ele alan Debûsî, beyan kavramına daha dar ve teknik bir anlam yüklemesi ve bu anlam doğrultusunda beyan çeşitlerini ortaya koyması ile önceki âlimlerden oldukça farklı ve özgün bir izah geliştirmiş; kendisinden önceki eserlerde örneği bulunmayan bir beyan taksimi ortaya koymuştur. Debûsî'nin beyan teorisi kendisini izleyen Hanefî âlimler tarafından ufak değişikliklerle tekrarlanmıştır.

Beyan konusunda Debûsî'den sonraki eserlerde yapılan en büyük değişiklik, neshin bir beyan türü olarak beyan taksimine dahil edilmesidir. Cessâs gibi Debûsî de beyan ve neshi birbirinden ayrı olarak ele alır. Ancak Debûsî, beyan ve nesh arasında ilişkiye Cessâs'a göre daha fazla değinmiştir. Debûsî'den sonra ise beyan konusu eserlerde daha merkezi bir konuma yükselir zira en önemli usûl konularından biri olan nesh, Pezdevî'den itibaren bir beyan türü olarak incelenir.

---

<sup>541</sup> “Dil ister kadim olan Allah tarafından konulmuş, isterse de bir filozof tarafından icad edilmiş olsun, hamd edilecek bir faydadan yoksun bulunması mümkün değildir. Bu fayda da dilin, ihtiyacı olan kişiye bilgiyi sunmasıdır.” (Debûsî, **Takvîm**, 34).

<sup>542</sup> Şâfiî, Cessâs, Bâkılânî, Debûsî ve Basrî'nin beyan bölümlerini mukayese eden çalışmasındaki değerlendirmeleri için bkz: Ertuğrul Boynukalın, “*Tatavvuru mefhûmi 'l-beyân inde 'l-usûliyyîn mine 'l-İmami 'ş-Şâfi 'i ile evâili 'l-karni 'l-hâmisi 'l-hicrî*”, **MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34 (2008/1), 203-236.

Şimdi Debûsî'nin beyanın mahiyeti ve çeşitleri ile ilgili açıklamalarını mukayeseli olarak inceleyelim:

Beyan kelimesinin anlamı Cessâs, Serahsî ve Pezdevî'ye göre "izhar"<sup>543</sup>, Mâturidî, Bâkılânî, Debûsî ve Şafiîlerin çoğunluğuna göre "zuhur"<sup>544</sup>dur. Beyanın Debûsî'den önceki ıstılâhî tanımlarının ise, kelimenin sözlük anlamı ve genel kullanımı dikkate alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Şâfiî beyan kavramının bir tanımını vermez ancak onun genel olarak bütün delilleri "Allah'ın muhataplarına hükümlerini beyanı" şeklinde ele aldığı söylenebilir.<sup>545</sup> Cessâs beyanı, "Mananın, onu muhatap için anlaşılmasız hale getiren unsurlardan ayrılarak açıklanması ve izhar edilmesi"<sup>546</sup> şeklinde, Bâkılânî ise "Sağlıklı bir akıl yürütme ile, konu edindiği şeyin bilgisine ulaştırılan delil"<sup>547</sup> olarak tanımlar.<sup>548</sup> Debûsî'ye göre bir ıstılah olarak beyan, "kelâmın; konuluş, mana ya da kelâmdan sabit olan anlamın daha fazla açıklanarak takrir edilmesi yoluyla muhtemel olduğu anlamlardan biri ile tefsiri"dir.<sup>549</sup> Kendisinden önceki beyan tanımlarından oldukça farklı olan bu tanımda Debûsî'nin, zikredeceği beyan çeşitlerini temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Beyanın tanımı konusunda olduğu gibi, beyan türleri konusunda da Debûsî'den önce yerleşik bir tasnifin bulunmadığı görülmektedir. Beyan konusuna yer veren ilk eserin müellifi Şâfiî'nin beyan kelimesini genel olarak Allah'ın hükümlerinin kullara açıklanması olarak kullandığı daha önce ifade edilmişti. Bu bağlamda Şâfiî beyanı beşli bir taksime tabi tutar: 1. Kur'ân'ın te'kid ve benzeri lafızlarla kendi kendini beyanı, 2. Kur'an'da kısmen açıklanmış hükümlerin Hz Peygamber tarafından beyanı, 3. Kur'an'da mücmel olarak bildirilmiş hükümlerin Hz Peygamber tarafından beyanı, 4. Kur'an'da yer almayan hükümlerin ibtidaen Hz Peygamber tarafından konulması

<sup>543</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 238; Serahsî, **Usûl**, 311; Pezdevî, **Usûl**, III, 158.

<sup>544</sup> Şükrü Özen, **Ârâu'l-Mâturîdî fi usûli'l-fikh**, İstanbul: Yayın evi yok, 2001, 9; Debûsî, **Takvîm**, 221. Zuhur ile izhar arasındaki fark ve bu farkın sonuçları için bkz: Abdülaziz el-Buharî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 158-160.

<sup>545</sup> Boynukalın, "*Tatavvuru mefhûmi'l-beyân*", 205.

<sup>546</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 238.

<sup>547</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 38.

<sup>548</sup> Basrî ve Cüveynî de beyanın anlamının delil ya da delalet olduğunu savunur ve beyan tasniflerini bu anlam doğrultusunda yaparlar (Basrî, **Mu'temed**, I, 293; Cüveynî, **Burhân**, 42). Sem'ânî'nin aktardığı beyan tanımları için bkz.: Sem'ânî, **Kavâti'**, I, 207-208.

<sup>549</sup> تفسیر الكلام على محتمله وضعاً أو معناً أو تقريراً لما ثبت منه بزيادة بيان (Debûsî, **Takvîm**, 227). Basrî'nin kendisine kadar yapılmış olan beyan tanımları hakkındaki değerlendirmeleri için bkz: Basrî, **Mu'temed**, I, 293-294. Sem'ânî'nin aktardığı beyan tanımları için bkz.: Sem'ânî, **Kavâti'**, I, 207-208.

suretiyle beyanı, 5. İnsanların içtihadına bırakılmış hükümlerin bu yolla beyanı.<sup>550</sup> Bu tasnife, Allah'ın kullarına açıklamayı murad ettiği bütün hükümler dahil olmaktadır.

Mâturîdî ise Şâfiî'den çok farklı bir anlayışla beyanı; kifâye, nihâye ve tafsil olmak üzere üçe ayırır. Eğer nassın sadece az bir kısmının beyanı ile yetinilmiş ve kalanı icthad ve benzerlerine kıyasa bırakılmışsa kifâye; içtihadı alan bırakmayacak şekilde detaylı bir beyan ise nihâye, çoğu beyan edilmiş ancak yine de nihayete erdirilmemiş ise tafsil beyanı söz konusudur.<sup>551</sup> Mâturîdî'nin bu tasnifi, beyanın mahiyetine değil, beyan edişin derecesine/niceliğine göre yapılmış bir tasniftir. Daha sonrakilerde bu açıdan bir beyan tasnifi görülmez.

Beyan konusuna geniş sayılabilecek ölçüde yer veren Cessâs, beyanın çeşitlerinden bahsetmekle birlikte tutarlı ve oturmuş bir beyan tasnifi ortaya koymamıştır. **Fusûl**'de beyanın farklı vecihlerden yapılmış çeşitli tasnifleri zikredilir: Mahiyeti itibariyle beyanın çeşitleri şunlardır: İptidâen konulan hükümler, umumu üzerine amel edilebilecek durumda olan umum lafzın tahsisi, sözün hakikatten mecaza, mecazdan hakikate geçirilmesi, emrin nedb ya da ibaha ifade etme anlamına aktarılması, haberin emir ifade etme anlamına aktarılması, hükmün anlaşılması için beyanı gerekli olan sözün açıklanması ve hükmün geçerlilik süresinin beyanı anlamında nesih.<sup>552</sup> Cessâs'ın burada zikrettiği beyan türleri, aslında beyan ile ilgili tartışılan noktaların listesi gibidir. Bu tasnifi, “başlangıç itibariyle hükümleri beyan etmek için konulan (kendisi tek başına hüküm beyanı olan) hükümler” ve “dil olarak anlaşılması gereken mananın netlik kazanması için ikincil olarak gelen hükümler” şeklinde üst bir başlıklandırmaya tabi tutmak mümkündür ki bu durumda birinci tür beyan genel, ikinci tür beyan ise dar ve özel anlamda kullanılmış olur. Bunun yanında, varid olduğu kaynak itibariyle beyan türleri için de Cessâs iki tasnif zikreder. Bunlardan birincisine göre beyan dört çeşittir: Kur'an'la, sünnetle, icma ile ve kıyasla yapılan beyan. “Müttekaddim

---

<sup>550</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, 21-41. Beyan konusuna Şâfiî'nin beyan tasnifini aktarmakla başlayan Cessâs, bu tasnifi bir dayanağı olmadığı, delillendirilemediği gerekçesi ile eleştirir ve Şâfiî'nin böyle bir tasnifi ortaya koyan ilk kişi olduğunu söyler. Şâfiî'nin beyan anlayışını çeşitli açılardan tenkide tabi tutar ve ayrıca tasnife Şâfiî mezhebi içerisinden gelen eleştirileri de zikreder. (Cessâs, **Fusûl**, I, 240-246) Cessâs'tan sonraki Hanefî usûl eserlerinde – Hanefîlerin beyan anlayışı çok farklı bir boyut kazandığı ve başka bir bağlama oturtulduğu için- Şâfiî'nin beyan tasnifi üzerinde durulmamış ve yapılan tasniflerde de Şâfiî'nin tasnifi dikkate alınmamıştır.

<sup>551</sup> Özen, **Ârâu'l-Mâturîdî fi usûli'l-fıkh**, 10.

<sup>552</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 247.

dönemden ilim sahibi bazı kişilere” atfettiği diğer bir tasnife göre ise beyan beş şey ile olur: söz, yazı, işaret, akit (hesap) ve beyan edenin delaleti (aklî delalet ve ichtihad).<sup>553</sup> Bu yollardan herhangi biri ile, bir önceki tasnifte belirtilen beyan şekillerinden biri gerçekleşebilir. Bunun yanında Cessâs, Hz Peygamber’in söz, yazı, fiil, işaret, delalet ve ikrar yolları ile beyanını da örnekleri ile izah eder.<sup>554</sup>

Zikrettiğimiz tasniflerde, beyanın keyfiyeti üzerinde durulduğu halde işlevi üzerinde çok fazla durulmamıştır. Debûsî’nin beyan tasnifinin özelliği, beyanın kaynağını ya da şeklini değil, işlevini vurgulamasıdır. Her ne kadar dikkate aldığı sezilse de Debûsî; Şâfiî, Mâturidî ve Cessâs’ın beyan tasniflerine hiç değinmez ve doğrudan kendi tasnifini ortaya koyar. Debûsî’nin dile getirdiği dört beyan türünü, tasnifi netleştirmek adına iki kategoriye ayırmak mümkündür:

a. Mahzâ beyan olan beyan türleri:

1. Beyan-ı takrir: *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* “Böylece *melekler hepsi birden topluca secde ettiler*”<sup>555</sup> ayetindeki “hepsi birden” ( *كُلُّهُمْ* ) ifadesi gibi. Bu ifade ile umum anlamı takarrür etmiş ve tahsis ihtimali ortadan kalkmış olur.<sup>556</sup> Serahsî ve Pezdevî bu tür beyana şu örneği de eklerler: Karısına sarih lafızla “sen boşsun” ( أنت طالق ) diyen kişinin “bununla boşamayı kastettim” ( نويت به الطلاق عن النكاح ) demesi takrir beyanıdır.<sup>557</sup> Bu beyan türünün Şâfiî’nin tasnifindeki birinci, Mâturidî’nin tasnifindeki ikinci beyan türüne tekabül ettiği düşünülebilir.

2. Beyan-ı tefsir: Mücmel, müşterek, müşkil gibi, açıklayıcı bir delil olmadan amel edilmesi mümkün olmayan lafızların açıklanması.<sup>558</sup> Debûsî bu tür beyana bir örnek vermez. Serahsî ve Pezdevî ise namazı ve zekâtı emreden ayetlerin hükmünün, Hz Peygamber’in açıklaması ile vuzuha kavuşmasını örnek verirler.<sup>559</sup> Bunun günlük hayattaki kullanımdan örneği ise bir adamın karısına “sen bâinsin” ( أنت

<sup>553</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 249. Benzer bir tasnifi Cüveynî de nakleder (Cüveynî, **Burhân**, I, 41).

<sup>554</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 250-258.

<sup>555</sup> Hicr 15/30.

<sup>556</sup> Debûsî, **Takvîm**, 221.

<sup>557</sup> Serahsî, **Usûl**, 312; Pezdevî, **Usûl**, III, 163.

<sup>558</sup> Debûsî, **Takvîm**, 221.

<sup>559</sup> Serahsî, **Usûl**, 312; Pezdevî, **Usûl**, III, 164-165.

( بانن ) dedikten sonra “bununla talakı kastettim” ( عنيت به الطلاق ) demesidir. Bütün kinaye cinsi sözlerin açıklanması bu kabildendir. Yine, bir adam “falancanın bana bin dirhem borcu var” ( لفلان علي ألف درهم ) dediğinde, o beldede birden çok para birimi tedavülde ise hangi paranın kastedildiğinin açıklanması beyan-ı tefsirdir.<sup>560</sup>

Bu iki beyan türü, mahiyeti itibariyle tam olarak beyan anlamı taşıdıkları için, bu beyanların, beyan ettikleri lafza mukarin ya da ayrı gelmeleri caizdir.<sup>561</sup> Bunların mukarin değil sonradan gelmesi de onları beyan olmaktan çıkarmaz.<sup>562</sup> Bu hususta hemen hemen tartışma yoktur. Konuyla ilgili en kayda değer tartışma, mücmelin beyanının ertelenip ertelenemeyeceğidir ki bu hususa birazdan değineceğiz.

a. Mahiyet itibariyle mahzâ değil bir açıdan beyan olan lafızlar:

3. Beyan-ı tağyir: İstisnâ bu tür bir beyandır. İstisna yapıldığında, istisnâ edilen şeyin hükmü değişmiş, istisnadan geriye kalanın hükmü ise takarrür etmiş olur. *“İçlerinde elli yıl eksik olmak üzere bin sene kaldı”*<sup>563</sup> ayetinde *“elli yıl eksik olmak üzere”* ( إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ) ifadesi, tağyir beyanıdır,<sup>564</sup> bu ifade ile toplam bin yıl değil dokuz yüz elli sene kaldıkları anlaşılmış olur. Hanefiler, umum lafza mukarin gelen tahsis beyanını da istisna kabilinden değerlendirmişler ve beyan-ı tağyir olarak kabul etmişlerdir.

4. Beyan-ı tebdil: Şarta bağlanan hükümler tebdil beyanıdır. Bir kişi kölesine “sen hürsün” dediği zaman bu, başka bir ihtimal olmaksızın azad etme anlamına gelir. Ancak bu ifade bir şarta bağlandığında, (mesela “şuraya girersen” şeklinde bir ibare eklendiğinde) bu şart ile, mutlak olan azad etme hükmü kaldırılmış olur ki bu da tebdildir.<sup>565</sup> Serahsî buna örnek olarak *“Sizin için emzirirlerse onlara ücretlerini verin”*<sup>566</sup> ayetini zikreder. Bu ayetten anlaşılmaktadır ki, akitten sonra, emzirme gerçekleşmeden önce ücret verilmesine gerek yoktur. Emzirme

<sup>560</sup> Serahsî, *Usûl*, 312; Pezdevî, *Usûl*, III, 165.

<sup>561</sup> Debûsî, *Takvîm*, 221.

<sup>562</sup> Serahsî, 312.

<sup>563</sup> Ankebût, 29/14.

<sup>564</sup> Debûsî, *Takvîm*, 221.

<sup>565</sup> Debûsî, *Takvîm*, 222.

<sup>566</sup> Talak, 65/6.



gerçekleştğinde ise ibtidâen ücret vacip olur. Buradaki tebdil, sadece akdin kurulması ile ücretin doğrudan gerekmesi hükmünün tebdil edilmesi şeklindedir.<sup>567</sup>

Bu iki beyan türü, ancak beyan edilen ile bitişik olurlarsa beyan olarak kabul edilirler; ayrı olurlarsa bu nesih olur. Debûsî lafza bitişik geldiği halde takrir ya da tefsir anlamı taşımayan, yani mahiyet itibariyle aslında beyan olmayan lafızların beyan-ı tebdil ve beyan-ı tağyir adı altında bir beyan türü olarak değerlendirilmesini şöyle izah eder: Beyanın tanımı, sözün; konuluş, mana ya da takrir itibariyle muhtemel olduğu anlamlardan biri yönünde tefsir edilmesidir. Bu durumda, böyle olmayan ve sözün anlamını bir yönden başka bir yöne çeken bir delil olmadıkça sözden çıkarılamayacak bir manaya aslında beyan denilmemesi gerekir. Ancak bu tür lafızlar, lafza mukarin olduğunda, artık lafzın bir parçası haline geldiği ve sonradan gelen önceki ile bir bütün halinde bir anlam ifade ettiği için biz bunlara beyan-ı tağyir ya da tebdil diyoruz. Hakikatte bunlar, ilk lafzın, beyan kabul edilen lafızlar olmaksızın amel etmesini men ettikleri için beyan olmaya; sabit olmuş bir hükmün kaldırılması söz konusu olmadığı için de nesih olmaya elverişli değildir. Bununla birlikte istisna ve şarta ta'likte cümlelerin anlamı, nazım yoluyla bir yönden başka bir yöne çevrildiği için biz bu ikisine, beyan-ı tağyir ve tebdil diyoruz. Nesihte ise tamamlanmış bir hükmün kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılması söz konusudur.<sup>568</sup>

Serahsî, Debûsî'nin yukarıdaki dörtlü tasnifini olduğu gibi benimser ve tekrarlar.<sup>569</sup> Pezdevî ise beyan-ı tağyir ve beyân-ı tebdil konularında Debûsî'den ayrılır. Debûsî'nin istisnâyı tağyir, şartı tebdil beyanı olarak ele alıp, neshi ise tamamen bunlardan ayrı olarak değerlendirmesine karşılık Pezdevî, istisnâ ve şartın ikisini birden tağyir beyanı olarak kabul edip, tebdil beyanının nesih olduğunu söyler ve neshi bu başlık altında ele alır. Pezdevî, tasnifte yaptığı değişikliği, istisnâ ve şartın, eklendikleri lafzın kuruluş itibariyle hükmünü gerektirmesine engel olmak bakımından ortak

---

<sup>567</sup> Serahsî, **Usûl**, 317.

<sup>568</sup> Debûsî, **Takvîm**, 222.

<sup>569</sup> Serahsî, **Usûl**, 311-313.

olduklarını ve bu yüzden bunlardan herhangi birinin beyan-ı tebdil başlığı ile diğerinden ayrılamayacağını savunarak izah eder.<sup>570</sup>

Aslında beyan ile neshih arasında Cessâs'tan itibaren belirsiz de olsa bir ilişki kurulmaya başlanmıştır. Cessâs neshi tanımlarken beyan kelimesini kullandığı halde<sup>571</sup> beyan ile neshi birbirinden tamamen ayrı olarak işlemiş ve aralarındaki irtibata herhangi bir şekilde değinmemiştir. Debûsî ise neshih bölümünü beyandan hemen sonra ele alır ve neshi bir beyan şekli olarak izah eden ifadeler kullanır.<sup>572</sup> Buna karşılık neshih bölümünde neshin bir beyan türü olmadığını da açıkça ifade etmiştir.<sup>573</sup> Bu açıdan Debûsî'nin **Takvîm**'inde bu konudaki kavramların sözlük anlamları ile ıstılahî anlamlarının henüz yerleşmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu karmaşayı, neshi beyan türlerinin dördüncüsü olarak ele alan ve böylece beyan kategorilerine dahil eden Pezdevî gidermiştir.

Debûsî'nin tasnifine Serahsî ve Pezdevî tarafından yapılan bir müdahale de beşinci bir beyan türü olarak "beyan-ı zaruret" in ilave edilmesidir. Bu beyan türünde, aslında beyan etmek amacıyla vârid olmamış bir nas, lafız ya da durumun; başka bir nassı kendiliğinden beyan etmesi söz konusudur.<sup>574</sup>

---

<sup>570</sup> Pezdevî, **Usûl**, III, 180-181.

<sup>571</sup> Cessâs'ın neshi tanımı şöyledir: "Neshih, baki olduğunu sandığımız ve öyle kabul ettiğimiz bir hükmün müddetinin beyan edilmesidir ki bu suretle hükmün, o beyanın varid olduğu ana kadar geçerli olduğu, sonrasında geçerli olmadığı ortaya çıkmış olur." (Cessâs, **Fusûl**, I, 355). Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**'da ise neshin tanımını "hükmün ve tilavetin müddetinin beyanı" şeklinde yapmıştır (Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 72).

<sup>572</sup> Debûsî, **Takvîm**, 235-236.

<sup>573</sup> Debûsî, **Takvîm**, 233.

<sup>574</sup> Beyan-ı zaruret dört çeşittir: 1. Dile getirilmiş hükmünde olan beyan: "Anne babası ona varis olur. Annenin payı, üçte birdir" (Nisa 4/11) ayetinde, babanın payının üçte iki olduğunun annenin payının zikredilmiş olması ile kendiliğinden ortaya çıkması gibi. 2. Konuşanın durumunun delaleti ile sabit olan: Burada konuşması gereken kişinin susmasının ortaya çıkaracağı anlam kastedilmektedir. 3. Def' zarureti ile sabit olan: Efendinin kölesinin alış-verişine şahit olduğu halde susmasının, onun ticaretine izin vermesi anlamına gelmesi gibi. Bu izin, o köle ile alışveriş yapanların uğrayacağı zararı def' etmek içindir. 4. Sözden doğan zaruret ile sabit olan: Bir kişi "falan kişiye yüz ve dirhem borcum var" dediğinde, buradaki atfın beyan olduğunun kabul edilmesi. Şâfiî bu konuda muhaliftir ve bu atfın beyan olmaya elverişli olmadığını söyler (Serahsî, **Usûl**, 328-330; Pezdevî, **Usûl**, III, 217-226). İsimleri beyanın işlevine izafe edilmesi ile elde edilmiş olan Debûsî'nin dört beyan türünden farklı olarak beyan-ı zaruret, beyanın sebebine izafe edilmesi ile elde edilmiş bir terkiptir (İbrahim Kafi Dönmez, "Beyan", **DİA**, VI, 23-25). Bunun yanında anlam itibarıyla de diğer dört beyan türü "izhar", beyan-ı zaruret ise "zuhur" anlamına daha yakındır. Çünkü beyan-ı zarurette, beyan amacı ile varid olmamış bir lafzın veya durumun, beyan sonucunu zarureten doğurması söz konusudur. Bu açıdan Debûsî'nin tasnifi daha tutarlı görünmektedir. Bununla birlikte söz konusu tasnif, beyanın önce izhar ve zuhur anlamına göre ikiye ayrılması, birincinin altında ilk dört beyan türünün, ikincinin altında da beyan-ı zarurette dile getirilen dört beyan türünün ele alınması şeklinde yapıldığında daha tutarlı bir sonuç elde edilebilirdi.

Başka konularda olduğu gibi beyan konusunda da Semerkandî Debûsî'yi takip etmemiş ve kendisi beyanın tehiri ile ilgili tartışmaları dikkate alarak geliştirdiği anlaşılabilir bir beyan tasnifi ortaya koymuştur. Beyan konusunu, Basrî gibi,<sup>575</sup> lafız bahisleri ile ilişkilendiren Semerkandî'ye göre dar anlamda beyan üç çeşittir:

1. Mücmel, müşkil ve müşterekin beyanı.
2. Umumun beyanı, ki bu aynlar (umumun içine dahil olan fertler) açısından tahsisin delilidir.
3. Nesih beyanı. Bu da zaman açısından tahsisin delilidir.<sup>576</sup>

Görüldüğü gibi bu tasnifte nesih bir beyan türü olarak kabul edilmiş ve umumun tahsisi ile ortak bir asla irca edilmek suretiyle bir nevi tahsis olarak değerlendirilmiştir.<sup>577</sup> Semerkandî'nin bu tasnifi sonraki eserler üzerinde etkili olmamış; müteahhir dönem Hanefî usûlcüler, Debûsî'nin tasnifini Pezdevî'nin revize ettiği şekliyle tekrarlamaya devam etmişlerdir.<sup>578</sup>

Mütakellimîn usûl eserlerinde Şâfiî'nin beyan kavramına yüklediği anlam korunmuş ancak Şâfiî'nin ya da Debûsî'nin yaptığı türden bir beyan tasnifi üzerinde durulmamıştır. Beyan genel anlamı ile delalet olarak kabul edilirken, özelde umum, mücmel, mukayyed gibi lafızlardan tam olarak neyin kastedildiğinin açıklanması, beyan çeşitleri olarak değerlendirilir.<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Basrî, beyan konusunu "mücmel ve mübeyyen" başlığı altında inceler (Basrî, **Mu'temed**, I, 292-334).

<sup>576</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 507-508.

<sup>577</sup> Serahsî, beyanın tehiri meselesini tartışırken, beyanın tehirini caiz gören hasmın delillerinden biri olarak, "zaman açısından tahsis anlamına gelen neshin ertelenmesini kabul ettiğiniz halde fertler açısından tahsis anlamına gelen umumun tahsisinde ertelemeyi neden kabul etmiyorsunuz" şeklindeki bir itirazını zikreder. (Serahsî, **Usûl**, 314). Buradan anlaşıldığına göre tahsis ile neshin bu şekilde kategorize edilmesi, Semerkandî'ye değil, Hanefî âlimlerin görüşlerini zikrettikleri halde ismini vermedikleri, beyanın tehirini caiz gören bir âlime ait olmalıdır.

<sup>578</sup> Hâfizuddin Ebû'l-Bekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr (Şerhu Nûru'l-Envâr ile birlikte)**, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986, II, 109-159; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerî'a el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh** (Sa'düddin b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh ile birlikte)**, Necip el-Mâcidî ve Hüseyin el-Mâcîc (nşr.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005, II, 47-75.

<sup>579</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 292-293; Cüveynî, **Burhân**, I, 41; Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 38-39.

#### 4. Kıyas

İbn Haldun, Debûsî'nin eserinde kıyas konusunu detaylı bir şekilde işleyerek kıyasın sistematüğını ortaya koyduğunu söyler.<sup>580</sup> Hakikaten **Takvîm**'in yaklaşık dörtte birini oluşturan kıyas konusu ve özellikle illet teorisi, Debûsî'nin mezhebin usûl literatürüne yaptığı en büyük katkılardan birini oluşturur. Debûsî'ye kadarki Hanefî usûl literatüründe usûlün çeşitli konularında yazılmış müstakil risalelerin varlığına rağmen, Cessâs'ın **Fusûl**'ü dışında teorik olarak kıyastan bahseden bir Hanefî eserin varlığı bilinmemektedir.<sup>581</sup> Cessâs'ın kıyas konusunu işleyişi de Debûsî'den pek çok açıdan farklılık gösterir. Dolayısıyla, Debûsî'nin belli konularda Cessâs'ı esas aldığı görülmekle birlikte, kıyas konusu Debûsî'nin Cessâs'ı çok fazla takip etmediği, kendi teorisini özgün olarak ortaya koyduğu başlıklardan biridir.

Debûsî'nin kıyas teorisini incelemeyden önce şu hususun vurgulanması gerekir: Fukahâ metodunun en tipik eserini ortaya koymuş olan Debûsî, kıyas teorisini de öncelikle mezhep müktesebâtında yapılmış bulunan kıyasları temellendirmek ve savunmak için geliştirmiştir. Onun bu savunma içgüdüsünün ardında münazaracılığın etkisi yadsınamaz. Nitekim kıyasın hücciyetini işlediği başlıkta kıyası reddedenlere karşı kıyasın meşrûiyetini savunduğu kadar, Şâfiîlere karşı da Hanefî kıyas anlayışının tutarlılığını savunmaya çalışır. Debûsî, kıyasın şartları ve illetin tespitinde getirdiği kriterlerle, mezhep mesâilinde kıyasla verilmiş olan hükümleri bir usûl sistemi içinde yeniden ele almıştır. İlet konularının sonunda illetlere yöneltilebilecek geçerli ve geçersiz itirazlar başlığında ise büyük oranda mezhep kıyaslarına yöneltilebilecek eleştirilerin cedel kurallarına dayalı olarak nasıl def edileceğinin yollarını göstermeyi hedeflemiştir. Debûsî'nin "bir münazara ve cedel konusu olarak şer'î kıyas" anlayışı ile kaleme aldığı anlaşılabilir bu bölümü incelerken, bu anlayışın tezahürlerine yeri geldikçe

---

<sup>580</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 201.

<sup>581</sup> İbnü'n-Nedîm'in **el-Fihrist**'te zikrettiği eserlerden kıyasla ilgili olanlar, kıyas reddiyeleri ve kıyası savunan eserler olup, çoğunlukla isbatü'l-kıyas ve ibtâlü'l-kıyas isimlerini taşımaktadır (Meselâ bkz: İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, 303, 306, 314, 316, 320, 321.). Bunun tek istisnâsı, Şâfiîler arasında zikredilen ancak hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Ebû'l-Hasen en-Nesevî'ye nispet edilen **Kitâbü'l-mesâil ve'l-ilel ve'l-furûk** adlı eserdir (İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, 316).

temas edeceğiz.<sup>582</sup> Şimdi Debûsî'nin kıyas teorisinin özgün yönlerini –gerekli yerlerde mukayeseli olarak- başlıklar halinde inceleyelim:

### a. Kıyasın hücciyeti

Kıyas konusunda Debûsî'yi Cessâs'tan ayıran en önemli husus, Cessâs'ın kıyası icthadla iç içe ve yakın anlamda ele alarak işlemesine karşılık, Debûsî'nin kıyası tamamen icthaddan bağımsız ve müstakil bir başlıkta ele almasıdır. Erken dönemde hüküm çıkarmak üzere naslar üzerinde akıl yürütmenin genel adı olan icthad, bu akıl yürütme işleminin tipik metodu olan kıyasla eşdeğer görülüyordu. Şâfiî'nin **Risâle**'sinde olduğu gibi<sup>583</sup> Cessâs'ta da bu yaklaşım oldukça belirgindir. Cessâs, “Kıyas ve İctihadın İspatı Hakkında” adını taşıyan başlıkta, sonradan meydana gelen olayların (*havâdis*) hükümlerine ulaşmak için icthad ve kıyasa başvurmanın, bir başka deyişle sem'î delillerde doğrudan hükmü verilmemiş meseleleri akıl yürütme yoluyla çözüme kavuşturmanın meşrûiyetini ispatlamaya çalışır.<sup>584</sup> **Takvîm**'de ise kıyas ve icthad birbirinden tamamen ayrı başlıklarda işlenmiştir. İctihadın meşrûiyeti değil kıyasın meşrûiyeti ispatlanmaya çalışılmış; kıyas, “hüküm çıkarmak üzere naslar üzerinde akıl yürütme” anlamındaki icthaddan ayrıştırılarak, asıl ve fer arasında illete dayanan bir ilişkinin belirlenmesi suretiyle hüküm ortaya konulması anlamında daha teknik ve spesifik bir düzlemde ele alınmıştır.<sup>585</sup>

---

<sup>582</sup> Debûsî'nin kıyasın kural ve şartlarını tespit etme çabasının saiklerinden biri de, Eyyüp Said Kaya'nın ifade ettiği üzere, hicrî dördüncü asırdan itibaren Belh meşâyihli olarak adlandırılan Hanefî âlimlerin mesaisinde merkezî bir yeri olan fikhî kıyasın kurallarını tespit etme ihtiyacı olabilir. Kaya'nın tespitine göre (Ebû Bekir el-iskâf, Ebû kâsım es-Saffâr, Ebû Cafer el-Hinduvânî, Ebû'l-Leys –es-Semerkandî gibi) Belh meşâyihli, fikhî istidlallerinde Kerhî, Cessâs gibi Irak meşâyihinin soyutlama ve kaideleştirme ameliyelerinden ziyade, fûrû mesâilinden fikhî kıyaslar yoluyla yeni meselelere çözüm üretme yoluna gitmişler; ancak üst bir sistem fikrinden yoksun olan bu fikhî kıyaslar, fûrû meselelerde bazen ilk Hanefî imamların dahi kabul etmeyeceği sonuçlara yol açmıştır (Kaya, “Fikhî İstidlal”, 205, 237-247). Debûsî'nin kendi bölgesinde yaygın olan fûrû mükteşebatı üzerindeki bu çalışmalarda gözlemlenen dağınıklığı bir sistem içerisinde gidermek için kıyas teorisini ortaya koyduğu düşünülebilir.

<sup>583</sup> Şâfiî, **Risâle**, 476-477.

<sup>584</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 198 vd. Cessâs'ın sorusu, “hüküm nas ya da ittifakla sabit olmayan bir mesele ile karşılaştığımızda ne yapacağız?” şeklindedir. Cessâs'a göre bu durumda şu iki yoldan biriyle hüküm çıkarılır: 1. Naslarda var olan ve tek bir anlamdan başkasına ihtimali bulunmayan bir manayı ortaya çıkarmak, 2. İctihad etmek. Bu da şu üç şekilde olabilir: a. Kıyas yapmak, b. Kıyasa başvurmaksızın gâlib-i zanna göre hüküm vermek, c. Asıllara bakarak hüküm çıkarmak (Cessâs, **Fusûl**, II, 203).

<sup>585</sup> İctihadın kıyastan çok daha kapsamlı bir faaliyet olduğunu izah sadedinde Başoğlu şöyle der: Fakihin faaliyeti genel olarak icthad adı altında toplanabilir ve bu anlamda, kıyâs, icthadın bir türüdür. İctihad en geniş anlamıyla sadece hüküm vermeyle ilgili işlemleri ve yardımcı işlemleri değil, hükmün tatbiki ile ilgili hususları da içerir; dar anlamda kıyasın yanısıra, lafzın delaletlerini tesbit ve bu yolla hüküm çıkarma, haberlerin sihhatini ve ma'nâsını tesbit, tearuzu giderme, illetin tahriri, tenkihi ve tahkiki, hakkında hüküm verilecek nesne veya fiillerin incelenmesi, kavramların tahlili, takdiri örfi, ihtisasa veya ihtiyaca bırakılmış hususların takdir edilmesi gibi türleri içeren çok

Kısacası Cessâs, nas ve icmânın bulunmadığı durumda akıl yürüterek hüküm elde etmenin bir ihtiyaç ve zaruret olduğu, bunun sahabe döneminde çokça uygulandığı ekseninde, genel olarak ictihad faaliyetini temellendirmeye çalışırken Debûsî, özellikle illeti ve illeti belirlemenin meşrûiyetini esas alan ve genel olarak içtihadı değil, özel olarak kıyası temellendirmeye çalışan bir anlatım tarzını benimser. Aslın hükmündeki bir vasfın illet olarak benimsenmesinin keyfî ve kuralsız olmadığını, belli ilke ve kriterlere dayandığını anlatmak için Debûsî, ribevî mallarla ilgili hadisi detaylı olarak analiz eder.<sup>586</sup>

Usûl eserlerinde, Zâhirîlerle Mu'tezile'ye mensup İbrahim en-Nazzâm'ın şer'î hüküm istinbatında kıyası meşrû bir yöntem olarak kabul etmediği nakledilir. Debûsî, kıyasın hücciyetini ele alırken her iki ismi de zikreder ve delillerini detaylı olarak aktarır. Debûsî, reddedenlerin delillerini ayetler, hadisler, sahabe sözleri ve aklî deliller olmak üzere toplam on dokuz madde halinde ortaya konabilecek şekilde sıralar. Kıyası kabul edenlerin ise naklî delillerinden daha çok aklî delilleri üzerinde durur.

Cessâs, kıyas ve içtihadın meşrûiyeti üzerinde Debûsî'den çok daha fazla durur. Kıyasa karşı çıkanlardan bilhassa Davud ez-Zâhirî hakkında hakarete varan ifadeler kullanır; onu cahil ve aptal olmakla suçlar.<sup>587</sup> Kıyası temellendirmek için Cessâs'ın öne sürdüğü deliller ile Debûsî'nin öne sürdüğü deliller çoğunlukla birbiriyle örtüşmemektedir. Cessâs'tan Debûsî'ye kadar geçen dönemde, temellendirmede kullanılan argümanların değişimini şu örnek üzerinde görmek mümkündür:

Kıyasın meşrûiyeti için Kur'ân'dan delil olarak en çok dile getirilen ayet, “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”<sup>588</sup> ayetidir. Ancak Cessâs, delilleri arasında oldukça alt sıralarda zikrettiği bu ayeti delil olarak öne sürerken ayetin kıyası temellendirmek için kullanılmasını izah etme ihtiyacı duyar:

*Ebû Bekir şöyle dedi: İbrahim b. Uleyye kıyası ispat için “Ey akıl sahipleri! İbret alın” ayetini delil getirmiştir. Sağleb'den, bir olayın*

---

yönlü bir faaliyettir. Bir başka deyişle kaynakların tesbiti, hükmün istinbatı (tefsir ve nazar) ve tatbiki kısımlarından oluşur (Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 87).

<sup>586</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 198 vd.; Debûsî, **Takvîm**, 265-267.

<sup>587</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 206-207, 245, 262.

<sup>588</sup> Haşr 59/2.

*hükümü, daha önce var olan bir asla irca etmeye “itibar” dendiği görüşü aktarılır. Bu anlamın geçerli oluşunun delili, ifadenin geçtiği ayetin başlangıcıdır....(Ayette geçen) “itibar”ın düşünmek anlamına geldiği söylenirse bunun doğru olduğunu, ancak bir şeyin hükmünün benzerine irca edilmesi üzerine düşünmek şeklinde olduğunu söyleriz....ashabımızdan bazıları, Kâşânî'nin kıyası inkarına karşı İbn Süreyc'in kıyasın ispatı için yazdığı eserde bu ayeti delil getirdiğini söylemişlerdir.<sup>589</sup>*

Aynı ayeti delil olarak getiren Debûsî, kıyası kabul edenlerin delilleri arasında ilk sırada zikrettiği bu ayetin kıyası temellendirmek için kullanılmasında herhangi bir tereddütten bahsetmez:

*Âlimlerin çoğunluğunun görüşüne gelince: Onlar, “Ey akıl sahipleri! İbret alın” ayetinde ibret almanın emredildiğini, bunun ise bir şeyi benzerine irca etmekten ibaret olduğunu söyleyerek delil getirmişlerdir. İbret, benzerlerinin kendisine ircâ edildiği asıldır. Kıyas da buna benzer; zira kıyas, bir şeyi benzeriyle aynı hizaya getirmek anlamına gelir...<sup>590</sup>*

Debûsî'nin daha sonra zikrettiği deliller de daha aklî ve furû merkezlidir. Örneğin Cessâs'ın sadece bir paragrafta ele aldığı ribevî mallar hadisinden yola çıkılarak yapılan kıyas örneği, Debûsî'de oldukça uzun ve ayrıntılıdır.<sup>591</sup>

Debûsî'nin kıyasın hücciyeti konusuna Cessâs'tan daha az yer vermesi, kıyasın hüccet olup olmadığı hususunun artık tartışılır olmaktan çıktığı ve gündemden düştüğü bir dönemde yaşamasına bağlı olduğu kadar, onun konuyu özetleme ve zayıf bulduğu argümanları ayıklayarak daha ikna edici, itiraza daha az açık delillerle temellendirme arzusundan da kaynaklanmış olmalıdır. Bunun yanında, Debûsî'nin tartışmalarda hasmı olarak kabul ettiği Şâfî'nin de kıyasın meşrûiyeti konusunda Hanefilerle aynı görüşte olması, Debûsî açısından tartışmanın ağırlığını azaltmış olabilir.<sup>592</sup> Nitekim Debûsî, genel anlamda kıyasa başvurmanın meşrûiyetini temellendirmeye çalışmaktan ziyade,

<sup>589</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 212-213.

<sup>590</sup> Debûsî, **Takvîm**, 263.

<sup>591</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 255; Debûsî, **Takvîm**, 265-267.

<sup>592</sup> Debûsî konuyu büyük oranda özetlemiş olduğu halde Serahsî meseleyi tekrar genişletmiş, **Fusûl** ve **Takvîm**'deki delilleri bir arada zikrederek oldukça detaylı şekilde işlemiştir (Serahsî, **Usûl**, 379-396). Pezdevî'nin ise Cessâs'tan ziyade Debûsî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır (Pezdevî, **Usûl**, III, 386-420).

sınırları belirlenmiş teknik bir yöntem olarak kıyasın, şer'î hüküm istinbatında kullanılmasında bir sakınca olamayacağını, ta'lil işleminin eleştirilere konu olduğu tarzda bir keyfilik barındırmadığını, kuralları objektif olarak belirlenmiş bir yöntem olarak şer'î kıyasa karşı çıkmamanın bir delile dayanmadığını ispat etmeye çalışır. Aslında sadece kıyasın hücciyeti bölümünde değil, kıyas ve illet bahislerinin tamamında Debûsî'nin temel hedefi, kıyasın objektif kurallarını belirlemek suretiyle, kıyasa yapılan itirazları bertaraf etmek ve kıyas kaynaklı ihtilafları mümkün olduğu ölçüde azaltmaktır.

Bu açıdan sadece kıyasın hücciyeti ile ilgili başlığın değil, genel olarak Debûsî'nin kıyas bahislerinin, aslında -Hanefilerin sistemleştirdiği manada- bir kıyas savunusu niteliğinde olduğu düşünülebilir. Ancak bu savunmayı gerekli kılan taarruz, Debûsî açısından, kıyas karşıtlarından değil, Şâfiîlerden gelmiştir. Klasik dönemde Şâfiî mezhebi kıyası büyük oranda benimsemiş ve kullanmış olmakla birlikte, İmam Şâfiî'nin kendisi reye dayalı fikhî bilgi üretimini kıyasa hasrederken bunu bir zorunluluk olarak görmüş ve nassın otoritesini kıyastan üstün tutmak için daima çaba sarf etmiştir. Hakikaten Şâfiî'nin, kıyası zorunlu durumlarda başvurulacak bir yöntem olarak benimsediğini gösteren ifadeleri vardır.<sup>593</sup> Bunun yanında Şâfiîler, rey ehli olarak kabul ettikleri Hanefileri, reye dayalı olarak fıkıh sistemi geliştirdikleri, ölçüsüzce reye başvurdukları gibi gerekçelerle eleştirirler. Bu eleştiriler, Hanefî âlimleri, hadise ve sünnete ne kadar önem verdiklerini ve inşa ettikleri kıyas sisteminin aslında ne kadar öngörülebilir sonuçlar üretmeye ve fıkıhta keyfiliğin önüne geçmeye elverişli olduğunu vurgulayan ifadeler kullanmaya sevk etmiştir. Debûsî'nin kıyasın hücciyetine dair başlığını bu izahların ışığında okumak gerekir. Böylece Cessâs'ın daha çok Zâhirîlere ve Nazzâm'a karşı argümanlarla kıyası temellendirmeye çalışmasına karşılık, Debûsî'nin neden bu argümanları büyük oranda ayıklayıp kıyasın mahiyetinden çok uygulanışını esas alan bir savunma geliştirdiğini anlamlandırmak mümkün olur.

Debûsî kıyasın meşrûiyetini izah ederken, Hanefîlerin ancak nas bulunmayan hallerde reye başvurduklarını ve reye başvurdukları durumlarda da bunun başta müessir bir vasfın tespiti olmak üzere pek çok sıkı şarta bağlı olduğunu, bu sebeple kendilerinin

---

<sup>593</sup> Yunus Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", **DİA**, XXV, 529-539; 530. Şâfiî'nin, kıyası, suyun bulunmadığı yerde teyemmüm etmek gibi nas bulunmadığı durumda başvurulacak bir yöntem olarak ifade etmesi için bkz.: Şâfiî, **Risâle**, 599-600.



bazı rivayetlerde kınanmış olan “iktirâh-ı rey” ile itham edilemeyeceğini tafsilatlı olarak anlatır. Dolayısıyla kıyası savunurken Debûsî'nin en çok üzerinde durduğu gerekçe, onun izah ettiği manada kıyasın, şahsî görüşe dayalı olarak hüküm ihdas etmekten çok daha farklı, Şârî'nin muradına uygun, kulların ihtiyacını meşrû şeklide gidermeye müsait, kuralları bütün detayları ile belirlenmiş ve hüküm çıkarma konumunda olan hiç kimsenin müstağni kalamayacağı bir metod oluşudur.<sup>594</sup>

Debûsî'nin şer'î kıyası bu derece sistemli ve detaylı işleyerek onu objektif kriterlere bağlama çabası, Gazâlî tarafından **Mi'yâru'l-ilm**'de eleştirilmiştir. Gazâlî'ye göre mantikî kıyas kesin sonuçlara ulaştırırken, fikhî kıyas zannî bilgi üretir. Eğer fikhî kıyaslarla kat'î sonuçlara ulaşmak istenirse, fikhî kıyasların mantikî kıyas formuna aktarılması gerekir.<sup>595</sup> Nitekim Gazâlî mantık eseri olan **Mi'yâr**'da mantikî kıyaslar için furû fıkhıtan örnekler getirmiştir.<sup>596</sup> Bununla birlikte Gazâlî'ye göre bütün fıkıh meseleleri mantikî kıyas formlarına dönüştürülemez. Bu durumda fıkıh alanında zannî sonuçların mevcudiyeti kaçınılmazdır.<sup>597</sup> Gazâlî bu sayede illet tespitine dayanmayan şebek kıyasını da temellendirmiş olur. Bu bağlamda fıkhıta da aklî meselelerde olduğu gibi kesin ölçüler belirleme çabasına girilmesini doğru bulmayan Gazâlî, isim vermeden Debûsî'yi şöyle eleştirir:

*Rey taraftarlarından, kıyasından köşesinden aklî ilimleri/mantığı öğrenip de tam olarak onu sindiremeyen birisi bu kıyas türlerinin çoğunu iptal etmeye başlamış ve bu kıyaslardan yalnızca müessir olanıyla yetinmiştir. Ayrıca fıkhıta tutunduğu her istidlali mantikî akıl yürütme yolları bakımından süzgeçten geçirmiştir. Teker teker konularda kendi görüş ve mezhebini desteklerken, belirlemiş olduğu esaslar doğrultusunda kendi görüşünü temellendirmekte başarısız olmuştur. Bu sebeple kötü tardî kıyasları başarılı göstermek için bir takım geçersiz ve zayıf hayallere başvurmuş ve bu hayallere müessir adını vermiştir. Bu kişi o geçersiz hayallerin zayıflığının farkına varmış ve onlardan vazgeçmiş değildir. Bu sebeple ortaya koyduğu esas ve yöntemin geçersizliğini fark etmemiş ve dolayısıyla bu durum onu, hükmü ispat (ve*

<sup>594</sup> Debûsî, **Takvîm**, 263-269.

<sup>595</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 85-86.

<sup>596</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **Mi'yâru'l-ilm**, Hasan Hacak ve Ali Durusoy (thk. ve terc.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 30-32, 218.

<sup>597</sup> Gazâlî, **Mi'yâr**, 234-236.

*illeti tespit) konusunda müessir veya münasip olan vasıfla yetinmeye sevk etmiş, o da şuursuzca bu işi yapmaya devam etmiştir...burada bu kişiden bahsetmekteki amacımız, aklî konularda anlattığımız detaylı ve hassas araştırma yönteminin, daha en baştan, fikhî konularda terk edilmesi gereğini belirtmektir. Dolayısıyla kesin bilgiyi elde etmeye yönelik olan yol ve yöntemle, zannî bilgiyi elde etmeye yönelik yol ve yöntemin birbirine karıştırılması, her iki ilimden azar azar tahsil edip her ikisini de ayrı ayrı kuşatamayan kişinin yapacağı bir iştir. ...Fikhî konularda bu ölçüdeki bir zan yeterlidir. Bu konuyu zorlaştırmak ve ince hesaplar yaparak derinleştirmek, fikhın maksadını hedefinden saptırır ya da tamamen sekteye uğratar.*<sup>598</sup>

Gazâlî'nin bu eleştirileri dikkate alınırken, onun hayatının farklı dönemlerinde yazdığı bütün eserlerinde aynı görüşleri savunmadığı bilinmelidir. Mesela Gazâlî, daha önce yazdığı illet teorisine dair eseri **Şifâü'l-galîl**'de Debûsî'nin illetin müessir olması gerektiği vurgusuna karşılık illetin muhîl (مخیل) olması görüşünü savunurken, onun ihaleyi yanlış anladığını ima eder ve bunun dışında illet teorisine bütüncül bir eleştiri getirmez.<sup>599</sup> Söz konusu eleştiri daha sonra yazdığı **Mi'yâr**'da bulunmaktadır. Sonuç olarak ilk dönemlerinde Gazâlî'nin de Debûsî gibi dini bilgi üretiminde objektif ve keyfilikten uzak kurallar vaz edilmesine taraftar olduğu, ancak daha sonra fikhın zannî bir alan olarak kalmasını tercih ederek fikh açısından bu görüşünden vazgeçtiği iddia edilebilir. Buna karşılık Gazâlî'nin Debûsî'ye yönelik bu eleştirisi, Debûsî'nin, bütün detayları ile fikha bir hukuk olarak yaklaştığının ve bu yüzden Gazâlî'nin eleştirdiği kırk yaran mantıklılıkla kesin sonuçlara ulaşma ve sistemin en talî meselelerinde bile boşluk bırakmama çabasına giriştiğinin göstergesi olarak anlaşılabilir.

## **b. Kıyasın unsurları**

Cessâs'ın kıyasla rey ve ictihad arasında belirgin bir ayırımı gitmediği daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla Cessâs'ın kıyas bahislerinde dakik bir tasnif göze çarpmaz. **Fusûl**'de genel hatlarıyla;

- kıyasın hücciyeti,
- kıyas hakkında genel bilgiler,

<sup>598</sup> Gazâlî, **Mi'yâr**, 232-234.

<sup>599</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 142-146.

- asılla ilgili konular
- illet ile ilgili konular

şeklinde bir tasnifin varlığından söz edilebilir.<sup>600</sup>

Debûsî, kıyasın hücciyetini tartıştıktan sonra, kıyas konusunu nasıl işleyeceğini bir plan dahilinde izah eder ve kıyas yapacak kişinin muhakkak bilmesi gereken şeyler olarak şunları zikreder:

1. Kıyasın kelime anlamı.
2. Kıyasın rüknü: İlet.
3. Kıyasın şartları.
4. Kıyasın faydası, sonucu ya da hükmü.

Debûsî'nin Cessâs'a göre daha sistematik tarzda ele aldığı kıyas bahislerinde, sonraki dönemde yaygınlık kazanan "kıyasın dört rüknü ve bunlara ilişkin izahlar" şeklinde bir tasnif mevcut değildir. Debûsî, asıl, fer, aslın hükmü ve illet şeklinde kıyasın dört rüknünden bahsetmez; ona göre kıyasın tek rüknü (ki o buna illetin rüknü der) illet olmaya uygun vasıftır. Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî de hem genel tasnif hem de illetin rükün olarak kabul edilmesi açısından Debûsî'yi takip etmiştir.<sup>601</sup>

**Takvîm**'de kıyasın çeşitleri ile ilgili bir bölüm yoktur. Debûsî, **Takvîm**'de illet kıyası, delâlet kıyası, şebah kıyası, tard kıyası gibi kıyas çeşitleri açık olarak ifade edilmez.<sup>602</sup> Ancak Debûsî'nin kıyas bahisleri boyunca işlediği kıyas türü illet kıyasıdır ve diğer kıyas türleri hakkındaki görüşlerini yeri geldikçe dile getirir. Bunun dışında Debûsî, istihsan bağlamında, açıklık-kapalılık açısından celfî ve hafî kıyas şeklinde yapılan ayrımı da zikreder.<sup>603</sup>

---

<sup>600</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 203-366.

<sup>601</sup> Serahsî, **Usûl**, 379-435; Pezdevî, **Usûl**, III, 385-565; Semerkandî, **Mîzân**, II, 789-928.

<sup>602</sup> Zikredilen kıyas türlerinin izahı için bkz.: Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", 533-534.

<sup>603</sup> Debûsî, **Takvîm**, 284, 405. Tuncay Başoğlu, istihsan vecihlerinden biri olan hafî kıyasın ilk kez Debûsî tarafından zikredildiğini söyler (Başoğlu, "İlet Tartışmaları", 97) ancak hafî kıyas ifadesi Cessâs'ın **Fusûl**'ünde de mevcuttur (Cessâs, **Fusûl**, II, 236, 263, 277-278). Bununla birlikte Cessâs'ın celfî kıyas-hafî kıyas ayrımının tam olarak Debûsî'nin kullandığı anlama karşılık geldiği kesin değildir.

### c. Kıyasın sahası

Kıyasa konu olabilecek ve kıyasla hüküm istinbat edilebilecek meseleler konusunda Debûsî'nin Cessâs'tan büyük ölçüde farklı bir bakış açısı vardır. Cessâs'ın, kıyasın cârî olmadığı yerler olarak zikrettiği, bir kısmı Debûsî tarafından da kıyasın şartları altında ele alınan meseleleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Kıyas, bir nassı iptal etmekte kullanılamaz.
2. Miktarlar, hadler, kefâretler ve cezaların tespitinde kıyasa başvurulamaz.
3. Hakkında nas bulunan bir meselede kıyasa başvurulamaz.
4. Kıyasla nesih ve tahsis yapılamaz.
5. İsimlerde kıyas yapılamaz.
6. Kıyasın gerektirdiğinin hilafına hüküm koyan bir esere kıyas yapılamaz.<sup>604</sup>

Debûsî'nin kıyas ile hüküm verilemeyecek konular olarak listelediği hususlar ise Cessâs'tan tamamen farklıdır. Öncelikle, Cessâs'ın zikrettiği maddelerden birinci, ikinci, üçüncü ve altıncısını Debûsî, kıyasın şartları olarak ele alır. Cessâs'ın kıyasa konu olamayacak meseleler başlığında miktarlar, hadler ve kefâretleri zikretmesine karşılık<sup>605</sup> Debûsî, bu hususu kıyasın geçerlilik şartları arasında saymadığı gibi, kıyas yapılabilecek konuları ele aldığı bölümde<sup>606</sup> ya da başka herhangi bir bölümde de bunlara değinmez. Bu konuların kıyasa konu olup olamayacağı, Hanefilerle Şâfiîler arasında tartışmalı bir husustur. Şâfiî, ibâdât, muamelât, ukûbat gibi alan sınırlaması yapmaksızın, taabbüdî olmayan bütün konularda illet kıyası yapılabileceği görüşündedir.<sup>607</sup> Şâfiî âlimler, Hanefilerin bu konuda usûlde koydukları kurala fûrû hükümlerde riayet etmediklerini söyleyerek Hanefileri eleştirmişlerdir.<sup>608</sup> Debûsî,

<sup>604</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 266.

<sup>605</sup> Cessâs'a göre hadlerin miktarı tevkîfidir. Çünkü cezalar, nimete nankörlük etmek anlamına gelen suçların karşılığı olarak sabit olur. Alah'ın nimetlerini O'ndan başkasının sayması nasıl mümkün değilse, bu nimetlere nankörlük etmenin karşılığında hak edilen cezaların miktarını da ondan başkası belirleyemez (Cessâs, **Fusûl**, II, 266-267).

<sup>606</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295-299.

<sup>607</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 348; Soner Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 126.

<sup>608</sup> Sem'ânî, bu konuyu Debûsî'den yaptığı uzun alıntılarla işler ve Şâfiîlere göre kıyasla belirlenemeyecek hiçbir ser'i hükümün bulunmadığını, dolayısıyla had ve kefâretlere kıyasın işletilemeyeceği yönündeki Hanefî görüşüne karşı olduklarını söyler. Sem'ânî'ye göre Hanefiler de kendi kurallarına riayet etmemiş ve hadler, kefâretler, miktarlar ve ruhsatlarla ilgili pek çok konuda kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Sem'ânî'nin kıyasla bilinemeyecek meseleler bağlamında zikrettiği pek çok örnek Debûsî tarafından bu bağlam dışında farklı vesilelerle dile getirilmiştir. Örnekler

Hanefîlerin bu hususlarda yaptıkları kıyaslara dair fûrû kitaplarında çokça örnek bulunduğu yönündeki eleştiriyi dikkate almış ve bu konuların kıyasın cârî olmadığı konular olduğunu vurgulamaktan kaçınmış olmalıdır. Zira Debûsî Şâfîîlerle Hanefîler arasında ihtilaflı olan bu konuda Cessâs ile aynı fikirde olsaydı, bu konudaki görüşlerini muhtemelen dile getirirdi.<sup>609</sup> Bunun yanında, zikredilen alanlarda kıyasın caiz olmadığı görüşü Mu'tezile'ye de atfedilmiştir.<sup>610</sup> Debûsî'nin bu sebeple bu konu üzerinde durmadığı da düşünülebilir.

Kıyasın sahası ile ilgili olarak Debûsî, illetin hükmü başlığında, Cessâs'a göre daha teknik açıklamalar yapar. Debûsî'ye göre kıyasın hükmünün illetin ta'diyesi olması, bu ameliyenin gerçekleştirilemeyeceği pek çok konuyu kıyasın cârî olabileceği yerlerin kapsamı dışında bırakmaktadır. Buna göre kıyasla hüküm verilmesi yaygın olan konular şunlardır:

1. Hükmün mucibi ya da niteliği (meşrû olup olmadığı). Meselâ tek başına cins birliğinin vadeli satışlardaki fazlalığı haram kılıp kılmadığı meselesi, kıyasla sabit olacak bir mesele değildir. Ya da hükmün hükmün mücebinin niteliğine örnek olarak; zekat konusu olan malda nemâ şartı olup olmadığı hususunda kıyasa dayalı hüküm verilemez.

2. İletinin şartı ya da şartın niteliği. Meselâ nikâhta şahitler ya da velinin hazır bulunmasının şart olup olmaması, kıyasla sabit olacak bir mesele değildir. Aynı şekilde, şahitlerin niteliği (erkek ya da kadın olmaları) da kıyasla bilinecek bir mesele değildir.

3. Hükmün kendisi ya da niteliği. Mesela tek rekatlık namazın ibadet olarak geçerli olup olmayacağı konusundaki ihtilaf, kıyasî bir mesele değildir. Yine, dört rekatlı namazın ikinci yarısında kıraatin meşrûiyetini hepimiz kabul ettiğimiz halde, bu kıraatin farz olup olmaması (hükmün niteliği) konusundaki ihtilaf kıyasa dayalı değildir.

---

için bkz: (Sem'ânî, **Kavâtî**, II, 94-99). Cüveynî, Hanefîlerin, zikredilen konularda kıyasın geçerli olmadığını savundukları halde fûrûda bu alanlarda kıyasla hüküm verdiklerine dair pek çok örnek bulunduğunu söyler ve Hanefîleri, usûl bilmemekle itham ederek ağır ifadelerle eleştirir (Cüveynî, **Burhân**, II, 69-70).

<sup>609</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 267-268. Bu eleştiriye Cessâs, kendilerinin kıyasla had ya da kefaretileri iptidaen ispat etmediklerini, ancak belirlenmiş had ve kefaretilerin kimleri kapsadığı hususunda kıyasa başvurduklarını söyleyerek cevap verir (Cessâs, **Fusûl**, II, 268).

<sup>610</sup> Basrî, **Mu'temed**, II, 264-265.

4. Meşrû, vasıfları ile birlikte bilinen, belli bir yerde geçerli olduğu hususunda ihtilaf bulunmayan bir hükmün, o yere mahsus mu yoksa başka yere geçebilir durumda mı olduğu. Mesela abdestteki meshin, mestlerin mesh edilmesine kıyas edilerek üç değil bir kez yapılacağı hükmü, kıyasa dayalı olarak verilebilir.<sup>611</sup>

Debûsî'ye göre bu maddelerden ancak dördüncüsünde kıyas geçerlidir ve bu husustaki ihtilaf taraflar kıyasa dayalı olarak görüşlerini savunabilirler. Diğer üç maddedeki hususlar ancak nassın kendisi, işareti, delâleti ya da iktizâsına dayalı bir delil getirilmek suretiyle görüş beyan edilebilecek hususlardır. Kişinin bu ayırımı bilmesi, hakkında kıyasa dayalı ihtilaflar ortaya çıkan pek çok meselenin aslında kıyasî meseleler olmadığını anlamasını ve bu meselelerle ilgili kıyasa dayalı ihtilafları öğrenme zahmetinden kurtulmasını sağlar.<sup>612</sup>

Debûsî'ye göre ilk üç grupta kıyasın geçerli olmamasının sebebi şudur: Hükmün mucebî, şartı ya da kendisi üzerinde ihtilaf ortaya çıkarsa bu, şer'î kuralın bizzat kendisinin varid olup olmadığı üzerindeki bir ihtilaf anlamına gelir ki bu durumda kıyasa başvuru olarak görüş bildirilemez. Zira bizim reye dayanarak şer'î hüküm koyma yetkimiz olmadığı üzerinde ittifak edilmiştir. Hükümlerin sebepleri ve şartları için de aynı durum geçerlidir. Bu durumda birisi bu konularda ta'le başvurursa o, yetkisi olmayan bir hüküm koyma işine başvurmuş olur ki bu kabul edilemez.<sup>613</sup>

Serahsî ve Pezdevî, Debûsî'nin aktardığı bu dört grup hükmü örnekleri ve gerekçeleri ile birlikte eserlerinde tekrarlarlar.<sup>614</sup> Semerkandî ise bu konuda Debûsî'nin görüşünü “yeterince açık olmadığı ve anlaşılmaz olduğu” gerekçesi ile eleştirir ve Semerkand meşâyihinin ilk üç maddede de kıyası caiz gördüğünü savunur. Semerkandî'ye göre bu konularda kıyasa dayalı olarak hüküm vermek caiz olmasaydı,

---

<sup>611</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295-299. Debûsî her bir madde için pek çok örnek zikretmektedir. Biz burada yalnızca birer örnek vermekle yetindik.

<sup>612</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295-296. Başoğlu, Debûsî'nin bu ifadelerinin, teklifi ve vaz'î hükümlerin ancak Şârî tarafından konulabileceği, bu hususlarda kullara bir alan bırakılmadığı anlamına geldiğini söyler (Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 93-94).

<sup>613</sup> Debûsî, **Takvîm**, 295.

<sup>614</sup> Serahsî, **Usûl**, 430-436; Pezdevî, **Usûl**, III, 547-565.

fukahâ arasında bu konularda ihtilaf olmazdı; halbuki bu alanlarda da eserlerde nakledilen pek çok ihtilaf mevcuttur.<sup>615</sup>

Sonuç olarak zikredilen bütün bu hususların kıyas kapsamı dışında bırakılması, ayrıca muhaliflerin kıyas olarak kabul ettiği pek çok işlemin Hanefiler tarafından lafzın delaleti olarak değerlendirilmesi, ayrıca şebek kıyası başta olmak üzere illetin taaddisine dayanmayan bütün kıyas çeşitlerinin reddedilmesi ile Debûsî ve genel olarak Hanefiler, kıyasın sahasını büyük oranda daraltmış olmaktadır.

#### d. Kıyasın şartları

Debûsî, kıyasın şartları ile ilgili açtığı başlıkta, kıyasın geçerli olması için dört şart zikreder ki bu şartlar, sonraki Hanefî eserlerinde hemen hemen hiç değişmeden tekrarlanır.<sup>616</sup> Dolayısıyla **Takvîm**'de kıyasın şartları teessüs etmiş durumdadır. Bu şartların belli bir başlık altında olmasa da dağınık halde çeşitli yerlerde Cessâs tarafından da zikredildiği görülür. Şimdi Debûsî'nin "üzerinde ittifak edilen şartlar" olarak aktardığı bu şartları tek tek inceleyelim:

1. Aslın hükmünün, başka bir nasla, kendisine mahsus kılınmış olmaması. Eğer hükmün o meseleye mahsus olduğu nasla belirtildiyse, artık kıyas yoluyla bu hususiyetin ortadan kaldırılması caiz olmaz. Zira nasla karşı karşıya geldiğinde kıyas hüccet olmaktan çıkar. Bunun örneği, Hz Peygamber'in, Huzeyme'nin tek başına şahadetini kabul etmiş olmasıdır. Hem Huzeyme bu fazileti ile sahabe arasında meşhur olmuş, hem de Kur'an'da iki kişinin şahadetinin esas alındığı belirtilmiştir. Bu da Huzeyme'nin şahadetinin tek başına kabul edilmesinin ona has bir hüküm olduğunu gösterir.<sup>617</sup> Debûsî, Hz Peygamber'e mahsus olan durumları, bir özre bağlı olarak sabit

<sup>615</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 921-926.

<sup>616</sup> Serahsî, **Usûl**, 401; Pezdevî, **Usûl**, III, 432-434; Sadruşşerîa, **Tavdîh**, II, 132-136; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 222-248. Serahsî, bu dört şarta beşinci bir şart daha ekler: Ta'lilin, nassın lafızlarından birinin iptaline yol açmaması gerekir. Şâfiî'nin, dört ribevî maldaki riba illetini yiyecek maddesi olmaları şeklinde belirlemesi, lafzın iptaline yol açan bir ta'lil olarak örnek verilebilir (Serahsî, **Usûl**, 401, 416). Aynı örnek, Debûsî tarafından dördüncü şartın altında zikredilir (Debûsî, **Takvîm**, 291). Semerkandî'ye göre kıyasın şartları şunlardır: 1. Asıl, fer ve müessir vasfın bulunması, 2. İletinin muttarid olması (bu, illetin tahsisini kabul edenlere göre şart değildir), 3. Nasta bulunan hükmün, illet olarak belirlenmiş vasıf sebebiyle sabit olması (Irak meşâyihine göre bu da şart değildir), 4. Kıyasın nassa muhalif olmaması, 5. Kıyasa konu olan hükmün dil ya da isimlerle ilgili değil, şer'î ya da aklî bir mesele olması. Semerkandî, bu şartları zikrettikten sonra, Debûsî'nin zikrettiği şartları ayrıca sıralar ve eleştirir (Semerkandî, **Mizân**, II, 895-917).

<sup>617</sup> Debûsî, **Takvîm**, 279, 281.

olmuş ruhsat hükümlerini, selemin caiz oluşunu ve menfaatlerin ticaret hayatında mal olarak kabul edilmesini de hükümleri kendilerine mahsus olduğu için kıyasta asıl olamayacak meselelere örnek verir.<sup>618</sup> Debûsî'nin burada verdiği örneklerin istihsanın vechileri ile büyük oranda örtüştüğü görülür. Bu durumda, istihsanen verilmiş hükümlere, başka bir kıyas işlemiyle asıl olarak müracaat edilemeyeceği anlaşılır.

2. Aslın hükmünün kıyasla ulaşılabilecek hükümden vazgeçilerek verilmiş bir hüküm olmaması.<sup>619</sup> Eğer aslın hükmü, şer'î kıyasa muhalif bir surette gelmiş ise, o hükmün fer'de kıyasla sabit kılınması caiz olmaz.<sup>620</sup> Mesela oruçluken unutarak bir şey yiyen kişinin orucunun bozulmaması, kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur. Bu sebeple, oruçluken ikrah altında ya da yanlışlıkla yiyen kişinin durumu, unutan kişiye kıyas edilemez.<sup>621</sup> Debûsî'nin bu şart için verdiği tek örnek oruçlunun unutarak yemesidir ve Debûsî unutmaya bahsini başka örneklerle detaylandırarak açıklamaya çalışır. Unutarak yemenin orucu bozmayacağı görüşü “seni Allah yedirip içirdi” hadisine dayandırılmakta ise de aslında sadece bu müşahhas delil ile hareket edilmediği, “unutma”nın bir illet olarak kabul edildiği genel bir kaidenin esas alındığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Cessâs, bu iki şarttan yalnız birincisini, kıyasa başvurulamayacak yerler başlığında açtığı müstakil bir fasılda Kerhî'ye nispet ederek aktarır. Buna göre Hanefî ashabının kabulüne göre, asıllara uygulanacak kıyastan bir eser aracılığıyla tahsis edilerek verilmiş bir hüküm, başka bir kıyas için asıl olarak kabul edilemez. Ancak tahsis eden eser de muallal ise, yani tahsis edilmiş gerekçesi akılla kavranabiliyorsa, bu durumda bu hükme başka hükümlerin kıyas edilmesi

<sup>618</sup> Debûsî, **Takvîm**, 282. Aynı örnekler Serahsî ve Pezdevî tarafından da tekrarlanır (Serahsî, **Usûl**, 402-403; Pezdevî, **Usûl**, III, 438-442). Şâfiî de ruhsatların kıyasta asıl olamayacağı görüşündedir (Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, 132-137).

<sup>619</sup> Burada ve kıyas konusunun işlendiği çeşitli yerlerde kıyas kelimesinin teknik bir yöntem anlamında değil, genel kural anlamında kullanıldığı hatırlanmalıdır. Hanefî eserlerinde kıyas teriminin farklı anlamlarda kullanılışı hakkında bakınız: Zekiyyüddin Şâban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, İbrahim Kafi Dönmez (terc.), 7. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 178-179.

<sup>620</sup> Soner Duman'ın Abdulaziz el-Buhârî'den aktardığına göre kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümler dört türdür: 1. Genel bir kuraldan istisna ya da tahsis edilen ve bu hususun gerekçesinin akılla bilinemediği hükümler. 2. İbtidâen konulan ve manası akılla kavranamayan, bu sebeple illeti de bulunamayacak (taabbüdü) hükümler. 3. İbtidâen konulan, manası akılla kavranabilen, ancak dinde benzeri bulunmadığı için kıyasa konu olamayacak hükümler. 4. Bir kuraldan istisnâ edilen ve istisna sebebi akılla kavranabilen hükümler (Soner Duman, “Hanefî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Usûl (İslam Araştırmaları)**, Sayı 10 (2008), 7-35; 18-19).

<sup>621</sup> Debûsî, **Takvîm**, 279, 283.



mümkündür.<sup>622</sup> Cessâs bu başlıkta, Debûsî'nin her iki şart için zikrettiği örnekleri ve benzerlerini bir arada aktarır. Cessâs'ın burada verdiği örnekler namazda yüksek sesle gülmenin abdesti bozması, nebizle abdest almanın caiz olması, unutarak yemenin orucu bozmaması, namazda abdesti bozulan kişinin abdest aldıktan sonra namazını kaldığı yerden tamamlaması ve ıstisnâ akdinin (sipariş, eser sözleşmesi) caiz olmasıdır. Mahsus kılan eserin ta'lil edilebilir olmasına verilen örnek ise kedinin “evde dolaşan” hayvanlardan olduğu hadiste ifade edilerek temiz kabul edilmiş olmasıdır; Hanefiler buna kıyasen fare, yılan gibi hayvanların da temiz olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>623</sup>

Hem Cessâs hem de Debûsî, verilen bu örneklerin istihsanla ilişkisinin farkında olduklarından, istihsanın burada zikredilenden ibaret olmadığını vurgulamışlar ve bütün istihsanların kıyastan udûl, yani genel kuraldan vazgeçme anlamı taşımadığını, bazı istihsanlarda her ikisi de geçerli kıyaslar olduğu halde birinin diğerine bir sebeple üstün gelmesinden dolayı tercih edildiğini söyleyerek “hafî kıyas istihsanı”nı izah etmişlerdir.<sup>624</sup> Debûsî'nin daha açık izahı ile, bir hüküm akledilebilir bir manaya dayalı olarak nasla sabit olmuş fakat bu hüküm başka asıllara muhalif durumda ise, söz konusu hükmün kıyastan udûl edilerek verildiği söylenemez. Burada söz konusu olan, hafî kıyas istihsanıdır. Bu açıklamaya ihtiyaç duyulmasının sebebi şudur: Bir asıldan/kıyastan udûl edilerek verilen hüküm, başka bir kıyas işleminde asıl olarak kullanılamazken, hafî bir kıyas olduğu için vazgeçilen bir hüküm, başka bir kıyas işleminde asıl olabilir.<sup>625</sup>

3. Asıl hakkındaki şer'î hükmün, benzeri olan ve hakkında nas bulunmayan fer'e aynen aktarılması.<sup>626</sup> Debûsî'nin oldukça veciz bir şekilde ifade ettiği bu madde, birden çok şartı ihtiva etmektedir.<sup>627</sup>

---

<sup>622</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 274.

<sup>623</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 274-277, 280. Serahsî, Cessâs'ın dile getirdiği bu örnekleri, ikinci şartın örnekleri olarak zikreder (Serahsî, **Usûl**, 403-405).

<sup>624</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 278; Debûsî, **Takvîm**, 284.

<sup>625</sup> Abdulaziz el-Buhârî, Hanefilerin çoğunluğu bu görüşte iken Kerhî'nin bu görüşte olmadığını ve bu tür kıyasın başka kıyaslara asıl teşkil etmesini ancak (hükmün mansus bir illetle ya da icma ile muallel olması, bazı asıllara muhalif olsa bile bazılarında muvafık olması gibi) bazı şartlarla kabul ettiğini aktarır (Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 445-446).

<sup>626</sup> Debûsî, **Takvîm**, 279.

<sup>627</sup> Debûsî, bu şartın ihtiva ettiği alt başlıkları birbirinden net olarak ayırmaz. Serahsî ise şartın her bir unsurunu ayrı ayrı maddeler halinde ele alır (Serahsî, **Usûl**, 408-411). Ayrıca bkz.: Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 228-238.

a. Kıyas, şer'î hükmü tespit etmek için yapılır; isimlerde kıyas yapılamaz. Debûsî bu şart altında, dilde kıyası kabul ettiği için Şâfiî'yi furû örnekler üzerinden eleştirir. Debûsî'ye göre Şâfiî'nin ğamus yeminini mün'akit bir yemin kabul ederek yemin kefâretini bu tür yemin sözleri için geçerli görmesi, hükmün değil ismin ta'diyesi sayılır ki isimlerde kıyas geçerli olmadığından bu kıyas kabul edilemez. Kıyasın konusunun şer'î bir mesele olması gerekir.<sup>628</sup> Yine, livatanın zina, kefen soyan kişinin hırsız sayılıp sayılmayacağı; talak lafızları ile köle azadının, temlik lafızları ile nikâhın geçerli olup olmayacağı tartışmaları, şer'î kıyas değil, dil tartışmalarıdır. Debûsî'ye göre bu hususlarda şer'î kıyasa dayalı olarak görüş bildirilmesinin sebebi, bunlar üzerinde yeterince derin düşünülmemesidir.<sup>629</sup> Debûsî'nin furû fıkhıtan getirdiği itirazlardan farklı olarak Cessâs, isimde kıyasın cârî olamayacağını dilbilime dayanan izahlarla açıklamaya çalışmıştır.<sup>630</sup> Cessâs'ın furû fıkhıtan verdiği örnek ise Zâhirîlerin çokça dile getirdiği "hamr" kelimesinin bütün sarhoş edicileri kapsadığı, bu yüzden şarap dışındaki sarhoş edicilerin haramlığının kıyasa değil, kelimenin mana ve kapsamına dayalı olduğu görüşüdür. Cessâs bu görüşü "akılsızca" bulur.<sup>631</sup>

Dikkat edilmelidir ki Debûsî, isimlerde ya da dilde kıyasın mutlak anlamda geçerli olmadığını değil, şer'î hüküm ortaya koymak için yapılan şer'î kıyasın geçerli olmadığını; kelimelerin manaları ile ilgili ihtilafların şer'î değil lugavî ihtilaflar olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira dilde kıyasın cârî olmadığını

<sup>628</sup> Debûsî, **Takvîm**, 279, 284-285.

<sup>629</sup> Debûsî, **Takvîm**, 285-286. Debûsî, isimde kıyas yaptığı gerekçesi ile Şâfiî'yi eleştirir ancak isimde kıyasın caiz olup olmaması konusu Şâfiîlerin kendi içinde de ihtilaftır. Abdulaziz el-Buhârî, İbn Süreyc, Bâkîllâni ve dilcilerin, dilde kıyası kabul ettiklerini ve nasların anlaşılmasında bu tür kıyaslardan yararlanmanın kaçınılmaz olduğu gerekçesi ile bunu savunduklarını aktarır (Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 447-448). Şîrâzî ve Sem'ânî, Şâfiîlerin çoğunun isimde kıyası kabul ettiklerini naklederler ve Şîrâzî kendisi de bu görüşü savunur (Şîrâzî, **Tebşıra**, 444; Sem'ânî, **Kavâti'**, II, 97). Gazâlî ise isimde kıyası kabul etmez (**Mustasfâ**, II, 346). Gazâlî'nin bu görüşü Bâkîllâni'ye de nispet ettiği, ayrıca Cüveynî'nin de isimde kıyası kabul etmediği kaydedilir (Şîrâzî, **Tebşıra**, 444 (muhakkikin dipnotu)). Bu durumda Şâfiîlerin içinde kelâmçı grubun bunu kabul etmediği, fukaha metoduna meyleden Şâfiîlerin ise kabul ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>630</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 269-274.

<sup>631</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 273. Cessâs, Bağdat'ta kendi döneminde yaşayan ve isimlerde kıyası uygulayan bir grubun varlığından söz eder. Onların kıyaslarından verdiği örnekleri deli saçması olarak nitelendirir (Cessâs, **Fusûl**, II, 274). Cessâs'ın verdiği hamr örneğinde, hamr dışındaki sarhoş edicilerin haram oluş hükmünün nasla ya da kıyasla sabit oluşu hususundaki ihtilafların böyle bir semeresi vardır: Hamr dışındaki sarhoş edicilerin tahrimini kıyasla sabit kabul eden Hanefîlere göre, bu içkilerden birini sarhoş etmeyecek kadar için birine –yasaklığın kıyasla sabit olmasından dolayı– had uygulanmaz. Halbuki yasaklığın nasla/nassın delaletiyle sabit olduğunun kabul edilmesi, haddi düşüren şüpheyi ortadan kaldırır ve hamr dışındaki sarhoş edicilerin az miktarda dahi içilmesi durumunda had uygulanması gündeme gelir (Serahsî, **Usûl**, 405-406).

savunmak, dilin tevkîfî olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir ki Debûsî eserinin hiçbir yerinde böyle bir görüşü tasrih etmez.

Fer' olan meselenin, asıl olan meselenin benzeri (nazîri) olması gerekir. Mesela nikâh akdiyle sabit olan mülkiyetin ayn mülkiyeti mi yoksa menfaat mülkiyeti mi olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Hâlbuki nikâh akdi, diğer temlik türü akitler arasında benzeri (nazîri) olmayan kendine özgü bir akit türüdür. Bu yüzden diğer temlik akitlerine kıyasla hükmü belirlenemez. Debûsî genel olarak akitlerin hükümleri ve sonuçları konusunda da şer'î kıyasla değil ancak akitlerin gayeleri üzerinde düşünmek sureti ile görüş beyan edilebileceğini söyler. Ona göre akitler birbirinin “nazîr”i olmadığı için birbirlerine kıyas edilerek hükümleri belirlenemez.<sup>632</sup>

Cessâs fer'in aslın nazîri olması şartını bu şekliyle değil, “asılla fer'in aynı cinsten olması gerekir mi?” sorusu üzerinden ele alır. Cessâs'ın aktardığına göre Kerhî, kıyasın geçerliliği için bunu şart koşmuştur. Abdestte başa kaç kez meshedileceği meselesinde bu meshi mestler üzerine ve teyemmümde yapılan meshe kıyas etmek (ve bir meshin yeterli olduğuna hükmetmek), abdest azalarının yıkanmasına kıyas etmekten (ve üç kez meshe hükmetmekten) daha isabetlidir; zira meshler birbirinin cinsidir. Cessâs'a göre bu görüş Kerhî'nin kendi tercihidir; asılla fer'in aynı cinsten olması, kıyasın geçerliliği için bir sıhhat şartı değildir.<sup>633</sup> Debûsî ise Kerhî'nin görüşüne hiç atıf yapmaksızın, fer olan meselenin asıl olan meseleye benzer olması gerektiğini söylemiş ve Cessâs'ın bu bağlamda zikrettiği örneklerin hiçbirini zikretmemiştir.<sup>634</sup>

b. Hükümün ta'diyesi, yani fer'î meseleye aktarılması şarttır. Bu husus, Hanefîlerle Şâfiîler arasında en çok tartışılan meselelerden biridir. Hanefîler kâsır illetle ta'lîli caiz görmezken, Şâfiîler bunu caiz görürler.<sup>635</sup> Debûsî'nin aktardığı üzere Hanefîlere göre nassın geçişli olmayan ve dolayısıyla başka meselelere aktarılamayan (kâsır) bir illetle ta'lîl edilmesi caiz değildir. Bundan dolayı, Şâfiî'nin ribevî mallarla

<sup>632</sup> Debûsî, **Takvîm**, 289.

<sup>633</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 284-287.

<sup>634</sup> Debûsî, zikrettiğimiz mesh örneğini, kıyasın geçerli olduğu alan için verdiği örnekler içinde zikreder (Debûsî, **Takvîm**, 299). Serahsî, bu şart için oruçlu iken unutarak yemenin orucu bozmaması hükmünün, hata ile ya da ikrah altında yiyene kıyas edilemeyeceğini, zira bunların birbirinin naziri olmadığını örnek gösterir (Serahsî, **Usûl**, 410). Gazâlî, Debûsî'nin bu örneğini isabetsiz bularak eleştirir (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 320).

<sup>635</sup> Kelâmla ilgili başlıkta ifade edildiği gibi Semerkandî, Semerkand meşâyihinin kâsır illetle ta'lîli caiz gördüğünü söyler (Semerkandî, **Mizân**, II, 904-905, 913).

ilgili hadiste zikredilen altın ve gümüş için “semeniyet”i illet olarak belirlemesi geçerli değildir; zira bu illet o iki maddeye mahsus olup başka fer'lere aktarılamamaktadır.<sup>636</sup>

Cessâs, ta'diye şartını “Şer'î İletlerin Niteliği ve Belirlenmesi” başlığında zikreder ve taaddî etmeyen vasfın illet olamayacağını söyler. Konuyu birden çok vasfın illet olup olmaması ile de ilişkilendiren Cessâs, bir aslın sahip olduğu bütün vasıfların illet olarak nitelenemeyeceğini, zira hepsini birden fer'e ta'diye ettirmenin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>637</sup> Bu şart için Cessâs ve Debûsî'nin ortak olarak zikrettikleri gerekçe, ta'lil işleminin amacının ‘tespit edilen illetin başka fer'lere aktarılarak onların hükmünün tespit edilmesi’ oluşudur. Bu amaca hizmet etmeyen ta'lilin manası yoktur. Kıyasta istifade edilemeyecek kasır illetle ta'lil durumunda da hükümlerin hikmetlerini göstermek gibi bir faydası olduğu itirazına karşı Debûsî, ta'lilin ilim için değil amel için yapıldığını, zira ta'lil ile elde edilen bilginin zanna dayandığı için ilim değil amel gerektirdiğini söyleyerek cevap verir.<sup>638</sup>

Debûsî'ye göre illetin yegâne hükmü ta'diye, yani illeti belirlenmiş nassın hükmünün, hakkında –nas ya da icma gibi- re'yyden daha üstün bir delil bulunmayan fer'î meseleye aktarılmasıdır. Şâfiîlere göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün illet olduğu ortaya çıkan vasfa taalluk etmesidir. Dolayısıyla illetin fer ile ilişkisi, Şâfiîler açısından illetin varlığının ya da tespitinin olmazsa olmaz bir sonucu değildir. Hükmün illete değil nassa taalluk ettiğini kabul eden Hanefîlere göre ise illet tespitinden beklenen sonuç ta'diye olduğundan, ta'diye ettirilemeyen illet geçerli değildir.<sup>639</sup>

Hanefîlerle Şâfiîler arasında uzun tartışmalara sebep olan bu prensipte Hanefîlerin verdikleri tek örneğin ribevî mallar meselesi olması dikkat çekicidir. Aslında fûrûda çokça tartışılan bu meselede Hanefîlerin itirazlarını kâsır illetin geçersizliği ile temellendirdikleri ve bu yolla söz konusu meselenin usûl alanına kayarak bir usûl kaidesinin ortaya çıkmasına vesile olduğu düşünülebilir.

---

<sup>636</sup> Debûsî, **Takvîm**, 281, 284 vd.

<sup>637</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 289-291.

<sup>638</sup> Debûsî, **Takvîm**, 281.

<sup>639</sup> Debûsî, **Takvîm**, 294. Debûsî, müstenbat illetin varlığı durumunda da hükmün illete değil nassa taalluk etmesi görüşünü şöyle izah eder: Hanefîler için kıyasın geçerlilik şartlarından biri de hükmün, ta'lilden önce nasılsa ta'lilden sonra da aynı şekilde kalmasıdır. İlet belirlenmeden önce hükmün nassa taalluk ettiği hususunda ittifak vardır. İlet belirlendikten sonra hükmün nassa değil illete taalluk ettiğini söylemek, hükümde bir değişiklik anlamına gelir ki bu, nassın hükmünü değiştirecek bir ta'lilin yapılamayacağı hususundaki icmâya aykırı olur (Debûsî, **Takvîm**, 294).

c. Aslın hükmü, hakkında nas bulunan bir meseleye aktarılamaz. Bu husus, bir önceki madde ile birlikte, Debûsî'nin zikrettiği, Hanefîlerle Şâfiîler arasında kıyas konusunda ihtilafa sebep olan iki noktadan biridir. Buna göre kıyasta hükmü araştırılan fer hakkında nas bulunmaması gerekir. Meselâ kasten adam öldürme kefâreti, hatâen adam öldürme kefâretine kıyas edilemez; zira ikisi hakkında ayrı ayrı hüküm vardır.<sup>640</sup> Aslın hükmü, hakkında nas olan bir meselenin hükmüne muhalif ise, bu kıyasın geçerli olmayacağı açıktır; zira nassın hükmü kıyasla ortadan kaldırılamaz. Aynı husus, mutlak nastaki hükme, mukayyed bir nassı kıyas ederek bir vasıf eklemek ya da nastaki bir vasfı iptal etmek durumlarında da geçerlidir ve bu türden kıyaslar mansus nassa kıyas sayılacağı için ve aynı zamanda nesih anlamına geleceği için geçerli değildir.<sup>641</sup> Meselâ Şâfiîlerin, adam öldürme kefâretinde azad edilecek kölenin müslüman olması şartını yemin ve zihar kefâretinde de aramaları, nassa var olmayan bir vasfı kıyasla eklemelerinden dolayı, geçerli olmaz.<sup>642</sup>

Fer hakkında nas bulunmaması şartı, her ne kadar Debûsî'nin ortaya koyduğu derecede açık olmasa da, dolaylı olarak, Cessâs tarafından da zikredilir. Debûsî'nin Cessâs'ın ifadelerini telif ederek bu şartı ortaya koyduğu düşünülebilir. Buna göre Cessâs, kıyasın geçerli olmadığı yerler başlığında ilk olarak; nas ister Kitap, ister mütevâtir ya da âhad haberle sabit olsun, kıyasın varid olan bu nassı devre dışı bırakacak şekilde işletilmesinin caiz olmadığını söyler. Bir başka yerde de aynı husus, “mansusun mansusa kıyasının caiz olmadığı” şeklinde daha açık şekilde ifade edilir.<sup>643</sup> Ancak Debûsî'den farklı olarak Cessâs bu hususu satır aralarında ve bu konuda Şâfiîlerle Hanefîler arasındaki ihtilafa değinmeksizin zikretmiştir.

4. Aslın hükmünün, ta'lilden sonra, ta'lilden önce olduğu halde kalması. Çünkü nas, kıyasın üzerindedir; kıyasın, hükmü herhangi bir şekilde değiştirmek amacıyla kullanılması caiz değildir.<sup>644</sup> Bunun örneği şudur: Su, elbisedeki necaseti temizlemekte kullanılabilir. Bu açıdan sirke de onun gibidir ve temizleyicilik hükmü sirkeye de aktarılır. Sirke ile de elbisedeki necaset giderilebilir. Ancak su ile abdest

<sup>640</sup> Debûsî, **Takvîm**, 290; Serahsî, **Usûl**, 411.

<sup>641</sup> Debûsî, **Takvîm**, 281.

<sup>642</sup> Debûsî, **Takvîm**, 286.

<sup>643</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 266, 269.

<sup>644</sup> Debûsî, **Takvîm**, 279.

alınabildiği halde sirke ile alınmaz. Zira bu hükmî temizlik necasetin herhangi bir yolla giderilmesi ile değil, temizleyici olduğu bizzat nas ile bilinen, bir başka deyişle, temizleyicilik konusunda taayyün etmiş olan su ile yapılır. Bu hüküm sirke için geçerli olamaz; zira bu hükmü sirke için de geçerli kılmak, suyun temizleyicilik özelliğinden dolayı abdest için kullanılmasını öngören ayetin hükmünü değiştirmek anlamına gelir.<sup>645</sup>

Verilen örneğin öne sürülen şart ile bağlantısı şöyle izah edilebilir: Bu şart, hükmün ta‘lilden önce ne ise ta‘lilden sonra da aynı kalmasını öngörmektedir. Şâfîler zekatta zekat olarak verilecek malların aynının değil kıymetinin ödenmesi, iftitah tekbirinde tekbir lafzının şart olmaması gibi hususlarda Hanefîleri ta‘lil aracılığıyla hükmü değiştirmekle suçlamışlardır. Hanefîler ise bunun tağyir değil taaddî olduğunu vurgulamışlardır.<sup>646</sup> Debûsî bu örneği vermekle Şâfîlere “burada sizin dediğinizi yapsaydık bu tağyir olurdu; zira burada bir taayyün söz konusudur” demiş olmaktadır.<sup>647</sup>

Cessâs tarafından herhangi bir şekilde dile getirilmemiş olan bu şart, Debûsî tarafından Şâfîlerle Hanefîler arasındaki ihtilafli meselelerin istikrâsından elde edilerek ortaya konmuş olmalıdır. Nitekim bu şart altında Serahsî ve Pezdevî, Debûsî’den farklı örnekler getirmişlerdir.<sup>648</sup>

Debûsî’nin belirlediği bu dört şart, daha önce ifade edildiği gibi, Debûsî’nin çizgisini takip eden Hanefî usûl eserlerinde hemen hiç değişmeden korunmuştur. Ancak şartlar için verilen örneklerde ve şartların temellendirilmesinde bazı değişikliklerden bahsetmek mümkündür. Debûsî’yi büyük oranda takip etmiş olan Serahsî, Debûsî’nin

---

<sup>645</sup> Debûsî, **Takvîm**, 290-291. Serahsî, hükmî temizlikte abdest azalarındaki somut bir necasetin giderilmesi değil, ibadete engel olan hükmî bir pisliğin (hades) giderilmesinin söz konusu olduğunu, bunun ise akılla bilinebilecek bir şey olmadığı için bu işi görmek üzere sudan başka sıvılara temizleyicilik hükmünün aktarılamayacağını söyler (Serahsî, **Usûl**, 415).

<sup>646</sup> Debûsî, **Takvîm**, 288.

<sup>647</sup> **Takvîm**’de üçüncü şart ile dördüncü şart arasında, bilhassa zikredilen örnekler açısından bir takdim-tehir söz konusudur. Debûsî, dördüncü şartın örneklerini üçüncü şartın devamında izah eder. İstinsah sırasında sayfaların sırasının yer değiştirmesinden kaynaklanmış olabileceğini tahmin ettiğimiz bu karışıklık, Serahsî’nin izahlarında düzeltilmiş ve örnekler yerli yerine konulmuştur (Karş: Debûsî, **Takvîm**, 284-290; Serahsî, **Usûl**, 412-415).

<sup>648</sup> Serahsî, bir önceki maddede yer alan ve eleştiri konusu olan nassa kıyasla bir vasfın eklenmesi ya da nastan kıyasla bir vasfın çıkarılmasına dair Debûsî’nin zikrettiği örnekleri bu madde altında zikreder (Serahsî, **Usûl**, 412). Bunun yanında, Debûsî’nin bu maddenin devamında zikrettiği bazı örnekleri, kendisinin eklediği beşinci maddeye örnek verir (Serahsî, **Usûl**, 416).

verdiği örneklerin yanında Cessâs'ın örneklerini de zikreder ve daha önce belirtildiği gibi, aslında dördüncü şart içinde mütalaa edilebilecek beşinci bir şart daha ilave eder.<sup>649</sup>

Kıyasın şartlarını Debûsî'den oldukça farklı şekilde ele alan Semerkandî, Debûsî'nin dile getirdiği dört şartı zikrettikten sonra, bu şartların kabul edilemeyeceğini söyler. Semerkandî'ye göre ilk iki şart, ancak illetin tahsisini kabul edenler açısından mümkündür ki Semerkandî'nin itiraz ettiği bu iki şart prensipte Şâfiîler tarafından da kabul edilmektedir. Son iki şartta aslın hükmünün fer'e hiç değişmeden aktarılması ve ta'lilden sonra da aslın hükmünün aynı kalmasının şart koşulması ise kıyası imkânsız hale getirir. Bu şartlar, ancak kıyası reddedenlerin öne sürebileceği şartlardır.<sup>650</sup> Semerkandî'nin bu itirazları Hanefî usûl literatüründe çok fazla etkili olmamış, Debûsî'nin öne sürdüğü şartlar hemen hiç değişmeksizin eserlerde tekrarlanmaya devam etmiştir.<sup>651</sup>

Debûsî'nin kıyasın şartları bölümünde hem Hanefîlerin hem de muhaliflerinin fûrû meselelerdeki kıyaslarından verdiği örnekler üzerinden detaylı olarak ortaya koymaya çalıştığı husus kıyasın sınırlarının belirlenmesidir. Debûsî bunun için şer'î kıyas olarak dile getirilen pek çok örneğin ya salt dil meselesi olduğunu, ya asla bir vasıf eklenmesi ya da asıldan bir vasfın çıkarılması gibi istenmeyen sonuçlara yol açan beceriksizce yapılmış kıyaslar olduğunu ya da şer'î kıyas gibi görünse de aslında “nassın delaleti” kabilinden olduğu için kıyas sayılamayacağını ispat etmeye çalışır.<sup>652</sup> Sonuçta Debûsî, çeşitli benzerlik ve bağlantı türlerine dayanan analogilerin şer'î kıyas amelîyesine dahil edilebilecek ve edilemeyecek olanlarını tek tek analiz ederek bir ayıklamaya tabi tutmak suretiyle, bir yöntem olarak şer'î kıyasın nerede ve ne şekilde kullanılacağını netleştirmeyi hedefler. Bu konuyla ilgili Debûsî'nin şu örneği zikredilebilir:

<sup>649</sup> Serahsî'nin eklediği beşinci şart şudur: Ta'lilin, nassın lafızlarından birinin iptaline yol açmaması gerekir (Serahsî, **Usûl**, 401).

<sup>650</sup> Semerkandî, **Mîzân**, II, 912-917.

<sup>651</sup> Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinden farklı bir yönelişin temsilcileri olarak Meselâ eserinde büyük oranda Basrî'nin **Mu'temed**'ini esas alan Üsmendî, Debûsî'nin şartlarını tekrarlamış (Üsmendî, **el-Mîzân fi usûli'l-fıkh**, 375), Semerkandî'yi takip eden Lâmişî ise kıyasın şartları olarak Debûsî'nin zikrettiklerini değil, Semerkandî'nin öne sürdüğü ve bugün kıyasın rükünleri olarak kabul edilen unsurları saymıştır (Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, **Kitâb fi usûli'l-fıkh**, Abdülmecid Türkî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, 183-184).

<sup>652</sup> Debûsî, **Takvîm**, 285-287.

*Ramazan günü oruçlu iken bilerek münasebette bulunan kişi için kefâret gerekmesi hükmünden dolayı, oruçlu iken bilerek yiyecek için de kefâret gerektiğine hükmetmemiz, kıyasa dayalı değildir. Zira bu kefâret, “münasebet kefâreti” değil, “oruç bozma kefâreti”dir. Orucun bozulması açısından cinsî münasebetle yeme-içme aynı durumdadır...Ancak oruçlu iken bir hayvanla münasebette bulunan kişi için kefârete hükmetseydik, bu hüküm kıyasa dayalı olarak verilmiş olurdu..<sup>653</sup>*

Debûsî kıyasın şart ve sınırlarını belirlerken, kıyas konusunda ihtilafli olan fûrû meseleleri de Hanefîlerin kıyas kuralları olarak belirlediği maddelere göre tasnif etmektedir. Buna göre meselâ Hanefîlerin kasten adam öldürme kefâretini hatâen adam öldürme kefâretine kıyas etmemelerinin sebebi, üçüncü şartlarının bir bölümü olan “fer hakkında nas olmaması” kuralıdır. Oruç kefâretinde cinsî münasebetle yeme içmeyi bir tutmaları ise bir kıyas işlemi değil nassın delâletidir; bu yüzden kıyas kurallarının işletilmesi gerekmez.

Ancak Debûsî'nin bu tasnifte her zaman başarılı olduğu söylenemez. Mesela aslında kıyasın şartlarından dördüncüsü altında değerlendirilmesi gereken bazı ihtilafli fûrû meseleleri, üçüncü şarttan sonra zikredilmiştir. Özellikle Şâfiî ile polemiklerin uzadığı yerlerde tasnifin mantığını tespit etmek güçleşmektedir. Böyle yerlerde Serahsî devreye girmiş, Debûsî'nin fazla özet ifade ettiği için anlaşılmayan örneklerini eserinde izah etmiş, bağlamı belirlenemeyen örnekleri ise yerli yerine oturarak zikretmiştir.

Mütekellimîn eserlerinde Gazâlî'ye kadar kıyasın şartlarının müstakil bir başlık altında ele alındığı görülmez. Söz konusu eserlerde kıyas başlığında kıyasın hücciyetinden sonra tamamen illele ilgili konular ele alınmıştır.<sup>654</sup> Gazâlî ise kıyasın dört rûknünü tespit etmiş ve her bir rûkne ait şartları detaylı olarak incelemiştir.<sup>655</sup> Gazâlî'nin kıyasın şartları konusunu bu şekilde ele alırken şartları maddeler halinde sayan Debûsî'den etkilendiği söylenebilir.

<sup>653</sup> Debûsî, **Takvîm**, 285. Oruç kefâreti konusu Cessâs tarafından da zikredilmiştir. Cessâs, “had ve kefâretlerde kıyas cârî olmaz dediğiniz halde oruç kefâretinde neden kıyasla hüküm verdiniz?” şeklindeki itiraza karşı, burada yaptıkları şeyin kıyas olmadığını daha belirsiz bir üslupla ifade eder. hadler ve kefâretlerde kıyas yapılamayacağı görüşünü savunmanın, fûrû meselelerdeki pek çok kıyasın varlığından dolayı zorluğunu fark eden Debûsî, bu hususu Cessâs'ın yaptığı gibi vurgulamaktan kaçınmıştır.

<sup>654</sup> Meselâ bkz.: Basrî, **Mu'temed**, II, 189-314; Cüveynî, **Burhân**, II, 3-160.

<sup>655</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 335-353.



## e. İlet

İlet kavramı, usûl-i fıkıhla kelâmın ortak kavramlarından biridir. Nitekim Tuncay Başoğlu, usûl-i fıkıhtaki illet teorisinin, kelâmdaki aklî illetten faydalanılarak geliştirildiğini savunur.<sup>656</sup> Bu sebeple, usûl alanındaki illet tartışmalarının, Allah'ın fiillerinin bir illete dayalı olup olmaması ile başlayan ve evrendeki neden-sonuç ilişkileri ile zihinde kurulan neden-sonuç ilişkilerinin iç içe geçtiği karmaşık meselelere kadar uzanan, ancak usûlcüler tarafından her zaman itiraf edilmeyen kelâmî tazammunları olduğu gerçektir. Bununla birlikte, Debûsî'nin bu tartışmayı kelâm bağlamından çıkarmak yönündeki çabasının da etkisiyle, sonraki dönemlerde –Mâturîdî Semerkand ulemasının tekrar kelâm bağlamına oturtma yönündeki girişimi hariç tutulursa- furû-i fikhın derinliklerine dalan ve usûl tartışmalarını daha uzak oldukları kelâm alanının değil, daha vakıf oldukları furû alanının yönetmesine izin veren âlimler açısından tartışmalarda kelâmî yönelişlerin etkisinin azaldığı söylenebilir.

Debûsî'nin kıyas nazariyesinin belkemiğini illet kavramı oluşturur. Hatta Debûsî, kıyas ile ta'lili eşdeğer görür ve zaman zaman birbirinin yerine kullanır.<sup>657</sup> Kıyasla ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz başlıklardan sonra, kıyas bahsinin sonuna kadar illet nazariyesi bütün detaylarıyla ele alınır. **Takvîm**'de illet konusunun planı genel hatlarıyla şöyledir:

1. İletün rüknü ve çeşitli açılardan tasnifi (lazım-gayr-i lazim illet, müstakil-mürekkep illet, mansus-müstenbat illet)
2. İletün hükmü (ta'diye)
3. Nasların muallel olup olmadığı tartışması
4. Vasıfların amel edilmesi vacip illetler olarak sabit oluşu (iletin tespiti ve tesir nazariyesi)

---

<sup>656</sup> Başoğlu, "İlet Tartışmaları", 32. Son dönem âlimlerinden Mustafa Şelebî, kelâm ilminde tartışma konusu olan illet-i gâiyye ile usûlde tartışılan illetin farklı olduğunu, bu yüzden usûl âlimlerinin illet hakkındaki görüş ayrılıklarını onların kelâmî yönelişlerine dayandırmanın isabetli olmadığını, belki bunun sadece illetin tanımı için söz konusu edilebileceğini söyler (Muhammed Mustafa Şelebî, **Ta'lilü'l-ahkâm**, Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947, 128). İlk dönem illet tartışmaları hakkında bu görüşü kabul etmek mümkün görünmemektedir; zira bu tartışmaların temelinde kelâmdaki kabullerin yer aldığı, hem kendileri, hem de hemen sonraki dönem âlimleri tarafından da ifade edilmiştir. Tartışmaların genel hatlarıyla incelenmesi ve mukayesesi de aradaki bağlantıyı görmek için yeterlidir.

<sup>657</sup> Debûsî'nin "iletin hükmü" olarak başlıklandığı bölüm, Serahsî'de "kıyasın hükmü" şeklindedir (Serahsî, **Usûl**, 430).

5. “Delilsizlik” olarak kabul edilen illet tespit yollarından tard ve aks
6. Müessir illetlere yöneltilebilecek geçerli ve geçersiz itirazlar
7. Vaz’î hüküm çeşitleri arasında illet

Debûsî’nin izahlarının özellik arz etmesi açısından, bu başlıklardan bilhassa ikinci, üçüncü, dördüncü ve yedincisi üzerinde durulması gerekir. İletinin yegane hükmünün ta’diye oluşu kıyasın şartları içerisinde izah edilmişti. Burada diğer üç maddenin içerikleri üzerinde duralım:

#### *i. Asılların muallel olup olmaması*

Kıyasa esas teşkil edecek asılların muallel olup olmadığı meselesini müstakil bir başlıkta işleyen ilk usûlcü Debûsî’dir. Bu konuda yine dört farklı görüş sayan Debûsî, asılların muallel olduğunu prensipte kabul etmekle birlikte, kıyas sırasında hem illet olarak belirlenen vasfı diğer vasıflardan ayırmak için, hem de hükmü aranan spesifik olay hakkında nasta hükmü belirtilen meselenin bir asıl olarak belirlenebileceğine dair bir delil bulunması gerektiğini savunur ve bu görüşü Hanefî alimlere nispet eder. Debûsî’nin aktardığına göre Şâfiî de asılların prensipte muallel olduğunu kabul etmekte, ancak ta’lilin bağlayıcı hale gelmesi için illeti diğer vasıflardan ayıran bir delilin varlığını şart koşmakla yetinmektedir. Hanefîlerin görüşü ile Şâfiî’nin görüşü arasındaki fark, Hanefîlerin mansus meselenin hükmü belirlenecek fer için bir asıl olabileceğine dair müşahhas delil aramalarına karşılık, Şâfiî’nin böyle bir delil aramamasıdır.<sup>658</sup> Bu durumda, aksine bir delil olmadığı sürece nasların prensip olarak muallel olmadığını savunan bir gruba karşılık, hem Hanefîler hem de Şâfiîler nasların prensip olarak muallel olduğunu kabul etmektedir.<sup>659</sup>

---

<sup>658</sup> Debûsî, **Takvîm**, 301. Abdülaziz Buhârî’nin izahına göre, Şâfiîlerin kasır illetle ta’lili caiz görmeleri, bir meselenin başka ferler için asıl olmasını gerekli görmediklerini ve bu yüzden de buna dair bir delil aramadıklarını gösterir (Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 421).

<sup>659</sup> Debûsî, Şâfiîlere atfettiği bu görüşün, Şâfiî’nin doğrudan kendi ifadesine değil, Debûsî’nin onun mesâilinden yaptığı tahrice dayandığını belirtme ihtiyacı duyar (Debûsî, **Takvîm**, 301). Semerkandî, asılların muallel olmadığı görüşünü Zâhirîlere nispet eder ve Hanefîlerle Şâfiîlerin, kıyası kabul etmekle, asılların prensipte muallel olduğunu kabul etmiş olduklarına işaret eder (Semerkandî, **Mizân**, II, 895-896). Asılların muallel olup olmadığı tartışmasında Debûsî’nin zikrettiği, ancak herhangi bir kişi ya da gruba nispet etmediği, iki uç yaklaşımı temsil eden iki görüş ise asılların delil olmadıkça prensip itibarıyla muallel olmadığı görüşü ve buna karşılık, asılların prensip itibarıyla her vasıfla muallel olduğu görüşüdür. Her bir görüşün delilleri için bkz.: Debûsî, **Takvîm**, 301-303.

Aynı konuyu işleyen Cessâs, her bir meselede, o meselenin muallel olup olmadığına dair delil araştırılmasının lazım olmadığı görüşünü Kerhî'ye nispet eder. Buna göre, kıyasın caiz olduğuna dair genel hükümler, asılların prensipte muallel olduğunun delili sayılır; her bir olay için delil aramak ise kıyas metodunu uygulamayı imkânsız hale getirir.<sup>660</sup> Cessâs'ın bu konuda Kerhî'ye katılıp katılmadığı net değildir. Zira o, hocasının görüşünü aktardıktan sonra şöyle bir açıklama yapar:

*“Bu konuda Ebû'l-Hasen'den duyduğum açıklamaları ben şöyle anlıyorum: Bir olay olduğunda fakihin onu asıllarla karşılaştırmaktan, bizzat o olaya asıl teşkil eden muallel bir mesele bulunduğu onu dikkate almaktan geri durmaya ihtiyacı yoktur. Hatta aksine bunu yapmak ona vaciptir. Ta ki başvurduğu asıllardan herhangi birinin muallel olmadığına dair bir delil ortaya çıkana kadar; bu durumda söz konusu meseleyi o asla irca etmez.”<sup>661</sup>*

Cessâs'ın bu kaydının yanında, onun bir aslın muallel olduğunu tespit etme yollarını müstakil olarak ele alması, böyle bir tespitin yapılmasını gerekli gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Cessâs'a göre bu yollar dört tanedir: 1. Kıyası kabul eden ve uygulayanların o aslın muallel olduğu yönündeki ittifakı, 2. Tevkîf (nassın bildirmesi), 3. Fahva'n-nass, 4. Delâilü'l-usûl.<sup>662</sup>

Debûsî, Kerhî ya da Cessâs'ın ismini zikretmeksizin bu görüşe şöyle cevap verir: Asıldaki belli bir vasfın, illet olduğunu tespite yarayan bir delilden önce, o aslın kıyas işleminde bir fer'e asıl teşkil etmeye uygun olup olmadığını belirlemek için de delil aranmalıdır. Kıyası gerektiren icmâlî delillerin gereği olarak her ne kadar prensipte bütün asıllar muallel ise de bazı meselelerin muallel olmaması da ihtimal dahilindedir ki aslında naslardan bazılarının muallel olmadığı hususunda icma vardır. Ayrıca, belli bir meselenin muallel olduğu anlaşılrsa dahi, o meselenin başka bir mesele hakkında amel edilmesi vacip olan bir asıl teşkil edebilmesi için de delil gerekir.<sup>663</sup> Bir başka deyişle Debûsî, mansus meselenin kıyas işleminde kullanılabilmesi için hem bizzat o meselenin muallel olduğuna, hem de hükmü aranan mesele için asıl teşkil etmeye elverişli

<sup>660</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 282-283. Abdülaziz el-Buhârî bu görüşü Bişr el-Merîsî'ye de nispet eder (Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 422).

<sup>661</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 283.

<sup>662</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 297. Aynı maddeleri çok daha özet olarak Serahsî de tekrarlar (Serahsî, **Usûl**, 400-401).

<sup>663</sup> Debûsî, **Takvîm**, 302.

olduğuna dair delil bulunması gerektiğini savunur. Ancak bu durumda yapılacak kıyas hasmı ilzam edecek bir kıyas işlemi olabilir. Söz konusu delil ya Hz Peygamber'in bildirmesi, ya selefın uygulaması ya da naslardan istidlal yolu ile bulunur.<sup>664</sup> Debûsî'nin delilin bulunması için zikrettiği yollar Cessâs'ın zikrettiklerine yakındır.

Belli bir aslın kıyasta kullanılabilmesi için zâid delil aranıp aranmayacağı ihtilafına Semerkandî de değinir ve Hanefî ulemâdan bazılarının bu şartı aradığını, bazılarının ise Şâfîilerle aynı görüşte olup aramadığını söyler ve kendisi de bu son görüşü savunur.<sup>665</sup> Ona göre böyle bir delilin aranması sahabe uygulaması ile çelişir. Gazâlî de aynı gerekçe ile Debûsî'nin görüşünü –onun isim vermeksizin- eleştirmiş ve böyle bir delilin aranması görüşünün dayanağı olmadığını söylemiştir.<sup>666</sup> Saymerî de “mütekellimûndan bazıları”na atfettiği delil arama görüşünü isabetli bulmamış ve eleştirmiştir.<sup>667</sup> Ebû'l-Huseyn el-Basrî ise söz konusu tartışmada Debûsî'nin görüşüne yakın bir görüşe meyleder.<sup>668</sup>

Görüldüğü üzere Irak Hanefîlerinin genel kabulü, mansus bir meselenin bir kıyasta asıl olabilmesi ya da bir ta'lilin geçerliliğinin sağlamasının yapılması için ayrıca delil aranmasına gerek olmadığı, bunun kıyası imkânsız hale getireceği ve sahabe uygulamasına da aykırı olduğu yönünde iken Debûsî, mezhep içindeki bu görüş farklılığına hiç değinmeden, Hanefî ulemânın ta'lil işlemine başlamadan önce böyle bir delilin varlığını gerekli gördüğünü söyler. Debûsî'nin kıyas ve illetle ilgili tartışmaların çoğunda olduğu gibi burada verdiği örnek, ribevî mallar hadisindeki altın ve gümüşün “veznî” olma vasfı ile ta'lilidir. Debûsî'nin bu açıklamaları ile söz konusu ta'lili temellendirmekle birlikte, asıl olarak ta'lil işlemi itiraza kapalı bir prensibe bağlamaya ve Hanefîlerin ta'lil işleminin keyfilikten uzak olduğunu ispat etmeye çalıştığı söylenebilir.<sup>669</sup> Nitekim daha sonra Irak Hanefîlerinin değil, Debûsî'nin görüşü etkili

<sup>664</sup> Debûsî, **Takvîm**, 303.

<sup>665</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 895-897.

<sup>666</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 337. Gazâlî bu görüşü Osman el-Bettî'ye nispet eder.

<sup>667</sup> Saymerî, **Mesâil**, 265-267. Şîrâzî, Saymerî'nin uyguladığı bir kıyasın sahih olduğuna dair delil sorulduğunda, “onun delili, kıyasın sıhhatini gösteren delillerdir” dediğini aktarır (Başoğlu, “İllet Tartışmaları”, 183).

<sup>668</sup> Basrî, **Mu'temed**, II, 265.

<sup>669</sup> Yunus Apaydın, Debûsî'nin mezhebe hakim olan bu görüşünün Hanefîlerin diğer sünnî ekole göre daha sıkı, daraltıcı ve muhafazakar bir yaklaşıma sahip olmalarına yol açtığını ve bu sebeple kıyasın dar kalıplarının aşılmasına yönelik teklifler sunan Hanefî alimlerin sonraki dönemlerde de çıkmadığını söyler (Yunus Apaydın, “Ta'lil”, **DİA**, XXXIX, 511-514; 514).

olmuş ve Serahsî, Pezdevî, Neseî ve Sadruşşerîa da bu konuda Debûsî'yi takip etmiştir.<sup>670</sup>

Debûsî'nin, kıyasın genel olarak caiz oluşunun, her bir müşahhas meselede seçilen bir vasıfla amel etmeyi caiz kılmayacağını vurgulanmasının bir sebebi de illeti tespit yolu olarak tardı öne sürenlerin bu yöntemini reddetmektir. Bu hususa “İlletin Müessir Olması” başlığında daha detaylı olarak değinilecektir.

## ii. *İlletin mahiyeti*

Kıyas ve illetle ilgili tartışmaların çoğu, temelde kıyasın ana unsuru olan hatta zaman zaman kıyas kelimesinin yerine kullanılan illetin mahiyeti ile ilgili görüş farklılıklarına dayanmaktadır. İlet konusu ve ta'îl amelîyesi, fıkıh usûlü ile kelâmın ortak alanlarından biridir ve fıkıh usûlündeki illet tartışmalarının kelâmdaki illet anlayışı ile sıkı bir irtibatı vardır. Beşinci asır illet tartışmalarını incelediği tezinde Tuncay Başoğlu, özetle, fıkıh usûlündeki illet nazariyesinin mütekaddim dönemde büyük oranda kelâm ilminde de kullanılan aklî illet nazariyesinden etkilendiğini, bunda çokça eleştirilen fikhî kıyasları objektif kriterlere bağlama amacının ön planda olduğunu, ancak aklî illet nazariyesinin fıkıhla uyuşmayan bazı yönlerinin bulunduğunu, bunların Cessâs, Debûsî gibi âlimler tarafından dile getirildiğini ve mahzur olarak görülen bu yönlerin süreç içinde gözden geçirildiğini söyler.<sup>671</sup> Bu doğrultuda, aklî illetleri, daha doğrusu aklî illiyeti kelimadan çıkarma çabasında olan Cüveynî ve Gazâlî'nin giriştiği türden bir faaliyeti<sup>672</sup> fıkıh usûlü için onlardan önce Cessâs ve Debûsî'nin yapmaya çalıştığı, daha doğru bir ifade ile onların da aklî illet nazariyesinin fıkıh usûlü ile uyuşmayan yönlerini revize ederek tutarlı bir kıyas anlayışı geliştirmeyi hedefledikleri söylenebilir.

Tuncay Başoğlu'nun tespit ettiğine göre, kıyastaki illetin mahiyeti ile ilgili olarak –her birinin alt bazı ayırımları bulunmakla birlikte- genel itibariyle iki eğilimden söz edilebilir: İlletin “bir maslahatın gerçekleşmesi için şer'î bir hükmün konulmasını

<sup>670</sup> Serahsî, *Usûl*, 397-401; Pezdevî, *Usûl*, III, 421-431; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 217-222; Sadruşşerîa, *Tavdih*, II, 149-153.

<sup>671</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 32 vd.

<sup>672</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 72.

gerektiren bir vasıf olduğu” görüşü ve “illetin hükme alamet” olduğu görüşü. Birinci görüş Basra Mu'tezilesinin görüşü olup Ebû'l-Huseyn el-Basrî ve Kadı Abdulcebbar'ın bu görüşüğü savunucuları olduğu söylenebilir.<sup>673</sup> İleti hükmü gerektiren bir dâî, hükmün gerçekleştirilmesi beklenen maslahat olarak kabul eden birinci görüş, Mu'tezile'nin hüsn-kubuh ve vücûb alallah anlayışı ile de uyum içerisindedir. Bu anlayışta, aklî illet ile şer'î illet büyük oranda birbirine yakındır; aklî illetlerde olduğu gibi şer'î illetlerde de illet hükmü gerektirir. İletin alamet olduğunu vurgulanması ise illetin hükmü gerektirdiği, illetin hükümde etkili olduğu değil, illetin yalnızca hükmü keşfetmeye yarayan bir işaret olduğu anlamına gelir. İletin alamet olduğu ifadesine eserlerinde açıkça yer veren Cessâs ve Debûsî ise aslında bu iki görüşün arasını telif eden orta bir yol bulmaya çalışmışlardır. Bu çabayı daha belirgin olarak Debûsî'nin illetle ilgili açıklamalarında görmek mümkündür. Şimdi bu bilgiler ışığında Debûsî'nin illetin mahiyeti ile ilgili görüşlerini değerlendirelim:

Debûsî, ortaya koyduğu şer'î illet nazariyesini, daha eserinin başında verdiği illet tanımıyla temellendirmeye çalışır. İlet, Debûsî'nin kesinlik derecesine göre sıraladığı dört hüccet türünden üçüncüsüdür. Debûsî'nin ifade ettiği üzere sözlükte illet, ortaya çıkmasıyla (hulûl) halihazırdaki hükmü değiştiren durumun adıdır. Yahut da illet, var olmasıyla yeni bir durumu –ihtiyari olmaksızın- ortaya çıkaran şeydir. Hastanın tercihi olmaksızın, hastalığın kendisinde ortaya çıkması ile birlikte durumu değiştiği için hastalığa illet denilir. Şer'î ıstılah olarak ise Debûsî illeti, hükümlerin bağlandığı naslardan çıkarılan ve fûrûya aktarılmaları suretiyle hükümlerin de fûrûya aktarıldığı manalar şeklinde tanımlar. Bu manalar, mansus aleyh olan meselelere nüfuz etmeleriyle onların hükümlerini ihtiyarî olmaksızın değiştirip hususîden umumîye dönüştürür. Şer'î illetler, hükümleri gösteren alamet ve ayetlerdir. İletlerin hükümleri gerektirmesini sağlayan ise Allah'tır.<sup>674</sup>

Debûsî'nin illet tanımı, onun illet nazariyesinin temel özelliklerini ortaya koymaktadır: 1. Tesir, 2. Ta'diye, 3. Zorunluluk. Bir sonraki başlıkta açıklayacağımız üzere Debûsî, illet olacak vasfın tespiti için, vasfın hükümde müessir (etkili) olmasını

<sup>673</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 117.

<sup>674</sup> Debûsî, **Takvîm**, 14-15. İletin tanımının ibaresi şöyledir: المراد بالعلة بعرف لسان الشرع المعاني المستتبطة من النصوص التي تعلقت بها الأحكام شرعا فيها وتعدت بتعديها إلى الفروع. Ayrıca bkz: Gazâlî, **Şifâ**, 20.

şart koşmaktadır. İlet, hükmü değiştiren şey olarak tanımlanırsa, bu değişikliğin hükümdeki etki olduğu ortaya çıkar.<sup>675</sup> Bunun yanında illetin, hükümlerin fûrû meselelere aktarılmaları suretiyle hususîden umumîye dönüşmelerini sağlayan manalar şeklinde tanımlanması, illetin temel hükmünün ta'diye (geçişlilik) olduğu görüşünü yansıtmaktadır. Ayrıca tanımda illetin hükümdeki etkisinin ihtiyârî olmadığı vurgusu, illetle hüküm arasındaki zorunluluk ilişkisini ima etmektedir ki bu açıdan Debûsî'ye göre şer'î illet, aklî illete benzemektedir. Ancak şer'î illiyetin aklî illiyetten farkı, söz konusu zorunluluk ilişkisinin aklî illetlerde kendiliğinden ortaya çıkmasına karşılık, şer'î illetlerde Şârî'nin illetle hüküm arasında kurmayı murad ettiği bir irtibata dayanmasıdır. Nitekim Debûsî bunu açıkça söyler:

*Şer'î illetlerde kastedilen, bizatihi bu illetlerin varlığı ile hükümlerin ortaya çıkması değil, bu illetlerin ortaya çıkması ile hükümlerin bizim üzerimize terettüp etmesidir. Şer'î illetlerin zâtları itibariyle değil, Şârî'nin onları illet kılması ile illet olmuşlardır. Bu illetler zâtları itibariyle hükümleri gerektirici olmayan alametlerdir. Ancak biz, naslardan çıkarılan manaları, Allah açısından değil fakat – onlar sebebiyle hükümler bizim üzerimize terettüp ettiği için- bizim açımızdan mecâzen illet olarak isimlendirdik.*<sup>676</sup>

Şer'î illetlerin aklî illetlerden farklı olduğunu Debûsî'den önce Cessâs vurgulamıştır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*İlet, ortaya çıkması ile hükmün de ortaya çıktığı şeydir ki hükmün varlığı onun varlığına bağlıdır. İlet olmayınca hüküm de olmaz. Bu önerme, akliyyat alanında geçerli bir önermedir....Kıyas iki türdür. Birincisi, kıyas edilecek hükmü gerektiren hakiki bir illete kıyas etmek. Buradaki illetler, tanımladığımız üzere aklî illetlerdir. İkincisi ise yeni çıkan olayların hükümlerini naslardaki asıllarına ya da ittifak edilmiş hususlara vb kıyas etmek. Bu tür kıyastaki illet, hakiki anlamda illet değildir. Çünkü açıkladığımız üzere hakiki manadaki illet, hükmü gerektirir ve hükmü olmaksızın var olması mümkün değildir. Kıyasın bina edildiği şer'î illetlerin ise hükümleri bulunmadığı halde var olmaları imkânsız değildir.*<sup>677</sup>

<sup>675</sup> Debûsî, **Takvîm**, 311.

<sup>676</sup> Debûsî, **Takvîm**, 16.

<sup>677</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 199-200.

Görüldüğü gibi Cessâs, aklî illetle şer'î illeti birbirinden net olarak ayırmakta ve bu ayrımı şer'î illetlerde illetin tahsisinin mümkün oluşuyla temellendirmektedir. Bunun yanında Cessâs, illetin tahsisinin caiz oluşunu da onun ca'lı bir alamet oluşu ile gerekçelendirir.<sup>678</sup> Bu konuya tekrar döneceğiz. Şer'î illiyetin aklî illet nazariyesinden farklı ve kendine özgü kuralları olduğu vurgusu Cessâs'ın eserinde farklı vesilelerle dile getirilir. Eserinin başka bir yerinde illeti, “hükümün alameti ve emaresi olan vasıf”<sup>679</sup> olarak tanımlayan Cessâs'a göre şer'î hükümlerin illetleri, aklî illetlerden farklı olarak hükümleri gerektirici değil, o hükümleri gösteren alametlerdir. Ancak illet olan bir vasfı belli bir hüküm için alamet kılan Allah'tır.<sup>680</sup>

Debûsî'nin illetin mahiyeti ile ilgili olarak vurguladığı üç hususun da aslında Cessâs tarafından dile getirildiği ancak Cessâs'ın bu hususları Debûsî kadar net olarak ortaya koymadığı anlaşılmaktadır. İletin müessir oluşunu, Cessâs illeti tespit yolları ile ilgili bölümde zikreder ancak illeti belirlemenin yegane güvenilir yolu olarak görmez. İletin müteaddî oluşunu ise bütün vasıfların illet olamayacağını belirttiği çok farklı bir bağlamda ele alır.<sup>681</sup> İletle hüküm arasındaki “gerektirme” ilişkisi konusunda ise yukarıda ifade edildiği gibi şer'î illetin alamet olduğunu ve hükümünü zorunlu olarak gerektirmediğini açık bir şekilde ifade ettiği halde,<sup>682</sup> bazı yerlerde illetin hükmü gerektirdiğini ima eden ifadeler kullanır.<sup>683</sup>

İletin mahiyeti ile ilgili olarak Cessâs ve Debûsî'nin ortak olarak zikrettiği bir husus da, şer'î illetlerin birden çok sıfattan oluşabileceği ve benzer olarak bir hükmün birden çok illetinin bulunabileceğidir.<sup>684</sup> Bu vurgunun yine aklî illeti şer'î illetten ayırma çabasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira aklî illetlerde bir hükmün ancak tek bir sıfattan oluşan bir illeti olabilir.<sup>685</sup> Bununla birlikte, hükmün taşıdığı vasıfların

---

<sup>678</sup> Cessâs, **Fusûl**, 290-291, 319.

<sup>679</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 298.

<sup>680</sup> Cessâs, **Fusûl**, 319.

<sup>681</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 289-291.

<sup>682</sup> Meselâ bkz.: Cessâs, **Fusûl**, II, 289.

<sup>683</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 199. Ayrıca bkz.: Soner Duman, **İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları**, İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010, 23.

<sup>684</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 288-289; Debûsî, **Takvîm**, 292

<sup>685</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 73.



tamamı illet olamayacağı gibi, bir ya da birden çok vasfın illet olarak belirlenebilmesi de ancak delile dayalı bir temellendirme ile gerçekleşir.<sup>686</sup>

Debûsî'nin, Tuncay Başoğlu'nun ortaya koyduğu iki temel eğilimden hangisine daha yakın olduğunu tespit etmek kolay değildir. İletinin alamet olduğunu vurgulayan Debûsî her ne kadar ikinci görüşü savunanlar arasında mütalaa edilebilirse de onun "illetin hükme şârî tarafından alamet kılındığını" söylemesi, illetin Şârî tarafından konulmuş bir vaz'î hüküm oluşunu vurgulayan bir yaklaşımı temsil eder. Yani illetin hükmü gösteren bir alamet oluşu, Debûsî'ye göre, illetin bizatihî kendisinden kaynaklanmamakta, Şârî'nin illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında, bir sonraki başlıkta izah edileceği üzere Debûsî'nin illet olacak vasfın hükümde tesiri olması gerektiğini söylemek suretiyle tesir nazariyesini ortaya koyması, illeti ca'lfî de olsa alâmetten ibaret gören ve illetle hüküm arasında neden-sonuç ilişkisinden bahsetmekten kaçınan illet yaklaşımının bu problemini çözmek için geliştirilmiş çok başarılı bir formül olarak nitelenebilir. Böylece illetle hüküm arasındaki irtibatın "Mu'tezile'nin görüşüne kaymadan" bir izahını yapmak mümkün olmuştur. Debûsî, illetlerin özleri itibariyle alamet oldukları (ve hükmü gerektirmedikleri), ancak şeriat dairesinde Şârî'nin onlara yüklediği özellik sebebiyle Allah açısından değil fakat kullar açısından illet (ve dolayısıyla hükmü mûcib) oldukları şeklindeki açıklaması,<sup>687</sup> Debûsî'nin uzlaştırma çabasının açık bir örneğidir.

Debûsî'nin söz konusu çabası Serahsî ve Pezdevî'nin illetin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin netleşmesinde etkili olmuştur. Onlar, illetin bizatihî gerektirici olmadığını daha fazla vurgularlar. Özellikle Pezdevî, illetin kullar bakımından mûcib, Şârî açısından ise emare olduğunu açık bir şekilde söyler.<sup>688</sup> Semerkandî ise Debûsî'nin tanımını da dahil olmak üzere illetin çeşitli tanımlarını zikrettikten sonra, isabetli olan tanımın İmam Mâturîdî'ye ait olduğunu söyler. Bu tanım şöyledir: "İlet, var olduğunda kendisiyle birlikte hükmün vacip olduğu manadır".<sup>689</sup> İletle hüküm arasında öncelik-

<sup>686</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 298.

<sup>687</sup> Debûsî, **Takvîm**, 16.

<sup>688</sup> Serahsî, **Usûl**, 418; Pezdevî, **Usûl**, III, 517-518.

<sup>689</sup> العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه (Semerkandî, **Mizân**, II, 828).

sonralık ilişkisi olmadığını vurgulayan “birlikte” ( معه ) ifadesi, istitaatin fiille birlikte bulunduğu görüşü ile tutarlı olma kaygısıyla dile getirilmiştir. Semerkandî'nin yorumuna göre illetle birlikte hükmü var eden Allah'tır; ancak Allah o hükmü o illetten dolayı gerekli kılar.<sup>690</sup> Yine Semerkandî'ye göre Debûsî'nin tanımı, illet vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak hükmü var edenin Allah oluşuna aykırı olduğu için kabul edilemez. Ayrıca tanımdaki “ihtiyârî olmaksızın” kaydı da her zaman için isabetli değildir; meselâ kısasın vacip olmasının illeti olan adam öldürme, ihtiyârî bir fiildir.<sup>691</sup>

Müteahhir dönem alimlerinden Sadruşşerîa'da ise illetin mahiyeti hakkındaki asıl mesele, önceki eserlerde illetin tespit yolları içerisinde tartışılan ve mezhepte genel bir geçerlilik kazanan tesir konusu haline gelmiştir. Sadruşşerîa, illetin muarrif, müessir, bâis ya da münasip oluşunun ne bağlamda savunulabileceğini değerlendirir.<sup>692</sup>

### iii. *İlletin müessir olması*

Kıyasta aslın hükmünün dayanağı olan ve asılla fer arasındaki hüküm aktarımını sağlayacak olan illetin, aslın taşıdığı vasıflardan hangisi olduğunun tespit edilmesi için çeşitli yollar önerilmiştir. Debûsî'nin Hanefî kıyas teorisine en büyük katkılarından biri, illetin yegâne sahih tespit yolu olarak tesiri ( تائير ), yani illetin hükümde etkili olduğunun gösterilmesini ortaya koymasıdır. Debûsî'den itibaren bu metod sadece Hanefîler değil, başka kavramlarla ifade edilmekle birlikte Şâfiîler tarafından da benimsenmiştir.

Debûsî'nin tesir metoduna geçmeden önce, aslın taşıdığı pek çok vasıftan hangisinin hükmün illeti olduğunu tespit etmek için öne sürülen belli başlı yöntemleri çok kısa olarak zikredelim:<sup>693</sup>

<sup>690</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 827-828.

<sup>691</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 829-830. Semerkandî'nin bu itirazının yerinde olmadığı açıktır; “ihtiyârî olmamak”tan kasıt illet olan fiilin ihtiyârî olup olmaması değil, o illetin o sonucu doğurmasının ihtiyârî olmamasıdır.

<sup>692</sup> Sadruşşerîa, **Tavdih**, II, 145-148.

<sup>693</sup> Burada zikredilen yöntemler, illetin nasda belirtilmesi durumunda başvuru ya da illetin nassın lafzından çıkarılmasını sağlayan yöntemler değil, bu yöntemlerin uygulanmadığı durumlarda illetin istibât edilmesinde kullanılan yöntemlerdir. İletinin nassın lafzından çıkarılması konusu bizi doğrudan ilgilendirmedığı için burada bu konuya yer vermedik. Bu ayırım ve illetin doğrudan nassın ibaresinden çıkarılma yolları hakkında bkz.: Basrî, **Mu'temed**, II, 250-260; Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 298-305.

1. Tard/cereyân ( طرد / جریان ): Bir vasfın var olduğu her yerde hükmün de var olması durumunda, o vasfın illet olduğu sonucuna varmak.
2. Tard-aks/deverân ( طرد-عكس/ دوران ) Bir vasfın var olduğu her yerde hükmün var olması ve vasfın bulunmadığı yerde hükmün de bulunmaması durumunda o vasfi illet olarak kabul etmek.
3. Sebr ve taksim ( السبر والتقسيم ): Aslın taşıdığı, illet olmaya uygun olmayan vasıfların tek tek ayıklanması suretiyle illete ulaşılması.<sup>694</sup>
4. Muhîl/mülâim/münasip/müessir vasfın tespiti ( الوصف المخيل/الملائم/المناسب/المؤثر ): İlet olacak vasıfla hüküm arasında makul bir ilişki aranması esasına dayanan, aralarındaki bazı farklılıklar sebebiyle Hanefî ve Şâfiî âlimler tarafından çeşitli şekillerde adlandırılan metod.
5. Şebeh: İttirad ettiği halde münasip/müessir seviyesine ulaşmayan vasfın illet olarak belirlenmesi.<sup>695</sup>

Zikredilen ilk metodların klasik öncesi dönemlerde kıyası kabul eden çeşitli gruplar tarafından kullanıldığı ve savunulduğu, hicrî beşinci asırdan itibaren ise illetle hüküm arasında makul bir gerektirme ilişkisinin varlığına göre illeti tespit etme yönteminin büyük oranda ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu gelişmede o dönemin revaç bulan ilim dalı hilâfiyatın ve âlimler arasında yapılan münazaraların da etkisi olmalıdır. Zira artık bir yandan münazarada karşı tarafın itirazını engelleyecek ve onu susturacak, bir şahsın ya da bir mezhebin görüşüne dayanmayan ve daha geniş kapsamlı bir tutarlılık inşasını mümkün kılan, diğer yandan da şer'î hükümlerin kendine özgü doğasına uygun olan deliller öne sürme ihtiyacı doğmuştur. Bu dönem âlimleri illetle hüküm arasında zikrettiğimiz türden bir ilişkiye dayanmayan metodları eleştirmişler ve bu eleştirilerden en çok nasibini alan da tard metodu olmuştur. Debûsî'nin ve genel olarak devrin usûlcülerinin tard ehli olarak adlandırdıkları ve eleştirdikleri grup, sahih illet için hükmün var olduğu her yerde illetin de var olmasını, o illetin sahih illet olarak kabul edilmesi için yeterli gören, yani illeti tespit yolu olarak

<sup>694</sup> Sebr ve taksim ifadesini kullanmasa da içerik itibariyle bu yöntemden ilk söz eden usûlcü Cessâs'tır (Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", **DİA**, XXXVI, 255-256; 255).

<sup>695</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 298-311; Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 305-323.

tardı kabul eden usûlcülerdir. Aslında tard, tard ve aks<sup>696</sup> gibi yöntemler, aklî illet nazariyesinden alınıp fıkıh usûlüne aktarılmıştır ve tard ehli de büyük oranda şer'î illetle aklî illeti birbirine özdeş kabul etmektedir. Ancak usûlcüler, başka hiçbir şart aramaksızın yalnızca bir arada bulunmayı bir sıhhat delili olarak saymanın, aklen kabulü imkânsız, Şârî'nin muradına aykırı ta'lil ve kıyaslara yol açabileceğini söyleyerek tard yöntemini eleştirmişlerdir. Bunun yanında aklî illet nazariyesi ve onun uzantısı olan tard metodu, Cessâs ve Debûsî gibi usûlcüler tarafından kabul edilen illetin tahsisini kabul etmeyi de imkânsız kılar.<sup>697</sup>

Iraklı Hanefiler ve Debûsî'nin tesir metodunu geliştirmeleri, kendileri açısından önemli bir problemin çözümü sayılabilir. Zira tardı kabul etmek, illetle hüküm arasında gerektirme kabilinden herhangi bir ilişkinin varlığını aramamak anlamına geliyordu. Bu anlayışa göre illetler hükmü gösteren emarelerden ibarettir; Şârî, aklen anlaşılabilir hiçbir irtibat bulunmaksızın bazı vasıfları bazı hükümler için emare kılabilir. İletlerin makul bir mana olmasını talep etmek, Şârî'ye bir sınırlama getirmek anlamına gelir ki bu da caiz değildir.<sup>698</sup> İşte tard ehlinin bu bakış açısına karşılık, Hanefilerin bulduğu orta yol şudur: İletler emaredir ve illetler hükümleri gerektirmelerini sağlayan makul manalardır. Her iki ilişki de Şârî tarafından kurulmuştur. Söz konusu bağlantı Şârî tarafından kurulduğu, bizatihî var olmadığı için de bazı durumlarda bu bağlantı yine Şârî'nin muradı gereği gerçekleşmeyebilir. İşte bu durumda illetin tahsisinden bahsedilir. Tesir metodunu geliştiren Hanefiler getirdikleri bu açıklama ile meselenin Şârî'yi sınırlamak şeklinde kelâmî bir meseleye dönüşmesinin önüne geçmeye çalışmış olmalıdırlar. Böylece hem kelâmî ithamlardan kurtulmuş, hem de şeriatın ve fıkıh usûlünün yapısına uygun kıyasları, makul manalara dayanarak yapmaya devam etmişlerdir.

---

<sup>696</sup> Tard-aks/deverân metodu, tard metodu kadar eleştiri almamış ve bazı âlimler tarafından kullanılmıştır. Nitekim biraz sonra açıklayacağımız üzere Cessâs, Kerhî'nin bu metodu kullandığını ve kıyasa başvuran birinin bu metoda başvurmadan kaçamayacağını söylemektedir (Cessâs, **Fusûl**, II,204). Debûsî'nin aktardığına göre deveranın sıhhat göstergesi olmadığını söyleyen âlimler, hükmün sadece illetle değil, şartla da deveran ettiğini, bu yüzden şart ile illeti ayırmak için ayrıca bir delile ihtiyaç olduğunu söylerler (Debûsî, **Takvîm**, 307).

<sup>697</sup> Tard ehline yöneltilen eleştiriler için bkz.: Tuncay Başoğlu, "İletli Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkidler", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 6 (2002), 141-159.

<sup>698</sup> Başoğlu, İlet Tarişmaları, 213.

Tesir anlayışını detaylı olarak işleyen ilk Hanefî Debûsî olmakla birlikte, kavramın mucidinin Debûsî olduğu söylenemez. Debûsî'nin Kerhî'nin konuyla ilgili görüşlerini de aktaran Cessâs'tan, en azından ilham aldığı açıktır. Debûsî'nin tesir nazariyesinden önce, illeti tespit yolları hususunda Cessâs'ın yaptığı açıklamaları inceleyelim:

Cessâs, aslın taşıdığı bütün vasıfların illet olamayacağı gibi, bunlardan hangisinin illet olacağını da kurlsız ve keyfi bir surette tespit edilemeyeceği kanaatindedir. Bir kıyas işleminde illetin belli bir vasf olduğuna dair iddianın geçerli olabilmesi için –illet mansus olmadığında illet tespiti zannî/ictihadî bir mesele olduğundan- o iddianın bir delile dayandırılması, temellendirilmesi gerekir. İletinin isabetli olarak ortaya konmasının yollarını tek tek sayan Cessâs, sonunda kendisinin de isabetli bulunduğu illeti tespit yolu olarak Kerhî'nin görüşünü şöyle aktarır:

*İlletlerin geçerli olanını bulma konusunda Ebû'l-Hasen'in dikkate aldığı –ve bizim de istidlale dayanan illet tespitinde en sahih yol olarak kabul ettiğimiz- yol şudur: Kıyas yapanların ihtilaf ettikleri illetleri incelemek ve hükümlerin taalluk ettiği ve asıllarda tesiri olan illetlerin, böyle olmayan illetlerden daha güvenilir olduğu sonucuna ulaşmak<sup>699</sup>*

Cessâs'ın bu ifadesi, Hanefî mezhebinde müessir vasıfla ta'lilin Debûsî'den çok önce dile getirilmeye başlandığını göstermektedir.

Cessâs, illeti tespit yollarından biri olarak tard ve aksi (varlığı ile hükmün de var olduğu, yokluğu ile hükmün de yok olduğu vasfın illet kabul edilmesi) de izah eder. Cessâs'ın aktardığına göre Kerhî, aklî illetlerde bu yönteme başvurulabileceğini ancak şer'î illetlerde bunun uygulanamayacağını savunmaktadır. Cessâs'a göre ise her ne kadar bu yöntem bağlayıcı ve itiraza kapalı bir sonuca götürmezse de yine de –tabiri caizse- yabana atılmamalıdır; nitekim kıyas yapan çoğu kişi bu yöntemden faydalanmaktadır. Bilhassa kıyasa yakın bir istidlâl yolu olan nassın delaletinde illet tespit edilirken bu yöntem çokça kullanılır.<sup>700</sup>

<sup>699</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 301.

<sup>700</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 303-304.

Cessâs'ın aktardığına göre tard-aks metodu ile tesir, özellikle tercih durumunda bir arada kullanılmakta ve tard-aks metodu ile tespit edilmiş iki illetten müessir olanı, diğerine göre sıhhat açısından daha yüksek bir derecede kabul edilmektedir.<sup>701</sup> Buna göre her ne kadar Cessâs ve Kerhî, tesir metodunun güvenilirliğini vurgulasalar da onların nezdinde tesir, henüz ta'lilin merkezinde yer alan, genel-geçer kabul görmüş yegane güvenilir tespit metodu haline gelmemiştir. Başka konularda görüşünü hararetle savunan Cessâs'ın bu konuda daha çekimser kalması da bunun göstergesidir.

Görüldüğü gibi Cessâs'ın kabul ettiği ve dikkate aldığı iki illet tespit metodu, tard-aks ve tesirdir. Cessâs, bunlar dışında kendisinin cereyân dediği tard metodunu ve bazı mesâiline dayanarak Şâfiî'ye atfettiği şebah yöntemini, delile dayanmadıkları gerekçesi ile eleştirir ve geçersiz sayar.<sup>702</sup>

Cessâs'ın üzerinde yeterince durmadığı tesir metodu, Debûsî tarafından detaylı olarak işlenmiş ve şiddetle savunulmuştur. Debûsî, tesir nazariyesini “Vasıfların, Amel Edilmesi Vacip İletler Olarak Sabit Oluşu” başlığında işler. Debûsî'nin buradaki amacı, itiraza kapalı ve bağlayıcı sayılabilecek surette illeti tespit etmek için objektif bir metot ortaya koymaktır. Önce tard ve deveran metodlarını eleştiren Debûsî bu yolları savunanları Haşeviyye olarak niteler;<sup>703</sup> tard metodu ile yapılan kıyasın şebah kıyası olduğunu ve bunu yapanların fukahâdan sayılmayacağını söyler. Debûsî'nin aktardığına göre bu kişiler, şer'î illetlerin aklî illetlerden farklı olarak hükme emare olduğunu ve bu yüzden de yalnız sureten bir benzerlik ve bir aradalığa dayanarak illetin tespit edilebileceğini savunmaktadır. Debûsî, tard metodunu fukahâyı cehalet ve yanılığa sürükleyen, fikhî kıyasların kalitesini düşüren tehlikeli bir metod olarak görür. Debûsî, selefın bir mesele üzerinde uzunca düşünerek ancak bir-iki kıyas ortaya koymalarına karşılık, kendi döneminde ulema olarak tavsif edilen kişilerin tard metoduna dayanmaları sebebiyle tek bir meselede bazen yüzden fazla kıyas yapmalarını bu görüşünün delili olarak dile getirir.<sup>704</sup>

---

<sup>701</sup> Cessâs, **Fusûl**, II; 304-306.

<sup>702</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 294-295; 306-310.

<sup>703</sup> Debûsî, **Takvîm**, 304.

<sup>704</sup> Debûsî, **Takvîm**, 403. Debûsî'ye göre halefî, mezheplerin kurucu imamları haline getiren işte bu derin ve uzun bir düşünme süreci sonucunda ulaştıkları kıyaslardır. Sonra gelenler ise amel gerektiren bir hüccet olmadığı

Tard ve aksi savunanların illetlerin hükmün emaresi olduğunu söyleyerek tesir görüşüne karşı çıkmalarına mukabil, hem illetlerin alamet olduğunu kabul eden hem de tesiri savunan Debûsî, bunun için şöyle bir izah geliştirir: Şer'î illetlerin emare oluşunun manası, hükmü zatlari itibariyle değil, Şârî'nin onları mûcib kılması ile gerektirmeleridir.<sup>705</sup> Debûsî böylece illet ile hüküm arasında neden-sonuç ilişkisi fikrinden uzak olan emare görüşü ile illetle hüküm arasında bir nevi neden-sonuç ilişkisini öngören tesir görüşünü uzlaştırmış olur.

Debûsî'ye göre illet tespitinde illetle hüküm arasında bir aradalık ilişkisi dışında başka bir hususu gerekli görmeyen bu gruplara karşı, vasıflardan hangisinin illet olacağına dair mümeyyiz bir delil öne sürülmesi gerektiği hususunda Hanefilerle Şâfiîler hemfikirdir.<sup>706</sup> Daha açık bir ifadeyle, illet olacak vasfın önce illet olmaya elverişli (salih) olduğuna, sonra da –mahkemedeki şahitte olduğu gibi- adil olduğuna ve illet olmasını engelleyen bir durum bulunmadığına dair delil gerekir. Ancak Şâfiîler bu konuda kendi içlerinde farklı yöntemler öne sürmüşlerdir: Bazılarına göre vasfın elverişliliğinin ölçüsü muhîl olması, yani kalpte doğru illet olduğuna dair his uyandırması; bazılarına göre ise mülâim, yani Hz Peygamber'den ve seleften nakledilen kıyaslara uygun olmasıdır.<sup>707</sup>

Debûsî, Şâfiîlerden bir grubun savunduğu vasfın muhîl olması görüşünü kalpte uyanan hissin hasmı bağlayan bir delil değeri taşımadığı, objektif olmadığı gerekçesi ile reddeder.<sup>708</sup> Debûsî'ye göre ihâle, münazarada karşı tarafa sunulabilecek bir delil değildir. Zira her bir âlimin kalbinde doğan hissiyle karşı tarafı ilzam etmesi

---

halde tarda başvurmuşlar ve –bu kolaylıkları sebebiyle başarılı olamadıklarından- yine selefi taklit etme mecburiyetinden kurtulamamışlardır. Debûsî, tard konusundaki eleştirilerinde bu kadarla yetinmemiş, fasid saydığı tard çeşitlerini cedelle ilgili başlıklar arasındaki müstakil bir başlıkta tekrar ele almıştır (Debûsî, **Takvîm**, 366-368)

<sup>705</sup> Debûsî, **Takvîm**, 306.

<sup>706</sup> Debûsî'nin Şâfiîlerle aynı fikre sahip oldukları bu hususu vurgulamasına karşılık, onun tard ve şebah kıyaslarını eleştirirken verdiği örnekler çoğunlukla Şâfiî mesâilindedir (Debûsî, **Takvîm**, 310-312). Bu durum, Debûsî'nin tard ile Şâfiîlerin kabul ettiği şebah metodlarını aynı kategoride değerlendirmesiyle açıklanabileceği gibi; Debûsî'nin eleştirilerini yönelttiği tard ehline mensup bazı Şâfiîlerin ya da Şâfiî'ye tard görüşünü atfeden bazı mezhep müntesiplerinin o dönemde var olduğunu ve Debûsî'nin eleştirilerini bu kişilere yönelttiğini söylemek de mümkündür. Nitekim Debûsî illet tartışmalarında Şâfiî'nin şahsından çok Şâfiî ashâbı ile tartıştığına, eserin başka yerlerinden daha belirgin bir şekilde işaret eder. Bunun sebebi, Şâfiî'nin eserinde illetle ilgili çok açık ifadelerin yer alması ve sonraki Şâfiî meşâyihın da Şâfiî'nin kıyas ve ta'lil ile ilgili görüşlerini, -onun usûl eserinin varlığına rağmen- mesâilinden tahric etmeye çalışmaları olmalıdır.

<sup>707</sup> Debûsî, **Takvîm**, 304.

<sup>708</sup> İhalenin objektif bir kriter olmadığı görüşüne karşılık tesirin de tanımlanması zor ve sübjektif bir metod olduğu yönündeki eleştiriye Debûsî şöyle cevap verir: Tesir çok daha somut ve belirlenebilir bir husustur; tıpkı yürüyen kişinin yerde bıraktığı ayak izleri, yaranın organlarda bıraktığı izler gibi (Debûsî, **Takvîm**, 313-314).

düşünülemez ve bir nevi ilham olan bu tür bir görüşle delil getirilemez. Dolayısıyla Şâfîilerin muhil yerine mülâim olmasını şart koşmaları onlar açısından daha doğrudur; zira nakledilmiş illetler delil getirilirse, bu her iki tarafın da ulaşabileceği bir delil olur. Bununla birlikte, mülâim olduğu ortaya konulan vasıfla amel edilmesi caizdir, vacip değildir. Amel edilmesi vacip bir illet olması için mülâim olduğu yanında, müessir olduğunun da gösterilmesi gerekir.<sup>709</sup> Daha açık bir ifade ile mülâemet varsa vasıf illet olmaya elverişlidir ancak tesir, o vasfın illet olduğunu daha kuvvetle gösteren bir muraccih vazifesi görür. Debûsî, mülâemetin bağlayıcılık derecesine yükselmediğini savunarak tesir şartını aramakla, şer'î illetlerde, aklî illetlerin kesinliğine yakın bir kesinlik ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>710</sup>

Debûsî, tesiri anlatırken illetleri mahkemedeki şahitlere benzetir ve bu benzetmeyi anlatımı boyunca takip etmeye devam eder. Bu benzetmeyi şöyle özetlemek mümkündür: Bir kişinin şahitlik yapabilmesi için önce şahitliğe genel olarak elverişli olması (müslüman, hür ve baliğ olması gibi), daha sonra da adil olduğunun tespit edilmesi gerekir. Adil olduğu bilinmeyen bir şahidin eğer aksine bir delil yoksa adil olduğu kabul edilerek şahitliği dinlenebilir. Ancak bu şahitlik hakim açısından bağlayıcı değildir; zira adil olmadığına dair bir bulgunun ortaya çıkması her zaman ihtimal dahilindedir. Adil olduğu tespit edilen bir şahidin beyanı ise bağlayıcıdır. İşte kıyastaki illet de böyledir. Vasfın illet olmaya elverişli olduğu mülâim olması ile anlaşılır. Ancak bunun yanında adaletin göstergesi olan müessir oluşu ise o illetle amel etmenin vacip olması sonucunu doğurur. Kısacası vasfın mülâim olması bir şahidin şahitlik yapmak için genel kuralları taşıması ve şehadet lafızlarını kullanmasına (salah), müessir olması ise şahidin adil olduğunun tespitine (adalet) tekabül eder.<sup>711</sup>

Debûsî tesirin geçerliliğini delillendirmek için Hz Peygamber'in ve sahabenin kıyaslarından, ayrıca ilk Hanefî imamların ve Şâfîî'nin kıyaslarından örnekler verir ve onların müessir illetleri dikkate aldıklarını söyler.<sup>712</sup> Bunun yanında Debûsî'ye göre,

<sup>709</sup> Debûsî, **Takvîm**, 311. Debûsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, Şâfîilerin bu konudaki görüşünü de Hanefîlerinkini olduğu gibi mesâilden tahrir etmektedir. Nitekim bu konuda doğrudan Şâfîiden nakilde bulunmaz.

<sup>710</sup> Ebtihal M. R. Abujazar, "Nazariyyetü't-Te'sîr fi'l-İlle İnde'l-Hanefiyye", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 46 (2014), 145-172; 154-155.

<sup>711</sup> Debûsî, **Takvîm**, 304-318. Sem'ânî, bu şahit temsilini aktarır ve bunun tekellüften başka bir şey olmadığını ve "muhakkik bir usûlcüye yakışmadığını" söyler (Sem'ânî, **Kavâîr**, II, 118-119).

<sup>712</sup> Debûsî, **Takvîm**, 314-317.



illet olacak vasfın müessir olması, illetin tanımına da uygun bir şarttır. İlet bir durumun hükmünü değiştiren şey olduğuna göre, bu değişiklik de herhalde illetin eseri (etkisi) olmalıdır.<sup>713</sup>

Debûsî, tardı reddedip tesiri kabul ederken, konuyu illetin tahsisi ile de ilişkilendirir ve illetin tahsisini savunur. Debûsî'ye göre Hanefiler tardı kabul etmedikleri için illetin tahsisini kabul etmişlerdir; zira tardı reddetmekle onlar, illetin her bulunduğu yerde hükmün bulunmasını şart koşmamış olurlar ki illet bulunduğu halde hüküm bulunmaması illetin tahsisi olarak isimlendirilmektedir.<sup>714</sup> Bunun yanında Debûsî, ilk Hanefî imamların ve Şâfiî'nin tesiri esas alarak yaptıkları ta'lillerin, onların illetin tahsisini kabul ettiklerine delil olduğunu iddia eder.<sup>715</sup> İlet tahsisi Debûsî'den önce Cessâs tarafından da hararetle savunulmuş ve Debûsî de Cessâs'ın görüşünü takip etmiştir. Cessâs'ın ısrarlı savunmalarından anlaşıldığı kadarıyla illetin tahsisine getirilen eleştiriler Debûsî'den önce de dolaşımdaydı. Buna rağmen Debûsî, illetin tahsisini kabul etmiş ve illetin tahsisini reddedenleri tard ehliyle ilişkilendirmiştir.<sup>716</sup>

Aslında Debûsî'nin tard metoduna karşı çıkmasının bir sebebi de, aklî illet nazariyesinden alınan tard metodunu kabul edilmesi halinde illetin tahsisinin kabul edilemeyecek olmasıdır. İlet tahsisi, illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması demektir. Tard ehli, illetle hükmün bir aradalığını şart koştuğu için, illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasını illetin isabetsizliği ve geçersizliği olarak kabul ederler ve dolayısıyla illetin tahsisini reddederler. Bu durum için Cessâs, illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının başka bir maniye dayandırılacağı, bu durumda illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının illetin geçerliliğini zedeleyen bir durum olarak görülemeyeceğini söyleyerek bir izah getirir.<sup>717</sup> Debûsî'ye göre ise illetin tahsisi zaten kendi tanımladığı şekliyle illetin mahiyetinin bir sonucu değil, sanki aksine illet nazariyesinin üzerine inşa edildiği kaçınılmaz ve inkar edilemez bir ön kabul gibidir.

<sup>713</sup> Debûsî, **Takvîm**, 311.

<sup>714</sup> Debûsî, **Takvîm**, 312.

<sup>715</sup> Debûsî, **Takvîm**, 317. Şâfiî'nin nas ve icmada aksine hüküm varsa illet bulunduğu halde hükmün bulunmadığını kabul ettiği, bununla birlikte illetin tahsisini kabul edip etmediği hususunda iki görüş olduğuna dair bkz: Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, 164.

<sup>716</sup> Debûsî, **Takvîm**, 312-313. Gazâlî, **Şifâ**'da, illetin tahsisini en şiddetli savunan kişinin Debûsî olduğunu söyler (**Şifâü'l-galîl**, 465). Ancak Debûsî'den önce Cessâs, illetin tahsisini müstakil bir başlıkta ele almış ve şiddetle savunmuştur.

<sup>717</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 305.

Debûsî'nin aktardığına göre illetin tahsisine itiraz eden tard ehli, ona tümünden karşı çıkmaktan ziyade, onu tahsis yerine “nakz” olarak isimlendirilmesini savunmaktadırlar. Debûsî ise illetin tahsisinin nakz olarak isimlendirilemeyeceğini söyler ve çeşitli delillerle bu görüşünü temellendirir. Debûsî'ye göre Şâfiî'nin “kıyastan tahsis edilmiş”, Hanefîlerin “kıyastan udûl edilerek verilmiş” olarak niteledikleri bütün hükümler, illetin tahsisine örnektir.<sup>718</sup>

İlletin müessir olması hususunda Debûsî'nin görüşlerini bütünüyle takip eden Serahsî ve Pezdevî,<sup>719</sup> illetin tahsisine gelince onu eleştirmiş ve tardı reddetmenin illetin tahsisini kabul etmek anlamına gelmeyeceğini söylemişlerdir. Serahsî, illetin tahsisinin caiz olmadığına dair müstakil bir fasıl açar ve “*ashabımızdan biri bu görüşün selefin görüşüne aykırı olmadığını iddia etmiştir ki bu çok büyük bir hatadır..kim şer'î illetlerin tahsisine cevaz verirse, o ehl-i sünnete muhalefet etmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş olur*” der.<sup>720</sup> Ayrıca kendilerinin illetin sıhhatini tespit yollarından biri olarak tardı kabul etmemelerinin, illetin tahsisini kabul ettikleri anlamına gelmediğini vurgular<sup>721</sup> ve böylece Debûsî'yi illetin tahsisine cevaz vermeye götüren gerekçeyi çürütmeye çalışır.

Semerkandî'nin aktardığına göre, Mâturîdî'nin de dahil olduğu Semerkand meşâyihî, illetin tahsisini caiz görmemiş, Mu'tezile, Irak meşâyihî ve Debûsî ise bunu caiz görmüştür.<sup>722</sup> Ona göre tardı kabul edenler, illet ile hüküm arasında –aklî illetlerde olduğu gibi- doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi kurduklarından, şer'î illetlerin tahsise uğramasını kabul etmemişlerdir. Debûsî onların bu görüşüne çeşitli açılardan karşı çıkar

<sup>718</sup> Debûsî, **Takvîm**, 312-313.

<sup>719</sup> Serahsî, **Usûl**, 421-430; Pezdevî, **Usûl**, III, 496-514:

<sup>720</sup> زعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة وذلك خطأ عظيم من قائله فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم (Serahsî, **Usûl**, 441-442).

<sup>721</sup> Serahsî, **Usûl**, 441-442. Ayrıca bkz.: Pezdevî, **Usûl**, IV, 46-59.

<sup>722</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 898-899. Mâturîdî, illetin tahsisini batıl saymış ve bunu caiz görenlerin, Allah'ı sefeh ve abesle iştigal etmekle tavsif etmiş olacaklarını söylemiştir (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rîfetü hüceci's-şer'îyye**, 164-166; Sem'ânî, **Kâvâtu**, II, 169). Mâturîdî'nin görüşünü aktaran Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, illetin tahsisini kabul etmenin, istitaatin fiilden önce olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini söyleyerek meselenin başka bir kelâmî boyutunu da vurgular (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rîfetü hüceci's-şer'îyye**, 166-167).

ve illetin tahsisinin caiz olduğu görüşü üzerinde “selefin ve halefin” ittifakı olduğunu söyler.<sup>723</sup>

Serahsî ve Pezdevî, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul etmeyi beraberinde getireceği endişesiyle, bu ihtimalin önünü baştan kapatmak için illetin tahsisini reddetmeyi tercih etmiştir. Ancak Debûsî illetin sıhhatini tespit için tard gibi belirsiz ve öngörülemez bir metod yerine, illetin müessir olmasını şart koşmanın daha objektif ve tutarlı sonuçlara götüreceğini düşünmekte ve illetin tahsisi meselesini de herhangi bir kelâmî bağlamda değil, tamamıyla teknik/usûlî bağlamda ele almaktadır. Zira Serahsî ve Pezdevî, hatta Semerkandî bunu kabulden vazgeçmiş olsa dahi, ismen illet olup manen illet olmayan vasıfların varlığını kabul etmekle aslında onlar da illetin tahsisini kabul etmiş olmaktadır.<sup>724</sup>

Debûsî'nin tesir nazariyesi, sadece mezhep içerisinde değil, rakip mezhep sayılabilecek olan Şâfiî mezhebinde de etkili olmuştur. Gazâlî **Şifâ**'yı büyük oranda Debûsî'nin tesir görüşünü incelemek ve onun ihale görüşüne getirdiği eleştirilere cevap vermek için yazmıştır. Nitekim kendisi de bunu eserinin girişinde ifade eder.<sup>725</sup> Gazâlî, illet olacak vasfın muhîl, yani kalpte illet olduğuna dair bir his uyandıran bir vasıf olması görüşünü eleştiren Debûsî'ye, muhîl kelimesini yanlış anladığı, bununla kastedilenin mâkul ve zahir bir mana ile münasebet olduğunu söyleyerek cevap verir ve bu hususta örnekler dile getirir.<sup>726</sup> Gazâlî'ye göre Debûsî'nin müessir vasfıyla kendisinin muhîl anlamında kullandığı münasip vasıf arasında zatlari itibariyle bir fark yoktur. Her ikisi de aslında aynı mananın farklı ibareleridir.<sup>727</sup> Aralarındaki fark, müessir vasfın tesirinin nas ya da icmanın delaleti ile sabit olmasına karşılık, münasip vasıfta, vasıfla hüküm arasında gözlemlenen münasebetten başka bir delilin mevcut olmamasıdır.<sup>728</sup> Bununla birlikte Gazâlî'ye göre nas ya da icmanın delaletini aramak isabetli bir görüş değildir. Debûsî'nin görüşlerinden bahseden kimselerin, onun

---

<sup>723</sup> Debûsî, **Takvîm**, 318.

<sup>724</sup> Debûsî, **Takvîm**, 382; Serahsî, **Usûl**, 517-522; Pezdevî, **Usûl**, IV, 259-279. Hükmen değil, ismen ve ma'nen illeti kabul etmenin, illetin tahsisini kabul anlamına gelebileceği hakkındaki açıklamaları için bkz.: Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, IV, 262-263.

<sup>725</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 9.

<sup>726</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 142-143, 177.

<sup>727</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 181.

<sup>728</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 147.

“müessir olduğu nas ya da icma ile sabit olan” vasfı illet olarak kabul ettiğini iddia etmelerine rağmen, aslında Debûsî'nin bu hususta verdiği örnekler de onun böyle bir şart aramadığını göstermektedir.<sup>729</sup> Sonuç olarak Gazâlî, Debûsî'nin müessir vasfının, kendi açıkladığı münasip-mülâim vasfın çeşitli derecelerine karşılık geldiğini, zira kendisinin nas ya da icma delilini şart koşmadığını söyler.<sup>730</sup> Gazâlî, Debûsî'nin tesir görüşünün ne kadar etkili olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

*Müessir olan vasıftan başkasının kabul edilmeyeceğini savunanlar –ki bunlar günümüzde yaşayan Merv ve Semerkand ehli dir- tesirin varlığı gösterilmeden bu taleplerinden vazgeçmezler. Onların arasında insan “ihale/muhîl” kelimesini kullansa hemen hoşlanmadıklarını belli ederler. Çünkü onlar Ebû Zeyd'in kitabında “cedelde ihaleye başvurmak batıldır” ibaresini görmüşlerdir.<sup>731</sup>*

Gazâlî, **Şifâ**'da Debûsî'nin tard metodu hakkındaki eleştirilerine de karşı çıkar. Ona göre münasip olmayan vasıfla da eğer delil varsa ta'lil etmek mümkündür ve bu durumda yapılan kıyas tard kıyası olur. Tard ehline karşı ifade edilen sert sözlerden dolayı insanlar bu görüşü yadırgayabilir ancak Ebû Hanîfe, Şâfiî, Malik gibi büyük ulemâ da bu kıyas türünü kullanmışlardır.<sup>732</sup> Bu noktada ve genel olarak eserinde Gazâlî, illet tespit yolları ile ilgili kavram karmaşasına dikkat çekerek, âlimlerin farklı isimlerle adlandırdıkları şeylerden dolayı aynı görüşte oldukları halde birbirlerine muhalefet ettiklerini söyler ve kavramları yeniden tanımlayarak yerli yerine oturtmaya çalışır.<sup>733</sup>

Gazâlî, **Şifâ**'daki bu ifadelerine rağmen, daha sonra yazdığı usûl eseri **Mustasfâ**'da hem tesir metodunu benimser hem de tard metodunun yetersizliğini kabul

<sup>729</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 181.

<sup>730</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 178-179.

<sup>731</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 379. Gazâlî daha sonra tesir ile ihâle arasında mahiyet itibarıyla bir fark olmadığına ve ayrıca tesir/münasebet olmayan bazı vasıflarla da ta'lil yapılabileceğine bu insanların nasıl ikna edilebileceğini anlatır (Gazâlî, **Şifâ**, 379-380).

<sup>732</sup> Gazâlî, **Şifâ**, 309-310.

<sup>733</sup> Hakikaten hicrî beşinci asır eserlerinde illet teorisi ile ilgili bir kavram karmaşası söz konusudur. Meselâ Basrî ve Sem'ânî, illeti tespit metodu olarak tesiri savunurlar ancak onların tesir ile kastettikleri tard ve akstir. Bilhassa Sem'ânî, tesirin tanımını “illetin varlığı ile hükmün var, yokluğu ile de yok olması” şeklinde yapar (Sem'ânî, **Kavâtî**, II, 137). Bu konuda Sem'ânî'nin, eser ve görüşlerinden istifade ettiği Kadî Ebû Tayyib ve Basrî gibi tesir kavramını bu anlamda kullanan alimleri takip ettiği anlaşılmaktadır (Başoğlu, “Tard Ehline Yönelik Tenkidler”, 142). Ancak Sem'ânî'deki kavram kargaşası bununla sınırlı değildir; o, tard ve aksin tanımını da Hanefîlerin tesir anlayışını ifade edecek şekilde yapar (Sem'ânî, **Kavâtî**, II, 139-140).

eder ve onu, kıyas derecelerinin en altına yerleştirir. Buna göre kıyas çeşitleri dört mertebede değerlendirilir: 1. Müessir vasfa dayalı olarak yapılan kıyas, 2. Münasip vasfa dayalı olarak yapılan kıyas, 3. Şebeh kıyası, 4. Tard kıyası.<sup>734</sup> Öte yandan Gazâlî, ürettiği bilgi derecesi açısından müessir vasfa dayalı olarak yapılan kıyasın en kuvvetlisi olduğunu kabul etmekle birlikte, fikhî konularda bu şekilde bir kesinliğin gerekli olmadığını düşünmektedir. Bu sebeple mantık eseri **Mi'yâr**'da Debûsî'yi, fıkıh alanında bu denli katı kurallara dayanan bir kıyas anlayışı benimsediği ve tesire dayalı kıyastan başka bir kıyası geçerli saymadığı için -isim vermeden- eleştirir.<sup>735</sup>

Sonuç olarak Irak Hanefileri ve onları takip eden Debûsî, tesir nazariyesini illetle hüküm arasında –aklî illet nazariyesinde olduğu gibi- Şârî'nin müdahalesinden bağımsız mutlak bir determinizm ilişkisini iddia etmeden savunmanın yolunu, illetin hükme etkisini ve bu etkinin sonuç doğurmasını Şârî'nin “ca'line” bağlamakta bulmuşlardır. Böylece şer'î illetlerde aklî illetlerin sağlayacağı kesinliği talep etmeyi sürdürmeleri mümkün olmuştur. Ancak bu formülün ortaya çıkardığı başka bir zorluk, kıyas yapmayı zorlaştırması ve kıyası bu haliyle usûl kitaplarında zikredilen oldukça teorik bir alan haline getirmesidir.

## 5. Esbâb-ı Şerâî

Debûsî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, esbâb-ı şerâî başlığını bir usûl eserinde ortaya koyan ilk usûlcüdür. O, bu başlıkta, ehliyet bahislerindeki açıklamalarının bir parçası olarak, hükümlerin zimmette sabit oluşunun şer'î hitâba değil, her bir hüküm için Şârî tarafından konulmuş/alamet kılınmış olan sebeplere bağlı olduğunu savunur. Emir hitâbının gelmesi ise mükellefin zimmetinde sabit olmuş olan hükmün edasını talep etme manasına gelir. Bunu muamelâtta şu örnek ile izah etmek mümkündür: Satıcı müşteriye: “Malımı aldın, o halde semeni öde” dediğinde, bu emir, müşterinin borcunun zimmette sabit olmasının sebebi değil (bunun sebebi akittir), eda talebidir.<sup>736</sup>

<sup>734</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 326. Gazâlî, ayrıca tardı, fasit illet tespit yolları arasında sayar (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 314).

<sup>735</sup> Gazâlî, **Mi'yâr**, 232-235.

<sup>736</sup> Debûsî, **Takvîm**, 61.

Debûsî, hükümlerin Şârî tarafından sebeplere bağlanmış olduğu görüşünü şöyle temellendirir: Biz, şer'î hitâbın muhatabı olmaya elverişli olmayan kişiler üzerinde Allah haklarının sabit olabildiğini görüyoruz. Mesela uyuyan, bayılan ya da belli süre için aklını kaybeden kişinin durumu böyledir. Yine İmam Şâfiî, ergenlik çağına girmemiş çocuğun da malı sebebiyle zekat vermesi gerektiğini, ihram ve katil keffâretinden sorumlu olduğunu savunmaktadır. Bu zikrettiğimiz kişiler şer'î hitâba elverişli olmadıkları halde bazı hükümler onlar için sabit olmaktadır. O halde hükümler hitâba değil, sebeplere bağlıdır.<sup>737</sup>

Debûsî, emrin tekrarı gerektirmediğini savunduğundan, tekrar tekrar yerine getirilmesi gereken emirleri de sebeplerin tekrarına bağlamaktadır. Buna göre hitap bir kez gerçekleştiği halde, hükmün kendisine bağlandığı sebepler tekerrür ettikçe, mükellefin zimmetinde o vacibin borç olarak sabit oluşu da tekerrür eder.

Debûsî, sebep hüküm ilişkisi hakkındaki bu açıklamalarından sonra, dinin/inanmanın, ibadetlerin, cezaların, keffâretlerin ve muâmelât alanındaki hükümlerin sebeplerini açıklar:

1. Dinin vücûb sebebi, marifetullah ve âlemdeki hudus delilleridir.

2. İbadetlerin her birinin vücûb sebebi ayrıdır: Abdestin vücûb sebebi namaz, namazların vücûb sebebi vakit, orucun vücûb sebebi Ramazan hilali, zekatın vücûb sebebi nisap miktarı mal, öşrün vücûb sebebi ürün veren arazi ve ürünü, haccın vücûb sebebi Beytullah, fitır sadakasının vücub sebebi velâyete binâen nafakası temin edilen kişilerdir. Debûsî bu ibadetlerin vücûb sebeplerine izafe edilerek isimlendirilmelerini de (öğle namazı, haccü'l-beyt gibi) görüşüne delil olarak zikreder.<sup>738</sup>

3. Had ve keffaretlerin vücûb sebebi, her bir had ya da keffaret türünün izafe edilerek isimlendirildiği durumdur; katil keffaretinde keffaretin sebebinin katil olması, zina haddinde haddin sebebinin zina olması gibi.

<sup>737</sup> Debûsî, **Takvîm**, 61.

<sup>738</sup> Serahsî de dile dayalı benzer bir açıklama getirir: *وأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة* ayetinde namaz ve zekatın başında lâm-ı târif bulunması, “üzerinize sebepleri gereği vacip kıldığımız bu ibadetleri yerine getirin” anlamına gelir (Serahsî, **Usûl**, 79).

4. Muâmelât alanındaki hükümlerin vücûb sebebi ise insanoğlunun varlığının, bunların yerine getirilmesine bağlı olmasıdır. Mesela cinsî münasebetin nikâh akdi vasıtasıyla meşrû oluş sebebi, neslin devamlılığının sağlanmasıdır. Zira neslin devamlılığı için şart olan münasebet, nikâh akdi ile yapılmazsa, bu toplumda kaosa ve neslin bozulmasına yol açar. Muamelât alanındaki sebep-hüküm ilişkisi açısından inananla inanmayan arasında fark yoktur. Zira Allah, bu alandaki muradının yerine gelmesi için insanlarda bu alanın hükümlerine vesile olacak bir meyil yaratmıştır. İnanan kişi Allah'ın emrinden dolayı, inanmayan kişi fitratındaki meyil ve şehvetten dolayı bu fiillere yönelir ve sonuç olarak Allah'ın muradı (neslin devamlılığı) gerçekleşir. Debûsî bu açıklamalarıyla, Sünnetullahın değişmezliğini vurgulamakta, insanoğlunun bu alandaki hükümlere aklıyla ulaşabileceğini ve inanmayan kişinin aklıyla ulaştığı hükümlere göre hareket ettiğinde de aslında bilmeden Allah'a itaat etmiş olacağını söylemektedir.<sup>739</sup>

Büyük oranda fûrû fıkhıtan açıklamalar yaptığı bu bölümde sebep nazariyesini temellendirmeye çalışan Debûsî, eserinin son kısımlarında da bir vaz'î hüküm çeşidi olarak sebep kavramını daha teorik bir zeminde ele alır. Debûsî'nin sebep nazariyesi, Ebû Mansur el-Mâturîdî'den bu konuda rivayet edilen görüşlerle de paralellik arz etmektedir. Bu görüş aynı zamanda bazı Şâfiîlerin ve kelâmcıların görüşüdür. Buna karşılık Zâhirîler vücûbun sadece hitâba dayalı olduğunu savunurken, Eş'arîlerin çoğunluğu ise cezalar ve kul hakları alanında esbab-vücûb ilişkisini kabul etmekle birlikte, ibadetlerin vücûbunun ancak Şâfiî'nin hitâbına bağlı olduğunu savunmaktadır.<sup>740</sup>

Debûsî'nin sebep konusu üzerinde bu kadar durmasının ve sebeple illeti birbirinden ayırmak konusunda ısrarcı olmasının nedeni, kıyas başlığında değindiğimiz aklî illetler ve tard meselesidir. Debûsî, hükmün sebebinin illet değil nas ve nassın sebep kıldığı husus olduğunu vurgulayarak tard şartı bulunmayan, tahsise uğraması mümkün olan illetin yerine, tard eden (hükümle birlikte var ve yok olan) sebebi ikâme etmekte ve böylece hükümlerin ortaya çıkmasında aklî illetlerin imkan verdiği bir

<sup>739</sup> Debûsî, **Takvîm**, 61-66.

<sup>740</sup> Görüşler hakkında bkz: Semerkandî, **Mizân**, II, 1039-1043; Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 476-477.

kesinliğe ulaşmaya çalışmaktadır. Nitekim illetin yerine sebebin ikame edildiğini eserinde çeşitli yerlerde vurgular.<sup>741</sup> Debûsî'nin teorisinde sebep, hükmü gerektirme açısından değil fakat neden sonuç ilişkisinin değişmezliği açısından şer'î illete karşı aklî illete tekabül etmektedir.

Debûsî'nin sebep nazariyesi, Sem'ânî tarafından eleştirilmiştir. Semerkandî'nin zikrettiğimiz görüşü bazı Şâfîlilere nispet etmesine karşılık Sem'ânî, vücûbun esbaba dayalı olduğu görüşünü kabul etmez. Sem'ânî, vücûbun sebeplere izafesini kıyas bahislerinin sonunda, sadece Debûsî'nin esbâb-ı şerâî başlığındaki açıklamalarını analiz etmek için aynı başlığı açar ve Debûsî'nin bütün görüşlerini olduğu gibi aktarır. Ona göre bu açıklamalar Debûsî'nin tamamen kendi buluşudur ve hatalarla doludur. Debûsî'nin ilk hatası, kendisinden önce hiç kimsenin yapmadığı böyle bir izah tarzı geliştirmesidir. Daha sonra Sem'ânî, bu konu fûrû konusu olduğu halde usûlde ele alıp Debûsî'nin görüşlerine usûl eserinde yer vermenin daha isabetli olduğunu söyler ve sebep nazariyesinin örnekleri olarak Debûsî'nin zikrettiği her bir maddeyi tek tek ele alır. Sem'ânî'ye göre Debûsî'nin Allah'a imanı hudûs delillerine dayandırması, bu konuda daha önce zikredilen iki görüşe de terstir: Bazıları Allah'a iman konusundaki hükmü sem'in bildirdiğini, bazıları ise bunun akılla bulunacağını söylemiştir. Ancak hiç kimse Debûsî'nin serd ettiği türden bir görüş belirtmemiştir. Bunun yanında, zimmetteki vücûbun hitâba değil sebeplere dayandırılması da delilsiz bir görüştür. Böyle bir bağlantıyı kurmak için hiçbir gerekçe yoktur. Sem'ânî, vücubun hitâba/emre dayandığını delilleri ile ispatlamaya çalışır. Bunun yanında, Debûsî'nin ibadetlerin vücûp sebebi olarak onların izafe edildikleri hususları göstermesi de Sem'ânî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre söz konusu izafet, sebebiyet ilişkisini göstermeyebilir; bu ibadetlerin izafe edildikleri hususlar onların şartı, konusu, zamanı ya da mekanı olabilir.<sup>742</sup>

Sem'ânî'nin de işaret ettiği gibi Debûsî'nin esbâb-ı şerâî ile ilgili açıklamaları, usûl-i fıkhıta öncesi olmayan, tamamen kendisinin geliştirdiği bir izah tarzıdır.<sup>743</sup> Nitekim bu husus sonraki eserlerde de ifade edilmiştir. Abdulaziz el-Buhârî, meşrûâtın

<sup>741</sup> Debûsî, **Takvîm**, 420, 424.

<sup>742</sup> Sem'ânî, **Kavâtı**, II, 262-268.

<sup>743</sup> Sem'ânî, **Kavâtı**, II, 266.



sebepleri hakkındaki bu açıklamaları Pezdevî'den aktarıırken, söz konusu izah tarzının Debûsî tarafından geliştirildiğini ve müteahhirûn âlimlerin de bunu takip ettiklerini söyler.<sup>744</sup> Taftâzânî (v. 792/1390) de lafız bahislerinin sonunda meşrûâtın sebeplerini zikretmenin adet haline geldiğini söyler ki bu adeti başlatan kişi Debûsî'dir.<sup>745</sup> Debûsî'nin geliştirdiği bu izah tarzından önce mütekaddîmûn fukahânın “ibadetlerin vücûb sebebinin Allah'ın nimetleri ve bunlara şükretme gereği olduğu” şeklinde açıklamaları tercih ettikleri ifade edilmiştir.<sup>746</sup> Hakikaten Semerkandî de Debûsî'nin esbâb-ı şerâî nazariyesinden onun ismini vererek bahseder ve aslında bütün meşrûâtın vücûb sebebinin Allah'ın nimetleri olduğunu söyler.<sup>747</sup>

Getirilen eleştirilere rağmen, Debûsî'nin ortaya koyduğu esbâb-ı şerâî izahı, sonraki Hanefî âlimlerin eserlerinde de çok fazla değiştirilmeksizin dile getirilmeye devam etmiştir. Ancak bu eserlerde Debûsî'den farklı olarak konu çoğunlukla vaz'î hükümlerden biri olarak sebep başlığında işlenir.<sup>748</sup> Bunun yanında, vücûbun hitâba değil esbâba dayandığı görüşü nispeten yumuşatılarak ifade edilir. Meselâ Serahsî, emir-nehî bahislerinin sonunda işlediği esbâb-ı şerâî başlığında, aslında vacip kılanın Allah olduğunu ve sebeplerin tek başına hükümlerde bir etkisi olmadığını, hitâbın da meşrûâtın vücûbunun dayanağı olmaya elverişli olduğunu ancak Allah'ın kullara kolaylık olarak sebepleri de yarattığını ve bu zâhir sebepler sayesinde insanların vacipleri bildiklerini söyler.<sup>749</sup>

Sebeb konusunu hüküm bahislerinin içinde müstakil olarak ele alan Gazâlî, bilhassa vahyin kesilmesinden sonra Allah'ın hitabına ulaşmak insanlara zor geleceğinden, Allah'ın hükümlerini, sebep olarak belirlediği bazı somut şeylerle gösterdiğini söyler. Bu ifadesinden Gazâlî'nin hükümlerin hitaba değil sebeplere dayalı

<sup>744</sup> Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 501.

<sup>745</sup> Taftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh**, II, 300.

<sup>746</sup> Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 501.

<sup>747</sup> Semerkandî, **Mizan**, II, 1043-1044.

<sup>748</sup> Serahsî, **Usûl**, 79-87; Pezdevî, **Usûl**, II, 476-502; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 473-482; Sadruşşerîa, **Tavdîh**, II, 300-306. Gazâlî de mahkum fih başlığında hüküm-sebepl ilişkisini ele alır ve Debûsî'nin açıklamalarını –ismini vermeksizin- büyük oranda tekrarlar. Yalnız Gazâlî, Debûsî'den farklı olarak, sebeple hüküm arasındaki ilişkinin Şârî tarafından konulmuş, akılla kavranamayan bir ilişki olduğundan yola çıkarak onun bir vaz'î hüküm türü oluşunu da aynı yerde vurgular (Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 175-177). Debûsî'nin verdiği sebep örnekleri de akılla kavranamayacak hususlardadır ancak Debûsî bunu açıkça ifade etmez.

<sup>749</sup> Serahsî, **Usûl**, 79.

olduğu görüşünü kabul etmediği sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte Gazâlî, Debûsî'nin iman, ibadetler ve muâmelâtın vücûb sebepleri olarak zikrettiği hususları özet olarak tekrarlamıştır.<sup>750</sup>

## 6. Edâ-Kazâ

Daha çok fûrûda yaygın olarak kullanılan bu ayırım, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Bâkîllânî'nin usûl eserinde müstakil bir başlık olarak ele alınmıştır. Çok kısa bir şekilde yer verdiği bu başlıkta Bâkîllânî, sadece vakitli olarak emredilmiş bir fiilin kaçırılması (fevt), edâ, iade ve kazâ kavramlarının tanımlarını yapar.<sup>751</sup> Cessâs ve Basrî ise edâ-kazâ konusuna müstakil olarak değinmez. Bu başlık, Debûsî'den itibaren hemen bütün eserlerde hüküm türü olarak ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim Pezdevî, emrin hükümleri arasında, Gazâlî ve Semerkandî ise genel olarak hüküm çeşitleri arasında edâ-kazâyı işlemişlerdir.<sup>752</sup>

Debûsî'nin azimet ve ruhsatla birlikte bu konuyu da emrin hükümleri içerisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak o bunu açık olarak ifade etmez ve her bir başlığı bağımsız olarak ele alır. Edâ-kazânın emrin hükümleri arasında olduğunu söyleyerek emirle bağlantısını kuran ise Pezdevî'dir.<sup>753</sup>

Debûsî'nin edâ-kazâ ile ilgili tanım ve açıklamaları Bâkîllânî'ninkilerden oldukça farklıdır. Bâkîllânî'nin, edâ-iade-kazâ kavramlarını, vakitli ibadetlerin vaktinde ve kurallarına uygun yapılıp yapılmaması ile ilgili olarak ve bugün de genel kabule mazhar olan anlamlarıyla izah etmesine karşılık Debûsî, bunları vakit meselesinden bağımsız olarak tanımlar. Debûsî'ye göre edâ, talep edilen fiilin aynısını teslim etmek; kazâ ise talep edilen fiilin mislini teslim etmek anlamına gelir.<sup>754</sup> Edâ, farz ve nâfile olmak üzere, kazâ da mâkul olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Edâ-kazânın yanında iadeye ise yer verilmemiştir.

---

<sup>750</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 175-176.

<sup>751</sup> Bâkîllânî, **et-Takrîb**, II, 231-232.

<sup>752</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 192-259; Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 179-183; Semerkandî, **Mizân**, I, 167-173.

<sup>753</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 190-191.

<sup>754</sup> Debûsî, **Takvîm**, 87.

Debûsî'nin verdiği bu tanımlar, vakitli olarak emredilmiş ibadetler yanında, vakitli olmayan ibadetleri ve ibadet türünden olmayan konuları da kapsamına almaktadır. Nitekim Debûsî, gasp eden kişinin gasp ettiği malın kendisini vermesine edâ, mal tüketilmiş ise malın mislini vermesine ise kazâ denildiğini söyler. Bundan sonraki her bir izahı için hem ibadetler, hem de muamelâttan örnekler getirir. Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla o, zimmette sabit olan borçlar açısından ibadet ve muamelât alanını eşit görmekte ve bu sebeple edâ-kazâ ile deyn ve tazmin kavramları arasında da ilişki kurmaktadır. Bunu Debûsî'nin kendi örneği üzerinde şöyle somutlaştırabiliriz: Debûsî, kaza konusunda hakkında nas bulunmayan namazın kazasının, bedenî olması hasebiyle kendisine en çok benzeyen oruca kıyasen belirlenmesini savunur. Hasmı ise orucun fidye ile kaza edilmesinin kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu söyleyerek, böyle bir hükmün nasıl namaz için makûs aleyh kabul edildiğini sorar. Debûsî, kaçırılan ibadet için prensip olarak pişmanlık ve tevbenin günahları affedeceğinin umulduğunu, ancak âlimlerin, maddî gücü yetenler için ihtiyâten fidyeyi gerekli gördüklerini söyler. Bunun muâmelâttan örneği ise şudur: Gâsıp, gasp ettiği mal duruyorsa kendisini, yoksa mislini, mislî değilse de kıymetini vererek tazmin edecektir. Ancak gasp edilen, mal olmayan bir şey ise, aslı verilemediğinde dünya hükümleri açısından artık tazmin söz konusu olmaz. Debûsî, bu hususu da Hanefîlerde menfaatlerin tazmine konu olmaması kuralı ile temellendirir.<sup>755</sup>

Debûsî, edâ-kazâ kavramlarının ibadetlere has olmadığını böylece vurgulamasına ve daha kapsamlı bir teorik zemin ortaya koymaya çalışmasına rağmen, edâ ve kazâ kavramlarının kelime anlamlarından dolayı birbirleri yerine de kullanıldığını ve bu yüzden ibadetlerin kazasının hangi delile dayanarak vacip kabul edildiğinin müteahhir âlimler arasında ihtilaf konusu olduğunu da ifade eder ve böylece ibadetler bağlamında tartışma konusu olan kazâ meselesini de burada ele alır. Debûsî'nin bu tartışmadaki görüşü, kazânın yeni bir emirle değil, edâ emrine kıyasla sabit olduğu yönündedir.<sup>756</sup> Bu konu, vücûb ve edâ ehliyeti bağlamında tekrar gündeme gelecek ve bu husustaki fikir ayrılığının temellerinden birini oluşturacaktır. Aynı bağlamda Debûsî, ibadetlerin kazası konusunda zâvâbıt kabilinden bazı kuralları

---

<sup>755</sup> Debûsî, **Takvîm**, 92-93.

<sup>756</sup> Debûsî, **Takvîm**, 87-88.

zikreder ve ibadetlerin mâlî ya da bedenî olmasına göre misliyle veya başka cinsten bir ibadetle kazâsının hangi durumlar için söz konusu olduğu üzerinde durur.<sup>757</sup>

Debûsî'nin edâ-kazâ ikilisini bu şekilde ibâdet ve muamelât alanı için ortak olarak ele alışı Pezdevî tarafından da sürdürülmüştür. Pezdevî, hem edâ hem de kazâyı, fûrû örneklerini izah etmeye yönelik bir tasnifle üçe ayırarak incelemiştir. Ancak Pezdevî'nin bu ayrımlarının teorik bir katkı sağladığı söylenemez.<sup>758</sup> Semerkandî ise hem iadeyi ilave etmiş, hem de Debûsî'nin vakit hakkında bir ifade kullanmaksızın yaptığı edâ ve kazâ tanımını vakit kaydı ekleyerek zikretmiştir.<sup>759</sup>

Debûsî'nin bu başlıkta yine ilk olarak zikrettiği kavramlardan biri de kudret-i mümekkin ve kudret-i müyessire ayrımıdır ki biz bu ayrımı ileride müstakil olarak ele alacağız.

## 7. Vaz'î Hükümler

Vaz'î hüküm, Şârî'nin iki durum arasında, birinin diğerinin sebebi, şartı, illeti ya da mânî'i olması cihetinden bir bağlantı kurması olarak tanımlanır. Mükellefin fiillerine Şârî tarafından yüklenen ve mükellef açısından sonuç doğuran manalar anlamındaki teklifi hükümden farklı olarak vaz'î hüküm, mükelleften fiilinden ya da iradesinden bağımsız bir şekilde, olaylar arasında gerektirme ya da engelleme açısından bir bağlantının varlığını ifade eder.<sup>760</sup>

Zikrettiğimiz tanım, vaz'î hükümler arasında zikredilen sahih-fasit-bâtıl hükümlerini kapsamı dışında bıraktığı gibi, aslında bunlar dışında, Şârî'nin farklı açılardan koyduğu pek çok hüküm çeşidini de Şârî'nin vaz' etmesi manasında bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Ancak vaz'î hüküm denildiğinde dar anlamda Şârî'nin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart, illet, alâmet ya da mânî kılması anlaşılır.

Debûsî'nin bütüncül bir hüküm teorisi ortaya koymadığı ancak eserinde dağınık şekilde hüküm türlerine büyük oranda yer verdiği daha önce ifade edilmişti.

---

<sup>757</sup> Debûsî, **Takvîm**, 88-93.

<sup>758</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 192-259.

<sup>759</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 167-173.

<sup>760</sup> Muhammed Ebu'l-feth el-Beyânûnî, "Hüküm", DİA, XVIII, 466-468; 467.

Tuncay Başoğlu'nun tespit ettiği üzere,<sup>761</sup> sebep-illet-şart-alamet şeklinde vaz'î hükümlerin dörtlü bir şekilde tasnifi Debûsî'ye aittir. Debûsî, bu hüküm türü için “vaz'î hükümler” kavramını kullanmamış olmakla birlikte, teklifi hükümleri gösteren vaz'î hükümlerin hüküm türü olarak aralarındaki farklara değinmiştir.<sup>762</sup> Ancak Debûsî, vaz'î hükümlerin diğer kategorisi olan sahih-fasit-batıl ayırımına **Takvîm**'de yer vermez.

Debûsî'nin son derece veciz tanımlarına göre bir şeye ulaşmayı sağlayan, ancak ulaştırdığı şeyin vücûbunu gerektirmeyen şeye sebep; bir şeyin vücudu/varlığı kendisine bağlanan şeye şart; bir şeyin vücûbu kendisine bağlanan şeye illet; bir şeyin vücudunu ya da vücubunu gerektirmeyen, sadece ona delâlet eden şeye alamet denir.<sup>763</sup> Debûsî, bu kavramların aslında iç içe geçtiğinin ve bu yüzden zikrettiği bu tanımların, pratikte bu hükümleri birbirinden ayırmak için yeterli olmayacağını farkındadır. Yine onun açıklamalarına göre sebepte illet, şer'î illette alâmet, şartta illet ve alâmet manaları da vardır. Debûsî, bunların aralarındaki farkları ortaya koymak için her birini çeşitleri ile birlikte fûru örnekleri üzerinden detaylı olarak işler. Debûsî'nin en çok fûru örneği zikrettiği bölümlerden biri de bu bölümdür.<sup>764</sup>

Serahsî ve Pezdevî, vaz'î hüküm konusunu birbirleri ile hemen hemen aynı ifadelerle ele almış ve vaz'î hükümleri hükümle ilgili genel bir kategoride değerlendirmekle Debûsî'den bir adım ileri gitmişlerdir. Buna göre şer'î hüccetlerle sabit olan iki şey vardır: Meşrûâtın hükümleri ve bu hükümlerin taalluk ettiği şeyler. Meşrûâtın hükümleri içerisinde, beklenenin aksine teklifi hükümler değil, Allah hakları-kul hakları ayırımı olarak bilinen hususlar zikredilir. Bu hükümlerin taalluk ettiği şeyler ise illet, sebep, şart ve alametlerdir. Buradan sonra anlatılanlar genel itibariyle paraleldir ancak bu hüküm türlerinin çeşitleri ve örneklerinde bazı farklılıklar görülür.<sup>765</sup>

Debûsî'nin vaz'î hükümlerle ilgili bu tasnifi ve açıklamaları, bazı usûlcüler tarafından eleştirilmiştir. Semerkandî, Debûsî'nin bu hüküm türleri hakkındaki izahını

<sup>761</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 127 vd.

<sup>762</sup> Debûsî, vaz'î hükümleri herhangi bir şekilde tanımlamaz ancak illetin hükmünü işlerken, “ki şeyin birbirine taallukunu” hüküm olarak ifade eder (Debûsî, **Takvîm**, 292).

<sup>763</sup> Debûsî, **Takvîm**, 371-372.

<sup>764</sup> Debûsî, **Takvîm**, 371-387.

<sup>765</sup> Serahsî, **Usûl**, 501-530; Pezdevî, **Usûl**, IV, 188-315.

özetledikten sonra, bu açıklamaları ancak illetin tahsisini kabul edenlerin benimseyebileceğini söyler ve kendisi, illetin tahsisini kabule götürmeyen başka bir taksim önerir.<sup>766</sup> Sem‘ânî, Debûsî’nin bu başlıklarda ele aldığı konuları **Takvîm**’den özetler ve bazılarını taksimâtı, bazılarını da örnekleri itibariyle eleştirir.<sup>767</sup>

## 8. Ehliyet Bahisleri

Kişinin şer‘î hükümlere muhatap olmaya elverişli oluşunu ifade eden ehliyet kavramı, bilindiği üzere vücûb ve edâ ehliyeti olmak üzere ikiye ayrılır. Vücûb ehliyeti, kişinin yaratılış itibariyle hak ve borçlara prensip olarak ehil oluşunu ifade ederken, edâ ehliyeti, hak ve borç doğuracak tasarruflar yapabilme yetkisi anlamına gelir. Fıkıh usûlünde vücûb ehliyetini ortaya koyan ve sonraki eserlerdeki ölçüde açıklıkla ifade etmese de ehliyetin bu iki türünden bahseden ilk usûlcü Debûsî’dir. Kıta Avrupası hukukundaki şahıs hukuku içerisinde yer alan ehliyet bahislerine fıkıh usûlü eserinde ilk kez müstakil ve oldukça detaylı olarak yer veren Debûsî olmuştur.<sup>768</sup>

Debûsî’den sonra ehliyet bahisleri usûl eserlerinin yerleşik bir başlığı haline gelmiş, bilhassa müteahhir dönem eserlerinde “el-mahkum aleyh” başlığı altında ele alınmıştır. Buna rağmen Debûsî’nin ehliyet konusundaki bazı görüşleri ve örneklendirmeleri hem mezhep içinden hem de mezhep dışından âlimlerce eleştirilmiştir. Özellikle Sem‘ânî, Debûsî’nin ehliyet bahislerindeki ifadelerini hemen hemen hiç değiştirmeksizin eserine almış ve bir nevi şerh ederek eleştirmiştir.

Şimdi ehliyet bahislerini, Debûsî’nin sistematığına uygun olarak ve getirilen eleştirileri de değerlendirerek inceleyelim:

### a. Ehliyetin mahiyeti ve temellendirilmesi

Debûsî, ehliyetin mahiyetini ortaya koyarken özellikle vücûb ehliyeti üzerinde durur ve ileride müstakil olarak ele alacağımız aslî’l-vücûb-vücûbu’l-edâ ayrımı ve zimmet kavramlarını kullanarak vücûb ehliyetini temellendirir. Bilhassa zimmet kavramını, hak ve mükellefiyetlerin hem hukukî hem de felsefî kaynağı olarak ilk kez

<sup>766</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 873-878.

<sup>767</sup> Sem‘ânî, **Kavâtı**, II, 246-261.

<sup>768</sup> Bedir, “Takvîmü’l-edille”, **DİA**. XXXIX, 494.

ortaya koyan Debûsî olmuştur.<sup>769</sup> Debûsî'nin açıklamalarına göre Allah insanoğlunu emaneti yüklenmesi için yaratmış ve ona akıl ve zimmet nimetlerini vermiştir. İnsanoğlunun kendisinde hak ve mükellefiyetlerin sabit olmasına elverişli olarak yaratıldığı konusunda ihtilaf yoktur. İnsanın bu mükellefiyetleri zimmette sabit olur. Ergenlik çağına girmemiş çocuğun bile malından dolayı bazı yükümlülüklerinin olması, insanın vücûba müsait bir zimmetle yaratıldığının göstergesidir.<sup>770</sup>

Debûsî, bu temellendirmeden sonra açıkça ifade etmemekle birlikte, vücûp-edâ ehliyeti ayrımını izah eder. Vücûb ehliyetinin temeli, insanın yaratılışında var olan zimmettir. Vücûb ehliyeti dünyaya geliş anından itibaren var olduğundan, bu ehliyete dayalı olarak zimmete sabit olan hak ve mükellefiyetler kişinin tercihine bağlı değildir. Bu sebeple vücûb ehliyetinin, yani zimmetin hak ve borçlara ehil olması durumun sabit olması için, insanın aklen ve bedenen yeterli olmasına gerek yoktur.<sup>771</sup>

Debûsî, insanın akıl ve temyiz gücü bulunmadığı dönemde zimmetinde vücûbun sabit olmasını, daha önce açıkladığımız sebep nazariyesi ile ilişki kurarak izah eder. Buna göre mükellefiyetlerin zimmette sabit olması “hitap ile değil esbâb” ile olur. Daha açık bir ifade ile zimmette sabit olan mükellefiyetler, bunları şer'an gerektiren sebepler ile sabit olur. Bu mükellefiyetlerin yerine getirilmesi, yani edâsı ise ancak hitap/emir ile gerekli hale gelir. Bu izah, vücûb ehliyeti ile edâ ehliyetinin de farkını ortaya koymaktadır: Vücûb ehliyeti insanın yaratılışından gelen ve herhangi bir şarta bağlı olmayan, hak ve borçlara ehil olma durumu iken; edâ ehliyeti, ilâhî hitâbın muhatabı olmaya elverişli hale gelen insanın, dünyevî ve uhrevî sonuçlar doğuracak amelleri yerine getirebilme selahiyetidir. Bu açıdan vücûb ehliyeti akıl ve irade gerektirmediği halde, edâ ehliyeti her ikisini de gerektirmektedir.<sup>772</sup>

Bu noktada Debûsî, “Vücûb zâtı için değil, konusu olan fiilin edası için sabit olmaktadır. O halde edâya gücü yetmeyenim zimmetinde vücûbun sabit olması nasıl mümkün olur?” sorusunu zikreder ki bu zaten vücûb ehliyetine yöneltilen, biraz sonra zikredeceğimiz eleştirilerden biridir. Debusi buna şöyle cevap verir: Vücûbun eda için

<sup>769</sup> Eyyüp Said Kaya, Hasan Hacak, “Zimmet”, **DİA**, XLIV, 424-428; 425.

<sup>770</sup> Debûsî, **Takvîm**, 417.

<sup>771</sup> Debûsî, **Takvîm**, 417-419.

<sup>772</sup> Debûsî, **Takvîm**, 417-418.

sabit olduğu doğrudur ancak edânın vücûb sabit olduğu anda gerçekleşmesi gerekmez. Fiil, vücûbdan bir zaman sonra, edâ ya da kazâ olarak yerine getirilebilir. Fiili edâ ya da kazâ etmeye güç yetirebilecek kişi için vücûbun zimmette sabit olması geçerlidir.<sup>773</sup>

Debûsî'nin zimmet ve emânete dayalı temellendirmesi üzerinde çok fazla durmayan Serahsî ve Pezdevî, onun yeterince açıklıkla ifade etmediği iki ehliyet türü olarak vücûb ve edâ ehliyetini ise açıkça zikrederler.<sup>774</sup> Ancak söz konusu ayırım ve özellikle vücûb ehliyeti, Semerkandî tarafından faydasız bulunarak eleştirilmiştir. Semerkandî, “meşâyihimiz” dediği âlimlerin vücub ve eda ehliyeti ayırımını kabul etmediklerini, bunların her ikisinin de “fiilin yerine getirilmesi vücûbu” anlamına geldiğini savunduklarını söyler. Semerkandî'nin burada kastettiği, aslî'l-vücûb-vücûbu'l-eda ayırımını olmalıdır. Semerkandî'nin aktardığına göre bu âlimler, Allah'ın bir şeyi vacip kılmasının, onu yerine getirmeyi vacip kılmaktan başka bir anlama gelemeyeceğini söylemektedirler.<sup>775</sup> Semerkandî'nin naklettiği eleştirilere rağmen vücûb-edâ ehliyeti ayırımını sonraki bütün usûlcüler tarafından kabullenilmiş ve usûl literatüründe yerleşik hale gelmiştir.<sup>776</sup>

Semerkandî'nin ifade ettiğine benzer bir eleştiri Sem'ânî tarafından da dile getirilmiştir. Sem'ânî'nin ilk eleştirisi, vücûbun hitâba değil esbaba dayandığı düşüncesine yöneliktir. Sem'ânî, vücûb ehliyetinin temellendirilmesinde kullanılan bu görüşün büyük bir hata olduğunu söyler ve vücûbun emir hitâbına dayalı olduğunu, sebeplerin ise alamet olmaktan öteye gitmediğini savunur. Bunun yanında, Sem'ânî, Debûsî'nin vücûb için edaya olmasa dahi kazaya (herhangi bir tarihte emri yerine getirmeye) güç yetirmeyi yeterli görmesine de karşı çıkar. Bu itirazın sebebi şudur: Debûsî, eda ve kazanın aynı emirle sabit olduğunu, kazanın vacip olması için yeni bir emir gerekmediğini savunmaktadır. Sem'ânî ise kazanın edanın sebebinden ayrı bir vücûb sebebi gerektirdiği görüşündedir. Bu durumda vücûbun zimmette sabit olabilmesi için mükellefin edâ edebilecek kudrete sahip olması gerekecektir. O halde vücûb

<sup>773</sup> إن الوجوب للأداء لا حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان إما أداء وإما قضاء فصح الإيجاب على من يرجى له قدرة الأداء والقضاء جملة (Debûsî, **Takvîm**, 418).

<sup>774</sup> Serahsî, **Usûl**, 531; Pezdevî, **Usûl**, IV, 327.

<sup>775</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 1035-1038.

<sup>776</sup> Meselâ bkz.: Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 158-159; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 459-477; Sadruşşerîa, **Tavdîh**, II, 339 vd.;



ehliyetinin edâ ehliyetinden farkı kalmaz. Nitekim Sem‘ânî’nin diğeri bir eleştirisi de vücûb ehliyetinin faydasız olduğu yönündedir; vücûbun amacı edâ ise edâ ehliyetinden ayrı bir vücûb ehliyetinin bir manası yoktur.<sup>777</sup>

### **b. Edâ ehliyetinin başlangıcı olan bulûğ**

Debûsî, ehliyetin mahiyeti hakkındaki bu girişten sonra, edâ ehliyetinin başlangıç sınırı olarak kabul edilen bulûğ üzerinde durur. Debûsî’ye göre şer’î hitâba muhatap olmak için insanın aklen ve bedenen belli bir olgunluğa ulaşması gerekir. Bu olgunluk kişiden kişiye değişebilir ve her bir kişi için bu olgunluk seviyesinin başlangıcını tespit etmek zorlaşabilir. Bu sebeple, hitâbı anlayabilecek ve uygulayabilecek aklî ve bedenî olgunluğun ölçüsü olarak ergenlik belirlenmiş ve böylece kişiden kişiye değişen olgunluk için objektif bir kriter getirilmiştir. Bulûğ çağından önce ise gayr-i mümeyyiz çocuk hikmet gereği, mümeyyiz çocuk ise henüz tam bir olgunluğa ulaşmadığı için rahmet gereği mükellef tutulmamıştır.<sup>778</sup> Bu bağlamda Debûsî, bulûğ çağına erene kadar çocuktan “kalemin” kaldırıldığına dair hadisi de vücûb ehliyetinin değil edâ mükellefiyetinin ve bundan dolayı hesap verme sorumluluğunun kaldırılması olarak yorumlar.<sup>779</sup> Sem‘ânî, Debûsî’nin bu izahlarını zorlama olarak görür ve vücûbu hitâba bağlamanın ve hitâbı da bulûğ ile başlatmanın daha isabetli olduğunu söyler.<sup>780</sup>

### **c. Bulûğdan önce Allah hakları ve kul hakları açısından ehliyet**

Daha sonra Debûsî, ehliyet arızaları olarak nitelenen, şer’î hitâbın gerektirdiği edâ emrini düşüren özürleri iki kategoride değerlendirir. Bulûğa ermemiş çocuğun durumu birinci kategoriye, bulûğa erdikten sonraki arızî durumlar ise ikinci kategoriye girer. Bulûğ çağına gelmemiş çocuk prensip itibariyle Allah haklarından sorumlu değildir. Söz konusu sorumluluk açısından Allah hakları dörde ayrılır: 1. Allah’ın varlığına delalet eden ayetlerin incelenmesi, 2. Varlık delillerinden yola çıkarak Allah’a

<sup>777</sup> Sem‘ânî, **Kavâtı**, II, 338-339. Gazâlî, vücûb ve edâ ehliyeti ayrımını kabul eder (Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 158-159).

<sup>778</sup> Debûsî, **Takvîm**, 420. Gazâlî de aynı konuyu ele alır ve mümeyyiz çocuğun mükellef tutulmamasını Debûsî gibi rahmet olarak niteler (Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 159).

<sup>779</sup> Debûsî, **Takvîm**, 420.

<sup>780</sup> Sem‘ânî, **Kavâtı**, II, 339-340.

imana ulaşılması, 3. İbadetler, 4. Cezalar. İmanla ilgili ilk iki Allah hakkı vüçûb itibariyle çocuktan sakıt olmamakla birlikte edâ sorumluluğu yoktur. Buna karşılık çocuk iman ederse bu imanı istihsanen geçerli kabul edilmiştir. İbadetler ve cezalar ise prensip olarak çocuğun mükellefiyetinde değildir. Aslında buluğdan önce de vüçûb ehliyeti var olduğu için ibadet ve cezâların çocuğun zimmetinde sabit olmasına ve zimmetinde sabit olan sorumlulukları buluğa erdikten sorna kaza ederek yerine getirmesine bir engel yoktur. Ancak böyle bir talep büyük bir sıkıntıya sebep olacağından, zorluğun kaldırılması prensibinin gereği olarak ondan bu istenmez.<sup>781</sup>

Debûsî'ye göre ibadetler ve cezaların sorumluluğunun bulûğdan önce düşmesinin sebebi, bunların sırf Allah hakkı olan, şer'î bildirim olmadan insanın ulaşamayacağı ve nesih ve tebdile elverişli hükümler oluşudur. Nitekim bu hükümler, bazı durumlarda (meselâ seferde orucun, hayızda namazın düşmesi gibi) buluğdan sonra da mükellefin üzerinden düşebilmektedir. Halbuki kul hakları alanı böyle değildir ve kul hakları alanında çocuğun hak ve mükellefiyetlerinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla temyiz çağından önceki çocuğun sözlü ya da fiilî tasarrufu hiçbir hukukî sonuç doğurmasa da mümeyyiz çocuğun ibaresi bazı durumlarda dikkate alınır. Debûsî'nin aktardığına göre Hanefilerin bu konudaki prensibi, mümeyyiz çocuğun kendisine zararı bilinen ya da zarar vermesi ihtimali olanlar dışında, ibaresinin geçerli kabul edilmesidir.<sup>782</sup>

Debûsî, ergenlik çağına girmemiş çocuğun da zimmetinde hükümlerin sabit olacağını söylerken aslında çocuğun da zimmete ve dolayısıyla vüçûb ehliyetine sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Gazâlî'nin daha açık ifadeyle çocuk için vüçûb ehliyetinin sabit olması, onun bilfiil değilse de bilkuvve mükellef oluşuna dayanır.<sup>783</sup> Buna rağmen Debûsî'nin bu görüşü Serahsî ve Pezdevî tarafından benzer ifadelerle isim

---

<sup>781</sup> Debûsî, **Takvîm**, 422-424. Debûsî burada Şafii'nin görüşünü aktarır. Şafii'ye göre çocuk bedenî ibadetlerle sorumlu olmadığı halde mâlî ibadetlerle sorumludur. Debûsî'nin aktardığına göre Hanefiler bu konuda mâlî-bedenî ayrımı yapmazlar ve Allah haklarından çocuğun prensip olarak mükellef olmadığını kabul ederler. Debûsî her iki görüşü de fûrû örnekler üzerinden detaylı olarak aktarır ve değerlendirir (Debûsî, **Takvîm**, 422-427).

<sup>782</sup> Debûsî, **Takvîm**, 428. Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, mümeyyiz çocuğun velayete uygun konulardaki sözlü tasarruflarını prensip itibariyle fasit; velayete uygun olmayan konulardaki sözlü tasarruflarını ise zararına ise geçersiz, yararına ise geçerli kabul etmektedir. Debûsî, Hanefiler ile Şâfiî arasındaki bu görüş ayrılığını da örnekler üzerinden detaylandırır (Debûsî, **Takvîm**, 428-430). Nitekim Sem'ânî Debûsî'yi mesâili mukayeseli olarak işlerken Şafii âlimler adına da konuştuğu için eleştirir (Sem'ânî, **Kavât'**, II, 349).

<sup>783</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 158-159.

verilmeden eleştirilir. Pezdevî, bir Hanefî âlimin, çocuğun ehliyetinin sabit olduğunu fakat eda yükümlülüğünün zorluk (harac) olacağı için düşürüldüğünü savunduğunu, kendisinin de başlangıçta bu görüşü benimsediğini ancak daha sonra bu görüşten vazgeçtiğini söyler.<sup>784</sup> Serahsî, Debûsî'nin görüşünü aktardıktan sonra, buluğdan önce emrin/hitâbın hiçbir şekilde kişiye taalluk etmediğini savunan ve vücûb ehliyetini tümünden reddeden karşıt bir görüşü de aktarır ve Debûsî'nin görüşü ile birlikte bu iki görüşün iki aşırı ucu temsil ettiğini söyler.<sup>785</sup> Serahsî'nin bu ikisinin ortası olduğunu söylediği kendi görüşüne göre hükümlerin bağlandığı vakit ya da mekan türünden sebepler, kulların imtihanı ve bu vakit ve mekanların yüceliğinin gösterilmesi amacıyla sebep kılınmıştır. Debûsî'nin yaptığı gibi vücubu tamamen bu sebeplere bağlamak doğru değildir. Vücûbun gerçekleşmesi için sebepler yanında hüküm mahallinin ve mükellefin selâhiyetinin de bulunması gerekir.<sup>786</sup>

Vücûb ve edâ ehliyeti ayrımını isabetsiz bulan Semerkandî'ye göre, Debûsî'nin bu ayrımla temellendirdiği, çocuğun ya da akılsız kişinin vücûb ehliyetinin bir anlamı yoktur. Zira ehliyetin şartları olarak zikredilen hitâbı anlayabilme ve fiili yerine getirebilme gücüne sahip olma durumları, çocukta ya da akılsızda bulunmadığından, bunların zaruretten dolayı ehliyetlerinin düştüğünü, onların hukukî işlemlerinin niyabet yoluyla yerine getirileceğini söylemek gerekir.<sup>787</sup>

#### **d. Buluğdan sonra ehliyeti düşüren özürler<sup>788</sup>**

Debûsî, buluğa kadar ehliyetin durumunu izah ettikten sonra, buluğdan sonra ehliyeti ortadan kaldıran özürleri dört kategoride ele alır:

---

<sup>784</sup> Pezdevî, **Usûl**, IV, 337-338.

<sup>785</sup> Serahsî, **Usûl**, 531-533. Serahsî'nin naklettiği ikinci görüş, Semerkandî'nin "meşâyihimiz" dediği kişilere attığı görüşe yakındır. Bu durumda Semerkand meşâyihinin bu konuda Debûsî'nin aksi bir görüş savunduğu söylenebilir.

<sup>786</sup> Serahsî, **Usûl**, 533.

<sup>787</sup> Semerkandî, **Mîzân**, II, 1035-1038. Sem'ânî'nin çocuğun zekat ve fitır sadakası hakkındaki eleştirileri için bkz.: Sem'ânî, **Kavâti'**, II, 346.

<sup>788</sup> Debûsî, bu başlıktan önce eda mükellefiyetini doğuran hitâbın kişiye nasıl ulaşacağı ya da hangi durumlarda ulaşmış sayılacağı meselesi üzerinde durur (Debûsî, **Takvîm**, 431-432).

1. Akıl yokluğu ya da akıl zayıflığı (cünun ve ateh). Akıl yoksunu kişi gayri mümeyyiz, akılı zayıf kişi ise mümeyyiz çocuk hükmündedir. Ancak akıl yoksunu kişinin (ma‘tûh) üzerinden ibadetlerle ilgili mükellefiyet düşmez.<sup>789</sup>

2. Uyku ve bayılma. Bu iki durum altı namaz vakti kadar uzun sürerse namaz konusundaki vücûbu da kaldırır ve artık bu namazların kazası gerekmez. Ancak daha az sürerse, vücûb ehliyeti devam etmekte, edâ ehliyeti kalkmaktadır. Bu durumda edâ edemedikleri ibadetleri kaza ederler.<sup>790</sup>

3. Unutma, hata, ikrah, cehâlet. Bunlar prensip olarak edâ ehliyetini ortadan kaldırır fakat vücûb ehliyetini kaldırmaz. Ayrıca bu arızalardan dolayı bozulan ibadetlerde uhrevî sorumluluk/günah yoktur ancak dünyevî sorumluluk devam eder.

4. Hayız ve kölelik. Bunlar, ehliyetin şartı olan aklî ve bedenî yeterliliğe engel teşkil etmedikleri halde, tab’an değil hükmen ehliyeti ortadan kaldıran özürler olarak kabul edilmiştir.<sup>791</sup>

Debûsî bu taksimi büyük oranda fûrû mesâili üzerinden anlattıktan sonra, kafirlerin şer’î hitâbla mükellef sayılıp sayılmayacağı tartışmasına genişçe yer verir. Debûsî’ye göre kafirler dinin ibadetler dışındaki fûrû hükümleri ile mükelleftirler.<sup>792</sup> Debûsî bu konuda Irak meşâyihinin değil, Semerkand meşâyihinin görüşünü benimsemiştir. Ayrıca Debûsî, sefih ve sarhoşun ehliyeti üzerinde durmuş ve bu iki durumun ehliyeti düşüren özürlerden sayılamayacağını söylemiştir.<sup>793</sup>

Pezdevî, Debûsî’nin zikrettiği bu ehliyet arızalarına, onun zikretmediği başka hususları da eklemiş ve konuyu çok daha geniş olarak işlemiştir. Aslında Pezdevî’nin usûlünde ehliyet başlığını büyük oranda ehliyet arızaları oluşturur. Burada Pezdevî, ehliyet arızalarını semâvî ve müktesep olmak üzere ikiye ayırır ve semâvî arızalar içinde küçüklük, akıl yokluğu, akıl noksanlığı, unutma, uyku, bayılma, hastalık, kölelik, hayız,

---

<sup>789</sup> Sem‘ânî, ma‘tûhun durumunun mümeyyiz küçükten ziyade mecnuna benzediğini ve bu yüzden ibadetlerle mükellef tutulmasının isabetli olmadığını savunur (Sem‘ânî, **Kavâti**, II, 353).

<sup>790</sup> Sem‘ânî, altı vakit namazın sınır olarak belirlenmesinin hiçbir temele dayanmadığını ve şer’ adına tahakkümden başka bir şey olmadığını söyler (Sem‘ânî, **Kavâti**, II, 356).

<sup>791</sup> Debûsî, **Takvîm**, 433-437. Sem‘ânî’nin uyku ve ikrahla ilgili eleştirileri için bkz.: Sem‘ânî, **Kavâti**, II, 356-357.

<sup>792</sup> Debûsî, **Takvîm**, 437-441. Detaylı bilgi için “Debûsî ve Kelam” başlığına bakınız. Sem‘ânî, kafirlere yönelik ibadet hitâbının “kâsır” olduğu yönündeki ifadesini isabetsiz bulur (Sem‘ânî, **Kavâti**, II, 351).

<sup>793</sup> Debûsî, **Takvîm**, 433-434.

nifas ve ölümü; müktesep arızalar içerisinde ise cehalet, sarhoşluk, şaka, sefeh, hata, yolculuk ve ikrahı inceler.<sup>794</sup>

Semerkandî, Debûsî'nin zikrettiği ehliyet arızalarının bazılarında ehliyetin mahiyeti ile ilgili eleştirilerini tekrarlar. Semerkandî'ye göre buluğa ermemiş çocuk, akıl yoksunu kişi, uyuyan ve baygın kişi için vücûb söz konusu değildir; zira vücûbdan anlaşılması gereken, edânın vücûbudur ki bu kişilerden edâ beklenemez. Ancak bu kişiler için vücûb sabit olmadığı halde bazı durumlarda eksik bıraktıkları ibadetlerin kazası ile sorumlu tutulabilmektedirler. Unutan, hata eden ve ikrah altındaki kişi ise Debûsî'nin kabul ettiği gibi Semerkandî'ye göre de hitâbın muhatabı ve sorumludurlar.<sup>795</sup>

Debûsî'nin vücûb-edâ ehliyeti ayırımına getirilen temel eleştiri, vücûb ehliyeti kavramına gerek olmadığı ve ehliyetin bir bütün olarak hitapla ilişkili olduğu yönündedir. Aynı eleştirinin bir uzantısı da bulûğa ermemiş çocuk için hitâbın ve dolayısıyla ehliyetin sabit olmasının kabul edilemez oluşudur. Ancak Debûsî, bu ayrımı, yeni hükümlerin çıkarılmasında işlevsel olması için değil, mezhep mesailinin izahı ve temellendirilmesi için ortaya koymuştur. Dolayısıyla konuyu teorik bir zeminde ele alan Debûsî'nin, geliştirdiği kavramın gereksizliği ile itham edilmesi isabetli değildir. Öte yandan bu eleştiriler, vücûb ehliyetinin mantığının tam olarak anlaşılmadığını göstermektedir ve bu da muhtemelen Debûsî'nin ifadelerindeki muğlaklıktan kaynaklanmıştır. Nitekim Gazâlî'nin vücûb ehliyetini bilkuvve, edâ ehliyetini ise bilfiil ehliyet olarak tavsif etmesi, konuyu açıklığa kavuşturmak açısından oldukça isabetlidir. Nitekim Debûsî'den hemen sonraki nesilden, yani Serahsî, Pezdevî, Sem'ânî ve Semerkandî'den gelen eleştirilerin sonraki eserlerde devam ettirilmemesi, konunun netlik kazandığını ve kabul gördüğünü göstermektedir.

---

<sup>794</sup> Pezdevî, **Usûl**, IV, 361-560.

<sup>795</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 301-304.

## 9. Geliştirdiği Bazı Kavramlar

### a. Aslu'l-vücûb-vücûbu'l-edâ

Debûsî'nin eserinde yeri geldikçe zikrettiği bu ayırım, yine onun geliştirdiği zimmet teorisi ile ilişkilidir ve bu sebeple konuya ilgili başlıkta kısmen değinilmiştir. Buna göre mükellefin ibadetten ya da muamelâttan olan bir fiil hakkındaki sorumluluğu iki derecedir. Birinci derecede bir fiilin yerine getirilmesi, mutlak olarak mükellefin zimmetinde sabit olur. Buna vücûbun bizatihi kendisi ya da prensipte vücûb manasında aslû'l-vücûb denir. İkinci derecede ise kişinin zimmetinde vecîbe/borç olarak sabit olan fiil, yerine getirilmesi emri geldiğinde ya da bu emrin yerine getirilmesi için sebep kılınan durum gerçekleştiğinde, eda edilmesi vacip bir fiil haline gelir. Buna da yerine getirme sorumluluğu anlamında vücûbu'l-edâ denir. Bunu bir örnek üzerinde şöyle izah edebiliriz: İki kişi arasında müeccel borç doğuran bir akit gerçekleştiğinde, söz konusu borç zimmette sabit olur ancak eda edilmesi için belirlenen vakit gelene kadar edası vacip olmaz. Vakit geldiğinde ise eda vacip olur.

Debûsî bu ayırımdan ilk olarak vacip olan ibadetlerde vücûbun vaktin hangi kısmına taalluk ettiği tartışmasını zikrederken bahseder. Debûsî'ye göre namaz gibi, yerine getiriliş süresinin ibadetin kendisi için bir ölçü olmadığı türden ibadetlerde, vücûb, genişletilmiş şekilde vaktin ilk kısmına taalluk eder. Ancak o namazın eda edilmesine yetecek kadar vakit daraldığını vücûb daralır/kesinleşir. Bunun sebebi, vücûbun kendisi ile eda etmenin vacip oluşu arasındaki farktır. Bir namazın vakti ilk girdiğinde aslû'l-vücûb, vaktin sonuna gelindiğinde ise vücûbu'l-edâ söz konusu olur.<sup>796</sup>

Debûsî'nin buradaki açıklamaları, Cessâs'ın aynı konuyu ele alırken çok kısaca yer verdiği bir görüşü yansıtmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ayırımın ilk çekirdeğinin aslında Cessâs'ın **Fusûl**'ünde mevcut olduğu söylenebilir. Cessâs, belli bir vakitle emredilmiş olan bir fiilin, vaktin hangi kısmında vacip hale geldiğini tartışırken şöyle bir ifade kullanır:

<sup>796</sup> (Debûsî, **Takvîm**, 68). أما الوقت المعين المتوسع الذي ليس بمعيار كوقت الصلاة فمن حكمه أن الواجب فيه يجب وجوبا متوسعا لا يتضيق إلا لآخره

*Ashabımızdan bazıları şöyle demişlerdir: Böyle bir fiilin hükmü, vaktin başında genişletilmiş bir vacip, fiilin ancak eda edilebileceği kadar vakit azaldığında ise daraltılmış bir vacip olarak sabit olur. Bu görüştekilere göre, zekat, nisap miktarı malın üzerinden bir yıl geçene kadar geniş, bir yıl dolduğunda ise dar/sıkıştırılmış vacip olur. Onlar, şeriatta bir şeye vücup hükmünün taalluk etmesini iki manada anlarlar: birincisi, vücupun kişi üzerinde sabit ve bağlayıcı hale gelmesi fakat o vücupu yerine getirmesinin bağlayıcı hale gelmemesi. İkincisi ise edanın/yerine getirmenin vacip hale gelmesi. Mesela müeccel borcun vücupu zimmete taalluk ettiği halde, vadesi gelmedikçe edası gerekli olmaz. Vade geldiğinde ise eda vacip olur.*<sup>797</sup>

Cessâs'ın aktardığı ve bazı Hanefî âlimlere atfettiği bu görüşün Debûsî tarafından bilindiği açıktır. Ancak Debûsî'nin bunu Cessâs'tan ya da daha eski bir kaynaktan öğrenip öğrenmediği net değildir. Görünüşe göre Debûsî burada kısaca zikredilen görüşten ilham almış, bu görüşü zimmet ve ehliyet kavramı ile ilişkilendirerek yeni bir zeminde detaylandırmıştır. Nitekim ehliyet başlığındaki açıklamalarından anlaşıldığına göre Debûsî zimmet sahibi olan insanoğlunun hak ve borçlara prensipte ehil olarak yaratılmasını aslû'l-vücûb olarak ifade etmektedir. Debûsî'nin söz konusu ayrımı yine kendisinin geliştirdiği zimmet kavramı ve sebep nazariyesini temellendirmek için bir araç olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında, aslû'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımı, Hanefîlerin ehliyetle ilgili bazı fûrû hükümlerinin izahında da kullanılmıştır. Debûsî, Hanefîlerle Şâfiîler arasında tartışma konusu olan ergenlik çağına girmemiş çocuğun, uyuyan ya da baygın kişinin mükellefiyetleri konusunda Hanefîlerin görüşünü savunurken bu ayrımı kullanır. Buna göre, vücûbun kendisi ile edanın vücûbu farklıdır; ikincisi birincisinden bir süre sonra, eda ya da kaza ile gerçekleşebilir. Vücûb hükmüne, edaya ya da kazaya kudreti olan kişinin zimmeti ehildir ve bu açıdan ergenlik çağına girmemiş çocuk ya da uyuyan veya baygın kişinin zimmetinde bazı vecibeler sabit olabilir. Ancak bunların edasının vücûbu, onların özrü sebebiyle düşer.<sup>798</sup>

Debûsî'nin bu ayrıma değindiği konu başlıklarından biri de aklî hüccetlerdir. Debûsî'ye göre aklen vacip olan şeyler, şer'an da emredilmediği sürece "edası vacip"

<sup>797</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 307.

<sup>798</sup> Debûsî, **Takvîm**, 417-418.

hale gelmez. Yani bir şeyin aklen vacip olması teoride vacip olması anlamına gelirken, eğer o fiil şeriat tarafından da emredilirse, edası mükellef üzerine vacip bir fiil haline gelir.<sup>799</sup> Murteza Bedir'e göre Debûsî, yaptığı bu ayrımla, aklî hükümlerin şer'î bildirim olmadıkça edası vacip olan ve uhrevî sonuç doğuran bir borç haline gelmediğini ifade etmekte ve böylece aklî hükümleri fikhın alanından çıkarmaktadır. Debûsî'nin bunu yapmaktaki amacı, istihsan ve benzeri konularda ağır eleştirilere maruz kalan Hanefileri, bu konudaki eleştirilerden kurtarmaktır. Debûsî yaptığı bu ayrımla bir yandan rey karşıtlarının eleştirilerine karşı bir savunma geliştirmiş olacak, diğer yandan da artık fikhî sorumluluk doğurmadığını söylediği aklî hüccetler konusunda daha rahat söz söyleme imkânı bulacaktır.<sup>800</sup> Aklın önemini her fırsatta vurgulamaktan kaçınmayan ve sem'î hüccetlerin bile ancak aklın denetiminden geçerek delil değeri kazandığını söyleyen Debûsî'nin Mu'tezile'ye mensup olmayan başkaları tarafından da tekrarlanan bu görüşü gizlemek için böyle bir ayırım geliştirdiğini söylemek zordur. Kaldı ki Debûsî, bu kadar büyük anlam yüklenen bu ayrımı, bu bağlamda sadece tek bir cümle ile ifade etmiş ve sonuçları üzerinde durmamıştır.

Semerkandî, ehliyet bahislerinde Debûsî'nin söz konusu ayrımla ilgili açıklamalarını daha anlaşılır hale getirerek özetler. Buna göre aslü'l-vücûb, zimmetin bir vecîbe ile meşgul olmasıdır ki bu işgal icbârîdir; kul istemese dahi gerçekleşir. Vücûbu'l-edâ ise zimmette sabit olan vecibeyi ıskat etme yükümlülüğüdür. Bu ikincisi ancak Şari'nin hitâbı ile sabit olur. Hitâbın vurgulanmasının manası ise hitâbın bunu yerine getiremeyecek bir özre sahip olanlara yönelmemesidir.<sup>801</sup>

Debûsî'nin aslü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımı, Serahsî ve Pezdevî tarafından da benimsenmiştir ancak onlar bu konuyu yukarıda zikrettiğimiz esbâb-ı şerâî konusu ile irtibatlı olarak işlerler.<sup>802</sup>

---

<sup>799</sup> Debûsî, **Takvîm**, 451.

<sup>800</sup> Murteza Bedir, "Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi", **İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]**, Bursa: KURAV Yayınları, 2005, II, 161-170; 167-170.

<sup>801</sup> Semerkandî, **Mizân**, II, 1035.

<sup>802</sup> Serahsî, **Usûl**, 79; Pezdevî, **Usûl**, II, 476-479.



## b. Kudret-i mümekkiye-kudret-i müyessire

Kudret-i mümekkiye-müyessire ayrımı, bir önceki başlıkta anlatılan, bir yükümlülüğün zimmette sabit olması ile o yükümlülüğü yerine getirme vücûbu arasındaki ayırım ile ilişkilidir. Debûsî bu ayrımı eda-kaza başlığında ve kaza konusundaki tartışmaları ele alırken zikreder.

Debûsî'nin izahına göre fiillerin vacip oluşu ve eda edilmesinin vacip oluşu için kişide belli bir kudretin bulunması gerekir. Bazı fiiller için kudret-i mümekkiye, bazıları için kudret-i müyessire aranır. Kulun fiili yapmasını mümkün kılan asgari güç ve imkâna kudret-i mümekkiye denir. Vacipler için bu kudret derecesi hem vücûb hem eda şartıdır. Bu kudretin kulda bir zaman var olması, bazı fiillerin vacip olması için yeterlidir. Vacip olacak kadar bu kudrete sahip olan kişi, sonra bu kudreti kaybetse de vücup üzerinden düşmez.<sup>803</sup> Mesela namaz vakti girdiğinde namazı eda edebilecek güç, şart ve imkânlara sahip olan kişi, namaz vakti çıktıktan sonra bu gücünü kaybetse dahi, kudret-i mümekkiyeye sahip bulunduğundan, borç üzerinden düşmez.<sup>804</sup>

Bazı fiillerin edası için ise mümkün kılan kudretten daha fazlası, kudret-i müyessire gerekir. Kudret-i müyessire, fiilin işleme imkânı bulduktan sonra onun kolayca yerine getirilmesini sağlayan ve devamlılık arz etmesi beklenen kudrettir. Bu türden kudretin şart olduğu fiillerde fiilin edasının vacip olması için kudretin vacip olacak süre bulunması yetmez, eda anında da mevcut olması, yani devam etmesi gerekir. Bu türden kudretin şart koşulduğu vacipler aslında kolaylaştırılmış, hafifletilmiş vaciplerdir. Mesela öşür vacip olduktan sonra öşrü verilecek malın tamamı telef olsa, öşür borcu da düşer. Aslında mal sahibinin başka bir malından bu öşrü ödemesi mümkündür (yani kudret-i mümekkiye vardı) ancak bu ondan istenmez. Nisap miktarı malın tamamı zekat vacip olduktan sonra kaybedilirse de zekat borcu düşer. Mal ile yerine getirilen kefâretlerde de müyessir kudret aranır.<sup>805</sup>

Buna karşılık mesela zengin olmak fitr sadakasının vacip olması için aranan bir şarttır, edasının vacip olması için değil. Bu yüzden bir kere vacip olduktan sonra fitr

<sup>803</sup> Debûsî, *Takvîm*, 88.

<sup>804</sup> Ali Bardakoğlu, "Kudret", *DİA*, XXVI, 318.

<sup>805</sup> Debûsî, *Takvîm*, 88-89.

sadakası olarak verilmek üzere ayrılmış mal helak olsa bile vacip olan kişi borçtan kurtulmaz. Aynı şekilde, kurban için sürüsünden bir koyun ayırrsa, o koyun telef olsa, vücub üzerinden düşmez, başka bir koyun kurban etmesi gerekir.<sup>806</sup>

Abdulaziz el-Buhârî, kudret-i mümekkineden bir derece daha fazla bir kudret şartı olarak kudret-i müyessirenin, bedenî değil mâlî ibadetlerde arandığını söyler ve bunu, mâlî ibadetlerin, bedenî ibadetlere göre nefse daha zor gelmesi ile temellendirir. Buhârî, zikredilen iki kudret türü arasındaki farkı şöyle izah eder: Kudret-i mümekkinе, ilişkili olduğu vacibin niteliğini değiştirmez. Bu açıdan kudret-i mümekkinе, illet değil tamamiyle şart manasındadır. Şart manasında olmasından dolayı da bir kere mevcut olduktan sonra, vücûb hükmünün devam etmesi için kudret-i mümekkinenin de devam etmesi gerekmez. Kudret-i müyessire ise ilişkili olduğu vacibin hükmünü zorluktan kolaylığa dönüştürmek suretiyle dönüştürdüğü için, illet manası taşıyan bir şart niteliğindedir. Bu sebeple vücûbun devam etmesi için, bu kudretin de devam etmesi gerekir.<sup>807</sup>

Buradan yola çıkarak kudret-i mümekkinе ile kudret-i müyessire arasında iki temel farktan bahsedilir:

1. Kudret-i mümekkinе, hem bedenî hem de mâlî ibadetlerin edası için vücûb şartıdır. Bu açıdan kudret-i mümekkinеye “kudret-i mutlaka” da denilir. Kudret-i müyessire ise özellikle mâlî ibadetlerin edasının vacip olması için ek olarak aranan bir kudret seviyesini ifade eder. Bu açıdan kudret-i müyessireye “kâmil kudret” denilir.

2. Kudret-i mümekkinе sırf şart olup illiyet manası içermediği halde, kudret-i müyessire illiyet manası da taşır. Bu sebeple kudret-i mümekkinе seviyesine bir kere ulaşıldıktan sonra o kudret seviyesi kaybedilse dahi vücûb düşmez. Ancak müyessir kudretin arandığı hükümlerde, vücub mükellefin zimmetinde bir kere sabit olunca, bu sübutun devamlılığı için, o kudret seviyesinin de devam etmesi gerekir.<sup>808</sup>

---

<sup>806</sup> Debûsî, **Takvîm**, 89-90.

<sup>807</sup> Abdulaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 283-284.

<sup>808</sup> Kudret-i mümekkinе ve müyessire hakkında daha ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Fetullah Yılmaz, “İslam Hukukunda Hukuki Yükümlülüğü Edaya İmkan Sağlayan Kudret” (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dokuz Eylül Üniv. SBE, 2002), 56-69.

Ali Bardakoğlu, kudret-i mümekkine-müeyyire ayrımının, mâlî nitelikli ibadetlerin zamanında yerine getirilmemesi halinde zimmette borç olarak kalıp kalmayacaklarına dair mezhepte ortaya konulmuş hükümlerin temellendirilmesi amacı ile ortaya atıldığını söyler.<sup>809</sup> Debûsî'nin verdiği örneklerin tamamının mâlî ibadetlerle ilgili olması ve diğer örneklerin sonraki eserlerin katkılarıyla zenginleşmesi, ayrıca Abdulaziz el-Buhârî'nin yukarıda alıntılıdığımız açıklamaları, söz konusu ayrımın ortaya çıkışında Bardakoğlu'nun işaret ettiği saikin etkili olduğunu göstermektedir.

Debûsî'den sonraki Hanefî usûlcüler de Debûsî'nin geliştirdiği kudret-i mümekkine-müeyyire ayrımını eserlerinde zikretmişler ancak farklı bağlamlarda ele almışlardır. Serahsî, Pezdevî ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî emredilen şeyin hasen olması ile ilgili başlıkta;<sup>810</sup> Sadruşşerîa, teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olmadığını işlerken;<sup>811</sup> İbn Hümam (v. 861/1457), hüküm bahsinde teklifin şartı olarak bu ayrımı zikreder.<sup>812</sup>

### c. Hissi-şer'î fiil ayrımı

Debûsî, ilk kez kendisinin ortaya koyduğu hissî-şer'î fiil ayrımını, mutlak nehyin kısımlarını izah etmek için geliştirmiştir. Bu ayrıma göre fiiller, sadece yapılmış olmakla gerçekleşenler ve ancak hukukun gerektirdiği belli şartları sağlayarak yapıldıklarında vücuda gelmiş sayılanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bir fiil, yalnız hissî (duyusal) varlığı ile gerçekleşir ve gerçekleşmesi hukukun gerekli kıldığı herhangi bir rükünü ya da şartı taşımasına bağlı olmazsa bu fiil hissî bir fiildir. Bir fiilin gerçekleşmesi, yalnız duyularla algılanabilecek şekilde yapılmasına değil, ayrıca şeriatın gerekli kıldığı ve itibar ettiği bazı rükün ve şartların varlığına bağlı olursa bu fiil şer'î bir fiil olur.<sup>813</sup> Nehyedilen fiiller açısından bakıldığında, hissî fiiller için zina ve şarap içmek, şer'î fiiller için ise ibadet ve akit türünden fiiller örnek verilebilir.<sup>814</sup>

<sup>809</sup> Bardakoğlu, "Kudret", 318.

<sup>810</sup> Serahsî, **Usûl**, 52-57; Pezdevî, **Usûl**, I, 280-298; Abdullatif İbn Melek, **Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkh**, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, tarih yok, 53-56. Pezdevî, bu iki kudret çeşidini, hasen ligayrihînin üçüncü kategorisi olarak zikrettiği kudret içerisinde işler.

<sup>811</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 410-419.

<sup>812</sup> İbn Emîri'l-Hâc el-Halebî, **et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh**, Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (haz.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, II, 109-112.

<sup>813</sup> A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 21 (2010/1), 1-14; 5.

<sup>814</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54; Serahsî, **Usûl**, 65. Serahsî, şer'î fiiller için "el-ukûdü'l-hükmiyye" ve "el-ibâdâtü's-şer'iyye", Pezdevî ise "et-tasarrufâtü's-şer'iyye" ifadesini kullanır (Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 7).

Aslında şer'an gerçekleşen fiillerin tamamı, aynı zamanda hissen de gerçekleşmektedir. Bu sebeple, şer'î fiilleri, hissen vukû bulmalarına ek olarak, hukukun itibar ettiği suret ve şartlarla gerçekleşen fiiller olarak tanımlamak daha doğrudur.<sup>815</sup>

Debûsî, hissî ve şer'î fiilleri, nehy kategorilerine göre tasnif eder. Hissen gerçekleşen fiillerde mutlak nehy birinci kısımda (fiilin zatındaki bir kötülükten dolayı yasaklanması) değerlendirilir. Yani hissî bir fiil nehy edildi ise bu, liaynihî kabih kategorisinde bir fiildir. Akitler, ibadetler gibi şer'an gerçekleşen tasarruflar ve fiillerde mutlak nehy ise aksine bir delil olmadıkça üçüncü kısımda (fiilin vasfındaki bir kötülükten dolayı yasaklanması) sayılır.<sup>816</sup>

Debûsî'nin mutlak nehyin hükmü hakkındaki başlıkta ilk olarak ele aldığı ve buradaki görüşlerini temellendirmek için kullandığı bu ayrımın hem hüsün-kubuh meselesi, hem de nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği ve fesat-butlan ayrımı ile ilişkisi vardır. Ancak Debûsî'nin bu ayrımı özellikle bazı durumlarda ya da bazı açılardan nehye konu olabilen şer'î fiillerin geçerliliği konusunda Hanefilerle Şâfiîler ve diğer mezhepler arasındaki ihtilafın dayandığı aslı tespit etmek için geliştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Debûsî, Şâfiî'nin bu ayrımı kabul etmediğini ve bir şeyin nehyedilmesinin –aksine bir delil olmadıkça- onun zatındaki bir kabihliğe işaret ettiği görüşünde olduğunu söyler. Dolayısıyla Hanefilere göre şer'î fiillerin yasak olması, onların liaynihî kabih kategorisine dahil edilmesi anlamına gelirken, Şâfiî'ye göre hissî fiiller gibi şer'î fiiller de nehye konu olduklarında liaynihî kabih kategorisine dahil edilir. Zikredilen ihtilâfın fûrûdan pek çok mesele ile ilişkisi vardır. Gasp edilen arazide ya da kerâhet vakitlerinde kılınan namaz, bayram günlerinde tutulan oruç, Cuma vakti yapılan ya da ribâ şartı bulunduran alış-veriş, hayız halindeki kadının boşanması, günah için yola çıkmış kişinin sefer ruhsatlarından istifadesi, zinânın hürmet-i müsâhare doğurması gibi pek çok meseledeki ihtilaf, nehyin taalluk ettiği şer'î fiillerin durumu hakkındaki ihtilafa bağlı olarak incelenmiştir. Debûsî, şer'î fiillere hissî fiillerden ayrı özel bir anlam yükleyerek, bu meselelerde Hanefilerin verdiği hükümleri temellendirmeyi hedeflemektedir. Buna göre hissî fiillerin yasaklanması, onların hiçbir

<sup>815</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 447.

<sup>816</sup> قال علماءنا مطلق النهي عن الأفعال التي تتحقق حسا ينصرف إلى القسم الأول. وعن التصرفات والأفعال التي تتحقق شرعا نحو العقود (Debûsî, **Takvîm**, 54).

sonuç doğurmaması anlamına geldiği halde, şer'î fiillerin yasağa konu olması, (bu fiiller bizâtihi kabih olamayacağından) ya onların ayrılmaz bir vasfından ya da mücâvir bir husustan kaynaklanır. Her halukârda bu fiiller nehye konu olduklarına göre, bunların gerçekleştiklerini kabul etmek gerekir; zira gerçekleşmeyen şeyin yasaklanması abestir.<sup>817</sup> Daha açık bir ifade ile şer'î fiillere neyhin taalluk etmesi, onların geçerliliğinin delili olmaktadır. İşte Hanefiler, ribâ şartı ile yapılan satımın ya da gasp edilmiş arazide kılınan namazın tahrimen mekruh olmakla birlikte geçerli oluşunu bu ayırım ile temellendirmektedirler. Görüldüğü üzere Debûsî, bu ayırım sayesinde fûrû fıkhındaki bazı ihtilafları tek bir asıl altında birleştirmeyi başarmıştır.

Debûsî'nin kendisinden önceki Hanefî âlimlere atfederek aktarmasına rağmen, hissî-şer'î fiil ayırımına Debûsî'den önce temas eden bir âlim bilmiyoruz. Debûsî, söz konusu ayırımı kendisinden önceki ulemânın mesâilinden tahrir yoluyla bizzat kendisi ortaya koymuş olmalıdır. Hissî-şer'î fiil ayırımı, Serahsî ve Pezdevî tarafından da zikredilmiş, hatta Debûsî'den daha detaylı olarak işlenmiştir.<sup>818</sup>

### III. DEBÛSÎ'NİN ETKİLERİ

Debûsî'nin görüş ve eserlerinin sonraki âlim ve eserlere etkileri, buraya kadar zikredilen farklı konular bağlamında dağılık halde ele alındı. Bu sebeple burada Debûsî'nin literatüre yansıyan etkilerini yalnızca özetlemekle yetineceğiz.

Debûsî'nin ders halkası oluşturarak talebe yetiştirip yetiştirmediği, eserlerini imlâ ettirip ettirmediği hakkında çok az bilgi bulunduğu halde, onun eserlerinin kendisinden çok kısa bir süre sonra sadece Mâverâünnehir'de değil, Bağdat çevresinde ve hatta Endülüs'te tanındığı ve yaygınlaştığı, kaynaklardaki çeşitli kayıtlardan anlaşılmaktadır. Debûsî'nin Mâverâünnehir'deki takipçileri olan Serahsî ve Pezdevî, onun ve eserlerinin adını anmadıkları halde, bu iki alimin onun eserlerine sahip oldukları kesindir. Bilhassa usul eserlerinde Debûsî'nin **Takvîm**'inden çok büyük ölçüde istifade etmiş oldukları, delile ihtiyaç duyurmayacak kadar açık bir husustur. Pezdevî **Takvîmü'l-edille**'yi şerh etmiştir ancak bu şerh günümüze ulaşmamıştır.

<sup>817</sup> Debûsî, **Takvîm**, 56.

<sup>818</sup> Serahsî, **Usûl**, 65-75; Pezdevî, **Usûl**, I, 360-405. Ayrıca bkz.: Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 447-463. Konunun detayları için üçüncü bölümde "Nehiy Hakkındaki Tartışmalar" başlığına bakınız.

Ayrıca Serahsî'nin **Mebûsât**'unda da Debûsî'nin **Esrâr**'ının izlerini görmek mümkündür.<sup>819</sup>

Bu noktada Debûsî'nin Hanefî mezhebi içerisindeki etkisinin, sadece onun belli konulardaki görüşlerinden ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Debûsî'nin asıl etkisi, usûl ilmini fıkıh temelli ele alması ve usule dahil edilecek konu başlıkları hakkındaki tercihleriyle, Hanefî usul eserlerinin çerçevesini ve sınırlarını belirlemiş olmasıdır. Debûsî'nin **Takvîm**'inden kapsam, tasnif, üslup ve örnekler bazında çokça istifade eden Pezdevî'nin usul eseri Hanefî mezhebinde klasik haline gelmiş ve sonraki usûl literatüründe belirleyici olmuştur.<sup>820</sup> Bu açıdan Debûsî'nin usul anlayışının Pezdevî'nin usul eseri aracılığıyla Hanefî usûl literatürünü bütün olarak etkilediği iddia edilebilir. Serahsî ve Pezdevî'nin Debûsî'nin adını eserlerinde zikretmemelerine karşılık, Ebu'l-Berekât en-Neseî (v. 710/1310), Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî (v. 730/1330) gibi alimlerin yanında, Molla Fenârî (v. 834/1431), İbn Hümam (v. 861/1457) ve eserinin şârihi İbn Emîri'l-Hâc (v. 879/1474), Molla Hüsrev (v. 885/1480) gibi müteahhir dönem alimleri de Debûsî'nin görüşlerini -zaman zaman ismini zikrederek- aktarmışlardır. Ayrıca yine müteahhir dönemde Zerkeşî, Şevkânî gibi âlimler tarafından yazılan **Bahru'l-muhît**, **İrşâdu'l-fuhûl** gibi ansiklopedik ve mukayeseli nitelikteki usûl eserleri de zikrettikleri görüşler arasında Debûsî'nin görüşlerine çokça yer vermişlerdir.

Debûsî'nin eserlerinin sadece yaşadığı bölgede yaygınlaşmakla kalmadığı ve İslam dünyasının diğer bölgelerinde de çok geçmeden dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır. Irak çevresinde ise Debûsî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Hanbelî alim İbn Akîl (v. 513/1119), çeşitli konularda tuttuğu notlardan oluştuğu tahmin edilen **Kitâbü'l-fünûn** adlı eserinde Debûsî'den nakiller yapar ve bölgede Debûsî'nin eserlerinin okunduğuna dair ifadeler kullanır.<sup>821</sup> Ayrıca İbn Akîl, usul eserini Debûsî gibi fukahâ metodu ile yazmayı tercih etmiştir.<sup>822</sup> Bu, Debûsî'nin şöhretinin çok geçmeden Orta Asya'nın dışına taşıdığını göstermektedir. Nitekim hicrî 489 yılında ilim öğrenmek için Bağdat'a

<sup>819</sup> Meselâ nikah bölümü için bkz: Debûsî, **Esrâr**, IV, 1330-1334; Serahsî, **Mebûsât**, IV, 192-195.

<sup>820</sup> Murteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", **DİA**, XXXIV, 264-266; 265.

<sup>821</sup> İbn Akîl, **Kitâbü'l-funûn**, I, 195-197, 199, 201, 259, 326, 363; II, 463, 469, 473.

<sup>822</sup> İbn Akîl, **el-Vâzih fi usûli'l-fıkh**, I, 5.

giden Endülüslü Mâlikî âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) Debûsî'nin eserlerini burada kopya ederek Endülüs'e götürdüğü ve Endülüs'te de Debûsî'nin tanınmasını sağladığı ifade edilmektedir.<sup>823</sup> İbnü'l-Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**'ında da Debûsî'nin adını zikreder ve ondan övgüyle söz eder. Yine bu eserdeki ifadelerinden, İbnü'l-Arabî'nin günümüze ulaşmayan hilâfa dair eserinde de Debûsî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>824</sup>

Debûsî'nin görüşleri, takipçileri kadar muhalifleri üzerinde etkili olmuş ve onları, Debûsî'nin görüşlerini incelemeye ve bu görüşlere cevaplar üretmeye sevk etmiştir. Debûsî'ye Hanefî mezhebi içerisinden gelen en önemli eleştiri, daha önce ifade edildiği gibi, Alâüddîn es-Semerkandî'nin, onu kelâm bilmediği ve usûl eserini yazarken tartışmaların kelâmî boyutunu göz önünde bulundurmuyarak bazı konularda muhaliflerle aynı tarafta yer aldığı yönündeki eleştirisidir. Ehl-i sünnetin temel prensiplerinin ve Hanefîlerin kelâm sahasındaki eğilimlerinin netleştirilmeye çalışıldığı bir dönemde yaşamış olmasının etkisiyle Semerkandî, Debûsî'nin furû fıkhi esas alan bu usûl anlayışına karşılık usûlü'd-dîn alanındaki prensipleri önceleyen bir fıkıh usulü eseri yazmak gayesi ile **Mîzânü'l-usûl**'ü yazmış ve bu eserde pek çok yerde Debûsî'nin usûl görüşlerine muhalefet etmiştir.

Debûsî'nin görüşleri, muhalif çevrelerin dikkatini çekmekte gecikmemiştir. Debûsî'nin mukayeseli bir üslupla kaleme aldığı eserlerinde kendisine belirlediği muhalifin Şâfiî olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu açıdan yukarıda zikrettiğimiz Mâlikî ve Hanbelî alimlerden farklı olarak, Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin Debûsî'ye karşı daha sert bir tutum takınmaları ve ona cevap vermeye girişmeleri şaşırtıcı değildir. Önce Hanefî iken sonradan Şâfiî olan Sem'ânî, bu alimlerin başında gelir. Sem'ânî, debûsî'nin usul görüşlerine karşılık **Kavâtü'u'l-edille**'yi, **Esrar**'daki furu görüşlerine karşılık ise **Istılâm** adlı eserini kaleme almıştır. Bilhassa **Kavâtü'**da Sem'ânî, Debûsî'nin **Takvîm**'inden bazen sayfalarca birebir alıntı yapar ve görüşlerini değerlendirir. Bazı yerlerde Debûsî'nin görüşlerini isabetli bulsa da çoğunlukla Debûsî'yi ağır ifadelerle eleştirir. Ancak Sem'ânî'nin yine de Debûsî'den

<sup>823</sup> Hamîdullah, "Usul al-Fıqhın Tarihi", 9.

<sup>824</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Muhammed Abdulkadir Atâ (haz.), Beyrut: Dâru'l-Fikr, tarih yok, IV, 337.

etkilendiğinin en büyük göstergesi, Sem'ânî'nin usul eserini kendi mezhebindeki yerleşik geleneğe aykırı olarak fukâha metoduna göre yazmış olmasıdır. Sem'ânî, bu metodun mezhep görüşlerini savunmak açısından daha isabetli olduğu kanaatindedir.<sup>825</sup>

Debûsî'nin görüşlerine cevap mahiyetinde eser kaleme alan âlimlerden biri de Şâfiî mezhebine mensup olan Gazâlî'dir. Gazâlî, Debûsî'nin illet hakkındaki görüşlerine cevap vermek için illet konusunda yazılmış en kapsamlı müstakil eser olan **Şifâu'l-ğalîl**'i kaleme almıştır. Bu eserinde Gazâlî, Debûsî'nin Şâfiîlerin illetin tespiti ile ilgili görüşlerine getirdiği eleştirilere karşı Şâfiî illet anlayışını savunur. Ancak Gazâlî'nin daha sonra yazdığı usul eseri **Mustasfâ**'da bazı görüşlerini değiştirdiği bilinmektedir. Gazâlî, **Mustasfâ**'da da birkaç yerde Debûsî'nin adını vererek görüşlerini eleştirir.<sup>826</sup>

Sonuç olarak Debûsî'nin usûl anlayışının hem Hanefî mezhebi içerisinde hem de diğer mezheplerde önemli ölçüde yankı bulduğu ve etkili olduğu, bu suretle usul ilminin klasikleşme sürecine girmeye başladığı bir dönemde usûl literatürünün gelişiminde belirleyici rol oynadığı söylenebilir.

---

<sup>825</sup> Sem'ânî, **Kavâtî**, I, 9-11.

<sup>826</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, I, 42; II, 102, 308, 320, 348.



**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEBÛSÎ'YE GÖRE VAZ' OLUNUŞU  
AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ**

## I. USÛL ESERLERİNDE KONUNUN ELE ALINIŞI

Debûsî'nin beş başlık altında işlediği lafız bahislerinin ilki, vaz' oluşu (konuluşu) açısından ifade türleridir ve burada temel itibariyle emir ve nehiy bahisleri ele alınmıştır. Fıkıh usûlünün en temel konularından biri olan emir-nehiy bahisleri, usûl eserlerinde oldukça uzun ve ayrıntılı olarak işlenir. Genelde emir-nehiy konusunun, özelde de emir-nehiy başlığı altında işlenen pek çok alt meselenin usûlün çeşitli bölümleri ile irtibatlı oluşu, emir-nehiy başlığının usûlün genel tasnifinde nereye dahil edileceği konusunda zorluğa yol açmıştır. Bu zorluk ve belirsizliğin sonucu olarak, incelediğimiz usûl müelliflerinin, emir-nehiy konusunun işlenişinde farklı tercihlerde buldukları görülür.

Baş tarafından eksik olarak günümüze ulaşan usûl eserinde Cessâs, önce umum-husus, hakikat-mecaz, muhkem-müteşabih gibi lafız konularını ele alır. Daha sonra beyan konusu, ardından da emir-nehiy meseleleri gelir. Emir-nehiy meselelerini, sonraki eserlerde beyanla bir arada işlenen, hatta Pezdevî'den itibaren beyanın bir türü olarak kabul edilecek olan nesih konusu takip eder. Cessâs'ın eserinde emir-nehiy bahislerinin neden beyan ile nesih arasında ele alındığı açık değildir. Cessâs burada müstakil başlıklar halinde emir ve nehiyle ilgili tartışmaların çoğuna değinir.<sup>827</sup>

Debûsî'nin eserinde “vaz' oluşu açısından ifade türleri” başlığı, hüccet taksimi ve kat'î hüccetlerden hemen sonra, lafız bahislerinin ilki olarak işlenir. Debûsî'nin bu başlık altında yaptığı tasnif Cessâs'ta bulunmaz. Debûsî, “tekellüm”ün dört şeklinden bahseder: İhbar, istihbar, emir, nehiy.<sup>828</sup> Bunların da kendi içinde alt ayrımları vardır ancak Debûsî bu alt ayrımlara –ahkâm ile ilgili olmaması sebebiyle– değinmez.<sup>829</sup> İhbar ve istihbara da kısaca değinip emir-nehiyle ilgili meselelere geçer.

Serahsî, usûl eserine, haram ve helalin belirlenmesinde en çok kullanılan iki kalıp olduğu için emir ve nehiyle başladığını söyler ve bunları herhangi bir üst başlığa

<sup>827</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 280-352.

<sup>828</sup> Bu ayırım, fikhî bir ıstılah olmayıp dilciler tarafından yapılmıştır. Aynı taksim için bakınız: Şîrâzî, **Tebşîra**, 23; Semerkandî, **Mizan**, I, 191.

<sup>829</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34.

dahil etmez.<sup>830</sup> Bu açıdan Serahsî’de Debûsî’nin tasnifini geliştirmeye yönelik bir çaba olmadığı anlaşılmaktadır. Debûsî’nin vaz olunuşu açısından ifade türleri dışındaki dört lafız babını genel çerçeve itibariyle benimseyen Pezdevî, Debûsî’den farklı olarak, emir ve nehyi, müstakil bir lafız bâbı olarak ele almaz. Bunun yerine lafız bahislerinin birincisine (hâss-âmm-müşterek-müevvel) dahil eder ve hâssın hükümleri başlığı altında, oldukça detaylı olarak işler.<sup>831</sup> Dolayısıyla Pezdevî’nin, tasnifi bir derece daha ileri götürdüğü söylenebilir. Semerkandî ise emir-nehiy konusunu Kitap delilini işlerken, delalet bahislerinden birincisi olan ibarenin delaleti içerisinde, kelâmın kısımları olarak ele alır.<sup>832</sup> Sadruşşerîa’nın da benzer bir yaklaşımla, emir-nehiy konusunu lafzın hükme delaleti adıyla delalet bahislerinde ele aldığı görülür. Burada sözün ihbar ve inşa olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler ve emir ile nehyi inşanın türleri olarak izah eder.<sup>833</sup>

Şâfiî usûlcülerin eserlerinde de emir-nehiy bahislerinin nerede ele alınacağı konusunda bir mutabakat olduğu söylenemez. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, **Mu’temed**’in girişinde kitabının tasnifi hakkında bilgi verirken, ilk olarak hakikat ve mecazı, ardından da emir-nehiy bahislerini işleyeceğini açıklar.<sup>834</sup> Hakikat-mecazın hemen ardından ele aldığı emir-nehiy bölümüne de bölümün taksimini ve konuların hangi sistematik içerisinde işleneceğini izah ederek başlar.<sup>835</sup> Şâfiî oldukları halde fukaha metodunu benimseyen Sem’ânî ve Şîrâzî, usûl eserlerine Serahsî’de olduğu gibi doğrudan emir-nehiy konuları ile başlarlar.<sup>836</sup> Gazâlî ise tamamen yeni ve özgün bir tasnifle ortaya koyduğu **Mustasfâ**’da delillerden hüküm çıkarma yolları başlıklı üçüncü ana bölümünde lafız bahislerini ele alır. Emir-nehiy konusu, lafız bahislerinin birinci başlığı olan “mantûk” bölümünün, mücmel-mübeyyen, zahir-müevvelden sonra gelen üçüncü

---

<sup>830</sup> Serahsî, **Usûl**, 8.

<sup>831</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 147-405. Emir ve nehiy konusu, eserin birinci cildinin yarıdan fazlasını oluşturur.

<sup>832</sup> Semerkandî, **Mîzân**, I, 190 vd.

<sup>833</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 317-318.

<sup>834</sup> Basrî, **Mu’temed**, I, 8.

<sup>835</sup> Basrî, **Mu’temed**, I, 37-39.

<sup>836</sup> Sem’ânî, fıkıh usûlünün mahiyeti ve aslî deliller hakkında kısa bir giriş ve harflerin anlamlarına dair özet bir bölümden sonra emir-nehiy bahislerine geçer. Sem’ânî, **Kavâtr**, I, 38-112.

konusudur ve bu konuya **Mustasfâ**'da diğer eserlere nazaran oldukça az yer verilmiştir.<sup>837</sup>

Emir-nehîy konusunun usûlün genel tasnifi içerisinde nereye yerleştirileceği hususundaki ihtilafın yanında, hangi alt konu ve meselelerin emir-nehîy konusu altında işleneceği de müelliflerin tercihlerine göre şekillenmiştir. Ele alınan tartışmalar açısından Debûsî'nin emir nehîy başlığının içeriğini nispeten dar tuttuğu söylenebilir. Örneğin, emrin muhatabı hakkındaki tartışmalar bağlamında, kâfirlerin şer'î emirlerle yükümlü olup olmadıkları meselesi eserlerin çoğunda emir-nehîy bahislerinde ele alınırken, Debûsî bu konuyu eserinin sonunda ehliyet bahislerinde –ve çok kısa olarak– işler.<sup>838</sup> Yine, daha sonraki eserlerde hüküm bahislerinde işlenen konuları Debûsî, “emrin hükmü” bağlamında, emir-nehîy konularının hemen ardından işler<sup>839</sup> ancak aralarındaki irtibata değinmez. Bu konular arasındaki irtibatı açık olarak ifade eden Pezdevî olmuştur.<sup>840</sup>

## II. DEBÛSÎ'YE GÖRE VAZ' OLUNUŞU AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Debûsî'ye göre ifadenin (*tekellüm*) dört şekli vardır: İhbar, istihbar, emir, nehîy. Debûsî'nin belirlediği bu dört şekil, Arap dilindeki kalıplara tekabül etmektedir:

- İhbar; mâzî ve müzari sîgaları,
- İstihbar; mâzî ya da müzariye istifham harfinin getirilmesi ile elde edilen soru,
- Emir sîgası,
- Nehîy sîgası.

---

<sup>837</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 62-106.

<sup>838</sup> Debûsî, **Takvîm**, 437, 442.

<sup>839</sup> Debûsî, **Takvîm**, 61-93.

<sup>840</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 192-259. Ayrıca Neseî de **Keşfü'l-Esrâr**'da emir konularının beş başlıktan oluştuğunu söyler: 1. Emrin mahiyeti ve mücebi, 2. Me'mur bih, yani emre konu olan fiil, 3. Emrin içinde yapıldığı zaman, 4. Emredilen kişi, yani mükellef, 5. Emreden (Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 44).

Bunlardan başka bir beşinci hayal edilemez.<sup>841</sup>

Debûsî, bu bağlamda tartışılan, “dilim kim tarafından konulduğı” meselesine yalnızca ismen değinir ancak bu konudaki görüşünü dile getirmez:

*“Söz ister Kadîm olan tarafından, ister bir hakîm(bilge/filozof) tarafından konulmuş olsun, her hâlükârda övgüye değer bir faydadan hâlî değildir. Bu fayda da ihtiyacı olan için bilgi ifade etmesidir. Söz konusu fayda ancak konuşmakla gerçekleşir. Konuşmanın türleri de bu zikrettiklerimizden ibarettir.”<sup>842</sup>*

Debûsî önce bu dört ifade kalıbının konuluş amaçlarını kısaca açıklar. Buna göre ihbar, bir kişinin kendisinde mevcut olan bilgiyi, başkasında da o bilginin mevcut olması için bildirmesini ifade eder. Bu, mâzî ve müzârî sîgaları ile olabilir. Bunun yanında, ihbar (mâzî ve müzârî) sîgalarının inşâ maksadı ile kullanılması suretiyle,<sup>843</sup> muhatabın üzerine neyin vacip olduğunu ihbâr sîgaları ile ifade etmek de mümkündür. İstihbar (soru) ise bir konudaki bilgiden, sahibinden başkalarının da istifade etmesi için kullanılır. Emir ve nehye gelince; bir fiilin emredilmesi, onun gerçekleşmesinin gerekli olduğunu beyan etmek için; bir şeyin nehy edilmesi de onun gerçekleşmemesinin ya da mevcut olmamasının gerekli olduğunu beyan etmek içindir.<sup>844</sup>

Debûsî'nin belirlediğı bu dört kategoriyi, Arap dilbilimindeki ihbârî-inşâî ifadeler ayrımı ile bir arada değerlendirmek mümkündür. Dış dünyada mevcut olan ya da mevcut olacak bir şeye delalet eden ifadeler haber, dış dünyada mevcut olan

<sup>841</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34. Kelâmın bu dörtlü taksimi aynıyla Bâkılânî'de de mevcuttur (**et-Takrîb ve'l-irşâd**, I, 316). Cüveynî, kelâmı isim-fiil-harf şeklinde taksim eden dilcilere karşılık Usûlcülerin sözü emir-nehy-haber-istihbar şeklinde taksim ettiğini aktarır ve bu taksimi ilk dönem Usûlcülerine nispet eder (kudemâû'l-usûliyyîn) (Cüveynî, **Burhân**, I, 59). Söz konusu taksimin hicrî dördüncü asır müellifleri arasında yaygın olduğu, daha sonrasında ise taksime taaccüb, kase, nidâ gibi yeni formların eklendiğı ya da bu formların ilk baştaki dörtlü taksim çerçevesine yerleştirilmeye çalışıldığı söylenmiştir (Cüveynî, **Burhân**, I, 59; David R. Vishanoff, “Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech and Meaning in Preclassical Legal Theory”, (**Doktora Tezi**, Emory University, 2004), 241 (392. Dipnot)). Semerkandî, hükmün kendilerine taalluku açısından bu dört kalıbın içinde istihbârın (istihbar/soru) ancak mecazen zikredildiğini, zira Allah'ın her şeyi bildiğini ve herhangi bir şeyi hakikaten öğrenmek amacıyla sormayacağını söyler. Böylece kalıplar üçe iner: Haber, emir, nehy (Semerkandî, **Mizan**, I, 191-192).

<sup>842</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34. Gazâlî de lafız bahislerine dille ilgili açıklamalarda bulunduğu bir mukaddime ile başlar (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 8-28)

<sup>843</sup> **إن جعلته إنشاء كقولك بعث عبي أو أعتقت** (Debûsî, **Takvîm**, 34). Debûsî burada, dildeki kalıp itibariyle ihbârî olan mâzî sigasının hukukî sonuç doğuran bir sözlü tasarruf için kullanımına örnek vermektedir. Bu sözlü tasarruf, doğurduğu hukukî sonuç itibariyle inşâî bir nitelik kazanmaktadır. İhbârî ifadelere dahil olan müzârî fiil kipinin akit kurulmasında kullanılıp kullanılmayacağı, furû fıkhıta tartışılmıştır. Öte yandan, Tahsin Görgün, alıntılıdığımız ifadeden yola çıkarak, “inşâ” kavramını teknik anlamı ile bir fıkıh usûlü eserinde kullanan ilk kişinin Debûsî olduğunu söyler (Tahsin Görgün, “İnşâ”, **DİA**, XXII, 339-342; 341).

<sup>844</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34.

herhangi bir şeyi ifade etmeyip, anlamını telaffuzu ile oluşturan ifadeler inşâ olarak isimlendirilmiştir.<sup>845</sup> İhbârî-inşâî ayırımının bir ölçütü de ihbârî ifadelerin doğrulanabilir-yanlışlanabilir olmasına karşılık, inşâî ifadelerin doğrulamayanlışılamaya konu olamamalarıdır.<sup>846</sup> Arap dili çalışmalarının oldukça erken bir döneminden itibaren var olan ve dile getirilen bu ayırım, fıkıh usûlü eserlerinde de kendini gösterir. Bu bağlamda Debûsî'nin dört kategorisinden birincisi haber; soru, emir ve nehiy ise inşâ kapsamındadır. Emir ve nehyi talep adı altında bir arada ele almak da mümkündür. Dildeki ifade kalıplarını tanıtırken kullandığı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Debûsî'nin ihbârî-inşâî ayırımını ve bu ayırımın temelindeki doğrulanmayanlışılanma kriterini dikkate aldığı açıktır. Debûsî'nin haber (ihbar) tanımı, dilbilimcilerin tanımı ile hemen hemen aynıdır. Her ne kadar inşâî nitelikteki ifadelerin bir kategori olarak tanımını yapmamış olsa da ihbar için yaptığı tanımdan yola çıkarak onun haber-inşâ ayırımının farkında olduğu rahatlıkla söylenebilir.

## A. İHBÂR

İhbar, haber olarak isimlendirilen sözü söylemektir. Haber ise “olmuş ya da olacak, fakat oluşu bu söyleyişe bağlı olmayan bir şeye işaret eden söz” demektir. “Zeyd geldi” ya da “Amr geliyor” gibi.<sup>847</sup>

İhbar mâzî (geçmiş) için de istikbâl (gelecek) için de ikiye ayrılır. Mâzî haber ya doğru ya da yalandır. Müstakbel/geleceğe dair haber ise ya ciddidir ya da şakadır.<sup>848</sup>

Debûsî burada, yemin konusundan örneklerle ihbar hakkında bir tartışmaya değinir. Buna göre, bir kişi harfleri anlamlı şekilde dizerek bir araya getirirse ve manası anlaşılan bir söz söylese, bu söz doğru da olsa yalan da olsa yapılan bu iş ihbardır. Tıpkı yazılan şey doğru da olsa yalan da olsa, yazma fiilinin ilgili eylemi yerine getirmekle gerçekleşmesi gibi. Debûsî'nin bu açıklamayı, fûrûdaki yeminle ilgili bazı hükümleri temellendirmek üzere zikrettiği, verdiği örneklerden anlaşılmaktadır:

<sup>845</sup> Görgün, “İnşâ”, 339.

<sup>846</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 52; Görgün, “İnşâ”, 339.

<sup>847</sup> الخبير الكلام الدال على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر (Debûsî, **Takvîm**, 34).

<sup>848</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34.

Mesela bir kişi, falanca kişinin geldiğini haber vermeyeceğine yemin etse, sonra o kişinin gelip gelmediği konusunda yalan bir haber verse, yeminini bozmuş olur. Ancak i'lâm (bildirme) bundan farklıdır. İhbarda ilim (bilgi) sözün sonucudur; söylediği bilgi ifade etmese ve sonuç gerçekleşmese dahi ihbar mevcuttur. İ'lâm ise ilim (bilgi) olmadan zaten gerçekleşmez.<sup>849</sup>

Yine şu durum da bundan farklıdır: Bir kişi satış yapmayacağına yemin etse, sonra da hür bir insanı satsa, yeminini bozmuş olmaz. Çünkü satış, konuşmanın/sözün (تکلم) türlerinden biri değildir. Satış, mal temlikinin sebebinin adıdır. Satış yapmamak üzere yemin ettiğinde aslında “mal karşılığı mal temlik etmeyeceğim” demiş olmaktadır. Hür insan mal olmadığına göre, yeminde bahsettiği fiil, hür insan satmakla gerçekleşmiş olmaz.<sup>850</sup>

## B. EMİR

Emir, “Yap!” (افعل) kalıbının söylenmesidir.<sup>851</sup> Fiili oluşturan harflerin bu kalıpta kullanılması ile emir gerçekleşmiş olur. Emir, dildeki fiil kalıplarından biridir. O

<sup>849</sup> Debûsî, **Takvîm**, 34-35.

<sup>850</sup> Burada, yine Debûsî tarafından geliştirilmiş olan şerî-hissî fiil ayrımını hatırlamak gerekir. Bu mesele yeri geldiğinde daha detaylı olarak ele alınmıştır. Ayrıca bkz: Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer’î Fiil Ayrımı”.

<sup>851</sup> الأمر فتكلم بقولك افعل (Debûsî, **Takvîm**, 35). Debûsî’nin emri sadece bir fiil kalıbı olarak gören bu tanımı, emir kalıbının dildeki tanımıdır. Ancak bu konuda, emrin sadır olduğu kaynağın iradesini, emrin muhatabını ya da emredenle emrin muhatabı arasındaki hiyerarşiyi dikkate alan tanımlar da yapılmıştır. Vishanoff, emri sadece bir fiil kalıbı olarak tanımlayanların ehl-i hadis mensupları, emrin ancak emredenin muradı ile emir haline geleceğini söyleyenlerin ise Mu’tezile olduğunu savunmaktadır (Vishanoff, “Early Islamic Hermeneutics”, 98). Meselâ Cessâs, emri, “bir kişinin kendisinden alt seviyede olan birine, onu yükümlü kılmayı (icâb) murad ederek, “yap” kalıbını kullanması” olarak tanımlar ve böylece dildeki tanımı emrin sadır olduğu merciin kasdını da tanıma eklemek suretiyle detaylandırır (Cessâs, **Fusûl**, I, 280). Bu durumda Cessâs’ın Mu’tezile’ye yakın bir duruş sergilediği, Debûsî’nin ise bu konuda Mu’tezilî yaklaşımdan ayrıldığı görülmektedir. Ancak Vishanoff’un aksine Murteza Bedir, emrin sığa ile özdeşleştirilmesinin halku’l-Kur’ân’ı kabul etmek anlamına geleceğinden Mu’tezilenin tavrına daha yakın olduğunu savunmaktadır (Bedir, “The Early Development”, 72-73). Semerkandî’nin eleştirisi dikkate alındığında, Bedir’in iddiasının daha isabetli olduğu söylenebilir. Bunun yanında Bâkîllânî, emri, “emredilen kişiden emir konusu olan fiilin, itaati gereği sadır olmasını gerektiren söz” olarak tanımlar (**et-Takrîb ve’l-irşâd**, II, 5). Bu tanımda emrin dildeki kalıbının değil, amacının ve muhatap üzerindeki etkisinin dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bâkîllânî, emirlerin emir sigasıyla da haber sigasıyla da sadır olabileceğini, şeriatla pekçok emrin, “size yazdık”, “size farz kıldık” gibi emirden haber veren sigalarla geldiğini söyler (**et-Takrîb ve’l-irşâd**, II, 7). Bâkîllânî, emir manasını emir sigası ile özdeşleştirmede için, emir sigasının hükmü konusunda karine gelene kadar tevakkuf edileceğini söyler (**et-Takrîb ve’l-irşâd**, II, 15) ki bu husus emrin hükmü bölümünde incelenecektir. Serahsî, dilde emrin “bir kişinin başka bir kişiye ‘yap’ demesi” olarak tanımlandığını, ancak fukahâyâ göre, bu sözü söyleyen muhatabından alt seviyede ise bunun emir olarak kabul edilemeyeceğini, ancak muhatabından üstün ya da muhatabı ile denk ise emir olabileceğini söyler (Serahsî, **Usûl**, 9). Basrî de emredenin emrin muhatabından üstün olmasını şart koşmuştur (Basrî, **Mu’temed**, I, 43). Bazı âlimler, emrin oluşabilmesi için, emir kalıbını kullanan kişinin kendini muhatabından üstün kabul etmesi (isti’lâ) şartının da gerekli olduğunu söylerler (Basrî, **Mu’temed**, I, 43; Semerkandî, **Mizan**, I, 202). Emrin diğer tanımları ve bunların değerlendirmesi için bkz: Semerkandî, **Mizan**, I, 200-205.

halde diğ er fiil kalıplarının ifade ettiğ i belli anlamlar olduğu gibi, emir kalıbının da belli bir anlamı olmalıdır. “Zeyd geldi” ( قدم زيد ) dediğ imizde Zeyd’in gelişinin mevcut olduğ unu, “Zeyd geliyor” ( يقدم زيد ) dediğ imizde gelişinin mevcut olacağ ını ifade ediyorsak, “Gel!” ( أقدم ) dediğ imizde de gelmesinin gerekli olduğ unu ifade etmiş oluruz. Bu durumda hikmet açısından gözleri görmeyen birine “gör” ( أبصر ) demek isabetli olmaz. Zira görmenin o kişide vücuda gelişi tasavvur edilemez.<sup>852</sup>

Debûsî’nin yaptığ ı kısa emir tanımından çıkarılabilecek birinci sonuç, onun emrin varlığ ından bahsedebilmek için emir sigasının varlığ ını yeterli gördüğ üdür. Bu durumda emreden kişinin emrin muhatabından üstün olması ( علو ) ya da kendini üstün görmesi ( استعلى ), emreden kişinin emrin konusu olan fiili murad etmesi gibi ihtilafa konu olmuş şartlar, Debûsî’nin emir tanımının dışında kaldığ ı gibi, emir sigası dışındaki sigalarla - mesela karşı tarafa emretmek maksadıyla kullanılan haber sigası ya da “şunu yapmanı istiyorum” gibi ifadeler – muhataptan talepte bulunmak da emir kapsamına girmez.<sup>853</sup> Öte yandan Debûsî’nin emrin sigasına yaptığ ı vurgu, emir sigasının kendisinin değ il, delalet ettiğ i talebin emir anlamına geldiğ i şeklindeki ehl-i sünnet anlayışı ile örtüşmemektedir.<sup>854</sup> Zira emrin dildeki emir sigası ile özdeşleştirilmesi, Allah’ın kelâmının dilden sadır olan bir söz, yani yaratılmış olduğ unu kabul ve böylece Mu’tezile ile ehl-i sünnet arasındaki en önemli tartışmalardan birinde Mu’tezilî tavrı benimsemek anlamına gelebilecektir.

Debûsî’nin tanımından sonra yaptığ ı açıklamalardan çıkarılabilecek diğ er sonuç ise şudur: Emrin geçerli olabilmesi için, emre konu olan fiilin, emrin muhatabından sadır olması tasavvur edilebilecek bir fiil olması gerekir. Emre konu olan fiil, hikmet açısından mevcut olması istenmeyen (sefeh ya da abes gibi) bir fiil olsa bile

<sup>852</sup> Debûsî, **Takvîm**, 35.

<sup>853</sup> Basrî, emir için emir sigasını şart koşmuş ve başka fiil kalıplarının emir olarak kullanılamayacağ ını söylemiş, ancak bunun yanında emredenin iradesinin de şart olduğ unu ifade etmiştir (Basrî, **Mu’temed**, I, 49). Bağdat Mu’tezilesi ise emri siga ile sınırlamış ve iradeyi şart koşmamışlardır (Semerkandî, **Mîzân**, I, 203-204). Emrin tanımını, sarıh-gayr-i sarıh emir ayrımı ve emir sigası ile ilgili tartışmalar için bkz.: Hasan Ali Görgülü, “İslam Hukukçularının şer’î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15 (2005/2), 107-138; Ali İhsan Pala, **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu**, Ankara: Feer Yayınları, 2009, 25-42.

<sup>854</sup> Semerkandî’nin aktardığ ına göre Mu’tezile, emir sigasının bizzat kendisinin “emir” olduğ unu savunurken, ehl-i sünnet ve’l-cemaatin genel kanaati, emir sigasının hakikatte emir olmayıp, emre delalet ettiğ i yönündedir (Semerkandî, **Mîzân**, I, 198). Ayrıca bkz. Basrî, **Mu’temed**, I, 39.



bu böyledir.<sup>855</sup> Bir başka deyişle, emredilen şeyin (hikmet açısından) hasen değil kabih olması, onu geçerli bir emir olmaktan çıkarmaz. Emrin geçerliliğinin asıl şartı, muhatap tarafından yerine getirilmesi tasavvur edilebilecek bir fiil olmasıdır. Debûsî, bu ifadeleri ile bir yandan teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığı yönündeki görüşünü beyan ederken, bir yandan da Allah'ın kabih olanı emretmesinin aklen ya da dil itibariyle mümtenî olmadığını iddia etmiş olmaktadır; ancak o, tartışmanın dil boyutunu aşıp kelâmî boyutuna geçmez. Emrin geçerli oluşu için muhatabın sahip olması gereken kuvvet (استطاعة) konusunu ise nispeten daha ayrıntılı olarak fakat yine kelâmî tazammunlarını vurgulamaksızın eda-kaza bölümünde ele alır.<sup>856</sup>

Debûsî'nin emir tanımından çıkarılabilecek bir diğer sonuç ise onun emri “sözlü ifade” (yap kalıbının söylenmesi) olarak tanımlaması ile ilişkilidir. Emrin söz oluşunun vurgulanması, Hz. Peygamber'in fiillerinin emredilmiş hükümler olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi açısından önemlidir. Debûsî'nin bu tanımına göre Hz. Peygamber'in fiillerinin emir kapsamında değerlendirilmemesi gerekir. Nitekim Debûsî, “Ef'âlü'n-Nebî” başlığında, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı hakkındaki tartışmalara değinir ve Hz. Peygamber'in bir fiilinin, niteliği (örneklik vasfı taşıyıp taşımadığı) hakkında delil bulunmadığı sürece bizler için mübahlık ifade ettiğini savunur.<sup>857</sup>

Debûsî'nin oldukça sade olan emir tanımı, kendisinden önceki Bâkılânî ve Cessâs'ın tanımları ile tam olarak örtüşmediği gibi, kendisinden sonra mezhep usûlcülerinin yaptığı tanımlardaki –yukarıda ifade ettiğimiz tartışmalara işaret eden- kayıtları da içermemektedir. Bu açıdan Debûsî'nin emrin tanımı ile ilgili tartışmaları mümkün olduğu ölçüde azaltmak ve olabilecek en özlü ve tartışmaya kapalı tanıma ulaşmak için böyle bir tercihte bulunduğu düşünülebilir.<sup>858</sup>

---

<sup>855</sup> Debûsî, **Takvîm**, 35.

<sup>856</sup> Debûsî, **Takvîm**, 87-93.

<sup>857</sup> Debûsî, **Takvîm**, 247-248.

<sup>858</sup> Cessâs, emri, emredenin iradesini dikkate alarak “bir kimsenin kendisinden alt seviyedeki birine bir şeyi icâb etmeyi irade ederek ‘yap’ demesi” şeklinde tanımlarken, Bâkılânî ise “emredilen kişinin fiili itaat ederek yapmasını gerektiren söz” olarak tanımlar (Cessâs, **Fusûl**, II, 280; Bâkılânî, **Takrîb**, II, 5). Emir tanımlarının tahlili için bkz.: Pala, **Emir ve Yasakların Yorumu**, 25-42.

## C. NEHİY

Debûsî, nehyin mahiyeti üzerinde çok fazla durmaz. Nitekim nehyin mahiyeti hakkında usûlcüler arasında da çok fazla tartışma yoktur. Debûsî'nin açıklamalarına göre dildeki mâzî ve müzârî fiiller için olumsuzluk kalıpları, “Zeyd bilmedi” ve “Zeyd bilmiyor” şeklindedir. Nehiy kalıbı ise “Bilme!” (لا تعلم) şeklindedir. Bu üç olumsuz kalıp, “bildi, biliyor ve bil” şeklindeki olumlu kalıpların zıddıdır. Bu durumda nehy, emrin ifade ettiği anlamın zıddını ifade etmiş olmaktadır. Nehyin amacı, bir şeyin mevcut olmamasının ya da yok olmasının gerekli olduğunun beyan edilmesidir. Ancak aslında bir fiilin hakikaten ademi (yokluğu) tasavvur edilemez. Yani o fiil en az bir kez mevcut olmuştur ki biz onun varlığından haberdarız ve onu, mevcut olmamasının gerekliliği beyanına konu ediyoruz. Olmayan bir şeyin “olmamasını talep etmek” de tasavvur edilemez. Ancak nehyin muhatabı onu vücuda getirmekten uzak durmakla onu yok kılar.<sup>859</sup>

Debûsî'ye göre dil açısından nehy, bir fiili yapmaktan men etmek amacını taşır. Dolayısıyla nehy edilen kişi, o fiili yapmamakla ilzam edilmiş olur. Böylece nehyin hükmü, nehy edilen şeyden kaçınmaktır.<sup>860</sup>

Debûsî'nin nehy tanımları da emir tanımları gibi, sadece dildeki nehy ifade eden kalıbı vurgulayan ve bunun dışında emreden ya da emredilen hakkında öne sürülebilecek diğer şartlara yer vermeyen sade bir tanımdır. Bu açıdan Debûsî'nin nehy tanımının, sarîh nehyi ifade ettiği, nehy anlamını ortaya çıkaran diğer ifade kalıplarının ise gayr-i sarîh nehy kapsamına girdiği söylenebilir.<sup>861</sup>

---

<sup>859</sup> Debûsî, *Takvîm*, 35.

<sup>860</sup> Debûsî, *Takvîm*, 35.

<sup>861</sup> Sarîh-gayr-i sarîh nehy ayrımı için bkz.: Hasan Ali Görgülü, “Nehyin Delâleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2010/2), 73-104; 75-77.

### III. VAZ' OLUNUŞU AÇISINDAN İFADE TÜRLERİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

#### A. EMİRLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Usûl literatüründe emirle ilgili onlarca tartışma noktası zikredilmiş ve bu tartışmaların derinleştirilmesi ile emir konusu oldukça uzun bir şekilde işlenmiştir. Debûsî, literatürde mevcut olan emirle ilgili tartışmaların ancak belli başlılarına yer vermiş; bu konuda dört başlık açmış ve bazı alt kademe tartışmalara da bu başlıklar altında değinmiştir.<sup>862</sup> Emirle ilgili olarak Debûsî'nin ele almadığı tartışmalar şunlardır:

1. Emrin kendine özel bir sîgası var mıdır?<sup>863</sup>
2. Emir nedb ifade ettiğinde bu, hakikat midir mecaz mıdır?<sup>864</sup>
3. Yasaklamadan sonra gelen emrin hükmü nedir?<sup>865</sup>
4. Emir fevr (hemen yapma) mı ifade eder terâhî (erteleme) mi?<sup>866</sup>
5. Birden çok fiilin tahyîr (seçilen herhangi birini yapma imkânı) suretinde emredilmesi<sup>867</sup>
6. Emir lafzının tekrarlanması ile emrin hükmü de tekrarlanır mı?<sup>868</sup>
7. Mendup fiiller emrin kapsamına dahil midir?<sup>869</sup>
8. Yerine getirilmeyen emrin kazası, ilk emir ile mi yoksa yeni bir emir ile mi lazım olur?<sup>870</sup>
9. Emreden kişi emre dahil midir?<sup>871</sup>
10. Köleler emre dahil midir?<sup>872</sup>

<sup>862</sup> Örneğin Şîrâzî, emir konusuna yaklaşık seksen sayfa ayırır ve bu konuda yirmi üç mesele tartışır (Şîrâzî, **Tebşıra**, 17-96).

<sup>863</sup> Şîrâzî, **Tebşıra**, 22. Şîrâzî ve Pezdevî'nin emirle ilgili zikrettiği ilk tartışma, emir sîgasının emri ifade etmek için vazgeçilmez bir hâs sîga olup olmadığıdır. Bu tartışmanın temelinde, Hz. Peygamber'in fiillerinin emir anlamına sahip olup olmaması tartışması yatmaktadır. Bazı Şâfiî ve Malikîler, Hz. Peygamber'in fiillerinin de emir ifade ettiğini savunurken, Hanefîler, emir anlamının emir sîgasına has olduğunu, ef'âl-i nebînin emirle aynı hükme sahip olmasının ise ancak mecazen mümkün olduğunu söylerler (Pezdevî, **Usûl**, I, 147-155). Öte yandan Şîrâzî, emrin belli bir sîgası olmadığı, "yap" kalıbının bir karine olmadıkça emre delalet etmediği görüşünü Eşarîlere nispet eder (Şîrâzî, **Tebşıra**, 22). Ayrıca bkz: Basrî, **Mu'temed**, I, 39-40.

<sup>864</sup> Saymerî, **Mesâil**, 8-9.

<sup>865</sup> Saymerî, **Mesâil**, 10-11; Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 49.

<sup>866</sup> Saymerî, **Mesâil**, 16-19; Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 55-65.

<sup>867</sup> Saymerî, **Mesâil**, 23-24; Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 72-75.

<sup>868</sup> Saymerî, **Mesâil**, 25-26.

<sup>869</sup> Şîrâzî, **Tebşıra**, 36-37.

<sup>870</sup> Şîrâzî, **Tebşıra**, 64-66.

<sup>871</sup> Şîrâzî, **Tebşıra**, 73-74; Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 89-90.

11. Erkeklerle yönelik hitâba kadınlar da dahil midir?<sup>873</sup>
12. Kâfirler şer'î hükümlerle muhatap mıdır?<sup>874</sup>
13. Bir şeyin emredilmesi, yerine getirildiğinde sorumluluğun kalkacağı (müczi olduğu) anlamına gelir mi?<sup>875</sup>
14. Mekruh hükmü de emre dahil midir?<sup>876</sup>

Debûsî'nin emirle ilgili olarak ele aldığı konular ise şunlardır: a. Mutlak emrin hükmü, b. Emrin tekrara delalet edip etmediği, c. Emredilen şeyin hasen oluşu ve bu hasen oluşun dereceleri, d. Emredilen şeyin zıddının hükmü.

### 1. Mutlak Emrin Hükmü

Hüküm bahisleri, geç dönemde mütekellimîn usûl eserlerinin etkisi ile müstakil olarak ele alınana kadar, Hanefî usûl eserlerinde çeşitli başlıklar altında dağınık olarak işlenmiştir. Mutlak emrin hükmü hakkındaki tartışmalar da hüküm konusunun işlendiği çok az başlıktan biridir. Bu başlıkta, mutlak olarak varid olan emrin, muhatap için bağlayıcılık derecesi açısından hangi hükmü ifade ettiği tartışması ele alınmıştır. Ancak burada hüküm kaynağının kat'î veya zannî oluşunun hükmün kuvvetine etkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan farz-vacip, haram-tahrimen mekruh ayrımları ele alınmaz. Buradaki asıl tartışma, dilbilimsel olarak naslarda varid olan ve hükmü konusunda bir karine taşımayan mutlak emir kalıbının hangi teklifi hükmü ifade ettiğidir. Bu konunun işlenişinde Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin büyük oranda Cessâs'ı takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde mesele küçük değişiklikler ve katkılarla tekrarlanmaktadır. Konunun Debûsî tarafından nasıl işlendiğini müstakil olarak incelemeden önce, anlamayı kolaylaştırması açısından, söz konusu dört eserde ele alındığı şekliyle tartışmayı özetleyelim:

Emir sigasının dilde yerleşik olan yedi anlamı vardır:<sup>877</sup> İcâb, nedb, irşad, ibaha, takrî' (meydan okuma), vaîd (ceza tehdidi), talep.<sup>878</sup> Bazıları, emir sigasının

---

<sup>872</sup> Şîrâzî, *Tebşıra*, 75-76; Sem'ânî, *Kavâtu'*, I, 85.

<sup>873</sup> Şîrâzî, *Tebşıra*, 77-79; Saymerî, *Mesâil*, 33-36; Sem'ânî, *Kavâtu'*, I, 85-86.

<sup>874</sup> Şîrâzî, *Tebşıra*, 80-84; Sem'ânî, *Kavâtu'*, I, 77-84. Debûsî bu konuyu ehliyet bahislerinde oldukça kısa olarak işler. Debûsî, *Takvîm*, 437.

<sup>875</sup> Şîrâzî, *Tebşıra*, 85-86; Sem'ânî, *Kavâtu'*, I, 90-92.

<sup>876</sup> Şîrâzî, *Tebşıra*, 93.

böyle çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılması sebebiyle, emir sigasının mücmel bir lafız olarak kabul edileceğini, zira emir sigasından neyin kastedildiğinin ilave bir delil olmadan bilinemeyeceğini, bu yüzden mutlak emrin hükmü konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunurlar.<sup>879</sup> Bu görüşe karşı, âlimlerin çoğunluğu, emir sigasının hükmü bilinebilecek hâs bir lafız olduğu görüşündedir.<sup>880</sup> Ancak bu görüşte olanlar açısından da başka bir tartışma söz konusudur: Emir sigasının sahip olduğu anlamlardan, takrî‘, vaîd ve talebin, her ne kadar sûreten emir kalıbında görünseler de emir anlamını ifade etmedikleri konusunda ihtilaf yoktur.<sup>881</sup> Ancak âlimler, mutlak emrin, diğer anlamlardan (îcâb, nedb ve irşad, ibaha) hangisini ifade ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>882</sup>

Mutlak emrin hükmü konusundaki tartışmaları kısmen Cessâs’ın ilgili bölümünden ihtisar ederek aktardığı anlaşılan Debûsî’ye göre, bu konuda âlimlerin ihtilafı dört noktada toplanmıştır:

1. Mutlak emrin hükmü hakkında, beyan edilene kadar tevakkuf edilir.
2. Mutlak emir, ilave bir delil olmadığı sürece ibaha ifade eder.
3. Mutlak emir, değiştiren bir delil olmadığı sürece nedb ifade eder.

---

<sup>877</sup> Gazâlî emir sigasının on altı anlamını örnekleri ile birlikte sayar (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 66-67). Ayrıca bkz: Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 323-324; Nesefî, **Keşfü’l-esrâr**, I, 52-53.

<sup>878</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 280-281. Cessâs emir kalıbının bu yedi anlamından her birini örneklerle anlatır. Bunlardan ilk altısı, hiyerarşik olarak üstün olan kişinin kendisinden aşağı olan birine hitâbı için kullanılırken, sadece talep anlamındaki kullanımı, daha alt mertebede olan bir kişinin kendisinden üstün bir muhataba yöneltmesi şeklinde olur.

<sup>879</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 157-160. Abdülaziz Buhârî, bu görüşü savunan vâkıfîyenin de emir sigasının hangi anlamlar arasında müşterek olduğu noktasında farklı görüşlere sahip olduğunu, fakat hepsinin emir sigasının hükmünün bir delil gelmeden bilinemeyeceği görüşünde birleştiklerini söyler (Pezdevî, **Usûl**, I, 157).

<sup>880</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 159.

<sup>881</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 11.

<sup>882</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 161. Serahsî’ye göre, emir sigasının ilzam (îcâb) anlamını hakiki olarak ifade ettiği konusunda da ihtilaf yoktur. Ancak ibaha, irşad ve nedb anlamları konusunda ihtilaf edilmiştir. Kerhî ve Cessâs’a göre, bu anlamları ifade etmek üzere kullanılan emir sigasına mecazen emir denebilirse de hakikaten emir denemez (Cessâs, **Fusûl**, I, 281; Serahsî, **Usûl**, 11).

4. Mutlak emrin hükmü, hükmü düşüren bir şey olmadığı sürece vücûptur. Debûsî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir ve Debûsî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>883</sup>

Daha sonra Debûsî bu saydığı görüşleri delilleriyle birlikte izah eder ve görüş sahiplerine cevap verir:

**Birinci görüş: Mutlak emrin hükmü hakkında, beyan edilene kadar tevakkuf edilir.**<sup>884</sup> Bu görüşte olanlar, dilde emrin ne ifade ettiği hususunda pek çok ihtilafli kullanıma rastlandığını, emirle bazen îcâb, bazen talep ve dua, bazen susturma, bazen azarlama, bazen ibaha, bazen de nedb kast edildiğini söylerler. Dolayısıyla emir kalıbı, dil açısından yapılması vacip olanı da mübah olanı da hatta bazen çirkin olanı da ifade etmek için vaz' olunmuştur. Emrin pek çok farklı hükme ihtimali vardır ve muhtemel olan lafız, ihtimallerden birisi bir delil ile taayyün etmedikçe hüccet olmaz.<sup>885</sup>

Debûsî bu görüşe karşı, ibaha görüşünü benimseyenlerin şöyle bir cevabını aktarır: Emrin hükmü tevakkuf olsaydı, nehyin hükmünün de tevakkuf olması gerekirdi. Bu durumda emir ve nehiy birbirinin aynı duruma gelirdi ki bu muhaldir. Nehiy için tevakkuf edilmeyeceğine, nehyin hükmü haramlık olduğuna göre ve emir de nehyin zıddı olduğuna göre, onunla da ibaha hükmü sabit olmalıdır.<sup>886</sup>

Cessâs ise bu görüşe farklı açılardan cevap vermiş, Serahsî de Cessâs'ın ifadelerini özetleyerek tekrarlamıştır. Buna göre Hz Peygamber bir şey emrettiğinde

---

<sup>883</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36. Murteza Bedir, bu görüşlerinin sıralanışındaki mantıkî hassasiyete dikkat çeker: İlk başta, siga hakkında hiçbir anlam ortaya konulmaması anlamında tevakkuf, ardından bir anlamı olduğunu kabul etse de bunun izinden öte bir eylem talebi olmadığını savunan ibaha görüşü, daha sonra yapmanın yapmamaktan üstün olduğuna işaret eden nedb görüşü ve en katı olarak kabul edilebilecek vücûb görüşü zikredilmiştir. Daha sonra her bir grubun argümanları da bir önceki görüşü savunanların argümanlarını çürütecek şekilde sıralanarak işlenir (Bedir, "The Early Development", 85, 87).

<sup>884</sup> Serahsî bu görüşün İbn Süreyc'e ait olduğunu ve İbn Süreyc'in bu görüşün Şâfi mezhebinin görüşü olduğunu iddia ettiğini, ancak bunun mezhebin çoğu mensubu tarafından inkar edildiğini aktarır (Serahsî, **Usûl**, 12). Sem'ânî ise emir ve nehiy sigalarının başka bir karine olmadığı sürece tek başına bir anlam ifade etmediği şeklindeki görüşü Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye izafe eder ve mezhepte benzeri ifadelerin İbn Süreyc'ten de rivayet edildiğini, ancak bu ifadelerin doğru olmadığını söyler (Sem'ânî, **Kavâtı**, I, 38). Cüveynî Şâfi'nin mutlak emrin vücûb ifade ettiği görüşünde olduğunu, ancak "mezhebin mütekelliminden olan" mensuplarının bu konuda –Ebû İshak dışında– Şâfi'ye değil, vakf görüşünü savunan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye katıldığını söyler (Cüveynî, **Burhân**, I, 68). Şîrâzî delil olmadığı sürece emrin hükmü konusunda tevakkuf edileceği görüşünü Eşarilere ve Bakıllani'ye nispet eder (Şîrâzî, **Tebşîra**, 27; **Şerhu'l-Lüma'**, Abdülmecid Türkî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I, 206).

<sup>885</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36.

<sup>886</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36-37.

bunu duyan sahabe amel etmek için başka bir delil aramaksızın ona uyuyorlardı. Emir sîgasının anlamının vücûb olduğunu bilmiyor olsalardı delil ararlardı.<sup>887</sup>

Serahsî bu noktada emir sîgasının iştirak ifade etmeyen hâs bir sîga olduğunu vurgular. Eğer emir sîgası iştirak ifade etseydi, lafzın müşterek anlamlarından birinin tercih edilebilmesi için delile ihtiyaç duyulurdu. Aksine, âmmın tahsisi için nasıl delil gerekiyorsa, emir sîgasında müşterekliğin ortaya çıkması da ancak haricî bir delil sebebiyle olur.<sup>888</sup>

**İkinci görüş: Mutlak emir, ilave bir delil olmadığı sürece ibaha ifade eder.**<sup>889</sup> Bu görüşte olanların gerekçesi şudur: Emir, emredilen şeyin emredilen kişi tarafından vücuda getirilmesinin talep edilmesidir. Bu vücuda geliş de ancak emredilen kişinin o emri alması/emre uyması (*i'timâr*) ile mümkün olur. Bu yüzden emir zorunlu olarak emri yerine getirme yolunun açılmasına delalet eder. Bunun da hüküm açısından en alt derecesi ibahadır. Bir başka deyişle sadece ibaha hükmünü kabul etmekle, emri yerine getirme anlamının doğurduğu zorunluluk sağlanır; artık hükmün derecesini nedb ya da vücûba yükseltmeye gerek yoktur. Bunun yanında, emrin susturma/mezdan okuma ya da azarlama anlamı gibi diğer anlamları, doğrudan emir sîgasından değil, nassın siyakı gibi bir delaletten anlaşılır ki bu mecazî bir kullanımdır.<sup>890</sup> Özet olarak ifade etmek gerekirse, emir sîgası için ibaha anlamı dışındaki manalar ancak bir delalet veya karine yoluyla anlaşılabilir.

Debûsî, bu görüşü çürütmek için kendisi herhangi bir delil sunmaz. Zira bir sonraki görüşün, yani emrin nedb ifade ettiği görüşünün sahipleri, emrin ibaha ifade ettiği görüşüne cevap vermektedirler. Debûsî bu cevapları aktarmakla yetinir.

---

<sup>887</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 291; Serahsî, **Usûl**, 12-13.

<sup>888</sup> Serahsî, **Usûl**, 13. Serahsî emir sîgasının hâs bir lafız olduğunu ifade etmekle birlikte bu görüşü lafız taksimine yansıtmamış; emir ve nehiy konusunu, âmm-hâs-müşterek konusundan ayrı olarak ele almıştır. Pezdevî ise emir ve nehiy hâssın altında ele alır (Pezdevî, **Usûl**, I, 146-147).

<sup>889</sup> Serahsî, Malikîlerin bir kısmına göre mutlak emrin ibaha, bazılarına göre de nedb ifade ettiğini söyler (Serahsî, **Usûl**, 12). Neseî ve Molla Hüsrev de bazı Malikîlerin ibaha görüşünde olduklarını söyler (Molla Hüsrev, **Mir'ât**, 54; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 53).

<sup>890</sup> Debûsî, **Takvîm**, 36.

**Üçüncü görüş: Mutlak emir değiştiren bir delil olmadığı sürece nedb ifade eder.**<sup>891</sup> Bu görüş sahipleri, önce ibaha, daha sonra da vücûb görüşüne itiraz ederler ve orta bir yol bulmaya çalışırlar. Bu görüştekilerin gerekçesi şudur: İbahada bir fiili yapma ya da terk etme yönünde bir tercih sebebi mevcut değildir. Emrin hükmünün ibaha olduğunu kabul etmek, emir ile nehyin farkını ortadan kaldırır. Hâlbuki emir, bir fiilin talep edilmesidir. Fiilin varlığa gelmesi, o emrin yapılmasına bağlıdır. Emredilmek suretiyle, yapılması terk edilmesine tercih edilen şeyin, yapılarak vücuda getirilmesi gerekir. Bu, bir şeyin yapılmasının terk edilmesinden daha hasen olduğunun kabulü anlamına gelir. Hasen oluş yönünün, yani bir fiilin yapılmasının terk edilmesinden daha üstün olmasının en alt derecesi ise nedbdir. Dolayısıyla mutlak emirde, hükmün derecesini nedbin üzerine (vacibe) çıkarmak için bir sebep yoktur. Emirler yoluyla farz kılınan hükümlere gelince; bunların farz oluşları, emirle birlikte bir vaîdin gelmesi ya da icâbın sarih bir ifade ile yapılması gibi emir sîgasının kendisi dışında karinelere istinad eder.<sup>892</sup> Bu görüş çeşitli alimler tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmiştir. Bunun yanında bazı alimler de bu görüşü Eş'arîlerin çoğunluğuna ve fukahâdan bir gruba nispet ederler.<sup>893</sup>

Cessâs, bu konuda ilim sahibi bazı kimselerin, emir lafzı nedb ihtimali taşısâ dahi vücûb hükmünü dikkate almanın ihtiyata daha uygun olduğu şeklindeki görüşünü isabetli bulduğunu söyler.<sup>894</sup> Serahsî de nedb görüşünün tercih edilmemesi için sadece ihtiyata uygun olana yönelme gerekçesinin dahi yeterli olacağını ifade eder. Mendubun yapılması sevabı getirirken, terk edilmesi cezayı gerektirmez. Vacipte ise yapmak sevaba, terk etmek ise cezaya götürür. O halde mutlak emrin gereğinin icâb olması daha ihtiyata uygun bir görüştür.<sup>895</sup>

---

<sup>891</sup> Cessâs bu görüşü, "Bazılarına göre mutlak emrin hükmü, emredilen şeyin hasen ve râğbet edilen bir şey olduğunun öğrenilmesidir" (فقال القائلون الذي يفيد هذا اللفظ عند الإطلاق الدلالة على حسن الأمور به وكونه مرغبا فيه) şeklinde ifade eder (Cessâs, **Fusûl**, I, 283). Basrî'nin aktardığına göre bu görüş, Bağdat Mu'tezile'sinin önde gelen âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşüdür (Basrî, **Mu'temed**, I, 51).

<sup>892</sup> Debûsî, **Takvîm**, 37.

<sup>893</sup> Şîrâzî, **Tebşîra**, 27; Cüveynî, **Burhân**, I, 67-68; Sem'ânî, **Kavâti'**, I, 43; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 53).

<sup>894</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 291.

<sup>895</sup> Serahsî, **Usûl**, 14. Abdülaziz Buhârî'nin aktardığına göre, Mâturîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihî, mutlak emrin hükmü konusunda itikatta tevakkuf edilmesi gerektiğini, zira hükmünün ne olduğunun kesin olarak bilinmeyeceğini, ancak amelde ihtiyata daha uygun olduğu için vacip hükmünün kabul edilmesini savunurlar. Böylece eğer hükmü vacipse, emre uymakla vücûb yerine getirilmiş olur; nedb ise sevap kazanılır. Buhârî, bu görüşlerinden dolayı Semerkand meşâyihîni vâkıfiyye arasında sayar (Pezdevî, **Usûl**, I, 157-158). Semerkand



Pezdevî, ibaha ve nedb görüşlerinin ikisine birden şöyle cevap verir: Emir sîgası, kendisine mahsus bir mana üzerine konulmuşsa, aslolan, hükmünün o manayı tam olarak karşılayan hüküm (vâcib) olmasıdır. (Nedb ya da ibaha gibi) daha azına ise ancak ihtimali vardır.<sup>896</sup>

**Dördüncü görüş: Mutlak emrin hükmü, hükmü düşüren bir şey olmadığı sürece vücuttur.** Debûsî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir ve kendisi de bu görüşü tercih eder.<sup>897</sup>

Debûsî, ilk üç görüşü gerekçeleri ile birlikte kısaca aktardıktan sonra, Hanefî âlimlerine ait olduğunu ifade ettiği bu görüşü izah eder. Buna göre, emrin amacı, emredilen şeyin emredilen kişi tarafından vücuda getirilmesi gerektiğini beyan etmektir. Bu, emrin vazgeçilmez bir özelliğidir. O halde emirle gerçekleşen talebin muhakkak yerine getirilmesi gereken bir talep olduğu anlaşılır. İcab ve farzın manası da budur.<sup>898</sup> Yine aynı sebeple, emreden ile emredilen arasında bir hiyerarşi söz konusudur; sultan da bir şeyi (emrederek) zorunlu tutma yetkisine sahip olduğu için “emîr” olarak isimlendirilir.<sup>899</sup>

Debûsî'nin konuyla ilgili bir başka argümanı şöyledir: Dildeki kalıp itibariyle emir ile i'timar (ائتمر-أمر) arasındaki sıkı ve doğrudan ilişki, emrin gereğinin (*mu'ceb*), karşı tarafın o emri yerine getirmesi olduğunu gösterir. Örneğin كسر (kırdı) fiili, fiile konu olan nesne için انكسر (kırıldı) kalıbını hemen ve doğrudan gerektirir. Ancak bu iki fiil kalıbı arasındaki ilişki ile emir ve emrin uygulanışı arasında şöyle bir fark olduğuna da dikkat edilmelidir: Sîga gereği emir ile i'timarın aynı anda gerçekleşmesi gerekir; zira kesera-inkesera/kırdı-kırıldı ilişkisinde kırma fiili ile aynı anda kırılma gerçekleşir. Ancak (şerî hükümlerde) emir, emredilenin ihtiyarı ile gerçekleştiğinden ve bu ihtiyar için emirden sonra bir süre geçmesi gerektiğinden, emir ile i'timar, (ihtiyarı olmayanın

---

meşâyihinin bu görüşü benimsemelerinde, umumun kat'îliğini reddetmelerinin etkili olduğu açıktır (Hazne, **Tatavvur**, 274-277).

<sup>896</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 161-162.

<sup>897</sup> Serahsî, Şâfiî'nin **Ahkâmü'l-Kur'an**'daki bir ifadesi sebebiyle bu konudaki görüşünün yanlış anlaşıldığını; ayrıca Malikîlerin bir kısmına göre mutlak emrin ibaha, bazılarına göre de nedb ifade ettiğini söyler (Serahsî, **Usûl**, 12).

<sup>898</sup> Farz ile vacip arasındaki fark için Debûsî, **Takvîm**, 77.

<sup>899</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38.

cebrî olarak emre icabet edişinden farklı olarak) aynı anda gerçekleşmez. Bunu kabul etmeseydik, emredilen açısından cebri kabul etmek gerekirdi. Cebirden kaçınmak için emrin, emre uyma sonucunu otomatik olarak doğurduğunu değil fakat vacip kıldığını söylemek gerekir.<sup>900</sup>

Debûsî, yukarıdaki argümanın daha iyi anlaşılması için, “**كُنْ فَيَكُونُ**” (Ol der ve hemen oluverir) ayetini delil getirir. Bu ayette, varlığa gelen şey için bir ihtiyar söz konusu olmadığından, emir ile i'timar aynı anda gerçekleşmektedir. Yani iki kalıp arasındaki gramer ilişkisinin gerektirdiği doğrudan ve aynı anda olma hali, bu ayetin konusu için de söz konusudur. Emrin anlamı, emredilen şeyin vücuda gelmesi olmasaydı, ayette kullanılan bu şekildeki bir temsîlî ifade isabetli olmazdı.<sup>901</sup>

Emrin nedb ifade ettiğini söyleyenler, şöyle bir itiraz getirmişlerdir: Allah bize nafile cinsinden ibadetleri de emrediyor. Kul, nafile bir ibadet yaptığında bu emre itaat etmiş oluyor. Fakat yapılan ibadet mendûb olmaktan öte bir sıfat taşıyor. Kul bu nafile ibadeti yaptığında, Allah'ın emri sebebiyle amel etmiş olmaz mı?<sup>902</sup>

Debûsî'ye göre böyle bir amel, Allah'ın emri sebebiyle değil, izni sebebiyledir ve kul, bu durumda Allah'ın kendisi üzerine yükümlü kılmadığı bir fiili Allah için yapmaktadır. Farz bir ibadeti yerine getiren kişi ise emir sebebiyle kendi üzerine terettüp eden sorumluluğu yerine getirmek suretiyle emre göre amel etmiş olmaktadır. Debûsî, görüşünün daha iyi anlaşılması için furû fıkhıtan bir örnek verir: Bir işi yapmak üzere kiralanan kişinin, ilgili süre zarfında işi yaparken, kiralayana karşı yükümlü olduğu işi yerine getirmektedir. Ancak birine bir işi yapması için yardım eden kişi, yardımı sırasında yükümlü olmadığı bir işi yerine getirmektedir.<sup>903</sup>

---

<sup>900</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38. Sem'ânî, emir-i'timar arasındaki ilişkiye dayalı argümanı Debûsî'den aktardıktan sonra, bu argümanın zorlama olduğunu, diğer gerekçelerin daha isabetli olduğunu söyler (Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 47). Bununla birlikte aynı argüman Serahsî, Pezdevî ve Neseffî tarafından da tekrarlanmaktadır (Serahsî, **Usûl**, 15; Pezdevî, **Usûl**, I, 169-170; Neseffî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 55-56).

<sup>901</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38. Debûsî'nin bu ifadesinden ayetteki “kün” emrinin hakikî değil mecaz anlamda olduğu görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. Nitekim Maturîdî de bu görüştedir. Pezdevî ise bu sözün hakiki anlamda, ancak ses ve harflerden azade bir ilahi söz şeklinde kullanıldığını savunmaktadır. Neseffî de bu konuda Debûsî ve Maturîdî'ye katılır (Neseffî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 55-56). Ancak her iki tercih de emrin, emredilen şeyin vücuda gelmesi amacı ile sadır olduğu görüşünü desteklemektedir.

<sup>902</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38; Sem'ani, **Kavâtu'**, I, 44. Şîrâzî, Kerhî'ye, vacip olandan fazla olarak yapılanların da vacibe dahil olduğu yönünde bir görüş nispet eder ve bu görüşü eleştirir (Şîrâzî, **Tebsıra**, 87-88).

<sup>903</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38.

Bunun yanında, Kur'an-ı Kerîm'de çeşitli ayetlerde<sup>904</sup> emre uymamak fîsk ve isyan olarak nitelendirilir. Eğer emrin gereğini yapmak vacip olmasaydı, ona uymamak haram olmazdı. Yine, nehiy sözlük anlamı itibarıyla emrin zıddıdır. Nehiy, nehy edilen şeyin olmamasını gerektiriyorsa, emir de emredilen şeyin var kılınmasını gerektirir.<sup>905</sup>

Görüldüğü gibi, emrin hükmü konusunda Debûsî'nin görüşünü savunmak için öncelikle başvurduğu deliller, dil kurallarına dayanan izahlardır. Debûsî, diğer delilleri görüşünü destekleyen daha tâlî argümanlar olarak kullanır.<sup>906</sup> Bu doğrultuda Cessâs, Debûsî ve Serahsî hem emrin vücûb ifade ettiğine, hem de emir sîgasının en kuvvetli talep ifadesi olduğuna delil olarak çeşitli ayetleri de zikrederler.<sup>907</sup> Ancak Debûsî bunları aklî delillerin içinde dağınık bir şekilde ifade eder. Bunun yanında Serahsî ve Pezdevî'ye göre bu konuda icma da vardır. Bir kişi birinden bir şeyi talep edecek olsa, bunun için dildeki kalıplar içinde emir kipinden başka bir kalıp bulamaz. Bu, emir kalıbının talep ifade etmek konusunda hâs olarak vaz edildiğinin göstergesidir.<sup>908</sup>

## 2. Emrin Tekrara Delalet Edip Etmemesi

Emirle ilgili olarak Debûsî'nin aktardığı ikinci tartışma, mutlak olarak emredilen bir fiilin, mükellef tarafından birden çok kez ya da devamlı olarak yapılmasının gerekip gerekmediğidir.<sup>909</sup> Usûl kitaplarında hemen hemen her zaman zikredilen bu tartışmanın, aslında fûru fîkih meselelerine ciddi bir yansıması olmamıştır. Bunun sebebi, bu konudaki muhtelif görüşler arasında keskin bir ayrımın olmaması ve usûlcülerin çoğunluğunun birbirine yakın sayılabilecek görüşlere sahip olmasıdır. Bunun yanında, teorik zeminde mutlak emrin hükmü tartışılmakla birlikte, pratikte

<sup>904</sup> لا يعصون الله ما أمرهم (Tahrim 66/6); إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه (Kehf 18/50).

<sup>905</sup> Debûsî, **Takvîm**, 38-39. Benzer ifadeler için bkz: Cessâs, **Fusûl**, I, 282; Serahsî, **Usûl**, 12.

<sup>906</sup> Bedir, "The Early Development", 89.

<sup>907</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 282-283; Debûsî, **Takvîm**, 37-38; Serahsî, **Usûl**, 14-15. Delil getirilen ayetler Ahzâb 33/36, Nur 24/63, A'raf 7/12; Rum 30/25, Kehf 18/50, Tahrim 66/6.

<sup>908</sup> Serahsî, **Usûl**, 15; Pezdevî, **Usûl**, I, 167-168.

<sup>909</sup> Molla Hüsrev, mutlak emrin tekrar ve umum ifade etmesi arasında bazı durumlarda fark olabileceğini, ancak şer'î emirlerde umum her hâlükârda tekrarı gerektireceği için eserlerde umumun ayrıca zikredilmeyip, meselenin emrin tekrarı gerektirip gerektirmemesi şeklinde ele alındığını vurgular (Molla Hüsrev, **Mir'ât**, 62).

vârid olan emirlerin çoğunluğu tekrarı gerektirip gerektirmediğini tespit etmeyi mümkün kulan bir karine ile gelmiştir.<sup>910</sup>

Debûsî mutlak emrin tekrara delalet edip etmediği hususunda yine dört görüş sayar:<sup>911</sup>

1. Bir fiilin emredilmesi, aksine bir delil olmadığı sürece tekrarı gerektirir.
2. Mutlak emir tekrar ihtimalini taşır; fakat tekrara delalet etmesi için ayrıca delil gerekir.
3. Mutlak emir tekrarı gerektirmez ancak eğer bir şarta ya da vasfa bağlı ise şartın ya da vasıf tekrarı ile emrin de tekrarı gerekir.
4. Emir tekrara delalet etmediği gibi tekrara muhtemel de değildir. Debûsî'nin savunduğu görüş budur.<sup>912</sup>

**Birinci görüş: Aksine bir delil olmadığı sürece bir fiilin emredilmesi tekrarı gerektirir.** Bu görüşte olanların naklî delili, Hz. Peygamber'e haccın bir kez mi yoksa her sene mi yapılacağını soran Akra' b. Hâbis rivayetidir.<sup>913</sup> Emrin bir kez yapılmaya da tekrara da ihtimali olmasaydı (ya da emir bir kez yapmaya delalet etseydi) Akra' bu soruyu sormazdı. Bunun yanında, emir açısından tekrar ve bir kez yapmanın durumu, umum-husus ilişkisine benzer. Tahsise dair bir delil gelene kadar lafzın umumu ile amel etmenin gerekli oluşu gibi, emir de bir kez yapmanın kastedildiği bir delille sabit olmadıkça tekrara delalet eder. Yine, bir fiil, mutlak olarak zikredildiğinde, fiilin kapsamının bir kısmına değil tümüne taalluk eder. Tekrar edilmeden tam olarak

<sup>910</sup> Mustafa Said el-Hinn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, Halit Ünal (çev.), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1993, 226.

<sup>911</sup> Semerkandî, bu konuda altı görüş sayar: 1. Bu konuda delil gelene kadar bir şey söylenemeyeceğini savunarak tevakkuf edenler, 2. Tek bir kez yapmaya da tekrara da muhtemel olduğunu ancak delil olmadığı sürece en az olan bir kereye hamledileceğini söyleyenler, 3. Aksine delil olmadığı sürece devamlı yapılması (tekrar edilmesi) gerektiğini savunan bazı Şâfîler (ki bu görüş Müzeni'den rivayet edilir), 4. İsa b. Ebân'ın, talak gibi sonlu fiillerde tekrar ifade ettiği yönündeki görüşü, 5. Fukahâ ve mütekelliminin çoğunun görüşü olan, mutlak emrin bir kez yapmaya delalet ettiği görüşü, 6. Maturidî'nin, emrin tekrar konusundaki anlamının müphem olduğu, emre o müphemlik üzere itikad edilmesi gerektiği, amel açısından ise aksine bir delil olmadığı sürece ihtiyaten tekrar üzere yapılmasının uygun olduğu görüşü. Debûsî'nin savunduğu görüş, Semerkandî'nin saydıklarından hiçbirine tam olarak tekabül etmemektedir (Semerkandî, **Mizân**, 166-168).

<sup>912</sup> Molla Hüsrev, zikredilen bu dört görüşü hemen hemen aynı şekilde tekrarlar (Molla Hüsrev, **Mir'ât**, 62-65).

<sup>913</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 4; Müslim, "Hacc", (412) 1337.

yerine getirilmiş sayılmayan (ancak tekrarı ile “bütün” olan) her fiilin muktezası tekrardır. Bu konuda furû hükümlerden getirilen örnek şudur: Karısına “kendini boşa” diyen kişi, eğer üç talaka niyet etmiş ise niyeti geçerlidir; zira lafzın umum ve külliyet açısından muhtemel olduğu anlama niyet etmiştir. Eğer iki talaka niyet etmiş olsa idi, emir sîgası belli bir sayı ihtimalini barındırmadığı için bu niyet geçerli olmazdı. Bunun yanında, namazın tekrar üzere vacip olması da bu görüşü destekler; Allah namazı mutlak olarak emretmiştir ve bu emirle bizim üzerimizdeki vücûb hükmü tekerrür eder. Ancak (yine mutlak olarak gelen) hac emrindeki tekrar hükmü, yukarıda zikredilen hadisle, yani sünnetin delaleti ile düşmüştür. Yani Hz Peygamber haccın ömürde bir kez yapılacağını beyan etmiş olmasaydı, hacla ilgili Kur’anî emirden, tekrar hükmü çıkardı.<sup>914</sup>

Emrin tekrara delalet ettiği görüşüne Cessâs şöyle itiraz eder: Emredilen fiil muhatap tarafından bir kez yapıldığında “emredilen şeyi yerine getirdi” denilir. “Emrin sadece bir kısmını yaptı” denilmez. Eğer emir sîgası tekrarı gerektirseydi, emri bir kere yapan kişi, emri yerine getirmiş sayılmazdı.<sup>915</sup>

**İkinci görüş: Mutlak emir tekrar ihtimalini taşır; fakat tekrara delalet etmesi için ayrıca delil gerekir.**<sup>916</sup> Bu görüşte olanların zincirleme bir kaç önermeden oluşan gerekçesi şudur: Emredilen her fiilin bir mef’ûlü vardır. “صل” (namaz kıl) emri de iktizâen bir mef’ule ihtiyaç duyar. Aslında bu emrin mef’ulü olmak için “صلاة” (tek bir namaz) de “كل الصلوات” (bütün namazlar) da elverişlidir. Ancak emirle birlikte zikredilmemiş olan bu mef’ul iktizâen sabit olduğundan, iktizâ zaruretiyi yerine getirecek en az mef’ulle yetinilir ki bu da “صلاة”dir (tek bir namaz). Zira iktizânın sabit kıldığı şey, zarureten sabit olur. “صل صلاة” emri, “ispatta (olumlu bir bağlamda) nekre husus ifade eder” kaidesine, tek bir namaz hakkında emir ifade eder. “فتحرير رقبة من قبل”

<sup>914</sup> Debûsî, **Takvîm**, 40.

<sup>915</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 314. Serahsî de aynı argümanı Cessâs’ın ismini zikrederek aktarır (Serahsî, **Usûl**, 20).

<sup>916</sup> Sem’ânî, kendi ashabının bu görüşte olduğunu söyler ve bu görüş hakkında Debûsî’nin zikretmediği bazı polemikleri de zikreder (Sem’ânî, **Kavâtu**, I, 51-55). Serahsî, Müzeni’nin mutlak emrin aksine delil olmadıkça tekrarı gerektirdiği görüşünde olduğunu aktarır. Bu durumda Şâfiî’ye göre mutlak emrin tekrar ihtimali vardır; Müzeni’ye göre ise mutlak emir tekrarı gerektirir. Bu iki görüşün örneklerde ortaya çıkan farkını Serahsî izah eder (Serahsî, **Usûl**, 16). Cüveynî ve Gazâlî de bu görüşe meyiletmiştir (Cüveynî, **Burhân**, 74; Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 82). Şîrâzî, Şâfiîlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu, bazılarının ise emrin tekrarı gerektirdiği görüşünde olduğunu söyler (Şîrâzî, **Tebîra**, 41).

”أن يتامسا“ (Onlara dokunmadan önce bir köle azad edin)<sup>917</sup> ayetindeki nekre olarak gelen kölenin (رقبة) “bir” köleyi ifade etmesi gibi. Ancak bu durumda, sözün sahibi tarafından tekrara işaret eden bir karine gelirse, tekrar anlamı sabit olur. Çünkü mutlak emrin tekrara da ihtimali vardır ve delil geldiğinde bu ihtimal taayyün eder. Ancak nehiy bundan farklıdır. Zira nehyin amacı, bir şeyin olmamasını talep etmektir (nefy). Nefyde (olumsuz bağlamda kullanılan) nekre ise umum ifade eder.<sup>918</sup> Özetlemek gerekirse, emrin gerektirdiği mastar, iktizâen sabit olduğu için, zaruret miktarınca takdir edilir ki bu da o fiili bir kez yapmaktır. Eğer bir karine bulunursa tekraren yapma anlamına da ihtimali vardır.

Bu konuda şu hüküm de bu görüşü destekler: Bir kişi “Malımdan bir dirhem sadaka ver” dese, bu sözün muhatabı, ancak tek bir dirhem sadaka vermeye yetkilidir. Birden çok kez sadaka verirse, emri aşmış olur.<sup>919</sup>

Bu konuda zikredilen bir delil de şudur: Emir kipi, mâzî ve müzârî kipleri gibi, Arap dilindeki sarf kalıplarından biridir. “Falan kişi eve girdi” denildiğinde bundan birden çok kez girdiği anlaşılmaz ancak birden çok kez girmiş olması ihtimal dahilindedir. Müzârîde de böyledir. O halde tekrar açısından emir kipi de mâzî ve müzârî gibi olmalıdır.<sup>920</sup>

Mutlak emrin fiilin bir kez yapılmasını ifade ettiği, ancak tekrar ihtimalini de taşıdığı ve karine mevcut olması durumunda tekrar ifade edeceği görüşünü, Cessâs da eserinde savunmuştur. Cessâs’la Debûsî arasındaki görüş farkının kaynağını aşağıda inceleyeceğiz.

---

<sup>917</sup> Mücadele 58/3.

<sup>918</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41. Sadruşşerîa, mutlak emrin tekrarı gerektirmediği görüşünü temellendirirken aynı gerekçeyi zikreder. Ancak onun eserinde, bu konuda Cessâs’la Debûsî arasındaki (ileride anlatılacak olan) görüş farkı önemini kaybetmiştir (Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 337-338). Semerkandî de ispat ve nefyde nekrenin durumu ile ilgili argümanı, mezhebin görüşü olarak emrin tekrarı gerektirmediğini savunurken kullanır. (Semerkandî, **Mizan**, I, 180).

<sup>919</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41; Serahsî, **Usûl**, 16-17. Cessâs tekrar açısından emirle nehiy arasındaki farkı şöyle izah eder: Nehiy, taalluk ettiği şeyin ebediyen vücuda getirilmemesini gerektirir. Emredilen fiil bir kere yapılıncaya emrin muktezası yerine getirilmiş olur. Ancak nehy edilen fiil bir kere yapılıncaya o fiilin nehy edilmesi hükmü, daha sonraki zamanlar için düşmez. (Cessâs, **Fusûl**, I, 318).

<sup>920</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41.

**Üçüncü görüş: Mutlak emir tekrarı gerektirmez ancak eğer bir şarta ya da vafsa bağlı ise şart ya da vafsin tekrarı ile emrin de tekrarı gerekir.**<sup>921</sup> Bu görüşte olanlar, (namaz gibi) vakitlere ya da (zekat gibi) mali duruma bağlanarak emredilen ibadetleri, (hadler gibi) suçlara bağlanarak emredilen cezaları dikkate almışlardır.

Bu görüş aslında tartışmanın taraflarından birinin savunduğu müstakil bir görüş olmayıp, mutlak emrin değil, kayıt ya da şart ile varid olmuş emrin hükmünü ele almaktadır. Bununla birlikte daha sonraki eserlerde de müstakil bir görüş olarak zikredilmiştir.<sup>922</sup> Debûsî bu görüş ve görüşün sahipleri hakkında detaylı bilgi vermez. Ancak tekrar üzere yapılması vacip olan ibadetlerin farkını şöyle izah eder: Onların farziyetinin tekrar üzere olması, emrin tekrar etmesinden dolayı değil, vacip olmalarını gerektiren illetlerin tekrar etmesi nedeniyledir. Bunlar ise emirden ayrı sebeplerdir. Emir, ‘sebebinden dolayı’ vacibin yerine getirilmesi talebi demektir: “Satım akdinden dolayı semeni öde” demek gibi.<sup>923</sup>

Serahsî ise bu görüşün, mezhepten bazı meşâyih tarafından savunulduğunu, ancak kendisinin mezhebin görüşünün bu yönde olmadığı kanaatinde olduğunu söyler.<sup>924</sup> Söz konusu bazı meşâyih’e göre, mutlak emrin, karine olmadıkça fiilin bir kısmına delalet etmesi hükmü, emrin şartla ta’lik ya da vasıfla takyid edilmemiş olması şartına bağlıdır. Eğer emir şart ya da vasıf taşıyan bir emir ise bu emrin muktezası kayıt tekrür ettikçe tekrür etmesidir.<sup>925</sup> Serahsî, mezhepte verilmiş olan bir hükmün bu görüşle çeliştiğini söyler: Bir kişi karısına “şu eve girersen boşsun” dese, karısı zikri geçen eve girse, bir talakla boş olmuş olur. Karısı eve birden çok kez girse dahi, talak

---

<sup>921</sup> Gazâlî, emrin tekrarı gerektirmediği görüşünde olanların, emrin bir şarta ya da vafsa bağlanması durumunda hükmünün ne olacağı konusunda ihtilaf ettiklerini, kendisinin ise şarta ya da vafsa bağlansa dahi emrin –karine olmadan- tekrarı gerektirmediği görüşünde olduğunu söyler. (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 86-87). Şîrâzî’nin tercihi de bu yöndedir (Şîrâzî, **Tebîrâ**, 48).

<sup>922</sup> Serahsî, **Usûl**, 16-17; Pezdevî, **Usûl**, I, 177.

<sup>923</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41-42.

<sup>924</sup> Serahsî, **Usûl**, 16-17. Cessâs da şarta ya da vakte bağlanmış emir ile mutlak emir arasında fark olmadığını söyler (Cessâs, **Fusûl**, I, 319). Semerkandî’ye göre şarta ya da vafsa bağlı olan hükmün şart ya da vafsin tekrarı ile tekrar ettiğini söyleyenler, illet her mevcut oldukça hükmün de mevcut olacağını savundukları için bu görüşe meyletmişlerdir. Bir başka deyişle bu görüş sahipleri, illet ile şartı aynı hükümde görmüşlerdir. Hâlbuki bu ikisi birbirinden farklıdır (Semerkandî, **Mizan**, I, 185). Aynı izah Şîrâzî’de de mevcuttur (Şîrâzî, **Tebîrâ**, 48).

<sup>925</sup> Serahsî, **Usûl**, 15-16.

hükümü her girişinde tekrarlanmaz.<sup>926</sup> Serahsî, Şâfiî'nin teyemmümün her vakit tekrar alınması gerektiği yönündeki hükmünün de onun bu görüşüne işaret ettiği kanaatindedir.<sup>927</sup>

Abdülaziz Buhârî'nin isabetli ifadesiyle, bu görüş aslında genel olarak Şâfiîlerin savunduğu ikinci görüşle de uyumludur. Zira ikinci görüşe göre mutlak emir tekrarı gerektirmez fakat tekrara muhtemeldir ve bir karine varsa tekrara hamledilir. Emrin şarta ya da vasfa bağlanması durumunda işte bu şart ya da vasıf, tekrarı gerektirme hükmüne ulaştıran bir karine işlevi görür. Bu durumda emrin tekrar ihtimalini taşıdığı görüşünde olanların, şart ya da vasfa bağlı emrin şart ya da vasfın tekrarı ile tekrar edeceğini savunmaları kendileri açısından tutarlıdır.<sup>928</sup>

**Dördüncü görüş: Mutlak emir tekrara delalet etmediği gibi tekrara muhtemel de değildir.** Emredilen fiil için bir kez ya da tekrara delaletten değil, fiilin tamamına ya da bir kısmına delaletten bahsedilebilir. Tamamına delalet etmesi de ancak bir delille sabit olur. Bir başka deyişle mutlak emir, fiilin herhangi bir sayıda yapılmasına dair bir anlam taşımaz; bir kısmının/ba'zının ya da tamamının/küllünün yapılmasına dair ihtimalleri içerir. Küll ve ba'z açısından ise mutlak emir, aksine bir delil olmadığı sürece cins ismin, kullanılabilmesi en azına hamledilmesinde olduğu gibi, ba'zı ifade eder. Ancak küll de ihtimali barındırdığı için, -mesela talakta niyet gibi- bir karine bulunursa küllüne hamledilir.<sup>929</sup>

Bu, Debûsî'nin geçerli kabul ettiği görüştür ve o, Hanefî âlimlerin furû fıkhıta verdikleri hükümlerin, onların da bu görüşte olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>930</sup> Debûsî'nin bu görüşü savunmak için getirdiği aklî gerekçelerden ilki oldukça ilginçtir:

---

<sup>926</sup> Cessâs, mezhepte verilen bu hükmün, mutlak emirle, şart ya da vakte bağlanmış emir arasında tekrar açısından bir fark olmadığına delil teşkil ettiğini söyler. Ancak "Eve her girişinde boşsun" demiş olsaydı, tekrar ifade eden bir lafız kullandığı için her girişinde bir talak vaki olurdu (Cessâs, **Fusûl**, I, 319).

<sup>927</sup> Abdest ayetinin başında "Namaza kalktığınız vakit" buyurulmuştur. Aslında bu ayetin zahirinden anlaşılın, her namaz için kalkıldığında abdest almanın vacip oluşudur. Ancak Hz Peygamber'in bir abdest ile birden çok namaz kıldığı bilgisi, bu hükmün suyla alınan abdest hakkında düştüğüne dair delil teşkil eder. Ancak ayetin devamındaki teyemmüm için, sözün asıl anlamı hala bakidir ve teyemmüm ile namaz kılan kişinin her namaz için kalktığında teyemmüm etmesi gerekir. Serahsî, Şâfiî'nin verdiği bu hükümden, onun şarta bağlı emrin tekrara delalet ettiği görüşünde olduğu sonucunu çıkarır (Serahsî, **Usûl**, 17).

<sup>928</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 176-177.

<sup>929</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41-42.

<sup>930</sup> Debûsî, **Takvîm**, 40.



Tekrar sözlükte bir fiili dönüp bir kez daha yapmak anlamına gelir. Hâlbuki fiil buna muhtemel değildir; zira fiil, biten hareketlerden oluşur ve ikinci kez yapılan, hiçbir şekilde birincinin aynı değildir (bir fiili bir kere yapmak ile ikinci kere yapmak aynı şey değildir). Tekrar kelimesi aslında mislini yapmak anlamında mecazdır. Hakiki anlam olarak tekrar, sayıların bir araya gelmesini ifade eder. Emir lafzının ise herhangi bir sayı anlamına ihtimali yoktur.<sup>931</sup>

Debûsî, emir lafzının sayı ifade etmeyişi şöyle izah eder: “Eve gir” emri, tamamlanması ile girme fiilinin gerçekleştiği belli hareketlerin emredilmesini ifade eder; girişin sayısını değil. “Bana köle satın al” emri, ne “tek bir köle”ye, ne de birden çok satın almaya muhtemeldir. Aynı sebeple, karısına “seni boşadım” diyen kişinin iki boşamaya niyet etmesi geçerli değildir; zira boşama lafzının iki sayısına ihtimali yoktur.<sup>932</sup>

Debûsî, emrin tekrar ihtimali taşımadığı görüşüne yöneltilen şöyle bir itirazı dile getirir: Emir tekrar ihtimalini taşııyorsa, emir lafzının yanında emrin tefsiri kabilinden sayı zikredildiğinde bu sayı nasıl geçerli olmaktadır? Mesela “karımı iki kere boş” (طلق امرأتي مرتين) emrinde, emir lafzı bu tekrara muhtemel olmasaydı, iki boşama gerçekleşmezdi. Halbuki bu emrin iki talakla boşama emri olduğu sabittir.

Debûsî bu itiraza, emirle birlikte kullanılan sayı lafzının bir tefsir değil tağyir kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek cevap verir. Talak lafzına şart ve istisna getirilmesi nasıl caiz ve geçerli ise (ki bu ikisi tağyir kabilindedir)<sup>933</sup> talak miktarını ifade eden sayı getirilmesi de aynı şekilde caizdir.<sup>934</sup>

Debûsî bu noktada İsa b. Ebân’ın konu ile ilgili bir görüşünü eleştirir. Debûsî ve Serahsî’nin aktardığına göre, İsa b. Ebân, emrin tekrara delaleti hususunda emre konu olan fiilin mahiyeti ile ilgili bir ayırım yapmıştır. Buna göre, emre konu olan fiil sonu olan, bir kerede olup biten bir fiil ise bu durumda tahsise dair delil bulunmadığı

<sup>931</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41. Ayrıca bkz. Serahsî, **Usûl**, 18.

<sup>932</sup> Debûsî, **Takvîm**, 41.

<sup>933</sup> Debûsî, beyan bölümünde istisnâyı tağyir, şartı tebdil beyanı içerisinde sayar (Debûsî, **Takvîm**, 221). Ancak daha sonra Pezdevî istisnâ ve şartın her ikisini tağyir, neshi ise tebdil beyanı olarak ele almıştır (Pezdevî, **Usûl**, III, 241-242).

<sup>934</sup> Debûsî, **Takvîm**, 42. Benzer örnek ve itiraz için bkz.: Molla Hüsrev, **Mir’ât**, 66.

sürece umumuna hamledilir. Yani belli bir sonu/tamamlanışı olan fiiller açısından mutlak emir o fiilin ba'zına değil küllüne işaret eder. Bunun örneği talaktır. Mutlak olarak gelen talak, hem bir kereye hem de birden çok kereye muhtemeldir. Ancak başka bir karine bulunmadığı sürece umuma hamledilir ve birden çok talakın vaki olduğuna hükmedilir. Emrin konusu, belli bir sonu olmayan bir fiil ise bu fiil tekrar ihtimali taşımaz. Bunun örneği ise namaz ve oruç gibi ibadetlerdir. Ömür boyu yerine getirilmesi gereken bu ibadetlerin emri için umumdan ya da “küll”den bahsedilemez. Zira kul hiçbir zaman kurbet açısından namazın ya da orucun “küllünü” yapmaya güç yetiremez. Güç yetiremeyeceği şeyle muhatap olamayacağına göre, kendisine emredilen ancak fiilin ba'zı olabilir.<sup>935</sup> Burada İsa b. Ebân'ın, özellikle birinci kısmında verdiği hüküm (mutlak olarak zikredilen talak emrinin birden çok talaka hamledileceği hükmü) Debûsî'nin görüşü ile çelişir gibi görünmektedir. Debûsî, konu ile ilgili rivayetlerin İsa b. Ebân'ın görüşü ile uyuşmadığını söyler ancak konunun detaylarını umum-husus bölümüne bırakır.<sup>936</sup>

Debûsî, emrin tekrarı gerektirdiği görüşünü savunanların temel gerekçesi olan Akra' hadisine şöyle cevap verir: Akra, haccı zamana bağlı olarak tekrar tekrar yapılan namaz, oruç gibi diğer ibadetlerle karıştırmıştır; haccın da onlar gibi belli bir vakitte eda edildiğini görünce, vakte bağlı diğer ibadetler gibi tekraren gerekeceğini düşünmüş ve bu yüzden o soruyu sormuştur. Eğer Hz Peygamber “her sene mi” sorusuna “evet” diye cevap verseydi, hac ibadetinin illeti vakit olacak ve namaz gibi vakit tekrar ettikçe haccın vücûbiyeti de tekrar edecekti. Ancak tek bir kez haccetmenin farz olduğu Hz. Peygamber'in cevabı ile anlaşılınca, haccın vücûb şartının vakit olmadığı ortaya çıkmış oldu. Nitekim vakit, haccın eda şartıdır; namaz için abdestin şart oluşu gibi. Haccın tekrar etmeyen vücûb sebebi ise vakit değil Ka'be'dir.<sup>937</sup>

<sup>935</sup> Debûsî, **Takvîm**, 43; Serahsî, **Usûl**, 19-20.

<sup>936</sup> Cessâs, İsa b. Ebân'ın yaptığı ayrıma değinmeden, yalnızca onun talak emrinin bir ve üç ihtimal taşıdığı görüşünde olduğunu aktarır (Cessâs, **Fusûl**, I, 320). Mutlak talak emrinin karine olmadığı sürece bir talaka hamledileceği görüşü mezhebin ilk kaynaklardan aktarılan zahir görüştür. İsa b. Ebân'ın bu furû meselede farklı bir görüş öne sürdüğü ve bu görüşün usûl açısından yukarıda anlatıldığı şekilde temellendirildiği anlaşılmaktadır.

<sup>937</sup> Debûsî, **Takvîm**, 43. Cessâs, bu hadisin, iddia edilen aksine, emrin tekrara delalet etmediği görüşüne üç açıdan delil teşkil ettiğini söyler: 1. Tekrar anlamı, haccı emreden ayetten doğrudan anlaşılıyor olsaydı, dile vâkıf bir insan olan Akra bu soruyu sormazdı. 2. Hz Peygamber'in “Hayır, tek bir kez hac yapmak” buyurması, ayetin bir kereden çok hac yapmayı vacip kılmadığını gösterir. 3. Hz Peygamber'in “Evet deseydim her sene hac yapmak vacip olacaktı” buyurması, evet demesi durumunda ortaya çıkacak vücûb hükmünün ayetin delaleti ile değil kendi sözü (hadis) ile ortaya çıkacağını gösterir. O halde Akra bu soruyu neden sormuştur? Cessâs'ın buna verdiği cevap da

Serahsî ve Pezdevî mutlak emrin tekrara delalet edip etmeyeceği hususunda Cessâs'ı değil Debûsî'yi takip etmiş ve emir sîgasının tekrarı gerektirmediği gibi, ona ihtimali de olmadığı görüşünü savunmuşlardır.<sup>938</sup> Debûsî'nin yeterince açık olarak zikretmediği şu kaideyi de Serahsî'nin net olarak ortaya koyduğunu görüyoruz: “Bir fiilin emredilmesi, kendi cinsinin en azını gerektirir ve tamamına da ihtimali barındırır. Ancak delil olmadığı sürece tamamını gerektirmez.”<sup>939</sup>

Aslında Debûsî ve Serahsî'nin savunduğu (dördüncü) görüşle, Şâfiilere izafe edilen ve Cessâs'ın da savunduğu ikinci görüş arasında çok büyük bir fark yoktur. Aradaki nüans, mezhebin ilk imamlarından aktarılan bir furû hükmün yorumlanışındaki farklılıktan kaynaklanmıştır. Zira Cessâs da Debûsî de mutlak emrin tekrara delalet edip etmediği meselesinde mezhebin görüşünü belirlemek için, şu hükme başvurmuşlardır:

“Bir adam karısına ‘kendini boşa’ dese, bunun mutlak anlamı bir boşamadır. Adam üç kere boşamaya niyet ettiyse, bu niyeti de geçerli olur ve karısı üç kere boş olur. Adamın iki kere boşamaya niyet etmesi geçersizdir; zira emir sîgasının iki kereye delaleti yoktur.”<sup>940</sup>

Cessâs, mezhepte verilmiş olan bu hükmün, şu prensibi gerektirdiğini söyler: Mutlak emir, emredilen fiilin bir kez yapılmasına delalet eder ancak daha fazlasına da ihtimali vardır. Bununla birlikte baskın olan, daha fazlasına delalet eden bir delil bulunmadığı sürece en azına (bire) hamledilmesidir.<sup>941</sup>

Debûsî ise aynı hükümden yola çıkarak şöyle bir istidlalde bulunmuştur: Mutlak emir tekrarı ya da fiil hakkında herhangi bir sayıyı gerektirmediği gibi, ona ihtimali de yoktur. Ancak fiilin bir kısmına ve tamamına ihtimali vardır. Aslolan, kullanıldığı anlamın en azına taalluk etmesi olduğuna göre, tamamına delalet ettiğine

---

Debûsî'den farklıdır: Akra, “bu emirle acaba birden çok kere hacetmek emredilmiş olabilir mi ya da ayetin gerektirdiğine ek olarak, Hz Peygamber her sene vacip kılmak şeklinde bir hüküm koyacak mı” şeklinde bir bilgi almak istemiştir. Hz Peygamber de kendisine ayetin gerektirdiğinden fazlasının vacip olmadığını haber vermiştir (Cessâs, **Fusûl**, I, 317).

<sup>938</sup> Serahsî, **Usûl**, 15; Pezdevî, **Usûl**, I, 177.

<sup>939</sup> الأمر بالفعل يقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجبا للكل إلا بدليل (Serahsî, **Usûl**, 15).

<sup>940</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 314; Debûsî, **Takvîm**, 41.

<sup>941</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 314.

dair bir karine yoksa bir kısmına delalet ettiğine hükmedilir. Bu durumda mutlak emirle bir talak vaki olur.<sup>942</sup>

Cessâs emrin tekrarı gerektirdiği görüşünü cevaplarken, bunu kabul etmenin emir lafzının sayı manasını içerdiğini kabul etmek anlamına geleceğini, hâlbuki lafzın konuluş itibariyle bu manayı barındırmadığını söyler.<sup>943</sup> Cessâs'ın bu ifadesi, emrin tekrar ihtimalini barındırdığı yönündeki görüşü ile çelişmektedir. Debûsî'nin Cessâs'ın **Fusûl**'ünde tutarsız bir görüntüye yol açan bu ifadeleri ayıkladığı ve mutlak emrin sayı ve tekrar anlamını hiçbir şekilde barındırmadığı ve parça-bütün açısından meseleye bakmanın daha isabetli olduğunu vurguladığı; bu şekilde Cessâs'ın istidlâlinde bir inceltmeye gittiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, görüldüğü gibi, furû meselede varılan sonuç aynıdır; hem Cessâs hem de Debûsî, mutlak emirle bir talakın vaki olacağı sonucunu kabul etmektedir. Yine de Debûsî, mezhebin görüşünü Cessâs'ın ifade ettiği görüş değil, kendi kanaatinin yansıttığını vurgulamak için, görüşünü destekleyen deliller üzerinde oldukça fazla durur.

Saymerî, usûl alanındaki ihtilafları ele aldığı eserinde Hanefî ashabına göre mutlak emrin, emre konu olan fiili sadece bir kez yapmayı gerektirdiğini söyler ve bu konuda mezhep içi bir ihtilaftan bahsetmez.<sup>944</sup> Hakikaten tartışmayı sayı bağlamından çıkarıp parça-bütün bağlamına aktaran kişinin DEBûsî olduğu anlaşılmaktadır. Saymerî, gündelik hayatta bir emir kipinin kullanılması nasıl o fiilin bir kez yapılmasını gerektiriyorsa, şer'î emirler için de aynı durumun geçerli olduğunu; bunun yanında, haber kipleri kullanıldığında nasıl fiilin bir kez yapıldığı anlaşılıyorsa, emir kipinde de tek bir kez yapmanın anlaşılması gerektiğini söyleyerek, dilin gündelik kullanımlarından örnekler getirir.<sup>945</sup> Bunun yanında Saymerî, emrin tekrarı gerektirdiğini savunanların dört gerekçesini aktarır ve cevaplandırır<sup>946</sup> ki bunların hiçbiri Debûsî tarafından doğrudan zikredilmemiştir. Buradan yola çıkarak tartışmaların farklı bağlam ve ortamlarda şekillendiği söylenebilir.

---

<sup>942</sup> Debûsî, **Takvîm**, 40-42.

<sup>943</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 315.

<sup>944</sup> Saymerî, **Mesâil**, 11-14.

<sup>945</sup> Saymerî, **Mesâil**, 12.

<sup>946</sup> Saymerî, **Mesâil**, 13-14

Debûsî, şart ya da vasfa bağı olan emirlerin, bu şart ya da vafın tekrarı ile tekrar edeceği görüşünü incelerken, hükümlerin bağı olduğu bu vasıflardan hem illet hem de sebep olarak bahsetmektedir. Bunun yanında, esbâb-ı şerâyî adıyla müstakil başlık açan Debûsî, burada mansus illet olarak nitelenebilecek pek çok örneği sıralamıştır. Debûsî'nin, emir tekrarı gerektirmediği halde bazı vacip hükümlerinin tekrar etmesini izah etmek için bu sebep nazariyesini geliştirdiği düşünülebilir.<sup>947</sup>

### 3. Emredilen Şeyin Hasen Olması

Emre konu olan fiilin hasen olup olmadığı meselesi, kelâm ve usûl-i fıkıhın ortak tartışma alanlarından biri olan hüsün-kubuh konusu ile doğrudan irtibatlıdır. Ancak Debûsî, konu ile ilgili kelâmî tartışmaları mümkün olduğunca görmezden gelerek, fıkıh usûlü alanı için belirlediği sınırların içinde kalmaya özen gösterir. Bunun için, bir şeyin emre konu olması ile hasen olması arasındaki ilişkiden oldukça yüzeysel olarak bahseder. Bununla birlikte, hüsün-kubuh meselesi bütün genişliği ile ele alındığında, Debûsî'nin hüküm tespitinde aklın rolü problemine “aklî hüccetler” başlığı başta olmak üzere çeşitli yerlerde temas ettiği görülür.<sup>948</sup> Ancak biz burada konuya sadece emirle ilgisi ölçüsünde değineceğiz.

Debûsî, emredilen fiilleri hasen oluş dereceleri açısından tasnife tabi tutmadan önce, şeriatta bir şeyin emredilmesinin, o şeyin Allah katında hasen oluşuna istinad ettiğini söyler. Buna göre hikmet açısından bir şeyi Allah için gerçekleştirmenin bizim üzerimize vacip olması, ancak o şeyin hakikatte Allah katında hasen olması sebebiyledir. Hikmet açısından kabih, gerçekleşmesi istenmeyen şeydir. Hakîm olan Allah'tır; onun yaptığı hiçbir şeyde sefeh yoktur. O halde bize kabih olan bir şeyi emretmez.<sup>949</sup>

Debûsî'nin ifadelerinden, eşyanın zatında hasen ve kabih olma özelliklerinin bulunduğu, fakat bu özelliklerin mükellef açısından hüküm doğurucu bir anlam kazanmasının ancak şerî bildirim konu olduktan sonra söz konusu olabileceği

<sup>947</sup> Başoğlu, “İllet Tartışmaları”, 120-121.

<sup>948</sup> Debûsî, **Takvîm**, 442-464.

<sup>949</sup> Debûsî **Takvîm**, 44.

görüşünü benimsediği sonucu çıkarılabilir. Bu bakış açısı, hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdîliğin standart görüşü ile hemen hemen aynıdır.

Debûsî, Allah'ın emrine konu olan fiilin kabih olamayacağını ve muhakkak surette hasen olduğunu vurguladıktan sonra, emredilen fiilleri hasen oluş vasfı açısından dört gruba ayırır. Bu gruplandırmanın aynı zamanda bir derecelendirme olduğu da söylenebilir:

1. Fiilin kendisinde olan bir manadan dolayı hasen olması (liaynihî hasen)

a. Hasen olma manasının o fiilin konuluşunda bulunması. Bunun örneği namazdır.<sup>950</sup> Namaz, ta'zim için belirlenmiş sözler ve fiillerle yerine getirilen bir ibadettir. Ta'zim fiili, ta'zim edilen varlık açısından bizatihi hasendir. Ancak uygun vakitte ya da uygun durumda yapılmaması hali bundan müstesnadır; zira bu durumda ârız olan bu sakıncalardan dolayı bu fiile bir kabihlik karışabilir. Sonuç itibariyle namaz, belli vakitler ve belli durumlar dışında asıl itibariyle ve daima hasendir.<sup>951</sup>

b. Fiilin hasen oluş manasına bir vasita yoluyla ulaşması ve böylece bir önceki maddenin zümresine katılması. Bunun örneği zekat, oruç, hac gibi ibadetlerdir. Nitekim zekat, Allah'ın emri sebebiyle, fakire ihtiyacını gidermek üzere mal temlik etmek demektir. Bu işlem, ancak muhtaç durumdaki fakir kişinin vasıtası ile Allah için yapılan bir amele dönüşür. Oruç da, Allah'ın emri sebebiyle, iki şehvî arzusunu gidermekten kendini alıkoymaktır. Bu da şehvanî nefis olmadan Allah için yapılmış bir amel olarak gerçekleşmez. Hac da, Allah'ın emri sebebiyle, kutsal toprakları, ta'zim suretinde ziyaret etmek demektir. Bu fiil de sözü geçen kutsal mekanın aracılığı olmadan Allah için yapılmış bir amel olmaz. Daha açık bir ifade ile, Allah'ın fakir kullarını ihtiyaçtan kurtarmak anlamında zekat fiili, Allah'ın düşmanı olan nefsi yenmek anlamında oruç fiili ve Allah'ın şiarlarını yüceltmek anlamında hac fiili hasendir. Bununla birlikte fakirin ihtiyacı da nefsin iştihası da haccedilen bölgenin şeref ve üstünlüğü de Allah'ın

<sup>950</sup> **Takvîm**'i ihtisar eden müellif, Allah'a imanı ve doğruluğu da bu kategorideki hasen fiillere örnek olarak vermiştir. Ancak, Debûsî'nin –ileride anlatılacağı üzere- imanı bilinçli olarak zikretmediği yorumu doğru kabul edilirse, bu müdahale isabetli değildir (Debûsî, **Takvîmu usûlî'l-fıkh ve tahdîd-u edilleti's-şer'**, I, 97).

<sup>951</sup> Debûsî, **Takvîm**, 44.

yaratmasına bağılı olduğu için ona izafe edilir ve artık bu vasıtalar da namazın fiilleri gibi doğrudan ta'zim için var olan fiiller mesabesinde hasen olur.<sup>952</sup>

## 2. Fiilin kendisi dışında bir manadan dolayı hasen olması (ligayrihî hasen)

a. İbadetin yerine getirilmesiyle hasen oluş manasının hasıl olması. Kâfirlerle savaş, ölü için cenaze namazı kılınması, hadlerin uygulanması gibi. Aslında savaş bir fesattır ve bu yüzden ancak îlâ-i kelimetullah ve Allah'ın düşmanlarını yenmek ve onları savaşmaktan men etmek için yapılırsa hasen olur. Bu durumda düşman, kendi tercihi ile düşmanlık etmiş olsa dahi, (aslında kendi tercihi olmadan) savaş fiilinin müslüman açısından hasen olması için vasita olmuş olur. Böylece savaş fiili de ibadet dışı bir mana sebebiyle hasen olmuş olur. Aynı şekilde hadlerin uygulanması da (bir kişinin elinin kesilmesi gibi) aslında zararlı ve fesada yol açacak bir şeydir. Ancak kötü şeyleri yapmaktan insanları caydırdığı için hasen olmuştur. Burada hasen olma vasıtası kötü şeyler (me'âsî)dir. Yine, ölü için cenaze namazının kılınması bir ibadet olarak hasendir. Ancak kendisi için cenaze namazı kılınan bir ölü olmasa bu fiil abes olur. Burada fiili hasen hale getiren, müslüman vasfına sahip ölünün varlığıdır.<sup>953</sup>

Görüldüğü gibi, Allah tarafından yaratılmış hasen vasıtalar yoluyla gerçekleştirilen hasen fiiller (liaynihî hasenin ikinci kategorisi), söz konusu vasıtaların Allah'a izafe edilmesi sebebiyle zatı itibariyle hasen mertebesine yükseltirken; ligayrihî hasenin birinci kategorisindeki hasen fiiller, hasen oluş manasını bir yandan taşıdıkları amaç, bir yandan da aslında kötü olan vasıtalar yolu ile kazandıkları için, ligayrihî hasen kategorisinde değerlendirilmişlerdir. Bu amaç olmasa bu fiiller kötü, zararlı ya da abes görülecek iken; taşıdıkları amaç, bu fiilleri ligayrihî hasen durumuna getirmektedir. Bunun yanında, liaynihî hasen kategorisindeki güzel sebepler Allah'a nispet edilmekte; bununla birlikte ligayrihî hasen kategorisindeki kötü sebepler O'na izafe edilmemektedir. Buradan Debûsî'nin, Allah'ın kötülüğü yaratmadığı görüşünde olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak Debûsî'nin kelâmî görüşleri hakkında yapılacak

<sup>952</sup> Debûsî, **Takvîm**, 45. **Takvîm** müstensihlerinden İtkânî, oruç, hac, zekat gibi fiillerde de namaz gibi ta'zim manasının bulunduğunu ve bu yüzden namazın dahil olduğu liaynihî hasen kategorisinde değerlendirildiklerini söyler. (**Takvîmu usûli'l-fıkh ve tahdîdu edilleti's-şer**, I, 98).

<sup>953</sup> Debûsî, **Takvîm**, 45.

bütün tespitler gibi bu tespit de yeterince kesin ve açık bir delile dayanmadığı için tartışmaya açıktır.

b. Kendisinden sonra yapılacak ve asıl amaçlanan bir fiille manasının hasıl olması. Bunun örneği, aslında temizlik ve serinleme sağlayan abdestin, namaz için bir nevi giriş fiili (miftâh) olmak sebebiyle şerî bir ibadete ve Allah için yapılmış bir amele dönüşmesidir. Namaz kılmayacak kişinin, hades halinde bulunsa dahi abdest almasına gerek yoktur. Ayrıca namaz vakti girmeden de abdest almak gerekmez (yani abdest, namaz için vasıttır).

Bunun bir başka örneği de Cuma namazına koşmaktır. Bu fiil, Cuma namazını ikame etmeye sebep olduğu için hasendir. Hâlbuki aslında koşmak/acele etmek fiili kendi başına mubahtır. Öte yandan hasen olan Cuma namazı ne sadece acele etmekle, ne de abdest almakla gerçekleşir. Cuma namazı, bu ikisini yaptıktan sonra, bu namaza özel fiilleri yerine getirmekle (namazı kılmakla) gerçekleşir.<sup>954</sup>

Bu kategorideki hasen fiillerin bir önceki kategoriden farkı şudur: Bu kategorideki fiilleri hasen hale getiren, bu fiillerden sonra yapılan ve asıl amaçlanan, kendileri için vasıta kılındıkları fiillerdir. Liğayrihî hasenin bir önceki maddesinde hasen olan fiiller ise ölünün hakkını yerine getirmek, Allah'ın düşmanlarını yenmek ve ma'siyete karşı insanları caydırmak gibi amaçların, doğrudan o hasen fiillerin kendileri ile gerçekleşmesinden dolayı hasen olur.

Debûsî, daha sonra bu hasen fiil kategorilerinin hükümlerini izah eder: Liaynihî hasen fiillerin hükmü ortaktır: Bunlarla ilgili vücûb sabit olduğunda, vücûb hükmünü düşüren bir durum olmadıkça ve fiil yerine getirilmedikçe sorumluluğu mükellefin üzerinden düşmez. Zira bu fiillerin hasen olma manası, doğrudan kendilerinde mevcuttur ve dolaylı ya da dışarıdan bir şeye bağlı değildir. Liğayrihî hasen fiillerin de hükmü ortaktır: Bunları hasen yapan, kendilerinden ayrı olan durum var oldukça vücûbun varlığı devam eder; o durum düşünce vücûb da düşer. Cuma namazı kişinin üzerinden düşünce cumaya koşmanın ya da Cuma namazı için abdest

<sup>954</sup> Debûsî, **Takvîm**, 45. Liğayrihî hasenin ikinci kategorisine verilen örneklerden, farz-ı kifayelerin bu kategoride değerlendirilmeye uygun olduğu söylenebilir. Ancak bu husus, konuyu ele alan âlimler tarafından açıkça ifade edilmemiştir.



alma şartının da düşmesi gibi. Aynı şekilde, ölünün isyancı (bâgî) ya da kâfir olması gibi bir durum sebebiyle hakkı düştüğünde cenaze namazı da düşer. İnsanların müslüman olması ile savaşın sona ermesi durumunda cihad hükmü düşer. Ancak mesela bir kez savaşmakla kâfirlerin hakkında gelinmiyorsa, farziyet hükmü düşmez ve tekrar savaşmak gerekli olur. Zira bu tür hasende, ibadetin kendisi sebebiyle vacip olduğu harici sebep, vücûb sebebi gibidir. Sebep mevcut olmazsa hüküm de mevcut olmaz; sebep mevcut oldukça da hüküm mevcut olmaya devam eder.

Debûsî'nin hasen ve kabih fiiller ile ilgili kategorilerinin ilk nüvesinin Cessâs'ta olduğu anlaşılmaktadır. Cessâs, nesih ve tebdil ihtimali taşımayan, şer'î bildirim olmadan da aklın iyi ve vacip olduğuna hükmettiği fiilere hasen li-nefsihî, aynı şekilde olup aklın kötü ve yasak olduğuna hükmettiği fiillere ise kabih li-nefsihî der. Bazı durumlarda hasen, bazı durumlarda kabih olması mümkün fiiller ise üçüncü kategoriyi oluşturur.<sup>955</sup> Ancak Cessâs bu konuyu Debûsî gibi emir-nehîy bahislerinde değil, önce nesih, sonra da özet olarak ictihad bahislerinde ele almış, zikredilenin ötesinde tafsilatlandırmaya girişmemiştir.

Debûsî'nin bu dörtlü tasnifi üzerinde Serahsî ve Pezdevî tarafından bazı değişiklikler yapılmıştır. Serahsî'ye göre zatı itibariyle hasen fiiller ikiye ayrılır:

1- Zatı itibariyle hasen olup mükellefin üzerinden herhangi bir sebeple düşmesi caiz olmayan hasen fiiller. Bunun örneği, Allah'a ve sıfatlarına inanmanın iki rüknünden birincisi olan kalp ile tasdiktir. İmanın kalp ile tasdiki mükellefiyetinin, hiçbir durumda mükelleften düşmesi caiz olmaz.

2- Zatı itibariyle hasen olmakla birlikte ikrah vb bazı durumlarda mükellefin üzerinden düşmesi mümkün olan fiiller. Bunun örneği ise imanın diğer rüknü olan dil ile ikrar ve ayrıca namazdır.

Böylece Serahsî, Debûsî'nin birinci maddesini ikiye ayırmış olmaktadır. Bunun yanında Debûsî'nin ikinci kategorisini Serahsî, "Örneği namaz olan ikinci türe mana itibariyle benzeyenler ise zekat, oruç ve hac gibi ibadetlerdir" şeklinde ifade ederek

---

<sup>955</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 356 vd; II, 381-382.

kategoriye sonradan ilhak eder.<sup>956</sup> Ligayrihî hasen kategorileri ise Debûsî'ninki ile aynıdır. Bunun yanında Debûsî, imanı herhangi bir kategoriye dahil etmemiş; namazı liaynihî hasenin birinci kategorisinde, oruç, zekat, hac gibi diğer ibadetleri ise ikinci kategorisinde değerlendirmiştir. Serahsî ise bu ibadetleri, liaynihî hasen fiillere mana itibariyle benzedikleri gerekçesi ile bu gruba dahil eder. Ancak neden bu kategoriye ilhak edildiklerini izah ederken, Serahsî de Debûsî'nin söylediklerini hemen hemen tekrarlamıştır.<sup>957</sup>

Pezdevî'nin benimsediği liaynihî hasen kategorileri ise şöyledir:

- 1- Sukutu kabil olmayan liaynihî hasen fiiller. Kalp ile iman gibi.
- 2- Sukutu kabil olan liaynihî hasen fiiller. İmanın dil ile ikrarı ve namaz gibi.
- 3- Liaynihî hasen fiillere ilhak edilen, ancak aslında ligayrihî hasen fiillere benzeyenler: Oruç, hac, zekat gibi.<sup>958</sup>

Görüldüğü gibi Pezdevî, Debûsî ve Serahsî'nin tasnifini birleştirmiştir. Bunun yanında Pezdevî, hasen ligayrihî kategorisinde de Debûsî ve Serahsî'nin belirttiği iki maddeye üçüncü bir madde ilave eder. Buna göre hasen ligayrihî fiillerin üçüncü kategorisi, fiillerin eda edilmesine yetecek olan kudrettir. Bir fiilin zatı itibariyle hasen olması ya da zatı itibariyle hasen olanlar zümresine katılmasından sonra, emrin geçerlilik şartının gerçekleşmesi ile hasen olması bu kategoriye girer. Aslında bu kategori, var olan hasen kategorilerinin tamamını kapsaması mümkün olan bir şemsiye kavramdır. Pezdevî burada, emirlerin yerine getirilmesi için gerekli olan kudreti, çeşitli ibadetler bağlamında ele alır.<sup>959</sup>

Bütün ibadetler li-aynihî hasen olmak noktasında ortak olmakla birlikte, liaynihî hasenin alt kategorilerinde namazın diğer ibadetlerden ayrı değerlendirilmesi

---

<sup>956</sup> Serahsî, **Usûl**, 48). ومما يشبهه هذا النوع معنى الزكاة والصوم والحج

<sup>957</sup> Serahsî, **Usûl**, 47, 48.

<sup>958</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 261.

<sup>959</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 261, 269-99. Pezdevî, Debûsî'nin eda-kaza başlığında ele alacağı kudret konusunu hasen kategorileri içinde ele almakla, Debûsî'nin tasnifine yine bir müdahalede bulunmuş olmaktadır. Ancak aslında tasnif açısından kudret meselesinin hasen kategorileri içerisinde ele almaya uygun olduğu söylenemez.

ilginçtir. Namazın, mahzâ ta'zim ifade ettiği, diğer ibadetlerde ise ta'zim anlamının bir vasıta ile tahakkuk ettiği vurgulanmaktadır.<sup>960</sup> Debûsî'nin yaptığı bu ayırım, Serahsî ve Pezdevî tarafından da yeterince izah edilmeden zikredilmiştir. Zorlama gibi görülen bu ayırımın dayanağı, namazın imanla ilişkisi olabilir. Nitekim Serahsî, aynı kategoride değerlendirdiği imanın ikrarı ve namazı izah ederken; imanın dil ile ikrarının, her zaman kalp ile tasdikini göstergesi olduğunu, namazın ise ancak bazı durumlarda kalp ile tasdikini göstergesi olduğunu; örneğin müslüman cemaatle birlikte, bilinen kurallara uygun olarak namaz kılan kâfirin müslüman olduğuna hükmedileceğini söyler.<sup>961</sup> Yine de namaz ile diğer ibadetleri neden önce kategorik olarak ayırıp daha sonra tekrar birleştirdikleri ve diğer ibadetleri sonradan namaza ilhak ettikleri açık değildir. Öte yandan, namazda da kıbleye dönüldüğü için onun da bir vasıta ile hasen olduğu şeklinde bir itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bir insan kıbleyi bulamasa da namazı hasendir. Ayrıca Ka'be kible olarak belirlenmeden önceki kıbleye doğru kılındığında da namaz hasen bir fiil idi.<sup>962</sup>

Bu ayırımı anlamak için şöyle bir yorum da mümkündür: Zikredilen dört ibadetten oruç, hac ve zekatın bu dünyaya, dünya hayatına dönük sonuçları/semereleri vardır. Oruçla nefis terbiye olur; hacle Allah'ın şiarları yüceltilerek İslam açısından bir nevi gövde gösterisi yapılır; zekatla ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacı giderilir. Bir başka deyişle bu ibadetler sadece Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik değil, bu dünyada da fayda sağlayan ibadetlerdir. Hâlbuki namaz –Debûsî'nin yorumuyla- sırf ahiret hayatına yönelik olup Allah'la kul arasında ta'zim ve ubudiyet anlamından başka bir anlam taşımaz. Dolayısıyla namaz, ubudiyetin; bu dünyada bir sonuç olarak Allah'a kulluk etmenin umulmadığı, vasıtasız bir yoludur. Ancak diğer ibadetlerde söz konusu olan vasıtalar da Allah'ın yaratmasına tabi olduğundan, oruç, hac, zekat gibi ibadetler de netice itibarıyla namazla aynı kategoriye ilhak edilirler.

---

<sup>960</sup> Serahsî, bu vasıtanın bu türden ibadetleri liaynihî hasen olmaktan çıkarmadığını, zira bu vasıtaların da Allah tarafından yaratılmış olan ve bu fiillerin doğrudan içinde bulunan nitelikler olduğunu, dolayısıyla bunların da aslında mahza ibadet olduğunu söyleyerek, Debûsî'nin yaptığı ayırımı yumuşatmaya çalışır (Serahsî, **Usûl**, 48).

<sup>961</sup> Serahsî, **Usûl**, 48. Pezdevî şârihi Buhârî, imanın ikrarı ile namaz arasındaki farkı anlatırken, namazın varlık ve yokluk bakımından imana her zaman delalet etmediğini daha açık şekilde ifade eder. Buna göre, namaz kılmaması bir kişinin imansız olduğuna hükmedilmesini gerektirmediği gibi, bir kâfirin namaz kılması da ancak münferiden değil, müslüman cemaate uyarak kılması halinde müslüman olduğunun işareti kabul edilir (Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 264).

<sup>962</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 265-66.

Öte yandan, Debûsî, hasenle ilgili kategorilerin hiçbirinde imanı zikretmemiştir. Serahsî ve Pezdevî ise Debûsî'nin kategorizasyonunu genişleterek imanı, liaynihî hasen fiillerin en üstüne yerleştirmişlerdir. Abdulaziz Buhârî'nin yerinde tespiti ile, Debûsî'nin yaklaşımı, Hanefî mezhebinin kelâmî açıdan konuya ilişkin genel kabulü ile daha tutarlıdır. Şöyle ki, iman, emre konu olmakla hasen olmuş bir fiil değildir; imanın hasen oluşu sem' ile değil, akılla bilinir. Bu yüzden şer'î hitâbın kendisine ulaşmadığı kişinin de kendi aklı ile iman etmekten sorumlu olduğu, mezhebin genel kabulüdür. Dolayısıyla iman, emre konu olan fiillerin hasen oluşları ile ilgili kategorilerin üzerindedir. Daha sonrakilerin, imanı hasen kategorilerin en üstüne yerleştirmeleri ise onu –emre konu olmasından bağımsız olarak- hasen fiil derecelerinin en üstünde görmeleri ile açıklanabilir. Hasen oluşun derecesi açısından (kalp ile) imandan sonra imanın dil ile ikrarı, daha sonra namaz ve daha sonra da oruç vb ibadetler gelir.<sup>963</sup>

Debûsî'nin konu ile ilgili olarak ele aldığı tartışmalardan biri de şudur: Bir fiilin Şârî tarafından bize emredilmiş olması, o fiilin hasen olduğunun kesin olarak göstergesidir. O halde mutlak olarak varid olan emir, bu hasen kategorilerinden hangisine dahil edilecektir? Debûsî bu soruya cevap verirken, bu konu üzerinde kimsenin detaylı olarak durmadığını, kendisinin de emrin hükmü konusundaki tartışmaları bildiği halde, spesifik olarak bu konudaki görüşlere vakıf olmadığını söyler. Bu konuda Debûsî'nin kanaati, mutlak emrin yukarıdaki kısımlardan birincisine, yani liaynihî hasen kategorisine tekabül ettiği yönündedir. Ancak ona göre ikinci kısımda (harici bir sebeple hasen olanlar -ligayrihî hasen- kısmı) olması da muhtemeldir. Çünkü fiillerden hangisinin hasen hangisinin kabih olduğu dilden anlaşılmaz. Kabih bir fiil de emir sîgası kullanılarak emredildiğinde bu emir dil açısından geçerli olur. Hasen ve kabih her fiil için bir emir sîgası bulunmaktadır. Yani bir fiilin sırf mutlak bir emre konu olması onu hasen kabul etmeyi gerektirmez. Emre konu olan fiili hasen hale getiren, onun Şari tarafından bir hikmet muktezasınca emredilmesidir. İktiza bir şeyi ancak zarureten sabit kılar. O halde bu fiillerin hasen oluş niteliği zarureten sabit

---

<sup>963</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 266.

olmuştur. Bu durumda zarureti kaldıracak en alt kategoride kabul edilmelidirler ki bu da ligayrihî hasen kategorisidir.<sup>964</sup>

Ancak Debûsî bu görüşü isabetli bulmaz. Ona göre mutlak emre konu olan fiilin zâtı sebebiyle hasen kategorisinde (birinci kategori) değerlendirilmesi daha doğrudur. Çünkü burada konu, Allah'a ibadet vasfı taşıyan fiillerin emredilmesidir. Emir bizatihi ibadet edilmesini talep ediyorsa, fiilin ibadet sıfatı iktizâen değil, lafzen sabit olmuş olur. Allah'ın "Namaz kılın" buyurması, "bana onunla ibadet edin" anlamındadır. Salat kelimesi, ibadet için konulmuş bir isimdir. Ancak o, dil açısından bilinen bir kelime olup, şer' tarafından ödünç alınarak kullanılmıştır. Şer'in lisani zaten Arapçadır. Emre konu olan fiildeki ibadet vasfı iktizâen değil, lafzen sabit olduğuna göre, fiildeki ibadet vasfı dış bir sebeple değil zâtı itibariyle sabit olmuş olur. Bu husus belirlendikten sonra da hasen olma vasfı, ibadet olma vasfını takip eder. Zira ibadetler genel olarak hasen liaynihî kategorisindedir.<sup>965</sup>

Debûsî'nin kısa da olsa müstakil bir fasılda işlediği mutlak emrin hasen oluş derecesi meselesine Cessâs değinmediği gibi, bu konu Serahsî ve Pezdevî tarafından da ele alınmamıştır. Yalnız Sadruşşerîa herhangi bir karine taşımayan mutlak emrin, hasen fiil kategorilerinden birincisine, yani mükellefin üzerinden düşmesi caiz olmayan hasen kategorisine delalet ettiği kanaatindedir.<sup>966</sup>

---

<sup>964</sup> Debûsî, **Takvîm**, 47.

<sup>965</sup> Debûsî, **Takvîm**, 47. Bir fiilin kendisi dışında bir sebeple hasen kategorisine dahil olması (ligayrihî hasen olması) bir nevi mecaz ifade eder. Lafzen sabit olan liaynihî hasen anlamı, mecaz ihtimalini de ortadan kaldırır (Debûsî, **Takvîmu usûli'l-fıkh ve tahdidu edilleti's-şer**, I, 103).

<sup>966</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 408.

#### 4. Emredilen Şeyin Zıddının Hükümü<sup>967</sup>

Debûsî'nin emirle ilgili zikrettiği tartışmaların sonuncusu, bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddı hakkında bir hüküm ifade edip etmediği meselesidir. Bu mesele, üzerinde çokça tartışmanın cereyan ettiği ve tarafları net olmayan bir husustur.<sup>968</sup> Bilhassa bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyi anlamına geldiğini kabul edenlerin, bu sonuca îcâb, delâlet ve iktizâ yollarından<sup>969</sup> hangisi ile ulaştıkları, daha yalınlaştırılmış hali ile, emrin, zıddı için nehiy hükümünü lafzen mi manen mi işaret ettiği; bunun yanında buradaki nehyin derecesi (tahrir mi kerahet mi ifade ettiği; tahrir ve kerahet derecesi) gibi tartışmanın düğümlendiği noktalar, meseleyi oldukça karmaşık hale getirmektedir. Biz burada Debûsî'nin çizdiği çerçeveyi esas alarak konuyu inceleyeceğiz.

Debûsî emrin zıddının hükümü konusunda dört görüş zikreder:

1. Emredilmiş vacip hükümünde bir fiilin zıddının hükümü yoktur.
2. Bir fiilin emredilmesi, zıddının nehy edilmesini iktizâ eder. Debûsî bu görüşü Cessâs'a nispet eder.
3. Bir fiilin emredilmesi, zıddının kerahetine delalet eder.

<sup>967</sup> Saymerî ve Sem'ânî, bu meseledeki ihtilafı iki kısımda toplarlar: Bir şeyin emredilmesinin, mana açısından zıddının nehyedilmesi anlamına geldiğini kabul edenler ve etmeyenler. Sem'ânî, fukahânın çoğunluğunun bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyi anlamına geldiğini kabul ettiğini, Mu'tezile'nin ise bunu kabul etmediğini söyler ve Mu'tezile'nin görüşünün gerekçelerini cevaplandırır (Sem'ânî, **Kavâtu'**, I, 92-93). Saymerî ise emrin zıddının nehyedildiği görüşünün Cessâs'ın görüşü olduğunu, âlimlerin çoğunluğunun ise bunu kabul etmediğini söyler (Saymerî, **Mesâil**, 28-30). Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile'den ayrıldığı görülmektedir. Basrî, konuyu işlerken kendi görüşünü net olarak ortaya koymadığı halde, onun da emrin zıddının nehyedildiği görüşüne meyil ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre emrin zıddının mana açısından nehyedildiğini söylemek, kişiyi emredilen şeyi yapmaktan alıkoyması açısından ise doğrudur. Ancak "bir şeyin emredilmesi onun hasen olduğunu gösteriyorsa, onun zıddının da kabih olduğunu gösterir; o halde emrin zıddının âmir tarafından kerih görüldüğü anlaşılır" şeklindeki görüşün, nafilelerin durumu düşünüldüğünde, savunulması mümkün değildir (Basrî, **Mu'temed**, I, 97-98).

<sup>968</sup> Taftâzânî bu konudaki görüşleri şöyle özetler: Aslında ihtilaf, emir ve nehyin mefhumları ya da lafızları (bunların birbirine zıtlığı) hakkında değildir. Asıl mesele, belirli bir fiilin emredilmesi, o fiilin zıddının nehyedilmesi anlamına gelir mi meselesidir. Bazılarına göre emir, aklen ne doğrudan zıddının nehidir ne de böyle bir şeyi içerir. Bunun yanında bazılarına göre doğrudan zıddının nehidir, bazılarına göre de doğrudan olmasa da böyle bir nehyi içerir. Emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini savunanlar da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları sadece vücûb ifade eden emrin zıddının tahrir olduğunu kabul ederken, bazıları hem vücûb, hem de nedb ifade eden emrin zıddının hükümünü tahrir ve tenzih olarak tespit etmişlerdir. Yine bazıları tek bir zıddı olan (hareket ve sükûn gibi) fiiller için zıddının hükümünü tespit etmişler, bazıları ise birden çok zıddı olan fiillerde, zıtlardan birinin gayri muayyen olmak üzere nehyedildiğini söylemişlerdir. Bu konuda başka pek çok görüş vardır ve bunlar geniş kitaplarda zikredilmiştir (Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 464).

<sup>969</sup> Serahsî, Debûsî'nin görüşünü savunurken tartışmanın taraflarını belirleyecek şekilde konuyu şöyle netleştirir: "Tercih edilen görüşe göre, emir, zıddının kerahet hükümünü iktizâ eder. Bunu icab ettirdiği de buna delalet ettiği de söylenemez." (Serahsî, **Usûl**, 75).

4. Bir fiilin emredilmesi, zıddının kerahetini iktizâ eder. Debûsî'nin tercih ettiği görüş budur.<sup>970</sup>

Debûsî'nin tasnifi incelendiğinde, aslında Saymerî'nin ifade ettiği gibi,<sup>971</sup> tartışmanın temelde iki tarafı olduğu görülür:

a. Bir şeyin emredilmesinin zıddı hakkında lafzen ya da manen bir hüküm ifade etmediğini savunanlar.

b. Bir şeyin emredilmesinin, zıddı hakkında ma'nen bir hüküm ifade ettiğini kabul edenler. Bunları da ikiye ayırmak mümkündür:

ba. Bir şeyin emredilmesi, zıddının nehyedilmesini iktizâ eder. Ancak bu nehyin derecesi tartışmalıdır. Debûsî, Cessâs'ın savunduğu derecenin tahrir olduğunu iddia ederken, Cessâs'ın kendisi, eserinde emrin zıddının kerahetini iktizâ ettiğini söyler.<sup>972</sup>

bb. Bir şeyin emredilmesi, zıddının kerahetine delalet eder.

**Emrin, zıddı hakkında bir hüküm ifade etmediğini savunanlara göre,**<sup>973</sup> emredilmiş vacip hükmünde bir fiilin zıddının hükmü yoktur. Mu'tezile'den ve Şâfîilerden bir grup bu görüştedir. Bunlara göre emrin, zıddı hakkında ne lafzen ne de mana itibariyle bir hüküm ifade etmesi söz konusu olabilir. Lafzen hüküm ifade edemez zira emir ve nehyin kendilerine ait sigaları vardır; nasıl ki emir sigası haber sigasından farklı ise, nehy sigasından da farklıdır. Manen hüküm ifade etmemesi ise nafielerin

<sup>970</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48.

<sup>971</sup> Saymerî, **Mesâil**, 28.

<sup>972</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 330. Kerahetle yapılan bir fiilin emrin kapsamına girip girmeyeceği tartışması da bu bağlamda hatırlanmalıdır. Debûsî'nin, emrin zıddının "nehyedildiğini" değil, "kerahetini" iktizâ ettiğini savunması, onun mekruh fiilleri nehy kapsamında değil, emir kapsamında değerlendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Şîrâzî, Ebû Hanîfe'nin ashabının, kerahetin de emre dahil olduğu görüşünde olduklarını söyler. Buna göre abdestsiz tavaf yapan biri, Şîrâzî'nin savunduğu görüşe göre, ayetteki (el-Hacc 22/79) tavaf etme emrine dahil değil iken, Hanefîlere göre dahildir. Şîrâzî'nin aktardığına göre Hanefîler, tavaf emrinin kabe'nin etrafında dönmekten ibaret olduğunu, abdesti gerektiren bir ifadenin ayette bulunmadığını, dolayısıyla da abdestsiz tavaf eden birinin de mekruh olmakla birlikte emri yerine getirmiş sayılacağını söylerler (Şîrâzî, **Tebşîra**, 93). Aslında burada da teklifi hüküm kavramlarının henüz tam olarak yerleşmemiş olmasından kaynaklanan bir karmaşa olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>973</sup> Serahsî, mütakelliminden bir grubun bu görüşü savunduğunu söyler (Serashi, **Usûl**, 75). Sem'ani de burada zikredilene yakın bir görüşü Mu'tezile'ye nispet etmektedir (Sem'ânî, **Kavâtr**, I, 92). Şîrâzî, Mu'tezilenin, bir şeyin emredilmesinin, zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği görüşünü kabul etmediklerini, bazı Şâfîilerin de bu konuda Mu'tezile gibi düşündüğünü aktarır (Şîrâzî, **Tebşîra**, 89-90). Cüveynî de emredilen şeyin zıtlarının nehyedilmiş olacağı görüşünü kabul etmemektedir (Cüveynî, **Burhân**, 83).

varlığı ile açıklanabilir. Buna göre, emirle sabit olan nafielerin zıddının yasak ya da kerih olmadığı bilindiğine göre, bir şeyin emredilmesi, zıddının nehyedildiği anlamına gelmez.<sup>974</sup>

Emredilen fiilin zıddı, “meskût anı” tır. O halde emirden önce ne ise o hal üzerine kalması gerekir. Bu, şarta bağlı bir hükmün, şart bulunmadığında nefy olunmasının gerekmemesi gibidir. Şart bulunmadığında, hüküm şarta talikten önce nasıl idiyse o hal üzere kalır. Nitekim kul, vacibi terk etmek suretiyle emre aykırı davrandığı için günah kazanır; emredilen şeyin zıddını yaptığı için değil.<sup>975</sup>

Serahsî, bu görüşte olanların bir gerekçesini daha aktarır: Bir konudaki emir, ta’lil edilerek illeti başka konulara ta’diye ettirilmediği sürece, başka konuları kapsamına alamaz. O halde o emre konu olan fiilin zıddı hakkında bir hüküm ifade etmemesi evleviyetle gereklidir. Bir başka deyişle, illetin ta’diyesi olmadan benzerlerinde bile hüküm ispat etmeyen bir emrin, zıddı için hüküm ispat etmesi savunulamaz.<sup>976</sup>

Emrin zıddının bir hükmü bulunmadığı görüşüne Debûsî şöyle cevap verir: Şarta ta’lik edilmiş olan hüküm ile emrin zıddının hükmünün iktizâen sabit olması birbirinden farklıdır. Emredilen şeyin zıddı hakkındaki kerahet hükmü, nasla değil, nassın muktezası ile ve zarureten sabit olmaktadır; zira mukteza daima nassın bulunmadığı yerde sabit olur. Hâlbuki bir hükmün şarta bağlanması, şart bulunduğunda o hükmün iptidâen sabit olması içindir. Hüküm, şart gerçekleştiğinde iptidâen ortaya çıktığına göre, bu hükmün şarttan öncesi için nefy ifade etmesi söz konusu olamaz. Çünkü nefy ancak hüküm vücuda geldikten sonra düşünülebilir. Hükmün, şartla birlikte ortaya çıkmasından dolayı, zorunlu olarak, şarttan önce hüküm mevcut olmaz. O halde yokun yoka bağlanması tasavvur edilemez. Bu yüzden, şarta talik edilen hükümde, şart bulunmadığında hükmün yokluğuna delilin yokluğu sebebiyle hükmettik, yoksa nefyeden bir hüküm sebebiyle değil.<sup>977</sup>

---

<sup>974</sup> Saymerî, **Mesâil**, 30.

<sup>975</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48.

<sup>976</sup> Serahsî, **Usûl**, 75.

<sup>977</sup> Debûsî, **Takvîm**, 49.



Cessâs, bu görüşte olanların, bir emrin zıddını yapan kişinin, emrin zıddını yapmaktan dolayı değil, emri terk etmekten dolayı günah kazandığı şeklindeki görüşünü eleştirir ve bunun aşırı ve çirkin bir görüş olduğunu söyler. Zira ona göre bu, kulun yapmadığı bir şeyden dolayı cezayı hak etmesi anlamına gelir.<sup>978</sup>

Bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddı hakkında bir hüküm ifade etmesini kabul edenler de yukarıda ifade edildiği gibi, emrin zıddı hakkında hangi yolla hüküm ifade ettiği ve bu hükmün derecesi hakkında ihtilaf etmişlerdir:

**Bir fiilin emredilmesi, zıddının nehy edilmesini iktizâ eder diyenler.**<sup>979</sup>

Debûsî, bu görüşü Cessâs'a nispet eder ve onun bu görüşünde, emrin fevr (hemen yapma) ifade ettiği şeklindeki görüşü ile irtibatlı olarak böyle bir tercihte bulunduğunu, ancak bunun isabetli olmadığını, zira konu ile ilgili mezhebin ilk kaynaklarından gelen rivayetlerin, Cessâs'ın bu görüşü ile uyuşmadığını söyler.<sup>980</sup>

Debûsî'nin aktardığına göre Cessâs bu görüşü şöyle savunur: Emir, emre konu olan fiilin hemen yapılmasını (fevr) gerektirir. Çünkü bir fiilin emredilmesi, zıddının nehyedilmesi anlamına gelir. Bir fiilin nehy edilmesi de o fiilin hemen (fevren) terk edilmesini gerektirir. Cessâs görünüşe göre buradan, bir fiili yerine getirmek vacip ise, o fiili terk etmenin, zarureten ve iktizâen haram olduğu sonucuna varmıştır. Bir başka deyişle nehyin hükmü hurmettir ve emredilen şeyin zıddının nehyedilmesi iktizâen gerekir.<sup>981</sup>

Aslında Cessâs, eserinde, bir şeyin emredilmesinin zıddının kerahetini iktizâ ettiğini açık bir şekilde söyler.<sup>982</sup> Bu ifade ilk bakışta Debûsî'nin bu konudaki görüşü ile

---

<sup>978</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 330-331. Mu'tezile'den olduğu iddia edilen Cessâs, bu itirazı ile Mu'tezile'den bir grubun savunduğu bir görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır.

<sup>979</sup> Cüveynî, bir şeyin emredilmesinin, onun tüm zıtlarını nehyedilmesi anlamına geldiği görüşünü "bazı Şâfiî imamlara" nispet eder ve bu görüşü eleştirir. Cüveynî'nin aktardığına göre bu görüş sahiplerinin gerekçesi şudur: Bir şeyin bir şeye yakın olarak vasfedilmesi, nasıl diğer şeylerden uzak olması anlamına geliyorsa, burada da aynı durum geçerlidir (Cüveynî, **Burhân**, I, 82). Bu görüş, Bâkılânî tarafından da açıkça savunulmaktadır (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 198-199).

<sup>980</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48-49.

<sup>981</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48.

<sup>982</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 330. Cessâs, bir şeyin emredilmesinin, terkinin keraheti anlamına geldiğini başka bağlamlarda da ifade etmektedir (Cessâs, **Fusûl**, I, 287). Cessâs, emredilen bir şeyin zıddı için nehy lafzının kullanılıp kullanılmayacağı konusunda üç görüş sayar: 1. Bir şeyin emredilmesi, zıddının nehyedilmesi anlamına gelir demek caizdir. Emir lafzı, bunu gerektirir (iktizâ ve icab eder.) 2. Emir lafzının, emre konu olan fiilin zıddının nehyini lafzen gerektirdiğini (icab) söylemek caiz değildir; ancak delaleten gerektirebilir. 3. Bir şeyin emredilmesi, ne lafız ne de

aynıdır. Ancak Cessâs'ın açıklamalarından, burada kerahet kelimesini bağlayıcı yasakları da kapsayacak şekilde geniş anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>983</sup> Emre konu olan fiilin zıddının iktizâen yasaklanmış olacağı konusunda Cessâs ile aynı görüşte olan Debûsî, Cessâs'ın emrin zıddı için sabit olduğunu kabul ettiği hükmü bir miktar daraltma yoluna gitmiş ve onun kabul ettiği genel olarak yasaklama ve haram kılma hükmü yerine, kerahet hükmünü benimsemiştir. Debûsî'nin görüşünün tafsilatı aşağıda incelenecektir.

**Bir fiilin emredilmesi zıddının hükmünün kerahet olduğuna delalet eder.**

Bu görüşün izahı şöyledir: Cessâs'ın da dediği gibi, bir fiilin vacip oluşu, o fiili terk etmenin vacip olduğuna zarureten işaret eder. Bununla birlikte, böyle bir zarureten dolayı sabit olan hürmet, açık bir tahrim ya da nehy nassı ile sabit olan hürmet gibi olmaz. Zira nasla sabit olan, her açıdan sabit olmuş bir hükümdür. Zarureten sabit olan ise zaruretin gerektirdiği kadarıyla sabit olur (yani haramlığı söz konusu zaruretle kaimdir). O halde zaruret, aslen hasen olduğu halde harici bir sebeple kabih olan (gasp edilmiş arazide namaz gibi) bir fiil için, sadece mekruh hükmünü vermekle kalker (mekruha hükmetmek yeter; harama hamletmek için sebep yoktur).

Bu görüş ile Debûsî'nin kabul ettiği bir sonraki görüş, büyük oranda paralellik arz ettiğinden, bu görüş sahiplerinin argümanları, aynı zamanda Debûsî'nin görüşünü de desteklemektedir.

**Bir fiilin emredilmesi, zıddının hükmünün kerahet olmasını iktizâ eder.**<sup>984</sup>

Debûsî bu görüşü tercih etmektedir. Serahsî de bu konuda Cessâs'a değil Debûsî'ye

---

delalet açısından zıddının nehyedilmesi anlamına gelir (Cessâs, **Fusûl**, I, 330). Bu üçüncü görüş, Mu'tezile'ye nispet edilen görüş olmalıdır.

<sup>983</sup> “Bize göre, bir şeyin emredilmesi, zıddının nehyedilmesi demektir. Bu, o fiilin ister tek bir zıddı olsun, ister birden çok zıddı olsun böyledir. Bu sonuca varmamızın sebebi şudur: Bize göre bir emir, fevr (hemen yapma) suretinde sabit olur ve emir varid olduğu anda, emre konu olan fiilin bütün zıtlarını terk etmek gerekli olur. Bir emre muhatap olan kişiye sanki aynı zamanda ‘Bu emredildiğin fiilin zıtlarını yapma!’ denilmiştir.” (Cessâs, **Fusûl**, I, 332).

<sup>984</sup> Cüveynî, Bâkılânî'nin nehy görüşünü savunduğuna ilişkin **Takrîb**'deki açık ifadelerine rağmen, son eserleri dikkate alındığında Bâkılânî'nin de bu görüşte olduğunu; aslında benzeri bir görüşün Mu'tezile tarafından da savunulduğunu fakat Mu'tezile'nin görüşü ile Bâkılânî'nin görüşü arasında nüans olduğunu söyler. Ancak Cüveynî'ye göre arada fark olsa dahi Mu'tezile'nin görüşü de Bâkılânî'nin görüşü de isabetli değildir. Bir şeyi emreden kişi, herhangi bir sebeple zıddını nehyetmemiş olabilir. Emrin varlığından zıddının yasaklandığı sonucu doğrudan çıkarılamaz (Cüveynî, **Burhân**, 82-83).

katılır.<sup>985</sup> Aslında bu görüşle bir önceki görüş arasındaki fark sadece şudur: Bir önceki görüşü savunanlar, emrin zıddının kerahetine delalet yoluyla ulaşırken, son görüş sahipleri, emrin zıddının kerahetine iktizâ yoluyla işaret ettiğini söylerler. Debûsî, delalet görüşüne itiraz ederken nassın delaleti kapsamına giren bir örnekle delaletten ne anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışır. Buna göre ancak nassın, mansus aleyhin hükmünün benzerine delalet etmesi durumunda delaletten bahsedilebilir. Mesela anne-babaya üf demenin haram oluşunun, onlara sövmenin haramlığına delalet etmesi durumu böyledir. Zira ikincisindeki eza birincisinden daha fazladır.<sup>986</sup> Dolayısıyla, delaletten bahsedilebilmesi için en azından bu örnekte olduğu gibi bir durum olması gerekir. Hâlbuki emrin zıddında ancak iktizâdan bahsedilebilir.<sup>987</sup>

Debûsî'ye göre delalet, icabın “kızkardeşi”dir.<sup>988</sup> Nasıl ki nassın, mansus aleyhin hükmünün zıddını gerektirdiğini (icab ettirdiğini) söyleyemiyorsak, ona delalet ettiğini de söyleyemeyiz. Ancak emre konu olan fiilin zıddının sabit olmasının, o zıt fiilin nefyedilmesini ‘iktizâ ettiğini’ söyleyebiliriz. Bunun gibi, hükümlerde de bir vakitte vacip olan bir fiilin, terk edilmesi iktizâen haramdır ve zıddı da, vacip olan me'mur bihin terk edilmesini barındırdığı için haramdır. Ancak buradaki haramlık, aslı itibarıyla değil harici bir sebeple olduğu için, açık nehyden farklı olarak, yapılan işlemin fesadını gerektirmez.<sup>989</sup>

Debûsînin iktizâ yoluyla kerâhet görüşünü benimsemesi, emir ve nehyi sadece bu ikisinin dildeki sigaları ile tanımlamış olması ile irtibatlı ve bu açıdan tutarlıdır. Debûsî, emir ve nehyde sigayı esas aldığı için, emrin zıddı hakkında nehy sigasından başka bir şeyin kesin ve bağlayıcı bir hüküm sebebi olmasını kabul etmemektedir. Zira Debûsî görüşünü savunurken iki noktaya vurgu yapar: 1. Bir şeyin emredilmesi, zıddı hakkında hüküm ifade eder ancak hükmün bu şekilde sabit oluşu delalet yoluyla değil, iktizâ yoluyla gerçekleşir. Zira hüküm tespiti açısından delalet, icab gibi kuvvetli bir yoldur. Emrin zıddı hakkındaki hükmü ise dolaylı bir hüküm tespit yolu olduğundan,

---

<sup>985</sup> Serahsî, **Usûl**, 75.

<sup>986</sup> Bu örnek, delalet bahislerinde işlenen delalet çeşitlerinden, nassın delaletinin tipik örneğidir. Debûsî, **Takvîm**, 132.

<sup>987</sup> Benzer bir açıklama Serahsî'de de mevcuttur (Serahsî, **Usûl**, 75-76).

<sup>988</sup> الدلالة أخت الإيجاب (Debûsî, **Takvîm**, 48).

<sup>989</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48-49.

burada delaletten değil iktizâdan bahsetmek gerekir. 2. Böyle dolaylı bir yolla sabit olan hüküm, kat'î delile ihtiyaç duyan tahrim hükmü değil, zannî delille de sabit olabilen kerahet hükmü olmalıdır.

Debûsî'nin kendi görüşünü savunurken kullandığı ifadelerden, Cessâs'la aralarındaki ihtilafın sebebi ortaya çıkmaktadır. Her ikisinin ifadeleri dikkatle incelendiğinde görüş ayrılığının hükümlerle ilgili terminolojinin henüz yeterince yerleşmemiş olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi, Cessâs ve Debûsî, bir şeyin emredilmesinin, zıddının hükmünü iktizâen sabit kıldığı konusunda hemfikirdir. Aslında emrin zıddının hükmü konusunda her ikisi de aynı ifadeleri kullanır: “Bir şeyin emredilmesi, zıddının kerahetini iktizâ eder”<sup>990</sup>. Ancak Debûsî, bir yandan Cessâs'ın konu ile ilgili açıklamalarından onun burada kerahet kelimesini haramlık anlamında kullandığını iddia ederken, diğer yandan kendisi de emrin terk edilmesinin iktizâen haram olduğunu söylemekte<sup>991</sup> ve zahiren çelişkiye düşmektedir. Ancak Cessâs'ın emrin zıddının **tahrimen mekruh**, Debûsî'nin de **ligayrihî haram** olduğu görüşünde olduğunu söyleyerek ifadelerini takyid ettiğimizde, ihtilafı telif etmek mümkün olur. Zira ligayrihî haram ve tahrimen mekruh kavramlarının Hanefî literatüründe zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Cessâs ve Debûsî'nin görüşleri arasında temelden bir ayrım değil, kavram belirsizliğinin yol açtığı bir ihtilaf söz konusudur.

Debûsî'nin buradaki itirazı ile ilgili dikkat çeken ikinci husus, emrin zıddının iktizâ ettiği haramlığın, bu zıt fiilin, emredilen şeyin terkinin de barındırması sebebiyle olduğunu söylemesidir. Hâlbuki Cessâs, bu görüşü, mükellefin yaptığı değil yapmadığı bir şey için günah kazanması olarak addetmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır. Debûsî'nin, Cessâs'ın söz konusu hassasiyetini göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

Debûsî'nin görüşü ile ilgili önem arz eden bir başka husus da onun, emrin zıddının haramlık hükmünün, doğrudan açık bir nasla haram kılınan fiilden farklı olduğunu, bu yüzden emrin zıddı olan bir fiilin yapılması durumunda bu fiilin fasit

---

<sup>990</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 330; Debûsî, **Takvîm**, 48.

<sup>991</sup> Debûsî, **Takvîm**, 48-49.

olduğuna hükmedilemeyeceğini söylemesidir.<sup>992</sup> Zira, nehiy bahsinde anlatılacağı üzere, emrin zıddı olduğu için yasak kapsamına giren bir fiilin kabihlik derecesi, bizatihi kastedilerek yasaklanmış olan fiilin kabihlik derecesinden aşağıdadır.<sup>993</sup> Böylece Debûsî, Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki meşhur tartışmalardan biri olan nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği meselesindeki Hanefî görüşünü de satır arasında zikretmiş olmaktadır. Söz konusu tartışma, nehiy bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır.

Debûsî'nin bir şeyin emredilmesinin zıddı hakkında hüküm tespit etmesi hususunda delalet ya da icab yerine iktizâyı tercih etmesinin sebebi, iktizânın, gerektirme dereceleri bakımından birbirine yakın gördüğu delalet ve icaptan daha zayıf bir surette hükmü sabit kılmasıdır. Emrin, zıddı için nehye delalet etmesi ya da nehyi icab ettirmesi durumunda, söz konusu nehiy sarîh nehye yakın bir kuvvet derecesine sahip olacaktır. Bu durumda böyle sabit olmuş bir nehyin hükmünün tahrîmen mekruhun ya da ligayrihî haramın üzerinde olduğunu söylemek; aynı zamanda böyle bir nehye rağmen yapılmış bir fiilin fesadına hükmetmek gerekebilecektir. Debûsî, benimsemediği bu sonuçlardan kaçınmak için, bir şeyin emredilmesinin, zıddı hakkında nehyi “en fazla iktizâ edebileceğini” vurgulamaktadır.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsıra**'da istitaat konusunu işlerken, emrin zıddının hükmü meselesine değinir ve bu konuda Mu'tezile ve ehl-i sünnetin görüşlerini kısaca aktarır. Nesefî'ye göre ehl-i sünnet, bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi, birşeyin nehyedilmesinin de zıddının emredilmesi anlamına geldiğini kabul eder.<sup>994</sup> Mu'tezile ise prensip olarak emir ve nehyin kendilerine has sigaları olduğunu ve zıtları için hüküm ifade etmeyeceklerini söylemekle birlikte, onların kendi aralarında da bu mesele ihtilâflıdır. Bu noktada Nesefî, isim vermeden<sup>995</sup> Debûsî'nin bu husustaki görüşünü “anlaşılmaz bularak” eleştirir. Nesefî'ye göre Debûsî'nin bu görüşü ile

---

<sup>992</sup> Debûsî'nin, iktizâen haram olan şeylerin, açık bir nasla yasaklananlardan farklı olarak, nehyedilmelerinin fasid (geçersiz) olmalarını gerektirmeyeceğini söylemesi de burada kastedilenin ligayrihî haramı olduğu fikrini desteklemektedir.

<sup>993</sup> Bir şeyin nehyedilmesinin, zıddının kabih olmasını gerektirmeyeceği hususunda bkz. Basrî, **Mu'temed**, I, 98.

<sup>994</sup> Mâturîdî'ye göre de bir şeyin emredilmesi, iltizâmın delaleti yoluyla zıddının nehyedilmesi anlamına gelir (Özen, **Ârâu'l-Mâturîdî fi usûli'l-fikh**, 94).

<sup>995</sup> “*Diyarımızdan, Usûl-i fikh konusunda söz söyleyen müteahhirinden biri şöyle bir görüş öne sürmüştür...*” (Nesefî, **Tabsıra**, II, 157).

Mu'tezile'ye mi yoksa ehl-i sünnete mi meylettiği açık değildir ve ifadeleri hangi açıdan yorumlanırsa yorumlansın isabetsizdir.<sup>996</sup>

Semerkandî ise emrin zıddının hükmü tartışmasını Cessâs-Debûsî-Serahsî<sup>997</sup> çizgisinde tekrarlanan görüşlerden farklı bir yaklaşımla ele almaktadır. Semerkandî'ye göre meşâyih'in çoğu ve ehl-i hadîs, bir şeyin yapılması yönündeki emrin, eğer o şeyin – iman gibi- tek bir zıddı varsa, zıddından nehyetmek anlamına geldiği kanaatindedir. Ancak emre konu olan şey, meselâ kıyam gibi, birden çok zıddı olan bir fiilse (oturmak, rükû etmek, secde etmek de kıyamın zıddı olabilir), bu konuda ihtilaf vardır. Bazıları bir fiilin emredilmesinin, onun zıddı olan bütün fiillerin nehyedilmesi anlamına geldiğini söylerken, bazıları da zıddı olan fiillerden sadece birinin nehyedilmesi anlamına geldiğini ancak bu nehy edilen fiilin muayyen olmadığını savunurlar. Bunun yanında ehl-i hadisten bazılarına göre emir, icab hükmünü gerektiren bir fiil ise zıddı nehyedilmiştir; nedb hükmünü gerektiren bir emre konu olan fiilin zıddının nehyedildiği söylenemez.<sup>998</sup> Bu görüşün daha anlaşılır bir açıklaması şudur: Emredilen bir şeyin zıddının hükmü, emrin hükmüne göre belirlenir. Emir, vücûbu gerektiriyorsa, emre konu olan fiilin zıddının hükmü de tahrirdir. Emir, nedbi gerektiren bir emir ise zıddı da nedb cihetinden bir nehyedir. Yani birincisinde zıddını yapmaktan kaçınmak vacip iken, ikincisinde değildir.<sup>999</sup>

Sadruşşerîa, bir şeyin emredilmesinin zıddı hakkında ne hüküm ifade ettiği hususunda kendine has bir görüş ortaya koyar. Bir emrin zıddının yapılması, emirden maksadın ortadan kalkmasına yol açıyorsa bu zıddı fiilin hükmü tahrirdir. Eğer böyle bir şeye yol açmıyorsa zıddının hükmü kerahettir.<sup>1000</sup>

---

<sup>996</sup> Neseî, **Tebîrâ**, II, 157-158. Bâkılânî de bu konuyu kelâmî eğilimlerle ilişkilendirerek ele almıştır. Buna göre bir şeyin emredilmesinin bütün zıddlarının nehyedilmesi anlamına geldiğini hak ehl-i olan ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu reddeden kişiler; emrin zıddının nehyedilmediği görüşünü ise Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen Kaderiyye savunmaktadır. Bâkılânî kendisi kesin bir şekilde birinci görüşü destekler (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 198-200).

<sup>997</sup> Pezdevî bu konuya değinmemiştir.

<sup>998</sup> Semerkandî, **Mîzan**, I, 206.

<sup>999</sup> Semerkandî, **Mîzan**, I, 207.

<sup>1000</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 464.

## B. NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Emir-nehîy bahislerinde aslında emrin nehîy üstüne tağlîbinden bahsedilebilir. Daha açık bir ifade ile aslında genel itibariyle nehîy, emrin olumsuzundan ibarettir ve bu açıdan nehîyi, “bir şeyin yapılmamasının emredilmesi” şeklinde emrin kapsamına dahil ederek tanımlamak da mümkün olabilir. Emir-nehîy arasındaki bu ilişkiden dolayı usûl eserlerinde nehîy üzerinde emir kadar çok durulmamıştır. Nehîyi de ilgilendiren bazı tartışmalar emirle ilgili açıklamaların içinde işlendiğinden nehîy bahsinde bu tartışmalar ayrıca tekrar edilmez.<sup>1001</sup> Bununla birlikte, nehîyin mahiyeti üzerinde çok fazla durmayan Debûsî, nehîyle ilgili tartışmalara gelince nispeten ayrıntıya iner ve emir bahsine dair tartışmaların çoğuna değinmemesine karşılık nehîyle ilgili hususların üzerinde etraflıca durur. Böylece emir ve nehîy konularına eserinde ayırdığı yer konusunda bir nevi eşitlik sağlamış olur.

Nehîyle ilgili olarak Debûsî'nin aktardığı tartışmalar, emir için belirlediği başlıklarla paralellik arz etmektedir. Nitekim birkaç istisnâî mesele haricinde, emir ve nehîy konusu, birbirinin simetriği olarak kabul edilebilir. Ancak bazı meselelerin emir bağlamında ele alınması makul ve gerekli iken, aynı meselenin nehîy bağlamında tartışılması anlamsız ve sonuçsuz kalmaktadır. Mesela emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği meselesi, sonuçları itibariyle semeresi olan bir tartışma olduğu halde, nehîyin tekrarı gerektirip gerektirmediğini incelemek bir anlam ifade etmez; zira bir şeyin yasaklanmasının tekrarından bahsedilemez. Buna rağmen Debûsî, tasnifindeki simetrinin bir gereği olarak, emirle ilgili –tekrara delalet edip etmeme meselesi dahil-e aldığı her bir meseleyi, nehîy bağlamında da bir başlık olarak incelemiştir. Bu incelemede kimi zaman muhataplarının ya da tartışmanın taraflarının görüşlerini, emirle ilgili görüşlerinden tahrîc ederek kurgulamış ve değerlendirmiş; kimi zaman da emir bağlamında anlamlı olan bir meselenin, nehîy bağlamında tartışmaya değer olmadığını ifade etmekle yetinmiştir. Yine, emir ve nehîyle ilgili tartışmaların paralellik arz etmesinden dolayı, emir konusunda işlenen meseleler nehîy başlığında daha kısa

---

<sup>1001</sup> Nitekim Bâkîllânî, emir bahsini tamamladıktan sonra emir konusundaki tartışmaların nehîy başlığındaki muadillerini kısaca özetler ve nehîy konusundaki tartışmaların emir başlığından takip edilebileceğini söyler (Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, II, 317).

tutulmuş ve dolayısıyla nehiy bölümü kısalmıştır. Bu durumda Debûsî'nin nehiyle ilgili olarak ele aldığı iki ana başlık olduğunu söyleyebiliriz:

- Nehyedilen şeyin kabih olması ve kabihliğin dereceleri,
- Mutlak nehyin zikredilen kabihlik derecelerinden hangisine tekabül ettiği.

Yalnızca zikrettiğimiz ikinci mesele, aynı tartışmanın emirdeki karşılığında daha ayrıntılı ve uzun tutulmuştur. Zira burada Debûsî, nehyin kabihlik derecesini incelerken, ilk kez kendisi tarafından ortaya konulmuş olan hissî-şer'î fiil ayrımını izah eder ve yine bu bağlamda nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği meselesi hakkında Şâfî ile uzun bir tartışmaya girişir. Bunun yanında, tartışmanın fûrûda çok fazla yansımalarının olması sebebiyle konu furû örnekleri üzerinden ele alınmış ve bir usûl kitabının sınırlarını aşacak derecede furû tartışmalarına girilmiştir.

Bunun yanında Debûsî'nin nehiy konusunu oldukça özgün bir surette ele aldığını söylemek mümkündür. Zira Cessâs'ın nehiyle ilgili olarak zikrettiği tek mesele, her ne kadar oldukça uzun ve detaylı olarak tartışmış olsa da, nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışmasıdır.<sup>1002</sup> Cessâs'ın söz konusu tartışmayı belli bir noktaya getirdiği ve soyutlama hususunda oldukça mesafe kat ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu hususun hissî-şer'î fiil ayrımı ve kabihliğin dereceleri ile irtibatını kuran Debûsî olmuştur.

Biz burada nehiy konusunu incelerken Debûsî'nin fasıllarına sadık kalacak ve konuyu ele alan diğer âlimlerin görüşlerini de Debûsî'nin çizdiği çerçevede ele alacağız.

## 1. Nehyin Hükümü

Nehiy, emrin zıddı olduğundan, nehyin hükümü eserlerde ayrıntılı olarak tartışılmamıştır. Zira bu konudaki görüşler, emrin hükümü konusundaki görüşlerle paralellik arz etmektedir. Debûsî, selefin nehyin hükümü konusundaki görüşlerine, emrin hükümü konusunda olduğu gibi detaylı olarak vakıf olmadığını, ancak nehiy emrin zıddı olduğuna göre, nehyin hükümü konusunda da –emirde olduğu gibi- dört görüşün

<sup>1002</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 336-351. Gazâlî de nehiy konusundaki pek çok tartışmanın emrin simetriği olduğunu söyler ve nehiy başlığında sadece nehyin fesada delaleti tartışmasına yer verir (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 99).



varlığından söz edilebileceğini söyler.<sup>1003</sup> Dolayısıyla Debûsî, emrin hükmü konusundaki tartışmadan yola çıkarak, nehyin hükmü konusunda görüş sahiplerinin hangi tutumu benimseyebileceklerini öngörmeye çalışmıştır. Buna göre,

- Emrin hükmü konusunda tevakkuf edenler, nehyin hükmü konusunda da tevakkuf etmiş olmalıdır.<sup>1004</sup>

- Emrin hükmünün nedb olduğunu savunanlar, nehy edilen şeyi yapmamanın da mendup olduğunu savunuyor olmalıdır.

- Emrin hükmünün ibaha olduğunu savunanlar, nehy edilen şeyden kaçınmanın da mübah olduğunu söylemelidir.

- Emrin hükmünün vücûb olduğunu söyleyenler, nehy edilen şeyden kaçınmanın da vacip olduğunu söylüyor olmalıdır.<sup>1005</sup> Nitekim cumhurun görüşü budur.

Bununla birlikte Debûsî, emirdeki görüşlerle nehiydeki görüşlerin bire bir uyuşmayabileceğini, zira bu durumda emirle nehyin hükmünü birbirinin aynı olarak değerlendirme ihtimali bulunduğunu, bunun ise kabul edilemeyeceğini belirtir.<sup>1006</sup>

Mutlak emrin hükmünden yola çıkarak mutlak nehyin hükmü belirlemeye çalışan Debûsî'nin yasaklık derecelerini ifade eden hürmet, kerâhet gibi teklifi hüküm kavramlarını kullanmaması ilginçtir. Bunun yerine Debûsî, yasaklanan şeyden kaçınmanın hükmü olarak yine emredilen fiil hakkındaki vücûb, nedb gibi olumlu manadaki hükümleri zikretmektedir.<sup>1007</sup> Halbuki mutlak emrin hükmünü vücûb kabul edenlere göre, mutlak nehyin hükmünün de hürmet olması; mutlak emrin hükmünü nedb kabul edenlere göre de mutlak nehyin hükmünün kerahet olması gerekir.

---

<sup>1003</sup> Debûsî, **Takvîm**, 49.

<sup>1004</sup> Sem'ânî, nehyin başka bir delil olmadığı sürece tahrîme ya da başka bir hükme delalet etmediği görüşünü Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye nispet eder (Sem'ânî, **Kavâtr**, I, 100).

<sup>1005</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz: Semerkandî, **Mîzan**, I, 348.

<sup>1006</sup> Debûsî, **Takvîm**, 49-50. Cessâs, Serahsî ve Pezdevî bu konuya değinmemiştir.

<sup>1007</sup> Debûsî'den önce Bâkılânî'de de çok net olmamakla birlikte benzer bir yaklaşım görülmektedir. Nehyin emirden farklı olduğu noktaları maddeler halinde sıralayan Bâkılânî, nehyin hükmünün emrin hükmünde olduğu gibi, vacip ve nedb kısımlarına ayrıldığını söyler (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 318).

Debûsî'nin bu tercihi Serahsî tarafından da takip edilmiştir.<sup>1008</sup> Usûl eserlerinin çoğunluğunda ise nehyin hükmü konusuna hiç yer verilmez. Cessâs, Basrî, Cüveynî, Pezdevî, Gazâlî, Sadruşşerîa ve Neseî, nehyin hükmü konusuna hiç değinmemişler ve nehiy başlığında büyük oranda nehiy-fesat ilişkisi üzerinde durmuşlardır.<sup>1009</sup> Buna karşılık Sem'ânî, nehyin hükmünün haramlık olduğunu açıkça dile getirir.<sup>1010</sup>

Buradaki problemi Semerkandî'nin fark ettiği ve izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Semerkandî, nehyin hükmü konusunda şöyle der:

*Nehyin hükmüne gelince: Biz diyoruz ki nehyin hükmü nehye konu olan fiilin haram olması ve hürmet hükmünün onda sabit olmasıdır. Çünkü nehiy, tahrim ve men etme kelimeleri sözlükte aynı anlama gelir. Tahrimin mücebi, - nasıl ki temlikin mücebi milkin sabit olması ise hürmetin sabit olmasıdır. Nehyin nehiy olması açısından hükmü budur. (Nehyin hükmü olarak dile getirilen) kaçınmanın vacip oluşu ise nehyin, konu edindiği fiilin zıddının emredilmesi açısından budur. Hakikatte kaçınmanın vacip oluşu, nehiyle sabit olan emrin hükmüdür. Yasaklanan fiilin haram olması ise nehyin hükmüdür. Zira daha önce ifade edildiği gibi, bir şeyin emredilmesi zıddının nehyedilmesi, bir şeyin nehyedilmesi de zıddının emredilmesi anlamına gelir. Kabih olan bir fiilden kaçınmak, zıddı olan bir fiille (burada terk fiili) iştiğal etmekle mümkündür.<sup>1011</sup>*

Görüldüğü gibi Semerkandî, “kaçınmanın vacip oluşu” ile haramlık arasındaki farkı izah etmeye çalışmakta ve izahını, emrin zıddının hükmü konusundaki görüşü ile desteklemektedir. Debûsî, emrin zıddı konusunda Semerkandî'nin dile getirdiği kadar kesin ve tereddütsüz bir kanaate sahip olmadığı için, nehyin hükmü konusunda kesin bir şey söylemekten kaçınmış olabilir. Bunun yanında, Debûsî'nin döneminde henüz teklifi hükümlerin tam olarak netleşmediğini de düşünmek mümkündür. Nitekim Debûsî, meşrûatın dereceleri başlığında farz, vacip, sünnet, nafîle gibi kavramları izah ettiği

<sup>1008</sup> Serahsî, **Usûl**, 63-64.

<sup>1009</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 336-348; Basrî, **Mu'temed**, I, 168-186; Cüveynî, **Burhân**, I, 96-106; Pezdevî, **Usûl**, I, 359-405; Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 447-463; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, I, 140 vd. Neseî, nehyin hükmüne yer vermediği halde nehiy başlığında Debûsî'nin zikrettiği tasnif ve tartışmaları eserinde zikreder.

<sup>1010</sup> Sem'ânî, **Kavâtr**, I, 100.

<sup>1011</sup> وأما حكم النهي فنقول حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فإن النهي والتحريم والمنع في اللغة سواء وموجب التحريم هو ثبوت الحرمة كما أن موجب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث إنه نهى فأما وجوب الانتهاه فحكم النهي من حيث إنه أمر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاه حكم الأمر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي. فإن الأمر بالشئ نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده على ما مر. والانتهاه عن الفعل القبيح إنما يكون بالاشتغال بالضد وهو الفعل الذي هو ترك للفعل المنهي (Semerkandî, **Mîzân**, I, 360).

halde,<sup>1012</sup> teklifî hükümlerin yasaklık derecelerini ifade eden kategorisinden eserinin herhangi bir yerinde bahsetmez.

## 2. Yasaklamanın Tekrara Delaleti

Debûsî, nehyin tekrar ifade edip etmeyeceği hakkında bir tartışmanın tasavvur edilemeyeceğini söyler. Zira mutlak (belli bir zamanla kayıtlanamamış) bir nehye uymak, ömrün tamamını içine alır. Hâlbuki emirde, emre konu olan, belli bir surette vücuda getirilen bir fiil söz konusudur ve bu fiilin tekrarı tasavvur edilebilir. Bir kişi bir eve girmeyeceğine dair yemin etse, bu emrin yerine getirilebilmesi için artık ömür boyu o eve girmemesi gerekir. Fakat bir eve gireceğine dair yemin eden kişi, o eve girdiği anda, sadece bir kez girmekle yeminini yerine getirmiş olur.<sup>1013</sup>

Emrin tekrar açısından hükmünü parça-bütün ilişkisi ile ele almayı tercih eden ve mutlak emrin, karine olmadıkça en azına, yani fiilin ba'zına hamledileceğini savunan Debûsî, aynı yaklaşımı nehiy için de sürdürmekte, ancak nehyin doğası gereği ancak “küllünün terk edilmesi”ni ifade etmesinden dolayı, emirde ulaştığından farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Bir emrin konusu olan fiili bir kez yapmakla o emir yerine getirilmiş olur. Ancak nehyedilmiş bir fiil, nehiy ortadan kalkmadığı sürece bütünlük ve devamlılık ifade eder. Zira intiha anlamı, o fiilin devamlı surette terk edilmesini ve bir kez dahi yapılmamasını gerektirir.

Bu husus aslında bedihî olarak bilinebilecek ve bu sebeple de tartışmaya konu olmamış bir nokta olduğu halde Debûsî, yukarıda ifade edildiği gibi, tasnifin gerektirdiği simetriyi korumak adına bu hususu zikretme ihtiyacı duymuş olmalıdır.

## 3. Nehyin Bağlayıcılığının Gerekçesi<sup>1014</sup>

Bu meseleye, eserlerini incelediğimiz müelliflerden Debûsî dışında sadece Serahsî, “nehyin muktezası”<sup>1015</sup> adıyla değinmiş ve o da verdiği açıklayıcı örnekler dışında, Debûsî'nin ifadelerini tekrar etmekle yetinmiştir.

---

<sup>1012</sup> Debûsî, *Takvîm*, 77-80.

<sup>1013</sup> Debûsî, *Takvîm*, 50.

<sup>1014</sup> Debûsî, *Takvîm*, 50.

Bu başlıkta Debûsî, “Bir şeyin yasaklanması nasıl temellendirilebilir?” sorusuna cevap aramaktadır. Yine hüsün-kubuh meselesi ile ilişkili olan bu soruya aslında emir için verilen cevabın zıddını vermek mümkündür. Şöyle ki: Kabih, hikmet açısından mevcut olmaması gereken şey olup hasenin zıddıdır. Nehyin de kelime anlamı itibariyle konusu olan fiilin var olmaması gereğini ifade ettiği daha önce izah edilmişti. O halde emir, emredilen şeyin hasen olduğuna delalet ettiği gibi, nehyin de nehyedilen şeyin kabih olmasına delalet eder.<sup>1016</sup> Daha anlaşılır bir ifade ile, şeriat bir şeyi ancak hasen olduğu için emreder ve kabih olduğu için yasaklar.<sup>1017</sup>

Görüldüğü gibi Debûsî, emirle ilgili başlıklarda yeterince açıklıkla ifade etmemiş olduğu görüşünü burada net bir şekilde ortaya koymakta ve emir ve yasakların, eşyanın zatında var olan hüsün ve kubuh niteliklerinden dolayı varid olduğunu savunmaktadır. Bu görüş her ne kadar onu hüsün-kubuhun tamamıyla şer’î olduğunu savunan Eş’arî anlayıştan uzaklaştırırsa da Mu’tezile ile Maturîdîlikten hangisine daha yakın olduğu açık değildir. Zira eşyanın zatındaki hüsün-kubuh niteliklerinin kul açısından tespit yükümlülüğünün bulunup bulunmadığı ve böyle bir tespit yapılsa dahi dünyevi-uhrevî sonuçlarının olup olmayacağı hususlarına bu bağlamda değinmez.<sup>1018</sup>

Debûsî’nin, bir şeyin yasaklanmasının onun kabihliğinden kaynaklandığı şeklindeki görüşüne şöyle bir itiraz getirilmiştir: Emir, emre uymak hasen olduğu için varid olmuştur. O halde neden nehyin için de “nehye uymak hasen olduğu için varid olmuştur” denilmiyor?

Bu itiraz aslında emir ve nehyi buyuruculuk noktasında bir arada değerlendirmekte ve nehyin bağlayıcılığının da konusunun kabihliği ile değil, buyruğa uygun davranmanın hasenliği ile temellendirilmesini savunmaktadır. Debûsî’nin bu itiraza verdiği cevabı Serahsî’nin daha açıklayıcı olan ifadeleriyle birlikte şöyle

---

<sup>1015</sup> Emir ve nehyde kuldand neyin talep edildiği ele alınırken “emir ve nehyin mücebi”, emir ve nehyin hüsün-kubuh açısından durumu incelenirken ise “emir ve nehyin muktezası” ifadesi kullanılmaktadır. Buna göre Meselâ nehyin mücebi, nehye konu olan fiili yapmaktan kaçınmanın şer’an gerekli oluşudur. Nehyin muktezası ise nehyedilen şeyin şer’an kabih oluşudur (Serahsî, **Usûl**, 63).

<sup>1016</sup> Serahsî, hem nehyin mu’cebine, hem de muktezasına “şer’an” kaydını ekler ve nehyin, nehyedilen şeyin **şer’an** kabih olmasını iktizâ ettiğini söyler (Serahsî, **Usûl**, 63). Bu kaydın, hüsün-kubuhun akliliğini savunan Mu’tezile’ye karşı mesafe koymak için getirildiği açıktır..

<sup>1017</sup> Debûsî, **Takvîm**, 50.

<sup>1018</sup> Bununla birlikte bu hususlardaki görüşlerinin ipuçlarını kitabın sonundaki aklî hüccetler bölümünde bulmak mümkündür (Debûsî, **Takvîm**, 442-447). Konuyla ilgili değerlendirme için bkz: İkinci bölüm.

özetlemek mümkündür: Emirle nehy her ne kadar birbirinin zıddı olan bir kavram çifti olsa da bu noktada ortak (ya da simetrik) bir illete dayandırılmaları isabetli değildir. Emirle talep edilen şey bir fiilin yapılmasıdır. Nehyde ise talep edilen, nehye konu olan şeyin kul tarafından var kılınmaması ve adem halinde bırakılmasıdır. Aslî olarak adem, bir illet olamaz ve hakikat anlamıyla kula izafe edilemez. Dolayısıyla da nehyin illeti olarak “bir şeyin yapılmamasının güzel olması” şeklinde, olmayan bir şey belirlenemez. Başka bir açıdan bakarsak, bazı fiillerin kul tarafından yapılmaması, bilinçli bir terk etmeye dayanabilir. Mesela oruçta kuldun istenen, niyete bağlı olarak gün içinde belli fiilleri terk etmesidir. Onun bu terki ve belli fiilleri yapmaktan kendini alıkoymasını da kendisine izafe edilebilecek bir fiil sayılır. Ancak nehye konu olan fiiller için durum farklıdır; kulun o fiilden kaçınmak niyeti olmasa, hatta o konudaki nehyden haberdar olmasa dahi, o fiili yapmamakla kul nehye uymuş olur. Yani emir söz konusu olduğunda kul aktif, nehyde ise pasif durumdadır. Mesela iddet bekleyen kadının süslenmemesi ve sokağa çıkmaması gerekir. Bu kadın böyle bir yasağa uyma niyeti/amacı taşıyorsa ve bu nehye riayet etmek kastı ile kendini tutuyor olmasa dahi bu dönemde süslenmez ve sokağa çıkmazsa, nehye uymuş olur ve nehyin gereği de yerine gelmiş olur. İşte, kulun niyetine ve tercihine dayanmayan böyle bir “yapmama” halini, hasen olarak nitelendirmek ve nehyi bununla temellendirmek isabetli olmaz. Zira nehyin doğası, emirden farklıdır. Emirde vücuda getirilecek bir fiil vardır ve bunun hasen oluşundan bahsedilebilir. Ancak nehyde, zaten mevcut olmayan bir fiilin var kılınmaması talep edilmektedir; olmayan bir şeyin hasen oluşundan bahsedilemez.<sup>1019</sup>

#### 4. Nehy Edilen Şeyin Kabih Olması

Debûsî'nin bir önceki başlıkta izah ettiği üzere, bir fiilin nehye konu olması, onun kabih oluşunun göstergesidir. Hatta bir şeyin yasaklanmasının temel gerekçesi, onun kabih olmasıdır. Ancak emredilen her şey eşit derecede hasen olmadığı gibi, yasaklanan her şey de eşit derecede kabih değildir. Nehye konu olan fiillerin kabihlik dereceleri, aynı zamanda nehyin bağlayıcılık ya da dünyevî ve uhrevî yaptırım derecesini de etkiler. Nitekim bu etkileşim, bir işlemin nehy edilmesinin onun fasit kabul edilmesini gerektirip gerektirmeyeceği bağlamında Hanefîler ile Şâfiîler arasında

<sup>1019</sup> Debûsî, *Takvîm*, 50-51; Serahsî, *Usûl*, 63-64.

tartışma konusu olmuştur. Debûsî, bu başlıkta, tartışmalara değinmeksizin, nehyedilen fiillerin kabihlik derecelerini açıklar ve ilgili tartışmaları, mutlak olarak varid olan nehyin, bu kabihlik derecelerinden hangisine tekabül edeceğinin ele alındığı bir sonraki başlığa bırakır.

Debûsî'ye göre, emre konu olan fiiller hasen oluş açısından nasıl dörde ayrılıyorsa, nehye konu olan fiiller de kabih oluş açısından dörde ayrılmaktadır:

1. Zatındaki bir kabihlikten dolayı nehye konu olan fiiller (kabih liaynihî). Bunlar ikiye ayrılır:

a. Konuluş (vaz') itibariyle kabih olan fiiller. Bunlar bizatihi kabih olup, kendilerine delalet eden sözcükler de bu anlama uygun olarak vaz edilmiştir.<sup>1020</sup> Bunun örneği sefeh ve abestir; yani faydasız ve sonuçsuz fiiller bu kategoridedir. Dili koyan, bu iki kelimeyi, aklen zatı itibariyle kabih olarak tanımladığı fiiller için koymuştur.<sup>1021</sup> Bu fiiller, kabihliği aklen bilinebilen, kabih olduğunu bilmek için şer'î bildirim ihtiyacı duyulmayan fiillerdir. Dolayısıyla adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi fiiller de kabih liaynihînin birinci kategorisinde değerlendirilebilir.<sup>1022</sup>

b. Şer'î olarak birincilerin zümresine dahil edilen fiiller. Abdestsiz namaz kılmak, mütekavvim olmayan malı satmak gibi. Aslında satım akdi prensip olarak insanların yararına olan bir iştir. Ancak şeriat, akdin konusunu, akit sırasında malın mütekavvim olması ile sınırladığı için, artık mesela kendisinden canlı yaratılmadan önce meninin satılması (böyle mütekavvim olmayan bir malın satım akdine konu yapılması) abes bir iş haline gelir; tıpkı ölünün öldürülmesi, gıdalanma sağlamayan şeyin yenmesi gibi. Abdestsiz namaz da böyledir. Şeriat, kulun namaz kılabilmek ehliyetini hadesten tâhir oluş haline hasretmiştir. Bu durumda, hades halinde namaz kılan kişi, namaz fiili buna ehil olmayan bir kişiden sadır olduğu için, abes bir iş yapmış olur; bu yaptığı, tıpkı delinin ya da kuşun konuşması gibi anlamsızdır. Böylece

<sup>1020</sup> Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 6.

<sup>1021</sup> Debûsî, **Takvîm**, 52.

<sup>1022</sup> Debûsî, liaynihî kabih fiillere burada sadece sefeh ve abesi örnek verir. Zina ve şarap içmek gibi fiillerin de liaynihî kabih olduğunu nehyin hükmü ve muktezasını izah ederken zikreder (Debûsî, **Takvîm**, 57) ancak bu fiillerin liaynihî kabih oluşları Debûsî'nin geliştirdiği izah tarzı ile çalışmaktadır. Nitekim kendisi de bu tür fiilleri belli bir kategoriye yerleştirmekte zorlanmıştır. Bu husus bir sonraki başlığın değerlendirmesinde daha detaylı olarak incelenecektir.

örneklerini verilen bu tür fiiller, şer'an "ehliyet" ya da "mahalliyet" (akdin konusu olma) özelliklerini taşımadıkları için, birinci bölümdeki vaz'an kabih kategorisine ilhak edilirler.<sup>1023</sup>

Bu kategorideki fiiller, şeriatın öğretmesi ile öğrenilen ve şeriatın yüklediği anlamla anlam kazanan, bu sebeple de şeriatın belirlediği olmazsa olmaz kurallara uygun yapılmadığında anlamsızlaşan (abes hale gelen) fiillerdir. Şer'î bildirim olmasaydı bu fiiller bilinmeyeceği gibi, bunların temel şartları eksik yapıldığında kabih hale gelecekleri de bilinemezdi.

2. Kendisi dışında bir nitelikten dolayı kabih olan fiiller (kabih ligayrihî). Bunlar da ikiye ayrılır:

a. Fiildeki kabihliğin fiilin bir vasfı itibariyle olması. Fasit bir şart taşıyan satım akdi ya da bir dirhem iki dirhem karşılığında satılması gibi. Bu fiillerdeki nehiy, şart mesabesindedir. Daha açık bir ifade ile bunların yasaklanması, sahih olmalarını sağlayan bir şartı taşımamaları sebebiyledir. Bu şart da akdin doğrudan bir parçası olmadığı için, bu fiiller "ligayrihî kabih" kategorisinde değerlendirilirler. Bir dirhem iki dirhem karşılığında satımı, riba içeren bir satışdır. Ribalı satış, akdin caiz olmasını sağlayan "mümaselet" şartını taşımadığı için yasaktır. Mümaselet şartı satım akdinin bir rüknü olmayıp, ona eklenen bir şarttır; zira satım akdi, ehliyet sahibi taraflarca, uygun bir konu (mahall) üzerinde gerçekleştirilmekle tamam olur. Akitteki ivazlardan birinde fazlalık bulunsa bile bu iki mal hala satım akdinin konusu olmaya uygun mütekavvim mallardır (mütekavvim olmasaydı, bu satış liaynihî kabih kategorisine girerdi). Ancak akdi sahih hale getirmek için gerekli olan şart ihlal edildiğinden, ribalı satış, ligayrihî kabihtir.<sup>1024</sup>

b. Fiilin, kendisini çevreleyen bir durum sebebiyle kabih olması. Cuma namazı vaktinde yapılan satım akdi, gasp edilen arazide namaz kılmak gibi. Cuma vakti yapılan alışveriş, namaza gitmekten alıkoyan bir meşguliyet olması sebebiyle yasaktır. Meşguliyet ile satım arasında bir-aradalık (mücaveret) ilişkisi vardır ancak aslında

---

<sup>1023</sup> Debûsî, **Takvîm**, 52.

<sup>1024</sup> Debûsî, **Takvîm**, 52.

satımın kendisinde yasaklığı gerektirecek bir durum yoktur. Aynı şekilde, gasp edilmiş arazide kılınan namazın yasaklığı, gasp sebebiyledir; yasağın namaz fiili ile bir alakası yoktur.<sup>1025</sup>

Ligayrihî kabihin iki kategorisi arasındaki fark, nehyin taalluk ettiği şey fiilin vasfı ise bunun fiilden ayrılamaması, mücavir bir durum ise bunu fiilden ayırmanın mümkün olmasıdır.

Bu dört kategoriden birincisi, yani liaynihî kabih kategorisine giren fiiller, aslı itibariyle haram ve gayr-i meşrûdur. Zira bu fiillerde kabihlik, onların aynî bir niteliğidir. Aynı zamanda bu fiillerin kabihlik niteliği akılla ve dilde bunları ifade etmek için kullanılan kelimelere bakarak da anlaşılabilir. Bu fiillerin örneği olan sefeh ve abes, faydasız ve sonuçsuz olan fiilleri ifade eder. Hikmet üzerine bina edilmiş olan şeriatta faydasız ve boş olan hiçbir şey makbul değildir.<sup>1026</sup> Liaynihî kabih bir fiilin meşrû olması (yani herhangi bir şekilde geçerli kabul edilmesi ve sonuç doğurması) söz konusu olamaz. Çünkü şeriat ancak güzel olanı ihdas etmek, çirkin olanı ortadan kaldırmak için gelmiştir. Bu fiillerin herhangi bir şekilde şeriat tarafından tanınması düşünülemez.

Semerkandî, fiillerin zâtları itibariyle kabih olmalarını makul bulmayarak eleştirir ve meşâyihın da bunu kabul etmediğini söyler. Ona göre bir fiilin zatı itibariyle kabih olması, sırf fiil olduğu için kabih ise, bu imkânsızdır. Bu kategoride verilen sefeh ve abes örnekleri de isabetsizdir. Zira sefeh ve abesin manası konusunda çokça ihtilaf olduğu halde, hiç kimse bunların “sırf zâtları itibariyle” kabih olduklarını söylememiştir. Bunları kabih olarak nitelendirmeye sebep olan husus, bunların Allah tarafından yasaklanmış olması (ehl-i hadis), bir menfaat sağlamaması (Mu'tezile), şükredilecek bir sonuca götürmemesi gibi, zatından olmayan bir husustur. Ancak Debûsî'nin “liaynihî kabih” ifadesinden kastı, fiilin zatından değil, o fiili yapana ya da

<sup>1025</sup> Debûsî, **Takvîm**, 52-53. Serahsî, ligayrihî kabihin ikinci kategorisine bir adamın hayızlı hanımı ile münasebette bulunmasını örnek verir. Bu fiil yasaklanmış olsa da (muhsan olmak gibi) hukukî sonuçlarını doğurur (Serahsî, **Usûl**, 64-65). Ancak bu örnek, Debûsî'nin, liaynihî kabih fiillerin iki kategorisinin de hiçbir sonuç doğurmayacağı görüşü ile çelişmektedir. Serahsî'nin bu örneği, bir sonraki başlıkta anlatılacak olan hissî-şer'î fiil ayrımı ile birlikte değerlendirildiğinde, mücavir bir husus sebebiyle yasaklanmış, bu yüzden ligayrihî kabih kategorisine girmiş hissî fiilin bir örneği olarak verdiği düşünülebilir.

<sup>1026</sup> Serahsî, **Usûl**, 64. Pezdevî, küfür ve yalan söylemeyi de liaynihî kabih fiillerin birinci kategorisine örnek verir (Pezdevî, **Usûl**, I, 404).



başkasına râcî olan bir mana sebebiyle kabih olması olursa, bu anlamda söylediği kabul edilebilir.<sup>1027</sup>

Liaynihî kabihin ikinci kategorisindeki fiiller ise aklen ve dil itibariyle değil, şeriatın koyduğu bir takım temel kuralları ihlal ettiği için liaynihî kabih kategorisinde değerlendirilmişlerdir. Yani bunlar “şer’an” kabihdir. Bu tür fiillerin birinci kategoriye ilhak edilmelerinin sebebi, bu fiillerin de hiçbir zaman hukukî açıdan meşrû, geçerli ve sonuç doğurucu kabul edilemeyecek olmalarıdır. Dolayısıyla liaynihî kabih fiillerin iki kategorisi arasında sonuç itibariyle fark yoktur. Aradaki fark, birinci kategorinin şer’î bildirimden bağımsız olarak aklen kabihliği bilinebilecek fiiller olması, ikinci kategorinin ise ancak şer’î bildirimle bilinebilecek hususlarda gerçekleşmesidir. Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere, kurucu unsurlarında (rükün) eksiklik bulunan hukukî işlemler ve ibadetler, bu kategoride değerlendirilmiştir. Bunlar hiçbir sonuç doğurmayacağı için, anlamsız ve boş işler olarak görülmüş ve bu sebeple birinci kategorideki abes fiillere dahil edilmişlerdir.

Bu noktada Serahsî, Debûsî’den farklı olarak, liaynihî kabih fiilleri ikiye ayırmaksızın hepsini tek bir başlık altında toplar ve sefihle abes de dahil olmak üzere, bunların tamamında kabihliğin aklen değil şer’an sabit olduğunu ifade eder.<sup>1028</sup> Serahsî, Debûsî’nin izahına yaptığı bu müdahale ile, hüsün-kubuh konusunda Eş’arî pozisyona yaklaşmaktadır.<sup>1029</sup> Bunun yanında Serahsî, Debûsî’nin örneklerine yenilerini ekler ve her bir kategoriye “fiillerden, akitlerden ve ibadetlerden” birer örnek zikretmeye çalışır.<sup>1030</sup>

Ligayrihî kabih fiillerin durumu incelendiğinde ise bu fiillerin aslı itibariyle meşrû (geçerli ve sonuç doğuran) fiiller oldukları görülür. Zira bunlardaki kabihlik, yasağa konu olan bu fiillerin kendileri dışında bir sebebe dayanır. Bu sebep ya fiilin meşrû olmayan bir vasıf taşıması ya da meşrû olmayan bir şeyle bir arada bulunmasıdır. Bu fiillerde kabihlik doğrudan fiilin özünden kaynaklanmadığı için, fiil ile bazı

<sup>1027</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 353-354. Semerkandî’nin bu demogojik açıklamaları ile, eşyanın zatında kötülük bulunması düşüncesinden uzaklaşmaya çalıştığı iddia edilebilir.

<sup>1028</sup> Serahsî, **Usûl**, 64.

<sup>1029</sup> Süleyman Muhammed b. Velî İzmirî, **Hâşiyetü’l-Fazlı’l-İzmirî ale’l-Mir’âti’l-usûl**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890, I, 277.

<sup>1030</sup> Serahsî, **Usûl**, 64-65.

durumlarda kabih vasfı ya da çoğunlukla bir arada olduğu kabih durumu birbirinden ayrı değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden de bu fiiller prensipte geçerlidir.

Ancak söz konusu geçerliliğin şartları Hanefiler ile Şâfiîler arasında tartışma konusu olmuştur. Debûsî'nin naklettiği üzere Şâfiî'ye göre nehiy üç kısımdır; Şâfiî, Debûsî'nin belirlediği ligayrihî kabihin ilk kategorisinde zikrettiği örnekleri, liaynihî kabih kategorisinde değerlendirir.<sup>1031</sup> Dolayısıyla Şâfiî, Debûsî'nin belirlediği üçüncü kategoriyi kabul etmemektedir. Bu tasnif farklılığının ortaya çıkardığı tartışma, mutlak nehyin söz konusu kategorilerden hangilerine tekabül ettiğini konu edinen bir sonraki başlıkta detaylı olarak ele alınacaktır.

Kabih fiillerin ikinci ve üçüncü kategorisi, akit teorisi açısından özellik arz etmektedir. Buna göre, rükünleri ya da rükünlerle ilgili şartları taşımayan akitlerin kurulmuş sayılamayacağı ve tabiri caizse boşa gideceği için liaynihî kabihin birinci kategorisine, kurucu unsurlarından olmayan bazı şartlarında eksiklik taşıyan ve bu yüzden fasit de olsa kurulmuş sayılan akitlerin ise ligayrihî kabihin birinci kategorisine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Yasaklanmış olmakla birlikte yapıldığında batıl ya da fasit kabul edilmeyen, dolayısıyla dünyevî bir müeyyidesi olmayan, sadece kerahet ifade eden fiiller ise son kategoride değerlendirilmiştir. Satım akdi örneği üzerinde açıklayacak olursak; hür insanın satımı ikinci, fasit şartla yapılan satış üçüncü, Cuma namazı vakti yapılan satış ise dördüncü kategoridedir. Hür bir insanın satımı hiçbir şekilde geçerli olmayıp batıldır. Fasit şart taşıyan satım akdi, fasit olmakla birlikte in'ikad eder. Ancak fasit şartı ortadan kaldırmak suretiyle sahih hale getirilmesi, bu mümkün değilse feshedilmesi gerekir. Böyle bir akdin kabz ile ya da hakim onayı ile mülkiyet hükmü ifade etmesi mümkündür. Cuma vakti yapılan satım akdi ise Cuma namazına engel olduğu için masiyet anlamına gelse de sahih bir akit gibi hüküm ifade eder.

Bunun yanında; ilk kategori, şer'î bildirimden bağımsız olarak aklen de kabihliği bilinen ve herhangi bir surette meşrû olamayacak olan fiilleri kapsamakta olup, bu kategori, kabihliğin en ağır derecesidir. Son kategorideki fiiller ise kendisine ilişkin kabihliğin fiilin özünden ayrılmasının en kolay olduğu, bu yüzden de kabihlik

---

<sup>1031</sup> Debûsî, **Takvîm**, 53.

derecesi en aşağıda olan fiillerdir. Bir kişinin namaz kılmaması, orucunun sahih olmasına nasıl engel değilse, bu kategorideki fiillerin de meşrû olmayan şeylerle bir arada bulunmaları, prensipte meşrû olmalarına engel değildir.<sup>1032</sup>

Semerkandî, Debûsî'nin nehyedilen şeylerdeki dört kabihlik derecesi hakkındaki tasnifinin “kendi meşâyihî” tarafından isabetli bulunmadığını söyler. Onlara göre bu taksim bu haliyle anlaşılırsa hatalı olur; ancak tevil edilmek suretiyle taksimin sahih kabul edilmesi de mümkündür. Buna göre asıl problem, nehyin dörde ayrılmasıdır. Zira nehiy hakikate tektir ve bu da “tahrim”den başka bir şey değildir. Kabihliği ister akılla ister şer' ile bilinsin, kabih ve haram olan her fiil yasaklanmıştır. Bu durumda Debûsî'nin taksimini, “nehiy sigasının kullanılabilceği dört yer” olarak anlarsak, bu taksimatı kabul edebiliriz.<sup>1033</sup> Bu durumda her bir kategoriye şöyle mana vermek gerekir:

1. Kabihliği akılla bilinen herhangi bir mana sebebiyle bizatihi haram kılınmış bir fiil için nehiy sigasının kullanılması. Bu fiiller sefeh, abes, küfür, zulümdür.

2. Kabihliği akılla değil şer'î bildirimle bilinen bir fiil için nehiy sigasının kullanılması. Abdestsiz ya da Kudüs'e dönerek namaz kılınması gibi.

3. Aklen ya da şer'an kabih olmayan ve meşrû olan, fakat aklen ya da şer'an kabih olduğu bilinen birşeyle bir arada bulunan fiiller için nehiy sigasının kullanılması. Gasp edilmiş arazide namaz kılınması, Cuma saatinde alış-veriş yapılması, hayızlı kadının boşanması gibi.

4. Aslen hasen olan birşeyin, prensip olarak kabih olan bir fiilden ayrı bulunabildiği halde, o kabih fiile yol açması durumunda böyle bir fiil için nehiy sigasının kullanılması. Bayram günlerinde oruç tutulması gibi. Bir önceki maddede hasen olanla kabih olanın bir arada bulunmasına karşılık, bu maddede ikisi arasında sebebiyet ilişkisini söz konusudur. Gasp edilmiş arazide namaz kılınması gasp fiiline

---

<sup>1032</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 341; Serahsî, **Usûl**, 65. Abdulaziz Buhârî, dört kabih kategorisinin, dört hasen kategorisine birebir tekabül ettiğini söyler ve örnekleri karşılaştırır (Pezdevî, **Usûl**, I, 404-405).

<sup>1033</sup> Semerkandî, **Mizân**, I, 354-355.

yol açmaz, ancak bayram gününde oruç tutulması “Allah’ın ikramını reddetme” manasında ma’siyete yol açar.<sup>1034</sup>

Görüldüğü gibi Semerkandî Debûsî’nin kategorilerini tevil etmenin ötesine geçerek bazı değişikliklere de gitmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere Semerkandî, aslen kabih kategorisini kabul etmediği için, bunun çifti olan vasfen kabih kategorisini de iptal etmiş ve bunun yerine mücaveretten dolayı kabihi ikiye ayırarak tasnifin maddelerini tamamlamaya çalışmıştır.

## 5. Mutlak Nehyin Hükümü ve Kısımları

Debûsî bu başlıkta mutlak olarak varid olan nehyin, yukarıda zikredilen kabihlik derecelerinden hangisine tekabül edeceği meselesini konu edinmiştir. Aynı başlık emir bahsinde de yer almış, mutlak emrin hasen kategorilerinden hangisine tekabül edeceği çok kısa bir surette zikredilmişti. Hatta Debûsî bu hususta herhangi birinin görüş serdettiğinden haberdar olmadığını ifade etmişti. Hakikaten aslında bu soru, emir bağlamında kayda değer bir mesele değilken, nehy bağlamında semeresi olan ciddi tartışmalara yol açmıştır. Görünüşe göre Debûsî, emir ve nehy başlıklarında her bir tartışmayı simetrik olarak zikretme çabasının bir sonucu olarak, aslen nehy konusunu ilgilendiren bu tartışmayı, emir bağlamında da zikretme gereği duymuştur.

Nehyin hükümü, daha açık bir ifade ile bir fiilin yasaklanmasının doğuracağı sonuçlar üç farklı açıdan ele alınmalıdır:

1. Bir fiilin nehy edilmesinin, onu kabihlik derecelerinden hangisine dahil ettiğini belirleme açısından (kabih li-aynihî ya da kabih li-gayrihî olması)
2. Nehyin dünyevî hüküm itibarıyla doğurduğu sonuç açısından (müczî, sahih, fasit ya da batıl olması)
3. Uhrevî sonuç/teklifi hüküm açısından (haram li-aynihî, li-gayrihî ya da mekruh olması)

---

<sup>1034</sup> Semerkandî, *Mizân*, I, 354-360.

Debûsî birinci ve ikinci türden sonuçları birbiri ile ilişkili olarak değerlendirmekte ve bu başlıkta bilhassa bu iki tür sonucu incelemektedir. Burada, Debûsî'nin izahlarıyla ortaya çıkan ve biri diğzerinin uzantısı olan iki temel mesele vardır:

1. Hissî-şer'î fiil ayrımı. Bu ayırım, yasaklanan fiillerin, kabihlik derecelerinden hangisine tekabül edeceği konusunda belirleyici rol oynamaktadır.
2. Şer'î bir fiilin nehy edilmesinin, onun fasit olmasını gerektirip gerektirmeyeceği. Hanefiler ile Şâfiiler arasında tartışma konusu olan bu meselede belirleyici nokta, yasak olan şer'î fiilin hangi kabih kategorisine dahil olduğudur.

#### **a. Hissî fiil-şer'î fiil ayrımı**

Mutlak nehyin kısımlarının belirlenmesinde Debûsî ilk kez kendisi tarafından ortaya konulmuş olan, hissî-şer'î fiil ayrımını esas almaktadır. Nitekim Serahsî ve Pezdevî de, nehiy başlığında genel itibariyle büyük oranda bu konu üzerinde durmuş; hatta Pezdevî, nehiyle ilgili olarak sadece hissî-şer'î fiil ayrımını ele almış ve detaylı olarak analiz etmiştir. Debûsî her ne kadar ayrımı ilk kez ortaya koyan kişi olsa da hissî ve şer'î fiilleri tanımlamamıştır. Bu sebeple, Debûsî'nin konuyu nasıl izah ettiğine geçmeden önce, daha iyi anlaşılabilmesi için bu ayrımın mahiyeti üzerinde duracağız.<sup>1035</sup>

Debûsî'nin izahına göre fiiller, sadece yapılmış olmakla vücuda gelenler ve ancak hukukun gerektirdiği belli şartları sağlayarak yapıldıklarında vücuda gelmiş sayılanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bir fiil, yalnız hissî (duyusal) varlığı ile gerçekleşir ve gerçekleşmesi hukukun gerekli kıldığı herhangi bir rüknü ya da şartı taşımasına bağlı olmazsa bu fiil hissî bir fiildir. Bir fiilin gerçekleşmesi, yalnız duyularla algılanabilecek şekilde yapılmasına değil, ayrıca şeriatın gerekli kıldığı ve itibar ettiği bazı rükün ve şartların varlığına bağlı olursa bu fiil şer'î bir fiil olur.<sup>1036</sup> Nehyedilen fiiller açısından bakıldığında, hissî fiiller için zina ve şarap içmek, şer'î fiiller için ise ibadet ve akit

<sup>1035</sup> Bu konu "Debûsî'nin Usûle Getirdiği Yenilikler" başlığı içerisinde müstakil olarak ele alınmıştır.

<sup>1036</sup> Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 5.

türünden fiiller örnek verilebilir.<sup>1037</sup> Aslında şer'an gerçekleşen fiillerin tamamı, aynı zamanda hissen de gerçekleşmektedir. Bu sebeple, şer'î fiilleri, hissen vukû bulmalarına ek olarak, hukukun itibar ettiği suret ve şartlarla gerçekleşen fiiller olarak tanımlamak daha doğrudur.

Debûsî'ye göre, hissen gerçekleşen fiillerde mutlak nehiy birinci kısımda (fiilin zatındaki bir kötülüğten dolayı yasaklanması) değerlendirilir. Yani hissî bir fiil nehy edildi ise bu, liaynihî kabih kategorisinde bir fiildir.<sup>1038</sup> Akitler, ibadetler gibi şer'an gerçekleşen tasarruflar ve fiillerde mutlak nehiy ise aksine bir delil olmadıkça üçüncü kısımda (fiilin vasfındaki bir kötülüğten dolayı yasaklanması) sayılır.<sup>1039</sup>

Debûsî'nin bu açıklamalarına “âlimlerimiz şöyle demişlerdir” diyerek başlaması ilginçtir.<sup>1040</sup> Zira Debûsî'den önce hissî-şer'î fiil ayrımına işaret eden ve nehyedilen fiillerin kabihliğini buna dayalı olarak açıklayan bir âlim bilmiyoruz. Debûsî'nin aktarılan mesâilden ve Cessâs'ın nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasını ele alırken yaptığı bazı izahlardan yola çıkarak bir nevi tahric yapmak suretiyle bu sonuca vardığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de bu tasnifinin/tercihinin itiraza açık olduğunun farkındadır ve bu sebeple şöyle bir kayıt koyar:

*Bu yasakların hepsinin şerî-hissi şeklinde bir ayırım yapmadan dördüncü kısma ya da hepsinin birinci kısma dahil olacağını söylemek de mümkündür ancak ben seleften bu görüşleri savunan kimseyi bilmiyorum. Bu ihtimalleri şuna dayanarak zikrediyorum: Bir şeyin yasaklanması, o şeyin yapılmasından men etmek içindir. Buradaki kabihlik anlamı zarureten ve iktizâen sabit olur. Zarureten sabit olan şey de zarureti kaldıran en az miktarla sabit olur ki bu da kabih ligayrihînin ikinci kısmına (dördüncü kısma) tekabül eder. Başka bir akıl yürütme de şöyle yapılabilir: Bir şeyin yasaklanması, o şeyin kabih hale getirilmesidir; tıpkı bir şeyin emredilmesinin o şeyin hasen hale getirilmesi olduğu gibi. Bu*

<sup>1037</sup> Serahsî, **Usûl**, 65. Serahsî, şer'î fiiller için “el-ukûdü'l-hükmiyye” ve “el-ibâdâtü's-şer'iyye”, Pezdevî ise et-tasarrufâtü's-şer'iyye” ifadesini kullanır (Köksal, “Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”, 7).

<sup>1038</sup> Serahsî, bu fiillere ceza terettüp etmesinin de onların “haram liaynihî” olduğuna delil teşkil ettiğini söyler. Bunların meşrû olma ihtimali olsaydı, bu ihtimal varken şüphe ile düşmesi gereken bu türden cezalar terettüp etmezdi (Serahsî, **Usûl**, 65). Bunun yanında, nehye konu olan hissî fiiller her zaman kabih liaynihî kategorisine girmeyebilir. Eğer nehye konu olan hissî fiili kabih liaynihî olmaktan çıkaran bir delil varsa, bu fiil kabih ligayrihî olur. Bu konuda Sadruşşerîa'nın izahları için bkz: **Tavdîh**, I, 448.

<sup>1039</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54.

<sup>1040</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54.

*durumda da emirde olduğu gibi en üst derecesi ile yani kabih liaynihînin birinci derecesi ile sabit olması gerekir.*<sup>1041</sup>

Debûsî bu açıklamalarından sonra Şâfiî'nin bu konudaki itirazını aktarır. Buna göre Şâfiî, böyle bir ayrımı kabul etmemektedir; ona göre her iki fiil türündeki yasak da fiilin zatında var olan bir kabihliğe işaret eder ve dolayısıyla aksine bir delil olmadıkça bu nehiy o fiilin meşrû oluşunun nesh edilmesi anlamına gelir. Bu durumda Şâfiî, Debûsî'nin liaynihî kabih kategorisine dahil etmiş olduğu vasfı sebebiyle yasaklanmış fiillerin hükmünün, liaynihî kabih fiillerle aynı olduğunu savunmaktadır. Zaten Şâfiî, vasfı itibarıyla kabih kategorisini (üçüncü kategori) reddeder.<sup>1042</sup>

### **b. Nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği meselesi hakkında Hanefilerin görüşleri**

Başta Cessâs ve Debûsî olmak üzere Hanefî usûl yazarlarının eserlerinde oldukça uzun şekilde yer verdiği bu meselede nehyin dünyevî hükmünün ne olduğu tartışılmaktadır. Yasaklanmış bir fiil yapıldığında hukuken herhangi bir sonuç doğurur mu? Böyle bir fiilin sahih, fasit, batıl ya da müczi oluşu hakkında ne söylenebilir? Hanefîlere göre bu sorunun cevabı, fiilin hissî ya da şer'î bir fiil oluşuna ve kabih kategorilerinden hangisine dahil olduğuna göre değişir. Şâfiîlere göre ise prensip olarak nehyedilen fiilin herhangi bir dünyevî sonuç doğurmaması, batıl ve “yok” hükmünde olması gerekir.

Nehyin hangi kabih derecesinde değerlendirileceği tartışması, nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışması üzerinde şu surette somutlaşmaktadır: Bir fiil yasaklandıysa ve bu yasak, o fiil özündeki, bağlamdan ya da vasıflardan bağımsız bir kabihlikten kaynaklanıyorsa, nehye konu olan fiilin şeriat tarafından tanınması, geçerli kabul edilmesi ya da herhangi bir sonuç doğurması söz konusu olamaz. Bu surette nehye konu olmuş fiiller prensip olarak hissî fiillerdir. Bu hususta Hanefîler ile Şâfiîler arasında tartışma yoktur. Ancak nehiy, bir fiile, fiilin özündeki bir kabihlikten değil, bir niteliğinden ya da bağlamından dolayı ilişti ise Hanefîlere göre o fiilin; ibadet ya da muamelât alanından olması, fiilin feshedilebilir bir tasarruf olup olmaması, ihtiyat

<sup>1041</sup> Debûsî, *Takvîm*, 54.

<sup>1042</sup> Debûsî, *Takvîm*, 53.

gerektiren bir husus olup olmaması, kabihliğin bir vasıf ya da mücavir bir şeyden kaynaklanması gibi hususların etkilediği derecelerde sonuç doğurması mümkündür. Dolayısıyla bu tür fiiller liaynihî kabih fiiller gibi “yok hükmünde” değildir. Şâfiî ise nehyin, ister fiilin özündeki bir kabihlikten kaynaklansın, ister bir vafına ya da mücavir bir sebebe taalluk etsin, prensip olarak o fiilin geçerliliğini ve sonuç doğurmasını ortadan kaldıracığı kanaatindedir.<sup>1043</sup>

Meseleyi yukarıdaki gibi özetlemek mümkün olmakla birlikte, eserlerde ele alındığı haliyle problem aslında çok daha karmaşıktır. Tartışmanın daha ziyade furû meselelerindeki ihtilaflar sebebiyle ortaya çıkmış ve bu ihtilaflar ekseninde şekillenmiş olması, furû meselelerinin usûl prensipleri ile iç içe işlenmesini ve dolayısıyla da meselenin özünü netleştirmenin zorlaşmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim bu konu, furû ile sıkı irtibatından dolayı, sadece usûl eserlerinde değil, hilâf eserlerinde de zikri geçen bir meseledir. Yasaklanan fiiller hakkında fûrûda verilen hükümlerin, yorumlanmış şekline göre kabih kategorilerinden herhangi birinde değerlendirilmesi mümkündür. Bunun yanında, Basrî ve Sem‘ânî’nin de işaret ettiği gibi,<sup>1044</sup> özellikle Hanefî eserlerinde fasit, batıl ve meşrû kelimelerinin kullanımının henüz yerleşmemiş olmasından kaynaklanan belirsizlikler de meselelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Biz burada önce Cessâs’ın görüşünü kısaca özetleyecek, ardından Debûsî’nin izahını ayrıntılı olarak ele alacak, daha sonra ise bu konuda geliştirilmiş diğer izah tarzlarını kısaca aktaracağız.

Cessâs’ın nehiyle ilgili başlıkta ele aldığı tek mesele, nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasıdır. Cessâs, Hanefî âlimlerin ister akit, ister ibadet türünden olsun, bir şeyin nehyedilmesinin onunu fesadını gerektireceği görüşünde olduğunu açıkça söyler. Bununla birlikte Cessâs’ın aktardığına göre Kerhî, nehyin fiilin doğrudan aslına değil, vafına ya da aslı dışında bir şeye taalluk etmesi durumunda, bu nehyin

---

<sup>1043</sup> Açıklamada sahih, meşrû, fasit ve batıl kelimelerini kullanmamaya özen gösterdik. Zira esas aldığımız eserlerde bu kavramlar son derece esnek bir şekilde kullanıldığı için kavram kargaşası ortaya çıkmıştır. Nitekim Basrî, bu kavramların herkes tarafından kabul edilmiş ve yerleşmiş anlamlarla kullanılması halinde nehyin hükmü meselesinde tartışma olmayacağını söyler ve meseleyi anlatmaya bu kavramları izah ederek başlar (Basrî, **Mu’temed**, I, 171). Ancak burada Debûsî’nin meşrû ve sahih kelimelerini “in’ikad eden ve dünyevî sonuç doğurması mümkün olan” fiiller için, fasit kelimesini ise büyük oranda “aslen meşrû, vafen gayrimeşrû fiiller” için olmakla birlikte, zaman zaman butlanı da kapsayacak şekilde kullandığı söylemekle yetinelim.

<sup>1044</sup> Basrî, **Mu’temed**, I, 171; Sem‘ânî, **Kavâtu**, I, 103.



fiilin caiz olmasını engellemeyeceği görüşünün de mezhebin ilk imamlarının mesâilinden çıkarılabileceği kanaatindedir.<sup>1045</sup> Cessâs, Kerhî'nin bu görüşünü de destekler. Daha sonra pek çok furû örnek üzerinden konuyu detaylandırır. Mezhep içinde bazı âlimlerin konuyu farklı açılardan nasıl ele aldıklarını aktarır. Bununla birlikte, Cessâs'ın tam olarak neyi savunduğunu anlamak zor görünmektedir. Cessâs'ın ifadelerinden, nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği meselesindeki görüşü hakkında, kesine yakın bir surette çıkarılabilecek sonuç şudur:

Bir şeyin nehyedilmesi, onun fasit olmasını gerektirir. Ancak burada bir tafsile gitmek lazımdır; eğer nehiy, o fiilin bizzat kendisine taalluk ediyorsa, o fiil hiçbir hukukî sonuç doğurmaz. Ancak eğer nehiy, doğrudan fiilin kendisine değil, ondan ayrılabilir bir vafına taalluk ediyorsa, o fiil fasit olmakla birlikte mevcut ve geçerli olur. Bu fasitliğin de dereceleri vardır. Daha açık bir ifade ile nehyin işlemin geçerliliğine etkisi, işlemle ilgili çeşitli hususlara bağlıdır: İşlemin feshi kabil bir işlem olup olmaması, geçerliliği hakkında ihtilaf edilmiş olup olmaması, başı itibariyle geçersiz olduğu halde sonradan icazetle, hakimin onayı ile ya da mülkiyette olduğu gibi kabz gibi bir tasarruf ile geçerli hale getirilebilen bir işlem olup olmaması gibi. Mesela bazı fasit fiiller, mevcut olmakla birlikte, nehyin kuvvetinden dolayı, meşrû değildir ve feshi kabil bir tasarruf ya da akit söz konusu ise hemen feshedilmesi gerekir. Ancak talak ya da köle azadı gibi feshi kabil olmayan işlemlerde nehiy, feshi gerektiren bir fesada sebep olmaz; bu işlemler geçerli olur.<sup>1046</sup>

Cessâs'ın anlatımındaki karmaşanın, Debûsî'ye gelindiğinde nispeten ortadan kalktığını ve meseleyi izah eden yeni kavram ve tasniflerin geliştirildiğini görüyoruz. Debûsî, yukarıda anlatıldığı gibi, hissî-şer'î fiil ayrımını ve bu ayrıma göre fiillerin hangi kabih kategorisine gireceğini izah ettikten sonra, Şâfiî'nin bu konudaki izahını aktarır ve müstakil bir fasıl açmaksızın, konunun bir devamı olarak, nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasına girişir. Debûsî'nin aktardığına göre, vasfî sebebiyle kabih olup şer'an sonuç doğurması muhtemel olan fiiller kategorisini (üçüncü

---

<sup>1045</sup> Bâkılânî, Kerhî'yi İsa b. Ebân'la birlikte, nehyin fesadı gerektirdiğini savunanlar arasında sayarken, Basrî ve Şîrâzî, Kerhî'yi, neshin fesadı gerektirmeyeceğini savunanlar arasında sayar. Ayrıca Basrî, nehyin fesadı gerektirmediği görüşünü Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar'a da nispet eder (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, II, 339; Şîrâzî, **Tebîr**, I, 100-101; Basrî, **Mu'temed**, I, 171).

<sup>1046</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 336-351.

kategori) reddeden ve dolayısıyla da –kabihlik derecesi ne olursa olsun- mutlak nehyin fesadı gerektireceğini savunan Şâfiî'nin argümanları şunlardır:

- Nehiy emrin zıddıdır. Emir, emredilen şeyin teşrîf kılınması anlamına geliyorsa, nehy de aksine bir delil olmadıkça nehyedilen şeyin kaldırılması (ref') anlamına gelir. Yine, şer'an emir, aksine bir delil olmadıkça, emredilen şeyin zati itibariyle "tahsîni" (hasen olma özelliği kazandırılması), aynı şekilde nehy, nehyedilen şeyin "takbîhi" (kabih olma özelliği kazandırılması) anlamına gelir. Dolayısıyla, haram ve helal kılma da birbirinin zıddıdır ve birinin varlığı diğerini ortadan kaldırır. Bir başka deyişle haram kılınmış bir şey için artık helal şeylerin hükümleri sabit olamaz. Şeriat, bizi asıl hükümler olarak konulan emir ve nehiyelerle, helal ve haramlarla imtihan etmek üzere gelmiştir. Örneğin şeriat bizi abdestsiz olarak namaz kılmaktan, iddet bekleyen kadını nikâhlanmaktan ya da şahitsiz nikâh kıymaktan nehyetmiştir. Artık bu nehyedilen şeyler meşrû olmaktan çıkar. Aslında bu yasaklar zikrettiğimiz fiillerin özüne taalluk etmediği halde bu fiiller meşrû olarak kabul edilmemiştir. Mesela iddet bekleyen kadını nikâhın yasaklanması, kadındaki zâid bir vasıf sebebiyledir. Şahitsiz nikâhın yasaklanması ise aslında zaid olan bir şartın mevcut olmaması sebebiyledir.<sup>1047</sup>

- Meşrûnun en alt derecesi, bir şeyin bizatihi mübah olması, sonra mendup olması, sonra vacip, sonra da farz olmasıdır. Nehye konu olmuş bir fiilin, meşrûnun en alt derecesi olan mübah hükmünü dahi alması caiz olmadığına göre, nehyedilmiş fiilin hüküm doğurması caiz olamaz.<sup>1048</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî, görüşünü, meşrûiyeti ortadan kaldırılmış bir şeyin meşrû sonuç doğurmasının mümkün olamayacağını söyleyerek temellendirmektedir. Şâfiî'nin görüşünü temellendirmek için zikrettiği diğer furû örnekleri şunlardır:

- Zinanın hürmet-i müsâhare doğurmaması
- Gâsıp gasp ettiği malı tazmin etse dahi gasbın mülkiyet hükmünü doğurmaması

<sup>1047</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54. Aynı argümanın daha anlaşılır bir izahı için bkz: Serahsî, **Usûl**, 65-66.

<sup>1048</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54; Serahsî, **Usûl**, 66; Pezdevî, **Usûl**, I, 364-365.

- Gayr-i meşrû bir iş için yola çıkan kişinin sefer ruhsatlarından yararlanamaması
- Necaset karışmış yağın satımının caiz olmaması<sup>1049</sup>

Şâfiî'ye göre nehyde Hanefilerin savunduğu gibi bir asıl-vasıf ayrımı yapmanın dayanağı yoktur. Nasıl ki “*Anneleriniz size haram kılındı*”<sup>1050</sup> ayetinden sonra artık anne ile kıyılan nikâh meşrû olamaz ise, “*Ribayı haram kıldı*”<sup>1051</sup> ayeti gereği de ribanın bulunduğu satışın evleviyetle meşrûyetini kaybetmesi gerekir. Burada artık satım akdinin özünde helal olduğu, ribanın ise ona ilişen bir vasıf olduğu gibi bir tafsile gidilemez.<sup>1052</sup>

Daha sonra Debûsî, yine Şâfiî'nin ağzından, getirilen prensiple çelişik gibi görünen fûrû hükümlerinde aslında bir çelişki bulunmadığı yönündeki izahı aktarır. Burada zikredilen örnekler şunlardır:

- Zıharın haram bir fiil olduğu halde kefâret gibi meşrû bir hükmün sebebi olması<sup>1053</sup>
- Bir kadını hayızlıyken boşamak nehy edildiği halde, hayızlı kadının talakının geçerli olması<sup>1054</sup>

<sup>1049</sup> Debûsî, **Takvîm**, 55-56; Pezdevî, **Usûl**, I, 366-369. Serahsî bunlara üç örnek daha ekler: Kâfirlerin müslümanların malını zorla ele geçirmelerinin mülkiyet hükmü doğurmaması; riba ile, meçhul bir süre ile ya da şarap karşılığında yapılan satışın mülkiyet ifade etmemesi ve bayram günü tutulan orucun geçerli olmaması (Serahsî, **Usûl**, 66-67). Hanefilerin aktarımına göre Şâfiî'nin getirdiği bu örneklerin tamamı, nehye konu olmakla birlikte Hanefilerin sonuç doğurduğunu kabul ettiği işlemlerdir. Aslında bütün bu fiiller aynı kategoride değildir; Meselâ zina tartışılan şer'î fiillerden olmayıp hissi fiildir ve prensip olarak her iki görüş açısından da hiçbir sonuç doğurmaması gerekir. Zaten Debûsî ve onu izleyen âlimler, zinanın meşrû kabul edildiği için değil, ihtiyat başta olmak üzere başka gerekçelerle, sahih nikâhın sonuçlarının tamamını değil, sadece belli bir kısmını doğurduğunu söylerler (Debûsî, **Takvîm**, 59; Serahsî, **Usûl**, 73; Pezdevî, **Usûl**, I, 400-403).

<sup>1050</sup> Nisa 4/23.

<sup>1051</sup> Bakara 2/275.

<sup>1052</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54-55.

<sup>1053</sup> Debûsî, **Takvîm**, 55; Serahsî, **Usûl**, 67. Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî bu hükmü şöyle izah eder: Zihar, had cezaları gibi, prensip itibariyle, haram olan bir şeyi işlemenin cezası olarak sabit olmuştur. Hadlerin sebepleri nasıl meşrû ve hasen değilse, kefâretlerin sebepleri de böyledir.

<sup>1054</sup> Serahsî, **Usûl**, 67; Pezdevî, **Usûl**, I, 369. Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, hayızlı kadını boşamanın, yasak fiil kategorilerinden dördüncüsüne tekabül ettiğini, bu yüzden de yasak olmakla birlikte geçerli olduğunu savunmaktadır (Debûsî, **Takvîm**, 55).

- Bir adamın, başka bir adamla ortak olarak sahip olduğu cariyyeden doğan çocuğu kendi nesebi olarak kabul etmesi durumunda, ortağının payını temellük etmesi haram olduğu halde nesebin sabit olması<sup>1055</sup>
- İhramlı iken eşi ile münasebette bulunan kişinin ihramının ve haccının devam etmesi<sup>1056</sup>

Debûsî, Şâfiî'nin görüşlerini aktardıktan sonra, bir yandan bu görüş ve mesâile cevap verirken, bir yandan da kendi görüşlerini ortaya koyar. Debûsî'nin farklı açılardan ele alarak birkaç kez tekrarladığı temel gerekçesi şudur: **Bir şeyin yasaklanabilmesi için, var olması gerekir. Mevcut olmayan bir şeyin yasaklanması abestir.** Nehiyle, kuldan, yaptığında var olacak bir şeyi yapmaması, o şeyden kaçınarak onu yok kılması istenmektedir. Hissî fiillerde bu, bir tartışmaya yol açmaz; ancak herhangi bir sebeple nehye konu olmuş şer'î bir fiil, Debûsî'ye göre, nehye konu olduğuna göre, yapıldığında varlık alanına çıkabilecek, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi 'yok hükmünde' sayılmayacak bir fiil demektir.<sup>1057</sup>

Bu hususta zikredilen tipik örnek, oruç tutmanın yasaklandığı bayram günlerinde tutulan orucun geçerli olup olmamasıdır. Nitekim Hanefî mezhebinin bu görüşünü temellendirmek üzere ilk metinlerden zikredilen yegâne ifade, İmam Muhammed'in oruç kitabında zikrettiği şu görüştür:

“Hz. Peygamber, bayram günü oruç tutulmasını yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “O günler yeme-içme günleridir”. Bu yasak, bize, gerçekleşen bir şeyi mi yasaklıyor yoksa gerçekleşmeyen bir şeyi mi? Görmeyen birine görmenin, bir insana

<sup>1055</sup> Serahsî, **Usûl**, 67. Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî burada da bir önceki ile aynı gerekçeyi savunmakta ve yasağın, fiile mücavir bir hususa taalluk ettiğini söyleyerek bu yasağı dördüncü kategoriye dahil etmektedir (Debûsî, **Takvîm**, 55).

<sup>1056</sup> Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, normalde konuşmanın namazı bozması gibi, münasebetle de haccın bozulması gerektiğini, ancak haccın zaman ve mekanla kayıtlı özel bir ibadet olması ve hacdan çıkmanın ancak belli fiillerle mümkün olması sebebiyle bir zaruret mevcut olduğunu ve zaruretin de kıyastan istisna edileceğini söylemektedir (Debûsî, **Takvîm**, 55). Her üç örnekte de konuşanın Şâfiî olmadığı, Debûsî'nin bu görüşleri Şâfiî'nin mesâilinden tahrir ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>1057</sup> Serahsî'nin şu izahı daha açıktır: Bir şeyin emredilmesi, kul o fiili yapmadıkça, onu otomatik olarak var kılmıyorsa, bir şeyin yasaklanması da onu otomatik olarak “yok” kılmaz (Serahsî, **Usûl**, 70).

uçmanın yasaklanması nasıl abes ise, gerçekleşmeyecek, vücuda gelemeyecek bir şeyin bize yasaklanması da öyle abestir.”<sup>1058</sup>

Debûsî’ye göre bize oruç yasaklandığında kastedilen, şer’î terim anlamındaki oruçtur. Yoksa hastalıktan vs dolayı insan bayram günü nefsini tutsa ve yemek yemese, haram işlemiş olmaz. Buradan anlaşılır ki oruç bizden ancak şer’an tasavvur edilebilecek bir harekettir; yani şer’î bir fiildir. Savm kelimesi, hac gibi, belli bir ibadet şeklini ifade eden şer’î bir isimdir. Bu yüzden de mutlak olarak kullanıldığında lügatteki anlamı değil şeriatın kullandığı hakiki anlamı anlaşılmalıdır. Zira aksine bir delil olmadığı sürece mutlak isimden, bilinen hakiki manası anlaşılır.<sup>1059</sup>

Bunun yanında Debûsî, Şâfiî’nin, bir şeyin yasaklanmasının, onun meşrûiyetinin ref edilmesi anlamına geleceği için bir nevi nesih olduğu görüşüne<sup>1060</sup> karşı çıkar ve nehiyle nesih arasındaki farkı vurgulayarak bu görüşe cevap verir. Debûsî’ye göre nehiy, bir fiilin kul tarafından yapılmamak vasıtası ile yokluğunun talep edilmesidir. O fiilin yokluğu da, yapılırsa varlığa çıkması tasavvur edilebilecek olan bir fiilin yapılmaması yoluyla olur. Nesih ise böyle değildir. Nesih var olanın –başka bir şeyle- değiştirilmesi olup, meşrû bir şeyin Allah tarafından değiştirilmesi (tebdil) şeklindeki tasarrufu ifade eder. Nehiyde, kulu bir fiili eda etmekten men etme şeklinde bir tasarruf söz konusudur; tıpkı emirde bir fiili vacip kılmak şeklinde bir tasarruf söz konusu olduğu gibi. Dolayısıyla nehiyde -neshin aksine- hükmün aslı ortadan kalkmaz; fakat bize lazım olan eda ortadan kalkar ve o fiili yapmak haram hale gelir. Bir başka deyişle, meşrû fiil yasaklanmakla yok hale gelmez; geçerli olmaya devam eder fakat varlığa gelmesinin sebebi olan eda, haram hale gelir. Nesihte fiilin meşrû olarak var

<sup>1058</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 339-340; Debûsî, **Takvîm**, 56; Serahsî, **Usûl**, 68; Pezdevî, **Usûl**, I, 371-372.

<sup>1059</sup> Debûsî, **Takvîm**, 56. Bayram günü tutulan orucun oruç olarak gerçekleşmeyeceğini savunanlar, şer’an gerçekleşmeyen şeyin yasaklanmasının abes olduğunu savunan Hanefilere karşı, dil açısından gerçekleşmesinin mümkün olmasının yeterli olduğunu, şer’an gerçekleşmesinin mümkün olmasının gerekmediğini söyleyerek cevap verirler (Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 450).

<sup>1060</sup> **Takvîm**’de Şâfiî’nin argümanları aktarılırken, şer’î fiillerin nehyedilmesinin, meşrûiyetin ref’i anlamında bir nesih olduğu görüşü Şâfiî’ye açıkça izafe edilmediği halde, Şâfiî’nin görüşleri tartışılırken, onun görüşlerinden biri olarak nesih de ele alınır ve cevaplandırılır (Debûsî, **Takvîm**, 57-58). Pezdevî ise Şâfiî’ye, aslen meşrû olan bir şeyin meşrû olmaktan çıkarılması şeklindeki nehyin, nesih anlamına geleceği görüşünü izafe eder (Pezdevî, **Usûl**, I, 364-365).

oluşu Allah tarafından ortadan kaldırılırken, nehyde meşrû fiil kulun onu yapmaktan imtina etmesiyle ortadan kaldırılır. Bu ikisi aynı kapsamda değerlendirilemez.<sup>1061</sup>

Debûsî'ye göre şer'î bir fiil yasaklandığında, haramlık hükmü ile meşrûiyetin bir arada kabul edilmesini imkânsız kılan bir delil olmadığı sürece, bu fiilin “vasfi itibariyle kabih” olduğu kabul edilir.<sup>1062</sup> Zaten tartışmanın merkezinde Debûsî'nin belirlediği bu prensip bulunmaktadır; zira Şâfîlilere göre şer'î bir fiilin yasaklanması halinde bu yasağın fiilin zatına taalluk ettiğini ispat için değil, aksine, vafına taalluk ettiği ispat için delil gerekir. Prensip itibariyle nehyin o fiilin zatına taalluk ettiği kabul edilmelidir.<sup>1063</sup> Debûsî, bir şeyin yasaklanmasının onu otomatik olarak “yok” etmeyeceği görüşü ile belirlediği bu prensip arasında şöyle bir irtibat kurarak neden “li-vasfihî kabihî” esas aldığını izah eder: Nehye konu olan fiil için, kulun o fiili terk etmesi suretiyle yok kılmasının vacip olması, yaptığında gerçekleşecek şekilde meşrû olarak kaldığının delilidir. Fiil, kulun onu yapmasıyla var olacak surette meşrû olarak kalınca, o fiil artık zatı itibariyle kabih olamaz. Çünkü tasavvur edilebildiğine göre (zâtı itibariyle kabih fiillerin tipik örneği olan) abes olmaktan çıkar. Zâtı itibariyle kabih olmadığında, nehye konu olan bu fiildeki kabihliği “gayrı” itibariyle ispat etmek gerekir ki (nehyin gereği olan) haramlık hükmü bu “gayr” sebebiyle sabit olsun. Ancak bu fiildeki haramlığın, mücavir bir hususun üzerinde sabit kılmaktan daha bağlayıcı/kalıcı (yani kabih li-aynihîden sonraki en yüksek derece) bir şey üzerinde sabit kılınması gerekir. O halde mutlak nehyin mümkün olduğu nispette fiile bitişik zaid bir vasıf sebebiyle olduğu kabul edilir. Yasaklanan şer'î fiildeki kabihlik fiilin zatına bağlansaydı, yasaklanan bu fiilin teşrî kılınmış bir fiil oluşu yok kılınmış olurdu (*in'idam*). Halbuki nehye istenen, kulun o fiilden kaçınması suretiyle o fiilin yok kılınmasıdır. Yasaklanmış şer'î fiilin meşrûiyetinin devam edebilmesi için, nehyin onun zâtına değil, mümkün olduğu ölçüde vafına bağlanır. Böylece fiilin haramlığı, yine onun kendisine râcî olan bir mana –ki vasfi kendisindedir- sebebiyle bağlayıcı ve ebedî olmuş olur.<sup>1064</sup>

---

<sup>1061</sup> Debûsî, **Takvîm**, 57-58.

<sup>1062</sup> Debûsî, **Takvîm**, 54.

<sup>1063</sup> Semerkandî, **Mizan**, I, 366.

<sup>1064</sup> Debûsî, **Takvîm**, 56-57.

Debûsî'ye göre, bir satım akdinin ya da genel olarak şer'î fiillerin yasak olması da onların (yasak olmakla birlikte yapıldıklarında) geçerli olmaya devam ettiklerine delildir. Çünkü haramlık, şeriatın ismen bildirdiklerinin bir sıfatıdır. Müsemmanın da kendisinde bir vasıf tespit etmek mümkün olabilmesi için, tasavvur edilebilmesi gerekir. Zira mevsuf olmadan vasıf olmaz. Yine, tahrimin varlığı, tahrime konu olan şeyin varlığına delildir. Müsemmanın varlığını kabul etmek vacip olunca, onun mecaz olduğuna bir delil gelinceye kadar hakiki anlamda var olduğunu da kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, -hasmın iddia ettiği gibi- mesela bayram günü tutulan orucun, nehye konu olduğu için, artık oruç adını mecazen taşıdığını iddia edemeyiz; bunun için delil gerekir.<sup>1065</sup>

Debûsî, prensibine koyduğu “haramlıkla meşrûiyeti bir arada kabul etmenin imkânsız olduğu durumlar ve bu durumların bir delille sabit olması” kaydını çeşitli örnekler üzerinden izah eder: Meselâ üzüm suyunun mayalanıp şarap haline gelmesi durumunda, haramlık vasfı ile mülkiyetin meşrûiyetini bir arada kabul etmek mümkündür. Zira şarap için şer'an kabih gibi bir niteleme yapılamaz. Şer'an kabih olan, yapılmamasında hikmet olan şeydir; yani bir fiildir. Şaraba haramlık niteliğinin izafe edilmesi, onun artık akit konusu olmaya elverişli olmaktan çıkmasından dolayı, kulun haram fiilinin sebebi haline gelmesinden kaynaklanır. Bu durumda şarabın mülkiyete konu olması haram olmakla birlikte geçerli olabilir; bu iki hükmün bir arada bulunmasına engel teşkil edecek bir delil yoktur.<sup>1066</sup>

Debûsî, aklî izahlardan sonra bu tartışma bağlamında iki tarafın zikrettiği örneklerin hemen hemen tamamını zikreder ve her birini değerlendirmeye tabi tutar. Ancak Debûsî, örnekleri farklı bağlamlarda dağınık olarak incelemiş, belli bir tasnif içerisinde izah etmemiştir. Zikredilen örneklerden bazıları Hanefîlerin görüşlerine dayanak olarak kullandıkları hükümler, bazıları Şâfiî'nin eleştirilerine konu olduğu için savunma amaçlı zikredilen hükümler, bazıları ise Şâfiî'ye atfedilerek zikredilmiş örneklerdir. Dolayısıyla zikredilen her bir örnek nehiy-fesat ilişkisinde Hanefî teorisini

---

<sup>1065</sup> Debûsî, **Takvîm**, 57.

<sup>1066</sup> Debûsî, **Takvîm**, 57.

tam olarak desteklemeyebilir.<sup>1067</sup> Ancak bu meselelerin ortak noktası, aslı dışında bir hususa nehiy taalluk eden ve bu yüzden –farklı derecelerde de olsa- geçerli olan ve hüküm ifade eden fiiller olmalarıdır. Bu fiillerin hüküm ifade etmesini savunma sadedinde getirilen izahlarda temel dayanak, verilen meşrûiyet hükümlerinin bu fiillerdeki ma‘siyete değil, masiyet dışındaki niteliklere dayandığıdır.<sup>1068</sup> Debûsî'nin zikrettiği örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

- İhramlı iken eşi ile münasebette bulunan kişinin, fasit olmakla birlikte haccını tamamlaması<sup>1069</sup>
- Şaraptan istifade haram olmakla birlikte, belli durumlarda şarabın mülkiyete konu olabilmesi<sup>1070</sup>
- İhrama girdikten sonra hazırladığı tuzağa av hayvanı yakalanan kişinin, bu avdan istifade etmesi ya da üzerinde tasarrufta bulunması caiz olmamakla birlikte, bu avın onun mülkiyetine geçmesi<sup>1071</sup>
- İçine fare düştüğü için necis hale gelen yağın satımının caiz olması<sup>1072</sup>

---

<sup>1067</sup> Meselâ gasp ve zinanın, vasfındaki kabihlik sebebiyle yasaklanmış, bu yüzden de aslen meşrû, vasfen gayrimeşrû sayılan fiillerle bir arada zikredilmesi isabetli değildir. Zira gasp ve zina, liaynihî haram olan hissî fiillerdir. Bunların bazı sonuçlar doğurması, şeriatin bunlara itibar etmesi sebebiyle değil, özellikle zinada kaçınılamayacak ve ihtiyatlı davranmayı gerektirecek hissî sonuçların ortaya çıkması gibi başka gerekçeler sebebiyledir. Bu hususların izahı için bkz: Serahsî, **Usûl**, 73-74.

<sup>1068</sup> Debûsî, **Takvîm**, 59-60.

<sup>1069</sup> İhramlı iken farz olan tavafi yapmadan önce eşiyle münasebette bulunan kişinin fasit olmakla birlikte tavafini yaparak haccı tamamlaması gerekir. Daha sonra bu haccı kaza eder. Şâfiî'ye göre normalde namazın konuşmakla bozulması gibi, haccın da münasebetle bozulması gerekirdi. Ancak haccın durumu namazdan farklıdır. Haccı bozan şeyleri yapmakla haccdan çıkmış olmaz; haccdan hangi fiillerle çıkılabileceği bellidir. Bu yüzden, ihramlıyken cünüp olan kişi, zarurete binaen bu halde tavafini yapar ve sonra bu haccı kaza eder (Debûsî, **Takvîm**, 55). Bunun yanında Şâfiî'ye göre ihramlı iken münasebette bulunmak, ihramın aslına ya da vasfına taalluk eden bir şey olmayıp, ona mücavir olan bir şeydir; dolayısıyla bu yasak, kabih fiillerin dördüncü kategorisine –yasağın, fiilin sonuç doğurmasına engel olmadığı kategoriye- girer (Debûsî, **Takvîm**, 55; Serahsî, **Usûl**, 67-68). Debûsî buna şöyle cevap verir: Tavaf meşrû, mübah, sahih ve mendup bir fiil iken, münasebetten dolayı fasit hale gelmiştir. Tavafin, fasit oluşuna rağmen, fesat hangi sebepten ortaya çıkmış olursa olsun, bedenî bir ibadet olarak geçerli olması, cünüplüğün, asıl meşrûiyet hükmünün ortadan kaldıran bir vasıf olmadığını göstermektedir. Ayrıca zikredilen zaruret, yani fesadına rağmen haccı tamamlamanın gerekli oluşu, hasmı değil Hanefilerin görüşünü destekleyen bir husustur (Debûsî, **Takvîm**, 58).

<sup>1070</sup> Şaraptan herhangi bir yolla istifade haram olmakla birlikte, şarabın şer'an mülkiyete konu olması mümkündür (Debûsî, **Takvîm**, 58). Yani bir şeyin hükmü, hangi vecihten ele alındığına ve nehyin o fiilin nesine (istifadesi ya da temellükü) taalluk ettiğine göre değişebilir.

<sup>1071</sup> İhramlı kişinin ihrama girmeden önce hazırlamış olduğu tuzağa yakalanan av, ihrama girdikten sonra ihramlının mülkiyetine geçer. Ancak bu av hayvanından istifade ya da onun üzerinde tasarruf haramdır. Bu haramlık, zaid bir vasfa, ihramlı olmasına taalluk etmektedir. Bu durumda mülkiyetin sabit olması ve istifadenin haram olması hükümlerini bir arada kabul etmek mümkündür; zira tasarruf mülkiyeti ile rakabe mülkiyeti birbirinden farklıdır (Debûsî, **Takvîm**, 58). Burada Debûsî, usûle değil, eşya hukukunda belirlediği bir kaideye dayanarak istidlalde bulunmaktadır.



- Fasit bir şart taşıyan satım akdinin geçerli olması<sup>1073</sup>
- Bayram günü tutulan orucun, müczi (yükümlülüğü kaldırıcı) olmamakla birlikte geçerli olması<sup>1074</sup>.
- Kaçan köle için yolculuk ruhsatlarının geçerli olması,<sup>1075</sup>
- Gasbın gasp edilen malda mülkiyet ifade etmesi,<sup>1076</sup>
- Zinanın hürmet-i müsahare gerektirmesi,<sup>1077</sup>
- Cuma günü kılınan öğle namazının geçerli olması,<sup>1078</sup>

<sup>1072</sup> Şâfiî'ye göre necis yağın satımı caiz değildir. Çünkü içine düşen fare çıkarıldıktan sonra dahi necaset, o yağın lâzım bir sıfatı olarak kalır ve hükmü, meytenin yağı gibi olur (Debûsî, **Takvîm**, 56). Debûsî buna şöyle cevap verir: İçine fare düştüğü için necis hale gelen ve fare çıkarılsa dahi necis kalan yağın aslı haram olmadığı gibi, necis şeyle yapılması yasak olan fiiller dışında, ondan istifade etmek de haram değildir. Bu durum, aynı itibariyle şer'an yasaklanmış olan meytenin yağından farklıdır. Meyte hakkında şeriat, temiz olan şeyi haram kılmakla necis hale getirmiştir (Debûsî, **Takvîm**, 58). Serahsî, necis yağın satımını, necaset bulaşmış elbisenin satımına benzetir; bu elbise ile namaz kılmak caiz olmadığı halde bu elbiseyi satmak caizdir (Serahsî, **Usûl**, 73).

<sup>1073</sup> Satım akdinde fasit şartların öne sürülmesi yasaklanmıştır. Yasak, satım akdi ile değil, şart ile ilgilidir. Şart ise satım akdi ile bir arada bulunan, fakat ona bitişik (lâzım) olan zaid bir şeydir. Fasit şartlı satışın yasak olması, şartın yasak olması sebebiyledir (Debûsî, **Takvîm**, 58). Serahsî'ye göre, şart caiz olsaydı, akdin asıl hükmünü (meşrûiyetini) nasıl değiştirmeyecekti ise, fasit olduğunda da asıl hükmünü –meşrû oluşunu- değiştirmez. Fakat böyle bir şart akdin vasfını değiştirir ve onu fasit hale getirir. Fasit olması ise –kabz ile- mülkiyet ifade etmesine engel değildir; ikisini bir arada kabul etmek mümkündür. Bu yüzden fasit bir satım akdinin, mülkiyet ifade ettiğine fakat bu şekilde elde edilen maldan, fesat sebebi ortadan kaldırılmadan istifade etmenin caiz olmadığına hükmedilmiştir (Serahsî, **Usûl**, 71).

<sup>1074</sup> Debûsî'ye göre bayram günü, gündüzün oruç için belirlenmiş bir zaman dilimi olması açısından oruç için uygun, bayramın yeme-içme için belirlenmiş olması açısından ise uygun değildir. Gün ile ilgili meseleler ise orucun aslı değil vasfı ile ilgilidir. Bu durumda bu oruç asıl olarak meşrûdur, vasfı olarak ise gayri meşrûdur (Debûsî, **Takvîm**, 58). Serahsî'ye göre bayram günü oruç tutmada, Allah'ın ziyafetini geri çevirme manası vardır. Bu mana ise bayram gününün bir vasfıdır. O halde yasak doğrudan tutulan oruca taalluk etmediğinden, bayram günü tutulan oruç, günah ve masiyet olsa da geçerli olur. Bu sebeple, bir kişi bayram günü oruç tutmayı adasa, Hanefilere göre bu adak geçerlidir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ifade ettiği gibi, bayram günü başlanan orucu tamamlamak ya da başladıktan sonra bozulan orucu kaza etmek gerekmez. Çünkü o gün böyle bir oruca başlamak yasaktır. Bununla birlikte adamakla henüz oruca başlanmamış olduğundan, bayram günü oruç tutmayı adayan kişiye, adağının bağlayıcı olduğu, ancak başka günde kaza etmesi gerektiği söylenir. Yine de kişi adağını bayram günü tutsa, adak yerine gelmiş olur (Serahsî, **Usûl**, 70-71).

<sup>1075</sup> Ruhsat, yolculuktan dolayı verilmiştir; kölenin masiyet sebebiyle yolculuk ediyor olması ise yolculuğa değil köleye ait bir sıfattır. Hatta köleye sonradan efendisinin bu yolculuğa izin verdiği bilgisi ulaşsa, masiyet ortadan kalkar (Debûsî, **Takvîm**, 59).

<sup>1076</sup> Gasbın mülkiyet ifade etmesi, gâsıbın o malı haksız olarak alması sebebiyle değil, şeriatın gasbı, bedeli (tazmin) karşılığında mülkiyet sebebi olarak kabul etmesinden dolayıdır (Debûsî, **Takvîm**, 59).

<sup>1077</sup> Zinanın hürmet-i müsahare sonucunu doğurması, zina fiilinin masiyet oluşundan dolayı değil, çocuğun ortaya çıkması için sebep teşkil etmesinden dolayıdır. Yani zina fiilinin böyle bir sonuç doğurması Allah'ın yaratması/kanunu sebebiyledir (Debûsî, **Takvîm**, 59).

<sup>1078</sup> Cuma günü kılınan öğle namazı geçerlidir. Çünkü öğle namazının farz oluş sebebi, gündüz güneşin zevalidir. Ancak Cuma günü öğle namazı kılmak, onun yerine Cuma namazı kılmak emredildiği için yasaklanmıştır. Bu yasak, öğle namazının bizatihi kendisine taalluk etmez. Cuma vakti yapılan alış-veriş için de aynı durum söz konusudur (Debûsî, **Takvîm**, 59).

- Cuma saati yapılan alışverişin geçerli olması,
- Güneş doğarken kılınan nafîle namazın geçerli olması<sup>1079</sup>
- Bayram günü oruç tutmak için adak adayan kişinin bu adağının geçerli olması<sup>1080</sup>

Bunun yanında, şer'î nehye konu olan ve Hanefilere göre de hüküm ifade etmeyen fiiller de vardır. Debûsî, bu tür fiillerin nehiyden dolayı hüküm ifade etmemesinin Hanefilerin prensibi açısından bir çelişki arz etmediğini savunur. Bu husustaki örneklerin tamamı, nikâh akdinden verilmiştir; zira nikâh akdinin muameâatın diğer alanlarından farklı özel bir durumu vardır ve nikâh akdi ile ilgili varid olan nehiylerle meşrûiyet hükmü bir arada bulunamaz.<sup>1081</sup> Buna binâen verilen örnekler şunlardır:

- Şahitsiz nikâhın hüküm ifade etmemesi<sup>1082</sup>
- İddet bekleyen kadınla kıyılan nikâhın geçersiz olması<sup>1083</sup>

<sup>1079</sup> Güneş doğarken bir kişi nafîle namaz kılsa, bu namaz geçerli bir nafîle namaz olur. Ancak güneş doğarken “Güneşin Şeytanın boynuzunda bulunmasından” dolayı, yani vakit sebebiyle bu namaz yasaklanmıştır. Vakıt ise fiilin aslı değil vasfî mesabesindedir. Bu sebeple, her ne kadar kulun bu vasıftan dolayı o fiili terk etmesi gerekli ise de eğer kul bu fiili yaparsa, sırf bu yasaktan dolayı bu fiil “yok” olmaz. Ancak bu vakitte kılınacak bir farz namaz müczî (farz borcu düşüren) değildir; başka bir vakitte kaza edilmesi gerekir. (Debûsî, **Takvîm**, 60).

<sup>1080</sup> Debûsî, **Takvîm**, 59-60. Hem Hanefiler hem de Şâfiiler, nehye rağmen yapılmış bir ibadetin müczî olmayacağını söylerler. Dolayısıyla bayram günü tutulan oruç, hem Hanefiler hem de Şâfiiler açısından müczî (yeterli, borcu düşüren) değildir. Ancak aradaki fark şudur: Bir kişi bayramın birinci günü oruç tutmayı adasa, Hanefilere göre bu adak geçerli olmakla birlikte, bayram günü değil, başka bir gün tutması gerekir. Şâfiilere göre ise böyle bir adak baştan itibaren geçerli değildir. Yine, güneş doğarken kılınan namaz, Hanefilere göre de namaz borcunu düşürmez; kaza edilmesi gerekir. Ancak bu namaz, abdestsiz kılınan namaz gibi yok hükmünde değildir; Meselâ böyle bir namazda sesli bir şekilde gülen kişinin, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre abdesti de namazı da bozular.

<sup>1081</sup> Nikâhla ilgili peş peşe verdiği örneklerden sonra Debûsî, milkü'n-nikâhın ve bu milkin sebebinin bir kez haram vasfî ile tavsif edildikten sonra, artık geçerli olarak kalamayacağını söyler. Nikâh konusunda haramlık ve meşrûiyet hükümleri bir arada kabul edilemeyeceğinden, bu hususlarda varid olan nehiylerin hakikat anlamı terk edilir bunların nehiy değil nefy ve dolayısıyla nesih olduğu kabul edilir) (Debûsî, **Takvîm**, 59).

<sup>1082</sup> Nikâhta şahitlerin varlığı da nikâhın şartlarından olduğu, yani bir vasıf olarak kabul edilebileceği halde, Hanefiler şahitsiz nikâhın ‘milk-i mut’a’ ifade etmeyeceğine hükmetmişlerdir. Bunun, prensiple bir çelişki arz etmediğini Debûsî şöyle izah eder: Şahitsiz nikâh mülkiyet ifade etmez çünkü hadiste “şahitsiz nikâh yoktur” buyurulmuştur, tıpkı “Zeyd evde değil” der gibi. Yani fiilin yokluğu, kulun onu yapmamasına değil, şahitlerin olmamasına bağlanmış ve şahitlerin olmadığı nikâh yok kabul edilmiştir. İddet bekleyen kadınla nikâh, iki kız kardeşle birden nikâh ya da hür kadının üzerine cariye'nin nikâhlanması da aynı şekilde hüküm ifade etmez. Bunlarla ilgili yasaklar da aslına nehiy değil nefiy şeklinde, yani ihbar niteliğinde lafızlarla gelmiştir. Dolayısıyla bu surette yapılan işlemler gerçekleşmezler (Debûsî, **Takvîm**, 58-59). Serahsî, şahitsiz nikâh gibi fasit bir nikâhta, nikâh akdinin özel durumu (istifadenin helal olması için mülkiyetin zarureten sabit olması) sebebiyle, haramlık hükmü ile mülkiyet hükmünü bir arada kabul etmenin mümkün olmadığını, bu ikisi birbirini nakzettiği için böyle bir nikâhla mülkiyetin sabit olmayacağını; nesep, mehir ve iddet hükümlerinin ise şüpheden dolayı verildiğini söyler (Serahsî, **Usûl**, 71).

- İki kız kardeşi aynı anda nikâhı altında bulundurmanın yasaklanmış olması<sup>1084</sup>
- Babanın nikâhlandığı kişi ile nikâhlanmanın geçersiz olması<sup>1085</sup>
- Hür kadının üzerine cariye ile nikâhlanmanın geçersiz olması<sup>1086</sup>

Debûsî'nin konuyla ilgili olarak buraya kadar özetlediğimiz argümanları, büyük oranda Serahsî<sup>1087</sup> ve Pezdevî<sup>1088</sup> tarafından –daha anlaşılır izahlarla- tekrar edilmiştir. Özellikle nehy-fesad ilişkisini hissî-şer'î fiil ayrımı ile izah etme düşüncesi, Neseî ve Sadruşşerî'a kadar Debûsî'nin teorisi esas alınmak suretiyle intikal etmiştir. Dolayısıyla nehyin dereceleri ve nehyedilen fiilin sonuç doğurup doğurmayacağı meselesinde Debûsî'nin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönem literatüründe Debûsî'nin çizdiği çerçeve muhafaza edilmekle birlikte, belirlenen kategoriler ve bunların izahı hususundaki belirsizlikler giderilmiş ve Debûsî'nin teorisi geliştirilmiştir. Özellikle Sadruşşerîa meseleyi çok daha açık, yalın ve tutarlı şekilde ele almıştır. Bu sebeple konunun netleştirilmesi açısından Sadruşşerîa'nın anlatımı burada özetlenecektir.

Nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği tartışması, genel itibariyle hissî değil şer'î fiiller üzerinde cereyan etmekte; hissî fiillerin yasağa konu olmaları durumunda –aksine bir delil olmadıkça- kabih liaynihî kategorisinde değerlendirileceği

<sup>1083</sup> Başka bir evlilikten dolayı iddet bekleyen kadınla nikâhlanmak yasaklanmıştır ve böyle bir nikâh hüküm doğurmaz. Bunun sebebi, iddet bekleyen kadınla ilgili yasağın, doğrudan o kadına izafe edilerek varid olmuş olmasıdır (Nisa 4/23-24) (Debûsî, **Takvîm**, 59). Serahsî'ye göre burada nehy değil nefy vardır (Serahsî, **Usûl**, 72).

<sup>1084</sup> İki kız kardeşi aynı anda nikâh altında bulundurmaya yasaklayan ayet de (Nisa 4/23) *وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ* yasağı fiile değil doğrudan kız kardeşlere izafe etmiş ve ihbar şeklinde varid olmuştur. Bu durumda ayetin manası, “Bir nikâh altında toplamak açısından iki kız kardeş haram kılınmıştır” şeklindedir ( *حُرْمَتِ الْأُخْتَانِ جَمْعًا بَعْدَ أَوْ طَاءٍ* ). (Debûsî, **Takvîm**, 59). Debûsî burada da Usûle değil, dile dayalı, zorlama gibi görünen bir istidlalde bulunmaktadır. Debûsî'nin bütün örneklerini neredeyse bire bir zikreden Serahsî, bu örneği zikretmez.

<sup>1085</sup> Söz konusu yasak, babanın nikâhlandığı kişinin, oğul için artık akit konusu olmaya elverişli olmadığı anlamına gelir. Akdin konusu akdin kurucu unsurlarından olduğundan, böyle bir nikâh geçersiz olur (Debûsî, **Takvîm**, 59). Serahsî'ye göre burada da nehy değil nefy vardır (Serahsî, **Usûl**, 72).

<sup>1086</sup> Debûsî, hür kadın üzerine cariye nikâhlamayı yasaklayan hadisin ( *وَلَا تَنْكِحِ الْأُمَّةَ عَلَى الْحَرَّةِ* ) nehy değil ihbar niteliğinde olduğunu söyler (Debûsî, **Takvîm**, 59).

<sup>1087</sup> Serahsî, **Usûl**, 63-75.

<sup>1088</sup> Pezdevî, nehy konusuna doğrudan hissî-şer'î fiil ayrımı ile başlar ve o bağlamda nehyin fesadı gerektirip gerektirmediğine de değinir (Pezdevî, **Usûl**, I, 359 vd). Bölümün sonunda ise Debûsî'nin dört kabih kategorisini tekrarlar ve hissî fiillerden nehyin birinci kategoriye, şer'î fiillerden nehyinse dördüncü kategoriye tekabül ettiğini söylemekle yetinir (Pezdevî, **Usûl**, I, 404-405).

ifade edilmektedir. Ancak zikredilen örnekler incelendiğinde, şer’î fiillerin fesadı tartışılırken, bazı örneklerin hissî fiillerden verildiği görülmektedir. Gaspın mülkiyet ifade etmesi, hayızlı kadınla münasebet yasak olduğu halde bu münasebetin, tuhur dönemindeki münasebetle aynı hükümleri doğurması, zinanın hürmet-i müsahareyi gerektirmesi hissî fiiller olduğu halde zikredilen örneklerdendir. Dolayısıyla hissî-şer’î fiil ayrımı, nehiy-fesad ilişkisi bağlamında zaman zaman belirsizleşebilmektedir. Bu karmaşayı fark eden Sadruşşerîa, hissî fiilleri de şer’î fiillerde olduğu gibi kategorize ederek tutarsızlıkları gidermeye çalışmıştır.

Sadruşşerîa’nın ifade ettiği üzere, hissî fiillerin yasaklanması, bunların liyayrihî kabih olduğuna dair delil olmadıkça, liaynihî kabih olmalarını gerektirir. Bu fiillerdeki kabihlik, bütün unsurlarının kabihliğinden kaynaklanabileceği gibi, sadece bazı cüzlerinin kabihliğinden de kaynaklanabilir. Yasaklanan fiilin kabih liyayrihî olduğuna dair delil olduğu (yasağın fiilin aynı dışında bir şeye taalluk ettiği anlaşıldığı) takdirde bakılır: Söz konusu “gayr” yasaklanan fiilin ayrılmayan bir vasfı ise, yine kabih liaynihî hükmünde olur ve o gruba dahil edilir. Yalnız bir fark vardır: İbtidaen kabih liaynihî olan fiiller aynı zamanda haram liaynihî iken, lazım bir vasıf sebebiyle onlara ilhak edilen fiillerin hükmü haram liyayrihîdir. Eğer söz konusu “gayr”, fiilden ayrılması mümkün olan mücavir bir durum ise bu fiil birinci kategoriye girmez; kabih liyayrihî hükmünü alır.<sup>1089</sup>

Bu ayrımı şu örnek üzerinde netleştirmek mümkündür: Zina, nehyedilmiş hissî bir fiildir ve nesebin korunmasına mani olduğu için yasaklanmıştır. Bu vasıf, zina fiilinden ayrılmayan bir vasıftır ve bu yüzden liaynihî kabih fiillerde olduğu gibi hiçbir meşrû sonuç doğurmaz (hürmet-i müsâhare gibi bazı sonuçları doğurması ihtiyat sebebiyledir). Ancak erkeğin hanımı ile hayız halinde iken münasebette bulunması farklıdır. Bu fiil de nehyedilmiş bir hissî fiildir ancak nehyin sebebi olan vasıf (kadının sıkıntı çekmesi), fiilden ve kadından ayrılabilir nitelikte, mücâvir bir vasıftır ve bu fiil, dördüncü kabih kategorisine girer. Bu sebeple de kadın bu halde iken gerçekleşen cinsî

---

<sup>1089</sup> Sadruşşerîa, *Tavdih*, I, 448.

münasebet, tam mehri hak etme, recmdeki ihsan şartı, bain talaktan sonra eski hanımın tekrar helal olması gibi hükümleri doğurur.<sup>1090</sup>

Sadruşşerîa, hissî fiillerin durumunu bu şekilde netleştirdikten sonra, şer'î fiillerin yasaklanmasının sonuçlarına geçer. Meselenin anlaşılmasını zorlaştıran hususlardan biri de nehyin doğurduğu sonuçların (hüsün-kubuh açısından, dünyevî hüküm açısından, teklifi hüküm açısından) birbiri ile iç içe geçmiş bir halde işlenmesidir. Bu sebeple konuyu Sadruşşerîa'nın eserinin çok başarılı bir özetinden aktaralım:

Şer'î fiillerin yasaklanmasının hükümleri üç ayrı kategoride şu şekilde özetlenebilir:

1. Hüsün-kubuh açısından: Şer'î fiillerin aynındaki ya da cüz'ündeki bir kabihlikten dolayı yasaklandığına dair bir delil yoksa bu durum, bu fiilin ligayrihî kabih olduğuna delalet eder. Ligayrihî kabihin örnekleri, bayram günü oruç tutmak, meçhul bir şeyi satmak ya da riba içeren satım akdi yapmaktır. Bunlar, aslı itibariyle meşrû fiiller olup, arızî sebeplerle yasaklanmışlardır. Aynındaki bir kabihlikten dolayı yasaklanan şer'î fiillere mülamese yoluyla yapılan satış örnek verilebilir. Zira bu tür satışta ortada bir akit yoktur. Cüz'ündeki bir kabihlikten dolayı yasaklanan şer'î fiillere ise meyte ya da cenin satışı örnek verilebilir. Bu tür satışlarda, akdin rüknü olan, akit konusunun mal olması şartı mevcut değildir.<sup>1091</sup>

2. Fesat-butlan açısından: Eğer şer'î fiil, aynındaki bir kabihlik sebebiyle yasaklandıysa, bu yasak fiilin butlanına, yani hiçbir sonuç doğurmamasına delalet eder. Meyte satışı gibi.<sup>1092</sup> Yasak, fiilden ayrılmayan bir vasfa taalluk ediyorsa, fiilin fesadına (aslen meşrû olmak ve hüküm ifade etmekle birlikte, günah olduğu için feshedilmesi gereğine) delalet eder. Meçhul şeyin satışı gibi. Eğer yasak, fiille mücavir bir vasfa taalluk ediyorsa, fiilin aslen ve vasfen meşrû ve sonuç doğurucu olmakla birlikte, feshi

---

<sup>1090</sup> Ebû's-Sünne, **el-Vasît**, 219.

<sup>1091</sup> Nehyin, fiilin aynındaki ya da cüz'ündeki bir şeye taalluk etmesi arasında, sonuç itibariyle bir fark yoktur.

<sup>1092</sup> Bu konuda Şâfîler de Hanefîlerle aynı görüştedir.

tavsiye edilen bir fiil olarak mekruh olmasına delalet eder. Gasp edilmiş arazide kılınan namaz ya da Cuma saatinde yapılan satış gibi.<sup>1093</sup>

3. Teklifi hüküm açısından: Nehiy fiilin aynına ya da ondan ayrılmaz bir vasfa taalluk ediyorsa, eğer kat'î bir delille sabitse haramlığına, zannî bir delille sabitse kerahetine delalet eder. nehiy, fiile mücavir bir vasfa taalluk ediyorsa, delil ister kat'î ister zannî olsun, o fiilin kerahetine delalet eder.<sup>1094</sup>

Sadruşşerîa'nın aktardığına göre bu konuda Hanefilerle Şâfîiler arasında temelde iki ihtilaf noktası vardır:

1. Şâfî'ye göre, şer'î bir fiilin yasaklanması, aksine bir karine olmadıkça, o fiilin kabih liaynihî olmasını gerektirir. Dolayısıyla da böyle bir tasarruf batıl olur. Hanefilere göre ise şer'î bir fiilin yasaklanması, -aksine bir karine olmadıkça- o fiilin kabih ligayrihî olmasını ve aslen sahih olmasını gerektirir.

2. Yasağın fiildeki ligayrihî kabihlikten dolayı varid olduğuna dair delil varsa ve bu "gayr" fiilin bir vasfı ise, Şâfî'ye göre o tasarruf yine batıldır. Hanefilere göre ise aslen sahih, vasfen ise sahih değildir. Hanefiler bu tasarrufa fasit adını verirler.<sup>1095</sup>

Nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışması, usûl eseri yazan müelliflerin hemen hemen hepsinin nehiy bölümlerinde zikrettiği bir meseledir. Erken dönemlerden itibaren hangi fiillerin nehyedilmelerinin fasit sayılmaları anlamına geleceği hususunda farklı kriterler geliştirme denemeleri olmuştur. Bunun yanında Debûsî'nin geliştirdiği izah tarzı bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Meselâ Bâkılânî, fukahâdan çeşitli mezheplere mensup bazı âlimler ve mütekellimînin çoğunluğunun, nehyin fesada, sıhhate, iczâya, dil açısından da şer'an da delalet etmediğini savunduklarını aktarır ve kendisinin de bu görüşte olduğunu söyler.<sup>1096</sup> Bâkılânî'ye göre bir şeyin

<sup>1093</sup> Bu konuda Şâfîiler de Hanefilerle aynı görüştedir. Ölçüyü nehye konu olan fiilin ibadet ya da muamelât türünden olmasına göre belirleyen Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre ise gasp edilmiş arazide kılınan namaz geçerli değildir (Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 452).

<sup>1094</sup> Ebû's-Sünne, **Vasît**, 219-221.

<sup>1095</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 449-450.

<sup>1096</sup> Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 339-341. Bâkılânî, bu görüşün yanlış anlaşıldığını; nehyin fesada delalet etmediğine göre, sıhhate ve iczaya delalet ettiğini savunduklarının zannedildiğini, halbuki durumun böyle olmadığını

nehyedilmesinin onun fesadını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda uygulanması gereken kriter şudur: Bir fiil, nehyedilmesine rağmen yapıldığında, sahih, müczi ya da nafiz olması için gerekli olan şartların bazıları ya da tümü ihlal edilmiş olursa, o fiil yapılsa dahi fasit olduğu için kaza edilmesi gerekir. Ancak, nehyedilen fiilin o nehiyle birlikte yapılması, şer'î şartlarından birine etki etmiyorsa, fiil tamamlanmış, nafiz ve sahih olur. Dikkate alınması gereken söz konusu şartlar, fiili yapan kişi, akdin konusu ya da semen hakkında olabilir. Buna göre, mesela gasp edilmiş arazide kılınan namaz, sıhhat şartlarından biri ihlal edilmediği için, her ne kadar yasak ve kötü bir fiil olsa da, geçerli ve müczi bir namazdır. Ancak mesela akdin konusunun, akit konusu olmaya elverişli olmaması durumunda, o akit geçersiz olur.<sup>1097</sup>

Ebû'l-Huseyn el-Basrî, nehyin fesadı gerektirmesi meselesinde ibadet-muamelât ayrımı yapmış ve ibadetler konusunda nehyin fesadı gerektirdiğini, akit ve benzeri işlemlerde ise gerektirmediğini savunmuştur. Koyduğu bu ölçü gereği, Hanefî ve Şâfiîlerin mücavir bir hususa taalluk eden nehyin fesadı gerektirmediği, böyle bir fiilin kerahetle caiz olduğu fikrinden yola çıkarak geçerli kabul ettikleri, gasp edilmiş arazide kılınan namazın caiz olmayacağına hükmetmiştir.<sup>1098</sup>

Semerkandî, nehyin hükmü konusunu kelâmî boyutları ile ele alır ve bu konuda Debûsî'nin yaptığı hissî-şer'î fiil ayrımını isabetsiz bulur. Ona göre bu hususta tercih edilmesi gereken kriter, fiildeki hasen ya da kabih olma özelliğinin aklen bilinip bilinmemesi olmalıdır. Eğer bu meşrû fiilin hasen oluşu akılla biliniyorsa, bir şeyin

---

vurgular. Hakikaten Gazâlî, Debûsî'yi nehyin sıhate delalet ettiğini savunmakla itham etmiş ve eleştirmiştir (Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 102-103).

<sup>1097</sup> Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 350-351. Bâkılânî, bu konuda, nehyin, fiile özgü bir unsura taalluk etmesi durumunda fesadını gerektireceği, aksi takdirde gerektirmeyeceği görüşünü de isabetsiz bulur ki bu görüş, Cessâs'ın da savunduğu görüştür (Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, II, 354).

<sup>1098</sup> Basrî, **Mu'temed**, I, 171-173; Semerkandî, **Mîzan**, I, 367; Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 452. Basrî bu konudaki ihtilafın, sahih, fasit- batıl, caiz kavramlarının belirsizliğinden ve tartışmanın tarafları tarafından bu kavramların birbirlerinin yerine kullanılmasından kaynaklandığını söyler ve bu sebeple konuya, söz konusu kavramlarla kendisinin ve diğer bazı âlimlerin ne kastettiğini izah ederek başlar. Bunun yanında Basrî, nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışmasında, ibadet-muamelât ayrımını ilk yapan kişinin kendisi olduğunu, fesadı gerektirdiğini savunanların da gerektirmediğini savunanların da böyle bir ayırmadan bahsetmediğini ve bu yüzden bu ayırımın yadırganabileceğini söyleyen Basrî, aslında ihtilafın fasit kelimesinin kullanımından kaynaklandığını, fesadın manası konusunda ihtilaf edilmeseydi bu ihtilafın da ortaya çıkmayacağını vurgular (Basrî, **Mu'temed**, I, 177-178). Basrî'nin ibadetlerde nehyin fesadı gerektireceği yönündeki görüşü de fesada yüklediği anlamla bir arada değerlendirilmelidir. Zira o, fesat, Meselâ namazın vakti çıkmadan "kaza" edilmesi anlamında anlaşılırsa, nehyin fesadı gerektirdiği kanaatindedir. Ancak ona göre, nehiyle birlikte kılınan namazın vakti çıktıktan sonra kaza edilmesi gerekmez. Nehyin fesadı gerektirmesinden anlaşılınan bu ise o bunu kabul etmemektedir. Çünkü Basrî'ye göre vakti çıktıktan sonra kaza etmek, ikinci bir emirle sabit olur (Basrî, **Mu'temed**, I, 173).

hasen olduğu halde hakikaten nehyedilemeyeceği anlaşılır. Çünkü bu bir tenakuzdur. Fiilin hasen oluğu akılla değil şer'î bildirim ile biliniyorsa ve böyle bir fiilin nehy edilmesi söz konusu ise, bu nehyin liaynihî nehy olması caizdir. Bu nehy sayesinde, daha önce şer'an sabit olan hüsün özelliğinin sona erdiği ve içerdii maslahatın başka bir maslahatla yer değiştirdii anlaşılır.<sup>1099</sup>

Nehiy-fesat ilişkisi tartişmasında Gazâlî'nin görüşü, mücerred nehyin fesada da sıhhate de delalet etmediği, bu hususun nehy sigasından çıkarılamayacağı ve bir şeyin fasit olduğuna hükmetmek için onun sahih olması için gerekli olan şartları taşıyıp taşımadığına bakılması gerektiği yönündedir.<sup>1100</sup> Gazâlî, nehyin fesadı gerektirdiğini savunanlara, nehyin bir şeyin mekruh ya da haram olduğuna delalet edebileceğini ancak fesat hükmü ile haramlık hükmünün birbirinden farklı olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Ona göre bir şey uhrevî hüküm itibariyle haram olduğu halde dünyevî hüküm itibariyle fasit (sonuçsuz) olmayabilir ve bu bir çelişki ifade etmez.<sup>1101</sup> Gazâlî, bu konuda nehyin fiilin aynına ya da vafına taalluk etmesini de dikkate almaz.<sup>1102</sup>

### c. Değerlendirme:

Nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği meselesini Cessâs'ın **Fusûl**'ünden okuyan kişi, Hanefî mezhebinin içinde bu konuda pek çok ihtilaf olduğunu görür. Cessâs'ın bu konudaki tercihi net olmadığı gibi, onun ifadelerinde, mezhepte hangi görüşün ağır bastığı da açık değildir. Cessâs'ın yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşü henüz net olarak tahrir edilmemiş ve mezhep içi ihtilaflar giderilmemiştir. Cessâs'ın konuyu işleyişinde nispeten erken bir dönem oluşunun bir sonucu olarak kavram ve görüş karmaşası hakimdir. Fasit ve caiz kelimelerinin de henüz teknik anlamlarını kazanmamış olması, Cessâs'ın anlatımındaki belirsizliğin sebeplerinden biridir. Cessâs bir yandan fasit kelimesini batıl da dahil olmak üzere tasarrufun meşrûiyetini zedeleyen çeşitli derecelerdeki durumları ifade etmek üzere oldukça geniş bir anlamda kullanırken, bir yandan da belli bir durumda bu derecelerin hangisinin geçerli olduğunu belirlemede birden çok parametreden bahsetmekte, ancak

<sup>1099</sup> Semerkandî, **Mîzan**, I, 362-369.

<sup>1100</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 104-105.

<sup>1101</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 100.

<sup>1102</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 105.



muttarıd ve munzabıt bir ilke ortaya koyamamaktadır. Bunun yanında Cessâs'ın anlatımında fûrûdan verilen çokça örnek çeşitli açılardan tasnife tabi tutulmuş ancak usûl telifinin gerektirdiği soyutlama yeterince sağlanamamıştır. Cessâs'ta daha ziyade akit teorisini ilgilendiren, furû fıkıh kavramlaştırmaları ya da zabıtalari kabilinden izahlar vardır. Aslında burada Cessâs'ın akit teorisindeki sahih-fasit-batıl ayırımının temellerini attığı söylenebilir.

Konuyla ilgili Hanefî görüşünün henüz netleşmediğinin göstergelerinden biri de Cessâs'ın bu hususta hiçbir hasmın görüşünü nakletmemesi ve meseleyi mezhep dışı görüşlerle tartışmaya girmeksizin aktarışıdır. Normal şartlarda her konuyu yoğun polemikleri detaylı olarak aktarmak suretiyle işleyen Cessâs'ın, bu konuda mezhep içi görüşleri aktarmakla yetinmesi, bu konuda Hanefî pozisyonunun kesinleşmediğini göstermektedir. Nitekim Cessâs'ın hocası olan Kerhî'nin görüşü de açık değildir; sonraki eserlerde Kerhî'ye her iki görüş de (nehyin fesadı gerektirdiği ve gerektirmediği görüşü) nispet edilmiştir. Bununla birlikte, Cessâs'ın nehiy konusuna dair tek mesele olarak “nehiy fesadı gerektirir mi” tartışmasını ele alması, meselenin tartışılmaya başlandığının göstergesidir.<sup>1103</sup>

Debûsî'ye geldiğimizde ise Cessâs'ın çizdiği manzaradan oldukça farklı bir manzarayla karşılaşırız. Debûsî, “âlimlerimiz şöyle demişlerdir” diye başlayarak hissî-şer'î fiil ayırımını ve bunların yasaklandıklarında hangi kabih kategorilerine tekabül edeceğini, mezhep içi herhangi bir ihtilafa yer vermeksizin aktarır. Devamında da nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği meselesini müstakil olarak değil, kendi

---

<sup>1103</sup> Aslında Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün Cessâs'tan sonraki dönemde de belli bir süre netleşmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu belirsizliği Cessâs'tan yaklaşık yarım asır sonra Saymerî'nin eserinde de görmek mümkündür. Saymerî, nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışmasında, Hanefilerin bu konudaki görüşünün, yasağın fiilin aslına taalluk etmesi durumunda fesadını gerektireceği yönünde olduğunu, pek çok kişinin ise nehyin fesada değil sadece kabihliğe işaret ettiğini savunduğunu aktarır (Saymerî, **Mesâil**, 39-40). Bununla birlikte Saymerî, fesat görüşünü desteklemek sadedinde zikredilen iki delile itiraz eder ve bunların nehyin fesadı gerektirdiğini savunmaya elverişli olmadığını söyler. Görünüşe göre Saymerî, Hanefilerin görüşü olarak aktardığı görüşe kendisi çok da taraftar değildir. Bu hususta alternatif bir görüş olarak Kerhî'nin görüşünü aktarır: kerhî'ye göre bir şeyin yasaklanması onun kabih ve mekruh olduğu anlamına gelir ancak mücerred nehyin fesadı gerektirdiği söylenemez. Nitekim gasp edilmiş bıçakla hayvan boğazlamak ya da hayızlı bir kadını boşamak kerih görülmüştür ancak bu fiillerin her ikisi de gerçekleştiklerinde sonuç doğururlar (Saymerî, **Mesâil**, 41-42). Daha sonraki ligayrihî bir sebeple yasaklanması fesadı gerektirir mi başlığında ise Saymerî tekrar ahabın görüşüne dönmekte ve kerhî'nin görüşünü desteklemek için verdiği örnekleri burada tekrarlayarak, bu fiillerde nehyin fesadı gerektirmediğini söylemektedir (Saymerî, **Mesâil**, 42).

zikrettiği ayrımın bir devamı olarak işler. Burada hasmı olan Şâfiî ile tartışırken yine Hanefî mezhebinde bu konuda tek bir görüş olduğu izlenimi verir.

Hakikaten Debûsî, Cessâs'ın birbiriyle çelişik gibi görünen ifadelerini telif etmiş, mesele hakkında mezhep içinde ortaya çıkan farklı izah tarzlarını değerlendirerek teorisini geliştirmiştir. Cessâs'ın furû ekseninden çıkaramadığı ve akit teorisi çerçevesinde işlemeye çalıştığı bu tartışmayı daha usûlî bir yaklaşımla ve nispeten daha ileri bir soyutlama ile ele almıştır. Ayrıca Cessâs'ın zikrettiği örneklerden kendi ihdas ettiği ayrım için gereksiz ya da anlaşılmasız olanları elemiş, kendi izahlarına hizmet edenleri ise yine kendi planı dahilinde kullanmıştır.

Bununla birlikte sadece Debûsî'nin meseleyi bu kadar ileri taşıdığını söylemek zordur. Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere bu mesele, Hanefîlerle Şâfiîler arasında uzun süre tartışma konusu olmuş gibi görünmektedir. Münazaralardaki başarısı ile şöhret bulduğu bilinen Debûsî, söz konusu tartışmanın geldiği noktanın farkında olmalıdır. Görünüşe göre, Cessâs'la Debûsî arasındaki dönemde münazara ortamlarında gelişmiş olan tartışma, bu haliyle Debûsî'nin eserine girmiştir.

Debûsî'den sonra nehyin hükmü meselesine Serahsî ve Pezdevî'nin özgün bir katkı sağladığı söylenemez. Bu konuya oldukça geniş yer ayıran Serahsî ve Pezdevî, Debûsî'nin argümanlarını ve Şâfiî'ye atfettiği görüşleri tekrarlamış; Debûsî'nin kısa ve kapalı geçtiği yerleri daha açık bir üslupla ifade etmişlerdir. Sadruşşerîa'nın ise çok miktarda ve uzun izahlarla aktarılan furû örnekleri çıkardığı ve anlaşılması zor yerlerdeki belirsizlikleri giderdiği görülmektedir. Debûsî'nin hissî-şer'î fiil ayrımını kabul etmeyen Semerkandî'nin ise meselenin kelâmî tazammunları üzerinde durmuş olması önemlidir.

Tartışmanın seyri hakkında ilginç hususlardan biri de, Debûsî'nin nehiy-fesat ilişkisi tartışmasının iki temel tarafı olarak Hanefî ve Şâfiîleri belirlemesine karşılık, bazı eserlerde “Hanefîlerin de Şâfiîlerle birlikte nehyin fesadı gerektireceği görüşünde olduğu” şeklinde ifadelerin bulunmasıdır.<sup>1104</sup> Bu yanlış anlamının temelinde fesat

---

<sup>1104</sup> Meselâ Bâcî, fesadın anlamı ve sahih ve butlanla ilişkisi hakkındaki nüansa değinmeden, Hanefîler, Şâfiîler ve Malikilerin çoğunluğunun nehyin fesadı gerektirdiği görüşünde olduğunu söyler (Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef

kelimesinin terim anlamının henüz oturmadığı dönemlerde bazı eserlerde dar anlamda, bazılarında ise butlanı da kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılması yatmaktadır. Fesad ile butlan arasındaki ayrımın henüz netleşmediği dönemlerde Hanefî eserlerindeki nehyin fesadı gerektireceği şeklindeki ifadeler,<sup>1105</sup> Hanefîlere göre nehyedilen fiilin, nehyin kabihlik açısından türü ne olursa olsun, gayrimeşrû olacağı şeklinde anlaşılmış ve bu yanlış anlama, çeşitli eserlerde sürdürülmüştür.

Tartışmanın literatürdeki seyrini değerlendirdikten sonra, mahiyeti hakkında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür:

Debûsî'nin içinde bulunduğu usûl eserleri çizgisi esas alındığında; nehyin hükmü başlığında tartışılan temel mesele, nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceğidir. Debûsî bu konuda, fiillerin hissî ve şer'î şeklinde, nehiylerin de fiilin zatına ve zatı dışında bir hususa taalluk etmesi şeklinde ayrılmasına dayanan iki tasnif geliştirmiş ve bu iki tasnif çerçevesinde geliştirdiği örgü ile fûrûdan aktarılan, nehye konu olmuş fiilleri kategorize etmiştir. Debûsî'nin bu izah tarzına temel itiraz –Debûsî'nin eserinin büyük bölümünde olduğu gibi- Şâfiîlerden gelmiştir. Debûsî, Şâfiîlerin argümanlarını da kendisi yeniden kurgulayarak aktarır ve bütün meseleyi Şâfiî görüşlerle mukayeseli olarak ele alır.

Başta Debûsî'nin vurguladığı sefeh ve abes olmak üzere, şarap içmek, zina etmek, hırsızlık yapmak gibi hissî fiillerin prensip itibarıyla kabih liaynihî olduğu ve aksine bir delil ya da dikkate alınması gereken başka mülâhazalar olmadığı sürece bu fiillerin dünyevî açıdan hükümsüz, uhrevî açıdan haram olduğu hususlarında büyük oranda ittifak vardır.<sup>1106</sup> Bunun yanında, şer'î fiillerdeki nehyin fiilin aslına taalluk edemeyeceği hususunda da –hüsün-kubuhun şer'î olduğu görüşünün yol açabileceği teorik tartışmalar saklı kalmak üzere- ittifak olduğu söylenebilir. Ayrıca, gasp edilmiş arazide kılınan namaz gibi, nehyin, fiile mücavir bir hususa taalluk etmesi durumunda fiilin kerahetle birlikte geçerli olacağı hususunda da Hanefîlerle Şâfiîler arasında tartışma yoktur. Bu durumda tartışılan noktalar şunlardır:

---

el-Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl**, Abdullah Muhammed el-Cebûrî (thk), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989, 126).

<sup>1105</sup> Meselâ bkz: Cessâs, **Fusûl**, I, 336.

<sup>1106</sup> Bu ittifakın istisnalarına ileride değinilecektir.

1. Şer'î fiilin vasfından dolayı yasaklanması (kabih livasfihî fiiller) durumunda dünyevî hüküm ifade edip etmeyeceği,
2. Yasağa konu olmuş müşahhas şer'î fiil örneklerinde nehyin bu fiillerin neyhine taalluk ettiği ve dolayısıyla bu fiillerin hangi kategoriye dahil edileceği.

Anlaşıldığı üzere asıl mesele, Debûsî'nin tasnifindeki ligayrihî kabih fiillerin birinci kategorisi üzerindedir. Debûsî'nin aktardığına göre Şâfî bu kategoriyi reddeder ve nehye konu olmuş bu fiillerin batıl olduğuna hükmeder. Bu noktada aslında tartışmanın, “gayr-i meşrû bir fiilin meşrû sonuç doğurması caiz midir” sorusu ile başladığını söyleyebiliriz. Hanefîler, gayr-i meşrû fiilleri kategorik olarak yok hükmünde saymamış ve derecelere ayırmışlar; daha ‘düşük’ derecede gayr-i meşrû olan fiillerin hukukî sonuç doğurabileceğini savunmuşlardır. Şâfî ise prensip olarak gayr-i meşrû bir fiilin hukukun itibar edeceği bir sonuç doğurmasını caiz görmez. Ancak Hanefîlerin aktardığı örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Şâfî de aslında bu konuda mutlak bir hüküm vermemiş, Hanefîlerin en alt (mücavir sebeple) kabih kategorisinde gördükleri fiillerin sonuç doğurabileceğini kabul etmiştir. Şâfî'nin itirazı, Hanefîlerin üçüncü kategoriye (vasfî sebebiyle kabih kategorisi) yerleştirdikleri mesâil üzerinden olmuştur. Dolayısıyla, gasp edilmiş arazide kılınan namaz (mücavir sebebe dayanan nehiy) her iki taraf için de kerahetle caiz iken, fasit şart taşıyan satım akdi (vasfa taalluk eden nehiy) Hanefîlere göre meşrû-fasit, Şâfîlere göre ise batıldır.

Akit ve ibadet tarzı tasarruflar herhangi bir sebeple yasaklandığında, bunları zina ya da şarap içmek gibi, bizzat kabih olduğu için yasak olan ve herhangi bir gerekçe ile meşrû kabul edilmeleri ve sonuç doğurmaları düşünülemeyecek olan fiillerle aynı kategoride değerlendirmek, Hanefîler açısından tabiri caizse insafsız bulunmuştur. Zira bir ibadetin ya da şeriatın prensipte izin verdiği bir tasarrufun, normalde hasen iken, kendisine herhangi bir sebeple ilişmiş bir yasaktan dolayı birden liaynihî kabih kategorisine ilhak edilmesi, aşırı bir görüş olarak addedilmiş olmalıdır. Hanefîlere göre gasp edilmiş arazide kılınan namaz, zina etmekle; hür bir kişinin satımı, semen belirlemeden bir şeyi satmakla aynı kabihlik derecesinde olmamalıdır. Ayrıca bu tür tasarrufların ardındaki kul iradesi de Hanefîler açısından dikkate alınması ve sonuç

doğuracak şekilde korunması gereken bir husus olarak kabul edilmiştir. Böyle bir durumda Hanefîlerin şer'î bir tasarrufu esas almalarına karşın, Şâfiîler nehyi esas almış<sup>1107</sup> ve nehye konu olan şeyin ma'siyet ifade ettiğini ve ma'siyetin meşrûiyetle bir arada bulunamayacağını söylemişlerdir.

Aslında tartışmanın temelinde yine hüsün-kubuhun aklî mi şer'î mi olduğu meselesi yatmaktadır. Hanefîlere göre şeriatın yüklediği değerden bağımsız olarak fiillerde hasen ve kabih olma vasıfları mevcuttur. Zina, şer'î bildirim tarafından haber verilmiş olmasa da kabihdir ve akit yapmak ya da ibadet etmek (nimete şükretmek anlamında) şer'î bildirimden bağımsız olarak da hasen ya da en azından meşrûdur. Bu fiiller sahip oldukları değerleri şer'î bildirim yoluyla kazanmadıkları için, şeriatın meşrûiyetini tanıdığı, kabul ettiği bir şeyi sonra ilişen bir yasakla “takbih” etmesi caiz olmaz. Şâfiîlere göre ise zaten prensip olarak fiillere olumlu-olumsuz değer yükleyen şeriatır; önce meşrû kabul ettiği bir şeyi, sonra ona ilişen bir vasıf sebebiyle gayr-i meşrû sayabilir ve bunlar, hüsün-kubuh aklîdir diyenlerin aklen de kabih kabul ettikleri liaynihî kabih kategorisine dahil olabilirler. Şâfiîler bu tür nehyi neshe benzetmişlerdir. Hanefîler ise hüsün-kubuhu akılla bilinen şeylerde neshi caiz görmedikleri (zira şeriatın bir şey için önce hasen deyip sonra kabih demesini caiz görmezler) için buna karşı çıkmışlar ve nehiyle nesih arasındaki farkı vurgulayarak Şâfiîlere itiraz etmişlerdir.

Konunun hüsün-kubuhtaki yönelimlerle ilişkisi zahir olduğu halde Debûsî, nehyin hükmü başlığında hüsün-kubuh tartışmasına neredeyse hiç değinmemiş<sup>1108</sup>; tartışmayı kelâmî kimlikler arasında değil, Hanefîlerle Şâfiîler arasında yürütmüştür. Kelâmî öncüllerin belirlediği bir usûl anlayışını savunan Semerkandî ise nehyin hükmü meselesinin kelâmî boyutu üzerinde durmuş ve fukahânın bu konudaki görüşlerini kelâmî mezheplerine göre tasnif etmiştir. Semerkandî'nin aktardığına göre ehl-i hadis, hissî fiillerle şer'î fiiller arasında bir ayırım yapmaksızın, aksine bir delil olmadıkça, bir şeyin nehyedilmesinin, onun “liaynihî haram” olmasını gerektirdiği kanaatindedir. Onların bu görüşlerinin temelinde, hasen sıfatını emrin, kabih sıfatını da nehyin belirlediği fikri yatmaktadır.<sup>1109</sup> İlginçtir ki, Semerkandî'nin aktardığına göre, Mu'tezile

<sup>1107</sup> Köksal, “Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”, 9.

<sup>1108</sup> Konunun kelâmî yönüne gönderme kabilinden bazı ifadeleri için bkz: Debûsî, **Takvîm**, 57.

<sup>1109</sup> Semerkandî, **Mizan**, I, 362-363.

de farklı bir yoldan ehl-i hadisle aynı sonuca ulaşmıştır. Mu'tezile'ye göre, bir fiile nehyin ilişmesi durumunda aslolan o fiilin liaynihî haram olmasıdır ve bu hususta hissî-şer'î fiil ayrımı söz konusu değildir. Bir fiilin nehyedilmesi, ondan herhangi bir açıdan kabihliğin bulunduğu göstergesidir. Bir açıdan da olsa kabihlik, bir açıdan hasen oluştan daha baskındır. Bu yüzden hüküm belirlenirken kabihliğin varlığı öncelenir. Zira kabihi terk etmek vaciptir; hasen olanı yapmak ise vacip değil caizdir.<sup>1110</sup>

Semerkandî, Hanefî ashabının görüşünü temellendirirken, bir şeyin bir açıdan hasen, bir açıdan kabih kabul edilmesinin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi iki zıddı birden kabul etmek anlamına gelmeyeceğini söyler. Farklı açılardan bakılmak kaydıyla, haramlıkla helallik, meşrû olmakla fasit olmak arasında bir fark yoktur. Tıpkı bir şeyin zaman ya da yerin değişmesi ile meşrû ya da gayrimeşrû kabul edilmesinin mümkün olması gibi. Dolayısıyla bu iki niteliği aynı anda kabul etmek mümkün olduğunda, nesih yoluna gidilemez; her iki delille de imkân ölçüsünde amel etmek gerekir. İki delille birden amel etmenin mümkün olmadığı durumlarda ise fiillerin gayrimeşrû olduğu kabul edilir: Kudüs'e doğru namaz kılmak, abdestsiz namaz kılmak, muharrematla ya da şahitsiz nikâh, hür kişinin ya da şarabın satımı gibi geçersiz kabul edilen tasarruflar buna örnek verilebilir. Bunlarda iki veçhi birden dikkate alamayacağımıza dair delil vardır ki bu delil, bu işlemlerin konu, ehlinden sadır olma gibi varlık sebeplerinden mahrum olmalarıdır; şer'î fiiller, konusu üzerinde ve ehlinden sadır olmadıkça var olamazlar.<sup>1111</sup>

Nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasında hissî-şer'î fiil ayrımı ile fesat arasındaki ilişki, ibadet-muamelât ayrımı ile fesat-butlan teorisi arasındaki ilişki ile irtibatlandırılabilir. Buna göre ibadet türü bir fiilde rükün ya da şartlardaki eksiklik, ibadeti müczi olmaktan çıkarırken, muamelâtta şartlardaki eksiklik işlemi batıl değil fasit hale getirmektedir. Bir fiilin zatından dolayı değil vafından dolayı yasaklanmış olması da taşınması gereken şartlardan –ki bu şartlar da vafın muadili olarak kabul edildiğinde- birini taşımayan işleme benzetilebilir. Bu iki işlem türü de Hanefilere göre

---

<sup>1110</sup> Semerkandî, *Mizan*, I, 363. Semerkandî, Mu'tezile'nin kabihlik yönünün ağır bastığı gerekçesi ile o yönü dikkate aldıklarını izah ederken, onların bu yaklaşımlarının sonucu olarak gasp edilmiş arazideki namazı, Cuma vakti yapılan alış-verişi, hayız halinde kadının boşanmasını caiz görmediklerini söyler (Semerkandî, *Mizan*, I, 366-67).

<sup>1111</sup> Semerkandî, *Mizan*, I, 368-369.

bazı sonuçları doğurur. Hanefî mezhebinin genel kabulü, fasit-batıl ayırımının muamelât alanında geçerli olduğu halde ibadetler alanında geçerli olmaması yönündedir. Buna göre sıhhat şartlarından birini taşımayan muamelât alanından bir işlem, fasit olmakla birlikte in'ikad ederken, eğer bu fiil bir ibadetse batıl olmakta ve mükellefiyeti düşürmemektedir. Sıhhat şartlarından birini taşımayan işlemi ligayrihî kabih kabul edilen şer'î fiillerle aynı kategoride değerlendirmek mümkün olduğu halde, Hanefî âlimler nehiy-fesat ilişkisini işlerken bu hususta ibadetlerle muamelât arasında bir ayırım yapmazlar. Hatta Sadruşşerîa, konuyu bir tane ibadetlerden, bir tane de muamelâtın örnek vererek anlatacağını, böylece Hanefîlerin bu konuda ibadetlerle muamelât arasında bir ayırım yapmadığının ortaya çıkacağını söyler.<sup>1112</sup> İbadetlerin sıhhat şartlarını da onların vasıfları olarak kabul edersek, Hanefîlerin sıhhat şartlarında eksiklik bulunan ibadetleri, vasfi sebebiyle gayrimeşrû kategorisinde değerlendirerek, fasit de olsa sonuç doğuracağını kabul etmeleri beklenirdi. Hakikatte satır aralarında çelişki gibi görünen bu duruma verilen bazı cevapları bulmak mümkündür. Bayram günü tutulan oruç, Hanefîlere göre şer'î anlamda bir oruç olarak gerçekleşir; Şâfiîlerin iddia ettiği gibi “yok” hükmünde değildir. Ancak şer'an gerçekleşmiş olması, müczî olduğu (mükellefin üzerindeki borcu düşürdüğü) anlamına gelmez. Bunun yanında, ibadetlerin takarrub amacıyla yapıldığı, bu sebeple ma'siyet içeren bir fiilin ibadet olamayacağı da belirtilmiştir. Dolayısıyla ibadetlerin durumu, “haramlık hükmü ile meşrûiyet hükmünün bir arada var olmasının kabul edilemeyeceğine dair delil bulunan” ve bu yüzden kuraldan istisnâ edilen hükümler içinde değerlendirilebilir. Nitekim, Hanefîler nehyin fesadı gerektirmediği görüşlerine bir istisna olarak, nikâhla ilgili hükümlerde nehyin fesada (teknik anlamıyla butlana) delalet ettiğini kabul etmişler ve nikâhla ilgili bütün yasakları istisnalar arasında zikretmişlerdir.<sup>1113</sup> Buna rağmen, nehiy-fesat ilişkisi bağlamında ibadet-muamelât ayırımı yapıldığının hiçbir yerde açıkça zikredilmemesi ilginçtir.

Nehyin üç farklı açıdan hüküm ifade ettiği ve bu hükümlerin iç içe işlenmesinin meseleyi karmaşıklaştıran amillerden biri olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu hüküm vecihleri çoğu yerde birbirine paralel gibi görünmekle birlikte, her

---

<sup>1112</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 449.

<sup>1113</sup> Debûsî, **Takvîm**, 58-59.

durumda simetrik bir eşleşmenin var olduğu söylenemez. Sadruşşerîa'nın yerinde ifadesi ile bir şeyin yasaklanması, onun kötü bir şey olduğuna delalet eder, hüküm ifade etmediğine değil. Bir şeyin geçerli olduğunu söylemekle mübah olduğuna söylemek arasında fark vardır. Örneğin teklifi hükümle hasen-kabih olma özelliği arasında sıkı bir irtibat olduğu açıktır ancak teklifi hükümdeki dereceyi belirleyen sadece hasen ya da kabih olma özelliği değildir. Bir şeyin kabih liaynihî olması onu haram kabul etmeyi çoğunlukla gerektirir ancak Hanefiler teklifi hükmü belirlerken hükmün ya da yasağın hangi yolla varid olduğu hususunu da dikkate almışlar ve delaletin yanında subûtu da hükmün derecesine etki eden bir faktör olarak kabul etmişlerdir. Teorik olarak, âhad haberle varid olan bir yasak, konusu mahiyet itibariyle kabih liaynihî bir fiil olsa dahi haram kategorisine değil, tahrîmen mekruh kategorisine girer. Dolayısıyla Hanefiler açısından teklifi hükmün belirlenmesinde fiilin ontolojik durumu yanında epistemolojik mülâhazalar da etkili olmaktadır.

Meselenin anlaşılmasını ve tartışılmasını zorlaştıran; ayrıca tarafların argümanlarını birbirlerine karşı “kırılgan” hale getiren hususlardan biri de fiillerin asılları, cüzleri, vasıfları ve fiillere mücavir hususları birbirinden ayırmanın zorluğudur.<sup>1114</sup> Bir fakihin vasıf olarak nitelendirdiği bir husus, başka biri tarafından fiilin cüz'ü ya da fiile mücavir bir durum olarak kabul edilebilir. Hatta tam da bu zorluk sebebiyle Gazâlî, nehyin fiilin aslına ya da vasfına taalluk edişinin hükmü açısından bir kriter oluşuna itiraz eder. Gazâlî'ye göre, hayızlı kadının boşanmasının, nehyin taalluk ettiği asıl unsur olan hayızın kadından ayrılabilir bir husus olması sebebiyle hüküm ifade edeceği ya da gasp edilmiş arazide kılınan namazın, arazinin durumunun mücavir bir husus olması sebebiyle geçerli olacağı savunuluyorsa, hayızlı kadının kıldığı namazın da –hayızın kadının ayrılmaz bir sıfatı olmaması sebebiyle- geçerli olması savunulmalı idi. Böyle bir hüküm vermek mümkün olmadığına göre “fiilin aynı-gayrı” şekliden bir kriter isabetli olamaz.<sup>1115</sup>

Debûsî'nin nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışmasında hissî-şer'î fiil ayrımı ve kabihliğin derecelerine dayanan izah tarzı son derece orijinal ve tutarlıdır.

<sup>1114</sup> Sadruşşerîa da bu zorluğa dikkat çeker (Sadruşşerîa, **Tavdîh**, I, 457-458).

<sup>1115</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 105.



Nitekim mezhebin sonraki eserlerinde de aynı izah tarzının korunduğu daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte, Debûsî'nin izahında boşlukta kalan ya da en azından itiraza açık görünen noktalar da yok değildir. Bu noktalardan bazıları sonraki dönem âlimleri tarafından fark edilmiş ve eleştirilere de konu olmuştur. Biz burada bu hususlara maddeler halinde kısaca değineceğiz:

1. Tartışmanın büyük oranda şer'î fiiller üzerinde olduğu, hissî fiillerin yasağa konu olmaları durumunda prensip itibariyle kabih liaynihî sayılacağı ve hüküm ifade etmeyeceği daha önce belirtilmişti. Her ne kadar hissî fiillerin durumu tartışmanın merkezinde olmasa da, Debûsî'nin yasaklanmış hissî fiilleri kabih liaynihî kategorisine açıkça dahil etmeye çekindiği ve bunların hükmünü açıklamakta zorlandığı görülmektedir. Debûsî, liaynihî kabih fiillere –ilgili başlıkta- sadece sefeh ve abes fiilleri örnek verir. Hissî fiiller denilince asıl akla gelen örnekler olan şarap içme ya da zina gibi fiilleri burada zikretmez. Daha sonra nehyedilen şer'î fiillerin liaynihî değil, livasfihî kabih olduklarını izah ederken, bu fiillerin yapıldığında vücuda gelmesinin tasavvur edilebildiğini, o halde bunların liaynihî kabihin tipik örneği olan abes fiiller olamayacağını iddia eder.<sup>1116</sup> Daha sonra hissî fiiller hakkında şöyle bir açıklama yapar:

*Fiil, şarap içmek ya da zina yapmak gibi hisse tasavvur edilebilen bir şey ise kabih liaynihî kategorisine dahil olur. Zira bunlar her ne kadar kabih liaynihî olsalar da bizden sadır olmaları tasavvur edilebilen fiillerdir. Bunların yokluğu, bizim onlardan kaçınmamıza bağlıdır. Bu fiilleri yokluğu, ancak bizim onlardan kaçınmamız ile tasavvur edilebiliyorsa, biz bunların kabih liaynihî olduğuna hükmederiz.<sup>1117</sup>*

Görüldüğü gibi Debûsî, hissî fiillerin durumunu izah ederken çelişkiye düşmektedir. Hissî fiillerin sisteme nasıl dahil edileceği meselesini Sadruşşerîa büyük oranda çözmüş ve şer'î fiillerin durumunu açıklamadan önce nehye konu olan hissî fiillerin sonuçlarını açıklamıştır.<sup>1118</sup>

2. Debûsî, bu tartışma bağlamında zikredilen bütün örneklere değinmiş ve bunları, kendi izahı için belirlediği tasniflere yerleştirmiştir. Ancak örnek olarak zikredilen bütün hükümlerin istidlâlinde aynı başarıyı gösterdiği söylenemez. Bunun

<sup>1116</sup> Debûsî, **Takvîm**, 56.

<sup>1117</sup> Debûsî, **Takvîm**, 57.

<sup>1118</sup> Bu açıklamalar yukarıda ilgili yerde aktarılmıştır.

yanında bazı örneklerin uzun uzadıya açıklanmasına karşılık, bazıları sadece bir cümle ile geçiştirilmiştir. Debûsî'nin bıraktığı bu türden boşlukları, her bir örnek hüküm üzerinde uzunca duran Serahsî doldurmuştur. Bunun yanında bazı hükümler, sisteme/kaideye uymadığı için “aksine bir delil olmadıkça” kaydının sağladığı esneklikten yararlanılmış ve bunların istisnâî hükümler olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu istisnâların, itirazları haklı çıkaracak boyutlarda olduğu ve bunların istisnâ oluşlarının yeterince izah edilemediği görülmektedir. Bu noktada yine hissî fiillerin problem teşkil ettiği görülmektedir. Zinanın hürmet-i musahare gibi bazı sonuçlar doğurması, gasbın mülkiyet ifade etmesi, müslüman mallarını zorla ele geçiren kâfirlerin bu malları temellük etmesi, aslen meşrû olduğu halde belli şartları taşımayan nikâh akdinin hiçbir sonuç doğurmaması burada Hanefîlerin ikna edici izahlar getirmekte zorlandıkları hükümlere örnek olarak gösterilebilir.

Bu konuda Semerkandî'nin hasma izafe ederek aktardığı eleştiri yerindedir: Hasma göre, aslen meşrû bir şeyin aynına taalluk eden bir yasakla yasaklanamayacağını savunmak isabetli değildir. Anneyle nikâhlanmak nasıl yasaksa, yani nikâh gibi aslen meşrû bir fiil, böyle bir durumda nasıl tümünden (yani aynına taalluk eden bir yasakla) yasak oluyorsa, başka şeyler de böyle yasaklanabilir. Bunun gibi, hür bir insanın satımının vasfen değil aslen haram olduğunu kabul eden kişinin, Cuma saati alışverişin vasfen yasak olduğunu söylerken “çünkü satım akdi aslı itibarıyla meşrû bir işlemdir” gibi bir argüman getirmesi tutarlı olmaz.<sup>1119</sup>

3. Debûsî'nin izahına en açık eleştiri Gazâlî'den gelmiştir. Gazâlî'nin, **Mustasfâ**'da Debûsî'nin adını vererek eleştirdiği çok az yerden biri nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği tartışmasıdır. Gazâlî, nehyin (hüküm ifade etmemek anlamında) fesadı gerektirmediğini savunan Debûsî'ye “nehyin sıhhati gerektirdiği” görüşünü atfeder ve bu görüşe karşı çıkar. Gazâlî'ye göre mücerred emir dahi iczâ ve sıhhate delalet etmezken, nehyin buna delalet ettiğini savunmak mümkün değildir. Debûsî'nin, İmam Muhammed'den aktardığı, bayram günü oruç tutmanın yasaklanmış olmasının, o orucun tutulduğu takdirde inikad edeceği şeklinde yorumlanmasına Gazâlî

<sup>1119</sup> Semerkandî, **Mizan**, I, 366. Semerkandî, Debûsî'nin nehyin hükmü konusunda belirlediği ölçüyü “bazıları şöyle der” diyerek aktarır ve bu ölçüyü isabetsiz bulduğunu söyler. Ancak Debûsî'ye getirdiği izahları şerhte ele aldığı söyler ve **Mizan**'da zikretmez (Semerkandî, **Mizan**, I, 362-363).

itiraz eder. “Babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla nikâhlanmayın” ayeti gereği, böyle bir nikâh yapılsa bile nasıl in’ikad etmiyorsa, bayram günü tutulan oruç da “in’ikad” etmez. Böyle bir oruç adansa, bu adağın yerine getirilmesi de gerekmez. Yine Gazâlî’ye göre nehyden hareketle nehyedilen şeyin fesadına hükmetmek, sıhhatine hükmetmekten daha uygundur ki Gazâlî bunu dahi kabul etmemektedir.<sup>1120</sup> Bunun yanında Gazâlî, Debûsî’nin, “imkânsız bir şey yasaklanamaz; bir fiil yasağa konu oluyorsa, yapıldığında şer’an gerçekleşebilecek bir fiil olması gerekir” şeklindeki argümanını da eleştirir.<sup>1121</sup> Ayrıca Debûsî’nin şer’i fiillerin yasaklanması durumunda aslolanın bu yasağın fiilin vasfına taalluk etmesi olduğu yönündeki prensibini de isabetsiz bularak, zahir anlamın böyle olmadığını, aksine delil olmadığı sürece mutlak nehyin fiilin zatına taalluk ettiğini, bu zahir anlamın zaruret olmadıkça terk edilemeyeceğini söyler.<sup>1122</sup>

---

<sup>1120</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 102-104.

<sup>1121</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 103-104.

<sup>1122</sup> Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 104.

## SONUÇ

Usûl eserleri asrı olarak nitelenen hicrî beşinci asrın ilk döneminde yaşayan Mâverâünnehirli Hanefî âlim Ebû Zeyd ed-Debûsî, Hanefî mezhebinin usûl anlayışında belirleyici rol oynayan en önemli usûlcülerden biridir. Hayatını fıkıh ve usûl ilmine adayan, fıkıh sevgisi yüzünden başka ilimlerden yüz çeviren Debûsî, bu iştiağının semeresi olan ve münazaracılığının izlerini taşıyan eserleri ile Hanefî usûl tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

İlmî faaliyetleri hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Debûsî, arkasında Hanefî mezhebinde çok önemli yeri olan eserler bırakmıştır. Debûsî'ye nispeti kesin olan eserlerden yalnız üç tanesi günümüze ulaşmıştır: Usul eseri **Takvîmü'l-edille**, hilâf eseri **el-Esrâr** ve ahlâk-tasavvuf eseri **el-Emedü'l-aksâ**. Bu eserlerden özellikle **Takvîmü'l-edille**, Hanefî usul literatürünün ve fukaha metoduyla yazılan usul eserlerinin en mühim örneklerinden biridir. Bu eseri çerçevesinde Debûsî'yi, usûl yazıcılığındaki iki temel metoddan biri olan fukaha metodunun kurucusu olarak kabul etmek mümkündür. Debûsî, mezhebin fûrû müktesebatını esas alan ve fûrû mesâilinin teorik zeminini inşa etmeyi hedefleyen fukâha metodunu benimsemiş ve eserlerini bu bakış açısı doğrultusunda yazmıştır. Bunun için önce usûl eserini kaleme almış, daha sonra bu eserdeki teorik zemini pratik alanda uygulamak üzere hilâf eseri **Esrâr**'ı yazmıştır. Debûsî'nin günümüze ulaşan hem usul eseri **Takvîm**, hem de hilaf eseri **Esrâr**, mukayeseli bir nitelik taşır. Debûsî'nin tabakat kitaplarında dile getirilen münazaracılığı, eserlerinde Şâfî ile girdiği tartışmalarda ortaya çıkar.

Debûsî'nin kendisinden önceki Hanefî usûl eseri olan Cessâs'ın **Fusûl**'ünden istifade ettiği açıktır. Mesela haber teorisi ve icma konularında Debûsî'nin Cessâs'ın üzerinde çok fazla bir şey eklediği söylenemez. Bunun yanında, Cessâs'ın sadece satır arasında yer verdiği, kısaca işaret ettiği ya da tartışmalı noktaları esas alarak dağınık halde işlediği bazı hususlarda Debûsî çok daha sistemli açıklamalar yapar. Lafız bahisleri, kıyas ve illet teorisi, istihsan gibi konular, Debûsî'nin sistemleştirdiği usûl konuları arasında sayılabilir. Bazı konular ise ilk kez Debûsî tarafından bir usûl eserinde ele alınmıştır. Beyan taksimi, eda-kaza, sebep teorisi, ehliyet bahisleri gibi konu başlıkları böyledir. Bunların yanında aslû'l-vücûb-vücûbu'l-edâ, hissî fiil-şer'î fiil,

kudret-i mümekkine-kudret-i müyessire gibi, daha kapsamlı usûl konularının temellendirilmesinde istifade edilen teknik ayrımlar da Debûsî'ye aittir. Debûsî, eserinde ilk kez işlediği, sistemleştirdiği, daha detaylı olarak temellendirdiği ve eserine yer vermemeyi tercih ettiği konularla Hanefî usûl eserlerinin çerçevesini belirlemiş ve klasik formuna kavuşturmuştur.

Debûsî'nin usûle getirdiği yenilikler, kendisinden sonraki Hanefî usûl alimleri tarafından büyük oranda takip edilmiştir. Debûsî'nin genç çağdaşları sayabileceğimiz Serahsî ve Pezdevî, usul eserlerinde büyük oranda **Takvîm**'i esas almışlardır. Bilhassa Pezdevî'nin eseri sonraki Hanefî usûl eserleri üzerinde çok etkili olmuş ve Debûsî'nin geliştirdiği usûl anlayışı, Pezdevî'nin yorum ve katkıları ile Hanefî usûlünün gelişim çizgisi boyunca etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Ancak Debûsî'nin etkileri, kendi mezhebi ile sınırlı değildir. Önceleri Hanefî iken sonra Şâfiî olan Sem'ânî, telif yöntemi açısından takip ettiği Debûsî'nin özellikle Şâfiîlerle ihtilaflı olan konulardaki görüşlerini eserinde eleştirir. Gazâlî de Debûsî'nin illet teorisine dair görüşlerini değerlendirmek için Şifâu'l-galîl adlı eserini kaleme almıştır. Debûsî'nin vefatının üzerinde daha bir asır geçmeden bu alimlerin onun görüşlerini esas alarak ve daha önemlisi, onun Hanefî mezhebini temsil ettiğini düşünerek eserler kaleme almaları, Debûsî'nin Hanefî usûl tarihinde ne denli önemli bir mevkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Hararetli kelâmî tartışmaların yaşandığı, Mu'tezile mezhebinin giderek marjinal kabul edilmeye ve ehl-i sünnet kimliğinin oluşmaya başladığı bir dönemde yaşayan Debûsî, kelâmî tartışmalara girmekten kaçınmış ve eserlerini fıkıh ve usûl çerçevesinde tutmaya gayret etmiştir. Hanefî mezhebinin kelâmî eğiliminin netleştirilmeye çalışıldığı hicrî beşinci asrın sonu ve altıncı asrın başlangıcından itibaren Debûsî'nin bu tarafsız tutumu Semerkand kelimelerinin öncülerinden, **Tebsiratü'l-edille** adlı eserin müellifi Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Alâüddin es-Semerkandî gibi alimler tarafından sorgulanmış ve Debûsî Mutezilî görüşlerden uzak durmak konusunda yeterince hassas davranmadığı için eleştirilmiştir. Semerkandî, bu doğrultuda, usulü, Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin kelâmî görüşlerine paralel olarak inşa etmeyi hedefleyerek ve Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisine alternatif bir usûl anlayışı geliştirmek kaygısıyla **Mîzânu'l-usûl**'ü yazmıştır. Debûsî'ye yöneltilen bu eleştirilerin haklı olup olmadığını anlamak için Debûsî'nin

eserinde satır aralarında gizlenen kelâmî görüşlerinin incelenmesi gerekir. Bu çalışmada yaptığımız inceleme bizi şu sonuca götürmüştür: Debûsî için belirlenebilecek yegane kimlik onun Hanefî oluşudur. Bunun dışında onun tasavvuf ya da kelâm alanında nerede durduğu konusunda bilinçli bir arayış içerisine girmediği ve fıkıh dışındaki alanlara karşı nispeten kayıtsız kaldığı anlaşılmaktadır. Buna binâen Debûsî'nin henüz Mâturîdîlikle Hanefîliğin özdeşleşmediği bir dönemde bir sünnî-Hanefî ekolü benimsediği ve takipçileri Serahsî ile Pezdevî'nin de bu ekolün Debûsî'den sonraki temsilcileri olduğu söylenebilir. Hakikatte Nesevî ve Semerkandî'den önce ehli sünnetleşmenin çok belirgin olmayan ilk tezahürleri, Debûsî'nin eserlerinde mevcuttur. Bu açıdan Debûsî'nin Irak Hanefîliğinin son temsilcisi değil, Orta Asya Hanefîliğinin ilk temsilcisi olduğunu söylemek daha doğrudur.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abbasov, Azer. “Alâeddin es-Semerkindî ve Mîzânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2012.
- Abujazar, Ebtihal M. R.. “Nazariyyetü't-Te'sîr fi'l-İlle İnde'l-Hanefiyye”. **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 46 (2014), 145-172.
- Akgündüz, Ahmet. “Debûsî”, **DİA**. IX, 66-67.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”, **DİA**. XX, 319-32.
- Aruçi, Muhammed. “Sümâme b. Eşres”, **DİA**. XXXVIII, 130-131.
- Apaydın, Yunus. “Kıyas (Fıkıh)”, **DİA**. XXV, 529-539.
- Apaydın, Yunus. “Ta'lîl”, **DİA**. XXXIX, 511-514.
- Atar, Fahrettin. **Fıkıh Usûlü**. 10. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Aybakan, Bilal. **İmam Şâfî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aydınlı, Osman. **Semerkant Tarihi**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef. **İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl**, Abdullah Muhammed el-Cebûrî (thk). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. **et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)**. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd (thk.). 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Baltacı, Ahmet. “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir”, **DİA**. XX, 488-491.
- Bardakoğlu, Ali. “Kudret”, **DİA**. XXVI, 317-318.
- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. **Moğol İstilâsına Kadar Türkistan**. Hakkı Dursun Yıldız (Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. **el-Mu‘temed fî usûli'l-fikh**. Halil el-Meys (takdim). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarih yok.
- Başoğlu, Tuncay. “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. “İleti Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkidler”. **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 6 (2002), 141-159.
- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”, **DİA**. XXXVI, 255-256.
- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, **DİA**. XXXIV, 264-266.
- Bedir, Murteza, “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”. **İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]**. Bursa: KURAV Yayınları, 2005, II, 161-170.
- Bedir, Murteza. “An Early Response to al-Shafi'i Isa b. Aban on Prophetic Report (Khabar)”. **Islamic Law and Society**. 9:3 (2002), 285-311.
- Bedir, Murteza. “er-Risâle”, **DİA**, XXXV, 117-119.
- Bedir, Murteza. “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”. **İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)**. 2011, I, 621-632.
- Bedir, Murteza. “Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4th-5th/10th-11th Centuries”. **El sufismo y las normas del Islam: trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo, Murcia, 7-10 mayo 2003**. Alfonso Carmona (ed.). Murcia: Consejería de Educación y Cultura, 2006, 253-270.
- Bedir, Murteza. “Kelâmçı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. **İslam Araştırmaları Dergisi**. Sayı: 29 (2003), 65-97.
- Bedir, Murteza. “Reason and Revelation: Abu Zeyd ad-Dabusi on Rational Proofs”. **Islamic Studies**. 43:2 (2004), 227-245.
- Bedir, Murteza. “Takvîmü'l-edille”, **DİA**. XXXIX, 493-494.



Bedir, Murteza. “The Early Development of Hanafî Usûl al-Fîqh”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. University of Manchester, 1999.

Bedir, Murteza. **Buhâra Hukuk Okulu (Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme**. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Bilhan, Saffet. “900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğrahan Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”. **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**. 15:2 (1982), 117-124.

Boynukalın, Ertuğrul. “Tatavvuru mefhûmi’l-beyân inde’l-usûliyyîn mine’l-İmami’ş-Şâfi’î ile evâili’l-karni’l-hâmisi’l-hicrî”. **MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 34 (2008/1), 203-236.

Boynukalın, Muhammed. “Neş’etü Usûli’l-Fıkhi’l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu Îsâ b. Ebân el-Usûliyye ve Medâ Te’sîrihâ ale’l-Fikri’l-Usûliyyi’l-Hanefî”. **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 35 (2008/2), 25-56.

Boynukalın, Muhammed. **İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili**. İstanbul: Ocak Yayınları, 2009.

Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed. **Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahru’l-İslam el-Pezdevî**. Nâci es-Süveyd (haz.). Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. **el-Fusûl fi’l-usûl**. Muhammed Muhammed Tamir (haz.). 2. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. **Ahkâmü’l-Kurân**. Muhammed Sâdık Kamhâvî (thk.). Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî ve Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1992.

Chief Editorial Office of Publishing and Printing. **Bukhara An Oriental Gem**. Taşkent, 1997.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**. Salah b. Muhammed (haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çapak, İbrahim ve Harun Kuşlu. "Mâturîdî ve Mantık Literatürü". **Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası**. Şaban Ali Düzgün (ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, 182-205.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. **el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-furû fî takvîmi edilleti's-şer'**. Mahmud Tevfik Abdullah el-Avâtılı er-Rufâî (thk.). Amman: Vezâretü'l-Evkâf, 1999.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. **el-Emedü'l-aksâ**. Muhammed Abdülkadir Ata (thk.). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh**. Halil Muhyiddin el-Meys (thk.). 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. **Takvîmu usûli'l-fıkh ve tahdîd-u edilleti's-şer'**. Abdulcelil el-Ata (thk.). Dımaşk: Dâru'n-Nu'mân li'l-ulûm, 2005.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. **Mukayeseli Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**. Ferhat Koca (çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Beyan", **DİA**. VI, 23-25.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İllet", **DİA**. XXII, 117-120.
- Duman, Soner. "Hanefî Usûlcülerin İmam Şâfî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri". **Usûl (İslam Araştırmaları)**. Sayı: 10 (2008), 7-35.
- Duman, Soner. **İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları**. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010.
- Duman, Soner. **Şâfî'nin Kıyas Anlayışı**. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

- Ebû's-Sünne, Ahmed Fehmi. **el-Vasît fî usûli fıkhi'l-Hanefiyye (Arz li-buhûsi'l-kısmi's-sânî min kitâbi't-Tavdîh li-Sadrişşerî'a)**. Mısır: Matbaatü Daru't-Te'lîf, tarih yok.
- Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fyre, Richard N.. **Bukhara The Medieval Achievement**. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**. Muhammed Süleyman el-Eşkar (thk). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)**. Yunus Apaydın (terc). Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994,
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **Mi'yâru'l-ilm**. Hasan Hacak ve Ali Durusoy (thk. ve terc.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **Şifâu'l-ğalîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl**. Hamd el-Kebîsî (thk.). Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.
- Gaznevî, Cemâlüddin Ahmed b. Mahmud el-Kâbisî. **el-Hâvi'l-Kudsî fî furûi fıkhi'l-Hanefî**. Salih el-Ali (thk.). Yayın yeri yok: Daru'n-Nevâdir, 2011.
- Görgülü, Hasan Ali. "İslam Hukukçularının Şer'î Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi". **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 15 (2005/2), 107-138.
- Görgülü, Hasan Ali. "Neyhin Delâleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri". **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 25(2010/2), 73-104.
- Görgün, Tahsin. "İnşâ (Dil Bilimi Terimi Olarak ve Fıkıh)", **DİA**. XXII, 339-342.
- Görgün, Tahsin. "Lâfız (Fıkıh Usûlü)", **DİA**. XXVII, 44-46
- Gözübenli, Beşir. "Hâkim eş-Şehîd", **DİA**. XV, 195-196.

- el-Gunye fi'l-usûl.** Muhammed Sıdkı b. Ahmed (thk.). Yayın yeri yok: Yayınevi yok, 1989.
- Gufrânî, Ali. “Mâverâünnehir’de Şiiliğin Tarihi: Sâmânîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)”. Şâhin Ahmetoğlu (Çev.). **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Sayı: 5 (2015), 221-237.
- Güman, Osman. “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”. **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi.** 17: 33 (2012/2), 103-132.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”, **DİA.** VII, 427-428.
- Hamîdullah, Muhammed. “Usûl al-Fıqhın Tarihi”. M. Fuad Sezgin (çev.). **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi.** 2:1 (1957), 1-18.
- Haniyeh, Mazin. “İlletin Tahsisi”. Mehmet Erdem (çev.). **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** 10:2 (2005), 105-136.
- Hazne, Heysem. **Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî.** Amman: Dâru'r-Râzî, 2007.
- el-Hinn, Mustafa Said. **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları.** Halit Ünal (çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık, 1993.
- Hızlı, Mefâil. “Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler”. **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** 2:2 (1987), 273-281.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî. **Kitabü'l-cedel alâ tarîkati'l-fukahâ.** Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, tarih yok.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî. **Kitâbu'l-funûn.** Georges Makdisî (neşr.). Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1970, 1971.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî. **el-Vâzih fi usûli'l-fıkh.** Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, tarih yok.
- İbn Emîri'l-Hâc el-Halebî. **et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fi usûli'l-fıkh.** Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (haz.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- İbn Haldun, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. **Mukaddime**. Abdullah Muhammed ed-Derviş (thk.). Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. **Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân**. İhsan Abbas (thk.). Beyrut: Dâru Sadr, tarih yok.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (thk.). 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1977.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddin Kâsım. **Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye**. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dümelik Ali b. Hibetullah. **Tehzibu müstemeri'l-evhâm alâ zevi'l-ma'rife ve ulü'l-efhâm**. Seyyid Kisrevî Hasan (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Melek, Abdullatif. **Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh**. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, tarih yok.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf el-Atabekî. **en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire**. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, tarih yok (1929 Kâhire Dâru'l-Kütüb baskısından tıpkıbasım).
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. **Ahkâmü'l-Kur'ân**. Muhammed Abdulkadir Atâ (haz.). Beyrut: Dâru'l-Fikr, tarih yok.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. **Mukaddime fî usûli'l-fikh**. Mustafa Mahdûm (thk.). Riyad: Dâru'l-Ma'leme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. **el-Fihrist**. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, tarih yok.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". **Bilimname**. Sayı 17 (2009/2), 65-95.
- İltaş, Davut. **Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Süleyman Muhammed b. Velî İzmirî. **Hâşiyetü'l-Fazli'l-İzmirî ale'l-Mir'âti'l-usûl**. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1890.

İzmirli, İsmail Hakkı. **İlm-i Hilâf**. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1330.

Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. **Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi**. Yüksel Macit (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**. Şerefettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge (haz.). Ankara: Maarif Matbaası, 1941.

Kavakçı, Yusuf Ziya. **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ al-Nahr İslam Hukukçuları**. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.

Kaya, Eyyüp Said. “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Kaya, Eyyüp Said ve Hasan Hacak. “Zimmet”, **DİA**. XLIV, 424-428.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. **Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr**. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, No: 690.

Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, tarih yok.

Köksal, A. Cüneyd. “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı”. **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 21 (2010), 1-14.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40 (2011/1), 5-44.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Edâ Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 25 (2011), 105-122.

Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Usucülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

- Köksal, A. Cüneyd. **Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti ve Gayesi**. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. **El-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye**. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (thk.). 2. Baskı. Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1993; Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, tarih yok.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd. **Kitâb fî usûli'l-fıkh**. Abdülmecid Türkî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhây. **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**. Ahmed ez-Za'bî (göz. geç.). Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Madelung, Von Wilfred. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". Sönmez Kutlu (terc.). **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt: 33 (1992), 239-247.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. **Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâfîm**. Leiden: Brill, 1877.
- Melchert, Christopher. "Sünnî Fıkıh Mezheplerinin Teşekkülü". Nail Okuyucu (çev.). **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı:41 (2011/2), 221-236.
- el-Mısrî en-Nazîf, Mübârek Muhammed, "Ârâu'l-İmâm ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübîhi'l-Usûliyye ve Eseruhâ fil'l-Furûi'l-Fıkhîyye", **Doktora Tezi**. Câmiatü Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Sudan, 2008.
- Molla Hüsrev, Mehmet Efendi. **Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtü'l-vusûl**. İstanbul: Fazilet Neşriyat, tarih yok (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1312 baskısından tıpkıbasım).
- Nerşâhî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. **Târih-u Buhârâ**. Abdullah Duman (inceleme ve tercüme). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. **el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand**. Yusuf el-Hâdî (thk.). Tahran: Âyine-i Mîrâs, 1999.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. **Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (thk.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Nesefî, Hâfizuddin Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. **Keşfü'l-Esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr (Şerhu Nûru'l-Envâr ile birlikte)**. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Okuyucu, Nail. **Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci**. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Öngül, Ali. "Burhan Ailesi", **DİA**. VI, 430-432.
- Öz, Mustafa. "Hubbiyye", **DİA**. XVIII, 266.
- Özaydın, Abdülkerim vd. "Karahanlılar", **DİA**. XXIV, 404-414.
- Özen, Şükrü. "Hilâf", **DİA**. XVII, 527-538.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannâmesi". **İslam Araştırmaları Dergisi**. Sayı 9 (2003), 49-85.
- Özen, Şükrü. "İmam Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", Basılmamış Doçentlik Tezi. Yayın yeri ve yayın evi yok, 2001 (**Ârâu'l-Mâturîdî fî usûli'l-fıkh** (İstanbul: Yayın evi yok, 2001) ile birlikte).
- Özen, Şükrü. "İsa b. Ebân", **DİA**. XXII, 480-481.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî", **DİA**. XXVIII, 146-151.
- Özen, Şükrü. "Te'sîsü'n-nezâir", **DİA**. XL, 545-547.
- Özer, Sâlim. "Debbûsî'nin el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Erciyes Üniversitesi SBE, 1997.
- Pala, Ali İhsan. **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu**. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. **Ma'rifetü hucesi's-şer'iyye**. Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.



- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. **Usûlü'd-dîn**. Hans Peter Linss (thk.) ve Ahmet Hicâzî es-Sekâ (notlar ilave eden). Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Sadruşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. **et-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh** (Sa'düddin b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh** ile birlikte). Necip el-Mâcidî ve Hüseyin el-Mâcit (nşr.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Safedî, Salahüddin Halil b. Aybek. **el-Vâfî bi'l-vefeyât**. Ahmet el-Arnaut ve Mustafa Türkî (thk.). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sâmirî, İhsan Zünun. **el-Coğrafya et-tarihiyye li-medinet-i Buhâra fi'l-kurûni'l-hicriyye el-ûlâ**. İrbid: Merkezü Nâsır li'l-hidemât, 1999.
- Sâmirî, İhsan Zünûn. **el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyîn**. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2001.
- Sarıtaş, Murat. "Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2013.
- Saymerî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali. **Ashâbu Ebî Hanîfe ve ahbârih**. 2. Baskı. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1985.
- Saymerî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali. **Kitâbu Mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fıkh**. Abdelouahad Jahdani (haz.). **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Universite de Provence, 1991.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. **el-Istılâm fî'l-hilâf beyne'l-İmameyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe**. Nâyif b. Nâfi el-Ömerî (thk.). Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar. **Kâvâtu'l-edille fî'l-usûl**. Nâci es-Süveyd (haz.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî. **el-Ensâb**. Abdullah Ömer el-Bârûdî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

- Semerkindî, Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl**. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (thk.). Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 1987.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. **Kitâbü'l-Mebsût**. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-83.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. **el-Usûl**, Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. **Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât**. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (thk.). Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, tarih yok.
- Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab b. Takiyyüddîn. **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ**. Mahmut Muhammed et-Tenâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv (thk.). 2. Baskı. Yayın yeri yok: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993.
- Şâbn, Zekiyyüddin. **İslam Hukuk İlminin Esasları**. İbrahim Kafi Dönmez (terc.). 7. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. **er-Risâle**. Ahmet Muhammed Şâkir (thk.). Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. **er-Risâle**. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan (çev.). 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Şahin, Kamil. "Halvânî", **DİA**. XV, 383.
- Şe'lân, Abdurrahman b. Abdullak. "Kitabü'l-Emr ve'n-Nehy alâ Ma'ne's-Şâfi'î min Mesâili'l-Müzenî-Dirâse ve Tahkik". **Mecelletü'l-Ulûmi's-Şerî'a**. Sayı: 17 (1431/2010), 255-347.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. **Ta'lîlü'l-ahkâm**. Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara", **DİA**. VI, 363-367.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. **et-Tebşıra fî usûli'l-fikh**. Muhammed Hasan Heyto (thk.). 2. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. **Şerhu'l-Lüma'**. Abdülmecid Türkî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdulkadir. **Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (thk.). Riyad: Dâru'r-Rufâî ve Kâhire: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1989.
- Topgöl, M. Enes. "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Sünnet/Hadîs Anlayışı: Takvîmü'l-Edille Çerçevesinde Bir İnceleme". **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**. Sayı: 17 (2011), 75-104.
- Türker, Ömer. "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi". **İslam Araştırmaları Dergisi**. Sayı: 20 (2008), 39-58.
- Türkgülü, Mustafa. "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar". **Diyanet İlmî Dergi**. 36:4 (2000), 63-88.
- Uludağ, Süleyman. "Kelâbâzî", **DİA**. XXV, 192-193.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler", **DİA**. XXXVI, 64-68.
- Ünal, Halit. "Mervezî, Muhammed b. Nasr", **DİA**. XXIX, 235-236.
- Üsmendî, Alâuddin Muhammed b. Abdülhamid. **el-Mîzân fî usûli'l-fikh**. Yahyâ Murad (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- Vanlıoğlu, Masum. "İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd Debûsî ve Takvîmü'l-Edille Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**. Uludağ Üniversitesi SBE, 1997.
- Vishanoff, David R.. "Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech and Meaning in Preclassical Legal Theory", **Doktora Tezi**. Emory University, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hüccet", **DİA**. XVIII, 445-446.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl (Kelâm)", **DİA**. XXIII, 325-328.
- Yazıcıoğlu, Emine. "Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessâs ve Debûsî Örneği)", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Sakarya Üniversitesi SBE, 2008.

- Yığın, Adem. “Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2004.
- Yığın, Adem. “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”. **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 24(2003/1), 65-105.
- Yılmaz, Ayşegül. “Teşrî’den Önce Fiillerin Hükümü Meselesinin Teorik Temelleri”. **AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 3:3 (2015), 194-218.
- Yılmaz, Fetullah. “İslam Hukukunda Hukuki Yükümlülüğü Edaya İmkan Sağlayan Kudret”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2002.
- Yiğit, Metin. **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. **Tarihu’l-İslam ve Vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm**. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (thk.). 2. Baskı. Beyrut: Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993.