

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

TAKVİMÜ'L-EDİLLE ADLI ESERİ
ÇERÇEVESİNDE
DEBÛSÎ'DE NASLAR DIŞINDAKİ
ŞER'Î DELİLLER

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

102345

ABDULLAH DURMUŞ

102345

DANIŞMAN
PROF. DR. İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

T.C. YÜKSEKÖRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İSTANBUL
2000

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VII

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLANDIRILMASI	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI	3
C. DEBÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	3
I. HAYATI.....	3
II. ESERLERİ	5
a. GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ.....	5
b. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN ESERLERİ.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

TAKVİMÜ'L-EDİLLE'DE

DELİL KAVRAMINA GENEL BAKIŞ

A. DELİLİN TANIMI.....	9
B. DELİL İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR.....	9
I. GENEL KAVRAMLAR.....	10
a. HUCCET.....	10
b. BEYYİNE VE BURHAN.....	10
II. ÖZEL KAVRAMLAR.....	11
a. ÂYET.....	11
b. İLLET.....	12
c. HÂL.....	13

C. TAKVİMÜ'L-EDİLLE'DE DELİLLERİN ELE ALINIŞ SİSTEMATIĞI.....13

İKİNCİ BÖLÜM

TAKVİMÜ'L-EDİLLE'DE MÜTEBER SAYILAN

(NASLAR DIŞINDAKİ) ŞER'Î DELİLLER

A. ŞER'U MEN KABLENÂ.....	17
I. ŞER'U MEN KABLENÂ KAVRAMI	17
II. ŞER'U MEN KABLENÂNIN DELİL OLMASI.....	18
B. SAHABİ KAVLİ.....	22
I. SAHABİ KAVLİ KAVRAMI.....	22
II. SAHABİ KAVLİNİN DELİL OLMASI	23
C. İCMÂ.....	28
I. İCMÂNIN TANIMI.....	28
II. İCMÂNIN ŞARTLARI.....	28
III. İCMÂNIN NEVİLERİ.....	31
a. SARİH İCMÂ.....	31
b. SÜKÛTÎ İCMÂ.....	31
IV. İCMÂNIN DELİL OLMASI ve KAYNAK DEĞERİ	35
a. İCMÂNIN DELİL OLMASI.....	35
b. İCMÂNIN KAYNAK DEĞERİ.....	38
D. KIYAS.....	43
I. KIYAS KAVRAMI.....	44
a. KIYASIN TANIMI.....	44
b. KIYASIN DELİL OLMASI.....	45
i. Kıyası Reddedenlerin Delilleri.....	45
ii. Kıyası Kabul Edenlerin Delilleri.....	46
c. KIYASIN ŞARTLARI.....	50
i. Aslın Hükmü İle İlgili Şartlar.....	51

ii. Fer' İle İlgili Şartlar.....	54
d. KIYASIN SAHASI.....	56
II. İLLET KONUSUNA ÖZEL BİR BAKIŞ.....	62
a. İLLETİN TANIMI.....	62
b. İLLET OLMAYA EL VERİŞLİ VASIF.....	63
c. İLLETİN HÜKMÜ (İŞLEVİ)	65
d. İLLETİ BELİRLEME YOLLARI.....	67
e. İLLETİN TAHSİSİ.....	76
E. İSTİHSAN.....	83
I. İSTİHSANIN TANIMI.....	83
II. İSTİHSANIN DELİL OLMASI.....	84
III. İSTİHSAN TÜRLERİ.....	85
a. NAS SEBEBİYLE İSTİHSAN.....	86
b. İCMÂ SEBEBİYLE İSTİHSAN.....	86
c. ZARURET SEBEBİYLE İSTİHSAN.....	87
d. HAFÎ KIYAS İSTİHSANI.....	87
IV. İSTİHSANIN MAHİYETİ.....	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAKVİMÜ'L-EDİLLE'DE ELEŞTİRİLEN DELİL GETİRME YOLLARI

A. İHTİCÂC BİLÂ DELİL (BİR DELİLİN BULUNMAMASINI HUC CET KABUL ETMEK).....	92
I. İHTİCÂC BİLÂ DELİL KAVRAMI.....	92
II. İHTİCÂC BİLÂ DELİL'İN HUC CET DEĞERİ.....	93
B. YANILTICI HUC CETLER.....	98
I. GENEL OLARAK.....	98
II. YANILTICI OLARAK NİTELENEN HUC CETLER.....	99

a. TAKLİD.....	99
i. Taklidin Tanımı	99
ii. Taklidin Huccet Değeri.....	99
iii. Taklidin Kısımları.....	102
b. İLHAM.....	103
i. İlhamın Tanımı.....	103
ii. İlhamın Huccet Değeri.....	103
c. İSTİSHÂB.....	107
i. İstishâbın Tanımı.....	107
ii. İstishâbın Huccet Değeri.....	107
ii. İstishâb Türleri.....	109
d. TARD	111
i. Tard Kavramı	111
ii. Tardın Kısımları	112
SONUÇ.....	114
BİBLİYOGRAFYA.....	118

ÖNSÖZ

İslam hukukunun oluşum süreci içinde, görüş ayrılıklarının ilmi tartışma zeminine kavuşması ve görüş sahiplerinin dayandıkları delilleri açıklama gayreti içine girmeleri, fıkıh usûlü adıyla bilinen ilmin ortaya çıkmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Fıkıh usûlü ilminin temellendirilmeye çalışıldığı hicri beşinci asır, şer'î bir hükme ulaşmak için ne gibi kaynak ve metodlar kullanılabilceği konusunda büyük tartışmalara sahne olmuştur. Bu dönemde hangi nitelikte bulunan hadislerin kaynak sayılabileceği ve bir nassı yorumlarken uyulması gereken kurallar hakkında da tartışmalar bulunmakla birlikte, fıkıh usûlünün, özellikle, kıyasın geçerli olup olmadığı, kıyasta esaslı unsur olan illetin geçerli olması için aranan vasıflar ve istihsan delili konusunda odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Biz, böylesine yoğun tartışmaların bulunduğu bir konuyu, bütüncül bir bakışla ele almak, gerek Hanefî mezhebi, gerekse diğer mezhepler üzerinde etkili bir alim olan Debûsî'nin bu konudaki yaklaşımını tespit etmek ve ilk dönemde yapılan tartışmalara bir ışık tutabilmek amacıyla, deliller konusunda bir araştırma yapmak istedik.

Tez konumuzun seçilmesinden sonuna kadar her merhalede yardımını hiçbir zaman esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfî Dönmez Bey'e teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Abdullah Durmuş

Ümraniye 2000

KISALTMALAR

b.	: Bin (oğlu)
Bkz.	: Bakınız
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
No:	: Numarası
md.	: Maddesi
t.y.	: Baskı tarihi yok
tah.	: Tahkiki yapan
v.	: Varak numarası
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Baskı yeri yok

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLANDIRILMASI

Sahabeden itibaren, müctehitler, karşılaştıkları meseleyi düzenleyen özel bir nas bulunmadığı zaman icthah etme yoluna gitmişlerdir. Bu, bazen bir nassın anlaşılması için yapılan “yorum icthahı”, bazen bir nassın hükmünün, aynı illeti taşıyan fer’e verilmesini sağlayan “kıyas icthahı”, bazen de karşılaşılan meselenin ilk iki icthah türüne göre çözüme kavuşturulmasının mümkün olmadığı durumlarda, nasların ruhu ve İslam hukukunun genel prensipleri ışığında yapılan “ıstislah icthahı” şeklinde olmuştur.

Fakihler, ulaştıkları hükümlerin, İslam Hukukunun ana kaynaklarına sâdik ve tenâkuzdan uzak olması, sağlıklı bir hukuk sisteminin vucûda gelmesi için bu hükümlerin delile dayanması gerektiği üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Şer’î deliller içinde naslar merkezde olmakla birlikte, nasların sınırlı, olayların sınırsız olması sebebiyle, nassın sarih bir şekilde temas etmediği konularda şer’î hükmü belirlemede kullanılacak kaynak ve metodlar önem kazanmıştır. Bunların başlıcaları icmâ, sahabi kavli, kıyas ve istihsandır.

İşte biz bu araştırmamızda, fukaha metodu ile kaleme alınmış eserler arasında Cessâs’ın usûlünden sonra Hanefi mezhebinde bize kadar ulaşan ikinci fıkıh usûlü eseri olan Takvîmü’l-edille¹ adlı eserde delillerin ele alınış biçimini ve Debûsî’nin delil anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

¹ Tez metninde, genellikle, Takvîm şeklinde anılmıştır.

Takvîm'in müellifi Debûsî, Hanefî fıkıh usûlünün sistemleştirilmesi ve savunulmasında büyük role sahiptir. O'nun, genel olarak deliller, özellikle de kıyas ve illet bahislerindeki görüşleri, hem mezhep içinde hem de diğer mezheplerde etkili olmuştur.

Debûsî'nin mezhep içindeki etkisinin en açık kanıtı, Takvîmü'l-edille ile, Serahsî ve Pezdevî'nin Usûl'leri arasındaki büyük benzerliklerdir.

Gazâlî, illeti belirleme yollarını ele alan "Şifâü'l-ğalîl" adlı eserini, Debûsî'yi tenkit etmek üzere telif etmiştir. Debûsî'nin etkisi yalnızca kendi muhîti ile sınırlı kalmamıştır. Hamidullah'ın belirttiğine göre, Endülüslü meşhur hukukçu İbn Arabî, Bağdat'a gelip Debûsî'nin eserlerinin bir nüshasını almış ve batı İslam aleminde yaymıştır.²

İnceleme konusu olarak Takvîm'i seçmemizde, Debûsî'nin sahip olduğu öneme rağmen, son dönem fıkıh usûlü araştırmalarının çoğunda –muhtemelen eserin yazma olması sebebiyle- yararlanılmıyor olması da etkili olmuştur.

Biz araştırmamızda, Takvîmü'l-edille adlı eserde delillerin ele alınış biçimini ortaya koymaya çalıştık. Eserin henüz yazma oluşunu, yüksek lisans tezi için tanınan süreyi ve Kitap ile Sünnet'in kaynak değeri üzerinde önemli tartışmaların bulunmamasını dikkate alarak konumuzu, "naslar dışındaki şer'î deliller" şeklinde sınırlandırdık.

Konunun sınırlandırılmasıyla ilgili gerekçeler müvacehesinde, araştırmamızda yararlandığımız başlıca kaynak, Debûsî'nin Takvîmü'l-edille adlı eseri olmuştur. Bunun dışında, hanefî fıkıh usûlünün temellendirilmesinde önemli bir yere sahip olan ve Debûsî ile aynı asırda yaşayan Pezdevî ve Serahsî'nin Usûl'leri ile, hicri sekizinci asra kadar meydana gelmiş tartışmalara ışık tutan ve konular hakkında kapsayıcı bilgiler veren Abdülaziz el-Buhari'nin Keşfü'l-esrâr adlı eseri en çok yararlandığımız kaynaklardan olmuştur.

² Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, s. 65

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırma ile başlıca dört şeyi gerçekleştirmeyi amaçladık:

1. Debûsî'nin, naslar dışındaki şer'î deliller konusundaki anlayışını, konuları nasıl ele aldığını ve konulara gösterdiği önemi ortaya koymak.
2. Takvîmü'l-edille çerçevesinde, ilk devirde, naslar dışındaki şer'î deliller konusunda meydana gelen tartışmalara bir nebze ışık tutmak.
3. Bir ilk dönem fıkıh usûlü eserinde, naslar dışındaki şer'î deliller konusunda ilişkin terminolojinin gelişim seyrine ışık tutmak.
4. Bu araştırma sonucunda, naslar dışındaki şer'î delillere bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşabilmek.

C. DEBÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI

Debûsî'nin tam adı Abdullah b. Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî'dir.³ Bazı kaynaklarda adının Ubeydullah olduğu belirtilmiştir.⁴

Debûsî'nin künyesi Ebû Zeyd'tir.⁵ Bazı kaynaklarda Debûsî için "kadı" lakabı kullanılmaktadır.⁶ Nitekim tezimizde çokça yararlandığımız Keşfü'l-esrâr müellifi Abdülaziz el-Buhârî de, Debûsî'den alıntı yaptığı birçok yerde "Kadı İmam şöyle dedi" demektedir.

³ Taşköprüzâde, *Tabakât*, s. 71; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 96; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109. Debûsî ve eserleri hakkında bigi için ayrıca bkz. Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslam Hukukçuları*, s. 33 vd.

⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 307; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 499

⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 150; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 499; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VI, 96; Zehebî, *Siyer*, XVII, 521

⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 151

Debûsî'nin doğum tarihi hakkında, kaynakların çoğunda bilgi yoktur. Bazı kaynaklar, O'nun, 367/978 yılında doğduğunu belirtmiştir.⁷

Debûsî'ye bu nisbe, doğum yeri olan Buhara ve Semerkand arasında bulunan Debbusiye⁸ veya Debuse⁹ köyüne nispetle verilmiştir. Debûsî, 430/1038 yılında Buhara'da vefat etmiştir.¹⁰

Debûsî, kadılık yapmış ve Buhara'daki yedi kadıdan biri olmuştur.¹¹ Ancak ne zaman bu göreve geldiği ve ne kadar kaldığı hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

Debûsî'nin hocaları arasında şu alimler zikredilmiştir:¹²

1. Abdullah b. Muhammed Sebezmûni (340/951)
2. Ebu Bekr Muhammed b. Fadl (381/991)
3. Ebu Ca'fer el-Ustruşeni (400/1009)

Debûsî babasından da ilim tahsil etmiştir. Nitekim Takvîm'de, "Babam şöyle demiştir" diyerek ondan nakilde bulunmaktadır.¹³

Debûsî, fıkıh ilminin hem furû hem de usûl alanında söz sahibi bir alimdir. Kaynaklar O'nu, hilaf ilminin kurucusu olarak nitelemekte ve bu ilim dalındaki ilk eserin Te'sîsü'n-nazar olduğunu belirtmektedir.¹⁴

⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VI, 96

⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 151

⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 307; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 500

¹⁰ Ziriklî, *A'lâm*, IV, 248, Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109, Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 500, Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 308

¹¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 500; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 246

¹² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109

¹³ Debûsî, *Takvîm*, v. 178-a

¹⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 307; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*; V, 151; Ziriklî, *A'lâm*, IV, 248

Debûsî, cedel konusundaki ünü ile tanınır. Semerkant ve Buhara'da birçok alimle tartışmış ve her defasında onları susturmuştur.

II. ESERLERİ

Kaynaklarda Debûsî'nin, fıkıh, fıkıh usûlü, fetva ve ahlak sahasında birçok eseri bulunduğu belirtilmekle birlikte, bunlardan bir bölümünün günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

a. GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ

i. Te'sîsü'n-nazar¹⁵

Debûsî bu kitabında, sekizli bir taksim ile, fakihler arasındaki görüş ayrılığı bulunan meseleleri ele almıştır. Bu gruplar şunlardır:

1. Ebu Hanife'nin, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ile ihtilaf ettiği meseleler.
2. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un, İmam Muhammed ile ihtihaf ettiği meseleler.
3. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in, Ebu Yusuf ile ihtihaf ettiği meseleler.
4. Ebu Yusuf'un, İmam Muhammed ile ihtihaf ettiği meseleler.
5. İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyad'ın, Züfer ile ihtihaf ettiği meseleler.
6. Hanefî imamları ile İmam Malik'in ihtihaf ettiği meseleler.
7. İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın, İbn Ebî Leylâ ile ihtihaf ettiği meseleler.
8. İmam Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın, İmam Şafiî ile ihtihaf ettiği meseleler.

Te'sîsü'n-nazar ile ilgili bir yüksek lisans tezi yapılmıştır:

Özen, Şükrü, İlm-i Hilaf'ın Doğuşu ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar Adlı Eseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1988

¹⁵ Zirikî, *A'lâm*, IV, 248; Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 308

ii. el-Esrâr¹⁶

el-Esrâr üzerinde, bir yüksek lisans, bir de doktora çalışması yapılmıştır:

Sevim, Abdullah, Ebu Zeyd ed-Debûsî ve Kitâbü'l-esrâr'ı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1986

Özer, Salim, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997

3. el-Emedü'l-aksâ¹⁷

Debûsî'nin bu eseri, tasavvufî ve imanî konulara ayrılmıştır. Eser, Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından tahkik edilmiş ve 1985'te Beyrut'ta Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.

4. Takvîmü'l-edille¹⁸

Takvîmü'l-edille, Hanefî mezhebinde fıkıh usûlü ilim dalında, Cessâs'ın "el-Fusûl fi'l-usûl" adlı eserinden sonra günümüze ulaşan ikinci kitap olmuştur.

Debûsî, el-Esrâr'ın birçok yerinde, "Biz bu meseleyi, "Usûl"de açıklamıştık" şeklinde bu eserine atıflarda bulunmaktadır. Buradan O'nun, el-Esrâr'ı, Takvîm'den sonra yazdığı anlaşılmaktadır.¹⁹

Takvîm'in birçok yazma nüshası vardır:

1. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Bölümü, No: 310

2. Süleymaniye Ktp., Laleli Bölümü, No: 690

¹⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 307; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VI, 97; Zehebî, *Siyer*, XVII,

521

¹⁷ Zehebî, *Siyer*, XVII, 521; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I, 308; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, VI,

97

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 499; Zehebî, *Siyer*, XVII, 521; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, I,

307; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109

¹⁹ Debûsî, *Esrâr*, s. 191, 194, 261

3. Atıf Efendi Ktp., No: 1/660
4. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Bölümü, No: 350
5. Konya Yusuf Ağa Ktp., No: 6799
6. Köprülü Ktp., No: 2/71
7. Konyalı Yusuf Karaman Ktp., No: 110

Takvîmü'l-edille ile ilgili olarak iki yüksek lisans tezi yapılmıştır:

Aydın, Hakkı, Cassâs'ın Kitabü Usûli'l-Fıkhı ile Debûsî'nin Takvîm'inin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1985

Vanlıoğlu, Masum, İlk Dönem Hanefi Hukukçularından Ebu Zeyd ed-Debûsî ve Takvîmü'l-edille İsimli Eserinin Edisyon Kritiği²⁰, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1994

b. GÜNÜMÜZE ULAŞTIĞI BİLİNMEYEN ESERLERİ

- i. en-Nuzum fi'l-fetâvâ²¹
- ii. Şerhu'l-Câmiî'l-kebir²²
- iii. el-Envar fi usûli'l-fikh²³
- iv. Hizanetü'l-Hüdâ fi'l-fetâvâ²⁴

²⁰ Bu tezde, *Takvîm*'in Laleli nüshasına göre eserin yalnızca ilk 66 varaklık bölümünün tahkiki yapılmıştır.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109

²² Katip Çelebi, *Keşfu 'z-zumûn*, I, 568

²³ Katip Çelebi, *Keşfu 'z-zumûn*, I, 196

²⁴ Katip Çelebi, *Keşfu 'z-zumûn*, I, 703

BİRİNCİ BÖLÜM

TAKVÎMÜ'L-EDİLLE'DE

DELİL KAVRAMINA

GENEL BAKIŞ

A. DELİLİN TANIMI

Delil, sözlükte, yol gösteren anlamına gelmektedir.²⁵ Debûsî, delilin, sözlü huccet için kullanılan bir sözcük olduğunu belirtmiştir. “Ey şaşırılmışların delili” denilir ki bu, hangi yöne gideceğini bilemeyen kimselere yol gösteren kimse anlamına gelmektedir. Yol gösteren kimsenin sözü, delil olarak adlandırılmıştır.

Terim olarak delil, akıl sahibi bir kimsenin, üzerinde düşündüğü zaman doğru yolu bulduğu şeydir. Delil, kat’î veya daha aşağı derecede bir bilgiye ulaştırabilir.²⁶

Debûsî’nin, delilin sahip olduğu fonksiyon hakkında yaptığı açıklama önemlidir. Buna göre delil, ister mecazi, ister hakiki anlamında kullanılmış olsun, var olan bir durumu açıklamak için kullanılan bir terimdir. Huccet başlığı altında yer alan diğer terimler ise ya var olan bir durumu açıklamakta ya da yeni baştan bir hüküm gerekliliği kılmalıdır.²⁷

B. DELİL İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Debûsî, delil ile ilişkili kavramları belirtmiş ve bunlar arasında ki benzerlik ve farklılıklara işaret etmiştir. Biz bunları, delil ile ilişkisi bakımından bir tasnife tâbi tuttuk. Bunlardan huccet, beyyine ve burhanı, kapsamaları daha geniş olduğu için, “genel kavramlar” başlığı altında; âyet, illet ve hâli ise, delil gibi “huccet” kapsamında yer aldıkları için “özel kavramlar” başlığı altında ele almayı uygun gördük.

²⁵ Cevherî, *Sihâh*, “dli” md.; İbn Manzûr, *Lisâni’l-Arab*, “dli” md.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 5-b

²⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 4-b

I. GENEL KAVRAMLAR

i. HUC CET

Huc cet, sözlükte, kişinin, karşı görüşte olan birine karşı kendini savunmak için kullandığı şey anlamına gelmektedir. Cevherî, huc cedin, bir tartışma sırasında, tartışmayı kazanmayı sağlayan şey olduğunu söylemiştir.²⁸

Debûsî, huc cet sözcüğünün, “galip geldi” anlamına gelen ج ← kökünden türediğini, bir kimseye karşı huc cet kullanıldığı zaman, ona galip gelmiş olacağını belirtmiştir.

Terim olarak huc cet, insanın kendi arzularına göre hüküm vermesini engelleyen şey anlamına gelmektedir. Çünkü insan, hem arzusuna göre hem de aklına göre hüküm verme niteliğine sahiptir. Huc cet sayesinde, akıl, arzuya galip gelir ve kişi, aklına göre hüküm verir.²⁹

Huc cet ile elde edilen bilgi, kat’î veya zannî olabilir. Çünkü bir konuda amel etmek için kat’î bilginin bulunması zorunlu değildir. Amel etmek, zannî bilgi ile de vacip olabilir. Nitekim haber-i vâhid ve kıyas, zannî bilgi sağladıkları halde, bunlarla amel etmek vacip olmaktadır.³⁰

ii. BEYYİNE VE BURHAN

Beyyine, “beyan” sözcüğünden türemiştir. Beyan, sözlükte, “bir şeyin delâletinin anlaşılmasını sağlayan şey” anlamına gelmektedir.³¹

Beyyine, terim olarak, bir davada, iki şahit için veya bir şahit ve davacının yemini için kullanılmaktadır.³²

²⁸ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “hcc” md.; Cevherî, *Sihâh*, “hcc” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hcc” md.

²⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 5-b

³⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 4-a

Burhan da, beyyine gibi genel olarak huccet anlamına gelen bir terimdir.³³

Kapsamları aynı olan huccet, beyyine ve burhan terimlerinin dört türü vardır. Bunlar; âyet, delil, illet ve hâldir. Bunlardan delili, daha önce ele almıştık. Burada ise, delil ile ilişkili bulunmaları nedeniyle diğer üç kavramdan bahsetmek istiyoruz.

II. ÖZEL KAVRAMLAR

a. ÂYET

Âyet, sözlükte, alâmet anlamına gelir.³⁴ İbret anlamına geldiği de söylenmiştir.³⁵

Âyet sözcüğü, hiçbir kayıt eklenmeksizin kullanılması durumunda kesin bilgi sağlayan alâmeti ifade eder. Peygamberlerin getirdiği mucizeler de kesin bilgi sağladıkları için âyet olarak isimlendirilmişlerdir.

Mucizelere bazı insanların inanmaması sebebiyle onların kesin bilgi sağlamadığı ididia edilemez. Çünkü bir mucizenin kesin bilgi sağlaması, insana zorla bir şeyi kabul ettirme anlamında değildir. Kişi ancak, mucizeler üzerinde düşünmesi durumunda kesin bilgiye ulaşabilir.

Diğer yandan huccetler, zorunlu olarak bilgi sahibi olmayı gerektirecek olsa, imtihanın anlamı kalmazdı. Huccet başlığı altında, huccetin, kat'î veya zannî bilgi sağlayabileceği belirtilmişti. Huccetin kat'î olması, insanın zorunlu olarak bir bilgiye sahip olmasını gerektirmeyip, sadece söz konusu bilgiyi elde eden kimse bakımından kesinlik ifade eder.

³¹ Cevherî, *Sihâh*, “byn” md.; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, “byn” md.

³² Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü 'l-fikhiyye*, “byn” md., s. 47

³³ Debûsî, *Takvîm*, v. 4-a

³⁴ Cevherî, *Sihâh*, “eye” md.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, “eyy” md.

b. İLLET

İllet, sözlükte, “hastalık” veya “kişiyi, ihtiyaç duyduğu şeyden alıkoyan şey anlamına gelmektedir.³⁶

Debûsî, illet hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:³⁷

İllet, girdiği yerin durumunu zorunlu olarak değiştirip, yeni bir durumun ortaya çıkmasına neden olan şey anlamına gelir. Bundan dolayı hastalığa “illet” denilmiştir.

Terim olarak illet, naslardan çıkarılan manalardır. İletlerin geçişli olması sayesinde, nasta bulunan hükümler, hakkında nas bulunmayan konulara geçmektedir.

Debûsî, şer’î illetin, hükmü bizzat gerekli kılmaması, yalnızca şer’î hükme alâmet olması özelliğine dikkat çekmiş, naslardan çıkarılan bu manaların illet olarak isimlendirilmesinin, Allah hakkında değil, bizim hakkımızda olduğunu belirtmiştir.

Debûsî, illetin iki özelliğinden daha söz etmiştir. Bunlar, illetin hulûl etmesi ve zorunlu olarak değişikliğe sebep olmasıdır. İlet, hulûl özelliği ile âyet ve hâlden farklılık arz etmektedir. Çünkü âyet ve hâl bir şeye hulûl etmeksizin bir hükmü gerekli kıldığı halde, illet gerekli kıldığı şeye hulûl etmektedir.

Debûsî, illet ile delil arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklamıştır:

Şer’î illetler delil olarak adlandırılabilir. Çünkü bunlar, fer’î meselelerde Allah’ın hükmünün ne olduğunu göstermektedir. Ne var ki deliller, illet olarak adlandırılmaz. Çünkü illette bir şeyi gerekli kılma anlamı olduğu halde, delilde yoktur. Ancak bir kimsenin elde ettiği bilgi bakımından durum farklılık göstermekte ve delilin, illet olarak adlandırılması mümkün olmaktadır. Çünkü gerçekte delil, bir şeyi gerekli kılmamakla birlikte, insanın o bilgiye sahip olmasının illeti sayılır.

İllet, hiçbir şüphe taşımayan bir yolla sabit olmuş ise kat’î bilgi, müstanbat ise zannî bilgi sağlar.

³⁶ Cevherî, *Sihh*, “all” md.; İbn Manzûr, *Lisâmü ’l-Arab*, “all” md.; Zebîdî, *Tâcu ’l-arûs*, “all” md.

³⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 4-b, 5-a

c. HÂL

Hâl, bir hükmün, bulunduğu hal üzere kalmasını gerektiren bir delil bulunduğu için değil de, değişmesini gerektiren bir delil bilinmediği için aynen kalmasını ifade eden bir terimdir.³⁸

Yapılan bu tanım, Debûsî'nin, yanıltıcı huccetler adı altında ele aldığı ıstîshâb-ı hâl ile bir farklılık taşımamakla birlikte burada ıstîshâb kelimesini kullanmamıştır.

C. TAKVÎMÜ'L-EDİLLE'DE DELİLLERİN ELE ALINIŞ SİSTEMATİĞİ

Takvîm'de, genelden özele doğru bir tertibin izlendiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki; Debûsî, önce delil kavramını da içine alan huccet terimini ele almış, bununla aynı kapsamda bulunan burhan ve beyyine gibi diğer kavramlara da yer verdikten sonra, huccet türleri olan, âyet, delil, illet ve hâl hakkında kısa açıklamalarda bulunmuştur.

Daha sonra huccetleri, aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunlardan şer'î huccetler eserin en önemli ve buna paralel olarak en hacimli bölümünü oluşturmuştur. Takvîm'in, tezimizde esas aldığımız 260 varaklık Lâleli nüshasına göre, eserin 240 varaklığının şer'î huccetlere ayrıldığını görmekteyiz. Ancak bu hacmin içinde, lafız bahisleri de yer almaktadır.

Aklî huccet ise, kitabın son 20 varaklık bölümünde incelenmiştir. Burada aklın, din ve dünya hayatı ile ilgili olarak vacip, mubah veya haram olarak gördüğü konulara yer verilmiştir. Debûsî'ye göre aklî huccet, "Sırf aklî istidlalde bulunmak suretiyle huccet olduğu bilinen şeylerdir."³⁹ Bu bakımdan aklî huccetin daha çok kelamî konularla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Debûsî, neden aklî huccetlerden önce şer'î huccetleri ele aldığını şöyle açıklamıştır: "Her ne kadar varlık kazanmaları bakımından aklî huccetler şer'î

³⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 5-a

³⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 6-a

huccetlerden daha önce olsa da, ben şer’î huccetleri daha önce ele aldım. Çünkü şer’î huccetler derece bakımından aklî huccetlerden daha üstündür.”⁴⁰ Debûsî aklı ateşin ışığına, şer’î gündüzün ışığına, kalbi de göze benzetmekte ve ateşin ışığında göremeyen nice kimselerin gündüz görebildiklerini belirterek⁴¹, şer’î huccetlerin insanı doğruya ulaştırmada akıldan daha üstün bir dereceye sahip olduğuna vurgu yapmaktadır.

Debûsî, hem şer’î ve hem aklî hucceti, kendi içinde “kesin bilgi sağlayan” ve “zannî bilgi sağlayan” olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutmuştur.

Bu tasnifte Debûsî, “kesin bilgi sağlayan” huccetler için “mûcib li’l-ilm”, “zannî bilgi sağlayan huccetler için ise, “mücevvize” terimini kullanmaktadır. “Mücevvize” huccetler, gerektirdikleri hükümlere “ilim” denilmesini caiz kıldıkları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir.

Debûsî’ye göre “kesin bilgi sağlayan” şer’î huccetler dörttür:

- a. Kur’ân-ı Kerim
- b. Hz. Peygamber’den işitilen haber
- c. Hz. Peygamber’den mütevatir olarak gelen rivâyetler
- d. İcmâ

Debûsî, bu delillerde aslolanın Hz. Peygamber’in verdiği haber olduğunu belirtmektedir. Çünkü O’nun haberi olmadan Kur’ân’ın, Allah Teâlâ tarafından geldiğini bilmek mümkün değildir. İcmâ ise, ancak dayanağı Kitab ve Sünnet olması durumunda kesin bir delil sayılabilir. Hz. Peygamber’den mütevatir olarak gelen nakiller ise bizzat O’ndan işitilmiş gibi değerlendirilir.⁴²

Yukarıda ikinci maddede, Hz. Peygamber’den işitilen haber’in, mütevatir olma şartına bağlanmaması, bunu, ilk olarak işiten kimse kastedildiği için olmalıdır.

⁴⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 6-b

⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 6-b

Debûsî'ye göre, “zannî bilgi sağlayan” şer’î huccetler dört nevidir⁴³:

a. Müevvel Âyet

Müevvel âyet, tevil edilmeden önce anlaşılması konusunda bir zorluk bulunduğu, müşterek veya mücmel bir sözcük olduğu için bu bölümde yer almıştır. Tahsise uğramış âmm lafız da “zannî bilgi sağlayan” şer’î huccet sayılmaktadır.

b. Haber-i Vâhid

c. Haber-i Sahabi⁴⁴

d. Kıyas

Debûsî, bu delillere, “zannî bilgi sağlayan” şer’î huccet başlığı altında yer vermiştir. Çünkü bunların huccet olması, ancak üzerlerinde bir tür rey işleminde bulunmak suretiyle bilinebilir:

Nas, rey ile tevil edilmektedir.

Haber-i vâhitte de bir tür rey kullanılmaktadır. Çünkü hadisi rivâyet eden kişinin yalan söylemesi muhtemeldir ve onun âdil olduğu rey ile tespit edilir.

Haber-i sahabî de kesin bilgi sağlamaz. Çünkü sonuçta onlar da hata etme ihtimali bulunan kimselerdir. Bizim onların rey ile ulaştığı görüşleri tercih etmemiz ise, ya bizim onlara uymamızı emreden mütevatir olmayan bazı hadisler veya onların doğru olduğu hakkında kendi icthatlarımız sebebiyledir. Kıyas ise zaten sırf reyden oluşmaktadır. İşte bu nedenlerle söz konusu deliller, kesin bilgi sağlamazlar.⁴⁵

⁴² Debûsî, *Takvîm*, v. 6-b

⁴³ Debûsî, *Takvîm*, v. 93-b

⁴⁴ Debûsî, bu konuya ele almak üzere açtığı başlıkta “kavl” sözcüğünü kullanmakla birlikte, burada “haber” sözcüğünü kullanmıştır.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 93-b

İKİNCİ BÖLÜM

TAKVİMÜ'L-EDİLLE'DE

MÛTEBER SAYILAN

(NASLAR DIŞINDAKİ) ŞER'Î DELİLLER

I. ŞER’U MEN KABLENÂ

I. ŞER’U MEN KABLENÂ KAVRAMI

“Şer’u men kablenâ” konusu, Takvîm’de, sünnet bahisleri ile sahabi kavli arasında ele alınmıştır. Debûsî, asıl tartışma konusunun ne olduğunu belirtmeksizin, hemen bu konudaki farklı görüşlere yer vermiştir. Ancak genel bir bilgi sağlaması açısından biz, Buhari’nin verdiği bilgilerden özet olarak bahsetmek istiyoruz.⁴⁶

Allah Teâlâ, gönderdiği peygamberleri daha önceki bir şeriatla veya yeni bir şeriatla yükümlü tutabilir. Bu hususta görüş ayrılığı yoktur.

Alimler arasındaki görüş ayrılığı şu iki konudadır:

a. Hz. Peygamber’e peygamberlik görevi verilmeden önce başka bir peygamberin şeriatı ile amel etmesi vacip kılınmış mıdır?

Bu konuda değişik görüşler ileri sürülmüştür:

i. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî ve mütekellimin ekolüne mensup bazı alimler, böyle bir yükümlülüğün gerçekleşmediği kanaatindedir.

ii. Kadı Abdülcabbâr ve Gazâlî gibi bazı alimler ise bu konuda tevakkuf etmişlerdir.

iii. Bazı alimler ise, Hz. Peygamber’in, peygamberlik görevi verilmeden önce, Hz. Nuh’un, Hz. İbrahim’in, Hz. Musa’nın veya Hz. İsa’nın şeriatıyla amel etmekle yükümlü olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

b. Peygamberlik görevi verildikten sonra Hz. Peygamber ve ümmeti, önceki kavimlerin şeriatı ile amel etmekle yükümlü müdür?

Aşağıda bu sorunun cevabı üzerindeki tartışmalar ele alınacaktır.

⁴⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 398

II. ŞER'U MEN KABLENÂNIN DELİL OLMASI

Fıkıh usûlü eserlerinde delil olması tartışılan, Peygamber'lik görevi verildikten sonra Hz. Peygamber ve ümmetinin, şer'u men kablenâ ile amel etmekle yükümlü olup olmadığıdır. Bu konuda üç görüş bulunmaktadır.

a. Hanefî ve Şafîî mezhebine mensup alimlerin çoğunluğuna göre, neshedildiğine dair bir delil getirilmedikçe şer'u men kablenâ ile amel etmek vaciptir.

b. Mütakellimin ekolüne mensup alimlerin çoğuna göre, önceki kavimlerin şeriatları, onu uygulamakla görevli peygamberin vefatı veya ikinci bir peygamberin gönderilmesi ile son bulmuştur. Bu ümmetin o hükümlerle amel etmesi gerekmez. Bazı Hanefî ve Şafîî alimler de bu görüştedir.

c. Bazı alimlere göre ise, söz konusu hükümlerin neshedildiği bilinmedikçe onlarla amel etmek vaciptir. Ancak bunların, bu ümmetin şeriatı şeklinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu görüşte bulunanlar, önceki kavimlerin yükümlü olduğu hükmü nakledenin ehli kitap, müslümanlar, Kur'ân veya Sünnet olması hakkında bir açıklamada bulunmamışlardır.⁴⁷

Debûsî, bu görüşleri zikretmiş⁴⁸, fakat bunların kime ait olduğu hakkında bir açıklamada bulunmamıştır.

Yukarıda belirtilen görüşlerden ilki ve üçüncüsü, şer'u men kablenâ'yı delil kabul etmesi bakımından ortak olsa da, aralarında değerlendirme farklılığı vardır. İlkinde o hükümlerle amel etmek, "önceki insanların şeriatı olarak", üçüncüsünde ise, "bunlar artık bizim şeriatımız olmuştur" şeklinde değerlendirilerek vacip olmaktadır.

Debûsî, bunlardan üçüncü görüşü benimsemekle birlikte, söz konusu hükümlerden, Kur'ân veya Sünnet tarafından bildirilip, neshedilmemiş olanların huccet olacağı şeklinde bir sınırlandırma getirmiştir.⁴⁹

⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 398

⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 139-b

Belirtilen görüşleri benimseyen alimlerin ileri sürdüğü delilleri şöyle özetleyebiliriz:⁵⁰

Birinci görüşü savunanlar, Allah'ın yükümlü tuttuğu bir şeriatın, yalnızca belli bir zamanda geçerli olduğunun ancak nas ile bilinebileceği görüşündedir. Dolayısıyla söz konusu şeriatlar, aksine bir delil bulunmadıkça geçerli olarak kalmaktadır.

Önceki şeriatların geçerliliğinin sona erdiği görüşünde olanlar ise, Allah'ın, bir peygamberi, aynı asırda yaşayan insanlardan yalnızca bir bölümüne göndermesini ve aynı anda birden fazla peygamberin bulunabilmesini kendilerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bir şeriatın her zaman ve her yerde geçerli olduğunu iddia etmek için delil getirilmesi gerekmektedir. Çünkü aynı asırda, farklı yerlere peygamber olarak gönderilen kimselerden birinin diğerinin şeriatına uyması gerekmemektedir. Farklı zamanlarda gönderilen peygamberlerde de durum aynı şekildedir.

Ayrıca, *“Sizden herbiriniz için bir şeriat ve yol belirledik”*⁵¹ ve *“Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: Bakın, size Kitap ve hikmet verdim. Sizdeki (kitapları) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve mutlaka yardım edeceksiniz!...”*⁵² meâlindeki âyetler ve şu rivâyet, önceki şeriatların geçerliliğini kaybettiğini göstermektedir:

Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in elinde bir sayfa görmüş ve bunun ne olduğunu sormuş, O da, Tevrat'tan bir bölüm olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kızmış ve “Musa sağ olsaydı ancak bana tâbi olurdu” buyurmuştur. Buna göre, Hz. Musa, Hz. Peygamber'in ümmetinden biri gibi değerlendirilmekte ve onun şeriatının son bulduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 141-a

⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 140-a

⁵¹ Mâide, 5/48

⁵² Âl-i İmrân, 3/81

Önceki kavimlere gönderilen hükümlerin geçerliliğinin sona ermediğini, bizim de o hükümleri kendi şeriatımız olarak değerlendirip, amel etmemizin vacip olduğu görüşünde olanlar ise şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

* Allah, İbrahim'in dinine⁵³, Allah'ın hidâyet ettiği kimselerin yoluna uymayı⁵⁴ emretmiş, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini bize de şeriat kılmıştır.⁵⁵ Buna göre, bu ümmetin, önceki kavimlerin şeriatıyla amel etmekle yükümlü olması gerekmektedir.

* Hz. Peygamber, recm cezasını ilk kez Tevrat'a göre uygulamıştır.

* İbn Abbas'a, Sa'd suresi okunduğu zaman tilavet secdesi yapılması gerekip gerekmediği sorulmuş O da, Hz. Davud'un secde ettiğini belirterek yanıt vermiştir.

* Şeriatlar miras gibidir. Sahibinin vefatı ile onun mülkiyetinden çıkar ve sonra gönderilen peygambere ait olur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Debûsî'ye göre, önceki kavimlere gönderilen hükümler, ancak Kitap veya Sünnetin nakletmesi durumunda geçerli olarak kalır. Çünkü onların, dinlerini tahrif ettiği bilinen bir husustur. Bu nedenle onların aktardığı hükümlerin Allah tarafından gönderildiği konusunda şüphe bulunmaktadır. Diğer yandan onlar, bu ümmete düşman olduğu için hile yapma zannı altındadırlar. Dolayısıyla önceki kavimlere gönderilen hükümlerin bilinmesi ve bunlarla amel edilmesi için, söz konusu hükümlerin ya Kur'ân (vahy-i metlûv) ya da Sünnet (vahy-i gayri metlûv) ile red söz konusu olmaksızın bildirilmesi gerekir.

Birinci görüşe göre, bir peygambere gönderilen şeriat, neshedilmedikçe geçerli olarak kalmaktadır. Üçüncü görüşte ise, şeriat yine geçerli olarak kalmakta, fakat bu, sonra gönderilen peygamberin şeriatı olarak değerlendirilmektedir. İkinci görüşe göre ise neshedilmesi ve belirli bir süre için gönderilmiş olması mümkün olmayan konular

⁵³ Bkz. Âli İmrân, 3/95

⁵⁴ Bkz. En'âm, 6/90

⁵⁵ Bkz. Şûrâ, 42/13

dışında, bir peygambere gönderilen şeriat, onun vefatı veya başka bir peygamberin gönderilmesi ile sona ermektedir.

Bütün bu görüşler değerlendirildiğinde, şer'u men kablenâ'nın naslar kapsamında kabul edilmesi isabetli gözükmemektedir. Çünkü birinci görüşe göre, söz konusu hükümler neshedilmedikçe nas olmaya devam etmektedir. Üçüncü görüşe göre bunlar yine nas niteliğini korumakla birlikte, sonra gönderilen peygamberin şeriatı olarak değerlendirilmektedir. İkinci görüşe göre, yine nas olma niteliğini korumakta, fakat söz konusu peygamberin vefatı veya başka bir peygamberin gönderilmesi ile geçerlilikleri sona ermektedir.



B. SAHABİ KAVLİ

Takvîm'de sahabi kavli konusu, Kitab, Sünnet ve geçmiş kavimlerin şeriatları (şerîatü men kablena) konusundan sonra ele alınmıştır. Burada dikkat çeken nokta, Kitab ve Sünnetin nas olması, geçmiş kavimlerin şeriatlarının ise nas kapsamında olmasıdır. Sahabi kavlinin, bu üç konudan hemen sonra yer alması, konuların, nasla irtibat derecesindeki sıralamaya uygun düşmektedir. Nitekim sahabi kavlinden sonra, başta kıyas olmak üzere rey ile ilgili konulara geçilmiştir.

I. SAHABİ KAVLİ KAVRAMI

Fıkıh usûlü bilginlerine göre, görüşünün taklit edilmesi (görüşünün huccet olarak kabul edilmesi) tartışılan, sahabeden ictihat seviyesinde olanlardır.⁵⁶ Debûsî de, sahabi kavlinin huccet kabul edenlerin delil olarak kullandığı, “*Ashabım yıldızlar gibidir*” hadisinde kastedilenin, fakih sahabiler olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Bu konuda tartışılan husus, fakih sahabilerin görüşünün, diğer bir sahabi için değil, tabiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan müctehitler için bağlayıcı olup olmadığıdır.

Bu konuda kabul edilen görüşlerin, sahabi kavli hakkındaki değerlendirme farklılığına göre şekillendiği söylenebilir. Şöyle ki; sahabi kavlinin, mutlak olarak taklid edilmesi gerektiğini veya ancak kıyas ile bilinmesi mümkün olmayan konularda taklid edilebileceğini kabul edenler, sahabi kavlini, dolaylı olarak sünnet kapsamında değerlendirmektedir. Sahabi kavlinin, başka müctehitler için bağlayıcı bir delil olmadığını savunanlar ise, onu, tıpkı diğer müctehitlerin ki gibi bir ictihat ürünü olarak değerlendirmişler ve dolaylı da olsa sünnet kapsamında görmemişlerdir.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 419

⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 142-b

II. SAHABİ KAVLINİN DELİL OLMASI

Sahabi kavlinin delil olması konusunda Hanefi mezhebi imamlarından nakledilen bir görüş bulunmadığı gibi, bütün Hanefi fakihlerince kabul edilen bir görüş de yoktur. Debûsî, sahabi kavlinin taklit edilmesi konusunda dört görüş naklederek, bunlardan, sahabi kavlinin yalnızca kıyas ile bilinemeyen konularda huccet olacağı görüşünü benimsemiştir.⁵⁸

a. Birinci Görüş

Hanefilerden Ebu Saîd el-Berdaî'ye göre, sahabi kavlini taklit etmek vaciptir. Bir konuda sahabi kavli bulunması durumunda kıyasa göre verilmesi gereken hüküm terkedilir. Pezdevî, Serahsî ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî de bu görüştedir.⁵⁹

Bu görüşü benimseyenler, *"Benden sonra iki kişiye uyun"* ve *"Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğru yolu bulursunuz"* anlamındaki hadisleri delil olarak kullanmışlardır.

b. İkinci Görüş

Kerhi'ye göre, sahabi kavlini taklit etmek, ancak kıyas ile bilinmesi mümkün olmayan konularda vaciptir. Debûsî de bu görüşte olup, görüşünü şu şekilde delillendirmiştir:

i. Akli Gerekçeler

* Sahabi kavli huccet olsaydı, sahabe de, Hz. Peygamber gibi, insanları kendi görüşlerine uymaya çağırırdı.

* Sahabenin icthadı, onların naslarda inceleme ve araştırma yapmaları durumunda huccettir. Yoksa vahiy ile geçerli sayılan bir huccet değildir. Dolayısıyla yaptıkları icthatlarda hata etme ihtimali vardır Bu nedenle onlar, kimi meselelerde birbirlerine aykırı görüş belirtmiş ve hatasını anlayan sahabi de görüşünden dönmüştür.

⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 142-b

⁵⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 407

Buna göre, sahabe kavli mutlak olarak huccet değildir. Huccet olan, sahabenin, yalnızca kıyas ile bilinemeyen konularda belirttiği görüştür. Çünkü onların kıyas ile bilinebilecek konulardaki görüşlerinde hata etme ihtimali vardır.

* Sahabi icthadının geçerli olması, naslarda inceleme ve araştırma yapmaları durumunda caiz ise, aynı durum, diğer müctehitler için de söz konusudur. Nitekim nassın tevil edilmesi konusunda sahabiler ve onlardan sonra gelen müctehitler eşit derecededir.

* Bir kimsenin, takva yönünden başkalarından üstün olması, onun görüşünün alınması için bir tercih sebebi değildir. Çünkü kimin daha fazla takva sahibi olduğu bilinemez. Bir görüşün tercih edilmesinde ölçü, nasları bilmek ve sağlıklı bir şekilde kıyas yapabilme yeteneğine sahip olmaktır.

ii. Rivâyetler

* Hz. Ömer'in Kadı Şurayh'a gönderdiği mektupta, "*Benim görüşüme göre hükmedeceksin!*" gibi bir söz yoktur. Eğer Hz. Ömer'in, hüküm verileceği zaman Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada yer verdiği "Kendi görüşüne göre icthad et" sözü, "bizim görüşlerimiz içerisinden" şeklinde anlaşılacak olursa, bu, söylenen söze, onun hükmünü kaldıran bir ekte bulunmak olur.

* Kadı Şurayh'ın, Hz. Hasan'ın şahitliğinin kabul edilmesi konusunda Hz. Ali'ye muhalefet etmesi de, sahabi kavli ile amel etmenin vacip olmadığını göstermektedir.

* İbn Mes'ûd'un öğrencileri, İbn Abbas'ın meclisinde bulunuyor ve O'na, bazı konularda hata ettiğini söylüyorlardı. İbn Abbas, onların kendisine aykırı görüş belirtmelerine engel olmamıştır. Sahabi kavli ile hüküm vermek vacip olsaydı, İbn Abbas'ın, kendisine aykırı görüş belirtilmesine engel olması gerekirdi.⁶⁰

c. Üçüncü Görüş

Esasında bu görüş, doğrudan sahabe kavlinin huccet değeri ile ilgili olmayıp, sahabe zamanında fetva veren kimselerin dolaylı olarak sahabe kapsamına sokulması nedeniyle burada zikredilmiştir.

Bazı Hanefi fakihleri, sahabe zamanında fetva vermiş kimselerin görüşlerinin de taklit edileceğini savunmuşlardır. Bunun sebebi, ashabın, onların verdiği fetvaları kabul etmesidir.

Debûsî, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü sahabe kavlinin, kıyas ile bilinmeyen konularda delil sayılmasının gerekçesi, onların bu görüşe dair bir hadis bildiği yönündeki kuvvetli kanaattir. Tâbiîn ve daha sonraki nesiller için ise, böyle bir durum söz konusu değildir. Onların vahiy hakkındaki bilgileri ancak bir ravi vasıtasıyla mümkün olabilir.

Diğer yandan sahabilerin görüşleri, ya kıyasa ya da bir nassa dayanır. Onların vermiş olduğu hükmün, kıyasa aykırı olması durumunda geriye yalnızca nassa dayanma ihtimali kalmaktadır.

d. Dördüncü Görüş

Debûsî, İmam Şafî'nin, sahabe kavlinin taklit edilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ancak Buhârî'nin aktardığına göre, bu, O'nun tek görüşü değil, kavli cedfîdine göredir. Kavli kadîmine göre ise, sahabe kavli taklit edilir.⁶¹ Takvîm'de, İmam Şafî'nin sahabe kavlinin taklit edilmesini neden caiz görmediği konusunda bir bilgi verilmemiştir. Ancak İbn Melek'in belirttiğine göre, İmam Şafî, şu gerekçeye dayanmıştır. "Sahabi kavilleri huccet sayılırsa, huccetler arasında tenâkuz meydana gelir. Çünkü sahabeler bazı konularda birbirine aykırı hükümler vermiştir. Onlardan

⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 142-b

⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 407

birinin görüşünü, diğerine tercih etmek için bir sebep de yoktur. Dolayısıyla bu durum tenâkuza yol açar. Bu ise bâtıdır.”⁶²

Debûsî, İmam Şafî’ nin dayandığı bu gerekçeyi zikretmemekle birlikte, bu itiraza cevap teşkil edecek açıklamalarda bulunmuştur.

Sahabiler bir konuda farklı görüş belirttiği zaman bunlardan birini diğerine hamletmek gerekmez. Âyetlerde ise durum böyle değildir. Çünkü sahabilerden birinin, diğerine karşı farklı bir görüş ileri sürmesi caizdir. Onların herbirinin görüşü, amel edilmeye elverişli birer delildir. Bu nedenle onların görüşlerinin birbirine uygun olduğunun gösterilmesi gerekmez. Debûsî, bu konu ile, sahabeden sonra gelen müctehitlerin, bir konuda birbirine muâriz kıyaslarla karşı karşıya bulunması durumunda gösterecekleri tutum arasında bir benzerlik kurmuştur. Buna göre, bir konuda birbirine muâriz kıyaslar bulunduğu, bunlardan biri ile amel edilip, tevakkuf edilmediği gibi, birbirine muâriz sahabe kavillerinin bulunması durumunda da bunlardan biri ile amel edilir ve tevakkuf edilmez. Fakat böyle bir durumun, iki âyet arasında söz konusu olması halinde bunlardan yalnızca son nazil olan âyet huccet olur. Hangi âyetin sonra nazil olduğu bilinemiyorsa birinin diğerine hamledilmesi gerekir. Aksi halde iki âyet teâruz eder ve hiçbirini ile amel edilemez.

Fakat bir konuda birbirine muâriz sahabe kavilleri bulunduğu, bunlardan birinin rey ile tercih edilmesi gerekir. Böyle bir durumda, bir müctehidin kendi görüşü ile, sahabilerin belirttiği görüşler dışında farklı bir görüşe ulaşması caiz olmaz.

Bu, “üçüncü görüş ortaya koyma” (إحداث قول ثالث) olarak adlandırılan ve büyük tartışmaların bulunduğu bir meseledir. Debûsî’ye göre, bir konuda sahabeden farklı bir görüşe varmak caiz değildir. Çünkü bir konuda onların vermiş olduğu

⁶² İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 252. İbn Melek’in belirttiği bu gerekçe, İmam Şafî’ nin er-Risale adlı eserinde yer almamıştır. Bu nedenle İbn Melek’ten aktarmayı uygun bulduk.

hükümler, diğer hükümlerin geçersiz olduğu konusunda bir icmâ sayılır. Zira doğru olan hüküm, sahabilerin belirtmiş olduğu hükümlerin dışında değildir.⁶³

⁶³ Debûsî, *Takvîm*, v. 143-a

B. İCMÂ

Debûsî, deliller sistematiği içinde icmâyı, kesin bilgi sağlayan şer'î huccetler arasında saymıştır. Konu, muhtasar olarak (beş buçuk varak) ele alınmıştır. Bu nedenle icmâ ile ilgili tüm tartışmalara yer verilmemiş, bazılarında ise sadece işaret edilerek geçilmiştir. Örneğin, icmânın senedi konusuna sadece bir cümle ile işaret edildiğini görmekteyiz. Yine icmânın şartlarını belirtmek için bir başlık açılmamıştır. Biz, Debûsî'nin, icmânın gerek oluşması, gerekse bağlayıcı olması için gerekli gördüğü şartları, onun konu içindeki bazı ifadelerinden hareketle tespit etme yoluna gideceğiz.

I. İCMÂNIN TANIMI

İcmâ, lügatte, başlıca iki anlama gelir. Bunlardan biri, azmetmek, diğeri ise ittifak etmektir. “Bir kimse şuna azmetti” ve “Bir topluluk şu mesele üzerinde ittifak etti” anlamında **أجمع** sözü kullanılmaktadır.⁶⁴

Debûsî'ye göre, huccet olan icmâ, bir asrın, adâlet sıfatını taşıyan ve ictihad yetkisine sahip olan alimlerinin bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır.⁶⁵

II. İCMÂNIN ŞARTLARI

a. İcmâ eden kimseler Hz. Muhammed'in ümmetinden olmalıdır.

Debûsî, bu konuya, icmânın geçerli ve kesin bilgi sağlayan bir delil olduğunu belirtirken temas etmiştir. O'na göre, icmâ, İslam dinini yüceltmek için, yalnızca müslümanlara bahşedilmiş bir delildir. Mecusi, yahudi ve hristiyanların batıl olan şeylerde ittifak etmiş bulunmaları da icmânın, yalnızca bu ümmet için kaynak değerine sahip olduğunu göstermektedir.

⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 423-424

⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, 10-a. Ayrıca değişik tanımlar ve bunların eleştirisi için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 423-424

Debûsî, insanların bir konuda görüş birliğine varmasının bizatihi hucdet olmadığı, hucdet olanın, bu ümmetin, bir konuda gerçekleştirdiği icmâ olduğu hususunu özellikle vurgulamıştır.⁶⁶

b. İcmâ eden kimseler müctehit olmalıdır.

Şer'î hükümleri kaynaklarından elde etme konusunda yetkisi bulunmayan kimselerin icmâ edilecek konuda belirtecekleri görüşün bir değeri yoktur.

c. İcmâyâ katılan kimseler, kendi arzularına uymakla itham altında bulunmamalıdır.

Debûsî'ye göre, böyle kimselerin, itham altında oldukları konularda ileri sürdükleri farklı görüşün, icmânın oluşmasında olumsuz bir etkisi yoktur. Töhmüt altındaki kimselerin, diğer konularda belirttikleri farklı görüşler ise müteberdir. Fakat bunun için, onların, dinden çıkmakla veya sefih olmakla itham edilmemiş olmamaları gerekmektedir.⁶⁷

Peki töhmetin ölçüsü ne olacaktır? Debûsî, icmânın neveleri başlığı altında bu soruya açıklık kazandırmıştır. Buna göre, dünyevi konularda şahitliğin kabul edilmesine engel teşkil eden bütün töhmetler, dini konularda görüş beyan etmeye de engel olur. Babanın oğlu lehine yapacağı şahitlikte olduğu gibi, fasıklıkla ilgisi bulunmayan bir töhmet, şer'î bir hüküm konusunda görüş beyan etmeye engel sayılmaz.

İcmâyâ katılacak kimsenin töhmet altında bulunduğu konuda belirttiği farklı görüşün itibara alınmaması tabîdir. Ancak böyle bir kimse, töhmetle ilgisi bulunmayan bir konuda farklı bir görüşe sahip bulursa, icmânın oluşumuna etkisi bakımından bu görüş nasıl değerlendirilecektir? Bu kimsenin şu iki durumda belirttiği farklı görüş dikkate alınmaz:

⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 8-a, 9-a

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 8-9

i. Bir delile dayanmaksızın, karşı tarafta olan alimin görüşü ile alay etmek veya kendi görüşüne körü körüne bağlanarak farklı bir görüş ileri sürmesi durumu.

ii. Bir nassı, muhtemel anlamlarından birin ile tevil etmek suretiyle değil de, söz konusu kimsenin, o konudaki inceleme ve araştırmasının yetersizliği sebebiyle farklı bir görüş ileri sürmesi durumu.

Bir kimsenin kafir olması durumunda belirttiği farklı görüşün, icmânın oluşmasına etkisi yoktur. Debûsî, bu gerekçeden hareketle, Rafizîlerin Hz. Ebu Bekir'in, Haricîlerin de Hz. Ali'nin devlet başkanlığı konusunda farklı görüşte olmalarına herhangi bir değer atfedilemeyeceğini belirtir.⁶⁸ Fakat bu, icmânın sahası konusunda farklı bir anlayışı ihsas etmektedir. Çünkü icmâ konusunun, şer'î bir hüküm olması gerekir. Oysa devlet başkanlığı konusu, daha çok siyasi bir hadisedir.

Debûsî'nin icmâ için gerekli gördüğü şartlar bunlardır. Bunun yanında sükûtî icmânın delil sayılması için gerekli gördüğü şartlar da vardır. Fakat biz bunları, icmânın neveleri başlığı altında ele almanın daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

Burada Debûsî'nin, geçerli bir icmânın oluşmasında bir şart olarak görmediği hususları belirtmek de yerinde olacaktır.

Debûsî'ye göre, icmâya katılacak bilginlerin belli sayıda bulunmaları şart değildir. Yine icmâya katılan fakihin, vefat edinceye kadar aynı görüşte olması da icmânın geçerliliği bakımından zorunlu değildir.⁶⁹

Diğer yandan icmâya katılacak bilginlerin, belli bir bölgeden olması, belli bir soya mensup olması ve belli bir çağda yaşamış olması bir şart olarak ileri sürülemez. Debûsî, bazı bilginler tarafından icmânın geçerli sayılması için ileri sürülen; icmâya

⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 11-a/b

⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 10-a

katılan müctehitlerin Medine’li olması, ehli beyt’ten olması veya sahabi olması gibi şartların gerekli olmadığını ifade etmektedir.⁷⁰

III. İCMÂNIN NEVİLERİ

a. SARİH İCMÂ (el-İcmâ’u nassan)

b. SŪKŪTÎ İCMÂ

Debûsî, sarih icmâ konusunda bir görüş ayrılığının bulunmadığına dikkat çekerek, daha çok tartışmanın söz konusu olduğu sŭkŭtî icmâ konusuna yer vermiştir. Bu nedenle biz de, onun, sŭkŭtî icma konusundaki görüşlerine aktarmak istiyoruz:

Debûsî’ye göre sŭkŭtî icmâ bir huccettir. Bir konuda bir veya birkaç müctehit bir görüş beyan ettikten sonra, diğer müctehitler olumlu veya olumsuz bir görüş belirtmeyip susmaları durumunda sŭkŭtî icmâdan söz edilir.⁷¹

Sŭkŭtî icmânın huccet sayılmasının temelinde şu ön kabul bulunmaktadır. Doğrunun verilen hükümden başka şekilde olduğuna inanan müctehidin o konuda susması caiz değildir. Söz konusu müctehitte bulunan adâlet sıfatı, böyle bir durumda susmamasını gerektirir. Eğer belirtilen bir hüküm karşısında susulursa, bu, o hükmün doğru olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Bu yaklaşım, genel olarak bir müslümanın ve özellikle de müctehit niteliğini taşıyan bir kimsenin göstereceği hassasiyet dikkate alınarak yapılmış bir delil getirme şeklidir. Fakat bu noktada, bir müctehidin verilen bir hüküm konusunda susmasının her zaman için ve hiçbir şart koşulmaksızın huccet olup olamayacağı sorusu akla gelmektedir.

Debûsî’ye göre müctehidin, verilen bir hüküm konusunda susmasının “kabul” sayılabilmesi için belli şartların bulunması gerekir:

⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 12-a

⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 10-a

i. Müctehidin, söz konusu konuda bir hükme varabilmek için gerekli olan düşünme süresinin geçmiş olması gerekir.

Çünkü doğruya ancak, o konu ile ilgili benzer durumlar incelenip bunlar arasında bir ayıklama gerçekleştirdikten sonra ulaşılabilir. Debûsî, belirli bir süre tayini yapmamakla birlikte, bunun ölüme kadar süren bir süre olmamasını şart koşturmaktadır.⁷²

ii. Debûsî'ye göre sükûti icmâ, bir müctehide, icmâ konusu hüküm kendisine haber verildikten veya bu hüküm herkes tarafından duyulduktan sonra, o müctehidin, farklı bir görüş ortaya koymaksızın susması durumunda huccettir. Bir hükmün yaygın olarak bilinmesi, müctehidin bizzat duyması gibi değerlendirilmiştir. “Çünkü bir hüküm halk arasında yayılırsa, artık onun diğer müctehidlerce duyulmaması gibi bir ihtimal söz konusu olmaz. Bu nedenle verilen hükmün meşhur olması, sanki bu hükmün o alime haber verilmesi gibi değerlendirilir.”⁷³

Buraya kadar belirtilenler, verilen hükmü duyan müctehidin, aynı kanaatte bulunduğu için o konuda susmuş olması ihtimali üzerine şekillenmişti. Peki, bir hükmü duyan müctehid, kendisinin farklı bir görüşe sahip olduğunu açıklarsa ne olacaktır? Böyle bir durumda farklı görüşe sahip müctehid nasıl bir yol izlemelidir?

Debûsî, bu konuya temas etmekte ve verilen hüküm ile söz konusu müctehidin sahip olduğu görüşün, halkın duyabilmesi bakımından eşit şartlara sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Debûsî, icmâ konusu ile nâsîh / mensûh âyet arasında bir benzerlik kurmuştur. Buna göre, nasıl ki bir âyet neshedildiği zaman, Hz. Peygamber'in, nâsîh âyeti, mensûh âyetin ulaştığı yerlere kadar tebliği etmesi zorunlu ise, aynı zorunluluk burada da söz konusu olmalıdır. Böyle bir zorunluluk sayesinde, nâsîh âyetin, mensûhtan daha yaygın olduğu gibi bir ihtimal de ortadan kalkar.⁷⁴

⁷² Debûsî, *Takvîm*, v. 10-b

⁷³ Debûsî, *Takvîm*, v. 11-b

⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 11-b

Sükûfî icmânın delil olmayacağını savunanlar çeşitli itirazlar yöneltmişlerdir. Bu itirazları Takvîm'den şöyle özetleyebiliriz:

Bir müctehid, bazen farklı bir görüşe sahip bulunduğu halde çeşitli nedenlerden dolayı susabilir. Bu, korkudan veya başka bir sebepten kaynaklanabilir.

Sükûfî icmânın delil olmasını reddedenler, sahabe zamanındaki bazı olayları delil olarak ileri sürmüşlerdir:

* İbn Abbas avl'i kabul etmemektedir. O'na, bunu neden Hz. Ömer'e söylemediği sorulduğunda "O'ndan korktuğum için" şeklinde cevap vermiştir.

Debûsî, öncelikle böyle bir rivâyetin doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü Hz. Ömer, bir hüküm verirken birçok sahabiden önce İbn Abbas'a danışmakta, O'nu övmekte ve yaptığı icthatları güzel karşılamaktaydı. Bu rivâyetin doğru kabul edilmesi durumunda, Debûsî'ye göre, bunun şu şekilde anlaşılması gerekmektedir. İbn Abbas'ın, Hz. Ömer'den korkması / çekinmesi, O'nun, dini konularda ve fihhi meselelerde kendisinden daha ileri bir seviyede bulunması sebebiyledir. Yoksa İbn Abbas, kabul etmediği bir görüşü belirtme konusunda susmuş değildir. Hz. Ömer şöyle demiştir: "Sizin söylemediğiniz ve benim de işitmediğim bir görüşte hayır yoktur."

Buradan şu sonuç çıkmaktadır. Hz. Ömer, farklı görüş belirtmeye karşı çıkmayan, aksine bunu teşvik eden bir insandır. Dolayısıyla İbn Abbas'ın farklı görüşe sahip olduğu bir durumda susması gibi bir şey düşünülemez.

Debûsî, bu rivâyetin doğru olarak kabul edilse bile, bunun, sükûfî icmânın geçerli olmasına aykırı bir delil teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü O'na göre, şöyle bir prensip bulunmaktadır: "Bir meselede farklı görüş sahibi olan iki fakihten birinin, anlayış bakımından daha ileri seviyede bulunması durumunda, daha aşağı seviyede olanın, kendi görüşünü daha zayıf bulduğu için, diğerinin görüşüne katılması caizdir. Bu, o kimsenin, kendi görüşünü inkar ettiği anlamına gelmez."⁷⁵

⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 11-a

* Hz. Ömer, beytü'l-mâlde, müslümanlara ait olan fazla malı ne yapması gerektiği hususunda sahabilerle istişare etmiş ve onlar da, söz konusu malın, ihtiyaç zamanlarında kullanılması için dağıtmaması gerektiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Orada bulunan Hz. Ali ise susmuştur. Daha sonra Hz. Ali'ye soru yöneltilmesi üzerine, kendisinin, bu malın dağıtılması görüşünde olduğunu söylemiştir. Rivâyete göre, burada Hz. Ali bir de, Hz. Peygamber'den, kişinin, farklı bir görüşe sahip bulunduğu halde susmasının caiz olduğu hakkında bir nakilde bulunmuştur.

Debûsî, bu olayın şu şekilde tevil edilebileceğini belirtmektedir. Hz. Ali o mecliste susmuştur. Çünkü, söz konusu malın dağıtılmaması yönünde belirtilen görüş güzel ve caiz bir görüştü. Fakat daha sonra kendisinin bu konudaki kanaati sorulduğunda görüşünü beyan etmiştir.

Burada bir konuda görüş beyan etmenin vacip mi yoksa caiz mi olduğu hususu önem taşımaktadır. Debûsî'ye göre, bir kişinin sahip olduğu görüş, diğerlerine göre ihtiyata daha uygun olması yönüyle farklılık arz ediyorsa, o kimse görüşünü açıklamayabilir. Bir kimsenin, kendisine göre daha ihtiyatlı olan bir hükmü söylemesi vacip değildir. Fakat söylerse güzel olur.

Diğer yandan Hz. Ali'nin susması, diğer görüşü kabul ettiği anlamına gelmez. Çünkü Hz. Ali'nin, ashabın biraz düşünmesi ve son karar anına kadar deneyim kazanmaları için susmuş olma ihtimali de vardır.

Debûsî'nin bu rivâyet konusunda son bir itirazı daha bulunmaktadır ki aslında böyle bir gerekçeden hareket olunacak olursa, yukarıda yapılan savunmaların hiçbirine gerek kalmayacaktır. Buna göre, o mecliste bulunan ashap, ictihat yetkisine sahip olmayan insanlardı. Dolayısıyla Hz. Ali'nin, bu niteliği haiz bulunmayan kimselerin verdiği hükme aykırı bir görüş belirtmesi ya da belirtmemesi bir değer taşımamaktadır.⁷⁶ Ancak kanaatimizce bu gerekçe yerinde değildir. Çünkü Hz. Ömer'in,

⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 11-a

bir hüküm verirken, icthad yetkisine sahip olmayan kimselerle istişare edip, onların görüşlerini dikkate alması düşünülemez.

IV. İCMÂNIN DELİL OLMASI VE KAYNAK DEĞERİ

a. İCMÂNIN DELİL OLMASI

Debûsî'nin, üzerinde en fazla durduğu husus, icmânın geçerli bir delil olmasıdır. Debûsî, konu ile ilgili olarak, bu ümmetin niteliklerinden bahseden bazı âyet ve hadisleri zikretmiş ve bu istidlale yöneltilebilecek itirazlara yer vererek onları cevaplandırmıştır.

İcmânın geçerli bir huccet olduğuna dair ileri sürülen âyetler içinde, kanaatimizce konu ile en fazla ilgisi olanı şu âyettir: *“Kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola yöneltiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü gidiş yeridir orası.”*⁷⁷

Debûsî, bu âyeti icmânın geçerli bir huccet oluşuna şu şekilde delil olarak kullanmıştır: *“Eğer ümmetin sapıklık üzerinde icmâ etmesi mümkün olsaydı, müminlerin yolundan başkasına tâbi olmak, Hz. Peygamber'e karşı çıkmanın yanında zikredilmezdi. Müminlerin yolundan ayrılmanın, ateşe atılmayı gerektirici iki şeyden biri olarak belirtilmesi, bunun (cürüm bakımından) tıpkı Hz. Peygameber'e muhalefet gibi olduğunu göstermektedir.”*⁷⁸

Debûsî'nin, icmânın geçerli bir huccet olduğuna dair getirdiği, fakat kanaatimizce ancak dolaylı olarak delil sayılabilecek âyetler ise şunlardır:

⁷⁷ Nisâ, 4/115

⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 9-b

* “Allah, müminleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmıştır.”⁷⁹ Eğer müminlerin bâtil bir şeyde icmâ etmeleri mümkün olsaydı, onların karanlıklarda bulunması gerekirdi.

Allah, bu ümmeti, insanlar için en hayırlı ümmet olması⁸⁰, iyiliği emredip kötülükten sakındırması⁸¹, vasat bir ümmet olup, insanlara şahit kılınması⁸² gibi nitelikleri ile övmüştür. Bu âyetler şu şekilde delil olarak ileri sürülmüştür.⁸³

Bu ümmetin, en hayırlı olması, bir konuda icmâ etmeleri durumunda, onların, Allah katındaki kesin doğruya isabet ettiklerini gösterir.

“Ma’ruf” ve “münker” sözcükleri, herhangi bir kayıt getirmeksizin kullanıldığında, Allah katında iyi ve kötü olan şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla ümmetin, üzerinde icmâ ettiği hüküm, Allah katındaki iyi ve kötüyü belirtmektedir.

Allah’ın, bu ümmeti “vasat” bir ümmet kılması, onları râzı etmesi anlamındadır. “Vasat” sözcüğü, sözlükte, sözü ile râzı olunan kimse anlamına gelmektedir. Razı olma, herhangi bir kayıt belirtilmediği zaman, Allah katında hak olan şeyler için kullanılır.

Allah Teâlâ, bu ümmeti insanlara şahit olarak nitelemiştir. “Şahit” sözcüğü, bilgi ile konuşan ve sözü huccet sayılan kimse için kullanılan bir terimdir. Bir delil Allah katında, ancak kesin bilgi ifade etmesi durumunda huccet olabilir. Dolayısıyla bu durum, icmânın kesin bilgi sağlayan bir delil olduğunu göstermektedir.

İcmânın geçerli bir huccet olmasını reddedenler, ümmetin insanlara şahit olduğunu haber veren âyetin, ahiret ile ilgili konularda nazil olduğunu, dolayısıyla icmânın huccet olmasına bir delil sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir.

⁷⁹ Bkz. Bakara, 2/257; Ahzâb, 33/43

⁸⁰ Bkz. Âli İmrân, 3/110

⁸¹ Bkz. Âli İmrân, 3/110

⁸² Bkz. Bakara, 2/143

Debûsî, bu itiraza iki açıdan cevap vermiştir:

* Âyette böyle bir kayıt yoktur. Diğer yandan Allah Teâlâ ahirette yapılacak şahitliği sadece Hz. Peygambere vermiştir. “*Seni onlara şahit getirdiğimiz zaman...*”⁸⁴ âyeti bunu göstermektedir.

Âyetin ahiretle ilgili olduğunun varsayılması durumunda ise şöyle cevap vermektedir: “Ahirette yapılacak olan şahitlik, hakimin huzurunda yapılacak olan bir şahitliktir. Biz müslümanların yapacağı şahitlik kesin bilgi sağlamayacak olsa, bizden, bu şahitliği yerine getirmemiz istenmezdi. Çünkü ahiretteki hakim, herşeyin iç yüzünü bilen Allah Teâlâ, ancak gerçekten doğru olan bir şeyle hükmeder.”⁸⁵

Debûsî, icmânın delil olması konusunda şu hadisi zikretmiştir:

* “*Allah, ümmetimi sapıklık üzerinde birleştirmez.*” Bu hadis, bu ümmetin, bir konuda icmâ etmesi durumunda bunun asla yanlış olamayacağını açık bir şekilde göstermektedir. Ne var ki Debûsî’nin bu hadisi, icmânın huccet oluşuna delil olarak kullanıp kullanmadığı konusunda bir şüphe uyanmıştır. Bu şüphenin kaynağı, Takvîm’in Bağdatlı Vehbi nüshasında, Debûsî’nin, bu hadisin, haber-i vâhid olması nedeniyle icmânın huccet oluşunu temellendirmede bir değer taşıyamayacağını belirten ifadesi olmuştur.⁸⁶

Bu durum karşısında Takvîm’in, diğer dört nüshasının ilgili bölümlerini gözden geçirdik. Bunların hiçbirinde, Takvîm’in Bağdatlı Vehbi nüshasında yer alan ifadeler

⁸³ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, v. 8-a/b, 9-a

⁸⁴ Nisâ, 4/41. Ayrıca bkz. Nahl, 16/89

⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 8-b. Bu ümmetin şahit olması ile getirilen delil getirmeye yönelik diğer itiraz ve cevapları için bkz. *Takvîm*, v. 8-b, 9-a

⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, Bağdatlı Vehbi nüshası, v. 10-a

bulunmadığı gibi, aksine, söz konusu hadis, “birden çok” rivâyetle aktarıldığı belirtilerek icmânın huccet oluşuna delil olarak kullanılmıştır.⁸⁷

Takvîm’in en son istinsah edilen nüshalarından biri olan Bağdatlı Vehbi nüshasında yukarıda belirttiğimiz ifadeler, bir müstensih hatası olmalıdır.

b. İCMÂNIN KAYNAK DEĞERİ

Debûsî, icmânın, şer’an kesin bilgi sağlayan bir huccet olduğunu vurgulamaktadır. O’na göre icmâ, kesin bilgi ifade eder ve Allah katındaki doğruyu gösterir.⁸⁸ Hatta icmâya karşı varılacak bir hükmün, Kur’ân’a karşı varılmış olan bir hüküm gibi değerlendirileceğini belirtmektedir.⁸⁹

Kanaatimizce, icmânın kaynak değeri konusunu şu üç açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır:

i. İcmânın oluşumu bakımından

İcmâ, oluşumu bakımından sarîh ve sükûtî olmak üzere iki türdür. Debûsî’ye göre gerek sarîh icmâ, gerekse sükûtî icmâ huccettir.⁹⁰ Ne var ki -ileride ayrıca ele alacağımız gibi- bunların güçlülük derecesi eşit değildir.⁹¹

ii. İcmânın senedi bakımından

Debûsî, icmânın senedi konusunu bir başlık açarak incelememiştir. O’nun bu konudaki anlayışını, şu ifadelerinden yola çıkarak tespit edebildik:

“Belki şöyle bir itiraz söz konusu olabilir:

⁸⁷ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, Yeni Cami nüshası, v. 7-b; Köprülü nüshası, v. 7-a; Feyzullah Efendi nüshası, v.

6-b

⁸⁸ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, v. 7-b, 8-a/b

⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 10-b

⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 10-a

⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 12-a

Tartışma konusu, dayanağı rey ve haber-i vâhid olan icmâdır. Bunlar ise kesin bilgi sağlamamaktadırlar. O halde dayanağı rey ve haber-i vâhid olan icmâ nasıl delil olabilir?

Bu itiraza karşı şunları söyleyebiliriz:

Rey ve haber-i vâhid icmâ ile birleşince, sanki Hz. Peygamber'e ulaşmış ve onun onayından geçmiş ya da bir âyetle birlikte gelmiş gibi değerlendirilir. Bir icthadın Allah katındaki doğruya ulaşamayıp da, kendisi gibi başka icthadlarla desteklendiği zaman ulaşabilmesi hiç de garip karşılanacak bir durum değildir. Nitekim bir kişi, ağır bir şeyi kendi başına kaldırmaya güç yetiremediği halde, aynı şeyi başkaları ile birlikte kaldırabilir.”⁹²

Bu ifadelerden Debûsî'nin, icmânın senedi olarak rey ve haber-i vâhidi de kabul ettiği anlaşılmaktadır.

iii. İcmâyâ katılan müctehitler bakımından

Debûsî, “icmânın kısımları” adıyla açtığı başlıkta, icmâyı dördü bir taksime tâbi tutmuştur:

1. Sahabilerin sözlü beyanda bulunarak gerçekleştirdikleri icmâ
2. Sahabîlerin bir bölümünün sözlü beyanda bulunması, bir bölümünün ise bu hükme sükût etmeleri ile gerçekleşen icmâ
3. Sahabîlerden sonra gelen her bir asrın müctehidlerinin, daha önce hüküm verilmemiş bir konuda gerçekleştirdikleri icmâ
4. Sahabîlerden sonra gelen her bir asrın müctehidlerinin, daha önce selevin belirttiği farklı görüşlerden biri üzerinde gerçekleştirdikleri icmâ

Debûsî, icmânın kısımlarının güçlülük derecesinin farklı oluşu hakkında şöyle demektedir: “Alimlerimiz İmam Muhammed'den şu ifadeyi nakletmişlerdir: “Herbir

⁹² Debûsî, *Takvîm*, v. 9-b

asırda yaşayan müctehitlerin gerçekleştirdikleri icmâ huccettir. Ancak bunlar, (sahabenin gerçekleştirdiği icmâ ile) aynı kuvvette değildir.”⁹³

İcmânın kısımları içinde en güçlü olanı, sahabenin sözlü beyanda bulunmak suretiyle gerçekleştirdiği icmâdır. Debûsî, bunu iki gerekçeye dayandırır. Bunlardan biri, bu konuda ümmetin farklı herhangi bir görüşünün bulunmaması, diğeri ise, hem Hz. Peygamber’in soyunun hem de Medine ehlinin sahabenin içinde yer almasıdır.

Her ne kadar Debûsî’ye göre, icmâyâ katılan müctehitlerin, belli bir soydan ya da belli bir bölgeden olmaları icmânın geçerlilik şartı olmasa da, O bu durumu, icmânın kısımlarının güçlülük derecesi konusunda dikkate almıştır.

Güçlülük derecesi bakımından ikinci sırada, sahabenin bir bölümünün sözlü beyanı, diğerlerinin ise sükût etmeleri ile gerçekleşen icmâ yer almaktadır. Çünkü sükût, bir hükmü kabul etme bakımından sözlü beyandan daha zayıftır.

Üçüncü sırada ise, sahabeden sonra gelen müctehitlerin, sahabenin hüküm vermediği bir meselede gerçekleştirdikleri icmâ bulunmaktadır.

Debûsî’nin, bu sıralamayı yaparken dayanağı, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen şu hadis olmuştur: *“İnsanların en hayırlısı, benim aralarında yaşadığım şu nesil, daha sonra onlardan sonra gelenler, daha sonra da bunlardan sonra gelenlerdir.”*

Dördüncü sırada ise, sahabeden sonra gelen müctehitlerin, sahabenin görüş ayrılığı bulunan bir konuda vardıkları icmâ yer almaktadır. Çünkü bu tür icmâ, fakihler arasında tartışmalı bir konudur.

Debûsî’nin belirttiğine göre, bazı fakihler, bu türü, icmâ olarak değerlendirmemiştir. Çünkü onlara göre, icmânın delil oluşunu ispat eden deliller bütün ümmeti kapsar. “Ümmet” sözcüğü, hem şu an hayatta olan hem de vefat etmiş bulunan müctehitleri kapsamaktadır. Bu sebeple, bir konuda, gerek yaşayan, gerekse vefat etmiş olan müctehitler arasında farklı görüşe sahip olan biri varsa, o konuda icmânın

⁹³ Debûsî, *Takvîm*, v. 12-a

gerçekleşmesinden söz edilemez. Çünkü, farklı görüş sahibi müctehit, hayatta olduğu için değil, kendisinin o konuda bir delili bulunduğu için bu görüşe sahip olmuştur.

Her ne kadar böyle bir gerekçe ilk bakışta haklı gibi gelse de kanaatimizce iki yönden problemlili gözükmektedir.

1. Bu durumda, bir hükme ulaşırken, müctehidin içinde bulunduğu şartların da etkili olduğu hususu göz ardı edilmiş olacaktır. Müctehit bir konuda hüküm verirken, o konudaki naslar ile birlikte, içinde bulunduğu şartları ve toplumun örfünü de dikkate almaktadır. Bir asırda yaşayan müctehitlerin gerçekleştirdiği icmâya, vefat eden müctehitlerden birinin farklı görüş belirtmiş olması bir engel teşkil etmemelidir. Çünkü aynı şartlar içinde bulunsaydı, muhtemelen o da görüşünü değiştirecek ve icmâya katılacaktı.⁹⁴

2. İcmânın, sadece hem yaşayan hem de vefat etmiş müctehitlerin görüş birliğine varmaları durumunda oluşabileceğini söylemek, birçok konuda icmânın işlerliğini önleyecek bir mahiyet taşımaktadır.

Debûsî, vefat eden müctehitlerin farklı görüşe sahip bulunmalarının, icmâya bir engel teşkil edeceği anlayışına şu gerekçe ile karşı çıkmaktadır: İcmânın delil olarak temellendirilmesinde kullanılan âyetlerden biri, bu ümmetin, “iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek” suretiyle sahip olduğu “en hayırlı” olma niteliğidir. Debûsî, bu niteliğin ümmetten ancak hayatta olanlar hakkında düşünülebileceğine dikkat çekmektedir. Çünkü vefat etmiş bir kimsenin iyiliği emretmesi söz konusu olamaz.⁹⁵

Sahabenin görüş ayrılığı bulunan bir konuda, daha sonra gelen müctehitlerin gerçekleştirdikleri icmâ, icmânın diğer kısımları ile eşit güçlülük derecesine sahip değildir. Debûsî bu durumu şu şekilde gerekçelendirir: “Daha sonraki alimlerin (böyle bir konuda) vardıkları icmâyı kesin bir delil olarak kabul edersek, zorunlu olarak, daha

⁹⁴ Ahkâmın değişmesinde etkili olan amiller hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 153 vd.

⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 12-b

önce buna aykırı hüküm vermiş alimlerin yanlış yaptığını söylememiz gerekir. Bu ise caiz değildir.”⁹⁶

Debûsî’ye göre, bir konuda henüz icmâ gerçekleşmeden önce farklı görüş belirtmiş olan müctehit yanlış yapmakla nitelenemez. “Çünkü farklı görüş sahibi alim, daha o konuda bir icmâ oluşmamış iken bu görüşe sahip olmuştur.”⁹⁷

Debûsî, bu konu ile, Hz. Peygamber zamanında farklı görüşe sahip olan bir sahabinin, kendisine Rasûlüllah’ın haberi ulaştırılmadan önceki durumu arasında bir benzerlik kurmuştur. Buna göre, söz konusu durumda olan sahabi gibi, icmâ oluşmadan önce farklı görüşe sahip olan kimsenin de hata ettiği söylenemez.

Sahabeden sonra yaşayan müctehitlerin, onların görüş ayrılığı bulunan bir konuda gerçekleştirdikleri icmâ, diğerleri içinde en zayıfı olmakla birlikte, huccettir. Bu tür icmâ, sahabenin o konuda vermiş olduğu hükmü geçersiz kılmaz. Debûsî, bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: “Bu tür icmâ, kesin bilgi sağlamaz ve türleri içinde en zayıf olanıdır.”⁹⁸

⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 12-b

⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 13-a

⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 13-a

C. KIYAS

Hakkında açık bir nas bulunmayan şer'î amelî bir meseleye hüküm bağlanırken nasların yorumlanması cihetine gidilmekte, bu yolla da bir hükme ulaşılabilmesi durumunda yorum dışı icthat metodlarına başvurulmaktadır. İctihat faaliyetinin yürütülmesinde, hem keyfilğin önlenmesi hem de sağlıklı bir hukuk doktrininin meydana gelmesi amacıyla bir takım prensipler belirleme ve metodlar geliştirme zarûreti duyulmuş ve bu konu üzerinde büyük emek harcanmıştır. İşte bu metodların en başta geleni kıyastır.

Debûsî, Takvîm'de bu konuya özel bir önem vermiş, deliller içinde en geniş hacimle, kıyası ve kıyasın rûknü olarak nitelediği illet bahislerini ele almıştır.

Debûsî'nin, "kesin (kat'î) bilgi sağlayan" ve "zannî bilgi sağlayan" olarak yaptığı hucet taksimi⁹⁹ içinde kıyas, zannî deliller içinde, müevvel âyet, haber-i vâhid ve sahabi kavlından sonra dördüncü sırayı almıştır.¹⁰⁰ Kıyas konusunda, kıyasın bir delil olarak temellendirilmesi, kıyasın şartları ve illet bahisleri üzerinde özellikle durmuştur. Debûsî, kıyasın esasını teşkil eden illet konularına, çok daha detaylı bir şekilde yer vermiş ve O'nun illet ile ilgili görüşleri daha sonraki bilginler üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle biz de tezimizde, Takvîm'de, illet ile ilgili konuların sahip olduğu önem ve geniş hacimle paralel olarak, illeti daha yakından ele almayı uygun bulduk. Bu nedenle kıyas konusunu, "Kıyas Kavramı" ve "İlet Konusuna Özel Bir Bakış" olarak iki ana başlıkta inceledik.

Burada şunu da belirtmek yararlı olur: Takvîm'de kıyas ile ilgili bazı konulara, ya bir başlık atılmadan başka konu içinde yer verilmiş, ya işaret edilerek geçilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Biz, başlık atılmadan yer verilen veya işaret ile geçilen konuları kendimiz tespit edip başlıklandırma şeklinde bir yöntem takip ettik. Debûsî'nin hiç temas etmediği konularda ise sadece bu durumu belirtmekle yetindik.

⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 6-a vd.

I. KIYAS KAVRAMI

a. KIYASIN TANIMI

Debûsî, kıyasın lugat anlamının, “bir şeyi benzeri ile eşitlemek” olduğunu belirtmekle birlikte, terim anlamının ne olduğu konusunda açık bir ifade kullanmamıştır. Müellif, kıyasın huccet olduğunu belirtirken, “Hükümleri nas ile sabit asıllar üzerine, aynı hükümleri fer’î meselelere de vermek için yapılan kıyas huccettir”¹⁰¹ demektedir ise de kanaatimizce bu, bir tanım olarak nitelemeye elverişli değildir. Nitekim Debûsî bu ifadesinde, muhtemelen kıyasın tanımını yapmayı amaçlamadığı için, daha sonra kıyasın şartları konusunda ele aldığı, “fer’in, hakkında nas bulunmayan bir olay olması” ve “fer’ ile asıl arasında ortak bir illet bulunması” gibi şartlara hiç yer vermemiştir.

Vefat tarihleri arasında altmış yıl bulunan Cessâs (ö. 370), kıyasın tanımını yaptığı halde¹⁰², Debûsî’nin (ö. 430), efradını câmi’, ağıyarını mani bir tarifte bulunmaması ilgi çekici bir noktadır.

Kıyas konusunun anlaşılmasında bir temel teşkil ettiği için, burada Cessâs’ın yaptığı kıyas tanımını zikretmek istiyoruz:

Kıyas, ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle, aslın hükmünün fer’e verilmesi işlemidir.¹⁰³

¹⁰⁰ Kıyasın kesin bilgi sağlayan bir delil olmaması hakkında bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 493

¹⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 143-a

¹⁰² Cessâs, *Usûl*, IV, 99, 9

¹⁰³ Cessâs, *Usûl*, IV, 99

b. KIYASIN DELİL OLMASI

Hicri beşinci asırda yazılan fıkıh usûlü kitapları incelendiğinde, kıyasın geçerli bir delil olup olmadığı hakkında hayli yoğun ve şiddetli tartışmaların gerçekleştiği söylenebilir.¹⁰⁴

Debûsî, Takvîm'de kıyası delil olarak kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü gerekçeleri belirterek, bunlara cevaplar vermiştir. Bu konu Takvîm'de on varağı aşan bir hacim içinde geniş bir incelemeye tâbi tutulmuştur.

Debûsî, kıyası reddedenlerin dört grup olduğunu belirtir. Buna göre;

1. Akıl ve akli bir delil olan kıyası delil olarak kabul etmeyenler.
2. Akıl yalnızca akıl ile bilinebilen konularda delil olarak görüp, kıyası akli bir istidlal olarak görmeyenler.
3. Şer'î hükümler konusunda kıyası hucet olarak kabul etmeyenler.
4. Zarûret bulunmadıkça, kıyası şer'î konularda delil olarak kabul etmeyenler. Bu gruba göre, ortada bir zarûret de bulunmamaktadır. Çünkü hakkında bir nas bulunmayan konularda ıstışâba göre hüküm verilecektir.

i. Kıyası Reddedenlerin Delilleri

Kıyası reddedenler, görüşlerini çeşitli şekillerde delillendirmeye çalışmışlardır. Bu delillerin genel olarak şu noktalarda odaklandığını söyleyebiliriz.¹⁰⁵

* *Kur'ân, nas, işaret, veya iktiza yoluyla her şeyi açıklamıştır. Böyle bir beyanın bulunmaması durumunda ise ıstışâba göre hüküm verilir.*

* *Kıyasın bir delil olarak kabul edilmesi durumunda, nasların yetersiz olduğu sonucu ile karşı karşıya kalacaktır.*

* *Dini konularda hüküm verme yetkisi Allah'a aittir.*

¹⁰⁴ Örnek olarak bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 119 vd.; Pezdevî, *Usûl*, III, 496 vd.; Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 242 vd.

* *Kıyas ile elde edilen bilgi kesin olmadığı için, kıyasa göre hüküm verilemez.*

* *Kıyas ile hüküm vermek, dinde karışıklık çıkmasına yol açar.*

Çünkü kıyasın odağında illet yer almaktadır. İletler ise farklı farklıdır. Bu durumda hangi illete göre hüküm verilmesi gerektiği bilinemeyeceğinden karışıklık meydana gelecektir.

Kıyası delil olarak kabul etmeyenler, reyî (kıyas) tümüyle reddetmemektedirler. Onlara göre, kıyasın sahası dini konular değil, harp vb. dünya ile ilgili işlerdir.

Kıyası kabul etmeyenler, nasları koruyarak dinin özünün muhafaza edilmesini ve hayatiyetini sürdürmesini amaçlamaktadırlar. Debûsî'ye göre onlar tarafından ileri sürülen en doğru gerekçe budur.

ii. Kıyası Kabul Edenlerin Delilleri

Debûsî kıyas konusunun başında, kıyasın, alimlerin çoğunluğuna ve sahabenin tamamına göre huccet olduğunu belirtir.

Ona göre, hükümleri nas ile sabit olan asıllar üzerine, bu hükümleri fer'î konulara da vermek için yapılan kıyas huccettir. Fakat kıyas, bir hükmü ilk olarak koymak için değildir.¹⁰⁶

Debûsî'nin ifade ettiği bu görüş daha sonraki usul eserlerinde "Kıyas müsbet değil, muzhir bir delildir" şeklinde ortaya konmuş, bununla kıyasın, nas ve icmâdan farklı olan yapısına işaret edilmiştir.

Debûsî de dahil, kıyası kabul edenlerin hemen tümünün kıyası temellendirmede dayanak olarak kullandıkları naklî delillerin başında i'tibar âyeti¹⁰⁷ diye meşhur olan âyet gelmektedir. Debûsî'nin açıklamalarından, âyetin kıyasa hangi açıdan delil teşkil ettiğini şöyle belirleyebiliriz:

¹⁰⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, v. 143 vd.

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 143-a

İ'tibâr الإعتبار sözcüğünün, bir şeyi benzerine döndürmek anlamına geldiği, ibret'in, benzerlerinin kendisine döndürüldüğü asıl olduğu ve kıyasın da buna benzediği görülmektedir. Çünkü kıyas bir şeyi benzeri ile eşitlemek anlamına gelir.

Diğer yandan Kur'ân'da, geçmiş kavimlerden ibret almak emredilmiştir. Bu ise ancak reyi kullanmakla gerçekleşir. Allah, yukarıda işaret edilen âyette kafirlerin küfürleri sebebiyle öldürüldüğünü bildirmiş¹⁰⁸, diğer insanlara da, ölüm gibi bir sonuçla karşılaşmamaları için onlardan ibret almalarını emretmiştir. Buna göre i'tibar (kıyas) ile amel edilmesi vaciptir. Aynı durum Allah'ın, bir isim veya sıfatı hükmün illeti olarak açıklayıp, ona hüküm bağlaması durumunda da geçerlidir. Bu durumda açıklanan bu illetle kıyas yapmak ve nastaki hükmü fer'i bir meseleye vermek vacip olmaktadır.

Debûsî, kıyasın geçerli bir delil olduğunu ispatlamaya çalışırken, bir vasfın illet olmaya elverişli olup olmadığının, vasfın hükme etkisi ile bilinebileceğini belirtmektedir. Bir vasfın hükme etkisinin bulunup bulunmadığı ise, ancak naslarda inceleme ve araştırma yapmak suretiyle ortaya çıkar.

Debûsî kıyası reddedenlerin, rey ve reyin kullanıldığı sahalarla ilgili yanlış değerlendirmelerde bulduklarını, buna bağlı olarak kıyası kabul edenleri asılsız vasıflarla itham ettiklerini belirtmektedir.

Kıyası reddedenler, kıyası kullananların, reyi şeriatın yerdiği bir şekilde kullandıklarını iddia etmektedir. Yine onlara göre kıyası kabul edenler nasları dikkate almayarak, rey ile illet ve hüccetler ortaya koymaktadır.

Debûsî bu iddialara karşı, reye, kimin hangi durumlarda başvurabileceğini belirtmek suretiyle cevap vermektedir. Buna göre rey, ancak nassın bulunmadığı

¹⁰⁷ Haşr, 59/2

¹⁰⁸ Bu âyet, Uhud savaşından sonra Ebu Süfyan ile ittifak kuran Nadîr oğulları hakkında nâzil olmuştur. Nadîr oğulları Hz. Peygamber'e suikast düzenlediği için yurtlarından çıkarılmıştır. Kanaatimizce bunu, onların kafir olmalarına bağlamak yerinde değildir. Bkz. İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, III, 143

durumlarda ehli tarafından yapılırsa geçerli olur. Buna ehil olanlar ise, gerekli ve yeterli incelemeleri yaptıktan sonra üzerlerine düşeni yapmış sayılırlar.

Debûsî, kıyasın naslardan gafil olmak anlamına gelemeyeceğini şu şekilde ortaya koymaktadır: “Biz, kıyası tesiri şer’an sabit müessir vasıflarla kullanmaktayız. Bu ise ancak naslar korunup, nasların manaları ve talil metodları araştırıldıktan sonra bilinebilir.”¹⁰⁹

Kıyasın rey ile hüccet ortaya koymak olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını belirten Debûsî, bu iddiayı şu şekilde cevaplandırmaktadır: “Biz hüccetlerle amel edilmesini sağlıyoruz. Nasların talil edilmesi sonucunda hüccetlerin sahası genişlemekte ve nassın dil bakımından kapsamadığı konularda da hüccetlerle amel etme imkanı doğmaktadır.”¹¹⁰

Debûsî kıyası rededenlerin düştükleri bir çelişkiye değinmektedir. Şöyle ki; onlar bir yandan kıyası reddetmekte, diğer yandan hakkında nas bulunmayan olaylarda delilin bulunmamasını bir tür delil olarak kabul etmektedirler. Oysa delilin bulunmamasını hüccet kabul etmek, cehalettir. Cehaletle amel etmek ise bid’attir. Diğer yandan delilin olmaması ile amel etmek ancak zarûret halinde helaldir. Zarûretler ise nadir olur. Halbuki insanların muamelelerinin çoğu hakkında bir nas bulunmamaktadır.

Bütün bu anlatılanlar şunu ortaya koymaktadır: Rey, sırf kendi görüşü ile bir illet ortaya konulması ya da hakkında nas bulunan konularda nassa aykırı davranılması durumunda kötülenmiştir. Debûsî, bunu, kişinin Kur’ân’ı kendi görüşü doğrultusunda tefsir etmesine benzetmiştir. Kur’ânı bir delile dayanarak tefsir etmek kötülenmediği gibi, delile dayanarak kıyas yapmak da kötülenmemiştir. O, bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Kur’ânın dil kâideleri ve şer’î esaslara göre tefsir edilmesi caizdir. Haram olan, kendine göre, bir delile dayanmaksızın yapılan tefsirdir”.¹¹¹

¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 148-b

¹¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 148-b

¹¹¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 149-a

Haber-i vâhidle sabit olmuş bir hadis bulunması durumunda, kıyasa başvurulamaması, kıyasın hüccet olmadığını göstermez. Nitekim muhkem âyetin bulunduğu yerde müevvel âyete göre, âyetin bulunduğu yerde de hadise göre hüküm verilememektedir.

Debûsî'ye göre kıyas, bizzat Hz. Peygamber ve sahabe tarafından kullanılan bir delildir. Şu örnekler bunun kanıtıdır:

* Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in, oruçlu iken öpmenin orucu bozup bozmadığı hakkındaki sorusuna, suyun ağızda çalkalanmasının orucu bozmaması hükmüne kıyas ederek cevap vermiştir.

* Hz. Peygamber, bir kadının, babasının hac borcunu yerine getirme konusundaki sorusuna, bunu mâli borca kıyas ederek cevap vermiştir.

Hz. Peygamber kıyas metodunu bizzat kullanmak suretiyle sahabeye örnek olduğu gibi, hakkında nas bulunmayan konularda kıyasın onlar tarafından kullanılmasını da onaylamıştır.

Ashab, kıyasın delil olarak kabul edilmesinde icmâ etmiştir. Onların gerçekleştirdiği icmâ ise, âyet gibi bir delildir. Debûsî bu konuya örnek olarak red ve avl gibi miras meselelerinde ashabin görüş ayrılıklarını vermektedir. Onlardan hiç biri ulaştığı çözümlerde nassı delil olarak kullanmamıştır. Onlardan bir bölümü, miras bırakan ile mirasçı arasındaki ilişkiyi, ağaç ve kolları arasındaki ilişkiye, bir bölümü ise vadi ve kolları arasındaki ilişkiye kıyas etmiş, bu şekilde hükme ulaşmışlardır.

Hz. Ömer zekât memurlarına yazdığı mektupta, Kitap ve Sünnetten sonra *ثم* الأمثال و الأشباه *"Daha sonra benzerlere bakınız"* diyerek kıyas yapmalarını emretmiştir.

Sahabenin reyi kullanmayı yasaklaması ve kötü görmesi hakkındaki rivâyetler ise; nassa rağmen reye başvurulması durumunda söylenmiş sözler olarak kabul edilmelidir.

Debûsî, reyî kullanmanın, Hz. Peygamber ve sahabeye özel olduğunu ileri sürenlere şöyle cevap vermektedir: “Bu, onlara saygı gösterme değil, yerme, hatta yermeden de daha kötü bir anlam taşır. Onlar Kitab ve meşhur sünnet gereği örnek alınacak insanlardır. Aksine biz onların, ümmetin en hayırlıları olduğu ve Hz. Peygamber’e bizden daha fazla itaatkar olduğu konusunda icmâ etmiş bulunuyoruz. Bu durumda ashabın dış görünüş bakımından naslara aykırı gibi olan tasarruflarını, gerçekte itaat ve gizli bir tazim olduğu şeklinde yorumlamamız gerekir. Sahabenin kendilerine verilen bir emri terketmesi, (emrin gerçekte vücup ifade etmediğini, dolayısıyla) bu emri terketmenin caiz olduğunu gösterir. Bundan anlaşılmaktadır ki onlar, içinde buldukları durum sebebiyle veya başka bir sebeple bu şekilde tasarrufta bulunmuşlardır.”¹¹²

c. KIYASIN ŞARTLARI

Kıyasın geçerli bir delil olup olmadığı konusunda hicri beşinci asırda çok önemli tartışmaların cereyan ettiğini daha önce belirtmiştik. İşte bu sırada kıyasın şer’an geçerli bir delil olduğunu savunan bilginler, savundukları delilin hiçbir dayanağı olmayan bir rey işlemi olmayıp, sağlıklı bir metod olduğunu kanıtlamak amacıyla, kıyasın, bir takım şartları haiz bulunması durumunda geçerli bir yöntem olduğunu belirtmişler ve bu sebeple kıyas için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.

Debûsî, kıyasın şartları konusunu, kıyasın delil olması tartışmalarından hemen sonra, genişçe (yaklaşık on varak) ele almıştır.

Debûsî de dahil olmak üzere Hanefî usul bilginlerinin, kıyasın şartları konusunu Şafiî fıkıh usûlü kitaplarındakinden farklı bir şekilde ele aldıklarını görmekteyiz. Hanefîler, kıyasın şartları ve rûknünü (illet) iki ayrı başlık altında incelemişlerdir. Şafiî eserlerinde ise, kıyas için asıl, fer’, aslın hükmü ve illet olmak üzere dört rûkn zikredilerek, herbirinin taşıması gereken şartlar ele alınmaktadır.

¹¹² Debûsî, *Takvîm*, 152-b vd. Bu örnekler ve değerlendirmesi için bkz. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 513-514

Debûsî, kıyasın rûknü konusuna geçmeden önce kıyasın şartlarını ele almanın daha yararlı olacağını belirtmiştir. Çünkü rûknü, ancak şartların bulunması durumunda işlerlik kazanabilir.¹¹³

Debûsî, kıyasın şartlarını, asıl ve fer' için ayrı ayrı zikretme yoluna gitmemiştir. Fakat biz, bu şartları böyle bir gruplandırmaya tâbi tutularak incelemenin, konunun daha açık bir şekilde ortaya konması açısından yararlı olacağını düşünüyoruz.

Debûsî ve Pezdevî geçerli bir kıyas işleminden söz edilebilmesi için dört şartın bulunması gerektiğini belirtirken, Serahsî bunlara ek olarak beşinci bir şart daha ileri sürmüştür.¹¹⁴

i. Aslın Hükümü İle İlgili Şartlar

Debûsî, aslın hükmünün, nasla sabit olması durumunda, ona, aynı illeti taşıyan bir fer'in kıyas edilebileceğini kıyas konusuna girişte belirtmekle birlikte, geçerli bir kıyas işleminde, icmâ veya kıyas ile varılmış bir hükmün asıl olup olamayacağı konusuna temas etmemiştir. Oysa Debûsî'den daha önce yaşayan Cessâs'ın eserinde bu konu yer almaktadır.¹¹⁵

Debûsî, aslın hükmünde şu şartların bulunması gerektiğini belirtmiştir:

¹¹³ Aynı yöntem ve gerekçe için bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 147; Pezdevî, *Usûl*, III, 545

¹¹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 147. Serahsî'nin ek olarak ileri sürdüğü şart şudur: Nassın talil edilmesi, söz konusu nassın lafızlarından hiçbir bölümünün hükmünü ortadan kaldırmamalıdır.

Belirtilen bu dört şart konusunda "*Mizan*" sahibi Sem'ânî'nin eleştirileri için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 549

¹¹⁵ Bkz. Cessâs, *Usûl*, IV, 187-189

1. *Aslın hükmü, yalnızca nas ile düzenlenmiş olaya mahsus olmamalıdır.*¹¹⁶

Kıyas, asıl ile fer' arasında yapılan bir işlemdir. Debûsî, Takvîm'de, asıl ve fer'in tanımını zikretmemiştir. Bununla birlikte biz, asıl ve fer' hakkında ileri sürülecek şartların daha iyi ortaya çıkması amacıyla bu konuya değinmek istiyoruz.

Asıl, usulcülerin çoğu tarafından, "hükmü nas ile belirlenen mesele" olarak tanımlanmıştır.

Mütেকellimin ekolüne mensup usul bilginlerine göre ise asıl, nas ile belirlenmiş hükmü gösteren nas veya icmâ delilidir.

Fer' ise, çoğunluğa göre, "benzetilen mesele"dir. Diğer bazı alimlere göre ise, fer', "kıyas ile sabit olan hüküm"dür.¹¹⁷

Aslın hükmü ile ilgili bu şart incelendiğinde aslında bunun, kıyasın câri olacağı sahayı belirlemeye yönelik olarak ileri sürüldüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim fıkıh usulü eserlerinde bu konuyu açıklamak üzere verilen örnekler incelendiği zaman, söz konusu durumlarda kıyas işleminin yapılamayacağı ve üzerinde durulan aslın hükmünün yalnızca o olaya mahsus olduğu belirtilmektedir.

Debûsî bu konuda örnek olarak, Hz. Peygamber'in, (s.a.v.) "Huzeyme kime şahitlik ederse bu ona yeter" sözünü vermektedir.¹¹⁸ Burada tek başına yapılan bir şahitliğin sadece Huzeyme'ye özel olması aynı konuda başka bir nas bulunması sebebiyledir. Bu nas ise, bir davanın ispatında iki erkek şahidin getirilmesini emreden âyettir.¹¹⁹

Bu şart, pozitif hukuk eserlerinde, "istisna üzerine kıyas yapılamaz" ilkesi ile benzerlik arz etmektedir.

¹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 154-a; Serahsî, *Usûl*, II, 147; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 545. Ayrıca kâsır illet ile ilgili tartışmalar için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 567-568

¹¹⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 545-546

¹¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 156-a

Aslın hükmü ile ilgili bu şarta örnek olarak, aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmenin caiz olması ve kadınlarla mehirsiz olarak evlenmenin caiz olması hükmünün yalnızca Hz. Peygambere mahsus olması da zikredilmiştir.¹²⁰

2. *Aslın hükmü, kıyasa aykırı olarak sabit olmamalıdır.*

Bu şart, geçerli bir kıyas işleminde aslın hükmünün hangi nitelikte bulunması gerektiğini, bütün asıllar üzerine kıyas yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.

Debûsî'ye göre, varid olan bir nas, şer'î kıyasa göre verilmesi gerekenden farklı bir çözüm yoluna gitmiş ise, bunun üzerine başka meseleler de kıyas edilemez.¹²¹

Debûsî, kıyasa aykırı olarak sabit olmuş konulara örnek olarak, hayvan keserken besmele çekmenin unutulması durumunda o hayvanın etini yemenin helal olması hükmünü vermektedir.

Debûsî'nin zikrettiği bir başka örnek de şudur:¹²²

Bir bedevi oruçlu iken karısı ile cinsel ilişkide bulunmuştur. Hz. Peygamber mali gücü keffaret ödemeye yetmeyen bu kimseye, gerekli keffaret bedelini kendisi vererek bunu fakirlere tasadduk etmesini istemiştir. Bedevinin, buna kendisinin ihtiyacı bulunduğunu arzetmesi üzerine ise, Hz. Peygamber, ona “Bunu kendin ye, ailene de yedir” buyurmuştur. Debûsî, bu örneğin kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu belirterek şu şekilde açıklamıştır: “Keffaret, ancak ya bedenî ya da malî bir borç altına girmekle yerine getirilir. Yoksa insanın kendi lehine olan bir şeyi yapması ile keffaret yerine getirilmiş olmaz.”¹²³

¹¹⁹ Bakara, 2/282

¹²⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 156-a

¹²¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 154-a

¹²² Debûsî, *Takvîm*, v. 157-b

¹²³ Debûsî, *Takvîm*, v. 157-b

Kanaatimizce kıyasın şartları konusunda verilen bazı örneklerde tedâhüller bulunmaktadır. Mesela, Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitliğin geçerli sayılması, aynı zamanda kıyasa aykırı olarak sabit olmuş bir hükümdür. Yukarıda belirtilen bedevi hakkındaki hüküm de, kıyasa aykırı olarak sabit olmakla birlikte, yalnızca nas ile düzenlenmiş olaya mahsus olduğu için, birinci şartın örneği olmaya da elverişlidir.

Debûsî'ye göre, istihsan'a göre verilmiş hükümler "kıyasa aykırı olarak sabit olmak"la nitelenemez. Çünkü aslında istihsan da bir kıyas işlemi sayılır. Fakat bu, celi değil, hafi bir kıyastır.

3. *Aslın hükmü, talilden sonra da, talilden önceki gibi kalmalıdır.*

Böyle bir şartın ileri sürülmesi ilk bakışta gereksiz gibi değerlendirilebilir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere kıyas işleminde, hakkında nas bulunmayan bir olaya, aralarındaki illet birliği sebebiyle, hakkında nas bulunan meselenin (asıl) hükmü verilmektedir. Dolayısıyla yapılan kıyas işleminin, aslın hükmünü değiştirmesi gibi bir tartışmanın söz konusu olmaması gerekir. Zaten kıyas ile yapılmak istenen, aslın hükmünü değiştirmek değil, onu fer'e vermektir. Kanaatimizce bu şart, Şafîlerin varmış olduğu bazı fer'î çözümlerin irdelenmesi sonucunda görülen luzum üzerine ileri sürülmüştür. Çünkü verilen örneklerde, onların yaptığı kıyas işleminin bu şarta uymadığı belirtilerek, verdikleri hükümler eleştirilmiştir.

Örneğin Şafîler, keffaretin edâ edilmiş olması için, fakirlerin doyurulmasında, yemeğin onlara temlik edilmesinin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu şart, asılda bulunan hükmü değiştirmektedir. Çünkü söz konusu âyette, sadece yemek yedirmekten söz edilmiştir. Asılda bulunan hükmün fer'e aynen verilmesi şart koşulduğuna göre, bu hükmün asılda değişmeden kalması öncelikle şart koşulmalıdır.

ii. Fer' İle İlgili Şartlar

1. *Fer' (hükmün illeti bakımından) aslın benzeri olmalıdır.*

Kıyas işleminde temel unsur, asıl ile fer' arasındaki illet birliğidir. Asıl ile fer'in illetlerinin farklı olmaları durumunda, aralarında bağ kurma imkanı ortadan kalkmakta dolayısıyla asılda bulunan hükmün fer'e verilmesi işlemi geçersiz olmaktadır.

Bu şartı taşımayan bir kıyas işlemine, farklı iki olay arasında yapılmış olduğu için “kıyas mea’l-fârik” ismi verilmiştir.¹²⁴

Debûsî, bu şart hakkında nazari açıklama yapma gereği hissetmemiş; fakat bu şartın uygulamasına ilişkin olarak, eserinde şu örneğe yer vermiştir:

Nikah, bir aile hukuku akdi olup, diğer akit türlerinden farklılık taşımaktadır. Bu nedenle nikah akdi ile ilgili meselelerde, diğer akidlere kıyas etmek suretiyle hüküm verilemez.¹²⁵

2. *Fer’, nas ile düzenlenmiş bir olay olmamalıdır.*

Kıyas metoduna, yorum ichtihadı ile de olsa nasta çözüm bulunamaması durumunda başvurulmaktadır. Hakkında nas bulunan olay, zaten kıyasa ihtiyaç hissetmediği için, onun “fer” olarak isimlendirilmesi de isabetli olmaz.

Debûsî, bu konuyu incelerken, illetin, hakkında nas bulunan bir olaya geçirilmesi ile ilgili olarak şu ihtimalleri gözden geçirmektedir.¹²⁶

* İleti, hakkında nas bulunan bir olaya aynen geçirecek olursak, o zaman yaptığımız talil işlemi hiçbir şey ifade etmez. Böyle bir durum geçişli olmayan (teaddî etmeyen) illete benzer.

* İleti, asla muhalif olan bir hükme geçirecek olursak bu da, nas ile sabit olan bir hükmü neshetmek ve ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden böyle bir işlem icmâen caiz olmaz.

* İleti, ek bir sıfat olarak tadiye ettirecek olursak, bu da aynı şekilde nas ile sabit olan hükümde, kıyas ile değişiklik yapmak anlamına gelir. Rey ile ta’lil edilmiş bir nassın hükmünün sıfatını değiştirme, ona bir sıfat ekleme ya da o sıfatta bir tahsis yapmak caiz değildir.

¹²⁴ Bkz. İbn Emîri’l-Hâc, *et-Takrîr ve ’t-tahbîr*, III, 298

¹²⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 160-a

Görüldüğü gibi bu konuda, kıyasın kaynak değeri, kuvvetlilik derecesi ve nassa yapılacak bir ziyadenin nesih mi yoksa beyan mı olduğu konusundaki diğer tartışmalar da gündeme gelmektedir.

Hakkında nas bulunan bir olay hakkında nassa yapılacak bir ziyadeyi Hanefiler “nesih”, Şafîiler ise “beyan” olarak görmektedirler. Buradan hareketle, Hanefilerin, fer’ hakkında zannî bir nas bulunması durumunda kıyasa başvurulabileceğini kabul eden Şafîilere göre, kıyasın sahasını daha dar tuttuğu görülmektedir.

d. KIYASIN SAHASI

Debûsî, kıyas delilini genişçe ele almasına rağmen, kıyasın sahası konusunu bir başlık altında incelememiştir. Aynı duruma Debûsî gibi hicri beşinci asır Hanefî usul bilginlerinden Serahsî ve Pezdevî’nin eserlerinde de rastlanmaktadır.

Bir metodun geçerli olacağı alan, rükün ve şartları ile doğrudan ilgilidir. Biz, bu durumu göz önünde bulundurarak, Debûsî’nin özellikle kıyasın şartları konusundaki görüşlerini değerlendirmeye tâbi tutarak, O’na göre kıyasın hangi alanlarda câri olabileceğini tespit etmeye gayret edeceğiz. Ancak kıyasın şartları daha önce ele alındığı için, söz konusu şartların kıyasın sahası ile ilgisine işaret etmekle yetinmek istiyoruz:

i. *Fer’ hakkında bir nas bulunmamalıdır.*

Bu şart, kıyasın ancak hakkında nas bulunmayan sahada câri bir delil olduğunu açıkça ortaya koymakta ve kıyasın nas karşısında varlık gösterebilecek kuvvette olmadığını göstermektedir.

ii. *Aslın hükmü kıyasa (genel kurala) aykırı olarak sabit olmuş bir konu olmamalıdır.*

iii. *Aslın hükmü yalnız belli kişi ve durumlara mahsus bulunmamalıdır.*

Kıyasın sahası konusunun, naslarda aslolanın talil olup olmadığı tartışmaları ile de ilgisi bulunmaktadır.

¹²⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 155-b

Nasların talil edilebileceğini kabul eden bilginler, bu durumu, bütün naslarda geçerli kabul etmeyerek, bazı sınırlandırmalarda bulunmuşlardır. Onların bu konudaki anlayışları, geçerli bir kıyasın sahasını belirlemede önemli rol oynamıştır.

Diğer yandan, nassın talil edilebilir olması yeterli görülmeyip, bunu ispat eden bir delilin getirilmesi şart koşulmuştur. “Mümeyyiz delil” olarak adlandırılan bu delil, Hanefilere göre “tesir”, Şafîlere göre ise “ihâle”¹²⁷ olmuştur. İleti belirlemede kullanılan bu yöntemlerin, kıyasın sahasında etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü illetin yalnızca “tesir” metodu ile belirlenebileceği anlayışı, kıyasın sahasını daraltırken, “ihâle” metodu ile belirleneceği anlayışı genişletmektedir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, gerek nasların talil edilebilir olmasını asıl kabul eden, gerekse bunu asıl kabul etmeyip, bir nassın ma'lûl olduğuna dair delil getirilmesini gerekli gören bilginlere göre kıyas sınırlı bir alanda cereyan eder. Çünkü bazı nasların ta'lil edilemez olduğu icmâen sabit bir konudur.¹²⁸

Bunların dışında kıyasın sahasını belirlemede, kıyasın esasını teşkil eden illet konusu da hayli önemlidir. İlet olacak vasfın niteliği, belirlenen illetin hükmü ve illetin tahsis edilip edilemeyeceği konuları da kıyasın geçerli olacağı sahayı belirlemede göz önünde tutulması gereken hususlardır.

Debûsî'nin illetin hükmü konusunda yer verdiği, ancak kanatimizce daha çok kıyasın geçerli sahası ile ilgili olan şu noktaları belirtmek istiyoruz:

Debûsî, illetin hükmü konusunda görüş ayrılığı bulunan ve tartışılan dört nokta bulunduğunu belirtir.¹²⁹

¹²⁷ İhâle hakkında bkz. *tez metni*, s. 71

¹²⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 167-b

¹²⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 164-a. Bu konu ile ilgili örnek ve tartışmalar için ayrıca bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 682 vd.

i. Hükümü gerektiren şey veya bu şeyin sıfatı nedir?

ii. İletin şartı veya sıfatı konusunda rey ile hüküm verilebilir mi?

iii. İletin hükümü veya sıfatı konusunda rey ile hüküm verilebilir mi?

iv. Belli bir konuda, belli bir vasıf ile bulunduğu sabit olan bir hüküm, o konuya özel midir, yoksa başka konulara da taşınabilir mi?

Bu dört maddeden yalnızca sonuncusunu kıyasın geçerli olacağı saha olarak kabul eden Debûsî, şöyle demektedir:

“Daha önce de belirttiğimiz gibi, illetin geçişlilikten (tadiye) başka bir hükümü (işlevi) bulunmamaktadır. Tadiye ise sadece dördüncü madde hakkında düşünülebilir. Dolayısıyla ilk üç madde, kıyasın geçerli olacağı saha değildir. Çünkü buralarda illet fonksiyonunu yerine getirmemektedir.

Ayrıca bir hükümü vacip kılan şey, bunun şartı veya bizzat hüküm konusunda yapılacak bir tartışma, şeriatin esasına yöneliktir. Çünkü biz, şer’î hükümleri rey ile koyma, kaldırma veya onlar için şer’î sebepler belirleme yetkisine sahip olmadığımız konusunda icmâ ettik. Şer’î hükümlerin sebeplerini belirlemek, aslında bir hüküm koymak anlamına gelir. Yine bu hükümleri engelleyici şartlar koyma yetkimiz de yoktur. Zira bu, mevcut hükümleri ortadan kaldıran bir işlemdir.”¹³⁰

Görüldüğü üzere Debûsî, kıyasın yukarıda belirtilen ilk üç maddeyi de kapsayacak tarzdaki kabulüne şiddetle karşı çıkarak, bunun dinin aslına bir müdahale olarak görmektedir. Aslında bu konularda benimsenen anlayış, yalnızca kıyasın değil, aynı zamanda reyin geçerli sayılacağı sahayı belirlemektedir.

Debûsî’nin verdiği örnekler, konunun anlaşılmasını kolaylaştırdığından, bunlara kısaca temas edeceğiz:

i. Hükümü gerektiren şey nedir?

Debûsî, bununla ilgili olarak, şu soruyu gündeme getirmektedir:

Yalnız başına cins, bir satım akdinin vadeli olarak yapılmasını haram kılar mı? O'na göre bu, hakkında kıyas ile söz söylenebilecek bir alan değildir. Aksine böyle bir iddiada bulunan kimse, iddiasını, nassın delâleti, işareti veya iktizâsı ile delillendirmelidir. Aksi halde farklı görüşte bulunan kimse, söz konusu hükmü reddetme hakkına sahip olur.

Debûsî, şu örnekleri, kıyasın işlemeyeceği sahada görmektedir:

1. Beş vakit namaza ek olarak, vitir namazının ameli bir farz oluşu.
2. Yolculuk halinde bulunmanın namazın yarısını düşürmesi.
3. Haber-i vâhid ve kıyas ile amel etmenin vacip oluşu.

ii. Hükmü Gerektiren Şeyin (illet) Sıfatı

Yukarıda bir hükmü gerektiren şeyin kıyas ile sabit olamayacağı belirtilmişti. Burada ise bunun sıfatından söz edilmektedir. Debûsî bu konu hakkında şöyle demektedir:

“Bir şeyin aslı kıyas ile sabit olamıyorsa vasfı da sabit olamaz.”

Örneğin, zekata tâbi olan malların belirlenmesinde hangi vasfın (nemâ vb.) dikkate alınacağı kıyas ile belirlenemez.

iii. Bir Hükme Şart Eklenmesi

Bu konuda verilen örnekler şunlardır:

1. Bir nikah akdinde şahitlerin bulunması veya velinin izni şart mıdır?
2. Bir hayvanı keserken, onun etini yemenin helal olması için besmele çekmek şart mıdır?

Debûsî, bu örneklerde de kıyasa göre söz söylemenin caiz olmadığını belirtir. O'na göre bu meseleler, kıyas ile değil, nassın delâleti ile sabit olmuş hükümlerdir.

¹³⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 164-a

iv. Bir Hükümün Şartına Sıfat Ekleme

Debûsî'yi göre böyle bir işlemin, kıyas ile gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Bunun örneği şudur: Bir nikah akdinde, şahitlerin erkek olmasının gerekli olup olmaması veya erkeklerle birlikte kadınların yapacağı şahitliğin de yeterli sayılıp sayılmaması konusunda kıyas ile hüküm verilemez.

v. Bir Hüküm Koymak

Kıyas ve rey ile yeni baştan dini bir hüküm koymak mümkün değildir.

Örneğin tek rekatlık bir namazın geçerli olup olmadığı, günün bir bölümünde tutulacak bir orucun sahih sayılıp sayılmayacağı ve imama uymakla namazda okunması gerekli olan kıraat yükümlülüğünün düşüp düşmeyeceği konusunda kıyasa ve reye göre söz söylenemez.

Debûsî'ye göre bu tür dini konularda ancak nas veya nassın delâleti ile söz söylenebilir.

vi. Bir Hükme Sıfat Ekleme

Şer'î hükümlerin ve sıfatlarının ancak Şârî tarafından konulabileceğini belirten Debûsî, bu hükümlerin hangi sıfatlar ile konmuş olduklarının, ancak nasların manaları üzerinde inceleme ve araştırma yapmakla tespit edilebileceği kanaatindedir.

Bu konuda O'nun verdiği örneklerden bazıları şunlardır:

1. Namazın son iki rekatında kıraatın farz olup olmaması.
2. Namazın ilk iki rekatında kıraatın farz olup olmaması.
3. Tam olarak kurulmuş bir rehin akdi, alacaklıya, rehnedilen maldan hakkını talep etme yetkisi mi verir, yoksa rehin konusu malın, borç karşılığında alacaklıya geçmesini mi sağlar?

Debûsî'ye göre bütün bu örneklerde kıyas yoluyla bir hükme varmak mümkün değildir. Çünkü kıyasa temel teşkil edecek bir asıl (nas) bulunmamaktadır.¹³¹

Debûsî, kıyasın isimlerde câri olamayacağını belirtmektedir.¹³² Kıyasın, hadler, keffaretler, miktarlar ve ruhsatlar konusunda geçerli olup olmadığına ise temas etmemiştir.

¹³¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 164-b

¹³² Debûsî, *Takvîm*, v. 158-a

B. İLLET KONUSUNA ÖZEL BİR BAKIŞ

Debûsî, illet konusuna özel bir önem göstermiştir. Kitabın deliller bölümünde en geniş hacimle incelenen konu budur. Bu durum Debûsî'nin yaşamış olduğu hicri beşinci asırda, fıkıh usulü ilminde, illet olmaya elverişli vasıf, illeti belirleme yolları ve illetin hükmü başta olmak üzere illet ile ilgili konularda büyük tartışmaların cereyan ettiğini göstermektedir.

Biz tezimizde, kıyas delili açısından sahip olduğu önem ve Takvîm'de ayrılan geniş hacmi sebebiyle illet konusunu özel bir başlıkla ele aldık. Ne var ki araştırma, naslar dışındaki delilleri ele aldığı, dolayısıyla geniş bir alanı içerdiği için, "kavâdihu'l-ille" ile ilgili meseleler ele alınmamıştır.

İllet konusunu ele alırken, kimi zaman Debûsî'nin verdiği başlıkları aynen koruma kimi zaman ise kendimiz uygun başlıklar koyma yoluna gittik.

a. İLLETİN TANIMI

Debûsî, illet konusuna başlarken önce bir tanım verme cihetine gitmemiş, fakat eserinin değişik yerlerinde illet tanımı sayılabilecek ifadeler kullanmıştır.

Debûsî'nin değişik yerlerdeki ifadelerinden yola çıkarak illeti şöyle tanımlayabiliriz:

Terim olarak illet, naslardan istinbat edilmiş manalar olup, hükmün bulunduğu yere hulûl ederek, yeni bir durumun meydana gelmesine sebep olan huccettir.¹³³

Debûsî, şer'î illetle elde edilen bilginin değeri konusuna temas ederek, illetin mahiyeti hakkındaki bakışına açıklık getirmiştir. O'na göre bu yolla sabit olan bilgi, kesin bilgi sağlamamaktadır. Fakat bu durum, illetin müstenbat olması durumunda böyledir. İllet nas ile belirlenmiş ise, kesin bilgi ifade eder.

¹³³ Debûsî, *Takvîm*, v. 4-b, 5-b. Şelebî, Hanefilere ait birçok illet tanımı zikretmiş, Debûsî'ye de şöyle bir tanım nispet etmiştir. İllet, hükmü gösteren (muarrif li'l-hükm) şeydir. Fakat biz, *Takvîm*'de bu şekilde yapılan bir illet tanımı göremedik. Bkz. Şelebî, *Ta'îl*, s. 112 vd.

Şer'î illetler, bizzat kendileri değil, Şârî'in onları illet sayması ile illet olmuştur. Naslardan çıkarılmış bu manalara, mecazen illet adı verilmiştir. Şer'î illetler, aslında hükümlere birer işarettir (alem).

b. İLLET OLMAYA ELVERİŞLİ VASIF

Debûsî'nin belirttiğine göre, illet olacak vasfın şu durumlarda bulunması mümkündür¹³⁴:

i. İlet olacak vasıf, lâzım olabilir

Bu konuda, altın ve gümüşte zekatın vacip olmasının illetinin “semeniyet” vasfı olması örnek olarak zikredilmiştir. Altın ve gümüşte semeniyet niteliği onlara yaratılıştan verilmiş (lâzım) bir özelliktir.

ii. İlet olacak vasıf ârız olabilir

Hz. Peygamber, istihaza kanı hakkında soru soran kadına verdiği cevapta şöyle buyurmuştur: “O, damardan akan bir kandır. Sen her namaz için yeniden abdest al”. Burada “O, damardan akan bir kandır” sözü talil maksadıyla söylenmiştir. “Kan” bir isim, bunun “akma” niteliğini taşıması ise ârızî bir durumdur.

iii. İlet olacak vasıf isim olabilir

Bu konu usulcüler arasında tartışılmıştır. Kimi usul bilginleri bunun caiz olduğunu kimileri caiz olmadığını söylerken, bazıları da câmid ve müştak isimler arasında bir ayırımı gitmişler ve camid isimlerde caiz olmadığını fakat müştak isimlerde caiz olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁵ Debûsî' bu konuda bir ayırım yapmamış, yalnızca illetin isim olabileceğini belirtmiştir.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 162-a/b

¹³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 614

iv. İllet olacak vasıf hüküm olabilir

Hız. Peygamber, babasının hac borcunu kendisinin ödeyip ödeyemeyeceği konusunda soru soran kadına verdiği cevapta bu türün örneğini görmek mümkündür. Hız. Peygamber (s.a.v.), o kadının, babasının yerine hac yapabileceğini belirtirken bunu başka bir hükümle talil etmiştir. Bu, mâli borcun başkası tarafından îfa edilmesi halinde ödemenin geçerli sayılacağı hükmüdür.

v. İllet olacak vasıf birden fazla olabilir

İllet olacak vasıf, ancak hepsinin bir arada bulunması durumunda işlerlik kazanacak olan birden fazla sayıda vasıftan da oluşabilir.

Bu konu da usül bilginleri arasında tartışmalı bir meseledir. Debûsî'nin de içinde yer aldığı cumhura göre illetin bu nitelikte bulunabilir. Fakat Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bazı mütezilî bilginlere göre illetin iki veya daha fazla vasıftan oluşması sahih olmaz.

Bu konuda örnek olarak şunu verebiliriz:

Fazlalık faizinin (ribe'l-fadl) gerçekleşmesi için iki vasfın birlikte bulunması gerekmektedir. Bunlardan biri miktar, diğeri ise cins birliğidir.¹³⁶

vi. İllet olacak vasıf, talil edilen nasta bulunabileceği gibi başka bir nasta da bulunabilir.

Çünkü bir vasıf, ancak hükümde tesirini göstermesi ile illet olabilir. Bir vasfın hükme etkisi bulunduğu (tesir) sabit olunca onunla amel etmek vacip olur.

İllet olan vasfın başka bir nasta bulunmasının örneği şudur:

Hız. Peygamber, insanın sahip olmadığı şeyi satmasını yasaklamış fakat selem akdine cevaz vermiştir. Bu ruhsat, akdi yapanın söz konusu malı elde etme imkanının bulunmaması (zarûreti) ile talil edilmiştir. Bu ise verilen ruhsatta belirtilmemiştir.

¹³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 617

c. İLLETİN HÜKMÜ (İŞLEVİ)

İlletin hükmü konusu Hanefiler ile başta Şafîiler arasında temel bir tartışma konusudur. İlletin hükmü konusundaki anlayış, hakkında açık bir nas bulunmayan olaylar çözüme kavuşturulurken, başvurulması gereken metodun ne olacağı hakkında belirleyici role sahiptir.

Debûsî şöyle demektedir: Bu konuyu bilmek kolaydır, fakat farklı görüşe sahip olan münazaracıların katı tutumları nedeniyle uygulamak zordur.¹³⁷

İlletin hükmü konusundaki görüş ayrılığını şöyle özetlemek mümkündür:

i. Hanefî usul bilginlerine göre illetin hükmü; talil edilen nassın hükmünün, hakkında nas, icmâ ya da reyden daha güçlü bir delil bulunmayan fer'e geçmesidir.¹³⁸

ii. Şafîî usul bilginlerine göre ise illetin hükmü; nassın hükmünün, illet olduğu anlaşılan vasfa bağlanmasıdır.

Debûsî, şöyle demiştir: “Alimlerimiz, müteaddi (geçişli) olmayan illetin fasit, hakkında nas bulunan bir fer'e geçen illetin ise batıl olduğunu belirtmiştir.”¹³⁹

Görüldüğü üzere tartışma, kâsır bir vasfın illet olup olamayacağı konusunda gerçekleşmektedir. Çünkü Hanefîlere göre, başka meseleye geçmeyen illet, asıl işlevini yerine getirmemiş olur.

Nassın hükmünün, belirlenen illete bağlanacağı görüşünü savunan usulcüler, şer'î illetleri akli illetlere kıyas etmişlerdir. Akli illetlerin illet olduğu, hükümlerin bunlara bağlanması ile bilinebilir. Allah'ın koymuş olduğu şer'î hükümler de artık bu nassa değil, şer'î illetlere bağlanır.

Debûsî bu görüşü iki yönden tenkit etmiştir:

¹³⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 163-b

¹³⁸ Debûsî'nin, nasların ta'lîlinden amaçladıkları tek şeyin, hükmün kapsamının genişlemesi olduğu hakkındaki bkz. Debûsî, *Esrâr*, s. 75, 305

i. İlet, ancak hakkında nas bulunmayan konuda geçerli olabilir. Çünkü Hz. Peygamber, reyi sünnetten daha sonra zikretmiştir. Diğer yandan bir hükme ulaşırken, önce Kur'ân'a, sonra Sünnet'e daha sonra ise reye başvurulması gerektiği icmâ ile sabittir.

ii. Bir hükmün, nasta bulunan hükmü değiştiren bir illete bağlanması caiz olmaz. Nasta bulunan hüküm, talilden sonra da, önceki gibi kalmalıdır. Bu ise, hükmün, illete değil, bizzat o nassa bağlanması ile gerçekleşir.

Debûsî, nassın hükmünün illete bağlanması durumunda şöyle bir sakıncanın ortaya çıkacağından söz etmektedir:

“Sen hükmü illete bağladığın zaman, o nassın, talilden önceki hükmünü değiştirmiş olursun. Diğer yandan bu durumda söz konusu nassın diğer vasıflarına hüküm bağlanması engellenmiş olur. Bir nassın talili ile, kapsadığı hükümlerden bir bölümü dışarıda bırakılmadığı gibi, nasta bulunan vasıflardan bir bölümünü de dışarıda bırakılamaz.”¹⁴⁰

Görüldüğü gibi, Debûsî, nassın hükmünün illete bağlanmasını, nastaki diğer vasıflara, dolayısıyla nassa müdahale olarak görmekte ve bunun mümkün olmayacağını belirtmektedir.

Debûsî, illetin, yalnızca hakkında nas bulunmayan fer' hakkında geçerli olacağını şöyle vurgulamaktadır:

İlet, nas bulunan bir konuda huccet değildir. Onun huccet olması ancak fer'dedir. Dolayısıyla illetin hükmü yalnızca tadiyahdir.

Debûsî, daha sonra karşı kabule sahip kimselerin yaptıkları kıyas işlemleri hakkında da bir değerlendirmede bulunmakta, yapılan kıyas işlemlerinin dörtte üçünün fasit olduğunu belirtmektedir.

¹³⁹ Debûsî, *Takvîm*, 163-b

¹⁴⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 163-b

İlletin hükmü konusunda tartışmalı dört alanın bulunduğundan söz eden Debûsî, bunların üçü hakkında olumsuz kanaat belirtmekte, illetin bunlardan yalnızca birinde geçerli olacağını söylemektedir.¹⁴¹

İlletin hükmü, Hanefî ve Şafîî usul bilginleri arasında üzerinde büyük tartışmaların yapıldığı bir meseledir. Kanaatimizce bu konuda benimsenen anlayış, illetin, dolayısıyla kıyasın uygulama sahasını daraltmakta ya da genişletmektedir. Hanefîlerin anlayışı, illetin sahasını hayli daraltmakta, hatta onu yalnızca kıyas ile sınırlı tutmaktadır. Rey ekolünün temsilcisi kabul edilen Hanefî mezhebinin, rey ichtihadında çok önemli bir yere sahip olan illetin alanını bu şekilde sınırlandırmış olması dikkat çekici bir husustur. Hanefîler, illetin alanını sınırlı tutmakla düşülecek sıkıntıyı gidermek için başka yollara başvurmuşlardır. İstihsan bu bakımdan önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

d. İLLETİ BELİRLEME YOLLARI

Fıkıh usulü eserlerinde “mesâlikü'l-ille” başlığı ile ele alınan konu, illet ile ilgili en temel tartışma noktalarından biridir. İletî belirleme yolları ile aynı zamanda geçerli bir illetin hangi niteliğe sahip olması gerektiği de ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen bu kabulden ötürü konu, Takvîm’de, “mesâlikü'l-ille” başlığı yerine, “amel edilmesi vacip olan vasıf” başlığı altında incelenmiştir.

Debûsî bu konuya özel bir önem göstererek, eserin tam on varaklık bölümünü bu meseleye ayırmıştır.

Debûsî, bu konuda dört ayrı görüşe temas etmiştir:

i. Birinci Görüş (Tardı Kabul Edenlerin Görüşü)

Haşviyye’ye¹⁴² göre bir engel bulunmadıkça hükümle birlikte bulunan her bir vasıfla amel etmek vaciptir.

¹⁴¹ Kanaatimizce bu konu kıyasın sahası ile ilgili olduğundan kıyas bahsinde ele aldık. Bkz. Tez metni s. 58 vd.

Debûsî, bu grupta yer alanların tard ehli olduğunu belirtmemektedir. Ancak yukarıda belirtilen anlayış onların tardı savunanlar olduğunu göstermektedir.

Bu görüşü savunanlar, kıyasın hucdet oluşunu ispat eden delillerin bunu gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Söz konusu deliller, nas ile birlikte bulunan vasıflardan birinin illet olup diğerinin olamayacağı konusunda bir belirleme yapmamaktadır.

Debûsî, bu grupta yer alanlar hakkında şu değerlendirmede bulunur:

Bir illet bulunmaksızın, şebah ile kıyas yapılabileceğini kabul eden Haşviyye grubu fakih bile sayılamaz. Esasında bu kimseler, illet bulunmaksızın, suretlerle kıyas yapılabileceğini kabul etmekle, illeti anlamamamış olduklarını itiraf etmektedirler.¹⁴³

Debûsî'ye göre, kıyasın geçerli olduğunu gösteren deliller, asılların talil edilebilir olduğunu ve bu asıllar üzerine kıyas yapılabileceğini göstermektedir. Bu ise, söz konusu nassın bir veya birkaç vasfının illet olmasıyla yerine gelmektedir. Dolayısıyla başka bir delil bulunmadıkça bir nasta bulunan vasıflardan her birinin illet olması mümkün değildir. Diğer yandan illet olan vasıf, diğerlerinden ancak bir delil ile ayırtedilebilir.

Debûsî, Kur'ân'da bu ümmetin şahit olarak nitelenmesinden yola çıkarak Haşvîleri şöyle tenkit etmektedir:

Ümmet şahit olarak nitelendiği halde, şahitlik, bütün sözler ile değil, sadece belli sözler ile yapılabilir. İşte bunun gibi, bir nasta da bütün vasıflar değil, ancak bazı vasıflar illet olabilir.

Debûsî'nin Haşviyye'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde, kıyasın geçerli olduğunu gösteren delillerin, nastaki bütün vasıfların illet olmasını gerektirmeyeceği düşüncesi yer almaktadır.

¹⁴² Haşviyye, dini konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır. *DİA*, "Haşviyye" md., XVI, 426

¹⁴³ Debûsî, *Takvîm*, v. 169-a

Kıyasın huccet olduğunu ispat eden naslar, aynı zamanda naslarda aslolanın talil olduğunu göstermesine rağmen, tek tek bütün naslar talil edilebilir olmayıp, bazı ârizi sebeplerle naslardan bir kısmı talil edilememektedir. Bunun gibi, bir nasta bulunan vasıflarından bazıları da illet olmaya elverişli değildir. Bu sebeple nasta bulunan bütün vasıflar, başkasına karşı huccet olarak ileri sürülemez.¹⁴⁴

Debûsî'nin yönelttiği itirazlardan biri de, naslarda bulunan vasıflardan bir veya birkaçının illet oluşunu belirleme işinin belli bir bilgi ve anlayış seviyesine sahip insanlar tarafından yapılabileceği noktasındadır. Çünkü eğer Haşviye'nin dediği gibi, naslarda bulunan tüm vasıflar, amel edilmesi vacip bir illet olursa, o zaman işitebilen ve konuşabilen herkesin şer'î konularda kıyas yapma yetkisine sahip olması gerekirdi. Oysa kıyas, duyularla bilinen vasıflar değil, düşünmekle anlaşılan illetler ile gerçekleştirilir.

Debûsî'ye göre, illetlerin naslarla sabit oluşu ile hükümlerin naslarla sabit oluşu arasında fark vardır. Nas, hükmü belirlediği halde, onda bulunan vasıflardan birini illet olarak tayin etmemektedir. Söz konusu nas, sadece aslı talil edilebilir kılmakta fakat o asıl için hangi vasfın illet olduğunu belirlememektedir.

ii. İkinci Görüş

Bir vasıfla amel etmenin vacip olması için, onun, hükümle birlikte bulunması, hükmün bulunmadığı yerde vasfın da bulunmaması gerekmektedir. Ayrıca hüküm, nassa değil, belirlenen vasma bağlanmış olmalıdır.¹⁴⁵

Bu grupta yer alanlar, görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir:

İllet, hükmü değiştiren şeydir. Bir vasfın, bazı durumlarda illet olarak değil, ittifaki (tesadüfi) olarak bulunduğu ise kesin olarak bilinen bir husustur. İlet olan vasfın, hükümle birlikte tesadüfi olarak bulunan vasıflardan ayrılması gerekir. Bu ise

¹⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 170-a

¹⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 168-b; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 644

ancak, söz konusu vasfin bulunması veya bulunmaması durumunda meydana gelecek değişikliğe bakmak suretiyle gerçekleşebilir.

Bu görüşün sahipleri, bir vasıfla amel etmek için, onun deverân etmesi yanında, hükmün belirlenen şarta bağlanmasını da şart koşmuşlardır. Örneğin abdest âyetinin hükmü, kişinin hadesli durumda olmasına bağlanmalıdır.¹⁴⁶

iii. Üçüncü Görüş (Deverânı Kabul Edenler)

Bu grupta yer alanlar, bir vasfin sadece deverân etmesinin yeterli olacağı görüşünü savunmaktadırlar. Bunlar, ikinci grubun ileri sürmüş olduğu son şartın (nassın hükmünün belirlenen illete bağlanması), kıyası ifsad edici nitelikte olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁴⁷ Çünkü bir nassı rey ile talil edebilmek için, talilden sonra nassın hükmünün değişmeden kalması gerekmektedir.

Debûsî, yukarıda belirtilen görüşün örneği üzerinde değerlendirmede bulunmakta, abdest âyetinde kişinin hadesli durumda bulunmasını illet olarak kabul etmemektedir. O'na göre, bir kimsenin abdest almasının illeti namaz kılmak için teşebbüste bulunmasıdır. Nitekim “Fakat O, kalplerinizi temizlemek istedi” ve “eğer cünüp iseniz temizlenin”¹⁴⁸ gibi ifadeler birlikte değerlendirildiği zaman abdest emrine muhatap olanın, hadesli (abdestsiz) bir kimse olduğu, rey ile değil, nassın delâleti ile anlaşılmaktadır. Bu durumda âyette, “hadesli (abdestsiz) olup, namaz kılmaya teşebbüs ettiğiniz zaman” kastedilmektedir. Fakat dil kaidelerine göre maksadın anlaşılmasını sağlayacak karîneler bulunduğundan, muhatabın, abdestsiz kimse olduğu ayrıca belirtilmemiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 169-a

¹⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 169-a

¹⁴⁸ Mâide, 5/6

¹⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 170-b, 171-a

Debûsî, deverânın, illeti belirlemede ve onun sahih olduğunu göstermede bir delil sayılamayacağını belirterek, görüşünü çeşitli şekillerde delillendirmektedir:

Bir hükmün var olması konusunda illet ile şart arasındaki benzerlik olabilir. Buna göre, bir hükmün var olması, illete bağlı olabileceği gibi, şarta da bağlı bulunabilir. Nitekim bir kimse, kölesine, “Zeyd ile konuşursan hürsün” dese, söz konusu kölenin hürriyetine kavuşması onun Zeyd ile konuşmasına bağlı olur. Bu tıpkı o kimsenin, kölesine, “sen hürsün” demesi durumundaki gibidir. Oysa birinci söz şart, ikincisi ise illettir. Bu nedenle illet ile şart arasında, birini diğerinden ayıran bir özellik bulunmalıdır.

Deverânı kabul edenler, bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir:

Deverân illet ile, şart ise talik ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aralarında fark vardır.

Debûsî, bu cevaba, aslında illetin de Şârî’in geçerli sayması (talik) sonucu bu niteliği kazandığını ileri sürerek itiraz etmiştir. Ayrıca illet ile şart arasında böyle bir fark kabul edilse bile, şart da deverân etme ihtimali taşımaktadır. İhtimali bir şey ise, kesin delil olmaya elverişli olamaz.

Deverânı kabul edenler, başlıca iki iddiada bulunmaktadır:

1. Deverân illetin sahih olduğunu belirlemede bir ölçüdür. Debûsî, yukarıda aktardığımız üzere bu görüşe değişik açılardan cevap vermiştir.

2. Deverân etmeyen vasıf, illet olamaz.

Debûsî’ye göre bu, geçerli bir ölçü sayılamaz. Vasıf bulunmadığı halde hüküm bulunuyorsa, bu durum söz konusu vasfın fasit bir illet olduğunu göstermez. Çünkü hükmün, başka bir illet ile geçerli olarak devam etme ihtimali bulunmaktadır.

Bir hüküm, birden fazla illetle sabit olabilir ve söz konusu illetlerin hepsi ortadan kalkmadan hüküm de ortadan kalkmaz. İlet olan vasıflardan yalnızca biri bile bulursa söz konusu hüküm, tıpkı bütün illetlerin bulunması durumunda olduğu gibi geçerli olarak kalır.

Bütün bu tartışmalardan sonra Debûsî, şu sonuca ulaşmıştır:

Bir vasfın hükümle birlikte deverân etmesi, illetin sahih olma ölçüsü sayılamaz. Nasta yer alan vasıflardan hangisinin illet olduğunun bilinmesi için mümeyyiz (ayırıcı) bir delilin bulunması gerekmektedir. Mümeyyiz delilin ne olduğu konusunda Şafîiler ile Hanefiler arasında ciddi bir tartışma daha gündeme gelmektedir. Mümeyyiz delil, Şafîilere göre söz konusu vasfın muhîl olması, Hanefilere göre ise müessir olmasıdır.¹⁵⁰

iv. Dördüncü Görüş (İhâle)

Şafîiler'e göre bir vasfın sahih illet olduğu, onun muhîl olması ile bilinebilir. Onlara göre muhîl olmak, kişide, vasfın sahih illet olduğuna dair bir kanaatin uyanmasıdır.

Şafîiler, Hanefilerin bir vasfın sahih illet olduğunu belirlemede onun "müessir" olması gerektiği şeklindeki anlayışına itiraz etmişlerdir. Çünkü onlara göre tesir, duyularla hissedilememektedir.

Debûsî, ihâle'nin münazarada kullanılamayacağı kanaatindedir. Çünkü bu, kalbe gelen bir işarettir. Muttali olunamayan şey ise başkasına karşı hucdet olarak ileri sürülemez. Nitekim kıblenin tayin edilememesi durumunda bir kimsenin görüşü diğerine karşı bir hucdet teşkil etmez.

O'na göre, illetin sahih olması için mülâim olması gerekmektedir. Bu ise, söz konusu vasfın, seleften nakledilen illetlere uygun olması ile gerçekleşir.

Şelebî Debûsî'nin bu konuda yeni bir anlayış ortaya koyduğunu söylemektedir. O'na göre, bir illetle amel etmenin caiz veya vacip olması şeklindeki ayrımı ilk defa Debûsî ortaya koymuştur.¹⁵¹

Debûsî'ye göre, bir vasıf mülâim olmadıkça onunla amel etmek caiz olmaz.

¹⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 172-b

¹⁵¹ Şelebî, *Ta'lîl*, s. 200

Bir vasıfla amel etmenin vacip olması için ise onun âdil olduğunun anlaşılması gerekmektedir.

Debûsî'nin, vasfın âdil olması ile şahidin âdil olması konusunda yaptığı benzetmeye şu şekilde itiraz edilmiştir: İnsan için, emanete riâyet veya hıyanet etme söz konusu olabildiği halde, bir vasıf için böyle bir şey düşünülemez.

Debûsî, bu eleştiriye şu şekilde cevap vermiştir:

“Bu önemli bir fark sayılmaz. Çünkü şahitlerin yalan söyleme ihtimali olduğu için, bu ihtimali ortadan kaldıracak bir delil getirilmedikçe onların sözüyle amet etmek vacip olmaz. İşte bunun gibi, her ne kadar bir vasıf illet olmaya elverişli olsa da, hükmün bu vasıfla ittifaki (tesadüfi) olarak bulunma ihtimali vardır. Buna göre, aslında şahit ve vasıf arasında bir fark yoktur. Şahidin yalan söyleme ihtimali bulunduğu gibi, bir vasfın illet olduğunu belirleyen kimsenin de hata etme ihtimali bulunmaktadır.”¹⁵²

Görüldüğü gibi, Debûsî, illeti belirleme metodu olarak ne ıttıradı ne de ihâleyi doğru neticeye ulaştırıcı bir yol olarak kabul etmektedir. O'na göre bu konuda ölçü, illet olacak vasfın müessir olmasıdır.

Debûsî, illetin müessir olması gerektiğini ispat ederken illet olacak vasıf ile şahit arasında bir benzerlik kurmaktadır. Buna göre, bir şahidin âdil olduğu, haramlardan ne kadar kaçındığına ve inancının onda meydana getirdiği sonuç ve etkiye bakmak suretiyle bilinebilmektedir. İşte bunun gibi, bir vasfın illet olduğu da, onun hükme etkisi dikkate alınarak bilinebilir.

Debûsî'ye göre, illetin belirlenmesinde ihâle, akılla kavranamayan bir mahiyette iken, tesir, akılla kavranabilmektedir.

O'na göre sahih bir illeti elde etmede, ıttırat yerine tesirin kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü hüküm, illet ile birlikte ıttırat ettiği gibi, şart ile de ıttırat edebilir. Dolayısıyla illet ile şartı birbirinden ayırmayı sağlayacak başka bir delilin bulunması

¹⁵² Debûsî, *Takyîm*, v. 173-a

gerekir. İlet ve şartı birbirinden ayıran şey ise, vasfin müessir olup olmadığıdır. Zira bir hükmün var olmasında şartın bir tesiri bulunmadığı halde illetin tesiri bulunmaktadır.

Debûsî, illet ile amel etmenin vacip olması için onun âdil olduğunun ortaya çıkmasını şart koşmaktadır. Bu noktada Şafîiler ile Hanefiler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte, vasfin âdil olduğunun belirlenmesinde görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Bu konuda Şafîiler, vasfin asıllara / naslara arzedilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Çünkü onlara göre, naslar aynı zamanda tezkiye edicidir (muaddil).

Debûsî bu görüşü reddederek, nasların muaddil değil, aksine şahit niteliğinde olduğunu ileri sürer.

Bu iddiasını temellendirmek için, nasların, tıpkı talil edilen bir nas veya bir ravi gibi şahit konumunda olduğunu belirtir. Buna göre, bir vasfin geçerli olup olmadığı konusunda, bir hadis metninin doğruluğunun belirlenmesindeki ölçü kullanılmalıdır. Bir hadis metninin doğruluğu, ravilerinin çok olması ile bilinemediği gibi, vasfin sahih bir illet olduğu da, o vasfı taşıyan asılların çokluğu ile bilinemez.

Diğer yandan naslar (asıllar) şahit konumundadır. Bir şahidin âdil olduğu diğer bir şahidin şahitliği ile sabit olamaz.¹⁵³

Bir illetin muhîl veya mülâim bulunması durumunda, böyle bir illet ile amel etmenin caiz veya vacip olacağı konusu gündeme gelmektedir.

Böyle bir illet ile amel etmek vacip değildir. Bunun için şu iki şartın bulunması gerekmektedir.

1. Söz konusu illetin âdil olduğunun bilinmesi gerekmektedir.
2. Belirlenen illeti def' eden veya ona muâırız olan bir nassın bulunmaması gerekmektedir.

Bu şartlar şu şekilde gerekçelendirilmiştir:

Bir vasıf mülâim olsa bile illet olmama ihtimali taşımaktadır. Çünkü mülâemet, o vasfı illet kılmadığı gibi, onun şahitliğini (geçerliliğini) cerheden ve bu şahitliği iptal eden bir şeyin bulunması ihtimalini de yok etmemektedir.

Yukarıdaki şartları taşıyıp illet olduğu anlaşılan bir vasıf, sanki illet olup olmadığı Hz. Peygamber'e sorulmuş ve O'da (s.a.v.) da bunun hakkında sükût etmiş gibi değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir soru karşısında susması, onun illet olduğunu kabul ettiği anlamına gelir. Bu ise, söz konusu vasfın sahih olduğunu gösterir.

Bir vasfın sahih bir illet olduğunun belirlenmesinde en sık kullanılan tâbirlerden biri, onun "âdil" olup olmadığı olmuştur. Söz konusu vasıf, bir davadaki şahide benzetilmiş ve şahitte aranan âdil olma vasfı, sahih bir illette de aranmıştır.

Debûsî, bir vasfın illet olduğunu belirlemede diğer asıllara arzetmeyi bir ölçü olarak kabul etmez. O'na göre, vasfın muttarit olması, onun âdil olduğunu göstermez. Diğer yandan vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmaması da onun şahitliğini ortadan kaldıran bir durum değildir.

Debûsî, görüşünü şu şekilde temellendirmektedir:

"Bir vasfın, bulunduğu her asılda şahit olması genel olarak sabit olmuştur. Bu genel şahitlik, vasfın âdil olduğunu göstermez. Nitekim bir şahit mahkemede şahitliği tekrarlasa ve bu şahitliğinden dönmese bu, o kimsenin âdil olduğuna dair bir delil teşkil etmez. İşte vasıflar da böyledir."¹⁵⁴

Debûsî, vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmamasının, söz konusu vasfı fasit kıldığı anlayışını eleştirmektedir. Çünkü O'na göre, kimi zaman sahih bir illet bulunduğu halde hüküm bulunmayabilir. Bu, ya başka bir engel bulunduğu için ya da illette bir eksiklik bulunması sebebiyle olabilir. Debûsî bu durumu bir örnekle açıklamaktadır:

¹⁵³ Debûsî, *Takvîm*, v. 173-b

¹⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 172-b

Satıcının seçim hakkına sahip olması şartıyla yapılan bir satım akdinde illet (satım akdi) bulunduğu halde, satıcı hakkında akdin hükmü gerçekleşmemektedir.

Bütün bunlardan sonra Debûsî şu sonuca ulaşmıştır:

“Deverân” ve “illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması”, bir vasfın sahih veya fasit bir illet olduğunu belirlemede geçerli bir ölçü değildir. Bu durumda illetin sahih olduğuna dair bir delil getirilmelidir.

e. İLLETİN TAHSİSİ

Takvîm’de illet bahislerine çok geniş yer ayrılmakla birlikte, illetin tahsisi konusu, müstakil bir başlık altında değil, “illet olacak vasıf” başlığı altında ve bir vasfın âdil olup olmadığının belirlenmesinde kullanılacak yöntem ele alınırken incelenmiştir.

İllet konusundaki tartışmalar daha çok Hanefî ve Şafîî mezhebine mensup usul bilginleri arasında gerçekleşmiştir. Fakat burada değişik bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Bu kez tartışma daha çok, Hanefî mezhebi içinde iki farklı ekol sayılabilecek olan, Mâverâünnehir ve Irak usul bilginleri arasında gerçekleşmektedir.

Abdülaziz el-Buhârî’nin belirttiğine göre, müstanbat bir illetin tahsisi, Kerhi, Cessâs, Debûsî ve Irak Hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre caizdir. Ahmed İbn Hanbel ve Mûtezile mezhebinin çoğunluğuna göre de böyledir.

Mâverâünnehir bölgesi Hanefî fakihlerine göre ise illetin tahsisi caiz değildir. İmam Şafîî’nin ve şafîî fakihlerin çoğunun görüşü de bu şekildedir.

İlletin tahsisi konusundaki görüş ayrılığı müstanbat illet konusundadır. Müstanbat illetin tahsisinin caiz olduğu görüşünde olanlar, mansus illette de caiz görmektedir. Fakat müstanbat illetin tahsisini kabul etmeyenlerden bazıları, mansus illette caiz görmüş, bazıları ise caiz görmemiştir.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Buhârî, *Kesfü 'l-esrâr*, IV, 57-58

Debûsî, her ne kadar coğrafi bölge bakımından mâverâünnehir toprakları içinde yer almış olsa da bu konuda O'nun Irak fakihlerinden Kerhi ve Cessâs ile aynı görüşe sahip olduğunu görmekteyiz.

Burada önce illetin tahsisinin ne anlama geldiğini belirtmemiz yerinde olacaktır:

İlletin tahsisi, bir konuda illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasıdır.

Debûsî, illetin tahsis edilebileceğini belirterek, görüşünü şu şekilde temellendirmiştir:

İlletin sahih olması için ittirat etmesi (hükümle birlikte bulunması) şart koşulmamıştır. Bu konuda ölçü, vasfın müessir olmasıdır. Ittirat, bir vasfın sahih olması için ölçü kabul edilecek olsa, ittiratın bulunmaması durumunda söz konusu vasıf fasit olacaktır.

Örneğin, (zekatın ödenmesinin illeti olan) nisap miktarı mal bulunduğu halde, bu mala sahip olduktan sonra bir yıl geçmeden zekat ödemek vacip olmamaktadır.

Hükmün bulunması, zorunlu olarak, illetin bulunmasına değil, illette müessir olan mananın (illetin hükme etkisinin) gerçekleşmiş olmasına bağlıdır.

İlletin tahsisinin caiz olup olmadığı konusunda yapılan tartışmaların merkezinde, bu işlemin hangi nitelikte olduğu konusu bulunmaktadır. İlletin tahsisinin caiz olmadığını savunanlar bunun “nakz” olduğunu; caiz olduğunu savunanlar ise “beyan” olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁶

Debûsî, illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının “illetin tahsisi” olarak isimlendirilmesindeki amacı ve bunun nakzdan farklı olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 63

“Tahsis, âmna bitişik (mukârin) bir delil ile, başlangıçta âmın kapsamına girmeyen şeyleri beyan etme işlemidir. Fakat nakz böyle değildir. Nakz, bir hüküm tam olarak sabit olduktan sonra gerçekleşir.”¹⁵⁷

Debûsî’ye göre, illet bulunduğu halde hüküm bulunmuyorsa şu iki ihtimal söz konusudur¹⁵⁸:

- i. İletin işlevini yerine getirmesini engelleyen bir mâni bulunmaktadır.
- ii. İllette müessir mânâ bulunmamaktadır.

Debûsî’nin anlayışına göre, illetin hükmü gerektirmesine bir mani bulunmasa bile, hükmün bulunması için müessir mana sabit olmalıdır.

Debûsî, illetin tahsisi konusundaki tartışmalarda muhatabını tard ehli olarak nitelemektedir. Tardı kabul edenler, illetin tahsis edilemeyeceği görüşünde olup, bunu “nakz” olarak nitelemektedirler. Onlara göre, illet bulunup, illetin hükmü gerektirmesini engelleyen bir mani yoksa hükmün bulunmaması caiz olmaz.

Debûsî, bu görüşe karşı çıkarak, bunun yanlış olduğunu belirtir ve bu konuda şu gerekçeleri ileri sürer¹⁵⁹:

- i. *Dil, nakz ile tahsisin farklı olduğunu göstermektedir.*

Nakz, dil bakımından bir yıkılmayı ifade ettiği halde, tahsis bir şeyin âmın kapsamında bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim “hâs” ile zıt anlamlı sözcük “âmm”, “nakz” ile zıt anlamlı sözcük ise “bina etmek”tir.

- ii. *Kur’ân ve diğer bütün huccetlerde tenâküz bulunması caiz olmadığı halde, âm bir nassın tahsisi caiz görülmüştür.*

¹⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 174-a

¹⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 174-a

¹⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 174-a

iii. Bazı hükümler, o konuda bir nas bulunması sebebiyle, kıyasa göre verilmesi gereken hükümden tahsis edilerek çözüme kavuşturulmuştur. Kıyası delil olarak kabul edenler bu konuda görüş birliği içindedir.

iv. Fakihler, ulaştıkları çözümlerde kimi zaman, illet bulunduğu halde hükmün bulunmadığını belirtmişler, bununla birlikte, söz konusu vasfın illet olmadığını da söylememişlerdir. Bu durum, onların, bazı durumlarda illet bulunduğu halde hükmün bulunmayacağını kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

Debûsî, illetin tahsisini kabul etmeyenler tarafından yapılan iki itiraza yer vererek bunları cevaplandırmaktadır¹⁶⁰.

* Birinci İtiraz

Eğer illetin tahsisi caiz olsaydı fakihler, herkes tarafından genel kabul görmüş meselelerde olduğu gibi, verilen hükümler ile meşgul olmazlar ve karşı görüşte olan bir müctehidin, “Bu konuda illet şu hükmü gerektirmektedir. Fakat ben bir delile dayanarak bu konuda tahsise gittim” demesini yeterli görürlerdi.

Debûsî, böyle bir itirazı haklı görmemektedir. Çünkü söz konusu vasıf rey ile sabit olduğuna göre yanlış olma ihtimali taşımaktadır. Dolayısıyla illet olarak belirlenen vasıf bulunduğu halde hüküm bulunmuyorsa akla iki ihtimal gelir. Ya illet fasittir ya da vasfın sahih bir illet olmasını engelleyecek bir mani vardır.

Debûsî, Şafiîlerle Hanefiler arasında, münakazadan kaçınma bakımından fark bulunmadığını belirtmektedir. Hanefiler münakazaya düşmemek için fikhi bir manaya (tesir); onlar ise sem’î bir lafza (naslara arz) dayanmışlardır. O’na göre, münakazanın lafızla def’ edilmesi, mana ile def’ edilmesinden daha kolaydır. Çünkü lafız, duyularla bilinebildiği halde, manayı ancak akıl kavrayabilir.

Genellikle yumuşak bir üslup kullanan Debûsî’nin, burada, ifade tarzını sertleştirdiğini görmekteyiz. O, bu konuda farklı görüşte olan bilginleri, işin kolayına kaçmakla suçlamaktadır. Hatta yeminli bir ifade ile, onların insafı davranmaları

durumunda, arzuları ile mücadele eden ve zora talip olan insanlara teşekkür edeceklerini belirtir.

* İkinci İtiraz

İlletin tahsisi durumunda, münakazanın gerçekleşip gerçekleşmediğinde tesiri ölçü kabul etmek, sınırını aklın kavrayamadığı bir şeyi kabul anlamına gelmez mi? Nitekim siz, biz, vasfın “muhiil” olmasını şart koştuğumuzda bize karşı bu şekilde itiraz etmektesiniz.

Debûsî bu itiraza, tesirin mahiyetinden yola çıkarak cevap vermektedir. Buna göre, bir vasfın müessir olduğu, duyularla bilinebilen bir şeydir. Tesir, şeriat bakımından da akılla kavranabilir bir durumdur. Nitekim bir şahidin âdil olup olmadığı konusunda müessir vasıf, o kimsenin günahlardan kaçınmasıdır ki bu durum akıl ile kavranabilen bir şeydir.

Tesirin mahiyetine yönelik bu itiraz hayli önemlidir. Bu nedenle Debûsî, müessirliğin akılla kavranabilir olduğu üzerinde özellikle durmuştur. Bunun için, Hz. Peygamber ve ashabın yapmış olduğu birçok talilin, tesirin kavranabilir olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Bu konuda O'nun verdiği bir örneği zikretmek istiyoruz:

Kedinin artığının necis olmaması, onun sürekli olarak insanlarla birlikte bulunması zarûreti ile talil edilmiştir.

Debûsî'ye göre, zarûretlerin, bir kimseden yükümlülüğün kalkmasında tesiri bulunmaktadır.

Debûsî, bu ve buna benzer bir çok örnekten hareketle, Hz. Peygamber ve ashabın, nasları müessir mana ve vasıflarla talil ettiklerini ve bu talillerinin doğru olup olmadığını anlamak için asıllara başvurmadıklarını vurgulamaktadır.¹⁶¹

¹⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 174-b, 175-a

¹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 175-a

O'na göre bir vasıf sırf kendi varlığı ile hucdet olamaz. Bir vasfın hucdet olabilmesi için, ya bir veya bir kaç aslın ona şahitlikte bulunması ya da bu vasfın müessir olması gerekmektedir.

Buna göre, Şafîîlerin yapmış olduğu, asıllara müracaat işleminin geçerli sayılması gerekmektedir. Debûsî, bu yola başvurulamayacağını ispat etmek için uygulamadan hareket etmiş ve Hz. Peygamber ve ashabının, bir vasıf için başka bir aslı şahit getirmekle meşgul olmadığını, dolayısıyla geriye tek bir yolun kaldığını belirtmektedir. İşte bu yol, vasfın müessir olmasıdır.

Bir vasfın hucdet olması için tesirin dikkate alınması gerektiği konusunda Debûsî'nin tutunduğu dayanaklardan birisi de selef imamlarının bu konudaki uygulamalarıdır. O'na göre, seleften imamlar, tespit ettikleri illetlerin sıhhatini tespit için bir asla müracaat etmemişlerdir.¹⁶²

Daha önce belirttiğimiz gibi, bir vasfın hucdet olması için kabul edilebilecek ölçülerden biri, söz konusu vasfın asıllara arzedilmesi, diğeri ise onun tesir niteliğine sahip bulunmasıdır. Hz. Peygamber, ashab ve selef imamlarının uygulamalarından, birinci yolun kapalı olduğu görülmüştür. Bu durumda tek geçerlilik ölçüsü olarak, belirlenen vasfın müessir olması kalmaktadır.

İmam Muhammed, tesiri dikkate alarak hüküm vermiştir:

Bir kimse, karısına, “eve girersen üç kez boşsun” dese sonra da onu üç kere boşasa, kadın bir başkası ile evlenip boşandıktan sonra yeniden eski kocası ile evlense, İmam Muhammed'e göre, kadın eve girince boş olmaz. Çünkü koca karısını üç kez boşayınca sahip olduğu talak haklarının hepsi sona ermişti.

Bu örnekte bulunan tesir şu şekilde açıklanmıştır:

Boşamak için edilen yemin, -boşama eğer, şu kadınla evlenirsem boş olsun şeklinde şarta bağlanmamış ise- ancak şart koşulduğu sırada mevcut olan boşama

¹⁶² Debûsî, *Takvîm*, v. 176-b

haklarında geçerli olur. Koca, karısını üç talak ile boşayınca boşamak için edilen yemin geçerliliğini kaybeder.

Bu örnekte Debûsî, İmam Muhammed'in, verdiği hükümde, herhangi bir asla müracaat yoluna başvurmamasına ve tesiri ölçü olarak kabul etmesine dikkat çekmiştir.¹⁶³

Debûsî, bütün bu tartışmalardan sonra şu sonuca ulaşmıştır:

Bu konuda doğru olan görüş, tesiri ölçü olarak kabul etmektir. İletler, tesirin ölçü olarak kabul edilmesi durumunda tahsise elverişlidir.¹⁶⁴

¹⁶³ Debûsî, *Takvîm*, v. 177-a

¹⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 178-a

D. İSTİHSAN

Debûsî, huccetleri taksim ederken istihsanı, ne “kesin bilgi sağlayan” ne de “zannî bilgi sağlayan” huccetler içinde zikretmiştir. Ne var ki O’nun, istihsan ile ilgili yaklaşımını göz önünde bulunduracak olursak, istihsanı da kıyas gibi zannî (mücevvice) huccetler içinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Takvîm’de istihsan konusunun ele alındığı yer, hayli anlamlıdır. Debûsî, istihsan konusunu, yanıltıcı huccetlerden hemen sonra ele almak suretiyle, istihsanın delile dayanmayan ve yanıltıcı nitelikte bulunmayan bir delil olduğuna dikkat çekmiştir. Bu, Debûsî’nin, konuları ele alırken fikri bir silsile takip ettiğini de göstermektedir.

Debûsî, bu konuda istihsanın delil olması ve istihsan türleri üzerinde durmakla birlikte, istihsanın, illetin tahsisi olarak kabul edilip edilemeyeceği konusuna temas etmemiştir. Ancak kanaatimizce Debûsî de, tıpkı Cessâs gibi, istihsanı illetin tahsisi olarak kabul etmektedir. Nitekim Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin aksine, illetin tahsini caiz görmekte ve bu konuda, Kerhi ve Cessâs ile aynı anlayışı benimsemektedir.

Debûsî’nin, istihsan konusunda hayli yoğun tartışma bulunmasına rağmen, istihsana çok az yer (bir buçuk varak) ayırdığı görülmektedir.

I. İSTİHSANIN TANIMI

İstihsan sözcüğü sözlükte, bir şeyin iyi bulunmasını yani o şeyin iyi olduğu konusundaki kanaati ifade etmektedir. Bir şeyi kötü bulmak (istikbah) da, onun kötü olduğu konusundaki kanaat anlamına gelmektedir.

İstihsanın terim anlamı için değişik tanımları yapılmış olmakla birlikte, biz, sadece Kerhi’ye ait olanı vermekle yetinmek istiyoruz:

“İstihsan, bir müctehidin, bir meselede, benzer konularda verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren daha güçlü bir gerekçe sebebiyle o hükmü bırakıp, başka bir hüküm vermesidir.”¹⁶⁵

¹⁶⁵ Buhârî, *Kesfû'l-esrâr*, IV, 8

Debûsî, istihsanın, fakihlerin ıstılahında, celf kıyasın mukabili olarak kullanıldığını belirtmiştir.¹⁶⁶ Ancak kanaatimizce bu ifadeler, tanım olarak nitelemeye elverişli değildir.

II. İSTİHSANIN DELİL OLMASI

Muhtemelen istihsan konusuna ayrılan hacmin küçük olmasından ötürü, Debûsî, istihsanın delil oluşunu ispat etmek için diğer Hanefi usul eserlerinde temas edilen bütün delillere yer vermemiştir. Debûsî, istihsanın delil oluşu konusunda, istihsan metoduna bu ismin verilmesi nedeniyle yapılan eleştiriler ve istihsanın, keyfilige dayanmadığını ispat hususunda özellikle durmuştur.

* İstihsanı delil olarak kabul edenler, bununla, zahir kıyasa göre verilmiş hüküm ile, bundan vazgeçmeyi gerektiren bir delil sebebiyle verilmiş hüküm arasında bir ayırım yapabilmeyi amaçlamışlardır. Buna göre, aslı üzere kalan hüküm kıyas, meyledilen (hafif kıyasa göre verilen) hüküm ise istihsan olmaktadır.

Debûsî'ye göre, iki şey arasında bir ayırım için yapılan bu tür isimlendirmelerde yadırganacak bir durum yoktur. Nitekim nahiv ve aruz ilimlerinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Örneğin, nahiv bilginleri, ikisi de mansup olan iki şeyden birine temyiz, diğerine zarf adını vermişlerdir.

İmam Muhammed de istihsan kelimesini şu şekilde kullanmıştır. "Hüküm kıyasa göre şöyledir, istihsana göre böyledir, biz kıyasa göre hüküm veriyoruz" demiştir. Fakihler, böyle yerlerin çoğunda, istihsana göre hüküm vermişlerdir.

Bu anlatılanlardan Debûsî şu sonucu çıkarmıştır: "Demek ki, kıyas ve istihsan, tıpkı Kitap ve Sünnet gibi, (hüküm verme bakımından) birbirine denk iki terimdir."¹⁶⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Debûsî'nin üzerinde önemle durduğu nokta, istihsanın keyfi bir hüküm verme metodu olmadığını ve istihsan ile, şer'î huccetlerin,

¹⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 225-b

¹⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 225-b

şer'î bir huccete dayanmaksızın terkedilmediğini ispatlamak olmuştur. İstihsanın keyfiliğe dayandığı iddiası, Hanefî alimlerine karşı ileri sürülmüştür. Debûsî'ye göre, iddianın kaynağı, istihsan kelimesinin sözlük anlamıdır.

* İstihsanı kullanan bilginler, kimi zaman, "Hüküm, kıyasa göre şöyledir fakat ben, kıyasa göre hüküm vermeyi kötü görüyorum (istikbah)" demişlerdir. Nitekim İmam Muhammed'in böyle bir ifadesi vardır. Debûsî şöyle demektedir: "Şer'î bir delil ile amel etmeyi çirkin görmek küfürdür. Demek ki İmam Muhammed, kıyas ile amel etmeyi, onunla aynı kuvvette başka bir delil bulunması nedeniyle kötü görmüştür."¹⁶⁸

III. İSTİHSAN TÜRLERİ

Debûsî, dört tür istihсандan söz etmiş, bunlar hakkında teorik herhangi bir açıklamada bulunmaksızın doğrudan örneklere geçmiştir. Bu dört tür; nas, icmâ, zarûret sebebiyle yapılan istihsan ve hafi kıyas istihsanıdır.¹⁶⁹ O'nun belirtmiş olduğu istihsan türlerinden nas, icmâ ve zarûret sebebiyle yapılan istihsanı, "genel kuraldan istisna"; hafi kıyasın tercih edilmesi yoluyla gerçekleştirilen istihsanı ise "gizli kıyas istihsanı" olarak adlandırabiliriz.

Bunların dışında, daha çok istihsanın kelime anlamı ile ilişkili bulunan bir tür istihsan daha bulunmaktadır. Buna "takdirî istihsan" diyebiliriz. Bu nevi istihsan hakkında bir tartışma bulunmamaktadır.¹⁷⁰ İstihsanın bu türü, modern hukuktaki "hakimin takdir yetkisi" kavramı ile benzerlik göstermektedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 225-b

¹⁶⁹ Şelebî bunların dışında, örf, ihtiyat, meşakkat ve maslahat sebebiyle yapılan istihsan olmak üzere dört nevi istihсандan daha söz etmektedir. Bkz. Şelebî, *Ta'lîl*, s. 348-357

¹⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 190

¹⁷¹ Hakimin takdir yetkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Öztan, *Medeni Hukuk*, s. 129 vd.

a. NAS SEBEBİYLE İSTİHSAN

Bir konuda, o meselenin benzerleri hakkında geçerli olan genel kuralın aksine bir nas bulunması durumunda bu tür istihsandan söz edilir.

Debûsî, Ebu Hanife'nin, oruçlu iken unutarak yemek yiyen kimse hakkındaki sözünü örnek olarak vermektedir.

Ebu Hanife, "Rivâyet olmasaydı, oruçlu iken unutarak yemek yiyen kimsenin orucunu kaza etmesi gerektiğine hükmederdim" demiştir. Yani, zahir kıyas, böyle bir kimsenin, orucunu kaza etmesini gerektirmektedir. Fakat Ebu Hanife, bunun terkedilmesini daha uygun görmüştür. Çünkü bu konuda, özel bir nas bulunmaktadır. Burada Debûsî, Ebu Hanife'nin, daha kuvvetli olmasından ötürü, nassa göre hüküm vermeyi tercih ettiğini belirtmiştir.

b. İCMÂ SEBEBİYLE İSTİHSAN

Fer'î bir konuda, zâhir kıyas bir hükmü gerekli kıldığı halde, ümmetin, o konuda herhangi bir yadırgaması bulunmaksızın teâmülünün olması durumunda bu tür istihsandan söz edilir.

Debûsî'nin bu konuda verdiği örnek ıstisna akdinin caiz olmasıdır. O'na göre, ıstisna akdi, bu konuda ümmetin herhangi bir yadırgaması bulunmaksızın teâmülü olması sebebiyle caiz görülmüştür. Kıyasa göre bu akit caiz olmamalıdır. Çünkü iş sözleşmesinin konusu, ne o sırada mevcuttur ne de zimmette sabit olmuştur. Oysa, bir şey ancak gerçekten teayyün ettikten sonra ya da zimmette sabit olduktan sonra satım akdinin konusu olabilir. Fakat bu konuda icmâ gerçekleştiği için, fakihler, kıyasa göre verilmesi gereken hükmü bırakmayı daha uygun görmüşlerdir. Çünkü icmâ, reyden daha güçlü bir delildir.

c. ZARÛRET SEBEBİYLE İSTİHSAN

Bir konuda, genel kurala (kıyas) göre verilmesi gereken bir hükümden, o olayla ilgili bir zarûret bulunması sebebiyle vazgeçilip, başka bir hükme varılması durumunda bu tür kıyastan söz edilir.

Bu konuda, şu örnek verilmektedir:

Bir kuyuya, necis olan bir şey düşmesi durumunda, -değişik şartlara göre- belli sayıda kova suyun çıkarılması ile kuyudaki su temizlenmiş sayılır. Oysa kıyasa göre, kuyudaki suyun tamamının çıkarılması gerekir. Çünkü suyun tamamı necis olmuştur.

Ancak fakihler, ortada bir zarûret bulunduğu için, kuyunun temizlendiğine hükmetmiştir. Çünkü kuyunun, temiz bir su ile yıkanması mümkün değildir. Bu durumda kuyunun temizlenmesi sadece, duruma göre belli miktarda suyun çıkarılması ile mümkün olmaktadır.

İşte bu noktada fakihler, kıyasa göre verilmesi gereken hükmü terketmeyi daha uygun görmüşlerdir. Çünkü insan, kuyunun suyunu tamamen çıkarıp, kuyuyu yıkama imkanına sahip değildir.

Bu örnekte Debûsî'nin illet konusunda sahip olduğu anlayışın bir tezahürünü görmekteyiz. Debûsî'ye göre, bir vasfın sahih bir illet sayılması için onun müessir olması gerekmektedir. Bu nedenle Debûsî, muhtemelen hükmün, bu anlayışa uygun olarak verildiğini vurgulamak amacıyla, yukarıda verilen örneği aktardıktan sonra, Şâri'in, "acz" vasfını, bir kimseden bütün yükümlülüklerin düşmesinde özür olarak kabul ettiğini belirtme gereği duymuştur.

d. HAFÎ KIYAS İSTİHSANI

Fer'î bir meselenin, her ikisi ile de illet birliği bulunan iki asla kıyas edilebilmesi durumunda, bunlardan akla ilk gelen kıyası terkedip, meselenin, diğer kıyasa göre çözülmesi halinde bu nevi istihsandan söz edilir.

Bu konuda Debûsî'nin verdiği örnek şudur:

Alıcı ve satıcı, mal teslim alınmadan önce, malın satış fiyatı konusunda anlaşmazlığa düşseler, bu durumda kıyasa göre, yeminle birlikte alıcının sözüne göre hüküm verilmesi gerekir. Oysa hafî kıyasa göre bu hükmün, aksi yönde olması gerekir. Çünkü alıcı, satıcının söylemiş olduğu fiyatı verdiğini ve bu nedenle, onun malı teslim etmesini gerektiğini iddia etmekte; satıcı ise bunu inkar etmektedir. Satıcının münkir (davalı) durumunda olduğu, olay üzerinde ancak bir süre düşündükten sonra akla gelen bir durumdur. İlki ise hemen akla gelivermektedir.

IV. İSTİHSANIN MAHIYETİ

İstihsanın mahiyeti hakkında bir değerlendirmede bulunmak için belki de seçilecek en uygun yol, onun türlerinden hareket etmek olacaktır. Çünkü istihsan türleri, gerek hükme ulaşma tarzı, gerekse güçlülük derecesi bakımından farklılık taşımaktadırlar.

Buna göre, yalnızca kelime anlamı açısından istihsan olarak isimlendirilen ve bir konuda nassın koyduğu bazı hükümlerin uygulanması konusunda hakime / müctehide takdir yetkisi tanıyan istihsan türü (takdîrî istihsan) bu değerlendirmenin dışında kalacaktır. Çünkü esasen bu tür istihsana, istihsan karşıtlarının dahi başvurduğu hatta bunun yalnızca anlam bakımından değil, isimlendirme olarak bile kabul edilip kullanıldığı yaygın bir kanaattir.¹⁷²

Takdîrî istihsan dışında kalan istihsan türlerini, genel bir bakışla iki ana başlıkta toplayabiliriz. Bunlardan ilki, “genel kuraldan istisna” olarak niteleyebileceğimiz, nas, icmâ ve zarûret sebebiyle yapılan istihsan türleridir. Diğeri ise, bir fer’in, iki asıl ile illet birliği taşıması durumunda, bunlardan ilk anda akla gelivermeyen asıla kıyas edilmesi ile yapılan kıyas işlemidir (hafî kıyas istihsanı).

“Genel kuraldan istisna” istihsanı, mahiyeti itibarıyla, bir illetin gerekli kıldığı hükmün, bunu engelleyici bir delil bulunması sebebiyle uygulanmaması gibi bir anlam taşımaktadır. Gerçi bu anlayış, daha çok, illetin tahsisini kabul eden, Hanefilerin Irak

¹⁷² Bkz. Şelebî, *Ta'îl*, s. 373

ekolüne mensup usulcülerinin olan Kerhi, Cessâs ve Debûsî'ye göredir. Söz konusu durumlarda, illetin tahsisini kabul edenlere göre, bunun sebebi, bir nas, icmâ veya zarûret olmaktadır. İletin tahsisini kabul etmeyenler ise, hükümün bulunmayışını, illetin bulunmamasına bağlamaktadır.¹⁷³

Hafî kıyas istihsanı ise, birçok Hanefî usûlcünün üzerine ısrarla vurgu yaptığı gibi, esasen bir kıyas işlemidir. Ancak fer', iki asla benzemektedir. Bu noktada istihsan, ilk anda akla gelmeyen asla yapılan kıyas işlemi olmaktadır. Bu nevi istihsan ile kıyas, eşit kuvvettedir.

Debûsî'nin istihsanın mahiyetine yönelik olarak yaptığı açıklamalar daha çok, "hafî kıyas istihsanı" hakkındadır. Debûsî, bizim, "genel kuraldan istisna istihsanı" olarak nitelediğimiz, nas, icmâ ve zarûret sebebiyle olan istihsan türlerini de ele alıp, misaller vermekle birlikte, konuyu illetin tahsisi ile ilişkilendirmemiştir.

İstihsan türleri, geçişlilik bakımından farklı özelliktedir. Buna göre, nas, icmâ ve zarûret sebebiyle başvuru olan istihsan geçişli değildir. Yani bunlar üzerine başka bir kıyas işleminin gerçekleştirilmesi mümkün olmamaktadır. Hafî kıyas istihsanı ise geçişlidir.¹⁷⁴

İstihsan delilini en çok kullanan Hanefî fakihlerinin, istihsanın, neredeyse her geçtiği yerde "Kıyasa göre hüküm şöyledir fakat biz, istihsana göre hüküm vermekteyiz" dedikleri bilinmektedir. İstihsanın mahiyetinin ortaya çıkmasında, sözü edilen kıyas ile neyin kastedildiği hayli önem arz etmektedir. Burada, terkedilen kıyasların tamamının, usûlî kıyas olduğunu söylemek güç gözükmemektedir. Şelebî, istihsan karşısında terkedildiği söylenen kıyas için farklı anlamlar belirlemiştir. Buna göre kıyas kelimesi; kaidenin gerektirdiği hüküm, bir konuda varid olan genel delilin

¹⁷³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 7; Serahsî, *Usûl*, II, 193

¹⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 19

gerektirdiği hüküm gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁷⁵ Bu bakımdan, istihsanın mahiyeti konusundaki tartışmaları, kıyas kelimesinin taşıdığı farklı anlamların dikkate alınarak değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatini taşımaktayız.

İstihsanın mahiyeti ile ilgili tartışmaların temelinde, istihsanın, delile dayanmaksızın, keyfi bir hüküm verme olup olmadığı ve müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı anlayışının yattığını söyleyebiliriz. Bu noktada Debûsî, - istihsanın delil olması konusunda açıkladığımız gibi- istihsanın mahiyet itibarıyla kıyas ile aynı olduğunu, bunun yalnızca bir isimlendirme farklılığı sayılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Debûsî bu kanaatinde, istihsanın tüm türlerini değil, yalnızca hafî kıyas istihsanını kasetmiş olmalıdır.

¹⁷⁵ Şelebî, *Ta'îl*, 248. Şelebî'nin, Hanefî fakihlerin, istihsanın mukabili olarak zikredilen kıyası daha çok usûlî kıyas olarak gösterme gayretleri bulunduğu kanaati ve bu konudaki eleştirisi için bkz. Şelebî, *Ta'îl*, s. 338

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TAKVÎMÜ'L-EDİLLE'DE
ELEŞTİRİLEN
DELİL GETİRME YOLLARI

A. İHTİCÂC BİLÂ DELİL

(BİR DELİLİN BULUNMAMASINI HUCCET KABUL ETMEK)

İhticâc bilâ delil konusu, Takvîm’de, bu başlık altında önemle ve genişçe (yaklaşık on varak) ele alınmış bir konudur. İhticâc bilâ delil kapsamına giren, taklid, ilham, tard ve ıstîshâb konusunu da hesaba katarsak konunun epeyce ayrıntılı olarak ele alındığını söyleyebiliriz.

I. İHTİCÂC BİLÂ DELİL KAVRAMI

“İhticâc bilâ delil”, kişinin, bir konuda delilin bulunmamasını, kendi görüşü için huccet kabul etmesini ifade eden bir kavramdır.

Bir konuda delilin bulunmaması bizatihi bir delil sayılabilir mi? Eğer sayılabilirse bunun kuvvet derecesi ne olacaktır? Yani kişinin kendisi için olduğu gibi, karşı görüşte olan bir kimseye karşı da ileri sürülebilecek derecede güçlü bir delil kabul edilebilir mi? İhticac bila delil konusunda üzerinde durulan ve cevap aranan soruların bunlar olduğunu görmekteyiz.

Aslında, bir konuda “Allah’ın hükmünün ne olduğunu bilmiyorum” diyen bir kimseden delil istenmeyeceği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Çünkü bir şeyi bilmeyen, onun delilini de bilmez.

Tartışma noktası ise şudur: Bir kimse bir fiilin vacip olduğunu veya terkedilmesi gerektiğini ileri sürer (mesela, akıl hastası ve çocuğun zekat vermesi gerekmez gibi) ve bu görüşüne başkasının da uymasını isteyecek olursa, farklı görüş sahibi bir kişi o kimse ile tartıştığı zaman, iddia sahibinin delil getirmesi gerekir mi? Ya da bir tartışma söz konusu olmaksızın, bir kimsenin, delili bulunmadığı halde, şer’î bir hükmün bulunmadığını ileri sürmesi caiz midir?¹⁷⁶

¹⁷⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 675

II. İHTİCÂC BİLÂ DELİL'İN HUCCET DEĞERİ

Debûsî, bu konuda dört görüş bulunduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷

a. Birinci Görüş

Delilin bulunmaması, bir hükmü reddeden (nâfi) için, aksi görüşte olanlara karşı bir delildir. Bir hükmü ortaya koyan kimse için ise bir delil olmaz.

Buhârî'nin belirttiğine göre, bu grupta yer alanlar Zahirilerdir. Bunlar, Peygamberliği kabul etmeyenlerden ayrıca bir delil getirmelerinin istenmeyişini kendilerine bir delil olarak kullanmışlardır.¹⁷⁸

b. İkinci Görüş

Delilin bulunmaması, savunma için (def) bir delildir. Fakat bir hükmün gerekli olduğu hükmüne varmak (îcab) için bir delil olmaz.

Bu grupta yer alan bilginler görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir:

Bir konuda delilin bulunmaması, bir şeyin olmamasını gerektirmediği gibi, o şeyin var olmasında da bir etkiye sahip değildir. Fakat her hâdis, zorunlu olarak bir muhdise muhtaç olduğundan, muhdisin (delil) bulunmaması, hâdisin de (hüküm) bulunmadığını gösterir.

Delilin bulunmaması, sadece bunu söyleyen hakkında sabit olur. Çünkü farklı görüşe sahip olan bir bilgin, kendisinin bir delili bulunduğunu ileri sürebilir. Bunu inkar edenin sözü ise onun hakkında bir delil sayılmaz.

Bir konuda delil olduğu iddiası, karşı görüşte olan için bağlayıcı olmadığı gibi, karşı görüşte bulunan kimsenin de delilin olduğunu kabul etmemesi diğerine karşı bağlayıcı olamaz. Çünkü delil var diyenin, yalan söylemesi veya hata etmesi ihtimal dahilinde olduğu gibi, delil yok diyenin de yalan söylemesi veya o konuda bulunan delili bilmemesi ihtimal dahilindedir.

¹⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 178-b

¹⁷⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 675

Bu grupta yer alan bilginler, yukarıda açıklanan gerekçelerden hareketle, bir konuda delilin bulunmamasının, ancak karşı görüşte olan bir kimsenin kendisi ilzam etmemesi için savunma (def) için bir delil olabileceği, bununla başkalarını ilzam etmenin ve bir hükmü gerekli kılmanın mümkün olmadığı sonucuna varmaktadırlar.

c. Üçüncü Görüş

Delilin bulunmaması, daha önce bir delil ile sabit olan bir şeyin aynen devam etmesi için, karşı görüşte olanlara karşı bir delildir. Yoksa daha önce bir delil ile sabit olmamış şeyler için bir delil olmaz.

Debûsî'ye göre, Şafiîlerin bazı konularda verdiği hükümler, onların bu görüşte olduğunu göstermektedir.

Bu grupta yer alan bilginler görüşlerini şu şekilde temellendirmektedirler:

“Çünkü bir delil ile sabit olan şeyin, o şekilde devam etmesi için bir delile ihtiyac yoktur.”¹⁷⁹

Örnek olarak, bir nikah akdi, sahih olarak sabit olunca artık hiçbir delile muhtaç olmaksızın geçerli olarak kalır.

Ne var ki onlar, bu alanda bir sınırlandırma yapma gereği duyarak, bu durumun, ancak cevherler gibi, sırf kendi varlığı ile devam edebilen şeylerde söz konusu olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü arazlar, varlıklarını uzun süre sürdüremeyip, peşi sıra meydana gelen şeylerdir. Arazlarda meydana gelen herşey yeni olarak meydana gelir. Bu yüzden arazlardan ilk meydana gelen ile son meydana gelen, illete olan ihtiyaçları bakımından eşit derecede bulunmaktadır.

Debûsî, bu görüşü şu şekilde tenkit etmektedir:

* Bir konuda delilin bulunmaması, her ne kadar bir delil ile sabit olan bir asla dayanmış olsa bile, bu delil, sabit olan şeyin geçerli olarak kalmasını gerektirmez. Aksine, onun geçerli olarak kalması, bunun için bir delile ihtiyacı bulunmayışındandır.

¹⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 179-a

* Bir delil ile sabit olan şeyin o şekilde devam etmesi için, söz konusu hükmü değiştiren bir delilin bulunmayışına tutunanlar, karşı görüşte olan insana karşı ispat edilmesi mümkün olmayan bir şeye dayanmış olmaktadır.¹⁸⁰

Debûsî, İmam Muhammed'in, Ebu Hanife'den aktardığı bir görüşün, delilin bulunmaması ile yapılmış bir ihticâc olduğu şeklindeki bir itiraza yer vererek buna cevap vermektedir.

Ebu Hanife, "Anberde humus yoktur. Çünkü bu konuda herhangi bir hadis bulunmamaktadır" demiştir.

Debûsî'ye göre, bu örnek Ebu Hanife'nin, delilin bulunmayışı ile ihticâta bulunduğunu göstermez. Çünkü Ebu Hanife ile İmam Muhammed arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

- Ebu Hanife: Balıkta olmadığı gibi, anberde de humus yoktur.
- İmam Muhammed: Peki, balıkta neden humus yoktur?
- Ebu Hanife: Çünkü balık tıpkı su gibidir.

Bu diyalogtan çıkan sonuca göre, yukarıda itiraz konusu olan hüküm, esasında müessir bir kıyas işlemi olmaktadır. Debûsî şöyle der: "Ganimetlerin ve madenlerin beşte biri alınır. Fakat ganimet olarak ele geçirilen suyun beşte biri alınmaz. Buna göre, kıyas, anberden humus alınmamasını gerektirmektedir. Bunun aksine bir hadis de varid olmamıştır ki onunla amel edilip kıyas terkedilsin."¹⁸¹

Bu grupta yer alan bilginler, nasların sabit olduktan sonra geçerli olarak kalmaları için ayrıca bir delile ihtiyaç duyulmamasını delil olarak ileri sürmüşlerdir. Oysa bir nassın sabit olması, hükmün aynen geçerli olarak kalmasını gerektirmediği gibi, başka bir nas ile neshedilmesini de önlememektedir.

¹⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 179-b

¹⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 181-a

d. Dördüncü Görüş

Bir konuda delilin bulunmaması, farklı görüşte olan kimselerin hiçbirine, ne savunma (def'), ne bir şeyi gerekli kılma (icab), ne daha önce var olan bir şeyi devam ettirmek (ibkâ), ve ne de yeni baştan bir hüküm ortaya koymak (inşâ) için bir delil sayılabilir.¹⁸²

Bu, Hanefilerin de içinde yer aldığı cumhura ait bir görüştür. Debûsî, “bizim görüşümüze gelince” diye başladığı dördüncü grubu ele alırken, teorik bilgiler verme yerine doğrudan örnekler vererek bunlar üzerinde tartışmaya girmektedir.

Debûsî'ye göre, yapılan bir iddianın, davalı tarafından inkar edilmesinden sonra bu konuda sulh yapmak (sulh ale'l-inkar) caizdir. Çünkü davacının sözü, davalı (münkir) hakkında bir delil sayılmadığı gibi, davalının sözü de davacı hakkında bir delil sayılmaz.

Debûsî, görüşünü şu şekilde temellendirmektedir:

* Davacı, iddiası sebebiyle, davalının cevap vermesi için mahkemeye gelmesi hakkını elde etmektedir. Davalının bu iddiayı reddetmesi ile davacının bu hakkı ortadan kalkmaz. Çünkü davalı, yapılan iddiayı bir kez inkar edip mahkemeyi terketse, sonra hakkında yeniden davada bulunulsa tekrar mahkemeye çağırılır. Buna göre, bir davayı inkar etmek, yemin edilmedikçe, davalı hakkında bir delil olmamaktadır.

* *“Yahudi veya hıristiyan olandan başkası cennete girmeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki: “Doğru iseniz, delilinizi getirin.”*¹⁸³

Bu âyette, cennete, yahudi ve hıristiyan olmayanların giremeyeceklerini ileri sürenlerden, bu iddialarını ispat etmeleri için delil getirmeleri istenmiş ve yahudi ve hıristiyan olmayan insanların cenneti hak ettiklerine dair bir delilin bulunmaması ile

¹⁸² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 675

¹⁸³ Bakara, 2/111

yetinilmemiştir. Buna göre, delilin bulunmaması, bir şeyi nefyeden kimse için bir delil teşkil etmez.¹⁸⁴

Gazâlî, bir şeyi nefyeden kimseden delil istenmemesi durumunda sakıncalı iki sonucun ortaya çıkacağını belirtmektedir:

i. Alemin hâdis olduğunu, onu yaratan bir zâtın bulunduğunu, nübüvveti; zina ve şarabın haram olmasını inkar eden kimseden delil getirme yükümlülüğü ortadan kalkar.

ii. Bu kimseden delil getirme yükümlülüğü ortadan kalkınca, bir şeyi ortaya koymaya çalışan kimseler, “alem hâdistir” yerine, “alem kadîm değildir”, “Allah kâdirdir” yerine, “âciz değildir” deme gibi bir yola başvurma gereği duyacaklardır.¹⁸⁵

Debûsî'nin belirttiğine göre, delilin bulunmamasını, delil olarak kabul edenler şu dört gruptur.¹⁸⁶

- i. Istishâb-i hâl'i kabul edenler
- ii. Teâruzu'l-eşbâh ile bir görüşe varanlar
- iii. Tardı kabul edenler. Yani bir vasfın, münakaza bulunmaksızın muttarit olmasını, illetin sahih sayılması için yeterli görenler
- iv. İletin bulunmadığı yerde hükümün de bulunmayışını, illetin sahih sayılması için yeterli görenler

Biz, sadece teâruzu'l-eşbâh konusuna yer vermek istiyoruz. Çünkü son iki görüş, illet konusu içinde ele alınmıştır. Istishâb-ı hâl ise yanıltıcı hucetler konusunda ele alınacaktır.

Teâruzu'l-eşbâh konusunda Züfer'in verdiği bir hüküm örnek verilerek tartışma bunun üzerinde cereyan etmektedir.

¹⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 181-a

¹⁸⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 384

¹⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, v. 181-b; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 654

Züfer'e göre, abdest alırken dirsekler yıkanmaz. Çünkü bu, kolda yıkanacak son noktadır. Son noktalar ise bazen o şeye dahil olur, bazen olmaz. Burada bir şüphe bulunduğu için dirsekleri yıkamak vacip olmaz. Dirseklerin yıkanması ancak bir delil ile sabit olabilir.

Debûsî, "Gaye, mugayya'ya bazen girer bazen girmez" sözünü şöyle tenkit etmektedir:

"Sen bunun hangi türden olduğunu biliyor musun? Cevabın "evet" ise, bunun benzerlerine göre hüküm ver. Yok eğer bilmiyorsan, kendinin bir delili bulunmadığını itiraf etmiş olursun. Bu durumda sana şöyle denir: "Kendi bilgisizliğini başkasına karşı hucdet gibi ileri sürme. Bu, belki Allah katında sadece senin için bir özür sayılabilir ve delil olabilir."¹⁸⁷

B. YANILTICI HUCDETLER

I. GENEL OLARAK

Debûsî'nin yaşadığı hicri beşinci asır, genellikle, bir hükme ulaşırken kullanılan kaynak ve metodun bir delile dayanıp dayanmadığı konusunda odaklandığı söylenebilir. Bu nedenle Debûsî, bir yandan kıyas ve istihsan ile ulaşılan hükmün delile dayandığını ispat etmeye çalışmakta, diğer yandan ise, gerçek anlamda bir delile dayanmayan kaynak ve metodları tenkit etmektedir.

Bir önceki başlıkta, delile dayanmayan metodların hepsinin ortak ismi olarak nitelenebilecek olan "ihticâc bilâ delil" konusu ele alınmıştı. Burada ise, daha özel bir bakışla, bu nitelikte bulunan taklid, ilham, ıstîshâb-ı hâl ve tard ele alınacaktır.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, v. 182-a

¹⁸⁸ Debûsî, bu türleri hucdet olarak kabul etmediği için, başlıkta yer alan "hucdet" sözcüğünün, bunları delil sayanların anlayışına göre zikredildiği düşünülmelidir.

II. YANILTICI OLARAK NİTELENEN HUCCETLER

a. TAKLİD

i. Taklidin Tanımı

Taklid, sözlükte, başkasının yaptığını yapmak, gerdanlık takmak ve birini bir göreve atamak anlamlarına gelmektedir.

Terim anlamı ise, bir kimsenin, diğerine, ondan işittiği veya onu gördüğü şekilde uymasıdır. Bu kimse, herhangi bir inceleme ve araştırma yapmaksızın, taklit ettiği kimsenin doğru olduğunu varsayar. Taklid edilen kimsenin yanlış yapmış olma ihtimali bulunduğu halde, mukallid doğruyu yanlıştan ayırt etmek için bir çaba göstermemektedir.

ii. Taklidin Huccet Değeri

Debûsî, taklidin huccet değeri konusunda başlıca iki görüş belirtmektedir:

Birinci görüş, cumhura aittir. Buna göre, taklid ile bir görüş sahibi olmak görüş birliği ile yanlıştır.

İkinci görüş ise, Haşvîlere aittir. Onlara göre taklid ile bir görüş sahibi olmak doğrudur.

Haşvîler görüşlerini şu şekilde temellendirmişlerdir:

* İnsanlığın aslı Hz. Âdem idi. Onu taklit etmek vacipti. Bu durumu değiştiren bir delil gelinceye kadar, sabit olan şey geçerli olarak devam eder.

* İnsanda aslolan hürlük olduğu gibi, durumu hakkında bilgi sahibi olunmayan (meçhûlü'l-hâl) bir kimsenin söz ve davranışları da, aksi sabit olana kadar, doğru kabul edilir.

Debûsî, bu gerekçeye evla kıyas yöntemi ile cevap vermektedir: Doğru üzerinde bulunmak bir peygamber hakkında düşünülebilir. Ne var ki ona ittibanın vacip olması, onun insan olma sıfatı sebebiyle değil, getirdiği mucize sebebiyledir. Bir peygamber mucize getirmediği, sırf insan olma niteliğinden dolayı doğru olduğunu ispat

edemediğine göre, diğer insanlar hiç ispat edemezler. Üstelik peygamber olmayan insanların mucize getirme imkanları da bulunmamaktadır.

Yukarıda aktarılan iki delilin de ıstışâb esasına dayandığını görmekteyiz. Oysa Debûsî'ye göre, ıstışâbın bizatihi kendisi delile dayanmayan bir delil getirme türüdür.

* Hanefiler, Hz. Peygamber gibi, sahabileri de taklit etmekte ve bir konuda sahabi kavli bulunması halinde reye göre hüküm vermeyi terketmektedirler. Taklidi delil sayanların itiraz ettikleri nokta, sahabilerin yalan söyleme ihtimali bulunduğu ve onların yalandan korunmuş olmadığı halde böyle bir kabule sahip olunmasıdır. Onlara göre, eğer sahabilerin taklit edilmesi, onların, taklidi vacip bir kimsenin (Hz. Peygamber) ashabı olmaları sebebiyle ise, bu durumda aynı anlayışın, tâbiîn ve sonraki bütün nesiller için sürdürülmesi gerekmektedir. Çünkü herbir nesil, kendinden önce taklit edilmesi vacip bir neslin ashabı konumundadır.

Debûsî, sahabe görüşünün diğer insanlarınkinden öncelikli olmasının, bu konuda Hz. Peygamber'in bir hadisi bulunması sebebiyle olduğunu belirterek bu iddiaya cevap verir. Ancak bu, sahabi kavli karşısında reyin terkedileceği anlayışında olan kimselere göre verilmiş bir cevaptır.¹⁸⁹

Taklidi savunanlar, bir insanın doğru yolda bulunmasının akıl sayesinde gerçekleştiğini ve bunun bütün nesillerde geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buradan hareketle onlar, taklit edilmeye layık olanın, yalnızca bir nesil olmadığı sonucuna ulaşmaya çalışmaktadırlar.

Debûsî, böyle bir gerekçeye öncelikle akıl ile elde edilen bilginin değerinden yola çıkarak cevap verir. Akılla ulaşılan bir sonucun, gerçekte doğru olmama ihtimali vardır. Çünkü peygamberler dışında hiçbir insan, batıla düşmekten korunmuş değildir.

Diğer yandan akıl, doğru yolu ancak araştırma ve istidlal ile bulabilir. Taklit eden, taklit ettiği kimsenin, söz konusu görüşe bir araştırma sonucu ulaşıp ulaşmadığını bilmemektedir. O görüşe bir araştırma sonucu vardığını bilse bile, aynı hakka taklit

¹⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, v. 218-a

eden de sahiptir. Başkasının yaptığı bir araştırma onun hakkında bir huccet olmaz. Nitekim kıblenin tayini konusundaki hüküm böyledir.

Debûsî'ye göre, aslında taklit ile amel etmeyi caiz görenler de, farkında olmadan, huccet olarak, araştırma ve istidlali kabul etmektedirler.¹⁹⁰ Çünkü taklit ettikleri kimsenin bir araştırmaya dayanmadıklarını kabul etseler, bilgisizliğin peşinden gitmiş olacaktırlar.

Debûsî, şu iki cümle ile, taklidi savunanlara karşı etkili bir cevap vermiştir:

1. “Sen batıl üzerindesin. Beni taklit et. Çünkü ben akıllı bir insanım.”

Bu durumda muhatap, onu taklit ederse, taklit konusundaki anlayışının yanlış olduğunu kabul etmiş olacaktır. Taklit etmezse, huccet olan bir şeyi yapmamış olacaktır. Çünkü o kimsenin anlayışına göre taklit bir huccettir.

2. “İmamını (taklit ettiğin kimseyi), onun doğru yolda olduğuna mı, yanlış yolda olduğuna mı inanarak taklid ediyorsun?”

Eğer o kimsenin cevabı, “Taklit ettiğim kimsenin yanlış yolda olduğuna inanarak taklit ediyorum” veya “Bu konuda bir bilgim olmadan taklit ediyorum” şeklinde olursa hiç tartışmaya gerek yoktur. Çünkü böyle bir kimse, hakkı batıldan ayıramayan ve aklî dengesi yerinde olmayan bir kişidir. Eğer aklî dengesi yerinde ise, batıla uyma yanlısı biridir ki bu durumda da söz konusu kimse sefih sayılır.

Eğer muhatap, “Ben o kimsenin doğru yolda olduğuna inanarak onu taklit ediyorum” derse, ona şöyle denir: Bir kimsenin, sırf “ben doğru yoldayım” demesi ile onun, doğru veya yanlış yolda olduğu bilinemez.”

Debûsî, böyle bir kimse hakkında daha ağır bir ifade kullanarak, başkasının taklit edilmesi gerektiği görüşündeki insanın, kendisini hayvanların derecesine indirdiğini belirtir. Çünkü hayvanların yavruları da herhangi bir ayırım yapmaksızın annelerini taklit etmektedirler.

¹⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 217-a

Debûsî'ye göre, taklidi bir delil olarak kabul eden kimse için iki ihtimal söz konusudur. Bu kimse temyiz gücüne sahip değilse mazurdur. Fakat temyiz gücü bulunduğu halde kendisini hayvanların seviyesine indirmiş ise, aklını kullanması için bu kimseye zor kullanmak daha uygun bir yoldur.

Bütün bu tartışmalardan sonra Debûsî şu sonuca ulaşmıştır: “Demek ki, taklit ile bir görüş sahibi olmak bâtıldır. Taklit, hucet olmaya da elverişli değildir. Asıl hucet, rey ve istidlal ile olur.”¹⁹¹

iii. Taklidin Kısımları

Debûsî'nin yukarıdaki eleştirileri, taklidin bütün kısımları hakkında söz konusu değildir. Müellif, taklidi dört kısımda ele almış ve bunların ilk üçünde taklidin geçerli olduğunu belirtmiştir. Burada kullanılan ölçü, netice bakımından bir istidlale dayanıp dayanmadığıdır. Taklidin kısımları şunlardır:

1. Ümmetin peygamberi tasdik etmesi
2. Bir alimin, rey ve istidlal bakımından kendisinden daha ileri olan bir kimseyi tasdik etmesi
3. Âmmînin (halkın), kendi asrının alimlerini tasdik etmesi
4. İnsanların, daha önceki nesilleri ve küçüklerin, büyükleri tasdik etmesi

Debûsî'ye göre bunlardan ilk üçü sırf taklitten ibaret olmayıp içinde bir nevi istidlal bulundurmaktadır.

Burada halktan bir kimsenin, bir alimi tasdik etmesinde nasıl bir istidlal bulunduğu sorusu akla gelebilir. Debûsî, bu muhtemel soruya şöyle yanıt vermektedir: “Halktan bir kimsenin, bir alimi tasdikinde de bir nevi istidlal bulunmaktadır. Çünkü söz konusu kişi, alim ile, alim olmayan bir kimseyi ancak bazı istidlaller sonucu ayırabilir. Fakat böyle bir kimse, yapılması daha uygun olanı (araştırarak kişinin kendisinin bir hükme varması) terk ettiği için kınanabilir. Çünkü o bunu, zor olduğu

¹⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 217-b

için ve tenbelliğinden dolayı terketmiştir. Dini konularda tenbellik etmek ise yerilmiştir.”¹⁹²

b. İLHAM

i. İlhamın Tanımı

İlham, bir kimsenin, kalbine doğan bir şeye, onun hak mı, batıl mı olduğu konusunda herhangi bir âyetten istidlalde bulunmaksızın veya huccetlerde inceleme ve araştırmada bulunmaksızın ittiba etmesidir.¹⁹³

ii. İlhamın Huccet Değeri

Debûsî’ye göre, ilhamın huccet kabul edilmesi konusunda iki görüş bulunmaktadır:

1. Cumhur’a göre, ilham ile, ancak başka hiçbir huccetin bulunmaması durumunda ve hakkında bir bilgi bulunmaksızın amel etmenin mubah sayıldığı konularda amel etmek caiz olur.

2. Hubbiyye fırkasından bazılarına göre ise ilham, Hz. Peygamber’den işitilen vahiy gibi huccettir.

İlhamı Huccet Sayanların Delilleri

Bu grubun dayandığı delillere geçmeden önce, Debûsî’nin, bu konunun sonunda onlar hakkında yaptığı bir değerlendirmeyi aktarmak istiyoruz.

“Hubbiyye’den bir kavim türedi. Bunlar kendilerinin Allah’ın sevdiği kullar olduğunu iddia ediyorlar. Güya Allah onların kalbine tecelli ediyor ve onlarla

¹⁹² Debûsî, *Takvîm*, v. 218-a

¹⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, v. 218-a

konusuyor. Sonra da bu sebeple kendi sözlerini huccet kabul ediyorlar ve hevalarını ilah ediniyorlar. Allah böyle bir hale düşmekten korusun.”¹⁹⁴

İlhamı huccet olarak kabul edenler, Kur’ân’dan bazı âyetleri, Hz. Peygamber ve ashabın bazı uygulamalarını ve özellikle de Hz. Ömer’in sahip olduğu bir niteliği kendi görüşleri için delil olarak göstermişlerdir:

* Allah’ın insana iyilik ve kötülüğü ilham ettiğini¹⁹⁵, Allah’ın hidâyet etmek istediği kimsenin kalbini açtığını¹⁹⁶, insanı fitrat üzere yarattığını, arıya ve Hz. Musa’nın annesine vahyettiğini¹⁹⁷ bildirdiği âyetler, nazar ve istidlal olmaksızın bilgi sahibi olmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

* Müminin firasetinden çekinilmesini ifade eden ve insanlar fetva verse bile bir şeyin günah olduğunu bilmede kalbe damşılmasını öğütleyen hadisler de ilhamın huccet olduğunu göstermektedir.

* Bu ümmette bir muhaddes (kendisine ilham edilen kimse) bulunsaydı bunun Hz. Ömer olacağı şeklindeki rivâyet ve sahabenin, nassa aykırı gibi gözüken görüşleri de –ki bir çoğu Hz. Ömer’e aittir- ilhama dayanılarak verilmiştir.

* Teharri yapılmasına rağmen kiblenin hangi yön olduğu bilinemiştir ise, kalbe doğacak yöne doğru yönelmesi gerektiğinin herkes tarafından kabul edilmesi de ilhamın geçerli bir huccet olduğunu göstermektedir.

Onların vurguladığı bir nokta da, huccetlerle istidlal eden, rey ve kıyasa başvuranların da ilhamı kullandığıdır. Buna göre, ilham da bir huccet çeşididir.

¹⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 223-a/b. Hubbiyye, kullukta sevgi derecesine ulaşan kimsenin bütün yükümlülüklerinin kalkacağını iddia eden grup., DİA, “Hubbiyye” md., XVIII, 266

¹⁹⁵ Şems, 91/8

¹⁹⁶ Zümer, 39/22

¹⁹⁷ Nahl, 16/68; Kasas, 28/7

İlhamı Huccet Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Debûsî, ilhamın huccet sayılamayacağı görüşünde olan ehli sünnetin delillerine geniş yer ayırmıştır. Kanaatimizce burada asıl tartışılan, ilhamın bilgi sağlayıcı bir metot olup olmadığıdır. İlhamı bir huccet olarak kabul edenlere göre, ilham da geçerli bir bilgi edinme yoludur. Debûsî ise bunu kabul etmez ve görüşünü, şu şekilde temellendirir.

Kur'ân'da; tefekkür ve tezekkür edenlerden, akleden ve anlayış sahibi kimselerden söz edildiği halde, kendisine ilham edilenlerden hiç söz edilmemiştir. Eğer ilham bir bilgi edinme yolu olsaydı, Kur'ân bunu beyan ederdi. Çünkü Kur'ân, bilgiye ulaşma yollarını beyan etmek üzere indirilmiştir.¹⁹⁸

Diğer yandan, bir konuda şer'î bir hükme varırken kullanılacak metodun ne olduğunu bildiren Muaz hadisinde, ilhamdan hiç bahsedilmemiştir.

Debûsî, ilhamın, bilgi edinme yolu olamayacağını belirterek, bilgi edinme yolu olarak “nazar ve istidlal”i öne çıkarmaktadır.

Debûsî, ilhamın delil olduğunu savunanlar tarafından yapılan “Bizim bir katkımız olmaksızın, âyetleri gösteren, alemin hâdis, kendisinin de muhdis olduğunu ilham eden Allah'tır.” şeklindeki bir itiraza, bunun netice itibarıyla nazar ve istidlale dayandığını, âyetlerin bize ancak bu şekilde yol gösterdiğini vurgulayarak cevap verir. Allah'ın âyetleri göstermesi, bu âyetleri yaratması ve kula düşünme gücünü vermesidir.

Debûsî, ilhamın geçerli bir huccet olduğunu söyleyen kimseye şu soruyu yöneltmektedir:

İlham, naslara (şer') aykırı olarak mı yoksa muvafık olarak mı huccettir?

¹⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, v. 220-a

Eğer bu kimse, “naslara aykırı olarak” derse kafir olur. Eğer “muvafık olması durumunda huccettir” derse, bir ilhamın naslara muvafık olup olmadığı ise ancak nasları inceleme ve araştırma suretiyle bilinebilir. Nitekim kıyas da böyle yapılmaktadır.

Debûsî’ye göre, ilhamın kaynaklandığı yer de problemlidir. Çünkü ilham, Allah’tan, şeytandan veya insanın kendisinden kaynaklanmış olabilir. İlhamın nereden geldiği ise, ancak nazar ve istidlal ile bilinebilir.

Debûsî, ilham ile elde edilecek bir bilginin ispat edilme gücüne sahip olmadığını belirterek, ispat vasıtası olarak ilham yerine “burhan”ı öne çıkarmaktadır.

Allah Teâlâ, cennete sadece yahudi ve hıristiyanların gireceğini iddia edenlerden burhan ortaya koymalarını istemiş, aksi durumda onların yalan söylediğine hükmetmiştir. Diğer yandan burhansız olarak Allah ile birlikte başkalarına tapanlar tehdit edilmiştir. Eğer kalplerin şahitliği huccet olsaydı, onların bu iddiaları yerilmezdi. Ayrıca, ilham batınî bir huccettir. Dolayısıyla ispatlanması mümkün değildir.

Allah, peygamberine kalbine başvurmasını değil, ashabı ile istişare etmesini emretmiştir. Çünkü ilhama göre hüküm verilmesi durumunda, karşı görüşte olan kimse, şöyle bir itiraz hakkı elde edecektir: “Sen hatalısın, çünkü bana ilham edildi.” Bu durumda söylenebilecek tek söz, o kimsenin, kendisine ilham edilmeye elverişli bir kimse olup olmadığıdır. Bu ise ancak nazar ve istidlal ile bilinebilecek bir konudur.

İlhamın, bilgi edinmede geçerli bir yol olmadığını ispat edilmesinde başvurulan diğer bir argüman da, insanın, ilim ile amel etme konusunda olduğu gibi ilim elde etme konusunda da imtihana tâbi tutulmuş olmasıdır. İmtihan denilince akla, içinde insanın iradesinin bulunduğu bir durum akla gelir. Eğer bilgiye, insanın iradesi bulunmaksızın, ulaşılabilseydi, bu konuda imtihana tâbi tutulmanın bir anlamı kalmaz, bilgi sahibi olana mükafat, bunu terkeden kimseye de ceza verilmesi gerekmezdi.

Debûsî, ilhamı bir huccet olarak kabul edenlerin ileri sürdüğü âyetlerin şu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir:

Allah'ın insana kötülük ve takvayı ilham ettiğini¹⁹⁹ bildiren âyet, “ona ilim yollarını öğretti” olarak anlaşılmalıdır. Nitekim “Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz”²⁰⁰ mealindeki âyet de buna işaret etmektedir.

Debûsî, taklit ve ilhamı şu şekilde mukayese etmiştir:

“... Cehaletin sermayesi taklittir. Bunun sebebi, kişinin kendi değerini bilmeyip, huccetsiz olarak, kendisi gibi bir başkasını taklit etmesidir. Taklitten sonra (cahillikte) ikinci sırayı ilham alır. Çünkü ilham sahibi kimse, kalbine tâbi olur ve huccetsiz olarak onu taklit eder. ...”²⁰¹

c. ISTISHÂB

i. Istishâbın Tanımı

Istishâb sözcüğü, sözlükte, birinin dostluğunu talep etmek anlamına gelmektedir.

Terim olarak ise, bir şey hakkında, öncesinde sabit olan duruma göre hüküm vermek anlamına gelir. Istishâb için, birçok tarif yapılmış ise de, hemen hepsi aynı anlamda birleşmektedir.²⁰²

ii. Istishâbın Huccet Değeri

Istishâb hakkında yapılan tartışmaların göz önüne alınması için, bu konudaki görüş birliği ve görüş ayrılığı bulunan noktaları anahatlarıyla Usûlü'l-Pezdevî şarihi Buhârî'den nakletmek istiyoruz:

Şu iki konuda istishâbın geçerli olduğunda görüş birliği bulunmaktadır:

1. Sadece akıl ile, iyi veya kötü olduğu, vacip veya mümteni olduğu bilenen konular.

¹⁹⁹ Şems, 91/8

²⁰⁰ Fussilet, 41/53

²⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, v. 233-a

²⁰² Buhârî, *Keşfü'l-êsrâr*, III, 662 vd.

2. Ebedî veya belirli bir süreyle sınırlı olduğu nas ile bilinen hükümler. Yine mutlak olarak sabit olup, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da geçerli olmasını gerektiren bir delil bulunan ve bu durumu ortadan kaldıran bir delilin bulunmaması sebebiyle amel edilmesi vacip olan şer'î hükümler de böyledir.

Şu konuda ıstışâbın geçerli olmadığı görüş birliği bulunmaktadır:

Bir delil ile sabit olup, ortadan kalkma veya geçerli olarak devam etme ile karşı karşıya olmayan bir hüküm bulunmaktadır. Böyle bir hükmü ortadan kaldıran bir delilin bulunup bulunmadığı konusunda bir araştırma yapmaksızın ıstışâb yoluna gitmek, kişinin ne kendisi ve ne de başkası hakkında bir delil sayılabilir. Çünkü bir kimsenin söz konusu hükmü ortadan kaldıran bir delili bilmemesi, onun kendi hatası sebebiyledir. Böyle bir ıstışâb, başkasına karşı bir delil olmadığı gibi, araştırma yapma imkanına sahip olması durumunda, kişinin kendisi hakkında da bir delil olamaz.

Görüş ayrılığı bulunan ıstışâb ise şu konudadır:

Bir fakih, ortadan kalkmakla karşı karşıya olmayan ve mutlak bir delil ile sabit olan bir hükmü geçersiz kılan bir delilin bulunup bulunmadığı konusunda gayret gösterse ve böyle bir delil de ortaya çıkmasa, bu durumda ıstışâba başvurulabilir mi?

1. Şafîilerden Müzeni, Sayrâfî, İbn Şureyh gibi fakihlere göre, bu tür ıstışâb, şer'î konularda uyulması gerekli ve bağlayıcı bir huccettir.

2. Hanefîlerin çoğunluğu, bazı Şafîiler, Ebu'l-Hüseyn el-Basri ve mütekellimin ekolünden bir grup fakihe göre ise bu tür ıstışâb, ne daha önce var olmamış bir şeyi ortaya konulması için ne de daha önce var olan bir şeyin olduğu hal üzere bırakılması için huccet olabilir.

3. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'ye göre ise, bu tür ıstışâb, bir özür ve savunma (def) için huccet olabilir. Bu tür ıstışâba göre amel etmek, o kimse hakkında vaciptir. Başkasına karşı huccet olarak ileri sürülemez.

Debûsî'ye göre ıstışâb, bir delile dayanmaksızın görüş sahibi olmaktır. Ne var ki bu, ıstışâbın bütün türleri için geçerli bir yargı değildir. İstışâbın dört türü vardır.

Bunlardan ilk ikisi geçerli, üçüncüsü tam bir bilgisizlik, dördüncüsü ise tam bir yanılıdır.

ii. İstishab Türleri

1. Bir hükmün devam etmesi, onu ortadan kaldırıcı bir şeyin bulunmaması zarûretinden dolayı gerçekleşmiş ise böyle bir ıstishâb geçerlidir. Ancak söz konusu hükmü ortadan kaldıran bir şeyin bulunmamasının, bilgi sağlayan bir yol ile sabit olması şart koşulmuştur. Bu bilgi, ya vahiy sahibi tarafından verilmiş olmalıdır ya da -duyularla bilinen bir şey ise- bu hükmü ortadan kaldıran bir şeyin bulunmadığı sabit olmalıdır.

Debûsî'ye göre bu tür ıstishâb geçerlidir ve zaten bunu huccet olarak kullanmayı bizzat Allah Teâlâ şu âyet ile öğretmiştir: *“Deki: Bana vahyolunanda, (bu haram dediklerinizi) yiyen kimse için haram edilmiş bir şey bulamıyorum...”*²⁰³

Debûsî, ibâhe-i asliyye ve berâet-i zimmet ıstishabından söz etmemektedir. Ancak kanaatimizce bu tür, ibâhe-i asliyye ıstishâbı ile örtüşmektedir.

2. Müctehit, bir hükmün ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda bir delilin bulunmadığını, gücü nispetinde araştırdıktan sonra tespit etmiş ise, bu konuda yapılacak bir ıstishâb, her ne kadar o kimsenin bilmediği bir delilin olma ihtimali söz konusu ise de, geçerli olur. Bu tür ıstishâb, o kimse için bir özür sayılması bakımından geçerli olsa da, başkasına karşı huccet olarak ileri sürülemez. Çünkü başkasında, o hükmün ortadan kalktığına dair bir delilin bulunma ihtimali vardır.²⁰⁴

3. Bir hükmün ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda herhangi bir inceleme ve araştırma yapmaksızın, onun geçerli olarak devam ettiği yönünde yapılan ıstishâb.

Debûsî bu tür ıstishâbı, sırf bilgisizlik olarak nitelemektedir. Bilgisizlik ise, bir huccet sayılamayacağı gibi, eğer o kimsenin delili elde etme imkanı bulunuyorsa, bir özür de sayılamaz.

²⁰³ En'âm, 6/145

4. Bir hükmü ibtidâen ortaya koymak için yapılan ıstışâb.

Debûsî bu tür ıstışâbı, sırf yanlışta içinde bulunmakla niteleyerek, bu iddiasını şu gerekçeye dayandırmaktadır:

Istışâbda, sabit olan bir hükmün, ortadan kalktığına dair bir delil getirilinceye kadar geçerli olarak devam ettiği anlayışı söz konusudur. Bir şey sabit olmamış ise ona tutunmak imkansızdır. Aksine, önce böyle bir şeyin var olduğuna dair delil getirilmesi gerekir.

Bu konuda verilen en açıklayıcı örnek, mefkûd bir kimsenin mirasçı olması durumunda söz konusu olmaktadır. Şöyle ki;

Mefkûd, aslen hayatta olan bir kimsedir. Bu nedenle, onun öldüğüne dair bir delil getirilinceye kadar, sabit olan bu asla göre hüküm vermek gerekir. Bu kimsenin kendi mallarının sahibi olduğu da sabittir. Öldüğüne dair bir delil getirilinceye kadar bu asla göre hüküm vermek gerekir. Ancak babasının mülkiyetinde bulunan mallar onun değildir. Dolayısıyla babası ölünce, mefkûdun, onun malına mirasçı olacağı söylenemez. Çünkü var olan duruma göre hüküm vermek, mefkûdun, babasının malına mirasçı olmasını gerektirmez.

Ne var ki bazı Şafiîler, mefkûdlük durumunu, bu kimsenin babasına mirasçı olabilmesi için bir huccet kabul etmişlerdir. Oysa Debûsî'ye göre bu, onların, olayı kavrayamadan verdikleri bir hükümdür. Çünkü mefkûdun mirasçı olması, bizzat mirasçılık konusunda değil, mefkûdun hayatta olması konusunda yapılan bir ıstışâb aracılığıyla olmaktadır. Mefkûdun hayatta oluşu, bir delile dayanmaksızın sabit olmuştur. Böyle olunca, bu durum ancak, onun kendi haklarını koruma konusunda geçerli olur. Yoksa mefkûd, kendisi için daha önce sabit olmamış bir hakkı elde edemez.

Debûsî ıstışâb, taklit ve ilham hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

²⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, v. 223-b

Her üçü de yanılıcı olma özelliğinde birleşiyorsa da ıstışâb, taklid ve ilhama göre gerçeğe daha yakındır. Çünkü ilhama göre hüküm veren kimse, kalbine başvurup, delillerden yüz çevirmektedir. Oysa huccet olan kalp değil, reydir. Istışâba göre hüküm veren ise, bir konudaki delili biliyor ve reye de başvuruyor. Fakat bu kimse, hükmün bir huccet ile sabit olması ile onun geçerli olarak devam etmesi konusunu birbirinden ayırt etmemekte, bir şeyi sabit kılan delilin, aynı zamanda onun, geçerli olarak devam etmesini de gerektirdiğini zannetmektedir.

d. TARD

Tard, daha önce, illet bahisleri içinde incelenmiş olmakla birlikte, Debûsî, yanılıcı niteliğine dikkat çekmek için yanılıcı huccetler bölümünde tardı yeniden ele almıştır.

i. Tard Kavramı

Tard, bir vasfın hüküm ile birlikte bulunmasını, o vasfın sahih bir illet sayılması için yeterli görmeyi ifade eden bir terimdir.

Debûsî, tard ve ıstışâb-ı hâl arasında şu değerlendirmeyi yapmıştır: Tard, ıstışâb-ı hâl'e göre, doğruya daha yakındır. Çünkü ıstışâbta, delil ile sabit olan şeyin geçerli olarak devam ettiğine, onun geçerli olarak kalmasını gerektiren bir delil bulunmadığı halde hükmedilmektedir. Tardda ise bir delile dayanılmaktadır. Zira talil edilen asılda bulunan vasıflar huccettir. Ancak bu vasıfların fasit olma ihtimali bulunmaktadır.²⁰⁵

²⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, v. 224-b

ii. Tardın Kısımları

1. Karşı görüşte bulunan kimsenin veya bütün insanların görüş birliği ile oluşan ittirat.

Debûsî'ye göre bu tür tard güzeldir. Çünkü sabit olan bir asıl, ancak bir delil veya illet bulunması durumunda değişebilir.

Ancak şu husus önemle vurgulanmıştır: Her ne kadar böyle bir vasıf illet olmaya elverişli ise de, onunla amel etmeyi vacip kılan bir delil bulunmadıkça, böyle bir iddiada bulunulamaz.

2. Bir vasfın illet olup olmadığını anlamak için onu, -mümkün olduğu kadar- asıllara arz etmek suretiyle gerçekleşen ittirat.

Debûsî'ye göre böyle bir ittirat, huccet olmakla birlikte, bu yalnızca, bunu yapan kimseyi mazur gösterebilecek güce sahiptir. Bu tür ittirat, başkalarını ilzam etmek için bir huccet sayılamaz. Çünkü karşı görüşte bulunan bir kimse, belirlenen vasfı nakzeden bir delilin bulunduğunu ileri sürebilir.

3. Bir vasfın, talil edilen asılda hükümlerle birlikte bulunması ile gerçekleşen ittirat.

Bu tür ittiratta, söz konusu vasfın illet olduğu sabit olduktan sonra diğer asıllara arz etme gibi bir yola başvurulmamakta, vasfın hükümlerle birlikte bulunması ile yetinilmektedir.

Debûsî'ye göre bu tür ittirat delil olarak kabul edilemez. Çünkü bu kimse, söz konusu vasfı, diğer asıllara arz etmemiştir. Oysa başka bir asıl, o vasfın illet olmasını engellemesi muhtemel bir durumdur. Bu kimsenin, gücü yettiği kadar, diğer asılları araştırması gerekirdi. Bir vasfın muttarit olduğu hüsn-ü zanna göre belirlenemez.

Debûsî, bu tür ittiradı kabul eden kimseyi, kıblenin hangi taraf olduğunu bilemeyen bir kimsenin, hiçbir araştırmada bulunmaksızın, hoşuna giden bir yöne doğru namaz kılmasına benzetmiştir. Söz konusu kimsenin kıldığı namaz fasittir. Bu kimse,

kibleyi tayin etmek için araştırmada bulunup, sonra kanaatinden farklı bir yöne doğru namaz kılmış gibi kabul edilir.

4. Bir vasfın sahih illet olarak geçerli kalması için değil de, o vasfın sahih illet olduğunun ibtidâen ortaya konulması için gerçekleşen ittirat.

Debûsî'ye göre bu tür bir ittirat delil olamaz. Debûsî, bunun, bir hüküm ibtidâen ortaya koymak için ıstışâba başvurma kapsamında olduğunu belirtir.

Sonuç olarak, Debûsî'ye göre tard, def' (savunma) için elverişli bulunsa da, karşı görüşteki bir kimseyi ilzam etmek için elverişli değildir.

Tard ile bir görüşe ulaşmak, fakihleri bilgisizlik ve yanılığa götüren bir kapıdır.

Debûsî, çağdaşı olan fakihlerin, daha çok tarda göre hüküm verdiklerini, hatta bunlardan bir bölümünün, bir meselede, on, yüz ve hatta daha fazla kıyas işlemi gerçekleştirdiğini söyleyerek onları yermiş ve seleften bir fakihin, bu mesele üzerinde uzun uzun düşündüğünü ve o meselede, ancak bir ya da iki kıyas işlemi gerçekleştirdiğini belirtmiştir.

Debûsî, yanılıcı huccetler hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Istışâb yapan, asıllardan (naslar) şüphe duyup, kıyas yapmaktan kaçınmıştır. Oysa asıllar, tıpkı şahitler gibidir. Mukallid ise, kalbinden şüphe duyup, reyden kaçınmıştır. Oysa bir konuda hüküm veren kalptir. Tard ile bir hükme ulaşan kimse ise, herhangi bir düşünme ve araştırmada bulunmaksızın, asılların gösterdiği bir vasfı illet olarak kabul etmiştir. İlhama göre hüküm veren de, gördüğü şeyde hiç düşünmeksizin kalbini tasdik etmektedir.

SONUÇ

Debûsî'nin Takvîmü'l-edille adlı eseri çerçevesinde, naslar dışındaki şer'î deliller konusunda yaptığımız bu çalışmada ulaştığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

Debûsî, huccetleri başta aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmış ve bunların da kendi içinde "kesin bilgi sağlayan" ve "zannî bilgi sağlayan" olmak üzere iki kısmı bulunduğunu belirtmiştir. Debûsî, bunlardan ilkini, "mücib li'l-ilm", ikincisini ise "mücevvize" olarak isimlendirmiştir.

Debûsî'ye göre "kesin bilgi sağlayan" huccetler; Kitab, Hz. Peygamber'den işitilen haber (bizzat işiten açısından), O'ndan mütevatir olarak gelen nakiller ve icmâdır.

"Zannî bilgi sağlayan" şer'î huccetler ise, müevvel âyet, haber-i vâhid, sahabi kavli ve kıyas'tır. Debûsî'nin, huccet taksimatı içinde istihsana yer vermemesi dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu, Debûsî'nin, istihsan ile kıyas'ı aynı mahiyette kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Debûsî, konuları ele alırken fikri bir silsilenin bulunmasına dikkat etmiştir. Aynı asırda yazılmış birçok fıkıh usûlü eserinde konuya hemen lafız bahisleri ile başlanıp, başlangıçta bir tasnife gidilmemiş olduğu halde, Debûsî, bu bakımdan sistematik bir sıra takip etmiştir. Bunun güzel bir örneğini istihsan konusunda görmekteyiz. Debûsî, gerçek anlamda bir delile dayanmayan delil getirme yollarını "yanıltıcı huccetler" olarak niteleyip, bu huccetler hakkında görüşlerini belirttikten sonra istihsan konusuna geçmiştir. İstihsanın, delile dayalı bir metod olduğuna dikkat çekilmesi ve istihsanın yanıltıcı huccet sayılamayacağına vurgulanması için böyle bir sıralama izlenmesi yerinde olmuştur. Ne var ki Debûsî, istihsan konusunu, o dönemde istihsan hakkındaki tartışmalarla ters orantılı olarak çok küçük bir hacimle (bir buçuk varak) incelemiştir.

Takvîm'de dikkat çeken bir husus da, örf, ıstıslah, seddü'z-zerîa gibi delillerden olumlu veya olumsuz tazrda hiç söz edilmemiş olmasıdır.

Debûsî'ye göre, sahâbi kavli, ancak kıyas ile bilinmesi mümkün olmayan konularda huccettir. Bu anlayışın temelinde, sahâbenin, kıyas ile bilinmeyen şer'î konularda kendi reylerine göre hüküm vermeyecekleri, onların bu konuda Hz. Peygamber'den bir hadis işitmiş olabilecekleri inancı yer almaktadır.

Debûsî, sarîh ve sükûfî icmâyı "kesin bilgi sağlayan" bir delil olarak kabul etmektedir. İcmâ konusunu ayrıntılı olarak incelememiş, birçok konuya sadece işaretle bulunmakla yetinmiştir. Burada en çok, icmânın delil oluşu üzerinde durmuştur. Debûsî, icmâyı şöyle taksim etmiştir:

- i. Sahâbilerin sözlü beyanda bulunarak gerçekleştirdikleri icmâ.
- ii. Sahâbîlerin bir bölümünün sözlü beyanda bulunması, bir bölümünün ise bu hükme sükût etmeleri ile gerçekleşen icmâ.
- iii. Sahâbîlerden sonra gelen her bir asrın müctehidlerinin, daha önce hüküm verilmemiş bir konuda gerçekleştirdikleri icmâ.
- iv. Sahâbîlerden sonra gelen her bir asrın müctehidlerinin, daha önce selefîn belirttiği farklı görüşlerden biri üzerinde gerçekleştirdikleri icmâ.

Bu, aynı zamanda icmânın, en kuvvetliden en zayıfa doğru yapılmış bir sıralamasıdır.

Debûsî'ye göre, sahâbilerin görüş ayrılığı bulunan bir konuda, daha sonra gelen müctehitlerin onların belirttiğinden ayrı bir görüşe sahip olması mümkün değildir. Yani Debûsî, kısa ifadesi ile "üçüncü bir görüş ortaya koyma"yı (ihdâsü kavlin sâlis) kabul etmemektedir.

Debûsî, şer'î deliller içinde en geniş biçimde kıyas'ı ele almıştır. Takvîm'de, kıyas'ın delil olması ve şartları konularına yer verilmiş, kıyasın, hadler, keffaretler, miktarlar ve ruhsatlar konusunda geçerli olup olmayacağı konusuna değinmemiştir.

Kıyasın şartları ve istihsânın türleri konusunda yer alan birçok örnekte tedâhüller bulunduğu tespit edilmiştir.

Debûsî'ye göre kıyasın tek rûknü illettir. Hanefilerin illet konusundaki, illetin kıyastan başka bir fonksiyonu bulunmayacağı anlayışı Debûsî'de de görülmektedir. İletin hükmünün ne olduğu, Hanefi ve Şafîler arasında tartışmalı bir konudur. Bu konuda sahip olunacak bir kabul, illetin uygulama sahasını daraltmakta veya genişletmektedir. Hanefilerin, illetin hükmünü yalnızca ta'diye olarak kabul etmeleri, illetin sahasını kıyas ile sınırlı tutmuştur. Rey ekolünün temsilcisi kabul edilen Hanefi mezhebinin, rey ichtihadında çok önemli bir yere sahip olan illetin alanını bu şekilde sınırladığı olması dikkat çeken bir husustur.

İlet olmaya elverişli vasıfta bazı şartların bulunması gerekmektedir. Debûsî de dahil, hanefiler, bu konuda gerçekleşmesi çok zor şartları ileri sürmüşler, bu nedenle kıyas metodu farklı bir alana kaymıştır. Yani kıyas metodunda aslolan hakkında nas bulunmayan meselenin, aynı illeti taşıyan bir nassa kıyas edilmesi olduğu halde, uygulamada bu daha çok, mezhep içindeki hükümlere kıyas etme şeklinde tezâhür etmiştir.

İllete yöneltilecek itirazlar (kavâdihu'l-ille) konusunun çok ayrıntılı ve kıyasın uygulanmasını neredeyse imkansız duruma getirecek tarzda ele alınması da, kıyasın işlevini önleyen başka bir âmildir.

Debûsî, illet olmaya elverişli vasıf konusunda, daha öncesinde yer almayan bir tasnifte bulunmuştur. Buna göre, bir vasfın mülahim olması ile onunla amel etmek caiz olmaktadır. Bu vasıfla amel etmenin vacip olması için ise, onun müessir olması gerekmektedir. Bu tasnif, Debûsî'den sonra yaşayan usul bilginleri üzerinde hayli etkili olmuştur.

Debûsî, illeti belirleme yollarından tard, deverân ve ihâleyi kabul etmemekte, illetin müessir olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Hanefi mezhebinin, Mâverâünnehr ve Irak bölgesi fakihleri arasında tartışmalı bir konu olan illetin tahsisi, Debûsî'ye göre caizdir. Bu noktada O, aynı bölgede yaşayan Pezdevî ve Serahsî'den ayrı olarak, Irak ekolüne mensup olan Kerhi ve Cessâs ile aynı kanaati taşımaktadır. Cessâs, istihsanın bir türünün illetin tahsisi olduğunu

belirtmekle birlikte, Debûsî böyle bir değerlendirmede bulunmamıştır. Zaten daha önce belirttiğimiz gibi, Takvîm’de istihsan konusu son derece kısa ele alınmıştır.

Debûsî, istihsan konusunda en çok, istihsanın geçerli bir metod olduğunu ispat etmek üzerinde durmuştur. Debûsî istihsanın dört türü bulunduğunu belirtmiştir: Bunların ilk üçü; nas, icmâ ve zarûret sebebiyle istihsandır. Dördüncüsü ise hafî kıyas istihsandır. Debûsî’ye göre ilk üç tür, geçişli değil, hafî kıyas istihsanı ise geçişlidir.

Debûsî, gerçek anlamda bir delile dayanmayan metodlara şiddetle karşı çıkmış, eserinde bunlara geniş yer ayırmıştır. Bunların başında “ihticâc bilâ delil” (bir delilin bulunmamasını hucet kabul etmek) yer almaktadır. Müellif daha sonra “yanıltıcı hucetler” başlığı ile konuyu daha detaylı olarak ele almış ve burada taklid, ilham, istishâb ve tard’ın yanıltıcı niteliğe sahip olduğunu açıklamıştır.

İslam hukukunda geniş bir yer ve öneme sahip olan “naslar dışındaki şer’î deliller”e bütüncül bir gözle bakarak, Debûsî’nin bu konudaki anlayışını ortaya koymaya, o asırda yaşanan tartışmaları aksettirmeye, bu konuya ilişkin terminolojinin gelişim seryine ışık tutmaya ve yer yer bazı tahlillerde bulunup sonuçlara ulaşmaya çalıştığımız bu araştırmayla, İslam alimlerinin, fihhi düşüncenin metodik esaslarını belirlemeye büyük önem verdiklerini, ancak özellikle incelediğimiz dönemden itibaren, usul tartışmalarının aşırı teorik bir düzleme doğru kaymaya başladığını tespit etmiş bulunuyoruz.

BİBLİYOGRAFYA *

Buhârî, Alâuddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994, (*Buhârî, Keşfü'l-Esrâr*)

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, tah. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetü İrşâd, 1994, (*Cessâs, Usûl*)

Cevherî, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyis, Beyrut, 1990, (*Cevherî, Sihâh*)

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, (*Debûsî, Takvîm*)

Süleymâniye Ktp., Lâleli Bölümü, No: 690,

Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Bölümü, No: 310

Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Bölümü, No: 350

Konya Yusuf Ağa Ktp., No: 6799

Köprülü Ktp., Hacı Ahmet Bölümü, No: 71

Feyzullah Efendi Ktp., No: 570

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *el-Esrâr*, tah. Salim Özer, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1997, (*Debûsî, Esrâr*)

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, (*Erdoğan, Ahkâmın Değişmesi*)

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Müessesetü Risâle, Beyrut 1997, (*Gazâlî, Mustasfâ*)

Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdleri*, Bir Yayınları, İstanbul, 1984, (*Hamidullah, İslam Hukuku Etüdleri*)

* Yazar ve eser adları için dipnotlarda kullanılan kısaltmalar parantez içinde gösterilmiştir.

İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, (*İbn Emîri'l-Hâc, et-Takrîr ve't-tahbîr*)

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, tah. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1989, (*İbnü'l-İmâd, Şezerât*)

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tah. Muhammed el-Mu'tasım el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1997, (*İbn Kesîr, es-Sîretü'n-nebeviyye*)

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-Afrikî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., (*İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab*)

İbn Melek, İzzuddîn Abdullatif b. Abdülaziz b. Melek, *Şerhu'l-menâr fi'l-usûl li İbn Melek*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., (*İbn Melek, Şerhu'l-Menâr*)

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, (*Kavakçı, Karahanlılar Devrinde İslam Hukukçuları*)

Kehhâle, Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin ve terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsennâ – Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y., (*Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin*)

Kureşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebu'l-Vefâ el-Kureşî el-Hanefî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, tah., Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kâhire, 1993, (*Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye*)

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., (*Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye*)

Öztañ, Bilge, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1988, (*Öztañ, Medeni Hukuk*)

Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Keşfü'l-Esrâr'la birlikte), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994, (*Pezdevî, Usûl*)

Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhiyye lugaten ve ıstılâhan*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1998, (*Sa'dî Ebû Ceyb, el-Kâmûsu'l-fikhiyye*)

Şelebî, Muhammed Mustafa Şelebî, *Tâ'lîlü'l-ahkâm*, Dâru'n-Nehda el-Arabiyye, Beyrut, 1981, (*Şelebî, Tâ'lîl*)

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, tah. Refik el-Acm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, (*Serahsî, Usûl*)

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., (*Taşköprüzâde, Miftâhü's-saâde*)

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, t.y., (*Taşköprüzâde, Tabakat*)

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (*DİA*)

Zebîdî, Muhibbüddîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyni el-Vasîfî, *Tâcu'l-arûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, (*Zebîdî, Tâcu'l-arûs*)

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, tah. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, h.1413, (*Zehebî, Siyer*)

Ziriklî, Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm / Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müştşrikîn*, Kâhire 1956-1959; (*Ziriklî, A'lâm*)