



**DEBÛSÎ'NİN TAKVÎMÜ'L-EDİLLESİ İLE
SEMERKANDÎ'NİN MÎZÂNU'L-USÛL'ÜNÜN
BENZERLİK VE FARKLILIKLARI**

Abdullah KAVALCIOĞLU

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Davut YAYLALI
2018
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Abdullah KAVALCIOĞLU

**DEBÛSÎ'NİN TAKVÎMÜ'L-EDİLLESİ İLE SEMERKANDÎ'NİN
MÎZÂNU'L-USÛL'ÜNÜN BENZERLİK VE FARKLILIKLARI**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Davut YAYLALI**

ERZURUM-2018



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



...../...../20....

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " Debûsî'nin Takvîmü'l-Edille'si ile Semerkandî'nin Mîzânü'l-Usûl'ünün Benzerlik ve Farklılıkları" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

03/09/2018

Abdullah KAVALCIOĞLU

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

F-83/00/22.12.2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Davut Yaylalı danışmanlığında, Abdullah Kavalcıoğlu tarafından hazırlanan bu çalışma 03 / 09 / 2018 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut Yaylalı

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali İhsan Pala

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. İzzet Sargın

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ercan Eser

İmza:

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
KISALTMALAR DİZİNİ	IX
ÖNSÖZ.....	XI

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
II. KONUNUN SINIRLARI, YÖNTEMİ VE METODU.....	4
III. KONUNUN KAYNAKLARI.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ VE HANEFÎ USULÜNDE IRAK SEMERKANT AYRIMI

1.1. DEBÛSÎ.....	11
1.1.1. Tarihi Arka Plan.....	11
1.1.2. İsmi ve Nesebi.....	13
1.1.3. Doğumu ve Vefatı	14
1.1.4. İlmi Kişiliği	15
1.1.5. Hocaları	17
1.1.6. Öğrencileri.....	20
1.1.7. Eserleri	22
1.2. SEMERKANDÎ	26
1.2.1. Tarihi Arka Plan.....	26
1.2.2. İsmi Nesebi.....	28
1.2.3. Doğumu ve Vefatı	29
1.2.4. İlmi Kişiliği	30
1.2.5. Hocaları	31
1.2.6. Öğrencileri.....	34
1.2.7. Eserleri	37
1.3. TAKVÎMÜ'L-EDİLLE, MÎZANU'L-USUL	43
1.3.1. Takvîmul-Edille fî Usûli'l-Fıkh	43
1.3.1.1. Takvîmü'l-Edille'nin Bazı El Yazması Nüshaları.	47

1.3.1.2. Takvîmü'l-Edille Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar	47
1.3.2. Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl	50
1.4. HANEFÎ USULÜNDE IRAK SEMERKANT AYRIMI	55
1.4.1. Irak Hanefiliği	59
1.4.2. Semerkant Hanefiliği	62

İKİNCİ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ'NİN LAFİZ BAHİSLERİNE YAKLAŞIMI

2.1. VAZ' OLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR	70
2.1.1. Âm Lafız	70
2.1.1.1. Âm Lafız Kelimesinin Tanımı	70
2.1.1.2. Âm Lafzın İfade Ettiği Hüküm	76
2.1.1.3. Âm Lafzın Kıyas ve Haber-i Vâhid ile Tahsisi.....	90
2.1.1.4. Âm Lafızla Has Hafzın Teâruzu	94
2.1.1.5. Tahsis Edilmiş Âm Lafzın Hükümü	98
2.1.2. Has Lafız	102
2.1.2.1. Has Lafzın Tanımı	102
2.1.2.2. Has Lafzın Hükümü	103
2.1.2.3. Nas Üzerine Ziyade.....	104
2.1.3. Müşterek Lafız	108
2.1.3.1. Müşterek Lafzın Tanımı.....	108
2.1.3.2. Müşterek Lafzın Hükümü	111
2.1.4. Müevvel Lafız	112
2.1.4.1. Müevvel Lafzın Tanımı	112
2.1.4.2. Müevvel Lafzın Hükümü	114
2.2. KELAMIN KISIMLARI	115
2.2.1. Emir.....	115
2.2.1.1. Emrin Tanımı ve Mahiyeti	115
2.2.1.2. Karînelerden Soyutlanmış Mutlak Emrin Hükümü	125
2.2.1.3. Emrin Tekrara Delâleti.....	130
2.2.1.4. Emrin Zamana Delâleti	132
2.2.1.5. Emredilen Fiilin Zıddının Hükümü.....	133

2.2.1.6. Emredilen Fiilin Hasen Olması	141
2.2.1.6.1. Hasen Liaynihî'nin Kısımları	143
2.2.1.6.2. Hasen Ligayrihî'nin Kısımları	145
2.2.2. Nehiy	150
2.2.2.1. Nehyin Tanımı ve Mahiyeti	150
2.2.2.2. Neyhin Hükümü	151
2.2.2.3. Nehyedilen Fiilin Kabih Olması	154
2.2.2.3.1. Kabih Liaynihî	154
2.2.2.3.2. Kabih Ligayrihî	155
2.2.2.4. Mutlak Nehyin Dâhil Olduğu Kısım	159
2.2. MANÂYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI VE KAPALILIĞI BAKIMINDAN	
LAFIZLAR	171
2.2.1. Manâya Delâleti Açık Olan Lafızlar	172
2.2.1.1. Zâhir ve Nas	172
2.2.1.1.1. Zâhir Lafzın Tanımı	172
2.2.1.1.2. Nas Lafzın Tanımı	173
2.2.1.1.3. Zâhir ve Nas Lafzın Hükümü	175
2.2.1.2. Müfesser	178
2.2.1.2.1. Müfesser Lafzın Tanımı	178
2.2.1.2.2. Müfesser Lafzın Hükümü	179
2.2.1.3. Muhkem	179
2.2.1.3.1. Muhkem Lafzın Tanımı	179
2.2.1.3.2. Muhkem Lafzın Hükümü	181
2.2.2. Manâya Delâleti Kapalı Olan Lafızlar	182
2.2.2.1. Hafî	182
2.2.2.1.1. Hafî'nin Tanımı	182
2.2.2.1.2. Hafî'nin Hükümü	184
2.2.2.2. Müşkil	184
2.2.2.2.1. Müşkil'in Tanımı	184
2.2.2.2.2. Müşkil'in Hükümü	185
2.2.2.3. Mücmel	186
2.2.2.3.1. Mücmel'in Tanımı	186

2.2.2.3.2. Mücmel'in Hükmü	189
2.2.2.4. Müteşabih.....	190
2.2.2.4.1. Müteşabih'in Tanımı	190
2.2.2.4.2. Müteşabih'in Hükmü	194

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ'NİN SÜNNET, İCMA, KIYAS KONULARINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. SÜNNET	199
3.1.1. Haber Kavramı	199
3.1.1.1. Metin Eksenli Haber Taksimi	200
3.1.1.2. Sened Bakımından Haber Taksimi	201
3.1.2. Mütevâtir Haber	203
3.1.2.1. Mütevâtir Haber Tanımı ve Şartları	203
3.1.2.1. Mütevâtir Haber Hükmü	206
3.1.2. Meşhur.....	210
3.1.2.1. Meşhur Haber Tanımı	210
3.1.2.2. Meşhur Haber Hükmü.....	212
3.1.3. Haber-i Vâhid.....	217
3.1.3.1. Haber-i Vâhid'in Tanımı.....	217
3.1.3.1. Haber-i Vâhid'in Kabul Edilme Şartları	218
3.1.3.1.1. Râvî İle İlgili Şartlar.....	218
3.1.3.1.2. Râvînin Rivayet Ettiği Haber Hilafına Ameli.....	221
3.1.3.1.3. Haber İle İlgili Şartlar	225
3.1.3.1.4. Haber-i vâhidin Hücciyeti	231
3.1.4. Haber Mana ile Naklî	238
3.1.5. Peygamber'in Filleri.....	241
3.1.6. Nebi'in İctihadı	244
3.2. İCMA.....	247
3.2.1. Tanımı	247
3.2.2. İcmanın Ehlinde Bulunması Gereken Şartlar.....	248
3.2.2.1. İcma Ehlinin Müslüman Olması	248

3.2.2.2. İcma Ehlinin Âdil Olması	249
3.2.2.3. İcma Ehlinin Müctehid Olması	249
3.2.2.4. İcma Ehlinin Ehl-i sünnet Mensubu Olması	250
3.2.3. İcmanın Türleri.....	251
3.2.3.1. İcmaya Katılan Kişiler Bakımından İcmanın Türleri	251
3.2.3.2. Meydana Gelişi Bakımından İcmanın Türleri	254
3.2.3.2.1. Sarih İcmâ	254
3.2.3.2.2. Sükûti İcma	255
3.2.4. İcmanın Delil Değeri.....	261
3.3. KIYAS	265
3.3.1. Kıyas'ın Tanımı	266
3.3.2. Kıyasın Şartları.....	267
3.3.3. Kıyas'ın Hükümü ya da Hakkında Kıyasın Cari Olduğu Hususlar	275
3.3.4. Kıyasın Rükünleri	276
3.3.4.1. İllet	277
3.3.4.1.1. İlletin Tanımı.....	277
3.3.4.1.2. İlletin Kısımları	279
3.3.4.1.3. İlletin Hükme Etkisi	280
3.3.4.1.4. Kasır İlletle Ta'lil.....	284
3.3.4.2. İlletle İlişkili Bazı Kavramlar	287
3.3.4.2.1. Delil.....	287
3.3.4.2.2. Sebep	288
3.3.4.2.3. Şart	291
3.3.4.2.4. Alâmet.....	294
3.3.4.3. İlleti Tespit Yöntemleri.....	295
3.3.4.3.1. Te'sir	297
3.3.4.3.2. Deveran	300
3.3.4.3.3. Vasfın Muhîl Olması.....	302
3.3.4.3.4. Şebeh.....	303
3.3.4.3.5. Tard	305
3.3.4.4. İlletin Tahsisi.....	308

SONUÇ.....	317
KAYNAKÇA	322
ÖZGEÇMİŞ.....	344



ÖZET

DOKTORA TEZİ

DEBÛSÎ'NİN TAKVÎMÜ'L-EDİLLESİ İLE SEMERKANDÎ'NİN MÎZÂNU'L-USÛL'ÜNÜN BENZERLİK VE FARKLILIKLARI

Abdullah KAVALCIOĞLU

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Davut YAYLALI

2018, 344 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Doç. Dr. İzzet SARGIN

Doç. Dr. Ercan ESER

Fıkıh tarihinde erken dönemlerden itibaren farklı bölgelerde farklı ihtiyaçlara binaen fıkıh usulü eserleri yazılmıştır. Bu eserlerin birbiriyle benzeşen ortak yönleri olduğu gibi benimsedikleri usul anlayışındaki farklılıktan dolayı birbirinden ayrışan noktalar da vardır. Bu durum, fikhî hükümlerin hangi usul anlayışı ile belirlenmesi gerektiği problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu alanda günümüzde yapılacak olan mukayeseli çalışmalar bu konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Biz de bu amaçla her ikisi de Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan ve Hanefî mezhebine mensup olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039) ile Alâüddîn es-Semerkindî'nin (v. 539/1144) fıkıh usulüne dair görüşlerini bu açıdan ele almaya çalıştık. Bu iki âlim, Hanefî usulünde var olan fikirsel ayrılığı temsil eden Irak ve Semerkant ekollerinin en önemli temsilcilerindendir. Debûsî, Irak Hanefî geleneğini Mâverâünnehir bölgesinde canlandıran âlimdir. Semerkandî ise kendisinden önce usul eseri yazan Hanefî âlimlerin çoğunu Mu'tezilî ilkeleri benimsemekle suçlamıştır. Onun eleştirilerini yoğun olarak yönelttiği isimlerin başında da Debûsî gelmektedir. Dolayısıyla bu iki âlimin usule dair görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi Hanefî usul teorisinin gelişimi ve genel özellikleri hakkında önemli veriler sunabilecektir. Bu çalışmanın temel kaynakları Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı eseri ve Semerkandî'nin *Mîzânu'l-Usûl*'üdür. Bu çalışmada öncelikle adı geçen müelliflerin biyografileri ve ilmî kişilikleri hakkında bilgi verilecektir. Ardından her iki âlimin lafız bahisleri, sünnet, icma ve kıyas konuları hakkındaki temel görüşleri mukayeseli olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Debûsî, Semerkandî, Lafız, Sünnet, Kıyas.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

THE SIMILARITIES AND DIFFERENCES OF DABÛSÎ'S TAQVIM AL-ADILLE AND SAMARQANDÎ'S MIZAN AL-USÛL

Abdullah KAVALCIOĞLU

Advisor: Prof. Dr. Davut YAYLALI

2018, Pages: 344

Jury: Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Assoc. Prof. Dr. İzzet SARGIN

Assoc. Prof. Dr. Ercan ESER

There had been written books about *usul al-fiqh* beginning from the earlier periods of *ilm al-fiqh* (Islamic jurisprudence) by virtue of different necessities in different regions. As there are mutual aspects of these books, there are also differences between them because of the difference about their understanding of methodology. This situation makes necessary to state the provisions about *fiqh* in which methodology. Comparative works in this area today will contribute this issue to be understood. We, for this purpose, had tried to discuss the approach of Abu Zaid ed-Debusi (d. 430/1039) and Alauddin as-Samarkandî (d. 539/1144) about *fiqh* who had lived in Transoxiana (Maveraunnehir) and had been the member of Hanafi sect. These two scholars are the important representatives of Iraq and Semerkand Hanafi schools of *fiqh* which they represent the divergencies in Hanafî methodology. Debûsî is the scholar who had revived the tradition of Iraq Hanafism in Transoxania. On the other hand, Semerkandî had blamed most of the Hanafî scholars before him with adopting Mu'tezilite principles who had written books about methodology of *fiqh*. Dabûsî is the most criticized scholar by him. Therefore, studying the methodological approaches of these two scholars comparatively will offer important information about the development of Hanafî methodology of *fiqh* and its basic features. Main sources of this work is *Taqvim al-Adille* of ad-Debûsî and *Mizan al-Usûl* of as-Samarqandî. There will be given information about the life of these two scholars and their scholarly personalities firstly. Subsequent to this, the basic ideas of these scholars about the issues of grammar, sunnah, ijma and analogy (*qiyas*) will be analyzed comparatively.

Key Words: Dabûsî, Samarqandî, Grammar, Sunnah, Qiyâs.

KISALTMALAR DİZİNİ

A. Ü. İ. F. D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.s.	: Aleyhi's-selam/aleyhimu's-selam
b.	: Bin (oğul)
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
bt.	: Bint (kız)
by.	: Baskı bilgisi yok
C. Ü. İ. F. D.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D. E. Ü. İ. F. D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
F. Ü. İ. F. D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazret-i
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
M. Ü. İ. F. D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
N. E. Ü. İ. F. D.	: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
r.a	: Radiyallahu anh, anhuma, anhum, anhâ, anhunne
s.	: Sayfa
S. D. Ü. İ. F. D.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S. Ü. H. F. D.	: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
S. Ü. İ. F. D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve selem
Sy.	: Sayı
Şrh.	: Şerh eden
t.y.	: Tarihi yok

Tash.	: Tashih eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Ter.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik
U. Ü. İ. F. D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefatı
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi, yayıncılık, yayınları
yy.	: Basım yeri/yayınevi yok



ÖNSÖZ

Fıkıh dinin amelî/pratik boyutuna dair bilgi ve hükümlerin incelendiği bir ilim dalıdır. Fıkıh faaliyeti İslam'ın ilk asrından itibaren insanların maddi ve manevi fiillerini düzenlemek amacıyla şer'î delillerden hüküm çıkarma ve bu yolla insanların fiil ve amellerine belli sınırlar çizmeyi amaçlamıştır. Şer'î delillerden hüküm çıkarmak ise ancak belli bir metodoloji ile mümkün olabilir. Fıkıh usulü ilmi de dini kuralların doğru anlaşılabilmesi için İslam âlimleri tarafından geliştirilen bir metodoloji ilmidir. Dini naslardan elde edilen bilgiler fıkıh usulü ilmi ile benimsenen metot dikkate alınarak dini hükümler elde edilir. Bu sebeple fıkıh usulü ilminin en önemli amaçlarından birinin şer'î delillerden fıkhi hükümler elde etmek olduğu söylenebilir.

Fıkıh usulü ilminin ortaya çıkış sebeplerinden biri de mensub olunan mezhebi savunma ve mezhep mensuplarından aktarılan fetvaları teorik bir dille temellendirmektir. Bu ifade tarzı da mezhebin usul anlayışını belirler. Mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafların sebeplerinden biri benimsenen usul anlayışıdır. Mezhepler arasında benimsenen usul anlayışı farklılığı sebebiyle fikrî ihtilaflar olduğu gibi aynı mezhebi benimseyen âlimler arasında da farklı usul anlayışları olabilmektedir. Bu manada Hanefî usul geleneğinde Irak ve Semerkant diye iki usul ekolü ortaya çıkmıştır. Bu iki ekolden Irak Hanefîlerinin en önemli temsilcilerinden biri Ebû Zeyd Debûsî (v. 430/1039) iken, Semerkant Hanefîlerinin en önemli temsilcilerinden biri Alâüddîn es-Semerkandî (v. 539/1144) dir. Bu çalışmada mensubu bulundukları usul ekollerini temsil etme açısından ön plana çıkan bu iki usulcünün görüşleri mukayese edilmiştir. Bu karşılaştırmada iki müellifin usul eserleri olan *Takvîmü'l-Edille* ve *Mizânu'l-Usûl* adlı eserler esas alınmıştır.

Bu konusunun seçilmesinde ve planlanmasında yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI'ya ve çalışmanın içeriğine yönelik tenkit ve katkılarından dolayı Sayın Prof. Dr. Ali İhsan PALA ve Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na ve çalışmanın hazırlanma sürecinde değerli yönlendirme ve tavsiyeleriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Şenol SAYLAN ve Dr. Öğr. Üyesi Selim DEMİRCİ'ye şükranlarımı sunarım. Ayrıca arapça metinlerin anlaşılmasında yardımını esirgemeyen Öğr. Gör. Dr. Mustafa ÇİL'e teşekkür ederim.

Erzurum, 2018

Abdullah KAVALCIOĞLU

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Bu çalışmada, Hanefî usulünde iki farklı anlayışı-yöntemi temsil eden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Alâuddîn es-Semerkandî'nin *Takvîmü'l-Edille* ve *Mizânu'l-Usûl* adlı eserleri temel kabul edilerek bu iki müellifin görüşleri mukayeseli olarak incelenmeye çalışılmıştır. Usul görüşleri çalışmanın konusunu teşkil eden âlimlerden ilki olan Debûsî, Irak Hanefî usul geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Zira kendisinden önce Irak bölgesinde yaşayan birçok Hanefî âlim olsa da bu usulcülerden yalnız Cessâs tarafından yazılan usul eserinin günümüze ulaştığı kabul edilir. Cessâs'ın bu eseri Hanefîler için önemli bir kaynak olsa da onun itikadî yönelimi hakkında kuşklar bulunması ve eserin uslubunun usulde kelimî duyarlılıkları esas alarak yazılan kelimci usul yönteminin metoduna daha yakın olması gibi sebeplerle bu eser Hanefî usulünün kurucu metni sayılmamıştır. Eserinde kelim ilmiyle ilgili tartışmalardan olabildiğince uzak duran ve fıkıh merkezli bir usul anlayışı inşa etmeye çalışan Debûsî'nin usul yöntemi öncelikle Serahsî ve Pezdevî tarafından daha sonra da Hanefî usulcülerin çoğunluğu tarafından benimsenerek Hanefî usulünde hâkim gelenek haline gelmiştir.¹ Bu sebeple Debûsî'nin eseri olan *Takvîmü'l-Edille*'nin Hanefî usulünün temel metinlerinden biri olduğu söylenebilir.

Ancak Debûsî'nin, Irak Hanefîlerinden tevarüs ettiği geleneği, Semerkant bölgesinde oluşan mezhep birikimiyle güçlendirerek tesis ettiği usul anlayışı, hem diğer mezhep mensupları tarafından² hem de Hanefî mezhebine mensub olan bazı âlimler tarafından yoğun eleştirilere tabi tutulmuştur. Debûsî'yi mezhep içerisinden güçlü bir şekilde eleştiren en önemli usulcü ise Semerkandî'dir. Debûsî ve Irak Hanefîlerini, Mu'tezilî ilkeleri doğru kabul eden bir usul anlayışı tesis etmeye çalışmakla suçlayan Semerkandî, sünnî kelimî duyarlılıkları dikkate alan bir usul anlayışı benimsenmesi gerektiği görüşünü savunur. Bu sebeple Semerkant Hanefîlerinden eseri günümüze ulaşan ilk usulcü olan Semerkandî, Maturîdî tarafından sistemleştirilen kelim ilkeleri ile

¹ Eserin tanıtımı için bkz.: Murteza Bedir, "Takvîmü'l-Edille", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., 2010 İstanbul, XXXIX, 493-494.

² Örnek olarak Şafîilerden Sem'ânî (v. 489/1096) *Kavâtü'ü'l-Edille* adlı eseri ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *Şifau'l-Ğalil* adlı eseri Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* de inşa etmeye çalıştığı usul anlayışına reddiye olarak yazıldığı söylenebilir. Konu hakkındaki değerlendirme için bkz.: Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu, Ankara 2002, 59.

uyumlu bir usul anlayışı benimsenmesi gerektiği görüşünü savunur. Kendisinden önce Hanefîler tarafından yazılan usul eserlerinin bazılarını Mu'tezile bazılarını ise Ehl-i Hadis'e meyletmekle suçlayan Semerkandî'nin *Mîzânu'l-Usûl'ü* Maturîdî tarafından tesis edilen ve Semerkant Hanefîleri tarafından benimsenen ilkelere göre yazılan ilk ve en kapsamlı eserdir. Bu metodu benimseyen diğer bir usulcü olan Lamişî'nin eseri ise *Mîzan*'ın özeti mahiyetindedir.

Dolayısıyla Hanefî usulünde iki ayrı gelenek olan Irak ve Semerkant ekollerinin en önemli temsilcileri Debûsî ve Semerkandî olduğu söylenebilir. Bu konuyla bağlantılı olarak yapılan çalışmaların bazıları şunlardır:

Heysem Hazne tarafından yazılan *el-İhtilafu'l Usûliyyetü Beyne Medreseti'l-Irak ve Semerkant* adlı doktora tezi Hanefî usulündeki Irak ve Semerkant ayrımından bahseder. Müellif bu çalışmasında Irak ve Semerkant ekolüne mensup âlimlerin usulde ihtilaf ettikleri konuları ele alır. Hazne, her iki gruba mensup âlimlerin görüşlerini aktarır ve nihai olarak Hanefî usulünde genel kabul gören görüşü ifade eder. Yazar bu çalışmasında âm lafız, has lafız, emir ve nehiy gibi iki âlim grubu arasında ihtilafın yoğunlaştığı konuları ele alır.

Aynı yazara ait olan *Tetavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî* adlı çalışma Hanefî usul anlayışının gelişiminin ve Irak Semerkant Hanefîleri'nin usul görüşlerinin mukayeseli olarak ele alındığı bir eserdir. Yazar bu eserinde Hanefî usulünün gelişim süreçlerine dair bilgiler verdikten sonra iki âlim grubunun istihsan, örf, sahabi kavli, ıstışhab ve Medine ehlinin ameli konularına yaklaşımlarını mukayeseli olarak incelemiştir.

Konuyla ilgili yapılan diğer bir çalışma ise Murat Sarıtaş tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* adlı çalışmadır. Bu araştırmada Hanefî usulcüler arasındaki Irak-Semerkant ayrımına dair bilgiler verdikten sonra bu iki âlim grubunun lafız bahisleri ile ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Ayrıca Hanefî usulüne dair eserlerin çoğunda bu konuyla ilgili mevzular sınırlı da olsa ele alınmıştır. Ancak hem yukarıda zikredilen eserler hem de konu ile ilgili bilgiler ihtiva eden eserler konuyu Irak Meşayihî Semerkant Meşayihî bağlamında ele almışlardır. Dolayısıyla Irak-Semerkant ayrımı ile ilgili olan eserler bu iki ekolü benimseyen âlimlerin genel eğilimlerinin kıyaslandığı çalışmalardır. Hanefî usulünde

var olan anlayış farklılığının sebep ve sonuçlarının daha iyi anlaşılması için bu iki ekolü temsil eden iki müellifin esas kabul edildiği bir kıyaslama yapılmamıştır.

Bu çalışmada ise, Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin en önemli temsilcilerinden olan Debûsî ve Semerkandî'nin usule ilişkin görüşleri özel olarak mercek altına alınacak ve her iki müellifin görüşleri incelenecektir. Mensup oldukları medreseyi (Irak-Semerkant) temsil etmeleri yönüyle temayüz eden bu iki âlimin görüşlerinin incelenmesi ile aynı zamanda Hanefî usulünde var olan bu iki yöntemin anlaşılmasına katkı sunulması umulmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile Hanefî usulünde meydana gelen en önemli fikirsel ayrışmayı temsil eden Irak-Semerkant ayrımı, bu ekollerin en önemli temsilcileri olan Debûsî ve Semerkandî esas kabul edilerek ele alınacaktır. Ayrıca bu iki usulcünün benimsemiş oldukları usul ilkelerinin sonucu olarak ulaşılmış oldukları görüşleri de mukayeseli olarak tahlil edilmiştir.

Dolayısıyla bu çalışma ile öncelikle ele alınan konular çerçevesinde Debûsî ve Semerkandî'nin görüşleri gerekçeleri ile birlikte tespiti amaçlanmaktadır. Eğer ele alınan konu iki müellifin ihtilaf ettiği bir mesele ise bu ihtilafın sebebi tespit edilmeye çalışılacaktır. İhtilaf edilen usul görüşü sonucunda furû fıkhıta da iki müellifin ihtilaf edip etmedikleri üzerinde durulacaktır. Her iki müellifin ihtilaf ettikleri meseleler aynı zamanda mensup oldukları ekollerin de ihtilaf ettiği meselelerdir. Bu yönüyle çalışmanın Hanefî usulünde var olan her iki yöntemin fikirsel altyapısının anlaşılmasına da katkı sağlaması umulmaktadır. Zira ihtilaf esnasında ihtilaf eden gruplar hasmının en zayıf noktalarını tespit edip onu fikrî açıdan yenmeyi arzular. Bu durumda tabi olunan yönteme yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar o yöntemin mahiyeti hususunda önemli bilgiler ihtiva edebilir. Bu yönüyle bu çalışma aynı zamanda Hanefî usul anlayışının anlaşılmasına da katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

II. KONUNUN SINIRLARI, YÖNTEMİ VE METODU

Bu çalışmada, her biri Hanefî mezhebine mensup olan iki usul âliminin görüşlerinin mukayese edilmesi amaçlanmaktadır. Bu karşılaştırma için iki müellifin fıkıh usulü konularındaki görüşleri önem arz etmektedir. Ancak usul konularının çokluğu ve bir doktora çalışmasının bu konuların hepsini kapsamasının zorluğu sebebiyle iki müellifin ortak olarak ele aldıkları bütün konulara değinilmeyecektir. Klasik dönem usul yazarlarının çoğu eserlerinin önemli bir kısmını lafız bahisleri konularına ayırmışlardır. Debûsî ve Semerkandî de eserlerinin önemli bir kısmını lafız bahisleri konularına tahsis etmişlerdir. Bu durum usulde tartışmalı konuların ve fikirsel ayrışmaların lafız bahisleri konularında yoğunlaştığını gösterir.

Bu çalışmada da her iki müellifin bu konuları yoğun bir şekilde ele almış olmaları ve ihtilaf ettikleri konuların lafız bahisleri konularında yoğun bir şekilde bulunması sebebiyle lafız bahislerine öncelik verilmiştir. İki müellifin ortak olarak değindiği sünnet, icma ve kıyas konuları bu çalışmada ele alınan diğer başlıklardır.

Çalışmada takip edilecek yöntem şu şekilde sıralanabilir:

- İki usul âliminin görüşlerinin mukayese edilmesini amaçladığı için öncelikle bu iki âlimin ortak olarak ele aldığı konular tespit edilmiştir. Ortak ele alınan konular tespit edildikten sonra iki müellifin konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir.

- Eğer ele alınan konu iki müellifin ihtilaf etmedikleri bir mesele ise her iki müellifin görüşlerinin aktarılmasıyla yetinilmiştir. Ancak iki müellifin aynı görüşü paylaştığı bazı konularda onların görüşlerini savunurken ya da hasmın iddialarını reddederken farklı gerekçe ve izahları varsa bunlar da ifade edilmiştir.

- Eğer ele alınan konu iki müellifin ihtilaf ettikleri bir konu ise öncelikle konu hakkındaki genel görüşler kısaca aktarılmış ardından müelliflerin konuya dair görüşleri ve bu görüşlerin gerekçeleri ile birlikte müelliflerin görüşlerini temellendirme yöntemleri analiz edilmiştir.

- İki müellifin görüşleri incelenirken ihtilaf edilen konunun mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için diğer Hanefî usulcülerinin de görüş ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Böylelikle hem iki usulcünün görüşlerinin daha iyi anlaşılması hem de

Hanefî usulcüler tarafından genel kabul gören görüşün ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

- Semerkandî, bazı meselelerde Debûsî ve Irak Hanefileri'ni Mutezîlî görüşlere meyletmekle itham eder. Debûsî ve Irak Hanefileri ise bazı meselelerde Semerkant Hanefileri'nin görüşlerini Şafîî'ye atfederek eleştirmişlerdir. Bu sebeple ihtiyaç duyulduğunda bu iki mezhep mensuplarınca yazılan usul kitaplarına da müracaat edilmiştir.

- Bazı usul eserlerinde olduğu gibi incelemiş olduğumuz eserlerden özellikle *Mizânu'l-Usûl* de bazı kelimelerine yer verilmiştir. Bu sebeple müelliflerin ele alınan konularla bağlantılı olan kelimelerine dair yaklaşımlarına da değinilmiştir.

- Bu çalışmanın temel amacı iki müellifin görüşlerinin mukayesesi olduğu için çalışmanın temel amacına uygun olarak bu müelliflerden daha önce yaşayan Debûsî'nin görüşü önce ifade edilmiş, ardından Semerkandî'nin yaklaşımına yer verilmiştir. Sonraki usul eserlerinde iki müellifin görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak açıklamalara da yer verilmiştir.

Böylece iki müellifin usul anlayışlarının temel özellikleri ve Hanefî mezhebinin usul anlayışına katkılarını tahlil edeceğimiz bu çalışmada Hanefî usulcüler arasında var olan yöntem tartışmalarının mahiyet ve sonuçlarına dair katkı sunmayı umuyoruz. Böylelikle çalışma bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarını içermektedir.

Giriş kısmında araştırmanın başlığı ele aldığı konu ve konunun önemi, amacı, yöntemi ve araştırmada kullanılan temel kaynaklar hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde çalışmada konu edinilen müelliflerin hayatı ve ilmi kişiliklerine dair bilgiler verilmiştir. Bu bölümde ayrıca iki müellifin görüşlerini karşılaştırırken esas kabul ettiğimiz *Takvîmü'l-Edille* ve *Mizânu'l-Usûl* adlı eserler hakkında da bilgi verilmiştir. Bu bölümde son olarak çalışmada sıkça zikredilen Irak Hanefiliği ve Semerkant Hanefiliği'nin mahiyeti hususuna değinilmiştir.

İkinci bölümde iki müellifin lafız bahisleri ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Zira lafız bahisleri konusu kitap ve sünnet konularının müşterek bahislerinden biridir. Mukayese edilecek iki müellif eserlerinde kitap konusunu ayrı bir başlık altında kısaca

ele almışlardır.³ İki müellif lafız bahisleriyle ilgili konuları ise müstakil başlıklar altında geniş bir şekilde incelemişlerdir. Bu sebeple bu çalışmanın ilk bölümünde lafız bahisleri ile ilgili konular ele alınmıştır.

Fıkıh usulü eserlerinde lafız bahisleri ele alınırken emir ve nehiy konularının konumlandırıldığı yere göre üç temel yöntem benimsendiği söylenebilir.

- Önce emir ve nehiy konuları ardından ise âm ve has konularının ele alınması ilk yöntemdir. Hanefîlerden Debûsî, Serahsî ve Semerkandî bu yöntemi benimseyen usulcülerdendir.⁴

- Diğer bir yöntem ise emir ve nehiy konularının has lafızın hükümleri başlığı altında ele alınması daha sonra ise âm lafız konusunun işlenmesidir. Pezdevî, bu yöntemi benimsemiştir.⁵ Bu yöntem Hanefî usulcülerin geneli tarafından kabul görmüştür. Bu yöntemde göre emir ve nehiy konuları has lafızdan ayrı olarak değil, mutlak ve mukayyet konuları ile birlikte has lafız başlığı altında ele alınır. Ayrıca bu yöntemde öncelikle has lafız konusu daha sonra ise âm lafız konusu ele alınır.⁶

- Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda ise öncelikle âm lafız konusu ele alınır sonra ise has lafız konusu işlenir. Bu yöntemde de emir ve nehiy konusu has lafız başlığı altında incelenir.⁷

Biz usuldeki telif yöntemlerinden birini seçmekten ziyade ele aldığımız müellifleri daha tutarlı bir şekilde mukayese edebilmek ve her iki müellifin konuları ele alış biçimi ile uyumlu olması için âm lafız konusuna öncelik verdik. Daha sonra ise has lafız konusu ele alınacaktır. Bu yöntemi benimsememe sebebimizin bir gerekçesi Debûsî ve Semerkandî arasında vuku bulan başta has lafız olmak üzere birçok meseledeki

³ Debûsî'nin kitap konusuna ilmi zorunlu kılan hüccetler başlığı altında kısaca değinir. Bkz.: Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah, *Takvîmü Usûli'l-fıkh ve Tahdidü Edilleti's-Şer' I-II*, Şrh. Thk.: Abdu'l-Celîl el-Ata, Dâru'n-Nu'man li'l-Ulum, Dimaşk 2005, I/41-47; Semerkandî ise kitap konusuna emir konusuna başlamadan kısaca değinir. Müellif kitap başlığı altında hükümlerin kitaptan çıkarılma yöntemleri ve kitabın hükümlere delâlet etmesi başlığı altında yapılan lafız taksimleri ile ilgili bilgi verir. Müellif bu bilgilendirmeden sonra önce emir ve nehiy konularını işler daha sonra ise âm lafız ve has lafız konularını detaylı olarak ele alır. Bkz.: Semerkandî, Alâuddin, *Mizânü'l-Usûl I-II*, Thk.: Abdulmelik Abdurrahman es- Sa'di, Matbaatü'l-Hulud, Mekke 1987, I/188-192.

⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/85-255; Serahsî, Şemsü'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî I-II*, Thk.: Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1993, I/11-132; Semerkandî, *Mizân*, I/198-383.

⁵ Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Thk.: Said Bekdaş, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 2016, 107-202.

⁶ Bkz.: A. Cüneyd Köksal, *Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 8.

⁷ Örnek için bkz.: Zuhaylî, Vehbe, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1999, 193-214.

ihtilafın âm lafzın delâleti konusundaki ihtilaftan kaynaklanmasıdır. Bu yöntemin benimsenmesinin diğer sebebi ise Semerkandî'nin eserine âm lafız konusu ile başlamış olmasıdır. Böylelikle iki müellif arasındaki mukayesenin daha sağlıklı ve izlenebilir olması amaçlanmaktadır. Buna göre bu kısımda vaz' olunduğu mana bakımından lafızlar başlığı altında öncelikle âm lafız konusundan başlanmış daha sonra ise sırayla has, müşterek ve müevvel lafız konuları tetkik edilmiştir.

İkinci bölümde ele alınacak diğer bir konu ise emir ve nehiy konusudur. Bu konular da iki müellifin genişçe yer verdiği usul konularındandır. Bu bölümde değinilecek son konu ise lafızların kapalılık ve açıklık bakımından kısımları ve bu kısımların hükümleridir.

Üçüncü bölümde ise iki müellifin sünnet, icma ve kıyas konularındaki ortak olarak ele aldıkları hususlar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Sonuç kısmında ise yaptığımız araştırmadan elde edilen bazı bulgu ve çıkarımlara yer verilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan konu hakkında usul kitaplarında dağınık halde olan bilgiler genel olarak değerlendirildikten sonra tezin amacına uygun düşecek şekilde planlanıp aktarılmıştır. Çalışmanın metninde yer verilmesi durumunda konunun akışını bozacak, ancak konunun anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülen bilgi, yorum ve muhalif fikirler dipnotta verilmiştir. Çalışmada bilgileri tasnif ederken olabildiğince kronolojik sıralamaya dikkat edilmiştir. Araştırma esnasında mümkün olduğu nispette asıl kaynaklar kullanılmıştır. Ancak asıl kaynaktaki bilgiyi daha anlaşılır kılan diğer kaynaklar varsa bu kaynaklara da künyeleri dipnotta zikredilerek başvurulmuştur. Konuyu anlaşılır ve güzel bir şekilde aktardığını düşündüğümüz temsil gücü yüksek metinler tırnak içerisinde verilmiştir.

III. KONUNUN KAYNAKLARI

Bu çalışmanın en önemli kaynakları doğal olarak mukayese edilen *Takvîmü'l-Edille* ve *Mizânü'l-usûl* adlı eserlerdir.

Takvîmü'l-Edille ve *Mizânü'l-usûl* bu çalışmanın asıl kaynakları olmakla birlikte iki müellifin usul eserlerindeki bilgileri desteklemek ya da usul eserlerinde açıklama yapılmayan hususlarda yardımcı kaynak olarak Debûsî ve Semerkandî'nin diğer eserlerine de başvurulacaktır. Özellikle Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazar* ve Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri önemli başvuru kaynaklarımız arasındadır. Ayrıca iki müellifin görüşleri ile ilgili çalışmalara da ihtiyaç duyulduğunda başvurulmuştur.

Bu çalışmada görüşleri mukayese edilen her iki âlim de ihtilaf edilen konuda kendi görüşlerinin mezhepte (Hanefilikte) benimsenen görüş olduğunu iddia ederler. Bu sebeple özellikle ihtilaf edilen konularda mezhepte hangi görüşün kabul gördüğü önem arz etmektedir. Hanefî usulünde genel kabulün hangi yönde olduğunun tespiti açısından Hanefî usul eserleri bu çalışmanın önemli kaynakları arasına dâhil olacaktır. Hanefî usul eserleri ise şu şekilde dönemlendirilebilir:

Mezheplerin teşekkül etmeye başladığı dönem olan 2-8. yüzyıldan 4-10. yüzyıla kadar olan dönem. Teşekkül dönemi diye de isimlendirilen⁸ bu dönemden günümüze ulaşan Hanefî usulüne dair tek eser Cessâs (v. 370/981) tarafından yazılan *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserdir. Bu eser hem Debûsî hem de Semerkandî'nin önemli kaynaklarından biridir. Hanefî usulünün günümüze ulaşan ilk yazılı metni olan bu eser kendi dönemine kadar süregelen Hanefî usul birikimini yansıtmaya yanında diğer mezhep mensuplarının da görüşlerinin yer aldığı önemli bir kaynaktır.⁹

Hanefî usulünün ikinci dönemi ise klasik dönemdir. Bu dönem hicri dördüncü yüzyıldan hicri altıncı asrın yarısına kadar olan dönemi kapsar.¹⁰ Bu çalışmanın konusunu teşkil eden eserler Klasik dönem eserleridir. Bu dönemin diğer önemli eserleri ise Serahsî (v. 483/1090) ve Pezdevî'nin (v. 482/1089) usul eserleridir. Bu iki eser Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı eseri ile birlikte Hanefî usulünün üç temel kaynağı sayılmaktadır. Bu iki müellif Debûsî tarafından canlandırılan Irak Hanefî usul

⁸ Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Dem, İstanbul 2017, 49.

⁹ Hakkı Aydın, "Cassas ve Debûsî'nin Usüllerindeki Metotları", *C.Ü.İ.F.D.*, 4, Sivas 2000, 1/17.

¹⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 49.

geleneğini Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlaştırmışlardır. Debûsî'nin tesis ettiği usul anlayışını büyük ölçüde benimseyen bu iki müellif eserlerinde *Takvîmü'l-Edille* deki usul anlayışını hem tenkit etmiş hem de onda kapalı olan ya da detaylı anlatılmayan bazı meseleleri genişçe ele almışlardır. Bu yönüyle bu iki eser *Takvîmü'l-Edille* de açıkça ifade edilmeyen ya da detaylı olarak anlatılmayan meselelerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Hanefî usulünde üçüncü dönem ise klasik sonrası dönem diye isimlendirilir. Bu dönemde fıkıh usulü eserlerinin içerikleri ve usulde kullanılan kavramlar daha belirgindir. Ayrıca bu dönemde mezheplerin kurumsallaşmalarını büyük oranda tamamlamış olmaları sebebiyle mezhepte hangi görüşün benimsendiği daha belirgindir. Bu dönem hicri 6-12. yüzyıldan 19. asra kadar olan süreyi kapsar.¹¹ Bu dönemde Hanefîler tarafından yazılan usul eserleri de bu çalışmanın kaynakları arasındadır. Bu eserler arasında çalışmada konu edindiğimiz mevzular ile ilgili değerlendirme yapılan eserlerden mümkün olduğu kadar istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu eserler arasında Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) tarafından Pezdevî'nin usulüne şerh olarak yazılan *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî* adlı eser bu çalışmada en sık başvuru kaynağı arasındadır. Pezdevî'nin usulü üzerine yazılan en kapsamlı ve en meşhur şerh olan¹² bu eserde müellif, Debûsî ve Semerkandî arasında tartışmalı olan meselelere değinir. Semerkandî'nin benimsediği ilkeleri de zikreden müellif, Semerkant Hanefî okulunun usule dair itirazları ve bu itirazların gerekçelerinin de bulunabildiği eserlerdendir. Bu yönüyle bu çalışmanın da önemli kaynaklarından.

Hanefî usulcüler dışındaki usul âlimleri tarafından yazılan usul eserleri de bu çalışmanın kaynakları arasına girmektedir. Bu bağlamda özellikle Mu'tezilî ve Şafîî âlimler tarafından yazılan usul eserleri ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızda klasik dönem ve sonrasında yazılan usul eserleri dışında çağdaş eserler de kaynak olarak kullanılmıştır. Bu eserlerden biri Ahmet Kamil Muhammed el-Kerdânî tarafından yazılan *el-Bahsü'd-Delali İnde's-Semerkandî fî Kitabi Mizanü'l-Usul fî Netaici'l-Ukul* adlı eserdir. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu eserde müellif, *Mizânu'l-Usûl*'ü temel alarak Semerkandî'nin lafız bahisleriyle alâkalı görüşlerini incelemiştir. Müellif eserinde; lafızların kapalılık ve açıklık bakımından

¹¹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 49.

¹² Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1988, I, 187.

kısımları, hakikat, mecaz ve emrin delaleti gibi konulara Semerkandî'nin yaklaşımını tahlil eder.

Bu çalışmada istifade edilen diğer bir kaynak ise Mübarek el-Mısırî tarafından doktora tezi olarak sunulan *Ârâu'l-İmam ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübihi'l-Usûliyye ve Eserüha fî'l-Furui'l-Fıkhiyye* adlı eserdir. Bu çalışmada müellif, Debûsî'nin kitap, sünnet ve kıyas konuları hakkındaki görüşlerini ele alır.

Aron Zysow tarafından doktora tezi olarak yazılan *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* adlı çalışmada önemli kaynaklarımız arasındadır. Bu çalışmada yazar sünnet, icma, kıyas gibi usul konularını ele almıştır. Müellif eserinde diğer mezhep görüşlerine de yer verse de özellikle Hanefî âlimlerin görüşlerini genişçe ele almıştır. Irak Hanefileri yanında Semerkant Hanefilerinin görüşlerine de genişçe yer verilmesi bu eseri çalışmamız için önemli bir kaynak kılmıştır.

Murtaza Bedir tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *The Early Development of Hanafî Usul al-Fiqh (Legal Theory)* isimli çalışma da önemli başvuru kaynaklarımızdandır. Hanefî usulünün teşekkül dönemi ile ilgili önemli bilgiler içeren bu eserde emir, sünnet, icma ve kıyas konuları ele alınır. Özellikle Hanefî usulcüler açısından bu konulardaki usul anlayışının gelişim evrelerini tahlil eden müellif, bu konularda Hanefiler arasında var olan fikir farklılıkları ve bu farklılıkların sebeplerine de değinir.

Zikredilen bu çalışmalar ya iki müelliften biri ya da bu müelliflerin mensup oldukları usul ekollerini toplu olarak ele alırlar. Bizim çalışmamız ise iki müellifin görüşlerinin mukayesesine odaklanmış bir çalışmadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ VE HANEFÎ USULÜNDE IRAK SEMERKANT AYRIMI

1.1. DEBÛSÎ

1.1.1. Tarihi Arka Plan

Türklerin ana yurdu olan Orta Asya, İslam medeniyeti için önemli bir merkezdir. Bu bölge mensupları arasında İslamî ilimlerin bütün dallarında birçok mühim şahsiyetler yetişmiştir. Bu şahsiyetler arasında Debûsî şüphesiz önemli bir konuma sahiptir.¹³ Debûsî’nin çocukluğu ve gençliğinde Buhara, Semerkant ve Horasan, Samanoğulları’nın saltanatı altındaydı.¹⁴ Debûsî’nin nasıl bir ortamda yetiştiğini öğrenmek için öncelikle Sâmânîler döneminde âlimlerin konumu hakkında bilgi verelim.

Sâmânîlerin hâkim oldukları ülkelerde âlimlerin itibarı büyüktü. Hânedan kurucuları Buhara’da hâkimiyetlerini mahalli âlimlerin yardımıyla tesis ederdi. Sâmânîler döneminde âlimler hükümdarın huzurunda yer öpmekten muaf idiler. Buhara da Hanefî mezhebi fakihleri arasından en bilgilisi seçilerek mühim meseleler onun görüşüne göre halledilirdi. Seçilen âlimin istekleri yerine getirilir hatta memurlar onun talimatına göre belirlenirdi.¹⁵

Semerkant III/IX. asırda Abbâsîler’in Orta Asya’daki İslam kültür ve medeniyet merkezi konumuna geldi. Semerkand’ın ilim ve kültür hayatındaki bu önemi Hicrî III. asrın sonları ile IV. asırda Sâmânî hükümdarlarının yönetimi altında zirveye ulaştı. Öyleki bu devirlerde Buhara ile Semerkand, ilim ve sanat merkezi olarak Bağdat’ı bile gölgede bıraktı.¹⁶

¹³ Yusuf Ziya Kavakçı, “ed-Debûsî Ebu Zeyd”, *İslam Medeniyeti*, II (14), 1968, 25-27.

¹⁴ Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2014, 17.

¹⁵ Vassilliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz .: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990, 250.

¹⁶ Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi (93-389/711-999)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 364.

Mahmud b. Sübübtekin el-Gaznevî 389 yılında Sâmânîlerin hâkim olduğu bölgeleri ele geçirdi ve bölgedeki Sâmânî hâkimiyeti sona erdi.¹⁷ Karahanlılar bölgeyi ele geçirdikten sonra Sâmânîler ve Gaznelilerle savaşlar sonucu bölgede iktidar sık sık el değiştirmiş olsa da dönemin hükümdarlarının İslam'a bağlılıklarından dolayı bölgedeki ilmî ve sosyal hayat bu durumdan çok fazla etkilenmemiştir.¹⁸

Debûsî'nin olgunluk dönemi ise Karahanlılar döneminde geçmektedir. Karahanlı devleti Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan bölgelerinde kurulmuş olan 840-1212 (225-608 h.) yılları arasında hüküm sürmüş bir devlettir.¹⁹ Karahanlılar'ın, İslam'la tanışmaları Samanoğulları Devleti ile Mâverâünnehir bölgesinde aralarında meydana gelen çekişmeler döneminde başlamıştır. Bu mücadele sırasında Karahanlı hükümdarlarından Abdülkerim Satuk Buğra Han (v. 344/956) müslüman olmuştur. Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın müslüman olmasıyla İslam dini devlet eliyle yayılmaya başladı.²⁰ Karahanlılar, İslam'ı savunma ve Orta Asya'da yayılması için maddi güçle yetinmemişler, aksine bu bölgedeki Türkler arasında İslam kültürünün gelişmesi için mücadele vermişlerdir. Bu dönemde Mâverâünnehir bölgesinde Fıkıh, Hadis, Tefsir, Tarih ve Edebiyat ilimlerinde benzersiz, mümtaz âlimler yetişmiştir. Bu ilerlemede devletin güçlü desteğinin önemli bir payı vardır.²¹

Karahanlılar devleti IX. ve XI. asırları arasında Büyük Türk Hakanlığı'nın hâkimiyetini ele geçiren, ilk Müslüman Türk devleti olma şerefine nail olan Mâverâünnehir'de kurulmuş bir devlettir. Mâverâünnehir ise Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasında kalan Batı Türkistan bölgesine verilen isimdir. Karahanlılar İslam hukukunu özellikle de Hanefî mezhebinin görüşlerini sistemleştiren ve bütün İslam devletlerine bu konuda kaynaklık edecek ilim adamları hazırlayan bir devlet olmuştur. Zira bu dönemde çok kısa bir zaman diliminde 300'e yakın müctehid vasfı verilebilecek

¹⁷ İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ven-Nihâye I-XXI*, (1. Baskı), Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Gize 1997, XV/482.

¹⁸ Erdoğan Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 5.

¹⁹ Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2001, XXVI, 404.

²⁰ Ali b. Salih Muhaymid, *Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları*, (Ter.: Ali Aksu), C. Ü. İ. F. D., 5, 2001, 284-285.

²¹ Muhaymid, 306.

İslam hukukçusu yetişmiştir. Bunun sonucu olarakta bölgedeki büyük şehirler birer ilim merkezi haline gelmiştir.²²

İslamî bilgi düzeyinin yüksekliği Buhara'da sadece şehir merkezlerinde kalmamış, aynı zamanda bu ilmi ortam bölgenin kasaba ve köylerine varıncaya kadar yayılmıştır.²³ Debûsî'nin dünyaya geldiği ve önemli bir ilim adamı olarak büyümesinde katkısı olan Debûsîye, Mâverâünnehir'in iki büyük şehri olan Semerkand ve Buhara'yı birbirine bağlayan anayol üzerinde bulunan önemli merkezlerden biridir.²⁴ Debûsî'nin doğum yeri olan bu köy hâlihazırda Rus hudutları içerisinde bulunan bir yerleşim birimidir.²⁵

1.1.2. İsmi ve Nesebi

Mâverâünnehir bölgesinin önemli hukukçularından olan Debûsî'nin tam ismi Kadı Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî şeklinde geçmektedir.²⁶ Bazı kaynaklarda ise Abdullah yerine Ubeydullah geçmektedir.²⁷ Bazı müellifler ise hem Abdullah hem de Ubeydullah ismini kullanmışlardır.²⁸ *Takvîmü'l-Edille* kitabının tahkikini yapan

²² Ahmet Akgüdüz, "Karahanlılar'ın Büyük Hukukçusu Ebu Zeyd Debûsî ve Mezhepler Arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri", *S. Ü. H. F. D.*, (Prof. Dr. Çoşkun Öçok'a Armağan), 2 (2) (Ocak-Haziran), 1989, 89.

²³ Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, 266.

²⁴ Barthold, 101-102; Kurt, 76.

²⁵ Akgüdüz, *Ebu Zeyd Debûsî ve Mezhepler Arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri*, 89.

²⁶ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifin I-XV*, Daru İhyau Türesi'l-Arabi, Beyrut 1957, VI/96; ez-Zehbî, Şemseddin Muhâmmmed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ I-XXV*, Thk.: Şuayb Arnavut, Muhammed Naim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, XVII/521; İbn İmâd, Şihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr-i Men Zeheb I-X*, Thk.: Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmud el-Arnâvût, Daru İbni Kesîr, Beyrut 1989, V/151; Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi, *el-Ensâb I-XII*, Nşr.: Abdullah Amr Barudî, Dâru'l-Cinan, Beyrut 1988, II/454; el-Cezerî, İzzüddin İbnü'l-esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb I-III*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat t.y, I/490; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV/678; İbn Hallikân, Şemsüddin, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâü Ebnâi'z-Zamân I-VII*, Thk.: İhsan Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut ty, 3/48; et-Temîmî, Takıyyüddin (v.1005/1596), *et Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimü'l-Hanefiyye I-IV*, Thk.: Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dârü'r-Rifâi, Riyad 1989, IV/177.

²⁷ el-Kureşî, Abdülkâdir b. Muhâmmmed, *el-Cevahiru'l-mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye I-V*, Thk.: Abdulfettah Muhâmmmed el-Hulv, Hicr, Riyad 1993, II/499; İbn Kutluboğa, Ebû'l-fidâ Zeynüddin b. Kasım, *Tacu't-Terâcim*, Thk.: Muhâmmmed Huseyr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, 192; Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh, *Mu'cemu'l-Büldan I-VII*, Thk.: Ferid Habru'l-aziz el-Cündî, Dâru Sadr, Beyrut 1977, II/437; el-Leknevî, Muhâmmmed Abdulhayy, *Kitâbu'l-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Tash.: Seyyid Muhâmmmed Bedreddin, Matbaatu's-Saade, Mısır h. 1324, 109; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1988, I/349.

²⁸ Fuat Sezgin, *Tarihü Türesi'l-Arabî I-III*, Arapçaya Ter.: Mahmut Fehmi İcazî, Yüksek Öğretim Bakanlığı, Riyad 1991, III/124; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî I-III*, Ter.: Abdulhalim en-Neccar, Dâru'l-Mearif, Kahire t.y, III/273.

Abdurrahim Yakup ise Ubeydullah isminin daha doğru olduğu görüşünü gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır.²⁹

Künyesi Ebu Zeyd³⁰ olan Debûsî, kadılık yaptığı için Kadı Ebû Zeyd lakabı ile meşhurdur. Debûsî Hanefilerce *el-Kudâtü's-seb'a* (yedi kadı) diye bilinen fakihler arasında sayılır.³¹ Fakat Debûsî'nin hangi tarihlerde ve nerede kadılık yaptığına dair bir bilgi yoktur.³² Debûsî'nin nispet edildiği yer Debûsîyye köyüdür. Debûsîyye köyü ise Mâverâünnehir bölgesindeki Buhara ve Semerkand şehirleri arasındaki köylerden biridir.³³ Debûsîyye köyünün ismi kaynaklarda Debus,³⁴ Debus,³⁵ Debusiyye³⁶ gibi farklı isimlerle de geçmektedir. Debûsîyye köyü 93 (Hicrî) yılında Kuteybe b. Müslim³⁷ tarafından fethedilmiştir.³⁸

1.1.3. Doğumu ve Vefatı

Kaynaklarda Debûsî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat 430 yılında 63 yaşında vefat ettiğinden hareketle Hicrî 367 yılında Debûsîyye'de doğduğu düşünülmektedir.³⁹ Hamîdullah da Debûsî'nin Cessâs'ın (v. 370/981) vefatından üç yıl evvel yani Hicrî 367 yılında dünyaya geldiğini aktarmaktadır.⁴⁰

Kaynaklarda Debûsî'nin doğum tarihi hakkında fazla bilgi bulunmamasına rağmen, ölüm tarihi işlenmiştir. Genel kabul gören görüş Debûsî'nin 430/1038 de 63 yaşında Buhara'da vefat ettiği yönündedir.⁴¹ Bazı kaynaklarda ise 15 Cemaziyelahir 432

²⁹ Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvîmü Usûli'l-Fıkh ve Tahdidü Edilleti's-Şer' I-III*, Thk.: Abdurrahim Yakub, Mektebetü'r-Rüşd, 2009 Riyad, I/39-40.

³⁰ ez-Zehebî, XVII/521; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V/151; İbn Kutluboğa, 192; el-Kureşî, II/500.

³¹ el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/490; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II/454; el-Leknevî, 109; el-Kureşî, II/500; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VI/96.

³² Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 16.

³³ Hamevî, II/437; İbn Hallikân, III/48; Barthold, 101-102.

³⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VI/96.

³⁵ İbn Hallikân, III/48.

³⁶ el-Leknevî, 109.

³⁷ Hayatı için bkz.: ez-Zehebî, IV/410.

³⁸ Hamevî, II/482.

³⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VI/96; İbn Kutluboğa, 192; et-Temîmî, IV/177; ez-Zehebî, XVII/521.

⁴⁰ Muhammed Hamîdullah, "Usul el-Fıkh Tarihi", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, (Ter.: M.Fuad Sezgin), İbrahim Horoz Basımevi, 2 (1), İstanbul 1957, 9.

⁴¹ İbn Kutluboğa, 192, et-Temîmî, IV/177; ez-Zehebî, XVII/521; el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/490; el-Leknevî, 109; İbn Hallikân, III/48.

de vefat ettiği aktarılır.⁴² Debûsî, Buhara'da İmam Ebu Bekir b. Tarhan'ın kabrinin yakınına defnedilmiştir.⁴³

1.1.4. İlmi Kişiliği

Geriye bıraktığı eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle önemli bir ilim adamı olan Debûsî'nin tahsil hayatını nerede ve hangi şartlarda geçirdiğine dair geniş malumat yoktur. Kaynaklarda Debûsî'nin Buhara ve Semerkant'ta ilim adamlarıyla münazaralar yaptığı ve Buhara'da vefat ettiği bilgisine göre, Debûsî'nin hayatını Mâverâünnehir bölgesinde geçirdiği söylenebilir. Kaynaklarda onun ilim yolculuğu için seyahatler yaptığına dair bilgi yoktur.⁴⁴ Fıkıh usûlünün kemale erip müstakil bir ilim dalı olmasında büyük katkıları olan Debûsî,⁴⁵ üstün zekâsı ve münazaralarda gösterdiği başarısı sebebiyle darb-ı mesel haline gelmiştir.⁴⁶ Debûsî, bir ilmi münazara esnasında rakibini mağlup ettiği zaman rakibi ona tebessüm etti ve güldü. Debûsî rakibinin bu davranışına şaşırdı ve kendi kendine şöyle bir şiir söyledi:

*“Kendilerini kesin delillerle yendiğim hasımlarım bana karşı tebessüm etseler veya gülseler bana ne olur ki. Eğer kişinin gülmesi fikhından sayılıysaydı çöldeki hayvan ne yaman fakih olurdu.”*⁴⁷ Bu hadise Debûsî'yi, hilaf ilminin usul ve kaidelerini ortaya koymaya yönlendirmiştir.⁴⁸

Zehebî'nin “ümmetin zekilerindendir” diye tavsif ettiği Debûsî,⁴⁹ fıkıh ilminin değişik alanlarında içinde bulunduğu asrı ve daha sonraki asırlarda gelecek âlimleri etkileyecek eserler bırakmıştır. Hilafiyat ilminin kurucusu sayılan Debûsî⁵⁰ fıkıhta da

⁴² el-Kureşî, II/500; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (v. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi ve'l-Funun I-V*, Ter.: Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011, I/115.

⁴³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, II/454.

⁴⁴ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 19-20.

⁴⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İlmi Hilaf*, (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya 2010, 29.

⁴⁶ el-Leknevî, 109; İbn Kutluboğa, 192; İbn İmâd, V/151.

⁴⁷ İbn Hallikân, III/48; el-Kureşî, II/500.

⁴⁸ El-Mısrî, Zekerîyya Abdurrazzak, *Ma'rifeti İlmi Hilaf el-Fikhî*, Dâru'l-İman, Trablus 1990, 20.

⁴⁹ ez-Zehebî, XVII/521.

⁵⁰ Ahmet Akgündüz, “Debûsî”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1994, IX, 66; Muhammed Hamîdullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, Beyan, İstanbul 2005, 69.

Hanefî mezhebi fakihlerinin büyüklerindendir. Hanefî fakihler birçok meselede Debûsî'nin tercihlerine itimad ederler.⁵¹

Cassas'ın talebeleri aracılığı ile Orta Asya Mektebi geleneğini devam ettiren Debûsî,⁵² Irak Hanefî fıkıh usûlü mirasını devşirerek Buhara Hanefî mektebinde yeniden canlandırmıştır.⁵³ Debûsî, Ebü'l-Üsr Pezdevî ve Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün üç kurucusundan birisi sayılmaktadır.⁵⁴ Kaynaklarda Pezdevî'nin *Takvîmü'l-Edille*'yi şerh ettiği bilgisi bulunsa da bu şerh tesbit edilememiştir.⁵⁵ Ancak Abdulaziz el-Buhârî'nin de dâhil olduğu bazı Hanefî usulcüler Pezdevî'nin bu eserine birçok yerde atıf yapmışlardır.⁵⁶ Debûsî, Cessâs'tan tevarüs ettiği ve Bağdat kaynaklı olan Hanefî usul geleneğini Orta Asya'da canlandırmışsa da, bu geleneği tüm Hanefîler arasında Serahsî ve Ebü'l-Üsr Pezdevî yaygınlaştırmıştır.⁵⁷ Hanefî Usulünde 'eimmei selase' veya 'meşâyih-ı selâse' olarak adlandırılan Debûsî, Serahsî ve Ebü'l-Üsr Pezdevî kendilerinden sonra gelen Hanefî usulcülerin temel kaynağı olmuşlardır.⁵⁸

Debûsî, eserleriyle hem doğu hem batı müslümanlarını etkilemiştir. Hamîdullah'a göre Debûsî'nin eser ve görüşleri, Endülüs'ten tahsil için Bağdat'a gelen Mâlikî Âlim İbnü'l-Arabî (v. 540/1148) tarafından batı İslam dünyasına da taşınmıştır. Ona göre İbnü'l-Arabî tahsil için bulunduğu Bağdat'ta Debûsî'nin eserlerini kopya etmiş ve kopya ettiği bu nüshaları Endülüs'e götürmüştür. Debûsî'nin eserlerinin Endülüs'e ulaşması nedeniyle, Endülüslü büyük fakih İbni Rüşd'ün (595/1198) özellikle *Bidayetü'l-Müctehid* adlı eserini yazarken bu eserlerden faydalanmış olması ihtimal dâhilindedir.⁵⁹

⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/53.

⁵² Hamîdullah, *Usul el-Fıkıh Tarihi*, 9.

⁵³ Murtaza Bedir, Koca Ferhat, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2007, XXXIV, 265.

⁵⁴ Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, IX, 66.

⁵⁵ Kâtip Çelebi, II. 408; el-Buhârî, Alâeddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-islâm el-Pezdevî*, Thk.: Abdullah Mahmud Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I/4.

⁵⁶ El-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/50-105-131; Diğer atıflar için bkz: Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, 2017, 490.

⁵⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 39.

⁵⁸ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Yay., İstanbul 2002, 16; A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2012, XXXXII, 203.

⁵⁹ Hamîdullah, *Usul el-Fıkıh Tarihi*, 9.

İbni Nüceym de Debûsî'den etkilenmiş ve *el-Eşbah ve'n-Nezair* adlı eseriyle Debûsî'nin etkisi İslam Hukuku'nun ilk kanunlaştırma çalışmalarından biri olan *Mecelle'yi Ahkâmı Adliye'*ye⁶⁰ kadar uzanmıştır. Özellikle Mecelle'nin genel kurallar bölümünde bu eserlerden geniş bir şekilde yararlanılmıştır.⁶¹ Bu etkileşime *Mecelle'nin* dördüncü maddesi olan 'şek ile yakın zail olmaz'⁶² maddesi üzerinden örnek verelim. Bu madde Debûsî'nin *Te'sisü'n-Nazar* adlı kitabında şöyle geçmektedir. "Bir şeyin sabit olduğu kesin olarak bilinirse, aksi kesin bir şekilde sabit olmadıkça, o şey olduğu hal üzere kabul edilir. Kişi abdest aldığı kesin olarak biliyor ve abdestinin bozulup bozulmadığından şüphe ediyorsa abdestli sayılır."⁶³ İbni Nüceym de bu kaideyi zikrederek çeşitli örnekler vermiştir.⁶⁴

1.1.5. Hocaları

Debûsî'nin *el-Esrar* ve *Takvîmü'l-Edille* eserlerinde yaptığı nakillerden anlaşıldığına göre, Debûsî'nin tahsil hayatına babasının yanında başladığı söylenebilir. Debûsî'nin babasından yaptığı nakiller şöyledir:

"Delilin olmaması, bir hükmü reddeden açısından muhalif görüşte olana karşı hüccettir. Fakat hükmü sabit gören için (delilin olmaması) hüccet değildir. Babam bu görüşü Irak Meşâyihından aktarmıştır kendisi de bu görüştedir."⁶⁵

"İnsan bedenini kaplayan derinin, et ile deri arasındaki zarı koruduğunu Salebe'nin hizmetçisinin rivayet ettiğini babam Ömer b. İsa'dan duydum."⁶⁶

Debûsî *el-Esrar* adlı kitabında Semerkand Hatibi İshâk b. İbrâhîm'den⁶⁷ (v. 411) hadis öğrendiğini⁶⁸ ve Kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Umar'ın öğrencisi olduğunu

⁶⁰ Belgesay, Mecellenin 99 maddesinin İbn Nüceym (v.970/1563) ve İbn Nüceym'i takip eden âlimlerin bazı felsefî sözlerinden aldığını söylüyor. Bkz.: Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1947, 7.

⁶¹ Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 68; Yusuf Ziya Kavakçı, 11. ve 12. *Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, 34.

⁶² Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985, 19.

⁶³ Debûsî, Ebu Zeyd, *Te'sisü'n-Nazar*, Thk.: Mustafa Muhammed el-Kabbanî ed-Dimaşkî, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, 17.

⁶⁴ İbn Nüceym, *El- Eşbah ve'n-Nezair*, 75.

⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/691.

⁶⁶ Salim Özer, *Debûsî'nin el-Esrar fi'l-usûl ve'l-furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, I/56.

aktarmaktadır.⁶⁹ Ayrıca Debûsî'nin Semerkand ve Buhara'da yaşayan âlimlerle girdiği tartışmaların darbı mesel haline gelmesi, onun Mâverâünnehir bölgesi âlimleriyle de iletişim halinde olduğunun delilidir.⁷⁰

Kaynaklarda Debûsî'nin fıkıh eğitimini el-Kâdî el-Îmâm Ebû Ca'fer b. Abdullâh el-Ustrûşenî'den aldığı aktarılır.⁷¹ Leknevî Ebû Ca'fer b. Abdullâh el-Ustrûşenî'nin ise iki ayrı hoca silsilesinden ilim tahsilinde bulunduğunu aktarır.⁷² Bu aynı zamanda Debûsî'nin hoca silsilesidir. Bu silsile Debûsî'yi Ebû Hanîfe'ye ulaştıran hoca silsilesidir. Birinci silsilede şu hocalar vardır:

1- Ebû Ca'fer b. Abdullâh el-Ustrûşenî (v. 400,1009):

Buhara ve Semerkand kadılarından olan Ustruşeni, Ebu Bekir b. Fadl'dan (v. 381) fıkıh öğrenmiştir. Debûsî'nin hocası olan Ustruşeni, Semerkant'ta kadılık yaparken Hicrî 400'de vefat etmiştir.⁷³ Sem'ânî'ye göre ise Hicrî 404'te vefat etmiştir.⁷⁴

2- Ebû Bekr Muhammed b. Fadl el- Kemârî (v. 381):

Büyük imam Kemâri rivayetine itimat edilen, içtihatları taklît edilen bir kişiydi. İlim merkezlerine yolculuklar yaptı. Hicrî 381'de Buhara'da vefat etti.⁷⁵

3- Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakup es-Sebzemûnî (v. 340):

Mâverâünnehir'in büyük Hanefî âlimlerindendir. Horasan, Irak ve Hicaz'ı gezdi. Sebzemûnî 'üstaz' lakabıyla tanınan ve çok hadis rivayet etmesiyle meşhur olan bir âlimdir. Hicrî 340 yılında vefat etti.⁷⁶

⁶⁷ el-Kureşî, I/363-364.

⁶⁸ Özer, I/11.

⁶⁹ Özer, I/51.

⁷⁰ Hamevî, II/437; İbn Hallikân, III/48; İbn İmâd, V/151; et-Temîmî, IV/177.

⁷¹ el-Kureşî, IV/32; el-Leknevî, 109.

⁷² el-Leknevî, 57-58.

⁷³ el-Kureşî, IV/32, III/294.

⁷⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, I/142.

⁷⁵ el-Leknevî, 184; el-Kureşî, III/300-302.

⁷⁶ el-Leknevî, 104-105; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV İstanbul 2013, 41.

4- Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Hafs (v. 264):

Ebû Abdullâh, rivayetine güvenilir, vera ehli ve sünnete riayet eden bir âlimdir. Mâverâünnehir bölgesi Hanefî âlimlerindendir. Hicrî 264 yılında vefat etmiştir.⁷⁷

5- Ahmed b. Hafs el-Kebîr el-Buhârî (H 150-216):

Maverâünnehir'in büyük Hanefî âlimlerinden olan Ebû Hafs el- Kebîr, İmam Muhammed b. el- Hasan eş-Şeybânî'den ders aldı. Ebû Hafs es-Sağîr de ondan ders aldı. Hafs el-Kebîr'in mezhep imamlarına muhalefet ettiği görüşleri vardır. Hicrî 150 yılında vefat etti.⁷⁸

6- Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkâd eş-Şeybânî (132-189/749-805):

Büyük hukukçu İmam eş-Şeybanî, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindendir. Hicrî 132'de Vasıt'ta dünyaya gelen büyük imam sonra Irak'a gelmiştir. Kur'an'ı ezberleyen Şeybanî, Hadis ilimleriyle meşgul olmuştur. Kûfe'de yetişen Şeybanî, Ebû Hanîfe'den iki yıl ilim tahsil etmiş sonra ise Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebu Yusuf'tan ders almıştır. Hanefî mezhebinin ana kaynaklarının tedvininde çok önemli katkıları olan Şeybanî, Kadılık görevinde de bulunmuştur. Fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında şöhret sahibi olan Hanefî âlimi geride birçok eser ve talebe bırakmıştır. Hicrî 189 yılında vefat etti.⁷⁹

Leknevî'nin zikrettiği ikinci silsile ise şu şekildedir:

7- Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs (v. 370-75):

Zamanında ehl-i re'y'in temsilcisi olan Cassâs, Hicrî 305'te Rey'de dünyaya geldi. Yirmili yaşlarında iken Bağdat'a gidip devrinin büyük Hanefî fakihî Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin derslerine devam etti. Üstadı Ebû'l-Hasen el-Kerhî vefat edince onun yerine dersler vermeye başladı. Ustrûşenî'nin de aralarında bulunduğu birçok talebe

⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/57; el-Leknevî, 19.

⁷⁸ el-Kureşî, I/166-167; el-Leknevî, 18-19; Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 29.

⁷⁹ el-Merağî, Abdullah Mustafa, *Fethü'l-Mübin fî Tabakat'î'l-Usuliyyin I-II*, Matbaatü'l- Ensar, y.y 1947, I/149; İbn Hallikân, IV/184; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 24.

yetiştirdi. En meşhur eseri *Akamu'l-Kur'an* olan Cessâs, Hicrî 370 veya 375 yılında vefat etmiştir.⁸⁰

8- Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. Huseyn b. Dellâl el-Kerhî (v. 340/952):

Hicrî 260 da Kerh'de dünyaya geldi. Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Hanefîlerin önde gelen âlimlerinden olan Kerhî fakir bir kimse idi. Hanefî fıkıhçılarının meşhurlarından olan Kerhî, meselede müctehid sayılan âlimlerdendir. Ebû Sa'îd el-Berdâî'nin öğrencisi olan el-Kerhî, Ebû Alî Dekkâk'tan ve Muhammed b. Hasen'in öğrencisi Mûsâ b. Nasr'dan etkilenmiştir. Kerhî, Irak Hanefîliğinin en büyük temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Usûl âlimleri, el-Kerhî'nin usûle dair görüşlerine sıkça atıfta bulunmuşlardır. Hanefî fıkıh usûlünü büyük ölçüde Kerhî ve Îsâ b. Ebân sistemleştirmiştir. Debûsî de Kerhî'nin usulünden atıflar yapmıştır. Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸¹

9- Ebû Sa'îd Ahmed b. Huseyn el-Berdâî (v. 317/929):

Azerbeycan'ın Berda beldesindendir. Bağdat'ta yaşamış ve Hanefî ulemasının önderlerinden olan bir zattır.⁸² İsmail b. Hammad b. Ebî Hanîfe ve Ebu Ali ed-Dakkâk er-Râzî'den ilim tahsil eden Berdâî, Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın hocasıdır. Bağdat'ta uzun süre ikamet edip dersler vermiştir. Hacca gittiğinde Mekke'de Karamita vakasında öldürülmüştür.⁸³

Debûsî'nin hocalarını teşkil eden bu iki silsile incelendiğinde Debûsî'nin hadis ve fıkıh alanında kuvvetli bir gelenekten beslendiği aşikârdır. Bundan dolayı Debûsî'nin daha çok hadis ve fıkıh usûlü konularında ilim tahsil ettiği söylenebilir.

1.1.6. Öğrencileri

İçinde bulundukları asrı ve sonraki asırları görüşleri ve eserleriyle etkileyen insanlar vefat ettiklerinde onların miraslarını geriye bıraktıkları eserleri ve talebeleri devam ettirir. Debûsî de İlm-i Hilaf'ın kurucusu olması ve fıkıh usûlü ve diğer alanlarda

⁸⁰ el-Leknevî, 27-28; Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1994, VII, 427.

⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, I/169-170-246; Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, III/267; Bilmen, I/426; H. Yunus Apaydın, "Kerhi", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 2002, XXV, 285-286.

⁸² el-Kureşî, I/163.

⁸³ el-Leknevî, 19-20.

telif ettiği eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle önemli bir âlimdir. Debûsî gibi bir âlimin birçok talebesi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Müellifin kaynaklarda zikredilen öğrencilerinden bazıları şunlardır:

1- Kâdî Cemâl Ahmed b. Abdurrahmân b. Ebû Nasr (İshâk) er- Riğdamûnî (Rigzemûnî) (414/493) :

Hicrî 414 yılında Buhara şehrine bağlı olan Riğdemun köyünde dünyaya geldi. Doğum yerine nispetle Riğdemûnî ismini aldı.⁸⁴ Debûsî'nin en meşhur talebelerinden olan Riğdemûnî, Kadı Cemal olarak da bilinir. Buhara'da imamlık, hatiplik ve kadılık yapan bu zat yaşadığı dönemde sükûneti, vakârı ve güzel konuşmasıyla ön plana çıkardı. Debûsî'den ve Ebû Nasr Ahmed b. Abdullâh el-Hayzahâzî'den dersler aldı. Hicrî 493 yılında Buhara'da Ramazan ayında vefat etti.⁸⁵

2- Kâdî Alâuddîn Âlî el-Mervezî:

Debûsî'nin arkadaşı ve öğrencisidir. Muhammed b. Yakup es-Sebzemuni ve Ebû Ca'fer el-Ustrûşenî'den dersler almıştır.⁸⁶

3- Âlî b. Muhammed b. Hüseyin b. Fahru'l-İslam Âlî b. Muhammed el-Pezdevî (h. 400-482)

Tam adı Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahru'l-İslam Âlî b. Muhammed b. El-Hüseyin b. El-Pezdevî olan büyük Hanefî âlimi Hicrî 400 de Buhara yakınlarında bir kale şehri olan Pezde'de dünyaya gelmiştir.⁸⁷ Eserlerindeki üslubundan dolayı 'ebu'l-usr' olarak tanınmıştır. Fıkıh ve Usûlü Fıkıh'ta Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerindendir. Semerkand'da ilim tahsil etti ve Buhara'da kadılık yaptı. Hicrî 482 de Cürcan'da vefat etti. Cenazesi Semerkand'a taşınarak mescidin kapısına defnedildi.⁸⁸

Tabakat kitaplarında Ebü'l-Usr Pezdevî'nin, Debûsî'nin öğrencisi olduğuna dair bir kayıt yoktur. Fakat iki âlimin aynı bölgede ve aynı zaman diliminde yaşamaları

⁸⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III/114; Hamevî, III/113.

⁸⁵ el-Cezerî, *el-Lübâb*, II/48; el-Kureşî, I/389; el-Leknevî, 23-24.

⁸⁶ el-Leknevî, 144.

⁸⁷ el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/146.

⁸⁸ Merağî, I/302; el-Kureşî, II/594; el-Leknevî, 124.

sebebiyle Debûsî'den ders almış olma ihtimali yüksektir.⁸⁹ *Takvîmü'l-Edille*'yi tahkik eden Avatîlî de Pezdevî'yi Debûsî'nin öğrencileri arasında saymıştır.⁹⁰

1.1.7. Eserleri

Debûsî'nin İslam Hukuku, fıkıh usûlü, hilafiyat ve tasavvufia ilgili kitapları vardır. Bu kitapların bazılarının tahkiki yapılarak basılmıştır. Bazılarının ise yalnızca yazma nüshaları bulunmaktadır. Bazı kitapların ise sadece adı bilinmektedir.

1.1.7.1. Yalnızca İsmi Bilinen Kitapları

1- *Hızanetü'l-Hüdâ fî'l-Fetavâ*

Debûsî *Takvîmü'l-Edille*'nin girişinde bu eserinden söz etmektedir. Debûsî bu kitabı *Emedü'l-aksa* ile birlikte zikrettiği için *Emedü'l-aksa* gibi ahlakla alâkalı bir kitap olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹

2- *Şerhu'l-Cami'i'l-Kebir*⁹²

3- *el-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*

Muhtasar bir fıkıh usûlü kitabıdır. Burdur da Burdur vakfî kütüphanesinde 1953/2 sayılı el yazması nüshası vardır.⁹³ Akgündüz'e göre bu kitap *Takvîmü'l-Edille*'nin muhtasarıdır.⁹⁴

4- *Tecnîsu'd-Debûsî*⁹⁵

5- *Kitabu'n-Nazm fî'l-Fetâvâ*⁹⁶

6- *et-Talika*

⁸⁹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 32.

⁹⁰ Debûsî, Ömer b. İsa, *el-Esrar fî'l-usûl ve'l-furu' fî Takvîmü'l-Edille I-IV*, Thk.: Mahmut Tevfik Abdullah el-Avatîlî, Vezaretü'l-Evkaf Matbaası, Zerka 1999, I/98.

⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/18; Kâtip Çelebi, II/585.

⁹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, I/648.

⁹³ Debûsî, *el-Esrar fî'l-Usûl ve'l-Furu' fî Takvîmü'l-Edille*, Thk.: Mahmut Tevfik Abdullah el-Avatîlî, I/101; Kâtip Çelebi, I/200.

⁹⁴ Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, IX, 66.

⁹⁵ Kâtip Çelebi, I/320.

⁹⁶ Merağî, I/275.

Kâtip Çelebi bu kitabın hilafiyat kitabı olduğu görüşündedir.⁹⁷ Akgündüz'e göre ise bu kitap *Te'sîsü'n-Nazar* ile aynı kitaptır.⁹⁸

1.1.7.2. Nüshaları Mevcut Olan Eserleri

1- *el-Esrar fî'l-Usul ve'l-Furu'*:

Genel bir fıkıh kitabı olan bu eser⁹⁹ kaynaklarda *Kitabu'l-Esrar*,¹⁰⁰ *Esrar*,¹⁰¹ *el-Esrar fî'l-Usul ve'l-Furu'*¹⁰² isimleriyle anılmaktadır. Debûsî ise bu eserin adını *Esraru'l-Mesail* olarak aktarmaktadır.¹⁰³ Ancak eseri tahkik eden Salim Özer, *el-Esrar fî'l-Usul ve'l-Furu'* isminin daha uygun olduğu görüşündedir.¹⁰⁴ Bir mukaddime ile kırk yedi bölümden oluşan eserde müellif, konuları incelerken önce ana meseleyi ortaya koymakta, ihtilaflı hususlarda ise ilk önce tercih ettiği görüşü, daha sonra da diğer görüşlerini delilleriyle birlikte zikretmektedir.¹⁰⁵

el-Esrar, hilafiyat türü eserlerin ilklerinden sayılır. Eserine ibadetler bahsiyle başlayan ve aile hukuku ile alâkalı hükümlerle sona eren bu eserde Debûsî, konuları işlerken bazı önemli usul kaidelerini de zikretmektedir.¹⁰⁶ Debûsî, *el-Esrar* kitabının birçok yerinde “usulde beyan ettik, usul kitabında açıkladık” gibi ifadelerle *Takvîmu'l-Edille*'ye atıflar yapmaktadır.¹⁰⁷ Müellif bu eserinde, Hanefî imamlar arasındaki görüş ayrılıklarının yanında mezhepler arası görüş ayrılıklarını da incelemiştir. Eserde, Hanefîler arasındaki ihtilaflı konuları *Kitâbu'l-Câmiu's-Sağir*,¹⁰⁸ *Kitâbu'l-Câmiü'l-Kebîr*¹⁰⁹ ve *Kitâbu'z-Ziyâdât*¹¹⁰ başlıkları altında incelemiştir. Sahabe arasındaki

⁹⁷ Kâtip Çelebi, II/598.

⁹⁸ Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, IX, 66.

⁹⁹ Hamîdullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 67.

¹⁰⁰ el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/490; et-Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye*, IV/177, el-Kureşî, II/499.

¹⁰¹ İbn Kutluboğa, 192; İbn Hallikân, III/48; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II/454.

¹⁰² Bağdatlı İsmail Paşa, I/648.

¹⁰³ Özer, I.1. (tahkik metni 1. Sayfa)

¹⁰⁴ Özer, (tez metni), s. 39.

¹⁰⁵ Akgündüz, “Debûsî”, *DİA*, IX, 66.

¹⁰⁶ Özer, (tahkik metni), 192, 435, 443.

¹⁰⁷ Özer, (tahkik metni), 91, 196, 261, 282.

¹⁰⁸ Özer, (tahkik metni), 1683.

¹⁰⁹ Özer, (tahik metni), 1696.

¹¹⁰ Özer, (tahik metni), 1714.

muhalif görüşleri ise Abdullah b. Abbâs'ın muhâlif görüşleri,¹¹¹ Abdullah b. Mesud'un muhâlif görüşleri¹¹² gibi başlıklar altında incelemiştir.

Debûsî, bu kitabında öncelikle İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivaye denilen kitaplarında yer alan bazı konuları açıklamaya gayret etmiştir. İmam Muhammed'in kitaplarında sonuca ulaştırılamamış konuları ise, kendi görüşü ile neticelendirmeye çalışmaktadır.¹¹³ Debûsî, *el-Esrâr* adlı eserinde, farklı mezheplerin ve âlimlerin görüşlerine yer vermiş ve meseleleri tartışarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu yönüyle eserde ihtilaf alanında oluşan birikimin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Farklı sünnet anlayışları ve bunlara bağlı oluşan usûl farklılıkları neticesinde oluşan ihtilafın çözümünde Ebû Hanife'nin sünneti delil alma yöntemi geliştirilerek çözümler sunulmaya çalışılmaktadır.¹¹⁴

Birçok el yazması bulunan¹¹⁵ bu kıymetli eser üzerine yapılan çalışmaların bazıları şunlardır.

Ahmed Sübey el-Gâmidî, *Kitâbü'd-Dâvâ ve's-şahâde mine'l-Esrâr*, el-Medinetü'l-Münevvere 1408/1988 (el-Câmiatü'l-İslamiyye, Yayınlanmamış doktora tezi).

Abdullah Sevim, *Kadı Ebu Zeyd ed-Debûsî' ve Kitâbü'l-Esrâr*, İstanbul 1986 (M.Ü. S. B. E. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Salim Özer, *Debûsî' ve el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû* Adlı eserinin Tahkiki ve Tahlili I-II (Kayseri 1997; E. Ü. S. B. E., Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Recep Tuzcu, “*el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis Anlayışı ve Yorumu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009. Bu doktora tezi 2014 yılında İFAV tarafından “*Haneî Usulünde Hadis –Debûsî Örneği-*” adıyla yayınlanmıştır.

¹¹¹ Özer, (tahik metni), 715.

¹¹² Özer, (tahik metni), 720.

¹¹³ Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 55.

¹¹⁴ Tuzcu, *Haneî Usulünde Hadis*, 14.

¹¹⁵ Özer, (tez metni), 1.

2-. Kitâbu Te'sisü'n-Nazar

Debûsî'nin bu eserinin adı '*Te'sisü'n-Nazar fî İhtilâfî'l-Eimme*' olarak geçer.¹¹⁶ Müellif, eserin giriş kısmında ihtilaflı konuları anlamının ve bu meselelerden hüküm çıkarmanın zor olduğunu, ilmi tartışmalarda söylenenlerin anlaşılmasına yardımcı olmak için bu eseri yazdığını aktarır.¹¹⁷ Debûsî, bu eserinde Ebû Hanîfe (v. 150/767) ile talebeleri Ebu Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/804), Züfer b. Hüzeyl (v. 158/774), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû (v. 204/819) arasındaki ihtilaflı meseleleri incelemiştir. Bu eserde Hanefî imamlarla diğer büyük fakihler arasında ihtilaflı meseleler de mukayeseli olarak incelenmiştir.¹¹⁸ Müellif, bu eserinde içtihatları inceleyerek ana prensipler tespit etmeye çalışmıştır.¹¹⁹

Debûsî, bu eseriyle ilm-i hilafın kurucusu sayılmaktadır.¹²⁰ Zira o, bu eserinde bizzat ihtilaf içerisinde bulunan fakihleri esas alarak bu fakihler arasında sınıflandırma yaparak inceleme yapmıştır.¹²¹ Hamîdullah bu eserin önemini şöyle açıklar:

*“Debûsî'nin bu eseri İslam hukuku ilminde yeni bir alanın bağımsız olarak gelişmesini sağlayan bir kitaptır. Bu yeni bağımsız alan 'hilaftıyat' ilmidir. Müellif, bir meseleyi ele alır ve o meseleye dair ayrı ayrı fakihlere atfolunan çözüm şekillerini sayar. Hemen arkadan bu gibi ilk ihtilafların ayrı ayrı mektepler arasında veya aynı mektep içinde nasıl yüzlerce bakış açısı farklılığının esas sebebini teşkil ettiğini gösterir.”*¹²²

Bu kıymetli eser üzerine yapılan çalışmaların bazıları şunlardır.

Yusuf Kılıç, “Ebu Zeyd Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti” *İslam Medeniyeti Mecmuası*, V/3, İstanbul 1982, 45–88

Şükrü Özen, *İlm-i Hilâf'ın Ortaya Çıkışı Ebu Zeyd Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eseri*, İstanbul 1998, M.Ü. S. B. E., (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

¹¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, I/648.

¹¹⁷ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 9.

¹¹⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 11-138.

¹¹⁹ Kılıç, Yusuf, “Ebu Zeyd Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti”, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5 (3), 1982, 46.

¹²⁰ İzmirli, *İlmi Hilaf*, 29.

¹²¹ Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 36.

¹²² Hamîdullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 68-69.

Ahmed Akgündüz, “Karahanlılar’ın Büyük Hukukçusu Ebu Zeyd ed- Debûsî ve Mezhepler arası Mukayeseli Hukuka Te’sirleri,” S. Ü. H. F. D., (Prof. Dr. Coşkun Öçok’a Armağan), II/2, Konya 1989, 89-108.

Ferhat Koca, “Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi”, Ankara Okulu, Ankara 2002.

3- el-Emedü’l-Aksâ

Kitabın tam adı *Emedü’l-Aksa fî Hazaneti’l-Hüda*’dır.¹²³ Bu kitap on bir bölümden oluşur ve hikmet, ahlak ve tasavvuf konularını içerir.¹²⁴ Kitap kulun amellerinin kabul edilmesini önleyen ve insanı doğru yoldan uzaklaştıran nefsî ve kalbî arızalar hakkında nasihatler ve hikmetler barındırır.¹²⁵ Müellif, bu kitabı arkadaşlarından birinin talebi üzerine yazdığını söyler. Bu kitap İmam Debûsîyle bir talebesi arasında geçen diyaloglar şeklinde telif edilmiştir. Öğrencisi bir mesele hakkında soru sorar Debûsî de o soruya cevap verir.¹²⁶ Eser, Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından tahkik edilerek 1985 yılında Beyrut’ta neşredilmiştir¹²⁷.

4- Takvîmul-Edille fî Usûli’l-Fıkh:

Eser hakkında bir sonraki kısımda bilgi verilecektir.

1.2. SEMERKANDÎ

1.2.1. Tarihi Arka Plan

Debûsî’nin hayatı bölümünde Semerkant bölgesiyle alâkalı kısa malumat verildiği için bu bölümde sadece Semerkandî’nin yaşadığı dönemin özellikleri kısaca incelenecektir.

¹²³ Bağdatlı İsmail Paşa, I/648.

¹²⁴ İbn Kutluboğa, 192; et-Temîmî, IV/177; Kâtip Çelebi, I/180.

¹²⁵ Bilmen, I/340; Sarıtepe, *Debûsî’nin Delil Anlayışı*, 13.

¹²⁶ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/72.

¹²⁷ Debûsî, *el-Emedü’l-Aksa*, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Semerkindî, Hicrî beşinci asrın ortalarında dünyaya gelip 539/1114 yılında vefat etmiştir.¹²⁸ Semerkindî'nin yaşadığı dönemde Semerkant ve civarındaki bölgelerde Selçuklu Sultanları hâkimdi. Sultan Melikşah'ın (v. 485/1092) 1081 (miladi) yılında Semerkant'ı ele geçirmesiyle Selçuklu hâkimiyeti altına giren Semerkant bölgesinde iç karışıklıklar devam etmiştir.¹²⁹ Fakat bölgedeki ilmi faaliyetler Buhara Hanefileri tarafından miladi 11. yüzyıl sonlarında kurulan ve Sadr adı verilen sistemin himayesiyle devam etti. Sadr sistemi başında Burhan ailesinden¹³⁰ bir ismin olduğu bir sistemdir. Bu sistem bir nevi Şeyhü'l-İslam konumundaki liderleri vasıtasıyla bölgedeki ilmi faaliyetlerin sürmesi için güçlü bir himaye sunmuştur. Zaman zaman içinde yaşadıkları şehrin yönetiminde de söz sahibi olan Sadr ünvanlı âlimlerin halk nezdinde de yöneticiler nezdinde de önemli bir ağırlıkları olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹

Semerkindî'nin olgunluk dönemi ise Selçuklu sultanı olan ve Batı Karahanlı devletini yönetimi altında tutan Sultanı Sancar Han (v. 552/ 1157) döneminde geçmiştir. Bu dönem iktidarın sıkça el değiştirdiği iç ve dış karışıklıkların olduğu bir dönemdir.¹³² Sultan Sancar'ın saltanatı boyunca Karahanlılar, Büyük Selçuklu Devleti'ne tabi oldular. Bunda siyasi evlilikler yoluyla kurulan yakınlığın ve Melik Sencer'in ulamaya karşı takındığı tutumunun önemli rolü olmuştur. Zira Sultan Sencer ulamaya hürmet ve yakınlık göstermiştir. Özellikle Sadr unvanıyla tanınan ve Hanefî ulemasının önde gelen temsilcileri sayılan Burhan ailesi Sultan'ın lutuf ve ihsanına nail olmuştur.¹³³

Yukarıdaki malumattan anlaşıldığına göre Semerkindî'nin yaşadığı dönem iç ve dış siyaset açısından karışık bir dönem olmasına rağmen bilimsel çalışma yapan âlimlerin himaye edildiği bir dönemdir.

¹²⁸ İbnü'l-Hinnâî, Alâeddin Ali b. Emrullah el-Hamidî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye I-III*, Thk.: Muhyi Helal es-Serhan, Divanü'l-Vakf, Bağdat 2005, II/98; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, VIII/228; Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2009, XXXVI, 470.

¹²⁹ Hakkı Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, VI/153.

¹³⁰ Burhan ailesi Buhara'da V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllarda Sadr ünvanıyla hüküm süren ve Hanefî fakihlerinin önde gelen temsilcileri olan ailedir. Hz. Ömer'in soyundan geldiği rivayet edilen ve "Burhanü'ddin" veya "Burhanü'l-mille ve' d-dîn" lakabını aldıkları için Burhan ailesi adıyla meşhur olmuşlardır. Bkz.: Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1992, VI, 430.

¹³¹ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, Ankara 2014, 28-29.

¹³² Erdoğan Mercil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011, 27-28.

¹³³ Abdülkerim Özaydın, "Sencer", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2009, XXXVI, 508-511.

1.2.2. İsmi Nesebi

Semerkant bölgesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Semerkandî'nin tam adı kaynaklarda Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî olarak geçer.¹³⁴ Semerkandî için kullanılan birçok lakap vardır. Bu lakaplar içerisinde en çok kullanılan Alâuddin dir.¹³⁵ Şemsü'n-nazar¹³⁶ ve Ebu Mansur lakaplarını¹³⁷ kullananlar da vardır.

Semerkandî'yi Sahibü't-Tuhfe,¹³⁸ usûlî,¹³⁹ imam,¹⁴⁰ fakih¹⁴¹ diye sıfatlandıranlar da vardır. Talebesi Kâsânî (v. 587/1191) ise Semerkandî'yi 'Ehl-i Sünnet'in Reisi' olarak sıfatlandırmaktadır.¹⁴²

Tuhfe sahibinin nispeti ise Semerkandî'dir. *Mizânu'l-Usûl*'ü tahkik eden Muhammed Zeki Abdilber, Semerkandî'nin Buhara'da bulunup orada vefat etmesinden yola çıkarak, Semerkandî'nin Semerkant şehrine değil Semerkant bölgesine nispetle bu adı aldığını söylemektedir.¹⁴³ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifimiz, Semerkant bölgesine nispet edilmesinden ve bu bölgeye nispet edilen birçok isim olmasından dolayı bazen başka âlimlerle karıştırılmıştır. *Mizânu'l-Usûl*'ü tahkik eden Abdülmelik es-Sa'di nispeti Semerkandî olan otuz dokuz âlim zikretmiştir.¹⁴⁴ Tezimize konu olan *Tuhfe* sahibi Semerkandî en çok Alâeddin Muhammed b. Abdulhamid es-Semerkandî (v. 552) ile karıştırılmaktadır. *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usul* adlı usul eseri vardır. Bu eser *Mizânu'l-Usûl* ismiyle neşredilmiştir. Eseri tahkik eden Yahya Murat, bu âlimin isminin Ebu'-Feth Muhammed b. Abdulhamid b. Hüseyin b. Hamza el-Esmendî olduğunu ve tarihçilerin çoğunlukla bu müellifle *Tuhfe* sahibi olan Semerkandî'yi

¹³⁴ el-Leknevî, 158; İbn Kutluboğa, 257; Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu'cemü matbû'âtî'l-'arabiyye ve'l-mu'arrebî, Mektebetü Sekafetü'd-Diniyye I-II*, Kahire t.y, I/524; İbnü'l-Hinnâî, II/140; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267.

¹³⁵ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267; İbn Kutluboğa, 257; İbnü'l-Hinnâî, II/98; Serkîs, I/524; el-Leknevî, 158.

¹³⁶ Kâtip Çelebi, IV/1533.

¹³⁷ el-Kureşî, IIV/18.

¹³⁸ İbnü'l-Hinnâî, II/140; el-Kureşî, IIV/18.

¹³⁹ İbn Kutluboğa, 257; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267.

¹⁴⁰ el-Kureşî, IIV/83.

¹⁴¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267.

¹⁴² Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâyi'üs-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâyi' I-X*, Thk.: Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I/88.

¹⁴³ Semerkandî, Alâeddîn, *Mizânu'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul*, Thk.: Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1984, 21 (ش).

¹⁴⁴ Semerkandî, *Mizân*, I/24-30; Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ise eserinde Semerkandî nisbeli seksen beş âlim ismi zikreder. Örnekler için bkz.: Nesefî, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer, *El-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Miratü't-Tûras, Tahran 1999, 30, 70, 133, 344.

karıştırdıklarını söyler.¹⁴⁵ Bu durum iki müellif arasındaki isim, künye, lakap ve nisbet edildikleri mekânın birliğinden kaynaklanmaktadır.

Tuhfe sahibi olan ve tezimize konu olan Semerkandî'nin ismi Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'dir.¹⁴⁶ Müellifimizle karıştırılan Semerkandî'nin ismi ise Alâeddin Muhammed b. Abdulhamid es- Semerkandî el-Üsmendî'dir.¹⁴⁷ Fakat Tuhfe sahibinin babasının ismi Ahmet¹⁴⁸ onunla karıştırılan Semerkandî'nin babasının ismi ise Abdülhamit'tir.¹⁴⁹ İki müellifi ayıran en önemli özellikleri ise künyeleri Tuhfe sahibiyle karıştırılan Semerkandî'nin diğer bir nisbesinin Üsmendî olmasıdır.¹⁵⁰

Üsmendî 488 (Hicrî) yılında Semerkand'ın köylerinden biri olan Üsmend'de dünyaya gelen ve doğduğu yere nispetle Üsmendî¹⁵¹ ismini alan Hanefî âlimi Hicrî 552 yılında altmış dört yaşında Buhara'da vefat etmiştir.¹⁵² Merv'de eğitim gören Üsmendî, bir yolculuğu esnasında Bağdat'a uğramış ve Bağdat'taki bazı âlimlerle münazaralarda bulunup onlara üstünlük sağlamıştır. Çeşitli alanlarda eserleri olan Üsmendî usûlü fıkıh ile alâkalı *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usul*, hilaf ilmiyle alâkalı *Tarikü'l-Hilaf Beyne'l-Eimmeti'l-Eslaf ve Hasru'l-Mesail ve Kasru'd-Delail* adlı eserleri vardır.¹⁵³

1.2.3. Doğumu ve Vefatı

Kaynaklarda hayatı ile alâkalı geniş malumat bulunmayan Semerkandî'nin nerede ve ne zaman doğduğuna dair bir bilgi yoktur. *Mizânu'l-Usûl*'u tahkik eden Abdurrahman Sa'di, *Tuhfe* sahibinin eserinde hocam diye bahsettiği¹⁵⁴ Ebü'l-'Usr Fahrü'l-İslam el-Pezdevî'nin (v. 482/1089) ölüm tarihinden yola çıkarak Semerkandî'nin 482'den (Hicrî) önceki bir tarihte dünyaya geldiği görüşündedir. Sa'di'ye göre Semerkandî, Fahrü'l-İslam el-Pezdevî'nin önde gelen talebelerinden

¹⁴⁵ Semerkandî, Alâuddin Muhammed b. Abdulhamid, *Mizânu'l-Usûl*, Thk.: Yahya Murat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. s. 5.

¹⁴⁶ el-Leknevî, 158; İbn Kutluboğa, 257; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267.

¹⁴⁷ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, X/130; el-Leknevî, 176; Kâtip Çelebi, IV/1493; Bağdatlı İsmail Paşa, II/90.

¹⁴⁸ el-Leknevî, 158; İbn Kutluboğa, 257; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267.

¹⁴⁹ el-Leknevî, 176; Kâtip Çelebi, IV/1493; Bağdatlı İsmail Paşa, II/90.

¹⁵⁰ el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/59; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, X/130; el-Kureşî, IIV/208.

¹⁵¹ el-Leknevî, 176.

¹⁵² el-Kureşî, III/209; Kâtip Çelebi, III/949.

¹⁵³ el-Kureşî, III/208-209; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, X/130; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 75-76.

¹⁵⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/573.

biriydi.¹⁵⁵ Bu görüşten yola çıkılarak Semerkandî'nin Hicrî 450- 460 yılları arasında dünyaya geldiği söylenebilir.

Semerkandî'nin vefat tarihiyle alâkalı 538,¹⁵⁶ 540,¹⁵⁷ 553¹⁵⁸ gibi tarihler zikredilmektedir. Fakat konu hakkında çalışma yapanların¹⁵⁹ ve bazı tabakat yazarlarının¹⁶⁰ tercih ettiği tarih ise 539/1114 tür.

Semerkandî'nin vefat tarihi olarak 553'ü zikredenler Semerkandî'yi çağdaşı olan Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî ile karıştırılması neticesinde bu tarihi zikrettikleri anlaşılmaktadır.¹⁶¹ Semerkandî'nin vefat tarihini 553 olarak aktaranlardan biri olan Kehhâle aynı eserinde *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eseri olan ve Hicrî 539 da vefat eden Muhammed es-Semerkandî'den de bahsetmiştir¹⁶².

Semerkandî'nin Buhara'da vefat ettiğine dair bilgiler vardır.¹⁶³ Fakat *Mîzânu'l-Usûl*'ü tahkik eden Abdurrahman es-Sa'dî'ye göre Semerkandî'nin Buhara'da öldüğü bilgisi gerçeğe uygun değildir.¹⁶⁴

1.2.4. İlmi Kişiliği

Hayatı ilmi faaliyetlerin her çeşidiyle dolu dolu geçen Semerkandî'nin imam, şeyh, fakih, zâhid, büyük Hanefî âlimi, usûlcü ve Ehl-i Sünnet'in reisi gibi lakaplarla anılması, onun âlimler tarafından ne kadar takdir edildiğinin ortaya çıkması açısından önemlidir.¹⁶⁵

¹⁵⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/16.

¹⁵⁶ Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, VI/296.

¹⁵⁷ Serkîs, I/524; Bağdatlı İsmail Paşa, II/90.

¹⁵⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/267; Kâtip Çelebi, IV/1553.

¹⁵⁹ Günay, "Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 470; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 70; Semerkandî, *Mîzan*, I/17; Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, Thk.: Muhammed Zekî Abdilber, 17; Kerdanî, Ahmet Kamil Muhammed, *Bahsü'd-Delali İnde's-Semerkandî*, Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire 2011, 11; Havva Altuntaş, *Alâeddin Es-Semerkandî ve Tuhfetü'l-Fukaha Adlı Eserinde Mezhep İçeriği Tercihler*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, 7.

¹⁶⁰ İbnü'l-Hinnâî, II/98; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VII/228.

¹⁶¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/17-19.

¹⁶² Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/228.

¹⁶³ İbnü'l-Hinnâî, II/140; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, VIII/228; Yusuf Ziya Kavakçı, "Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed es-Semerkandî", *Diyanet Dergisi*, 1969, 93.

¹⁶⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/17-19.

¹⁶⁵ Kâsânî, *Bedâyi'üs-Sanâi*, I/88; Altuntaş, 15.

İlme, ilmi faaliyetlere ve ilim adamlarına büyük önem veren Semerkandî, güzelliğiyle meşhur olan kızı ve öğrencisi Fatıma'yı birçok Rum Meliki istemesine rağmen onlara vermemiş, kendi öğrencisi olan Kâsânî'yi onlara tercih ederek kızını onunla evlendirmiştir. Semerkandî, Kâsânî'nin kendi eseri olan *Tuhfetü'l-Fukaha*'ya yaptığı şerhi de mehir olarak kabul etmiştir. Bu örnek Semerkandî'nin dünya malına atfettiği değeri ve ilme verdiği önemi ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Semerkandî, fıkıh usûlü tarihi açısından çok önemli bir ilim adamıdır. Çünkü o, Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri olarak kabul edilir. Semerkandî, İmam Mâturîdî'nin öncülüğünü yaptığı ve Semerkant uleması adı verilen hareketin usûlü fıkıh alanındaki öncülerindendir.¹⁶⁷ Semerkandî bu ekolün suskunluğunu bozarak yeniden doğmasını ve Hanefî fıkıh usûlünün Semerkant uleması ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa edilmesini hedef edinmiştir.¹⁶⁸

Fıkıh usûlü ile kelam ilmi arasında güçlü bir bağ olduğuna inanan Semerkandî'ye göre fıkıh usûlü eseri müellifinin itikattaki temel yaklaşımına uygun olmalıdır. Semerkandî bu yaklaşımına uygun olarak Hanefî-Mâturîdî fıkıh usûlünü yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır.¹⁶⁹ Kaynaklarda fakih ve usulcü olarak nitelenen Semerkandî'nin¹⁷⁰ Hanefî fûrû fikhında da önemli bir konumu vardır. Zira fûrû fıkıh alanında yazmış olduğu *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eseri, temelde Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanmakla birlikte o zamana kadar yazılan eserlerden farklı bir sistematığe sahiptir.¹⁷¹

1.2.5. Hocaları

Kaynaklarda Semerkandî'nin üç önemli hocasından bahsedilmektedir. Bu hocaları Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100), Ebû'l-Muîn Mekhûli en-Nesefî (v. 508/1114)¹⁷² ve Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî'dir (v. 482/1089).¹⁷³ Semerkandî'nin

¹⁶⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, Thk.: Muhammed Zekî Abdilber, s. 20 (ص).

¹⁶⁷ Günay, "Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 471; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 30.

¹⁶⁸ Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh usulü'nü Yeniden İnşası*, (Yayınlanmamış doçentlik tezi), 68.

¹⁶⁹ Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLIII, 204.

¹⁷⁰ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muallifin*, VIII/267; İbnü'l-Hinnâî, II/140.

¹⁷¹ Ahmet Özel, "Fıkıh (Literatür / Klasik Dönem) ", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1998, XVII, 22.

¹⁷² el-Leknevî, 157; Serkîs, II/1047.

¹⁷³ İbnü'l-Hinnâî, II/98.

hocam Şeyh İmam Zahid Ali b. Muhammed¹⁷⁴ diye bahsettiği Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî hakkında kısa malumat Debûsî'nin öğrencileri konusu işlenirken verildiği için, burada sadece ismini zikretmekle iktifa edilmiştir.

1-. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100):

Ebû'l-Usr Fahru'l-İslam El-Pezdevî'nin (v. 400-482) küçük kardeşi olan¹⁷⁵ bu büyük âlimin tam adı Sadru'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyin b. Abdulkerim b. Musa b. Mücahit el-Hanefî el-Pezdevî en-Nesefîdir.¹⁷⁶ Eserlerini kolay anlaşılır bir üslupla yazdığı için Ebu'l-Yüsr lakabını almıştır.¹⁷⁷

Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden olan Ebu'l-Yüsr Pezdevî 421/1030 yılında Türkistan'da Nesef şehri yakınında ismini içerisinde bulunan Pezde kalesinden alan Pezde şehrinde dünyaya gelmiştir.¹⁷⁸ Ebu'l-Yüsr Pezdevî Hicrî 493/1100 tarihinde Recep ayının dokuzunda Buhara'da vefat etmiştir.¹⁷⁹

İlim tahsiline babasının yanında başlayan Ebu'l-Yüsr Pezdevî, Ebu Yakup Yusuf b. Muhammed en- Neysaburî, Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Seyyârî ve İsmâil b. Abdü's-Sâdık gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir.¹⁸⁰ Hayatı Semerkant ve Buhara'da geçmiş olan Ebu'l-Yüsr Pezdevî, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir âlimlerinin imamı olarak tavsif edilmiş ve ilmi tartışmalarda bulunmuştur. Semerkant kadılığı da yapan bu büyük âlim Hanefî mezhebi görüşlerini ezberlemiş ve bu özelliğiyle darb-ı mesel haline gelmiştir.¹⁸¹

Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen Hanefî fakihî ve Mâturîdî kelamcısı olarak kabul edilen Ebu'l-Yüsr Pezdevî birçok talebe yetiştirmiştir. Alâeddin es-Semerkandî, Necmeddin en-Nesefî, kendi oğlu ve Merv kadılığı yapmış

¹⁷⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/573.

¹⁷⁵ Taşköruzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyade fî Mevzuatî'l-Ulûm I-III*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II/165; ez-Zehebî, XIX/49.

¹⁷⁶ el-Kureşî, III/594; Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2007, XXXIV, 266.

¹⁷⁷ Taşköruzâde, II/165.

¹⁷⁸ Taşköruzâde, II/165; ez-Zehebî, XIX/49; Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, 61.

¹⁷⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, XI/210; Bağdatlı İsmail Paşa, II/77; Kâtip Çelebi, IV/1261.

¹⁸⁰ Şerafettin Gölcük, "Türkistanlı Bir Kelamcı: İmam Muhammed Pezdevî", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1985, 1; Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslâm Hukukçuları*, 61; el-Leknevî, 188.

¹⁸¹ el-Leknevî, 125; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, XI/210; Gölcük, *Türkistanlı Bir Kelamcı: İmam Muhammed Pezdevî*, 1.

olan Ebü'l-Meâlî Ahmed b. Muhammed ve yeğeni Hasan b. Ali, Ebu'l-Yüsr Pezdevî'nin öğrencilerinden bazılarıdır.¹⁸²

Usul ve fîrû alanında birçok eseri olduğu zikredilen¹⁸³ Ebu'l-Yüsr Pezdevî'nin günümüze ulaşan Şerafettin Gölcük'ün 'Ehli Sünnet Akaidi' adıyla tercüme ettiği *Usulü'd-Din* adlı eseri ve *Kitab fihi ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye* adlı fıkıh usulü eseri vardır.¹⁸⁴

2- Ebû'l-Muîn en-Nesefî:

Daha çok kelim ilmine katkılarıyla ön plana çıkan ve tam künyesi Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Mekhul olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî 428/1037 yılında Mâverâünnehir bölgesinin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Nesef'te dünyaya gelmiştir.¹⁸⁵

Hangi hocalardan ilim tahsil ettiğine dair bilgi bulunmayan Ebu'l-Muîn en-Nesefî meşhur din âlimlerinin yetiştiği bir aileye mensuptur.¹⁸⁶ Bir süre Semerkant'ta ikamet etmiş daha sonra Buhara'ya yerleşmiş olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 508/1115 yılında Zilhicce ayında vefat etmiştir.¹⁸⁷ Hanefî Mâtürîdî kelim okulunun gelişmesinde önemli katkıları olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî tezimizin konusunu teşkil eden Alaüddin es-Semerkandî'nin kelami görüşlerinin oluşmasında ve olgunlaşmasında önemli katkıları olan bir âlimdir.¹⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi 'İmam Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm mezhebini geliştiren âlim' olarak tanıtır.¹⁸⁹

Müellifin kelim ilmine dair olan *Tabsıratü'l-Edille* ve *Tabsıratü'l-Edille*'nin özeti mahiyetinde olan *Temhid li Kavaidi't-Tevhit*, yine muhtasar bir kelim kitabı olan

¹⁸² el-Leknevî, 188; Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslam Hukukçuları*, 61; Aruçi, "Pezdevi, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 266.

¹⁸³ Taşköruzâde, II/165; ez-Zehebî, XIX/49.

¹⁸⁴ Aruçi, "Pezdevi, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 267.

¹⁸⁵ İbn Kutluboğa, 308; Bağdatlı İsmail Paşa, II/487; Metin Yurdagür, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmi Dergi*, 21 (4), 1985, 5.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 568.

¹⁸⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, II/487; İbn Kutluboğa, 308; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliğîn*, XIII/66; Serkîs, II/1856-1857.

¹⁸⁸ Yurdagür, 43.

¹⁸⁹ Yavuz, "Ebü'l-Muîn en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 568.

Bahru'l-Kelâm ve kendisine aidiyeti tartışmalı olan Hanefî fûrû fikhına dair *Serhu'l-Cami'i'l-Kebir li'ş-Şeybanî* ve *Menâhicu'l-Eimme* adlı eserleri vardır.¹⁹⁰

1.2.6. Öğrencileri

Ebu'l-Yüsr Pezdevî (421/1030) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) gibi Hanefî mezhebinde derin etkileri olan âlimlerden dersler alan Semerkandî, hayatını ilmi faaliyetlerin her çeşidiyle dolu dolu geçirmiştir. Herhangi bir resmi görev aldığına dair kayıt bulunmayan Semerkandî'nin daha çok talebe yetiştirme ve kitap yazma gibi ilmi faaliyetlere zaman ayırdığı anlaşılmaktadır.¹⁹¹

Kaynaklarda Semerkandî'nin üç önemli öğrencisinden bahsedilmektedir. Bu öğrencileri aynı zamanda kızı da olan Fâtıma binti Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, aynı zamanda damadı da olan Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî ve Hüseyin b. Nasr b. Abdülaziz el-Bendenî'ci dir.¹⁹²

1-Fâtıma bt. Alâeddîn es-Semerkandî

Semerkandî'nin kızı ve öğrencisi olan Fâtıma bt. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında bir bilgi yoktur.¹⁹³ İlk fıkıh bilgisini babası Alâeddin es-Semerkandî'den alan Fâtıma kendisini fıkıh ve hadis alanında yetiştirmiştir. Kehhâle, Fâtıma'nın fıkıh ve hadis alanında eserleri olduğunu söylemiş fakat eser ismi vermemiştir.¹⁹⁴

Aynı zamanda hüsn-i hat ustası olan ve güzelliğiyle meşhur olan Fâtıma'yı aralarında bazı Türk hükümdarların da bulunduğu birçok kişi istemiş fakat Semerkandî onu *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eserine şerh yazan Kâsânî ile evlendirmiştir.¹⁹⁵ Hanefî mezhebinin iyi bir nakilcisi olan Fâtıma babasının *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eserini ezberlemiştir. Kâsânî ile evlendikten sonra da eşiyle beraber babasının evinde oturmaya

¹⁹⁰ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, XIII/66; Yavuz, "Ebû'l-Muîn en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 570; Yurdağür, 41-42.

¹⁹¹ Abbasov, Azer, *Alâeddin es-Semerkandî ve Mîzanü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2012, 28.

¹⁹² Semerkandî, *Mîzan*, I/39; el-Leknevî, 158; el-Kureşî, III/18; Günay, "Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 470; Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 94-95.

¹⁹³ el-Leknevî, 158; Nusrettin Bolelli, "Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkandîyye", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1995, XII, 225.

¹⁹⁴ Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lamü'n-Nisâ I-V*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1959, IV/94.

¹⁹⁵ Kehhâle, *A'lamü'n-Nisâ*, IV/95; Bolelli, 225.

devam eden Fâtıma, babası Semerkandî ve kocasıyla birlikte fetva vermeye başlamıştır.¹⁹⁶ Yaşadığı dönemde Hanefî fıkıh otoritelerinden biri olan Fâtıma, eşi Kâsânî'nin hatalarını düzeltirdi. Kâsânî zaman zaman tereddüde düştüğü fıkhi meseleleri Fâtıma'ya sorardı. Fâtıma verdiği fetvaları bizzat kendi hattıyla yazar eşiyle babası ise şahit sıfatıyla imzalardı.¹⁹⁷

Aynı zamanda cömert bir kadın olan Fâtıma sahip olduğu iki bileziğini satıp Ramazan ayı boyunca fıkıh âlimlerine iftar yemeği verdi. Böylece Halep'te bugüne kadar devam eden bir geleneği başlatmış oldu.¹⁹⁸ Daha sonra eşi Kâsânî ile Halep'e yerleşen Fâtıma memleketine dönmek istemiş fakat Halep ve Şam atabeği Nûreddin Mahmut Zengi'nin talebiyle Halep'te kalmaya devam etmiştir. Fâtıma'ya çok değer veren Nûreddin bazı önemli işlerde onunla istişare eder ve fikhî meselelerde görüşlerine başvururdu.¹⁹⁹ Halep'te vefat eden Fâtıma, Kuburu's-Salihin adlı mezarlığa defnedilmiştir.²⁰⁰

2-Kâsânî

Meliku'l-Ulema²⁰¹ lakabıyla ünlenen ve tam adı Ebu Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî²⁰² olan büyük Hanefî âliminin doğum tarihi hakkında bilgi yoktur. Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539) hem öğrencisi hem de damadı olan Kâsânî, Orta Asya'da Fergana bölgesindeki Seyhun nehrinin kuzeyinde olan Kasan adlı şehirde dünyaya gelmiş ve doğduğu yere nispetle Kâsânî ismini almıştır.²⁰³

Kâsânî, Alâeddin es-Semerkandî'nin (v. 539) yanında bulundu ve *Tuhfetü'l-Fukaha* kitabını ve diğer kitaplarını hocasının huzurunda okudu. Uzun süre Semerkandî'nin yanında bulunup ilim tahsil eden Kâsânî fûrû ve usul ilminde kendisini yetiştirdi.²⁰⁴ Hocasının *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı kitabına *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Serai* adlı şerhi yazdı. Bu eseri hocasına arz etti. Bu eserden çok memnun olan Semerkandî, bir fıkıh âlimi olan kızı Fatıma'yı ona nikâhlanmış ve Kâsânî'nin eserini de mehir olarak

¹⁹⁶ Taşköruzâde, II/247; el-Kureşî, IV/122.

¹⁹⁷ el-Kureşî, IV/123; Bolelli, 225.

¹⁹⁸ Kehhâle, *A'lamü'n-Nisâ*, IV/95; Taşköruzâde, II/248.

¹⁹⁹ el-Kureşî, IV/123; Bolelli, "Fâtıma", *DİA*, XII, 225.

²⁰⁰ Kehhâle, *A'lamü'n-Nisâ*, IV/95; Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 297; Bolelli, XII, 225.

²⁰¹ Taşköruzâde, II/248.

²⁰² İbn Kutluboğa, 327.

²⁰³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 84; Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 122.

²⁰⁴ el-Kureşî, IV/26; İbnü'l-Hinnâi, II/164-165.

kabul etmiştir. Bunun üzerine dönemin âlimleri arasında “Kitabını şerh etti, kızıyla evlendi” sözü yayıldı.²⁰⁵

Çeşitli ilmi yolculuklara çıkan Kâsânî, Konya’ya da gelmiş ve Selçuklu Hükümdarı’nın sarayında kalmıştır. Fakat Kâsânî, ilmi bir tartışma sırasında rakibinin görüşünün Mu‘tezile’ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırbacıyla muhatabına vurmaya çalışmıştır. Bu olaydan sonra Selçuklu hükümdarı vezirinin tavsiyesiyle Kâsânî’yi Halep’e Nûreddin Mahmut Zengi’nin yanına elçi olarak gönderdi. Halep’te güzel bir şekilde karşılanan Kâsânî, ilim adamları ve öğrenciler arasında büyük itibar gördü, Zengî tarafından Halâviyye Medresesi’ne hoca olarak tayin edildi ve hayatının sonuna kadar burada ders verdi.²⁰⁶

Fıkıh ve fıkıh usûlünde derin bilgi sahibi olan Kâsânî’nin Hanefî fıkına dair olan *Tuhfetul-Fukahâ*’nın şerhi mahiyetindeki *Bedaiu’s-Sanai fî Tertibi’s-Serai* adlı eseriyle, günümüze ulaşmamış olan ve kelam ilmiyle alâkalı olan *es-Sultânu’l-Mübîn fî Usûlü’d-Dîn* adlı eserleri vardır.²⁰⁷ Oğlu Mahmud ve *El-Mukaddimetü’l-Gazneviyye* adlı eserin yazarı olan Ahmed b. Mahmud el-Gaznevî’nin hocası olan Kâsânî,²⁰⁸ 10 Receb 587/1191 tarihinde Halep’te vefat etti ve makam-ı İbrahim’in sağ tarafında defnedilmiş olan hanımının yanına defnedildi. Mezarları “Kabrü’l-Merre ve Zevciha” ismiyle meşhur olmuş ve insanların çokça ziyaret ettikleri bir mekân olmuştur.²⁰⁹

3- Ziyâuddin en-Nûsûhî/el-Bendenîcî

Yaşantısından övgüyle bahsedilen bu Hanefî fakihin tam adı Ziyâuddîn Muhammed b. Hüseyin b. Nasr b. Abdülaziz el-Bendenîcî’dir.²¹⁰ Nehrevan tarafında olan ve Bağdat’a 20 fersahtan az bir mesafede bulunan Bendenîcîn şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispeten Bendenîcî diye anılan Hanefî fakih Hicrî 499 yılında dünyaya gelmiştir.²¹¹

²⁰⁵ Kâtip Çelebi, I/335; Taşköruzâde, II/247; Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 122.

²⁰⁶ İbnü’l-Hinnâi, II/166-167; el-Kureşî, IV/26-27; İbn Kutluboğa, 328; W. Heffening, “Kâsânî”, *MEB İA I-XIII*, 5.bs., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, VI, 374;

²⁰⁷ el-Kureşî, IV/27; Ferhat Koca, “Kasani”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1996, XXIV, 531; Heffening, “Kâsânî”, *MEB İA*, VI, 374.

²⁰⁸ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 124; el-Leknevî, 53.

²⁰⁹ İbnü’l-Hinnâi, II/169; el-Kureşî, IV/28; el-Leknevî, 53.

²¹⁰ et-Temîmî, I/420; el-Kureşî, I/180; el-Leknevî, 166.

²¹¹ el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/180; Hamevî, I/499; et-Temîmî, I/420.

Az ve öz konuştuğu rivayet edilen Bendenî²¹² kadılık ve muhtesiplik görevlerini üstlenmiştir.²¹³ Hanefî furû fikhının en tanınmış ve muteber metinlerinden biri olan *el-Hidaye*²¹⁴ adlı kitabın müellifi olan Burhâneddin el-Mergînânî'nin (v. 593/1197) hocası olan Bendenî, 545/1150 yılında Merv'de Merginânî'ye kendisinden duyduğu her şeyi nakledebileceğine dair icazet vermiştir.²¹⁵ Hocası Semerkandî'den Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye* adlı kitabını nakletmiştir.²¹⁶

Bendenî'nin vefat tarihi Merginânî'ye icazet verdiği tarih olan 545/1150 yılından sonraki bir tarihtir.²¹⁷

1.2.7. Eserleri

1- Tuhfetü'l-Fukahâ

Tuhfetü'l-fukahâ, Alâeddin es-Semerkandî'nin en meşhur eseridir. Bu kitabı sebebiyle Semerkandî'ye “*Sâhibu Tuhfeti'l-fukahâ*” lakabı verilmiştir.²¹⁸ Hanefî furû fikhına dair olan bu eser, içerik yönünden klasik Hanefî fikh eserlerindeki metoda göre yazılmıştır.²¹⁹

Semerkandî, bu eseri yazma sebebini şöyle açıklar;

“*Kudûrî,*²²⁰ *Muhtasar* adlı kitabında fıkha dair kullanımda olan ve hiçbir zaman önemini kaybetmeyen konuları bir araya getirdi. Bazı âlimler ve bazı dostlarım kitaptan daha fazla faydalanılması için *Kudûrî'nin değinmediği bazı konulara değinmemi ve anlaşılmayan meseleleri güçlü delillerle açıklamamı istediler. Ben de bunun üzerine onlara hediye olarak adını Tuhfetü'l-Fukahâ olarak belirlediğim bir şerh yazdım.*”²²¹

Hanefî mezhebinin temel furû metinlerinden biri olan *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanmakla birlikte, o zamana kadar kaleme alınan

²¹² el-Kureşî, I/180.

²¹³ et-Temîmî, I/420.

²¹⁴ Cengiz Kallek, “el-Hidaye”, *DÎA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1998, XVII, 471.

²¹⁵ el-Kureşî, III. 147; el-Leknevî, 166.

²¹⁶ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Ahmed, (v. 786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Thk.: Muhammed Sabhi, Selim el-Bekrî, Dâru'l-Feth, Amman 2009, 26-27.

²¹⁷ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 228.

²¹⁸ el-Leknevî, 158; İbnü'l-Hinnâî, II/140; el-Kureşî, III/18.

²¹⁹ Altuntaş, 20.

²²⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer b. Hamdân el-Kudûrî. 362/972'de doğdu. 428/1027'de Bağdat'ta vefat etti. Bkz.: Taşköruzâde, II/253-254.

²²¹ Semerkandî, Alâuddin, *Tuhfetü'l-fukahâ I-III*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, I/5.

eserlerden farklı bir sistematığe sahiptir. Semerkandî bu eserinde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında işlemediği konuları da işlemiş ve kendi de belirttiği üzere konuların tasnif ve tertibinde değişikliğe gitmiştir.²²² Semerkandî eserine “Kitâbu't-tahâre” ile başlayıp “Kitâbu'l-vakf ve's-sadaka” ile bitirmiştir. Önce konuyla alâkalı genel bilgi veren Semerkandî, konuyu delillendirmek için kullanılan nasları aktarır. Eserinde aktardığı görüşleri belirli bir sistemle sıralayan Semerkandî, ilk olarak kabul ettiği ve kuvvetli gördüğü görüşü aktarır; daha sonra ise önce kuvvetli görüşlerden başlayarak diğer görüşleri aktarır. Daha sonra ise isabetli gördüğü görüşü zikreder ve tercih sebebini ve dayandığı delili zikrederek konuyu sonlandırır.²²³

Alâeddîn Semerkandî'nin öğrencisi ve daha sonra damadı olan Kâsânî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'yı, *Bedâ'iu's-Sanâ'i fî Tertibi's-Şarâ'i* adıyla şerh etmiştir. *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'yı şerheden Kâsânî, *Bedâyi'ü's-Sanai'* adlı eserinin mukaddimesinde o zamana kadar yapılan fıkıh çalışmaları arasında hiçbir eserin hocasının eseri olan *Tuhfetü'l-Fukahâ* kadar başarılı olmadığını söylemiştir.²²⁴ Klasik dönemde *Tuhfetü'l-Fukahâ* üzerine yapılan çalışmalardan en önemlisi Kâsânî'nin *Bedâyi'ü's-Sanai'* adlı şerhidir. Her ne kadar Kâsânî'nin eserinin *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'nın şerhi olmasıyla alâkalı tartışmalar bulunsu da *Bedâyi'ü's-Sanai'* adlı eserin farklı bir tertiple de olsa *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'nın tüm ibarelerini içermesi²²⁵ ve dönemin âlimleri arasında “Kitabını şerh etti, kızıyla evlendi” sözünün meşhur olması²²⁶ Bu eserin *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'nın şerhi olduğuna delâlet eder. Fakat unutulmamalıdır ki, eser *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'dan farklı bir sistemle yazılmıştır ve eserde *Tuhfetü'l-Fukahâ* 'da işlenmeyen bazı konular da ele alınmıştır.²²⁷

Tuhfetü'l-Fukahâ Muhammed Zeki Abdilber tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.²²⁸ Zeki Abdilber'in tahkikini esas alan Muhammed Muntasır el-Kettânî ve Vehbe Zuhaylî ise eserin hadislerini de tahrir ederek yeniden neşretmişlerdir.²²⁹

²²² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I/5; Özel, “Fıkıh (Literatür / Klasik Dönem) ”, *DİA*, XIII, 22.

²²³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I/33-34, II/7- 24.

²²⁴ Kâsânî, *Bedâyi'üs-Sanâi*, I/88.

²²⁵ Muhammed Mücteba Emre, *Hanefî Fıkıh Bilgini Semerkandî'nin Tuhfetü'l-Fukahâ Adlı Eserinde Külli Kaideler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011, 20.

²²⁶ Taşköruzâde, II/247; İbn Kutluboğa, 328; el-Kureşî, IV/26; Kâtip Çelebi, I/335.

²²⁷ Altuntaş, 24.

²²⁸ Semerkandî, Alâüddin, *Tuhfetü'l-fukahâ I-III*, Thk.: M. Zekî Abdilber, Mektebetu Dari't-Türas, Dimeşk 1998.

²²⁹ Semerkandî, Alâüddin, *Tuhfetü'l-fukahâ I-III*, Thk.: Muhammed Muntasır el-Kettânî ve Vehbe Zuhailî, Dâru'l-Fikr, Şam t.y.

Türkiye’de ise *Tuhfetü’l-fukahâ* üzerine Sakarya Üniversitesinde Havva Altuntaş tarafından *Alâeddin es-Semerkandî ve Tuhfetü’l-fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler* ve Muhammed Mücteba Emre tarafından Sakarya Üniversitesinde yapılan *Hanefî Fıkıh Bilgini Semerkandî’nin Tuhfetü’l-Fukahâ Adlı Eserinde Külli Kaideler* isimli yüksek lisans tezleri yapılmıştır.

2- Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî

Mâtürîdîlik mezhebinin kurucusu olan ve tam ismi Ebu Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkandî’nin (v. 333/944) eseri olan ve *Te’vilatü Ehli’s Sünne*, *Te’vilatü’l-Matüridiyye* ve *Te’vilatü’l-Kur’an* isimleriyle de bilinen tefsirin şerhidir.²³⁰ *Te’vilatü’l-Kur’an* sadece tefsir açısından çok önemli bir kaynak değildir. Aynı zamanda kelimeler, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında da zengin bilgi ve görüşler içermektedir.²³¹ Dirayet tefsiri metoduyla yazılan ilk tefsir olmasının yanında eserde rivayete dayalı açıklamalara da yer verilir. Mâtürîdî, bu eserinde Sünnî akideyi ve Hanefî fıkıhını savunma ve kendi görüşüne muhalif görüşleri benimseyen mezhep mensuplarının görüşlerini tenkit etme yoluna gitmiştir.²³²

Ehli Sünnet’in reisi olarak kabul ettiği Mâtürîdî’nin²³³ görüşlerinin aktarılmasında önemli katkıları olan Semerkandî, hocası Ebu’l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1114) ile birlikte *Te’vilatü’l-Kur’an*’ı okudu ve ders esnasında tuttuğu notları derleyerek *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî* adlı eserini yazdı.²³⁴ Semerkandî şerhte *Te’vilatü’l-Kur’an*’da kapalı olan ifadelerin izah edildiğini, mutlak olan ifadelerin ise detaylı olarak anlatıldığını, en kolay anlaşılacak ifadelerle uzatmadan çok da kısa tutmadan metinde verilen faydalı bilgilerin aktarıldığını söyler.²³⁵

3- el-Lübâb

Kaynaklarda Semerkandî’ye nispet edilen ve adından da anlaşılacağı üzere usûlü fıkıhla alakalı olan diğer bir eser ise *El-Lübâb fî usûli’l-fikh* adlı eserdir.²³⁶

²³⁰ Kâtip Çelebi, I/307; Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 2003, XXVIII, 146-149; Taşköprüzâde, II/86.

²³¹ Özen, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 149.

²³² Bekir Topaloğlu, *Ebu Mansur el-Matürîdî Te’vilatü’l-Kur’an’dan Tercümeler* (Önsöz), Acar Matbaacılık, İstanbul 2003, s. XIII (Önsöz İçinde).

²³³ Semerkandî, *Mizan*, I/98.

²³⁴ Özen, *Matürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 79.

²³⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/51.

²³⁶ İbn Kutluboğa, 252; el-Kureşî, III/64; Bağdatlı İsmail Paşa, II/90.

Abdurrahman es- Sa'di bu eserin Semerkandî'nin *Mîzânu'l-Usûl*'de sıkça atıf yaptığı²³⁷ *Mîzânu'l-Usûl*'ün şerhi olabileceği ihtimalini dile getirir.²³⁸ *Keşfu'z-Zunun* yazarı bu eseri Semerkandî'ye ve Ebu Hasan Ali b. Abdullah el-Bestî el-Endülüsi el-Mâlikî'ye (v. 567) nispet etmiştir.²³⁹ Eserin Semerkandî'ye nispet edilenin el yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesinde Karaçelebizâde bölümü demirbaş no: 347 numaraya kayıtlıdır.

4- el-Mebsût

Tabakat kitaplarında Semerkandî'nin *el-Mebsût* isimli eserine dair herhangi bir bilgi yoktur. Kavakçı ise Semerkandî'nin böyle bir eser yazmaya niyet ettiğini, daha sonra ise bundan vazgeçtiği görüşündedir.²⁴⁰ Semerkandî ise tezimizin konusunu teşkil eden *Mîzânu'l-Usûl* adlı eserinin giriş kısmında *el-Mebsût* adlı eserinden bahsetmektedir. Semerkandî'nin *el-Mebsût* la alâkalı açıklaması kısaca şöyledir:

*“Mizanu'l usul'ü yazdıktan sonra Mizanu'l usul'u şerhetmeye başladım ve geniş bir şekilde konuları işledim. Daha sonra başlangıç seviyesinde olanlar için eseri özetledim, ileri seviyede olanlar içinse uzunca yazdım; böylece iki farklı amaç için iki farklı kitap meydana geldi. Artık dileyen muhtasar olanla yani Mizanu'l-usul'le yetinsin dileyen de uzun açıklamaların olduğu Mebsût'u tercih etsin. Mebsût rivayet ve dirayetlerin hepsini içermektedir ve Ehl-i sünnet usulüne göre yazılmıştır. Bid'at ve kişinin hevasından arınmış olan bu eser husumet içermeyen ve her akıllı musannifin kabul edeceği tarzda kaleme alınmıştır.”*²⁴¹

Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*'de 'bu meseleyi şerhte açıkladım,'²⁴² 'şerhte derinlemesine işlenmiştir,'²⁴³ 'bu mesele şerhte uzunca zikredilmiştir'²⁴⁴ gibi sözlerle şerhe atıflar yapmıştır.

Mîzânu'l-Usûl'ü tahkik eden Abdurrahman es- Sa'di, Semerkandî'nin *Mîzânu'l-Usûl* kitabının şerhiyle alâkalı üç ihtimalden söz eder. Bunlar:

²³⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/269-374-523.

²³⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/48.

²³⁹ Kâtip Çelebi, III/1229.

²⁴⁰ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 97.

²⁴¹ Semerkandî, *Mizan*, I/101-102.

²⁴² Semerkandî, *Mizan*, I/269.

²⁴³ Semerkandî, *Mizan*, I/374.

²⁴⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/523.

Aynı anda hem metni hem şerhi yazdı.

Bu ifadeleri daha sonra şerh edeceği ümidiyle söyledi fakat kitabı şerh edemedi.

Önce metni daha sonra şerhi yazdı. Şerhi bitirince metni tekrar göden geçirip metnin üzerine şerhle alâkalı atıfları yazdı.²⁴⁵

Bu eser yazılmış olsa bile günümüz araştırmacıları tarafından tespit edilememiştir.

5- Şerhü Takvîmü'l-Edille

Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl*'de alâmet konusunu işlerken “Bu konunun hakikati *Takvim*'in şerhinde derinlemesine öğrenilecektir. Fakihlerin bu eseri daha iyi bir şekilde anlayabilmeleri için bu eserin şerh edilmesi gerekir” diyerek bu şerhi işaret etmiştir. Semerkindî'nin *Takvim* diye bahsettiği eser *Takvîmü'l-Edille*'dir. Çünkü Semerkindî bir önceki paragrafta Debûsî ve eseri olan *Takvîmü'l-Edille*'ye değinmiştir.²⁴⁶ Semerkindî'nin bu sözleri onun *Takvîmü'l-Edille*'nin kendisi veya kendisi gibi düşünen biri tarafından şerh edilmesi gerekliliği inancına delâlet eder.

Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl* adlı kitabının birçok yerinde *Takvîmü'l-Edille*'ye atıflar yapması, Debûsî'nin görüşlerini eleştirmesi ve Debûsî'nin görüşlerinin yanlışlığını ispata çalışması²⁴⁷ Semerkindî'nin Debûsî ve görüşlerinden büyük oranda etkilendiğinin göstergesidir.

İbnü'l-Hinnai'nin *Tabakatü'l-Hanefiyye* adlı kitabı tahkik eden Muhyi Helal es-Serhan ise Semerkindî'nin *Takvîmü'l-edille*'nin şerhini yazdığını daha sonra bu şerhi *Mîzânu'l-Usûl* adlı kitabıyla ihtisar ettiğini söyler.²⁴⁸ Hazene, ise Semerkindî'nin *Takvîmü'l-Edille*'yi şerh edeceğini söylediğini fakat şerh etmediğini ifade eder.²⁴⁹ Keşfü'z-Zünun yazarı ise Muhammed Hâkimi el-Hüseyni el-Geylani'nin yazdığı *Mîzânu'l-Usûl* ve *Takvîmü'l-edille*'nin cem edildiği *el-Muhtasaru fî Usuli'l-Fıkh Ale'l-Mezahibi'l-Erbâa* adlı bir eserden bahsetmektedir. Kâtip Çelebi bu esere başka kitaplardan da eklemeler yapıldığını zikreder.²⁵⁰ Bu eser yazarının adından da

²⁴⁵ Semerkindî, *Mizan*, I/76, I/374.

²⁴⁶ Semerkindî, *Mizan*, I/174-175.

²⁴⁷ Örnek olarak bkz.: Semerkindî, *Mizan*, I/184- 296- 353- 396- 410.

²⁴⁸ İbnü'l-Hinnâi, II/140.

²⁴⁹ Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli'İnde'l-Hanefi*, Ali Beyt Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zerkâ 1998, 42.

²⁵⁰ Kâtip Çelebi, IV/1300.

anlaşılacağı üzere müstakil bir eserdir. Günümüz araştırmacıları tarafından tespit edilememiştir.

6- Muhtelefü'r-Rivâye

Brockelmann, bu eseri Alâeddin es-Semerkandî'ye nispet etmiştir.²⁵¹ Abdurrahman es-Sa'dî'ye göre bu eser Muhammed b. Abdulhamid es- Semerkandî el-Üsmendî'ye (v. 552) aittir.²⁵² Kâtip Çelebi iki farklı *Muhtelefü'r-rivâye* adlı eser olduğu kanaatindedir. Bu eserlerden biri Abdulhamid es- Semerkandî el-Üsmendî'ye (v. 552) diğeri ise Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 375) aittir.²⁵³ Ancak eser Abdurrahman Mübarek tahkikiyle Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nispet edilerek yayımlanmıştır.²⁵⁴

7- İzahu'l-Kavaid fi'l-Muamma

Semerkandî'ye nispet edilen bu kitap Farsçadır. Bu eser on dokuz temel konunun işlendiği bir kitapçıktır.²⁵⁵

8- Şerhu Manzûmeti'n-Neseî

Semerkandî'nin, Neseî'nin akaid ile ilgili manzumesine yazdığı şerhtir. Bu kitabın el yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde Turhan Valide Sultan bölümündedir. Demirbaş numarası 132 olan bu eserin nerede veya ne zaman yazıldığı belli değildir.²⁵⁶

8-. Şerh ale't-Tahâvî ve Ziyâdât

Bu iki eserin sadece Semerkandî'ye nispet edildikleri bilinmektedir.²⁵⁷

9- Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl

Eser hakkındaki bilgi bir sonraki kısımda verilecektir.

²⁵¹ Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, VI/297.

²⁵² Semerkandî, *Mîzan*, I/19.

²⁵³ Kâtip Çelebi, IV/1306.

²⁵⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtelefü'r-rivâye*, Thk.: Abdurrahman b. Mübarek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.

²⁵⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/48; Kâtip Çelebi, I/210.

²⁵⁶ Salih Özbek, *Semerkandî ve Mîzânü'l-Usûldeki Metodu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2006, 87.

²⁵⁷ Kavakçı, *Karahanlılar Devri İslam Hukukçuları*, 98.

1.3. TAKVÎMÜ'L-EDİLLE, MÎZANU'L-USUL

1.3.1. Takvîmul-Edille fî Usûli'l-Fıkh

Kaynaklarda kitabın ismi, *Takvîmü'l-Edille*,²⁵⁸ *Takvîmü'l-Edille fî Usuli Fıkh*,²⁵⁹ *et-Takvimü lil-Edille*²⁶⁰ gibi isimlerle geçmektedir. Yeni baskılarda *Takvimü Usuli'l-Fıkh ve Tahdidi Edilleti'ş-Şer'* ismi de kullanılmaktadır.²⁶¹ Eserin Debûsî'ye nispeti hususunda bir ihtilaf yoktur.²⁶²

Hukuk prensiplerinin sistematik bir şekilde yazıldığı ilk eser İmam Şafi'nin *er-Risale* adlı eseridir.²⁶³ Şafii *er-Risale* adlı eserini mütekellimin metoduna göre yazmıştır. Fukaha metoduna göre yazılan ilk eserin İsa b. Ebân (v. 221/836) tarafından yazıldığı söylene de, bu eserin nüshaları elimizde yoktur.²⁶⁴ İsa b. Eban'dan sonra Hanefî usûl kurallarının yazıldığı ilk eser Cessâs'ın *el-Fusul fî'l-Usul* adlı esridir. Cessâs tan sonra ise Debûsî *Takvîmü'l-Edille* adlı eserini yazmıştır.²⁶⁵ Dolayısıyla *Takvîmü'l-Edille*, Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-Usul* adlı eserinden sonra günümüze ulaşan en eski Hanefî fıkıh usûlü kitabıdır. Bu eser kendisinden sonra yazılan birçok usûlü fıkıh kitabına kaynaklık eden ve usûlü fıkıhla alakalı bir araştırma yapan kimselerin müracaat etmesi gereken önemli bir eserdir.²⁶⁶ *Takvîmü'l-Edille*'nin özellikle Hanefî usulünün en önemli iki eseri olan Serahsî ve Pezdevî'nin usulleri üzerinde gözardı edilemez bir etkisi vardır. Bu iki eser üzerinde konuları işleyiş tarzı ve konu başlıkları belirlenmesi bakımından *Takvîmü'l-Edille* önemli ölçüde belirleyici olmuştur. *Takvîmü'l-Edille* bu etkisi ile Hanefî usulünde kendisinden sonraki dönemlerde de uzun soluklu ve

²⁵⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, I/648; et-Temîmî, IV/177; el-Kureşî, II/499; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV/678; ez-Zehebî, XVII/521.

²⁵⁹ Fuat Sezgin, *Tarihü Tûrasi'l-Arabi*, III/125.

²⁶⁰ İbn Hallikân, III/48; el-Cezerî, *el-Lübâb*, I/490.

²⁶¹ Eseri tahkik eden Abdurrahman Yakup, Abdulcelil el-Ata, Mahmud Tevfik Abdullah el-Avatilî bu ismi kullanmıştır. Bu tahkiklerle alakalı bilgi eser üzerine yapılan çalışmaların anlatılacağı kısımda zikredilmiştir.

²⁶² Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/82.

²⁶³ Ahmed Hassan, *İslam Hukuku'nun Doğuşu ve Gelişimi*, Ter.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul 1988, 196.

²⁶⁴ Şükrü Özen, "İsa b. Eban", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2000, XXII, 480-481.

²⁶⁵ Ömer el-İtkânî'nin *Takvim* şerhini tahkik eden Abdu'l-Celil el Ata ise *Takvimü'l-Edille*'nin mütekellimin ve Hanefiyye metodunu birleştiren memzuc metotla yazıldığı görüşündedir. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, II/2.

²⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/108.

belirleyici bir etkisi olmuştur.²⁶⁷ Bu yönüyle *Takvîmü'l-Edille*'nin özellikle Hanefî usulcüler açısından temel başvuru kaynağı olduğu söylenebilir.²⁶⁸

İbn Haldun (ö: 808/1406) bu eseri şöyle tanıtır.

*“Hanefî mezhebi fakihleri fıkıh ilminin inceliklerine daldılar, fıkıh ilminde derin bilgi sahibi olduklarını ortaya koydular. Fıkıh Usûlü kaide ve konularını fıkıh meselelerinden çekip aldılar. Hanefî mezhebi üstatlarından Ebû Zeyd ed-Debûsî kıyasa dair diğer Hanefî üstatlarına nispetle daha geniş ölçüde bir eser yazdı. Bütün bahis ve konularını ve kıyas ilminin bütün şartlarını eserinde topladı ve tamamladı. Kıyas ilminin tekâmül etmesiyle fıkıh usûlü mükemmellik derecesine yükseldi, meseleleri seçkin bir hale geldi ve kaideleri düzenlendi”*²⁶⁹

Debûsî eserinde konuyu işlerken önce konu hakkında varsa muhtelif görüşleri aktarır. Daha sonra görüş sahiplerinin delillerini zikreder ve kendisine göre doğru olan görüşü söyler. Kendi görüşünü aktardıktan sonra gelebilecek muhtemel soruları ve bu sorulara verdiği cevapları aktarır. Debûsî konuları işlerken sadece Hanefî imamların görüşleriyle yetinmemiş başta Şafiîlerin görüşleri²⁷⁰ olmak üzere, diğer mezheplerin görüşlerini de aktarır o görüşlerle alâkalı itirazlarını da zikretmiştir. Hatta nesh konusunda Yahudilerin neshin olmayacağına dair görüşlerini aktarır bu görüşlere karşı kendi görüşünü savunmuştur.²⁷¹ Bu özelliğinden dolayı *Takvîmü'l-Edille* aynı zamanda bir ilmi hilaf kitabıdır.²⁷²

Müellif, eserde kendi görüşünü belirtirken ‘kâle’l-kâdı Ebû Zeyd’,²⁷³ ‘kale’l-abd’²⁷⁴ veya ‘kulna nehnu’²⁷⁵ gibi ifadeler kullanırken karşıt görüşü aktarırken ‘kale’l-Hasım’,²⁷⁶ ‘kale’ş-Şafî’²⁷⁷ gibi ifadeler kullanmıştır. Debûsî eserinde Hanefî imamların

²⁶⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 134.

²⁶⁸ Bedir, “Takvîmü'l-Edille”, *DİA*, XXXIX, 493.

²⁶⁹ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime I-III*, Ter.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, II/508.

²⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/117-228.

²⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, II/513-516.

²⁷² Hamîdullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 68.

²⁷³ Debûsî, *Takvîm*, I/257.

²⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/133.

²⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/739.

²⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/237.

²⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/177.

görüşünü²⁷⁸ aktardığı gibi Zâhiriler'in²⁷⁹, Mu'tezile'nin²⁸⁰ ve o konuda görüş belirtmekten kaçınan kişilerinde²⁸¹ görüşlerini delilleriyle beraber zikretmiştir.

Müellif, eserinde usûl konularını fîrû fıkıhtan örnekler vererek izah etmeye çalışır ve kelam tartışmalarından olabildiğince uzak durmaya çalışır. *Takvîmü'l-Edille*'nin en önemli özelliği ise fıkıh usûlünde fukaha yöntemi diye isimlendirilen fıkıh usûlü yönteminin öncü eseri olmasıdır. Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* de konu başlıklarının ve bu başlıklar altında ele alınacak konuların belirlenmesinde benimsediği yöntem kendisinden sonra usulde fukaha yöntemini benimseyen müellifler için belirleyici olmuştur.²⁸²

Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* de daha çok Şafîîler'in görüşlerini aktarır ve Hanefîler'in Şafîîlerin bu görüşlerine yönelttikleri itirazları zikreder. Debûsî'nin bu tutumunda Hanefîler'in gerek hukuki doktrin, gerekse mezheplerinin yayıldığı coğrafya bakımından, Şafîîleri kendilerine rakip olarak görmüş olmalarıyla açıklanabilir.²⁸³ Debûsî'nin Şafîîlerin görüşlerini bu kadar eleştirmesi karşılığında Şafîîlerden Sem'ânî *Kavâtü'ü'l-Edille*²⁸⁴ adlı eserinde ve İmam Gazzâlî ise *Şifâü'l-Ğalil*²⁸⁵ adlı eserinde Debûsî'nin görüşlerine yer vererek değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu iki müellifin eserlerini Debûsî'ye karşı bir reddiye olarak yazdıkları söylenebilir.²⁸⁶

Konuların işlenişi ve içeriği açısından orijinal bir eser olan *Takvîmü'l-Edille* günümüz İslam hukuk usûlü sistematığına kaynaklık edecek şekilde tertip edilmiştir. İslam hukukunun temel delilleri olan kitap, sünnet, icma, kıyas konularını ve ferî delilleri konu edindiği gibi delilin olmaması, kalbin halleri gibi konular da eserde yer bulmuştur.²⁸⁷ Debûsî bu eserinde fıkıh usûlünün ana konularını belirli bir sistematığa

²⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/158. 167. 282. 347.

²⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/573.

²⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/573.

²⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, I/227.

²⁸² Bedir, "Takvîmü'l-Edille", *DİA*, XXXIX, 493-494.

²⁸³ Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 56.

²⁸⁴ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed eş-Şafîî, *Kavâtü'ü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh I-V*, Thk.: Abdullah b. Hafız b. Ahmet el-Hakemi, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1998.

²⁸⁵ Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid, *Şifau'l-Ğalil*, Thk.: Ahmet el-Kubeysi, Matbaatü'l-İrşad, Bağdat 1971.

²⁸⁶ Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 59.

²⁸⁷ Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 27.

oturtmuş ve fıkıh usûlünün alt konu başlıklarının teşekkülü ve isimlendirilmesine katkı sağlamıştır.²⁸⁸

Debûsî *Takvîmü'l-edille*'de, yer yer Cessâs'ın eserinden yararlırsa da fıkıh usûlüne getirdiği birçok yenilik sebebiyle Hanefî usul geleneğinde ve fıkıh usulü tarihinde çok özel bir yeri vardır.²⁸⁹ Debûsî *Takvîmü'l-Edille* de elfaz taksimini Cessâs'a göre daha sistematik bir şekilde incelemiş ve Hanefîlerce esas alınan sınıflandırmayı bugünkü sınıflandırmaya yakın bir şekilde tanzim etmiştir.²⁹⁰ Debûsî bu eserinde yeni bir konuya başlarken 'babu'l-kavl' başlığını atar ve işleyeceği konunun temelini teşkil eden kelimenin anlamını verir. Anlamı desteklemek için bazen Arap sözlerinden,²⁹¹ bazen ayeti kerimelerden,²⁹² bazen de Arap şiirinden²⁹³ görüşlerini delillendirir. Akgündüz, Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* ile usul ilmine getirdiği yenilikleri şöyle sıralamaktadır:

- İslam nazari hukukunu bugün elimizdeki sistematığe göre ilk defa tanzim ve tertip eylemiştir.
- İslam hukukunun kaynakları bahsini ilk defa en geniş bir şekilde incelemiştir.
- İlham ve nehyin hükmü gibi daha önce izahı yapılmamış birçok meseleleri ilk kez gündeme getirmiştir.

Takvîmü'l-Edille eseri mukayeseli metotla yazılan İslam hukuku kitaplarının ilk örnekleri arasında yer alır.²⁹⁴ Debûsî bu eseri yazma amacını *Takvîmü'l-Edille*'nin mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır:

“Bu ilmin şerefının ve nurunun ateşin ağaçtaki gizliliği gibi insanın kalbinde saklı olduğunu, yol gösterici hüccetlere dair düşünmede büyük himmet sahipleri dışında kimsenin bu ışığı yakmadığını ve insanların çoğunun onu hisleriyle algıladığını fakat [bilgi seviyesinde] tutamadığını görünce, bu nuru yayma konusunda hüccetleri beyan

²⁸⁸ Murtaza Bedir, Ferhat Koca, “Pezdevi, Ebu'l-Usr”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2007, XXXIV, 265.

²⁸⁹ Köksal, Dönmez, “Usulü Fıkıh”, *DİA*, XLIII, 203.

²⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/218, Tahsin Görgün, “Lafız, Fıkıh Usûlü”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1998, XXVII, 44-46; Köksal, *Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları*, 11.

²⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, II/513.

²⁹² Debûsî, *Takvîm*, I/268.

²⁹³ Debûsî, *Takvîm*, I/86,373.

²⁹⁴ Akgündüz, Ebu Zeyd ed- Debûsî ve Mezheplerarası Hukuka Te'sirleri, 91-92.

etmekle selefe ittiba etmeyi farz saydım. Sonra [onu] kitap sahifelerinde mürekkep yakıtıyla tutuşturarak aydınlatmayı hak olarak gördüm. Bununla eşbahtan olmayı umdum. Batılda ısrar etmeden hâsıl olan duruma dair bir yargıya varmak için sınanmakla ilişkili olan dört asla göre tahriş yaparak, branş erbabının birbirinden ayrılıp öne çıktıkları ve hakkında çoğu kimsenin görüş belirtmediği sınırları beyan ederek; “el-Hidâye” kitabını düzeltmek için güç ve kuvvet sahibi Yüce Allah’tan yardım dilerim.”²⁹⁵

1.3.1.1. Takvîmü’l-Edille’nin Bazı El Yazması Nüshaları.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Bölümü, No: 310
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü, No: 350
3. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, No: 690
4. Atıf Efendi Kütüphanesi, No: 1/660
5. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, No: 6799
6. Konyalı Yusuf Karaman Kütüphanesi, No: 110
7. Köprülü Kütüphanesi, No: 2/71
8. Chester Beatty Kütüphanesi, No: 3343

1.3.1.2. Takvîmü’l-Edille Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar.

Takvîmü’l-edille’yi Fâhru’l-İslâm el-Pezdevî (v. 482/1089) şerh etti. Bu kitap Hanefî bilginleri tarafından bilinen bir kitaptır. Fakat bu şerh günümüz araştırmacıları tarafından henüz tebit edilememiştir.²⁹⁶ Hanefîlerden Ebu Cafer Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Ersâbendî (v. 512/1118) *Takvîmü’l-Edille* yi özetlemiştir.²⁹⁷ Eser el-İtkânî (v. 758) tarafından şerh edilmiştir. *Takvîmü’l-Edille*’yi tahkik eden Abdu’l-Celil Ata tahkikinde bu şerhten faydalanmıştır.²⁹⁸

²⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/22-23.

²⁹⁶ Molla Hüsrev (885/ 1481) *Mir’atü’l-usûl* adlı eserinde Pezdevî tarafından yazılan Takvimü’l-Edille şerhini kaynak olarak kullanmıştır. Bkz.: Recep Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (5), 2005, 217; Takvimü’l-Edille’nin şerhine yapılan diğer atıflar için bkz.: el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I/160; el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, IV/285; Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü’l-Bedai’ fi Usulî’s-Şerai’ I-II*, Thk.: Muhammed Hasan İsmail, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2006, I/230.

²⁹⁷ Kâtip Çelebi, II/408; Köksal, Dönmez, “Usulü Fıkıh”, *DİA*, XLIII, 203.

²⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/10.

Subhi Muhammed Cemil Hayyâd, *Dirâse Mukârene li-Kitabî Takvîmî'l-edille fi usûli'l-fıkh* adlı bir doktora tezi hazırlamış eser henüz basılmamıştır.²⁹⁹

Hakkı Aydın, *Cassas'ın Kitâbu Usûli'l-Fıkh'ı ile Debûsî'nin Takvîmü'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması*³⁰⁰ adlı yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu eser bazı değişiklikler yapılarak Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde makale olarak da yayımlanmıştır.³⁰¹

Muhammed Masum Vanlıoğlu, *İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebu Zeyd ed-Debûsî ve Takvîmü'l-Edille İsimli Kitabının Edisyon Kritiği*.³⁰²

Abdullah Durmuş, *Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*.³⁰³

Temel Kacır, *Hanefî Usûlcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvîmü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde)*.³⁰⁴

Erdoğan Sarıtepe, *Takvîmü'l-edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*³⁰⁵ Aynı Müellifin *Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri* adlı makalesi vardır.³⁰⁶

Mustafa Kırtıl, *Takvîmü'l-Edille Hadislerinin Değerlendirilmesi*.³⁰⁷

Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şafî Usulcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî Sem'ânî Örneği)*.³⁰⁸

Temel Kacır, *Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebu Zeyd Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi, (Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)*.³⁰⁹

Fatih Yakar, *Debûsî'nin Hükümleri Delillendirme Metodu (Borçlar Hukuku Örneği)*.³¹⁰

²⁹⁹ Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 28.

³⁰⁰ Basılmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Ün. İslami İlimler Fak., Erzurum 1985.

³⁰¹ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI/11-60, Sivas, 2000.

³⁰² Basılmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Ün. Sos. Bilm. Enst., Bursa 1997.

³⁰³ Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Ün. Sos. Bilm. Enst., İstanbul 2000.

³⁰⁴ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ün. Sos. Bilm. Ens., Ankara, 2007.

³⁰⁵ Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. Sos. Bilm. Ens., Ankara, 2007.

³⁰⁶ Erdoğan Sarıtepe, *Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri*, F. Ü. İ. F. D., 12 (2), 2008, 143–169.

³⁰⁷ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sos. Bilm. Enst., İstanbul 2010.

³⁰⁸ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Ün. Sos. Bilm. Enst., Çorum 2013

³⁰⁹ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ün. Sos. Bilm. Enst., Ankara 2007

Mehmet Çatallar, *Klasik Dönem Haneî Fıkıh usûlü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsî Serahsî Örneği*.³¹¹

Abdolvahhâb İbrahim Ebû Süleyman, “*el-Fikru’l-Usûlî*” adlı eserinde *Takvîmü’l-Edille*’yi geniş bir şekilde tanıtmaktadır.³¹²

Abdurrahim Yakub, *Takvîmü’l-Edille*’nin kıyas bahsinden sonuna kadar olan kısmını 1984 yılında doktora çalışması olarak tahkik etmiş daha sonra ise eserin geriye kalan kısmının tahkikini yapıp neşretmiştir. Bu tahkikli baskı üç cilt olarak yayımlanmıştır. Yakub, tahkikin birinci cildinde Debûsî’nin hayatı ve *Takvîmü’l-Edille* hakkında bilgi vermiştir.³¹³

Mahmud Tevfik Abdullah el-Avatilî, eseri doktora çalışması olarak tahkik etmiştir. Avatilî, eserin ismini *el-Esrar fî’l-Usul ve’l-Furu fî Takvîmü’l-Edille* olarak yazmıştır. Bu tahkik dört cilt olarak basılmış olup birinci cildin tamamı Debûsî ve eseri hakkında bilgi vermeye ayrılmıştır.

Adnan el Ali eseri *Takvîmü’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh* adıyla tahkik etmiştir.³¹⁴

Halil Muhyiddin Meys de eseri *Takvîmü’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh* adıyla tahkik etmiştir.³¹⁵

Takvîmü’l-Edille adlı eserin birçok tahkiki bulunmakla beraber bu çalışmada Abdu’l-Celil el-Ata tarafından yapılan tahkik temel metin olarak kullanılmıştır. Abdu’l-Celil el-Ata, tahkikinde beş nüshadan yararlanmıştır. Ana metin olarak kullandığı nüsha Üçüncü Ahmet nüshasıdır. Muhakkik bu nüshayı ulaşabildiği en eski nüsha olduğu için seçtiğini söyler.³¹⁶ Kullandığı ikinci nüsha ise Kıvamüddîn Emir Kâtip b. Ömer el-İtkânî’nin³¹⁷ (v. 758) *Takvîmü’l-Edille* şerhidir. Bu şerhe ulaşma imkânımız olmadı. Kullandığı diğer nüsha ise Fahu’l-Kuddat el-Ersabendi’nin *Takvîmü’l-Edille*’nin

³¹⁰ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bilm. Enst., İstanbul 2003

³¹¹ Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üni. Sos. Bilm. Ens., Sakarya 2010

³¹² Ebû Süleyman, Abdolvahhâb İbrahim, *el-Fikru’l-Usûlî*, Daru’ş-Şuruk, Cidde 1984, 370-407.

³¹³ Debûsî, *Takvîm*, Thk.: Abdurrahim Yakub, I/25-104.

³¹⁴ Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvimü’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh*, Thk.: Adnan el-Ali, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2006.

³¹⁵ Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvimü’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh*, Thk.: Halil Muhyiddin Meys, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.

³¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/7.

³¹⁷ Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 138-139.

muhtasarı olarak yazdığı eseridir.³¹⁸ Muhakkikin kullandığı diğer nüsha ise Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye nüshasıdır.³¹⁹ Diğer nüsha ise Cuma Macit Bedeni Merkezinden kopya edilerek alınmış bir nüshadır.³²⁰ Dolayısıyla muhakkik bu tahkikte üç nüsha bir şerh ve bir de muhtasar kullanmıştır. Daha fazla kaynaktan istifade edilmiş olması sebebiyle çalışmada temel kaynak olarak bu nüsha kullanılmıştır. Diğer nüshalardan istifade edildiğinde tahkik edenin ismi de yazılmıştır.

1.3.2. Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl

Tezimizin konusunu teşkil eden bu eser adından da anlaşılacağı üzere usûlü fıkha dairdir. Eserin Semerkandî'ye nispeti hususunda ihtilaf yoktur. Eserin tam adı *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*'dur.³²¹ Bazı kitaplarda eserin adı *Mîzânü'l-fusûl fî netâici'l-'ukûl*³²² olarak yazılmıştır. Fakat konuyla alâkalı araştırma yapanlar eserin adını *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl* olarak aktarmışlardır.³²³ Semerkandî'nin eserin mukaddimesinde de belirttiği gibi *Mîzânü'l-usûl*'un mufassal ve muhtasar olmak üzere iki ayrı metni olup günümüze ulaşan muhtasar olandır.³²⁴

Semerkandî eserinin mukaddimesinde o güne kadar yazılan fıkıh usulü kitaplarının çoğunun usulde kendilerine muhalif olan Mu'tezile ve fûrûda kendilerinden farklı düşünen ehl-i hadis mensupları tarafından kaleme alındığını, dolayısıyla bu eserlere itimad etmenin kendilerini ya asılda ya da fer'de hataya götüreceğini aktarmıştır. Semerkandî'ye göre asıl da ve fer'de hataya düşmekten kaçınmak ise aklen ve şer'an vaciptir.³²⁵ Semerkandî ashabımız dediği Hanefîler'in fıkıh usulü alanındaki eserlerini ise aşağıdaki gibi iki gruba ayırmaktadır:

Birinci kısımdaki eserler şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, usul ve fûrû ile alâkalı bilgileri bünyesinde birleştiren âlimler tarafından yazılan kitaplardır. Ehl-i sünnetin reisi

³¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/ 12.

³¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/8.

³²⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/7.

³²¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, XIII/267; İbnü'l-Hinnâî, II/98; Kâtip Çelebi, IV/1300; Günay, "Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 471.

³²² İbn Kutluboğa, 257; el-Kureşî, III/83.

³²³ Kerdanî, 14; Semerkandî, *Mîzan*, I/60.

³²⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/101-102.

³²⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I. 97-98.

olan İmam Zahid Ebu Mansur el-Mâturîdî es-Semerkandî'nin *Meâhizu's-Şeriâ* ve *Kitabu'l-Cedel* adlı eserleri bu tür kitaplardandır.

Diğer kısımdaki eserlerde ise nasların zâhirlerinden furû'a ait meseleleri çözmeye çalışan fakihler tarafından yazılan eserlerdir. Bu eserlerin arasında manaların dakiklığı, tertip ve ifade açısından son derece iyi olan eserler vardır. Ancak bu eserlerin müellifleri usulde ve aklî ilimlerde yeterince derinleşemedikleri için bazı meselelerde Hanefîler'e muhalif olanların görüşlerine meyletmişlerdir.³²⁶

Semerkandî'ye göre fukahanın gayret eksikliği ve lafız ve manalardaki güçlük sebebiyle birinci kısımdaki eserler terk edilmiştir. İkinci gruptaki eserler ise mezhebe aykırı görüşleri içeren eserler olmalarına rağmen şöhret bulmuşlardır.³²⁷ Semerkandî'nin bu durumdan rahatsızlık duyduğu aşîkârdır. Semerkandî bu durumu düzeltmek için sarf ettiği gayreti ve eserinin metodunu özetle şöyle açıklamaktadır:

*“Bu konuda ihmal göstermek özür sayılmaz. Zira bir şeye gücü yeten insan için bu mazeretler özür sayılmaz. Ben de bu hususta eksik ve hatalı gördüklerimi tamamlamayı bir görev olarak telakki ettim ve yapabileceğim kadarını yapmak için hemen işe başladım. Bu konuda bana yapılacak eleştirileri ve yanlış yapabileceğimi de göze alarak ve Allah'ın vereceği sevabı umarak bir eser yazmaya başladım. Usul konusunda konuları açıklarken Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüşlerini verdim ve doğru olanın meydana çıkması için bid'at ehlinin inançlarına da yer verdim. Sonra da delilleri ve gerekçeleriyle birlikte doğru olan yolu göstermeye çalıştım. Ancak her meselenin sonunda kendi inandığım doğruyu da verdim ve kitabı Mîzânu'l-uşûl fî netâ'icil-'uqûl olarak isimlendirdim. Böylece akıl sahiplerinin bu mizan ile aklî meseleleri ölçmesini ve doğrunun ayan beyan ortaya çıkmasını ve böylelikle hakka inanıp, batıldan uzak olmalarını istedim.”*³²⁸

Yukarıdaki paragraflardan da anlaşılacağı üzere Semerkandî'nin bu eseri yazmaktaki temel amacı Mâturîdî'nin unutulmuş mirasını yeniden canlandırmaktır. Semerkandî'nin diğer amacı ise, Hanefî mezhebine mensub olup yazdıkları usul

³²⁶ Semerkandî, *Mizan*, I. 98-99.

³²⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/99.

³²⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/99-100.

eserlerinde Mu‘tezile’den ve Ehi hadisten etkilenen âlimler tarafından yazılmış olan eserlere cevap niteliğinde bir eser yazmaktır.³²⁹

Eserine mukaddimeyle başlayan yazar ilmin tarifi,³³⁰ hüküm,³³¹ kitap,³³² emir,³³³ nehiy,³³⁴ âmm,³³⁵ hass,³³⁶ müşterek, müevvel,³³⁷ zâhir, nas,³³⁸ hakikat, mecaz,³³⁹ sarîh kinaye,³⁴⁰ mutlak mukayyed,³⁴¹ sünnet,³⁴² icma,³⁴³ kıyas,³⁴⁴ teâruz,³⁴⁵ nesih,³⁴⁶ tercih³⁴⁷ gibi mevzuları konu edinmiştir.

Önderliğini İmam Mâtürîdî’nin yaptığı Semerkant Hanefî okulunun görüşlerini aktaran en önemli eser olan *Mîzânü’l-Usûl*, Hanefî usul geleneğinden farklı olarak günümüzde memzuc metot olarak isimlendirilen Mütakellimin ve Hanefîyye metodunu cem eden metotla yazılmıştır.³⁴⁸ Semerkandî eserinde görüşlerini delillendirirken Hanefî usulcülerin aksine sıkça Kelam ilmiyle alâkalı meselelere değinmiş, fakat benimsediği yöntem çok fazla rağbet görmemiştir.³⁴⁹

Semerkandî eserini kolay anlaşılabilir bir planla ele almıştır. Konuları önce fasıllara, fasılları ise başlık ve meselelere ayırmıştır. Konuya başlarken bu faslın hangi konuları içerdiğini maddeler halinde aktarır. Konuyu işlemeye başlarken önce işlediği konuyla ilgili terimlerin lügat ve terim anlamlarını verir. Terimin ıstılah manasını verirken eğer farklı tarifler varsa bu tarifleri de zikreder ve kendisine göre doğru olan tarifi belirtir. Konuyla alâkalı hükümleri delilleriyle beraber aktarır ve kendisine göre

³²⁹ Özen, *Matürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 80.

³³⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/104.

³³¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/109.

³³² Semerkandî, *Mîzan*, I/188.

³³³ Semerkandî, *Mîzan*, I/198.

³³⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/347.

³³⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/383.

³³⁶ Semerkandî, *Mîzan*, I/433.

³³⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/489.

³³⁸ Semerkandî, *Mîzan*, I/503.

³³⁹ Semerkandî, *Mîzan*, I/525.

³⁴⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/555.

³⁴¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/561.

³⁴² Semerkandî, *Mîzan*, II/621.

³⁴³ Semerkandî, *Mîzan*, II/709.

³⁴⁴ Semerkandî, *Mîzan*, II/789.

³⁴⁵ Semerkandî, *Mîzan*, II/961.

³⁴⁶ Semerkandî, *Mîzan*, II/975.

³⁴⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/1017.

³⁴⁸ Günay, “Semerkandî”, *DİA*, XXXVI, 471; Kerdanî, 15; Hazne, *Tatavvuru’l-fikri’l-usûli’İnde’l-Hanefi*, 49.

³⁴⁹ Köksal, Dönmez, “Usulü Fıkıh”, *DİA*, XLIII, 205.

doğru olan görüşü gerekçeleriyle birlikte aktarır. Sade bir dil kullanan Semerkandî, eserinde anlaşılır ve akıcı bir üslup kullanmıştır.

Mîzânu'l-Usûl'e mukayeseli fıkıh usulü kitabı denilebilir. Zira *Mîzânu'l-Usûl*'de birçok mezhep, fırka ve âlimin görüşleri aktarılmış ve görüşler arasında mukayese yapılmıştır. Semerkandî, eserinde görüşleri zikrederken bazen Mu'tezile,³⁵⁰ Ehl-i hadis,³⁵¹ Zâhiriler,³⁵² İmamiyye,³⁵³ Caferiyye,³⁵⁴ Hanbeliler,³⁵⁵ Hariciler,³⁵⁶ Kerramiyye,³⁵⁷ kelimciler,³⁵⁸ Mecusiler,³⁵⁹ Mürcie,³⁶⁰ Hristiyanlar,³⁶¹ Yahudiler³⁶² gibi din, mezhep ve fırka ismi kullanmıştır. Bazen ise Pezdevî,³⁶³ Ebu Ali el-Cübbai,³⁶⁴ Cessâs,³⁶⁵ İbnü'r-Ravendî,³⁶⁶ Ebu Zeyd Debûsî,³⁶⁷ Şafîî,³⁶⁸ Ebu Mansur Mâturîdî,³⁶⁹ Ebu Haşim el-Mutezili³⁷⁰ gibi şahıs isimleri kullanmıştır. Bazen de kişi veya mezhep adı vermeden Buhara âlimleri,³⁷¹ Irak âlimleri,³⁷² Semerkant âlimleri³⁷³ gibi bölge veya yer ismi zikrederek görüşleri nakletmektedir.

Semerkandî kendi görüşünü aktarırken sahih (doğru),³⁷⁴ esah (en doğru),³⁷⁵ kavlü ashabina (ashabımızın görüşü),³⁷⁶ inde ammeti ashabina (ashabımızın geneline göre),³⁷⁷

³⁵⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/214, 280, 304, 348, 497.

³⁵¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/210, 291, 314, 423, 518.

³⁵² Semerkandî, *Mîzan*, II/663, 751, 800, 894.

³⁵³ Semerkandî, *Mîzan*, II/771, 799, 800.

³⁵⁴ Semerkandî, *Mîzan*, II/953.

³⁵⁵ Semerkandî, *Mîzan*, II/799, 800.

³⁵⁶ Semerkandî, *Mîzan*, II/788, 797, 799.

³⁵⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/667.

³⁵⁸ Semerkandî, *Mîzan*, I/205, 226, 411.

³⁵⁹ Semerkandî, *Mîzan*, II/629, 634.

³⁶⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/409.

³⁶¹ Semerkandî, *Mîzan*, II/799.

³⁶² Semerkandî, *Mîzan*, II/629, 943, 983, 1053.

³⁶³ Semerkandî, *Mîzan*, I/573, II. 1051.

³⁶⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/497, 520.

³⁶⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/263, 270, 387, 410.

³⁶⁶ Semerkandî, *Mîzan*, I/274, 409.

³⁶⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/184, 296, 388, 410.

³⁶⁸ Semerkandî, *Mîzan*, II/724, 736, 858.

³⁶⁹ Semerkandî, *Mîzan*, I/98, 179, 272, 331.

³⁷⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/269, 396, 520.

³⁷¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/305.

³⁷² Semerkandî, *Mîzan*, I/213, 308, 419.

³⁷³ Semerkandî, *Mîzan*, I/208, 220, 411.

³⁷⁴ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/322, 332, 354, 362, 554.

³⁷⁵ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/425, 481.

³⁷⁶ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/551, 575.

³⁷⁷ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/581.

nekûlü (biz deriz ki),³⁷⁸ tarikü meşâyihuna (âlimlerimizin tercihi)³⁷⁹ gibi ifadeler kullanmıştır.

Birçok el yazması nüshaları da bulunan³⁸⁰ *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* adlı eserle alâkalı çalışmaların bazıları şunlardır:

Mîzânü'l-usûl üzerine yapılan iki tahkik çalışması vardır. Bunlardan ilki Abdü'l-Melik Abdurrahman es-Sa'di tarafından Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde doktora tezi olarak yapılan tahkiktir. Bu tahkik 1987 yılında Mekke'de iki cilt olarak neşredilmiştir.³⁸¹ Eserle alâkalı çalışma yapacak olan araştırmacılar için en önemli kaynaklardan biri olan bu tahkik, metinde yer alan görüşlerin kimlere ait olduğuna dair önemli bilgiler içermektedir. Tahkikinde üç el yazma nüshadan faydalanan Sa'di tahkik çalışmasına Semerkandî ve *Mîzânü'l-usûl* hakkında bilgi vererek başlamıştır. Faydalandığı nüshalardan da örnekler veren Sa'di, *Mîzânü'l-usûl*'ün özellikleri ve Semerkandî'nin eserde kullandığı metot hakkında bilgiler vermiştir.³⁸²

Mîzânü'l-usûl'ün ikinci tahkiki ise 1955 yılında doktora tezi olarak Muhammed Zeki Abdilber tarafından yapılmıştır. Muhakkik tahkikinin başında eser ve yazarı olan Semerkandî hakkında bilgi vermiştir. Abdilber tahkikinde üç el yazma nüshadan faydalanmıştır. Bu tahkik de *Mîzânü'l-usûl* hakkında araştırma yapanlar için önemli bir kaynaktır.

Nitekim iki tahkikin de kendine has özellikleri vardır. Abdurrahman es-Sa'di, tahkikinde Semerkandî'nin aktardığı görüşlerin çoğunun kime ait olduğunu tespit etmiştir ve o görüşün hangi kitapta ve hangi sayfada olduğunu aktarmıştır. Abdurrahman es-Sa'di metindeki ihtilaflı meselelerle alâkalı bilgiler de vermiştir. Muhammed Zeki Abdilber tahkiki ise ana metnin daha anlaşılır olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada Abdurrahman es-Sa'di tahkiki temel eser olarak kullanılacaktır. Diğer tahkik kullanıldığında tahkik eden dipnotta zikredilecektir.

³⁷⁸ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/548.

³⁷⁹ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/589.

³⁸⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/63-65.

³⁸¹ Tahkik ile ilgili bilgi için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/11- 94.

³⁸² Semerkandî, *Mîzan*, I/11- 94.

1.4. HANEFÎ USULÜNDE IRAK SEMERKANT AYRIMI

Günümüzde var olan mezhep algısı ve bir mezhebe mensubiyet olgusu İslam toplumunda ancak IV-V. (X-XI) asırdan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁸³ Müslümanlar arasında mezhep kavramı oturmadan önce ise müslüman âlimler arasındaki fikir farklılıkları ehl-i hadîs/ehl-i re'y kavramları ile ifade edilirdi. Ehl-i hadîs ehl-i re'y ayrışması bu âlim gruplarının yaşadıkları bölgeye atıfla Irak ehli-Hicaz ehli ya da Kûfe ehli- Medîne ehli olarak da bilinmekteydi.³⁸⁴

Hanefî mezhebi ise Kûfe fıkıh mektebinin ve ehl-i re'y'in en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hanîfe'ye nispet edilir. Dört büyük sunnî mezhepten biri olan Hanefî mezhebinin yayılmasında Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunan öğrencilerin çabalarının önemli bir rolü vardır. Özellikle Ebû Hanîfe ve ders halkasında bulunan âlimlerin görüşlerinin yine ders halkasında bulunan âlimler tarafından tedvin edilmesi ve bu tedvin faaliyetlerinin daha sonraki dönemlerde de artarak devam etmesi mezhebin bilgi birikiminin korunmasını sağlamıştır. Yine Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunan âlimlerin kadılık gibi resmi görevlere getirilmeleri ve bu kadıların verdikleri hükümlerde Hanefîler'in benimsemiş oldukları ilkelere göre hareket etmeleri mezhepte benimsenen görüşlerin tatbik edilmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin ders halkasında ilim tahsil eden talebeleri dönemin siyasilerinden gördükleri destekle İslam dünyasının çeşitli bölgelerine yayılarak kendi ders halkalarını kurdular.³⁸⁵ Böylece Hanefî âlimleri gittikleri bu bölgelerde Hanefî mezhebinin genel ilkelerini benimseyen bölgesel meşâyih grupları ortaya çıktı. Bu gruplardan bazıları yaşadıkları bölgelere göre şu şekilde isimlendirilebilirler;

- Bağdat, Kûfe ve Basra âlimlerine Irak meşâyihı,
- Hârizm, Merv ve Horasan bölgesi âlimlerine Merv ya da Horasan meşâyihı,

³⁸³ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1997, XVI, 4.

³⁸⁴ Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i rey - Ehl-i hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybani*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, 80.

³⁸⁵ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2-5.

- Buhara ve Semerkant bölgesi âlimlerine Mâverâünnehir ya da Semerkant meşâyihî.³⁸⁶

Burada zikredilen tasnif daha çok zikredilen âlim gruplarının yerleşmiş oldukları bölge ile alâkalı olup Hanefî âlimler arasındaki fikirsel ayrılıkları ifade etmek için kullanılmaz.

Hanefî âlimlerini tasnif etmek için kullanılan diğer bir ayırım ise Irak meşâyihî Semerkant meşâyihî ya da Irak Hanefîleri-Semerkant Hanefîleri ayırımıdır. Bu ayırım ile Hanefîlik ortak paydasında buluşan ancak fıkıh usûlü-kelam ilişkisinin niteliği hususunda ihtilaf eden Hanefî âlimleri kastedilir. Hanefîlikte başlangıçta fıkıh öncelenmiş ve Mâturîdî Hanefîleri'nin ortaya çıkmasına kadar toplu olarak belirgin bir kelâmî duruş sergilenmemiştir. Bu dönemde bazı Hanefîler kelam ilkeleri açısından Mu'tezile'ye yakın dururken bazı Hanefîler ise ehl-i hadîs tarafından benimsenen kelam ilkelerine yakın durmuştur. Ancak Mu'tezile'nin kelam ilmiyle alâkalı olan bazı görüşlerinden dolayı küfürle itham edilip dışlanması sonradan Hanefîler kelâmî meselelerdeki görüşlerini net olarak ifade etmek zorunda kalmışlardır.³⁸⁷

Zira Eş'ariler, Irak bölgesinde meydana gelen mihne süreci³⁸⁸ sonrasında yalnızca Mu'tezile mezhebine mensup kişileri değil Hanefîleri de yoğun olarak tenkit edip her iki grubu da Ehl-i sünnet dışı saymışlardır.³⁸⁹ Bazı Iraklı Hanefîlerin usulde Mu'tezile'ye fer'i konularda ise Ebû Hanîfe'ye bağlı olmaları ve Mu'tezilî Hanefî diye

³⁸⁶ Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik Tarih ve Usul*, Aybil Yayınları, Konya 2014, 30-31. Ömer Yılmaz, "Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", D. E. Ü. İ. F. D., 44, 2016, 187.

³⁸⁷ Murteza Bedir, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi", *İslam ve Klasik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, 84.

³⁸⁸ Mihne hadisesi Abbâsî halifesi Me'mun (v. 218/833) döneminde başlayan ve Me'mun döneminde olduğu kadar şiddetli olmasa da Halife Mu'tasım-Billâh (v. 227/842) ve Vâsik-Billâh (v. 232/847) döneminde de devam eden Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü devlet gücü kullanılarak benimsetilmeye çalışılmasıdır. Bu süreçte özellikle Mu'tezile ilkelerini benimsemeyen fâkihler ve ehl-i hadîs mensupları sorguya çekilip eziyet edilerek Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabule zorlanmışlardır. Mihne hadisesinin ilk olarak başladığı yer ve en şiddetli bir şekilde uygulandığı yer Bağdattır. Ve bu baskıların yapıldığı dönemde Bağdatta kadılık görevini yapan âlimlerin çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur. Bu sebeple Hanefî kadıların mihne uygulamalarında görev almış olmaları muhtemeldir. Bkz.: Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2005, XXX, 26-27; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17-1, 2010, 102-103.

³⁸⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013, 22.

isimlendirilmeleri Eş'ariler'in Hanefiler'i Ehl-i sünnet dışında tutan bu tavırlarında etkili olduğu söylenebilir.³⁹⁰

Eş'ariler'in Hanefiler'i Ehl-i sünnet dışı sayan bu tasavvurları sonucunda ise Hanefî usulcüler arasında düşünce sistemi olarak Irak meşâyihî ve Semerkant meşâyihî diye ifade edilen iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Hanefî usulünde ortaya çıkan Irak ve Semerkant ayrımının belirmeye başladığı dönem ise 4/10. asırdır. Bu yüzyıl aynı zamanda fıkıh usûlüne dair eserlerin sistemli bir şekilde yazılmaya başladığı dönem olması dolayısıyla da fıkıh usûlü ilminin teşekkül etmeye başladığı dönemdir.³⁹¹

Dolayısıyla Hanefî fıkıh usûlü anlayışında iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Debûsî (v. 430/1038), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) tarafından temsil edilen ve usul konularını işlerken kalamî tartışmalara girmekten olabildiğince uzak duran fûrû fıkıh merkezli bir usul anlayışıdır. Bu üç usulcünün diğer bir özelliği ise Ehl-i sünnet akidesine bağlı olmalarına rağmen usul ile ilgili kalamî meselelerin çoğunda hangi görüşü benimsediklerini açıkça ifade etmemeleri ve kalam konularına dair eser yazmamalarıdır. Semerkandî (v. 540/1145), Lâmişî (VI/XII. yy.) ve Esmendî (v. 552/1157) ise usul konularını işlerken kalam konusunda benimsedikleri ilkelere sıkça vurgu yapmışlar ve kalamî hassasiyetlerin temel kabul edildiği bir usul inşa etmeye çalışmışlardır.³⁹² Bu sebeple Hanefî usulcüler arasındaki Irak-Semerkant ayrımı bu bölgelere mensup âlimlerin yöresel kimliklerini ifade etmek için değil özellikle bu yörelere mensup âlimlerin usul konularını işlerken fıkıh usûlü -kelam ilişkisi hususundaki farklı yaklaşımlarını ifade etmek için kullanılır.

Hanefî usulcüler arasındaki Irak-Semerkant ayrımını ilk kez açıkça ifade eden usulcü Semerkandî'dir (v. 540/1145). Semerkandî'ye göre fıkıh usûlü kalam ilminin bir dalıdır. Dal ise kökten türer. Kökten türemeyen ise aslın bir parçası olamaz. Bu sebeple usulü fıkıh alanında ortaya konan eserin müellifin itikadına ters olmaması gerekir. Ancak Semerkandî'ye göre, kendi dönemine kadar yazılan usul eserlerinin çoğu ya usulde kendilerine muhalif olan Mu'tezile mezhebine mensup olan kişiler tarafından ya da fûrû da kendilerine muhalif olan Ehl-i hadîs taraftarları tarafından yazılmıştır. Bu sebeple bu iki eser türüne dayanmak ya usul ilkelerinde hata yapmaya, ya da fûrû fıkhıta

³⁹⁰ İsmail Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014, 16.

³⁹¹ Bedir, *Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi*, 80.

³⁹² Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 13.

hata yapmaya götürür. Ona göre fıkıh usûlü eseri yazılırken bu iki yöntemin belirlediği ilkelerden kaçınmak hem aklen hem de dinen birer yükümlülüktür.³⁹³

Dolayısıyla Semerkandî'ye göre onun yaşadığı döneme kadar yazılan fıkıh usûlü eserlerinin çoğu Ehl-i hadîs ve Mu'tezile'ye mensup olan âlimler tarafından yazılmıştır. Hanefîler tarafından yazılan eserlerin çoğunluğu ise bu iki grubun etkisi altında kalan kişiler tarafından yazıldığı için Hanefî usul anlayışını tam olarak temsil etmezler. Semerkandî, Mâtürîdî ve öğrencileri tarafından yazılan fıkıh usûlü eserlerinin ise fâkihlerin bu eserleri anlamak için yeterince gayret göstermemesi ve kelimeler ilmi ile yeterince ilgilenmemeleri gibi sebeplerden dolayı ilgi görmediklerini ifade eder.³⁹⁴

Semerkandî, *Mizânu'l-Usul*'ü yazarken Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu kelimeler ilkelerini esas kabul eden ve bu kelâmî ilkeler ile uyumlu bir fıkıh usûlü geleneği oluşturmak ve Hanefî mezhebine mensub oldukları halde Mu'tezile ve Ehl-i hadîsten etkilenecek yazıldığını iddia ettiği eserlere cevap niteliğinde bir eser yazmayı hedeflemiştir.³⁹⁵ Semerkandî, Sünnî kelimeler ilkelerini benimsememekle ve aklî ilkeleri yeterince dikkate almayarak Mu'tezile ve Ehl-i hadîs'in ilkelerine yönelmekle suçladığı Hanefî âlimleri *Meşâyihü Irak* olarak isimlendirir.³⁹⁶ Müellifin Mu'tezile'nin hatalarına düşmekle itham ettiği Hanefî âlimler ile Cessâs ve Debusî'yi, Ehl-i hadîs'in hatalarına düşmekle itham ettiği Hanefî âlimler ile de Serahsî ve Pezdevî'yi (v. 482/1089) kastettiği söylenebilir.³⁹⁷

Hanefî usulcüler arasındaki Irak-Semerkant ayrımından söz eden diğer bir âlim ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115)'dir. Nesefî'ye göre Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî âlimlerin Semerkant Hanefîleri'nin fıkıh usûlü konusundaki görüşlerini büyük oranda terk edip Irak Hanefîleri'nin görüşlerini benimsemelerinin sebebi Semerkant Hanefîlerinden birinin âm lafzın delâleti konusunda Irak Hanefîleri'nin görüşüne meyiletmesidir. Nesefî'ye göre bu kişi âm lafzın delâleti konusunu işlerken Semerkant Hanefîleri'nin görüşünü İmam Şâfiî'ye nispet etmiş ve konunun kelâmî yönüne hiç

³⁹³ Semerkandî, *Mizan*, I/97-99.

³⁹⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/98-99.

³⁹⁵ Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 80.

³⁹⁶ Örnek için bkz.: Semerkandî, *Mizan*, I/213; I/387; I:438.

³⁹⁷ Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Ed.: İlyas Çelebi, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012, 420.

değınmemiştir.³⁹⁸ Nesefî'nin bu ifadelerinden Hanefî usulcüler arasında meydana gelen Irak-Semerkant ayrımının âm lafzın delâletinin ne olacağı hususunda Semerkant bölgesinde yaşayan bir âlimin Irak Hanefileri'nin görüşünü benimsemesi ve konuyu işlerken meselenin kelâmi boyutuna değınmemesi ile ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Semerkandî ve Nesefî den aktarılan bu ifadelerden Hanefî usulcüler arasında bazı usul konularına yaklaşımdaki farklılıktan kaynaklanan ve Irak meşâyihî Semerkant meşâyihî isimleriyle birbirinden ayrılan iki ekol olduğu anlaşılır.

1.4.1. Irak Hanefiliği

Ehl-i re'y mektebinin merkezi konumunda olan Irak bölgesi aynı zamanda Hanefî mezhebinin de ortaya çıktığı ve geliştiğı bir yerdir. Özellikle Abbâsîler döneminde hilafet merkezinin Bağdat'a taşınması ve birçok âlimin de Bağdat'a davet edilmesi bu bölgeyi bir ilim ve kültür merkezi haline getirmiştir.³⁹⁹ Ebu Hanîfe'nin yaşadığı dönemde onun meclisine devam edenler ile vefatından sonra onun ilkelerini kabul eden âlimlerin ilim meclislerinin yaygınlaşması Hanefiliğin Irak bölgesinde güçlenmesinde etkili olmuştur. Ebu Hanîfe'nin tesis ettiğı ilkeleri esas alan eserlerin bu bölgede yazılmaya başlanması da Hanefiliğin bölgede varlığını sürdürmesinde diğeri bir etkendir. Abbâsî Halifesi Hârûn er-Reşid'in (v. 193/809) Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Ebû Yûsuf'u (v. 182/798) kadılıkudât makamına getirmesi ve kadı tayinlerinde onu yetkili kılması ve Hanefilerin kadılık makamına getirilmesi uygulamasının Abbâsî hilâfeti dönemince devam ettirilmesi Hanefiliğin bölgede baskın mezhep olmasında etkili olmuştur.⁴⁰⁰ Irak bölgesi, Hanefiliğin doğup geliştiğı yer olması yanında aynı zamanda başlangıçta bölgesel aidiyeti ifade etmek için kullanılan, daha sonra ise bazı usul konularında fikirsel ayrılığı ifade etmek için kullanılmaya başlanan Irak Meşâyihî'nin de ortaya çıktığı bölgedir.

Hanefî mezhebi içerisindeki iki ana usul akımından biri olan Irak Meşâyihî'nin en önemli temsilcisi ise Kerhî dir (v. 340/952). Irak bölgesinde Kadı Ebu Hazim (v. 292/935) ve Ebû Saîd el-Berdaî'den (v. 317/930) sonra Hanefî âlimlerin reisi olarak

³⁹⁸ Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed (508/1115), *Tebşiratü'l-Edille I-II*, Thk.: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, II/383-384.

³⁹⁹ Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet, İstanbul 2012, 78.

⁴⁰⁰ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-5.

kabul edilen Kerhî tarafından yazılan ve günümüze ulaşan bir fıkıh usulü eseri yoktur. Ancak kendisinden sonra gelen Cessâs ve Debusî gibi Hanefî usulcülerin birçok konuda isim vererek onun usule dair görüşlerine atıfta bulunmaları Hanefî usulünün tesis edilmesinde Kerhî'nin önemli bir payı olduğunu gösterir.⁴⁰¹ Kerhî'nin yaşadığı dönem, kelimî tartışmalardan çok fıkıhın merkezde olduğu tartışmaların sistemli bir şekilde yapıldığı dönemdir. Bu dönem yöneticilerin desteği ve yönlendirmesiyle fıkıh meselelerinin tartışıldığı münazara meclislerinin teşekkül ettiği bir dönemdir.⁴⁰²

Irak Hanefileri'nin Kerhî'den sonraki en önemli temsilcisi ise aynı zamanda Kerhî'nin öğrencisi de olan Cessâs tır (v. 370/981). Kerhî'nin vefatından sonra Bağdat'ta ders vermeye başlayan Cessâs'ın *el-Fusûl Fi'l-Usûl* adlı eseri Bağdat Hanefî usul birikiminin kayda geçirildiği ve günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü kitabıdır.⁴⁰³ Bu eser Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem olan Hicrî ikinci asırdan Hicrî dördüncü asrın son dönemine kadar olan süre zarfında Hanefî âlimleri tarafından üretilen bilginin yazıya geçirilmiş halidir. Cessâs'ın yaşadığı dönem mezhep taassubunun belirgin olarak ortaya çıktığı ve mezheplerin farklılıklarının vurgulandığı bir dönemdir. Bu dönemde Hanefî usulcüler mezheplerinde yaygınlaşan hüküm ve içtihatlardan faydalanarak mezhep usulünü tesis etmeye başlamışlardır. Bu eserler daha çok mezhepten nakledilen görüşün gerekçesini izah eden ve temel maksadı mezhep müdafaası olan eserlerdir.⁴⁰⁴

Cessâs'tan sonra Irak Hanefilerinden eseri günümüze ulaşan ve Irak Hanefileri'nin son temsilcilerinden biri kabul edilen Saymerî'nin (v. 436/1045) eseridir. Debûsî ile aynı dönemde yaşayan Saymerî'nin *Kitâbü Mesâ'ili'l-Hilâf fî Uşûli'l-Fıkh* adlı usul eseri Cessâs'ın usul eseri dışında Irak Hanefileri tarafından yazılıp günümüze ulaşan tek eserdir. Cessâs'ın talebesi olan Ebu Bekir el-Harezmî'nin (v. 403/1012) öğrencilerinden olan Saymerî'nin yaşadığı dönem yüzyıllardır Hanefiliğin merkezi konumunda olan Irak bölgesinin bu özelliğini yitirdiği ve Mâverâünnehir bölgesinin Hanefiliğin merkezi olmaya başladığı dönemdir.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Apaydın, "Kerhi", *DİA*, XXV, 286; Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 179.

⁴⁰² et-Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye*, II/61.

⁴⁰³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 39.

⁴⁰⁴ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, 257.

⁴⁰⁵ Tuncay Başoğlu, "Saymerî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2009, XXXVI, 215-216.

Dolayısıyla Bağdat her ne kadar yüzyıllarca Hanefiliğin merkezi olma özelliğini korusa da bu bölgeden Cessâs'ın *el-Fusûl Fi'l-Usûl'u* ve Saymerî'nin *Mesâ'ili'l-hilâf'ı* dışında Irak Hanefileri tarafından yazılıp günümüze ulaşan fıkıh usûlü eseri tespit edilememiştir. Ancak bu iki âlim ve eserlerinde bolca atıf yaptıkları Kerhî, Mu'tezilî olmakla suçlanıyordu.⁴⁰⁶ Bu algıda Bağdat Hanefî usul geleneğinin kelâmî ilkeler açısından Mu'tezilî kelim birikiminden etkilenen kişiler tarafından geliştirilmesi ve Irak Hanefilerinden *Hanefî Mu'tezilîler* diye isimlendirilen, usulde Mu'tezileye fûrûda ise Ebû Hanîfe'ye bağlı olan âlimlerin var olması gibi etkenlerin tesir edici olduğu söylenebilir.⁴⁰⁷

Bağdatta Hicrî ikinci asırdan Hicrî beşinci asra kadar güçlü bir şekilde varlığını sürdüren Hanefilik, Hicrî beşinci yüzyıldan itibaren bu bölgede Hanbelî mezhebinin güçlenmesi ve Mu'tezilî ilkeleri benimseyen kimselerin dışlanması ve baskıya uğraması sebebiyle zayıflamıştır. Zira Mu'tezile'yi hedef alan bu baskı ve dışlanma yalnızca açıkça Mu'tezile mezhebinin benimseyen kimseleri değil aynı zamanda uzun zamandır Mu'tezilî âlimler ile yakın ilişki halinde olan Hanefileri de etkilemiş ve böylece Irak bölgesinde güç kaybeden Hanefiliğin ağırlık merkezi Mâverâünnehir bölgesine kaymıştır.⁴⁰⁸

Irak Hanefiliği'nin merkezinin Iraktan Mâverâünnehir bölgesine taşınmasında en etkili ismin Debusî olduğu söylenebilir. Zira o, Irak Hanefî mektebinin Mâverâünnehir bölgesindeki ilk temsilcisi olması yanında aynı zamanda kendisinden sonra Serahsî ve Pezdevî tarafından geliştirilip Hanefî usulünde hâkim gelenek haline gelecek olan usul geleneğinin kurucusudur. Irak Hanefî usul geleneğini Mâverâünnehir bölgesine taşıyan ilk âlim olan Debûsî *Takvîmü'l-Edille*'de kelâmî tartışmalardan uzak durmuş ve daha çok fûrû merkezli bir usul anlayışı oluşturmaya çalışmıştır. Müellif, Mu'tezile karşıtlığının baskın olduğu bir dönemde yazdığı *Takvîmü'l-Edille*'de kelâmî tartışmalardan uzak durmuş ve mezhep büyüklerinden rivayet edilen içtihat ve görüşleri temel kabul eden fıkıh eğilimli bir usul anlayışı benimsemiştir.⁴⁰⁹ Debûsî'nin Kerhî ve Cessâs gibi selefi olan Irak Hanefileri ile uyuşan bu tavrı benimsemesinde Cessâs'ın

⁴⁰⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 52.

⁴⁰⁷ Şık, *Mâturidî İnanç Sistemi*, 16.

⁴⁰⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 30.

⁴⁰⁹ Bkz.: Bedir, *Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi*, 80-89.

talebesi olan Ebû Ca'fer el-Üsrüşenî (v.400,1009) den ders almasının etkili olduğu söylenebilir.⁴¹⁰

1.4.2. Semerkant Hanefiliği

Hicrî beşinci yüzyılda Irak merkezli Hanefiliğin gücünü yitirmesiyle Buhâra-Semerkant mektebi Irak Hanefiliğinden gelen birikimi Mâverâünnehir bölgesinde oluşan birikim ile birleştirerek Hanefiliğin en güçlü merkezi haline gelmiştir.⁴¹¹ Bu dönemde Mâverâünnehir bölgesi Hanefiliğin en güçlü merkezi haline geldiği gibi aynı zamanda kendilerini *Semerkant Meşâyihü* diye tanımlayan ve fıkıh usûlü ilmini Mâtürîdî'nin belirlediği ilkelere göre tesis etmeye çalışan Alâuddîn es-Semerkandî gibi âlimlerin de ortaya çıktığı bir bölgedir. Dolayısıyla Hanefiliğin merkezinin bu bölgeye kaymasıyla Mâverâünnehir bölgesi Irak Hanefiliği'nin en güçlü olduğu bölge olmasının yanında aynı zamanda Semerkant Hanefiliği'nin de merkezi konumundadır.

Semerkant Hanefiliğinin önderi olarak kabul edilen kişi ise İmam Mâtürîdî'dir. Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin geleneğini sürdüren âlimlerden ders alan Mâtürîdî, hem fıkıh meselelerinde hem de itikadî meselelerde Ebû Hanîfe'yi önder olarak kabul eder.⁴¹² Fıkıh usûlü ilminin tam olarak teşekkül etmediği bir dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin hem kelâm alanındaki hem de fıkıh usulüne dair görüşlerinin Semerkant bölgesi Hanefileri üzerinde kalıcı etkileri olmuştur.⁴¹³ Mâtürîdî, fıkıh usûlü tarihinin az bilinen bir döneminde yaşamış olsa da, fıkıh usulüne ilişkin birçok konuda *Kitâbü'l-Cedel* ve *Me'âhizü's-şerâ'i' fî usûli'l-fıkh* isimli eserlerine sıkça atıflar yapılmıştır. Her ikisi de günümüze ulaşmayan bu eserlerin fıkıh usulünün bütün konularını ele almasalar da fıkıh usulüne dair birçok malumat barındırdığı söylenebilir.⁴¹⁴

Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerine atıf yapan ilk usulcü Ebû'l-Yüsr Pezdevî'dir (v. 493/1100). Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Mâtürîdî'nin Hanefî ashabından bir

⁴¹⁰ Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, 35-36; Bedir, *Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi*, 81-82.

⁴¹¹ Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik*, 170.

⁴¹² Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, 158.

⁴¹³ Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün İnşâsı", İmam Mâtürîdî ve Maturidilik (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat, Ankara 2003, 206.

⁴¹⁴ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 2003, XXVIII, 164.

grubun önderi olduğunu söyler.⁴¹⁵ Alâeddîn es-Semerkandî'nin de hocası olan Pezdevî, Mâverâünnehir bölgesinin önemli Hanefî Mâtürîdî âlimlerinden biridir. *Kitâb fî Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. Müellif eserinde kitap, sünnet, icma ve kıyas konularını da ele almıştır.⁴¹⁶

Mâtürîdî'nin usule dair görüşlerine atıf yapan diğer bir Mâtürîdî Hanefî âlim ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî dir (v. 508/1115). Mâtürîdî'nin kurduğu kelam mezhebine yaptığı katkılar ile ön plana çıkan Nesefî, aynı zamanda Hanefî fıkhnın gelişmesinde de önemli katkıları olan bir âlimdir.⁴¹⁷ Alâeddîn es-Semerkandî'nin hocası olan Nesefî'nin *Tebşiratü'l-Edille* adlı eseri kelâm ilmine dair olsa da, Hanefî usulcüler arasındaki Irak Semerkant ayrımının açıkça ifade edildiği ve bu ayrımın sebebine dair bilgileri de içeren ilk eserdir.⁴¹⁸

Mâtürîdî'nin *Me'âhizü's-şerâ'i* ve *Kitâbü'l-Cedel* isimli kitapları dikkate alındığında fıkıh usûlü anlayışının Mâverâünnehir bölgesinde Irak bölgesinden daha önce gelişmeye başladığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdî'nin zikredilen bu iki eseri dışında Semerkandî'nin *Mizânu'l-Usul* adlı eserine kadar günümüze ulaşan ve en önemli amacı Mâtürîdî'nin fıkıh usulünde benimsediği ilkeleri aktarmak olan herhangi bir usul eseri yoktur. Semerkandî, kendisinden önce fıkıh usûlü eseri yazan Hanefî âlimlerin çoğunun ya usul ilkelerini belirlerken Mu'tezile mezhebinin benimsediği ilkeleri kabul etme sonucunu doğuracak bir yöntem benimsediklerini, ya da fer'i meselelerde Ehl-i hadisin benimsemiş oldukları yöntemi benimsediklerini söyler. Semerkandî'ye göre bu durumun sebebi bu usulcülerin fıkıh ilkelerini tesis ederken Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu kelam prensiplerine uygun bir yöntem benimsememeleridir. Ona göre bu sorunun çözümü ancak Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu kelam ilkelerini dikkate alan bir usul anlayışını benimsemektir.⁴¹⁹ *Mizânu'l-Usul* adlı eserini bu hedefi gerçekleştirmek için yazdığını ifade eden müellifin eseri, Semerkant Hanefileri'nin benimsemiş olduğu usul ilkelerini toplu bir şekilde ele alan ve günümüze ulaşan ilk eserdir.

⁴¹⁵ Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr (v. 493/1100), *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, Thk.: Yasin b. Nasır el-Hatib, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000, 167.

⁴¹⁶ Aruçi, "Pezdevi, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 267-267.

⁴¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *DİA* I-XLIV, TDV Yay., İstanbul 2006., XXXII, 568-569.

⁴¹⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, II/383-384.

⁴¹⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/97-99.

Semerkandî'nin yaşadığı dönem Hanefî Mâtürîdî ekolünün belirgin bir şekilde ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönem, Hanefî Mâtürîdî âlimlerin yalnızca Ehl-i sünnet dışı mezhepleri değil aynı zamanda Ehl-i sünnet mensubu olup ta Mâtürîdî'nin başlatmış olduğu düşünce sistemini kabullenmeyen akımları da yoğun olarak eleştirdikleri bir dönemdir. Bu dönemin en belirgin özelliği Mu'tezile karşıtlığıdır.⁴²⁰ Müellifin yaşadığı dönemdeki Mu'tezile karşıtlığının en önemli sebebi ise Irak bölgesinde gördükleri baskılar dolayısıyla ağırlık merkezi Mâverâünnehir bölgesine kayan ve Mu'tezîlî olmakla suçlanan Irak Hanefileri'nin Semerkant bölgesinde etkinliklerini artırmalarıdır.⁴²¹

Semerkandî'den sonra eseri günümüze ulaşan ve onun canlandırmaya çalıştığı usul anlayışını benimseyen âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (V/XI. asrın sonu V/XII. asrın başı) dir. *Kitabu'n fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde 'Irak Meşâyihî' ve 'Semerkant Meşâyihî' ifadelerini sıkça kullanarak bu iki âlim grubu arasındaki fikir ayrılıklarına temas eden⁴²² bu eser *Mizânu'l-Usul*'un özeti mahiyetindedir.

Semerkant Hanefilerinden olan ve eseri günümüze ulaşan diğer bir usulcü ise Ebü'l-Feth Abdülhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî (v. 552/1157) dir. *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usul* adlı bir usul eseri olan Üsmendî, münazaracı olması yönüyle ön plana çıkan bir Hanefî fakihî ve kelâm âlimidir.⁴²³

Mâtürîdî'nin vefatından (v. 333/944) Ebü'l-Yüsr Pezdevî'ye (v. 493/1100) kadar Semerkant Hanefî usul anlayışına ve Mâtürîdî'nin kelâm ilmine dair olan görüşlerine atıf yapılmaması ilginç bir durumdur. Hatta Ehl-i sünnet kelâmını konu edinen ve Hicrî 460 yılında vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî tarafından yazılan *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd* adlı eserde bile Mâtürîdî ve görüşlerine değinilmemiştir. Mâtürîdî'nin yaşayıp görüşlerini yaydığı bir bölgede ondan bir buçuk asır sonra yazılan bu eserde Mâtürîdî'nin görüşlerine hiç atıf yapılmaması kelâm konularında Mâtürîdî'ye atfedilen

⁴²⁰ Wilferd F. Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler" (Trc.: Muzaffer Tan), İmam Mâtürîdî ve Maturidilik (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat, Ankara 2003, 319.

⁴²¹ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, 2003, 50.

⁴²² Örnekler için bkz.: Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Abdulmecit Türkî, Dâru'l-Ğarbu'l-İslamî, Beyrut 1995, 124, 134, 138, 184.

⁴²³ Davut İltaş, "Lâmişî", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2012, XLII, 388.

görüşlerin Hicrî beşinci asırda henüz tam olarak yaygınlaşmadığının göstergesi olabilir.⁴²⁴

Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin Mâtürîdî'ye yaptığı atıftan sonra Semerkandî'ye kadar olan zaman diliminde Mâtürîdî'nin usul görüşlerine atıf yapan bir eser yoktur. Hanefî usulünün üç önemli ismi olan ve Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Debûsî, Serahsî ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî yazdıkları usul eserlerinde Mâtürîdî'nin usul görüşlerine atıf yapmazlar. Ancak zikredilen bu üç usulcü fûrû fıkıh ile ilgili eserlerinde Mâtürîdî'nin ismini zikrederek görüşlerine atıf yapmışlardır.⁴²⁵ Irak Hanefî mektebi geleneğini sürdüren ve Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan bu üç usulcünün Mâtürîdî'nin usul ile ilgili görüşlerine değinmemeleri hususunda şu iki ihtimalden söz edilebilir;

Birinci ihtimale göre bu üç usulcü Mâtürîdî'nin fıkha dair görüşlerinden haberdar oldukları gibi fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerinden de haberdardır. Ancak bu görüşleri görmezden gelmiş olabilirler. Neseffî'nin şu ifadeleri bu ihtimali desteklemektedir; *“Semerkant Hanefîlerinden biri (bu kişinin Debûsî olduğu anlaşıyor) âm lafzın delâleti konusunda Irak Hanefîleri'nin görüşüne meyletti ve Semerkant Hanefîleri'nin bu konudaki görüşünü İmam Şâfî'ye nispet etti.”*⁴²⁶ Konu hakkındaki ikinci ihtimal ise, bu üç usulcünün Mâtürîdî'nin fıkha dair görüşleri hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen onun fıkıh usulüne dair görüşlerinden, henüz yaygınlaşmadığı için, haberdar olmadıklarıdır.

Semerkandî'ye göre ise Mâtürîdî'nin hocaları tarafından başlatılan ve Mâtürîdî ve talebeleri tarafından devam ettirilen ve Ehl-i sünnetin kelâmî prensipleriyle uyumlu olan fıkıh usûlü geleneği Mâverâünnehir bölgesi fakihlerinin kelâmî duyarlılıklardan arındırılmış ve sadece fikhi temellendirmelere yoğunlaşmış bir usul anlayışı benimsemeleri sebebiyle zayıflamıştır. Semerkandî'ye göre bu yöntemi benimseyenler usul ilminin inceliklerini ve aklî ilimleri anlama hususunda yeterince mahir olmadıkları

⁴²⁴ Es-Sâlimî, Ebu Şekûr, et-Temhîd fî Beyani't-Tevhid, Thk.: Ömür Türkmen, T. D. V. Y., Ankara-Beyrut 2017, 10.

⁴²⁵ Debûsî, *el-Esrar fî'l-usûl ve'l-furu'* adlı eserinde Mâtürîdî'nin ismini vererek tefsirine atıfta bulunmuştur. Bkz.: Özer, (Tahkik metni) I/375. Debûsî'nin atıf yaptığı yer için bkz.: Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (v. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne I-X*, Thk.: Mecdi Baslum, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III/90. Serahsî'nin Mâtürîdî'ye yaptığı atıflar için bkz.: Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Mebûd I-XXX*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993, X/191, XX/139. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin Mâtürîdî'ye yaptığı atıf için bkz.: Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed (v. 482/1089), *Şerhu Camiu's Sağir* (Talak Kitabından Yeminler Kitabının Sonuna Kadar), Thk.: Ferrac b. Ali el-Akla, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, 2014 Mekte, 321.

⁴²⁶ Neseffî, *Tebisratü'l-Edille*, II/383-384.

için Mu‘tezile ve Ehl-i hadîs gibi Hanefîliğe muhalif olanların görüşlerine meyletmişlerdir. Mâtürîdî ve onun çizgisini takip eden âlimler tarafından yazılan eserler ise bu eserlerdeki lafız ve manaların yabancılığı ve fâkihlerin bu lafızları anlama hususundaki gayret eksiklikleri dolayısıyla rağbet görmemişlerdir. Bunun sonucu olarakta kelâmî duyarlılıklardan uzak olan ve fikhî temellendirmeleri esas alan bir usul anlayışı yaygınlaşmıştır.⁴²⁷

Büyük oranda Semerkandî tarafından tesis edilen ve kelâmî duyarlılıkları önceleyen usul anlayışının Lâmişî dışında önemli bir takipçisi olmamıştır. Ancak Cessâs ve Kerhî tarafından geliştirilen ve Debûsî tarafından büyük oranda korunarak Mâverâünnehir bölgesine taşınan Irak Hanefîleri’nin usul anlayışının Serahsî ve Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin de katkılarıyla Hanefî usulcüler arasında hâkim usul geleneği olduğu söylenebilir.⁴²⁸

⁴²⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/97-99.

⁴²⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 43-44; Köksal, A. Cüneyd ve Dönmez, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh”, DİA I-XLIV, TDV Yay., İstanbul 2012, XLII, 205.

İKİNCİ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ'NİN LAFİZ BAHİSLERİNE YAKLAŞIMI

Fıkıh usûlü ilminin önemli bahislerinden biri de, bu ilmin öncelikli kaynaklarından olan Kur'an ve sünnet lafızlarının sübut ve delâlet yönünden incelenmesidir. Amelî hükümleri kendilerinden elde ettiğimiz bu iki kaynağın dili Arapçadır. Fıkıh usûlü ilmi dili Arapça olan bu iki delilden hüküm elde etme kurallarının konu edinir. Fıkıh usûlü ilminde en önemli tartışma ve ihtilaflar, bu iki metindeki ifadelerin anlaşılması ile ilgilidir. Bu yüzdendir ki fıkıh usûlü âlimleri kitap ve sünnette geçen lafızların daha doğru ve tutarlı bir şekilde anlaşılabilmesi için bu lafızları çeşitli yönleriyle sınıflandırmışlardır. Lafızların sınıflandırılması ile ilgili genel terimlerin ilk defa görüldüğü eserler Şafii'nin *er-Risale* ve Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eserlerdir. Ancak sonraki dönemlerde yazılan eserlerde lafız taksiminin daha sistematik bir hale geldiği söylenebilir. Fukaha yöntemini benimseyen Usul âlimleri yaptıkları bu taksimlerde daha çok Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı eserini esas alırken Mütakellimîn metodunu benimseyen usûl âlimleri ise daha çok Cessâs'ın *el-Fûsul fi'l-Usul* adlı eserini esas alırlar.⁴²⁹

Lafız bahisleri nasları anlama ve onlardan şâri'in muradına uygun hükümler çıkarmada ihtiyaç duyulan kuralları içermesi dolayısıyla fıkıh usûlü edebiyatının en önemli bahislerinden biridir. Fıkıh usûlü ilminde lafız bahislerinin önemini gösteren en önemli emarelerden biri, birçok müellifin eserine lafız bahsi ile başlaması ve eserlerinin büyük bir bölümünü lafız bahisleri konusuna tahsis etmeleridir. Nitekim ilk dönem mütakellim ve Hanefî usulcülerin çoğunun da eserlerine lafız bahisleriyle başladıkları görülür.⁴³⁰

Eserine lafız bahislerinin emir ve nehiy konusuyla başlayan Serahsî, bu konunun kendisiyle esere başlanmayı en çok hak eden konu olduğunu söyler.⁴³¹ Cüveynî (v. 478/1085) ise usûldeki meselelerin çoğunun mana ve lafızlarla irtibatlı olduğunu ve lafızlar üzerinde dikkatle durmak gerektiğini söyler. Ona göre, şeriatta müstakil bir nazara sahip olmak ancak şer'î metinlerin dili olan Arapça'nın kural ve kaidelerini

⁴²⁹ Görgün, "Lafız, Fıkıh Usûlü", *DİA*, XXVII, 44-45

⁴³⁰ Asım Cüneyd Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metotları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 6-8.

⁴³¹ Müellifin gerekçeleri için bkz.: Serahsî, *Usûl*, I/11.

bilmekle mümkün olabilir. Ancak Cüveynî'ye göre fıkıh usûlü âlimleri, özel ilgi isteyen ve bağımsız birer ilim oldukları için, ihtiyaç olmasına karşın lafızların daha fazla anlaşılmasını sağlayacak dilin kural ve kaideleri konusunu derinlemesine incelememişlerdir. Ona göre usul âlimleri daha çok dil âlimlerinin yeterince değinmedikleri şeriatın maksadını ortaya çıkaran konulara yoğunlaşmışlar ve dil ile ilgili konuları dilcilere havale etmişlerdir.⁴³²

Lafız bahislerinin İslamî ilimler için ifade ettiği önemi ortaya koyan diğer bir gösterge ise âlimlerin ilmî konularda ihtilaf etmelerine yol açan hususların çoğunun lafız bahisleri ile ilgili ihtilaflar olmasıdır. Bu hususu *el-İnsaf* adlı eserinde ifade eden Batalyevsî'ye (v. 521/1127) göre, İslam bilginlerinin farklı görüşleri savunmaları onların sekiz hususta farklı düşünmelerinin bir sonucudur. Bu sebeplerden umum-husus, lafzın müşterek oluşu, hakikat-mecaz ve ifrad-terkib gibi meselelerden kaynaklanan ihtilaflar lafız bahislerinin mevzularıdır.⁴³³ İbni Rüşd (v. 520/1126) de *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh kitabının mukaddimesinde İslam âlimlerinin ihtilaf etmelerinin altı sebepten kaynaklandığını söyler. Bu sebeplerden umum-husus, müşterek lafız, hakikat-mecaz, lafızlar arasındaki çelişki ve mutlak-mukayyet gibi konular lafız bahislerinin mevzularındandır.⁴³⁴ Dolayısıyla genelde İslam âlimlerinin özelde ise fıkıh âlimlerinin ihtilaf etme sebeplerinin çoğu lafız bahislerinin konu edindiği meseleler ile ilgilidir. Eserlerinin önemli bir kısmını lafız bahislerine tahsis eden Debûsî ve Semerkandî'nin de ihtilaf ettikleri hususların büyük bir bölümü lafız bahisleri ile ilgilidir.

Usûlü fıkıhta lafız taksimi dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri de Debûsî'dir. O, Hanefî mezhebinde lafızları tasnife tabi tutan Cessâs'a nispetle lafız taksimini daha sistemli bir şekilde incelemiştir. Zira Debûsî, Hanefî usulcülerin de benimseyip devam ettirdiği lafız taksimini yapan ilk kişidir. Dolayısıyla lafız bahislerini sistemli bir şekilde ele aldığı için onun Hanefî usulünün müessisi olduğu söylenebilir.⁴³⁵ Bunun içindir ki

⁴³² Cüveynî, Ebû'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkıh I-II*, Thk.: Abdülazim ed-Dib, Câmiatu Katar, Devha 1978, I/169.

⁴³³ el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *İnsaf*, Thk.: Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1987, 33.

⁴³⁴ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid I-II*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000, I/30.

⁴³⁵ Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası*, 17 (33), 2012, 104; Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik*, 201.

fukaha yöntemine göre telif edilen usul kitaplarında yapılan lafız tasnifinde temel kaynak olarak Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille*'si gösterilir.⁴³⁶

Debûsî yaptığı bu taksimle lafızları dört ayrı açıdan yirmi kısma ayırır. Lafızları konuluş itibariyle ihbar (mazi ve müzari kalıpları), istihbar (mazi ve müzari kalıplarına soru edatı getirilmesiyle elde edilen soru), emir ve nehiy diye dört kısma⁴³⁷ ayıran müellif, müsemmalarını kapsamaları yönüyle ise lafızları has, âm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayırır.⁴³⁸ Debûsî, manâya delâletinin açıklığı bakımından ise lafızları zâhir, nas, muhkem ve müfesser kısımlarına ayırırken bu lafızların zıtları olarak ta hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihi zikreder.⁴³⁹ O, lafız kullanım türleri açısından ise hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kısımlarına ayırır.⁴⁴⁰ Müellif yaptığı son taksimde ise lafız kıyas ve rey ile değil nassın zâhiri ile sabit olan hükümler diye sınıflandırmıştır. Bunlar ise nassın ibaresi ile sabit olanlar, nassın işareti ile sabit olanlar, nassın delâleti ile sabit olanlar ve nassın muktezası ile sabit olanlardır.⁴⁴¹

Debûsî tarafından yapılan bu lafız taksimi Serahsî tarafından devam ettirilmiştir. Diğer bir Hanefî usulcüsü olan Fahrü'l-İslâm Pezdevî (v. 482/1089) ise Debûsî'nin yaptığı taksime bazı ilavelerde bulunmuştur. Pezdevî'nin bir takım değişiklikler ile son şeklini verdiği lafız taksimi Hanefî usulcüler tarafından genel kabul görmüş ve bazı küçük değişiklikler dışında günümüze kadar korunmuştur.⁴⁴²

Semerkandî de *Mîzânu'l-Usûl* de lafız bahisleri konusunu geniş bir şekilde incelemiştir. Lafzın hükme ibare, işaret, izmar, delâlet ve iktiza yoluyla delâlet ettiğini söyleyen Semerkandî, lafzın ibaresi ile hükme delâletinin emir, nehiy ve haber yoluyla olduğunu söyler. Özellikle emir ve nehiy konusunu geniş bir şekilde ele alan müellif, kullanım türlerine göre veya manâya delâletinin açık olması gibi bir ayırım yapmadan âm, has, müşterek, müevvel, zâhir, nas, müfesser, muhkem mevzularını da ele alır.⁴⁴³ Çalışmanın konusu iki eserin mukayesesi olduğu için umum konusundan başlayarak her

⁴³⁶ Görgün, "Lafız, Fıkıh Usûlü", *DİA*, XXVII, 44.

⁴³⁷ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/74.

⁴³⁸ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/218.

⁴³⁹ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/268-271.

⁴⁴⁰ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/275.

⁴⁴¹ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/300.

⁴⁴² Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metotları*, 9; Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", 103; Hanefî usulcülerin yaptıkları lafız taksimleri için bkz.: Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, 416-419.

⁴⁴³ Bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/190-192.

iki müellifin lafız bahislerinde ihtilaf ettikleri ve benzer düşündükleri konulara değinilmeye çalışılacaktır.

2.1. VAZ' OLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR

Hanefî usulcülerin şer'î delillerden hüküm çıkarma metotlarından ilki lafzın vaz' olunduğu anlam yani lafzın ilk konuluşu bakımından taksimidir. Bu taksimde lafızlar has, âm, müşterek ve müevvel diye dört kısma ayrılır. İlk dönem Hanefî usul kitaplarına bakıldığında usul âlimlerinin konuyu işlemeye âm lafız konusuyla değil hâs lafız konusuyla başladıkları görülür.⁴⁴⁴ Fakat hem Irak ve Semerkant Hanefileri arasında hem de Debûsî ve Semerkandî arasında vuku bulan başta has lafız olmak üzere birçok meseledeki ihtilafın âm lafzın delâleti konusundaki ihtilaftan kaynaklanması sebebiyle bu çalışmada öncelikle âm lafız konusu ele alınacaktır.⁴⁴⁵

2.1.1. Âm Lafız

2.1.1.1. Âm Lafız Kelimesinin Tanımı

“العالم” kelimesi sözlükte umumi olmak, kapsamak, kaplamak, içine almak gibi anlamlara gelen “عَمَّ” kelimesinin ismi failidir. “عَمَّ” kelimesinin mastarı olan “عُمُومٌ” kelimesi ise genellik, umûmiyet gibi anlamlara gelir. Örneğin, “عم السورور” dendiğinde mutluluğun yaygınlaşması, “عم المطر” dendiğinde yağmurun her tarafa yağdığı anlaşılır.⁴⁴⁶ Semerkandî âm lafzın, sözlükte “geride hiçbir şey bırakmaksızın bütün fertlerini içine almak (istîâb), çokluk (kesret) ve bir arada bulunmak, toplanma (ictima)” manalarına geldiğini söyler.⁴⁴⁷

Bir usûl terimi olarak ise âm lafız usûl âlimler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Semerkandî'ye göre âm lafzın tanımı konusundaki ihtilafın iki sebebi vardır. Bu sebeplerden ilki manaların da lafızlar gibi umum vasfına sahip olup olmadıkları

⁴⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/218; Serahsî, *Usul*, I/124; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 107.

⁴⁴⁵ Kendisinden önceki Hanefî usulcülerî âm lafzın delâleti konusundaki fikirlerinden dolayı eleştiren Semerkandî de öncelikle âm lafız konusunu ele almıştır. Bkz.: Semerkandî, *Mizan*, I/383.

⁴⁴⁶ Mesu'd, Cıbran, *er-Raid*, Dâru'l-İlmü'l-Melayin, Beyrut 1992, 563.

⁴⁴⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/385.

hususundaki ihtilaftır.⁴⁴⁸ Lafızların umum ifade edebileceği hususunda ittifak eden usul bilginleri manaların umum ifade edip edemeyeceği hususunda ihtilaf ederler.⁴⁴⁹

Debûsî, âm lafzı “lafız ve mana olarak vaz olunduğu isimlerin tamamına şamil olan lafız”⁴⁵⁰ diye tarif eder. Debûsî’nin yapmış olduğu tanımda manalar “معاني” değil de isimler “اسامي” kelimesini kullanmasının sebebi, tek bir lafzın manaların bütününe kapsayabileceği iddiasına karşı çıkmaktır. Zira isimler, somut varlıklara delâlet edebileceği gibi manalara da delâlet edebilir. Ancak tek bir lafzın bütün manalara delâlet edebileceği düşünülemez.⁴⁵¹ Tanımdaki lafzen “لفظاً” kaydıyla adamlar “رجال” örneğinde olduğu gibi umûmiyete delâlet eden çoğul kalıplar kastedilir. Adamlar kelimesi denildiğinde ise hepsi çoğul anlamı taşıyan dört, on veya bin adam kast edilebilir. Bu sayı üçten aşağı düşmedikçe adamlar “رجال” kelimesi kullanılabilir. Bilakis on adam, sekiz adam dendiğinde de adamlar kelimesi kullanılır. Böylelikle âm lafız, adet isimlerinden de ayrılmış olur. Tanımdaki manen (معنى) kaydıyla ise cin, insan ما ve من gibi kendisi çoğul kastedilen fert isimleri kast edilir. Bu lafızlar çoğul ifadeler olmadıkları için lafız cihetiyle değil mana cihetiyle umum ifade ederler.⁴⁵²

Pezdevî, ise am lafzı ‘isimleri toplu bir şekilde lafız veya mana olarak içine alan her lafız’ diye tarif eder. Pezdevî, her lafız kaydını koyarak umumluk vasfının yalnızca lafızlara ait olabileceğini ve manaların umumluk vasfına sahip olmadıklarına vurgu yapmıştır.⁴⁵³ Serahsî de Pezdevî’nin yapmış olduğu tanımları aynen aktarmıştır.⁴⁵⁴ Dolayısıyla üç müellifin de âm lafzın mahiyeti hususunda vurguladıkları en önemli husus bir lafzın aynı anda birden fazla isme delâlet edebileceği ancak bir lafzın aynı anda birden fazla manâya delâlet edemeyeceğidir. Âm lafız, çoğul isme kendileri de çoğulluk bildiren “adamlar”, “kadınlar” gibi ifadeler ile lafzî olarak delâlet edebileceği

⁴⁴⁸ Müellife göre âm lafzın tanımı konusundaki ihtilafta belirleyici olan ikinci mesele ise bir lafzın hakikat olarak âm olabilmesi için âm lafzın kapsadığı fertlere delalet miktarıdır. Birinci görüşe göre bir lafzın hakikat olarak âm olabilmesi için kapsadığı fertlerin bütününe delâlet etmesi (istiğrak, istiab) gerekir. İkinci görüşe göre ise âm lafzın kapsadığı fertlerin çoğuna delâleti (içtima) yeterli olur. Bkz.: Semerkandî, *Mizan*, I/385-386.

⁴⁴⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/385.

⁴⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/218. “فما ينتظم جمعاً من الاسامي لفظاً أو معنى”

⁴⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, I/218.

⁴⁵² Debûsî, *Takvîm*, I/218; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I/54; el-İtkânî, Kıvamü’-d-Din Emir Kâtip, *et-Tebyîn I-II(Ahisketî’nin Müntehab Adlı Eseri’nin Şerhi)*, Thk.: Nasır Mustafa Osman), Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt 1999, I/159.

⁴⁵³ Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 97; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı yorum)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011, 63.

⁴⁵⁴ Serahsî, *Usul*, I/125.

gibi aslında kalıp itibariyle tekil olan ancak mecazî olarak çoğulluk ifade eden lafızlar ile de manen delâlet edebilir.

Erken dönem Hanefî usulcülerden Cessâs, eserinde âm lafzın tarifini yapmamıştır. Ancak Debûsî, Cessâs'ın âm lafzı “isimleri ve manaları bir arada toplayan şey” diye tarif ettiğini söyler. Serahsî ve Pezdevî de bu tanımları Cessâs'a atfederler. Ancak her üç usûlcü de, bu tanımın manaların umumu olduğu görüşüne götüreceği; yani, manaların dâhil olduğu bütün varlıkları içine alacağı için doğru olmadığını ve mezhebin görüşünü yansıtmadığını söyler. Manaların tek bir lafız altında bir araya gelebileceği görüşünü benimsemeyen üç usûlcüye göre manaların umumundan ancak manalardaki ayrılık durumunda bahsedilebilir. Manalarda ayrılık olunca da tek bir isim altında toplanmazlar; her birinin ayrı bir isme ihtimali olur. Yani onlara göre, bir lafız aynı anda birden fazla manayı içermez. Lafzın birden fazla manayı içermesi ancak lafzın birden fazla anlamla farklı yerlerde kullanılmasıyla mümkün olur. Bir ismin manaların tamamını kapsama ihtimali varsa da bu ihtimal âm lafzın manaların tamamını içermesi sonucunu doğurmaz. Bir lafız kapsamındaki bütün manaları içine alırsa âm lafız değil müşterek lafız olmuş olur. Ancak Cessâs'ın içinde bulunduğu Hanefîler'e göre müşterekin de umumu yoktur. Dolayısıyla Cessâs'tan aktarılan ve manaların umûmu olduğu sonucunu doğuracak âm lafız tanımı ya hatalıdır ya te'vil edilmelidir.⁴⁵⁵ Debûsî'ye göre Cessâs'ın tanımında geçen “المعاني” (manaları) lafzı ile birden fazla mana değil, umumi bolluk “خصب عام” ve umûmî yağmur “مطر عام” ifadelerinde olduğu gibi, birden fazla mekânla ilişkili olan tek bir mana kastedilmektedir. Çünkü zikredilen umum nitelemelerinin sebebi bolluk ve yağmur manalarının birden fazla oluşu değil bu manaların ilişkili olduğu mekânların çokluğudur.⁴⁵⁶

Semerkandî, manaların umûmiliği konusundaki görüşleri aktarır ancak açıkça hangi görüşü benimsediğini beyan etmez. Fakat o, illetin tahsis edilebileceğini savunanların manaların umûmu fikrini benimsediklerini söyler.⁴⁵⁷ Bu durumda illetin tahsis edilebileceği görüşünü kabul etmeyen Semerkandî'nin de manaların umum vasfı taşımayacağı hususunda Debûsî ile aynı görüşte olduğu söylenebilir.

⁴⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/219-220; Serahsî, *Usul*, I/125; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/72; Koca, *Tahsis*, 62.

⁴⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/219-220.

⁴⁵⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/385-386.

Debûsî'nin de aralarında bulunduğu birçok usûlcünün yapmış olduğu âm lafız tanımını aktaran Semerkandî, bu tanımların hatalı yönleri olduğunu bildirir. Ancak bu hatalara değinmek tafsilat gerektirdiği için bu husûsun şerhte açıklanacağını söyler. Ona göre âm lafız dil açısından harf ile kendisi için konulduğu özel manayı alma konusunda eşit fertleri içine alan lafızdır.⁴⁵⁸ Semerkandî, bu tanımla 'insan' gibi sözcüklerin âm lafız kavramı dışında tutulduğunu söyler. Çünkü 'insan' lafzı hem Zeyd, Halis gibi insan türünün fertlerine, hem de yüz, kol, bacak gibi insan uzuvlarına delâlet eder. Ancak örneğin, Zeyd ismi insanlığın bir ferdi olması dolayısıyla insan ismini kabul etse de insan azalarından bir aza olmadığı için insan ismini kabul etmeyebilir. Semerkandî, tanımdaki özel mana “معني الخاص” kaydıyla da çoğul müşterek lafızların âm lafız kapsamından çıkarıldığını söyler. Örneğin kuyu, göz, casus gibi anlamlara gelen “العيون” kelimesi farklı anlamlara gelebilme ihtimali bulunan müşterek bir kelimedir. Bu tür kelimeler ancak “قرت العيون” cümlesinde olduğu gibi zikredilen manalardan birinin çoğul hali kast edildiğinde âm lafız kapsamında değerlendirilir. Ayrıca müellife göre, cüzîlik, varlık, şey olma gibi manaları kabul etmede eşit olan insan lafzı lügatte bu manalar için vaz olunmadığı için umumiyet ifade etmez. Müellif bunun ifadesi için de tanıma “المعنى” ifadesinin konulduğunu söyler.⁴⁵⁹

Debûsî ve Semerkandî'nin âm lafzın mahiyeti ile ilgili yaptıkları açıklamalardan iki müellifin de müşterek lafzın umum ifade etmeyeceği görüşünde birleştikleri, anlaşılır. Manaların umûmu konusunda ise Debûsî görüşünü açıkça beyan etmiş ve âm lafzın mahiyeti ile ilgili yaptığı açıklamalarda manaların umum ifade edeceği görüşünün Henefî mezhebinin görüşünü yansıtmadığı ve Cessâs'tan aktarılan ve manaların umûmu olduğu sonucunu doğuracak âm lafız tanımının ya hatalı olduğunu ya da te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Manaların umûmu konusundaki görüşünü açıkça beyan etmeyen Semerkandî ise manaların umumunu kabul edenlerin bu görüşlerinin bir sonucu olarak illetin tahsis edilebileceğini de kabul ettiklerini söyler. Semerkandî, ise illetin tahsis edilebileceği görüşünü hatalı bulur. Ayrıca doğru bulduğu âm lafız tanımında “اللفظ” sözcüğüyle umum vasfının manalar da değil de lafızlar da bulunabileceğine işaret eder. Dolayısıyla her iki müellif de manaların umum vasfı taşıyabileceği görüşünü hatalı bulur.

⁴⁵⁸ “العام هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة”،

⁴⁵⁹ Semerkandî, *Mizan*, I. 390-391; Sarıtaş, 43.

Âm lafzın mahiyeti konusundaki ihtilafta belirleyici olan ikinci mesele ise bir lafzın hakikat olarak âm olabilmesi için âm lafzın kapsadığı fertlere delâlet miktarıdır. Yani bir lafzın âm olabilmek için delâlet ettiği fertlerin hiçbirini dışarıda bırakmadan hepsini kapsaması mı (istiğrak/istîab) gerekir, yoksa delâlet ettiği fertlerin çoğunu kapsaması (ictima) yeterli midir?⁴⁶⁰ Zira âm lafız sözlük manası itibariyle hem istiğrak-istîab hem de ictima-kesret manalarına gelir. Bir lafzın umum ifade edebilmesi için istiğrak-istîabı şart koşan usulcüler, âm lafzın kapsamı altında olan bütün fertleri içermesi gerektiğini kabul ederler. Bir lafzın umum ifade edebilmesi için ictima-kesreti yeterli gören usulcüler ise bir lafzın âm olabilmesi için lafzın kapsadığı fertlerin bir kısmını içermesini yeterli görürler.⁴⁶¹

Semerkandî'ye göre Semerkant meşâyihinin çoğu bir lafzın âm olabilmesi için istîabı-istiğrakı şart koşmazlar. Onlara göre, bir lafzın âm olabilmesi için bu lafzın fertlerinin çoğunu (kesret-ictima) ihtiva etmesi yeterlidir. Irak meşâyihî ve Şafiîlerin geneli ise bir lafzın âm olarak nitelendirilebilmesi için geride hiçbir ferdi bırakmadan bütün fertlerini kapsaması (istîab) gerektiği görüşünü benimserler.⁴⁶²

Debûsî, bir lafzın âm olarak nitelendirilebilmesi için o lafzın istiğrak-istîab ifade etmesi şartını koşmaz. Ona göre bir lafzın umum ifade edebilmesi için o lafzın fertlerinin bir kısmını kapsaması yeterli olur. Zira umum ifade eden cins isimler ifade ettikleri fertlerin en az çoğul sınırını ifade edebilecekleri gibi hakiki anlamda ifade ettiği cinsin fertlerinin hepsini kapsayabilir. Yani cins isimle çoğulun en azı olan üç fert kastedilebileceği gibi bu cinsin sonsuz fertleri de kast edilebilir. Ancak hüküm, daha çok ferdin kapsandığını gösteren bir delil bulununcaya kadar, en az fert için geçerli olur. Ve kendisiyle üç kastedilen lafız ve kendisiyle daha fazla fert kast edilen lafız umum ifade eder.

Debûsî'nin âm lafızda istiğrakı şart koşmadığının diğer bir göstergesi de onun müphem isimle ilgili ifadeleridir. Zira o, müphem isimlerin kalıpları itibariyle değil de manaları itibariyle umum ifade ettikleri görüşündedir. Örneğin, “مَنْ” kalıp itibariyle tek bir fert için kullanılsa da mana itibariyle akıl taşıyan bütün varlıkları ifade etmesi yönüyle umumiyet ifade eder. Siga itibariyle ya da hakiki manası itibariyle ferdilik ifade

⁴⁶⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/386.

⁴⁶¹ Ömer Yılmaz, “Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, D. E. Ü. İ. F. D., 44, 2016, 187.

⁴⁶² Semerkandî, *Mizan*, I/387; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/53.

eden “مَنْ” kelimesinin âm bir lafız olduğunun delili ise bu kelimenin “وَمِنْهُمْ مَنْ”⁴⁶³ ayetinde olduğu gibi istisnayı kabul etmesidir. Çünkü istisna ancak lafız âm olduğunda mümkündür.⁴⁶⁴ Dolayısıyla Debûsî’ye göre, bir lafzın delâlet ettiği fertlerin bir kısmını kapsamasayan lafız da umum ifade eder. Ve bir lafzın âm olarak nitelendirilebilmesi için ictimaya şartı yeterlidir. Pezdevî de Debûsî ile aynı görüşü paylaşır.⁴⁶⁵

Semerkant meşâyihinin çoğunun bir lafzın âm olabilmesi için istîâbı-istiğrakı şart koşmadıklarını söyleyen Semerkandî, bu konudaki görüşünü açıkça ifade etmemiş olmasına rağmen yaptığı âm lafız tanımından yola çıkarak Semerkandî’nin âm lafızda ictimayı şart koşan usulcülerden olduğu söylenebilir. Zira Semerkandî, doğru kabul ettiği âm lafız tanımını ictimayı şart koşan usulcülerin yaptıkları tanımlar içinde aktarmıştır. Ayrıca o, bu tanıma doğru bulmasının sebeplerini de zikretmiştir. Bu da Semerkandî’nin bir lafzın umum ifade edebilmesi için ictimayı yeterli gördüğünün diğer bir göstergesidir.⁴⁶⁶ Ayrıca müellifin âm lafzın kısımlarını zikrederken bu taksimin istîâbı değil ictimayı şart koşanlara göre olduğunu belirtmesi ve bu kısımları anlatırken biz diyoruz ki “فَنَقُولُ” ibaresini kullanması onun da bir lafzın umûm ifade edebilmesi için ictimayı yeterli saydığını gösterir.⁴⁶⁷ Bir lafzın umum ifade edebilmesi için istîâbın şart olmadığını kesret ve ictimanın yeterli olduğunu söyleyen Lâmişî, Semerkandî’nin doğru kabul ettiği âm lafız tanımını aktarır ve bu tanımın âm lafız için yapılan doğru tanım olduğunu söyler. Lâmişî, Irak meşâyihinin ise bir lafzın âm olabilmesi için istîâbı şart koştuklarını söyler.⁴⁶⁸

Semerkantî, Irak meşâyihinin bir lafzın âm olabilmesi için istîâb şartını koştuklarını söylemesine rağmen Irak meşâyihinden olan Debûsî’nin yaptığı âm lafız tanımını ve bu tanıma benimseyip şerh eden Pezdevî ve Serahsî’nin yaptıkları tanımları ictimayı şart koşan usulcülerin yapmış oldukları tanımlar arasında aktarır.⁴⁶⁹ Abdülaziz el-Buhârî de Şafîîler’in ve Hanefî ashabından olan Irak meşâyihinin istiğrakı şart koştuklarını ve ardından kendilerinin de ictimayı şart koştuklarını söyler. Ancak her iki

⁴⁶³ “İçlerinde seni dinleyenler de var.” Yunus: 10/42

⁴⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/257-259; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II/8-9.

⁴⁶⁵ İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (v. 1102/1690), *Hâşiyetü’l-Fâzıl el-İzmîrî alâ Mir’âtî’l-Usûl fî Şerhi Mirkâtî’l-vüsûl I-II*, Matbaatü’l-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1285, I/366.

⁴⁶⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/390.

⁴⁶⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/392; Kerdanî, 208; Koca, *Tahsis*, 71.

⁴⁶⁸ Lâmişî, 115-116.

⁴⁶⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/387.

müellifte Irak meşâyihî derken hangi isimleri kast ettiklerini söylemezler. Kanaatimize göre Semerkandî ve Buharî'nin zikrettikleri âm lafız için istiğrakı şart koşan Irak meşâyihînin Debûsî ve onunla benzer görüşleri paylaşan Pezdevî ve Serahsî dışında olan ve Irak meşâyihînden olup eserleri günümüze ulaşmayan başka âlimler olması muhtemeldir.

Neticede Semerkandî ve Debûsî'nin de içinde bulunduğu Hanefî usulcülere göre bir sözün âm lafız olabilmesi için o sözün çokluk ve bir arada bulunma manalarını taşımaları yeterlidir. Onlar istiğrakı yani bir lafzın âm olabilmesi için geride hiçbir fert bırakmaksızın bütün fertlerini kapsaması gerektiğini şart koşmamıştır.⁴⁷⁰

Dolayısıyla Semerkandî'ye göre âm lafzın tanımı konusundaki ihtilafta belirleyici olan meseleler olan manaların da lafızlar gibi umum vafına sahip olmadığı ve bir lafzın âm olarak nitelendirilebilmesi için kapsadığı fertlerin çoğuna delâletinin (içtima) yeterli olduğu hususlarında Debûsî ve Semerkandî aynı görüşü paylaşırlar. Ayrıca Semerkandî'nin âm lafzın çeşitlerini zikrettiği bölümde âm lafız için Debûsî ile aynı örnekleri kullanması da iki müellifin âm lafzın tanımı ve mahiyeti konusunda aynı görüşleri paylaştıklarına delâlet eder.⁴⁷¹

2.1.1.2. Âm Lafzın İfade Ettiği Hüküm

Âm lafız konusunda tartışmaların en yoğun olduğu hususlardan biri âm lafzın hükmü meselesidir. Usulcüler, âm lafzın hükmünü tahsis edilmiş âm lafzın hükmü ve tahsise uğramamış âm lafzın hükmü diye iki ayrı başlık halinde ele alırlar. Burada hükmünden bahsedilecek olanı tahsise uğramamış olan mutlak âm lafızdır. Âm lafız tahsis edildiğine dair bir delil olmadıkça kapsamına giren bütün fertleri içine alır.⁴⁷² Ancak delâlet ettiği her bir ferdi kesin bir şekilde kapsayıp kapsamadığı hususu usulcüler arasında ihtilaflıdır. Bu konuda genel olarak üç görüş zikredilir:

1- Tevakkuf/Vakf; Bu görüş sahiplerine göre hem inanç ve hem de amel konularındaki am lafız, kapsadığı fertler bilinemeyeceği için müsterek ve mücmel bir kelime gibidir ve bu kelimeyle ne kastedildiği ortaya çıkana kadar fikir beyan etmemek yani tevakkuf etmek gerekir. Bu durumda herhangi bir görüş benimsenmez ve bu

⁴⁷⁰ Koca, *Tahsis*, 71.

⁴⁷¹ Her iki müellifin âm lafız çeşitleri ile ilgili verdikleri örnekler için bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/255-267; Semerkandî, *Mizan*, I/392-404.

⁴⁷² Ali Bardakoğlu, "Âm", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 552.

görüşlerden herhangi birini destekleyen ilave bir delil bulununcaya kadar beklenir. Eş‘arîler’in geneli, Mürcie ve Hanefîlerden Ebu Said el-Berdâî (v. 317/929) bu görüşü savunurlar.⁴⁷³

2- Ashâbu’l-husus: Bu gruba göre âm lafız delâlet ettiği fertlerin asgari miktarını kapsadığı için husûsî mana sabit olur. Yani bu lafız delâlet ettiği fertlerin her birini tek tek kapsar. Bunun dışındaki manaların sabit olması için başka delillerin bulunması gerekir. Hanefîlerden Ebu Abdurrahman es-Selcî (v. 266/880) bu görüşü savunmuştur. Bu görüş pek fazla taraftar bulmamıştır.⁴⁷⁴

3- Ashâbu’l-umûm: Bunlara göre ise tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça âm lafız sözlük anlamı itibariyle kapsamı altına giren bütün fertleri için sabit olur. Usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir.⁴⁷⁵ Debûsî ve Semerkandî bu grupta yer alır.

Debûsî ve Semerkandî’nin de içinde bulunduğu umum taraftarları kendi aralarında âm lafzın hükmünün bu lafzın kapsadığı fertlerine delâletinin kat’î’ mi yoksa zannî mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Debûsî’ye göre âm lafız ister emir, nehiy ister haber cümlesinde yer alsın has lafızlar gibi kesin olarak tüm fertlerini kuşatacak şekilde lafzın umumuyla hükmetmeyi gerektirir.⁴⁷⁶

Kerhî, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usulcülere göre âm lafız, tahsis edici bir delil ortaya çıkmadıkça, amel ve inanç mevzusunda kapsadığı fertlere sanki lafız o fertlerin her biri için açıkça zikredilmiş gibi kat’î’ bir şekilde delâlet eder. Mu‘tezile’nin genelinin kanaati de bu yöndedir.⁴⁷⁷

Hanefîler’den Semerkandî ve Ebû Mansur el-Mâturîdî’ye ve Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî usulcüler ile göre ise, âm bir lafızla o lafzın kapsadığı tüm fertler için amel bakımından vaciplik sabit olur. Ancak umûm ve husustan herhangi birini tayin etmeden

⁴⁷³ Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-Usûl I-IV*, Thk.: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü’l-Evkâfû’l-Kuveytiye, Kuveyt 1994, I/101; Debûsî, *Takvîm*, I/222-23; Semerkandî, *Mîzan*, I/409; Koca, *Tahsis*, 113-114.

⁴⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/223; Semerkandî, *Mîzan*, I/410; Azer Abbasov, *Alâeddin Es-Semerkandî ve Mizânü’l-Usûl’ünde Mu‘tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, 99.

⁴⁷⁵ Şaban, Zekiyüddîn, *Usûlü’l-Fıkh (İslam Hukuk İlminin Esasları)*, (5. Baskı), (Ter.: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2001, 353; Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II, 552.

⁴⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/223.

⁴⁷⁷ Cessâs, *Fusûl*, I/101-103; Serahsî, *Usul*, I/132; Basrî, Ebu’l-Hüseyin, *el-Mutemed fi usûli’l-fıkh I-II*, Thk.: Muhammed Hamîdullah, Ma’hedü’l-Ulya, Dımaşk 1964, I/255-256; Fethi Düreynî, *Menahicü’l-Usuliyetü Fi’l-İctihad bi’r-Re’y Fi’t-Teşrii’l-İslamî*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2013, 408.

Allah Teâlâ bu lafızla umum veya husustan hangisini kastetti ise ona müphem olarak inanılması gerekir.⁴⁷⁸

Semerkandî, âm lafızların hükmü konusunu işlerken ashâbu'l umum, ashâbu'l husus ve ashâbu'l vakfdan bahsetmiş ve kendisinin de içinde bulunduğu ashâbu'l umum'un delillerini anlatırken Irak ve Semerkant ekolü arasındaki farka da temas etmiştir. Ayrıca o, Irak meşâyihinin dayandığı gerekçeleri zikretmiş ve bu gerekçelere cevap vermiştir.⁴⁷⁹

Debûsî ise, kendisi de Semerkant'lı usulcülerin etkin olduğu bir coğrafya da yaşamış olmasına rağmen, '*âlimlerimiz âm lafzın has lafızlardaki gibi kesin olarak ve tüm fertlerini kuşatacak şekilde umumuyla hükmetmeyi savunmuşlardır*' diyerek Hanefî mezhebine mensup olan Ebu Mansur el-Mâturîdî ve takipçilerinin bu mevzudaki görüşlerini görmezden gelmiştir.⁴⁸⁰ Serahsî ve Pezdevî de '*bizim benimsediğimiz görüş âm lafzın has lafız gibi fertlerinde hükmün kesin olarak gerçekleşmesidir*' diyerek Hanefîler de kabul gören görüşün, âm lafzın amel ve inanç açısından kapsadığı fertlerin hepsine kat'î bir şekilde delâlet edeceği görüşü olduğunu söylerler.⁴⁸¹ Serahsî ve Pezdevî de Debûsî gibi âm lafzın fertlerine delâletinin zannî olduğu görüşünü Şafi'ye nispet ederler ve İmam Mâturîdî'nin konu hakkındaki görüşünü görmezden gelirler.⁴⁸² Hanefî usulcüler arasında âm lafzın fertlerine delâletinin zannî olduğu görüşünü İmam Mâturîdî'ye atfeden ilk usulcü ise Ebü'l-Yüsr Pezdevî (v. 493/1100) dir.⁴⁸³

Debûsî ve Semerkandî'nin ashâbu'l umumdand olduklarını yani her iki müellifin de âm lafzın, kapsadığı bütün fertlere delâlet ettiği görüşünde birleştiklerini söylemiştik. Semerkandî ve Debûsî'nin ayrıldıkları nokta ise, âm lafzın bütün fertlerine delâletinin kat'îmi yoksa zannî mi olduğu ve dolayısıyla âm lafızla varid olan hükmün kapsadığı bütün fertler için bağlayıcı olup olmadığı hususudur. İki müellif eserlerinde bu konuyu genişçe ele almışlardır. Debûsî ve Semerkandî'nin kendi görüşlerini savunmak için ileri sürdükleri gerekçeler şu şekildedir:

⁴⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/223; Serahsî, *Usul*, I/132; Semerkandî, *Mizan*, I/409; Özen, *Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 68.

⁴⁷⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/416.

⁴⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/223.

⁴⁸¹ Serahsî, *Usul*, I/132.

⁴⁸² Serahsî, *Usul*, I/132; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 192.

⁴⁸³ Bkz.: Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci 'ş-Şeri'yye*, 65-66.

Debûsî, ayırım yapmaksızın emir, nehiy ve haber cümlelerinde yer alan âm lafzın has lafızlar gibi kesin olarak tüm fertlerini kuşatacak şekilde umumuyla hükmedilmesi gerektiği görüşündedir.⁴⁸⁴ O, âm lafzın delâleti konusundaki görüşünü Hanefî imamların içtihatlarından örnekler ile ispatlamaya çalışır. Örneğin Hanefîler, fatiha okumadan namazın caiz olabileceği hükmünü “o halde namazda Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”⁴⁸⁵ ayetinin umum ifade etmesine dayandırır. Onlara göre “fatıhasız namaz olmaz”⁴⁸⁶ hadisi hususilik bildirmesine rağmen delâleti zannî olan haber-i vâhid ile geldiği için umum ifade eden âm lafız tercih edilir.⁴⁸⁷

Debûsî, âm lafzın kat’îlik ifade etmeyeceği görüşünü savunanların gerekçelerini zikreder ve bu gerekçelere cevap verir. Örneğin, Kur’an’da kendisiyle husus murat edilen umum ifadeler olduğu için âm lafzın tahsis edilme ihtimalinin sabit olduğu iddiasını doğru bulmaz. Debûsî’ye göre lafızlarda asıl olan Allah ve Resulü’nün lafızlarıdır ve bu lafızlar Arapça olarak varid olmuştur. Bir lafız farklı manalara gelebilir, fakat bir lafızla tek bir mana murat edilmişse bir delil olmaksızın o lafız başka bir manâya sarf etmek caiz değildir. Çünkü lafız başka bir manâya sarf etmek bir şeyi olduğundan farklı göstererek gerçeği çarpıtmak (telbis) olur. Kur’an ve sünnet lafızları ise anlaşılacak için indirilmiştir. Eğer her lafız bir mana için tayin edilmemiştir denirse naslar anlaşılabilir olurlar.⁴⁸⁸

Semerkandî ise lafzın umum için konulduğunu kabul etmektedir. Fakat ona göre örfleşmiş kullanımda umum lafız müşterek lafza dönüşür. Semerkandî, bu iddiasını şu şekilde gerekçelendirir;

“Hükümler hususunda varid olan naslar müşterek’e dönüştüklerinde kullanımda husus manası tercih edilir. Bundan dolayı Kur’an da kendisiyle istîâb (kapsama) murat edilen umum sigalar çok azdır. “وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”⁴⁸⁹ ve “وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”⁴⁹⁰ ayetlerinde olduğu gibi. Mutlak olan sığa umum’a hamledilirse itikadî hata ihtimali

⁴⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/226.

⁴⁸⁵ Müzzemmil: 73/20.

⁴⁸⁶ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (v.275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-VII, Thk.Şuayb el-Arnâvut vd., Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1. Baskı, Beyrut 2009, Salat: 135; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v.279/892), *es-Sünen I-V*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., Mustafa Elbanî Halebî Matbaası, II. Baskı, Mısır 1977, Salat: 233.

⁴⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/224-225.

⁴⁸⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/226.

⁴⁸⁹ Bakara: 2/284

⁴⁹⁰ Nisa: 4/176

ortaya çıkar. O zaman itikadî meselelerde kat'î olarak tevakkuf etmek-fikir beyan etmemek gerekir. Amelî konularda ise, âm lafzın fertlerine delâletinin kat'î olduğunu söyleyenlere göre umum şartı olan, sîğanın husus iradesini gösteren karîneden yoksun olması durumunda ihtiyaten vaciplik görüşünü benimsemek gerekir."⁴⁹¹

Debûsî'ye göre ise, irade ancak ya irade sahibinden gelen bir beyan veya halin delâletiyle ya da örf ve benzeri şeylerle ortaya çıkabilir. Bu sayılan delillerden herhangi biri yoksa lafzın hakiki manası sabit olur. Ona göre, bu sebeple mutlak nassın hakiki manası sabit olur. Zira mutlak nassın hükmü, ziyade bir kayıt veya bir şarta bağlanmak ile değişmeye ihtimali olsa da mutlak olarak sabit olur. Çünkü lafzın asıl manasının dışında başka bir manayı ifade edebilmesi için ziyade bir beyana ihtiyaç vardır. Bu ziyade beyan tespit edilemediğinde lafzın lügat manası sabit olmuş olur. O, harici bir delil olmadığında lafzın lügat manasının sabit olacağı görüşünü ıstıshab deliline dayandırır.⁴⁹²

Debûsî'nin delil olmaksızın umum mananın başka manalara sarf edilmemesi gerektiği iddiasına ise Semerkandî şöyle cevap verir:

*"Siz karînenin olup olmadığını nasıl bildiniz. Bize göre karîne bazen lafza bitişik olur bazen de başka bir ayette veya Peygamberin haberinde bulunur. Siz delil olmadan karîne olmadığı sonucuna ulaşıyorsunuz ki bu batıldır. Çünkü karîne lafziyetle sınırlandırılmış değildir. Yine karîne bazen durumun delâletiyle bazen ise aklî olur. Bunların nefyi kesinlikle mümkün değildir. Bilakis karînenin varlığı ihtimali kaimdir. Husus iradesi ihtimali varken kesin bilgi nasıl oluşur?"*⁴⁹³

Debûsî'nin bir mana için vaz' edilmiş kelimenin bir delil olmaksızın başka bir manâya hamledilmesinin bir şeyi olduğundan farklı göstermek (telbis) anlamına geleceği eleştirisine⁴⁹⁴ ise Semerkandî şöyle cevap verir:

"Nasıl ki Kur'an da mücmel nas var. Biz mücmel nistan dolayı burada karışıklık vardır diyemiyoruz; bunun gibi, âm lafzın has lafza hamledilme ihtimali için de karışıklık vardır diyemeyiz. Çünkü iki durum eşit olunca hataya düşmemek için tevakkuf edilir. Bu durumda şeriat sahibine gerçekleri çarpıtmak (telbis) nispet edilmez. Bunun

⁴⁹¹Semerkandî, *Mîzan*, I/418-419.

⁴⁹² Debûsî, *Takvîm*, I/235-236.

⁴⁹³ Semerkandî, *Mîzan*, I/418-419.

⁴⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/226.

*gibi ihtimal hakikaten ortada olursa ihtimalden dolayı tevakkuf gerekir. Bu gibi durumlarda katî inanç kişiyi inançta noksanlığa düşürür.”*⁴⁹⁵

Husus ihtimalini yok saymasa da dikkate alınmaması gerektiğine inanan Debûsî'ye göre, Allah (c.c) bize gücümüz üzerinde bir sorumluluk yüklemes. Gizli olan şeye vakıf olmak da güç yetiremeyeceğimiz bir şeydir. Bunun için bilinmesi gücümüz dâhilinde olmayan bâtın olan şey (âm lafızda hususa delâlet eden irade) aslen hakkımızda bir delil değildir. Bundan dolayı ilim ve amel bakımından gizli iradeye itibar düşer. Gizli iradenin kendisiyle açığa çıktığı zâhir sebep hüccet olur ve esas alınır.

Zira kendisi bâtınî bir hüccet olan şeyin makamına, zâhir sebebi ikame etmek, bâtın olan iradeyi araştırıp bulma külfetini ortadan kaldırması itibariyle mükelleflere kolaylıktır. Mesela bir kişinin şer'î hitabın muhatabı olabilmesi o kişinin aklının mutedil olmasına bağlıdır. Ancak kişinin aklının mutedil olması gizli bir durum olduğu için yükümlülük mutedil akla değil mutedil aklın zâhir sebebi olan bulûğa bağlanır. Bu yüzden kişi aklî olgunluğa erişmiş olsa bile bulûğa ermedikçe yükümlülük sahibi olmaz. Ve aklî olgunluğa erişmese de bulûğa eren kişi şer'î hitapla yükümlü olur. Dolayısıyla mükellefiyet aklî olgunluk gibi tespit edilmesi zor olan bâtınî bir sebebe bağlanmaz. Bilakis bulûğa erme gibi aklî olgunluğun zâhiri sebebi olan tespit edilebilir bir sebebe bağlanır. Şu durumda mükellef bâtınî bir iş olan mutedil aklı tespit etme güçlüğünden kurtulmuş olur. Bunun diğer örneği ise yolcuya tanınan ruhsatlardır. Aslında sefer ruhsatı bâtınî bir sebep olan meşakkate bağlanmıştır. Ancak sefer bu ruhsatlar için zâhir bir sebeptir. Tespiti daha kolay olan sefer bâtınî bir sebep olan meşakketin yerini alır ve ruhsatın zâhiri sebebi olur.⁴⁹⁶

Debûsî burada kısaca iradenin tespit edilemeyen gizli bir iş olduğunu bu sebeple iradeye delâlet eden ziyade beyan, halin delâleti ve örf gibi deliller yoksa ona itibar edilmemesi gerektiğini savunuyor.

Semerkindî bu iddiayı şöyle cevaplandırır:

“İradenin gizli bir iş olduğu ve itibar edilmemesi gerektiği sözünden sizin de ihtimalin varlığını kabul ettiğiniz anlaşılıyor. Sizin itibar edilmemesi gerektiği görüşünüz ihtiyaçtandır. Burada buna ihtiyaç yoktur. İtikad kul ile Allah arasında bir

⁴⁹⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/418.

⁴⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/238.

meseledir. Ona müphem olarak inanılması yeterlidir. Yani itikâdî meselede Allah Teâlâ'nın murat ettiğinin hak olduğuna inanmak yeterlidir. Amel konusunda ise ihtiyatla hareket edilebilir. Çünkü hata ihtimali olsa bile tercih edilen delille amel etmek vaciptir. Şahidin şahitliğinin (hata ve yalan olma ihtimaline rağmen) kabul edilmesi ve adil kimsenin dini meselelerdeki haberiyle amel edilebilmesi bunun örneğidir.”⁴⁹⁷

Semerkandî ayrıca, âm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünü ihtiyaten benimsediklerini belirtir. Aslında âm lafzın delâletinin katî olduğunu söyleyenler de zannî olduğunu söyleyenler de kendi görüşlerinin ihtiyata daha uygun olduğu kanaatindedirler. Şöyle ki;

Âm lafzın delâletinin zannî olduğunu kabul edenlere göre umum lafızların çoğu kapsayıcı değildir. Eğer umum lafızların tahsis edilme ihtimalini göz ardı edip umum olduğu (amm lafzın kapsadığı bütün fertlere delâletinin kat’î olduğu) kabul edilirse hataya düşmekten emin olunamaz. Amel ile ilgili konularda ise tevakkuf edilirse vacip olanı terk etme ya da haram olanı işleme (âm lafzın delâletinin kat’î olması ihtimalinden dolayı) ihtimali vardır. Bu sebeple ihtiyaten itikâd ile ilgili umûm ifadelerde tevakkufu benimserken amel ile ilgili umum ifadelerde ise âm lafzın kapsadığı bütün fertlere delâletinin kat’î olduğu görüşünü doğru bulurlar.

Âm lafzın delâletinin kat’î olduğunu kabul edenler de ihtiyat ilkesine dayanırlar. Zira onlar tahsis edildiğine dair delil bulunmadığında âm lafızlarda, lafzın gereğine göre amel edilmediği zaman emre muhalefet edileceği kanaatindedirler. Burada hareket noktası Şari'nin bütünü kastetmiş olması ihtimalidir.⁴⁹⁸

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, Debûsî'ye göre âm lafızla sabit olan hüküm, her âm lafız tahsis edilme ihtimalini barındırdığı için, has lafızla sabit olan gibi katîlik ifade etmez. Yani ona göre, tahsis edilmeye ihtimali olmayan has lafzın ifade ettiği kat’îlik âm lafzın ifade ettiği kat’îlikten daha kuvvetlidir. Debûsî, tahsis edilme ihtimalinden dolayı, âm lafızla sabit olanı kıyas ile sabit olana benzetir. Fakat ona göre

⁴⁹⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/419.

⁴⁹⁸ Semerkandî, *Mîzan*, I/419; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/439; İbn Emîrî'l-Hâcc, Muhammed b. Hasan, *et-Takrîr ve't-Tahbîr I-III*, Tash.:Mahmut Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I/438; Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yay., Ankara 2009, 102

“إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”⁴⁹⁹ ayetinde olduğu gibi tahsis ihtimali olmayan bir delil ile sabit olan âm lafız ise katilik ifade eder.⁵⁰⁰ Dolayısıyla Debûsî'nin âm lafzı tahsis edilme ihtimali olan ve tahsis edilme ihtimali olmayan diye iki kısma ayırdığı söylenebilir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, Debûsî'ye göre delilden kaynaklanmayan tahsis edilme ihtimali âm lafzın katilik ifade etmesine engel olmaz.

Âm lafzın delâleti üzerindeki ihtilafta delâletin kat'î olduğunu söyleyenler de zannî olduğunu söyleyenler de⁵⁰¹ âm lafzın kapsadığı bütün fertleri hükmüyle kuşattığı konusunda hemfikirdir. Ayrıldıkları nokta ise âm lafzın delâletinin kat'î olup olmadığı hususudur. Âm lafzın delâletinin kat'î olduğunu savunanlara göre tahsis edici herhangi bir delil ortaya çıkana kadar âm lafzın delâleti kat'îdir. Buradaki kat'iliğin anlamı umum sigalarının delil kaynaklı bir ihtimalle tahsis edilmeye ihtimali olmayışdır. Yoksa delil kaynaklı olmayan bir ihtimalle de olsa hiçbir şekilde tahsise ihtimali olmaması değildir.⁵⁰²

Yani onlara göre, tahsis edici bir delilin ortaya çıkma ihtimali tek başına bu kat'iliği zedelemeyiz. Fakat bu, kat'iliğin hiçbir şekilde tahsis edilmeyeceği anlamında değildir. Zira onlara göre tahsis edici bir delilin ortaya çıkma ihtimali delilden kaynaklanmayan bir ihtimaldir. Şayet delil ve karîne olmaksızın âm lafzın kapsadığı fertlerden bir kısmını hükmü altına almaması caiz olsa, dile olan güven ortadan kalkar. Karînesiz ihtimal dikkate alınırca umûm lafızların hepsi tahsise ihtimalli olur ve bu durum umum lafızların muhatabı olan kişilerin bu lafızlardan sağlam bilgi elde etme imkânını ortadan kaldırır. Çünkü şer'î hitapların çoğunluğu umum ifade eden lafızlardır. Sırf şâri'nin bu ifadelerden tahsisi murat ettiği ihtimaline dayanarak umum lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünde olmak şâri'nin muradına muttali olmayı gerektirir. Ancak bu mükellefin güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulması anlamına gelir. Bundan dolayı lafzın hakikî lügat manasına itibar etmesi mükellefi bu yükten kurtarır. Çünkü teklif ve sorumluluğun güce göre olması gerekir. Şâri'nin iradesini bilmek bizim açımızdan imkânsız olduğundan dolayı hakikî lügat manasından ayrı bir şeye delâlet

⁴⁹⁹ Ankebut: 29/62

⁵⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/234.

⁵⁰¹ Âm lafzın delâletinin kat'î olduğunu söyleyenler ile zannî olduğunu söyleyenler.

⁵⁰² Abdullah b. Sa'd b. Abdullah El-Muğîra, *Delaletü'l-Elfaz İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Daru Kunûzi İşbiliyye, Riyad 2010, 537; el-Ensârî, Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Leknevi, *Fevatihu'r-rahâmût bi Şerhi Müsellemi's-Sübut I-II*, Şrh.: Muhibbullah b. Abdüşşekur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I/265.

eden bir delil olması durumu dışında müçtehidin lafzın hakikî lügat manası dışında olabilecek bu manayı ortaya çıkarma görevi yoktur. Böylece mükellefe kolaylık olsun diye zâhir sebep olan lafzın hakiki manası, bâtinî bilginin yerine konur ve umum lafzın delâletinin katî olduğuna hükmedilir.⁵⁰³

Konuya değinen Şatibî ise, âm lafzın kapsadığı fertlere delâleti hususunda tartışma yapmanın, şer'î delillerin çoğunu delil olup olmamaları açısından tartışmalı hale getireceğini belirtir. Zira şer'î delillerin çoğu ve bu delillerin dayanakları umum lafızlardır. Ona göre, eğer bu konu tartışma meselesi yapılır ve bütün umum lafızların ya da umum lafızların çoğunun tahsis edildiği iddia edilirse şer'î delillerin çoğu hakkında ihtilaf edilen deliller olmuş olur.⁵⁰⁴

Âm lafzın delâletinin zannî olduğuna inananlara göre ise, umum sigalarının, henüz tespit edilmemiş olsa bile, herhangi bir delilden kaynaklanan bir ihtimalle tahsis edilebilme olasılığı vardır. En önemli gerekçeleri ise Kur'an'ın umum ifade eden naslarının çoğunun başka bir ayetle veya hadisile ile tahsis edilmiş olmasıdır. Öyle ki âlimler arasında “hiçbir âm lafız yoktur ki o lafzın bir kısmı tahsis edilmiş olmasın”⁵⁰⁵ sözü darbı mesel haline gelmiştir. Onlara göre ihtimalin söz konusu olduğu yerde kat'iyetten söz edilemez. Tahsis edilme ihtimali kat'iyet sonucuna ulaşmayı engelleyen bir delildir. Fiilen tahsis edici delil olmasa bile umum lafızların çoğunun tahsis edilmiş olması umum ifadelerin tahsis edilebileceği ihtimaline götüren kuvvetli bir delildir.⁵⁰⁶

Kat'iyet taraftarları ise âm lafızların tahsisi ihtimalini has lafzın mecâza ihtimaline benzetirler ve hasımlarına karşı özetle şu şekilde itiraz ederler;

“Has lafzın mecaza ve neshe ihtimali nasıl ki has lafzın kat'iyet ifade etmesine engel olmuyorsa, âm lafzın tahsis edilebilme ihtimali de âm lafzın kat'iyet ifade etmesini engellemez. Âm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünde olanlar; mecaza ihtimali olmasına rağmen bu ihtimal has lafzın kat'iyet ifade etmesine engel olmaz

⁵⁰³ Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîḥ I-II*, Beyrut 1957/1377, I/40-41; İbrahim b. Ahmet b. Süleyman el-Kindî, *ed-Delâlât ve't-Turuku'l-İstinbat*, Daru Kuteybe, Beyrut 1998, 94; Düreynî, *Menâhicü'l-Usûliyye*, 410.

⁵⁰⁴ Şatibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât I-IV*, Thk.: Ebu Ubeyda el-Selman, Daru İbn Afvan, Huber 1997, IV/46.

⁵⁰⁵ “مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ”

⁵⁰⁶ Muhammed Şerif El-Ömerî, *el-Amu ve Delâletühü Beyne'l-Kat'îyyeti ve'z-Zannîyyeti*, Hicr Matbaası, Cîze 1987, 132-133; Düreynî, *Menâhicü'l-Usûliyye*, 411.

*diyorsunuz. Eğer mecaza ihtimal has lafzın kat'iliğine zarar vermiyorsa tahsise ihtimalli olması da âm lafzın delâletinin katî olmasına engel teşkil etmez.”*⁵⁰⁷

Âm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünde olanlar ise, bu itiraza özetle şu şekilde karşı çıkarlar;

Hanefiler'in has lafzın mecaza ihtimalini âm lafzın tahsise ihtimaline kıyaslamaları doğru değildir. Çünkü umum ifadelerde hem mecaz ihtimali hem de tahsis ihtimali vardır. Ve bu ihtimal has lafzın mecaza ihtimalinden daha kuvvetli ve yaygındır. Yani umum ifadenin tahsise ihtimali onun kat'iliğini ortadan kaldıracak kuvvette ve yaygın bir durumdur. Fakat has lafzın mecaza ihtimali onun kat'iyetine tesir edecek kadar kuvvetli ve yaygın değildir.⁵⁰⁸

Âm lafzın delâletiyle ilgili tartışmaya değinen Hallâf'a (v. 1956) göre ise, iki tarafın delilleri ve örnekleri incelendiğinde bu görüş ayrılığı pratik açıdan faydası olmadığı anlaşılır. Çünkü iki taraf ta tahsis edildiğine dair bir delil bulununcaya kadar âm lafızla amel etmenin vacip oluşu, âm lafzın bir delil ile tahsisi ihtimâlinin varlığı ve delilsiz tahsisin makbul bir te'vil olmadığı hususlarında aynı görüşü paylaşırlar. Hanefîlere göre tahsis edildiğine dair delil bulunmadığı sürece âm lafzın delâleti kat'idir. Fakat bu kat'ilik mutlak olarak âm lafzın tahsis edilmeye ihtimali olmadığı anlamında değildir. Ancak bir delil ile tahsis edilebileceği anlamındadır. Âm lafzın delâletinin zannî olduğunu söyleyenler ise âm lafzın kesinlikle tahsis edileceğini kastetmezler.⁵⁰⁹

Netice itibariyle Semerkandî'ye göre, tahsis edilmeyen âm lafzın bütün fertlerine delâleti has lafzın delâleti gibi katî olmayıp zannîdir; fakat amel açısından vaciplik sabit olur. Debûsî'ye göre ise âm lafzın hem amel hem de inanç konularında umurun fertlerinden her birine delâleti kat'idir.⁵¹⁰ Her iki müellif de umum lafzı amel açısından kesin delil kabul ederler. İhtilâf ettikleri nokta ise umum lafzın itikadî alanda kesinlik ifade edip etmediği hususudur. Bu ihtilafın kaynağı ise kelimî bir konu olan va'id-i füssâk meselesidir. Mezkûr tartışma ise büyük günah işleyen kişinin mü'min olup

⁵⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/232; el-İtkânî, *et-Tebyin*, I/166.

⁵⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/445; Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I/40; İdris Hammâdî, *el-Âm ve Delâletühü fi İlmi Usulü Fıkh*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2011, 291.

⁵⁰⁹ Abdülvehhab Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, Kahire 1956, 185.

⁵¹⁰ Lâmişî, 124.

olmadığı ve ahiretteki konumuyla ilgilidir.⁵¹¹ Konu etrafındaki tartışma ve yaklaşımları şöyle sıralayabiliriz;

Mürcie'ye göre küfürle birlikte itaatin bir faydası olmaz; imanın bulunduğu yerde ise günah zarar vermez. Onlara göre büyük günah işleyenlerin hangi cezayı alacakları Allah'ın takdirindedir. Dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Haricilere göre, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimse kâfir olur ve ebedi olarak Cehennemde kalır. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen kimse küfür ile iman arasında olan "el-menzile beyne'l-menzileteyn" konumundadır. Onlara göre büyük günah kişiyi imandan çıkarır fakat küfre sokmaz. Bu kişi Cehennemde ebedî olarak kalır fakat gördükleri azab kâfirlerin azabından hafif olur. Ehl-i sünnet'e göre ise şirk dışındaki büyük günahları işleyen kimse fâsık (günahkâr) bir mü'min olarak kabul edilir. Büyük günahı işleyen kişi, o günahı helal kabul etmedikçe, kalben imanı tasdike devam ettiği sürece işlediği büyük günah onu kâfir yapmaz. Ve bu kişi ebedî olarak cehennemde kalmaz. Böyle bir kişi tövbe etmeden ölürse Allah (c.c) dilerse onu affeder, dilerse işlediği günahı için cezalandırır sonra cennete gönderir.⁵¹²

Semerkant âlimleri, Irak âlimleri tarafından benimsenen, âm lafzın delâletinin kesin olduğu dolayısıyla âm lafızla ifade edilen hükümlerin hem amel hem de itikat açısından bağlayıcı olduğu düşüncesini doğru kabul etmezler. Onlar âm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşüne, vaîd-i füssâk tartışmasında Mu'tezile'nin savunduğu görüşe götüreceği gerekçesiyle karşı çıkarlar. Dolayısıyla âm lafzın hükme delâleti konusu kelâmî bir tartışma olan büyük günah işleyen kişinin durumu konusundaki ihtilaftan kaynaklanır. Âm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşünü savunan Mu'tezile âlimleri bu görüşlerinin bir sonucu olarak büyük günah işleyen kişinin ebedî olarak cehennemde kalacağı görüşünü savunurlar. Âm lafzın umum ifade edeceği görüşünü reddeden Mürchie ise, bu yaklaşımın bir sonucu olarak büyük günah işlemenin imana zarar vermeyeceği görüşünü benimser. Zira Kur'an'da büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını bildiren ayetler vardır.⁵¹³ Eğer bu umum lafızların ifade ettiği hükümler delâlet ettikleri her bir ferdi kesin olarak kapsarsa, söz konusu

⁵¹¹ Hulusi Arslan, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, Medipres, Malatya 2012, 44.

⁵¹² Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II/368-369; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Ter.: M. Saim Yeprem, Marifet Yay, İstanbul 1994, 105-107.

⁵¹³ Örneğin bkz.: Bakara: 2/81, Yunus: 10/27.

ayetlerde ifade edilen günahları işleyen ve tövbe etmeden ölen herkesin ebedî olarak cehennemde kalacakları hükmüne varılır.⁵¹⁴

Fakat Cessâs'ın bu konudaki açıklamaları Irak Hanefilerinin görüşünün bu yönde olmadığını açıkça ortaya koyar. Cessâs bu konuyu şöyle açıklar;

“Bazıları Ebû Hanîfe'nin haberlerin umûmu konusunda tevakkuf görüşünde olduğunu ve delil olmadıkça o konuda umum ya da husus demediğini zannediyor. Çünkü ondan meşhur olan görüş namaz kılan büyük günah sahiplerinin ceza göreceğinin kesin olmadığı, ahirette Allah'ın onları bağışlayabileceği şeklindedir. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin vaîd-ceza konusunda görüşü bu olsa da o bu görüşe haberlerin umumunda tevakkuf edileceği ilkesinden ulaşmış değildir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre Cehennemde ebedî cezayı vacip kılan ayetler bu ayetlerin tahsisini gerekli kılan ayetlerden dolayı kâfirlerle ilgilidir. O, bu konuda 'şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimseler için bağışlar'⁵¹⁵ ayetini ve benzeri ayetleri⁵¹⁶ delil gösterir.”⁵¹⁷

Cessâs, İmam Muhammed'in öğrencisi olan ve Hanefî usulünün oluşumuna önemli katkıları olan İsa b. Ebân'ın (v. 221/836) ve Kerhî'nin (v. 340/951) de içlerinde bulunduğu selefin ve kendisine kadar olan seleften sonraki Hanefî âlimlerin emir, nehiy veya haber cümlesi ayrımı yapmaksızın umum görüşünü benimsediklerini söyler. Zira onların kitaplarındaki içtihatlarında lafza umumu gerektiren bir delil birleşmediği halde yalnızca lafzın umumu ile delil getirmeleri bunu gerektirir. Cessâs'a göre, Hanefî âlimler tarafından buna muhalif bir görüş rivayet edilmemiştir.⁵¹⁸ Bu da âm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşünün onların tamamının kanaati olduğunun delilidir.⁵¹⁹ Ayrıca burada dikkat çekici bir başka husus Cessâs'ın Ebû Hanîfe ve diğer mezhep kurucularının umum görüşünü benimsediklerini onların ictehadlarından yola çıkarak ispatlamaya çalışmasıdır. Bu ise Hanefî mezhebi kurucu imamlarının âm lafzın delâleti

⁵¹⁴ Şükrü Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 234; Heysem Hazne, *İhtilafı'l-Usuliyye Beyne Medreseti'l-Irak ve Semerkant ve Eserüha fî Fıkhil-Hanefi*, Ürdün Üniversitesi Doktora Tezi, Amman 2004, 66-67; Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik*, 203.

⁵¹⁵ Nisa: 4/48.

⁵¹⁶ Örneğin: Zümer: 39/53; Muhammed: 47/4.

⁵¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, I/102-103.

⁵¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, I/103.

⁵¹⁹ Cessâs, *Fusûl*, I/101-103.

konusunda görüşlerini açıkça beyan etmediklerini gösterir.⁵²⁰ Mezhep kurucularının âm lafzın delâleti konusunda görüşlerini açıkça beyan etmemiş olmaları ise âm lafzın delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu tartışmasının daha sonra ortaya çıktığını gösterir.

Cessâs, bu konuda Hanefî âlimler arasındaki ihtilafın ne zaman başladığını ise şöyle açıklar:

“Mürcie’den mezheplerinin görüşlerini benimsemeyen bir gurup ortaya çıktı⁵²¹ ve fâsıkların cezalandırılmasını gerektiren ayetlerin zâhirleri sebebiyle hasmın (Mu’tezile’nin) vaîd-i füssâk konusundaki görüşünü kabul etmek zorunda kalmamak için umum görüşünü (âm lafızların delâletinin kat’iliğini) reddettiler. İlim ehli umum görüşünü reddedenlere karşı kitaplar yazdı. Ve o kitaplarda hasımlarına karşı uzunca söz söylediler.”⁵²²

Cessâs’ın ifadesiyle bir Mürcî grubun irca konusunda farklı bir görüşle ortaya çıkmalarıyla başlayan âm lafzın delâletiyle ilgili tartışmalar, Neseî (v. 508/1115) dönemine kadar yoğun bir şekilde devam etmiştir. Zira Neseî, Semerkant âlimlerinin umum lafızların delâletinin kat’iliğini savunanlarla sert tartışmalara girdiklerini ve umum lafızların delâletinin kat’iliği görüşünde olanları Mu’tezilî olarak suçladıklarını söyler.⁵²³

Debûsî ve Serahsî’nin âm lafzın delâleti hususunda Ebû Mansur Mâturîdî ve takipçilerinin görüşlerini görmezden geldiği ifade edilmişti. Neseî Irak Meşâyihî’nin ve Debûsî’nin bu tavrını şu şekilde eleştirmiştir:

“Diyarımız’ın üstatları (Ebu Mansur el-Mâturîdî ve takipçileri) âm lafzın bütün fertlerini içerdiğini savunanlara karşı çıkarlar ve bu görüşte olanları Mu’tezile’ye nispet ederlerdi. Ancak üstatlarımız arasında fıkıh ve usûlünde Iraklı Hanefî Âlimleri’nin görüşlerine meyleden biri ortaya çıktı ve umum meselesinde onlara uydu. Mesele hakkında kendisine delil olduğunu düşündüğü fikirleri zikredip bizim

⁵²⁰ Yılmaz, *Hanefîlerde Âmmın Kapsamı*, 188.

⁵²¹ Kutlu, Mâturîdîyye’yi Ehlişünnet çizgisinde varlığını sürdürebilen ve temelde Mürcie’ye bağlı bir gurup olduğunu söyler. Konu hakkında bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 43.

⁵²² Cessâs, *Fusûl*, I/11.

⁵²³ Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II/383-384.

üstatlarımızın görüşünü Şâfi'ye nispet etti ve vaid meselesiyle alâkalı bir şey söylemedi."⁵²⁴

Nesefî'nin Debûsî'ye âm lafzın delâletiyle ilgili bu eleştirisi Hanefî usulünde Debûsî'nin görüşünün kabul edilmesine ve mezhepte kabul görmesine engel teşkil etmemiştir. Hicrî üçüncü asırdan sonra kalamî bir mesele olan vaîd-i füssâk tartışması sonucu ortaya çıkan âm lafzın delâleti konusundaki ihtilaf, Debûsî'yle birlikte itikadî irtibatlarından arındırılarak yalnızca fikhî ahkâmla ilişkisi ele alınmaya başlanmıştır.⁵²⁵ Hicrî beşinci asrın başlarına kadar yoğun bir şekilde devam eden bu ihtilafta Hanefî mezhebinde istikrar bulan görüş ise Debûsî'nin de aralarında bulunduğu Iraklı Hanefîler'in görüşüdür.⁵²⁶

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî âm lafzın delâleti'nin kat'î olduğunu savunurken selefin ve seleften sonra gelen (Hanefî) âlimlerinin bu görüşte olduklarına vurgu yapmışlar ve sahabeden başlayarak çeşitli örneklerle görüşlerini delillendirmişlerdir.⁵²⁷ Debûsî, Serahsî ve Pezdevî bu konuda İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât* adlı kitabından aktardıkları örnek şudur:

Bir adam, bir kişiye yüzüğünü diğer bir kişiye de yüzüğünün taşını miras olarak bıraktığında yüzüğün halkası ilk adama ait olur. Yüzüğün taşına ise ikisi de ortak olur. Çünkü taş üzerinde iki vasiyet birleşmiş olmaktadır. Burada yüzüğün taşı has bir isimdir. Yüzük ise umum ifade etmesi sebebiyle taşı da kuşatır. Has öncelikli sayılmamış ve böylece yüzükte ve yüzüğün taşında hak sahibi olmak eşit kılınmıştır.⁵²⁸ Yani umurun delâletini kapsadığı bütün fertler için kat'î kabul ettiklerinden yüzük denilince hem yüzüğün halkası hem de yüzüğün taşı kastedilir.

Âm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünde olan Semerkandî ve Nesefî (v. 508/1115) ise, görüşlerini te'yid etmek için sahabeden ve Ebû Hanîfe'den delil getirmek yerine daha ziyade umum lafızların başlangıçta umum ifade etmek için konulduğunu, fakat örfleşmiş kullanımda müştereke dönüştüğünü iddia ederler. Bundan dolayı

⁵²⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II/384.

⁵²⁵ Sarıtaş, 42; Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezililik ve Matüridilik.", (Ter.: Süleyman Aydın), *Hikmet Yurdu*, 2 (4), 2009, 168-169.

⁵²⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, II/383; Dihlevî, Mahmud b. Muhammed, *İfâdetü'l-Envâr fî İdaeti Usûli'l-Menar*, Thk.: Halid Muhammed, Riyad 2005, 160; Atar, *Fıkıh Usulü*, 190; Hallâf, *İlmü Usuli'l-Fıkıh*, 184.

⁵²⁷ Cessâs, *Fusûl*, I/101-110; Debûsî, *Takvîm*, I/223-234; Serahsî, *Usul*, I/132-134; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 190-196.

⁵²⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/223-234; Serahsî, *Usul*, I/132-133; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 191.

Kur’anda kendisiyle istîâb murat edilen umum kalıplarının çok az olduğu gibi dilsel delillendirmeler yaparlar.

Nesefî de aynı delillendirmeye şu şekilde başvurmuştur:

*“Kendi döneminde lisan ehli arasında umum lafız kullanıp onunla hususu kastetmenin caiz olduğunu öyle ki neredeyse umum lafız kullanarak hususu kastetmek umum kullanarak umurun hakikat’ini (kendisini) kullanmaktan daha yaygın olacaktı.”*⁵²⁹

Hanefiler ile cumhur arasındaki tahsis edilmemiş âm lafzın delâleti hususundaki ihtilaf bu iki gurubun konuyla bağlantılı olan diğer iki hususta da ihtilaf etmelerine sebep olmuştur. Bu iki konu ise sübûtu kat’î olan ve umum ifade eden mütevâtir sünnetin ve Kur’an’ın, birer zannî delil olan, kıyas ve haber-i vâhid ile tahsisinin caiz olup olmadığı ve âm lafızla hass lafzın çatışması durumunda ne olacağı hususlarıdır.⁵³⁰

2.1.1.3. Âm Lafzın Kıyas ve Haber-i Vâhid ile Tahsisi

Bu başlık altında tahsise uğramamış âm lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi konusu ele alınacaktır. Bu konuda genel olarak iki görüş vardır:

Hanefiler’in çoğunluğunun benimsemiş oldukları ilk görüşe göre âm lafzı tahsis edecek delilin âm lafız ile aynı kuvvette olması gerekir. Onlara göre, âm lafzın tahsis edilmesi lafzın hükmünü daraltır ve âm lafzın bu lafzın kapsadığı fertlerin bir kısmı hakkında hüküm ifade etmesine engel olur. Bundan dolayı kapsadığı fertlere delâleti kat’î olan âm lafız ancak yine delâleti kat’î olan bir delil ile tahsis edilebilir. Haber-i vâhid ve kıyas ise kat’î ilim gerektirmeyen ve zannîlik ifade eden deliller oldukları için kapsadığı fertlere delâleti kat’î olan âm lafzı tahsis edemezler. Yine Hanefiler’e göre tahsis edilmemiş âm lafız ancak kendisiyle neshedilmesi caiz olan bir delil ile tahsis edilebilir. Kendisine denk deliller olmadıkları için de âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile neshi mümkün değildir. Şafiîler ve Hanefilerden Mâturîdî ve takipçilerine göre ise

⁵²⁹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II/383.

⁵³⁰ Muhammed Edib Salih, *Tefsîrû’n-nusûs fî’l-fikhi’l-İslâmî I-II*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1993, II/116-124.

âm lafzın delâleti zannî olduğu için yine kendisi gibi delâleti zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsisi mümkündür.⁵³¹

Konuyu ele almak için öncelikle kıyas ve tahsisin ıstılah manalarını aktarmak gerekmektedir. Usulcülerin ıstılahında kıyas “naslarda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, naslarda hükmü bulunan meselenin hükmünü vermektir.”⁵³² Hanefilerde genel kabul görmüş tahsis tanımı “*kendisine bitişik müstakil bir delil ile âm lafzı, delâlet ettiği anlamlardan bir kısmı üzerine hasretmektir.*” Bu tarifte yer alan ‘müstakil’ lafzıyla istisna, şart, gaye ve sıfat ‘bitişik’ lafzıyla nesh dışarıda bırakılmıştır.⁵³³

Debûsî ise tahsisi “âm lafza bitişik bir delil ile âm lafzın kapsamına giren fertlerin bir kısmını beyan etmektir” şeklinde tarif eder.⁵³⁴ Ona göre, tahsis edilmemiş âm lafzın kıyasla tahsisi ve mecaza hamledilmesi caiz değildir. Ancak kıyas, âm lafzı beyan eder. Eğer âm lafzın tahsis edildiği kendisiyle umurun kaldırılması caiz olan bir delil ile sabit ise ki bu delil icma veya icma ile desteklenen bir haber ya da selef arasında yaygın olan bir haber olabilir. Umum lafız kendisini tahsis etmeye elverişli olan bu delillerden herhangi biriyle tahsis edildikten sonra bu umum lafzın altına giren fertlerden birinin tahsis edilen kısımda mı kaldığı yoksa umum ifade eden kısımda mı kaldığı hususunda bir ihtilaf olursa bu kıyasla bilinebilir. Tahsis delilinin ortaya çıkmasıyla, hangi kısımda olduğu ihtilafli olan ferdin tahsis edilen kısımda kalma ihtimalinden dolayı, kıyas ile bu ferdin hangi kısma dâhil olduğu ortaya çıkarılmadan bu fert ile ilgili hüküm kesin olarak sabit olmaz.⁵³⁵

Debûsî’ye göre âm lafız, husus ifade ettiğine dair bir delil bulunana kadar umum ifade eder. Bu yüzden kendisine muarız olmaya elverişli bir delil olmadıkça âm lafzın başka bir manâya sarfı ve tahsisi caiz değildir. Kıyas ise âm lafza muarız olmaya elverişli bir delil değildir. Çünkü kıyas usulcülerin görüşüne göre sabit olur, usulcülerin görüşü ise hatalı olabilir.⁵³⁶

⁵³¹ Cessâs, Fusûl, I/211-212; Serahsî, Usul, I/133; Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye, 72-73; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, I/425-434; Koca, Tahsis, 182.

⁵³² Şaban, Usûlü'l Fık, 126.

⁵³³ Sezai Bekdemir, Nassların Umurunun Kıyasla Tahsisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, 33.

⁵³⁴ Debûsî, Takvîm, I/234.

⁵³⁵ Debûsî, Takvîm, I/241.

⁵³⁶ Debûsî, Takvîm, I/227.

Semerkindî tahsisi, tahsis edilen kısmın umum lafızdan murat edilen olmadığına beyandır,⁵³⁷ diye tarif eder. O, kendi görüşünü açıklarken Semerkant âlimlerinden âm lafzın kıyasla tahsisinin caiz olup olmadığı hususunda bir görüş nakledilmediğini belirtir. Ancak o, âm lafzın delâletinin kat'î olmadığı fikrinden hareketle Semerkant âlimlerinin görüşünün âm lafzın kıyas ve haber-i vâhid ile tahsisinin caiz olacağı yönünde olduğuna işaret etmiştir.

Fakat Semerkandî, âm lafzın kıyasla tahsisinin caiz olmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü ona göre âm lafızda ihtimal vardır fakat kıyastaki ihtimal daha fazladır. Kıyastaki ihtimal daha fazla olduğu için de âm lafız kıyastan daha güçlüdür. Semerkandî'ye göre ihtimalin mertebeleri vardır. Örneğin, haber-i vâhid ve kıyas ihtimal barındırırlar. Fakat (kıyastaki ihtimal daha fazla olduğu için) haber-i vâhid kıyastan daha kuvvetli bir delildir. Bundan dolayı âm lafız kıyasla tahsis edilmez.⁵³⁸

Âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisi hususunda ise her iki müellif de aynı görüştedir. Debûsî ve Semerkandî'ye göre haber-i vâhid âm lafzı tahsis edemez.

Debûsî, fatıhasız namazın cevazını buna örnek gösterir. Ona göre her ne kadar ⁵³⁹“فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ” ayeti umum ⁵⁴⁰“لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ” hadisi husus ifade etse de hadis haber-i vâhid yoluyla geldiği için umum ifade eden ⁵⁴¹“فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ” ayetini tahsis etmez. Semerkandî'ye göre ise haber-i vâhiddeki ihtimal âm lafızdaki ihtimalden daha fazla olduğu için âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisi caiz değildir.⁵⁴²

Şu durumda her iki müellif de âm lafzın kıyasla ve haber-i vâhidle tahsisini caiz görmezler. Debûsî'nin bu konudaki temel gerekçesi usulcülerin görüşüne göre sabit olduğu için hatalı olma ihtimali olan kıyas delilinin delâleti kat'î olan âm lafza muarız olmaya elverişli olmamasıdır. Ona göre haber-i vâhid⁵⁴³ husus ifade etse de umum ifade

⁵³⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/437.

⁵³⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/471.

⁵³⁹ Müzzemmil: 73/20

⁵⁴⁰ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (v. 261/875), *Sahîh I-V*, Salât: 34; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *Sahîhi'l-Buhârî I-III*, Mektebetü's-Safa, Kahire 2002, Ezân: 95.

⁵⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, I/224-225.

⁵⁴² Semerkandî, *Mizan*, I/471-473.

⁵⁴³ Zira ona göre haber-i vâhid kesin bilgi gerektirmeyen şer'î delillerdendir. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/384.

eden am lafız haber-i vâhîde tercih edilir. Mezhepte (Hanefîlerde) kabul edilen görüş budur.⁵⁴⁴

Semerkandî'ye göre ise âm lafız katî ilim gerektirmez ancak haber-i vâhid ve kıyastaki ihtimal âm lafızdaki ihtimalden daha fazla olduğu için âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi caiz değildir. Çünkü ona göre ihtimalin mertebeleri vardır. Ve haber-i vâhid ve kıyastaki ihtimal âm lafızdaki ihtimalden daha fazladır. Yani âm lafzın tahsis edilme ihtimali haber-i vâhid ve kıyastaki hata ihtimalinden daha azdır.⁵⁴⁵ Ancak Semerkandî, haber-i vâhid ve kıyastaki ihtimalin âm lafızdaki ihtimalden fazla oluşunun gerekçesini zikretmez. Debûsî ve Semerkant âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerini aktaran Abdulaziz el-Buhârî ise haber-i vâhiddeki ihtimalin âm ve zâhir lafızdan fazla oluşunu şu şekilde beyan eder:

Kitabın âm ve zâhir lafızlarındaki şüphe, bu lafızların metinlerinin sabit olması açısından değil manaları açısındanadır. Zira bu lafızlardan âm lafzın tahsis edilme, zâhir lafzın ise mecaz anlamında kullanılma ihtimali vardır. Ancak bu lafızlardaki ifadelerin metin ve ibarelerinin sabit olmasıyla ilgili bir şüphe yoktur. Haber-i vâhiddeki şüphe ise hem metin hem de mana açısındanadır.⁵⁴⁶ Metin açısından şüphe haber-i vâhidin Rasûlullah'a (s.a.v) ulaşmasının kesin olarak sabit olmaması, mana yönünden şüphe ise ümmetin bu haberi yaygın bir biçimde kabul etmemesidir.⁵⁴⁷ Haber-i vâhid yoluyla gelen hadisin metni Rasûlullah'a (s.a.v) ulaşması kesin olarak sabit olmadığı için şüphe barındırır. Mana da sabit olma bakımından lafza bağlı olduğu için lafızda bulunan şüphe zorunlu olarak, kesinlik ifade etmesini de etkiler. Bundan dolayı metin açısından şüphe barındırmayan kitabın zâhir ve âm ifadelerini inkâr eden tekfir edilirken, metin ve mana açısından kesinlik ifade etmeyen haber-i vâhidin lafzını ve manasını inkâr eden tekfir edilmez. Böyle olunca haber-i vâhidin kitabın zâhirine tercihi ve onunla kitabın umumunun tahsisi, daha zayıf olan ile daha güçlü bir delille amel etmeyi terk etmek anlamına geleceği için, caiz olmaz.⁵⁴⁸

Abdülazîz el-Buhârî bu konuda Hanefîler'in görüşünü şöyle özetler:

⁵⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/225.

⁵⁴⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/473.

⁵⁴⁶ El-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/14.

⁵⁴⁷ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1996, XIV, 356.

⁵⁴⁸ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/14.

“Tahsis edilmemiş âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi caiz değildir. Çünkü haber-i vâhid ve kıyas zannîdirler ve kat’î olan âm lafzın zannî olan bu iki delille tahsisi düşünülemez. Zira tahsis muaraza-çelişki durumunda başvurulmuş bir yöntemdir. Zannî olan delil kat’î olan delile denk olmadığı için burada bir çelişkiden söz edilemez. Cessâs, Îsâ b. Ebân ve Hanefîler’in çoğunluğu bu görüştedir.”⁵⁴⁹

2.1.1.4. Âm Lafızla Has Hafzın Teâruzu

“عرض” kökünden türeyen ve bir şeyi ortaya çıkarmak, mani olmak, çekişme, çelişme gibi anlamlara gelen teâruz kelimesini⁵⁵⁰ usulcüler ‘iki eşit delilin birbirinin gerektirdiği hükmü men etmesi ve birbirine denk olan bu iki delilden her birinin diğer delilin gerektirdiği hükmün aksini gerektirecek şekilde birbirleriyle karşılaşmalarıdır’ diye tarif eder.⁵⁵¹

Meseleyi ‘muaraza’ başlığı altında ele alan Debûsî, iki delil arasındaki çelişkiye muaraza isminin verilmesini bu iki delilin birbirleriyle zıt olmaları ve aralarını birleştirme imkânı olmamasına bağlar. Ona göre muaraza; helal kılma, haram kılma, var sayma ve yok sayma gibi aynı yerde ve aynı zamanda biri diğerinin zıddı olan karşıt iki delilin bir arada bulunmasıdır.⁵⁵² Debûsî’ye göre kesin bir şekilde sabit olan hüccetler arasında teâruz olması kullar açısından değildir. Çünkü naslar arasında teâruz sabit olmaz. Şöyle ki, zâhiren aralarında teâruz olduğu sanılan, delillerin nâzil olma vakitleri bilinseydi son nâzil olan nesh eden (nasih) ilk nâzil olan ise nesh edilen (mensuh) olacaktı. Fakat kullar delillerden hangisinin sonra nâzil olduğunu bilmedikleri için kullar hakkında teâruz sabit olur.⁵⁵³

Semerkindî ise teâruzu ‘iki delilin hüküm hususunda birbiriyle çatışması ve birbirini men etmesi’ şeklinde tanımlar. Ona göre teâruz ancak teâruzun rükün ve şartları bulunduğunda sabit olur. Teâruzun rükünü sabit olma ve kuvvet yönünden iki

⁵⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/429-430.

⁵⁵⁰ Cevherî, İsmail b. Hammad (v. 393/1003), *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-Arabiyye I-VII*, Thk.: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1990, III/182-190; Refik Acem, *Mevsuatu Mustalahati Usûli'l-Fıkh İnde'l-Müslimîn I-II*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, I/451- 458.

⁵⁵¹ Serahsî, *Usul*, II/12; Muhammed Hamid Osman, *el-Kamûsu'l-Mübîn fî Istılati'l-Usûliyyin*, Dâru'l-Zahim, Riyad 2002, 104- 106.

⁵⁵² Debûsî, *Takvîm*, I/479.

⁵⁵³ Debûsî, *Takvîm*, I/480.

delilin benzer ve eşit olması, şartı ise bu iki delilin hükümlerinin birbirine zıt olmasıdır. Bu zıtlık helal-haram kılma veya varlık yokluk yönünden olabilir.⁵⁵⁴

Her iki müellifte teâruzu farklı yönleriyle ele almışlardır. Fakat burada iki müellifin birbirine zıt hükümler getiren ve biri âm diğeri has olan iki nas arasındaki teâruz durumunda bu çelişkinin nasıl ortadan kaldırılacağına ilişkin görüşleri ele alınacaktır.

Birbirine zıt hükümler getiren ve biri âm diğeri has olan iki nassın nâzil olma tarihleri bilinmediği durumda her iki müellife göre de şarinin muradının hak olduğuna inanılır ve bu iki nas arasında tercih yapma imkânı bulununcaya kadar tevakkuf edilir. Bu durumda iki müellife göre de bu iki nas, amelî açıdan hüccet olmaktan çıkar.⁵⁵⁵

Birbirine zıt hükümler içeren ve biri âm diğeri has olan, aynı zamanda veya neshe imkân vermeyecek bir zaman aralığıyla nâzil olmaları durumunda has olan nas âm olan nassı tahsis eder. Bu durumda âm lafız tahsis edilen fertleri dışındakiler için geçerli olur. Bu konuda Hanefî usulcüler arasında görüş ayrılığı yoktur.⁵⁵⁶

Biri âm diğeri has olan ve birbirlerine zıt hükümleri emreden iki nassın nâzil olma vakitlerinin bilindiği durumda ise Debûsî'ye göre eğer iki nassın nâzil olduğu zaman biliniyorsa sonradan nâzil olduğu bilinen nas, ister âm ister has olsun, önce nâzil olan nassı nesheder.⁵⁵⁷ Fakat ona göre ilk nâzil olan nassın hem hak olduğuna inanmak hem de o nassın emrettiği hükümle amel edebilmek için gereken sürenin bulunması gerekir.⁵⁵⁸

Semerkandî'ye göre ise, eğer iki nassın nâzil olduğu zaman biliniyorsa ve iki nas arasında neshe imkân verecek bir zaman dilimi varsa⁵⁵⁹ itikadî konularda tevakkuf edilir ve umum ifade eden nas ile o nassın umumuna göre amel edilir. Âm lafız hass lafza bina edilmez yani sonra gelen nas önce gelen nassı beyan etmez. Çünkü âm lafız, tahsis ihtimalinden dolayı has lafız ise mecaz ihtimalinden dolayı kesin bilgi gerektirmez. Dolayısıyla tevakkuf gereklidir. Bu durumda iki nassın birinin diğeri beyan etmesi de

⁵⁵⁴ Semerkandî, *Mizan*, II/963.

⁵⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/242; Semerkandî, *Mizan*, I/477-478.

⁵⁵⁶ Semerkandî, *Mizan*, II/965; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 114-115.

⁵⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/480.

⁵⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/530.

⁵⁵⁹ Semerkandî'ye göre mükellefin hükmün hakikatine inanması için geçecek süre yeterlidir. Bu konu iki müellifin ihtilaf ettikleri bir konudur. Bkz.: Semerkandî, *Mizan*, II/998.

neshetmesi de ihtimal dâhilindedir. Kesin olarak ikisinden biri kabul veya tercih edilemez. Amel hususuna gelince âm lafzın gereğine göre amel gereklidir. Has miktarınca amel de terkedilmez.⁵⁶⁰

Görüldüğü üzere Debûsî, bu durumda tek tercih seçeneği olarak neshi uygun görürken Semerkandî ise neshi iki seçenektan biri olarak görür. İki müellifin ayrıştıkları diğer bir nokta ise, teâruz eden iki nas arasında neshin olabilmesine imkân verecek süredir. Bu noktada teâruz eden iki nas arasında neshin meydana gelebilmesi için gerekli olan süre meselesini ele almak gerekir. Şöyle ki:

Semerkandî'ye göre neshin olabilmesi için emredilen fiilin yerine getirilebilmesine yetecek olan sürenin geçmesi şart değildir. İki nastan birinin diğerini nesh edebilmesi için inanma süresinin geçmiş olması yeterlidir. Emredilen fiilin yerine getirilebilme imkânı için gerekli sürenin şart koşulmasını Mu'tezile, Ehl-i hadis ve bazı Hanefilere nispet eden Semerkandî, bu konunun problemlili bir mesele olduğunu ve bu konuda kendilerine muhalefet eden tarafın delillerinin açık olduğunu söyler. Semerkandî muhaliflerin de delillerini zikrederek konuyu şöyle açıklar:

“Eğer dense ki emrin hükmü emredilen o fiilin yapılmasıdır. Bundan dolayı o emrin yerine getirilmesi mümkün olmayan sürede, o fiili vacip kılmak mükellefi gücünün yetmeyeceği bir vazifeyle yükümlü tutmak anlamına gelir. Bu görüş batıldır. Çünkü icma ile sabittir ki fiil ancak eda edileceği vakit geldiğinde vacip olur. Şeriatıta vacip olmayan bir şeyin vacip olması gerektiğini söylemek imkânsızdır. Aynı şekilde vacip olmayan bir fiilin vacip olduğuna inanmayı gerekli kılmak da doğru değildir. Fakat bize göre Allah katında hakiki anlamda fiilin ve itikadın vacip olması o fiille ilişkili olmasa da verilen emir sahihtir. Bize göre Allah'ın emri ezelidir ve o emrin mükellefle ilişkisi kendisinde bir fayda bulunmasını gerektirir. Çünkü Allah'ın olmasını istemediği bir şeyi emretmesi (o işin emredilmesindeki bir faydadan dolayı) caizdir.

Bize göre kendisiyle vaciplik murat edilmediği durumda da o emirde bir tür fayda bulunması dolayısıyla emir sahih olur. Mükellefin nesihten haberi olmadığı durumda da o emrin gerekliliği hakkında emrin zâhirine göre hareket eder ve emredilen fiili yapmak için gayret sarfeder ve emri yerine getirmek için sebepleri hazırlayarak kendisinden bir

⁵⁶⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/475.

güç ortaya koyar. Her ne kadar Allah, o fiilin kula vacip olmadığını bilse de mükellef (emre uyup uymama konusunda) denenmiş olur.”

Semerkindî, bu duruma örnek olarak Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesi olayını zikreder. Hz. İbrahim, emredilen fiilin (o fiili yapmaya götüren) sebepleriyle meşgul olunca ve Allah’ın sabit olan hükmüne boyun eğince ve kendisinden de bu emri yerine getirme yönünde bir çaba ortaya çıkınca emredilen hakkındaki nesh ve emrin sıhhati, emredilenin faydası için kayıtlanmış oldu. Bu durumda nesh sanki emredilen fiilin takdiri varlığından sonra oldu.⁵⁶¹

Debûsî’ye göre ise neshedilen nassın (önce nâzil olan nas) hak olduğuna inanmak için geçecek sürenin bulunması neshin caiz olabilmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda o nassın emrettiği hükümle amel edebilmek için gereken sürenin de bulunması gerekir. Eğer kul emredilen fiili yapmaya çalışır ve bir maniden dolayı yapamazsa ve emir neshedilse gücü yettiği kadar emre itaat ettiği ve emri yerine getirmeye çalıştığı için sevabı hak eder. Eğer, yapmaya imkân olduğu halde emir neshedilene kadar emri yerine getirmezse günahkâr olur. Ona göre Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesi meselesinde İsmail’in (a.s) kurban olarak kesilmesi emri nesh edilmemiş, kurban etme işlemi koyuna nakledilmiştir. Koyun, bedel olarak İsmail’in (a.s) yerine geçmiştir. Burada emre uymaktan maksat kurban kesme ibadetidir. Bu da koyunun kurban edilmesiyle yerine getirilmiş ve böylece emrin gereği yapılmıştır.⁵⁶²

Bu durumda Debûsî’ye göre Allah Teâlâ’nın aynı yer, durum ve zamanda emrettiğini yasaklaması veya yasakladığını emretmesi caiz olmaz. Çünkü onun bir fiili emretmesi hasen-iyi olduğunu, yasaklaması ise o fiilin kabih-kötü olduğunu gösterir. Emredilen fiilin edasına imkân olmadan yasaklanması o fiilin aynı zamanda hem emredildiği hem yasaklandığı sonucuna götürür ki bu bir çelişkidir. Bundan dolayı emredilen fiilin edasına imkân verecek vakit geçmeden (nesh ile) yasaklanması caiz değildir. Semerkindî’ye göre ise emredilen bir fiilin, o fiili yapmaya imkân bulunmadan neshedilmesi nesh ile kulun faydasına bir değişim gerçekleştiği için ve hüsün ve kubuh tam anlamıyla aynı yerde birleşmediği için caizdir. Zira emredilen fiilin, onu yapmaya imkân bulunmadan neshi mükellefin gönlünü o fiili yapmaya yönlendirmesi ve o fiilin

⁵⁶¹Semerkindî, *Mîzan*, II/998-1000.

⁵⁶²Debûsî, *Takvîm*, II/530.

vacip olduğuna inanması ve böylece emre itaat etmiş olması, faydası dolayısıyla caizdir.⁵⁶³

Bu mesele Hanefî usulcülerinin ihtilaf ettiği bir konudur. Kerhî, Cessâs ve Debûsî emredilen fiilin yapma imkânı oluştuktan sonra nesh edilebileceğini söyleyerek Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırlar. Pezdevî ve Serahsî ise Mâturîdî ve Semerkandî'nin görüşü olan emredilen fiilin kalpte yerleşme imkânı için geçecek sürenin yeterli olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁶⁴

Âm ve has'ın teâruzu meselesinin âm lafzın delâleti konusundaki ihtilafın bir sonucu olduğu daha önce ifade edilmişti. Semerkandî, âm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşüyle Hanefîler'in dâhil olmadığı cumhurla aynı görüştedir. Fakat âm lafzın delâletiyle ilgili ihtilafın sonuçlarından biri olan âm ve has lafzın teâruzu konusundaki görüşüyle cumhurdan ayrılmıştır. Zira cumhura göre delâlet kuvveti açısından eşit olmadıkları için âm ile has lafız arasında teâruz olmaz. Çünkü onlara göre âm lafız, kuvvet açısından daha zayıf olan ve kendisiyle zannî bilgi elde eden bir delildir. Has lafız ise kat'îlik ifade eder. Kuvvet dereceleri farklı olan bu iki delil arasında teâruz meydana gelmez. Cumhur'a göre âm lafzın sonra gelmesi veya bu iki lafzın birbirine yakın tarihlerde nâzil olmaları ya da bu iki nassın nâzil olma tarihlerinin bilinmemesi durumları arasında bir fark yoktur. Bütün bu durumlarda has olan lafız âm olan lafzı tahsis eder.⁵⁶⁵

Semerkandî, âm lafzın delâletinin zannî olduğunu söyleyerek Cumhur ile aynı görüşü paylaşırken has lafzın da mecâza ihtimali olduğunu söyler ve bundan dolayı âm ve has lafız arasında teâruz olabileceğini kabul ederek Cumhur'dan ayrılmış olur.⁵⁶⁶

2.1.1.5. Tahsis Edilmiş Âm Lafzın Hükümü

Semerkandî, bu konuda iki fasıl bulunduğunu zikreder. Bunlardan ilki, tahsisten sonra âm lafzın geride kalan fertlerinin hakikat olarak mı kalacağı, yoksa mecaza mı

⁵⁶³ Hazne, *İhtilafu'l-Usuliyye*, 206-208.

⁵⁶⁴ Cessâs, *Fusûl*, II/230; Serahsî, *Usul*, II/63; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 493-494; Hüseyin Half Ceburî, *el-Akvalu'l-Usûliyye li'l-İmam Ebi'l-Hüseyin el-Kerhî*, Metabiû's-Safa, Mekke 1989, 114.

⁵⁶⁵ Düreynî, *Menâhicü'l-Usûliyye*, 422; Hammâdî, 297; Koca, *Tahsis*, 377; Serahsî, *Usul*, II/29.

⁵⁶⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/475.

dönüşeceğidir. İkincisi ise, âm lafzın tahsis edildikten sonra tahsis edilen kısmının dışındaki fertler hakkında hüccet olup olmayacağı hususundaki tartışmadır.⁵⁶⁷

Semerkandî'ye göre tahsisten sonra âm lafzın geride kalan fertlerinin hakikat olarak mı kalacağı, yoksa mecaza mı dönüşeceği konusu âm lafızda bulunması gereken vasıftaki ihtilafla ilgilidir. O, bir lafzın âm olabilmesi için ictimayı şart koşan usulcülerin umum ifadenin üç ya da daha fazla ferdi içermesi durumunda hakikat ifade edeceği görüşünde olduklarını ifade eder. Ancak âm lafzın delâlet ettiği fert sayısı iki veya bire düşerse bu durumda söz konusu umum ifade âm olma özelliğini yitirir. Bir lafzın âm olabilmesi için istîâbı (kapsamayı) şart olarak kabul edenlere göre ise âm lafız tahsise uğrarsa o lafız hakikaten âm olma özelliğini yitirir.⁵⁶⁸

Debûsî, bu konu hakkındaki görüşleri açıkladıktan sonra kendi kanaatini şu şekilde beyan eder:

*“Bana göre bu konuda selefimiz âm lafızdan tahsis edilen kısım ister malum ister meçhul olsun, her iki durumda da tahsis edilen lafzın âm olma özelliğini koruyacağıdır. Fakat tahsis edilmiş âm lafız kat'îyyet ifade etmez.”*⁵⁶⁹

Semerkandî ise bu konudaki ihtilafların sebebinin açıkladıktan sonra kendi görüşünü açıklamadan konu hakkındaki görüşleri aktarır. Bu görüşleri açıklamanın, görüş sahiplerinin delillerinin beyanı ve neticesinde kendisine göre doğru olan görüşü açıklamanın uzun süreceğini söyleyen Semerkandî bu açıklamanın muhtasarın şerhinde yapıldığını söyler.⁵⁷⁰

Semerkandî, bu konudaki görüşünü açıkça ifade etmemiş olmasına rağmen onun bir siganın çoğul sayılabilmesi için olması gereken adet ve yaptığı âm lafız tanımından yola çıkarak, Semerkandî'nin âm lafızda ictimayı şart koşan usulcülerden olduğu söylenebilir.⁵⁷¹ Şöyle ki, Semerkandî âm lafız için yapılan tarifleri zikrederken öncelikle istîâbı şart koşan usulcülerin tariflerini aktarmış ve bu tanımların hatalı yönlerini aktarmanın uzun süreceğini, dolayısıyla bu açıklamanın şerhte yapılacağını söyleyerek bu tariflerin hatalı olduğu fikrini izhar etmiştir. Semerkandî, sonra âm lafızda ictimayı

⁵⁶⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/420.

⁵⁶⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/420-421.

⁵⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/245.

⁵⁷⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/421-423.

⁵⁷¹ Kerdanî, 208; Koca, *Tahsis*, 71.

şart koşan usulcülerin yaptıkları tanımları aktarmış ve bu tanımları doğru bulmasının sebeplerini de zikretmiştir.⁵⁷² Ve o ictimayı şart koşan usulcülerin umûm ifade eden lafzın üç ya da daha fazla ferdi içerdiği müddetçe hakikat ifade edeceği görüşünde olduklarını söylemiş, kendisi de ‘ekallu’l-cem’ konusunu işlerken bir lafzın umum ifade etmesi için üç veya daha fazla ferdi içermesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁵⁷³

Bu konuda iki müellifin de aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi iki müellifin tahsise uğramış âm lafzın tahsis edildikten sonraki delil değeri konusundaki görüşlerine bakalım.

Debûsî’ye göre âm lafız ister malum ister meçhul herhangi bir şey ile tahsis edilsin, umûm ifade etmeye devam eder, fakat kat’î ilmi gerektirici olmaz. Çünkü tahsisin vukû bulduğunu gösteren nas bir illet ile ta’lil edilmiştir. Ve illet nastan daha fazla umum ifade eder ve hükmün başkalarına geçmesini sağlar. Bundan dolayı, tahsis edilen âm lafzın kapsamı dâhilinde olan fertlerin bir kısmı âm lafzın kapsamının dışına çıkabilir. Bu da âm lafzın kat’î ilim ifade etmesini engeller. O, bu görüşe delil olarak tahsise uğramış âm lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilebileceğini tavarüs etmelerini gösterir.⁵⁷⁴

Debûsî’ye göre tahsis kalıp-sığa olarak neshe benzer. Zira iki nas arasında bir bağ yoktur. Bu iki nastan her biri ayrı ayrı nâzil olmuş olan kendi başına tam bir sözdür. Farklı zamanlarda nâzil olmuş olsalar, sonradan nâzil olan nas nesheden olmuş olur. Bu yönüyle neshedildiği sabit olmayan nassın kat’î bilgi ifade etmeye devam etmesi gibi tahsis edildiği sabit olmayan âm lafız umum ifade etmeye devam eder. Ona göre tahsis hüküm bakımından ise istisnaya benzer. Şöyle ki; tahsis delili bize tahsis edilen kısmın, istisna da olduğu gibi, hükmen umumun kapsamına girmediğini gösterir.⁵⁷⁵ Debûsî’nin tahsis edilmiş âm lafzın delil değeri hakkındaki görüşünde, onun tahsis delilinin âm lafzın kapsamında belirsizliğe yol açan yönü ve bu lafzın tahsisten önceki halini korumasını gerektiren yönünü dikkate aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷⁶

Bu meselenin âm lafzın hükmüyle alâkalı olduğunu söyleyen Semerkandî, Semerkantlı âlimlerin tahsis edilmiş âm lafzın kesin bilgiyi gerektirmediği fakat şer’î

⁵⁷² Semerkandî, *Mizan*, I/388-391.

⁵⁷³ Semerkandî, *Mizan*, I/427-428.

⁵⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/249-252.

⁵⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/249-250.

⁵⁷⁶ Sarıtaş, 92.

(amelî) hükümlerin belirlenmesinde kendisinden hüküm çıkarılabileceği görüşünde olduklarını söyler. Tahsis edilmemiş âm lafzın tahsise uğrama ihtimalinden dolayı kesin bilgi gerektirmeyeceği görüşünde olan Semerkant âlimlerine göre kendisi üzerinde fiili olarak tahsis gerçekleştiği için tahsise uğramış âm lafızdaki ihtimal daha fazladır. Dolayısıyla tahsis edilmiş âm lafız, delil kuvveti açısından tahsise uğramamış âm lafızdan daha zayıftır.⁵⁷⁷

Semerkandî, Semerkant âlimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra tahsise uğramamış âm lafzın kesin bilgi gerektirdiğini söyleyen usulcülerin görüşlerini sıralamış ve son aktardığı görüşün en doğru olan görüş olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁸ Bu görüşe göre, tahsis delili malum ise âm lafzın tahsis edilen kısmı dışındaki fertler için katî ilmi ve mutlak surette amel etmeyi gerektirir. Eğer tahsis delili meçhul ise yani tahsis edilen fertler belirsiz ise tahsisten sonra geride kalan fertler bilinemez ve âm lafız bu fertler hakkında delil olma özelliğini yitirmiş olur. Konuya değinen bazı araştırmacılar Semerkandî'nin aktardığı bu görüşün onun kendi görüşü olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷⁹ Fakat kanaatimize göre Semerkandî'nin doğru kabul ettiği görüş bu değildir. Çünkü *Mîzânu'l-Usûl*'un Abdurrahman es-Sa'dî tahkikinde 'bu en doğru görüş'⁵⁸⁰ denilerek bırakılmış, fakat eserin diğer tahkikinde 'âm lafız kesin bilgiyi gerektirir diyenlerin görüşleri içerisinde en doğru olan görüş budur'⁵⁸¹ ifadesi vardır.

Debûsî'ye göre tahsise uğramış âm lafız delil kuvveti açısından Semerkandî'nin de içinde bulunduğu cumhurun tahsise uğramamış âm lafzın delil kuvvetiyle aynı derecededir. Semerkandî'ye göre ise üzerinde fiili olarak tahsis gerçekleştiği için tahsise uğramış âm lafızdaki ihtimal zannî bilgi gerektiren tahsise uğramamış âm lafızdan daha fazladır. Bu ifadelerden her iki müellifin de tahsise uğramış âm lafzın kesin bilgi gerektirmediği görüşünde birleştikleri anlaşılmaktadır. Ancak Semerkandî'ye göre âm lafız tahsise uğramadan önce de zannîlik ifade eder ve bu zannîlik âm lafız tahsise uğradıktan sonra daha da artar.

⁵⁷⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/423.

⁵⁷⁸ Semerkandî, *Mîzan*, I/425.

⁵⁷⁹ Koca, *Tahsis*, 360-361; ed-Duserî, Terhib b. Rebîan, "İhtilafu'l-Hanefiyye fi Hakikat'î'l-Âm ve'l-Has ve Delaletühüma", *Mecelletü'l-Ulumu's-Şerîyye*, 1, 2008, 17.

⁵⁸⁰ "وهذا هو الأصح" Bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/425.

⁵⁸¹ "وهذا هو الأصح من هذه الأقوال على قول من قال إن العام يوجب العلم قطعاً" Bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, (thk.: Muhammed Zekî Abdilber), 291.

2.1.2. Has Lafız

Debûsî ve Semerkandî'nin âm lafzın kapsadığı fertlere delâletinin gücü hakkındaki ihtilaflarının yansımalarından biri de iki müellifin has lafzın delâleti konusundaki ihtilaflarıdır. Konu hakkındaki ihtilafların mahiyetine âm lafız konusu işlenirken temas edildiği için burada iki müellifin has lafzın tanımı ve hükmü konusundaki görüşlerine kısaca değinilecektir.

2.1.2.1. Has Lafzın Tanımı

“الخصوص” kelimesinin ismi faili ve âm kelimesinin zıddı olan “الخاص” has kelimesi, tek kalmak ve ayrılmak gibi manalara gelir.⁵⁸² Konuyu âm, müevvel ve müşterekle birlikte ele alan Debûsî'ye göre has, “zâtı ve manasıyla yalnızca bir tek şeyi içine alan lafzın ismidir.” Müellife göre, genel içerisinden tek bir kişi kast edilmesi durumunda Zeyd, hususi bir cins kast edildiğinde insan ve cin, hususi bir türün kast edilmesi durumunda ise erkek ve kadın denmesi has lafzın örneklerindendir.⁵⁸³

Semerkandî'ye göre ise has, müphem olsun muayyen olsun kendisiyle tek bir şeyin murat edildiği ibaredir. “Muhammed, Allah'ın Resûlüdür”⁵⁸⁴ ayetindeki Muhammed lafzı muayyen olan has lafza örnektir. ‘Mü'min bir köle azat edilmesi’⁵⁸⁵ ayetindeki mü'min köle (رَقَبَةٌ مُّؤْمِنَةٌ) ise müphem olan has lafza örnektir. Zira buradaki mü'min kölenin tek bir köle olması yönüyle bu lafız mutlaklıktır. Ancak burada mutlak olarak tek bir köle zikredilmesine rağmen hür bırakılacak kölenin hangi köle olduğu bilinmediği için müphemdir. Ona göre müphem veya muayyen tek bir şeyi ifade eden lafız has lafızdır. Ancak bu teklik hayvan örneğinde olduğu gibi bazen belirli bir cinsi, insan örneğinde olduğu gibi bazen belirli bir nev'i, Zeyd örneğinde olduğu gibi bazen de belirli bir zâtı ifade edebilir.⁵⁸⁶ Dolayısıyla iki müellife göre de has lafız zâtı ya da manasıyla tek bir ferdi kapsayan lafza verilen isimdir.

⁵⁸² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1300 (h.), VII/24.

⁵⁸³ Debûsî, *Takvîm*, I/76.

⁵⁸⁴ Fetih: 48/29.

⁵⁸⁵ Nisa: 4/92.

⁵⁸⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/435-436.

2.1.2.2. Has Lafzın Hükümü

Debûsî'ye göre has lafızla sabit olan kat'î olarak sabit olur. Ancak bu kat'îlik lafzın asla başka bir anlama gelme ihtimalinin bulunmadığı anlamına gelmez. Has lafız ile o lafzın konulduğu mana dışında bir şey kast edilebilir. Ancak has lafzın konulduğu mana dışında bir anlam ifade edebilmesi ihtimali yalnızca bunu gösteren bir delil bulunduğu dikkate alınır. Dolayısıyla has lafzın mecaza hamledilmesini gerektirecek bir delil bulunmadığında yalnızca mecaza hamledilme ihtimali has lafzın kat'îlik ifade etmesine engel olmaz. Çünkü lafzın kendisi için konulduğu anlam olan sözlük anlamı o lafzın hakiki manasıdır ve aksini gösteren bir delilden yoksun olan lafzın mecaza hamledilmesi ihtimali has lafzın kat'îlik ifade etmesi hükmünü değiştirmez.

Debûsî, has lafız ile bu lafzın mecaz anlamı kastedilmediği ortaya çıkana kadar hakikî anlamının sabit olmayacağı iddiasını şöyle değerlendirir:

“Lafzın mecaz anlamında kullanıldığı ancak mütekellimin bu lafzın mecaz anlamında kullanıldığını gösteren iradesiyle anlaşılabilir. Mütekellimin iradesi ise ancak irade sahibinden gelen ve lafzın mecaz anlamında kullanıldığını gösteren bir açıklama, halin delâleti ya da örf ile anlaşılabilir. Eğer has lafzın mecaz anlamında kullanıldığına dair bu irade beyanlarından herhangi biri mütekellimden sadır olmamışsa ve lafzın mecaz anlamda kullanıldığına dair bir rivayet yoksa lafzın kat'î olarak hakiki anlamında kullanıldığı sabit olur.”⁵⁸⁷

Semerkindî ise has lafzın hükmünü açıklarken öncelikle Debûsî ve ona tabi olanların⁵⁸⁸ has nassın hükmünün kapsadığı fertler hakkında kat'î olarak sabit olduğu görüşünde olduklarını kendilerinin ve Şafî ashâbının ise has lafızla ifade edilen hükmün –kat'î olarak değil- zâhiren sabit olacağı görüşünde olduklarını söyler. Semerkindî, Debûsî ve ona tabi olanların emir, nehiy ve âm lafızda olduğu gibi has lafızda da lafzın zâhirine itibar ettiklerini ve hâs lafzın –aksini gösteren bir delil olmadıkça- sözlükte hangi mana için konulduysa hakiki anlamda o mana için sabit olacağı görüşünde olduklarını söyler. Semerkindî'ye göre Debûsî ve ona tabi olanların gerekçeleri ise lafzın mecaz olmasını gerektirecek delil kaim oluncaya kadar hakiki manasını ifade edeceği görüşüdür.

⁵⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/235-236.

⁵⁸⁸ Müellifin Debûsî'yi takip edenlerden kastı Pezdevî ve Serahsî olabilir. Zira bu iki müellifte has lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşündedirler. Bkz.: Serahsî, *Usul*, I/128-131; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 107.

Semerkindî, kendilerinin ise ‘bütün hakiki anlamların mecaza ihtimali olduğu gerekçesinden hareketle has lafızda var olan mecaz ihtimali ile birlikte has lafzın kat’ıyyet ifade etmesinin düşünölemeyeceği’ görüşünü benimsediklerini söyler.⁵⁸⁹

Dolayısıyla Debûsî’nin de içinde bulunduğu Hanefîler’in çoğunluğu has lafzın delâletinin kat’î olduğu görüşündedir. Onlara göre has lafzın mecaza ihtimali, delile dayanmadığı sürece has lafzın kat’îlik gerektirmesini değıştirmez. Zira delile dayanmayan ihtimal ile böyle bir ihtimalin bulunmaması aynı anlamda olup ikisi de yok gibidir. Böylece mücerret ihtimal, has lafzın ifade ettiğı kat’îlik kuvvetini azaltmaz ve has lafız konulduğu manâya kesin bir şekilde delâlet eder. Ancak Mâturîdî’nin önderlik ettiğı Semerkandî ve Şafiîler’in benimsediğı görüşe göre ise yalnızca has lafzın mecaz anlamda kullanılabileceğı ihtimali has lafzın kesinliğini ortadan kaldırır ve has lafzın zâhiriyle amel vacip olur. Ancak bu lafızlar (mecaz ihtimalinden dolayı) kat’îlik gerektirmezler. Zira ihtimalin olduğu yerde kesinlikten bahsedilemez.⁵⁹⁰

Has lafzın kapsadığı fertlere delâletinin kat’î mi yoksa içerdiği ihtimal sebebiyle zannî mi olacağı ihtilafının en önemli sonuçlarından biri iki grubun nas üzerine ziyade konusunda yaklaşımlarında kendini gösterir.

2.1.2.3. Nas Üzerine Ziyade

Nas üzerine ziyade delâleti kat’î olan kitapta ve mütevâtir sünnette bir konuda hüküm ifade eden bir nas bulunması sonra aynı konuda haber-i vâhid ve kıyas gibi delâleti zannî olan bir nassın gelip delâleti kat’î olan kitap ve mütevâtir sünnette bulunan hükme ziyade yapılmasıdır. Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre nas üzerine ziyade nesih anlamına gelir ve bu da ancak kendisiyle neshin mümkün olduğu delil ile gerçekleşir. Dolayısıyla Hanefî usulcülere göre yakînî bilgi ifade eden Kur'an ve mütevâtir sünnet ancak kendileri gibi yakînî bilgi ifade eden naslar ile nesh edilebilir. Zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ve kıyas ise sabit olma kuvveti açısından Kur'an ve mütevâtir sünnete denk olmadıkları için yakînî bilgi ifade eden nasları nesh edemezler. Şafiîler ise Kur'an ve mütevâtir sünnetin âm ve has lafızlarının delâletlerinin zannî

⁵⁸⁹ Semerkandî, *Mîzan*, I/438.

⁵⁹⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I. 438-439; Koca, *Tahsis*, 71; Ferhat Koca, “Has”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1997, XVI, 266-267.

olduğu görüşünü savundukları için nas üzerine ziyade nesih değil meşru hükmün açıklanması anlamına gelen beyandır.⁵⁹¹

Semerkandî ise nas üzerine ziyadenin nesh olduğu görüşünü Hanefiler'den Irak Meşâyihî'na nispet eder. Semerkandî, Irak Meşâyihî'nin bu görüşlerinden dolayı abdest ve gusülde niyetin şart koşulmasının ve abdest uzuvlarının yıkanmasında tertib⁵⁹² ve velanın⁵⁹³ şart koşulmasının nas üzerine ziyade, yani nesh anlamına geleceği için yanlış bulurlar. Zira onlara göre delâleti kat'î olan nassın haber-i vâhid ve kıyasla neshi caiz değildir. Semerkandî, Semerkant Meşâyihî'nin abdest ve gusülde niyetin şart koşulmasını nesh değil, nas üzerine ziyade olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. Nas üzerine ziyade ise onlara göre beyan⁵⁹⁴ olduğu için haber-i vâhid ile nassın beyan edilmesini caiz görürler.⁵⁹⁵

Buradaki ihtilafın sebebi iki grubun has lafzın kapsadığı fertlere delâletinin gücü konusunda farklı düşünmeleridir. Irak Hanefilerine göre has lafzın delâleti kat'î olduğu için has lafız üzerine yapılan ziyade nesih anlamına gelir ve bu ancak delâleti kat'î olan bir nasla yapılabilir. Has lafzın (mecaza ihtimalinden dolayı) delâletinin zannî olduğunu söyleyen Şafiîler ve Semerkant Hanefileri ise delâleti zannî olan has lafza yapılan ziyade, nesih değil beyan olur görüşünü benimserler. Ve haber-i vâhid de kendisi gibi delâleti zannî olan has lafzı beyan edebilir.⁵⁹⁶

Nas üzerine ziyade meselesi hakkındaki görüş farklılığı neshin mahiyeti hakkındaki görüş farklılığından kaynaklanır. Debûsî ve Semerkandî de nas üzerine ziyade meselesini nesh konusunu işlerken ele almışlardır.⁵⁹⁷ Ancak iki müellifin nesh konusu ile ilgili görüşlerinin karşılaştırması nesh başlığı altında müstakil bir çalışmayı gerektirir. Konuya burada Semerkandî'nin vermiş olduğu, abdestte niyetin şart

⁵⁹¹ Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 143; Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13, 2009, 110-113.

⁵⁹² Tertib abdest uzuvlarının ayette geçtiği sıra üzere yıkanması ve mesh edilmesidir. Bkz.: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2013. 70.

⁵⁹³ Muvalat abdestin gerektirdiği fiilleri yaparken arada başka şeyle uğraşmamaktır. Bkz.: Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I/13.

⁵⁹⁴ Beyan lafızdaki mananın ortaya çıkarılması ve lafzın muhatabına lafızdaki gizliliğin izah edilmesidir. Bkz.: Serahsî, *Usul*, II/26.

⁵⁹⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/200-202.

⁵⁹⁶ Koca, "Has", *DİA*, XVI, 267.

⁵⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/521-529; Semerkandî, *Mizan*, II/1011-1016.

koşulması, abdest uzuvlarının yıkanmasında tertib ve velânın şart koşulması örnekleri üzerinden kısaca değinilecektir.

Hanefîler'e göre يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ⁵⁹⁸ ayetiyle el, yüz ve ayakların yıkanması başın mesh edilmesi emredilmiştir. Bu üç uzvu yıkamayı ve başı mesh etmeyi emreden ayet beyana ihtimali olmayan ve kat'îlik ifade eden has bir lafızdır. Haber-i vâhid tarikiyle gelen hadis ile niyetin şart koşulması ise kitabın nassına ziyade yani nesh anlamına gelir ki bu delâleti kat'î olan has lafzın delâleti zannî olan haber-i vâhid ile neshedilmesi anlamına gelir. Bu ise doğru değildir. Çünkü Hanefîler'e göre has lafız gibi delâleti kat'î olan bir nassın kıyas ve haber-i vâhid gibi delâleti zannî olan bir delil ile neshedilmesi mümkün değildir.⁵⁹⁹ Hanefîler tertib ve velânın farz kabul edilmesi durumunda da abdest ayetine ziyade yapılacağı gerekçesiyle tertib ve velânın sünnet olduğu görüşünü benimserler.⁶⁰⁰

Şafîîlere göre ise "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِلكَلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى"⁶⁰¹ hadisinin delil kabul edilip, niyetin farz kabul edilmesi abdest ayetinin neshi anlamına gelmez. Zira onlara göre nas üzerine ziyade nesh değil beyandır. Çünkü has lafız, beyana ve mecaza ihtimali olan delâleti zannî bir lafızdır. Dolayısıyla nas üzerine ziyadenin nesh olmadığını savunan Şafîîler'e göre niyet hadisi abdestin farzlarını ifade eden kitabın nassını beyan edebileceğine göre abdest hadisi ibadetlerin niyetsiz olmayacağını delilidir. Hadisteki ameller "الاعمال" den kasıt şer'î amellerdir. Abdest de mahza ibadet olan şer'î bir amel olduğu için niyetsiz sahih olmaz.⁶⁰² Şafîîlere göre tertib de abdestin farzlarındanır. Mâlikî ve Hanbelîler ise abdestte muvâlatın farz olduğu görüşündedirler.⁶⁰³

Debûsî, abdestte niyetin şart koşulması meselesini nassa ziyade meselesine değinmeden ele alır. O, Şafîî'nin abdesti teyemmüme kıyas ederek niyetin

⁵⁹⁸ "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın." Maide: 5/6.

⁵⁹⁹ Serahsî, *Mebsûd*, I/203; İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-Dekaik I-VII*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I/52; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu I-VIII*, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1985, I/225-226.

⁶⁰⁰ Şeyh Bedreddin, Simavna Kadısıoğlu Mahmûd, *Letâifu'l-İşârât Şerhi / Et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-İşârât I-II*, (Ed.: Hacı Yunus Apaydın), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2012, I/49.

⁶⁰¹ Buhârî, Eyman: 23; Ebû Dâvûd, Talâk: 11; Tirmizî, Fedâilu'l-Cihad: 16.

⁶⁰² Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil (v. 502/1109), *Bahrü'l-Mezheb fî Furû'i Mezhebi'l-İmâmi's-Şafîi I-XIV*, Thk.: Ahmed İzzev İ'nâye, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-A'rabî, Beyrut 2002, I/83-84; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifet-i Me'ânî Elfazî'l-Minhâc I-IV*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, I/86; Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddîn Zencânî, *Fıkhi Hükmümlerin Dayanakları Tahrîcî'l-fürû' Ale'l-Usûl*, (Çev.: Davut İltaş), Ankara Okulu, Ankara 2015, 33-34.

⁶⁰³ Serahsî, *Mebsûd*, I/55; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/95; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, I/234.

teyemmümün şartı olması gibi abdestin de şartı olması gerektiği görüşünü benimsediğini söyler. Ancak Debûsî'ye göre abdest hükmîdir. Yani taharet meydana gelmesi hükmen ve şer'an bilinen hükmî bir şeydir. Su yaratılış itibariyle temizdir. Dolayısıyla suyu kullanmakla tabîi olarak niyet olmaksızın temizlik meydana gelir. Toprak ise hükmen temizdir. Toprağa onu temiz kılıcı şer'î bir şart bitişmedikçe tabi haliyle toprakla temizlik meydana gelmez. Dolayısıyla teyemmümde toprağın kullanılması ile abdestte suyun kullanılması birbirine kıyas edilemez.⁶⁰⁴

Nas üzerine ziyadenin neshin dört çeşidinden biri olduğunu söyleyen Debûsî'ye göre nas üzerine ziyade, zâhiren beyan olsa da manen nesihdir. Çünkü beyan lafzın muhtemel olduğu ve ismin kendisine uygun düştüğü şeyin ismidir. Yani bir açıklamanın bir kelimenin beyanı olabilmesi ancak o açıklamanın o kelimenin muhtemel manalarından biri olması durumunda doğru olur. Örneğin zina haddinde nefy; uzaklaştırma kelimesi, yüz değnek⁶⁰⁵ kelimesinin muhtemel manalarından biri değildir. Dolayısıyla uzaklaştırmanın yüz değnek üzerine ziyade edilmesi zina haddindeki yüz değnek kelimesinin beyan edilmesi değil hükmünün kaldırılması anlamına gelir. Debûsî'ye göre, Hanefî âlimleri zina suçunda uzaklaştırmayı had cezası olarak kabul etmenin, zina eden kişiye yüz değnek vurulması gerekliliğini bildiren ayete ziyade yapmak dolayısıyla ayetle bildirilen hükmün neshedilmesi anlamına geleceği için bundan kaçınırlar. Bunun sebebi ise bu ziyadenin-neshin delâleti zannî olan haber-i vâhid ile yapılmasıdır.⁶⁰⁶

Semerkandî, Irak Hanefileri'nin nassa yapılan ziyadenin nesih anlamına geleceği görüşünü benimsediklerini aktarır. Ona göre Mâturîdî ise nassa yapılan ziyadenin hem beyan hem de nesih anlamına gelebileceği görüşündedir ve nassa yapılan ziyadenin nesih mi beyan mı olduğu ancak bir delil ile anlaşılır. Dolayısıyla nassa yapılan ziyade delilsiz olarak neshe ya da beyana hamledilemez.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/776.

⁶⁰⁵ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ Nur: 24/2

⁶⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/523-524; Hanefilere göre zina eden kişinin sürgün edilmesi had değil tazir cezasıdır. Çünkü onlara göre zina eden kişiye yüz değnek vurulması gerektiğini emreden ayette sürgün cezası zikredilmemiştir. Zina eden kişinin sürgün edilmesi gerektiği ise haber-i vahid ile gelen hadisle emredilmiştir. Bu durumda zina haddine sürgün cezası ilave edilirse sürgün zina haddinin bir kısmı olmuş olur ki bu nassa ilave yapmak anlamına gelir. Nassa ilave ise o nassı neshetmek anlamına gelir ki kitabın nassının haber-i vahid ile neshedilmesi caiz değildir. Serahsî, *Mebud*, IX/44; Kâsânî, *Bedaiü's-Sanai'*, IX/211-212.

⁶⁰⁷ Semerkandî, *Mizan*, II/1012; Ayrıca bkz.: Lâmişî, 174-175.

Böylece Mâturîdî'nin görüşünü kısaca aktaran Semerkandî, nas üzerine ziyadenin nesh anlamına geldiği görüşünü savunan Irak Hanefîleri'nin ve nas üzerine ziyadenin nesh olmadığını savunan Şafiîler'in konu hakkındaki gerekçelerini de aktarır.⁶⁰⁸ Fakat Semerkandî, hangi görüşü benimsediğini açıkça ifade etmez. Daha önce Semerkandî'nin konu hakkındaki ihtilafı aktarırken, nas üzerine ziyadenin nesh olduğu görüşünü savunan Irak Hanefîleri'nin bu görüşten hareketle abdest ve gusûlde niyetin şart koşulmasının ve abdest uzuvlarının yıkanmasında tertib ve velanın şart koşulmasının nas üzerine ziyade yani nesh anlamına geleceği için yanlış bulup ve kabul etmedikleri ifade edilmişti. Yine Semerkant Meşâyihî'nin nas üzerine ziyadenin beyan olduğu ve haber-i vâhid ile nassın beyan edilmesini mümkün gördükleri ifade edilmişti.⁶⁰⁹ Semerkandî'nin bu ifadeleri, konu hakkındaki görüşünün belirlenmesi noktasında yol gösterici olmuştur. Zira Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* adlı eserinde, abdest konusunu işlerken niyet, tertib ve muvâlatı abdestin sünnetleri arasında saymıştır.⁶¹⁰ Ayrıca müellif, Debûsî'den aktardığımız zina haddinde celde cezasına sürgün cezasının had cezası olarak eklenmesinin de Şafi'nin iddiası olduğunu söyler ve kabul etmez.⁶¹¹ Böylece Semerkandî'nin nassa ziyade konusunun fûrû fıkha yansıyan sonuçları bakımından Irak Hanefîleri gibi düşündüğü ortaya çıkar.

2.1.3. Müşterek Lafız

2.1.3.1. Müşterek Lafzın Tanımı

Sözlükte paylaşmak, bölüşmek gibi anlamlara gelen “شرك” kelimesinden türeyen ve “ortak olunan şey” anlamına gelen müşterek “مُشْتَرَك” kelimesi her biri gerçek anlamı olan birden çok anlamı bulunan kelimedir.⁶¹² Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise müşterek; her biri ayrı vaz' ile olmak üzere iki veya daha fazla manâya sahip olan lafızdır. Müşterek kavramı Hanefî usulcüler tarafından vaz' olundukları mana bakımından lafzın kısımları bölümünde ele alınırken Müttekellimîn metodunu benimseyen usulcüler bu

⁶⁰⁸ Semerkandî, *Mizan*, II/1013-1014.

⁶⁰⁹ Bkz.: Semerkandî, *Mizan*, I/439.

⁶¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I/11-1

⁶¹¹ Bkz.: Semerkandî, *Mizan*, II/101

⁶¹² İbn Manzûr, X/448; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 171-172.

kavramı genellikle lafzın tekliği ve çokluğu bakımından sınıflandırılması kısmında incelemiştir.⁶¹³

Debûsî, müşterekin farklı anlamlara sahip tek bir kelime değil de yazımı ortak olmakla birlikte birbirinin aynı olmayan farklı anlamlar için kullanılan lafız olduğunu söyler. Örneğin, “العین” kelimesi su kaynağı, casus, malın kendisi gibi aralarında belirli bir ortaklık bulunmayan farklı anlamlar için kullanılır. Ancak “العین” kelimesi ile bu manaların hepsi aynı anda kast edilmez. “العین” kelimesinin bu manalardan hepsi için kullanılma ihtimali vardır ancak bu manalardan birinin kast edildiği anlaşıncı diğer ihtimaller ortadan kalkar. Dolayısıyla müşterek lafız birçok manâya gelme ihtimali olsa da bu manalardan yalnızca biri için kullanılan lafızdır.⁶¹⁴

Semerkandî'ye göre de bir usûl terimi olarak müşterek, farklı veya birbirine zıt olan anlamlara gelmeye ihtimalli olup aslında bu manalardan yalnızca biri için kullanılan lafızdır. Müşterek lafız ile bu manalardan hangisinin kast edildiği konuşan için malum dinleyen için meçhuldür. O, müşterekin mücmel lafzın bir çeşidi olduğunu söyler. Zira ona göre mücmel lafız dilsel açıdan iki kısımdır. Bunlardan ilki lafzın aslının malum vasfının meçhul olmasıdır. Mücmel lafzın dilsel açıdan ikinci çeşidi ise; iki veya daha fazla manaya gelme ihtimali olan müşterek lafızdır. Birden çok manâya gelen bu tür lafızlar ile muhtemel olduğu manalardan hangisinin kastedildiği, konuşan nezdinde malum dinleyen nezdinde ise meçhuldür. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre her müşterek lafız aynı zamanda mücmeldir ancak her mücmel lafız aynı zamanda müşterek değildir.⁶¹⁵

Sonuç olarak her iki müellife göre müşterek lafız farklı anlamlara gelmeye ihtimali olan ancak aslında bu manalardan yalnızca biri için kullanılan lafızdır. Müşterek lafzın mahiyeti konusunda daha fazla bilgi veren Semerkandî, müşterek lafzın sözün sahibi tarafından bilindiği ve işiten tarafından bilinmediği için mücmel lafzın bir çeşidi olduğunu ifade eder.

Müşterek lafzın mahiyeti ile ilgili her iki müellifin de ele aldıkları hususlardan biri müşterekin umûmu meselesidir. Müşterekin umumu müşterek lafzın bütün manalarını

⁶¹³ Şaban, *Usûlü'l Fıkıh*, 360; Ferhat Koca, “Müşterek (Fıkıh Usulü)”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 172-173.

⁶¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/220.

⁶¹⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/493-495.

kuşatacak şekilde kullanılmasının yani müşterek lafızla aynı anda iki veya daha çok anlamın murat edilmesinin mümkün olup olmadığı hususudur.⁶¹⁶ Örneğin, “العین” kelimesi zikredildiğinde bu kelime ile kendisinin su kaynağı, casus, malın aynı gibi manalardan birinin murat edilebileceği hususunda bir tartışma yoktur. Ancak “العین” kelimesi ile aynı zamanda bu manaların hepsinin murad edilmesi hususu tartışmalıdır.

Kerhî (v. 340), Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefîler’in çoğunluğu ve bazı Şafîî âlimler ile Mu‘tezile usulcülerinin çoğunluğuna göre, müşterek lafız ister olumlu ister olumsuz anlamda kullanılsın muhtemel olduğu manaların hepsi için kullanılması mümkün değildir. Şafîîler’in çoğunluğu, Mâlikîlerden el-Bâkılânî (v. 403), Mu‘tezileden Kâdî Abdulcebbâr’a (v. 415/1025) göre ise müşterek lafız kalıp itibariyle farklı manâya gelen şeyleri kapsayabilir. Bu usulcüler müşterek lafız ister olumlu ister olumsuz olsun lafzın kapsamına giren bütün manalarının hakiki manada murat edilmesi mümkündür.⁶¹⁷

Debûsî’ye göre müşterek lafız birçok mana ve isme ihtimalli olmasına rağmen kendisiyle bu mana ve isimlerden sadece birisi kast edildiği için müşterek lafız umum ifade etmez. Mesela “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”⁶¹⁸ ayetinde geçen ve bir müşterek lafız olan “قُرُوءٍ” kelimesi hem adet dönemi hem de temizlik dönemi anlamına gelir. Müşterek lafız umum ifade etmediği için ayette bunların ikisi birden kastedilmez. Ayette ya adet dönemi ya temizlik dönemi murat edilmiştir.⁶¹⁹

Müşterek lafzın umumunu kabul etmeyen Debûsî, bir lafızla o lafzın hem hakikat hem de mecaz anlamının kastedilebileceği görüşüne de karşı çıkar. Zira ona göre lafız, anlama nispetle bedendeki elbise gibidir. Nasıl ki bir elbisenin aynı anda hem elbisenin sahibi tarafından giyilmesi hem de ödünç olarak başkasına verilmesi mümkün değilse bir lafızla aynı zamanda o lafzın hem hakikat manasının hem de mecaz manasının murat edilmesi mümkün değildir.⁶²⁰ Dolayısıyla Debûsî’ye göre bir lafız birçok manâya gelme ihtimali olsa da bir kullanışta bu manaların yalnızca biri için geçerli olur.

⁶¹⁶ Osman Güman, *Nahiv-fıkıh usulü ilişkisi (El-İsnevi örneği)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, 100.

⁶¹⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/497; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/63; Koca, *Tahsis*, 97-98. Her iki tarafın delilleri için bkz.: Salih, *Tefsîrû'n-nusûs*, I/141-144.

⁶¹⁸ Bakara: 2/228.

⁶¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/220-221.

⁶²⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/281.

Semerkandî ise müşterek lafzın umum ifade edip etmeyeceği hususundaki görüşleri aktarmış ancak kendisinin hangi görüşü benimsediğini açıkça ifade etmemiştir. Ancak yapmış olduğu müşterek lafız tanımına göre Semerkandî, müşterek lafzın muhtemel olduğu anlamların tamamı lafzın bir kere kullanılmasıyla murat edilmez. Zira ona göre, müşterek lafız farklı ve birbirine zıt olan anlamlara gelme ihtimali olsa da aslında bu manalardan sadece biri için kullanılan lafızdır. Dolayısıyla Semerkandî de Debûsî gibi müşterek lafzın umum ifade edebileceği görüşünü doğru bulmaz.⁶²¹

2.1.3.2. Müşterek Lafzın Hükümü

Debûsî'ye göre müşterek lafzın hükümü tevakkuf etmektir. Yani müşterek lafzın muhtemel olduğu manalardan biri tercih edilmeyip şâri'nin bu lafız ile (ne murat ettiyse) muradının hak olduğuna inanmakla yetinilir. Çünkü müşterek lafzın anlamlarının tamamı onun bir defa kullanılmasıyla murat edilmez. Ve müşterek lafız muhtemel olduğu bu manaların hepsine eşit miktarda delâlet eder. Zira bu manalardan birinin kastedildiğini gösteren bir delil olduğunda o mana tercih edilir ve lafız müşterek olmaktan çıkar. Ancak müşterek lafız ile murat edilme ihtimali olan manalar arasında o manayı tercihe götürecek bir delil olmadığı için bu manalardan herhangi birinin kastedildiğini gösteren bir delil ortaya çıkana kadar tevakkuf edilir ve bu lafız ile amel edilmez.⁶²²

Debûsî, bu konuda kendisinden önce Cessâs'ın kendisinden sonra Pezdevî (v. 482) ve Serahsî'nin de zikrettiği mevlaya vasiyet örneğini verir. Buna göre bir kişi malının bir kısmını mevlâlarına vasiyet etse ve bu kişinin hem kendisini azat eden efendisi hem de azat etmiş olduğu kölesi olsa. Vasiyet eden kişinin hangi mevlasını kastetmiş olduğu bilinemeyeceğinden, vasiyetin kimin için olduğu ölmeden önce vasiyet eden kişi tarafından beyan edilmediğinde, vasiyet bâtıl olur. Zira mevâli kelimesi her iki manâya da ihtimalli olan müşterek bir kelimedir. Lafız iki manâya da eşit derecede delâlet ettiği için vasiyet edenin iki mana arasında tercihi gerektirecek bir

⁶²¹ Semerkandî, *Mizan*, I/493; Kerdanî, 256-257.

⁶²² Debûsî, *Takvîm*, I/243-244.

beyanı olmadıkça vasiyetin kim için yapılmış olduğu meçhul kalır. Bundan dolayı bu vasiyet batıl olmuş olur.⁶²³

Semerkandî'ye göre de müşterek lafız umum ifade etmeyeceği için müşterek lafızla ifade edilen hüküm o lafzın fertlerinden yalnızca biri için geçerli olur. Bu ferdin hangisi olduğu konuşan açısından malum dinleyen açısından meçhuldür. Müşterek lafzın kapsamına giren fertlerden hangisi için kullanılmış olduğu kesinlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse müşterek lafız müfesser lafza dönüşür bu durumda lafız kat'î surette amel etmeyi ve kesin bilgiyi gerektirir. Ancak müşterek lafzın hangi fert için ifade edildiğini beyan eden delil haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ise müşterek lafız müevvele dönüşür ve zâhiren amel etmeyi gerektirse de kesin bilgiyi gerektirmez.⁶²⁴

2.1.4. Müevvel Lafız

İlk dönem Hanefî usulcülerden olan Debûsî, Fahrü'l-İslâm Pezdevî ve Serahsî vaz' olunduğu mâna bakımından lafızları has, âm, müşterek ve müevvel diye dört kısma ayırır. Sadrüşşerîa ise müevvel kavramının ictihadın bir sonucu olması sebebiyle vaz' ediliş itibariyle lafız taksimine dâhil edilmesinin hatalı olacağı görüşündedir. Sadrüşşerîa'nın bu görüşü Hanefî âlimler tarafından kabul görmüş vaz' olunduğu mâna bakımından lafızlar has, âm, müşterek ile sınırlı tutulmuş ve müevvel lafız bu tasnifin dışında bırakılmıştır.⁶²⁵

2.1.4.1. Müevvel Lafzın Tanımı

Sözlükte 'dönmek, yönelmek' gibi anlamlara gelen “اول” kökünden türeyen, dönülen-yönelinen ve te'vil edilen anlamına gelen 'müevvel' kelimesi düşünce ve tefekkürden sonra mananın yöneldiği şey anlamındadır. Lafzı konulduğu anlamdan başka bir anlama hamletmeye ise te'vil denir.⁶²⁶

⁶²³ Cessâs, *Fusûl*, I/76-77; Debûsî, *Takvîm*, I/221; Serahsî, *Usul*, I/126-127; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 221.

⁶²⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/496; Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

⁶²⁵ Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I/57; Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II, 552; Güman, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, 111.

⁶²⁶ Semerkandî, *Mîzan*, I/517; İbn Manzûr, XI/32-33; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 140.

Fukaha yöntemini benimseyen usulcüler müevveli, müşterek lafzın muhtemel manalarından birinin zannî bir delile dayanılarak tercih edilmesi anlamında kullanırlar.⁶²⁷ Debûsî de müevvelin müşterek lafzın muhtemel manalarından birinin re'y-i gâlib ve ictihad ile açığa çıkarılması olduğunu söyler. Bu tanım başta Serahsî ve Pezdevî olmak üzere Hanefî usulcüler tarafından da benimsenmiştir.⁶²⁸

Debûsî bir lafzın müevvel olarak isimlendirilebilmesi için müşterek lafzın muhtemel manalarından birinin re'y-i gâlib ve ictihad ile tercih edilmiş olması gerektiğini söyler. Ona göre, eğer müşterek lafzın muhtemel olduğu manalardan biri tasdiki zorunlu olan sem'î bir delil ile belirlenirse müşterek lafız kendisine bitişen tasdiki zorunlu olan beyandan dolayı müfesser lafza dönüşür. Ancak eğer müşterek lafzın hangi manasının tercih edilmesi gerektiği re'y-i gâlib ve ictihad yoluyla belirlenirse bu beyan tefsir niteliğinde olmayıp keşif anlamındadır. Bir lafzın gerçek manasını ortaya çıkarma-keşfetme zan ifade eden re'y ile kesin bir şekilde sabit olmaz. Re'y ile ancak tercih edilen mananın kendisiyle eşit düzeyde olan diğer vecihlerin müşterekliği bir tercih ile ortadan kalkar ve müşterek lafzın kesin anlamının ortaya çıkarıldığı iddiası olmaksızın kelimadan kastedilen o yönde te'vil edilir. Bu ise müşterek lafzın hakiki manasının kesin bir şekilde tespit edilmesi anlamına gelmez. Ancak müşterek lafzın birbirine eşit derecede ihtimalli olan manalarından biri tercih edilerek lafızdaki müştereklik ictihad ile (kesinlik bildirmeyecek bir şekilde) ortadan kaldırılmış olur. Ayrıca Debûsî'ye göre, manasındaki bir incelikten dolayı anlamı kapalı olan lafızların anlamlarındaki kapalılık re'y ile giderildiğinde bu lafızlar da müevvele dönüşür.⁶²⁹

Semerkandî'ye göre kat'î olmayan bir delil ile müşterek lafzın muhtemel manalarından birinin tercih edilmesiyle müevvel lafız meydana gelir. Ona göre kendileriyle kastedilenin kat'î olmayan bir delil ile bilinir olduğu hafî, müşkil ve mücmel lafızlar da müevvele dönüşür. Dolayısıyla kendisindeki anlam kapalılığı zannî bilgi ifade eden bir delil olan ictihadla giderilen lafızlar müevvel lafza dönüşür. Eğer

⁶²⁷ Durmuş, "Müşterek", *DİA*, XXXII, 173.

⁶²⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/221-222; Serahsî, *Usul*, I/127; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 98; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 140.

⁶²⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/221-222.

müşkil, mücmel ve müşterek lafızlar ile hangi anlamın murat edildiği kat'î bir delil ile beyan edilirse bu lafızlar müfessere dönüşür.⁶³⁰

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî'ye göre, müşterek lafzın muhtemel olduğu manalardan biri kat'îlik bildiren bir delil ile tercih edilirse bu lafız müfesser lafza dönüşür. Ancak müşterek lafız ile hangi anlamın murat edildiği zannîlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse bu lafızlar müevvele dönüşür.

2.1.4.2. Müevvel Lafzın Hükümü

Debûsî'ye göre müevvelin hükümü zâhir lafzın hükümü gibidir. Ancak zâhir lafız kat'î ilim ve mutlak surette ameli gerektirirken müevvel lafız re'y-i gâlib ile elde edildiği için zan ifade eder. Müevvel lafız zan ifade ettiği ve dolayısıyla hata ve yanlış ihtimaline açık olduğu için zâhir lafız gibi kat'î bilgiyi gerektirmez ancak ifade ettiği hükmün gereğince amel edilir.⁶³¹

Debûsî bu görüşünün bir sonucu olarak müevvel ayetinde kesin ilim ifade etmeyen ama kendisiyle amelin caiz olduğu şer'î hüccetlerden (الحجج المجوزة من الشرعيات) biri olduğunu söyler.⁶³² Müellif, hata ihtimalini barındırması ve kesin ilim ifade etmemesine rağmen müevvel ayet ile amelin gerekli olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, hata ihtimalini barındırsa da müevvel ayetin manalarından birini tercih ederek onunla amel etmek caizdir. Zira kesinlik olmaksızın bir delil ile iki görüşten birinin tercih edilmesi durumunda ortaya çıkan ilim, tercih edilmeyen diğer manaların muhtemel olmaya devam etmelerinden dolayı, kesinlik ifade etmeyen zâhir bir ilimdir. Bu da mükellefler için bir genişliktir. Ancak kesinlik bildirmese de haber-i vâhid ve kıyas ile amel caiz olduğu gibi müevvel ayetle amel etmek de caizdir.⁶³³

Semerkandî'ye göre de müevvel lafız kat'î ilim gerektirmese de bu lafız ile ifade edilen hüküm bağlayıcı olarak amel etmeyi gerektirir.⁶³⁴ Her iki müellife göre de müşterek, müşkil ve mücmel ile murat edilen mana kat'îlik bildiren bir delil ile beyan edilirse bu lafızlar müfessere dönüşürler. Ancak bu lafızlar Debûsî'nin ifadesiyle 're'y-i

⁶³⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/501; Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

⁶³¹ Debûsî, *Takvîm*, I/244.

⁶³² Debûsî'ye göre müevvel ayet, kıyas, haber-i vahid ve tahsis edilmiş âm lafız mutlak surette ameli gerektirirler ancak kat'î ilim ifade etmezler. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/384.

⁶³³ Debûsî, *Takvîm*, I/384-387.

⁶³⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

gâlib ve ictihad' ile Semerkandî'nin ifadesiyle 'kesin olmayan bir delil ile' beyan edilirse bu lafızlar müevvele dönüşür.⁶³⁵

2.2. KELAMIN KISIMLARI

Emir ve nehiy konusu klasik fıkıh usulü eserlerinde ya has lafız konusunun bir alt başlığı olarak ya da dille alakalı usul kurallarının incelendiği bölümde yer alır.⁶³⁶ Debûsî ise eserinde öncelikle aklî ve şer'î hüccetler konusuna değinmiş ve hüccetleri ilmi zorunlu kılan ve ilmi mümkün kılan hüccetler diye iki kısma ayırmıştır. Bu sınıflandırmadan sonra kitap, sünnet ve icma ile ilgili görüşlerini aktaran müellif bu bilgilendirmeden sonra emir ve nehiy konusunu ele almaya başlamıştır.⁶³⁷ Semerkandî ise eserinde hükümler ve şer'î deliller konularına değindikten sonra emir ve nehiy konusunu işlemeye başlamıştır.⁶³⁸ Her iki müellif de emir ve nehiy konularını kelamın kısımları başlığı altında ele almışlardır.⁶³⁹

2.2.1. Emir

2.2.1.1. Emrin Tanımı ve Mahiyeti

Emir kelimesi “أَمَرَ” fiilinin mastarıdır, fasih okuyuşta mazisi ‘emera’ şeklindedir. Bu kelimeyi ‘emira’ ve ‘emura’ şeklinde de okuyanlar vardır.⁶⁴⁰ Emir kelimesi sözlükte iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, nehyin zıddı olan ve çoğulu evamir olan emirdir. Kelimenin diğer anlamı ise hal, durum, fiil anlamlarına gelen ve çoğulu ‘umur’ olan emirdir.⁶⁴¹

Hanefî usulcülerden Cessâs'a göre emir ‘kişinin birşeyin kesin bir surette yapılmasını irade ettiği zaman başkasına *افعل* yap demesinden ibarettir’. Ona göre haber, istihbar ve umum ifade eden lafızlarda olduğu gibi emir için de konulmuş bir kalıbın

⁶³⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/384; Semerkandî, *Mizan*, I/517.

⁶³⁶ Salim Ögüt, “Emir”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1995, XI, 119-120.

⁶³⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/24-74.

⁶³⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/97-197.

⁶³⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/74; Semerkandî, *Mizan*, I/191.

⁶⁴⁰ Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, Thk.: İbrahim el-Terzi vd., Kuveyt Hükümet Matbaası, Kuveyt 2001, X/69.

⁶⁴¹ İbn Fâris, Ahmet b. Faris, *Mu'cemü'l-Mekayisü'l-Lüğa I-VI*, Thk.: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979 b.y.y, 1/137.

bulunması gerekir. Bu dilin gerektirdiği bir zarurettir.⁶⁴² Serahsî ise emri ‘bir kimsenin emir sigasıyla kendi seviyesinde veya kendisinden aşağı seviyede olan birine ‘şunu yap’ diye hitap etmesidir’ diye tarif eder. Serahsî, emri ifade eden ve emre has bir kalıbın bulunması gerektiğini vurgular. Çünkü emir kalıbıyla en önemli maksatlardan biri murat edilir. Bundan dolayı kendisiyle emir anlamı anlaşılan bir lafzın olması gerekir. Bu şekilde emir kalıbı geçmiş gelecek ve şimdiki zamanı ifade eden kalıplardan ayrılmış olur. Zira her kavramın ifade ettiği bir anlam vardır ve kastedilen mananın tam olarak anlaşılabilmesi için o anlamı ifade eden ve o anlam için konulmuş bir lafzın bulunması gerekir. Ona göre emir için konulmuş olan siga ise “افعل” kalıbıdır. Fakat bu ibare bazen mecazen başka anlamda da kullanılabilir.⁶⁴³

Emir için müstakil bir tarif yapmayan Pezdevî de emir kalıbını ön plana çıkarmış ve Hanefîler’in emrin hususi bir kalıptan ibaret olduğu görüşünü benimsediklerini söylemiştir. Bu görüşe göre, ibareler kendileriyle kastedilen bir manâya delâlet etmeleri için konulmuştur. Bundan dolayı ibarelerin bir mana ve maksat ifade etmemesi doğru olmaz. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanı bildirmek için konulan belli ibareler olduğu gibi kendisiyle emrin kastedildiği ve emre has olan bir ibarenin de bulunması gerekir.⁶⁴⁴

Yaptıkları emir tanımında sigayı-kalıbı ön plana çıkaran ve emreden kişinin gerçekten üstün olması gerektiği şartını koşan Mutezilî âlimleri ise emri ‘kişinin kendini küçük görme olmaksızın rütbe bakımından kendisinden daha aşağı konumda olan birine bir şeyi yap demesi veya bunun yerine geçecek bir şey söylemesi diye tarif ederler.⁶⁴⁵

Emre has bir tanım yapmayan Debûsî, eserinin farklı kısımlarında emrin mahiyeti ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamalardan bazıları şöyledir:

Bir şeyi emretmek yapılması istenen şeyin varlık sahasına çıkarılmasına dair irade beyanıdır.⁶⁴⁶ Emir sözle yap “افعل” kalıbının söylenmesidir ve “افعل” kalıbını oluşturan harflerin kullanılmasıyla meydana gelir.⁶⁴⁷ Bu açıklamalardan Debûsî’nin de

⁶⁴² Cessâs, *Fusûl*, II/79-82.

⁶⁴³ Serahsî, *Usul*, I/11-12.

⁶⁴⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 119-121.

⁶⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen (v. 415/1025), *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) I-II*, (nşr. ve çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, I/231; Cüveynî, *el-Burhan*, I/203-204; Basrî, *el-Mu'temed*, I/55-56; Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınevi, 2009, 31.

⁶⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/74.

⁶⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/76.

kendisinden önceki Hanefî usulcüler gibi emrin mahiyetiyle ilgili olarak “افعل” kalıbına vurgu yaptığı ve bu kalıbı ön plana çıkardığı görülmektedir. Ona göre, diğer fiil kalıplarının belirli bir anlamı olduğu gibi emir kalıbının da belirli bir anlamı vardır. O da “افعل” kalıbıyla ifade edilen fiilin yapılması gerektiğidir. Örneğin, nasıl ki “قَدِمَ رَيْدٌ” dendiğinde bu kelimeden beklenen fayda Zeyd’in geldiğinin beyan edilmesidir. “يَقْدُمُ” dediğimiz zaman o kişinin geleceğini beyanı olur. Öyle de, karşımızdaki kişiye “أَقْدِمُ” dediğimizde o kişinin gelmesinin gerekli olduğunu ifade etmiş oluruz. Öyle ki gözleri görmeyen birine gör “أَبْصِرْ” diye emir vermek doğru olmaz. Çünkü o siga-kalıptan elde edilecek fayda olan görme fiilinin görme yeteneği olmayan biri tarafından gerçekleştirilebileceği düşünülemez.⁶⁴⁸

Semerkindî’ye göre ise emir hakikat olarak yalvarma olmaksızın otoriter bir tarzda fiilin yerine getirilmesine çağrı olan sözdür. Ona göre dua ve isteme kalıpları emir kavramının kapsadığı ibareler değildir. Çünkü bu kalıplarda talep üstünlük yoluyla değil yalvarma yoluyla bir fiilin yapılmasını istemektir. Semerkindî, kendilerinin kişinin karşısında hazır bulunan birine bir şeyi yapmasını işaret etmesini ve Nebî’nin (s.a.v) fiillerini dışarıda tutmak için söz (قول) kelimesini kullandıklarını söyler. Emirde rütbeyi değil de otoriter bir tarzda söylemeyi şart koşan Semerkindî’ye göre yalvarma yoluyla kendisinden daha düşük bir konumda olan kimseden bir fiili yapmasını istemek emir sayılmaz. Fakat mevki olarak kendisinden daha yüksekte olan bir kişiden bir fiilin yapılmasını otoriter bir tarzda istemek emir sayılır.⁶⁴⁹

Semerkindî’ye göre “افعل” kalıbı kendisini emrin dışındaki manalara döndüren karîneler bulunmadığı zaman emre delâlet eder. Emir bazen başka deliller ile bilinebilir. Çünkü “افعل” kalıbı emrin bizatihî kendisi değil emrin göstergesi-delilidir. Delilin sahih olmasının şartı ise ini’kas (medlul bulununca delilin bulunması) değil, delil bulununca medlulün da bulunması gerekliliğini ifade eden ıttıratır. Dolayısıyla karînelerden hâlî olarak bulunan “افعل” kalıbı vaciplik ifade edebilir. Ama bu vaciplik bulunan her yerde “افعل” kalıbının bulunması gerektiği anlamına gelmez. Yani ona göre “افعل” kalıbından başka göstergelerle de emir bilinebilir. “Allah, adâletli olmayı ve ihsanı ve akrabalara

⁶⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/76-77.

⁶⁴⁹ Semerkindî, *Mîzan*, I/200-202.

yardım etmeyi emreder”⁶⁵⁰ ayetinde olduğu gibi, Allah’ın kendi emrini haber vermesi ve icab, farz, ilzam gibi lafızların emre delil olması gibi.⁶⁵¹

Debûsî de emir kalıbının, emri ifade eden tek yöntem olmadığı görüşündedir. Ona göre emir dışında yapılması istenen fiilin vacip olduğunun açıkça ifade edilmesi gerekir. Veya yapılması istenen fiilin yapılmaması durumunda cezayla muhatap olunacağını bildirilmesi gibi ifadelerle de Allah’ın yapılmasını farz kıldığı fiiller öğrenilebilir.⁶⁵²

Semerkandî, emrin tanımını konusunun kelâmî boyutuna da değinerek ele alan ilk Hanefî usulcüdür. “افعل” kalıbının bizatihî kendisinin hakiki manada emir olmadığını ve bu kalıbın ancak emre delâlet ettiğini söyleyen Semerkandî, Ehl-i sünnetin görüşünün bu yönde olduğunu, Mu‘tezile’nin ise “افعل” kalıbının bizatihî kendisinin hakiki anlamda emir olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Ona göre Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile arasında emrin tanımı hususundaki bu ihtilafın sebebi sözün-kelâmın tanımı ve hakikati konusuyla bağlantılıdır. Emrin tanımı ve hakikati hususundaki ihtilaf iki grup arasında Allah’ın keliması olan Kur’an-ı Kerim’in ezeli olup olmadığı, yani halku’l-Kurân tartışmasını başlatmıştır.⁶⁵³

Halku’l-Kurân konusunun İslam âlimleri arasında kelâmî-itikadî bir problem olarak tartışılmasının nedenleri konusunda farklı görüşler bulunsa da⁶⁵⁴ Semerkandî’ye göre bu konudaki ihtilaf, Allah’ın sıfatlarının ezeli veya hadis kabul edilmesine bağlı tartışmaların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Ona göre, emir sözün bir türü olduğu için emrin tanımı ve hakikati konusundaki ihtilaf halku’l-Kurân konusuyla irtibatlıdır.⁶⁵⁵

Tespit edilebildiği kadarıyla Hanefî usulcüler arasında halku’l-Kurân konusunda fikrini açıkça zikreden ilk usulcü Serahsî’dir. Halku’l-Kurân konusu işlenirken delil olarak en çok zikredilen ayetlerden biri olan ve Kurân da birçok kez⁶⁵⁶ tekrarlanan “كن فيكون” ayetidir.⁶⁵⁷ Serahsî’ye göre bu ayetlerde geçen “كن” lafzı bazılarının⁶⁵⁸ iddia ettiği

⁶⁵⁰ Nahl: 16/90.

⁶⁵¹ Semerkandî, *Mizan*, I/211-213.

⁶⁵² Debûsî, *Takvîm*, I/82-83.

⁶⁵³ Semerkandî, *Mizan*, I/198-199.

⁶⁵⁴ Bu görüşler için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1997, XV, 371.

⁶⁵⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/198-199.

⁶⁵⁶ Örneğin bkz.: Bakara: 2/17; En’am: 6/73; Nahl: 16/40.

⁶⁵⁷ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 486.

⁶⁵⁸ Eserin dipnotunda müellifin bazıları diyerek İmam Mâtürîdî’yi kastettiği yazar. Bkz.: Serahsî, *Usul*, I/18. Mâtürîdî’ye göre “كن فيكون” lafzı Allah’ın (c.c) emrinin hızlı bir şekilde gerçekleştiğini gösterir. Ona

gibi yaratmaktan mecaz değil hakikidir ve Kurân'ın mahlûk olmadığına kanıttır.⁶⁵⁹ Pezdevî (v. 482) ise halku'l-Kurân tartışmalarına değinmeden emri hakiki anlamda “كن فيكون” lafzıyla ifade edildiğini söyler.⁶⁶⁰ “كن فيكون” ayetini halku'l-Kurân tartışmalarından bağımsız olarak emrin hükmü konusunu işlerken zikreden Debûsî'ye göre ise ayette geçen “كن” emri mecazî anlamda kullanılmıştır.⁶⁶¹

Halku'l-Kurân konusunda ön plana çıkan temel görüşler kısaca şöyledir;

Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşündedir. Çünkü Kur'an başlangıcı ve sonu olan harf, kelime, ayet ve surelerden oluşur. Bu özelliklerin hepsi (hudus) sonradan olma alâmetleridir. Bundan dolayı Kur'an yaratılmıştır.⁶⁶²

Allah'ın sıfatları ve itikadî konularda tafsilata girmeyip genel ilkeler benimseyen Selefiye'ye⁶⁶³ göre ise Kur'an yaratılmış değildir. Kur'an yalnız harf ve kelimelerden ibaret olan bir lafız değildir. Allah ile kadim olan ve ondan ayrı olmayan Kur'an, lafız ve mananın birleşimiyle oluşur. Bu lafız ve manalar Allah'a aittirler ve mahlûk-yaratılmış değildirler.⁶⁶⁴

Eş'ari ve Mâtürîdîler'e göre Kur'an mahlûk değildir. Onlara göre kelimeler, kelimeleri lafzî ve kelimeleri nefsi olmak üzere iki kısımdır. Kelamı nefsi Allah'ın zatıyla kaim olan harfler ve sesler ile sınırlandırılmayan fakat harfler ve seslerin kendisine delâlet ettiği hakikat ve mahiyetini idrak edemediğimiz ezeli bir sıfattır. Allah Teâlâ kelamı nefsi ile mütekellimdir. Kelamı nefsi yaratılmış değildir. Kelamı lafzî ise nefsi kelamın

göre Allah (c.c) yaratma işlemini كن ile ifade eder. Bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII/234-235. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari bu ayetin Kur'an'ın mahlûk olmadığına delillerinden bir olduğu görüşündedir. Bkz.: el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd- Diyâne I-II*, Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dârü'l-Ensar, Kahire1977, II/65. Kâdî Abdülcebbar'a göre ise كن lafzı Allah'ın kudretini ve fiilinin hızını anlatması bakımından mecazdır. Ve bu ayet Kur'an'ın mahlûk olduğunu delilidir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz.: Güneş, 586-590.

⁶⁵⁹ Serahsî, *Usul*, I/18.

⁶⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/170-171.

⁶⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, I/84; Hacer Kontbay, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usulündeki Yeri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, 240.

⁶⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, 38-39.

⁶⁶³ Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Şato İlahiyat, İstanbul 1999, 71.

⁶⁶⁴ Mehmet Bulut, *Delilleriyle İslam Akaidi* (İslam İnanç Esasları), Erkam Yayınları, İstanbul 2010, 306-307; Ali Aslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi* (Tevhid ve İlmi Kelam), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, 314-316.

insanların anlayabileceği harf, kelime ve ayetlerle ifade edilmesidir. Yani lafzî kelim, nefsî kelama delâlet eden Kur'an lafzıdır. Bu lafız ezeli değil mahlûktur.⁶⁶⁵

Kur'an'ın mahlûk olmadığı hususunda aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî ve Eş'ariler kelimanın mahiyeti hususunda ihtilaf ederler. Mâtürîdîler'e göre Kur'an Allah'tan Hz. Peygamber'e indirilen, sayfalara yazılan, kulaklarla duyulan ve lafızlarla okunmuş olan ilahî bir kitaptır. Eş'ariler' göre ise Kur'an, Allah'ın zatında mevcut olan ve ondan ayrılmayan dolayısıyla indirilmiş ve kulaklarla duyulmuş ya da ezberlenmiş olmayan ilahî bir kitaptır. Buradaki ihtilaf iki grubun kelim kavramına yükledikleri anlamdan kaynaklanır. Zira Eş'ariler kelimayı 'Allah'ın zatında mevcut olan ve ondan ayrılmayan mana' diye tarif ederken Mâtürîdîler'e göre kelim 'konuşan kişiden veya okunan şeyden anlaşılan mana ya da mefhum' dur.⁶⁶⁶

Kelimayı lafzî ve kelimayı nefsî tabirlerini açıkça kullanmayan Semerkandî ise Selefîyye'nin görüşüne değinmeden kelimanın vasfı konusunda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilafa şöyle değinir;

*"Ehl-i sünnet'e göre kelim, konuşan kişi ile var olan ve sessizliğin karşıtı olan bir manadır. Düzenli ibareler ve özel ayrımlarla ayrılmış sesler kelama delâlet eder. Bundan dolayı Allah'ın Kelimayı yaratılmış değildir. Çünkü onun kelimayı aynı zamanda onun sıfatıdır. Allah'ın sıfatları ise ezelidir. Manzum düzenli ibareler ise Allah'ın kelim sıfatına delâlet eder. Bu ibareler onun kelimasının aynı değildir. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın kelimayı manzum olan bu ibarelerdir. Bundan dolayı Allah'ın kelimayı yaratılmıştır."*⁶⁶⁷

Açıklamalarından kelimayı nefsî prensibini savunduğu anlaşılan Semerkandî'ye göre "افعل" kalıbının bizatihî kendisi emir değildir. O, Selef'in ve (daha sonra değinileceği üzere) özellikle Mâlikîler'in "افعل" kalıbına yaptıkları vurguyu görmezden

⁶⁶⁵ Es-Sâbüni, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, D. İ. B. Y, Ankara 2005, 80-81; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 492; Bulut, 306-307; Eş'ari ve Mâtürîdîler'in benimsediği kelimayı nefsi kelimayı lafzî ayrımını ilk yapan kişi İbn Küllab (v. 240/854) dır. O, Allah'ın kelimayı olan Kur'an'ı nefsi ve lafzi olmak üzere ikiye ayırır ve nefsi kelimanın kadim olduğunu yaratılmış olan lafzî kelimanın ise asıl kelim olan nefsî kelama delâlet ettiğini söyler. Bkz.: Mustafa Altundağ, *Kelamullah-halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "kelam-ı nefsi-kelam-ı lafzi" Ayrımı*, M. Ü. İ. F. D, 18, 2000, 149.

⁶⁶⁶ Es-Sâlimî, et-Temhîd, 187-188.

⁶⁶⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/199.

gelerek Eş'arî'nin öncülüğünü yaptığı fikri Ehl-i sünnet'in görüşü olarak aktarmış ve “افعل” kalıbının kendisinin emir olduğu görüşünü ise Mu'tezile'ye nispet etmiştir.⁶⁶⁸

Dolayısıyla Semerkandî, emrin kısmî dilbilimsel bir çerçeveye yani “افعل” kalıbıyla açıklanmasına karşı çıkmış ve “افعل” kalıbının bizatihî kendisinin (harici bir karîne olmaksızın) hakiki anlamda emir ifade ettiği iddiasını ise Mu'tezileye nispet etmiştir.⁶⁶⁹ Emir kavramını anlamada baskın Hanefî kültürün görüşünü benimsemeyen Semerkandî'ye göre emrin kısmi bir dilbilimsel çerçeve olan “افعل” kalıbıyla açıklanması hatalıdır. Çünkü ona göre “افعل” kalıbı kelamı nefsî'nin içeriğini tam olarak aktaramaz. Kalıplar yalnız kelamı nefsînin muhtevasını iletir.⁶⁷⁰ Bu sebeple “افعل” kalıbının bizatihî kendisinin emir olduğu görüşü hatalıdır. Zira bu kalıp kendisini emir dışındaki manâya sürükleyen bir karîne ile birlikte bulunduğu ve böylelikle emir anlamı ifade etmediğinde de vardır, fakat emir değildir. Bundan dolayı “افعل” kalıbı ancak kendisini emir dışındaki manalara sürükleyecek karînelerden yoksun olduğu zaman emir anlamı ifade eder.⁶⁷¹

Burada ayrıca şuna da dikkat çekmek gerekir ki; Semerkandî kelamı nefsî, kelamı lafzî ayırımın benimsemekle beraber emir için belirli bir kalıp olmadığı görüşüne katılmaz. Sigayı bizatihî emrin kendisi olarak kabul etme iddiasına karşı çıkan Semerkandî, siganın yani “افعل” kalıbının hakiki anlamda emir için konulduğunu kabul eder. Fakat ona göre siganın kendisi emir değildir. O, böylece kelamı nefsîyi kabul etmekle Eş'arîler ile aynı görüşü paylaşır, fakat “افعل” kalıbın emir için konulduğunu kabul ederek Eş'arîler den ayrılır.⁶⁷²

Semerkandî'nin dâhil olduğu Mâturîdîler'in kelamın vasfı konusundaki bu görüşleri emrin mahiyeti hakkındaki görüşlerine tesir etmiştir. Onlara göre kelam konuşanın nefsinde kaim olan bir manadır ve emir de kelamın bir çeşidi olduğu için

⁶⁶⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/206.

⁶⁶⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/205-206.

⁶⁷⁰ Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, (Doktora Tezi Harvard Üniversitesi, 1984), 112-113.

⁶⁷¹ Semerkandî, *Mizan*, I/209.

⁶⁷² Semerkandî, *Mizan*, I/205-207.

konuşanın nefsinde kaim olan bir manadır. Bu görüşün sonucu olarak “افعل” kalıbı emir değil emir manasına delâlet eden göstergelerden biridir.⁶⁷³

Sem'ânî'ye göre bu tartışma Eş'arî'nin emir ve nehiy için belirli bir kalıp olmadığını ileri sürmesiyle başlamıştır. Sem'ânî ilim ehlinin genelinin Arap kelimasında emrin kendisine bir karîne eklenmeksizin başlı başına bir kalıbı olduğu görüşünde olduklarını ve Eş'arî'nin emir ve nehyin bir kalıbı olmadığını ve “افعل” kalıbının bir karîne veya kendisine bitişik bir delil olmadıkça emir anlamı ifade etmeyeceği görüşünün Eş'arî den önce hiçbir âlim tarafından söylenmediğini aktarır.⁶⁷⁴

Şafî fakih İsferyânî'ye⁶⁷⁵ (v. 406/1016) göre Eş'arî'nin Kur'an hakkındaki görüşü Şafî ve diğer imamların görüşüyle uyuşmamaktadır. Ona göre diğer imamlar ise Ahmet b. Hanbel ile aynı görüştedirler.⁶⁷⁶ Hanbeliler'e göre ise Arap dilinde emir için konulmuş bir kalıp vardır ve bu kalıbın kendisi harici bir karîneye ihtiyaç duymaksızın emre delâlet eder. Bu kalıpta bir kişinin başkasına “افعل” demesidir.⁶⁷⁷ Hatta Hanbeli usulcû Ferrâ'ya (v. 458) göre sahabe emre delâlet eden bir kalıp olduğunda icma etmişlerdir.⁶⁷⁸ Son dönem Malikî âlimlerinden Cizanî, Ferrâ'nın iddiasını destekler ve Selefîn emir için bir kalıp olduğu hususunda icma ettiklerini söyler. Bu kalıp “افعل” kalıbıdır. O emir için bir kalıp olmadığını iddia edenleri bid'atçiler olarak tarif eder.⁶⁷⁹

Şu durumda Arap dilinde emir için konulmuş olan bir kalıp olup olmadığı hususunda üç temel görüşten bahsedilebilir:

⁶⁷³ Muharrem Midilli, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2007, 45-46.

⁶⁷⁴ Sem'ânî, *Kavati'ul-edille*, I/80-81.

⁶⁷⁵ Tam adı Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferyânî (v. 406/1016) dir. Hayatı hakkında bilgi için bkz.: Zehebî, XVII/193-197; Sübkî, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-şâfiyye I-X*, Daru İhyau'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1964, IV/61-74.

⁶⁷⁶ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr I-IV*, Thk.: Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-Abikan, Riyad 1993, II/38.

⁶⁷⁷ Ferrâ, Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin (v. 458), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh I-II*, Thk.: Ahmed b. Ali Seyr el Mübârekî, Riyad 1993, I/214.

⁶⁷⁸ Ferrâ, Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin (v. 458), *el-Mesâilu'l-Usuliyye min Kitabi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn*, Thk.: Abdülkerim Muhammed el-Lahim, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1985, 37.

⁶⁷⁹ el-Cizânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan, *Me'âlimü Usûli'l-fıkh İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Daru İbnü'l-Cevzi, Riyad 1996, 404- 405. Benzer ifadeler için bkz.: el-Makdisî, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzır ve Cunnetu'l-Menâzır fî Usûli'l-Fıkh*, thk., Abdülkerim b. Ali en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1997, 595; Safiyyüddin Abdül-mü'min b. Abdülhak el-Bağdadi el-Hanbelî, *Kavaidü'l-Usul ve Mekaidü'l-füsul*, Thk.: Ali Abbas el-Hakemî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1988 Mekke, 65.

- Bu görüşlerden ilki Arap dilinde emir için konmuş bir kalıbın olmadığı görüşüdür. Bu görüşe göre “افعل” kalıbı emir ve diğerleri için müşterektir bunlardan birine hamli için bir karîne gerekir. Eş'arîler'in çoğunluğu bu görüştedir.

- İkinci görüş ise Arap dilinde emir için konmuş bir kalıp olduğudur. Bu kalıp harici bir karîneye ihtiyaç duymaksızın emre delâlet eden “افعل” kalıbıdır. Usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir.⁶⁸⁰

- Bazı Mutezîlî âlimlere göre ise “افعل” kalıbı emrin bizatihî kendisidir.⁶⁸¹

Debûsî'nin emrin mahiyeti ile ilgili yaptığı açıklamada “افعل” kalıbına, bu kalıbı oluşturan harflere yaptığı vurgu Mu'tezile'nin tavrına yakın gözükmektedir. Bedir'e göre konu hakkındaki görüşlerini aktardığımız Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî emri dilsel bir kalıp olarak tarif ederler ve bu tavırlarından dolayı Debûsî'nin de dâhil olduğu bu grup Semerkandî tarafından Mu'tezîlî olmakla suçlanır.⁶⁸²

Bedir, Debûsî'nin de içinde bulunduğu Hanefîler'in emrin tanımı konusunda takındıkları tavrın birbirini destekleyen iki gerekçeyle açıklanabileceği görüşündedir. Bunlardan ilki Cessâs ve Debûsî'nin emrin tanımı ve mahiyeti konusunda Mu'tezile'yi takip etmede bir sakınca görmemiş olabilirler. Serahsî ve Pezdevî de sade bir şekilde Cessâs ve özellikle Debûsî de bulduklarını takip etmiş olabilirler. Ancak Bedir'e göre Serahsî ve Pezdevî, illetin tahsisi konusunda Debûsî'den farklı düşünceleri örneğinde olduğu gibi, Debûsî'yi her zaman takip etmedikleri için bu ihtimal zayıftır. Fakat Bedir, özellikle Cessâs ve Debûsî'nin bu konuda Mu'tezileden etkilenmiş olabilecekleri ihtimalini güçlü görür. İkinci ihtimal ise Debûsî'nin dâhil olduğu grubun kelamcı usul yöntemini benimsememeleri ve usul anlayışlarının fûrû merkezli olması ve fıkıh usulünü öncelikli olarak hukuksal bir aktivite olarak görmeleri dolayısıyla usul konularını işlerken konunun kelimî boyutuna değinmemeleridir. Onların teorik prensipleri detaylandırmada ortaya çıkan bu özellikleri Hanefî usul metodunu Fukaha metodu olarak tanımlayanlara bu tanımlamalarında ilham kaynağı olmuştur.⁶⁸³

⁶⁸⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/205; en-Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzebe fî-ilmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukâren I-V*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1999, III/1318-1320.

⁶⁸¹ Basrî, *el-Mutemed*, I/50; Semerkandî, *Mîzan*, I/206.

⁶⁸² Murtaza Bedir, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Manchester University Faculty of Art, Manchester 1999, 73.

⁶⁸³ Bedir, *The Early Development of Hanafi Usul*, 73-74.

Cessâs ve Debûsî'nin Mutezili düşünce sisteminden etkilenmiş olmaları ihtimalini göz ardı etmesek de kanaatimize göre Debûsî ve takipçilerinin fûrû merkezli bir usul anlayışı benimsemiş olmaları usul konularını işlerken Kelam konularına değinmemiş olmalarında daha tesirlidir. Zira Pezdevî (v. 493/1100) yaşadıkları dönemde bölge halkının kelam ilminden yüz çevirdikleri ve daha çok fıkha önem verdiklerini söyler. Pezdevî'ye göre bölgedeki Hanefî fakihler bid'at ehlinin görüşlerinin yayılmasını önlemek için açıktan kelam ilmini öğrenme, öğretme ve kelami meseleler hakkında tartışmayı yasaklamışlardı. Öyle ki bölge halkı kelam ilmiyle uğraşan kimseleri reddetmekte ve bu ilimle uğraşan kimseleri küçümsemekteydiler. Bu yüzden kelam ilmi bu asırda bölgede gelişebilmek için gerekli bir zemin bulamamıştır.⁶⁸⁴ Bu ifadeler Pezdevî'nin (v. 493/1100) yaşadığı dönem olan Hicrî beşinci asırda Hanefî âlimlerinin ve dolayısıyla toplumun kelam ilmine karşı sistemli bir tepki içinde olduklarını gösterir. Bu tepkinin fıkıh usûlü konuları işlenirken kelamî öncül ve ilkelere değinilmeden işlenmesinde yani fıkıh usûlü ilminin fûrû fıkıh merkezli bir hal almasında tesiri olmadığı düşünülemez.

Kanaatimize göre emri dilsel bir form olan “افعل” kalıbı ile tanımlayan bu dört usulcünün bu konudaki görüşlerinin şekillenmesinde seleften tevarüs etmiş oldukları bilginin de etkisi vardır. Sem'ânî'nin bu tartışmanın Eş'arî'nin emir ve nehiy için belirli bir kalıp olmadığını ileri sürmesiyle başladığını söylemesi ve bu fikrin Eş'arî den önce hiçbir âlim tarafından söylenmediğini aktarması seleftin emir için bir kalıp olduğu görüşünde olduklarını gösterir. Ayrıca Hanbeli usulcü Ferrâ'nın (v. 458) sahabenin emre delâlet eden bir kalıp olduğunda icma ettiklerine dair rivayeti ve bazı usulcüler tarafından emrin bir kalıbı olmadığı görüşünde olanların bid'atçı olarak tanımlanması seleftin bu konudaki görüşü hakkında bilgi verir.⁶⁸⁵

Sonuç olarak Semerkandî ve Debûsî'nin emrin mahiyeti ile ilgili ihtilafları iki müellifin emir ve nehiy konusundaki başka hususlarda da farklı düşünmelerine sebep olmuştur. Şimdi mutlak emrin ifade etmiş olduğu hüküm konusundan başlayarak iki müellifin bu konularla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

⁶⁸⁴ Pezdevî, Ebu'l-Yusr Sadrî'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (v. 493/1100), Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûl ed-Din), (Ter.: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, 5-6; Kalaycı, 281-282.

⁶⁸⁵ Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, I/214; Ferrâ, *el-Mesâilu'l-Usuliyye*, 37; el-Cizânî, 404- 405; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 595; el-Hanbelî, *Kavaidü'l-Usul*, 65.

2.2.1.2. Karînelerden Soyutlanmış Mutlak Emrin Hükümü

Usulcüler karînelerden bağımsız olan ve mutlak şekilde kullanılan emrin delâlet ettiği hüküm hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda genel olarak üç ana eğilimden bahsetmek mümkündür. Bunlar; vücup, nedb ve bir delil bulununcaya kadar tavakkuf⁶⁸⁶ edileceğini savunanlarının görüşleridir. Bunların dışında emrin hükmünün mubahlık olacağı yönündeki görüş fazla taraftar bulmamıştır. İştirak⁶⁸⁷ görüşü ise tevakkufla beraber zikredilebilir.⁶⁸⁸

Debûsî'ye göre mutlak emrin hükmü konusunda dört görüş vardır. Bu görüşler beyan gelene kadar tevakkuf, ek bir delil olmadıkça mubahlık, başka anlama sevk eden bir delil bulunmadıkça mendupluk ve ıskat edici bir delil bulunmadıkça vücupdur.⁶⁸⁹ Semerkandî'ye göre ise mutlak emrin hükmü konusunda üç görüş vardır. Bu görüşler vakifilerin savunduğu fikir olan karîne olmaksızın hüküm ifade etmemesi, Irak Hanefileri'nin de dâhil olduğu fakihlerin genelinin görüşü olan amel ve itikat açısından vucup ifade etmesi ve Semerkant âlimleri'nin görüşü olan amel açısından vücup itikad açısından ise Allah'ın murat ettiğinin hak olduğuna inanmaktır. Burada Allah'ın muradı vücup veya nedb olabilir.⁶⁹⁰

Dolayısıyla Debûsî'ye göre ıskat edici bir delil bulunmadıkça emir vücup ifade eder ve bu cumhurun görüşüdür.⁶⁹¹ Semerkandî'ye göre ise karîne bulunmadıkça emir sîgasının kesin olarak vacipliğe delâlet ettiği fikri hatalıdır. Böyle düşünmek Allah üzerine bir tahakküm ve sınırlama anlamına gelir.⁶⁹²

Semerkandî emrin gereğinin tayin edilmiş olarak itikat açısından değil zâhiren yapma açısından vaciplik olacağı inancındadır. Bu, emirde tayin ederek kesin bir şekilde nedbe veya icaba inanılmaması anlamına gelmektedir. Semerkandî'ye göre emirde ibhama yani Allah'ın onda icab veya nedb den birini irade ettiğine inanılır. Bununla beraber yapılması istenilen fiil mutlaka yapılır. Böylece bu emirle, o fiilin

⁶⁸⁶ Hükümün ne olduğunu bildirecek delil gelinceye kadar görüş belirtmemek. Bkz.: Osman, *el-Kamûsü'l-Mübîn*, 88.

⁶⁸⁷ Emrin vücup ve nedb için ortak olarak kullanılması.

⁶⁸⁸ Öğüt, "Emir", *DİA*, XI, 120.

⁶⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/78.

⁶⁹⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/213-214.

⁶⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/78.

⁶⁹² Semerkandî, *Mizan*, I/221.

vacip olması kastedilmişse kişi sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Eğer emirle o emrin mendup olması kastedilmişse kişi sevap kazanır.⁶⁹³

Debûsî'ye göre dil açısından emir, emredilen fiilin mükellef tarafından yapılması gerektiğini beyan etmektir. Bu emrin ayrılmaz bir niteliğidir. 'Adam eve girdi' sözünün doğru olabilmesi için eve girme eyleminin gerçekleşmesi gerektiği örneğinde olduğu gibi. Nasıl ki; diğer ifade kalıpları o kalıplarla ifade edilen eylemin meydana gelmesini gerektiriyorsa emir de böyledir. Yani emredilen fiilin mükellef tarafından yerine getirilmesi emir kalıbının vazgeçilmez bir niteliğidir. Dolayısıyla dil bakımından emrin sıfatı emredilen fiilin mükellef tarafından ortaya konulmasıdır. Sözün doğru çıkması ise buna bağlıdır. Ve o fiili yapmadan da emir var olmuş olmaz; o zaman emir, emredilen fiilin varlığı gerekli olacak biçimde talep edilmesi olur. Vacip ve farz kılmanın anlamı da budur.⁶⁹⁴

Semerkindî'ye göre ise emir kalıbı dil açısından talep içindir. Fakat bu talep nedb ve icab için hakikî, diğer manalar için mecazdır. Ona göre vucubdan başka bir şeye ihtimali varken bu kalıbın yalnızca vucub ifade ettiğini iddia etmek doğru değildir. Bu durumda vacip olmayan şeyin vacip olduğuna inanma tehlikesi vardır ki böyle düşünmek hatanın ötesinde küfürdür. Semerkindî, emrin vucup dışında bir manâya ancak karîne ile hamledileceğini, karîne bulunmadığı zaman siganın kesin olarak vucuba delil olacağı görüşünün hatalı olduğunu ifade eder. O, vaciplik kastedilmediği durumda emir sîgasının mutlak olarak bulunmasının caiz olmadığını söyleyen vucup yanlılarını eleştirmekte ve böyle düşünmenin Allah üzerine bir tahakküm ve kısıtlama olacağını aktarmaktadır. Çünkü Semerkindî'ye göre, sîga yalnız başına delil değildir. Emir kalıbı bulunduğu halde bu kalıpla talep edilen amelin hükmü vacip olmayabilir.⁶⁹⁵

Mutlak emrin vucubu gerektirdiği görüşünde olan Cessâs, Semerkindî'nin kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlamak için öne sürdüğü bu gerekçeye benzer olan itirazı aktarır ve bu itiraza şöyle cevap verir:

“Eğer biri ‘ihtiyatla hareket ettiğini söyleyerek emrin vucup ifade ettiği görüşünde olmak ihtiyatı terk etmektir. Zira emrin vucup ifade ettiğini kabul ettiğimizde Allah’ın o emirle muradı vaciplik değilse o emirle muradın vaciplik olduğuna

⁶⁹³ Semerkindî, *Mizan*, I/214.

⁶⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/83.

⁶⁹⁵ Semerkindî, *Mizan*, I/220-221.

inanmakla caiz olmayan bir iş yapmış oluruz' derse ona şöyle deriz: Bu senin zannettiğin gibi değildir. Çünkü biz ihtiyatlı olmayanı yükümlü tutuyor değiliz. Bunu yaptığımızda bir şeye olduğu durumun aksine inanmadığımızı kesin olarak biliriz. Görmez misin ki Nebi (s.a.v) tam anlamıyla emin olmadığı için senin illetin orada bulunmasına rağmen 'sana şüphe veren şeyi bırak, şüphelenmediğin şeye yönel'⁶⁹⁶ diyerek senin görüşüne itibar etmemiştir. Zira terk etmeye davet ettiğin şey aslında terk etmemen gereken şey olabilir.'⁶⁹⁷

Emir kalıbının mutlak talep yani vücup için konulduğu iddiasını reddeden Semerkandî'ye göre yapılması istenen fiilin kesin olarak yapılmasının istenmediği ve mendupluk ifade edilen emirler de emirdir. Bundan dolayı hükmü mendup olan fiilin yapılmasını isteyen talebin kâmil bir talep olmadığı iddiası doğru değildir. O, mendupluk vechiyle gelen talebin bütün yönleriyle talep olduğu görüşündedir. Çünkü hükmü mendup olan ibadetlerde terk etme ruhsatı olsa da sevap kazanma arzusu o ibadeti yerine getirmeye teşvik eder. Bundan dolayı terk etme ruhsatı olsa da mendup olan ibadetin yapılmasını istemek de taleptir. Zira mutlak talepte kemal sıfatı şart koşulmaz. Çünkü kemal sıfatı bir kayıttır. Mutlak ise kemal ve noksan sıfatı bulunmaksızın bir zat ismidir. Semerkandî, Debûsî'nin diğer ifade kalıpları gibi emir kalıbının da o kalıpla ifade edilen eylemin meydana gelmesini gerektirdiği şeklindeki gerekçesini de hatalı bulur. Zira haber de bir ifade kalıbıdır. Yalan da dil açısından bir haber çeşidi olmasına rağmen gerçeği ifade etmez.⁶⁹⁸

Semerkandî, hissen emir kalıbına yakın olan ve emri (vucub dışında nedb gibi) başka bir manâya yöneltecek karînenin olmayışının da emrin vücup ifade etmesi gerektiğinin delili olarak gösterilmesini hatalı bulur. Zira ona göre, emri nedb manasına yöneltecek başka karîneler de olabilir. Örneğin, Allah'ın emir kalıbıyla nedbi murat ettiğine dair Rasûlullah'ın (s.a.v) beyanı olabilir. Veya bazen emri nedbe yöneltecek karîne lafzi değil aklî olabilir. Emri nedbe yöneltebilecek bu tür karînelerin olma ihtimali mümkün ve caiz iken bu ihtimaller göz ardı edilerek emrin yalnız vucubu gerektirmesi gerektiği görüşü batıl olur.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Tirmizî, Kıyâmet: 60; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh (v. 855), *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel I-L*, Thk.: Şuayb el-Arnâvut vd., Müessesetü'r-Risale, Riyad 1999, 3/249.

⁶⁹⁷ Cessâs, *Fusûl*, II/100-101.

⁶⁹⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/225.

⁶⁹⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/221-222.

Ayrıca ona göre nafil ibadetlerin Allah’a itaat olduğunda ümmet arasında ihtilaf yoktur. Eğer emir hakikat yoluyla nedb için de olmasaydı nafil ibadetler emredilen olmazdı. Ve nafileler emredilen olmasalardı ibadet olmamaları gerekirdi. Ve böylece Allaha itaat anlamı taşımazdı. Çünkü Ehl-i sünnete göre taat emre uygun davranmaktır. Mu‘tezile’ye göre ise iradeye uygun davranmaktır. Nafil ibadetler, hükmü vaciplik olmamasına rağmen, Allah’ın emri olan ve hakikat yoluyla yapılması istenen fiillerdir. Bundan dolayı bütün emirlerin hükmünün (sadece) vaciplik olduğunun söylenmesi batıldır.⁷⁰⁰

Debûsî’ye göre ise, nafil ibadetler Allah için yapılan amellerdir. Fakat bu ibadetler Allah’ın emriyle değil Allah’ın izniyle yapılan amellerdir. Kişinin yapmak zorunda olmadığı bir işi iş sahibine yardım etmek maksadıyla yapması veya bir kişinin başka bir kişiye bir malı hibe etmesi örneklerinde olduğu gibi. Farz ibadetler ise Allah’ın izniyle değil emriyle yapılır. Bir işi yapması için emeği kiralanan kişinin belli bir süre içinde işverenin istediği işi yapması veya bir satıcının aldığı ücret karşılığında alıcıya karşı görevini yerine getirmek için ücretini aldığı malı teslim etmesi gibi.

Debûsî’ye göre emrin vucup ifade ettiğinin diğer bir göstergesi de emre karşı gelmenin Allah tarafından fık ve isyan olarak isimlendirilmesidir. Zira fık ve isyan dinen haram olan fiilin adıdır. Eğer emri yerine getirmek gerekli olmasaydı o emri yerine getirmemek haram olmazdı. Bundan dolayı emri yerine getirmek gereklidir.⁷⁰¹ Ona göre dil açısından emrin gereği, emrin yerine getirilmesidir. Bununla ilgili olarak “ona emrettim o da emrimi yerine getirdi, ona yasakladım o da yapmadı” denir. Emrin hükmü emrin yerine getirilmesi olduğu için emrin vacip olmasından başka bir şey düşünülemez.⁷⁰²

Semerkandî’ye göre ise, emri yerine getirmenin emrin gereği olduğu iddiası doğru değildir. Bir şeyin gereği o şeyin cebren sabit olmasıdır. Kırılmak ve yıkılmak böyledir. Bütün illetlerin gereği de böyledir. İlet varsa sonuç ta olmak zorundadır. Bu kulların seçimine bağlı değildir. Emre uymak ise failin kendi isteğiyle yaptığı fiildir. Emre uymak nasıl emrin gereği olabilir? Deniyor ki emrettim o da emrimi yerine getirdi. Kırardım kırıldı. Buna karşın emrettim isyan etti de denilebilir. İsyân ise emrin gereği

⁷⁰⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/228.

⁷⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, I/84-86.

⁷⁰² Debûsî, *Takvîm*, I/84.

değildir. Konuyu illetin tahsisi meselesiyle irtibatlandıran Semerkandî, imkânsız şeylerde emri emre uymanın illeti kabul etmenin illetin tahsis edilebileceğini kabul etmek anlamına geleceğini söyler ve eleştirir. Çünkü yapılması imkân dâhilinde olmayan bir fiili yerine getirmek mümkün değildir. Bu durumda illet konumunda olan emir olur ama illetin gereği konumunda olan emre uyma olmaz. Bunu kabul etmek ise illetin tahsis edilebileceğini kabul etmek anlamına gelir.⁷⁰³ Sem‘ânî’de Debûsî’nin dile getirdiği bu delilden bahseder ve bu delilin son derece yapmacık bir delil olduğunu söyler.⁷⁰⁴

Lâmişî, Debûsî’nin de aralarında yer aldığı Irak ekolü ile Semerkandî’nin de aralarında yer aldığı Semerkant ekolü arasında var olan bu mesele etrafındaki ihtilafı şöyle özetler:

*“Irak meşâyihü emrin gereğinin amel ve itikat açısından kat’î anlamda vaciplik olduğu görüşündedirler. Semerkant meşâyihü ise hükmün zâhiren amelde vaciplik ve itikatta belirsizlik üzere olduğu görüşündedir.”*⁷⁰⁵

Kerdânî ise Semerkandî’nin bu konudaki görüşüne şu şekilde temas eder:

*“Semerkandî mutlak emrin delâleti hususunda vacip olduğunu iddia edenlerle vakiflerin görüşlerini cem etmiştir. Çünkü ona göre emrin zâhiriyle amel etmek vaciptir. Fakat Semerkandî, itikaden emrin delâletinin gereği hususunda görüş belirtmemiştir. Çünkü emir sigası talep içindir ve talep ise vücuba da nedbe de şamildir. Yeni bir delille emredenin muradı ortaya çıkana kadar emrin gereği (kat’î olarak vacip veya mendup olduğunu belirleme) hususunda görüş belirtilemez.”*⁷⁰⁶

Bu konuda Mu‘tezile’nin genelinin görüşü, karînesiz mutlak emrin gereğinin mendupluk olduğu yönündedir.⁷⁰⁷ Hanefî mezhebinde ise genel kabul gören görüş mutlak emrin vaciplik ifade ettiği yönündedir.⁷⁰⁸

⁷⁰³ Semerkandî, *Mizan*, I/226.

⁷⁰⁴ Sem‘ânî, *Kavatiu’l-Edille*, I/104.

⁷⁰⁵ Lâmişî, 91.

⁷⁰⁶ Kerdânî, 233.

⁷⁰⁷ Macit Yüksel, *Mu‘tezilenin Usul Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E., Kayseri 2000, 70.

⁷⁰⁸ Bilmen, I/48; Hazne, *İhtilafu’l-Usuliyye*, 133; Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *Keşfü’l-Esrâr I-II (Menâr ile birlikte)*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ts., I/54; Cessâs, *Fusûl*, II/87.

Sonuç olarak çalışmalarını incelediğimiz her iki müellif de mutlak emrin amelî açıdan vaciplik ifade edeceği noktasında hem fikirdir. Ayrıldıkları nokta ise Debûsî'ye göre emrin hükmü hem amel hem de itikat açısından vacipliktir. Semerkandî'ye göre ise emrin hükmü itikat açısından değil amel yönüyle vacipliktir. Dolayısıyla bu ihtilafın amelî açıdan bir sonucu yoktur. Ayrıca başka bir manâya yöneltecek bir karînenin yoksun olan emir kalıbını Allah'ın muradını gösteren kesin bir delil kabul eden Debûsî, emir kalıbının vücub için hakikat diğer manalar için mecaz olduğu, görüşünü benimser. Mutlak emir kalıbının vücubu gerektirdiği görüşüne karşı çıkan Semerkandî'ye göre ise emir kalıbı dil açısından talep için konulmuştur. Talep ise vücub ve nedbi kapsayan bir kavramdır. Vücub ve nedb için hakikat olan emir kalıbı diğer manalar için mecazdır. Dolayısıyla emir kalıbı vücub ve nedb için müşterek bir kalıptır. Ona göre, yalnızca emri başka manalara iletecek karînenin olmayışı emir kalıbının vücub ifade ettiğinin delili olamaz. O, emir kalıbının vücub veya nedbe hamledilebilmesi için kendisiyle şarînin muradının ortaya çıktığı harici bir karînenin olması gerektiği görüşündedir.⁷⁰⁹

Ayrıca bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki Debûsî ve Cessâs mutlak emrin hükmü konusundaki görüşleri aktarırken Semerkant Hanefileri'nin görüşüne değinmemişlerdir. Fakat Semerkandî'nin Mâtürîdî'nin görüşünü savunmak için öne sürdüğü gerekçelerin benzerlerini zikredip bu gerekçelere cevap vermiştir.⁷¹⁰

2.2.1.3. Emrin Tekrara Delâleti

Cessâs'a göre emir fiilin bir kere yapılmasına delâlet eder ve daha fazla yapmaya da ihtimali vardır. Ancak açık olan emrin en aza hamledilmesidir. Bu sebeple, bir adam hanımına kendini boşa dese bu bir boşama olur. Fakat adam iki boşamaya niyet etmişse iki boşama olur.⁷¹¹

Emrin tekrara delâleti hususunda Mâtürîdî'nin görüşü, mutlak emrin devam ve tekrarı gerektirmemesidir. Fakat emrin tekrara ihtimali vardır. Devama delâlet eden bir

⁷⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/84; Semerkandî, *Mîzan*, I/220-227; Sarıtaş, 109; Kerdanî, 233.

⁷¹⁰ Mutlak emrin hükmü konusundaki görüşler için bkz.: Cessâs, *Fusûl*, II/87; Debûsî, *Takvîm*, I/78. Mâtürîdî Hanefileri'nin sundukları gerekçelere itirazlar için bkz.: Cessâs, *Fusûl*, II/100-101; Debûsî, *Takvîm*, I/ 84-85.

⁷¹¹ Cessâs, *Fusûl*, II/135.

delil bulunmadıkça fiil bir defa yapılır. Fiil onu bir defa yapmayı gerektiren bir delil bulunmadıkça ihtiyaten tekrarlanır.⁷¹²

Debûsî'ye göre de bir fiili emretmek o fiilin tekrarını da, o fiilin tekrara ihtimalini de gerektirmez. Zira dilde tekrar bir defa yaptıktan sonra o fiili yeniden yapmaktır. Fiilin yenilemeye ihtimali yoktur. Çünkü fiiller olup biten hareketlerdir. İkinci fiil zorunlu olarak birinci fiilden başka olur. O fiilin tekrar olarak isimlendirilmesi birinci fiilin benzerinin yenilenmesi sebebiyledir.

Debûsî bu görüşünü şöyle delillendirir:

“Nasta sayıya ihtimali olan bir şey yoktur. Zira bir adam karısına ‘kendini boşa’ dediğinde iki boşamaya niyet etmişse bu sahih olmaz. Zira koca bu durumda boşama sayısına ilavede bulunmuş olur. Konuşmada ise adede ihtimal yoktur. Çünkü boşama bir sözün adıdır, hesabın adı değildir.”⁷¹³

Bu konu, Semerkandî'nin Mâturîdî ile ihtilaf ettiği konulardandır. Semerkandî'ye göre kendi başına emir tekrarı gerektirmez, bir defa yapmakla yerine getirilir. Ona göre emir fiilin talep edilmesidir. Emrin hükmü ise talep edilen fiilin vacip oluşudur. Emrin faydası ise yapılması istenen fiilin yapılmasıdır. Bu fayda ise yapılması istenen fiilin bir kez yapılması ile gerçekleşmiş olur. Çünkü lafız sayıya değil fiile delâlet eder. Fiilin tekrar edilmesi de fiilin sayılarından ibarettir. Fiil ismi sayıyı içermez, çünkü sayı ancak sayı için konmuş olan isimle bilinir. Sayı isminin ise kalıbı bulunmaz. Yapılması emredilen fiilin tekrar yapılmasıyla, fiilin yapılmasıyla elde edilen fayda tekrarlanmış olur. Emir kalıbı ise faydanın tekrarı için değil fayda için konmuştur. Örneğin, bir kişiye ‘eve gir’ dendiğinde o kişi eve bir kere girdiğinde o sözün gereği yerine getirilmiş olur. İkinci ve üçüncü girmeler eve girmelerin sayısıdır ve sayı için konmuş olan lafız bulunmaksızın sabit olmazlar.⁷¹⁴

Lamişî'ye göre devama delâlet eden bir delil bulunmadıkça fiil bir kere yapılır.⁷¹⁵ Üsmendi de bu görüştedir.⁷¹⁶ Bu konuda Mâturîdî mutlak emrin tekrara ihtimali olduğu görüşünü savunur. Ona göre fiili bir defa yapmaya delâlet eden bir delil bulunmadıkça

⁷¹² Semerkandî, *Mîzan*, I/231.

⁷¹³ Debûsî, *Takvîm*, I/91.

⁷¹⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/235-236; Semerkandî, *Mîzan*, I/242.

⁷¹⁵ Lamişî, 93.

⁷¹⁶ Üsmendi, Ebü'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl*, Nşr. Muhammed Zekî Abdilber, Kahire 1992, 87.

fiil tekrarlanır. Semerkant ekolünün sonraki temsilcileri olan Semerkandî, Lamişi ve Üsmendi'ye göre ise fiil bir defa yapılır. Bu konuda son dönem Semerkant usulcileri Debûsî, Serahsî, Pezdevî çizgisini takip etmiştir.⁷¹⁷

Emrin tekrara delâleti konusundaki ihtilafın furû fıkha yansıyan örneklerinden biri, bir teyemmümle birden fazla namazın kılınıp kılınamayacağıdır. Mutlak emrin tekrarı gerektireceği görüşünde olan Şafîlilere göre bir teyemmümle, birden fazla farz namaz eda edilemez. Debûsî ve Semerkandî'nin de dâhil olduğu Hanefîler'e göre ise mutlak emir tekrarı gerektirmeyeceği için bir teyemmümle birden fazla farz namaz kılınabilir.⁷¹⁸

Emrin tekrara delâleti hususunda Mu'tezile âlimlerinin genel görüşü mutlak emrin fiilin bir defa yapılmasını gerektirdiğidir.⁷¹⁹ Hanefî mezhebinde genel kabul gören görüş ise emrin tekrarı gerektirmemesi ve tekrara ihtimali olmamasıdır.⁷²⁰

2.2.1.4. Emrin Zamana Delâleti

Emirle alâkalı İslam hukukçularının ihtilaf ettikleri diğer bir mesele de emrin delâlet ettiği zamandır. Burada tartışılan husus, emrin gereğinin derhal yerine getirilmesinin (fevr) zorunlu mu olduğu, yoksa emrin gereğini yapma işinin ertelenmesi ve sonraya bırakılmasının (terahî) caiz olup olmadığıdır.⁷²¹

Debûsî'ye göre mükellefin fiili yapmaya ilk imkân bulduğu anda fiili yapması mükellefe vacip değildir. Mükellef için edayı geciktirme hakkı vardır. Debûsî, lafzın zâhirine dayanır. Ona göre lafzın zâhirinde fevriyete delâlet eden bir karîne olmadıkça fevriyyet sabit olmaz ve mükellef fiili erteleyebilir.⁷²²

Debûsî bu görüşünün bir sonucu olarak hacca güç yetirenin haccı ertelemesinin cevazını ifade eden Muhammed b. Hasan'ın rivayetini tercih etmiştir. Debûsî'ye göre hacda vakit şart olarak zikredilmemiştir. Kul ömrünün herhangi bir vaktinde bu vazifesini yapabilir. Zira asıl olan kişinin yaşamasıdır. Kişi herhangi bir zamanda

⁷¹⁷ Hazne, *İhtilafu'l-Usuliyye*, 141.

⁷¹⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 146; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I/39; Zencânî, 52-54.

⁷¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I/75-77.

⁷²⁰ Serahsî, *Usul*, I/20; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/184-185; Habbâzî, Celalettin Ebî Muhammed (v. 691/1291), *el-Muğni fi Usuli'l-Fıkh*, Thk.: M. Mazhar Bekâ, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke 1403/1983, 34; Hanbelî, Ş, *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 63.

⁷²¹ Pala, *Emir Yasakların Yorumu*, 212.

⁷²² Hazne, *İhtilafu'l-Usuliyye*, 142.

ölecektir. Fakat ne zaman öleceği belli değildir. Sabit olan hayatta olma vasfı ölüm şüphesiyle zail olmaz. Bu yüzden mefkud olan kişi hayatta olan kişi hükmündedir. Çünkü o kişinin hayatta olduğu bilinir fakat ölümü şüphelidir.⁷²³

Semerkindî de bu konuda terâhî görüşünü benimser. Ona göre emrin gereği zamandan mutlak olarak vacip olur. Bunda tayin serbestliği vardır. Mükellef fiili ne zaman yapmaya başlarsa o zaman vücup için tayin olunur. Yapmazsa ömrünün sonunda dar zamanlı vacip haline gelir. Mükellef emri eda etmeden ölürse emredilen fiili terk ettiği için günah işlemiş olur. Mâturîdî'ye göre ise mutlak emrin derhal yerine getirilmesi gerekliliğine veya geciktirilebileceğine ancak emir kipinin haricinde bir ek delil ile karar verilir. Fakat fiilin mümkün olan ilk vakitte yapılması vaciptir.⁷²⁴ Dolayısıyla bu meselede Semerkandî, İmam Mâturîdî ile aynı görüşü paylaşmaz.

Lamişî'ye göre ise doğruya daha yakın olan görüş emrin geniş zamanlı vacip olarak vaktin evvelinde yapılması gerekliliğidir. Çünkü emir zaman açısından mutlaktır. Bir delil olmaksızın bir zamanla kayıtlanması caiz değildir.⁷²⁵

Hanefilerden Cessâs ve Kerhî fevr görüşündedirler.⁷²⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî usulcüler arasında terâhî görüşünü savunan ilk kişi Debûsîdir.⁷²⁷ Bu konuda Hanefilerde genel kabul gören görüş ise terâhî görüşüdür. Yani emredilen fiilin yerine getirilmesi ertelenebilir.⁷²⁸

2.2.1.5. Emredilen Fiilin Zıddının Hükmü

Emredilen fiilin zıddının hükmü meselesi Semerkandî ve Debûsî'nin ihtilaf ettikleri bir husustur.

Debûsî'ye göre emrin zıddına delâleti konusunda dört görüş vardır. Bu görüşler şunlardır:

1- Vacip olarak emredilmiş fiilin zıddının hükmü yoktur. Bu görüşü savunanlara göre emredilen fiilin zıddının hükmü 'meskût anı' tır. Bir şarta bağlı olan hükmün o

⁷²³ Debûsî, *Takvîm*, I/180.

⁷²⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/331.

⁷²⁵ Lamişî, 108.

⁷²⁶ Cessâs, *Fusûl*, II/105.

⁷²⁷ Hazne, *İhtilâfu'l-Usuliyye*, 142.

⁷²⁸ Molla Hüsrev, *Mirkatü'l-Vusûl Tercümesi ve Şerhi*, (çev.: Haydar Sadıkoğlu), Özgü Yayınevi, İstanbul 2012, 85; Habbâzî, 40.

şart bulunmadığında nefyinin gerekli olmaması gibi. Dolayısıyla emredilen fiilin zıddının hükmü emir gelmeden önceki gibidir. Bu durumda şart bulunmadığında hüküm şarta bağlanmadan önceki hali üzerine baki kalır. Bu sebeple kul emredilen fiilin zıddı olan fiili yaptığı için değil emri yerine getirmediği için günahkâr olur.

Debûsî bu görüşü şöyle tahlil eder:

“Şarta bağlı hükümle emrin zıddının hükmünün iktizaen sabit olması birbirinden farklı olan iki durumdur. Zira emrin zıddının kerâheti gerektirmesi nas ile değil nassın muktezasıyla sabit olur. Şarta bağlı hüküm böyle değildir. Çünkü hükmün şarta bağlı olması hükmün var olmasını şartın başlangıcında gerekli kılar. Dolayısıyla şarta bağlı hüküm şarttan öncesi için nefy ifade etmez. Çünkü nefy ancak hüküm var olduktan sonra düşünülebilir. Hüküm şarta birlikte ortaya çıktığı için şarttan önce hüküm mevcut olmaz. Dolayısıyla olmayan hükmün olmayan şarta bağlanması düşünülemez. Bundan dolayı şarta bağlı hükümde hükmün yokluğu nefyeden bir hüküm sebebiyle değil delilin yokluğu sebebiyledir.”⁷²⁹

2- Bir fiilin emredilmesi o fiilin zıddının nehyedilmesini gerektirir.

Bu görüşü Cessâs’a atfeden Debûsî, Cessâs’ın bu görüşte olmasının onun mutlak emrin fevri gerektirdiği görüşünde olmasından kaynaklandığını söyler. Debûsî, mutlak emrin fevri gerektirdiği iddiasının mezhep kaynaklarından gelen rivayetlerle uyuşmadığı için hatalı olduğunu ifade eder. Bu sebeple ona göre, emrin fevri gerektirdiği görüşüne dayanılarak mutlak emrin zıddının nehyedilmesi gerektiği görüşünü benimsemek doğru olmaz.⁷³⁰

Cessâs, eserinde emrin zıddının hükmünün keraheti iktiza ettiğini açıkça belirtmesine rağmen Debûsî, Serahsî ve Pezdevî (v.482) ortak bir dil kullanarak Cessâs’ın emrin zıddının nehyi gerektirdiği görüşünde olduğunu söylemişlerdir. Buna gerekçe olarak da Cessâs’ın emrin fevre delâlet ettiği yönündeki görüşünü aktarırlar. Zira emre derhal uymanın vacip olması o emrin zıddı olan fiilin nehyedilmesini gerektirir.⁷³¹ Cessâs’ın bu konudaki açıklamaları şöyledir:

⁷²⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/108; Kontbay, 262.

⁷³⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/104-107.

⁷³¹ Cessâs, *Fusûl*, II/160; Debûsî, *Takvîm*, I/ 104; Serahsî, *Usul*, I/94; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 340. Semerkandî ise Cessâs’ın bir fiili emretmenin o fiilin zıddının haramlığına delâlet edeceği görüşünde olduğunu aktarır. Semerkandî, *Mizan*, I/263.

*“Bize göre bir fiilin emredilesi, ister o fiilin tek bir zıddı ister bir den çok zıddı olsun, o fiilin zıddının nehyedilmesini gerektirir. Çünkü emir fevri (hemen yapmayı) gerektirir. Bundan dolayı bir fiil emredildiğinde emre konu olan bu fiilin bütün zıtlarının terkedilmesi gerekir.”*⁷³²

Cessâs’ın hem emrin zıddının keraheti iktiza ettiğini söylemesi hem de kendilerine göre doğru olan görüşün emredilen fiilin zıddının nehyedilmesi gerektiği olduğunu söylemesi onun kerahet kelimesini bağlayıcı yasakları da kapsayacak şekilde daha geniş bir anlamda kullandığı anlamına gelir.⁷³³

3- Bir fiilin emredilmesi o fiilin zıddının kerahetine delâlet eder.

4- Bir fiilin vacip olarak emredilmesi o fiilin zıddının kerahetini iktiza eder. Debûsî’in doğru bulduğu görüş budur. Hanefîlerden Serahsî ve Pezdevî’nin (v. 482) de doğru buldukları görüş budur.⁷³⁴

Debûsî’ye göre bir fiilin vacip olarak emredilmesi zarûrî olarak o fiilin terkedilmesinin haramlığına delâlet eder. Fakat zaruretle sabit olan nasla sabit olan gibi değildir. Çünkü nasla sabit olan bütün yönleriyle sabit olmuştur. Zaruretle sabit olan ise zaruret miktarınca sabit olur. Ona göre zaruret yoluyla sabit olan hüküm delâletle değil iktiza ile sabit olur. Çünkü nas, anne babaya ‘üf’ demenin haramlığında olduğu gibi zikredilen şeyin misline delâlet eder. Buradaki ‘üf’ demenin haramlığı hakaret etmenin haram oluşuna delâlet eder. Çünkü hakarete ‘üf’ demekten daha fazla eziyet vardır.

Debûsî, delâlet kavramının icap kavramının ‘kız kardeşi’ konumunda olduğunu ifade eder. O, emrin zıddının gerektirdiği hükmün delâlet ve icabın gerektirdiği hükümden daha zayıf bir hüküm olduğu kanaatindedir. Zira nas, hakkında nas bulunan meselenin zıddının hükmünü vacip kılmadığı gibi o hükme delâlet de etmez. Fakat emre konu olan fiilin zıddının sabit olması sebebiyle o zıt fiilin nehyedilmesi iktizaen gerekli olur. Hükümlerde de durum böyledir. Bir fiil bir vakitte vacip olursa vacip olan bu fiilin yapılmasının terk edilmesi zarûrî olarak haram olur. Dolayısıyla emrin zıddının hükmü de haramlık olur. Fakat buradaki haramlık harici bir sebepten kaynaklandığı için, bir fiilin açıkça nehyedilmesinden farklı olarak, yapılan eylemin fesadını gerektirmez.⁷³⁵

⁷³² Cessâs, *Fusûl*, II/164.

⁷³³ Kontbay, 264.

⁷³⁴ Serahsî, *Usul*, I/94; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 340.

⁷³⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/105-106.

Debûsî ile aynı görüşü paylaşan Pezdevî'ye göre ise emir ile emredilen fiilin zıddı olan fiilin haramlığı amaçlanmadığı için, emredilen fiilin eda etme imkânı ortadan kalkmadıkça, emrin zıddı olan eylemi yapmanın hükmü haramlık olmaz. Şöyle ki namazda kıyam emrinin zıtlarından biri kuûd/oturmaktır. Birinci rekâtın ikinci secdesinden sonra kıyama kalkmakla emredilen kişi birinci rekâtın ikinci secdesinden sonra ayağa kalkmayıp otursa, kıyam emrini geçirmedeği sürece, namazı fâsid olmaz mekruh olan bir fiili işlemiş olur.⁷³⁶ Verdiği örnekle Debûsî'nin görüşünü daha anlaşılır kılan Pezdevî (v. 482) emrin zıddı olan fiilin haramlık hükmünü alabilmesi için emredilen fiilin kaçırılmasını (tefvîti) şart koşturmuştur.

Bu satırlardan Debûsî'nin iktiza yoluyla gelen haramlığın delâlet yoluyla gelen haramlıktan daha zayıf bir haramlık derecesi olan ligayrihî haramlığı gerektirdiği görüşünde olduğu anlaşılır. Debûsî, emrin zıddının hükmünün nas yoluyla gelen haramlık veya delâleten haram olanın kuvvet derecesiyle eşit kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak karışıklığı ise şöyle aktarır:

“Eğer biz emrin zıddının [nehyedilmesini] nas ya da delâlet yoluyla nehyedilmiş gibi kabul edersek emrin zıddını, mutlak nehyde nehye dönen bir mana olduğu gibi, emre dönen bir manadan dolayı haram kılmış oluruz. Fakat emrin zıddı [mutlak nehyde olduğu gibi kendine dönen bir manadan değil] emredilen fiilin yapılmamasından kaynaklanan harici bir manadan dolayı haram olur. Bu ikisinin [sarih nehiy ile bir fiilin yasaklanması ve emrin zıddı olması] arasında fark vardır.”⁷³⁷

Burada Debûsî, sarih nehiy ile emrin zıddının keraheti iktizâ etmesinin aynı kuvvet derecesinde olmadığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, emrin zıddının hükmü nehye delâlet eder ya da nehyi gerektirir görüşü benimsenirse, emrin zıddının hükmünün kuvvet derecesi sarih nehyin gerektirdiği hükmün kuvvet derecesiyle aynı olacağı ve dolayısıyla ikisinin hükmünün de liaynihî haramlığı gerektireceği yanılışına düşülecektir.

Semerkindî ise emrin zıddının hükmü konusunu işlerken öncelikle Ehl-i sünnet âlimlerinin konu hakkındaki genel görüşünü ve ihtilaf ettikleri noktaları aktarır. O, ehli hadisin ve kendi yöresi âlimlerinin genelinin bir fiili emretmenin o fiilin zıddının

⁷³⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 342.

⁷³⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/107.

nehyedilmesi anlamına geleceği görüşünü benimsediklerini söyler. Ona göre, bu durum emredilen fiilin tek bir zıddı olduğu durumdadır. Eğer emredilen fiil ruku, secde ve namazda oturmak gibi birçok zıddı olan kıyam gibi bir fiil ise bu birçok zıddın hepsinin mi nehyedileceği yoksa emredilen fiilin tek bir zıddının mı nehyedileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Semerkandî, emrin tek bir hakiki zıddı olduğunu ve zıddın da terk edilmesi gerektiğini söyler. Fakat bazen hareketin zıddının eylemsizlik olması durumunda olduğu gibi, emredilen fiilin zıddı belirli olan tek bir eylem olur. Kıyam emredildiğinde oturmanın, uzanmanın ve yatmanın nehyedilmesi gibi. Bu durumda hareket emredilmiş ise eylemsizlik nehyedilmiş olur. Bazen de emredilen fiilin birçok zıddı olur. Bu durumda, emredilen fiilin zıtlarının hepsi nehyedilmiş olur.⁷³⁸ Semerkandî'nin emrin hem hakiki ve belirlenmiş olan tek bir zıddının olduğunu söylemesi daha sonra ise emrin birçok zıddının olduğunu ve bunların hepsinin terkedilmesi gerektiğini söylemesinde bir çelişki varmış gibi gözükür. Müellif, bu meseleyi ilerleyen sayfalarda şu şekilde açıklamıştır:

Bir şeyin zıddı olan fiilin terkedilmesi gerekir. Fakat bu terk etme tek bir sebepten de birçok sebepten de olabilir. Bu yönüyle emir, emredilen fiili yapmamayı nehyetmektir. Eğer emir emredilen fiilin tek bir sebepten dolayı terk edilmesini nehyediyorsa bu sebep (hakikî anlamda) emrin zıddı olan sebebe dönüşür. Eğer emir ile yerine getirilmesi istenen fiilin birçok sebepten dolayı terk edilmesini nehyediyorsa bu sebeplerden her biri duruma göre emrin zıddı olan sebep olur ve nehyedilir. Yani yine her emrin hakiki tek bir zıddı olur ve o nehyedilir. Örneğin, hareketsiz durmanın birçok zıddı olabilir. Ancak emrin muhatabına bu zıtlardan hangisini yapmaması için hareketsiz kalma emredilmiş ise o fiil hareketsiz kalma emrinin sebebidir. Dolayısıyla o fiil-sebep emrin hakiki zıddı olmuş ve nehyedilmiş olur.⁷³⁹

Ehl-i sünnet'in bu mesele hakkındaki görüşünü açıklayan Semerkandî, Mu'tezile'nin ise emredilen fiilin zıddının nehyedilmemesi gerektiği görüşünü benimsediğini ifade eder. Debûsî ve Cessâs'ın görüşlerini de Mutezili görüşler arasında zikreden Semerkandî, Cessâs'ın ismini açıkça ifade ederken 'meşâyihimizden bazıları emrin zıddının hükmü keraheti iktiza eder' diyerek de ismini vermeden Debûsî'nin

⁷³⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/261.

⁷³⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/261.

görüşünü aktarır ve mezhepten gelen rivayetler ile uyuşmadığı için hatalı olduğunu söyler. Çünkü farz namazı terk etmek haram olduğu için namaz kılmaktan kaçınan kişi cezalandırılır. Fakat yapılmaması durumunda mekruhluğu gerektiren bir fiilin terk edilmesi durumunda yapılması istenen fiili yapmayan kişi cezalandırılmaz.⁷⁴⁰

Semerkindî'ye göre, emrin zıddının hükmü konusunda kendileriyle Mu'tezile arasındaki ihtilaf emir ve nehyin tefsiri-tanımı konusundaki ihtilafın bir sonucudur. Onlara göre emir ve nehy kalıpları hakiki manada emir ve nehyi ifade eder. Fakat emir ve nehy sîga, hüküm ve vasıf bakımından farklıdır. Kalıp-siga bakımından da farklıdır. Zira emri ifade eden “افعل” kalıbıyla nehyi ifade eden “لا تفعل” kalıbı aynı değildirler. Vasıf bakımından farklıdır. Zira emredilen şey hasen sıfatıyla nehyedilen şey ise kabih sıfatıyla tavsif edilmiştir. Hüküm bakımından da farklıdır. Çünkü emrin hükmü emredilen fiilin yapılmasının vacip olmasını nehyin hükmü ise nehyedilen fiili yapmaktan kaçınmayı gerektirir. Dolayısıyla emir ve nehy arasında zıtlık vardır. Hal böyleyken nasıl oluyor da emir aynı zamanda nehy olabilir.⁷⁴¹

Semerkindî bu sorunu şöyle ele alır:

“Emir ve nehy Allah’ın kelimidir. Allah’ın kelamı ise tektir ve kelam onun ezeli bir sıfatıdır. Emir, nehy, haber ve istihbar bir bütün olan Allah’ın kelimidir. Özü itibariyle bunların hepsi Allah’ın kelamı oldukları için birdir. Emir, nehy diye isimlendirilmeleri ise yalnızca belirleme içindir. Allah’ın kelamının tek olduğu sabit olduğuna göre emir ve nehy arasında zıtlık olduğu söylenemez. Çünkü zıtlık iki ayrı şey arasında olur. Emir ve nehy ise Allah’ın kelamı olmaları yönüyle birdir.

Emir ve nehy arasında mana bakımından da zıtlık yoktur. Zira emir bir fiilin yapılmasını talep için nehy ise bir fiilden kaçınılmasını talep etmek içindir. Emir ve nehy arasında zıtlık olması düşünülemez. Çünkü zıtlık cihetin birliği durumunda olur. Yani bir söz ile aynı zamanda ve aynı şahıs hakkında hem bir fiilin yapılmasının talep edilmesi hem de o sözle aynı fiilin yapılmamasını talep etme durumunda cihetin bir olması dolayısıyla tenakuzdan söz edilebilir. Ancak aynı söz ile bir fiilin yapılmasının talep edilmesi ve başka bir fiilin yapılmasının nehyedilmesi tenakuz değildir. Babalık ve oğulluk arasında cihet birliği durumunda zıtlığın olması ama cihet farklılığı durumunda

⁷⁴⁰ Semerkindî, *Mizan*, I/269-271.

⁷⁴¹ Semerkindî, *Mizan*, I/263-264; Basrî, Semerkindî'nin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu gerekçelerin benzerlerini zikretmiştir. Bkz.: Basrî, *Mutemed*, I/106-107.

zıtlık olmaması bunun örneğidir. Zira bir şahsın, bir kişinin hem oğlu hem de babası olması mümkün değilken o şahsın bir şahsın babası başka bir şahsın oğlu olması mümkündür.

Emir ve nehiy arasında vasıf ve hüküm bakımından da zıtlık yoktur. Zira vasıf ve hüküm bakımından zıtlık tek mahalde değil iki mahalde gerçekleşir. Çünkü emir emredilen şeyin hasen olmasını o şeyin zıddının ise kabih olmasını gerektirir. Dolayısıyla emir, emredilen fiilden değil emredilen fiilin zıddından kaçınmayı gerektirir. Bu durumda emir ve nehiy arasında tezat olduğunu söylemek batıl olur.”⁷⁴²

Burada Debûsî'nin emrin tanımında sığaya yaptığı vurgu müellifin emrin zıddının hükmü konusundaki görüşünü de etkilemiş ve emrin zıddının keraheti gerektireceği kanaati hâsıl olmuştur. Debûsî'nin emri ifade eden افعل kalıbının aynı zamanda nehyi de ifade edeceği görüşünde olması durumunda müellifin görüşleri arasında bir çelişki ortaya çıkabilirdi. Çünkü o emri افعل nehyi ise لا تفعل kalıbıyla tanımlar. Ayrıca mutlak nehyin gerektirdiği kuvvet derecesini emrin zıddı olması nedeniyle ortaya çıkan nehyin kuvvet derecesiyle karşılaştıran Debûsî mutlak nehyin daha kuvvetli bir yasağı gerektireceğine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre emrin zıddının hükmü mutlak nehyde olduğu gibi delâlet yoluyla değil dolaylı bir hüküm tespit etme metodu olan iktiza yoluyla sabit olur. Dolayısıyla kat'î delil ile sabit olan mutlak nehyin gerektirdiği haramlık hükmünden kuvvet bakımından daha zayıf olan mekruhluk hükmünü gerektirir.

Konuyu kelâmî tartışmalarla irtibatlandıran ve Cessâs, Serahsî, Pezdevî ve Debûsî'nin benimsedikleri görüşü Mu'tezile'ye atfeden Semerkandî'ye göre emrin zıddının hükmü konusunda kendileriyle Mu'tezile arasındaki ihtilaf, emir ve nehyin tefsiri-tanımı konusundaki ihtilafın bir sonucudur. Emir ve nehyin siga, hüküm ve vasıf bakımından farklı oldukları dolayısıyla emrin aynı zamanda nehiy ifade etmesinin hatalı olacağı iddiasını doğru bulmayan Semerkandî, emir ve nehyin Allah'ın kelamı olmaları itibariyle bir olduklarını delillerini de zikrederek açıklamıştır. Dolayısıyla iki müellif arasında emrin zıddı konusundaki ihtilafın sebebi emrin tefsiri-tanımı konusundaki görüşleridir.

⁷⁴² Semerkandî, *Mizan*, I/264-265.

İsim vermeden Debûsî'nin görüşünü aktaran ve bu görüşün anlaşılmasız olduğunu söyleyen Neseî, Debûsî'nin kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzi konusunda hangi görüşü benimsediğini anlayamadığını-bilmediğini söyler. Bu konuda Semerkandî ile aynı üslubu kullanan Neseî, Ehl-i sünnetin emredilen fiilin zıddı olan fiilin nehyedilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söyler. Mu'tezile'nin ise, kendi aralarında ihtilaflı olmakla birlikte, emir ve nehyin kendilerine has kalıpları olduğunu, dolayısıyla bir emir kalıbının aynı zamanda nehiy, bir nehyin ise aynı zamanda emir olamayacağı görüşünü benimsediklerini söyler.⁷⁴³

Ayrıca Debûsî, emrin zıddı olan fiil işlendiği zaman mekruh olan bir eylemin yapılacağını söyleyerek emrin zıddı olan fiilin işlenmesi durumunda ortaya çıkacak eylemin hükmünü açıkça beyan etmiş olur. Semerkandî, ise emrin zıddı olan fiilin nehyedildiğini söyler fakat nehyedilen bu eylemin hükmünü açıkça beyan etmez. Fakat meselenin furû fıkhıya yansıyan yönü düşünüldüğünde iki müellifin görüşlerinin birbirine yakın olduğu söylenebilir. Zira Debûsî, emrin zıddının hükmü dolaylı bir hüküm tespit etme yoluyla sabit olduğu için mekruhluk olduğunu dolayısıyla, mutlak nehiyden farklı olarak, yapılan işlemin fesadını gerektirmeyeceği görüşündedir. Daha önce aktardığımız ve Pezdevî'nin konuyu açıklamak için verdiği misal olan kıyama kalkılması gereken yerde oturulması örneği konuyu anlaşılır kılar. Mesela kişi, birinci rekâtın ikinci secdesinden sonra kıyama kalkmak yerine otursa kıyam rûknünü kaçırmadığı sürece mükellefin yaptığı bu hata onun namazını fasit kılmaz. Böyle yapan kişi, hükmü mekruh olan bir hata yapmış olur.

Usûl eserinde kuûdun/oturmanın kıyamın zıddı olduğunu söyleyen Semerkandî⁷⁴⁴ *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eserinde sehiv secdesini gerektiren durumları zikrederken kıyama kalkması gerekirken oturan kişinin sehiv secdesi yapması gerektiğini aktarır. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre de kıyam emrinin zıddı olan kuûd/oturma eylemini yapan kişinin namazı fâsid olmaz. Bu da onun 'emrin zıddının hükmü nehiydir' derken mutlak haramlığı kastetmediği sonucuna ulaştırır.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II/157-158.

⁷⁴⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/261.

⁷⁴⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I/210.

2.2.1.6. Emredilen Fiilin Hasen Olması

Debûsî ve Semerkandî'nin ele aldıkları konulardan biri olan, emrin hasen oluşu konusu, kelam ve fıkıh usûlü kitaplarının ortak olarak ele aldığı hüsün kubuh meselesiyle doğrudan bağlantılıdır. Hüsün kubuh; dinî bildirim olmadan aklın eşya ve fiillerin iyi ya da kötü olduğuna karar verip veremeyeceğini ve aklın bu konuda ulaştığı sonuç üzerine bir hüküm bina edilip edilemeyeceğini ele alan bir bahistir.⁷⁴⁶ Bu kısımda hüsün kubuh konusundaki görüşler kısaca ifade edildikten sonra iki müellifin konu hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

Daha çok Eş'ariler ile özdeşleşen ve Hanefiler'in bir kısmının da içinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğuna göre eşya ve fiillerin hüsün ve kubuhu akılla değil ancak vahiyle bilinebilir. Akla daha geniş yer veren Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise eşya ve fiillerin hüsün ve kubuhu vahiy gelmeden akılla bilinebilir. Dolayısıyla aklın iyi gördüğü Allah (c.c) katında iyi, aklın kötü gördüğü ise Allah katında kötü olur. Bu konuda Eş'ariler ve Mu'tezile arasında bir yol tutan Mâtürîdîler'e göre ise eşya ve fiillerin hüsün ve kubuhu akılla bilinebilir. Fakat akılla elde edilen bu bilgi, aklın iyi dediğinin din tarafından da emredilmesini, aklın kötü dediğinin ise din tarafından yasaklanmasını gerektirmez.⁷⁴⁷

Emrin hasen oluşu konusunu kelamî tartışmalara değinmeden ele alan Debûsî, emredilen fiilin yerine getirilmesi gerektiğine vurgu yaptıktan sonra emrin gereğini yerine getirmenin vacip olmasının ancak emredilen şeyin Allah katında hakiki anlamda hasen olması durumunda hikmete uygun olacağını söyler. Fakat ona göre mükellef emredilen fiildeki hasen sıfatını, yani o emrin hasen oluşu sebebini kesin olarak bilemez. Çünkü Allah için haseni var kılmanın, yani Allah (c.c) katında hasenin ne olduğunu bilmenin, mükellefe vacip oluşu hikmet açısından caiz değildir.⁷⁴⁸ Ayrıca kulun mücerret akılla hasen gördüğü şeyin Allah katında hasen olmama ihtimali de vardır.⁷⁴⁹ Müellifin aktardıklarından çıkan sonuç, emir hikmet sahibi olan Allah tarafından emredildiği için hasen sıfatıyla mevsuf olduğu fakat bu sıfatın ne olduğunu bilmenin ancak vahiyle mümkün olacağıdır. Böylece emrin hasen oluşu konusuna kısaca değinen

⁷⁴⁶ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1999, XIX, 60.

⁷⁴⁷ Şaban, *Usûlü'l Fıkıh*, 275-276; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 61-62; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 135-136.

⁷⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/96.

⁷⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/976.

Debûsî, konuyu işlemeye hasen sıfatı açısından fiillerin kısımları meselesiyle devam eder. Müellif eserinin son kısmında ise, ‘aklî hüccetler’ başlığı altında hükmün tespiti açısından aklın rolü hakkındaki görüşlerini aktarır.⁷⁵⁰

Konuyu ‘me’mûrun bih’ başlığı altında geniş bir şekilde ele alan Semerkandî, hükmün çeşitleri konusunda hüsün ve kubuhun tariflerini yapmıştır. Ona göre, hüsün sözlükte ‘bir şeyin nefsin kendisini kabul edebileceği ve insan tabiatının kendisinden faydalanabilmek için ona meyledeceği şekilde olmasıdır’ anlamına gelirken; ıstılahta ise, ‘bir şeyi kabul etmek ve ondan razı olmak’ anlamındadır. Hüsün insan tabiatının, aklın ve şeriatın kabul etmesi ve ondan razı olması bakımından izafî bir kavramdır. Zira insan tabiatının kendisine meylettiği şey aklen ve şeran değil yalnızca insan tabiatı açısından hasen olur. İnsan tabiatının-nefsin zina, hırsızlık gibi dinin haram kabul ettiği şeylere meyletmesi gibi. Allah’a iman ve ibadetlerin asılları gibi insan tabiatının değil akıl ve dinin-şer’in kendilerini yapmaya davet ettiği şeyler ise aklen ve şer’an hasendir. İbadetlerin şekilleri, miktarları ve vakitleri gibi şeriatla gelen ve şeriatın bizi onları yapmaya davet ve teşvik ettiği şeyler ise, hasenlik yönü düşünülmeden ve insan tabiatının ona meyletmesi beklenmeksizin, aklen ve tab’an değil şer’an hasen olur.⁷⁵¹

Hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceği görüşünde olduğunu açıkça ifade eden Semerkandî,⁷⁵² emrin hasen sıfatıyla mevsuf olması gerektiğini söyler ve bunu üç gerekçeyle delillendirir:

Emrin hükmü ya vacip ya mendub olur. Vacip yapılması durumunda sevabı, terkedilmesi durumunda cezayı gerektirir. Mendup ise yapana sevabı gerektirir. Bir şeyin sevabı ve azaptan kurtuluşu gerektirmesi övgüye değer bir neticedir. Dolayısıyla o şey hasen olur. Kulluk ve yakınlaşma emredeni ta’zim, onun emrine boyun eğme ve nimet verene şükretme anlamlarına gelir. Bu maksatlar için yapılan kulluk hasendir ve bu hasenlik akılla bilinebilir.

Emrin hasen oluşu emrin kendinden değil emredenin hikmetinin gereğidir. Zira zalim sultanın bir insana zina, hırsızlık ve haksız yere öldürmeyi emretmesi örneğinde olduğu gibi emir bir sefihten sefihlik içerir biçimde de gelebilir ki bu da gerçek emirdir. Hatta emredilen kişi emre muhalefet edip emredileni yapmazsa sultanın emrine muhalefet etti denir. Fakat hikmet sahibinden gelen emir ancak hasen olur. Çünkü

⁷⁵⁰ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, II/935.

⁷⁵¹ Semerkandî, *Mizan*, I/150-151.

⁷⁵² Semerkandî, *Mizan*, I/280.

hikmet sahibinden gelen emrin hükmü ya vaciplik ya da mendupluk olur. Hükmü vaciplik ve mendupluk olan fiili işlemek ise sevabı ve azaptan kurtuluşu gerektirdiği için hasenin tefsiri konumunda olan övgüye değer bir neticeyi gerektiren bir amel olmuş olur."⁷⁵³

Şu durumda her iki müellifin de benzer gerekçelerle emrin hasen olması gerektiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Çalışmanın bu kısmında önce Debûsî'den başlanarak Debûsî ve Semerkandî'nin hasenlik vasfı açısından fiillerin kısımları konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır.

2.2.1.6.1. Hasen Liaynihî'nin Kısımları

Debûsî'ye göre hasen sıfatı açısından fiiller hasen liaynihî ve hasen liğayrihi olmak üzere iki kısma ayrılır.

Debûsî, hasen liaynihî fiillerinde kendi içinde iki kısma ayrıldığını ifade eder. Bunlardan ilki, fiilin bizatihî kendisinden olan bir manadan dolayı hasen olmasıdır. Bu kısmın örneği namazdır. Çünkü namaz ta'zim için konulan söz ve fiillerin yapılmasıyla eda edilir. Ta'zim ise, uygun vakitte ve uygun bir şekilde yapılması durumunda, ta'zim edilen açısından bizatihî hasen olan bir eylemdir. Bu özelliğinden dolayı namaz, imandan sonra en kuvvetli rükünlerden biridir ve bu ibadeti eda etmenin yasak olduğu bazı özel vakitler ve durumlar dışında daima hasendir.⁷⁵⁴

Debûsî gibi hasen liaynihîyi iki kısma ayıran Semerkandî'ye göre hasen liaynihînin ilki şer'î karîneye ihtiyaç duyulmadan hasen oluşu akılla bilinebilenlerdir. Allah'a iman, ibadetlerin asılları, adâlet, ihsan ve nimet verene şükretmek bu çeşit hasen grubundandır.⁷⁵⁵ Çünkü ona göre aklın imanın hasen, küfrün kabih olduğunu bilmede ve ibadetlerin asıllarının hasen olduğunu bilmede payı vardır. Zira ibadetlerin asılları yaratana tazim verdiği nimetler için şükür ve mâliki olan rabbine kulluğunu izhar etmek içindir. Muâmelâtın asılları ise insanlar arasındaki problemleri ortadan kaldırmak için konmuştur. Dolayısıyla bunlar vahiy gelmeden önce akılla bilinebilir. Emir ise hasen oluşu akılla sabit olan şeyin bildiricisi ve delili olur.⁷⁵⁶

⁷⁵³ Semerkandî, *Mizan*, I/289-290.

⁷⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/96-97.

⁷⁵⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/292.

⁷⁵⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/291; Semerkandî, *Mizan*, I/369.

Debûsî'ye göre hasen liaynihînin ikinci kısmı ise hasen olma manasının bir vasıta ile o fiilin vaz'ına bitişmesi durumudur. O fiil bu vasıta sebebiyle liaynihî hasen kısmına dâhil olur. Zekât, oruç ve hac ibadetleri bu kısmın örnekleridir. Zira zekât, fakiri sıkıntıdan kurtarmak için, Allah'ın emriyle malı fakire vermektir. Bu amel ancak muhtaç durumdaki fakir kişi vasıtasıyla Allah için yapılan bir amele dönüşür. Oruç ta mükellefin Allah'ın emrini yerine getirmek için yeme içme ve cinsel ilişki arzusundan kendisini alıkoymasındır. Orucun Allah için yapılan bir amel olabilmesi için ise oruçla yasaklanan şeyleri arzulayan bir nefis olması gerekir. Hac ise Allah'ın emri ile onu tazim için, kutsal bölgeyi ziyaret etmektir. Haccın Allah için bir amel olabilmesi ancak kutsal bölge vasıtasıyla tamam olabilir. Bu vasıtalar Allah'ın onları vasıta olarak yaratmasıyla vasıta olmuş olur. Dolayısıyla fakirin ihtiyacı, nefsin arzusu ve haccedilen bölgenin üstünlüğü Allah'ın yaratmasına bağlı olur ve ona izafe edilir. Böylece bu vasıtalarda namazdaki hareketler gibi hasen olur. Çünkü bu vasıtalarda Allah'ı ta'zim içindir.⁷⁵⁷

Semerkindî'ye göre de hasen liaynihînin ikinci kısmı hasen oluşu akıl ile bilinebilir olmakla birlikte, sadece akılla anlaşılamayan vahyin gelmesiyle bilinebilenlerdir. Zira akıl bunların bu şekilde olmasını caiz gördüğü gibi başka bir şekilde olsaydı o şekli de caiz görürdü. İbadetlerin miktarları, şekilleri, şartları ve vakitleri bu çeşit hasen grubundandır. Örneğin, namaz abdestsiz kılınacak denseydi akıl bunu mümkün görürdü. Zira ibadetlerde asıl olan inançtır. İnanç abdestsiz olabildiğine göre (eğer din böyle emretmiş olsaydı) namazda abdestsiz olabilirdi. Fakat din bu şekilde emredince akıl, bu emrin böyle oluşunun hasen ve hikmet yönüne vakıf olmasa da, abdest almanın hikmetli olduğunu bilmiş oldu.⁷⁵⁸

Debûsî'ye göre bu iki kısmın hükmü birdir. Bu fiillerin gerekli ve hasen oluşu başkalarından değil fiilin kendisinden kaynaklandığı için bu fiillerin vucubiyeti sabit olduktan sonra vacip olan bu fiil yapılmadıkça veya bu fiilin aynının düşmesine sebep olan (hayızlı kadından namaz ibadetinin düşmesi gibi) bir engel ortaya çıkmadıkça vaciplik devam eder.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/98-99.

⁷⁵⁸ Semerkandî, *Mîzan*, I/292-293.

⁷⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/100.

2.2.1.6.2. Hasen Ligayrihî'nin Kısımları

Bu başlıkta müelliflerimizin hasen ligayrihî kavramı konusundaki görüşlerinin tahlili yapılacaktır.

Debûsî'ye göre hasen ligayrihî de iki kısımdır.

İlki fiildeki hasenlik manasının ibadetin yapılmasıyla ortaya çıkması durumudur. Kâfirler ile savaş, cenaze namazı kılmak ve hadlerin tatbik edilmesi bu kısmın örneklerindendir. Zira aslen bozgunculuk ve fesat olan savaş, Allah'ın dinini yaymak, Allah'ın düşmanlarını yenmek ve onları savaşamayacak duruma getirmek için yapılırsa hasen olur. Dolayısıyla savaş, kâfirin düşmanlığı vasıtasıyla hasen olmuş olur. Bu düşmanlık ise kâfirin kendi iradesi ile işlemiş olduğu bir günahdır. Burada düşmanlık kâfire dönük olduğu için vasıta olmuş olur. Böylece savaş ibadet dışındaki bir manadan dolayı hasen olur.

Hadlerin tatbiki de aslında haddin tatbik edildiği kişi bakımından zarara yol açan bir şeydir. Fakat hadlerin tatbiki masiyeti önleyen bir ceza olduğu için hasendir. Masiyet ise kendisine had cezası uygulanan kişinin kendi iradesiyle işlemiş olduğu bir fiildir. Dolayısıyla had cezalarının uygulanması kendi iradesiyle yasaklanan fiilleri işleyen asi kimse vasıtasıyla hasen olur. Aynı şekilde ölü için cenaze namazı kılınması şer'î bir ibadet olarak hasendir. Ölü olmayan birine doğru böyle namaz kılmak ise çirkin olur. Dolayısıyla cenaze namazının hasen olma sebebi Müslüman olan cenazenin varlığıdır.

Debûsî'ye göre ligayrihî hasenin birinci kısmından olan bu fiillerin, ligayrihî hasen oluşu aslında kötü olan vasıtalar ile hasen sıfatını kazanmalarındandır. Ayrıca liaynihî hasen olanlarda hasen oluş sebebi Allah'a nispet edilirken ligayrihî hasen olanlarda hasen oluş sebebi Allah'a izafe edilmemektedir.

Hasen ligayrihînin ikincisi ise hasenlik manasının kendisinden sonra yapılacak olan asıl kastedilen fiil ile ortaya çıkmasıdır. Abdest almak bu kısmın örneklerinden biridir. Zira abdest aslında bir çeşit temizlik ve serinlenmedir. Ancak namaza başlayabilmek için anahtar-şart olması dolayısıyla Allah için yapılmış bir amele dönüşür. Bu çeşit hasenin diğer örneği ise cuma namazına gitmek için acele yürümektir. Bu acele yürüme cuma namazını kılabilmenin sebebi olduğu için hasendir. Oysa acele

yürümek fiili mubah bir fiildir. Sadece camiye gitmek için acele yürümekle veya abdest almakla hasenliği sabit olan cuma namazı eda edilemez. Asıl maksat olan cuma namazını kılmak bu iki eylemi yaptıktan sonra cuma namazına özel fiilleri yapmakla gerçekleşmiş olur.

Sonuç olarak hasen ligayrihînin birinci kısmında olan cenaze namazını kılmakla müslüman olarak ölen kişinin hakkını yerine getirmek örneğinde olduğu gibi mezkûr eylem ile hasen olan ibadet gerçekleşir. Hasen ligayrihînin ikinci kısmındaki eylemler, namaz için abdest alma örneğinde olduğu gibi, asıl amaçlanan ibadeti yapabilmek için vasıta olan ayrı bir eylemdir.

Debûsî'ye göre iki çeşit olan hasen ligayrihînin hükmü de birdir. Bunlar kendilerini vacip kılan ve kendilerinden ayrı olan gerekçenin varlığıyla devam ederler. Kendilerini gerekli ve hasen kılan gerekçe olmadığı zaman ligayrihî hasen olanların hasenliği ortadan kalkar. Cuma namazı kılma zorunluluğu kişinin üzerinden düşünce cuma namazı için acele yürümenin veya abdest almanın sorumluluğunun düşmesi gibi. Bu kısmın diğer bir örneği ise insanların Müslüman olmasıyla savaşın bitmesi durumunda, Allah'a isyan eden başka bir grup ortaya çıkmadıkça, cihat etme hükmünün düşmesidir. Fakat örneğin, kâfirlerin gücü bir kez savaşmakla kırılmıyorsa bir kez savaşmakla cihadın farz olma hükmü düşmez. Bilakis düşmanın gücü kırılana kadar cihat hükmü devam eder. Çünkü cihadı vacip kılan anlam küfür ehlinin düşmanlığıdır. Cihadın amacı ise onların gücünü kırmak ve Allah'ın emrini yüceltmektir. Bu sebeplerin olmadığı durumda ise cihat hükmü baki kalmaz.⁷⁶⁰

Semerkindî ise hasen ligayrihîyi konusunda böyle bir ayrıma gitmez. Ona göre, hasen ligayrihî deki “gayr” hakiki olarak hasen sıfatıyla mevsuf olan ve yapılması kastedilen fiildir. Emredilen fiil ise ya sebep olma bakımından veya kastedilen o fiilin sıhhat şartı olması bakımından ya da ona vesile olması bakımından gayra ulaştırıcı vesiledir. Dolayısıyla emredilen fiil sebebiyyet, tevessül ve şartiyyet bakımından hasen olmuş olur.

Hasen ligayrihînin çeşitlerinden biri eylemin bizatihî hasen olmasıdır. Fakat bu hasenlik ibadet ve kurbiyyet hasenliği değil bilakis o eylemin yalnızca hayır olmasından kaynaklanan ve yapılacak hayırdan faydalanacak kişilere faydayı ulaştırmasından

⁷⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/100-101.

kaynaklanan hasenliktir. Zekât ve sadaka çeşitleri bu çeşit ligayrihî hasenin örneklerindendir. Zekât ve sadaka çeşitlerindeki hasenlik ibadetlerdeki hasenlik gibi değildir. Çünkü zekât ve sadaka çeşitleri ile hibe yoluyla başkasına mal kazandırma vardır. Mutlak olarak başkasına mal kazandırmak ise, o fiilin hasen oluşunun sebebi olamaz. Buradaki hasenliğin sebebi ibadet edebilmek için yiyeceğe ihtiyaç duyan fakire, Allah’a ibadet edebilmesi için, yardımda bulunmadır. Zekât ibadetinde asıl kastedilen fakirin desteklenmesi değildir. Asıl maksat Allah’a yaklaşmak ve onun hizmetinde bulunan kişiye fayda ulaştırmakla Allah rızasını talep etmektir. Çünkü kuluna ikramda bulunmakla kulun değil, efendisinin rızası murat edilir.

Oruç da hasen ligayrihî sınıfındandır. Zira oruç aslında nefsi aç ve susuz bırakmaktır. Bu Allah’ın kuluna olan nimetine engel olmak ve hak etmediği halde kula zarar vermek anlamına gelir. Fakat oruç tutulurken orucun açlık elemiini tadan kişinin şükretmesine ve fakirlerin halini anlamasına ve Allah’ın haram kıldığı şeylerden korunmaya sebep olduğu için oruç hasen olmuştur. Hac ibadeti de bu gruptandır. Çünkü hac ibadeti için yapılan yolculuk mesafe aşma ve belli yerleri ziyaret etme bakımından tacirlerin yolculuğuna benzer. Fakat hac ibadetinin hasen oluşu hac ibadeti için yapılan yolculuğun Allah’a nispet edilen evi ziyaret için olması ve kat edilen mesafenin Allah’ın şeref ve dokunulmazlık koyduğu yüce mekânlara ulaşmak için olması sebebiyledir. Cihat da bu hasen grubuna dâhildir. Zira cihat Allah’ı bilmek ve ona kulluk etmek için yaratılan insanı öldürmeye götürür. Fakat cihat Allah’ın dinini aziz kılmanın, kâfirleri zelil kılmanın ve küfrün çirkinliğini yeryüzünden kaldırmanın sebebi olduğu için hasen kılınmıştır. Hadlerin uygulanması da kendileriyle insanlara zarar verildiği için liaynihî hasen değildirler. Hadlerin uygulanmasının hasen oluş sebebi ise kendilerinde âlemin fesadına götüren aşırılıkları engelleme ve can, mal, ırz ve nesebin dokunulmazlığını sağlama anlamını barındırmalarıdır.⁷⁶¹

Aktarılanlardan hareketle iki müellifin yaptıkları hasenlik taksiminden anlaşıldığı üzere Debûsî, hasenlik taksimini fiilin hasen oluşu bilgisine nasıl ulaşıldığına göre değil fiilin hasen oluş sebebine göre yapar. Semerkandî ise hasenlik taksimini yaparken hem fiilin hasen oluş sebebine ve hem de fiilin hasen oluşunun akılla bilinip bilinemeyeceği hususlarını ele almıştır. Dolayısıyla her iki müellifin, konu hakkındaki görüşleri

⁷⁶¹ Semerkandî, *Mizan*, I/293-296.

birbirine benzer olmakla birlikte, konuya yaklaşım tarzları farklıdır. Örneğin, liaynihî hasenin birinci kısmında Debûsî namaz ibadetini Semerkandî ise Allah'a iman ve ibadetlerin asılları örneklerini vermiştir. Her iki müellife göre de bunların hasen oluş sebepleri Allah'ı tazim için yapılan birer eylem olmalarıdır.

Yine iki müellifin yaptıkları taksime bakıldığında zekât, oruç ve hac ibadetlerini Debûsî, liaynihî hasen olarak kabul ederken Semerkandî, bu ibadetlerin ligayrihî hasen olduklarını söyler. Debûsî, bu ibadetlerin hasen olmasının hasen olma manasının bir vasıta ile o fiilin vazı'na bitişmesi ve bu vasıta sebebiyle bu ibadetlerin hasen liaynihî olmaları olduğunu söyler. Semerkandî ise, hasen ligayrihîdeki gayrın yapılması kastedilen fiil olduğunu ve hakiki anlamda hasen olduğunu söyler. Yapılması emredilen fiil ise ya sebep olma bakımından veya kastedilen o fiilin sıhhat şartı olması bakımından ya da ona vesile olması bakımından bu gayra ulaştıran vesiledir.

Debûsî'ye göre zekât, fakiri sıkıntıdan kurtarmak için, Allah'ın emriyle malı fakire vermektir. Bu amel ancak muhtaç durumdaki fakir kişi vasıtasıyla Allah için yapılan bir amele dönüşür. Semerkandî'ye göre ise zekâtta hasenliğin sebebi ibadet edebilmek için yiyeceğe ihtiyaç duyan fakire, Allah'a ibadet edebilmesi için, yardımda bulunmadır. Zekât ibadetinde asıl kastedilen fakirin desteklenmesi değildir. Asıl maksat Allah'a yaklaşmak ve onun hizmetinde bulunan kişiye fayda ulaştırmakla Allah rızasını talep etmektir. Dolayısıyla iki müellife göre de asıl amaç fakir kişiye mal vermek değil fakir kişi vasıtasıyla Allah'ın rızasını talep etmektir.

Ayrıca Debûsî, me'murun-bihin hasen oluşu konusunu işlerken me'muru bihin hasen oluşunu bilmede aklın yetkisi hususuna değinmese de eserinin sonunda yer alan 'aklî hüccetler' başlığı altında hükmün tespiti açısından aklın rolü hakkındaki görüşlerini aktarır. Ona göre vahiy gelmeden mücerred aklın delâletiyle Allah'a imanın gerekliliği bilinir. Ayrıca bu durumda kulun Allah'ın emir ve yasaklarına uymanın gerekliliğini ve Allah'a ibadet için yaratıldığını bilebilir. Fakat şeriatın meşru kıldığı amellere gelince kul Allah'ın yüceliğine inanarak onun emirlerine mubahlık ve muhayyerlik nazarıyla bakmaksızın nefsinin bu emirleri uygulamaya hazır hale getirip o emirlerin ne şekilde olacağını öğrenmek için Allah'ın emrini bekler. Kulun bekleme

gerekçesi o meşru kılınanların emir gelmeden önce kabih olması değildir. Bilakis kul aklın delâletiyle dinin meşru kıldığı şeylerin hasen olduğunu bilebilir. Bundan dolayı kulun ibadetin hangi şekilde yapılacağını öğrenip ibadeti yapmaya başlayabilmesi için peygamber gönderilmesi Allah üzerine vacip bir haktır.

Sonuç olarak Debûsî'ye göre kul aklın delâletiyle Allah'a iman etmesi gerektiğini ve ona ibadet etmesi gerektiğini bilebilir-bilmelidir. Çünkü Allah'a imanın gerekli oluşu içinde bulunduğumuz çevredeki delillere bağlanmıştır ve bu deliller aklın delâletiyle bilinir. Fakat kulluğun yani ibadetlerin ne şekilde olacağı kapalı bir durumdur. Zira kul aklın delâletiyle sadece ibadet etmesi gerektiğini bilebilir. Fakat bu ibadetin nasıl yapılacağını bilemez. Çünkü İslam'ın temeli Allah'ı tazim etmektir. Onu tazim etmek ise açıklama gelinceye kadar herhangi bir fiili ibadet olarak görmekten kaçınmayı gerektirir. Bunun sebebi ise kulun hasen olduğunu düşündüğü şeyin Allah katında hasen olmaması ihtimali korkusudur. Ayrıca ibadetler (öğlen namazı vaktinin girmesi için) güneşin zevali ve (zekâtın farz olması için) beş saime⁷⁶² devenin olması gerekliliği gibi akılla kavranamayan bir takım sebeplere bağlanabilir. Dolayısıyla kul mücerret akılla ibadetlerin ne şekilde yapılacağını bilemez.⁷⁶³ Semerkandî'ye göre de mücerret akıl ile Allah'a iman, ibadetlerin asılları, adâlet, ihsan ve nimet verene şükretmek bilinir. Çünkü imanın hasen küfrün kabih olduğunu bilmede ve ibadetlerin asıllarının hasen olduğunu bilmede aklın payı vardır. Fakat Semerkadî de ibadetlerin miktarları, şekilleri, şartları ve vakitlerinin akıl ile bilinebilir olmakla birlikte sadece akılla anlaşılamayacağını ve vahyin gelmesiyle bilinebileceği görüşünü benimser. Semerkandî bu konuyu açıklamak için abdestin gerekliliği örneğini verir. İbadetlerde asıl olan inanç olduğunu söyleyen Semerkandî inancın abdestsiz olabildiği bilgisinden hareketle dinin emretmesi durumunda namazında abdestsiz olabileceğini ancak din namaz kılmayı abdestli olma şartına bağlayınca aklın, bu emrin böyle oluşunun hasen ve hikmet yönüne vakıf olmasa da, abdest almanın hikmetli olduğunu idrak ettiğini söyler.

⁷⁶² Senenin yarıdan fazlasında meralarda otlayan hayvanlara verilen isim. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 492.

⁷⁶³ Debûsî, *Takvîm*, II/973-977.

Şu durumda her iki müellifte mücerret akılla Allah’a iman gerekliliğinin ve kulun Allah’a ibadet etmek için yaratıldığını bilebilir. Fakat ibadetlerin miktarları, şekilleri, şartları ancak vahiy gelince bilinebilir. Kanaatimize göre bu konuda en dikkat çekici husus ise Semerkandî’nin açıkça hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceği konusunda Mu‘tezile ile aynı görüşte olduklarını beyan etmesidir.⁷⁶⁴ Aklın ve şeriatın birbirleriyle çelişmeyen ve Allah’ın kullarına iki delili olduğunu söyleyen ve akla verdiği önem sebebiyle Mutezilî olmakla suçlanan Debûsî’nin hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceği görüşünde olması ise çok şaşırtıcı değildir.⁷⁶⁵

2.2.2. Nehiy

2.2.2.1. Nehyin Tanımı ve Mahiyeti

Arapçada “نهي” fiilinin mastarı olan nehiy sözlükte men etmek ve engellemek anlamlarına gelir.⁷⁶⁶ Nehyin bir eylemin yapılmamasına yönelik bir talep olduğu hususunda birleşen usulcüler nehyin bağlayıcılık, üstünlük ve iradeyi içerip içermediğinde ihtilaf etmişler ve nehyi farklı şekillerde tanımlamışlardır.⁷⁶⁷

Debûsî, nehyi ‘bir şeyin olmaması gerektiğini beyan etmektir’ şeklinde tanımlar. Nehyin emrin zıddı olduğuna vurgu yapan Debûsî’ye göre nehiy “لا تفعل” kalıbıyla ifade edilir.⁷⁶⁸ O, nehiy konusunu emir konusuna göre daha kısa ele almıştır. Müellif, emir konusunda olduğu gibi görüşünün gerekçesine değinmeden görüşlerini ifade edip başka bir başlığa geçmiştir. O, emir konusunu işlerken bu gerekçelere değindiği için nehiy konusunu işlerken sadece nehyin kalıbının ne olduğunu aktarmış fakat bu görüşünün gerekçelerine değinmemiştir.

Semerkandî’ye göre ise sözlükte ‘men etmek’⁷⁶⁹ manasına gelen nehyin ıstılah manası; yükseklik cihetiyle sözlü olarak bir eylemi yapmaktan kaçınmaya davet etmek

⁷⁶⁴ Semerkandî, *Mizan*, I/280.

⁷⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/965; Ayrıca Debûsî’nin akıl anlayışı için bkz.: A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü. İ.F.D.*, 40 (1), 2011, 20-25.

⁷⁶⁶ İbn Manzûr, XV/345-346.

⁷⁶⁷ Pala, *Emir Yasakların Yorumu*, 48; Hasan Ali Görgülü, “Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri”, *S. D. Ü. İ. F. D.*, 25, Isparta 2010, 74-75; Yunus Apaydın, “Nehiy”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 545.

⁷⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/77.

⁷⁶⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/143.

anlamındadır. Nehyi emir kavramıyla kıyaslayarak açıklayan Semerkandî, iki kavramın birbirinden farklı ve birbirine benzeyen yönleri olduğunu söyler. Ona göre emir ve nehiy tanım, kalıp, isim ve gerektirdikleri hüküm yönüyle birbirlerinden farklıdır. Aynı şekilde emredilen fiilin hasen, nehyedilen fiilin kabih olması yönüyle de birbirinden farklıdır. Ancak emir ve nehiy Allah'ın kelamı olmaları itibariyle ve sahih olabilmek için irade şartını barındırmamaları itibariyle birdirler.⁷⁷⁰

2.2.2.2. Neyhin Hükümü

Debûsî'nin selefin emrin hükümü konusundaki görüş ve delilleri bilmesine rağmen nehyin hükümü konusunda onların görüşlerine vakıf olmadığını ifade eder. Bu durum müellifin yaşadığı dönemde nehyin hükümü konusunun derinlemesine tartışılan bir konu olmadığını gösterir. Hem emir hem de nehyin hükümü konusu başka manalara gelme ihtimalini ortaya çıkaracak karînelerden yoksun olan kalıbın hükümü konusudur. Bu konu ise emrin hükümü konusu işlenirken yeterince tartışıldığı için nehyin hükümü konusunun usul eserlerinde daha az yer bulduğu söylenebilir.

Debûsî, emrin hükümü konusunda selefin görüşlerini detaylı bir şekilde bildiğini fakat selefin nehyin hükümü konusundaki görüşlerine detaylı bir şekilde vakıf olmadığını söyler. Fakat o, emrin zıddı olmasından yola çıkarak nehyin hükümü hususunda da emrin hükmünde olduğu gibi dört görüşün olabileceğini söyler. Bu görüşler şunlardır:

- Emrin hükümü konusunda tevakkuf görüşünde olanlar nehyin de tevakkufu gerektirdiği görüşünde olmalı.
- Emrin nedbi gerektireceği görüşünde olanların nehyedilen fiilin terk edilmesinin mendup olduğu görüşünde olmaları gerekir.
- Emrin hükmünün mubahlık olduğu görüşünde olanlar nehyedilen fiilin terk edilmesi hükmünün mubahlık olduğu görüşünde olmaları gerekir.

⁷⁷⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/347-348.

- Emrin hükmünün vücup olduğu görüşünde olanlar ise nehyedilen şeyden kaçınmanın vacip olduğu görüşünde olmaları gerekir. Debûsî, âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyler.⁷⁷¹

Debûsî'nin emrin vucubu gerektirdiği görüşünde olduğu dikkate alındığında onun da en son zikredilen görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Dikkat edilirse müellif haram, mekruh, mubah gibi teklifi hükümlerin yasaklık derecelerini bildiren kavramları kullanmak yerine yapılmaması istenen fiili terk etmenin mendup olması yapılmaması istenen fiili terk etmenin vacip oluşu örneklerinde olduğu gibi nehyin hükmünü teklifi hükümlerin emir derecelerini bildiren kavramlarla açıklamıştır.

Debûsî'nin emir ve nehyin birbirine zıt kavramlar olduğuna vurgu yaptığı daha önce de ifade edilmişti. Emir ve nehyin Allah'ın kelamı olmaları itibariyle bir oldukları görüşünü savunan Semerkandî'ye göre ise emir ve nehiy iki kısma ayrılmaları itibariyle de birbirlerine benzerler. Zira ona göre, emir vaciplik için olan ve mendupluk için olan olmak üzere iki kısımdır. Nehiy de yasaklanan fiili yapmaktan kaçınmanın vacip olması yasaklanan fiili yapmaktan kaçınmanın mendup olması diye iki kısımdır. Nehiy düşüncesini bu ön kabul ile temellendiren Semerkandî, nehyin yalnız haramlık için olduğunu söylemenin icmaya muhalefet etmek anlamına geleceğini söyler. Zira ona göre nehiy, tek ayakkabıyla yürümenin⁷⁷² ve hayvanları kürsü edinmenin⁷⁷³ yasaklanması örneklerinde olduğu gibi bazen yasaklanan fiilden kaçınmanın mendup olması hükmünü gerektirebilir.⁷⁷⁴

Emir ve nehyin birbirine benzer olduklarını açıklarken nehyin hükmü konusundaki görüşünü bu şekilde açıklayan Semerkandî, nehyin hükmü başlığı altında ise nehyin sözlükte tahrir ve men etmek kelimeleri ile aynı anlama gelmesi dolayısıyla nehyin hükmünün haramlık olduğunu söyler.⁷⁷⁵ Müellifin nehyin hükmü konusunda aktardığımız bu iki görüş arasında bir çelişki olduğu söylenebilir. Ancak müellifin karînelerden hâlî olan mutlak kalıbı, hakiki anlamı dışında kullanılabılme ihtimalini dikkate alarak, şarinin muradını gösteren kesin delil kabul etmeme ilkesi dikkate

⁷⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, I/108.

⁷⁷² Örneğin açıklaması için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/349.

⁷⁷³ Örneğin açıklaması için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/349.

⁷⁷⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/348-349.

⁷⁷⁵ Semerkandî, *Mîzan*, I/360.

alındığında müellifin, mutlak nehyin haramlık hükmünü gerektirdiği ancak haricî bir delil ile mekruh olma ihtimalini de yok saymadığı şeklinde te’vil edilebilir.

Sonuç olarak mutlak nehyin hükmünün haramlık olduğunu söyleyen Semerkandî, Debûsî’nin nehyin hükmünü beyan etmek için zikrettiği “nehyedilen fiili yapmaktan kaçınmanın vacip oluşu” (وجوب الانتهاء) ifadesinin nehyin hükmünün beyan edilmesi için doğru olmadığını, bu ifadenin ancak nehyedilen fiilin zıddının emredilmesi açısından doğru olabileceğini söyler. Çünkü ona göre, kaçınmanın vacip oluşu nehiy ile sabit olan emrin hükmüdür. Yasaklanan fiilin haram oluşu ise nehyin hükmüdür. Zira bir şeyi emretmek o şeyin zıddının nehyedilmesini bir şeyi nehyetmek ise o şeyin zıddının emredilmesini gerektirir.

İki müellifin konu hakkındaki görüşlerinden anlaşıldığına göre; Debûsî nehyin hükmünü yasaklanan fiili yapmaktan kaçınmanın vacip olması şeklinde açıklarken, Semerkandî nehyin hükmünün haramlık olduğunu söyler. Ona göre nehyin hükmünü beyan için Debûsî’nin zikrettiği (وجوب الانتهاء) “kaçınmanın vacip oluşu” kavramı ancak nehyedilen fiilin zıddının emredilmesi açısından doğru olabilir. Dolayısıyla Semerkandî, Debûsî’nin nehyin hükmünü beyan etme tarzını hatalı bulur. Emrin zıddının hükmü konusu işlenirken de ifade edildiği üzere Debûsî, emrin zıddının kerahati iktiza edeceği görüşünü savunurken Semerkandî bir fiili emretmenin o fiilin zıddının nehyedilmesi sonucunu doğuracağı görüşündedir. Dolayısıyla iki müellifin konuya farklı şekilde yaklaşmalarının temel gerekçesi, emrin zıddının hükmü hususundaki görüş farklılığıdır. Ayrıca konuya iki müellifin zikrettiği hüküm açısından bakıldığında zikredilen “kaçınmanın vacip oluşu” ve “haramlık” kavramlarının aynı hükmü ifade ettiği söylenebilir. Zira وجوب الانتهاء yani “kaçınmanın vacip oluşu” ifadesi bir eylemin haram oluşunun diğer bir ifade şekli olabilir. Debûsî’nin nehyin hükmü için haram, mekruh kavramlarını kullanmama sebebi ise müellifin yaşadığı dönemde teklifi hükümlerin tam olarak netleşmemiş olmasıyla açıklanabilir. Zira farz, vacip, sünnet, nafile gibi kavramları izah eden müellif, teklifi hükümlerin yasaklık dereceleri hakkında bilgi vermez.⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/173-176; Kontbay, 272-273.

2.2.2.3. Nehyedilen Fiilin Kabih Olması

Kabih olma sıfatı açısından nehyedilen fiilin kısımları konusu iki müellifin de ele aldığı konulardandır. İki müellifin konuya yaklaşımları şu şekildedir:

Kabihi, hikmet açısından olmaması gereken şey olarak açıklayan Debûsî'ye göre şeriat bir fiili ancak kabih olduğu için nehyeder.⁷⁷⁷ Bundan dolayı nehiy, nehyedilen şeyin kabih olduğuna delâlet eder. Fakat nehyedilen fiillerin kabihlik dereceleri nehyin bağlayıcılığı ve gerektirdiği ceza açısından farklıdır. Hanefî usulcüler arasında nehyedilen fiilleri kabihlik derecelerine göre tasnif eden ilk usulcü olan Debûsî'ye göre, nehyedilen şeyler kabihlik dereceleri bakımından her birinin iki kısmı olan kabih liaynihî ve kabih ligayrihî kısımlarına ayrılır. Böylece nehyedilen şeyler kabihlik dereceleri bakımından dört kısım olur.

2.2.2.3.1. Kabih Liaynihî

Kabih liaynihî bir fiilin kendisinden kaynaklanan bir kabihlikten dolayı nehyedilmesidir. Bu fiiller kendi içerisinde ikiye ayrılır. Bunlar:

a- Konuluş itibariyle kabih olan fiiller bu gruptadır. Sefeh ve abes bu grubun örnekleridir. Zira bunların kabih oluşları şer'î delile ihtiyaç duyulmadan akılla bilinebilir. Çünkü dili vaz' eden onları bizatihî kabih olmaları sebebiyle bu iki isimle isimlendirmiştir.⁷⁷⁸

b- Şer'î bildirimin gelmesi ile kabih liaynihî kısmına dahil olanlar. Bu kısmın örneklerinden biri meninin satılmasıdır. Zira ma'dum (hâlihazırda bulunmayan) olanın teslim edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden meninin satılması haram olur. Aslında alışveriş akdi yapan tarafların menfaatine olan bir iştir. Fakat şeriat alışverişin mahallini akit esnasında malın mütekavvim⁷⁷⁹ olmasıyla sınırlandırmıştır. Meni ise kendisinden hayvan yaratılmadan önce mal sayılmayacağından akdin konusu olmayan bir kapsamda değerlendirilir ve mütekavvim bir mal sayılmaz. Dolayısıyla meninin satılması ölüyü dövmek ve gıdalanma sağlamayan bir şeyin yenmesi gibi abes bir amel olmuş olur. Abdestsiz namaz kılmak da böyledir. Zira şeriat kulun namaz kılabilme ehliyetini kulun

⁷⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/96.

⁷⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/112-113.

⁷⁷⁹ Mali değeri olan şey. Bkz.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 438.

abdestli olmasıyla sınırlandırmıştır. Abdestsizlik hali kulu namaz kılmaya ehil olmaktan çıkardığı için abdestsiz namaz kılmak abes bir iş olmuş olur. Burada zikredilen ehliyet ve akdin konusu olabilmek için malın mütekavvim olması gerekliliği ancak şeriatın beyanıyla bilinebilir.⁷⁸⁰

Dolayısıyla kabih liaynihînin birinci kısmında yer alan ve konuluş itibariyle kabih olan fiillerin kabih oluşları şer'î bildirime ihtiyaç duyulmadan akılla bilinebilir. Kabih liaynihînin ikinci kısmında yer alan fiillerin kabihliği ise ancak şeriatın bildirmesiyle bilinebilirler. Bu iki kısma dâhil olan fiiller üzerlerine hüküm bina edilemeyen gayri meşru fiillerdir ve haramlık hükmünü gerektirirler. Çünkü bu fiillerin kabih olmaları kendi özellikleridir ve kendi özüne ait bir özellik sebebiyle kabih olan meşru olmaz. Zira şeriat hasen olanı ikame etmek kabih olanı kaldırmak için gelmiştir.⁷⁸¹

2.2.2.3.2. Kabih Ligayrihî

Kabih ligayrihî olan fiiller de iki kısımdır.

a- Kabih ligayrihînin ilkindeki kabihlik nehyedilen fiile bitişik olan bir vasıf nedeniyledir. Fasit şartla yapılan alışveriş ve bir dirhem iki dirhem karşılığında satılması gibi. Burada nehyin sebebi akdin bizatihî kendisinden olmayan ancak akdin sahih olmasını sağlayan bir şartı taşımamasıdır. Ribalı satış, satım akdinde caiz oluşun kendisine bağlandığı denklik şartını barındırmadığı için nehyedilmiştir. Denklik ise alışverişin bir rüknü olmayıp kendisinin bulunmasıyla alışverişin tamam olduğu ek bir şarttır. Normalde satış akdi ehliyet sahibi olan tarafların mütekavvim olan malı uygun mahalde alıp satmasıyla tamam olur. Fakat akdin sahih olabilmesi için gerekli olan ve akde bitişik olan denklik şartı ihlal edildiği için ribalı alışveriş ligayrihî kabih olur.

b- Kabih ligayrihînin ikinci kısmı ise aslen meşru olan fiilin kendisini çevreleyen bir şey sebebiyle kabih olmasıdır. Gasp edilen arazide namaz kılmak ve Cuma vakti alışveriş bu grubun örnekleridir. Cuma vakti yapılan alışveriş kişiyi Cuma namazına gitmekten alıkoyan bir meşguliyet olduğu için yasaklanmıştır. Dolayısıyla aslında mubah olan alışveriş Cuma namazına gitmeyi engelleyen bir meşguliyet olduğu için yasaklanmıştır. Bu sebeple Cuma vakti yapılan alışveriş, alışverişin bizatihî kendisinden

⁷⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/112-114.

⁷⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, I/115.

kaynaklanmayan bir sebeple yasaklandığı için ligayrihî kabih sınıfında değerlendirilir.⁷⁸²

Kabih ligayrihî diye tarif edilen bu fiillerin hükmü, yasaklanan fiilin kendisini çevreleyen durum ve kendisine eklenen şart ortadan kalktığında meşru olmasıdır. Zira Cuma vakti alışveriş yapma örneğinde olduğu gibi nehyedilen fiil olan alışveriş yapmak bu fiilin dışında bir şeyden kaynaklandığı için yasaklanan fiil asıl itibariyle meşrudur.

Netice itibariyle kabih fiillerin tasnifinde ilk iki kısımdaki fiillerin kabihliği fiilin bizatihî kendi niteliği olup bunlardan ilkinin kabihliği şer'î delile ihtiyaç duyulmadan akılla ve dilde kendilerine yüklenen anlamla anlaşılabilirler. Kabih liaynihînin ikinci kısmındaki fiillerin kabih oluşları ise ancak şarinin bildirmesiyle bilinebilirler. Zira bu kısımdaki fiiller ancak vahiy ile bilinebilir olan şarinin koyduğu bazı kuralları ihlal ettikleri için kabih liaynihî kısmına dâhil olurlar. Kabih ligayrihî kısmındaki fiiller ise aslen meşru olan bir fiilin gayri meşru olan bir vasıfla ya da kendisini çevreleyen bir durum sebebiyle meşruiyetini yitirmesiyle kabih ligayrihî olur. Dolayısıyla kabih ligayrihî diye ifade edilen bu iki kısmı birbirinden ayıran temel fark, vasfen kabih olanda nehyedilen fiili kabih kılan vasıf nehye konu olan fiile bitişik iken, mucavereten kabih olanda nehyi gerektiren vasıf nehyedilen fiili çevreleyen ve ona yakın olan bir vasıftır.

Debûsî'nin yaptığı kabihlik taksimini kısaca özetleyen Semerkandî, kendi meşâyihlerinin bu taksimi hatalı bulduklarını ancak bu taksimin te'vil edilmesi durumunda doğru olabileceği görüşünde olduklarını söyler. Ona göre, eğer Debûsî'nin kabih liaynihî sözünden kastı fiilin sırf fiil olduğu için kabih olması ise bu doğru değildir. Çünkü fiilin zatına bağlı olan hüküm fiilin zatının varlığıyla var olur. Hüküm olmaksızın fiilin zatının varlığı düşünülemez. Eğer fiilin kabih oluşu fiilin zatından olsaydı bütün fiillerin kabih olması gerekirdi. Hâlbuki fiil bazen Allah'a itaat anlamı taşır ve hasen olur.

Semerkandî, Debûsî'nin sefeh ve abesin bizatihî kabih oldukları şeklindeki iddiasını da doğru bulmaz. O, öncelikle sefeh ve abesin tanımı konusundaki farklı görüşleri aktarır. Sefeh ve abesin Mutezîlî âlimler tarafından 'yapana veya başkasına faydası olan şey' olarak Ehl-i hadîs tarafından 'nehyedilen şey' olarak bazı âlimlere

⁷⁸² Debûsî, *Takvîm*, I/114-116.

göre ise ‘zararı fiili işleyene dönen şey’ olarak tanımlandığını, kendilerinin ise bu iki kavramı ‘övlümüş veya zemmedilmiş bir sonu gerektirmeyen şey’ olarak tanımladıklarını söyler. Fakat ona göre, Debûsî’nin bu iddiasının aksine, akıl sahiplerinden hiç kimse sefeh fiilinin zatından dolayı kabih olduğunu söylememiştir. Bilakis onlar sefeh fiilinin zatının, kendi dışındaki bir manadan dolayı kabih olduğunu söylerler.⁷⁸³ Dolayısıyla, usul âlimlerinin sefeh ve abesi farklı şekilde tanımlamaları Debûsî’nin dili vaz’edenin bu iki kelimeyi aklen kabih olarak tanımlanan filler için koyduğu iddiasının geçersizliğini ortaya koyar.

Bundan dolayı Debûsî’nin kabih liaynihî sözündeki kastı, şayet nehyedilen fiilin bizatihî kendisinin değil de o fiili yapana veya başka bir sebebe dönen bir mana sebebiyle kabih olması şeklinde ise doğru olur. Çünkü bu zâid mana, fiilin yapılması ile sabit olur. Zira sefeh fiilinin kendisinin kabih olması örneğinde olduğu gibi az azla kâim olmaz. Dolayısıyla Semerkandî’ye göre sefeh yalnızca zatiyla var olamayan az gibidir ve kabih olabilmesi için faile veya başka bir sebebe dönen bir manâya ihtiyaç duyar. Sefeh de ancak kendisini kabih kılacak harici bir mana sebebiyle kabih olabilir.⁷⁸⁴

Semerkandî’ye göre Debûsî’nin nehyi dört kısma ayırması da doğru değildir. Zira ona göre nehiy hakikî anlamda tektir ve haramlığı gerektirir. Dolayısıyla bir fiilin kabih oluşu ister akılla ister şeriatın bildirmesiyle bilinsin o fiil nehyedilmiştir ve sınıflandırmayı gerektirmez. Ancak bu sınıflandırma nehiy kalıbının kullanıldığı dört yer olarak te’vil edilirse sahih olur. Bu durumda nehyin sınıflandırılması şu şekillerde olur:

1- Nehiy kalıbının kabih oluşu akılla bilinebilen bir manadan dolayı kendisi haram ve kabih olan bir fiile izafe edilmesidir. Bu kısmın örnekleri küfür, zulüm, sefeh ve abestir.

2- Abdestsiz namaz kılma örneğinde olduğu gibi nehiy kalıbının kabihliği aklen değil şer’an bilinebilecek bir fiil için kullanılması durumudur. Zira abdestsiz namaz kılmak aklen kabih değildir. Çünkü en önemli ibadet olan iman abdestsiz geçerli olur.

⁷⁸³ Semerkandî, *Mîzan*, I/353-355.

⁷⁸⁴ Semerkandî, *Mîzan*, I/354-355; Ayrıca müellifin araz ile ilgili görüşleri için bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/121.

Dolayısıyla abdestsiz namaz kılmanın yasak ve kabih oluşu ancak şer'î bildirim ile bilinebilir.

3- Nehiy kalıbının aklen ve şer'an kabih olmayan ve meşru olan fakat aklen ve şer'an kabih olduğu bilinen bir şeyle birlikte olan bir fiile izafe edilmesidir. Bu kısmın örneklerinden biri gasp edilmiş arazide namaz kılınmasıdır. Zira nehiy kalıbı aslen kabih ve nehyedilen bir fiil olmayan namaza izafe edilmiştir. Nehyedilen fiil ise arazinin gasp edilmesi ve mal sahibine zarar verilmesidir. Normalde arazinin gasp edilmesi ve namaz kılmak birbirinden ayrı eylemlerdir ve birindeki kabihlik diğerini etkilemez. Namaz kılmak ise ancak yere basmak ile gerçekleşebilir. Dolayısıyla aslen meşru ve hasen olan malın gasp edilmesinin sebebi olmayan namaz ibadeti nehyedilen bir şeye yakın olduğu için nehyedilmiştir. Bu grubun diğer örnekleri Cuma namazı vaktinde alışveriş yapılması ve hayızlı olan kadının boşanmasıdır.

4- Nehiy kalıbının aslen hasen olan bir şeye izafe edilmesidir. Burada nehyedilen biri olmadan diğerinin varlığı düşünülebilir olan meşru olanın dışında bir şeydir. Bir önceki kısımda hasen olanla kabih olan bir arada bulunurken bu kısımda itaat olan fiil masiyet olan fiilin sebebidir. Bu kısmın örneği kurban bayramı günü oruç tutmaktır. Burada nehyin kendisine izafe edildiği oruç Allah'a ibadet anlamı taşıyan meşru bir fiildir. Fakat burada nehyedilen, orucun dışında bir şey olan davete icabeti terk etmektir. Dolayısıyla aslen meşru ve Allah'a itaat olan oruç bayram günlerinde tutulduğunda davete icabeti terk anlamına geldiğinden masiyetin sebebi olur.⁷⁸⁵

Semerkandî'nin yaptığı nehiy taksiminden anlaşıldığı üzere müellif, Debûsî'nin yaptığı nehiy taksimini te'vil etmenin ötesinde bazı değişiklikler yaparak kendi nehiy tasnifini oluşturmuştur. Buradan anlaşılan Semerkandî, Debûsî'nin kabihliğin çeşitleri ile ilgili ortaya koyduğu düşüncüyü üç gerekçeyle hatalı bulur. Bunlar;

1- Bir fiilin liaynihî kabih olabileceği görüşünü yanlış bulan Semerkandî, fiillerin kabih olabilmesi için ek gerekçelere ihtiyaç duyduğu görüşündedir.

2- Birinci gerekçeden hareketle sefeh ve abesin bizatihî kabih olduğu iddiasını kabul etmez. Bu iki fiilin ancak kendilerini kabih kılacak harici mana sebebiyle kabih olabileceklerini söyler.

⁷⁸⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/356-358.

3- Hakîkî anlamda tek olan nehyin dört kısma ayrılmasını da hatalı bulan Semerkandî, bu taksimın ancak “nehiy kalıbının kullanıldığı dört yer” olarak te’vil edilirse sahih olabileceğini söyler.

Semerkandî’nin karşı çıktığı kabih liaynihî kavramını kullanan Serahsî, Debûsî ile aynı gerekçeleri zikrederek sefeh ve abesi bu çeşit kabih grubunda zikreder. Fakat liaynihî kabih fiilleri iki gruba ayırmayan Serahsî kabih ligayrihînin ise iki çeşit olduğunu söyler.⁷⁸⁶ Pezdevî ise mutlak nehyi, hissî fiillerin nehyi ve şer’î fiillerin nehyi olmak üzere ikiye ayırır. Hissî fiillerin nehyedilmesinin o fiillerin kendilerindeki bir manadan dolayı kabih olduğunu söyleyen Pezdevî, şer’î fiillerin ise nehyedilen fiilin dışındaki bir manadan dolayı kabih olduğunu söyleyerek bir fiilin liaynihî kabih olduğunu kabul ettiğini izhar etmiş olur.⁷⁸⁷ Dolayısıyla Debûsî’nin nehyedilen fiillerin kabihlik yönünden tasnifi ve bazı fiilleri liaynihî kabih olarak isimlendirmesi çoğu Hanefî usulcû tarafından kabul edilmiştir.⁷⁸⁸

2.2.2.4. Mutlak Nehyin Dâhil Olduğu Kısım

Bu kısımda iki müellifin mutlak nehyin zikredilen bu kısımlardan hangisine dâhil olduğuna dair görüşleri incelenecektir. Daha önce nehyin hükmü konusundaki görüşünü kısaca aktaran Debûsî, nehyedilenlerin kabihlik açısından tasnifini yaptıktan sonra ise mutlak nehyin bu kabihlik derecelerinden hangi kısmına dâhil olduğu konusunu ele almıştır. Müellif, nehyedilen fiillerin bu kabihlik derecelerinden hangi kısmında olduğunu aktarırken nehyedilen fiilleri hissî ve şer’î olmak üzere iki kısma ayırır. Neyh edilen fiilleri bu şekilde taksim eden ilk usulcû olan Debûsî, bu iki kavramın tanımıyla ilgili bir bilgilendirme yapmamıştır.⁷⁸⁹ Burada iki müellifin konu hakkındaki görüşleri aktarmadan önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, kısaca bu iki kavram hakkında bilgi verilecektir.

Hissî fiiller yalnızca yapılmış olmakla gerçekleşen, duyu organlarıyla algılanabilen ve var olabilmek için şeriatın koyduğu şart, rükün gibi bir şeye ihtiyaç

⁷⁸⁶ Serahsî, *Usul*, I/80-81.

⁷⁸⁷ Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 176.

⁷⁸⁸ A. Cüneyd Köksal, “Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer’î Fiil Ayrımı”, *S. Ü. İ. F. D.*, 21,2010, 5; Ayrıca Debûsî’nin yaptığı taksime benzer taksimler için bkz.: el-İtkânî, *et-Tebyin*, I/492; Habbâzî, 72-74; Bilmen, I/63-64; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, 125-129; Molla Hüsrev, 131; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhü’l-İslami*, 93-96.

⁷⁸⁹ Kontbay, 283; Köksal, *Fiil Kavramı ve Hissî-Şer’î Fiil Ayrımı*, 5.

duymayan fiillerdir. Bu tür fiillerin var olabilmesi şer'î kuralların yardımına bağlı değildir. Hissî fiiller için gösterilen örneklerden biri adam öldürmedir. Zira insan fitratının hoş görmediği ve çirkinliğinin anlaşılabilmesi için din kaynaklı ya da din kaynaklı olmayan bir gerekçeye ihtiyaç duyulmayan öldürme fiilinin bir suç olarak var olabilmesi için şer'î bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Bir yerde haksız yere adam öldürme varsa bu fiilin katl olarak isimlendirilmesi için şer'î bir kaideye ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla öldürme fiili şöyle gerçekleşmişse şer'îdir, başka bir şekilde gerçekleşmişse şer'î değildir denilemez.

Şer'î fiiller ise, var olabilmek için duyularla algılanabilir olması yeterli olmayan şeriatın koyduğu rükün ve şartların varlığına da ihtiyaç duyan fiillerdir. Bu fiillerin var olabilmesi ancak şer'î bir bildirimle mümkün olur. Örneğin, bir alışverişin şeriatın kendisine itibar ettiği bir alışveriş olabilmesi için şeriatın koyduğu kurallara ihtiyaç vardır. Zira geçmiş şeriatlarda alışveriş akdi olsa da o günkü alışveriş akitlerinde İslam şeriatının koyduğu; malın mütekavvim ve teslim edilebilir olması, tarafların ehliyet sahibi olması gibi şartlar bugün olduğu şekliyle yoktu. Herhangi bir işlemin şer'î olabilmesi ancak şeriatın koyduğu bu şartları taşımasıyla mümkündür ki bu da ancak şer'î bilgi desteğiyle olabilir.⁷⁹⁰

Debûsî, mutlak olarak nehyedilen hissî fiillerin kabihlik taksiminde birinci sırada olan liaynihî kabih yani konuluş itibarıyla kabih olanlardan olduğu görüşündedir. Ona göre, akitler ve ibadetler gibi tasarruf ve fiillerin mutlak olarak nehye konu edilmesi durumunda ise bu fiiller kabihlik taksimindeki üçüncü kısım olan kabih ligayrihî kısmına dâhil olur. Buradaki kabihlik fiile eklenen ve fiilin nehyedilmesini gerektiren bir vasıftan kaynaklanır. Ancak mutlak olarak nehyedilen fiillerin hepsinin kabihlik derecelerinden birinci kısım olan liaynihî kabih kısmına ve dördüncü kısım olan mücâvereten kabih kısmına dâhil olma ihtimali de vardır. Seleften gelen ve bu iki görüşü destekleyen herhangi bir nakil bilmediğini söyleyen Debûsî, bu ihtimalleri zikretme sebebini ise şöyle beyan eder:

“Bir fiilin yasaklanması kişiyi o fiili yapmaktan men etmek içindir. Nehyedilen fiilin kabih oluşu ise zarûrî olarak sabit olur. Zarûrî olarak sabit olan kabihlik ise nehyin en alt derecesi olan kabih ligayrihînin ikinci kısmı olan mücavereten kabih

⁷⁹⁰ Büyüç, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 130-131; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 96-97; Köksal, *Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı*, 5.

kısmına dâhil olur. Ancak şöyle de denilebilir: Emir, emredilen fiili hasen kıldığı gibi nehiy de nehyedilen fiili kabih kılar. Bu durumda nehyin gerektirdiği en kâmil mana olan, kabih liaynihînin birinci kısmı sabit olur."⁷⁹¹

Yukarıda geçen ifadelerden Debûsî'nin mutlak olarak nehyedilen fiillerin hepsinin birinci kısımdaki liaynihî kabih ve dördüncü kısım olan mücâvereten kabih kısmına girme ihtimalini yok saymadığı anlaşılmaktadır. Diğer ihtimalleri yok saymasa da hissî fiilleri kabih liaynihî, şer'î fiilleri ise -müellifin yaptığı taksimde üçüncü kısım olan kabih ligayrihînin ikinci kısmı olan vasfen kabih kısmında saydığı ortaya çıkmaktadır. Zira mutlak olarak nehyedilen fiillerin hepsi kabih liaynihî sayılması durumunda nehyedilen fiillerin hepsinin bizâtihî kabih olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu sonuç müellifin yaptığı şer'î fiil, hissî fiil ayrımını ve bu fiillerin kabihlik derecelerinden hangisi içinde olması gerektiğine dair olan görüşleriyle çelişir.

Müellif, mutlak nehyin kabihlik taksimini yaparken Şafî'nin, hissî fiil şer'î fiil ayrımı yapmaksızın mutlak nehyin nehyedilen fiilin zatının kabih olduğuna delâlet ettiği ve aksini gösteren bir delil bulunmadıkça o nehiye daha önce meşrû kılınmış olanın nesh edilebileceği görüşünün doğru olmadığı görüşünü kanıtlamaya çalışır. Debûsî'nin genişçe ele aldığı bu mesele, nehyedilen bir fiilin yapılması durumunda hukûkî bir sonuç doğurup doğurmayacağı ile ilgilidir. Fakat buradaki tartışma hissî fiil ile ilgili değil şer'î fiillerle ilgilidir. Zira hissi fiillerin batıl veya sahih gibi sınıflandırılmaları mümkün değilken şer'î fiillerin bu sınıflandırmaya tabi tutulabilirler. Çünkü kendisine nehiy izafe edilen şer'î fiilin nehye konu olma sebebi, fiilin kendisindeki bir nitelikten değil de o fiilin bir vasfından veya o fiili çevreleyen bir şey dolayısıyladır. Debûsî'ye göre bu fiiller kabih liaynihî kısmına dâhil olup yok hükmünde sayılmazlar. Dolayısıyla kendisine nehiy izafe edilen fiil, hissi bir fiil ise kabih liaynihî grubuna dâhil olurken kendisine nehiy izafe edilen fiil, şer'î ise kabih ligayrihî kısmına dâhil olur. O, şer'î fiillerin kabih ligayrihî olduklarını söylerken mücâvereten kabih ve vasfen kabih ayrımına gitmez. Zira şer'î fiillerdeki kabihlik o fiillerin kendi zatlarından kaynaklanmaz. Bu fiiller kendilerine bitişik olan ya da bu fiilleri çevreleyen bir etkenden dolayı kabih oldukları için yok hükmünde sayılmazlar.⁷⁹²

⁷⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/117.

⁷⁹² Debûsî, *Takvîm*, I/116; Kadimat, Hanan Yunus Muhammed, *el-Butlan ve 'l-Fesad inde 'l-Usuliyyin ve Eseruhüma fî 'l-Fıkhi 'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Amman 2004, 89.

Nehyedilen fiillerin kabih oluşları ve kabihlik dereceleri hususunda büyük oranda Debûsî ile aynı görüşleri paylaşan Serahsî ve Pezdevî (v. 482) ise Debûsî'nin Şafîî'nin görüşlerine getirdiği eleştirileri aktarmışlar ve Debûsî'nin ifade ettiği gerekçeleri daha anlaşılır bir şekilde ifade etmişleridir. Örneğin, asıl ve vasıf arasındaki farkları ve yine fasit ve batıl arasındaki farkları daha açık bir şekilde beyan eden Serahsî ve Pezdevî konunun daha anlaşılır olmasına katkıda bulunmuşlardır.⁷⁹³ Dolayısıyla kabihliğin kısımları ve nehyedilen fiilin hukuki geçerliliği konularında Debûsî'nin belirleyici bir rol üstelendiği iddia edilebilir.⁷⁹⁴

Nehyedilen fiillerin kabihlik tasnifinin hangi kısmına dâhil olduğu konusunu ele almak için ayrı bir başlık açmayan Semerkandî, bu konuya nehyin hükmü konusunu işlerken temas etmiştir. O, hissî ve şer'î fiillerin bizatihî kendilerinden kaynaklanan bir sebeple mi yoksa bu fiillerin dışındaki bir sebeple mi yasaklandıkları hususundaki görüşleri kelimelerine göre sınıflandırır. Ona göre, Ehl-i hadîs eşyanın hüsünluğunun emirle kubuhluğunun ise nehiy ile sabit olduğu görüşünden hareketle hissî fiil-şer'î fiil ayrımı yapmaz. Ve bir fiile izafe edilen mutlak nehyin, aksini gösteren bir delil olmadıkça, o fiilin haram olmasını gerektirdiği görüşünü benimser. Semerkandî, Mu'tezile'nin de hissi fiil şer'î fiil ayrımı yapmaksızın bir fiile nehiy izafe edilmesi durumunda o fiilin liaynihî haram olacağı görüşünde olduğunu belirtir. Ona göre Mu'tezile âlimleri bir fiilin nehyedilmesinin o fiilde herhangi bir açıdan kabihlik olduğunun delili olduğu görüşünü benimserler. Ve onlar, herhangi bir açıdan kabih olan şeyin, başka açıdan hasen olsa bile, kabih oluş yönünü tercih ederler. Dolayısıyla kabihlik hüküm açısından daha tesir edici ve belirleyici olur. Semerkandî, Mu'tezile ve Ehl-i hadîs âlimlerinin farklı yollardan da olsa hissî fiil-şer'î fiil ayrımı yapmaksızın bir fiile izafe edilen mutlak nehyin o fiilin liaynihî haram olmasının delili gördüklerini ifade eder.

Ayrıca Semerkandî, Hanefîler'in şer'î fiile izafe edilen nehyin gereği konusundaki görüşlerini de şöyle aktarır:

- Bazılarına göre şer'î fiile izafe edilen nehiy, o fiilin aslının meşru vasfının ise kabih olduğunun delilidir.

⁷⁹³ Serahsî, *Usul*, I. 83-85; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/389-410.

⁷⁹⁴ Kontbay, 297.

- Bazılarına göre şer'î fiile izafe edilen nehiy, o fiilin bir yönüyle meşru, bir yönüyle kabih olduğunun delilidir.

- Bazılarına göre nehiy, şer'î fiil için varid olmaz. Nehiy, şer'î fiile izafe edildiğinde ise bu nehiy, fiilin kendisine değil fiil dışındaki bir şeye izafe edilmiş olur.

Aralarında Debûsî'nin yaklaşımının da bulunduğu –ki ilk maddedir- bu değerlendirmelerin doğru olmadığını söyleyen Semerkandî, bu görüşlerdeki çelişki ve yanlışlıkları şerhte zikrettiğini söyler. Nehyin kısımlarını nehyedilen fiildeki kabihliğin akılla mı yoksa şeriatla mı bilineceğine göre sınıflandıran Semerkandî'ye göre nehiy, eğer kabihliği akılla bilinen bir fiile izafe ediliyorsa yasaklama fiilin aynına taalluk eder ve o fiil her yönden haram olur. Ancak nehiy, hasen oluşu akılla bilinen bir fiile izafe ediliyorsa veya şartları ve şekli değil aslının hasen oluşu akılla biliniyorsa yasaklama fiilin aynına değil, fiil dışında olan bir şeye taalluk eder.⁷⁹⁵

Semerkandî, Debûsî'nin yapmış olduğu hissî fiil-şer'î fiil ayrımını kabul etmese de kendisine nehiy izafe edilen her fiilin liaynihî haram olacağı görüşünü benimsemediği için Debûsî ile aynı tarafta yer alır. İki müellifte bu konuda hasımlarının zikrettiği nehyin hükmü ile ilgili iki iddiayı hatalı bularak eleştirir. Tenkit edilen bu iki görüş ise şunlardır:

- Kendisine nehiy izafe edilen bir fiil kabih liaynihî olur ve yasaklama, fiilin aynına taalluk eder.

- Bir şeyi yasaklamak o şeyin meşruiyetini ortadan kaldırmak anlamına geleceği için bu yasaklama bir çeşit nesih olur.⁷⁹⁶

Bu noktada Debûsî'den başlamak üzere, her iki müellifin bu konu ile ilgili gerekçelendirmelerini şöyle ele alabiliriz:

Daha önce Debûsî'nin nehyedilen fiilleri hissî-şer'î fiil ayrımına tabi tuttuğu ve akitler ve ibadetler gibi şer'î fiillere izafe edilen mutlak nehyin, aksine bir delil olmadıkça, ligayrihî kabih kategorisinde kabul ettiği aktarılmıştı. Burada ise Debûsî'nin Şafî'ye atfederek doğru bulmadığı iki iddiayı reddetme gerekçesi incelenecektir. Öncelikle Debûsî'nin tam olarak neye itiraz ettiğini anlamak için Şafî'nin görüşünü

⁷⁹⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/361-364.

⁷⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/117; Semerkandî, *Mizan*, I/364.

savunmak için ileri sürdüğü gerekçelerin ne olduğuna Debûsî'den naklen göz atılacaktır.

İmam Şafi'ye göre nehiy emrin zıddıdır ve nasıl ki emir, şer'î olarak emredilen fiilin yerine getirilmesinde bağlayıcı ise nehiy de, aksini gösteren bir delil olmadıkça, nehyin izafe edildiği fiilin işlenmemesini gerektiren bir şeydir. Ve nasıl ki emir, aksini gösteren bir delil olmadıkça, emredilen fiilin zatı itibariyle hasen oluşu anlamına geliyorsa nehiy de nehyedilen şeyin zatı itibariyle kabih olmasını gerektirir. Dolayısıyla haram kılmak ve helal kılmak birbirinin zıddı olup birinin var olması diğerini ortadan kaldırır. Yani bir fiilin hem hasen hem de kabih olması mümkün değildir. Çünkü şariat emir, nehiy, helâl, haram gibi hükümler koyarak bizi imtihan etmek için gelmiştir. Abdestsiz namaz kılmanın ve iddet bekleyen kadınla evlenmenin haram oluşu örneklerinde olduğu gibi yasaklama bu fiillerin özüne taalluk etmez. Şariat bir fiili o fiile eklenen ek bir vasıf ya da o fiilde bulunması gereken ek bir şartın bulunmaması sebebiyle o fiili yasaklar. Bu durumda o fiil meşru olmaktan çıkar.⁷⁹⁷

Debûsî'nin aktardığına göre İmam Şafi'nin görüşünü desteklemek için zikrettiği örneklerden bazıları şunlardır:

- Gasp eden kişi gasp ettiği malı tazmin etse bile mülkiyet gasp ile sabit olmaz. Çünkü mülkiyet meşru sebeplere bağlanan bir nimettir. Gasp etme fiili ise mahza haram olan bir fiil olduğu için mülkiyetin sebebi olamaz.

- Kendisine necaset karışmış yağın satılması caiz olmaz. Çünkü içerisine düşen fare yağın içerisinden çıkarılsa bile necaset yağ için bağlayıcı bir sıfat olur. Ve böylece yağ temiz olma özelliğini yitirmiş olur.⁷⁹⁸

- Gayri meşru bir iş maksadıyla yola çıkan kişi için sefer ruhsatı geçerli olmaz. Çünkü sefer ruhsatı mubah olan bir maksat için yapılan uzun yolculuklar için geçerlidir.

⁷⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/118.

⁷⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/121-122. Hanefiler ise bu konuda donmuş olan yağ ile sıvı yağ arasında ayrım yaparlar. Bu görüşe göre donmuş olan yağın içinde fare ölüsü bulunsa, farenin olduğu yerin etrafı oyularak atılır. Geri kalan yağ temizdir yenilebilir. Ancak eğer yağ sıvı ise yenilmez. Fakat yemenin dışında bu yağdan kandil yakma ve deri tabaklama gibi işlerde istifade edilebilir. Bkz.: Serahsî, *Mebsûd*, I/95.

Dolayısıyla haram olan bir işi yapmak için yola çıkan kişi için sefer ruhsatı sabit olmaz.⁷⁹⁹

Yukarıdaki örneklerden ve Şafîî'den aktarılan görüşlerden anlaşıldığına göre Şafîî'nin şer'î fiillere izafe edilen nehyin, aksini gösteren bir delil olmadığı sürece, o fiilin kabih liaynihî olduğu görüşünü benimsediği ortaya çıkar. Kendisine nehiy izafe edilen ve yapılması yasaklanan şey bir nimete ulaşmanın sebebi olamayacağı için İmam Şafî, nehiy ister fiilin özündeki bir kabihlikten isterse fiile bitişik olan bir vasıftan kaynaklansın, nehyin izafe edildiği fiilin meşruiyetini yitireceği ve hukuki bir sonuç doğuramayacağı görüşündedir.⁸⁰⁰

Debûsî'ye göre, şer'î fiiller kapsamında değerlendirilen ve kendisine nehiy izafe edilen fiillerde nehyin gerekçesi o fiile bitişik olan bir vasıf veya o fiili çevreleyen bir şey ise bu fiiller, kabihlik fiilin zatından kaynaklanmadığı için, kabih liaynihî sayılır. Bu durumda bu tür fiiller yok hükmünde sayılmaz ve hukuki sonuç doğurabilir. Bir fiilin nehyedilebilmesi için var olması ve yapılabilmesi mümkün olan bir eylem olması gerekir. Yapılması mümkün olmayan bir fiilin yasaklanmasının anlamsız olduğunu belirten Debûsî, görüşünü desteklemek için İmam Muhammed'den aktardığı şu örneği verir:

“Rasûlullah (s.a.v) kurban bayramı günü oruç tutmayı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur; ‘O (kurban kesme günü), yeme içme günüdür.’ Bu durumda şöyle denilebilir. Bu yasakla gerçekleşen bir şey mi yasaklanıyor yoksa gerçekleşmeyen bir şey mi. Gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyin nehyedilmesi anlamsızdır. Zira köre ‘bakma’ insana ‘uçma’ denmez. Bu günlerde perhiz sebebiyle ya da hastalık sebebiyle yeme içmeyi terk etmek haram olmadığına göre Rasûlullah'ın (s.a.v) burada nehyettiği oruç şer'î oruçtur. Zira oruç da hac gibi belirli bir ibadeti tarif etmek için kullanılan bir isim olduğu için mutlak olarak kullanıldığında, başka bir mana için kullanıldığına dair bir delil olmadıkça, bu kelimenin sözlük manası değil şeriatın ona yüklediği mana anlaşılır. Bundan dolayı biz deriz ki: Nehiy, kulun nehyedilen fiili yapmaktan kaçınmasıyla o fiilin var olmamasını talep etmek anlamındadır. Kulun yapmaktan

⁷⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/121. Hanefîler'de genel kabul gören görüşe göre sefere çıkan kişi gayri meşru bir iş için yola çıkmış olsa bile namazı kasreder. Bkz.: Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mahmud, *İhtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar I-IV*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1998, I/110.

⁸⁰⁰ Köksal, *Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı*, 8.

kaçınmasıyla fiilin var olmaması ise ancak nehyedilen fiilin yapılması durumunda var olabileceği tasavvur edilebilen bir fiil olması durumunda mümkün olur.”⁸⁰¹

Debûsî verdiği bu örnekle Şafî’ın iddia ettiği gibi kendisine nehiy izafe edilen şer’î fiilin yok hükmünde olmayacağını, bilakis yapılması durumunda var olabileceği düşünülebilen bir fiil olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Debûsî, nehiy ve neshin birbirinden ayrı iki kavram olduğunu, zira neshin var olanı değiştirmek olduğu için Allah (c.c) tarafından daha önce meşru kılınan bir şeyin değiştirilmesi olduğunu, nehyin ise kulu bir fiili işlemekten men eden bir tasarruf olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre nesih, daha önce meşrû kılınan hükmün değiştirilmesi anlamına gelir. Ancak nehiy ile nehyedilen hükmün aslı ortadan kalkmaz. Fakat kul yapılması yasaklanan ve haram kılınan fiili yapmaktan men edilir.⁸⁰²

Debûsî, şer’î fiillere izafe edilen nehyin neden livasfihî kabih sınıfında olması gerektiğini ise şöyle açıklar:

Nehiyle, nesihten farklı olarak, hükmün aslı değil de emredilen fiile bitişik olan ve yasak olmasını gerektiren vasıf sebebiyle fiilin eda edilme gerekliliği ortadan kalkar. Aslen meşru olan fiil ise meşruiyetini yitirmez. Fakat onu haram oluşturan vasıf haram olur. Zira emir, emredilen şeyin yapılması gerektiğinin beyanıdır. Nehiy ise yasaklanan şeyin kul tarafından yapılmaması gerektiğinin beyanıdır. Daha önce emredilen fiil kendisine bir vasıf bitiştikten sonra nehyediliyorsa burada nehyedilen daha önce emredilen fiilin yasaklanmasının gerekçesi olan vasıfla bitişik olduğu miktardır. Dolayısıyla nehiy ile daha önce emrin konusu olan fiil nehyin gerekçesi olan vasıf miktarınca yasaklanmış olur. Kulun nehyedilen fiili terk etmesi yoluyla o fiili yok kılmasının vacip oluşu, kulun fiili yaptığında o fiilin gerçekleşeceğinin ve meşru kalacağının delilidir. Yasaklanan fiil yapılması durumunda var olması itibarıyla meşru kalıyorsa kabihliğin fiilin zatında olmadığı anlaşılır. Zira varlığının tasavvur edilebilmesi, o fiilin (kabih liaynihî olan) abes gibi olmadığını gösterir. Dolayısıyla varlığı tasavvur edilebilen bir fiil olduğu için kabih liaynihî olmadığı anlaşılan fiildeki

⁸⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, I/122.

⁸⁰² Debûsî, *Takvîm*, I/122-123.

kabihliğin haricî bir sebepten kaynaklandığını ispat etmek gerekir ki bu haricî sebep dolayısıyla fiilin haram kılınması mümkün olsun.⁸⁰³

O halde Debûsî'ye göre yasaklanan şer'î fiilin meşruiyetinin devam edilebilmesi için nehiy fiilin zatına değil fiile bitişik olan vasfa bağlanır, aksi takdirde yasaklanan bu şer'î fiil meşruiyetini yitirmiş olur ki şer'î fiillere izafe edilen nehyin amacı bu değildir.⁸⁰⁴

Debûsî'nin yaptığı hissî fiil, şer'î fiil ayrımını doğru bulmayan Semerkandî, kendisine nehiy izafe edilen fiilleri nehyin bizatihî kendisine mi yoksa o fiil dışındaki bir şeye mi izafe edildiğini iki ayrı sınıflandırmayla açıklar.

Ona göre nehiy eğer fiilin aynına ise nehyin kendisine izafe edildiği bu fiil haram olmuş olur. Eğer nehiy, nehiy kalıbının kendisine izafe edildiği fiilin dışındaki bir şeye ise nehiy, bu gayrın haram olduğuna delâlet eder. Bu durumda nehyedilen, nehiy kalıbının kendisine izafe edildiği fiil değil bu fiile bitişik olan ve bu fiilin dışında olan

⁸⁰³ Debûsî, *Takvîm*, I/123.

⁸⁰⁴ Debûsî ile aynı örneği veren ve Debûsî'nin zikrettiği gerekçeleri daha net bir şekilde açıklayan Serahsî'ye göre Kurban bayramı günü oruç tutma örneği kendisine nehiy izafe edilen şer'î fiillerin, kendilerine nehiy izafe edilmeden önce de kendilerine nehiy izafe edildikten sonra da meşru kalacaklarının delilidir. Ona göre bu görüşün doğruluğu şu iki yönden ispat edilebilir.

1- Nehyin gereği olan bir şeyin yapılmaması ancak yapılmaması emredilen şeyin var olmasıyla mümkün olur. Yasaklanan fiili yapmaktan kaçınmayı gerektiren nehyin sahih olabilmesi için yasaklanan şeyin yasak gelmeden önce de meşru olması gerekir. Dolayısıyla önceden meşru olan şeyin nehyin hükmüyle gayri meşru olması düşünülemez. Nehyin neshin zıddı olduğunu söyleyen Serahsî'ye göre nesihte meşru olan bir şey kaldırılırken nehiy de meşru olan bir şeyin kaldırılması söz konusu değildir. Dolayısıyla nesh edilen fiilin meşruiyeti kalmadığı için bu fiilin edası da geçersiz olur. Nehiy de ise nehyedilen fiil meşru bir fiil olmaktan çıkmaz. Ona göre bir fiile eklenen ve o fiilin yasaklanmasını gerektiren vasıf o fiilin aslının meşruiyetini ortadan kaldırmaz.

2- Nehiy, kulun kendi iradesine bağlı olan bir fiille nehyedilen şeyin yokluğunu gerektirir. Çünkü nehiy de emir gibi bir imtihan çeşididir. İmtihan ise ancak kulun onda bir ihtiyarı olduğunda gerçekleşebilir. Ta ki kul nehyedeni tazim için nehyin gereği olan o fiili yapmaktan kaçınırsa sevap aksi durumda günah kazansın. Bu da ancak meşru olan şeylerde gerçekleşebilir. Bkz.: Serahsî, *Usul*, I/85-85; Serahsî, *Mebûd*, III/96; Ayrıca benzer açıklamalar için bkz.: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I/388-391

Zeylai ise kurban bayramı günleri oruç tutmayı adama örneğini şu şekilde açıklar;

“İmam Züfer ve İmam Şafi'ye göre bu günlerde oruç tutmayı adayan kimseye (adağını yerine getirmediğinde) kaza gerekmez ve bu adak sahih olmaz. Çünkü bu günlerde oruç tutmak yasaklandığı için bu günlerde oruç tutmayı adayan kimse masiyet olan bir şeyi adamıştır. Bize (Hanefiler'e) göre bu meşru bir oruç adağıdır ve sahih olur. Zira nehiy onun meşruiyetini yok etmez. Çünkü nehiy nehyedilen şeyi yapmamayı gerektirir. Yapılması düşünülemeyen bir şeyin yasaklanması caiz olmaz. Ancak bayram günü oruç tutmanın yasak oluşu bu orucu tutmanın mümkün olduğunu ve bu orucu tutmanın haram olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu günlerde oruç tutmayı adamak sahih olur. Buradaki nehiy ise oruç dışında bir şey olan Allah'ın davetine icabet etmemeye yöneliktir. Bu oruç bu günlerde oruç tutmanın meşruiyetini ortadan kaldırmaz ve kişinin adağı sahih olur. Ancak kişi gınahtan kaçınmak için bu orucu tutmaz ve daha sonra kaza eder. Kişi bu günlerde orucunu tutarsa borçtan kurtulmuş olur. Zira kişi oruç tutmanın yasak olduğu bir zamanda tuttuğu için eksik bir şekilde de olsa adakla kendisine vacip kıldığı orucu eda etmiş olur.” Bkz.: Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali (v. 743/1343), *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik I-VI*, Kahire 1313/1895, I/344.

şeye bağlanır yani ligayrihî nehiy olur. Nehyin liaynihî mi yoksa ligayrihî mi olduğu ise ancak nehiy kalıbı dışındaki ek bir delil ile bilinebilir. Bu ek delil ise nehyedilen fiilin kabihliğinin akılla mı yoksa şeriatle mi bilindiğidir.

Eğer nehyedilen fiil zulüm, küfür, nankörlük, sefeh ve abes örneklerinde olduğu gibi kabih oluşu akılla bilinen bir şey ise burada nehiy nehyedilenin aynına-kendisine bağlanır. Eğer kabihliğin kendisine nehiy izafe edilen fiil dışında bir şey olduğu akılla bilinebiliyorsa buradaki nehiy kendisine nehiy kalıbının izafe edildiği şey değil akılla kabih olduğu anlaşılan ve nehye bitişik olan vasıftır.⁸⁰⁵

Kanaatimize göre Semerkandî'nin zikrettiği bu kısım, Debûsî'nin taksiminde hissî fiil olarak tanımladığı ve liaynihî kabih olmaları dolayısıyla kendilerine nehiy kalıbı izafe edilen fiillerdir. Semerkandî ise bu tür fiillerin bizatihî kendilerinin yasaklanabileceği yani liaynihî nehiy kapsamına dâhil olabileceği görüşünü benimser. Ancak akıl ile bu tür fiillere izafe edilen nehyin sebebinin nehyin kendisine izafe edildiği fiil dışında bir şey olduğu anlaşılırsa bu fiillerin ligayrihî nehiy kapsamında olabileceklerini söyleyerek Debûsî'ye muhalefet eder. Ancak Semerkandî'nin bu konuyla alâkalı örnek vermemesi müellifin bu itirazının teorik planda kaldığını gösterir.

Nehyin, kendisine nehiy izafe edilen fiilin aynına mı yoksa gayrına mı bağlandığının şer'î bilgi olmadan akıl ile anlaşılabileceğini böylece beyan eden Semerkandî'nin yaptığı ikinci taksim ise müellifin ifadesiyle 'meşru' fiiller ile ilgilidir. Bu taksim meşru fiiller kendilerindeki hasenliğin akıl ile ve şeriat ile bilinmesine göre ikiye ayrılırlar.

Semerkandî'ye göre kendisine nehiy izafe edilen meşru fiil hasen oluşu akılla bilinebilen fiillerden ise, bu fiilin hasenlik manası taşıdığı akılla bilindiği için, bu fiil hakiki anlamda nehyedilen değildir. Aksi takdirde şer'î deliller arasında çelişki ortaya çıkar. Zira ibadetlerin ve muâmelât hükümlerinin asıllarının hasen oluşu sem'î delil gelmeden önce akılla bilinebilir. Çünkü ibadetlerin asılları yaratıcı ta'zim ve yaratıcının verdiği nimetlere şükür anlamına gelir. Şer'î muâmelât hükümlerinin asıllarının hasen oluşu da akılla bilinebilir. Zira bunlar akıl sahipleri arasındaki anlaşmazlık ve huzursuzlukları ortadan kaldırmak için konulmuştur. Dolayısıyla hasenliği akılla bilinebilen muâmelât hükümlerinin asılları, namaz, oruç ve diğer ibadetlerin asıllarının

⁸⁰⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/355-361-362.

nehyi ve neshi caiz değildir. Bunların nehyedilebileceğini söylemek Allah'ın hüccetleri arasında çelişki olduğu iddiasına götürür ki bu doğru olmaz. Bundan dolayı zarûrî olarak hasen oluşu akılla bilinebilen meşru fiillere izafe edilen nehyin bu fiile bitişik olan bir vasıf için vârid olduğu ve buradaki nehyin ligayrihî olduğu sonucuna ulaşılır.⁸⁰⁶

Semerkandî'ye göre kendisine nehiy izafe edilen meşru fiilin hasen oluşu şeriat ile bilinebilen fiillerden olması durumunda ise nehyin o fiilin aynı için vârid olması da o fiilin gayrı için varid olması da mümkündür. Bu tür fiillerde nehyin meşru fiilin aynı için vârid olması durumunda hasen oluşun kendisiyle sabit olduğu mananın ortadan kalktığı ve daha önce bu fiilin emredilmesinin gerekçesi yerine bu fiilin nehyedilmesini gerektiren gerekçenin kaim olduğu anlaşılır. Bir önceki kısmın aksine bu kısımda nehyin fiilin aynına taalluk etmesi şer'î hüccetler arasında çelişkiye yol açmaz. Zira kendisiyle hasenliğin sabit olduğu mana akılla bilinen bir şey olmadığından buradaki hasenlik ancak şer'î emirle anlaşılabilir. Dolayısıyla hasen oluşu ancak şer'î bilgi ile bilinebilen bir fiilin nehyedilmesi emri geldiğinde bu fiilin emredilmesini gerektiren emrin hükmünün sona erdiği ve bu fiilin yasaklanmasını gerektiren hükmün kaim olduğu anlaşılır.⁸⁰⁷

Hasenliği şer'î bilgiyle bilinebilen fiillere izafe edilen nehyin bu fiillere mücavir olan bir vasfa yani bu fiillerin gayrına izafe edilmesi de mümkündür. Semerkandî'ye göre bu tür fiillere izafe edilen nehyin gayra hamledilmesi durumunda ortaya çıkacak ikinci ihtimal ise daha önce bu fiillerin yapılmasını emreden delilin neshedilmesidir. Eğer ümmet, Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmanın yasaklanması örneğinde olduğu gibi, Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmanın nehyedilmesinin daha önce Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmayı emreden delili nesh ettiğine dair icma ederse buradaki nehiy neshe hamledilir. Eğer ümmet nehyi, gasp edilmiş arazide namaz kılmanın yasaklanması örneğinde olduğu gibi, meşru olan fiil ile bir arada bulunan ve o fiilin nehyedilmesinin gerekçesi olan vasfa izafe ederse bu durumda nesih değil meşru olan fiilin yasaklanmasının gerekçesi olan vasıf veya şart nehyedilmiş olur. Ancak, ümmet arasında nehyin ligayrihî nehye mi yoksa neshe mi hamledileceği hususunda görüş birliği olmazsa buradaki nehyin ligayrihî neyh olarak anlaşılması nesh olarak anlaşılmasından daha doğrudur. Semerkandî bu görüşünün gerekçesini şöyle açıklar:

⁸⁰⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/362-369.

⁸⁰⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/369-370.

“Meşru fiillerde nehyin gayra hamledilmesi, bu fiillerin meşruiyetinin nehyiden önce olmasından dolayı, bu fiilleri daha önce meşru kılan delil ile amel etmek anlamına gelir. Bu durumda nehiyle hakiki anlamda gayr da amel edilmiş olur. Dolayısıyla hem nehiyle hem de bu meşru fiili emreden şer’î delil ile amel edilmiş olur. İki delil ile birden, birinin diğerinin amel etmesini engellemeyecek bir şekilde amel edilmesi, bu delillerden birinin neshedilmesi suretiyle hükmünün iptal edilmesinden daha evladır. Ayrıca nesih, nehyin mecaza hamlinin mümkün olmadığı durumda zarûrî olarak başvurulmuş bir yöntemdir. Nehyin, kendisine nehiy izafe edilen fiile bitişik olan bir vasfa izafe edilmesi suretiyle mecaza hamli mümkünse neshe başvurulmaz. Çünkü kelimadan kastedilen hükümdür. Ancak nehyin neshe hamledilmesini gerektirecek şekilde hükmün neshedildiğine dair icma varsa nehiy neshe hamledilir.”⁸⁰⁸

Ancak Semerkandî’ye göre, hasen oluşu şariat ile bilinen meşru fiillere izafe edilen nehyin bu fiillerin aynına bağlanması ve neshi mümkün olmakla beraber bu tür fiillere izafe edilen nehyin bu fiiller ile bir arada bulunan ve kabih olduğu şariatle bilinen fiil dışındaki şeye yani bu fiilin gayrına bağlanması daha doğrudur. Ona göre akıl sahiplerinden hiç kimsenin buna muhalefet etmemesi gerekir.

Müellifin bu konuda verdiği örnekler ise gasp edilmiş arazide namaz ve kurban kesme günleri tutulan oruçtur. Zira bu örneklerde nehyin kendilerine izafe edildiği fiiller olan namaz ve oruç aslen meşru olan ibadetlerdir. Bu ibadetlerin yasaklanma sebebi ise bu ibadetlerin aklen veya şer’an kabih oldukları bilinen bir vasıfla birlikte bulunmalarındır. Dolayısıyla burada nehiy bu fiillerin bizatihî kendilerine değil, bu fiillerin nehyedilmesini gerektiren şeye izafe edilir ve bu fiiller kendileri dışındaki bir şeyden dolayı nehyedilmiş olurlar.⁸⁰⁹

Netice itibarıyla Debûsî’ye göre akitler ve ibadetler gibi müellifin şer’î fiil olarak tanımladığı fiillere izafe edilen mutlak nehiy, aksini gösteren bir delil olmadıkça, nehiy taksimindeki üçüncü kısım olan vafsen kabih kısmında yer alırlar. Debûsî’ye göre buradaki nehiy, nehyin kendisine izafe edildiği fiilin aynına değil fiile bitişik olan bir vasfa bağlandığı için, ligayrihî nehiy kapsamında değerlendirilir ve kendisine nehiy izafe edilen fiilin meşruiyetini ortadan kaldırmaz. Semerkandî ise Debûsî’nin şer’î fiil diye isimlendirdiği fiilleri meşru fiiller diye isimlendirir ve bu fiilleri kendilerindeki

⁸⁰⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/370-373.

⁸⁰⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/364.

hasenliğin akıl ile ve şeriat ile bilinmesine göre ikiye ayırır. Ona göre hasen oluşu akılla bilinebilen muâmelât hükümlerinin asılları, namaz, oruç ve diğer ibadetlerin asıllarının nehyi ve neshi caiz değildir ve zarûrî olarak bu tür fiillere izafe edilen nehyin bu fiile bitişik olan bir vasıf için vârid olduğu ve buradaki nehyin ligayrihî olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla Semerkandî, meşru fiil olarak tarif ettiği bu fiillerin ilk kısmında Debûsî ile aynı görüşü paylaşır. Zira akitler ve ibadetler gibi tasarruf ve fiillere nehyi izafe edilmesi durumunda Debûsî'nin bu tür fiillerin kabih ligayrihî kısmına dâhil olacağı ve buradaki kabihliğin fiile eklenen ve fiilin nehyedilmesini gerektiren bir vasıftan kaynaklandığı görüşünde olduğu zikredilmişti. Semerkandî'nin Debûsî'den ayrıldığı nokta ise meşru fiillere hasen oluşu şeriat ile bilinebilen fiiller diye ikinci bir kısım eklemesidir. Semerkandî'ye göre ibadetlerin şekil, şart ve vasıfları bu tür fiillerdendir. O, bu tür fiillerin nesih ve liaynihi nehyi olmalarını imkânsız görmese de bu fiillere izafe edilen nehyin ligayrihî nehyi kısmına dâhil olması gerektiği görüşü benimser. Böylece Semerkandî, meşru (Debûsî'nin şer'î hüküm dediği) fiillerin şart, rükün ve şekillerine izafe edilen nehyin ne anlama geleceği konusunu da işlemiş ve konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir

Sonuç olarak her iki müellifte hasımlarından gelen kendisine nehyi izafe edilen bir fiil kabih liaynihi olacağı ve yasaklanan bu fiilin meşruiyetinin ortadan kalkacağı dolayısıyla bu fiillere izafe edilen nehyin nesih anlamına geleceği iddiasının doğru olmadığını kendi gerekçeleriyle izah etmişlerdir. İki müellifte farklı bir yol izleseler bile kavramların daha belirgin hale gelmesiyle⁸¹⁰ Hanefiler ve Cumhur arasında furû fıkha tesir eden önemli konulardan biri olan sıhhat, fesat, butlan konusunda Hanefiler'in bu konudaki görüşlerine dayanak teşkil edecek izahlar yapmışlardır. Dolayısıyla Debûsî ve Semerkandî'nin bu konuda karşı çıktıkları iddialar ve görüşlerini izah etmek için ortaya koydukları deliller benzerdir.

2.2. MANÂYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI VE KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR

Hanefî usûl âlimleri lafızları manâya delâletlerinin açıklık ve kapalılığına göre ikiye ayırır. Manâya delâleti açık olan yani kendileriyle kastedilen mananın anlaşılması

⁸¹⁰ Kontbay'a göre sıhhat, fesat, butlan kavramları ilk dönem usul eserlerinde son derece esnek bir şekilde kullanılmıştır. Bkz.: Kontbay, 286.

için haricî bir açıklamaya ihtiyaç duyulmayan lafızlar zâhir, nas, müfesser ve muhkem kısımlarına ayrılır. Manâya delâleti kapalı olan yani kendilerinden kastedilen mananın anlaşılması için haricî bir açıklamaya ihtiyaç duyulan lafızlar ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılır.⁸¹¹ Bu tasnifin temel gerekçesi şer’î deliller arasında çelişki olması durumunda bu delillerden birinin tercih edilebilmesine imkân sağlanmasıdır.⁸¹²

2.2.1. Manâya Delâleti Açık Olan Lafızlar

2.2.1.1. Zâhir ve Nas

2.2.1.1.1. Zâhir Lafzın Tanımı

Manâya delâleti açık olan lafızların en alt derece ifade eden zâhir lafız Hanefî usulcülerine göre sırf işitmekle kendisinden kast edilen mananın anlaşıldığı ve te’vil, tahsis ve nesh ihtimaline açık olan lafızdır. Zâhir lafız ifade ettiği manâya delâletinin açık olması ve te’vil, tahsis ve neshe ihtimalinin bulunması yönüyle nas lafızla aynıdır fakat nas lafzın aksine zâhir lafızda bu lafızdan elde edilen hüküm sözün sevk edilmiş sebebi değildir. Bu fark sebebiyle zâhir ve nas lafzın çatışması durumunda nas lafız tercih edilir. Fakat iki lafız arasında bu lafızların ifade ettiği hükmün bilgi değeri ve bu hükümle amel etmenin gerekliliği noktasında bir fark yoktur.⁸¹³

Hanefî usulcüler arasında lafızların açıklık ve kapalılık bakımından tasnifini yapan ilk âlim olan Debûsî, zâhir lafzı ‘kelamdan kast edilen mananın dinleyen tarafından üzerinde düşünmeksizin sırf işitmekle anlaşıldığı lafız’ diye tarif eder.⁸¹⁴ Serahsî ise zâhir lafzı ‘kendisinden kastedilen mananın üzerinde düşünölmeye gerek olmaksızın sırf işitmekle anlaşıldığı lafız’ diye tarif eder.⁸¹⁵ Pezdevî, ise zâhir lafzı ‘yalnızca sigasıyla işiten için kastedilen mananın açık olduğu lafzın ismidir’ diye

⁸¹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/268-274; Serahsî, *Usul*, I/163-170. Hanefiler dışındaki usulcülerin yaptıkları taksim için bkz.: İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 216.

⁸¹² Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 15.

⁸¹³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2013, XXXIV, 85-86; İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 219.

⁸¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/268.

⁸¹⁵ Serahsî, *Usul*, I/163.

tanımlar.⁸¹⁶ Dolayısıyla bu üç usulcüye göre zâhir lafızdan murat edileni anlamak için harici bir karîneye ihtiyaç yoktur. Siganın kendisiyle lafızdan kastedilen mana anlaşılır. Onlara göre lafzı işitmek bu lafzın delâlet ettiği hükmün anlaşılması için yeterlidir.⁸¹⁷

Semerkindî ise zâhir lafzı ‘lisan ehlinden olan kişinin üzerinde düşünmeksizin yalnızca duymakla lafzın sözlük manasını anladığı lafızdır’ diye tarif eder.⁸¹⁸ Semerkindî’nin yaptığı bu tanım daha önce aktardığımız üç tanıma yakın bir tanımdır. Ancak Semerkindî zâhir lafızla anlaşılacak olan mananın o sözcüğün sözlük manası olacağını ve zâhir lafızdan sözlük manasını da dil bilgini kimselerin anlayabileceğini söyleyerek kendisinden önce Hanefî usulcüler tarafından yapılmış olan tanımları açıklamış olur.

2.2.1.1.2. Nas Lafzın Tanımı

Nas, fıkıh usûlü ilmi açısından iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki kitap ve sünnet lafızları anlamındadır. Nas, bu anlamda kullanıldığı zaman âm, has, mutlak, mukayyed ya da kat’î, zannî ayrımı yapılmadan ayet ve hadis metinlerinde bulunan metinler kastedilir. Nas lafzının ikinci anlamı ise lafızların manâya delâletlerinin açıklığı bakımından yapılan sınıflandırmada bir çeşit olmasıdır. Nas lafzın fıkıh usûlü ekolleri arasında ihtilaflı olan anlamı da budur.⁸¹⁹ Nas lafız, Mütakellimîn metoduna göre yazılan usul eserlerinde manâya delâleti açık olan ve te’vîle açık olmayan lafız anlamında kullanılır. Hanefî usulcülere göre ise “ifade ettiği manâya açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden elde edilen hükmün o lafzın sevk ediliş sebebi olduğu lafız” anlamında kullanılmaktadır.⁸²⁰

Debûsî, nas lafzı zâhir lafız üzerinden açıklar ve nas lafzın kendisi ile murat edilenin beyan edilmesi açısından zâhir lafızdan daha çok açıklayıcı olduğunu söyler. Ona göre nas lafza -zâhir lafızda bulunmayan ziyade bir delâlet şekliyle- lafızdaki delâlete ek olarak lafızdaki beyan ediciliğin artması için destek olunur. Müellif bu ziyade delâlet şeklini ise şöyle izah eder:

⁸¹⁶ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/72.

⁸¹⁷ Salih, *Tefsîrû'n-nusûs*, I/143.

⁸¹⁸ “فاللفظ الذي انكشف معناه اللغوي واتضح للسامع من أهل اللسان بمجرد السماع من غير قرينة ومن غي تأمل”، Semerkindî, *Mîzan*, I/505.

⁸¹⁹ Usul ekollerinin nas kavramıyla ilgili ihtilafları için bkz.: İltaş, *Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 196; H. Yunus Apaydın, “Nas”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 391-392.

⁸²⁰ Şaban, *Usûlü'l Fıkh*, 371; Apaydın, “Nas”, *DİA*, XXXII, 392.

“Eğer bindiğin hayvanı mutat olan gidişinden farklı bir şekilde gitmeye yönlendirirsen نصت الدابة (bineği yönlendirdim) dersin. Hayvan normal bir hızla giderken onu daha hızlı gitmeye yönlendirmen gibi. Yine gelini daha görünür kıldığı için gelinin taşındığı tahta المنصة denir.”

Böylece müellif, “النص” lafzının bizatihî kendisinin konulduğu manayı beyan etme açısından daha kuvvetli olduğunu söyler. O, verdiği örneklerde ise bu ziyade beyanın lafzın o mana içi sevk edilmesi sebebiyle bu lafızların “النص” ismini aldığını söyler. Dolayısıyla nas lafız içerdiği ziyade beyan dolayısıyla delâlet kuvveti açısından zâhir lafızdan daha kuvvetlidir. Ancak bu iki kavram amel etmeyi gerektirmeleri yönüyle birdir. İki kavramı birbirinden farklı kılan nokta ise çelişmeleri durumunda delâlet ettiği manayı daha kuvvetli bir şekilde açıklamasından dolayı nas lafzın zâhir lafızdan evlâ olmasıdır.⁸²¹

Semerkandî’ye göre ise nas lafız, zâhir lafzın sözün duyurulması istenen şey için sevk edilmiş olanıdır. Yaptığı nas ve zâhir lafız tanımlarından anlaşıldığına göre zâhir lafız yalnızca işitme ile manası açık olan lafızdır. Fakat lafız bu mana için sevk edilmemiştir. Nas lafız ise manası açık ve anlaşılır olmakla beraber aynı zamanda kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl söyleniş sebebini teşkil eder.⁸²² Dolayısıyla nas lafız sözde asıl olarak kastedilen iken zâhir lafız o sözden anlaşılandır.

Dolayısıyla her iki müellife göre de nas lafız ile zâhir lafız arasındaki fark iki kavramın manalarının açıklık derecesi ile ilgilidir. Zira onlara göre her iki lafız türünün da manalarına delâletleri açık iken nas lafızdaki açıklık zâhir lafızdaki açıklıktan daha fazladır. Zâhir ve nas lafzın mahiyeti hususunda benzer görüşleri benimseyen Debûsî ve Semerkandî bu iki kavramı açıklamak için aynı ayeti örnek olarak verirler.

Söz konusu ayet “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ”⁸²³ ayetidir. İki müellife göre de bu ayet

⁸²¹ Debûsî, *Takvîm*, I/268-270. Dönmez; zâhir ve nas lafız arasındaki farkı, Serahsî’den özetleyerek şöyle aktarır;

“Zâhir ile kastedilen mâna, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün işitilmesiyle anlaşılır. Sözle kastedilen şey bu sözün mânaya vaz’ındaki açıklık sebebiyle hemen zihinlerde canlanır. Nas ise sözün bu mâna için sevk edildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla zâhire nispetle daha fazla açıklık taşır; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özellik yoktur. Bu durum zâhir ile mukayese edildiğinde ortaya çıkar.” Bkz.: Dönmez, “Zâhir”, *DİA*, XXXIV, 86.

⁸²² Semerkandî, *Mizan*, I/505; Kerdanî, 67.

⁸²³ Bakara: 2/275.

helallik ve haramlık sıfatı açısından alışveriş ve ribayı birbirinden ayırması yönüyle nas tır. Alışverişin caiz olduğunu bildirmesi yönüyle ise zâhir lafızdır. Zira Allah Teâlâ'nın “بَيِّنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا” ayetiyle haber verdiği üzere kâfirler alışveriş ve ribanın aynı şey olduğunu iddia ettiler. Ayet kâfirlerin bu iddiasına cevap vermek için nâzil olmuştur.⁸²⁴

Görüldüğü gibi iki müellif nas ve zâhir lafzın tanım ve mahiyeti hususlarında ihtilaf etmez. İki müellifin nas ve zâhir lafız konusunda ihtilaf ettikleri husus ise bu lafızların ifade ettikleri hükümdür.

2.2.1.1.3. Zâhir ve Nas Lafzın Hükümü

Debûsî'ye göre zâhir ve nas lafız ister âm ister hass olsun sırf işitmekle bu lafızların gereği kat'î bir şekilde sabit olur. Ve bu lafızların zâhirleriyle-açık anlamlarıyla zorunlu olarak amel etmek gerekir. Zâhir ve nas lafız arasındaki fark ise bu iki lafzın teâruzu durumunda ortaya çıkar. Nas lafız içerdiği özel bir karîne sebebiyle zâhir lafızdan daha açıklayıcı olur ve teâruz durumunda daha açıklayıcı olduğu için nas lafız tercih edilir. Debûsî'nin bu ifadelerinden onun zâhir ve nas lafzın âm ya da has olmasının ifade edeceği hükmün kuvvetini etkilemeyeceği görüşünde olduğu anlaşılır. Müellif, bu görüşüyle âm lafzın delâletinin kat'îliği görüşünde benimsediği tutumu devam ettirmiştir.

Dolayısıyla Debûsî'ye göre, çatışmaları durumunda nas lafzın daha kuvvetli bir delil olması dışında, zâhir ve nas lafız arasında bir fark yoktur. Bu lafızların ikisi de delâlet ettikleri hükmün kesin bir şekilde sabit olmasını ve bu lafızların ifade ettikleri hükümlerin gereğince amel edilmesini bağlayıcı olarak gerektirir. Debûsî zâhir lafzın sevk edildiği mana dışında hüccet olmadığı iddiasını ise doğru bulmaz. Zira Debûsî, Hanefîlerin genelinin de benimsemiş olduğu kelamın sevk edildiği özel sebebe değil lafzın umûmiliğine itibar edilmesi gerektiği görüşünü benimser.⁸²⁵

Hanefî usulcülerden Kerhî, Cessâs, Pezdevî ve Serahsî de Debûsî ile aynı görüşü paylaşırlar. Bu usulcülere göre zâhir ve nas lafız ister âm ister has olsunlar bu lafızlar kesin bir şekilde bağlayıcılık ve kat'îlik ifade ederler. Hanefî usulcüler arasında genel

⁸²⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/269; Semerkandî, *Mîzan*, I/505-506.

⁸²⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/268-269.

kabul gören görüş budur.⁸²⁶ Debûsî, müfesser lafzın hükmünü açıklarken müfesser lafzında nas lafız gibi kat'îlik ifade ettiğini ancak nas lafız gibi te'vîle ihtimali⁸²⁷ olmadığını söyler. Bu ifadelerden, Debûsî'nin nas lafzın te'vîle ihtimali olduğu görüşünü benimsediği anlaşılır. Müellif nas lafzı, delil kuvveti açısından zâhir lafızdan üstün gördüğüne göre zâhir lafzın da te'vil ihtimaline açık olduğu söylenebilir. Yine müellifin muhkem lafzın müfesser lafızla aynı kuvvet derecesinde olduğu ancak muhkem lafzın neshe ihtimalinin olmadığını ifade etmesinden zâhir ve nas lafzın neshe ihtimallerinin olduğu görüşünü benimsediği anlaşılabilir.⁸²⁸

Semerkandî'ye göre ise zâhir ve nas lafız kendileriyle sabit olan amelin gerekliliğini kesin bir şekilde değil de zannî olarak gerektirir. Ona göre bu lafızlar kesin bilgiyi değil Allah'ın bu lafızlarla neyi kast etmişse onun hak olduğuna inanmayı gerektirir; ancak, bu lafızların konulduğu anlama göre amel edilmesi vaciptir.⁸²⁹ Müellif, zâhir lafızların hükmü hususundaki görüşünü eserinin baş tarafında yer verdiği istidlâlî hükümlerin çeşitleri konusunu işlerken de ifade eder. İstidlâlî hükümleri aklî ve sem'î olmak üzere iki kısma ayıran Semerkandî, sem'î ilimleri de kesinlik ve zan ifade etmeleri yönüyle ikiye ayırır. Ona göre; kitap, mütevâtir ve meşhur sünnetin zâhir lafızları ve icma kesinlik ifade eden sem'î bilgilerdir. Kitap ve mütevâtir sünnetin zâhir lafızları ile haber-i vâhid ve şer'î kıyasla sabit olan hükümler ise zann-ı gâlibe dayandıkları için kesin bir şekilde değil zâhiren sabit olurlar.⁸³⁰

Semerkandî'ye göre, Irak meşâyihî ve Mu'tezile'nin geneli ise kitap ve sünnetin nas ve zâhir lafızları kendileriyle kesin bir şekilde amel edilmeyi ve kesin bilgi gerektireceği görüşünü benimserler. Ona göre bu ihtilaf karînelerden hali olan âm lafzın hükmü konusundaki ayrılıktan kaynaklanır. O, kendilerinin âm lafzın mecaza ve tahsise ihtimalinden dolayı kat'îlik ifade etmeyeceği görüşünü benimsediklerini, Irak meşâyihî ve Mu'tezile'nin ise bu lafızların mecaza ve tahsise delâlet eden karînedan yoksun olmalarından dolayı mücerret ihtimalin bu lafızların kat'îlik ifade etmesini engellemeyeceği görüşünü benimsediklerini söyler.⁸³¹

⁸²⁶ Serahsî, *Usul*, I/164; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/75; Hazne, *İhtilafu'l-Usuliyye*, 53-54.

⁸²⁷ Bir lafzın te'vîle ihtimali olması lafız âm ise tahsis ihtimali, lafız has ise has lafızla mecaz kastedilme ihtimali, lafız mutlak ise lafzın takyide-kayıtlanmaya ihtimali olmasıdır. Bkz.: Zuhaylî, *el-Vecîz*, 176.

⁸²⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/270-271.

⁸²⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/516.

⁸³⁰ Semerkandî, *Mizan*, I/105-106.

⁸³¹ Semerkandî, *Mizan*, I/516-517.

Dolayısıyla Debûsî ve Semerkandî arasındaki bu ihtilaf, iki müellifin âm lafzın kapsadığı fertlere delâletinin kat'î olup olmayacağı konusundaki ihtilaflarının sonucudur. Âm lafzın delâleti konusundaki ihtilaf ise –daha önce de geçtiği üzere– büyük günah işleyen kişinin mü'min olup olmadığı ve ahiretteki durumunun ne olacağı ile ilgilidir. Ancak iki müellif arasındaki bu ihtilaf amelî açıdan bir farklılık doğurmaz. Zira iki müellif âm lafzın amelî açıdan kesin hüküm bildirdiği görüşünde birleşirler.⁸³²

Sonuç olarak Debûsî'nin içinde bulunduğu Irak Hanefileri ve Semerkandî'nin dâhil olduğu Semerkant Hanefileri âm lafzın delâleti konusundaki ihtilaflarının bir yansıması olarak zâhir ve nas lafzın hükmü konusunda da ihtilaf ederler. Ancak iki taraf arasındaki bu ihtilaf nazari ve lafzi bir ihtilaf olarak kalmıştır. Zira her iki tarafta nas ve zâhir lafzın kat'îlik ifade etmeme ihtimalini kabul ederler. Bu lafızların kat'îlik ifade ettiğini savunanlara göre bu ihtimal bir delile dayanmadığı için bu lafızların kat'îliğini zedelemesiz. Çünkü mütekelliminin bu lafızlardan başka bir anlam kastetmesi ihtimalini bilmek, mükellefin vakıf olamayacağı içsel (özel) bir durumdur. Hükümler ise bu tür içsel durumlara değil maddi unsurlara dayandırılırlar. Örneğin, seferde namazı kısaltma ruhsatı meşakkatle ilgili değildir. Zira bir kişiye meşakkatli gelen yolculuk diğer bir kimse için meşakkatli olmayabilir. İhtilamın aklî olgunluğun delili olması da bu hususun örneklerindendir. Yani sefer ruhsatı ve aklî olgunluğun tespiti örneklerinde olduğu gibi hüküm meşekkat ve manevi olgunluk gibi kişiden kişiye değişebilen ölçütlere göre değil sefer mesafesi ve ihtilam olma gibi maddi unsurlara bağlanmıştır.

Semerkandî'nin de dâhil olduğu usulcüler ise zâhir ve nas lafzın te'vil ve tahsise ihtimalli olmalarını dikkate alır. Onlara göre her ne kadar bu ihtimal uzak bir ihtimal de olsa bu mücerret ihtimalin lafızların kat'îyyet ifade etmelerine engel olur. Ancak her iki gruba göre de bu lafızlardan elde edilen mana ile amel etmek vacip olur. Dolayısıyla bu ihtilaf lafzî ve nazarî bir ihtilaf olmaktan ileriye gidememiştir.⁸³³

⁸³² Semerkandî, *Mîzan*, I/411.

⁸³³ Debûsî, *Takvîm*, I/238; Semerkandî, *Mîzan*, I/516; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/75; Edib Salih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, I/154.

2.2.1.2. Müfesser

2.2.1.2.1. Müfesser Lafzın Tanımı

Hanefî usulcülerin yapmış olduğu açıklık bakımından lafızların kısımlarından muhkem lafızdan sonra manâya delâletinin açıklık düzeyi en yüksek lafız türü olan müfesser lafzı Debûsî, ‘kelamın kendisi için konduğu mananın hiç şüphe olmayacak şekilde açık olduğu lafız’ olarak tanımlar. Bu açıklık lafzın manasının te’vile ihtimali kalmayacak şekilde her yönüyle ortaya çıkmasıyla olur. Ona göre lafzı müfessere dönüştüren açıklık üç şekilde olabilir:

- Lafız aslında tek bir manâya ihtimali olan nas lafızdır. Ancak bu lafız Arapça’da nadiren kullanılan bir lafız olduğu için manası gizli kalmıştır.

- Mecaz içeren ince bir manası olduğu için biraz düşünülünce manası anlaşılan lafızdır. Ve söz konusu mana herhangi bir delil ile ortaya çıkar ve lafız müfessere dönüşür.

- Bir delâlet sebebiyle te’vile ihtimali olan zâhir lafızdaki te’vil ihtimali bu lafzın tefsir edilmesiyle ortadan kalkar. Ve tefsir edilmek suretiyle te’vil edilebilme ihtimali ortadan kalktığı için kuvvet derecesi bakımından nas lafızdan üstün (yani müfesser) olur.

Debûsî müfesser lafza örnek olarak, “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ”⁸³⁴ ayetini zikreder. Zira bu ayet melekler topluluğunu ifade eden zâhir-açık bir lafızdır. Ancak bu topluluk isminin tahsis edilebilme ihtimali vardır. Bu ihtimal ayetin devamında zikredilen “كُلُّهُمْ” ifadesiyle ortadan kalkar ve lafızla beyan edilmek istenen mana tahsise ihtimali olmayacak şekilde ortaya çıkmış olur.⁸³⁵

Semerkandî’ye göre ise müfesser kat’î bir delil ile başka bir manâya gelme ihtimalinin ortadan kalkmasıyla dinleyicinin konuşanın maksudını anladığı lafızdır. Ona göre, bu lafzı söyleyenin amacı hakkında kesin delil bulunduğu için bu lafzın başka bir manâya gelme ihtimali ortadan kalkar. Semerkandî, (lisan ehline lafzın manasının gizli kalmaması yönüyle) müfesser lafzın zâhir ve nas lafızla aynı manâya geldiğini söyler. Ona göre hafî, müşkil, müşterek ve mücmel lafızlarda başka bir manada kullanılma

⁸³⁴ Hicr: 15/30.

⁸³⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/270.

ihtimallerini ortadan kaldıran ve kat'îlik ifade eden bir delil ile beyan edildiklerinde müfesser lafza dönüşür.⁸³⁶

2.2.1.2.2. Müfesser Lafzın Hükümü

İki müellife göre de müfesser lafız ile ifade edilen açık mana, te'vil ve tahsis ihtimali ortadan kalktığı için, kesin bir şekilde sabit olur ve bu manâya göre amel etmek vaciptir. Yani müfesser lafız kat'î bilgi ve mutlak surette ameli gerektirir.⁸³⁷ Debûsî'ye göre müfesser lafzın te'vil ve tahsise ihtimali yoktur ancak neshedilme ihtimali vardır.⁸³⁸ Semerkandî ise, müfesser lafzın neshe ihtimali olup olmadığı hususunda bir açıklama yapmaz. Ancak müellifin sem'î deliller ile sabit olan muhkem lafızların Rasûlullah'ın (s.a.v) yaşadığı dönemde neshedilme imkânı olduğu görüşünü benimsemesi onun müfesser lafzın da neshe ihtimali olduğu görüşünde olmasını gerektirir.⁸³⁹

2.2.1.3. Muhkem

2.2.1.3.1. Muhkem Lafzın Tanımı

Hanefî usulcülerin yaptığı açıklık dereceleri bakımından lafız taksiminde manâya delâleti en açık olan muhkem lafız dilde sağlam olan şeye verilen isimdir. Muhkem bina denildiğinde yıkılmayacağından emin olunan bir binadan bahsedildiği anlaşılır. Muhkem lafız dendiğinde ise, herhangi bir şekilde beyan edilme ve değişme ihtimali olmayan lafız anlaşılır. Bir usûl terimi olarak muhkem ise 'harici bir beyana ihtiyaç duyurmayacak ölçüde manâya delâleti açık olan ve te'vil, tahsis ve neshe ihtimali olmayan' lafızdır.⁸⁴⁰

Debûsî'ye göre muhkem, değişime ihtimali olmayacak bir şekilde kendisi ile kastedilenin kesin olarak bilindiği lafızdır. Ona göre muhkem lafız neshe ve değişime ihtimali olmadığı için müfesser lafızdan daha kuvvetlidir. Müellifin muhkem lafız için

⁸³⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/506-507-517.

⁸³⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/270; Semerkandî, *Mizan*, I/517.

⁸³⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/270.

⁸³⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/509.

⁸⁴⁰ Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 2006, XXXI, 42; Semerkandî, *Mizan*, I/508. Ayrıca muhkem lafız için yapılan diğer tanımlar için Bkz.: Başoğlu, "Muhkem", *DİA*, XXXI, 42-43; Kerdanî, 81.

verdiği örnek ise “إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”⁸⁴¹ ayetidir. Zira akıl delili ile sabittir ki Allah’ın her şeyi biliyor olması sıfatı sakıt olması caiz olmayan Allah için sürekli ve ebedi olan bir sıfattır. Bu yüzden Allah (c.c), muhkem ayetleri kendilerine başvurulması zorunlu olan asıl anlamında “أُمُّ الْكِتَابِ”⁸⁴² olarak isimlendirmiştir.⁸⁴³

Dolayısıyla Debûsî’ye göre muhkem lafız te’vil, tahsis ve nesih ihtimaline kapalı olan ve ifade ettiği hükme delâleti açık olan lafızdır. Serahsî ve Pezdevî de muhkem lafzın te’vil, tahsis ve neshe ihtimali olmadığı görüşündedirler.⁸⁴⁴

Muhkem lafzın nesih ihtimaline kapalı olduğu iddiasını doğru bulmayan Semerkandî ise, muhkem lafzın ‘kendisiyle maksadın kesin olarak ifade edildiği lafız’ olduğunu söyler. Ona göre muhkem lafız iki kısma ayrılır. Bunlar:

- Âlemin yaratılmış olması, yaratanın ezeli ve bir olması gibi şeylere dair olan ve aslen değişim ve neshe ihtimali olmayan aklî deliller ile sabit olan hususlar.

- Rasûlullah’ın (s.a.v) vefatından sonra kat’îye dönüşen sem’î delillerdir. Zira bu deliller muhkem olarak isimlendirilmelerine rağmen neshedilme ihtimali olan delillerdir.

Dolayısıyla Semerkandî, kendisinden önceki Hanefî usulcülerden farklı olarak muhkem lafızları iki kısma ayırır ve yalnızca yaratanın ezeli ve tek oluşu, âlemin yaratılmış olması gibi aklî deliller ile sabit olan muhkem lafızların neshe ve te’vile ihtimali olmadığını söyler. Ona göre sem’î olan kat’î deliller muhkem olmalarına rağmen ancak Rasûlullah’ın (s.a.v) vefatından sonra nesih ihtimaline kapanmış olurlar.⁸⁴⁵

Kerdanî, Semerkandî’nin yapmış olduğu bu ikili taksimi hatalı bularak şöyle ele alır:

- Semerkandî’nin aklî deliller ile sabit olan ve neshe kapalı olduğunu söylediği birinci kısım tam olarak bu kısmı temsil etmediği için eksiklikler içerir. Zira aklî deliller ile elde edildiğini söylediği itikadî meseleler ile ilgili, müellifin zikrettiği, Allahın birliği

⁸⁴¹ Ankebut: 29/62.

⁸⁴² “مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ” Ali İmran: 3/7.

⁸⁴³ Debûsî, *Takvîm*, I/270-271.

⁸⁴⁴ Serahsî, *Usul*, I/165; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/80.

⁸⁴⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/509.

ve ezeli oluşu gibi hususlardan başka olup sem'î deliller ile sabit olduğu halde neshe açık olmayan hususlar da vardır. Allah ve onun sıfatlarına, kitaplara, peygamberlere ve kıyamet gününe iman gibi ancak sem'î deliller ile öğrenilebilen hususlar gibi. Ve bu hususlar bilinmesinde aklın payı olmakla birlikte aklın tek başına ispat edemeyeceği aynı zamanda neshe açık olmayan hususlardır.

- Semerkandî'nin kat'î olan sem'î delillerin muhkem olmalarına rağmen Rasûlullah'ın (s.a.v) hayatı döneminde neshe açık olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü Hanefî usulcülere göre, muhkem lafız neshi kabul etmemesi ve daha açık olması özellikleri ile müfesser lafızdan ayrılır. Rasûlullah'ın (s.a.v) vefatından sonra bu lafzın muhkem olarak isimlendirilmesi nesih delilinin olmaması dolayısıyladır. Semerkandî'nin Rasûlullah'ın (s.a.v) yaşadığı dönemde nesih ihtimaline rağmen bazı ayetlerin muhkem olarak tavsif edildiği iddiası da doğru değildir.⁸⁴⁶

2.2.1.3.2. Muhkem Lafzın Hükmü

Debûsî'ye göre muhkem lafız te'vil, tahsis ve nesih ihtimaline kapalı olduğu için hükme açıklık derecesi en yüksek olan ve dolayısıyla ifade ettiği hükme delâleti en kuvvetli olan lafızdır. Bu sebeple muhkem lafızla ifade edilen manâ mutlak surette amel etmeyi ve kat'î bilgiyi gerektirir. Semerkandî'ye göre ise sem'î deliller ile sabit olan muhkem lafız ancak Rasûlullah'ın (s.a.v) vefatından sonra nesih ihtimaline kapanmış olurlar. Semerkandî, muhkem lafzın hükmünün ne olduğunu ifade etmez. Ancak o, muhkem lafzı kendisiyle maksadın kat'î olarak ortaya konduğu lafız olduğunu söylemesi ve Rasûlullah'ın (s.a.v) vefatından sonra muhkem lafzın nesih ihtimalinin olmadığını söylemesi onun da Debûsî gibi muhkem lafzın mutlak ameli ve kat'î bilgiyi gerektireceği görüşünde olduğunu gösterir.⁸⁴⁷ Dolayısıyla her iki müellife göre de muhkem lafız delâlet ettiği manâya açıklığı bakımından zâhir, nas ve müfesser lafızdan daha kuvvetlidir ve bu delillerden herhangi birisiyle teâruz etmesi durumunda muhkem lafız tercih edilir.

⁸⁴⁶ Kerdanî, 82-83.

⁸⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/271; Semerkandî, *Mîzan*, I/509.

2.2.2. Manâya Delâleti Kapalı Olan Lafızlar

Usul âlimleri tarafından yapılan sınıflandırmalardan biri de lafızların kapalılık bakımından tasnifidir. Bu sınıflandırmada fukaha ve Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülerin sergilediği iki ayrı yaklaşım söz konusudur. Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcüler kapalılık bakımından lafızları mücmel ve müteşâbih başlıkları altında inceledikleri görülmektedir.⁸⁴⁸ Bu usulcülerin çoğunluğuna göre mücmel ve müteşâbih kavramı aynı anlamdadır ve lafızdaki kapalılığı ifade etmek için kullanılır.⁸⁴⁹ Bu usulcülerden bazıları ise kapalılığı bakımından lafızları mücmel lafız başlığı altında ele alırlar ve mücmel lafız kapalılığın derecesi ve anlamdaki kapalılık sebebine göre sınıflandırır.⁸⁵⁰ Hanefiler tarafından benimsenen tasnife göre ise manaya delâleti kapalı olan, yani kendilerinden kastedilen mananın anlaşılması için harici bir açıklamaya ihtiyaç duyulan, lafızlar *hafî-müşkil-mücmel-müteşâbih* kısımlarına ayrılır.⁸⁵¹

2.2.2.1. Hafî

2.2.2.1.1. Hafî'nin Tanımı

Sözlükte alâniyyet kelimesinin zıddı olan ve gizlenmek, gizli kalmak gibi anlamlara gelen hafî kelimesi, Hanefîler'in yapmış olduğu manâya delâleti kapalı olan lafızlar taksiminde, manasındaki kapalılık en az olan lafızdır. Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise “manası açık olmakla birlikte kendi dışındaki bir engelden dolayı kapsadığı fertlerden bir kısmına delâleti açık olmayan lafızdır.”⁸⁵² Hafî lafzın kapsadığı fertlerden bir kısmına delâletinin açık olmaması lafzın kendisinden değil lafız dışındaki harici bir

⁸⁴⁸ Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-IV*, (Haz. Abdu'l -Razzaq Afifi), Daru's-Samiî, Riyad 2003, III/12; Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh I-VI*, Thk.: Abdulkadir Abdullah el Anî, Daru's-Safvet, Kuveyt 1992, I/450-451; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1994, IX, 120.

⁸⁴⁹ Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *Şerhu'l-Lüma' I-II*, Thk.: Abdülmecid et-Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I/464; Düreynî, *Menâhicü'l-Usûliyye*, 134.

⁸⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I/419-420; er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v.606/1210), *el-Maâsûl I-VI*, Thk.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut t.y, III/155-157.

⁸⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, 1/268-274; Serahsî, *Usul*, I/163-170; Edib Salih, *Tefsîrü'n-Nusûs*, I/229.

⁸⁵² Zebidî, XXXVII/565; Salim Ögüt, “Hafî”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1997, XV, 110.

engelden kaynaklanır. Lafzı kapalı kılan bu engel ise lafzın kendisine has bir isminin olması ya da lafzın eksik veya fazla bir niteliğinin olması olabilir.⁸⁵³

Debûsî, hafî lafzın; kendi dışındaki arizî bir sebepten manası kapalı olan ve bu özelliğinden dolayı ancak manası üzerinde düşünmekle anlaşılabilen lafız olduğunu söyler. Örneğin, hırsızlık suçunun cezasının bildirildiği ayetteki⁸⁵⁴ “السارق” kelimesi hırsızlık yapan kişiyi ifade etmesi açısından zâhir bir lafızdır. Ancak bu kelime yan kesici anlamına gelen “الطارار” ve kefen soyucu anlamına gelen “النباش” kelimeleri hakkında ise hafîdir. Çünkü bu fiiller hırsızlık anlamı taşımalarının yanında hırsızlık dışında özel bir isimle anılırlar. Ve bu isimler sirkat ismi dışında başka isimler ile bilindikleri için “السارق” denilince “الطارار” ve “النباش” anlaşılması uzak bir ihtimal olur. Bu sebeple bu ayet duyulduğunda insanların zihnine ilk olarak hırsızlık ismi geldiği için âlimler kefen soyucuya el kesme cezasının uygulanması konusunda ihtilaf etmiştir.⁸⁵⁵ Dolayısıyla Debûsî’ye göre yankesicilik ve kefen soyuculuk fiillerinin kendilerine has isimlerdir. Bu fiillerin “السارق” lafzı kapsamında sayılıp sayılmayacağı ancak bu lafızlar üzerinde düşünülmesi sonucunda anlaşılabilceği için “الطارار” ve “النباش” isimleri hafî isim olmuş olurlar.⁸⁵⁶

Semerkandî’ye göre ise hafî lafız, anlamı kapalı ve muğlak olan bir kelime olduğu için zâhir, nas ve müfesser lafzın zıddıdır. Mesela “خمر” (şarap) anlamında kullanılan “عقار” kelimesi⁸⁵⁷ böyledir. Zira “خمر” kelimesi yalnızca duyulmakla duyan kişinin manasını anladığı zâhir bir lafız iken, “عقار” kelimesi anlamı kapalı ve muğlak bir ifade olduğu için hafî bir lafızdır. Ona göre ancak üzerinde düşünmekle anlaşılabilen derin ve veciz manalar içeren mecaz ifadeler de hafî lafzın örneklerindendir.⁸⁵⁸ O halde Semerkandî’ye göre; üzerinde düşünmekle anlaşılabilcek derecede kapalılık içeren lafız hafî lafızdır. Ve bir lafız o lafzın nadiren kullanılmasından dolayı ancak araştırma ve tefekkürle hangi manada kullanıldığı anlaşılabiliyorsa ve ancak üzerinde düşünmekle anlaşılabilen gizli manalar içeriyorsa hafî lafız olarak değerlendirilir.

⁸⁵³ Kerdanî, 87-88; Koca, *Tahsis*, 105.

⁸⁵⁴ “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” Maide: 3/38

⁸⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/271-271.

⁸⁵⁶ Konu hakkındaki tartışma için Bkz.: Şaban, *Usûlû’l Fıkıh*, 382-384.

⁸⁵⁷ عقار kökünden türeyen عقار kelimesi عُقار şeklinde yani ع harfi ötreli olduğunda içki anlamına gelir. Bu şekilde isimlendirilme sebebi içkinin aklı zayıflatması ve bağımlılık yapmasıdır. Bkz.: er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir (v. 666/1268’den sonra), *Muhtârü’s-Sihâh I-II*, Thk.: Mahmut Hatır, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986, I/187.

⁸⁵⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/509-510.

2.2.2.1.2. Hafî'nin Hükümü

Eserlerini incelediğimiz her iki usulcüyeye göre de hafî lafız ancak üzerinde düşünmekle hangi manada kullanıldığı anlaşılabilen lafızdır. Bu özelliğinden dolayı Debûsî'ye göre hafî lafız ile murat edilen mana ortaya çıkana kadar o lafız üzerinde düşünülmesi vaciptir.⁸⁵⁹ Semerkandî'ye göre ise hafî lafız kesinlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse müfesser lafza dönüşür ve kat'î ilmi ve mutlak surette ameli gerektirir. Eğer re'y ve düşünme gibi zannî bir delil ile beyan edilirse müevvele dönüşür. Bu durumda hafî lafız, amel etmeyi gerektirse de kat'î ilmi gerektirmez.⁸⁶⁰

2.2.2.2. Müşkil

2.2.2.2.1. Müşkil'in Tanımı

Lügatte “إشكال” kökünden türeyen bir ismi fail olan “مُشْكِل” kelimesi birbirine karışmak, karışık olmak, güçleşmek gibi anlamlara gelir.⁸⁶¹ Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise ‘kendisiyle kastedilen mananın ancak kendisini çevreleyen karineler üzerinde yapılacak inceleme ile anlaşılabilceği lafız’ anlamındadır. Müşkil lafzın manasındaki kapalılık harici bir sebepten değil lafzın bizatihi kendisinden kaynaklanır ve müşkil lafız ile murat edilen mana ancak bu lafız üzerinde düşünmekle anlaşılabilir.⁸⁶² Hafî ve müşkil lafız, anlamlarındaki kapalılığın ictihad ve araştırma ile giderilebilir olmaları yönüyle birdir. Ancak hafî lafızdaki kapalılık harici bir sebepten müşkil lafızdaki kapalılık ise lafzın kendisinden kaynaklandığı için müşkil lafızdaki kapalılık hafî lafızdaki kapalılıktan daha fazladır. Bu sebeple hafî lafızdaki kapalılığı gidermek için inceleme yeterliken müşkil lafızdaki kapalılığın giderilmesi ancak o lafız ile ilgili inceleme ve derin tefekkür ile mümkün olabilir.⁸⁶³

Debûsî ise müşkil lafzı “dili vaz’ edenin bu lafız ile kast ettiği mananın, dinleyen kişi tarafından, anlaşılmasının harici bir sebepten değil bizzat o lafzın kendisinde bulunan bir mana inceliğinden dolayı zor olduğu lafız” diye tarif eder. Ona göre müşkil lafızdaki bu kapalılık lafzın dışındaki bir sebepten değil bizzat lafzın kendisinden

⁸⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/273.

⁸⁶⁰ Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

⁸⁶¹ İbn Manzûr, XI/356.

⁸⁶² Şaban, *Usûlü'l Fıkh*, 385.

⁸⁶³ Salih, *Tefsîrü'n-nusûs*, I/255-256.

kaynaklandığı için hafî lafızdaki kapalılıktan daha fazladır. Hatta müşkil lafız kapalılık derecesi açısından mücmel lafza o kadar yakındır ki neredeyse mücmel lafzın bir çeşidi gibidir. Bu sebeple çoğu âlim kapalılık dereceleri birbirine yakın olduğu için müşkil ve mücmel lafzı birbirinden ayırt edemezler.⁸⁶⁴

Semerkandî ise müşkil lafzın lügât manası açık olmakla beraber kendisine benzer diğer lafızlar ile karıştırılmasından dolayı kendisiyle kast edilen mananın anlaşılmadığı lafız olduğunu söyler. Dolayısıyla Semerkandî de müşkil lafızdaki kapalılığın harici bir sebepten değil lafzın kendisinden kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre müşkil lafızdaki anlam kapalılığı ise lafzın kendisiyle aynı manaya gelme ihtimali olan ve kendisine benzer olan diğer lafızlar ile karıştırılmasından kaynaklanır.⁸⁶⁵

2.2.2.2.2. Müşkil'in Hükümü

Debûsî'ye göre mükellef müşkil lafız ile neyin murat edildiğini anlamak için öncelikle anlamında kapalılık bulunan müşkil lafzın Arap dilinde benzerlerinden olan ve manası akılla anlaşılabilir olan lafızlar üzerinde düşünmelidir. Bu düşünme ile elde ettiği bilgi ile de müşkil lafız ile murat edilen manayı anlamaya çalışmalıdır. Müşkil lafız ile murat edilenin anlaşılabilmesi için çaba göstermesi mükellef üzerine vacip olan bir görevdir. Mükellef yaptığı araştırma sonucunda elde ettiği bilgi ile amel eder ve müşkil lafız ile kastedilenin doğru olduğuna inanır.⁸⁶⁶ Semerkandî'ye göre de, mükellef müşkil lafız ile murat edilen mananın anlaşılmasını sağlayacak ve o lafız üzerindeki kapalılığı giderecek delilleri aramakla yükümlüdür. Ve ona göre eğer müşkil lafızdaki kapalılık kesinlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse müşkil lafız mefesser lafza dönüşür ve kat'î ilmi ve mutlak surette ameli gerektirir. Eğer müşkil lafızdaki kapalılık re'y ve düşünme gibi zannî bir delil ile giderilirse müşkil lafız müevvel lafza dönüşür. Bu durumda müşkil lafız, zâhiren ameli gerektirse de kat'î ilmi gerektirmez.⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/272.

⁸⁶⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/510; Kerdanî, 92.

⁸⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/273; Ferhat Koca, "Müşkil", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 462.

⁸⁶⁷ Semerkandî, *Mizan*, I/517; Kerdanî, 97.

2.2.2.3. Mücmel

2.2.2.3.1. Mücmel'in Tanımı

“جمل” kökünden türeyen mücmel kelimesi sözlükte müphem, kapalı, tam açıklanmayan söz ve toplam, genel gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁶⁸ Mücmel lafzı, sözlük anlamı açısından hem kapalılık hem de genellik anlamlarına gelse de bir usûl terimi olarak kendisinden kast edilen muradın anlaşılmadığı lafız anlamında kullanılır.⁸⁶⁹ Kapalılığı bakımından lafızları mücmel ve müteşâbih diye iki kısma ayıran Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcüler; mücmeli “anlamı kapalı olan ve kendisiyle kastedilen mananın anlaşılması ancak ayrı bir beyan ile mümkün olan lafız” diye tarif ederler. Bu usulcülere göre mücmel lafız, mübeyyen lafzın zıddı olarak kapalılık içeren bütün lafızlar için kullanılır.⁸⁷⁰ Hanefî usulcüler ise mücmeli “sözün sahibi tarafından o lafız beyan eden bir açıklama gelmedikçe kendisiyle neyin kast edildiği anlaşılamayan lafız” diye tarif ederler.⁸⁷¹ Dolayısıyla bir fıkıh usûlü terimi olarak mücmel lafız Hanefîlere göre lafzın dört kapalılık türünden biri anlamındayken, Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülere göre kapalılığın genelini ifade etmesi açısından daha kapsamlı bir terim olarak kullanılır.⁸⁷²

Debûsî'ye göre ise mücmel ‘istiare yollu bir manaya sahip olduğunun az bilinmesinden ya da kelimenin vaz’ edildiği mananın yaygın olarak kullanılmaması dolayısıyla manası bilinmeyen sözdür.’ Debûsî, dil bilginlerinin mücmeli “الغريب” diye isimlendirdiklerini söyler. “الغريب” kavramı ile ise bir kelimenin konulduğu mana dışında bir mana için kullanılması sebebiyle anlaşılmaması ifade edilir. Bu özelliğinden dolayı bu lafız ile neyin kast edildiği beyan edilmedikçe lafzın hangi manada kullanıldığı anlaşılamaz. “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا”⁸⁷³ ayetindeki “الرِّبَا” kelimesi böyledir. Çünkü bu kelime sözlükte fazlalık anlamına gelir. Ancak Allah (c.c) burada “الرِّبَا” kelimesi ile fazlalığı kast etmemiştir. Zira alışverişte meşru yollar ile malın artması yani

⁸⁶⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/511; İbn Manzûr, XI/123-124; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbahu'l-Münir*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1987, 43.

⁸⁶⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/511; Sem'ânî, *Kavatiu'l-Edille*, I/263.

⁸⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I/419-420.

⁸⁷¹ Serahsî, *Usul*, I/168; İltaş, *Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 260; Ferhat Koca, “Mücmel”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXI, 453.

⁸⁷² İltaş, *Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 260.

⁸⁷³ Bakara: 2/275.

kar etmek helaldir. Allah (c.c) burada “الرَّيَا” kelimesi ile karşılıksız fazlalık içerdiği için haram kılınmış alışveriş çeşidini kast etmektedir. Dolayısıyla “الرَّيَا” kelimesi dilde vaz’ edildiği mana dışında bir mana olan mütekellimin murat ettiği mana için bulunduğu “الرَّيْبُ” bir kelime olmuş olur. Ve mütekellim tarafından gelen bir beyan olmadıkça kendisiyle kast edilen mana anlaşılmaz. Ancak herhangi bir yeri vatan edinmediği için “الرَّيْبُ” diye adlandırılan kişinin bir beldeye yerleştiğinde o belde ile anılmaya başlanması örneğinde olduğu gibi eğer mücmel kelimenin nadir manada kullanımı artar ve o mana kelimenin bilinen bir anlamına dönüşürse kelime mücmel olma niteliğini yitirir.⁸⁷⁴

Semerkandî’ye göre ise, sözlükte ‘kapalılık’ ve ‘genel’ gibi iki farklı anlamı bulunan mücmel lafız bir fıkıh usûlü terimi olarak, ‘sözü söyleyen için manası malum olan ancak duyan kişinin bu lafızdan kast edilen manayı ancak lafzın hangi manada kullanıldığına dair bir beyan gelince anlayabileceği lafız’ anlamındadır. Dolayısıyla bir fıkıh usûlü terimi olarak mücmel lafız bu lafzın sözlük anlamlarından biri olan ‘kapalılık’ anlamıyla ilgilidir. Ona göre mücmel lafız hangi anlamda vaz edildiği ile ilgili olan kapalılık ve dilde konuluş itibariyle manasında kapalılık bulunmayan ancak şer’i kullanım ile mücmele dönüşen olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar şöyle izah edilebilir:

1- Dilde hangi anlamda konulduğu ile ilgili kapalılık bulunan lafızlar. Semerkandî, bu tür mücmel lafızları da aşağıdaki gibi ikiye ayırır;

a) Kapalılığın lafzın aslında değil vasfında olması durumudur. Bu çeşit mücmel lafızlarda lafzın aslı malum vasfı meçhul olur. Örneğin, “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ”⁸⁷⁵ ayetinden namaz ve zekât ibadetlerinin asıllarının farz oluşu anlaşılabilir. Ancak bu ayetten bu ibadetlerin şekil ve şartlarına dair bilgi elde edilemez. Dolayısıyla zekât ve salat lafızları asılları itibariyle malum iken vasıfları itibariyle meçhul olur.

b) Konuluş itibariyle mücmel olan lafzın hem aslının hem de vasfının kapalılık içermesi durumudur. Bir lafzın iki ayrı anlama gelme ihtimali varken bu iki manadan biri için vaz’ edilmiş olmasıdır. Burada mütekellimin bu lafzı muhtemel olduğu

⁸⁷⁴ Debûsî, *Taḳvîm*, 1/272.

⁸⁷⁵ Bakara: 2/43.

manalardan hangisi için vaz' ettiği mütekellim için malum dinleyici açısından meçhuldür. Müşterek lafızlar bu tür mücmel lafzın örnekleridir.⁸⁷⁶

2- Dilde konuluş itibariyle kendisinde kapalılık bulunmayan bilakis manası açık olan ancak şer'i kullanımda mücmele dönüşen lafızdır. Dinleyen kişi şu iki sebepten dolayı bu tür lafızlar ile kast edilen manayı anlamakta zorlanır;

a) Aslı itibariyle manası anlaşılır olan lafzın konulduğu bazı manalarda meçhul bir şekilde kullanılmasıdır. Âm lafza meçhul bir şart, istisna ya da sıfat bitişmesinden kaynaklanan mücmellik bu kısımdadır. Kendisini tahsis eden tahsis delili meçhul olunca âm lafzın tahsis edilen kısmı meçhul olur. Bu durumda tahsis edilen kısmı meçhul olduğu için âm lafız, kapsamına giren fertlerin meçhul bir kısmına delâlet eder.

Müellif âm lafza bitişen istisnadan kaynaklanan kapalılığa şu örneği verir;

”إِلَّا“⁸⁷⁷ ayetinde ”ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْكُمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ“ (size vahiyle bildirilenler hayvanlar hariç) kısmı olmasaydı ayetteki lafzın zâhiri ile amel edilirdi. Ancak ayete bu kısım eklendiğinde okunacak hayvanların hangi hayvanlar olduğu belli olmadığı için ”وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ“ (büyükbaş hayvanlar size helal kılındı) lafzındaki hayvanların hangi hayvanlar olduğu da bilinmez ve ”وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ“ lafzı mücmele dönüşür.

b) Lafzın konulduğu mana dışında bir manada kullanılmasından kaynaklanan kapalılıktır. Mecazi anlamda kullanıldığı için kendisiyle kastedilen mana açık olmayan lafızlar gibi. Bu lafızlar ile kast edilen mana ancak ek bir delil ile anlaşılabilir. ”بَلْ يَدَاهُ“⁸⁷⁸ ayetindeki ”الْيَدُ“ kelimesi böyledir. Zira burada ”الْيَدُ“ kelimesi sözlük manası olan ‘el’ anlamında kullanılmamıştır. Bu lafız ile Allah’ın gücü, yarattığı her şeyin sahibi olması gibi anlamlardan biri mecâzi olarak kullanılmıştır. Bu lafzın bu anlamlardan hangisi için kullanıldığı ise ancak ek bir delil ile ortaya çıkar.⁸⁷⁹

Sonuç olarak Semerkandî, mücmel lafız konusunu -Debûsî’nin de dâhil olduğu- kendisinden önceki Hanefî usulcülerden daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O, mücmel lafzı kısımlara ayıran ve bu kısımlar ile ilgili örnekler veren ilk Hanefî

⁸⁷⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/511-512; Kerdanî, 98-99.

⁸⁷⁷ el-Hac: 22/30.

⁸⁷⁸ Mâide: 5/64.

⁸⁷⁹ Semerkandî, *Mizan*, I/512-514; Kerdanî, 100-102.

usûlcüdür.⁸⁸⁰ Debûsî, Serahsî ve Pezdevî eserlerinde mücmel lafzı kısaca açıklarlar. Ancak Semerkandî gibi mücmel lafzı kısımlara ayırmazlar.⁸⁸¹ Semerkandî'nin mücmel lafız kısımları ve kısımların örnekleri Mütakellimîn metodunu benimseyen Basrî (v. 436/1044) tarafından yapılan taksim ile hemen hemen aynıdır. Bu da Semerkandî'nin mücmelin mahiyeti hususunda Hanefîlerden çok Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülerin görüşlerinden etkilendiğini gösterir.⁸⁸² Mütakellimîn metodunu benimseyen diğer bir usûlcü olan Râzî (v. 606/1210) de Semerkandî ve Basrî'nin (v. 436/1044) yaptıkları taksime benzer bir taksim yapar.⁸⁸³

2.2.2.3.2. Mücmel'in Hükümü

Mücmel lafzın hükümü konusu ele alınırken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri mücmel lafzın hükmünün ne olduğunu belirten kişinin mücmel lafız derken neyi kastettiğidir. Zira Hanefîler ve Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcüler mücmel lafız derken aynı şeyi kast etmezler. Hanefî usulcülere göre mücmel lafız; lafzın kapalılığı yönüyle yapılan dörtlü taksimden üçüncüsüdür. Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülere göre ise lafızdaki kapalılığı içermesi anlamında Hanefîler'in taksiminde yer alan hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihi de içerisine alan daha genel bir ifadedir.⁸⁸⁴ Hanefî usulcüler arasında Cessâs, kapalılığı yönüyle lafızları ilk ele alan kişi olmasına rağmen lafızların kapalılığı yönüyle taksimi daha sistematik bir şekilde Debûsî tarafından yapılmıştır. Debûsî'nin yapmış olduğu bu taksim ve taksimde yer alan lafızlara dair açıklama ve izahlar büyük ölçüde kendisinden sonra gelen Hanefî usulcüler tarafından kabul görmüştür.⁸⁸⁵ Semerkandî ise Debûsî'nin sistemleştirdiği ve Serahsî ile Pezdevî'nin benimseyip daha da geliştirdiği bu taksimi kabul etmekle beraber bu taksimde yer alan lafızların mahiyeti ve hükmü konularında Hanefîler'den farklı bir yol izlemiştir. Semerkandî'nin, mücmel lafzın mahiyeti ve çeşitleri hususunda Basrî'nin (v. 436/1044) yaptığı taksimi büyük oranda benimseyip aktarması bunun en önemli göstergelerinden biridir.

⁸⁸⁰ Kerdanî, 103.

⁸⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, 1/272; Serahsî, *Usûl*, 1/168-169; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 101-102.

⁸⁸² Semerkandî özellikle âm lafızdaki mücmellik hususunda Basrî'nin (v. 436/1044) yaptığı taksime benzer bir taksim yapmıştır. Bkz.: Semerkandî, *Mîzan*, I/512-513; Basrî, *el-Mutemed*, I/323-324.

⁸⁸³ er-Râzî, *el-Maḥsûl*, III/157.

⁸⁸⁴ İtaş, *Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 260.

⁸⁸⁵ Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metotları*, 11.

Debûsî ve Semerkandî'ye göre, mücmel lafız sözün sahibi tarafından bilinen ancak bu lafız duyan kişinin sözün sahibinden gelen bir beyan olmadıkça lafızın hangi anlamda kullanıldığını anlayamayacağı lafızdır. Dolayısıyla mücmel lafız kendisiyle kastedilen mananın bilinmesi ancak ek bir delil ile beyan edilmesi durumunda mümkün olan lafızdır. Ve mücmel lafzın bağlayıcılık derecesi kendisini beyan eden delilin gücüne göre değişir. Kendisindeki kapalılığın giderildiği lafız Debûsî'ye göre müfesser veya zâhir lafzın hükmünü alırken Semerkandî'ye göre ise kat'î bir delil ile beyan edilmiş ise müfesser lafzın zannî bir delil ile beyan edilmiş ise müevvel lafzın hükmünü alır. Şöyle ki:

Debûsî'ye göre mücmel lafız kendisindeki kapalılık giderilene kadar kendisiyle murat edilenin hak olduğuna inanmayı gerektirir. Ona göre, yolunu kaybetmiş kişinin kendisine doğru yolu gösterecek birini beklemesi gerektiği gibi mücmel lafız ile de kendisindeki kapalılık bir delil ile beyan edilip giderilene kadar bu lafız ile amel edilmez; lafzın beyan edilmesi beklenir. Mükellef, bu lafız ile neyin murat edildiğini anlamak için çaba göstermelidir. Mücmel lafız kapalılığını gideren bir delil beyan edildiğinde ise kendisini beyan eden delilin kuvvetine göre müfesser ya da zâhir lafzın hükmünü alır.⁸⁸⁶

Semerkandî'ye göre mücmel lafız eğer kat'îlik ifade eden bir delil ile başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde beyan edilir ise müfesser lafza dönüşür ve bağlayıcı bir şekilde amel etmeyi ve kat'î ilmi gerektirir. Eğer kendisindeki kapalılığı kısmen gideren zannî bir delil ile beyan edilmiş ise müevvel lafza dönüşür. Bu durumda hükmü vaciplik olacak şekilde ameli gerektirse de kat'î ilim ifade etmez.⁸⁸⁷

2.2.2.4. Müteşabih

2.2.2.4.1. Müteşabih'in Tanımı

Müteşâbih kelimesi Arapçada 'bir şeyi diğer bir şeye benzetmek' anlamına gelen “تشبه” kökünden türeyen ve 'iki şeyin birbirine biri diğerinden ayırt edilemeyecek

⁸⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/273-274.

⁸⁸⁷ Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

şekilde benzemesi' anlamına gelen “تشابه” mastarından türeyen bir ismi faildir ve ‘ayırt edilemeyecek derecede birbirine benzeyen’ anlamına gelir.⁸⁸⁸

Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise müteşâbih kavramı Hanefî usulcülerden Kerhî (v. 340/952) tarafından ‘iki veya daha fazla manaya ihtimali olan söz’ diye tarif edilir.⁸⁸⁹ Cessâs’a göre iki veya daha fazla anlamda kullanılma ihtimali olan müteşâbih lafız tek manaya ihtimali olan muhkem lafız esas alınarak anlaşılır hale gelir. Zira ona göre, birkaç manaya ihtimali olan müteşâbih lafzın tek manaya ihtimali olana hamledilmesi vaciptir. Zira Allah (c.c), muhkem lafızları müteşâbih lafızların temeli-aslı kılmasıdır.⁸⁹⁰ Bir şey kendisinin aslı olan şeyin parçasıdır ve kendisindeki noksanlığı gidermek için aslı olan şeye döner.⁸⁹¹ Ona göre, bir lafız iki ihtimal taşıması durumunda akıl bu ihtimallerden birini doğru kabul ediyorsa aklın doğru bulduğu anlamın esas alınması gerekir. Dolayısıyla Cessâs ve Kerhî’ye göre müteşâbih lafız, aklın muhtemel manalarından birini seçmesiyle ya da muhkem lafzın kendisini beyan etmesiyle anlaşılabilir hale gelebilir ve kendisiyle amel edilebilir.⁸⁹²

Müteşâbih kavramı, Debûsî den itibaren ise kapalılık bakımından yapılan lafız taksiminde daha ziyade kapalılık taşıyan lafız anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Debûsî’ye göre müteşâbih nassın gerektirdiği anlam aklın gerektirdiği anlama kesin bir şekilde aykırılık teşkil ettiği için duyan kişinin manasını anlayamayacağı lafızdır. Müteşâbih ifadede lafzın gerektirdiği anlam aklın gerektirdiği anlama kesin bir şekilde aykırı olduğu için aklın gerektirdiği ile nassın gerektirdiği anlam arasında bu lafzın beyan edilmesiyle bile giderilemeyecek bir çelişki meydana gelir. Zira aklın kesin olarak gerektirdiği şeyin değişmeye ihtimali yoktur. Nassın gerektirdiği anlamda Rasûlullah’ın (s.a.v) vefatından sonra değişmeyeceğine göre, akıl ve nas arasında beyan edilmekle bile ortadan kaldırılamayacak bir çelişki olduğu için, müteşâbih lafzın manası konusunda ebedi olarak duraksamak ve bu lafız ile kast edilen mana ne ise o mananın hak olduğuna inanmak gerekir. Kulun müteşâbih lafzın hak olduğuna inanmak dışında bu lafızla ilgili bir sorumluluğu yoktur.⁸⁹³ Debûsî’nin müteşâbih lafzın mahiyeti ile ilgili

⁸⁸⁸ İbn Manzûr, XIII/503-504; Zebîdî, XXXVI/411; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 204.

⁸⁸⁹ Cessâs, *Fusûl*, I/373.

⁸⁹⁰ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ Ali İmran: 3/7.

⁸⁹¹ Müellifin bu konuda Kerhî’den aktardığı ve kendi verdiği örnekler için bkz.: Cessâs, *Fusûl*, I/375-376.

⁸⁹² Cessâs, *Fusûl*, I/373-377.

⁸⁹³ Debûsî, *Takvîm*, I/273-274.

görüşleri başta Serahsî ve Pezdevî olmak üzere kendisinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından da kabul görmüştür. Ancak, her üç müellif her ne kadar müteşâbih kavramını lafızların kapalılığına göre taksimi konusunda işlemiş olsalar da müteşâbih kavramını bir fıkıh usûlü teriminden çok kelimî bir terim olarak kullandıkları söylenebilir. Zira konuyu daha geniş ele alan Serahsî ve Pezdevî'nin müteşâbih lafzı açıklamak için verdikleri örnekler bu lafızların te'vile açık olup olmadıkları tartışılan kelimî meseleler ile ilgilidir. Dolayısıyla müteşâbih kavramının yapılan lafız taksiminde ifade ettiği manaya delâleti en açık olan muhkem lafzın karşısı olup kapalılığı en fazla lafız olarak hafî, müşkil ve mücmel lafızdan sonra zikredilmesi, bu terimin kapalılık bakımından yapılan lafız taksimini tamamlamak içindir.⁸⁹⁴

Semerkindî'ye göre ise dil açısından mücmel ve müşterekin benzeri olan müteşâbih kavramı bir fıkıh usûlü terimi olarak 'birinin diğerine tercih edildiği bilinmeyecek şekilde, her bakımdan birbirine denk olan iki sem'î delil arasında zâhiren var olan bir çelişki sebebiyle konuşanın maksadının dinleyene kapalı kaldığı lafız' anlamındadır. Ona göre, dinleyen tarafından konuşanın maksadı anlaşılamadığı için bu tür lafızların anlamı hususunda tevakkuf edilir. Ayrıca o, bu tür lafızların manasının anlaşılmamasını iki sem'î delil arasında 'zâhiren' görülen bir çelişkiye bağlar. Çünkü kaynağı Allah (c.c) olan iki delil arasında hakiki anlamda bir çelişki olduğu düşünülemez. Mükellefin bu iki delil arasında çelişki görme sebebi ise onun bu iki delil arasındaki çelişkiyi giderecek delili, bilgi ve anlayış eksikliği gibi sebeplerle bilmemesidir. Dolayısıyla mükellef bu iki delil arasında onlardan birini tercih etmesini sağlayacak delili bulamadığı için, sanki bu lafız hiç nâzil olmamış gibi bu lafzın manası hususunda tevakkuf etmelidir.⁸⁹⁵ Debûsî'ye göre de kesin bir şekilde sabit olan hüccetler arasında tearuz olmaz. Zâhiren var olduğu görünen çelişki ise kulun bilgi eksikliğinden kaynaklanır. Eğer aralarında tearuz olduğu sanılan, delillerin nâzil olma vakitleri kul tarafından bilinseydi son nâzil olan nesh eden (nâsih) ilk nâzil olan ise nesh edilen (mensûh) olmuş olacaktı. Ancak onlar delillerden hangisinin sonra nâzil olduğunu bilmedikleri için kullar hakkında tearuz sabit olur.⁸⁹⁶ Dolayısıyla her iki müellife göre de farklı gerekçelerle de olsa aynı kuvvet derecesine sahip olan iki sem'î

⁸⁹⁴ Serahsî, *Usul*, I/169-170; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 102-103; İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 265-266; Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 204.

⁸⁹⁵ Semerkandî, *Mizan*, I/514; Kerdanî, 106.

⁸⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/480.

delil arasında hakikatte olmayan ve kulun bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir çelişki vardır.

Debûsî'nin müteşâbih lafzın tanımı ve mahiyeti konusundaki görüşlerini de, onun ismini vermeden aktaran Semerkandî, müteşâbih kavramının bu şekilde tarif edilmesinin yanlış olduğunu söyler. Daha önce değinildiği gibi, Debûsî müteşâbih lafzı nassın gerektirdiği anlam aklın gerektirdiği anlama kesin bir şekilde aykırılık teşkil ettiği için duyan kişinin manasını anlayamayacağı lafız olarak tanımlar. Semerkandî ise, bu görüşü doğru bulmaz, akıl ve nassın Allah'ın iki delili olduğunu ve bu iki delil arasında çelişki olduğu sonucunu doğuracağı için aklın hilâfına nas varid olmayacağını söyler. Ona göre, eğer akıl ve nas arasında bir çelişki görülüyorsa akıl delilinin gerektirdiği tercih edilir. Çünkü nakil ile gelen ifadenin anlamının kapalı olması, hazf edilmiş olması ya da mecazî anlamda kullanılmış olması gibi sebepler ile hakiki manası dışında kullanılma ihtimali vardır. Akıl delilinin ise değişmeye ihtimali yoktur. Ona göre teşbih, cebr ve kader ile ilgili ayetlerin hepsi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Yani bu ayetlerde aklın gerektirdiği doğrulara aykırı bir şey bildirilirse nakil ile gelen ifadenin hakiki anlamı dışında kullanıldığı anlaşılır ve aklın doğru kabul ettiği anlam kabul edilir.

Örneğin, “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”⁸⁹⁷ ayetindeki “اسْتَوَى” kelimesi sözlükte ‘bir yerde kalma, karar kılma’ gibi anlamlara gelir. Ancak akıl delili Allah'ın (c.c) bir mekânla kayıtlanabileceğini kabul etmez. Akıl delili Allah'ın (c.c) bir mekân ile kayıtlanmasını onaylamayacağı için akli delil ile sem'î delil arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak ancak ayette geçen “اسْتَوَى” kelimesi, zâhir anlamı dışında, aklın da kabul edebileceği bir manaya hamledilir. Ancak Semerkandî “اسْتَوَى” kelimesinin hangi manada kullanılması gerektiğini ifade etmemiştir.⁸⁹⁸

Sonuç olarak müelliflerimiz müteşâbih kavramının mahiyeti hususunda aynı görüşte değildir. Debûsî'ye göre müteşâbih lafzın anlaşılma sebebi nassın gerektirdiği anlam ile aklın gerektirdiği anlam arasındaki çelişki iken Semerkandî, müteşâbih lafzın anlaşılma sebebinin aynı kuvvet derecesinde olan iki sem'î delil arasında zâhiren var olduğu görülen çelişkiye bağlar. Ayrıca Debûsî'nin müteşâbih tanımını aktaran ve her ikisi de Allah'ın hüccetleri olan akıl ve naklin birbiriyle

⁸⁹⁷ Taha: 20/5.

⁸⁹⁸ Semerkandî, *Mizan*, I/515-516.

çelişmeyeceği gerekçesiyle Debûsî'nin yaptığı müteşâbih tanımının doğru olmadığını söyleyen Semerkandî, hemen ardından akıl ve nakil arasında bir tenakuz olması durumunda ise aklın gerektirdiği hükmün doğru olduğunu söyleyerek kendisiyle çelişkiye düşer.⁸⁹⁹

2.2.2.4.2. Müteşâbih'in Hükümü

Debûsî'ye göre müteşâbih lafızda akıl ve nas arasında beyan edilmekle bile ortadan kaldırılamayacak bir çelişki olduğu için, müteşâbih lafzın manası konusunda ebedi olarak duraksamak ve bu lafız ile kast edilen mana ne ise o mananın hak olduğuna inanmak gerekir. Mükellefin müteşâbih lafzın hak olduğuna inanmak dışında bu lafızla ilgili bir sorumluluğu yoktur.⁹⁰⁰

Semerkandî'ye göre ise, müteşâbih lafızla Allah'ın murat ettiği ne ise onun hak olduğuna inanmak gerekir. Ancak ona göre müteşâbih lafzın zâhir manasının murat edilmediğine de inanılır. Çünkü müteşâbih lafzın zâhir manasına inanmak kişinin hevasının-nefsinin istediğine göre hareket etmesi anlamına gelir ki bu bid'attir.⁹⁰¹

Müteşâbih lafzın hükmü ile ilgili diğer bir konu ise müteşâbih lafzın te'vile açık olup olmadığı ya da müteşâbih lafızla kast edilen mananın bilinip bilinemeyeceğidir. Bu tartışma “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ”⁹⁰² ayetinin manası hususundaki ihtilaftan kaynaklanır. Ayette zikredilen ‘ilimde derinleşen kimselerin’ müteşâbih ayetleri anlayıp anlayamayacağı hususunda temel iki görüşü bulunmaktadır. Birinci görüşe göre “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” ayetinde “اللَّهُ” lafzında vakf edilir ve “وَالرَّاسِخُونَ” kelimesi ile yeni bir cümleye başlanır. Bu durumda müteşâbih lafızların anlamını ancak Allah'ın bilebileceği sonucu ortaya çıkar. İkinci görüşe göre ise “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” dendiğinde vakf edilir. Bu durumda ise ilimde derinleşen kimselerin müteşâbih lafızların te'vilini yapabilecekleri sonucu ortaya çıkar.⁹⁰³

Dolayısıyla müteşâbih lafızların te'vili hususunda iki temel görüşten bahsedilebilir. Bu görüşlerden ilki müteşâbih lafızların te'vil edilemeyeceğidir. Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (v. 157/774), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Mâlik b.

⁸⁹⁹ Kerdanî, 108.

⁹⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/274.

⁹⁰¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/517.

⁹⁰² Ali İmran: 3/7.

⁹⁰³ Semerkandî, *Mîzan*, I/517-519; Salih, *Tefsîrü'n-nusûs*, I/317.

Enes (v. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) dâhil olduğu selef âlimleri ve Müşebbihe⁹⁰⁴ mensupları bu nasların te'vil edilemeyeceği görüşünü benimserler. Selef âlimlerinin bu görüşü benimsemelerinin temel gerekçesi müteşâbih nasların zâhir manalarına itibar edilerek elde edilecek mananın kişiyi teşbih inancına sürükleyeceği endişesidir. Onlara göre bu lafızlar ile murat edilen her ne ise onun hak olduğuna inanılır ve bu lafızların manası hakkında tevakkuf edilir.

Müşebbihe'ye göre ise müteşâbih lafızlar te'vil edilmezler ve bu lafızların zâhir manaları esas alınır. Bu görüşe göre ayetlerde geçen yüz, göz, el ve istiva gibi kavramların yaratılanlar için hangi manada kullanılıyorsa Allah (c.c) için de o manada kullanılır. Bu görüş sahiplerinin temel gerekçesi ise teşbihi gerektiren ayetlerin Kur'an da yer alması ve bu ayetlerin mecazî anlamda kullanıldığına dair bir delil bulunmamasıdır.⁹⁰⁵ Gazzâlî (v. 505/1111), Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1210), Mu'tezile mezhebine mensup âlimler ve İmam Mâtürîdî'ye göre ise hangi manaya geldiği insanlar tarafından bilinebilen müteşâbih lafızlar te'vil edilebilir. Ancak manası insanlar tarafından bilinemeyen müteşâbih lafızlar te'vil edilemez.⁹⁰⁶

Müteşâbih ayetlerin te'vil edilebileceği görüşünü benimseyen âlimlerden olan Mâtürîdî, te'vil ve tefsir arasında ayrım yapar. Ona göre tefsir kişinin 'Allah (c.c) bu lafız ile şunu murat etti' ya da 'şu manayı kastetti' demesidir. Te'vil ise kişinin lafzın kullanılma ihtimali olan manalardan birini tercih etmesidir. Te'vil de bir lafzın manası hakkında kesin hüküm verilmez. Te'vil edilen lafzın hakiki manasını ise Allah (c.c) bilir. Kul kesinlik atfetmeden muhtemel manalardan birini tercih eder.⁹⁰⁷

Mükellefin müteşâbih lafızla kastedilen manayı bulmak için çaba sarf etme yükümlülüğü olmadığını söyleyen Debûsî'nin, müteşâbih lafzın te'vile açık olmadığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Müteşâbih lafzın manasının anlaşılamayacağı ve mükellefin bu manayı bulmak için çaba sarf etme yükümlülüğü olmadığı hususunda Debûsî ile aynı görüşü paylaşan Serahsî ve Pezdevî, Debûsî'nin müteşâbih lafız konusundaki görüşlerini benimsemişlerdir. Serahsî ve Pezdevî “ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ”

⁹⁰⁴ Allah'ı yaratılanlara ya da yaratılanları Allah'a benzeten veya bu anlama gelecek inançları benimseyen kimselere verilen isim. Bkz.: Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark Beynel-Firak*, Thk.: Muhammed Osman, Mektebetü İbni Sina, Kahire 1988, 198.

⁹⁰⁵ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, 127-137; Bağdâdî, 198.

⁹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2012, XLI, 27-28.

⁹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/349.

”أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”⁹⁰⁸ ayetini delil göstererek ilimde derinleşen kimselerin müteşâbih ayetler ile kast edilen mananın hak olduğuna inanmaları ve bu lafızlar ile kast edilen manayı anlama çabasına girişmeden tevakkuf etmeleri gerektiği görüşünü ifade ederler. Hanefî usulcüler arasında genel kabul gören görüş de budur.⁹⁰⁹ Semerkandî ise konu hakkındaki görüşleri aktarır ancak açıkça kendisine göre hangi görüşün doğru olduğunu bildirmez. Ancak müellifin te’vili caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Zira ona göre akıl ve nas arasında bir çelişki görüldüğünde nakil ile gelen lafzın hakiki manası dışında kullanılma ihtimali dikkate alınır. Aklın gerektirdiğinin ise değişmeye ihtimali yoktur. Bu sebeple lafız aklın doğru kabul ettiği anlama te’vil edilir.⁹¹⁰

İtkânî, (v. 758/1357) Müteşâbih lafzın te’vili konusundaki ihtilafa değinir. Ona göre Debûsî, Serahsî ve Pezdevî başta olmak üzere fukaha metodunu benimseyen usulcüler müteşâbih lafzın te’vilini caiz görmezler ancak Semerkandî ve Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin (v. 508/1115) içlerinde olduğu Kelâmcı usûl metodunu benimseyen usulcüler ise müteşâbih lafızların te’vil edilebileceği görüşünü benimserler.⁹¹¹

Netice itibariyle Debûsî’nin de dâhil olduğu Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göre hafî, müşkil ve mücmel lafızların kapalılık dereceleri farklıdır. Mücmel lafızdaki kapalılık ancak bu kapalılığı gideren başka bir nas ile ortadan kalkar. Fakat hafî ve müşkil lafızların barındırdıkları kapalılık hafî lafzın üzerinde düşünmekle müşkil lafızda ise o lafzın benzerlerinin manaları da dikkate alarak harici bir nakil olmadan akılla giderilebilir. Dolayısıyla Hanefîler’in çoğunluğuna göre mücmel lafızdaki kapalılık ancak o lafzın beyan eden harici bir nakil ile giderilebilir iken hafî ve müşkil lafızdaki kapalılık, bu kapalılığı ortadan kaldıran harici nakli bir delil olmadan akıl ile de giderilebilir.

Buna mukabil Semerkandî, kapalılığı bakımından lafızları hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olmak üzere dört gruba ayırmış olsa da hüküm açısından bu lafızları iki gruba ayırmıştır. O, hafî, müşkil ve mücmel lafzı ayrı ayrı değerlendirmekle beraber hüküm açısından bu üç lafzı tek bir lafız gibi değerlendirmiştir. Ona göre bu lafızlar

⁹⁰⁸ Âli İmran: 3/7.

⁹⁰⁹ Serahsî, *Usul*, I/169-170; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, 102; İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 268-269.

⁹¹⁰ Semerkandî, *Mizan*, 1/515-519.

⁹¹¹ el-İtkânî, et-Tebyin, I/211-213; İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, 269.

kat'îlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse müfesser lafza dönüşürler. Bu durumda bu lafızlar mutlak surette ameli ve kat'î bilgiyi gerektirirler. Bu üç lafız eğer kendilerindeki kapalılığı kısmen gideren zannî bir delil ile beyan edilirse müevvel lafza dönüşürler. Bu durumda bu lafızlar ile ifade edilen hüküm zâhiren ameli gerektirse de kesin bilgi ifade etmez. Ve böylece Hanefîler'in çoğunluğunun aksine hafî, müşkil ve mücmel lafızların aynı kuvvet derecesinde olduğunu söylemiş olur. Bunun sonucu olarak da Semerkandî'nin hafî, müşkil ve mücmeli ifade ettikleri hüküm açısından kendileriyle ifade edilen mananın akli düşünce ile anlaşılabilceği görüşünü benimsemez. Ona göre bu lafızlar ancak onları beyan edecek harici bir delil ile anlaşılabilir. Dolayısıyla Semerkandî, Debûsî tarafından tesis edilen, Serahsî ve Pezdevî tarafından ana hatları korunarak geliştirilen ve daha sonraki Hanefî usulcüler tarafından da genel kabul gören bu taksimi şekil açısından benimsemiştir. Ancak onun, hüküm açısından daha çok Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülerin mücmel ve müteşâbih ile sınırlı olan taksimi benimsediği söylenebilir.

İki müellif müteşâbih kavramının mahiyeti hususunda da aynı görüşü paylaşmazlar. Debûsî'ye göre müteşâbih lafızdaki kapalılık nassın gerektirdiği anlam ile aklın gerektirdiği anlamın birbiriyle çelişmesinden kaynaklanır. Semerkandî'ye göre ise, müteşâbih lafız aynı kuvvet derecesinde olan iki sem'î delil arasında zâhiren görülen çelişki sebebiyle anlaşılmamaktadır. Semerkandî, Debûsî'nin yaptığı müteşâbih tanımını bu tanımın Allah'ın hüccetleri olan akıl ve naklin birbiriyle çelişebileceği sonucunu doğuracağı için doğru bulmaz. Semerkandî'ye göre akıl ve nakil arasında bir çelişki görünmesi durumunda aklın gerektirdiği anlam doğru kabul edilir.

Müteşâbih lafzın hükmü hususunda ise Debûsî'ye göre müteşâbih lafzın manası konusunda ebedî olarak tevakkuf etmek ve bu lafız ile kast edilen mana ne ise o mananın hak olduğuna inanmak gerekir. Zira müteşâbih lafız akıl ve nas arasında beyan edilmekle bile ortadan kaldırılamayacak bir çelişki barındırır. Bu sebeple mükellefin müteşâbih lafzın hak olduğuna inanmak dışında bu lafızla ilgili bir sorumluluğu yoktur. Semerkandî'ye göre ise müteşâbih lafızla murat edilen ne ise onun hak olduğuna inanılır. Ancak ona göre müteşâbih lafzın zâhir manasının murat edilmediğine inanmak lazımdır. Semerkandî müteşâbih lafzın zâhir manasına inanmanın kişinin nefsinin istediğine göre hareket etmesi anlamına geleceği görüşünü benimser. Ona göre kişinin nefsinin istediğine göre hareket etmesi ise bid'attir. Bu sebeple müteşâbih lafzın zâhir

manasının murat edilmediğine inanılır. Müteşâbih lafzın hükmü ile ilgili olan diğer bir konu ise müteşâbih lafzın te'vilinin mümkün olup olmadığıdır. Debûsî, müteşâbih lafzın te'vilini caiz görmezken Semerkandî ise müteşâbih lafızların te'vil edilebileceği görüşünü benimser. Müellifin bu görüşü benimsemesinde Mâturîdî'den tevarüs eden kelâmî duyarlılıklar etkili olmuştur.

Dolayısıyla Semerkandî'nin Mâturîdî'nin kurucusu olduğu kelâmî öncülleri dikkate alan bir usûl anlayışı tesis etme isteği, lafızların kapalılığı bakımından taksimi konusunda da etkili olmuştur. Semerkandî, bu taksimde şekilsel olarak Hanefîler'in yaptığı taksimi kabul etmiş gibi görünse de müellifin bu lafızları hüküm açısından Mütakellimîn metodunu benimseyen usulcüler gibi iki kısma ayırdığı söylenebilir. Ayrıca Semerkandî'nin müteşâbih kavramı ve müteşâbih lafzın te'vili konusundaki yaklaşımında kelâmî prensiplerin etkisi daha belirgindir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE SEMERKANDÎ'NİN SÜNNET, İCMA, KİYAS KONULARINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. SÜNNET

3.1.1. Haber Kavramı

Fıkıh usûlünün önemli konularından biri olan sünnet bahsi ilk dönem usûl kaynaklarında haber başlığı altında ele alınmıştır. İstılâh olarak haber, meydana gelmiş veya meydana gelecek olayı bildiren söz ve doğru ya da yalan olma ihtimali olan söz gibi anlamlara gelir.⁹¹² Semerkandî ise haberin doğru ve yalana ihtimali olan söz diye tarif edilmesinin hatalı olduğu görüşündedir. Çünkü Allah'ın (c.c), Peygamber'in (s.a.v) haberi ve ümmetin ittifakla verdikleri haber hakiki anlamda haberdur ve bu haberlerin yalan olma ihtimali yoktur. Ona göre bir usul terimi olarak haber “mükellef kılma anlamı taşımayan söz” diye tarif edilmelidir.⁹¹³

Hanefî usulcülerden haber konusunu ilk ele ala kişi ise aynı zamanda günümüze eserinin metni de ulaşan ilk Hanefî usûlcü olan Cessâs'tır. O, *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Hanefî haber teorisini Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî'nin (v.189/836) öğrencisi olan İsa b. Eban'ın (221/836) *er-Red âlâ Bişr el-Merîsî ve 'ş-Şafî fi'l-Ahbâr* adlı eserini esas alarak genişçe ele almıştır. Eserinin yaklaşık dörtte birini haber konusuna ayıran Cessâs, İsa b. Eban'dan yaptığı alıntıları şerh edip örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Hatta konu çerçevesinde yapılan bir araştırmaya göre, Cessâs eserinin bu bölümünde neredeyse İsa b. Eban'ın görüşlerini şerh etmekle yetinmiştir.⁹¹⁴ Cassas tarafından ilk kez ele alınan haber konusu kendisinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından da çeşitli yönleriyle ele alınmıştır.

Ayrıca erken dönem usul kaynaklarında Peygamber'in (s.a.v) söz ve fiillerini ifade etmek için kullanılan haber kavramı, metin ve senet eksenli olmak üzere iki ayrı sınıflanlandırmaya tabi tutulur.

⁹¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1996, XIV, 346.

⁹¹³ Semerkandî, *Mizan*, II/624-625.

⁹¹⁴ Cessâs, *Fusul*, III/31-244; Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 19; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 88.

3.1.1.1. Metin Eksenli Haber Taksimi

Hanefî âlimler arasında metin eksenli haber taksimini yapan ilk kişi olan Cessâs'a göre haberler kesin doğru, kesin yalan ve yalan ve doğru olma ihtimalini barındıran haberler olmak üzere üç kısımdır.⁹¹⁵ Yaptığı metin eksenli haber taksiminde Cessâs'ın yaptığı sınıflandırmaya bir kısım daha ekleyen Debûsî'ye göre haberler kendileriyle amel edilip edilmemeleri açısından aşağıda zikredildiği şekliyle dört kısımdır:

a) Doğruluğu kesin olan haberler;

Peygamberlerin verdikleri haberler bu kısımdadır. Bu haberler doğruluğuna inanılması ve gereğince amel edilmesi gereken haberlerdir.

b) Yalan oluşu kesin olan haberler;

Yaratılmış olduğunu gösteren deliller açıkça görülmesine rağmen Firavun'un ilahlık iddiasında bulunması ve cansız oldukları açıkça görülmesine rağmen putların ilah olduğu iddiası yalan olduğu kesin olarak bilinen haberlerdendir. Bu haberlerin yalan olduğuna inanılması ve güçlü bir şekilde reddedilmesi gerekir.

c) Doğru ve yalan olma ihtimali eşit olan haberler;

Fasığın haberi bu tür haberlerin örneğidir. Zira fasığın haberinin yalan ya da doğru ihtimali vardır. Çünkü akli yerinde olması ve müslüman olması onu yalan söylemekten alıkoyar. Ancak hevasının aklına galip gelmesi ihtimali dolayısıyla yalan da söyleyebilir. Dolayısıyla fâsık kişinin haberi yalan ve doğru olma ihtimalini eşit derecede barındırır. Fasığın getirdiği haber hakkında bu iki ihtimalden birini destekleyen bir delil ortaya çıkana kadar tevakkuf edilir.

⁹¹⁵ Cessâs, *Fusûl*, III/35.

d) Doğru ve yalan olma ihtimallerinden birinin diğerinden daha kuvvetli olduğu haberler;

Adil kişinin haberi bu gruptandır. Zira adil kimseler kendilerini günaha düşürecek haberlerden uzak durmaları yönüyle aklı hevasına galip gelen kimselerdir. Ancak bu tür kimselerin hevalarının akıllarına galip gelme ihtimali ortadan kalkmadığı için verdikleri haberlerin doğru olma ihtimali daha yakın olmakla birlikte bu haberlerin yalan olma ihtimali de yok sayılamaz.⁹¹⁶

Serahsî ise Debûsî'nin zikrettiği bu dört kısmı aynı örnekleri vererek aktarmakla yetinir.⁹¹⁷ Semerkandî'ye göre ise haber yalan ve doğru olmak üzere iki kısımdır. Doğru haber, gökyüzü üzerimizde demek örneğinde olduğu gibi haber verilen şeyi olduğu gibi aktarmaktır. Yalan haber ise gökyüzü altımızda demek örneğinde olduğu gibi haber verilen şeyi olduğu halin dışında bir şekilde aktarmaktır.⁹¹⁸

3.1.1.2. Sened Bakımından Haber Taksimi

Sened ya da isnad eksenli haber taksiminde ise genel olarak iki eğilimden bahsedilebilir. Bunlardan ilki cumhurun benimsediği yöntemdir ki bu yönetime göre isnad açısından haberler mütevâtir ve ahad olmak üzere iki kısımdır. Cumhur, meşhur haberin haber-i vâhidin bir çeşidi olduğu görüşünü savunur.⁹¹⁹ İsnad eksenli haber taksiminde ikinci eğilimi temsil eden Hanefîler arasında bu taksimi yapan ilk kişi Cessâs'tır. Cessâs, haberi mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan (âhad haber) diye iki kısma ayırır. Mütevâtir haberleri de iki kısma ayıran Cessâs, meşhur haberi mütevâtir haber kapsamında değerlendirir.⁹²⁰

Debûsî ise haberi sahih haberin kısımları başlığı altında önce meşhur haber ve garib haber olmak üzere iki kısma ayırır. Sonra ise meşhur haberi tevâtür derecesine ulaşan haber ve yaygınlık kazanan ancak tevâtür derecesine ulaşmayan haber diye ayırır. Garib haberi ise yaygınlık kazanmasa da reddedilmeyen ve reddedilen haberler

⁹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/463-464.

⁹¹⁷ Serahsî, *Usul*, I/373-374.

⁹¹⁸ Semerkandî, *Mizan*, II/626.

⁹¹⁹ Âdem Yığın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, 239.

⁹²⁰ Cessâs, *Fusûl*, III/35; H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 2004, XXIX, 368.

olmak üzere iki kısma ayırır. Böylelikle Debûsî, isnad açısından haberi mütevâtir, müşteşir (meşhur), garîbu'l-makbul ve garîbu'l-müstenker diye dört kısma ayırmış olur. Müellif haber-i vâhidi, garîbu'l-makbul ve garîbu'l-müstenker kavramlarıyla ifade eder. Müşteşir haber ise meşhur haber anlamında kullanılır. Ona göre mütevâtir haberle kesin bilgi (ilmi yakîn), meşhur haberle kalp dinginliği (ilmü tuma'nine), garîbu'l-makbul ile (ilm-i galib-i re'y), garîbu'l-müstenker ile ise kuşku barındıran bilgi (ilm-i zannî) elde edilir.⁹²¹

Serahsî ve Pezdevî ise isnad açısından haberi mütevâtir, meşhur ve ahad diye üç kısma ayırırlar. Serahsî ve Pezdevî tarafından yapılan bu taksim kendilerinden sonra gelen Hanefî usulcülerin çoğunluğu tarafından kabul görmüştür.⁹²² Semerkandî de Serahsî ve Pezdevî tarafından ortaya konan bu üçlü haber taksimini kabul eder ve isnad açısından haberi mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid olmak üzere üç kısma ayırır.⁹²³

Sonuç olarak ilk dönem Hanefî usulcülerinin isnad-sened eksenli haber taksiminde iki farklı yol izledikleri söylenebilir. Cessâs ve Debûsî tarafından benimsenen ilk taksime göre haberler Cessâs'ın ifadesiyle mütevâtir ve âhâd haber, Debûsî'nin ifadesiyle meşhur ve garib haber olmak üzere iki kısma ayrılır. Hanefî usulcüler tarafından genel kabul gören sınıflandırma ise haberin mütevâtir, meşhur ve ahad diye sınıflandırıldığı taksimdir. Bu taksim Debûsî'nin benimsediği taksimle mukayese edildiğinde farklı şekilde isimlendirilse bile içerik bakımından farklılık arz etmez. Araştırmacılara göre Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî arasındaki bu şekilsel ayrılık her iki tarafın Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in sünneti tarif ederken kullandıkları ifadelerin anlamlarını belirlemelerindeki farklılıktan kaynaklanır.⁹²⁴

Hanefî usulcülerin genelinin kabul etmiş oldukları mütevâtir, meşhur ve âhâd haberi barındıran üçlü taksim bu haberlerin kapsam ve bilgi değerlerini daha anlaşılır bir biçimde göstermeleri dolayısıyla Debûsî ve Semerkandî'nin görüşleri mütevâtir haberden başlanarak bu üçlü taksime göre değerlendirilecektir. Bu taksim, içerik bakımından Debûsî'nin yaptığı taksimden farklı değildir. Semerkandî de isnad bakımından haberi bu üçlü taksim ile ifade eder.

⁹²¹ Debûsî, *Takvîm*, I/475; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 136-137.

⁹²² Serahsî, *Usul*, I/282-294; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 353-360.

⁹²³ Semerkandî, *Mizan*, II/627.

⁹²⁴ Bkz.: Apaydın, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 368-369.

3.1.2. Mütevâtir Haber

3.1.2.1. Mütevâtir Haberin Tanımı ve Şartları

Sözlükte “وتر” kökünden türeyen ve “تواتر” kelimesinin ismi faili olan “متواتر” kelimesi araya zaman girmekle beraber birbiri ardına gelmek ve kesintisiz devam etmek gibi anlamlara gelir.⁹²⁵ Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise mütevâtir ‘yalan söylemek üzere ittifak etmeleri adeten imkânsız olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan naklettikleri haber’ anlamındadır.⁹²⁶

Yaptığı haber taksiminde mütevâtir haberin meşhur haberin iki kısmından biri olduğunu söyleyen Debûsî’ye göre, mütevâtir peş peşe gelen bir bağlantı ile Peygamber’den (s.a.v) bizlere ulaşan haberdur. Ona göre bir haberin mütevâtir olabilmesi o haberin kendisinde hiçbir şüphe olmayan bir bağlantı ile ulaşmış olması durumunda mümkün olur. Bu bağlantının hakiki anlamda sabit olması ise ancak Peygamber’den (s.a.v) bize ulaşan haberin naklînde bir kopukluk olmaması ile mümkün olur. Haberin naklînde bir kopukluk olduğu şüphesi ortadan kalktığında ise bu haber kişinin bizzat kendi kulağı ile işitmiş olduğu haber konumunda olur.

Kendisinde kopukluk şüphesi olmayan bağlantı ise, sayılarının çokluğundan ve farklı yerlerde yaşamalarından dolayı yalan üzere birleşmeleri adeten mümkün görülmeyen bir topluluğun (haberin kaynağına ulaşılan kadar) yine kendileri gibi bir topluluktan haberi nakletmeleridir. Bu haberin senedinin rivayet zincirinin her tabakasında aynı kuvvette olması gerekir. Debûsî bu görüşünün gerekçesini şöyle beyan eder:

“İnsanlar çeşitli arzulara sahip olduklarından dolayı (ki bu arzular onları bu arzulara uygun bir şekilde davranmaya sevkeder) belli bir yol üzerinde ortak davranışta bulunmaya meyyal değillerdir. Bu arzular insanları o arzular doğrultusunda davranışta bulunmaktan uzaklaştırarak belli bir yol üzere hareket etmelerine engel olur. Ancak insanlar, kendi arzuları doğrultusunda görüş belirtmelerini engelleyici ve bu insanları kuşatıcı (aynı bilgi üzerinde ittifak etmelerini sağlayacak) bir asıl bulunursa o zaman belli bir yol-görüş üzerinde birleşebilirler. İşte bu kuşatıcı ve mani olucu asıl sema

⁹²⁵ Semerkandî, *Mizan*, II/627; İbn Manzûr, V/273-275.

⁹²⁶ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 187.

*(duyularak elde edilen bilgi) veya onların yalan olduğunu bildikleri bir haber üzerinde ittifaklarıdır. Ne zaman da onların bir araya gelerek yalan uydurabilmeleri ihtimali ortadan kalkar ve batıl olursa işte bu onların verdikleri haberin duyularla elde edildiğini gösterir. Duyma da kendisi ile elde edilen bilginin güvenilirliği açısından görme gibidir.”*⁹²⁷

Dolayısıyla Debûsî'ye göre tevâtür yoluyla sabit olan bilgi görme ile sabit olan bilgi örneğinde olduğu gibi, duyularla elde edilen bilgi gibidir. Bu yolla elde edilen bilgiyi inkâr eden kimse aynı zamanda görme ile elde edilen bilginin de reddedilmesi gerektiği görüşünü benimsemiş olmalıdır. Ona göre, mütevâtir haber hakkında daha fazla düşünüldükçe bu haber çeşidinin gerektirdiği ilmin kat'î ilim olduğu daha net anlaşılabilir. Ancak insanın kalbinde bu haber çeşidinin kat'î ilim gerektirmediğine dair bir şüphe oluşursa bu vesvese türünden bir şüphe olmuş olur. Zira insan, kat'î bilgi gerektirmesine rağmen, bazen duyu organları ile elde ettiği bilgiler hakkında bile vesveseye düşebilir.⁹²⁸

Debûsî, tevâtür için şart koşulan çoğunluğun bütün dünya değil de bir belde ehlinin çoğunluğu olması ve haberi nakledenlerin Rasûlullah'ın (s.a.v) ashâbı ve askerleri olması dolayısıyla, her ne kadar haberi nakledenlerin sayısı çok olsa da, haberi nakledenlerin yalan üzere toplanma ihtimallerinin ortadan kalkmadığı iddiasını ise doğru bulmaz. Ona göre, on bin veya yirmi bin kişiden oluşan bir topluluğun aradan geçen zamana ve üzerinde ittifak ettikleri haberin yalan olmasına rağmen susmuş olmaları zannı yersizdir. Çünkü insan tabiatı gereği sır tutmakta zorlanır ve bu sırrı arkadaşıyla paylaşır. Arkadaşı da bu sırrı tutamayıp başka birine söyler ve böylece söz konusu sır çok geçmeden yayılmış olur. Zamanın geçmesiyle böyle bir sırrın korunabileceği düşünülemez. Ve bu büyük topluluğun içinde mü'minler dışında münafıklar ve küfür ehline casusluk eden kimseler de vardır. Bu durumda yalan üzere birleşen bir topluluğun bu sırrı gizleyebilmeleri mümkün değildir.

Dolayısıyla Debûsî'ye göre, mütevâtir haber için şart koşulan çoğunluğun yalan olan bir haber üzere birleşmeleri aklen mümkün olsa da insan tabiatı gereği âdeten

⁹²⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/48; Debûsî, *Takvîm*, I/467.

⁹²⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/476-477.

imkânsızdır.⁹²⁹ Zira büyük bir topluluğun bir yalan üzerine anlaşmaları düşünülse bile bu yalanın uzun süre sürdürülebilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı, büyük bir çoğunluğun bir haberi aynı şekilde nakletmeleri bu haberin onlar tarafından uydurulmadığının delilidir. Bu haber onlar tarafından uydurulmadığına göre onları bu haber üzerinde toplanmaya zorlayan bir asıl olması gerekir ki bu asıl onların aynı şeyi duymuş olmalarıdır.⁹³⁰

Debûsî'nin mütevâtir haber kavramı ile ilgili bu ifadeleri onun bir haberin mütevâtir olarak nitelendirilebilmesi için bazı şartlara sahip olması gerektiği görüşünde olduğunu gösterir. Bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

- Haberin Peygamber'den (s.a.v) işitildiği gibi nakledilmesi gerekir.
- Haberin âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilmesi gerekir.
- Haberi Peygamber'den (s.a.v) nakleden topluluğun nakil zincirinin her halkasında (her biri mütevâtir haber için yeterli sayıda olmak üzere) eşit sayıda olmaları gerekir.
- Nakledilen haberin görme ve duyma gibi hissi bir yolla elde edilmesi gerekir.⁹³¹

Semerkandî'ye göre ise mütevâtir sözlükte bitişik olmak, birbirinin ardından gelmek gibi anlamlara gelen “تواتر” lafzından türemiştir. Ona göre, mütevâtir kavramı bir usul terimi olarak lügat anlamıyla bağlantılı olarak “kat’î ve yakînî olarak kopukluk şüphesi taşımadığı için Rasûlullah’dan (s.a.v) bize kopukluk ihtimali taşımayan bir bağlantıyla ulaşan haberdur. Ona göre, bir haberin mütevâtir vasfını taşıyabilmesi için haberde bulunması gereken şartlar şunlardır;

⁹²⁹ Zysow bu özelliğinden dolayı mütevâtir haberin ‘tecrübeleri aynı söz üzerinde birleşmelerini imkânsız kılan bir gurup insan tarafından rivayet edilen haber’ olduğunu söyler. Ona göre mütevâtir haber şanstan ve danişıklı davranmaktan kaynaklanan eşzamanlılık ihtimalinin ortadan kalkmasını sağlayacak sayıda kişi tarafından rivayet edilen haberdur. Bu yönüyle mütevâtir haber için temel olan şey akıl değil tecrübedir. Zira akıl sayısı ne kadar çok olsa da bir topluluğun yalan üzere birleşme ihtimalini dışarıda bırakmaz. Sayısı çok olan bir topluluğun yalan üzerine birleşmelerinin imkânsızlığı ise yalnızca tecrübe üzerinden temellendirilebilir. Zysow, *The Economy of Certainty*, 14.

⁹³⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/468.

⁹³¹ Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 95; Mübarek el-Mısırî Muhammed, *Ârâu'l-İmam ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübihî'l-Usûliyye ve Eserüha fî'l-Furui'l-Fikhiyye*, (Um Durman Üniversitesi Doktora Tezi), Hartum 2008, 61.

- Haberin yalan üzere ittifak etmeleri düşünölemeyecek bir topluluk tarafından rivayet edilmesi ve haberi nakleden bu topluluğun başta, ortada ve sonda sayı ve nitelik açısından aynı özellikleri taşımaları gerekir.

- Haber verilen şeyin görme ya da duyma ile elde edilebilen bilgiler gibi hissi yoldan elde edilen bir bilgi olması gerekir. Ancak haber, aklî ya da zannî bir bilgiyi iletiyorsa bu durumda haber mütevâtir olsa da kesin (yakîn) bilgi ifade etmez.⁹³²

3.1.2.1. Mütevâtir Haberin Hükümü

Mütevâtir haberin ifade ettiğı bilgi konusunda usul eserlerinde üç ayrı görüş zikredilir. Bu görüşlerden ilki Sümeniyye ve Berahime'nin⁹³³ benimsediğı mütevâtir haberin zan ifade ettiğı görüşüdür ki bu görüş İslam âlimleri tarafından benimsenmemiştir. Zira İslam âlimleri ise mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğı görüşünde birleşirler. Ancak İslam âlimleri de kendi aralarında mütevâtir haberin katî-yakînî bilgi mi; yoksa, kalp dinginliğı (ilm-i tuma'nine) bilgisi mi⁹³⁴ ifade ettiğı hususunda ihtilaf ederler.⁹³⁵

Debûsî ve Semerkandî, zikredilen şartları taşıyan haberlerin kat'î-yakînî bilgi ifade edeceği görüşünü savunurlar. Debûsî'ye göre mütevâtir haber Kur'ân'ın bir ayeti gibi kat'î ve zarurî ilim ifade eden bir hüccettir. Çünkü bu haberler batıl sözden ve yalan söylemekten masum olan Rasûlullah'ın (s.a.v) delâletiyle sabit olmuştur. Mütevâtir haber yoluyla gelen bilgiyi inkâr eden kiğı dinini de aklını da geçersiz kılmış olur. Çünkü kulların bilgi kaynağı olan kalbe bakıldığında insanın kendi çocuklarını yakinen bildiğı gibi, anne babasını da mütevâtir haber ile bildiğı görülür. Yine insan bizatihî müşahade ile evinin yerini bildiğı gibi, Mekke şehrinin yerini ise mütevâtir haber ile bilir. Bundan dolayı mütevâtir haberin sabit olduğunu gösteren bu delillere rağmen tevâtür yoluyla gelen haberin kesin bilgi ifade etmediğini söyleyen kiğı bizatihî şahit

⁹³² Semerkandî, *Mîzan*, II/627-628.

⁹³³ Sümeniyye ismiyle putperestler Berahime ismiyle ise Peygamberliğı inkâr eden kimseler kastedilir. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II/524.

⁹³⁴ Semerkandî bu bilgi türünü istidlâlî bilgi diye ifade eder. Semerkandî, *Mîzan*, II/629.

⁹³⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/465; Serahsî, *Usul*, I/283; Semerkandî, *Mîzan*, II/628-629; Yığın, 253.

olduğu bilgiyi inkâr eden kişi gibidir. Bu kişiler aynı zamanda tevâtür yoluyla sabit olan Allah'ın kitabını ve Peygamberleri de inkâr etmiş olurlar.⁹³⁶

Mütevâtir haberin zarûrî ilim gerektirdiği görüşünü benimseyen Semerkandî, tevâtür yoluyla gelen bir haberin yalan olma ihtimalinin olmadığını söyler. Zira ona göre, tevâtür yoluyla gelen bir haberin yalan olması herbiri var olması tasavvur edilemeyecek şu dört sebeple mümkün olabilir;

Bu sebeplerden ilki yalan olan bir haberin birbirinden haberi olmayan büyük bir topluluk tarafından nakledilmesidir ki bu mümkün değildir. Çünkü kaç kişi oldukları sayılamayacak kadar kalabalık olan bir topluluğun aynı anda farklı yerlerde aynı yemeği yemeleri ve aynı içeceği içmeleri mümkün olmadığı gibi aynı yalan haberi nakletmeleri de tasavvur edilemez.

Bu sebeplerden ikincisi büyük bir topluluğun dindarlık adına aynı yalan haberi nakletmeleridir. Ancak akıl yalandan kaçınmaya ve doğruluğa yönelmeye teşvik ederken ve yalanda rahat olmadığı için tabiatı gereği insan yalandan kaçınırken böyle büyük bir topluluğun dindarlık adına toplu olarak aynı yalan haberi nakletmeleri tasavvur edilemez.

Bu sebeplerden üçüncüsü ise bu topluluğa mal, makam vaad ederek ya da o topluluğu korkutarak yalan söylemeye teşvik eden bir kişinin olması durumudur. Bu durumun da büyük bir topluluğu yalana yöneltmesi mümkün değildir. Çünkü bu topluluk içerisinde malının çokluğu ve makamının yüksekliği sebebiyle makam ve mal için yalan söylemeye ihtiyacı olmayan kimseler olabilir. Aynı şekilde bu topluluk içinde kendisi ve çevresi güçlü olduğu için kendilerine yönelecek tehditten korkmayacak kişiler de olabilir. Dolayısıyla mal ya da makam teklifi ve tehdit ile bir topluluğun aynı yalanı nakledebileceği ihtimali tasavvur edilemez.

Bu sebeplerin dördüncüsü ise böyle büyük bir topluluğun aynı yalan haberi nakletmek için anlaşmış olmaları durumudur. Bu da yaşadıkları yerler ve maksatları ayrı olan büyük bir topluluk için tasavvur edilemeyecek bir durumdur.⁹³⁷

⁹³⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/466-467; Debûsî ile aynı görüşü paylaşan Abdulaziz el-Buhârî, mütevâtir haberin ilmi yakîn değil de kalp dinginliği bilgisi (ilm-i tuma'nine) gerektirdiğini söylemenin insanı küfre götüreceğini söyler. Çünkü Peygamberleri ve onların mucizelerini bilmek ancak nakil ile mümkündür. Mütevâtir haberle yakînî ilmin elde edilmediği görüşü benimsenirse Peygamberlik ile ilgi kesin bilgi sabit olmaz. Bu ise küfürdür. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II/526-527.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî isim vermeden bazı âlimlerin mütevâtir haberin ilm-i yakîn değil ilm-i tuma'nine ifade ettiği görüşünü benimsediğini söylerler.⁹³⁸ Semerkandî ise mütevâtir haberin kat'î ilmi gerektirdiğini söyleyenlerin kendi aralarında iki gruba ayrıldıklarını belirtir. Bu âlimlerin geneli, mütevâtir haberin zarûrî ilim gerektirdiği görüşünü benimser. Aralarında Ka'bî (v. 319/931) ve en-Nazzam (v. 231/845) gibi isimlerin bulunduğu bazı Mu'tezile âlimleri ise mütevâtir haberin istidlâlî bilgiyi gerektirdiği görüşünü savunur.⁹³⁹ Bu görüşü savunanlar, mütevâtir haberle bilginin sabit olacağını kabul etmekle beraber, tevâtüren gelen haberde yalan ve ihtimalinin tamamen ortadan kalkmadığı görüşünü benimser.⁹⁴⁰

Görüldüğü üzere Debûsî ve takipçileri mütevâtirin bilgi değeri konusunda ihtilaf edenleri; ilm-i yakîn görüşünü benimseyenler ve ilm-i tuma'nine görüşünü benimseyenler diye isimlendirirken Semerkandî, ihtilafın taraflarının zarurî ilim ifade eder diyenler ve istidlâlî ilim ifade eder diyenler diye tasnif eder. Ancak bu iki tasnifteki ilm-i tuma'nine ve istidlâlî ilim ile aynı manalar kastedilir. Zira Debûsî ve Semerkandî'nin bu görüşü savunanlara atfettiği gerekçeler ve bu gerekçelere verilen cevaplar birbirine benzerdir.

Her iki müellife göre de mütevâtir haberin ilm-i tuma'nine ya da istidlâlî ilim ifade ettiğini söyleyenler bu görüşlerine gerekçe olarak Hristiyan ve Yahudiler'in yalan olmasına rağmen Hz. İsa'nın asılarak öldürüldüğü haberini tevâtür yoluyla aktarmış olmalarını gösterirler. Tevâtür yoluyla aktarılan bu yalan haber bir haberin tevâtür yoluyla gelmiş olduğu halde doğru olmayabileceğinin delilidir. Onlara göre mütevâtir haber her biri yalan olma ihtimalini barındıran haber-i vâhidlerin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Haber-i vâhiddeki hata ihtimali ortadan kalkmadığına göre haber-i vâhidlerin toplanmasıyla meydana gelen mütevâtir haberdeki hata ihtimali de ortadan kalkmaz.⁹⁴¹

Debûsî, bu iddianın iki şekilde cevaplandırılabilirliğini belirtir:

Bunlardan ilki, Hz. İsa'nın asılarak öldürüldüğü haberi tevâtür yoluyla aktarılmamıştır. Zira mütevâtir haber de rivayet zincirinin bütün halkalarında tevâtürü

⁹³⁷ Semerkandî, *Mizan*, II/630-631.

⁹³⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/465; Serahsî, *Usul*, I/284; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 353.

⁹³⁹ Semerkandî, *Mizan*, II/629.

⁹⁴⁰ H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2006, XXXII, 210.

⁹⁴¹ Serahsî, *Usul*, I/284; Semerkandî, *Mizan*, II/630.

gerektirecek çoğunluğun olması gerekir. Hz. İsa'nın asılarak öldürülmesi haberinde ise öldürme haberi sayıları dokuz olduğu iddia edilen kişi tarafından nakledilmiştir. Ve bu haber eve Hz. İsa'yı öldürmek için giren adamlar tarafından nakledilmiştir. Birini öldürmek için bir araya gelen kimselerin öldürecekleri kişi hakkında yalan üzere birleşmeleri de mümkündür. Dolayısıyla bu haber, bir haberin mütevâtir olması için gerekli şartları taşımamaktadır.

Debûsî'nin ikinci cevabı ise şudur;

Bu olayı anlatan rivayette mütevâtir olarak nitelendirilebilecek bilgi, haberi nakledenlerin İsa (a.s) diye bildikleri kişinin öldüğüdür. Ancak bu bilgi doğru değildir. Çünkü ayette⁹⁴² İsa'nın (a.s) kesinlikle öldürülmediği bildirilmiştir.⁹⁴³ Serahsî de Yahudiler'in İsa'yı (a.s) tanımadıklarını, Hristiyanlar'ın ise çarmıha gerilme hadisesini uzaktan seyrettiklerini söyler. Dolayısıyla bu haber, haberi nakledenlerin bilgileri zanna dayandığı için mütevâtir olarak nitelendirilemez.⁹⁴⁴ Semerkandî de Debûsî'nin zikrettiği gerekçeleri özetleyerek aktarır.⁹⁴⁵

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî'nin de dâhil olduğu Hanefiler, İsa'nın (a.s) öldürülmesi ve çarmıha gerilmesi ile ilgili haberin mütevâtir olmama gerekçesi olarak haberi nakledenlerin Hristiyan ve Yahudi olmalarını göstermezler. Onlara göre bu haber mütevâtir için zikredilen topluluk şartını rivayet zincirinin her kademesinde karşılamadığı ve haber nakledenlerin yalan üzere bir araya gelmeleri ihtimal dâhilinde olan kişiler olduğu için bu haber mütevâtir değildir. Bu haber ilk başta mütevâtir seviyesinde olmayıp daha sonraki nesillerde mütevâtir olma özelliği kazanan (rivayet zincirinin ilk halkasında haberi rivayet edenlerin sayı ve nitelik yönünden yeterli olmamaları sebebiyle) ve ancak meşhur haber olarak nitelendirilebilecek bir haberdur.⁹⁴⁶

Dolayısıyla Debûsî ve Semerkandî'nin de dâhil olduğu Hanefiler, mütevâtir haberin kesin bilgi sağladığı hususunda hemfikirdirler. Fukahanın cumhurunun da

⁹⁴² Nisa: 4/107.

⁹⁴³ Debûsî, *Takvîm*, I/480.

⁹⁴⁴ Serahsî, *Usul*, I/285-286.

⁹⁴⁵ Semerkandî, *Mîzan*, II/631-632.

⁹⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/480; Serahsî, *Usul*, I/285-286; Semerkandî, *Mîzan*, II/632; Ayrıca bkz.: Serkan Demir, "Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislerine Göre Haber Türleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9 (2), 2011, 88.

benimsediği bu görüşe göre mütevâtir haber İslamî düşünce sistemi içerisinde kesinlik ifade eden bir bilgi kaynağı olarak yer alır.⁹⁴⁷

3.1.2. Meşhur

3.1.2.1. Meşhur Haberin Tanımı

Sözlükte bir şeyi veya bir kişiyi meşhur etmek, yaymak, herkese tanıtmak gibi anlamlara gelen “شهر” kelimesinden türeyen “مشهور” kelimesi meşhur olma, yaygın, bilinen gibi anlamlara gelir.⁹⁴⁸ Erken dönem Hanefî âlimleri tarafından sözlük anlamıyla irtibatlı olarak mütevâtir ve meşhur haberi de içine alacak şekilde yaygınlaşmış olan ve kabul gören haber anlamında kullanılan meşhur haber kavramı, haberin birçok kimse tarafından bilinmesi ve haberin âlimler arasında kabul görmüş bir rivayet olduğunu ifade etmek için kullanılır. Ancak Hanefî usulcüler kavram olarak ifade etmeseler de delil olma kuvveti açısından mütevâtir haberden daha zayıf ve ahad haberden daha kuvvetli bir haber çeşidinin varlığına değinirler.⁹⁴⁹

Bu anlamda verilen ilk örnek Ebu Hanîfe'nin *el-Vasiyye* adlı eserinde yer alan ve mestler üzerine mesh yapma ile ilgili hadistir. Ebu Hanîfe'ye göre bu hadis mütevâtir habere yakın bir haberdir. Bu sebeple bu haberi inkâr eden kişinin küfre düşmesinden korkulur.⁹⁵⁰ Meşhur haber kavramı sonraki süreçlerdeki gibi kavramsal olarak yer almasa da Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde de mefhum olarak var olduğu söylenebilir.⁹⁵¹

Meşhur haberi haber-i vâhid ve mütevâtir haberle birlikte sistemli bir şekilde ele alan ilk Hanefî âlimi ise İsa b. Ebandır.⁹⁵² İsa b. Ebân meşhur haber kavramını kullanmasa da haberi inkâr edilmesiyle sapkınlığa götüren, inkâr edenin günahkâr olmasından korkulan ve inkâr edenin günaha girmesinden korkulmayan haberler diye üç kısma ayırır.⁹⁵³ Bu sınıflandırma daha sonra Hanefî usulcüler arasında genel kabul görecektir olan mütevâtir, meşhur ve âhâd haber kavramlarını mana olarak içeren ilk

⁹⁴⁷ Apaydın, “Mütevâtir”, *DİA*, XXXII, 209; Zysow, *The Economy of Certainty*, 14.

⁹⁴⁸ İbn Manzûr, IV/431-432.

⁹⁴⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 139-140.

⁹⁵⁰ “فمن أنكره بخشي عليه الكفر لأنه قريب من الخير المتواتر” Bkz.: Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmami'l-Azam*, 114.

⁹⁵¹ Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli'İnde'l-Hanefi*, 109; Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik*, 161.

⁹⁵² Yiğit, 19

⁹⁵³ Debûsî, *Takvîm*, I/477.

taksimdir. Meşhur haberin kavramsallaşmasında en önemli katkıyı yapan usulcû ise Debûsî'dir. Zira o, kendisinden önceki haber tasniflerinde tam olarak ifade edilmeyen ve ifade ettiği bilgi değeri açısından mütevâtir haberden daha zayıf ama ahad haberden daha kuvvetli olan meşhur haber kavramını ayrı bir isimle ifade eden ilk usulcüdür. Debûsî'nin 'müştehir'⁹⁵⁴ diye isimlendirdiği bu kavram kendisinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından meşhur diye isimlendirilmeye başlanmıştır.⁹⁵⁵

Debûsî, meşhur haberi senedinin ortası ve sonu tevâtür derecesinde olan ancak senedinin başı haber-i vâhid derecesinde olan haber olarak tanımlar. Ona göre meşhur haber, Peygamber'den (s.a.v) tevâtüren nakledilmediği için ona ulaşmadığı şüphesini taşıyan haber-i vâhid için kullanılır. Ancak selef arasında şöhret bulup kendisiyle amel edilmesiyle başlangıçta haber-i vâhid olan bu haber kendisinde nefislerin itmi'nana ulaştığı habere dönüşür. Böylece meşhur haber, mütevâtir haberden daha zayıf ama âhâd haberden daha kuvvetli bir haber olur.⁹⁵⁶

Yapmış oldukları üçlü haber tasnifi kendilerinden sonraki Hanefî âlimler arasında kabul gören Serahsî ve Pezdevî'nin yapmış oldukları meşhur haber tarifi Debûsî'nin yapmış olduğu meşhur haber tarifine benzerdir. Serahsî'ye göre meşhur haber 'yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilebilecek bir topluluk tarafından Rasûlullah'dan (s.a.v) aktarılan sonraki âlimler tarafından ise kabul görüp kendisiyle amel edilen haberdır. Serahsî, meşhur haberin aslı itibariyle haber-i vâhid, ferî itibariyle mütevâtir olduğunu söyler.⁹⁵⁷ Pezdevî ise meşhur haberi 'sahabenin haber-i vâhid yoluyla naklettiği sahabeden sonraki nesilde ise yalan üzere toplanmaları mümkün olmayan bir nesil tarafından nakledilen ve onlardan sonra da aynı nitelikte bir nesil tarafından nakledilen haber' diye tarif eder.⁹⁵⁸

Semerkindî ise meşhur haberi 'başlangıçta haber-i vâhid olan ikinci asırda ise âlimler arasında yaygınlaşan ve yalan üzere toplanmaları tasavvur edilemeyecek bir topluluk tarafından nakledilen heber' diye tarif eder. Ona göre, bir haberin meşhur olarak nitelendirilebilmesi ancak o haberin rivayet halkasının ilk tabakasındaki râvî

⁹⁵⁴ Debûsî, yaptığı taksimde 'müştehir' kavramını kullansa da bu haber türünü ifade etmek için meşhur ve müstefiz kavramlarını da kullanmıştır. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/445-474.

⁹⁵⁵ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 136-137.

⁹⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/475.

⁹⁵⁷ Serahsî, *Usul*, I/292.

⁹⁵⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 357.

sayısının çok olması şartı dışında mütevâtir haber için zikredilen şartları taşımasıyla mümkün olur.⁹⁵⁹

Aktarılan tanımlardan anlaşılacağı üzere Debûsî ve Semerkandî'nin de dâhil olduğu Hanefî usulcülere göre meşhur haber, haberi Peygamber'den (s.a.v) nakleden râvî sayısının azlığından dolayı tevâtür derecesinde olmayan haber türüdür. Ancak sonraki süreçte yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından kabul görüp rivayet edilmesi ve kendisiyle amel edilmesi sebebiyle bilgi değeri açısından âhâd haberden daha kuvvetli olmuş olur. Dolayısıyla Hanefî usulcülere göre meşhur haber Rasûlullah'dan (s.a.v) birkaç sahabenin nakletmesi sebebiyle âhâd haber derecesinde olan ancak rivayet halkasının ikinci ve üçüncü tabakasında mütevâtir haber şartlarını taşıyan bir topluluk tarafından nakledildiği için mütevâtir haberin gerektirdiği bilgiye yakın derecede bilgi sağlayan haberdir.

3.1.2.2. Meşhur Haberin Hükümü

Meşhur haber kavramı mezhebin teşekkül döneminde mütevâtir ve meşhur haberi içine alacak şekilde daha geniş anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla mütevâtir haber ve âhâd haberden ayrı bir haber kategorisi olarak belirgin hale gelmemesi nedeniyle mezhep kurucularından bu haber türünün hükmü hususunda bir rivayet yoktur. Meşhur haberin Hanefî usulcüler arasında müstakil bir haber kategorisi olarak belirgin hale gelmesi sonrasında ise Hanefîler meşhur haberin hükmü hususunda genel olarak iki görüş etrafında birleşirler. Bu görüşlerden ilki Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin de aralarında olduğu Hanefî usulcülerin çoğunluğunun benimsemiş olduğu yaklaşımdır. Bu görüşe göre meşhur haber bilgi değeri açısından mütevâtir haber ve âhâd haber arasında yer alır ve ilmu tuma'nine yani kalp dinginliği bilgisi sağlar. Cessâs, Semerkandî ve Lâmişî'nin benimsemiş olduğu görüşe göre ise meşhur haber yakîni, yani kesin bilgi ifade eder.⁹⁶⁰ Semerkandî ve Lâmişî, Hanefî usulcülerinin genelinin meşhur haber ile kat'î bilgi elde edileceği görüşünü benimsediklerini söyler.⁹⁶¹

⁹⁵⁹ Semerkandî, *Mizan*, II/633.

⁹⁶⁰ Yığın, 272-273; Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, 132; Apaydın, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 369.

⁹⁶¹ Semerkandî, *Mizan*, II/633; Lâmişî, 147.

Yapmış olduğu haber taksiminde haberi, bilgiyi zorunlu kılan ve bilgiyi imkân dâhiline sokan haber diye tasnif eden Debûsî, mütevâtir haberi bilgiyi zorunlu kılan haberlerden sayarken âhâd haberin bilgiyi imkân dâhiline sokan haberlerden olduğunu söyler. Ancak müellif, meşhur haberin bu ikili tasnifte nerede yer aldığını açıkça ifade etmez. Bedir, müellifin Cessâs ve İsa b. Eban'dan yaptığı aktarımlardan yola çıkarak Debûsî'nin meşhur haberi bilgiyi imkân dâhiline sokan haberler kısmına dâhil olduğu görüşünü benimsediğini söyler. Zira Debûsî, Cessâs'ın meşhur haberin mütevâtir haberin kısımlarından biri olduğu görüşünü benimsediğini buna karşın İsa b. Eban'ın meşhur haberin mütevâtir haberden farklı olduğu görüşünü benimsediğini aktarır ve bu görüşün doğru olduğunu söyler.⁹⁶²

Debûsî'ye göre meşhur haber, rivayet halkasının ilk tabakasında yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir çoğunluk tarafından nakledildiği için, kendisiyle nakledilen haberin Peygamber'e (s.a.v) aidiyetinde şüphe barındırır. Bu sebeple mütevâtir haber gibi ilm-i yakîn gerektirmez. Ancak, meşhur haber kesin bilgi gerektirmese de bu haberi nakleden ikinci tabaka arasında şöhret bulup yaygınlaşması ve bu nesil arasında bu haberi reddeden kimsenin bulunmaması sebebiyle kabulde ve gereğince amel etmede nefisler mutmain olmuştur. Dolayısıyla başlangıçta âhâd haber konumunda olan meşhur haber, selef arasında şöhret bulması ve benimsenip kendisiyle amel edilmesiyle ifade ettiği bilgi değeri açısından âhâd haberle mütevâtir haber arasında bir konumda olur.⁹⁶³

Semerkandî'ye göre ise meşhur haber kat'î ilim gerektirir. Çünkü meşhur haber âlimlerin kendisini kabul etmede birleştikleri bir haber türüdür. Böylece meşhur haber o asrın bütün âlimlerinin kabul etmesiyle üzerinde icma edilmiş bir habere dönüşmüş olur. İcma kat'î ilim gerektirdiğine göre meşhur haber de kat'î ilim gerektirir.⁹⁶⁴

Debûsî'ye göre de bir haberin kat'î ilim gerektirmesi için hiçbir kopukluk şüphesi taşımadan Peygamber'e (s.a.v) ulaşması gerekir. Ancak meşhur haber râvî zincirinin ikinci ve üçüncü halkasında mütevâtir haber şartlarını taşısa da haberi Peygamber'den (s.a.v) nakleden râvî sayısının azlığından dolayı bu haber türünün yalan olma ihtimali tamamen ortadan kalkmaz. Zira meşhur haber Peygamber'e (s.a.v) hiçbir kopukluk

⁹⁶² Debûsî, *Takvîm*, I/474-475; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 137-138.

⁹⁶³ Debûsî, *Takvîm*, I/477.

⁹⁶⁴ Semerkandî, *Mizan*, II/635.

şüphesi taşımadan ulaşan bir haber değildir. Debûsî'ye göre meşhur haber üzerinde yeterince düşünmeyen kişi, meşhur haberin de mütevâtir haber gibi kesin bilgi gerektirdiğini zanneder. Ancak meşhur haber, üzerinde yeterince düşünüldüğünde bu haber türünün muntehâsında (Peygamber'den (s.a.v) haberi nakleden ilk tabakada) nakil halkasının sonunda olmayan bazı şüpheler olduğu görülür. Bu sebeple meşhur haber kesin bilgi değil kalp dinginliği bilgisi gerektirir ki bu bilgiye de 'ilmü tuma'nine' denir.⁹⁶⁵

Dolayısıyla Debûsî'ye göre, meşhur haberin senedinin başının âhâd olmasından kaynaklanan zaaf, bu haberin ikinci nesilde yaygınlık kazanması ve hiçbir ihtilaf olmaksızın kendisiyle amel edilmesiyle ortadan kalkmaz. Ancak Semerkandî'ye göre meşhur haberin başının âhâd olmasından kaynaklanan zaaf, bu haberin ikinci nesil tarafından genel kabul görmesi ve kendisiyle hiçbir ihtilaf olmaksızın amel edilmesiyle ortadan kalkar ve meşhur haber kesin bilgiyi gerektirir.

Debûsî ve Semerkandî meşhur haberin gerektirdiği ilim konusunda ihtilaf etseler de meşhur haberin bağlayıcılığı hususunda ihtilaf etmezler. Zira her iki müellife göre de meşhur haber mutlak surette ameli gerektirir. Meşhur haberin kalp dinginliği bilgisi gerektirdiği görüşünü benimseyen Debûsî'ye göre, meşhur haberin senedinin başının âhâd olmasından kaynaklanan zaaf, amelî konularda dikkate alınmaz ve meşhur haber amel bakımından kesin ilim ifade eder.⁹⁶⁶ Debûsî, meşhur haber ile elde edilen bilginin ifade ettiği bilgi değeri açısından kitaptan elde edilen bilgi gibi olduğunu söyler.⁹⁶⁷ Ona göre meşhur haber kalp dinginliği bilgisi ifade etmesine rağmen amel bakımından kesin ilim ifade eder. Müellif bu görüşünün gerekçesini şöyle izah eder:

“Biz meşhur haberi kendisi ile Allah'ın kitabına ek bir hüküm getirebilecek ve kitabın bazı ayetlerini nesh edebilecek kuvvette bir delil kabul ettik. Çünkü meşhur haber dinin önderleri olan seleften nakledilmektedir. Onlar meşhur haberi kabul etmede icma etmişlerdir ve onların icmaları hüccettir. Zira onları dinde olmayan bir hüküm üzerine icma etme gibi bir günahla itham etmek mümkün değildir. Meşhur haber de onlardan herhangi birinin itirazı olmaksızın tevâtür derecesine ulaşan bir haber olduğu için kendisiyle kitaba ziyade yapılabilecek kadar kuvvetli bir delildir. Öyle ki biz

⁹⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/476-477.

⁹⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/475; Semerkandî, *Mîzan*, II/635.

⁹⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/445.

Allah'ın kitabına recmi, kadının halasını o kadın üzerine nikâhlamayı ve yemin kefaretinde tutulan orucun peş peşe olması gerektiğini ziyade ettik."⁹⁶⁸

Semerkindî de meşhur haberin kat'î ilim gerektirdiği görüşünü delillendirirken bu görüşünün gerekçesi olarak selefin meşhur haberi kabul etmede icma etmelerini gösterir. Ona göre icma nasıl kat'î ilim gerektiriyorsa selefin icması da kat'î ilim gerektirir.⁹⁶⁹ Dolayısıyla Debûsî ve Semerkindî'nin meşhur haberin tevâtür derecesine ulaştığı ilk döneme özel bir önem atfettikleri görülür.⁹⁷⁰ Bu durum selefin haberleri kabul ederken çok titiz davrandıklarının bilinmesinden kaynaklanabilir. Zira selef aldığı haberin doğruluğunu te'yid etmek için bazen râvîye yemin ettirmiş, bazen haberin râvîsinden başka şahitler istemişlerdir.⁹⁷¹ Bu yüzden selef, cerh ve tadil âlimleri tarafından genellikle güvenilir kimseler olarak kabul edilmiştir.⁹⁷²

Meşhur haberin hükmü hususunda tartışılan diğer bir mesele ise meşhur haberi inkâr edenin küfürle itham edilip edilmeyeceğidir. Bu husus meşhur/mütevâtir ayrımının en önemli sonuçlarından biridir. Hanefî usulcülerin genelinin benimsemiş olduğu görüşe göre mütevâtir haberi inkâr eden kişinin, haberin Peygamber'e (s.a.v) aidiyetinde şüphe olmadığı için, dinden çıkacağına hükmedilir. Ancak meşhur haberde rivayetin Peygamber'e (s.a.v) aidiyeti kesin olmadığı için bu rivayeti inkâr eden kişi tekfir edilemez. Bu konuda Hanefî usulcülerden aykırı bir görüş tespit edilmemiştir.⁹⁷³

Debûsî'ye göre mütevâtir haber ve meşhur haber arasındaki fark ancak ciddi bir araştırma sonucu anlaşılabilir. Bu iki haber türü hakkında yeterince düşünüldüğünde bu haberlerin ameli gerektirme bakımından aynı kuvvette olduğu anlaşılır. Ancak meşhur haberin senedinin başının âhâd olmasından kaynaklanan şüphe bu haber türünün delil kuvveti açısından mütevâtir haberden zayıf bir haber türü olmasını gerektirir.

⁹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/475.

⁹⁶⁹ Semerkindî, *Mizan*, II/635.

⁹⁷⁰ Debûsî, haberin meşhur seviyesine çıktığı dönemin 'selef' asrı olduğunu söyler. Semerkindî ise bu dönemi 'ikinci asır' diye ifade eder. Debûsî, *Takvîm*, I/475; Semerkindî, *Mizan*, II/633. Yargı'ya göre Hanefî usulcülere göre meşhur haberin mütevâtir seviyesine çıktığı dönem sahabe ve tâbiîn birlikte yaşadıkları dönemdir. Bu dönem ile haberi Rasûlullah'tan (s.a.v) nakledenlerin dönemi değil haberi Rasûlullah'tan (s.a.v) nakleden birinci tabakadan alarak rivayet edenlerin dönemi kastedilir. Bu durumunda haberin meşhur seviyesine çıkmasına vesile olan raviler hem tabiîn hem de sahabeden olabilirler. Bkz.: Yargı, *Hanefî Fıkah Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, 36-37.

⁹⁷¹ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, 118.

⁹⁷² Seyit Avcı, "Tâbiîn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri", N. E. Ü. İ. F. D., 20, 2005, 162.

⁹⁷³ Serahsî, *Usûl*, I, 292; Yargı, *Hanefî Fıkah Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, 151.

Dolayısıyla meşhur haberin inkârı mütevâtir haberin inkârında olduğu gibi inkâr edenin küfürle itham edilmesini gerektirmez.⁹⁷⁴

Meşhur haberin rivayet zincirinin ilk halkasında âhâd haber yoluyla gelmesinden kaynaklanan şüphenin bu haber türünün kesin bilgi ifade etmesine engel olmayacağı görüşünü savunan Semerkandî'ye göre, meşhur haber kesin bilgi ifade etmesine rağmen bu haberi inkâr eden kişi küfür ile itham edilmez. Zira mütevâtir haber rivayet zincirinin ilk halkasında da son halkasında da yalan üzere toplanmaları mümkün olmayan bir topluluğun rivayet ettiği haber olduğu için Rasûlullah'dan (s.a.v) duyulmuş bir haber gibidir. Bundan dolayı mütevâtir haberi inkâr etmek Rasûlullah'ı (s.a.v) yalanlamak anlamına gelir. Meşhur haberi inkâr etmek ise Rasûlullah'ı (s.a.v) yalanlamak anlamına gelmez. Çünkü meşhur haber yalan üzere toplanmaları mümkün olmayan bir topluluğun Rasûlullah'tan (s.a.v) duyduğu bir haber değildir. Meşhur haber ikinci asırdaki âlimlerin kabul ettiği haber-i vâhid ile gelen bir haberdir. Bu haberi inkâr etmek bu haberi kabul edenlerin bu kabulde hata ettiklerini söylemek ve onları haberin Rasûlullah'tan (s.a.v) olup olmadığı hususunda yeterince düşünmedikleri yönünde itham etmek anlamına gelir. Dolayısıyla meşhur haberi inkâr etmek, bu haberi doğru kabul eden âlimlere hata isnad etmek ve onları haberin doğruluğu hususunda yeterince araştırma yapmamakla itham etmek demektir. Ve bir âlim topluluğuna hata isnad etmek, kişinin küfürle itham edilmesini gerektirmez. Bu kişiler ancak günaha ve delâlete düşmek ile itham edilebilir.⁹⁷⁵

Sonuç olarak meşhur haberin hükmü hususunda iki müellifin de değindiği üç temel mesele vardır. Bu meselelerden ilki, meşhur haberin hükmü hususudur ki iki müellif bu hususta ihtilaf ederler. Debûsî'ye göre meşhur haber, haberin bilgi kaynağına ulaşması bakımından şüphe taşıdığı için mütevâtir haber gibi kat'î bilgi değil *ilmü't-tuma'nine* yani kalp dinginliği bilgisi gerektirir. Semerkandî'ye göre ise meşhur haber, haberin bilgi kaynağına ulaşması bakımından şüphe taşısa da ikinci asır âlimlerinin bu haberi kabul etmede icma etmeleri sonucu bu haber icma gibi kat'î bilgi gerektirir. Debûsî ve Semerkandî her ne kadar meşhur haberin hükmü hususunda ihtilaf etseler de meşhur haberin amel bakımından kesin bilgi ifade ettiği ve meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilemeyeceği hususlarında aynı düşünceyi paylaşırlar.

⁹⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/476.

⁹⁷⁵ Semerkandî, *Mizan*, II/635; Benzer açıklamalar için bkz.: Serahsî, *Usul*, I/292-293.

3.1.3. Haber-i Vâhid

3.1.3.1. Haber-i Vâhid'in Tanımı

Haber-i vâhid sözlükte bir kişinin rivayet ettiği haber anlamına gelir.⁹⁷⁶ Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise cumhur tarafından 'mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber' anlamında kullanılırken Hanefiler tarafından 'mütevâtir ve meşhur haber seviyesine ulaşmayan haber' anlamında kullanılmaktadır.⁹⁷⁷

Debûsî'nin haberi önce meşhur ve garib diye iki kısma ayırdığını, sonra ise meşhur haberi müştehir ve mütevâtir kısımlarına, garib haberi ise garîbu'l-makbul ve garîbu'l-müstenker diye iki kısma ayırdığı daha önce ifade edilmişti.⁹⁷⁸ Debûsî, garib haber ve haber-i vâhid kavramlarını aynı anlamda kullanır. Müellif mutlak olarak haber kavramını kullandığında da bu kavramla selefin reddetmediği ve meşhur haber seviyesine ulaşmayan haberi, yani haber-i vâhidi kasteder.⁹⁷⁹ Dolayısıyla Debûsî'ye göre haber-i vâhid, meşhur haber seviyesine ulaşmasa da selefin kabul ettiği haberdur ve kendi içerisinde garîbu'l-makbul ve garîbu'l-müstenker diye iki kısma ayırır.

Debûsî'ye göre garîbu'l-makbul meşhur haber seviyesine ulaşmasa da reddedilmeyen haberdur. Bu haberler ilk dönem (selef) ve sonraki dönem (halef) âlimlerinin kabul ve reddetme hususunda ihtilaf ettikleri haberlerdir. Bu ihtilafın sebebi ise bu âlimlerin haberi kabul etmede benimsemiş oldukları ölçütlerdir. Ancak bu ihtilafa rağmen haberi kabul eden reddedeni dalâletle itham etmez, haberi reddeden ise haberi mutlak anlamda inkâr etmez. Bu haber türü kendisiyle amelin caiz olduğu ve kendisinden baskın kanaat türü bilginin elde edildiği bir haber türüdür.

Garîbu'l-müstenker haber ise, meşhur haber seviyesine ulaşmayan ve selefin reddettiği haberlerdir. Bu haber türünün selef tarafından reddedilme sebebi ise, selefte göre haberde haberin reddedilmesini gerektiren bir özelliğin bulunmasıdır. Ona göre meşhur haber doğru olmaya ne kadar yakınsa bu haber türü de yalan olmaya o kadar yakındır. Bu sebeple meşhur haber ile amel etmenin terk edilmesi durumunda günaha

⁹⁷⁶ Semerkandî, *Mizan*, II/639.

⁹⁷⁷ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, 7; Yığın, 279.

⁹⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/476.

⁹⁷⁹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 80; Erdoğan Sarıtepe, "Debûsî'nin Usû Anlayışında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri", *Electronic Turkish Studies*, 9 (5), 2014, 1791.

girmekten korkulduğu gibi garîbu'l-müstenker haber ile amel edilmesi durumunda da günaha girmekten korkulur. Bu tür haber ile amel etmek kible yönünü bilmeyen kişinin hiçbir delile dayanmadan kible yönünü tayin etmesi gibidir.⁹⁸⁰ Sonuç olarak Debûsî'ye göre âhâd haber biri kendisiyle amelin caiz olduğu garîbu'l-makbul diğeri kendisiyle amel etmenin caiz olmadığı garîbu'l-müstenker olmak üzere iki kısma ayrılır.

Âhâd haber, Semerkandî'ye göre ise iki, üç ya da on râvî tarafından da rivayet edilmiş olsa da, meşhur haber seviyesine ulaşmayan ve kabulü üzerinde icma olmayan haberdır.⁹⁸¹ Diğer Hanefî usulcüler de haber-i vâhidi benzer şekillerde tarif etmişlerdir. Bu tanımların ortak özelliği âhâd haberin meşhur haber seviyesine ulaşmayan haber olduğu ve bu haber türü ile zannî bilgi elde edildiğidir.⁹⁸² Haber-i vâhid ile ilgili asıl tartışılan konu ise, âhâd haberin kabul şartları ve bu haber türünün ifade ettiği bilgi hususlarındadır.

3.1.3.1. Haber-i Vâhid'in Kabul Edilme Şartları

Usul âlimlerine göre ahad yolla gelen bir haberin kabul edilebilmesi için bu haberin bazı şartları taşımaları gerekir. Bu şartların bir kısmı râvî ile ilgiliyken bir kısmı ise rivayet edilen haber ile ilgilidir.

3.1.3.1.1. Râvî İle İlgili Şartlar

Debûsî ve Semerkandî ahad yolla gelen bir haberin kabul edilmesi için râvîde bulunması gereken dört şart zikrederler. Bunlar akıl, İslam, adâlet ve zabt şartlarıdır.

-Akıl;

Debûsî'ye göre akıl zâhir akıl ve mutlak akıl diye iki kısma ayrılır ve haberin kabulü için râvînin mutlak akıl sahibi olması gerekir. Zâhir akla çocuğun ve matuhun aklını örnek gösteren Debûsî'ye göre, zâhir akıl sahibi olan çocuğun haberi hüccet olarak kabul edilmez. Çünkü çocuğun akli tam olarak olgunlaşmadığı için şariat çocuğa kendi işlerinde bile sorumluluk yüklememiştir. Kendi işlerinde bile sorumluluk sahibi

⁹⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/477.

⁹⁸¹ Semerkandî, *Mîzan*, II/639.

⁹⁸² Yığın, 279.

olmayan çocuğun bu işlerden daha önemli olan din işlerinde sorumlu olduğu iddiası doğru olmaz. Ancak çocuk buluğa erdiğinde mutlak akıl sahibi olur ve naklettiği haber kabul edilir.⁹⁸³

Semerkandî'ye göre ise akıl sahibi olmayan kişinin sözlerinin çoğu anlamsız ve saçma sözlerdir. Bundan dolayı akıl sahibi olmayan kişinin haberi kabul edilmez. Semerkandî, çocuğun rivayetinin kabulü hususunda görüşünü açıkça beyan etmez. Ona göre hadisin alınması (tahammülü) için baliğ olma şartı yoktur. Zira akıl ve zabt sahibi olan çocuğun şehadeti kabul edildiği gibi hadisi tahammülü de kabul edilir. Bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak çocuğun rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf vardır. Bazıları muâmelât hükümlerinde ve suyun temizliği gibi hususlarda çocuğun haberinin kabul edilmesinden yola çıkarak çocuğun rivayetinin kabul edileceği görüşünü benimserler. Bazıları ise zamanının çoğunu oyun eğlence gibi şeyler ile geçiren çocuğun hadisi naklederken ihtiyatlı davranmayacağı gerekçesiyle hadis rivayeti için baliğ olmayı şart koşarlar.⁹⁸⁴

Dolayısıyla her iki müellifte aklı rivayetin sıhhati için şart görürler. Ancak Debûsî buluğa ermeyen çocuğun aklının hadis rivayeti için yeterli olmadığını açıkça ifade ederken Semerkandî, konu hakkındaki görüşleri aktarmakla yetinir ve kendi görüşünü açıkça izhar etmez.

-İslam;

Debûsî'ye göre hadisi rivayet eden kişinin müslüman olması haberin kabul şartlarındandır. Çünkü müslüman olmayan kimse İslam'a olan kininden dolayı bu dine zarar vermek için yalan söyleyebilir. Ona göre İslam sıfatı da zâhir ve bâtın diye iki kısma ayrılır. Kişinin zâhiren müslüman olması müslümanlar arasında doğup büyümesiyle bilinir. Bâtın olarak İslam ise kişiden Allah'ın sıfatlarını beyan etmesi talep edilerek bilinir. Eğer kişi Allah'ı ulûhiyetinin gerektirdiği şekilde isim ve sıfatlarıyla biliyorsa müslüman sayılır. Semerkandî de İslam'ı râvîde olması gereken şartlardan sayar. Çünkü râvînin verdiği haber din işleriyle ilgilidir. Hak din olan İslam'ı

⁹⁸³ Debûsî, *Takvîm*, I/421.

⁹⁸⁴ Semerkandî, *Mizan*, II/639-640.

zayıflatmaya çalışan Kâfir bu özelliğinden dolayı dine karşı hile ve ikiyüzlülük yapmakla itham edilir.⁹⁸⁵

-Zabt;

Debûsî'ye göre haberin sıhhati ancak sözün tam olarak duyulması ve o sözle kastedilen aslî mananın anlaşılması ve bu sözün tam olarak ezberlenmesi ve nakil zamanına kadar muhafaza edilmesiyle mümkün olur. Ona göre bir haberin bu şekilde nakledilmesi ise ancak râvînin zabt sıfatına sahip olması durumunda mümkün olur. Zabt sıfatını da zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayıran Debûsî, zâhir zabtın metnin dil açısından manasıyla tam olarak anlaşılması olduğunu söyler. Bâtın zabt ise, metnin manasının şer'î hüküm ifade etmesi açısından zabt edilmesidir ki bu da fıkıhtır. Dolayısıyla ona göre bir râvînin zabt sahibi olabilmesi ancak fıkhnın meselelerini ve Arap dilini iyi bilmesiyle mümkün olur.⁹⁸⁶ Semerkandî'ye göre ise zabt, hadisin bizzat râvî tarafından duyulması ve tam olarak ezberlenmesi ve duyulduğu gibi nakledilmesiyle mümkün olur. Ona göre, râvînin zabt sıfatına sahip olabilmesi için râvîde hata, gaflet, unutma ve yanılma özelliklerinin ağır basmaması gerekir.⁹⁸⁷

-Adâlet;

Debûsî'ye göre hadis rivayet eden kişi akıl ve zabt şartlarını taşısa da rivayet ettiği haberin doğru olma ihtimali olduğu gibi yalan olma ihtimali de vardır. Yalan ve doğru olma ihtimali olan haber ise hüccet olarak kabul edilemez. Ancak râvînin şeriatın ve aklın mahzurlu gördüğü şeylerden sakınması durumunda ilettiği haberin doğruluk yönü tercih edilir ve bu haberlerle amel edilebilir. Adâleti de zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayıran Debûsî, zâhir adâletin râvînin kişiyi doğru yola sevkeden akıl ve din melekelerine sahip olmasıyla bilindiğini söyler. Ona göre bâtın adâlet ise kişinin davranışlarında açığa çıkar. Kişi eğer büyük günah işlemekten sakınırsa o râvînin adâlet vasfına sahip olduğu anlaşılır ve rivayet ettiği haber ile amel edilir. Küçük günahları

⁹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/420; Debûsî, *Takvîm*, I/427; Semerkandî, *Mîzan*, II/639.

⁹⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/419-425.

⁹⁸⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/640.

işlemek ise kişinin adâlet vasfını ortadan kaldırmaz. Ancak kişi bu küçük günahları işlemede ısrar ederse adâlet vasfını yitirir.⁹⁸⁸

Semerkandî'ye göre de râvînin adâlet vasfına sahip olması haberinin kabul edilmesi için şarttır. Çünkü adâlet vasfını zedeleyecek olan mahzurlu şeyleri yapan ve yaptığı bu hatalardan dolayı suçluluk hissetmeyen kişi makam ve mal arzusu gibi bir maksattan dolayı yalan haber rivayet edebilir. Bundan dolayı dinin mahzurlu kıldığı şeyleri yapan kişinin (adâlet vasfına haiz olmayan kişinin) haberi ihtiyaten reddedilmelidir.⁹⁸⁹

Böylece Debûsî ve Semerkandî, kendisinden hadis rivayetinin kabul edilebilmesi için râvîde akıl, islam, adâlet ve zabt şartlarının bulunması gerektiğini zikrederler ve bu şartları kendilerine göre izah ederler. Semerkandî, bu şartları kısaca açıklamakla yetinirken Debûsî, hadisçiler tarafından da ileri sürülen bu şartların her birinin gizli ve açık göstergeleri olduğunu söyleyerek râvîde bulunması gereken bu şartların mahiyeti hususunda ek bilgiler vermiş olur. Debûsî, böylece hadisin kabul edilmesi için gerekli olan bu şartların objektif olan birtakım kriterlerle de anlaşılabilceğini söyleyerek bu şartların daha da anlaşılır olmasını sağlamıştır. Ayrıca Debûsî, zikredilen bu şartları taşıyan kadın, köle ve amanın da rivayetinin kabul edilebileceğini söyler.⁹⁹⁰

3.1.3.1.2. Râvînin Rivayet Ettiği Haberin Hilafına Ameli

İki müellifin râvî konusunda değindikleri diğer bir konu ise haberi rivayet eden râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi durumunda o haberin kabul edilip edilmeyeceği hususudur.

Debûsî'ye göre râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi durumunda öncelikle rivayete muhalif olan amelin zamanına bakılır. Eğer râvînin ameli haberi rivayet etmeden önce ise bu durumda râvî kendi rivayetini tekzip etmiş olmaz ve haber de delil olma niteliğini yitirmez. Habere muhalif amelin haberin rivayetinden önce mi sonra mı olduğu bilinmiyorsa yine haberle amel terkedilmez. Bu durumda rivayete

⁹⁸⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/419-423.

⁹⁸⁹ Semerkandî, *Mizan*, II/640.

⁹⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/430-431; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, 140-141.

muhalif amelin haber henüz râvîye ulaşmadan yapıldığı düşünülür.⁹⁹¹ Serahsî ve Pezdevî bu konuda Debûsî ile aynı görüştedirler.⁹⁹²

Debûsî'ye göre eğer râvînin habere muhalif amelinin rivayetten sonra olduğu biliniyorsa bu durumda iki seçenek vardır;

İlk seçeneğe göre eğer râvînin ameli rivayet ettiği haberin muhtemel manalarından biriyle uyumlu olursa söz konusu haber delil olma özelliğini yitirmez. Zira haberlerin te'vil edilmesi mümkündür ve haberin te'vil edilmesi ile ortaya çıkan manayla amel etmek haberin hilafına amel etmek anlamına gelmez. Ancak râvînin ameli rivayetin hiçbir muhtemel manasıyla örtüşmüyorsa bu durumda haber reddedilir. Zira bu durumda râvî haberi gaflet, inkâr, unutma gibi sebeplerden dolayı terk etmiş olabileceği gibi haberin nesh edilmiş olmasından dolayı haberin hilafına amel etmiş olabilir. Debûsî'ye göre bu durumda râvîyi suçlamaktansa haberin başka bir haber ile nesh edilmiş olması ihtimalini kabul etmek daha uygun olur. Müellif, bu görüşünü İsa b. Eban'ın âlimlerin rivayet ettikleri haberin hilafına amel etmelerinin o hadisin nesh edilmiş olduğunun delili olduğu yönündeki görüşü benimsemiş olmasıyla delillendirir.⁹⁹³ Pezdevî de bu hususta Debûsî ile aynı görüşü paylaşır.⁹⁹⁴

Serahsî'ye göre ise râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi durumunda râvînin amelinin haberin rivayetinden sonra olduğu biliniyorsa bu haber hüccet olma özelliğini yitirir. Serahsî, râvînin kendi rivayetine aykırı amel etmesinin şu dört sebepten birinden kaynaklanmış olabileceğini söyler;

- Râvî haberi uydurmuş olabilir. Bu durumda haber reddedilir.
- Bu durum râvînin haber ile amel konusundaki ihmalkârlığından kaynaklanabilir. Bu ise râvîyi fâsık yapar ve fâsığın haberi de kabul edilmez.
- Bu durum râvînin kendi naklettiği haberi unutmasından ya da gafletinden kaynaklanabilir. Gafilin şahitliği kabul edilemeyeceğine göre haberi de hüccet olmaz.

⁹⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/458.

⁹⁹² Bkz.: Serahsî, *Usul*, II/5; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 436.

⁹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, I/458-460.

⁹⁹⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 436.

- Râvî, haber ile bildirilen hükmün nesh edilmiş olması sebebiyle rivayetine aykırı amel etmiş olabilir. Bu durumda da nesh edilmiş haber ile amel edilmez.⁹⁹⁵

Aktarılanlara göre, üç müellifte râvînin rivayet ettiği habere aykırı davranması durumunda öncelikle rivayete aykırı olan amelin zamanına bakarlar. Eğer rivayete aykırı amel, nakil tarihinden önce ise bu aykırılık haberin güvenilirliğine zarar vermez. Çünkü bu tavrın râvînin haberi duymamasından kaynaklandığı ve haberi duyunca habere tabi olduğu düşünülür. Rivayete aykırı olan davranışın rivayetten önce mi sonra mı olduğu bilinmiyorsa yine üç müellife göre haber hüccet olma özelliğini yitirmez. Ancak, eğer rivayete aykırı olan davranışın haberin rivayet tarihinden sonra olduğu biliniyorsa Serahsî'ye göre bu haber delil olma özelliğini yitirir. Debûsî ve Pezdevî'ye göre ise râvînin rivayete aykırı olan ameli haberin muhtemel manalarından biriyle uyuşması durumunda haber yine delil olma niteliğini yitirmez. Ancak râvînin ameli haberin muhtemel manalarından hiç biriyle uyuşmuyorsa haber delil olma özelliğini yitirir.

Semerkindî, Hanefiler'in çoğu ve Şafîiler'in râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi durumunda haberin delil olma özelliğini yitireceği görüşünü benimsediklerini söyler.⁹⁹⁶ Bu durumda haberin ya nesh edildiği ya tahsis edildiği ya da te'vil edildiğine inanılır. Semerkindî bu görüşü ifade ederken haberin hilafına olan amelin haberden önce mi sonra mı olduğu hususuna değinmez.

Semerkindî, râvînin naklettiği haberin hilafına amel etmesinin haberin sıhhatini ortadan kaldıracığı görüşünü benimser. Ona göre râvînin bu davranışı ya haberin nesh edildiğine ya da râvînin Rasûlullah'ın (s.a.v) bu haberin tahsis edilmesini gerektiren bir ameli gördüğüne ya da râvînin bu haberin tahsisini gerektiren açık bir nas duyduğuna hamledilir. Semerkindî ayrıca, Kerhî'nin râvînin rivayet ettiği haber hilafına amel etmesinin hadisin delil olma özelliğine zarar vermeyeceği görüşünü benimsediğini söyler.⁹⁹⁷

Debûsî'nin râvînin naklettiği haberin muhtemel manalarından biri ile amel etmesi durumunda haberinin delil olma özelliğini yitirmeyeceği görüşünde olduğu daha önce

⁹⁹⁵ Serahsî, *Usul*, II/6.

⁹⁹⁶ Semerkindî'nin bu hususta raviye atfettiği görüş Şafîilerin genelinin görüşünü yansıtmamaktadır. Zira Şafîiler'de genel kabul gören görüş ravinin rivayet ettiği habere muhalif amelinin haberin sıhhatine zarar vermeyeceğidir. Bkz.: Zencânî, 220.

⁹⁹⁷ Semerkindî, *Mizan*, II/655.

ifade edilmişti. Debûsî ve Kerhî'ye göre haberde te'vil yolu kapalı olmadığı için râvînin haberi kendi görüşüyle te'vil edip haberin muhtemel manalarından biriyle amel etmesi râvînin kendi haberini inkâr ettiği anlamına gelmez. Zira haberin te'vili râvînin kendi görüşüne dayanır ve râvînin görüşü hüccet değildir. Hüccet olan haberin te'vili değil haberin kendisidir. Haberın kendisi de râvînin görüşünden üstündür. Dolayısıyla râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi, amel haberin muhtemel manalarından biri ile uyduğu zaman, haberin râvî tarafından inkârı anlamına gelmez. Ve bu haber delil olma özelliğini korur.⁹⁹⁸

Semerkandî, bu görüşü hatalı bulur. Ona göre râvînin rivayet ettiği haber hilafına amel etmesi şu iki sebepten kaynaklanabilir:

- Râvînin bu ameli düşüncesiz hareket etmesi sonucu yapması durumudur ki sahâbenin böyle yaptığı düşünülemez.

- Haber birkaç manâya ihtimallidir ve râvî içtihadıyla bu manalardan birini tercih edip tercih ettiği manâya göre amel etmiştir. Sahâbenin böyle yaptığı da düşünülemez. Çünkü sahabe haberin zâhir manasını terk edip muhtemel manalarından bir ile amel etmemesi gerektiğini bilir. Zira sahabe “Allah benim sözümü işitip anlayan sonra da işittiği gibi nakleden kimsenin yüzünü aydınlatsın. Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki kendilerinden daha fâkih olanlara ilim taşırlar”⁹⁹⁹ haberine göre, haberi duyduğu gibi nakletmekle emrolunduğunu bilir.

Bu sebeplerden dolayı haberi nakleden râvînin haberin zâhir manasına göre değil de haberin muhtemel manalarından birine göre amel edeceği düşünülemez. Şu halde râvînin haberin zâhir manası dışında bir manâya göre amel edebileceği iddiası doğru değildir. Ona göre, râvînin aktardığı haber hilafına amel etmesi ancak ya o haberin hükmünün neshedilmesi ya da tahsis edilmesinden kaynaklanır.¹⁰⁰⁰

İlk defa Serahsî tarafından ifade edilen ve Semerkandî'nin de benimsemiş olduğu bu yaklaşım, Hanefiler tarafından da genel olarak kabul görmüştür. Hanefiler'in bu konudaki en önemli delili Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen ve köpeğin yaladığı

⁹⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/458; Semerkandî, *Mîzan*, II/656.

⁹⁹⁹ "نضر الله تعالى امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" Hadisin farklı rivayetleri için bkz.: Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 7/221; Tirmizî, *İlim*: 7.

¹⁰⁰⁰ Semerkandî, *Mîzan*, II/656.

kabın yedi defa yıkanması gerektiğini bildiren rivayete¹⁰⁰¹ rağmen Ebû Hureyre'nin köpeğin yaladığı kabı üç defa yıkaması örneğidir. Hanefiler'in bu tavrı benimsemelerinin en önemli gerekçesi râvîye karşı hüsnü zanda bulunmalarıdır. Râvî, Rasûlullah'dan (s.a.v) duyduğu bir haberi ancak o haberin nesh edildiği yahut tahsis edildiğini bildiren başka bir haber sebebiyle terk etmiştir. Aksi takdirde râvînin adâlet sıfatı ortadan kalkar ve rivayeti kabul edilmez.¹⁰⁰² Sonuç olarak Hanefiler'e göre râvî rivayet ettiği haberin hilafına amel ediyorsa naklettiği haber hüccet olma özelliğini yitirir ve râvînin ameli (tercih edilir) hüccet olur.¹⁰⁰³

3.1.3.1.3. Haber İle İlgili Şartlar

Debûsî ve Semerkandî haber-i vâhid konusunu ele alırken haberin kabul edilmesi için rivayette bulunması gereken şartlar hususuna da değinmiştir. Debûsî konuyu 'müsned ya da mürsel olarak Rasûlullah'a (s.a.v) aidiyeti tespit edilen haberin tenkidi' başlığı altında ele alır. Semerkandî ise konuyu haber-i vâhidin şartları bahsinden sonra ele alır. Bu da her iki müellifin de hadis tenkidi yaparken sened tenkidine öncelik verdiklerini gösterir.¹⁰⁰⁴

3.1.3.1.3.1. Kitap, Sünnet ve İcmaya Arz

Debûsî'ye göre sened tenkidi süzgecinden geçen haber öncelikle kitaba arz edilir ve kitaba uygun olan haber kabul edilir. Kitap ile gelen hükümler ile çelişen haber ise reddedilir. Ona göre haber-i vâhidin kitabın aslına, umumuna ya da zâhirine aykırı olması arasında bir fark yoktur. Bu durumların hepsinde haber reddedilir. Çünkü kitabın umum ifadeleri yakinen sabittir ve kesin ilim ifade ederler. Haber-i vâhid ise metnin manasında şüphe olmayan bir haber olsa da metnin sabit olmasında şüphe barındırır. Kitabın umum ifadelerinde bu ifadelerin tahsis edilebilme ihtimalinden dolayı şüphe

¹⁰⁰¹ Rivayet için bkz.: Müslim, Tahâret: 89; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XII, 415; Ebû Dâvûd, Tahâre, 35; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303), *Sünen I-VIII*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986, Tahâret: 51.

¹⁰⁰² Tahâvî, İmam Ebu Cafer Ahmed B. Muhammed, *Şerhü Meani'l-Asar (Hadislerle İslam Fıkhi) I-VII*, Ter.: M.Beşir Eryarsoy, Kitabî Yayınları, İstanbul 2009, I/78; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 2012, 193-193.

¹⁰⁰³ Semerkandî, *Mizan*, II/657; ; en-Nemle, *Mühezzebe*, II/795; Hanbelî, Ş., *Usulü Fıkhu'l-İslami*, 252-253 Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 191.

¹⁰⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/443; Semerkandî, *Mizan*, II/655.

bulunsa da metninin sabit olması kat'î olduğu için, subûtu zannî olan haber-i vâhiden üstün tutulması daha doğrudur.¹⁰⁰⁵

Debûsî'ye göre haber-i vâhidin içerdiği bilgi ile amel edilebilmesi için kitaba arz edildiği gibi mütevâtir, meşhur ve icma ile sabit olan sünnete de arz edilmesi gerekir. Zira zikredilen bu deliller ilim ifade etmeleri açısından kitap gibidirler. Müellifin mütevâtir haberi hem kendisinden elde edilen bilgi açısından hem de kendisiyle amel açısından kesin bilgi ifade eden delillerden saydığı ifade edilmişti. Meşhur haber de her ne kadar ilim ifade etme açısından şüphe barındırsa da amel açısından kitap gibi kesin bilgi ifade eder. Haber-i vâhid ise sabit olması açısından meşhur haberin barındırdığı şüpheden daha fazla şüphe barındırdığı için, ifade ettiği bilgi yönüyle meşhur haberden daha zayıftır. Dolayısıyla haber-i vâhid, kendisiyle amelî konularda amel edilebilmesi için kendisinden daha kuvvetli deliller olan kitap, mütevâtir ve meşhur sünnete arz edilmesi gerekir.¹⁰⁰⁶

Debûsî, haber-i vâhidi kitap ve sabit sünnete arz etmeden delil olarak kullanan kişileri heva ve bid'at ehli olmakla itham eder. O, heva ve bid'at ehli olan bu grupların amelî ve itikadî konularda kitap ve sabit sünnete arz etmeden haber-i vâhid ile amel ettiklerini ve kitabın naslarını haber-i vâhide uygun olarak te'vil ettiklerini söyler. Ona göre bu tutum, tabi olunması gereken kitabı tabi olan konumuna getirir. Ve böylece din, kitap gibi kesin bilgi ifade eden bir delil üzerine değil de haber-i vâhid gibi zannî bilgi ifade eden bir delil üzerine bina edilmiş olur. Böyle davranmanın dine verdiği zarar, haber-i vâhid ile amel etmemenin dine vermiş olduğu zarardan daha büyüktür.¹⁰⁰⁷

Sonuç olarak Debûsî'ye göre eğer haber-i vâhidde zikredilen hüküm kendisinden daha kuvvetli olan kitap ve sabit sünnetteki hükme muvafık olursa, ya da haber-i vâhid ile bu delillerde olmayan bir hüküm ifade edilirse bu hüküm amelî konularda geçerli olur. Ancak haber-i vâhid ile zikredilen hüküm kendisinden daha kuvvetli olan bu deliller ile çelişirse bu haber ile amel edilmez.¹⁰⁰⁸ Debûsî, haber-i vâhidin muarız olmaması gereken delilleri sayarken icma delilini zikretmez ve haberin icma ile sabit olan habere muhalif olmaması gerektiğini söyler. Ancak Debûsî, tenasül uzvuna

¹⁰⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/443-445.

¹⁰⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/445.

¹⁰⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/445-446.

¹⁰⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/446-447.

dokunmanın abdesti bozması gerektiğini bildiren hadis¹⁰⁰⁹ kitap, sabit sünnet ve icmaya aykırı olduğu için reddedilmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla onun icmaya özellikle de sahabenin icmasına muhalif olan haber-i vâhidin terkedilmesi gerektiği görüşünü benimsediği söylenebilir.¹⁰¹⁰ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* adlı adlı eserinde ise bizzat asıllara (لنفس الاصول) aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiğini söyler, ancak bu asılların neler olduğunu açıkça beyan etmez.¹⁰¹¹

Semerkandî'ye göre ise, haber-i vâhid ile amelin mümkün olması için haberin kitap, mütevâtir sünnet ve icmaya aykırı olmaması gerekir. Haber-i vâhidin kat'îlik ifade eden bu delillerden biriyle çelişmesi durumunda ya haber reddedilir, ya da haber-i vâhid ile çeliştiği delili bir araya getirmeye imkân tanıyacak şekilde haber-i vâhid te'vil edilir. Çünkü haber-i vâhid ile gelen haberin doğru olma ihtimali olduğu gibi yalan olma ihtimali de vardır. Kitap ise kat'îlik ifade eden bir delildir. Doğru olması muhtemel olanla kesinlikle doğru olan delil çeliştiğinde kesinlikle doğru olduğu bilinen delil tercih edilir.¹⁰¹²

Debûsî haber-i vâhidin mütevâtir, meşhur ve icma ile kabul edilen habere muhalif olmaması gerektiğini söylerken Semerkandî, yalnızca kitap ve mütevâtir habere muhalif olan haberin reddedilmesi gerektiğini söyler ve meşhur habere muhalif haberin reddi veya kabulü hususunda bir görüş beyan etmez. Ayrıca Semerkandî, haber-i vâhid ile çeliştiği delili bir araya getirmeye imkân tanıyacak şekilde haber-i vâhid te'vil edilebiliyorsa, yine bu haber ile amel edilebileceği görüşünü benimser. Dolayısıyla Debûsî, kitap ve sabit sünnete muhalif haber-i vâhidin reddedilmesi hususunda daha katı bir tutum benimser. Semerkandî ise hem haber-i vâhidin muarızı olduğunda reddini gerektiren delilleri (bu deliller arasında meşhur haberi zikretmeyerek) daha sınırlı tutar, hem de zâhiren görülen çelişkiyi haber-i vâhidi te'vil ederek ortadan kaldırma ihtimali varsa yine haber ile amel edilmesi gerektiği görüşünü benimser. Bu tavrıyla Semerkandî'nin mümkün olduğunca haber-i vâhid ile amel edilmesi görüşünü benimsediği anlaşılıyor. Müellifin bu tavrında hocası Ebu'l-Yüsr Pezdevî'nin etkili olduğu anlaşılır. Zira Ebu'l-Yüsr Pezdevî, Hanefî ashabından bazılarının haber-i vâhidin

¹⁰⁰⁹ İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v. 179/795), Kitâbu'l-Muvattâ I-II, Thk.: Muhammed Fuad Abdûlbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, Tahâret: 15, I/42.

¹⁰¹⁰ Debûsî, Takvîm, I/446; Ayrıca bkz.: Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 230-250.

¹⁰¹¹ Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 156-157.

¹⁰¹² Semerkandî, *Mîzan*, II/642-643.

mütevâtir ve meşhur sünnete aykırı olmaması gerektiği görüşünü benimsediklerini söyler. Bu görüşü hatalı bulan Ebu'l-Yüsr Pezdevî, haberi reddetmenin caiz olmadığını ve imkân nispetinde haber ile amel edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Eğer haberin ifadeleri kitap ve mütevâtir sünnet ile çelişiyorsa haber ile, haberin kitap ve mütevâtir sünnetin ifadeleriyle çelişmeyecek anlamıyla amel edilir.¹⁰¹³

3.1.3.1.3.2. Umûmu'l-Belvâya Arz

Umumu'l-belvâ, bütün toplumu ilgilendiren ve çoğunluğun bilgisi dışında kalma ihtimali olmayan hususlardır.¹⁰¹⁴ Debûsî'ye göre haber-i vâhid, kitap ve sabit sünnete arz edildikten sonra umûmu'l-belvâ, meşhur olana da arz edilmelidir. Zira vâkıa/olay bütün toplumu ilgilendiren bir mesele olduğunda mezkûr nakil ile ilgili hükmün toplum arasında yaygınlaşmış olması gerekir. Umûmu'l-belvâya arz edilen haber-i vâhid şaz ise bu durum haberin uydurma olduğuna delâlet eder. Bundan dolayı Debûsî'ye göre, toplumun genelini ilgilendiren bir konuda rivayet edilen haberin yaygınlık kazanmış olması gerekir ve meşhur olan bu haberin ifade ettiği hükmün delili de bilinmelidir. Bir konu hakkındaki hüküm yaygınlaştığı zaman, bu hükmün dayandığı haber râvîler arasında yaygınlık kazanmalıdır. Selefîn hükmün delili hususunda kendilerinden sonraki âlimlerden daha fazla dikkatli davranmaları dolayısıyla haberin selef arasında yaygınlık kazanmaması o haberin zayıf olduğunun göstergesidir.¹⁰¹⁵

Semerkandî, herkesin bildiği/geneli ilgilendiren bir konuda haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmemesi gerektiği görüşünü benimser. Çünkü normal şartlarda birçok kişinin bilmesi gereken bir hadise ile ilgili haber sahih ise yaygınlık kazanması gerekir ve haber-i vâhid olarak nakledilmez.¹⁰¹⁶

Debûsî ve Semerkandî'ye göre tenasül uzvuna dokunmayla abdestin bozulması, cenaze taşıyan kişinin abdestli olması ve ateşte pişirilen yiyecekleri yeme sonrası abdest almanın gerekliliğini bildiren haberler bu ilkedan dolayı kabul edilmez.¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's- Şer'iyye*, 135.

¹⁰¹⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 587.

¹⁰¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/452; Sarıtepe, *Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri*, 1797.

¹⁰¹⁶ Semerkandî, *Mîzan*, II/643.

¹⁰¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/452; Semerkandî, *Mîzan*, II/643-644.

3.1.3.1.3.3. Selefin Uygulamasına Arz

Debûsî'ye göre haber-i vâhid selefin açıkça ihtilaf ettiği bir konuda ise ve selef arasında bu haberi delil olarak kullanan yok ise bu durum haberin zayıf ya da uydurma olduğuna delâlet eder. Zira selefin ihtilaf ettiği konuda herhangi bir haber olsaydı selef bu haber ile amel etmekten yüz çevirmezdi, bu haberi delil olarak kullansaydı konu hakkındaki hüküm ortaya çıkmış olurdu. Dolayısıyla selef arasında açıkça süregelen bir tartışma olması ve bu ihtilaf esnasında konuyla ilgili olmasına rağmen haberin kullanılmamış olması o haberin uydurulmuş olduğuna delâlet eder. Debûsî, bu konuda örnek olarak selefin çocuğun malının zekâtı hususundaki ihtilafta konuyla alâkalı rivayet edilen, 'yetimin malında hayrı gözetiniz ki zekât/sadaka o malı yemesin',¹⁰¹⁸ haberinin kullanılmamasını gösterir.¹⁰¹⁹

Haber-i vâhidin selefin açıkça ihtilaf ettiği bir konuyla ilgili olmaması gerektiği şartını ileri süren ilk Hanefî usulcü Debûsî dir. Pezdevî ve Serahsî tarafından da ele alınan ve kabul edilen bu şart Hanefîlerin geneli tarafından da kabul görmüştür.¹⁰²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, bazı Hanefî usulcülerin haberin kabulü için bu şartın ileri sürülmesini hatalı bulduklarını söyler. Onlara göre haber sahih bir senetle nakledildiğinde sahabenin bu haber ile amel etmemesi bu haberin reddini gerektirmez. Çünkü haber bütün ümmet ve sahabe için hüccettir.¹⁰²¹ Semerkandî, haber-i vâhidin kabul edilmesi için böyle bir şart zikretmez. Cessâs ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî bu şartı zikretmeyen Hanefî usulcülerdendir.¹⁰²²

3.1.3.1.3.4. Haberin Akla Uygun Olması

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için akla uygun olması gerektiğini söyleyen ilk Hanefî usulcü Cessâs'tır. Ona göre haber-i vâhidin reddedildiği durumlardan biri de nakledilen haberin aklın gerektirdiği ölçülere aykırı olması durumudur. Çünkü akıl Allah'ın vaz' ettiği delillerden biridir ve aklın zorunlu kıldığı ve delâlet ettiği bir hükmü

¹⁰¹⁸ "ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كي لا تأكله الصدقة" el-Beyhâkî, Ahmed bin Hüseyin, *Sünenü'l-kübra I-XI*, Thk: Muhammed Abdulkâdir Âtâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II/376.

¹⁰¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/452-453.

¹⁰²⁰ Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, (Basılmamış doktora tezi), U. Ü. S. B. E., Bursa 2014, 230.

¹⁰²¹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/26.

¹⁰²² Bkz.: Cessâs, *Fusul*, III/114-117; el-Pezdevî, *Ma'rifetu'l-Huceci's- Şer'iyye*, 135-137; Semerkandî, *Mizan*, II/641-644.

haber-i vâhid ile ortadan kaldırmak caiz değildir. Bundan dolayı akıl hüccetine muhalif olan bütün haberler fasittir ve kabul edilmezler. Ancak, eğer haber aklın zorunlu kıldığı hükümler ile çelişmeyecek bir manâya hamledilebilirse bu manâya hamledilir ve delil olarak kullanılabilir. Cessâs'a göre bu görüş Hanefiler tarafından benimsenmiştir ve Îsâ b. Ebân da bu görüştedir.¹⁰²³

Mu'tezile âlimleri tarafından da benimsenen¹⁰²⁴ haberin akla uygun olmasının gerekliliği Debûsî ve Serahsî tarafından haber-i vâhidin kabul edilmesi için şart koşulmaz.¹⁰²⁵ Şafîî usulcüler arasında genel kabul gören görüş ise aklî delile muhalif olan haber-i vâhid aklî delil ile tahsis edilir, ya da haber-i vâhidin aklî delile muvafık olacak şekilde te'vilî mümkün ise haber te'vil edilir ve böylece her iki delil ile de amel edilmiş olur.¹⁰²⁶

Semerkandî ise aklî delile uygunluğu haber-i vâhidin kabul edilmesinin ilk şartı sayar. Ona göre teşbih anlamına gelecek hadis rivayetlerinde olduğu gibi aklî delile muhalif olan haber-i vâhidler reddedilir. Çünkü akıl Allah'ın vaz' ettiği hüccetlerden biridir. Hikmet sahibi olan ve her şeyi bilen Allah'ın vaz' ettiği hüccetlerin birbiriyle çelişmesi mümkün değildir.¹⁰²⁷ Semerkandî, bu görüşü benimserken Mâturîdî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira o da akılla çelişen haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiğini savunur ve bunu da teşbih örneğiyle şu şekilde açıklar;

O da, "daha var mı?" der. ¹⁰²⁸ Ayetinden kast edilen Cehennemin 'benim kapım çok geniştir. O kapıyı dolduracak daha fazla insan var mıdır? diye sormasıdır. Çünkü Allah Teâlâ 'Andolsun ki cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım' ¹⁰²⁹ ayetiyle cehennemi insan ve cinlerle doldurmayı va'd etti. Bu ayetle de cehennem rabbinden kendisini dolduracak daha fazla insan ve cin istedi. Ancak bazı te'vil ehli şöyle der;

¹⁰²³ Cessâs, *Fusûl*, III/121-122.

¹⁰²⁴ Basrî, *el-Mutemed*, II/609; Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2012, 247-248.

¹⁰²⁵ Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/443; Serahsî, *Usul*, I/324.

¹⁰²⁶ el-Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî, *Nihâyetü'l-Vuşûl fî Dirâyeti'l- Usûl I-XI*, Nşr: Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, el-Mektebetü'tTicâriyye, Mekke, t.y., VIII/933.

¹⁰²⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/641-642; Lâmişî de benzer gerekçeler ile haber-i vahidin aklî delile uygun olması gerektiğini söyler. Bkz.: Lâmişî, 148.

¹⁰²⁸ "هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ" Kaf: 50/30.

¹⁰²⁹ "لَا مَلَأْنَاهُمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" Hud: 11/119.

*‘Cehennem, Allah’ın kendisi üzerine ayağını koyacağı ve böylelikle oradakilerin iyice sıkışacağı ve bir kişiye dahi yer kalmayacağı ana kadar daha fazlasını ister. Bu hususta Ebû Hureyre’den bir rivayet vardır. Fakat bu rivayet teşbih içerikli olduğu için fasittir. Çünkü aklî deliller, teşbihin fasit olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı akla muhalif olan her haberin reddedilmesi gerekir.*¹⁰³⁰

Semerkandî, akıl ve naklin gerektirdiği bilginin çelişmesi durumunda akıl delilinin gerektirdiği bilginin esas alınacağını söyler. Çünkü nakil ile gelen ifadenin anlamının kapalı olması ve mecaz anlamda kullanılmış olması gibi sebepler ile hakikî manası dışında kullanılma ihtimali vardır. Akıl delili ise değişmeye ihtimali olmayan bir delildir. Bundan dolayı haber-i vâhid ile ifade edilen bilginin akla muvafık olması gerekir.¹⁰³¹ Dolayısıyla Semerkandî, haberin akla arz edilmesi gerektiği ilkesini savunur ve akla aykırı olan haberin kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından ifade edilmeyen¹⁰³² bu şartı Abdülaziz el-Buhârî şöyle açıklar:

*“Aklın gerekli kıldığı ilkelere aykırı olarak varid olan haber-i vâhid, aklın gerektirdiği bir manâya kolaylıkla ve sahih bir te’vil ile te’vil edilebiliyorsa bu haber kabul edilir. Ancak haber aklın gerektirdiği ilkeye ters düşmeyecek bir manâya zorlama bir yorumla te’vil edilebiliyorsa bu haber kabul edilmez. Te’vili kolayca yapılamayan haberlerde ise râvînin tasarrufu sonucu ziyade ya da noksan olduğuna inanılır veya bu sözün Peygamber’in (s.a.v) sözü olmadığına inanılır ve haber reddedilir.”*¹⁰³³

3.1.3.1.4. Haber-i vâhidin Hücüyyeti

Haber-i vâhid ile ilgili dikkat çekici tartışmalardan biri de bu haber çeşidinin bilgi ve amel açısından kuvvetidir. Bu konuda genel olarak üç yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bunlar haber-i vâhidin ilim ve ameli gerektirmesi, zan ifade etmekle beraber ameli gerektirmesi ve ilim ve ameli gerektirmemesi görüşleridir. Hanefîlerin de dâhil

¹⁰³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 9/361-362.

¹⁰³¹ Semerkandî, *Mîzan*, I/514-515; Semerkandî, *Mîzan*, II/641-642.

¹⁰³² Bazı araştırmacılara göre Ebû Hureyre tarafından nakledilen “Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınması gerektiğini” bildiren hadis Debûsî ve Serahsî tarafından akla aykırı olması sebebiyle reddedilmiştir. Bu sebeple onlara göre bu usulcüler de akla aykırılığı haberin reddedilmesi gerekçelerinden sayarlar. Bkz.: Gül, 248. Ancak mezkûr usulcüler bu hadisin kıyasa muhalif olduğu için reddedildiğini söyler. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, I/410-411; Serahsî, *Usul*, I/340. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz.: Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II/551-552

¹⁰³³ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III/13.

olduğu usulcülerin çoğunluğuna göre haber-i vâhid kesin bilgi gerektirmese de kendisi ile amel etmenin gerekli olduğu bir delildir.¹⁰³⁴

Debûsî'ye göre haber-i vâhid kesin bilgiyi gerektirmeyen ancak bilgiyi imkân dâhiline sokan bir delildir. Daha önce de ifade edildiği gibi Debûsî, haberi önce garib ve meşhur diye iki kısma ayırır. Garib haberleri de garîbu'l-makbûl ve garîbu'l-müstenker diye iki kısma ayıran müellif, garîbu'l-müstenker ile amel edilemeyeceği görüşünü benimser. O, kabul edilen/reddedilmeyen haber-i vâhidler diye de niteleyebileceğimiz garîbu'l-makbûl haberler ile ise baskın kanaat bilgisi elde edilebileceği görüşünü benimser. Dolayısıyla Debûsî'ye göre haber-i vâhid¹⁰³⁵ ile kesin bilgi elde edilmese de doğru olma ihtimali yüksek olan bilgi elde edilir ve bu tür haberler kendisiyle amel etmenin vacip olduğu şer'î birer delildir. Müellif bu görüşünü temellendirmek için şer'î delilleri, ilmi mümkün kılan ve ilmi zorunlu kılan deliller diye iki kısma ayırır. Debûsî; kitap, Rasûlullah'dan (s.a.v) duyulan haber, Rasûlullah'dan (s.a.v) mütevâtir olarak nakledilen haber ve icmanın ilmi zorunlu kılan deliller müevvel ayet, haber-i vâhid ve kıyasın ise ilmi mümkün kılan deliller olduğunu söyler.¹⁰³⁶

O, haber-i vâhidin de içinde bulunduğu ilmi mümkün kılan deliller ile amel etmenin vacip olduğu ve kendileriyle amelin vacip olması dolayısıyla da bu delillerin şer'î hüccet olduklarını söyler. Ona göre asıl olan hakiki anlamda ilim ifade eden deliller ile amel etmektir. Ancak, hakiki anlamda bilgi ifade etmese de re'yi galib ile amelin caiz olmasından dolayı bu deliller de ilmi mümkün kılan deliller olarak isimlendirilir.¹⁰³⁷

Debûsî'ye göre haber-i vâhidin delil olma kuvveti hususunda dört farklı görüş vardır. Bu görüşler şunlardır;

a) Cumhurun benimsediği görüşe göre haberi rivayet eden kişi yalandan masum olmasa da haber-i vâhid hüccettir.

b) Haber-i vâhid, râvîlerin sayısı şahitlik için yeterli olacak sayıya ulaşınca hüccettir.

c) Şahitlik için yeterli olacak azami sayıya ulaşınca kadar hüccet olmaz.

¹⁰³⁴ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1996, XIV, 349-352; Yığın, 285.

¹⁰³⁵ Burada kastedilen garibu'l-makbul haberlerdir.

¹⁰³⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/39-41; Debûsî, *Takvîm*, I/384.

¹⁰³⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/384.

d) Mütevâtir haber seviyesine ulaşmadıkça ya da yalandan masum olan bir kişi tarafından rivayet edilmedikçe hüccet olmaz.

Cumhurun görüşünü doğru bulan Debûsî, bu görüşü kitap ve sünnetten zikrettiği deliller, sahabe ve tâbiînin haber-i vâhid ile amel ettiğine dair rivayetler ve aklî deliller ile temellendirir.

Cumhurun delillerinden olan ‘İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu - kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder’¹⁰³⁸ ve ‘Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı.’¹⁰³⁹ Ayetlerinde, mü’minler hakikati gizlemekten men edilmiştir. Bu ayetlerde hitap, her ne kadar topluluğa olsa da topluluğun bütün fertlerini de tek tek kapsar. Dolayısıyla bu hitap, topluluğu oluşturan bütün fertler için bağlayıcı olur. Bu icma ve kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan deliller ile sabittir.

Müellifin bu konuda verdiği diğer örnek ise, ‘(Ne var ki) mü’minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir fırka da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar’¹⁰⁴⁰ ayetidir. Debûsî, bu ayette geçen ‘fırka’ kelimesinin en azı üç kişi olan bir topluluğun ismi olduğunu ‘taife’ kelimesinin ise o topluluğun bir kısmı olduğunu ve taifeden kastedilenin bir ya da iki kişi de olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bazen bir kişi de taife olarak isimlendirilebilir. Ayrıca ‘Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın’¹⁰⁴¹ ayeti de ‘taife’ kavramıyla bir kişinin kastedilebileceğinin delilidir. Zira bu ayette zikredilen iki taifenin iki kişi olduğu rivayet edilir. Ayetin devamında gelen “فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا” (o iki kişinin arasını düzeltin) ifadesi de ayette geçen iki taifeden

¹⁰³⁸ Bakara: 2/159

¹⁰³⁹ Al-i İmran: 3/187

¹⁰⁴⁰ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ” Tevbe: 9/122.

¹⁰⁴¹ “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاهِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَنْبَغِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ” Hucurat: 49/9.

kastedilenin iki kişi olduğuna delâlet eder. Zira ayette ‘kardeşlerinizin arasını düzeltin’ değil ‘iki kardeşinizin arasını düzeltin’ ifadesi geçmektedir.

Debûsî’ye göre bu ayetler dini konularda ikazda bulunmak için tek kişinin yeterli olduğuna ve tek kişinin vermiş olduğu haberlere uymanın da zorunluluk ifade edebileceğine delâlet eder. Ona göre bu ayetler ile Allah’ın vaz’ ettiği hükümlerin gizlenmesi yasaklanmakta ve her ferdin bu hükümleri açıklamakla mükellef olduğu, işitenlerin de işittikleri bu haberler ile amel etmek ile yükümlü oldukları anlaşılır.¹⁰⁴²

Debûsî, haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli olduğunu delillendirmek için Peygamber’in (s.a.v) uygulamaları ve sahabe ve tabiunun haber-i vâhid ile amel ettiğine dair örnekler zikreder. Bu örneklerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- Rasûlullah (s.a.v), yenilecek ürünlerin temiz olduklarını bilmek için bizzat kendisi ziraat ile uğraşmaz, kendisine hediye edilen yiyeceklerden yer ve çarşıdan alışveriş yapardı. Bu örnekler Rasûlullah’ın bazı hususlarda kendisine gelen vahiyle değil kendisine verilen haberlere göre amel ettiğini gösterir. Bu da Rasûlullah’ın (s.a.v) bir kişinin haberiyle amel ettiğinin delilidir.

- Bütün insanlığa Resul olarak gönderilen Peygamber (s.a.v), bazen elçiler göndererek, bazen de mektup yazarak vazifesini yapmıştır. Haber-i vâhid hüccet olmasaydı Rasûlullah’ın (s.a.v) elçiler göndermek suretiyle yaptığı tebliğ tebliğ sayılmazdı. Bu düşünce Rasûlullah’ın (s.a.v) vazifesini yapmadığını söylemek anlamına gelir ki bu doğru değildir.

- Rasûlullah’ın (s.a.v) yaşadığı dönemde Yemen ve Bahreyn gibi uzak beldeler fethedilmiştir. Fakat Rasûlullah (s.a.v) buralara bizzat kendisi gitmemiştir. O beldelerdeki insanlara dini öğretmek için vekiller göndermiştir. Eğer haber-i vâhid hüccet olmasaydı vekiller gönderilerek dinin anlatılması caiz olmazdı ve fethedilen bu beldelerin halkları dini öğrenmek için Rasûlullah’a (s.a.v) gelmek zorunda kalırlardı.

- Allah Teâlâ şahitliği bağlayıcı bir delil kıldı. Bundan dolayı kadı şahitlik ile amel etmekten kaçınırsa fâsık olur. Şahitlik ise kesin bilgi ifade etmez. Bu durum ister

¹⁰⁴² Debûsî, *Takvîm*, I/389-390; Yığın, 295-296.

kesin bilgi ister başka bir şeye de ihtimali olan zâhir bir delil olsun hüccet ile amel etmenin zorunluluğuna delâlet eder.¹⁰⁴³

Debûsî'ye göre bu deliller Rasûlullah'ın (s.a.v) hem tek bir kişinin haberiyle amel etmeyi caiz gördüğü, hem de tek bir kişinin haberiyle büyük toplulukların amel etmesini mümkün ve zorunlu gördüğü sonucunu doğurur. Ve bu haberler Peygamber (s.a.v) ve sahabenin bir kişinin haberiyle hükmettiğini gösterir. Ona göre sahabe ve selefin âhâd haber ile amel ettiği güneş gibi aşikârdır.¹⁰⁴⁴

Sonuç olarak Debûsî'ye göre haber-i vâhid ilmi mümkün kılan bir delildir. Bu delil ile doğruluğu zorunlu olan bilgi değil, doğru olma ihtimali yüksek olan bilgi elde edilir. Bu bilgi doğru olduğu kesin olarak ispatlanamayan bir bilgidir. Ancak, Allah Teâlâ kesin bilgi ile amel etmeyi emrettiği gibi kesin olmayan bilgi ile de amel etmeyi emretmiştir. Zira bilgi, ilm-i yakîn ve ilmi gâlibi'r-re'y diye iki kısma ayrılır. Bu iki tür bilgi ile de din ve dünya işlerinde amel etmek caizdir. Ancak ilmi yakîn zâhirde ve bâtında her yönüyle hak olan bilgiyi gerektirirken, re'yi galib ile elde edilen bilgi yalnızca kul katında hak olan ancak Allah (c.c) katında hak olduğu iddia edilemeyen bilgi elde edilir.¹⁰⁴⁵ Bundan dolayı kesin bilgi (ilm-i yakîn) itikadî meselelerde de delil olarak kullanılabilirken, kesinlik ifade etmeyen bilgi yalnızca amelî konularda delil olarak kullanılabilir. Dolayısıyla haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmediği için yalnızca amelî konularda hüccettir.¹⁰⁴⁶

Semerkindî de Debûsî gibi haber-i vâhidin kesin bilgiyi değil re'yi galib bilgisini gerektirdiğini ve haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olduğu görüşünü benimser. Âlimlerin çoğunluğunun bu görüşü benimsediklerini söyleyen Semerkindî'ye göre haber-i vâhid doğru olma, yalan olma ve hata ihtimalini barındıran bir delildir. Ancak yalan olma ihtimalinden dolayı bu haberlerin hepsini reddetmek aynı zamanda doğru olan haberi de reddetmek anlamına geleceği için yanlıştır. Bu haberlerin hepsini kabul etmek ise yalan olanı da kabul etmek anlamına geleceği için doğru olmaz. Yine doğru olan haber ile amel etmeme ihtimalinden dolayı bu haberler hakkında tevakkuf etmek de doğru değildir. Bu haberlerin toptan reddi veya hepsinin kabulü doğru olmayacağına göre, bu haberler içindeki doğru haberleri bulup onlarla amel etmek için çaba

¹⁰⁴³ Debûsî, *Takvîm*, I/392-393.

¹⁰⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/395-396.

¹⁰⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/598-599.

¹⁰⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/395; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 139.

gösterilmesi gerekir. Ancak bir haberin kesin olarak doğru ya da kesin olarak yalan olduğunu ortaya çıkaracak bir yöntem yoktur. Bundan dolayı yapılan araştırma sonucu haberin yalan veya doğru olduğuna karar verilir ve zann-ı gâlibe göre, doğru olduğuna kara verilen, bu delil ile amel edilir. Çünkü zann-ı gâlibe göre tercih edilen delil ile amel etme hikmetli bir davranıştır. Kitap, sünnet, icma ve akıldan birtakım deliller bu görüşü doğrular.

Bu görüşün kitaptan delili ‘İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun’¹⁰⁴⁷ ve ‘Bu (işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği şahit tutun’¹⁰⁴⁸ ayetleridir. Bu ayetler tasdik yönünden imanın ictihad ile bilinebileceğinin delilidir.

Rasûlullah (s.a.v), Muaz b. Cebel ve diğer sahabelere karşılaştıkları yeni hadiselerin hükümlerini belirlemede ictihad etmeyi emretmiştir. İctihad ise re’yi galib ile amel etmektir.

Ümmet, vekil ve görevlilerin sözünü kabul etme ve hükümlerin genelinde özellikle hadler ve kısasta şahitliğin kabul edilebileceği hususunda icma etmiştir. Bu genel kabule, şahitlik yapan kimsenin yalan yere şahitlik yapabilme ihtimaline rağmen, o kişinin doğru olma yönü tercih edilerek ulaşılır.¹⁰⁴⁹

Semerkindî, böylece kendisinden kesin bilgi elde edilmese de bir delil ile amel etmenin gerekli olduğunu kitap, sünnet ve icmadan deliller ile temellendirir. Ona göre akıl da kendisinden zannî bilgi elde edilen haber-i vâhidin şer’î konularda hüccet olduğuna delâlet eder. Zira akıl delili kesin olarak zararlardan kaçınmayı ve faydalı olan şeylere yönelmeyi gerektirir. Örneğin, kişi iki yönü olan bir yolla karşılaştığında ve adil bir kişi de bu yollardan birinin güvenli diğerinde ise hırsızların olduğunu söylediğinde akıl o kişinin haberiyle amel etmeyi zorunlu kılar. Çünkü zann-ı gâlibe dayalı olsa da, bu habere itimad ederek zararın defedilme ihtimali vardır. Bu konuda müellifin verdiği diğer bir örnek ise yıkılmak üzere olan bir duvarın önünde oturan kişinin duvardaki eğriliği fark eden diğer bir kişi tarafından uyarılması durumudur. Bu durumda uyarılan kişi zann-ı gâlibe dayalı bir bilgi ile uyarılmış olsa da bu bilgiye göre amel edip yıkılmakta olan duvarın önünden kaçması gerekir.

¹⁰⁴⁷ “وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلِ مِّنْكُمْ” Talak: 65/2.

¹⁰⁴⁸ “مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ” Bakara: 2/282.

¹⁰⁴⁹ Semerkandî, *Mîzan*, II/665.

Semerkandî'ye göre bu örneklerde görüldüğü üzere dünya işlerinde zannî bilgi ile amel etmek vacip olduğu gibi din işlerinde de zannî bilgi ile amel etmek vaciptir. Çünkü şer'î emirler kulların maslahatını temin etmek için vaz' olunmuştur. Şer'î nehiyler ise, kulların çirkin şeylerden kaçınmaları için varid olmuştur. Bu emir ve nehiylere göre hareket etmeyenler dünyada kınanmayı, ahirette ise cezalandırılmayı hak ederler. Dolayısıyla dünya işleriyle ilgili olan zannî bilgi ile amel etmemenin olumsuz sonuçları yalnızca dünya ile ilgiliyken, din işleri ile ilgili zannî bilgi ile amel etmemenin olumsuz sonuçları ile dünya ve ahirette karşılaşılabilir. Bundan dolayı dünya işlerinde zannî bilgi ile amel etmek gerekli olduğu gibi din işlerinde de zannî bilgi ile amel etmek gereklidir.

Bu gerekçelerden dolayı zannîlik ifade eden delil ile amel etmenin vacip olduğu görüşünü benimseyen Semerkandî'ye göre zannîlik ifade etse de mütedeyyin ve adil bir râvî tarafından rivayet edilen haber-i vâhid ile amel etmek vaciptir. Zikredilen gerekçeler ile görüşünü delillendiren müellif, bu gerekçelere ek olarak haber-i vâhidi rivayet eden râvînin doğruluk yönünün tercih edilmesi gerektiğini şu gerekçeler ile izah eder:

- Râvîler ve hadis nakilcileri vakitlerini ve mallarını hadisleri ezberlemek için feda etmişlerdir. Bunu ise hak olan dini yayma ve Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetini yaşatmak için yapmışlardır. Bu maksat uğruna dünyanın geçici nimetlerinden yüz çeviren, canını ve malını bu uğurda harcayan kişinin çok küçük menfaatler için yalan haber nakletmesi çok zordur. Ancak yalan haber rivayet ederek dinini dünya için satan ve bu şekilde doğru olmayan görüşlerini yaymaya çalışan kişiler bu genellemenin haricindedirler.

- Hadis nakilcileri halk nezdinde saygınlık ve itibar sahibi kişiler olarak bilinirler. Sahih haberlerin yaygınlığından dolayı yalan olarak rivayet edilen haber dikkat çeker ve yalan olduğu anlaşılır. Bu durumda yalan haber rivayet eden râvî halk nezdinde itibarı olmayan bir kişiye dönüşür. Râvîlerin saygınlıklarını koruma arzusu da onları doğru haber nakletmeye yöneltir.¹⁰⁵⁰

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî, âlimlerin çoğunluğunun da benimsemiş olduğu, kendisinden kesin bilgi elde edilmese de haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olduğu görüşünü benimser. Her iki müellife göre de haber-i vâhid sabit olması yönüyle doğru olma ihtimali yüksek olan bir haberdir ve zann-ı gâlib ifade eder. Ancak haber-i

¹⁰⁵⁰ Semerkandî, *Mizan*, II/664-667.

vâhid zan barındırsa da bu zannîlik doğruluk yönü daha kuvvetli olan bir zannîliktir. Zira buradaki zan delile dayalı olmayan bir zan değil doğru olma ihtimali daha kuvvetli olan bir habere dayalı olan zann-ı gâliptir. Kendisi ile kesin bilgi elde edilemediği için haber-i vâhid itikadî meselelerde delil olarak kullanılmaz.

3.1.4. Haberin Mana ile Naklî

Hadisin mana ile naklî, hadisin manası bozulmadan Rasûlullah'ın (s.a.v) kullanmış olduğu lafızlar haricindeki başka lafızlar ile ifade edilerek rivayet edilmesidir.¹⁰⁵¹ Âlimlerin çoğunluğu mana ile rivayeti caiz görürken hadisin lafzen rivayetini şart koşan bazı hadisçiler mana ile rivayeti caiz görmez.¹⁰⁵²

Mana ile rivayeti caiz görmeyenlerin en önemli delilleri “*Allah, benim bir sözümü işitip onu iyice ezberledikten sonra duyduğu gibi aktaran kimsenin yüzünü ağartsın*”¹⁰⁵³ hadisidir. Debûsî, hadis ehlinin bu rivayetten yola çıkarak Peygamber'den (s.a.v) işitilen lafzın tam olarak korunması gerektiği ve dolayısıyla duyulduğu gibi rivayet edilmesi gerektiği görüşünü benimsediklerini ifade eder. Mana ile rivayetin caiz olduğu görüşünü savunan Debûsî, âlimlerin çoğunluğunun ‘Rasûlullah (s.a.v) bize şunu emretti, şundan nehyetti ve şuna ruhsat verdi’ gibi sahabe arasında meşhur olan sözleri delil getirerek mana ile rivayeti caiz gördüklerini söyler. Ona göre nakledilecek lafız aynının rivayetini gerektiren mûciz (benzersiz) bir lafız ya da ayet ise lafzın icaz özelliğinin korunması için aynı ile nakledilmesi gerekir. Çünkü farklı lafızlar ile nakledilmesi durumunda bu tür lafızlar mûciz olma vasfını yitirir. Mûcizlik vasfı olan lafzın mana ile rivayeti caiz görülürse bu o lafızla kastedilen mananın bozulması sonucunu doğurur. Fakat eğer lafız kendisiyle amelin mümkün olması için manasıyla nakledilmesi gerekli olan lafızlardan ise ve bu lafız hakiki manasına vakıf olunan ve yerine başka bir lafız kullanıldığında manasında bir değişiklik olmayan bir lafız ise bu lafzın mana ile naklî caiz olur. Debûsî, böylelikle lafzın belli şartları taşıması durumunda mana ile naklîni caiz görse de lafzı aynı ile nakletmeyi azimet, manası ile nakletmeyi ise ruhsat olarak görür.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, 66.

¹⁰⁵² Debûsî, *Takvîm*, I/438; Serahsî, *Usul*, I/355; Semerkandî, *Mîzan*, II/651.

¹⁰⁵³ Serahsî, *Usul*, I/355; Debûsî, *Takvîm*, I/439; Hadis için bkz.: İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, Sünen-i İbn Mâce I-II, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, yy. t.y, İman: 18; Tirmizî, İlim: 7.

¹⁰⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/440.

Haberin mana ile naklîni caiz gören Semerkandî de görüşünü delillendirmek için öncelikle mana ile rivayetin yaygın bir uygulama olduğunu ifade eder. Örneğin, sahabeden nakledilen ‘Rasûlullah (s.a.v) şöyle dedi’ ve ‘buna benzer dedi’ ve ‘buna yakın dedi’ gibi rivayetler vardır. Bu tür nakillerin hepsi mana ile rivayettir. Yine sahabenin Rasûlullah (s.a.v) bize böyle emretti ve şundan da nehyetti gibi rivayetler de vardır ki bunlar da mana ile rivayet anlamına gelir. Sahabeden gelen bu tür rivayetlerin çokluğu sahabenin mana ile rivayetin caiz olduğunda icma ettikleri anlamına gelir. Sahabenin icması ise uyulması gereken bir hüccettir.

Semerkandî, mana ile rivayeti caiz görmeyenlerin bu görüşlerinin her biri fâsid olan iki gerekçeden kaynaklanabileceğini söyler:

Bunlardan ilki, lafzın değişmesinin doğru olmadığıdır ki bu doğru değildir. Zira sünnet hüküm koymak için vaz’ olunmuştur. Bu maksat haberin lafzının korunmasını zorunlu kılmaz. Çünkü hadisteki lafızlar, okunmakla sevap kazanılan ve kendileriyle namazın caiz olduğu Kur’ân lafızları gibi mu’ciz lafızlar değildir. Bundan dolayıdır ki; haberde haberin lafzına bağlanan bir maksat yoktur. Maksat haber ile ifade edilen hükmün aktarılmasıdır. Haberın mana ile naklî ise bu maksadın gerçekleşmesine engel olmaz.

Mana ile naklîn caiz olmadığını söyleyenlerin ikinci gerekçeleri ise mana ile nakil durumunda mananın tam olarak korunamayacağıdır ki bu da doğru değildir. Çünkü haberin lafzın benzeriyle aktarılması durumunda eğer lafız müşterek, müevvel ve mücmel gibi kapalılık barındıran bir lafız değilse mana değişmez. Örneğin, “قعد” (oturdu) kelimesinin yerine “جلس” kelimesi kullanıldığında haberin manası değişmez. Bundan dolayı Arapça bir kelime olan “شهادة” (şahitlik) kelimesi yerine başka dillerde ya da Arapçada aynı manâya gelecek bir kelimenin kullanılması caizdir. Çünkü asıl maksat lafız değil lafız ile kast edilen manadır.¹⁰⁵⁵

Debûsî ve Semerkandî, ‘Allah, benim bir sözümü işitip onu iyice ezberledikten sonra duyduğu gibi aktaran kimsenin yüzünü ağartsın’ hadisinin mana ile naklîn caiz olmadığına delili olacağı görüşünü doğru bulmazlar. Debûsî’ye göre bu hadis, haberin Peygamber’den (s.a.v) duyulan kelimelerin aynı ile nakletmeye teşvik eder. Kendilerinin de bu görüşü benimsediklerini söyleyen Debûsî, kendilerine göre lafzın

¹⁰⁵⁵ Semerkandî, *Mîzan*, II/652-654.

aynının nakledilmesinin azimet, bazı haberlerin mana ile naklînin ise ruhsat olduğunu ifade eder.¹⁰⁵⁶

Semerkandî'ye göre de bu hadis mana ile naklî caiz görmeyenlerin delili olamaz. Çünkü ona göre bu hadis ile haberin her şekilde mana ile aktarılmasının yasaklanması anlaşılmaz. Zira bir mütercimin bir lafzı başka bir dile aktarmasında da duyduğu gibi aktardı denilebilir. Bu hadiste ifade edilen '*duyduğu gibi nakletme*' lafzı hadiste kapalılık barındıran müşterek, müevvel ya da mücmel bir kelime olması durumundadır. Hadis bu tür kelimeler içerdiğinde hadisın aynı kelimeler ile nakledilmesi gerekir. Zira bu tür lafızların başka kelimeler ile aktarılması durumunda mananın bozulma ihtimali vardır.¹⁰⁵⁷

Bu ifadelerden Debûsî ve Semerkandî'nin mana ile naklî bütün haberler için değil bazı haberler için caiz gördükleri anlaşılmaktadır. Debûsî ve Semerkandî'ye göre hadis kapalılık barındıran müşterek, müşkil ve mücmel bir lafız içeriyorsa bu hadisın mana ile naklî caiz olmaz. Semerkandî'nin bu husustaki gerekçesi ifade edilmişti. Debûsî'ye göre ise müşterek ve müşkil lafızlar ile kastedilen mana ancak te'vil ile bilinebilir. Râvînin te'vil ile ulaştığı anlam ise başka kimse için delil olmaz. Dolayısıyla bu tür lafızlar yalnızca işitildikleri gibi nakledilmelidirler. Mücmel lafızlar ise manasına vakıf olunamayan lafızlar olmaları dolayısıyla mana ile nakledilmeleri tasavvur edilemez.¹⁰⁵⁸

Dolayısıyla Debûsî ve Semerkandî müşterek, müşkil ve mücmel lafız içeren haberlerin mana ile naklînin caiz olmadığı görüşünü benimser.

Debûsî'ye göre muhkem ve zâhir lafızların mana ile naklî caizdir. Ancak ona göre muhkem lafızların mana ile naklî için râvînin Arap dilini iyi biliyor olması yeterliyken, zâhir lafızları mana ile nakledecek râvînin aynı zamanda fıkıh ve ictihad ehli olması da gereklidir. Zira muhkem lafız tek bir manâya gelen ve dili bilen herkes tarafından manasına vakıf olunabilen bir lafız türüdür. Bundan dolayı dili bilen her râvînin bu lafzı kendisiyle aynı manâya gelen başka bir lafız ile nakletmesinde bir sakınca yoktur. Ona göre zâhir lafızları mana ile nakledecek kişinin ise dili bilmesi yanında ictihad bilgisine de sahip olması gerekir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/440.

¹⁰⁵⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/654.

¹⁰⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/441-442.

¹⁰⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/440-441.

Semerkindî'ye göre de müşterek, müşkil ve mücmel lafız dışında olan lafızların mana ile naklî caizdir. Zira ona göre başka bir lafız ile karışma ihtimali olmayan ve müctehidin içtihadı ile anlamında farklılık olmayacak derecede manasında açıklık olan lafızların mana ile rivayeti caizdir. Semerkindî bu tür lafızlarda râvînin dili iyi bilmesini yeterli görür ve râvînin ayrıca fıkıh bilgisine sahip olması gerekliliğini şart koştur.¹⁰⁶⁰

Dolayısıyla müşterek, müşkil ve mücmel lafızlar dışındaki lafızlarda mana ile rivayeti caiz gören iki müellif, bu lafızlarda mana ile rivayeti yapacak râvînin nitelikleri hususunda ihtilaf ederler. Semerkindî, bu tür lafızlarda mana ile rivayeti yapacak râvînin fıkıh konusunda bilgi sahibi olmasını gerekli görmez ve bu râvîlerin Arap dilini iyi bilmelerini yeterli görür. Debûsî ise muhkem lafzın mana ile rivayeti için dili bilmeyi yeterli görürken zâhir lafzı mana ile rivayet edecek râvînin aynı zamanda fıkıh ilmine de vakıf olması gerektiği görüşünü benimser. Debûsî, bu konudaki görüşünü şu şekilde gerekçelendirir:

*Zâhir lafız, anlamı açıkça anlaşılrsa da, mecaza veya tahsisini gerektiren bir delil ile tahsis edilmeye ihtimali olan bir lafızdır. Bundan dolayı bu lafızların dini ve fıkıh bilmeyen kişi tarafından nakledilmesine müsaade edilmez. Ta ki başka bir lafızla ifade ettiğinde anlama dair bir yanlışlık olmayacağına dair kendisine güvenilsin. Aksi takdirde fıkıh bilmeyen kişi mecaza ve tahsise ihtimali olan bu lafız yerine mecaza ve tahsise ihtimali olmayan bir anlam yükleyebilir ki bu durumda lafızdan anlaşılması gereken asıl mana anlaşılmamış olur. Ya da fıkıh bilmeyen kişi bu lafzı birinci lafızdan daha fazla umumluk içeren bir lafızla değiştirebilir. Bu ise asıl lafızdan anlaşılmayan mananın zorunlu kılınması anlamına gelir. Ancak dinin usulünü bilen kişi bu tür ithamlardan beridir ve bu tür lafızları mana ile rivayet etmesine müsaade edilir.*¹⁰⁶¹

3.1.5. Peygamber'in Filleri

Sünnet kavramı mutlak olarak kullanıldığında bu kavramdan Rasûlullah'tan rivayet edilen haberler anlaşıldığı gibi, Rasûlullah'ın (s.a.v) fiilleri ve takrirleri de anlaşılır. Rasûlullah'ın (s.a.v) fiilleri kavramıyla kastedilen ise onun yaptığı işler hareket ve davranışlardır.¹⁰⁶² Bu konu usul âlimleri tarafından özellikle teşri değeri

¹⁰⁶⁰ Semerkindî, *Mîzan*, I/505; Semerkindî, *Mîzan*, II/655.

¹⁰⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, I/441.

¹⁰⁶² Selman Başaran, "Fiilî Sünnetin Delil Değeri", U. Ü. İ. F. D., 1 (1), Bursa 1986, 14.

açısından ele alınmıştır. Debûsî ve Semerkandî'nin dâhil olduğu usul âlimleri Peygamber'in (s.a.v) fiillerini birkaç grupta değerlendirmişlerdir. Bunlar;

- Yeme, içme, oturup kalkma ve uyuma gibi insan tabiatı gereği yaptığı fiiller. Bu fiiller şariîn hitabına dâhil olmadıkları için hüküm belirleme açısından dikkate alınmaz.

- Peygamber'in (s.a.v) işlediği sadece kendisine mahsus olan fiiller. Bu fiiller Peygamber'e (s.a.v) mahsus olduğu şer'î bir delil ile bilinen fiillerdir. Teheccüd namazı kılmanın kendisine farz olması, dörtten fazla kadınla evlenebilmesi ve gûnaşırı oruç tutması bu tür fiillerdendir. Bunların farz oluşu ya da caiz oluşu Rasûlullah'a (s.a.v) has olduğu için mü'minler için de aynı hükümde olmazlar ve başka hükümlerin ispatı için kaynak ve delil de olmazlar.¹⁰⁶³

- Zelle türü fiiller. Zelle, Peygamber'in (s.a.v) hata ile ya da unutarak işledikleri kusurlardır. Zelle, ya işleyen kişi (Peygamber (s.a.v)) ya da Allah tarafından hata olduğu açıklanan fiillerdir. Peygamberler (s.a.v) bu fiiller ile isyanı değil o fiili yapmayı kastederler. Bu tür fiiller de örnek almaya elverişli fiiller değildir.¹⁰⁶⁴

- Debûsî tarafından değinilmeyen ancak Semerkandî'nin konu edindiği diğer bir kısım ise Peygamber'in (s.a.v) Kur'an'ın mücmelini beyan ettiği fiilleridir. Semerkandî'ye göre mücmel lafız beyan eden fiil ile o mücmel lafız müfesser lafza dönüşür. Ve mücmel lafız ile hangi hüküm ifade ediliyorsa fiilin hükmü de o olur. Kur'an'ın namaz kılmayı emreden ayetlerinin Rasûlullah'ın (s.a.v) fiilleri ile beyan edilmesi bu kısmın örneğidir.¹⁰⁶⁵

- Peygamber'in (s.a.v) bilerek yaptığı ve şer'î vasfı bilinmeyen fiiller. Debûsî ve Semerkandî bu fiillerin hükmü hususunda ihtilaf eder.

Debûsî'ye göre Peygamber'in (s.a.v) bu tür fiillerinin hükmünü açıklayan bir delil ortaya çıkana kadar bu fiillerin hükmünün mubahlık olduğuna inanılır. Bu fiilin hükmünü beyan eden delil ortaya çıkınca da o hükme göre amel edilir. Müellif, görüşünü mala vekâlet örneğiyle şu şekilde delillendirir:

¹⁰⁶³ Debûsî, *Takvîm*, II/548-549; Semerkandî, *Mîzan*, II/673; Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", *D.E.Ü. İ. F. D.*, 9, 1995, 69-70.

¹⁰⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/549.

¹⁰⁶⁵ Semerkandî, *Mîzan*, II/673.

Mal sahibi, bir kişiyi malı hakkında vekil tayin ettiğinde vekilin malı satma ve kiralama gibi diğer tasarrufları yapma ihtimali olmakla birlikte vekilin asıl görevi malı korumaktır. Çünkü vekâlette malı koruma hususu kesinlik arz ederken diğer ihtimaller ancak ek bir delil ile sabit olur. Bunun gibi de Rasûlullah'ın (s.a.v) zelle dışındaki bütün kasıtlı fiillerinin hükmü mubahlıktır. Ancak bu tür fiillerin farz, vacip gibi mubahlığın üstündeki hükümlere de ihtimali vardır. Farz, vacip gibi mubahlıktan derece olarak daha yüksek bir hüküm alabilmesi ancak ek bir delil ile mümkün olur.¹⁰⁶⁶

Semerkandî ise Debûsî'nin benimsemiş olduğu bu görüşü Kerhî ve diğer Irak Hanefîlerine atfeder ve yanlış bulur. Ona göre Rasûlullah'ın (s.a.v) mutlak fiilleri amelî açıdan vacipliğe hamledilirken itikâdî açıdan kesin bir görüş belirtmeden tevakkuf edilir. Ve şariîn bu hususta muradı ne ise onun hak olduğuna inanılır. Semerkandî'ye göre Rasûlullah'a (s.a.v) muhalefeti haram kılan ve ona uymayı vacip kılan naslar bu görüşün delilidir.

Örneğin, “فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ”¹⁰⁶⁷ ayeti ile Peygamber'e (s.a.v) muhalefet edenler uyarılmıştır. Bu uyarı Peygamber'in (s.a.v) söz ve fiillerine tabi olunmasının emredilmesi anlamına gelir. Yine “أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ”¹⁰⁶⁸ ayeti Rasûlullah'a (s.a.v) itaat etmeyi emreder. Ve bu itaat onun hem söz hem de fiillerine uygun hareket etmeyi gerektirir.

Ona göre bu ayetler Rasûlullah'ın (s.a.v) günlük ihtiyaçları için yaptığı fiiller ve dünyevi meseleler ile ilgili fiiller dışındaki fiillerinin asıl hükmünün vaciplik olduğuna delâlet eder. Ancak vacip olan bu fiillerin tahsis edilip başka bir hüküm alma ihtimalleri vardır. Bundan dolayı bu fiile tabi olma amelî açıdan vaciplik iken, itikâdî açıdan kesin olarak vacipliktir denmez ve tevakkuf edilir. Ve fiilin amelî olarak vacip olan bir fiil gibi eda edilmesi gerekir. Zira fiil, eğer vacip ise kişi sorumluluktan kurtulmuş olur. Eğer fiil vacip değilse, kişi fiili işlemekle sevap kazanmış olur.¹⁰⁶⁹

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî, Peygamber'in (s.a.v) zelle dışındaki kasıtlı olarak yaptığı dini hususları ilgilendiren fiillerin hükmü hususunda ihtilaf ederler. Debûsî'nin de dâhil olduğu Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göre Peygamber (s.a.v) den

¹⁰⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/549-551.

¹⁰⁶⁷ “Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.” Nur: 24/63.

¹⁰⁶⁸ “Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin.” Nisa: 4/59.

¹⁰⁶⁹ Semerkandî, *Mîzan*, II/673-676.

sadır olan ve hükmü bilinen fiillere o hükümlere göre tabi olunurken hangi hüküm dâhilinde olduğuna delâlet eden bir delil bulunmayan fiillerin mubah olduğuna inanılır.¹⁰⁷⁰

Ancak mubahlık görüşünü savunan Hanefiler de kendi aralarında iki gruba ayrılır. Kerhî'nin temsilcisi olduğu ilk görüşe göre Peygamber'in (s.a.v) fiilinin hükmüne dair bir delil bulunmadıkça mubah olduğuna inanılan bu fiile tabi olmak gerekli değildir. Fiile tabi olmak ancak fiilin hükmünü bildiren delilin ortaya çıkmasıyla gerekli olur. Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'ye göre ise Peygamber'in (s.a.v) fiilinin sıfatını beyan eden bir delil olmasa da fiilin Peygamber'e (s.a.v) has olmadığı bilindiğinde o fiile tabi olunur ve fiil eda edilir.¹⁰⁷¹ Semerkandî'nin de dâhil olduğu Semerkant Hanefîlerine göre ise Peygamber'in (s.a.v) bu tür fiilleri amelî açıdan vacipliğe hamledilir, itikâdî açıdan ise bu fiillerin hükmü hususunda tevakkuf edilir. Çünkü Peygamber (s.a.v) ümmetin önderidir ve aksini gösteren bir delil olmadıkça onun ameline tabi olup o ameli eda etmek vaciptir.¹⁰⁷²

3.1.6. Nebî'in İctihadı

Debûsî ve Semerkandî'nin sünnet konusu kapsamında ele aldıkları diğer bir mesele de Peygamber'in (s.a.v) kendi re'yyine dayalı olarak teşride bulunup bulunmayacağı hususudur.

Debûsî'ye göre bu konuda aşağıdaki dört görüş vardır:

- a) Peygamber (s.a.v), yalnızca vahiy ile hüküm vaz' edebilir.
- b) Peygamber (s.a.v), re'y ile sadece vahiy ve ilhama dayanarak hüküm vaz' edebilir.
- c) Peygamber (s.a.v), hem vahiy hem de re'ye dayanarak hüküm vaz' edebilir.
- d) Peygamber (s.a.v), bir meselede başlangıçta re'ye dayanarak hüküm vaz' edemez. Bu mesele ile alâkalı vahiy gelmesini bekler. Vahiy gelmesinden ümit kesilince kendi re'yyine göre hüküm vaz' eder ve o hükme göre amel eder. Debûsî'nin doğru

¹⁰⁷⁰ Serahsî, *Usul*, II/86-87; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/298-300; İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Filleri", *A.Ü. İ. F. D.*, 37, 1996, 199.

¹⁰⁷¹ Cessâs, *Fusul*, III/215; Serahsî, *Usul*, II/86-87; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/299.

¹⁰⁷² Semerkandî, *Mizan*, II/674; Lâmişî, 154.

bulduğu görüş budur. Zira ona göre re'y, mü'minler için bağlayıcı olduğu gibi, Peygamber (s.a.v) için de bağlayıcıdır. Ancak, re'y kuvvet açısından kitap ve sünnetten sonra gelen bir delildir. Bundan dolayı Rasûlullah (s.a.v) yeni bir mesele ile karşılaşınca, ya da dini meselelerde kendisine bir soru sorulunca öncelikle bu mesele hakkında vahiy gelmesini beklerdi. Rasûlullah'ın (s.a.v) vahiy gelmesini beklemesi ise insanların vahyi anlamak için düşünmesi konumundadır. Bu sebeble yeni karşılaşılan bir meselede ancak vahyin gelmesinden ümit kesildiği durumda Rasûlullah'ın (s.a.v) re'yi hüccet olur ve o görüşe göre amel etmek vacip olur.¹⁰⁷³

Semerkandî, ise bu konuyu '*nas olarak kendisine vahiy gelmeyen şer'î hükümlerde Rasûlullah'ın (s.a.v) ictihad etmesinin caiz olup olmadığı*' başlığı altında ele alır.¹⁰⁷⁴ Müellif konuyu şer'î hükümler ile sınırlandırmıştır. Zira harb, düşmanlıkları ortadan kaldırma gibi dünyevî meselelerde Rasûlullah'ın (s.a.v) ictihad yetkisine sahip olmasının gerektiği hususunda görüş birliği vardır.¹⁰⁷⁵

Semerkandî'ye göre Rasûlullah'ın (s.a.v) şer'î meselelerde ictihad etmesi caizdir. Hatta o bu görevi yapmakla emrolunmuştur. Ona göre, Ebu Yusuf ve Şafî'nin de dâhil olduğu usulcülerin çoğunluğu bu görüşü benimser. Müellif, görüşünü nas ve aklî deliller ile şu şekilde temellendirir;

- "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ"¹⁰⁷⁶ ayeti düşünmeyi ve ibret almayı emreden ve umumiyet ifade eden bir nastır.

- Ömer (r.a), Rasûlullah'a hanımını öpen kişinin orucunun bozulup bozulmayacağını sordu. Rasûlullah (s.a.v) şöyle cevapladı: 'Sen oruçlu iken su ile mazmaza yapmaz mısın? Bu senin orucuna zarar verir mi?' Ömer (r.a), cevap olarak; 'Hayır' dedi. Rasûlullah (s.a.v); 'Öyleyse orucun niye öpmekle bozulsun' dedi.¹⁰⁷⁷ Rasûlullah (s.a.v), burada bir meselenin hükmünü belirlemede kıyas yöntemine başvurmuştur.

¹⁰⁷³ Debûsî, *Takvîm*, II/552-559.

¹⁰⁷⁴ Semerkandî, *Mîzan*, II/678.

¹⁰⁷⁵ en-Nemle, *Mühezzeb*, V/2337.

¹⁰⁷⁶ Haşr: 59/2.

¹⁰⁷⁷ Ebû Dâvûd, Savm: 33; Buhârî, Savm: 24, 23; Müslim, Sıyâm: 62-65.

- Rasûlullah'ın (s.a.v) Ebubekir'e (r.a) şöyle dediği rivayet edilir; 'Ben bana vahyolunmayan hususlarda sizin gibiyim.'¹⁰⁷⁸

Semerkindî'ye göre zikredilen bu deliller müctehidler açısından kıyas ve naslar üzerinde tefekkür etmenin, hakkında nas olmayan meselelerdeki hükmü belirleme yöntemi olduğunu gösterir. Akıl ve düşünce yolunu kullanmada eşit olmaları yönüyle müctehidler için hüküm belirleme yolu olan bu yöntemin Rasûlullah (s.a.v) için de hüküm belirleme yöntemi olmaması imkânsızdır. Zira nasların manalarının başkasına açık olduğu halde Rasûlullah'a (s.a.v) kapalı olması düşünülemez. Bu yöntemle hakkında nas olmayan meselenin hükmünü tespit edebilen Rasûlullah'ın (s.a.v) kendisine sorulduğunda bu hükmü tebliğ etmesi ise vaciptir.

Ayrıca ümmetin çoğunluğuna göre dini konularda hatadan masum olan ve ümmetin hepsine göre hatada ısrar etmekten masum olan Rasûlullah'ın (s.a.v) ictihad ile elde ettiği bilgi kesinlikle doğrudur. Rasûlullah'ın (s.a.v) ictihad ile elde ettiği bilgi kesinlikle doğru olduğuna göre de onun ictihad ile edindiği bilgi vahiy ile gelen bilgi gibidir. Zira Semerkandî'ye göre vahiy açık ve gizli diye iki kısma ayrılır. Cebrâil'in lisanı ile gelen vahiy vahy-i celi iken Rasûlullah'ın (s.a.v) ilham ve ictihad yolu ile elde ettiği bilgi vahy-i hafi konumundadır.¹⁰⁷⁹

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî, Rasûlullah'ın (s.a.v) hakkında kitaptan delil olmayan bir meselede ictihad ederek bir sonuca ulaşmasının caiz olacağı görüşünde birleşirler. Ancak Debûsî'ye göre Rasûlullah (s.a.v) karşılaştığı, hakkında nas olmayan meselenin hükmünü belirlemek için öncelikle o konudaki hükmü beyan edecek ayetin gelmesini beklemelidir. Meselenin hükmünü beyan edecek ayetin gelmesini bir müddet¹⁰⁸⁰ bekledikten sonra vahiy gelmesinden ümit kesilince Peygamber (s.a.v), re'yi ile ictihad ederek meselenin hükmünü belirler. Pezdevî ve Serahsî'nin de benimsemiş olduğu bu görüşe göre yeni karşılaşılan meselede bekleme süresinin dolmasına rağmen vahyin gelmemesi Rasûlullah'a (s.a.v) o konuda ictihad yetkisi verildiğine delâlet eder. Rasûlullah (s.a.v), ictihad ederek elde ettiği hüküm ile amel eder ve bu yöndeki amel sürekli olursa bu hüküm kat'îlik ifade eden bir delile dönüşür. Çünkü ümmet, hata

¹⁰⁷⁸ "فاني فيما لم يوح إلى مثلكما" Hadis kitaplarında bulamadığımız bu hadisi Serahsî de zikreder; Bkz.: Serahsî, *Usul*, II/131.

¹⁰⁷⁹ Semerkandî, *Mîzan*, II/678-682.

¹⁰⁸⁰ Abdulaziz el-Buhârî'ye göre bu müddetin üç gün olduğuna dair görüşler vardır. Bkz.: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/305.

ettiğinde Allah teâlâ tarafından hatası düzeltilme imtiyazına sahip olduğu için, onun hatada ısrar etmeyeceği üzerine icma etmiştir.¹⁰⁸¹ Semerkandî'ye göre ise Peygamber'in (s.a.v) hakkında ayet olmayan şer'î meselelerde icthad ederek hüküm belirlemesi caizdir. Hatta o bu görevi yapmakla emrolunmuştur. Ancak Semerkandî, Peygamber'in (s.a.v) icthad ile hüküm belirlemeden önce meselenin hükmünü beyan eden ayetin gelmesi için bir süre beklemesi şartını koşmaz.¹⁰⁸² Hanefilerde genel kabul gören görüş ise karşılaşılan mesele hakkında Rasûlullah'ın (s.a.v) bir süre vahiy gelmesini beklemesi gerektiğidir.¹⁰⁸³

3.2. İCMA

İslam fıkhnın temel kaynaklarından biri olan icma, şer'î deliller arasında kitap ve sünnetten sonra gelen üçüncü delildir. Fıkıh usûlünün en önemli konularından biri olan icma, usul kitaplarında hem fıkhnın temel kaynaklarından biri olarak hem de hükümlerin meşruyetinin delili olarak ele alınır.¹⁰⁸⁴ Debûsî ve Semerkandî de, diğer usul âlimleri gibi, eserlerinde icma konusuna değinmişlerdir. Yaptığı hüccet taksiminde icmayı kesin ilim ifade eden delillerden sayan Debûsî'ye göre icma, kitap ve sünnetten sonra gelen üçüncü delildir.¹⁰⁸⁵ Semerkandî'ye göre de icma, kitabın müfesser nassı, mütevâtir ve meşhur sünnet ile birlikte kesinlik ifade eden delillerdendir.¹⁰⁸⁶

3.2.1. Tanımı

İcma kavramı sözlükte, tek kişi için kullanıldığında azim, kararlılık gibi anlamlara gelirken topluluk için kullanıldığında ittifak etmek, bir hususta fikir birliği etmek ve birbirinden ayrı olan şeyleri bir araya getirmek anlamlarında kullanılır.¹⁰⁸⁷ Bir usul terimi olarak ise icma 'Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonraki herhangi bir asırda

¹⁰⁸¹ Serahsî, *Usul*, II/90-91; Semerkandî, *Mizan*, II/678; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 514. Ayrıca bkz.: Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996, 39.

¹⁰⁸² Semerkandî, *Mizan*, II/678.

¹⁰⁸³ Murat Şimşek, Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları, T. D. V. Yayınları Ankara 2010, 175.

¹⁰⁸⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcma", *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2000, XXI, 417-418.

¹⁰⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/41.

¹⁰⁸⁶ Semerkandî, *Mizan*, I/106 ve II/843.

¹⁰⁸⁷ İbn Manzûr, VIII/53-57; Semerkandî, *Mizan*, II/709; Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 144.

İslam müctehidlerinin şer'î bir meselenin hükmü üzerinde görüş birliğine varmaları' diye tarif edilir.¹⁰⁸⁸

Debûsî icmayı 'Hz. Muhammed ümmetinden olan adâlet vasfına sahip ve ictihad ehli olan âlimlerin yaşamış oldukları asırda bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır' diye tanımlar.¹⁰⁸⁹ Semerkandî'ye göre ise icma, icma ehliyetine sahip olan müctehidlerin yaşadıkları dönemde dini bir meselenin hükmü hakkında görüş birliğine varmalarıdır. Ona göre görüş birliğine varılan dinî hüküm amel ile ilgili olabileceği gibi akîde ile ilgili de olabilir.¹⁰⁹⁰

3.2.2. İcmanın Ehlinde Bulunması Gereken Şartlar

Debûsî, icma ehlinde bulunması gereken şartları ayrı bir başlık altında ele almaz. Ancak, yaptığı icma tanımından ve icmanın diğer konuları ile ilgili ifadelerinden müellifin hangi şartları gerekli gördüğü anlaşılabılır. Semerkandî ise icma ehlinde bulunması gereken şartları ayrı bir başlık altında ele alır. Buna göre iki müellifin konu hakkındaki ifadeleri incelendiğinde icma ehlinde bulunması gereken şu dört özellikten bahsettikleri söylenebilir. Müslüman olma, adâlet vasfına sahip olma, ictihad ehli olma ve Ehl-i sünnet mensubu olmadır.

3.2.2.1. İcma Ehlinin Müslüman Olması

Debûsî, yalnızca Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan müctehidlerin icmasının hüccet olduğunu söyler. Geçmiş peygamberlerin ümmetleri sayıca daha çok olmalarına rağmen onların âlimlerinin bir konuda fikir birliği etmesi icma olarak kabul edilmez. İcma delilinin yalnızca müslümanlar için hüccet olması İslam dininin yüceliğini göstermek için müslümanlara has kılınmış bir lütuftur. Bu durumun müslümanlara has kılınması ise Muhammed (s.a.v) ümmetinin hatalı bir görüş üzerinde görüş birliği etmekten korunmuş olmaları sebebiyledir.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁸ Aybakan, 145; Dönmez, "İcma", *DİA*, XXI, 417.

¹⁰⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/60.

¹⁰⁹⁰ Semerkandî, *Mîzan*, II/709-710.

¹⁰⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, I/50-51.

Semerkandî'ye göre ise icma delili “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ”¹⁰⁹² ve “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً”¹⁰⁹³ ayetleri ile kerameti sebebiyle Muhammed (s.a.v) ümmetine has kılınmıştır. Ancak bu nasların kapsamına dâhil olmak için kişinin aynı zamanda saygınlık sahibi, şahitliği kabul edilen ve kendisine hitabın yönelmesini mümkün kılan akıl ve baliğ olma özelliklerine sahip olması gerekir.¹⁰⁹⁴

3.2.2.2. İcma Ehlinin Âdil Olması

Debûsî, icmaya dâhil olan müctehidlerin adâlet vasfına sahip kişiler olması gerektiği görüşünü benimser. Ona göre müctehidin adâlet vasfı, doğru bulmadığı bir görüş kendisine ulaştığında, müctehidi doğru olduğuna inandığı görüşü açıklamaya yöneltir.¹⁰⁹⁵ Adâlet vasfını icma ehli olmanın şartı kabul eden Debûsî'ye göre fâsıklık ve yalancılık ithamından dolayı şahitliği kabul edilmeyen kişilerin icmaya muhalefetine itibar edilmez. Çünkü din işleri dünya işlerinden daha önemlidir. Bu sebeple dünya işlerinde şahitlik yapmayı engelleyen her itham din işlerin de görüş belirtmeye engeldir.¹⁰⁹⁶

Semerkandî'ye göre de icmaya katılacak kişinin adâlet vasfına sahip olması gerekir. Bundan dolayı kâfirin, fasığın ve delinin icmaya muhalefeti dikkate alınmaz.¹⁰⁹⁷

3.2.2.3. İcma Ehlinin Müctehid Olması

Debûsî'nin yapmış olduğu icma tanımında ifade ettiği üzere icmaya ehil olabilmesi için kişinin müctehid olması gerekir. Ona göre olayların hükümleri hakkında görüş sahibi olmayan avamın karşı çıkması icmanın geçerliliğini etkilemez.¹⁰⁹⁸

Semerkandî'ye göre de icma ehlinin müctehid olması gerekir. Zira örneğin hakkında nas olan meselenin hükmünün illeti olan vasıf ile diğer vasıfları birbirinden ayırabilecek derecede ictihad ehli olmayan kişi, hakkında nas olmayan meselenin hükmünü anlayamaz. Yine icma ehlinin doğruluk yönü tercih edilen ve böylelikle

¹⁰⁹² “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan hayırlı bir ümmetsiniz.” Ali İmran: 3/110

¹⁰⁹³ “Böylece sizi insanlara şahid ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık.” Bakara: 2/143.

¹⁰⁹⁴ Semerkandî, *Mîzan*, II/713.

¹⁰⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/61.

¹⁰⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/63.

¹⁰⁹⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/713.

¹⁰⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/60.

rivayete ehil olan râvî ile rivayete ehil olmayan râvîleri birbirinden ayırabilecek derecede hadis ilmini bilmesi gerekir. Bu sebepler dolayısıyla avamın ve ictihad seviyesine ulaşmamış ilim talebeleri gibi müctehid olmayan kişilerin icmaya muhalefet etmelerine itibar edilmez.¹⁰⁹⁹

3.2.2.4. İcma Ehlinin Ehl-i sünnet Mensubu Olması

Semerkandî'ye göre icma ehlinin Ehl-i sünnet mensubu kişilerden olması gerekir. Ona göre bid'at ehlinin icmaya muhalefeti dikkate alınmaz. Çünkü ümmetin icmasının delil oluşu ümmetin saygınlığından kaynaklanır. Bid'at ehli ise saygınlık sahibi kişiler değildir.¹¹⁰⁰

Debûsî ise icma ehli için Ehl-i sünnet olma şartını zikretmez. Ancak ona göre müslümanların icması hüccet olduğu için nefislerine uymada aşırı gidip küfre düşenler icma ehli olamazlar. Bu sebeple Rafizîler'in Hz. Ebubekir'in halife oluşuna ve Haricîler'in Hz. Ali'in halife oluşuna muhalefet etmelerine itibar edilmez.¹¹⁰¹ Ayrıca yakîn ve kesin bilgi gerektiren delil sebebiyle hükmü belli olan hususa nefsinin arzularına uyarak muhalefet eden kişinin muhalefetine de itibar edilmez. Ancak heva sahibinin hevasına uymakla nispet edildiği husus haricindeki meselelere muhalefetine, nefesine uymada aşırı gidip küfre düşmedikçe, itibar edilir.¹¹⁰²

Semerkandî ise heva sahibinin nefesine uymada aşırı gidip küfre düşmedikçe icmaya muhalefetlerine itibar edilmesi gerektiği görüşünü doğru bulmaz. Nefsine uyan kişiyi bid'at ehli olarak tanımlayan Semerkandî, hevasına uyan kişinin icmaya muhalefetine itibar edilmeyeceği görüşünü savunur. Ona göre nefesine-hevasına uyan kişinin bu sebeple küfre düşüp düşmemesi arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da hevasına uyan kişinin muhalefetine itibar edilmez.¹¹⁰³

Şu durumda her iki müellifin icma ehlinde bulunması gereken şartlar hususunda aynı görüştedir. Ancak, sadece hevasına uyan kişinin icmaya muhalefedinin etkisi hususunda ihtilaf ederler. Debûsî'ye göre kesin bilgi gerektiren delil sebebi ile hükmü belli olan görüşe hevasına uyarak muhalefet eden kişinin o konudaki muhalefeti ve

¹⁰⁹⁹ Semerkandî, *Mîzan*, II/713.

¹¹⁰⁰ Semerkandî, *Mîzan*, II/713.

¹¹⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, I/64.

¹¹⁰² Debûsî, *Takvîm*, I/61-64.

¹¹⁰³ Semerkandî, *Mîzan*, II/713-714.

nefsine uymada sınırı aşmasından dolayı arsızlaşan ya da küfre düşen kişinin icmaya muhalefeti dikkate alınmaz. Ancak nefsine-hevasına uyan kişi hevasına uymakla nispet edildiği husus dışındaki bir meseledeki muhalefeti, nefsine uymada küfre düşecek derecede aşırı gitmedikçe, dikkate alınır. Semerkandî ise hevasına uyan kişiyi bid'at ehli olarak tanımlar. Ve icmanın Muhammed (s.a.v) ümmetine has kılınmasının ümmetin saygınlığından kaynaklandığını, hevasına uyan kişinin ise kerâmet ehli olmaması dolayısıyla icmaya ehil olamayacakları görüşünü benimser. Semerkandî, Debûsî'nin aksine nefse uymada aşırı giden aşırı gitmeyen ayrımı yapmaz. Dolayısıyla her iki yaklaşımın da prensip olarak aynı olsa da kişisel bakış ve yaklaşım farkları olduğu söylenebilir.

3.2.3. İcmanın Türleri

3.2.3.1. İcmaya Katılan Kişiler Bakımından İcmanın Türleri

Debûsî'ye göre icma, icmaya katılan kişiler bakımından dört kısma ayrılır. Bunlar;

a) Sahabenin hepsinin sarîh icması;

Sahabenin sarîh icması en kuvvetli icma türüdür. Çünkü ehl-i beyt ve Medine ehli bu icmayı gerçekleştirenler arasındadır. Ümmet sahabe icmasının en kuvvetli icma olduğu hususunda ortak kanaate sahiptir.

b) Sahabeden bir kısmının görüşünü açıklaması bir kısmının ise sükûtuyla meydana gelen icma;

Bu tür icma sahabenin tamamının sözlü beyanına dayalı olan icmadan daha zayıftır. Çünkü sükût delâlet açısından takrir gibidir. Takrir ise kuvvet açısından görüşün açıkça beyan edilmesinden daha zayıftır. Zira görüş belirtmemek olan sükût ancak delâlet yoluyla hüccet olur. Bu ise görüşün açıkça ifade edilmesinden daha zayıftır.

c) Sahabeden sonraki bir asırda, hakkında kendilerinden önceki dönemlerde görüş belirtilmeyen bir meselede, müctehidlerin icma etmesi;

Sahabeden sonraki bir neslin kendilerinden önceki nesillerde hakkında görüş belirtilmeyen bir meselede icma etmeleri sahabenin bir kısmının sükûtuyla oluşan icmadan daha zayıftır. Çünkü Peygamber (s.a.v) *‘Ümmetimin en hayırlıları, benim asrımda yaşayanlardır. Sonra onlardan sonra gelen nesildir ve sonra onlardan sonra gelen nesildir*¹¹⁰⁴ buyurmuştur. Bu hadise göre sahabe ile onlardan sonra gelen nesiller arasında Peygamber (s.a.v) ve sahabe arasındaki farklılığa benzer bir farklılık vardır. Peygamber (s.a.v), böylelikle farklı dönemlerde yaşayan insanları hayırlı olma açısından mertebelere ayırmıştır. Bu sebeple farklı dönemlerde meydana gelen icmaların da hüccet olma kuvveti açısından sınıflandırılması gerekir.¹¹⁰⁵

d) Daha önceki asırlarda hakkında ihtilaf edilen bir hüküm hakkındaki icma;

Debûsî'ye göre, bazı âlimler bu görüş birliğinin icma sayılmayacağı görüşünü benimserler. Zira onlara göre icmanın hüccet olduğunu bildiren deliller ümmetin tamamının icmaya katılması gerekliliğini ifade eder. Ümmetin tamamı ise ölü ve diri olan bütün ümmeti kapsar. Bu görüşü savunanlara göre bir konuda görüş ifade edilmiş ise sonraki dönemlerde bu görüşün hilafına olacak şekilde icma gerçekleşmez. Zira muhalif olan kişi hayatta olsaydı icma gerçekleşmeyecekti. Debûsî'ye göre ise, geçmişte hakkında görüş bulunan bir hükmün hilafına da olsa yaşadıkları dönemde müslümanların bir görüş üzerinde icma etmeleri mümkündür. Zira icmanın gerçekleşmesinden önceki ihtilaf sonraki asırlarda icmanın oluşmasını engellemez. Çünkü Muhammed ümmeti emri bi'l-ma'rûf görevini yapmaları dolayısıyla hayırlı ümmet sayılmış ve icmaları hüccet kılınmıştır. Ümmete hayırlı olma vasfını kazandıran iyiliği emretme vasfı ise hayatta olan kişilerden beklenir. Ölen kişiden iyiliği emretmesi beklenmez. Bu sebeple icma da kastedilen Peygamber (s.a.v) zamanından kıyamete kadar gelen bütün müctehidlerin bir hüküm üzerinde görüş birliğine varması değil her asırda hayatta olan ümmetin bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmalarıdır.¹¹⁰⁶

Debûsî, bir konuda icmanın gerçekleşmesinden önceki muhalif görüşün o konuda icma edilmesine engel olmayacağı görüşünü benimsese de, konu hakkındaki ihtilaf sebebiyle bu tür icmanın delil olma kuvveti açısından icmanın en alt mertebesinde yer

¹¹⁰⁴ Buhârî, Fedâilu's-Sahabe: 1; Tirmizî, Fiten: 7; Müslim, Fedâilu's-sahâbe: 214.

¹¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/67-69.

¹¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/69-73.

aldığı görüşünü savunur. Dolayısıyla o, icmayı delil olma kuvveti açısından dört kısma ayırır ve sahabenin sarîh icmasının en güçlü icma türü olduğunu söyler. Müellif görüşünü İmam Muhammed'den aktardığı 'her asırda yaşayan müctehidlerin icması hüccettir. Ancak bu icmaların hepsi aynı kuvvette değildir'¹¹⁰⁷ ifadesiyle temellendirir. Ancak Debûsî, her ne kadar icmayı delil olma kuvveti açısından sınıflandırıp sahabenin sarîh icmasının en güçlü icma olduğunu söylese de ona göre bu icma türlerinin hepsi bağlayıcı birer hüccettir.¹¹⁰⁸ Bunun tek istisnası daha önceki asırlarda hakkında ihtilaf edilen bir hüküm hakkındaki icmadır. Zira Debûsî'ye göre icmanın en alt mertebesi olan bu icma çeşidi ilmi zorunlu kılan bir hüccet değildir.¹¹⁰⁹

Semerkandî ise böyle bir sınıflandırma yapmaz ancak, Allah Teâlâ'nın onları dalâlete götüren ihtilaftan koruması sebebiyle asıl icmanın sahabe icması olduğunu söyler.¹¹¹⁰ Semerkandî, bazı Hanefî âlimlerin ise icmayı kısımlara ayırdıklarını ve bu kısımlardan bazılarının kat'î bilgiyi gerektirdiği, bazılarının ise kat'î bilgiyi gerektirmediği görüşünü benimsediklerini söyler. Bu görüşü hatalı bulan Semerkandî, icmanın kat'î ilim gerektirdiğini ve sınıflandırılamayacağını ifade eder.¹¹¹¹

Serahsî'ye göre de sahabenin icması ile sabit olan hüküm kitap ve sünnetle sabit olan hüküm gibidir ve inkâr eden kişi tekfir edilir.¹¹¹² İbni Hümam ise bu görüşü Fâhru'l-İslâm Pezdevî'ye atfeder ve onun sahâbenin sarîh icmasını inkâr edenin tekfir edileceği görüşünü benimsediğini söyler.¹¹¹³ Hanefîler de genel kabul gören görüş de Sahâbenin sarîh icmasının kat'î ilim ifade edeceği ve bu yolla elde edilen bilgiyi kabul etmeyen kişinin de tekfir edileceği yönündedir.¹¹¹⁴

Dolayısıyla Debûsî'nin yapmış olduğu icmayı sınıflandıran tasnif Hanefî usulcülerin geneli tarafından kabul görmüştür. Hanefî usulcülerini taksimi yapan Debûsî'ye ek olarak bu icma türlerini ifade ettikleri hüküm ve bağlayıcılıkları açısından

¹¹⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, I/68.

¹¹⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/41; Debûsî, *Takvîm*, I/60-68.

¹¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/73.

¹¹¹⁰ Semerkandî, *Mîzan*, II/714.

¹¹¹¹ Semerkandî, *Mîzan*, II/787.

¹¹¹² Serahsî, *Usul*, I/318.

¹¹¹³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *et-Tahrîr I-IV* (Emir Padişah'ın, Teysîrü't-Tahrîr'i içinde), Dâru'l-Baz, Mekke t.y, III/260.

¹¹¹⁴ İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Tahrîr*, III/144-145; Dönmez, "İcma", *DİA*, XXI, 426.

da sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmaya göre en güçlü icma olan sahabenin sarîh icması ifade ettiği ilim açısından kitap ve mütevâtir sünnet gibi kat'î ilim ifade eder ve bu icmayı inkâr eden kişi tekfîr edilir. İkinci kısım ise sahabe döneminde hakkında görüş belirtilmeyen bir hüküm hususunda sahabe dönemi sonrası meydana gelen icmadır. Bu icma türü ifade ettiği bilgi değeri açısından meşhur haber gibidir. Bu icma türünü inkâr eden kişi tekfîr edilmez ancak aşağılanır. Üçüncü kısım ise Sahabe döneminden sonra herhangi bir dönemde yaşamış olan müctehidlerin kendilerinden önceki bir dönemde hakkında ihtilaf edilen bir meselede icma etmeleridir. Bu icma türü ise haber-i vâhid gibi zan ifade eder ve bu tür icmayı inkâr eden kişi aşağılanmaz.¹¹¹⁵

3.2.3.2. Meydana Gelişi Bakımından İcmanın Türleri

Debûsî'ye göre meydana gelişi bakımından icma sarîh icma ve sükûtî icmâ diye iki kısma ayrılır.¹¹¹⁶ Semerkandî ise icmayı kavli, fiili ve sükûtî icmâ diye üç kısma ayırır. Böylece icma çeşitlerine fiili icmayı ekleyen Semerkandî, fiili icmanın müctehidlerin bir fiili yapmada icma etmeleri olduğunu ifade eder.¹¹¹⁷

3.2.3.2.1. Sarîh İcmâ

Debûsî, sarîh icmayı *icmau'n-nass* diye isimlendirir. Müellif sarîh icmanın görüşlerin açıklanarak yapılan icma olduğunu ve bu icma türünde bir tartışma olmadığını söyler.¹¹¹⁸ Semerkandî ise sarîh icmayı *icmau'l-kavli* diye isimlendirir. Ona göre sarîh icma ictihad ehli olan kişilerin toplu olarak bir meselenin hükmü hakkında caiz, fasit, helal ve haram gibi tek bir görüş etrafında birleşmeleridir. Bu icma türünde müctehidler icma edilen hükme katıldıklarını sözlü olarak beyan eder.¹¹¹⁹

¹¹¹⁵ Serahsî, *Usul*, I/318; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/367; İbnü'l-Hümâm, III/260; el-İtkânî, et-Tebyin, I/728-729; Molla Hüsrev, 316; Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, 141-142.

¹¹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/60.

¹¹¹⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/739.

¹¹¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/61.

¹¹¹⁹ Semerkandî, *Mîzân*, II/739.

3.2.3.2.2. Sükûti İcma

Debûsî'ye göre sükûti icmâ, herhangi bir asırdaki âlimlerin bir kısmının bir konuda görüşlerini (sözlü olarak) beyan etmeleri ve bir kısım âlimlerin ise görüş kendilerine ulaştıktan sonra, ya da görüş halk arasında yaygınlaşıp herkes tarafından bilinir hale geldikten sonra bu görüşe itiraz etmemeleri ile gerçekleşir. Sükûti icmâ, ya fetvanın müctehide arz edilmesi ile ya da fetvanın yaygınlaşmış olmasına rağmen müctehidin ihtilaf etmemesiyle olur. Çünkü bir kısım âlim tarafından zikredilen fetva toplum arasında yaygınlaşırsa bu fetvanın fetva konularına ilgi duyan kişilere ulaşmaması zordur. Bu sebeple fetvanın meşhur olması fetvanın müctehide arz edilmesi gibidir.¹¹²⁰ Ona göre sükûti icmânın gerçekleşebilmesi için müctehidin görüş kendisine ulaştıktan sonra konu ile ilgili benzer durumları incelemeye yetecek kadar bir sürenin geçmiş olması gerekir. Konu hakkında düşünme için yeterli sürenin geçmesinden sonra müctehid ifade edilen görüşe muhalif bir görüş açıklamazsa icma gerçekleşmiş olur. Müctehidin duyduğu görüşün aksine düşünmesi durumunda sükût etmesi (itiraz etmemesi) düşünülemez. Çünkü adâlet vasfına sahip olan müctehid kendisine ulaşan görüşün doğru olmadığını düşünürse hak olduğuna inandığı kendi görüşünü beyan etmemesi doğru olmaz. Zira sahip olduğu adâlet vasfı müctehidi doğru bildiğini açıklamaya yöneltir. Dolayısıyla müctehit bilgi sahibi olduğu bir hüküm hakkında susuyorsa bu suskunluk ancak helal olan bir sebepten kaynaklanır. Bu sebep ise müctehidin o hükmün doğru olduğunu kabul etmesidir.

Debûsî'ye göre müctehid kendisine ulaşan hükmün doğruluğunu araştırmak için o hükmün benzerlerini araştırıp incelemesi ve bir görüşte karar kılabilmesi için bu araştırmanın yapılmasına yetecek kadar zamanın geçmesi de gereklidir.¹¹²¹

Dolayısıyla Debûsî'nin sükûti icmanın gerçekleşebilmesini şu iki şarta bağladığı söylenebilir;

1- Hakkında görüş bildirilen hükmün icma ehli olan kişiye ulaşması gerekir. Bu ya hükmün ona arzedilmesi ya da halk arasında yayılarak bilinir olmasıyla mümkün olur.

¹¹²⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/64.

¹¹²¹ Debûsî, *Takvîm*, I/60-61.

2- İcma ehlinden olan kişinin, görüş kendisine ulaştıktan sonra, konu hakkındaki görüşünün ortaya çıkmasına imkân verecek süre geçtikten sonra bu hükmün aksine görüş bildirmemesi gerekir. Ona göre sükût edecek âlimlerin sayılarının az ya da çok oluşu icmanın meydana gelmesine etkisi olmaz.¹¹²²

Semerkandî'ye göre ise sükûtî icma ictihad ehli olan kişilerin toplu olarak din işlerinde bir hükme razı olmalarıdır. Bu iki şekilde olur;

1- Kişinin, zorlama olmaksızın, razı olduğunu bildirmesiyle olur. Zira rıza bâtın bir şeydir ve ancak rızaya delâlet eden açık bir sebeple bilinebilir. Bu sebep ise kişinin razı olduğunu haber vermesidir.

2- Bir konu hakkındaki hükmün ictihad ehli arasında yayılması ve ictihad ehli olan kimselerin de bu hüküm hakkında sükût etmeleridir. Ancak bu sükût korkudan kaynaklanmamalıdır. Çünkü korku anında ifade edilen hükmü reddetmekten kaçınmak olağan bir durumdur, hatta meşru bir ruhsattır. Dolayısıyla müctehidin korkudan dolayı doğru kabul etmediği bir hükme itiraz etmemesi onun hükmü onayladığı anlamına gelmez. Bu sebeple sükûtî icmâda sükûtun korkudan kaynaklanmaması şart kılınmıştır.¹¹²³

Semerkandî'ye göre bir meselede icma bazı müctehidlerin kavli, bazılarının fiili ve bazı müctehidlerin de sükûtu ile meydana gelebileceği gibi yalnızca kavli ya da yalnızca fiili icma ile de meydana gelebilir. Kavli ve fiili icmada rıza göstergesi, müctehidin hakkında görüş birliği edilen hükmü onayladığını sözlü ya da fiili olarak açıkça ifade etmesidir. Bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak, Semerkandî'ye göre, bir mesele hakkında verilen hükmün yaygınlaşmış olması durumunda korkudan kaynaklanmayan sükûtun icma olup olmadığı hususunda iki seçenek vardır. Bunlardan ilki meselenin ictihadi bir mesele olması durumudur. İkincisi ise görüş birliğine varılan konunun kat'î bir delil ile bilinebilen aklî bir mesele olması durumudur.

3.2.3.2.2.1. İcmaya Konu Olan Meselenin Aklî Bir Mesele Olması

Eğer yaygınlık kazanan hüküm bilinmesi kat'î bir delile bağlı olan aklî bir mesele ise bu durumda iki seçenek ortaya çıkar.

¹¹²² Debûsî, *Takvîm*, I/61.

¹¹²³ Semerkandî, *Mîzân*, II/739.

- İlk seçeneğe göre bilinmesi kat'î bir delile bağlı olan aklî mesele müctehidin bilmekle mükellef olmadıkları bir husus olur. Örneğin, görüş birliğine varılan ve yaygınlaşan mesele “Ebû Hureyre en faziletlidir” ya da “Enes b. Mâlik en faziletlidir” gibi müctehidin bilmekle yükümlü olmadığı bir husus ise bu durumda müctehidin sükût ve var olan bu görüşe itiraz etmemesi icmanın göstergesi sayılmaz. Zira bu sükût onların yaygınlaşmış olan görüşe rıza gösterdiklerine delâlet etmez. Çünkü müctehid bu görüşü bilmekle de bu bilginin doğruluğunu araştırmakla da yükümlü değildir. Bu görüşün doğruluğunu araştırmakla yükümlü olmadıklarına göre de bu konuda bilgi sahibi olmamaları mümkündür. Bu bilgi eksikliğinden dolayı kınanmazlar. Bu durumda müctehidin bilgi sahibi olmadığı bir meselede, o konuda ifade edilen hüküm yanlışta olsa, görüşünü ifade etme yükümlülüğü yoktur. Dolayısıyla müctehidin hakkında bilgi sahibi olmadığı ve konu hakkında bilgi sahibi olmakla da mükellef olmadığı bir konuda sükût etmesi onun bilginin doğruluğunu kabul ettiği anlamına gelmez ve bu sükût icmanın gerekçesi olamaz.¹¹²⁴

- İkinci seçeneğe göre bilinmesi kat'î bir delile bağlı olan aklî mesele müctehidin bilmekle mükellef olduğu bir husus olur. Böyle bir meselenin hükmü yaygınlaşmışsa ve müctehidlerin bir kısmı görüşünü açıkça ifade ederken bir kısım müctehid ise sükût etmişse bu sükût müctehidin o mesele hakkındaki hükme razı olduğuna delâlet eder ve icma gerçekleşmiş olur. Çünkü görüş birliğine varılan hüküm hatalı ise ve ictihad ehli olanlar buna itiraz etmiyorlarsa kendilerine vacip olan kötülükten nehyetme görevini yapmamış olurlar. Şâri‘ ise Muhammed (s.a.v) ümmetini iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme görevini yaptıkları için övmüş ve Muhammed (s.a.v) ümmetinin bu vazifeyi yerine getirdiğine şahitlik etmiştir.¹¹²⁵ Bundan dolayı müctehidlerin toplu olarak kötülüğü nehyetme görevini yapmamaları düşünülemez. Ve hatalı bir görüşün yayılması ve bu görüşü reddeden bir görüş sahibinin ortaya çıkmaması ümmetin hata ve dalalet üzerine birleşmeleri anlamına gelir. Rasûlullah (s.a.v) ise “لا تجتمع أمتي على ضلالة”¹¹²⁶ hadisi ile ümmetinin dalalet üzerine birleşmeyeceğini bildirmiştir.¹¹²⁷

¹¹²⁴ Semerkandî, *Mîzân*, II/739-740.

¹¹²⁵ “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ” Âli İmran: 3/110.

¹¹²⁶ İbn Mâce, Fiten: 8.

¹¹²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/740-741.

3.2.3.2.2. İcmaya Konu Olan Meselenin İctihadî Bir Mesele Olması

Eğer yaygınlık kazanan hüküm amel konuları ile ilgili olan ictihadi bir mesele ise müctehid hata da isabet te eder diyen Ehl-i sünnet âlimlerine göre müctehidin suskunluğu rızaya delâlet eder ve icma meydana gelmiş olur. Çünkü müctehidin yaptığı ictihatta hata olabileceği görüşünü savunan bu gruba göre her meselede Allah katında tek bir doğru hüküm vardır. Allah katında doğru olan hükümde karar kılanlar isabet etmiştir, başka bir hükme ulaşanlar ise hata etmiştir. Dolayısıyla ifade edilen hüküm hatalı olabilir. Bu durumda müctehidlerin duymuş oldukları hatalı görüşü reddetmekten kaçınmaları ve sükût etmeleri doğru olmaz. Bu sebeple müctehidin bir hüküm hakkında sükût etmesi zarûrî olarak o hükme razı olduğuna ve o hükmü doğru kabul ettiğine delâlet eder. Semerkandî'nin de dâhil olduğu Hanefîlerin genelinin görüşü bu yöndedir.¹¹²⁸

Semerkandî, bütün müctehidlerin doğruya isabet edeceği görüşünü savunanların ise, kendi aralarında ihtilaflı olsa da, sükûtî icmânın hüccet olmayacağı görüşünü benimsediklerini söyler.¹¹²⁹ Semerkandî, sükûtî icmânın delil olabileceği görüşünü şu şekilde temellendirir:

*“Âdemoğlu için kullanılan insan ismi ve deve, koyun, inek ve benzeri bütün hayvan isimleri örneklerinde olduğu gibi cins isimleri bize hakiki anlamda bütün fertlerin tek tek ifade etmeleriyle değil yaygınlaşmış sözler olarak ulaşır. Yine et, ekmek, su ve nar gibi çeşit isimleri bize yaygınlaşmış sözler olarak ulaşırlar. Her kim fertlerin büyük bir kısmının bu isimleri ifade etmesi ve kalan kısmının sükûtunu yeterli görmez ve ayrı ayrı bütün fertlerin bu isimleri ifade etmesi gerektiği şartını koarsa insanın insan diye isimlendirilmesini ya da hayvanın hayvan diye isimlendirilmesini kabul etmemiş olur. Çünkü bu çeşit ve cinslerin bu şekilde isimlendirildiği tek tek her bir fertten duyulmamıştır. Bu sebeple akıl sahipleri herhangi bir konuda icma edilebilmesi için icmaya katılan her bir ferdin kavli olarak görüşünü ifade etmesinin şart olmadığına icma ederler.”*¹¹³⁰

¹¹²⁸ Semerkandî, *Mîzân*, II/740-741; Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2012, 218-219.

¹¹²⁹ Semerkandî, *Mîzân*, II/742.

¹¹³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, II/746.

Sonuç olarak Debûsî ve Semerkandî, müctehidlerin bir kısmının açıkça görüşünü ifade etmesi, bir kısmının ise sükût etmesi ile meydana gelen icmanın hüccet olduğu görüşünü savunurlar. Ancak Debûsî, sükûtî icmâyı kısımlara ayırmazken Semerkandî sükûtî icmâyı ictihadi meselelerdeki sükûtî icmâ ve bilinmesi kat'î delile dayanması gereken aklî meselelerdeki sükûtî icmâ diye iki kısma ayırır. Aklî meselelerdeki sükûtî icmâyı ise müctehidin bilmekle yükümlü olduğu meselelerdeki sükûtî icmâ ve müctehidin bilmekle yükümlü olmadığı meselelerdeki sükûtî icmâ diye iki kısma ayırır. Semerkandî'ye göre müctehidin bilmekle yükümlü olmadığı meselelerdeki sükûtu, icmanın göstergesi olmazken müctehidin bilmekle yükümlü olduğu meselelerdeki sükûtu müctehidin o hükme rızasına delâlet eder ve bu sükût ile icma gerçekleşmiş olur. Müellif, ictihadi meselelerdeki sükûtun ise müctehidin rızasının delili olduğunu ve bu sükût ile icmanın gerçekleşeceğini söyler.

Debûsî ve Semerkandî, sükûtî icmanın hüccet olmayacağı görüşünü benimseyenlerin görüşlerini kanıtlamak için zikrettikleri bazı örneklere yer vererek bunları cevaplandırır.

Bu örneklerden biri şu misaldir:

Hiz. Ömer, beytü'l-malda bulunan ve ganimetlerin dağıtılmasından kalan müslümanların malları hakkında sahabe ile istişare etmiş, sahabe ihtiyaç duyulana kadar fazlalık olan bu malın beytü'l-malda tutulması gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Hiz. Ali bu topluluğun arasında bulunmasına rağmen konu hakkındaki görüşünü ifade etmez. Hiz. Ömer, Hiz. Ali'den konu hakkındaki görüşünü sorduğunda Hiz. Ali, malın müslümanlar arasında dağıtılması gerektiğini söyler. Sükûtî icmânın delil olmayacağı görüşünü benimseyenler bu örnekte de olduğu gibi kişinin çoğunluğun görüşüne katılmasa da susmasının caiz olduğunu ve dolayısıyla sükûtun rıza göstergesi olmayacağı görüşünü savunurlar. Zira onlara göre sükût delil olsaydı Hiz. Ali'den görüşünü açıklaması istenmezdi.¹¹³¹

Debûsî'ye göre Hiz. Ali topluluğun görüşü olan malın beytü'l-malda bekletilmesi görüşünü güzel bulduğu için susmuştur. Kendi görüşü sorulduğunda ise daha iyi bir seçenek olarak malın dağıtılması gerektiğini söylemiştir. Çünkü Hiz. Ali'nin emanetin elden çıkarılması gerekliliği görüşü ihtiyata göre davranmak anlamına gelir. İhtiyata

¹¹³¹ Debûsî, *Takvîm*, I/63; Semerkandî, *Mîzân*, II/743-744.

göre davranmak ise daha güzeldir. Dolayısıyla her iki görüşün de doğru olduğu ve bu görüşlerden birinin daha iyi bir seçenek olduğu durumlarda kişinin görüşünü bildirmesi zorunlu değildir ve susmak caizdir. Bu tür durumlardaki suskunluk, ortaya çıkan görüşün hasen olduğuna delâlet eder. Ancak tek başına sükût kişinin o görüşü onayladığına delâlet etmez. Zira bu sükût söylenenler hakkında düşünme ve konu hakkında bir karara varmak için de olabilir.¹¹³²

Semerkandî'ye göre de bu haber sükûtî icmânın hüccet olmayacağının delili olamaz. Çünkü Hz. Ali, konu hakkında düşünmek için susmuş olabilir. Ve bir hüküm hakkında düşünmeye yetecek kadar sürenin geçmesi gerekir. Yine Semerkandî'ye göre Hz. Ali kendi görüşünü daha faziletli görürken karar kılınan görüşün de faziletli bir görüş olduğu kanaatine sahip olabilir. Ve bu tür durumlarda sükût caizdir.¹¹³³

Bu konuda verilen diğer örnek ise İbn Abbas'ın miras paylaşımında avli¹¹³⁴ doğru bulmamasına rağmen susmasıdır. Ona bu görüşü Hz. Ömer'in yanında niye ifade etmediği sorulduğunda ise İbn Abbas, Hz. Ömer den çekindiği için görüşünü ifade etmediğini söylemiştir. Sükûtî icmânın hüccet olmadığı görüşünü benimseyenler bu rivayet örneğinde olduğu gibi sükûtun korkudan kaynaklanmış olabileceğini ve dolayısıyla rızaya delâlet etmeyeceğini söylerler.¹¹³⁵

Debûsî'ye göre bu rivayet sahih değildir. Zira Hz. Ömer, İbn Abbas'ı sahabenin birçoğundan üstün görmekteydi. Hz. Ömer, İbn Abbas'ın görüşlerine başvurur, onu över ve onun ictihadlarını güzel bulurdu. Ve İbn Abbas, birçok meselede Hz. Ömer'in görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu rivayet doğru kabul edilse bile İbn Abbas'ın Hz. Ömer'i dinde, fıkhıta ve re'ye kendisinden daha üstün olduğunu kabul ederek onunla tartışmaktan çekinmesi şeklinde te'vil edilmelidir. Dolayısıyla bu rivayet İbn Abbas'ın reddettiği bir görüşe rağmen susmuş olduğunun delili olamaz.¹¹³⁶

Semerkandî'ye göre de bu hadis te'vil edilerek anlaşılmalıdır. Çünkü Hz. Ömer hak olanı kabul etmede başkalarından daha hoşgörülü biriydi. Durum böyleyken nasıl olurda onun huzurunda doğru olanın ifade edilmesinden korkulur. Ve başka meselelerde

¹¹³² Debûsî, *Takvîm*, I/63.

¹¹³³ Semerkandî, *Mîzân*, II/747.

¹¹³⁴ Hisseler toplamının ortak paydadan büyük olduğu miras meselesi. Bkz.: Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 38.

¹¹³⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/61-62; Semerkandî, *Mîzân*, II/744.

¹¹³⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/62; Saritepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 104.

İbn Abbas'ın, Hz. Ömer'e muhalefet ettiği, Hz. Ömer'in ise onu bundan nehyetmediği hatta 'araştır ey araştırmacı' dediği rivayet edilir. Bu sebeple bu hadisin İbn Abbas'ın ilminin çokluğu ve yaşının büyüklüğü dolayısıyla Hz. Ömer'e saygı duyduğu için onunla tartışmaktan kaçındığı şeklinde te'vil edilmesi gerekir. Bu tür durumlarda tartışmadan kaçınmak caiz, hatta müstehaptır.¹¹³⁷

Dolayısıyla her iki müellife göre de sükûtî icmâ diğer icma türleri gibi hüccettir ve karşıt görüş sahiplerinin bu görüşü çürütmek için zikrettikleri deliller sükûtî icmânın delil olmadığı görüşünü kanıtlamaz.

3.2.4. İcmanın Delil Değeri

Debûsî'ye göre icma Rasûlullah'tan (s.a.v) duyulan haber ve kitabın ayeti gibi ilmi zorunlu kılan delillerden biridir.¹¹³⁸ Ve icmalarının hüccet oluşu Muhammed (s.a.v) ümmetine has kılınmış bir özelliktir. Mecusiler, Hristiyanlar ve Yahudiler batıl olan şeyler üzerine icma ettikleri için icmaları hüccet olmaz. Ancak Allah Teâlâ, Muhammed (s.a.v) ümmetini batıl üzere icma etmekten korumuştur. Zira ayette '*Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*'¹¹³⁹ buyrulur. Allah Teâlâ ayette mü'minleri küfür ve bâtılın karanlığından imanın nuruna ve doğru yola yönelttiğini söyler. Eğer mü'minlerin bâtıl üzerine icma etmeleri caiz olsaydı karanlıkta kalmış olurlardı. Bu ise Allah Teâlâ'nın haber verdiğinin aksine bir durum olurdu ki bu caiz değildir.

Başka bir ayette ise Allah Teâlâ '*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*'¹¹⁴⁰ buyuruyor. Ayette Mü'minler için "خَيْرٌ" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime ism-i tafdil olduğundan en hayırlı anlamına gelmektedir. Mü'minler'in en hayırlı olmaları ise doğru olanla beraber olmaları sebebiyledir. Dolayısıyla 'en hayırlı olma' sıfatı mü'minlerin toplu olarak karar verdiklerinde Allah katında hak olanı bulacaklarına delâlet eder. Ayetin devamında Allah Teâlâ 'İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız' buyurur. Ayette ma'ruf ve münker kavramları mutlak olarak kullanılmıştır. Bu da ayette kullanılan ma'ruf ve münker kavramları ile aynı zamanda

¹¹³⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/748.

¹¹³⁸ Debûsî, *Takvîm*, I/41; Debûsî, *Takvîm*, I/50.

¹¹³⁹ Bakara: 2/257.

¹¹⁴⁰ Âli İmran: 3/110.

Allah katında da ma'ruf ve münker olanın kastedildiği anlamına gelir. Müctehidin kendi re'yi ile ulaştığı ma'ruf ve münker bilgisi ise aynı zamanda Allah katında da ma'ruf ve münker olan değildir. Bu yönüyle bu ayet mü'minlerin mutlak ma'rufu emrettikleri ve mutlak münkeri nehyettikleri beyan edilir. Dolayısıyla mü'minlerin en hayırlı ümmet olma sebepleri toplu olarak hareket ettiklerinde ma'ruf ve münkeri doğru olarak tespit etmeleridir. Bu da onların icma ile ulaştıkları bilginin doğru olması gerektiği sonucunu doğurur.¹¹⁴¹

Müellifin konu hakkında zikrettiği diğer bir delil ise *'İnsanlara şahit olasınız diye'*¹¹⁴² ayetidir. Bu ayette Allah Teâlâ, mü'minlerin insanlık için şahitler olduğunu söyler. Şahit ise bilgi kaynaklı konuştuğu için sözü hüccet olan kişidir. Debûsîye göre bu ayet şahit konumunda olduğu bildirilen mü'minlerin insanlarla ilgili hükümlere dair bilgisi olduğuna delâlet eder. Bu sebeple mü'minlerin Allah hakkı hususundaki sözleri insanlar için delildir. Allah Teâlâ ise hükümlerin hakikatini en iyi bilendir. Bir delilin Allah'ın hükmünün delili olabilmesi de ancak o delilin kesin bilgi ifade etmesi durumunda mümkün olur.¹¹⁴³

Şu durumda Debûsîye göre, Muhammed (s.a.v) ümmeti âlimlerinin şartlarına uygun olarak meydana gelen icmaları bilgiyi zorunlu kılan kat'îlik ifade eden birer delildir. Ancak delil olma kuvveti açısından en kuvvetli icma sahabenin sarîh icmasıdır. Daha sonra sahabenin bir kısmının açık olarak görüşünü beyan ettiği bir kısmının ise sükûtuyla oluşan icma gelir. Sahabeden sonraki herhangi bir neslin kendilerinden önceki dönemlerde hakkında görüş bulunmayan bir meseledeki icmaları ise ifade ettiği bilgi değeri açısından ilk iki icma türünden daha zayıftır. Ancak bu üç icma türü de kat'î bilgiyi gerektirir ve bu şekillerden herhangi biriyle gerçekleşecek icmaya uymak vacip, muhalefet etmek ise haram olur.¹¹⁴⁴ İcmanın önceki asırlarda yaşayan âlimlerin ihtilaf ettikleri bir hükümde olması durumunda bu icma ile şüphe barındırmayan kat'î bilgi elde edilemez. Bu icma türü hüccet olma kuvveti açısından en düşük derece de olan icma türüdür.¹¹⁴⁵

¹¹⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, I/50-51.

¹¹⁴² Bakara: 2/143.

¹¹⁴³ Debûsî, *Takvîm*, I/52.

¹¹⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/51; Debûsî, *Takvîm*, I/68; Muhammed, *Ârâu'l-İmam ed-Debûsî*, 221; Saritepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 111.

¹¹⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, I/73.

Semerkindîye göre de icma kesin bilgi gerektiren delillerdendir. Müellif, görüşünü temellendirmek için kitap ve sünnetten birçok örnek zikretmiştir,¹¹⁴⁶

Örneğin ‘Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız’¹¹⁴⁷ ayetinde Allah Teâlâ mü’minleri, iyiliği emreden kötülükten alıkoyan kişiler olarak tarif etmiştir. Eğer icma ile ulaştıkları bilgi doğru olmasaydı mü’minler kötülüğü emreden, iyilikten alıkoyan insanlar olurlardı ki bu Allah Teâlâ’nın verdiği haberin hilafına olurdu. Böyle olması ise mümkün değildir.¹¹⁴⁸

Müellifin zikrettiği diğer bir örnek ise, ‘İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık’¹¹⁴⁹ ayetidir. Bu ayette Allah Teâlâ mü’minler topluluğunu adâlet sıfatı ile tavsif etmiştir. Adâlet ise dine istikamet üzere olmayı ve doğru olanı yapmayı gerektirir. Eğer mü’minlerin hepsinin doğru olanı terk etmeleri caiz olsaydı Allah Teâlâ’nın mü’minlerin doğru üzere oldukları yönündeki şahitliği yalan olurdu ki bu mümkün değildir.

Semerkindî, mü’minler içinde fâsıkların ve asilerin de bulunduğu itirazına ise ‘Allah Teâlâ’nın mü’minlerin hepsini tek tek adâlet vasfı ile tavsif etmediğini ancak mü’minlerin herhangi bir hükümde ittifak etmeleri durumunda mü’min topluluğunu adâlet vasfıyla sıfatlandığı’ söyler. Ve Allah Teâlâ, bu ayette mü’minlerin şahit olmakla sıfatlandırmıştır. Şahit ise hakiki anlamda doğru olanı haber verene denir. Yalancı kimse ise şahit olarak isimlendirilemez. Dolayısıyla mü’minlerin toplu olarak vermiş oldukları haber doğru haberdur.¹¹⁵⁰

Bu konuda müellifin zikrettiği diğer örnek ise ‘Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız’¹¹⁵¹ ayetidir. Bu ayette Allah Teâlâ, mü’minlerin yolu dışında bir yolu benimseyenleri şiddetli bir şekilde uyarmıştır. Mü’minlerin yolu ise onların icma ile doğru kabul edip amel ettikleri hükümlerdir. Mü’minlerin icması kat’î bir şekilde amel etmeyi gerektirmeseydi Allah Teâlâ mü’minlerin yolu dışında bir yolu

¹¹⁴⁶ Semerkindî’nin zikrettiği örneklerin tamamı için bkz.: Semerkindî, *Mizân*, II/775-780.

¹¹⁴⁷ Âli İmran: 3/110.

¹¹⁴⁸ Semerkindî, *Mizân*, II/775-776.

¹¹⁴⁹ Bakara: 2/143.

¹¹⁵⁰ Semerkindî, *Mizân*, II/776-777.

¹¹⁵¹ Nisa: 4/115.

benimseyenleri şiddetli bir şekilde uyarmazdı. Ve Allah Teâlâ, uyarmayı hak etme açısından Rasûlullah'a (s.a.v) karşı çıkmayı ve mü'minlerin yolu dışında bir yol benimsemeyi bir tutmuştur. Rasûlullah'a (s.a.v) karşı çıkmadan kaçınılması kat'î bir şekilde vacip olduğuna göre mü'minlerin yolu dışındaki bir yola uymayı terketmek te kat'î bir şekilde vaciptir.¹¹⁵²

Dolayısıyla Semerkandî'ye göre, mü'minlerin icması ile doğruluğu kesin olan bilgi elde edilir. Ve icma ile elde edilen bu bilgi ile amel etmek vaciptir. Ona göre, icma ile elde edilen bilgiye muhalif olmak Rasûlullah'a (s.a.v) muhalif olmak gibidir. Bu sebeple hangi asırda olursa olsun Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan âlimlerin icması ile elde edilen bilgi doğrudur ve mutlak bir hüccettir. İcma ile bir meselenin hükmünün vacipliğine, helal ya da haram oluşuna karar verilebilir. İcma ile belirlenen hüküm ise kat'îlik ifade eder.

Ancak bir konuda fiili icma meydana gelirse bu icma o fiilin hasen olduğuna delâlet eder ve o fiili işlemek müstehab olur. Bu tür icmada o fiilin vacipliğine delâlet eden bir karîne olmadıkça yalnızca fiilin yapılması vacipliğe delâlet etmez.¹¹⁵³

Sonuç olarak Debûsî, icmayı ifade ettiği bilgi değeri açısından dört kısma ayırmış, bunlardan sahabenin sarih icmasının en güçlü icma türü olduğunu sahabenin bir kısmının sükûtuyla katıldığı icma türünün ise ifade ettiği güç bakımından sahabe icmasından sonra geldiğini ifade etmiştir. Debûsî, bu iki icma türünden sonra ise sahabeden sonraki bir dönemde hakkında daha önceki dönemlerde görüş bulunmayan bir hükümdeki icmanın geldiğini ifade eder. Ancak Debûsî'ye göre bu üç icma türü de uyulması zorunlu olan kat'î bilgiyi gerektirir. Ona göre icmanın en zayıf türü olan önceki asırlarda hakkında ihtilaf edilen bir hükümde meydana gelen icma ile ise kat'î bilgi elde edilemez.¹¹⁵⁴

Semerkandî ise icmanın kısımlara ayrılmasını ve icmanın bazı çeşitlerinin kat'î bilgi ifade etmeyeceği görüşünü doğru bulmaz. Ona göre icma kat'î bilgi gerektirir.¹¹⁵⁵ Ancak Semerkandî'nin de sahabenin icmasını diğer icma çeşitlerinden üstün tuttuğu söylenebilir. Zira o, asıl icmanın Allah Teâlâ'nın icmaları mutlak hüccet olsun diye

¹¹⁵² Semerkandî, *Mîzân*, II/777.

¹¹⁵³ Semerkandî, *Mîzân*, II/771.

¹¹⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, I/68-73.

¹¹⁵⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/787.

kendilerini dalâletten koruduğu sahabe icması olduğunu söyler.¹¹⁵⁶ Ve Semerkandî, vacipliğe delâlet eden bir karîne bulunmadıkça yapılması müstehab olan fiili icma diye bir icma çeşidinden bahseder.¹¹⁵⁷ Dolayısıyla her ne kadar icmanın mertebelere ayrılmasına karşı çıksa da kendisi de böylece icmayı ifade ettikleri bilgi değeri açısından sınıflandırmış olur.

3.3. KIYAS

Debûsî, *Takvim*'inde kıyas konusunu kendinden önceki Hanefî âlimlere nispetle daha geniş bir şekilde ele almış ve özellikle illet bahsini teferruatlı bir şekilde açıklamıştır. İbn Haldun'un ifadesiyle Debûsî kıyas ilminin bütün şartlarını eserinde topladı ve tamamladı. Kıyas ilminin tekâmül etmesiyle fıkıh usulü mükemmellik derecesine ulaştı.¹¹⁵⁸ Eserinin yaklaşık üçte birini kıyas konusuna ayıran müellif, konuya kıyasın kaynak değeri ile alâkalı ihtilafa değinerek başlamıştır. Özellikle illet ve illetle ilgili konuları derinlemesine inceleyen müellif, kıyasın şartlarını örnekleriyle birlikte aktarmıştır.

Kıyasın hüccet olamayacağı itirazlarına cevap veren ve niçin kıyasın hüccet olması gerektiğini aktaran Debûsî'ye göre Rasûlullah (s.a.v.), dini hükümleri bize öğrettiği gibi Kıyas'ı da bize öğretmiştir.¹¹⁵⁹ Debûsî yaptığı hüccet taksiminde kıyası ilmi zorunlu kılan hüccetlerden saymamıştır. Ona göre kıyas kesin ilim ifade etmeyen zannî delillerdendir.¹¹⁶⁰

Semerkandî ise öncelikle kıyası aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırır ve kıyasın hüccet değeri hususundaki görüşleri aktarır. Aklî ve şer'î kıyasın bölümlerini zikreder ve şer'î kıyası “ancak şeriat yoluyla bilinebilen ve haklarında zâhir nas bulunmayan meselelerin hükümleri konusunda yapılan kıyas” diye tanımlar. Daha sonra kıyası sahih ve fâsid kısımlarına ayırarak sahih kıyas kapsamında celî kıyas ve hafî kıyas kavramlarına, fâsid kıyas kapsamında ise kıyasü'sş-şebih ile kıyasü't-tard kavramlarına yer verir. İleti, kıyasın rükünlerini ve ileti elde etme yolları konularını da

¹¹⁵⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/714.

¹¹⁵⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/771.

¹¹⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/41.

¹¹⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/591.

¹¹⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, I/41; Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 148.

işleyen Semerkandî kıyas konusunu genişçe ele almıştır.¹¹⁶¹ Ona göre kıyas, haber-i vâhid, mütevâtir sünnet ve kitabın zâhirini de içeren zann-ı gâlibe dayanan semî delillerin ikinci gurubunda yer alan bir delildir.¹¹⁶²

3.3.1. Kıyas'ın Tanımı

Debûsî'ye göre kıyas “قَاسَ يَقِيسُ” fiilinden türeyen bir isim veya “قَاسٍ يُقَاسُ مُقَاسَةً” şeklinde mastardır. Kıyasın lügat manası ise bir şeyi başka bir şeye benzer ve eş yapmaktır. Örneğin, “قَسَّ النَّعْلُ بِالنَّعْلِ” denir. Bu da ‘terliği terlikle ölçmek’ demektir. Debûsî'ye göre “الْعَبْرَةُ” kendisine başkasının kıyas yapıldığı asıl olduğu için, kıyasa benzemektedir.¹¹⁶³

Semerkandî'ye göre ise kıyas iki mana da kullanılır. “قَسَّ النَّعْلُ بِالنَّعْلِ” örneğinde olduğu gibi ölçmek anlamında ve aralarında şekil, kıymet ve kalınlık gibi benzerlikler bulunduğu bir elbiseyi diğer bir elbiseye benzetmekte olduğu gibi benzetme anlamında kullanılır. Ona göre kıyasın ıstılah manası ise aralarındaki illet benzerliğinden dolayı iki meseleden birinin (hakkında nas bulunan mesele) hükmünü diğeri (hakkında nas bulunmayan mesele) için açıklamaktır. Semerkandî tanımında, “الْإِبَانَةُ” (açıklamak) kelimesini kullanma gerekçesini şöyle açıklar:

“Biz burada ispat etmek ve yerine getirmek yerine “açıklamak” dedik. Çünkü hükmü ispat ve icad etmek Allah'ın fiilidir. Allah hükümleri ortaya koyandır. Kıyas ise kıyas eden müctehidin işidir.”¹¹⁶⁴

Debûsî de kıyasın lügat manasını zikrettiği halde ıstılah manasını zikretmemiştir. Fakat o kıyasın hüccet olduğunu açıklarken ‘sahabe ve âlimlerimizin çoğunluğuna göre hükümleri nas ile sabit olan asılların hükümlerini fer'î meselelere geçirmekten ibaret olan kıyas hüccettir’ ifadesini kullanmıştır.¹¹⁶⁵

¹¹⁶¹ Semerkandî, *Mîzân*, II/796-798.

¹¹⁶² Semerkandî, *Mîzân*, I/106-107.

¹¹⁶³ Debûsî, *Takvîm*, II/607.

¹¹⁶⁴ Semerkandî, *Mîzân*, II/792-794.

¹¹⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/573.

3.3.2. Kıyasın Şartları

Kıyasın şartları meselesi Debûsî ve Semerkandî'nin ihtilaf ettiği konulardandır. Konuyu işlerken izlenecek yöntem, Debûsî'nin zikrettiği şartlar aktarılıp Semerkandî'nin bu şartlarla alâkalı itirazlarına yer vermek olacaktır.

Debûsî kıyasın şartları konusunu kıyasın hüccet oluşu konusundan sonra genişçe ele almıştır. Ona göre, kıyasın rükünleriyle ancak kıyasın şartlarıyla birlikte amel edilebilir. O, kıyasın şartlarını nikâhın ve namazın şartlarına benzeterek, nasıl ki nikâh kıymak isteyen şahitleri hazır bulundurması gerekliyse ve namaz kılmak isteyen abdestli olması gerekliyse kıyasın rüknuyle amel edilebilmesi için de kıyasın şartlarının mevcut olması gerekir.¹¹⁶⁶

Semerkandî ise meseleye, kendisinin kabul ettiği şartları zikrederek başlamıştır. Konunun sonunda ise Debûsî'nin ileri sürdüğü şartları aktararak bu şartlarla yöneltmiş olduğu tenkitlere yer vermiştir.¹¹⁶⁷

Debûsî'ye göre, bir kıyas işleminin sahih olabilmesi için gerekli olan şartlar da şunlardır:

1- Aslın hükmü kendisine mahsus kılınmış olmamalıdır. Debûsî'ye göre hükmün hususiliği başka bir nas ile sabit olunca bu hususiliği kıyas ile iptal etmek caiz değildir. Çünkü kıyas nassa muâırız bir delil değildir.¹¹⁶⁸

Son dönem Hanefî âlimlerinden Şakir el-Hanbelî'ye (v. 1958) göre aslın hükmünün sadece kendisine mahsus kılınması iki şekilde olabilir. İlk olarak illetin hükmünün asıldan başka bir yerde meydana gelmesinin tasavvur edilemeyeceği durumdur. Bu duruma yolcu kişinin namazını kısaltması örnek gösterilebilir. Çünkü namazı kısaltmanın illeti seferdir. Sefer illeti ise sadece misafir için söz konusudur. İkinci durum ise aslın hükmünün asla tahsis edildiğine delâlet eden bir delil olması durumudur. Rasûlullah'ın (s.a.v) dörtten fazla kadınla evlenebilmesi, Huzeyme'nin tek başına şahitliğinin yeterli olması gibi.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/609.

¹¹⁶⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/895-917.

¹¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/609.

¹¹⁶⁹ Hanbelî, Ş., *Usulü'l-Fıkhü'l-İslami*, 298.

Debûsî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri Rasûlullah'ın (s.a.v) Huzeyme b. Sabit'in tek başına şahitliğinin yeterli olduğuna hükmetmesidir.¹¹⁷⁰ Huzeyme bu faziletiyle sahabe arasında şöhret kazanmıştır. Ona göre burada hüküm Huzeyme için tahsis edilmiştir. Tek başına yapılan şahitliğin sadece Huzeyme'ye özel olması, aynı konuda başka bir nas bulunması sebebiyledir. Bu nas bir davanın ispatında iki erkek veya bir erkek iki kadının şahit getirilmesini emreden ayettir¹¹⁷¹. Bundan dolayı Huzeyme için sabit olan bu durum kıyas yoluyla başkaları için geçerli olmaz.

Aynı şekilde dokuz kadınla nikâhın Rasûlullah'a (s.a.v) helal kılınması da buna örnektir. Zira ayette¹¹⁷² bir kişinin ancak dört kadınla evlenebileceği zikredilmiştir.¹¹⁷³

2- Aslın hükmü kıyasa aykırı olarak sabit olmamalıdır.

Bu şart bir kıyas işleminin geçerli bir kıyas olabilmesi için aslın hükmünün hangi nitelikte bulunması gerektiğini ve bütün asıllar üzerine kıyas yapmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.¹¹⁷⁴ Hanefî usulcüler arasında ilk olarak Debûsî'nin zikrettiği bu şart Mecellede “ala hilafi'l-kıyas sabit olan şey saire mâkisün aleyh olmaz” şeklinde geçmektedir.¹¹⁷⁵

Debûsî'ye göre bu şart, bir hükmün aklın ve şer'î asıllara dayalı kıyasın gerektirdiğine aykırı olarak şer'an sabit olmasıdır.¹¹⁷⁶ Debûsî'nin yaptığı tanımdan çıkan sonuç bir hükmün kıyasa aykırı olarak sabit olabilmesi için hem akla aykırı olması yani hükmün illetinin akılla anlaşılamaması, hem de kıyasa aykırı olarak şer'î bir

¹¹⁷⁰ Rasûlullah (sav) bir bedeviden bir at satın almıştı. Rasûlullah (s.a.v), onu eve kadar getirmesini ve orada parasını almasını söyledi. Bu sırada kendisi hızlı hızlı yürüdü; bedevi ise ağır ağır yürüyordu. Bedeviyle Peygamber (s.a.v) arasındaki mesafe açıldı. Bu sırada bazı kimseler bedeviye gelip atı almak için pazarlık yapmaya başladılar. Atın Rasûlullah (sav) tarafından satın alındığını kimse bilmiyordu. Bedevi, Peygamber'e (s.a.v) seslenip: "Şu atı alacaksan al, değilse sattım!" dedi. Rasûlullah (sav) bedevinin bu sözünü işitince adama dönüp; "Ben onu zaten senden satın aldım ya!" buyurdular. Bunun üzerine bedevi: "Hayır Vallahi ben onu sana satmadım!" dedi. Rasûlullah (sav) cevaben: "Bilakis! Ben onu senden aldım" dedi. Bunun üzerine bedevi: "Bir şahit getir!" demeye başladı. Huzeyme hemen konuşmaya dahil olup: "Ben şahadet ederim, siz onu satın aldınız" dedi. Rasûlullah (sav) Huzeyme'ye gelerek: "Ne ile şahadet ediyorsun" diye sordu. Huzeyme cevap olarak: "Sana olan tasdikim ile Ey Allah'ın Resulü!" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) Huzeyme'nin şahadetini iki kişinin şahadeti yerine koydu. Bkz.: Ebû Dâvûd, Akziye: 20; Nesâî, Buyu: 44.

¹¹⁷¹ Burada bahsi geçen ayet Bakara suresi 282. ayetidir. “وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ”

¹¹⁷² Burada bahsi geçen ayet Nisa suresi 3. ayetidir. “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حَقَّكُمْ الْآلُ فَانكِحُوا فَوَاحِدَةً”

¹¹⁷³ Debûsî, *Takvîm*, II/609-614.

¹¹⁷⁴ Durmuş, Abdullah, *Takvimü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'i Deliller*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2000, 50.

¹¹⁷⁵ Berki, 20.

¹¹⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/619.

delille sabit olması gerekir. Ona göre, aslın hükmü şer'î kıyası reddeder bir şekilde sabit olduğunda aslın hükmünün fer'e geçmesi caiz değildir. Bir hükmü yasaklayan bir nassa rağmen o hükmün sabit olması mümkün değildir. Yine bir şeyi helal kılan nassın hükmünün haram kılma yönünde sabit olması da caiz değildir.¹¹⁷⁷

Debûsî, bu duruma unutarak yiyip içen oruçlu kişinin orucunun bozulmamasını örnek gösterir. Çünkü oruç yeme, içme ve cinsel ilişkiden kaçınmaktan ibarettir. Mükellef, unutarak yediği zaman kaçınma ve ibadetin eda imkânı ortadan kalkar. Hiçbir ibadet de ne aklen ne de şer'an eda edilmeden muteber olmaz. Mükellef, ister bir özürden dolayı isterse özürsüz olarak, namazı, haccı veya zekâtı terk etse bu kişinin bu ibadetleri eda ettiği söylenemez. Dolayısıyla oruç ibadetinin gerçekten eda edilmediği halde eda edilmiş olduğunun kabul edildiği bu hüküm kıyas'a aykırı olarak sabit olan bir hükümdür.¹¹⁷⁸

Molla Hüsrev, Debûsî'nin unutarak yiyip içen oruçlu kişinin orucunun bozulmaması meselesini onun vermiş olduğu örneği de zikrederek açıklar:

*“Asıl kıyasa aykırı olarak sabit olmamalıdır. Yani asıl kıyas yolundan dönülerek elde edilen bir hüküm olmamalıdır. Aslın hükmü kıyas yolundan dönülerek sabit olursa o aslın üzerine başka bir meseleyi kıyas caiz olmaz. Mesela, bir kimse oruçluyken unutarak orucu bozan yeme, içme veya cinsel ilişki fillerinden birini yaparsa orucu bozulmaz. Fakat hata ile orucu bozulursa bu orucu kaza etmesi gerekir. Yani unutarak iftar edene kıyas edilerek hata ile iftar edenin de orucu bozulmaz denilemez. Çünkü unutarak iftar edenin orucunun bozulmaması kıyasa muhalif olarak sabit olmuştur.”*¹¹⁷⁹

Semerkandî, Debûsî'nin zikrettiği ilk iki şartla alâkalı itirazını birlikte zikretmiştir. Ona göre Debûsî'nin zikrettiği ilk iki şartın kabulü aynı zamanda illetin tahsisinin kabulü manasına geleceği için doğru olmaz.

Debûsî'nin zikrettiği ilk iki şartı kabul edenlere göre kıyasın hilafına bir nas vârid olmuşsa bu kıyas sahih olur. Semerkandî'ye göre ise kıyasın hilafına bir nas vârid olmuşsa bu kıyasın batıl olduğu ortaya çıkar. Batıl olan bir kıyasta ise illetin bir hükmü yoktur. Herhangi bir hükmü olmayan illet ise, illet sayılmaz. Çünkü kıyas şer'î hüccetlerden bir hüccettir. Nassın kıyasın hilafına vârid olması caiz değildir. Bu durum

¹¹⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/609-610.

¹¹⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/609-612.

¹¹⁷⁹ Molla Hüsrev, 320.

iki hüccet arasında çatışmayı gerektirir. Bu durumda kıyasın hükmü de, kıyasa aykırı olarak sabit olan hüküm de sahih olur ki bu düşünülemez.¹¹⁸⁰

Ancak Semerkandî, fıkıh usûlü yönüyle kıyasın hilafına nas vârid olmasının mümkün olmadığı görüşünü savunsa da fûrû fıkıh eserinin bazı yerlerinde “bu hüküm kıyasın hilafına vârid olmuştur” gibi cümleler kullanır.¹¹⁸¹

Semerkandî’ye göre Huzeyme’nin tek başına şahitliğinin kabulü işi asla döndürmektir. Asıl olan ise âdil bir kimsenin tek başına verdiği haberin kabulüdür. Bundan dolayı dinî konularda âdil bir kimseden gelen haber-i vâhid kabul edilir.

Semerkandî bu konudaki görüşünü şöyle ortaya koyar:

“Biz şahitliklerde adet şartını nasla¹¹⁸² bildik, şahit sayısının kaç olduğu akılla anlaşılamaz. Huzeyme’nin tek başına şahitliğinin kabulü de nasla¹¹⁸³ sabit olmuştur. Burada deliller arasında bir çatışma yoktur.”¹¹⁸⁴

Bu meselede her iki müellifin de farklı yollardan da olsa aynı sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır. Zira iki müellifte Huzeyme’nin tek başına şahitliğinin geçerli olduğu görüşündedir. Fakat Debûsî’ye göre, ayette var olan hüküm¹¹⁸⁵ faziletinden dolayı başka bir nasla¹¹⁸⁶ Huzeyme için tahsis edilmiştir. Semerkandî ise illetin tahsisini kabul etmediği için Huzeyme’nin tek başına şahitliğinin haber-i vâhidle gelen başka bir nasla sabit olduğu görüşündedir.

Semerkandî, Peygamber’in (s.a.v) dokuz kadınla evlenmesinin caiz olmasını ise şöyle açıklar:

“فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً” Bu ayetin zâhiri dokuz kadınla veya on sekiz kadınla evlenmeyi veya kişinin gücü yettiği kadar kadınla evlenebilmesine delâlet eder. Çünkü bu gibi ifadeler örfte bu manada kullanılır. Fakat bu ayetin zâhiri terkedilmiş ve ayetteki “و” harfî sahabenin icmasıyla “و” manasına

¹¹⁸⁰ Semerkandî, *Mizân*, II/915.

¹¹⁸¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, I/237, 240, 241.

¹¹⁸² Burada Semerkandî’nin kastettiği Bakara suresi 282. Ayetidir.

¹¹⁸³ Burada kastedilen nas ise Huzeyme hadisidir.

¹¹⁸⁴ Semerkandî, *Mizân*, II/916.

¹¹⁸⁵ Bakara suresi 282. Ayetinin gerektirdiği iki erkek veya bir erkek iki kadının olması gerekliliği.

¹¹⁸⁶ Huzeyme’nin şahitliğinin tek başına yeterli olacağını bildiren hadis-i şer’îf.

hamledilmiştir. Buradaki icma, Rasûlullah (s.a.v) dışındakiler için sabit olmuştur. Rasûlullah (s.a.v) hakkında ise ayetin zâhir olan manasının hükmü baki kalmıştır.¹¹⁸⁷

Hata ile orucunu bozan kişinin orucunun devam etmesi örneğine gelince, Semerkandî'ye göre bu meselede orucun bozulmamasını gerektiren illet mutlak olarak oruçluyken bir şeyler yemek değildir. Burada orucun bozulmasını gerektiren illet kasıtlı olarak bir şeyler yemektir.¹¹⁸⁸ Eğer Debûsî ve ona tabi olanların dediği gibi mutlak olarak bir şeyler yemek orucun ortadan kalkmasının illeti olursa sonra unutarak yiyenin orucunun bozulmadığını bildiren nas vârid olduğunda onların zikrettiği illetin¹¹⁸⁹ fâsid olduğu ortaya çıkar. İletinin fâsid olduğu bir yerde de kıyasın varlığından söz edilemez. Bu durumda nasıl oluyor da unutarak yiyenin orucunun bozulmadığını bildiren nas ile batıl olduğu ortaya çıkan kıyasın hilafına vârid olması görüşü doğru olur.¹¹⁹⁰

3- Nastaki şer'î hüküm, değişme olmaksızın hakkında nas bulunmayan ve aslın benzeri olan fer'e geçmelidir.

Debûsî bu şartın gerekçesini şöyle açıklar:

'Mukayese iki şeyin karşı karşıya gelmesidir. Tek bir şeyde ve benzer olmayan farklı şeyler arasında mukayese olmaz. Aslında sabit olan şer'î hüküm fer'e geçmezse asıl tek başına kalır ve mukayese imkânı ortadan kalkar. Mukayese ise birbirine denk olan iki şey arasında olur. Aslın hükmü fer'e geçmiyorsa sadece aslın hükmünü tespit için yapılan araştırmaya mukayese denilemez. Hükmün şer'î olması ise şöyledir:

Kıyasla sabit olan hüküm şer'an sabit olan asıllara dayandırılmaktadır. Düşünmeyle bilinemezler. Nasıl ki şer'î asıllar üzerinde inceleme yapılarak tıp ve lügatle alâkalı hükümler elde edilemezse şer'î olmayan hususlara kıyas yapılarak ta şer'î hükümler elde edilemez.¹¹⁹¹

Debûsî'ye göre isimlendirilen şeylerin alâmetleri olan isimler¹¹⁹² hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısımdır. Hakikatin sebebi o ismi vaz' edenin vaz'ıdır ve ancak işitme yoluyla bilinir. Mecaz ise Araplar'ın bir ismi diğer bir isim yerine kullanmalarındır. Araplar'ın mecazı kullanma yolu ise şeriatle veya kelimelerin asıllarına

¹¹⁸⁷ Semerkandî, *Mîzan*, II/915-917.

¹¹⁸⁸ Semerkandî, *Mîzan*, II/916.

¹¹⁸⁹ Burada bahsedilen illet mutlak olarak yiyip içmektir.

¹¹⁹⁰ el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/446.

¹¹⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, II/610.

¹¹⁹² Debûsî, *Takvîm*, II/622.

bakmakla bilinmez. Bilakis Araplar'ın hangi manada kullandıklarına bakılarak bilinir. Bir kelimenin mecaz anlamının kıyasla sabit olması caiz değildir. Yani lügat manaları şer'î kıyasla bilinebilecek manalar değildir. Bundan dolayı kıyas mecazî isimlerle değil hakiki isimlerle yapılır.¹¹⁹³

Debûsî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri Ebû Hanîfe'nin had konusunda livatayı zinaya kıyas etmemesidir. Debûsî'ye göre zina haddi sadece zina suçuna uygulanır. Livata fiili zinaya kıyas yapılırsa bu luğavi ismin ispatı için yapılmış olur. Yine aynı şekilde luğavi bir isim olan hamr ismini ispat etmek için kaynatılarak üçte ikisi giden üzüm suyunu hamra kıyas etmek de caiz değildir. Çünkü hamr da sarhoş edicilik illeti vardır ve kıyas bu illete göre yapılır.¹¹⁹⁴

Semerkandî'ye göre ise bu şart kıyasın hükmünün sabit olmasını ve kıyasın meydana gelmesini engelleyeceği için kıyasın sıhhat şartı olmaya uygun değildir. Çünkü kıyasın hükmü, hakkında nas olan meselenin hükmünün aynısının hükmün kendisiyle bağlantılı olduğu vasfın aynıyla veya bu hükmün benzerinin bu vasfın benzeriyle sabit olmasıdır.

Debûsî'nin zikrettiği bu şart doğru kabul edilirse fer'de aslın hükmünün sabit olması düşünülemez. Semerkandî görüşünü delillendirmek için şu örneği verir:

”الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمِثْلِ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ رَبًّا”¹¹⁹⁵inin hükmü zâhir teki ifadeninBu hadis

keyli olan buğdayda fazlalığın haramlığıdır. Bu hükmün aynısı veya benzeri kireçte gerçekleşmez. Zira kireçteki hüküm kireçteki fazlalığın haramlığıdır. Buğdaydaki fazlalığın haramlığı kireçteki fazlalığın haramlığı gibi değildir. Bundan dolayı kıyas için bu şartı koymak kıyası inkâr etmek olur. Buradaki haramlığın gerekçesi birbiriyle değiştirilen mekîlâtta¹¹⁹⁶ fazlalıktır. Burada tesir edici vasıf keylî olan şeylerdeki fazlalıktır. Yani sadece buğday ile buğday arasındaki değişimdeki fazlalık değil bilakis kireç ve pirinç gibi keylî olan ürünlerdeki fazlalık da faiz kapsamına girer.”¹¹⁹⁷

¹¹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, II/625.

¹¹⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/622.

¹¹⁹⁵ Müslim, *Müsâkat*: 83.

¹¹⁹⁶ Mekîlât, keyli yani hacim ölçüsü ile ölçülen mallar anlamındadır. Bkz.: Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 357.

¹¹⁹⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/914.

Semerkandî'ye göre Allah'ın koyduğu hükümler lafızlara ve isimlere taalluk etmez bilakis hükme ve manalara taalluk eder.¹¹⁹⁸

Semerkandî'nin; Debûsî'nin görüşünün yanlış olduğunu ortaya koymak için verdiği örnekten anlaşıldığına göre o, ölçülebilir/keylî olan ürünlerde faizin illetinin aynı cinsteki malların değişimindeki fazlalık olduğu görüşünü benimser. Eğer Debûsî'nin dile getirdiği bu şart kabul edilirse, yalnızca nasta bildirilen ürünlerin karşılıklı değişimi esnasında verilen karşılıksız fazlalık faiz kapsamına girer. Fakat Debûsî, kıyasın hücciyeti konusunu işlerken aynı örneği vermiş ve keyli olmanın ve aynı cinsten olmanın eşitliğin illeti olduğunu zikretmiştir.¹¹⁹⁹

Bundan anlaşılan her iki müellifin ağırlık ölçüsü ile alınıp satılan ürünlerde faizin illetinin cins ve tartı birliği olduğunda hemfikir olduklarıdır. Hanefî mezhebinde genel kabul gören görüşte budur. Zira Hanefî'ler tarafından genel kabul gören görüşe göre, "riba'l-fadl" denilen faiz çeşidinin haram olmasının illeti/sebebi mübadele edilecek mallar arasında cins ve ölçü-tartı birliğinin bulunmasıdır. Buna göre, karşılıklı olarak değiştirilecek iki malın hem cinsleri, hem de ölçü-tartı sınıfları aynı ise bu malların peşin olarak ve eşit miktarlarda değiştirilmeleri zorunludur. Aksi takdirde faiz gerçekleşmiş olur. Örneğin, on ölçek buğdayın dokuz ölçek buğdayla -peşin olarak da olsa, kaliteleri farklı da olsa- değiştirmek, riba'l-fadl olarak bir faizdir.¹²⁰⁰

4- Aslın hükmü, ta'lilden sonra değişikliğe uğramamalı ta'lilden önceki hal üzere sabit kalmalıdır. Debûsî'ye göre nas kıyastan daha kuvvetlidir. Bundan dolayı kıyasla nassın hükmünün değiştirilmesi caiz değildir. Çünkü kıyas hüccet olarak nastan sonra gelir. Bir konu nas ile sabit olmuşsa nassa muarız olan kıyasın hüccet olması düşünülemez.¹²⁰¹

Debûsî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri şudur:

Su kirli elbiseyi temizler. Çünkü su elbisedeki kiri gidericidir. Sirke de elbisedeki kiri temizleme hususunda su gibidir. Namaz konusunda ise su abdestsizliği gidericidir. Fakat sirke abdestsizliği gidermez. Abdestteki temizlik sadece necaseti gidermek için değildir. Abdestteki temizlikle nas ile sabit olan su ile yapılacak olan temizlik

¹¹⁹⁸ Semerkandî, *Mîzân*, II/914.

¹¹⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/586.

¹²⁰⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, IV/676-677; Mevsilî, *İhtiyar*, II/276-277.

¹²⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, II/609-610.

kastedilmektedir. Dolayısıyla suyun hükmü sirkeye geçmez. Zira burada nas ile bildirilen suyun hükmü geçişli değildir. Bu sebeple hüküm sirkeye geçmez.¹²⁰²

Semerkandî, Debûsî'nin zikrettiği bu şartı da aktarmış fakat bu şartla alâkalı bir eleştiri dile getirmemiştir. Semerkandî, kendisinin sahih kabul ettiği kıyasın sıhhat şartlarını ise şöyle sıralar:

1- Asıl, fer' ve müessir vasfın olması.

Yani kendisinde hükmün bilinebilmesi için nas veya icmadan illetlenebilir ve manası anlaşılabilen bir aslın olması gerekir. Yine asıldaki hükmün sabit olmasında tesir edici bir vasfın olması ve asıldaki bu vasıfların kendisinde bulunduğu bir fer' bulunması gerekir. Çünkü kıyas ancak tesir edici vasıfta birbirine benzeyen iki şey arasında olur. Ona göre kıyasın meydana gelebilmesi için asıl, fer', illetin rüknü olan vasıf veya illetin kendisi olmalıdır.¹²⁰³

2- Kendisiyle fer'in asla kıyas edildiği illet süreklilik arz etmelidir. Yani illetin bulunduğu bütün fer'lerde hükmün de bulunması gerekir. Semerkandî, bu şartın illetin tahsisini caiz görmeyenlere göre sahih olduğunu, illetin tahsisini caiz görenlere göre ise bu şartın illetin sıhhat şartlarından biri olmadığını aktarmıştır.¹²⁰⁴

3- Hakkında nas bulunan meseledeki hüküm illet kılınan vasıfla sabit olmalıdır.¹²⁰⁵ Daha sonra da değinileceği üzere Debûsî'ye göre hüküm illetle değil nas ile sabit olur.¹²⁰⁶

4- Kıyas, nassa muhalif olmamalıdır. Şeriat, kıyası nassa muhalif olmaması şartıyla hüccet kılmıştır. Çünkü kıyas nasstan zayıf bir delildir. Eğer kıyasla nassın hilafına bir hüküm sabit olursa kıyas ve nas arasında çelişki meydana gelir. Bu durumda kıyasın fâsid olduğu ortaya çıkar.¹²⁰⁷

5- Kıyas, luğavi meselelerde değil şer'î ve aklî meselelerde vaki olur.¹²⁰⁸

¹²⁰² Debûsî, *Takvîm*, II/633.

¹²⁰³ Semerkandî, *Mîzân*, II/895.

¹²⁰⁴ Semerkandî, *Mîzân*, II/898.

¹²⁰⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/904.

¹²⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/612.

¹²⁰⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/910.

¹²⁰⁸ Semerkandî, *Mîzân*, II/910.

Semerkindî, Debûsî'nin zikrettiği nastaki şer'î hüküm değişme olmaksızın hakkında nas bulunmayan ve aslın benzeri olan fer'e değişmeden geçmelidir şartını eleştirmiştir. Fakat kendisi de kıyas luğavi meselelerde değil şer'î ve aklî meselelerde vaki olur şartını açıklarken Debûsî'nin verdiği örnek olan, luğavi bir isim olan hamr ismini ispat etmek için kaynatılarak üçte ikisi giden üzüm suyunu hamra kıyas etmenin doğru olmadığı örneğini vermiştir.¹²⁰⁹

Kıyasın şartları konusu Debûsî ve Semerkindî'nin ihtilaf ettiği konulardandır. Bu ihtilafın en önemli sebebi kıyasın rükünleri hususundaki ihtilaflardır. Hanefî usulcüler ise daha çok Debûsî'nin zikrettiği şartları benimsemişlerdir. Zira Pezdevî,¹²¹⁰ Molla Hüsrev¹²¹¹ gibi usulcüler Debûsî'nin zikrettiği şartları örnekleriyle birlikte zikretmişlerdir. Serahsî ise başka bir şart daha ilave ederek Debûsî'nin zikrettiği şartları zikretmiştir.¹²¹²

3.3.3. Kıyas'ın Hükümü ya da Hakkında Kıyasın Cari Olduğu Hususlar

Debûsî öncelikle fakihlerin bu konuda ihtilaf edip tartıştıkları şu dört meseleyi aktarır:

1- Hükümü gerektiren şey ve onun sıfatı.

2- İletin şartı veya sıfatı.

3- Hüküm veya hükmün sıfatı.

4- Bulunduğu konuda meşruluğunda ihtilaf olmayan bir hükmün illetinin o hükme has olup olmadığı hususu.

Debûsî'ye göre, kıyas ancak dördüncü kısımda delil olabilir. Çünkü o, kıyasın tadiyaheden/geçişlilikten başka bir hükümü olmadığı görüşünü savunur. Tadiye, ise sadece dördüncü kısımda söz konusudur. Debûsî, görüşünün gerekçesini ise şöyle ortaya koyar:

“Çünkü ihtilaf ne zaman hükümü vacip kılan şeyde, hükmün şartında veya bizzat hükümde olursa ihtilaf şeriatın aslında olmuş olur. Biz kendi görüşümüzle şer'î hükümleri koyamayız ve şer'î hükümleri kaldıramayız. Yine biz kendi görüşümüzle

¹²⁰⁹ Semerkindî, *Mîzân*, II/911.

¹²¹⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 443-445.

¹²¹¹ Molla Hüsrev, 319-322.

¹²¹² Serahsî, *Usûl*, II/149-150.

hükümlerin sebeplerini de belirleyemeyiz. Çünkü sebebi biz belirlersek, hükmü de belirlemiş oluruz. Şartları da belirleyemeyiz. Çünkü mani olan şartlar koyduğumuzda hükümleri kaldırmış oluruz. Kendi görüşümüze göre bunları belirleme yetkimiz olmadığına göre bu konuda aksi yönde düşünen kişinin görüşü batıl olur.”¹²¹³

Mesela, bizatihî seferin namazı kasr etmenin sebebi olup olmadığı kıyasla belirlenemez. Yine haber-i vâhid ile amelin vacip olup olmadığı hususu da kıyasla belirlenemez. Yine malın artıcı olma sıfatı sebebiyle mi yoksa başka bir sıfatı sebebiyle mi zekâtı gerektirdiği kıyasla belirlenemez. Müellifin verdiği diğer örnek ise nikâhta şahitlerin veya velinin bulunmasının şart olup olmadığının kıyasla belirlenemeyeceğidir. Çünkü bu hükmün şartını kıyasla belirlemek anlamına gelir ki bu doğru olmaz. Zira şer’î hükümlerin sıfat ve şartlarını şariat belirler.¹²¹⁴

Hülasa edilecek olursa, Debûsî’ye göre hükmün sebebi, sebebin sıfatı, hükmün meşru olup olmadığı, illetin şartı ve illetin sıfatı konuları re’y ile yani kıyasla belirlenemez. Bu hususların tespiti ancak nas ile mümkündür. Bu hususları kıyas ile belirleme şariat koyma anlamına gelir. Yine nas ile sabit olan bir hükme kıyas ile şart belirleme nas ile sabit olanı nesh etmek olur ki bu da kıyas ile yapılamaz.¹²¹⁵ Fakat ona göre, abdestteki meshin üç kere yapılmasının mestler üzerine meshe kıyası hususundaki ihtilaf kıyasa dayalı bir ihtilaftır ve bu konuda kıyas delili kullanılabilir. Çünkü burada nas ile belirlenen hüküm fer’e geçirilir.¹²¹⁶

Semerkindî de konuya ismini de zikrederek Debûsî’nin görüşünü aktararak başlar. O, Debûsî’nin aksine, başlangıçta hükmün nas veya icma ile sabit olmasına bakmaksızın, zikredilen fasılların hepsinde kıyasın geçerli olduğunu söyler. Çünkü bu konuların hepsi âlimlerin ihtilaf ettikleri konulardandır. *Mizan*’ı tahkik eden Sa’dî, Semerkindî’nin kasır illetle ta’lîli caiz gördüğü için bu görüşte olduğunu söyler.¹²¹⁷

3.3.4. Kıyasın Rükünleri

Kıyas’ın dört rüknü vardır. Bunlar asıl, fer’, illet ve aslın hükmüdür. Kıyas konusunda iki müellif arasındaki ihtilaf daha çok kıyasın rükünlerinden olan aslın

¹²¹³ Debûsî, *Takvîm*, II/642.

¹²¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/644-645.

¹²¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/643; Semerkindî, *Mîzân*, II/922.

¹²¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/650.

¹²¹⁷ Semerkindî, *Mîzân*, II/921-923.

hükmü ve illet konularındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Burada öncelikle kısaca kıyasın rükünleri tanıtılacaktır. Akabinde ise, ihtilafın kaynağı olan illet ve aslın hükmü konuları ele alınacaktır.

Asıl, hükmü nas ya da icmâ tarafından belirlenmiş meseledir. Asla “el-makîsaleyh” ya da “el-müşebbeh bih” de denir.

Fer’ hükmü nas ya da icmâ tarafından belirlenmemiş meseledir. Buna “el-makîs” ya da “el-müşebbeh” de denir.

Aslın hükmü ise asıl hakkında sabit olan ve fer’e de uygulanmak istenen hükümdür.

İllet ise asıla ait hükmün fer’e geçmesine sebep olan özelliktir.¹²¹⁸

3.3.4.1. İlet

Debûsî ve Semerkandî’nin kıyas ile alâkalı konulardaki ihtilafın temel sebebi illet meselesindeki ihtilaflardır. Bu başlıkta her iki müellifin illet konusunda ihtilaf ettikleri meseleler incelenecektir.

3.3.4.1.1. İletin Tanımı

Debûsî’ye göre, illet girdiği yerin durumunu değiştiren halin ismi ya da, girdiği yerde zorunlu olarak yeni bir durum ortaya çıkaran şeyin ismidir. Örneğin, hastalık hastanın tercihi olmaksızın hastanın durumunu değiştirdiği için illet olarak isimlendirilir. O, illetin ıstılah manasını ise ‘şer’î olarak hükümlerin taalluk ettiği naslardan çıkarılan manalardır ki; o manalar sebebiyle aslın hükmü fer’e geçer’ şeklinde aktarmıştır.¹²¹⁹ Debûsî başka bir yerde ise illeti ‘nassın içerdiği manalar arasında nassın hükmüne âlem-işaret kılınan şey’ olduğunu söylemiştir. Ona göre âlem kılınan bu şey asılda bulunduğu gibi fer’ de de bulunduğu için fer’ hüküm bakımından aslın benzeri kabul edilir.¹²²⁰

Debûsî şer’î illetlerin hükümlerin konulmasına birer alâmet ve nişane olduklarını söyler. Hükmü ise Allah vacip kılar. Ona göre şer’î illetler delil diye

¹²¹⁸ Şaban, *Usûlü’l Fıkh*. 34-35.

¹²¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/30.

¹²²⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/636.

isimlendirilemezler. Çünkü illette hükmü gerektirme manası vardır. Delilde hükmü gerektirme manası yoktur. Bu sebeple dumana ateşin varlığının delilidir diyebiliriz, fakat duman ateşin varlığının illetidir diyemeyiz.¹²²¹

Semerkandî de Debûsî'nin yaptığı tanımla beraber illetin tanımıyla alâkalı görüşleri sıralamıştır. Ona göre doğru olan ise Mâturîdî'nin şu tanımıdır: “*İllet, bulunduğu hükmün de kendisiyle birlikte bulunması gerekli olan manadır.*” Ona göre illetle birlikte hükmün de bulunmasının zorunlu oluşu Allâh Teâlâ'nın vacip kılmasıylaadır. Bir başka deyişle Allah (c.c) hükmü bu manadan dolayı vacip kılmıştır. Bundan dolayı hükmün bu vasıfla sabit olduğunu söylemek mümkündür.¹²²²

Semerkandî, kıyasın rüknü konusunu anlatırken illeti, asıldaki hükmün sabit olmasında etkisi olan elverişi vasıf olarak tanımlamıştır. Ona göre asıl, fer' ve illetin rüknü olan vasıf veya illetin kendisi olmadan kıyasın meydana gelmesi düşünülemez. Çünkü kıyas ancak tesir edici vasıfta birbirine benzeyen iki şey arasında olur. Öncelikle manası anlaşılabilir, illetlenebilir olan bir asıl olmalıdır. Bu asıl nas ya da icma olabilir. Ve asıldaki bu hükmün sabit olmasında tesir edici bir vasıf olmalı. Ayrıca kıyas işleminin gerçekleşebilmesi için asıldaki bu vasfın kendisinde bulunduğu bir fer' olmalıdır.¹²²³

Debûsî'nin aksine Semerkandî'ye göre illet sebep diye isimlendirilebilir. Çünkü illet kendisiyle fer'deki hükme ulaşılan şeydir. Delil de hükme giden yoldur.¹²²⁴ Semerkandî, Debûsî'nin “illet, girdiği yerde zorunlu olarak yeni bir durum ortaya çıkaran şeyin ismidir” şeklindeki tanımlamasının doğru olmadığını söyler. Çünkü kıyasın illeti öldürme fiilidir. Ve öldürme fiili kişinin kendi ihtiyarı-seçimi ile yaptığı bir fiildir. Hüküm ise Allah'ın sabit kılmasıyla sabit olur.¹²²⁵ Dolayısıyla Debûsî'ye göre illet kendisiyle hükmün gerekli olduğu mana iken Semerkandî'ye göre illet var olmasıyla birlikte hükmün de var olduğu manadır.

Hanefî usulcüler arasında illetin ıstılah manasını ilk olarak beyan eden ve açıklayan kişi Debûsî'dir. Pezdevî ise Debûsî'nin yaptığı tanımı olduğu gibi

¹²²¹ Debûsî, *Takvîm*, I/32.

¹²²² Semerkandî, *Mîzân*, II/827-828.

¹²²³ Semerkandî, *Mîzân*, II/827-828.

¹²²⁴ Semerkandî, *Mîzân*, II/821.

¹²²⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/829.

aktarmıştır.¹²²⁶ Serahsî de bazı eklemelerle Debûsî'nin yaptığı tanımı aktarmıştır.¹²²⁷ Debûsî ve illetin tanımını konusunda Debûsî'nin görüşünü kabul eden usulcüler, illetin hükümlerin konulmasına birer alâmet ve nişane olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Semerkandî ise illetin, aslın hükmünün sabit olmasında etkili, tesir edici bir vasıf olduğunu söyleyerek yeni bir görüş öne sürmüştür.¹²²⁸

3.3.4.1.2. İletin Kısımları

Debûsî'ye göre şera'n muteber olan illetler dörttür. Bunlar:

a) İsim, mana ve hüküm yönüyle illet:

Bu tür illetler her yönüyle muteber olan illetlerdir. Örneğin alışveriş mülk edinmenin ismen, manen ve hükmen illetidir. Köle sahibinin kölesini azad etmesi de her yönüyle muteber olan illetlerdendir.

b) İsim ve mana yönüyle illet:

Hüküm için konulmuş olmakla beraber hükümden önce mevcut olan illettir. Senesi dolmadan önce nisap miktarı malın var olması ve muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş akdi ismen ve manen illetin örneklerindendir. Zira bir mal nisap miktarına ulaşmış olsa da üzerinden sene geçmeden o mal için zekât farz olmaz. Muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş de ismen ve manen illettir. Çünkü şer'î olarak akit yapılmış olmasına rağmen, muhayyerlik şartından dolayı, müşteri malı alamaz ve mal satıcının mülkünde kalmaya devam eder.

c) Hükmen illet:

Bu illet türünün örneği seferdir. Çünkü asıl illet meşakkat olsa da, sefer ruhsatı gerektiren sebeptir. Ancak meşakkat bulunmasa da yalnızca sefer ruhsatı gerektirir. Dolayısıyla sefer ismen ve manen illet olmasa da hükmen illet olmuş olur. Uykunun abdestsizliğin illeti olması da böyledir. Zira abdestin gerekli olmasının asıl illeti vücuttan necis maddenin çıkmasıdır. Ancak necaset çıkmamış olsa bile uyku abdestin bozulmasını gerektirir.

¹²²⁶ Pezdevi, *Keşfu'l-Esrâr*, III/501.

¹²²⁷ Serahsî, *Usul*, II/174.

¹²²⁸ Ebtihal M. R Abujazar, "Hanefilere Göre (İlet'te) Te'sir Teorisi", *M. Ü. İ. F. D.*, 46, 2014, 147-148.

d) İsmen illet:

Şarta bağlanmış boşama bu tür illetin örneğidir. Burada boşanmanın kendisine bağlandığı şart manen ve hükmen illet olmasa da isim olarak illet konumundadır.¹²²⁹

Semerkandî, illet çeşitlerini Debûsî'nin adını zikrederek herhangi bir tenkit yöneltmeden özetleyerek aktarmıştır.¹²³⁰ Serahsî, bu illet türlerine ek olarak sebebe benzeyen illet, manen ve hükmen illet diye iki ayrı illet türü ekler.¹²³¹ Pezdevî ise bu altı illet türüne ek olarak illete benzeyen vasıf diye ayrı bir illet türüne değinir.¹²³²

3.3.4.1.3. İletin Hükme Etkisi

Bu başlık altında öncelikli olarak aslın hükmünün illetle mi, yoksa nassla mı sabit olacağı ihtilafına değinilecektir. Konu çerçevesindeki ihtilaf genel olarak aktarılacak. Akabinde Debûsî ve Semerkandî'nin görüşleri zikredilecektir.

Hanefiler'in çoğunluğu ve Hanbelîler'e göre aslın hükmü nassla sabit olur. Çünkü nassın bulunduğu yerde hükmün illete izafe edilmesi illetlendirme ile nassın amelinin iptal etmek olur. Bu durumda daha kuvvetli bir delil olan nas varken, hüküm daha zayıf bir delil olan illete izafe edilmiş olur. Hanefiler'in diğer delillerinden biri ise kat'î olan aslın hükmünün zannî olan illet ile sabit olamayacağıdır.¹²³³

Mâlikîler, Şafîî, Mâturîdî ve Semerkandî'ye göre ise nas mahallindeki yani asıldaki hüküm nas ile değil illetle sabit olur.¹²³⁴ Bu görüşü savunanlara göre nas hükmü gerektiren değil hükmü bildirendir. Bulunduğunda hükmün de bulunduğu, bulunmadığında hükmün de bulunmadığı şey ise illettir.¹²³⁵

Semerkandî ve Debûsî'nin yaptıkları illet tanımdan da anlaşılacağı üzere her iki müellifin bu konuda ihtilaf ettikleri nokta aslın hükmünün illetle mi yoksa nas ile mi sabit olduğu meselesidir. Semerkandî'ye göre aslın hükmü illetle sabit olur.¹²³⁶

¹²²⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/811-814.

¹²³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, II/873.

¹²³¹ Serahsî, *Usul*, II/314-318; Abujazar, 147-148.

¹²³² Bkz.: Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 691.

¹²³³ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III/564; Âmidî, III/310.

¹²³⁴ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II/288; Salih Kadir Zengi, "İşkâliyyetü Subutü'l-Hükmü Beyne'n-Nassi ve'l-İlet", *Tecdid Dergisi*, 9, Malezya 2001, 43.

¹²³⁵ Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl İslam Araştırmaları*, 2005, 4 (4), 89; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, 80.

¹²³⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/821.

Debûsî'ye göre ise şer'î illetler emâredir. Yani illet, hükmü bizzat kendi zatıyla gerektirmez. Bilakis şeriatın illeti gerektirici kılması sonucu hükmü gerektirir.¹²³⁷ Ona göre, illetin hükmü muallel nassın hükmü hakkında nas, icma ve re'yden elde edilen delilden daha kuvvetli delil bulunmayan fer'e aktarmaktan ibarettir.¹²³⁸

Debûsî'ye göre illet olarak tespit edilen vasıf, aslında hükmün alâmeti, fer' de ise kendisiyle hükmün vacip olduğu illettir. Şer'î illetler şeriatın onları illet kılmasıyla illet olmuş olurlar. Bizzat hükmü vacip kılıcı olmadıklarından illet değil alâmettirler. Fakat nasların içerdiği bu manalar fer'deki hükmün ortaya çıkması kendilerine bağlandığı için mecazen illet diye isimlendirilirler. Ve bu vasfın illet olarak isimlendirilmesi Allah (c.c) hakkında değil, mükellef hakkındadır. Yani 'vasfı Allah (c.c) illet olarak belirlemiştir' denirse aynı nasta bulunan diğer vasıflara hüküm izafe etme imkânı ortadan kalkmış olur.¹²³⁹

Semerkandî'ye göre ise aslın hükmü, illet kılınan vasıfla sabit olur. Böylece bu vasfın bulunduğu fer'de de aslın hükmü sabit olur. Eğer aslın hükmü illetle sabit olmazsa, bu hükmün aynı fer'de nasıl sabit olur? Yani eğer aslın hükmü illetle değilde nas ile sabit olursa, fer'de bulunan aynı vasıftan dolayı aslın hükmünün fer'e geçmesi düşünülemez. Kıyas işleminin gerçekleşebilmesi için illetle sabit olan aslın hükmü, asıldaki hükmün benzeri olan bu vasıf-illet sebebiyle fer'de de sabit olur. Kıyas delilinin sahih bir delil olduğunda icma edenler aynı zamanda aslın hükmünün illetle sabit olduğu hususunda da icma etmiş sayılır.¹²⁴⁰ Ona göre kıyas, asıldaki hükmün fer'de ispatı için fer'i asla döndürme işlemidir. Çünkü nas ile aslın hükmünün fer'de sabit olması mümkün değildir. Nas, fer'i içermediği için aslında kendisiyle şer'î hükmün gerekli kılındığı bir vasfın olması gerekir. Ta ki, asıldaki hüküm, kendisinde bu vasıf bulunduğu fer'de de sabit olsun. Bu şekilde olmasa aslın hükmünün fer'de sabit olması mümkün olmazdı. Çünkü fer'deki hükmün bir delile ihtiyacı vardır.¹²⁴¹

Debûsî'ye göre ise, kıyas aslın hükmünün fer'e geçmesinden ibarettir. Eğer usulcüler hükmün kendisini, şartını ya da gerektirdiğini tartışarlarsa ihtilaf şeriatın aslını tartışmak olur. Ulema ise şer'î bir hükmü veya hükmün sebeplerini re'y ile koyma ya da

¹²³⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/665.

¹²³⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/639.

¹²³⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/36-37.

¹²⁴⁰ Semerkandî, *Mîzân*, II/908.

¹²⁴¹ Semerkandî, *Mîzân*, II/833.

kaldırma hakkının insanda olmadığı hususunda icma etmiştir. Bir hükmün sebebinin ne olduğunu belirlemek, bizzat hüküm koymak gibidir. Âlim şart tesbiti de yapamaz. Zira şart koymak da hüküm koymak gibidir.¹²⁴²

Debûsî'ye göre aslın hükmünün illetini tespit etme bu illetin nasstan sonra zâid bir hüccet olması içindir. Allah'ın hüccetleri ya kat'î ilmi ya da kat'î ameli gerektirir. Re'y ile bir hükmün illetini tespit etme kesin bilgi ifade etmez. Yani o hükmün illetinin kesinlikle belirlenen illet olduğu anlamına gelmez. İlet o hükümle amel edebilmek için tespit edilir. Fakat eğer illet geçişli olmazsa hakkında nas olmayan meselede amel etme hususunda fayda sağlamaz. Yani o illetle yeni bir hüküm çıkarılmaz. İcma ile sabittir ki, illetlendirilmiş nassın hükmünün kendisine illet olan şeyle değiştirilmesi caiz değildir. Nas, vücbu gerektirme hususunda illetten kuvvetlidir. Çünkü ona göre bir illetle illetlendirilmiş olan nassın hükmü illetlendirildikten sonra da illetlenmeden önceki hali üzere baki kalır. Yani illet aslın hükmünü değiştirmez. Bundan dolayı hüküm illete değil nassın kapsadığı şeylere izafe edilir.¹²⁴³

Semerkindî'ye göre de aslın hükmünü ispat eden nas değildir. Hükmün sabit olması nassa izafe edilemez. Hükmü ispat eden Allah'tır. Nas ile hükmün bilinmesi sabit olmaktadır. Nassın hükmü bazen içinde barındırdığı bir hikmet sebebiyle bir mana ve sebepten dolayı sabit olur. Eğer bu hikmet, hükmü sadece nassa kasretmeyi gerektirirse hüküm başlangıçta sebepsiz sabit olabilir. Bundan dolayı illet hükmün sabit olması için, nas ise hükmün bilinmesi için gerekli olur. Böylece illet hüküm hususunda nassan kuvvetli olmuş olur.¹²⁴⁴

Debûsî, hükmü şer'î illetlere izafe edenlerin şer'î illeti aklî illete benzettiklerini söyler. Ona göre hükmün illete bağlanması gerektiği görüşünü savunanlar, bir vasfın illet olarak tanımlanabilmesini, hükmün o şarta bağlanması gerektiği şartına bağlar. Ancak ona göre, aslın hükmünü illete izafe etmek nassın hükmünü değiştirmek olur. Şöyle ki; eğer hüküm sadece illete izafe edilirse nassın illetlendirilmeden önceki hükmü değiştirilmiş olur ve nassta bulunan diğer vasıflar kendilerine hüküm bağlanılabilir olmaktan çıkarılır. Bu sebeple nassın içerdiği bazı durumları bütünü hükmü dışında

¹²⁴² Debûsî, *Takvîm*, II/642.

¹²⁴³ Debûsî, *Takvîm*, II/609-616.

¹²⁴⁴ Semerkindî, *Mîzân*, II/908.

tutmak caiz olmadığı gibi, illetlendirme ile nassın içerdiği bir vasfı illet olarak belirleyip diğer vasıfların illet olma ihtimalini görmezden gelmek caiz değildir.¹²⁴⁵

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Debûsî, hükmün nassın içerdiği bir vasma izafe edilmesi, diğer vasıfların illet olabilme imkânını ortadan kaldırdığı için, nassın kapsamını sınırlandırmak olacağı kanaatindedir. Bu da illetlendirme işlemiyle, diğer vasıfların hükmü gerektirme imkânını ortadan kaldırdığı için nassın hükmünü değiştirmek olur.

Debûsî'nin diğer bir gerekçesi ise, illet kılınan vasfın-anlamın şariat gelmeden önce de var olmasına rağmen hükmü gerektirmemesidir. Eğer hasmın dediği gibi illet kılınan vasfı kendi başına hükmü gerektirseydi bu vasfı illeti olduğu hükümden ayrılmazdı. Debûsî'nin bu konuyu izah etmek için şu örneği verir:

Erkek boşamayı bir şarta bağlamadan önce kadın şartın bağlanılacağı işi yapmakla boş olmaz. Fakat şart ona bağlanınca yapması durumunda ise boş olur. İlet te böyledir.¹²⁴⁶

Semerkindî bu itiraza şu şekilde mukabelede bulunur:

“Biz, vasfı bulunduğu her yerde hükmü gerektirecek şekilde vasfın kendisinin illet olduğunu iddia etmiyoruz. İlet, şariatın vârid olmasından sonra nas ve şeriatta bu hükmün cinsinde etkisi bulunması yönüyle istidlâlle bilinir. Şariatın vârid olmasından sonra nas (ve istidlâl) ile o vasfın illet olduğu bilinince hüküm nassın bulunduğu yer olan asılda ve fer'de illete izafe edilir. Bu icma ile sabittir. İletin sıhhat delili vasfın illet olduğunun anlaşılmasını sağlayan tesiridir. Ve bir vasfın hükmün sabit olmasına tesiri olması o vasfı (illet olarak tespit edilebilmesi için) tercih edilir kılar. Ne zaman da tesir özelliğine sahip olan vasfı bulunur ve kendisiyle hüküm sabit olmazsa o vasfın delil oluşu batıl olur.”¹²⁴⁷

Debûsî'ye göre, vasfı nas geldikten sonra illet olursa nas ile birlikte olması boşunadır. Şu durumda illet, nas geldikten sonra meşru illet olursa nas ile birlikte olunca gereksiz olur. Bundan dolayı hükmü illete bağlamak caiz olmaz. Bu nassın kendisine muhalif başka bir nas ile çelişmesi gibi olur. Çelişki doğuran bir delil olduğu için de

¹²⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/640.

¹²⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, I/37-38.

¹²⁴⁷ Semerkindî, *Mîzânu'l-Usul*, II/909.

kendisine itibar caiz değildir. Ona göre, illet aslın hükmünün sabit olmasının delili olamaz. Bilakis illet, yalnızca fer'in hükmünün delili olabilir. Dolayısıyla illetin hükmü sadece aslın hükmünü fer'e geçirmektir.¹²⁴⁸

Bu meselede Semerkandî, Şafîîlerle aynı görüştedir.¹²⁴⁹ Ayrıca her iki müellifin illetin hükmü gerektirip gerektirmediği hususundaki ihtilafları bu konuyla bağlantılı olan kasır illetle ta'lil konusunda da ihtilaf etmelerine sebep olmuştur.

3.3.4.1.4. Kasır İletle Ta'lil

Müteaddi (geçişli) illet, illet olarak tespit edilen vasfın mevcut olduğu asl'a başka meselelerin kıyas edilmesine imkân tanıyan umumî bir vasıftır. Kâsır (geçişsiz) illet ise, yalnızca asl'da bulunup fer'e geçmeyen illettir. Vâkıf illet diye de isimlendirilen kâsır illet, başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkân vermeyecek şekilde hususilik taşır. Yolcu olmanın ramazanda oruç bozmanın illeti olması buna örnektir.¹²⁵⁰

İster mansus, ister müstenbat olsun müteaddi illetle ta'lil (illetlendirme) caizdir. İhtilaf edilen konu kasır illetle ta'lilin cevazı hususundadır. Usulcüler mansus olan yani nas veya icma ile belirlenen kasır illetle ta'lili de kabul ederler. İhtilaf edilen konu ise istinbat yoluyla elde edilen kasır illet ile ta'lilin caiz olup olmadığıdır.¹²⁵¹

Ebû Hanîfe, Kerhî, Debûsî'nin de içlerinde bulunduğu Hanefîlerin çoğunluğu ve Hanbelîler kasır illetle ta'lili caiz görmezler.¹²⁵² Hanefîlerden Semerkandî, Ebu Mansur Mâturîdî, İbnü'l-Hümmam, Şafîîler'in cumhûru ve Mâlikîler'in de içlerinde bulunduğu usulcüler ise kasır illetle ta'lili caiz görürler.¹²⁵³

Debûsî'nin de içlerinde bulunduğu kasır illetle ta'lile cevaz vermeyenlerin temel gerekçeleri kasır illetle ta'lilin faydadan yoksun bir amel olmasıdır. Zira hüccetler ya ilmi ya da ameli gerektirici olurlar. İlet ise, re'y ile elde edildiği için zan ifade eder ve

¹²⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/641.

¹²⁴⁹ Zerkeşî, V/129.

¹²⁵⁰ en-Nemle, *Mühezzeb*, V/2018; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 168.

¹²⁵¹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/462; el-Attar, Hasan b. Muhammed b. Mahmud, *Haşiyetü'l-Attar ala Cem'il-cevami' I-II*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut (ty), II/282; en-Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Cami' li Mesaili Usulü Fıkh ve Tatbikatuha Ale'l-Mezhebi'r-Racih*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2000, 389.

¹²⁵² Abdülhakim Abdurrahman Esad es-Sa'dî, *Mebahisu'l-İlle fi'l-Kıyas inde'l-Usûliyyin*, Dâru'l-Beşair el-İslamiyye, Beyrut 2000, 309-310; Ahmet b. Ebü'l-Hattab Kelvezanî, *et-Temhid fi Usuli'l-Fıkh I-IV*, Thk.: Müfid Mahmud Ebu Aşme, Dâru'l-Medeni, Mekke 1985, IV/61.

¹²⁵³ Semerkandî, *Mizân*, II/921; Âmidî, III/271; İbnü'l-Hümmam, IV/5-6.

kendisiyle kesinlik ifade eden bilgiye ulaşamaz. İlleti tespit etmek ise amelî fayda için başvurulmuş bir yöntemdir. İllet kasır olduğunda yani fer'deki hükmün ispatında işlevsiz olduğunda kendisinde bir fayda bulunmaz. Zira aslın hükmü nas ile sabittir. Bu hükmün fer'e geçmemesi durumunda ta'lil işlemi faydasız olur.¹²⁵⁴

Kasır illetle ta'lili savunanlara göre, kasır illetle ta'lilin faydasını fer'deki hükmün ispatıyla sınırlı tutmak doğru bir yaklaşım değildir. Kasır illetle ta'lilin, fer'deki hükmün ispatı haricinde başka faydaları da vardır. Örneğin, kasır illetle hükmün hikmetinin bilinebileceği ve böylece mükellefin hükmü daha kolay benimseyip uygulayacağı iddiasını dile getirirler.¹²⁵⁵

Debûsî'ye göre, mükellefin muhatap olduğu hükümlerle ilişkili olan hikmet yaratılış ve kullukla alâkalı bir husustur. Bu anlamda hikmet amelle ilgili değil inanç ve bilgi ile ilgilidir. Kendisiyle illetin tespit edildiği re'y, ilmi zorunlu kılmaz. Kıyas ise ancak amelin bağlı olduğu bir hikmeti beyan etmek için caiz olur. Ona göre bir hükmün hikmeti kesin olarak tespit edilemez. Kişi ancak 'şu hikmete binaen olması muhtemeldir' diyebilir. Dolayısıyla onların bu iddiası boşa çıkar. Kasır illetle ta'lili caiz gören Semerkandî'ye göre ise Allah Teâlâ hükmü bir sebebe veya hikmete binanen vaz'edebileceği gibi, herhangi bir sebep ve hikmet olmadan da vaz'edebilir. Fakat ona göre kullar bilsin ya da bilmesin Allah Teâlâ'nın hiçbir fiili veya hükmü hikmetten yoksun değildir.¹²⁵⁶

Altın ve gümüşte ribe'l-fadlın -yani fazlalık ribasının- illeti konusundaki ihtilaf kasır illet tartışmalarının furû fıkha yansıyan en önemli örneğidir. Kasır illetle ta'lilin caiz olduğu görüşünde olan Şafilere göre ribe'l-fadlın illeti altın ve gümüşe has olan semeniyet (para olma) özellikleridir. Çünkü altın ve gümüşten başka para olarak yaratılan bir maden yoktur.¹²⁵⁷ Hanefiler'e göre ise altın ve gümüşte fazlalık faizinin illeti cins ve tartı birliğidir. Zira Hanefiler'e göre semeniyet vasfı altın ve gümüşten başka mallarda bulunmadığı için fer'e aktarılamaz.¹²⁵⁸ Debûsî bu örneği Şafililer'in

¹²⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/611-612; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/463; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 169.

¹²⁵⁵ Çalış, "Kâsır İlletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", 85-86; Kasır illetle ta'lili kabul edenlere göre kasır illetle ta'lilin diğer faydaları için bkz.: Zerkeşî, V/158-159; el-İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasen, *Nihaytü's-Sul fi Şerh-i Minhâci'l-Usûl I-IV*, Alemü'l-Kütüb, Kahire 1925, IV/279.

¹²⁵⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/828.

¹²⁵⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, IV/686.

¹²⁵⁸ Serahsî, *Mebûd*, XII/110.

örneği diye aktarır.¹²⁵⁹ Kasır illetle ta'lilin caiz olduğunu söyleyen Semerkandî ise, *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eserinde Hanefîler'in görüşünü tekrarlar ve altın ve gümüşte fazlalık faizinin illetinin cins ve tartı birliği olduğunu söyler.¹²⁶⁰

Semerkandî'nin kasır illet konusunda zikrettiği örnek ise şudur:

“Hırsızlıktaki el kesme cezası insanların mallarını korumak ve hırsızları bu suçu işlemekten caydırmak için konulan bir cezadır. Nisap miktarından az olan mallara hırsızların rağbeti düşük olduğundan el kesme cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın nisap miktarından fazla olması şart koşuldu. Dolayısıyla nisap miktarından az olan malın çalınması durumunda el kesme cezası uygulanmaz. Bu ise, kasır illetle ta'lil yapmaktır. Çünkü hırsızlığın el kesme cezasıyla cezalandırılabilmesi için çalınan malın nisap miktarından fazla olması gerekir.”

Anlaşıldığı kadarıyla Semerkandî'ye göre, burada kasır illet hırsızların rağbeti müteaddi illet ise malın korunmasıdır. Çünkü ona göre el kesme cezasının uygulanmadığı yani nisap miktarından az olan malların çalınmasında da malın korunması ortadan kalkar. Fakat nisap miktarından az olan mala hırsızların rağbeti düşük olduğu için el kesme cezasını gerektirmez. Semerkandî bu işlemi kasır illetle ta'lil olarak tavsif eder.¹²⁶¹

Debûsî ve Semerkandî'nin, kasır illetle ta'lil konusundaki ihtilaflarının lafzi boyutta kaldığı anlaşılıyor. Çünkü Semerkandî'nin konu hakkındaki görüşü furû fıkha tesir etmemiştir. O, kasır illet ihtilafında ön plana çıkan örnek olan altın ve gümüşte fazlalık faizinin illetinde, Hanefîler'in görüşünü benimsemiştir. Semerkandî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği nisap şartı ise Hasan el-Basrî dışında cumhurun kabul ettiği bir şarttır.¹²⁶² Hırsızlık suçunda el kesme cezasının uygulanabilmesi için nisap miktarı malın çalınması gerektiği hususunda ittifak eden cumhur, nisabın miktarı hususunda konu hakkında vârid olan farklı rivayetlerden dolayı ihtilaf etmiştir.¹²⁶³

¹²⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/613.

¹²⁶⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukaha*, II/25.

¹²⁶¹ Semerkandî, *Mîzân*, II/928.

¹²⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/428.

¹²⁶³ Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 1998, XXVII, 388; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuhu*, IV/102.

Netice itibariyle, Debûsî'ye göre kasır illetle ta'lîl caiz değildir. Zira ona göre illetin geçişli olması illetin yegâne hükmüdür.¹²⁶⁴ Ve kıyas işleminin sahih olabilmesinin şartlarından biri, nastaki şer'î hükmün değişmeksizin fer'e geçmesidir.¹²⁶⁵ Semerkandî'nin konu hakkındaki görüşü ise illete yüklediği anlam ve bunun neticesinde nastaki hükmün illetle sabit olduğu görüşünden kaynaklanır. Zira o illeti, "bulunduğunda hükmü gerekli kılan mana" olarak tanımlamıştır.¹²⁶⁶ Ve ona göre aslın hükmü illetle sabit olur. Kendisi de kasır illetle ta'lili caiz görmesinin aslın hükmünün illetle sabit olduğu görüşünün bir neticesi olduğunu söyler.¹²⁶⁷

Yapılan bir araştırmada, Debûsî'nin de aralarında bulunduğu Hanefî usulcülerle Şafiiler'in –Semerkandî bu konuda Şafiilerle aynı görüşü paylaşır- ihtilaf sebeplerini şöyle açıklar:

"Hanefilere göre ta'lilin hükmü, aslın hükmünü başka fer'lere taşımaktır. Bunu ifade etmeyen her türlü ta'lil işlevsizdir. Şafii'ye göre ise ta'lilin hükmü, nasta yer alan hükmü illete bağlamaktır. Bunun sonucunda nassın hükmü başka fer'lere intikal edebileceği gibi nasla da sınırlı kalabilir. Hanefilere göre muallel bir nassın hükmü illete değil nassa bağlanır. Hanefiler'in belirttiğine göre Şafii'ye göre ise muallel nasta hüküm illete bağlanır."¹²⁶⁸

3.3.4.2. İletle İlişkili Bazı Kavramlar

3.3.4.2.1. Delil

Debûsî'ye göre delil, bir şeyi gerekli kılma anlamı içermediği için illet diye isimlendirilemez. İlet ise hükmün konulmasına alâmet ve nişanedir. Bu nedenle şer'î illetler delil olarak isimlendirilebilirler. Çünkü şer'î illetler ferî meselelerde Allah'ın hükmünün ne olduğu konusunda bize yol gösterir. Ona göre illette hükmü gerektirme manası vardır; fakat delilde hükmü gerektirme manası yoktur. Dumanın ateşin delili olarak isimlendirilmesi fakat illet olarak isimlendirilmemesi bu durumun örneğidir.¹²⁶⁹

¹²⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/641.

¹²⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/609.

¹²⁶⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/828.

¹²⁶⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/921.

¹²⁶⁸ Soner Duman, Hanefî Usulcülleri'nin İmam Şafii'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri, *Usul*, 10 (2), 2008, 22.

¹²⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, I/31-32.

Yani eğer duman, ateşin delili dersek her duman görülen yerde ateş zorunlu olarak bulunmayabilir. Fakat ‘duman ateşin illetidir’ dersek duman olan yerde mutlaka ateşin de bulunması gerekir.

Semerkandî’ye göre de illet, delil olarak isimlendirilebilir. Çünkü delillendirme esnasında illet olan delil vasıtasıyla fer’î meseledeki hüküm ortaya çıkar.¹²⁷⁰ Ona göre delil, Debûsî’nin hüccet tanımıyla eş anlamlıdır ve diğer kavramlardan daha genel bir anlam ifade eder.¹²⁷¹

3.3.4.2.2. Sebep

Debûsî’ye göre sebep, bir şeye ulaştıran yol ve ip manalarına gelir. İstilah manası olarak ise, ‘hükümü vacip kılan illet mahiyetinde olmaksızın o hükme giriş ve yol olan her şey’ anlamına gelir.¹²⁷² Serahsî ise sebebi, “Talep edilen hükme götüren, fakat hükümde etkisi bulunmayan ve hükmün varlığı veya gerekliliği kendisine izafe edilmeyen şey” olarak tanımlamıştır.¹²⁷³ Semerkandî ise sebebi ‘kendisiyle hükme ulaşılan fakat hükmün sabit olması kendisine izafe edilmeyen şey’ olarak tanımlamıştır.¹²⁷⁴

Debûsî’ye göre şer’î hükümlerin sebebi şu dört şeydir:

1-Hükmen ve manen değil yalnız ismen sebep olan.

Debûsî’nin bu konuda verdiği örneklerden biri yemin kefaretidir. Burada yemin gerçek anlamda sonuca götürmediği için aslen değil mecazen sebeptir. Çünkü burada kefaret mutlak olarak yemin edildiği için değil yemin bozulduğu için vacip olur. Yemin de bozulmak için değil tutulmak için yapılır. Bu yüzden Allah’a yemin şekil olarak kefareti gerektirdiği için mecâzî isim olarak isimlendirilir. Burada yemin hüküm ve mana açısından sebep manasında değildir.¹²⁷⁵

¹²⁷⁰ Semerkandî, *Mîzân*, II/870.

¹²⁷¹ Sarıtepe, *Debûsî’nin Delil Anlayışı*, 35.

¹²⁷² Debûsî, *Takvîm*, II/789-790.

¹²⁷³ Serahsî, *Usul*, II/301.

¹²⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, II/876.

¹²⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/793; Sarıtepe, *Debûsî’nin Delil Anlayışı*, 37-38.

2- Sırf sebep olan.

Mahza sebep, sonuca götüren fakat kendisiyle sonuç arasında başka bir fiilin veya vasfın bulunduğu fiildir. Diğer bir ifadeyle hükme götüren fakat hükmün varlığı kendisine izafe edilmeyen sebeptir. Bir kişinin kölenin bağını çözmesi ve kölenin kaçması bu kısma örnektir. Burada kölenin bağını çözen kişinin köleyi tazmin etmesi gerekmez. Çünkü kölenin bağının çözülmesi mahza-sırf sebeptir. Kölenin kaçması ise bağın çözülmesinden meydana gelen bir kuvvetle değil, kölenin kendi ihtiyarı ve kuvveti ile yaptığı bir fiildir. Yine bir kimse hırsıza başka bir kimsenin malının yerini bildirirse ve hırsız o malı çalsa, malın yerini bildiren kimsenin malı tazmin etmesi gerekmez. Çünkü burada cezayı gerektiren fiil malın çalınmasıdır. Malı çalan kişi ise bu işi kendi kuvvet ve ihtiyarı ile yapmıştır.¹²⁷⁶

3- İletin illeti olan sebep.

Debûsî'ye göre illetin illeti olan sebep hükmü vacip kılan sebeptir. Hükmü gerekli kılan illet bu sebeple meydana geldiği için vaciplik hükmü bu sebebe izafe edilir. Bundan dolayı illetin illeti olan sebep her yönden illetin hükmü konumuna geçer. Ölüme sebep olan isabetli ok atışı bu duruma örnektir. Çünkü isabetli atış ölümü gerektiren bir sebeptir. Ok atma işlemi okun hedefe isabet etmesinden önce biter. Ok atma yaralanmanın, yaralanma ise ölümün sebebidir. Yani ok atma yaralanmanın illeti, yaralanma ise ölümün illetidir. Bu durumda hüküm, illetin vasıflarının sonuncusuna izafe edilir. Bu da yaralanmadır. Yaralanmanın illeti ise oku atmadır. Yani oku atma illetin illeti olan sebep olur.¹²⁷⁷

4- Hükmün illeti olan sebep.

Debûsî'ye göre hükmün illeti olan sebep, sebep çeşitlerinin en ince noktasıdır. Burada sebep, arada bir vasıta bulunmaksızın hükmü vacip kılar. Fakat bu sebep hükmü vacip kılmak için tamamlayıcı bir vasfa ihtiyaç duyar. Burada hükmü vacip kılan sebep, başlangıçta sebep sonuçta illet durumundadır. Örneğin, zakâtın vacip olmasının sebebi malın nisap miktarına ulaşmış olmasıdır. Fakat nisap tek başına zekâtı vacip kılmaz. Nisap sebebini illete dönüştürecek tamamlayıcı bir vasfa ihtiyaç vardır. Bu vasıf ise nisap miktarı malın kişinin mülkiyetinde bir yıl kalmasıdır. Nisap miktarı mal kişinin

¹²⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/796-797.

¹²⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/804-805.

mülkiyetinde bir yıl kalınca sebep olan nisap bu tamamlayıcı vasıfla illete dönüşmüş olur. Çünkü şari, zekâtın vacip olmasını artma özelliği bulunan mallara bağlamıştır. Artma ise belirli bir zamanda meydana gelir. Nisap miktarına ulaşmış olan mal illetin aslı konumundadır. Yılın geçmesi ise vasıftır ve illet olan nisap vasfıyla tamamlanmadıkça bu illetle amel edilmez.¹²⁷⁸

Semerkindî, Debûsî'nin yaptığı sebep taksimini kısaca aktardıktan sonra bu taksimin, illetin tahsisini caiz görenlere göre doğru olduğunu, kendilerine göre bu taksimin yanlış olduğunu söyler. Ona göre, illet mevcut olduğunda herhangi bir sebepten dolayı hükmün olamaması görüşü yanlıştır. Zira illet kendisiyle hükmün sabit olduğu şeydir. Sebep ise kendisine hüküm izafe edilmeden hükme yol açan şeydir.

Semerkindî'ye göre sebebin sebep olarak isimlendirilmesi mecâzîdir. Hakikatte ise sebep, illet manasındadır. Ona göre sebebin taksimi hüküm yönünden yapılmalıdır. Semerkindî'nin yaptığı taksim ise şöyledir:

1-Eğer sebep var olduğunda hüküm de varsa sebep illettir. Mutlak bey' de olduğu gibi. Burada mülkiyetin meydana gelmesi hükmü sebebin varlığı durumunda sabit olur ki sebepte alışveriştir.

2-Eğer hüküm, kulun kendi tercihiyle yaptığı fiilin meydana gelmesinden sonra fiilin sabit olduğu zamana hasredilmiş olarak var oluyorsa, fiilin var olduğu esnada sebep, hükmün var olduğu zamanda ise o hükme has olarak illete dönüşür. Kişinin kölesine 'ben öldüğümde hürsün demesi' gibi. Bu durumda kişi bu sözü söylediği anda o kişinin ölmesi kölenin hür olmasının sebebi olur. Ölüm gerçekleştiğinde ise kişinin ölümü illete dönüşür.

3- Hüküm gizli iken fiilin varlığıyla birlikte açık olursa o vakitten itibaren sebep illet olur ve mecâzi olarak sebep olarak isimlendirilir.

4- Hüküm bir yönüyle hükmün bulunduğu zamana kasredilmiş olarak sabit olursa ve bir yönüyle de kelamın var olduğu anda ortaya çıkarsa, kasredilmiş olduğu durumda sebep, hüküm ortaya çıktığında ise illet olur. Mesela, hasta ölümle sonuçlanan hastalığı esnasında bir şey satsa, buradaki satış mülk ifade eder. Satış akdini ifade eden sözler söylendiğinde alıcı için satılan malın mülkiyeti sabit olur. Bu yönüyle akit illettir. Ama

¹²⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/806-807.

satışı yapan kişi bu hastalıktan ölürse satış akdi vasiyete dönüşür. Bu yönüyle ise akit, sebeptir.

Semerkandî'ye göre, illetin tahsis edilebileceği görüşünden kaçınmak için sebebin taksiminin bu şekilde olması gerekir.¹²⁷⁹

3.3.4.2.3. Şart

Debûsî'ye göre şart, hükmün vacip olması değil meydana gelmesi kendisine izafe edilen şeydir. Yani şart hükmün vacip olmasının değil mevcut olmasının alâmetidir. Şart, bir şeyin vacip olmasının kendisine bağlı olmaması açısından ise âlem gibidir. Bir yönüyle de o şeyin varlığı kendisine izafe edildiği için illet gibidir. Bu sebeple şart alemle illet arasında bir konumdur.¹²⁸⁰ O, şart ve illetin varlık yokluk açısından hükümle birlikte deveren ettiği görüşündedir. Aralarındaki fark, illetin hükümde müessir olması yani hükmü gerektirmesi, şartın ise hükmü gerektirmemesidir.¹²⁸¹

Debûsî'ye göre illetin varlığı şartın varlığına bağlıdır. Fakat şart, illet ve hükmün vacip olmasını zorunlu kılmaz. Mesela bir kişi yola bir çukur kazsa, başka biri ise yoldan geçen kişiyi iterek bu çukura düşüp ölmesine sebep olsa, bu durumda tazminat kişiyi itene yüklenir. Çünkü burada çukuru kazma şart, kişinin o çukura itilmesi illet durumunda olur. Yani kuyunun kazılması şarttır. Fakat yolda bir kuyu olması mutlak olarak o kuyuya birinin düşmesini gerektirmez. Kişinin itilmesi ise illettir ve bu illet kişinin telef olmasını gerektirir.¹²⁸²

Semerkandî, Debûsî'nin ismini vermeden yaptığı şart tanımını aktarır ve bu tanımın yanlış olduğunu söyler. Ona göre şart, var olduğu zaman illetin de varlığını gerektiren veya hükmün sabit olmasında etkisi olan tesir edici vasfın kendi varlığına bağlı olduğu şeydir. Ve illetin varlığı şartın varlığına bağlıdır. Bu durumda illet şart olmaksızın meydana gelmez. İletin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirir. İletin varlığına rağmen şartın olmaması ise mutlak olarak hükümsüzlüğü gerektirmez. Zira hüküm illet bulunduğu vardır. İlet ise şart olmaksızın illetin illeti ile de bulunabilir.

¹²⁷⁹ Semerkandî, *Mîzân*, II/876-878.

¹²⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/790.

¹²⁸¹ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 135-136.

¹²⁸² Debûsî, *Takvîm*, II/791.

Şart ise bulunduğu anda illetin de var olduğudur. Fakat şart bulunduğu zaman illetin varlığını zorunlu kılmaz.¹²⁸³

3.3.4.2.3.1. Şartın Çeşitleri

3.3.4.2.3.1.1. Mahza Şart

Debûsî'ye göre mahza şart, illetin varlığı kendi varlığına bağlı olan şarttır. Hükmün vacip olması değil var olması bu şarta atfedilir. İbadetlerdeki şartlar böyledir. Vakit ibadetin vacip olmasının illetidir. Kulun bunu bilmesi ise vacip olma illetinin şartıdır. Namaz vakitle vacip olur, fakat namazın vacip olmasının şartı mükellefin vacip olma illeti olan vakti bilmesidir.¹²⁸⁴ Semerkandî ise bu şartı hakikat yoluyla şart olarak isimlendirmiştir. Örneğin tahâret, niyet ve kıbleye yönelme namazın şartlarındandır.¹²⁸⁵

Bu konuda iki müellif arasındaki fark şöyle ifade edilebilir; Debûsî'ye göre vakit vacip olmanın illeti, mükellef tarafından bunun bilinmesi ise namazın vacip olmasının şartıdır. Semerkandî'ye göre ise mutlak olarak vakit şarttır.

3.3.4.2.3.1.2. İlet Hükmünde Olan Şart

Debûsî'nin bu konuda verdiği örneklerden biri yağ tulumunun yarılmasıdır. O, tulumun delinmesiyle yağın akmasını, yağın yenmesi konumunda değerlendirir. Bundan dolayı tulumu yaran kişinin zararı tazmin etmesi gerekir. Çünkü tulumu yarmak yağın akışının engellenmesinin ortadan kaldırılmasıdır. Yağın akması tulumun yarılmasından dolayı değil, yağın akıcı bir madde olmasındandır. Burada tulumun yarılması yağın akmasının ve telef olmasının şartıdır, fakat illet hükmündedir. Çünkü bir şeyin korunması nasıl mümkün oluyorsa o şekilde korunur. Normal şartlarda yağın korunması da, akıcı olduğu için, bir kaba koymakla mümkün olur.¹²⁸⁶ Ona göre hüküm, illetin vasıflarının en sonuncusuna izafe edilir. En sondaki vasıf, hükmü gerektiren vasıf olur. Hüküm ise bütün vasıflarla bağlayıcı olur. Yani eğer yağ akıcı bir madde olmasaydı

¹²⁸³ Semerkandî, *Mîzân*, II/881-882.

¹²⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/815-816.

¹²⁸⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/886.

¹²⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/816-817.

sadece yağ kabının yarılması yağın telef olması için yeterli olmayacaktı. Bundan dolayı son vasıf olan yağ kabının yarılması yağın helak olmasının illetinin illeti olur.¹²⁸⁷

Semerkindî de aynı örneği vermiştir. Ona göre tulumun yarılması aslında illet veya illetin illeti manasındadır. Fakat şart suretinde olduğu için mecazen şart ismi verilmiştir. Ayrıca ona göre tulumun yarılmasıyla mal telef olur. Bundan dolayı telef olan yağ tazmin etmek, tulumu yaran kişiye gerekir. Zira kulun bir malı telef etmesi ancak normal yollardan sonucu malın telef olmasını gerektiren bir fiilin kul tarafından işlenmesiyle olur. Bu da tulumun yarılmasıdır.¹²⁸⁸

3.3.4.2.3.1.3. Alâmet Hükümünde Olan Şart

Debûsî'ye göre bu şartın illet olma hükmü yoktur. Bu şart bağlı olduğu hükmün ortaya çıkmasının alâmetidir. Fakat hükmün tatbik edilebilmesi için illet hükmünü alır. Çünkü hükmün sabit olması bu alâmetin ortaya çıkmasına bağlıdır.

Mesela, zina suçunda muhsan olma şartı alâmet hükmündedir. Debûsî'ye göre buradaki had cezasının recm olduğu ihsanla ortaya çıkar. Fakat had cezası ihsan sıfatıyla vacip olmaz. Yani burada ihsan sıfatının vacip olması kendisinden önce vacip olan hükmün mevcudiyetinin alâmeti olur. Bundan dolayı dört kişi, bir kişinin zina ettiğine dair şahitlik etseler, iki kişi ise bu adamın muhsan olduğuna şahitlik etseler ve adama recm cezası uygulansa; sonra o kişinin muhsan olduğuna şahitlik edenlerden biri şahitliğinden vazgeçse; şahitlikten vazgeçen kişi cezalandırılmaz.¹²⁸⁹

Semerkindî'ye göre ise muhsanlık sıfatının şart olmadığı görüşü yanlıştır. Zira zina tek başına recm cezasının illeti olmaz. Zinanın recm cezasının illeti olması için zina suçunu işleyen kimsenin muhsan olması gerekir. Bundan dolayı ihsan vasfı, zinanın recm cezasının illeti olmasının şartıdır.¹²⁹⁰

3.3.4.2.3.1.4. Mânen Değil Sureten Şart Olan

Debûsî'ye göre bu şart çeşidi âdeten var olan bir şeyi desteklemek üzere zikredilen harici bir şarttır. Bu şartın zikredilmesiyle zikredilmemesi arasında bir fark

¹²⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/805.

¹²⁸⁸ Semerkindî, *Mîzân*, II/887.

¹²⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/819-820.

¹²⁹⁰ Semerkindî, *Mîzân*, II/ 890.

yoktur. “Evlerinizde bulunan üvey kızlarınızla evlenmeniz haram kılındı”¹²⁹¹ ayetinde olduğu gibi. Zira kişinin üvey kızı o kişinin evinde olmasa bile kendisiyle evlenmesi haramdır.¹²⁹²

Semerkandî, bu şart türüne değinmemiştir. Semerkandî’nin değindiği diğer şart türü ise sebep manasında olan şarttır. O, bu konuda kölenin bağının çözülmesi ve bağı çözülen kölenin kaçması örneğini verir. Ona göre kölenin bağını çözen kişinin kaçan köleyi tazmin etmesi gerekmez. Çünkü kölenin bağının çözülmesi kölenin kaçmasına engel olan maninin ortadan kaldırılmasıdır. Köle ise kendi seçimi ile kaçmıştır. Bundan dolayı kölenin bağını çözen kişinin, kölenin kaçıp gitmesinden kaynaklanan zararı karşılaması gerekmez.¹²⁹³

Debûsî ise kölenin bağının çözülmesi ve kölenin kaçması örneğini mahza sebep konusunu işlerken vermiştir. Debûsî’de Semerkandî gibi kölenin bağını çözen kişinin, kölenin kaçması sonucunda meydana gelecek zararı ödemeyeceği görüşündedir.¹²⁹⁴

3.3.4.2.4. Alâmet

Debûsî’ye göre alâmet, başka bir şeye delâlet eden, fakat o şeyin varlığı ve vacip olması kendisine bağlı olmayan, ancak bir ıstılah olarak veya sadık bir kimsenin haber vermesiyle o şeye delâlet eden isimdir. Namazdaki intikal tekbirlerinin bir rükünden diğer rükne geçişin alâmeti olması ve telbiyenin hac ibadetinin alâmeti olması gibi. Ona göre, sebepte illet manası şer’î illetlerde ise alâmet manası vardır. Şartta ise illet ve alâmet manası vardır. Yani illet, sebep, şart ve alâmet birbirine benzerler ve bunları birbirinden ayırabilmek için dikkatli bir şekilde düşünmek gerekir.¹²⁹⁵ Debûsî alâmeti, hakikî alâmet, şart hükmünde olan alâmet, illet hükmünde olan alâmet ve mecazen alâmet olarak dört kısma ayırmıştır.¹²⁹⁶

Semerkandî, önce Debûsî’nin yaptığı tanımları aktarmış ve bu tanımın yanlış olduğunu söylemiştir.¹²⁹⁷ Semerkandî’ye göre alâmet, bir şeyin ortaya çıkmasına alâmet

¹²⁹¹ Nisa: 4/23.

¹²⁹² Debûsî, *Takvîm*, II/820.

¹²⁹³ Semerkandî, *Mîzân*, II/889.

¹²⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/796.

¹²⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/791-792.

¹²⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/822.

¹²⁹⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/881-882.

olan şeydir. Fakat alâmetin o şeyin-hükmün ortaya çıkması ve var olmasında bir etkisi yoktur. O hükmün ortaya çıkması delil konumunda olan başka bir şey iledir. O şeyin-hükmün alâmetle ortaya çıkması ve bilinmesi bir akıl yürütme sonucudur.¹²⁹⁸

Her iki müellifin de alâmet hususunda birleştikleri nokta alâmetin hükmü zorunlu kılmamasıdır. İki müellifin ayrıldığı nokta ise, Debûsî'ye göre alâmet hükme delâlet eder, Semerkandî'ye göre ise alâmet hükmün ortaya çıkmasının alâmetidir.

3.3.4.3. İlleti Tespit Yöntemleri

İlleti tespit etme yöntemleri, hükümlerde bulunan vasıflardan illet olabilecekleri tespit etmektir.¹²⁹⁹ Usulcülerin genellikle *turuku'l-ille*, *mesâlikü'l-ille* gibi başlıklar altında incelediği¹³⁰⁰ bu konuyu Debûsî; “kendisiyle amel edilmesi vacip olan vasfın illet olarak sabit olması” başlığı altında incelemiştir.¹³⁰¹ Semerkandî ise bu konuyu “kendisiyle illetin rüknünün bilindiği yolların beyanı” başlığı altında incelemiştir.¹³⁰²

Debûsî'ye göre illetin nassta olması caizdir. Çünkü nas illetlendirilmiştir. Bu konuda onun verdiği örnek Rasûlullah'ın (s.a.v) istihaze kanı gören kadınla alâkalı hadisidir. Zira Rasûlullah, istihaze kanıyla ilgili olarak “صَنِّيَ لِكُلِّ صَلَاةٍ أَنَّهُ دَمٌ عَرَقُ الْإِنْفَجَرِ”¹³⁰³ buyurmuştur. O akıcı bir damar kanıdır sözü illetlendirmedir. Burada “دم” (kan) âlem isim, “انفجر” ise arizî bir sıfattır. İlet nasta olabileceği gibi başka bir yerde olması da caizdir. Buna örnek ise Rasûlullah'ın insanın yanında olmayan şeyi satmalarını yasaklaması ve selem akdine cevaz vermesidir. Burada ruhsat satan kişinin malı elde etmemesiyle illetlendirilmiştir. Bu ise selem akdine verilen ruhsatta zikredilmemiştir.¹³⁰⁴

Debûsî illetin nasta olabileceğini kabul etmiştir. Fakat ona göre nas, bir vasfı kendisiyle amel edilmesi gereken bir illet olarak tayin etmez. Bilakis asıl illetlendirilmiştir. Bu nassın tayin ettiği bir vasf değildir. Bu vasf ancak re'y ile

¹²⁹⁸ Semerkandî, *Mizân*, II/884.

¹²⁹⁹ Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, 90.

¹³⁰⁰ Es-Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyâs*, 337; Soner Duman, *İlk dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, Kitabî Yayınevi, İstanbul 2010, 60.

¹³⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, II/660.

¹³⁰² Semerkandî, *Mizân*, II/841.

¹³⁰³ “O akıcı bir damar kanıdır. Her namaz için abdest alın.” Hadis kitaplarında bu hadisi aynı lafızlarla bulamadık. Benzer lafızlar için bkz.: Müslim, Hayız: 62.

¹³⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/636-637.

belirlenir. Manası akılla anlaşılmayan şeylerde ise re'yn hüccet değeri yoktur.¹³⁰⁵ Ona göre, illet olmaya elverişli vasıf, nastan işitilerek öğrenilen bir vasıf değil, nastan anlaşılan manadan elde edilen bir vasıftır. Eğer işitilen her vasıf illet olsaydı, bu vasfı işiten herkesin fakih olması gerekirdi. Kıyas ise ancak fakihlerin derin bir anlayış gerektiren bir düşünceyle elde edebileceği vasıflarla gerçekleşir.¹³⁰⁶ Yani illet olmaya elverişli olan vasıf nasta olabilir. Fakat bu vasfı ancak fakih olan kişi derin bir düşünce faaliyetiyle elde edebilir.

Semerkandî, illeti tespit yollarını Debûsî'den daha açık ve daha sistemli bir şekilde ele almıştır. Ona göre şer'î illetleri bilme yolları, şer'î ahkâmı bilme yollarıyla aynıdır. Çünkü bir vasfın şer'î bir illet ve Allah'ın hükmüne delil olması şer'î hükümlerden biridir. Hükümler ise şeriatla tespit edilir. Ve vasfın illet olması da şeriatle bilinir. Çünkü bu vasıflar şeriat gelmeden önce de mevcut idi, fakat illet değildiler. İletlerin illet olduğu şeriatle bilindiğine göre diğer şer'î hükümler nasıl elde ediliyorsa illetler de öyle elde edilirler. Semerkandî, şer'î illetleri elde etme yollarını iki genel başlıkta ele alır:

Birinci kısımdakiler kitabın müfesser nasları, mütevâtir haber ve icmadan oluşan kat'i delillerdir.

İkinci kısımdakiler ise kıyas ve nasların zâhirinden oluşan râcih delillerdir.

Semerkandî, hangi vasfın illet olduğunun bu iki yolla bilindiğini söyler ve bu iki yolu nas ve istidlâl olarak adlandırır. O, vasfın illet olmasına delâlet eden nassı şu şekilde sınıflandırır:

1- Bazen açık şekilde illet ismi zikredilerek olur. Bu yöntem dilde kullanılmasına rağmen şeriat sahibi tarafından vârid olmamıştır.

2- Bazen illet lafzı yerine kullanılan lafızlarla ifade edilir. Bu yöntem hem dilde vardır, hem de kitap ve sünnet yoluyla vârid olmuştur. Örneğin, “كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَنَا الْأَغْنِيَاءَ”¹³⁰⁷ ayetindeki “كَيْ” lafzı böyledir. Sünnette ise “إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ لِأَجْلِ الدَّافَةِ”¹³⁰⁸ hadisindeki “لِأَجْلِ” lafzı böyledir.

¹³⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/665.

¹³⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/664.

¹³⁰⁷ Haşr: 59/7.

¹³⁰⁸ Bu hadis Sahihi Müslim de “مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ” lafzıyla bulunmaktadır. Bkz.: Müslim, Edâhi, 28.

Semerkindî'ye göre yukarıdaki örneklerde verilen “كَي” ve “لَجَل” lafızları “العلة” lafzı yerine illet manasında kullanılmıştır. Yine te’kid için konulan “لَنْ” harfi de illet manasında kullanılır. Çünkü illet, nasta sabit olan hükmü te’kid eder ve illet sebebiyle nassın vârid olmasının hikmeti ve maslahatı bilinir. “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا”¹³⁰⁹ ayeti bunun örneğidir.

3- Bazen işaret ve delâlet yoluyla illete delâlet eden lafızlarda olur. Birleştirme yoluyla takip için konulan ف gibi. Bu harf ne zaman iki fiil arasına konursa bu iki fiilin bir bağlantısı olduğu anlaşılır ve aklın delâletiyle bunlardan birinin illet, diğerinin hüküm olduğu anlaşılır. “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”¹³¹⁰ ayetinde olduğu gibi burada hırsızlık ve el kesme fiili peşpeşe zikredilmiştir. Hırsızlık yapmak illet “ف” harfinin başına geldiği kesme fiili ise hükümdür.¹³¹¹

Semerkindî'nin konu ile ilgili taksiminden anlaşıldığı üzere ona göre sem’î delillerden bir takım metotlarla illetin tespiti mümkündür. Fakat daha önce de aktarıldığı gibi, Debûsî'ye göre illet olmaya elverişli vasıf, nistan işletilerek öğrenilebilecek bir vasıf değildir. Semerkindî, nas yoluyla illeti tespit metotlarını açıkladıktan sonra ikinci bölüm olarak zikrettiği istidlâl ile illeti tespit metotlarına geçmiştir. Bu noktada onun ve Debûsî'nin ortak olarak zikrettiği metotlara yaklaşımları incelenecektir.

3.3.4.3.1. Te’sir

Sözlükte “اَثَرٌ” fiilinin mastarı olan “تَثِيرٌ” kelimesi ‘bir şeyde iz bırakmak’ anlamındadır.¹³¹² Usulcüler ise te’siri farklı şekillerde tanımlamışlardır. Pezdevî te’siri ‘şeriatte etkisi-tesiri bulunan şey’ olarak tanımlar.¹³¹³ Şâfiî fakihî Şîrâzî (v. 476/1083) ise te’siri “hükmü sabit kıldığı ve onun illeti olduğu şeklinde zannı galip bulunan ve kendisinin varlığıyla hükmün de var olduğu manadır” diye tanımlamıştır.¹³¹⁴ Semerkindî de te’siri “şeriatte bir konuda asıldaki vasfın cinsinin asıldaki amacın cinsinin konulmasında tesiri olması ve hükmün cinsinin o vasfın cinsine bağlanmış

¹³⁰⁹ İsra:17/32.

¹³¹⁰ Maide: 5/38.

¹³¹¹ Semerkindî, *Mîzân*, II/846.

¹³¹² İbn Manzûr, IV/5.

¹³¹³ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 589.

¹³¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II/858.

olmasıdır” diye tarif etmiştir.¹³¹⁵ Kendisinden önceki Hanefî usulcüler de bu konuya değinmelerine rağmen te’sir meselesini tesis eden kişinin Debûsî olduğu söylenebilir. Fakat Debûsî, te’sir kavramını açık bir şekilde tarif etmemiştir.¹³¹⁶

Debûsî, te’sir meselesinde Irak Hanefiliğini temsil eden Cessâs ve Kerhî’den farklı bir yol izlemiştir. Çünkü o, hükmün meydana gelmesinde akla daha fazla ehemmiyet verir ve Mâturidî Hanefilerine meyletmış olur.¹³¹⁷ Debûsî’ye göre vasıf ancak hükme tesiri delâletiyle illet olur. İletin tesiri ne zaman sabit olursa, illet o zaman tam anlamıyla illet olmuş olur. Ve kendisiyle amel vacip olur.¹³¹⁸

Takvîm müellifine göre, bir vasfın mülâim¹³¹⁹ olduğuna dair delil olmadıkça o vasıfla illetlendirme kabul edilemez. Eğer bir delille o vasfın illet olmaya uygun bir vasıf olduğu anlaşılırsa yine o vasıfla illetlendirme yapılmaz. Taki adâlet, yani hükümde te’sir edici vasıf meydana gelene kadar. Ona göre mülâim vasıfla illet olmadan önce amel etmek caizdir. Fakat mülâim vasıf olmadan bu illetle amel edilemez. Debûsî bu duruma örnek olarak şahitliği zikreder. Ona göre şahidin “eşhedü” lafzını kullanması durumunda yaptığı şahitlik geçerli olur. Ancak “eşhedü” lafzını kullansa da şahit tezkiye edilmeden şahitliği ile amel etmek vacip olmaz. Ancak şahit tanınmayan biri ise tezkiye edilmeden önce de şahitliği ile amel etmek sahih olur.¹³²⁰

Müellif, müessir illetler konusunu genişçe işlemiş ve konuyla alâkalı birçok örnek vermiştir. Müellifin verdiği örneklerden bazıları şöyle sıralanabilir:

- ¹³²¹“إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ” Burada necasetin düşmesi kedilerin etrafımızda dolaşmaları zaruretiyle illetlendirilmiştir. Zaruretlerin ise hitab olunan hükümlerin düşmesinde etkisi- tesiri vardır.

- ¹³²²“إِنَّهُ دَمٌ عَرَقَ أَنْفَجَرْتُوضِي لِكُلِّ صَلَاةٍ” Debûsî burada abdestin gerekliliğini kanın akmasıyla illetlendirmiştir. Çünkü kanın akması abdestsizlik hükmünün ispatında ve abdest almanın vacip olmasında tesir edicidir.¹³²³

¹³¹⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/848.

¹³¹⁶ Abujazar, 153; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, 249.

¹³¹⁷ Abujazar, 154.

¹³¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/636.

¹³¹⁹ Sözlükte ‘uygunluk’ anlamına gelen “ملاءمة” kelimesini Debûsî ‘Rasûlullah ve seleften nakledilen kıyaslara uygun olmak’ şeklinde tanımlar. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, II/661; Mutçalı, Serdar, Arapça Türkçe Sözlük, Dağarcık, İstanbul 1995, 784.

¹³²⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/661.

¹³²¹ Ebû Dâvûd, Tahâret: 38.

- Vasfin adâleti de böyledir. Vasfin adâleti ancak hükme olan tesiriyle sabit olur. Bu hükmün benzerinin başka bir yerde bulunması ise, mevcut olan tesir benzerlerine delil olsun diye, icma ile vasfin adâletinin tesiriyle sabit olur. Bu da malum olan bir şeyin yokluğuyla değil, varlığıyla delillendirme olur. Şahidin adâleti ancak dininin tesiriyle sabit olur. Dinin tesiri ise, mükellefin dinin haram kıldığı fiili işlemekten kaçınmasıdır. Şahidin adâletine mani olan yalan da dinin haram kıldığı şeylerdendir. Mükellefin adâleti olmayan bir şeye değil var olan yalandan kaçınma fiiline bağlanır. Yani hüküm somut delillere dayandırılır.¹³²⁴ Debûsî'ye göre aralarında Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin de bulunduğu halef ve selefin ittifakıyla te'sir metodu sahih olan bir illet tespit metodudur.¹³²⁵

Semerkandî'ye göre, asıldaki vasfin cinsiyle hükmün cinsi arasında miktar ve nitelik bakımından bir tür farklılık bulunması gerekir. Zira eğer asıldaki vasfin cinsiyle hükmün cinsi bütün yönleriyle benzer olursa buradaki vasıf istidlâl –delillendirilme- ile değil nas ile illet olmuş olur. Ona göre her ne kadar hükmü sabit kılan Allah olsa da illet kendisi ile hükmün sabit olduğu şeydir. Ve hükmün sabit olmasında illetin sebep olma yoluyla tesiri-etkisi vardır. Semerkandî de bu konuda Debûsî gibi âdil müslümanın şahadetini kabul örneğini vermiştir. Zira adâlet kişinin dininin mahzurlu gördüğü şeylerden kaçınmasını gerektirir. Yalan ise dinin mahzurlu kıldığı şeylerden biridir. Kişinin dinin mahzurlu kıldığı şeylerden kaçınması yalan fiilinden de kaçınılmasını gerektirir. Yalan, dinin mahzurlu kıldığı şeylerden miktar ve vasıf itibari ile farklıdır. İcma ile âdil kişinin şahitliği kabul edilince, o kişinin şahadetini kabul etmek ve onun doğruluğunu tercih etmek kişinin adâlet vasfından dolayı olduğu bilinir. Çünkü adâlet vasfı kişinin şahitliğinin kabulü için tesir edici bir vasıftır. Bundan dolayı âdil kişinin şahitliğinin kabulü adâlet vasfına bağlıdır. Âdil zımmînin şahitliği de kabul edilir. Çünkü her iki dinde de haram işlemek yasaktır. Bundan dolayı iki grup tesir edici vasıf ve hüküm de eşit olurlar.¹³²⁶

Bu konuda müellifin verdiği diğer örnek ise hırsızın elinin kesilmesi ve zina eden kişiye celde cezasının tatbik edilmesidir. Burada cezanın zina ve hırsızlık suçlarından

¹³²² Tirmizî, Tahâret: 93.

¹³²³ Debûsî, *Takvîm*, II/681.

¹³²⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/677.

¹³²⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/685-687.

¹³²⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/847-850.

dolayı olduğu anlaşılır. Zira ceza bir vasıftan sonra sabit olan hükümdür. Suçun cinsinin ise cezanın cinsinin vacip olmasında tesiri vardır. Çünkü suçlardan sonra cezaların vacip olması şeriatta vârid olmuştur. Malum-bilinen bir suç sonucunda takdir olunan bir ceza vacip olunca, hırsızlık ve zinanın bu cezanın illeti olduğu anlaşılır. O zaman bu vasfın (hırsızlık-zina) illet veya illetin rüknü olduğu anlaşılır.

Müellifin, konuyla ilgili verdiği son örnek ise, baba ve dedenin çocuğu evlendirme velayetine sahip olmalarıdır. Baba ve dedenin çocuğu evlendirme velayetini sahip olmalarının illeti akrabalıktır. Küçüklük ise şarttır. Hüküm ise akrabalık ve küçüklük vasıflarından sonra sabit olmuştur. Mal velâyetinde de böyledir. Zira vasfın cinsi olan akrabalığın hükmün cinsi olan velayetin sabit olmasında tesiri vardır. Evlendirme velayetinin akrabalık vasfına bağlanması, diğer vasıflara bağlanmasından daha uygundur. Bundan dolayı akrabalık bağı illet olmuş olur. Hanefiler bu illetten yola çıkarak söz konusu hükmü başka akrabalar hakkında da geçerli görmüşlerdir.¹³²⁷

Debûsî ve Semerkandî'ye göre te'sir illeti tespit etmede sahih bir metottur. Aralarındaki ihtilaf ise müessir illetin kat'î ilim gerektirip gerektirmediği hususundadır. Debûsî'ye göre müessir illetler üzerinde münakaşa-tartışma olmaz. Çünkü illetlerin hükme tesiri ancak üzerinde icma edilen bir delille sabit olur. Böyle bir delil ise yok sayılamaz. Ancak müessir illetler manen muallilin illet kıldığı şeye dâhil olmadığını gösteren açık bir nakzedici ile tahsis edilebilirler.¹³²⁸ Semerkandî'ye göre ise, müessir illetler üzerinde tartışma olmayacağı görüşü doğru değildir. Ona göre müessir illet her zaman kesin bilgiyi gerektirmez. Müessir illetle sabit olan hüküm zann-ı galiple sabit olan hükümdür.¹³²⁹

3.3.4.3.2. Deveran

“دَار” fiilinin mastarı olan “دَوْرَان” sözlükte ‘bir şeyin etrafında dönmek’ demektir.¹³³⁰ Bir usul terimi olarak deveran ise ‘hükümün, bir vasfın varlığıyla var

¹³²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, II/851-852.

¹³²⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/751.

¹³²⁹ Semerkandî, *Mîzân*, II/1072.

¹³³⁰ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-Tarifât*, Thk.: Muhammed Sıddık el-Minşevi, Dâru'l-Fadile, Kahire t.y, 92.

olması ve o vasfın yokluğuyla ortadan kalkması' demektir.¹³³¹ Tard, aks ve ittırad gibi kavramlarla da ifade edilen Deveran'ın tarifi ve sahih bir illet tespit metodu olup olmadığı hususu usulcülerin ihtilaf ettiği konulardandır.¹³³²

Debûsî illeti tespit metotlarını anlatırken, illeti tespit için deveranı yeterli gören bir gruptan bahsetmiştir. Ona göre bu gruptaki usulcüler kıyasın sahih olabilmesi için vasfın var olma ve yok olma bakımından hükümle deveran etmesini yeterli görmüşlerdir.¹³³³ Debûsî'ye göre, kıyasın sahih olabilmesi için deveranı yani illetin varlığıyla hükmün var olması ve illetin yokluğuyla hükmün yok olmasını savunan kişi bu görüşüyle emir, nehiy ve âm lafızlarla da amel edebilmek için bu delilleri destekleyen başka bir delile ihtiyaç duyar. Bu durumda böyle düşünen kişi için şer'î delillerin hiçbirisi bâki kalmaz.¹³³⁴

Debûsî'ye göre deveran illetin sıhhatine de delâlet etmez. Zira illetin var ve yok olma bakımından hükümle birlikte deveran etmesi illetin sahih olduğu anlamına gelmez. Çünkü hüküm illetle birlikte deveran ettiği gibi şartla da deveran eder. Bundan dolayı illet ve şartın ayırt edilebilmesi için ek bir bilgiye ihtiyaç vardır. Örneğin, bir kişi kölesine "Zeyd ile konuşursan hürsün" dese, o köle Zeyd ile konuşursa hür olur. Konuşma burada şarttır. "Sen hürsün" sözü ise illettir ve bu sözle azad olma meydana gelir. Bu durumda şart ile illeti birbirinden ayırabileceğimiz ek bir delile ihtiyaç duyarız.¹³³⁵ Bundan dolayı hüküm illet veya şartla deveran edebilir. Yani burada ihtimal vardır. İhtimalli olan bir şey ise kesin delil olmaya elverişli olmaz.¹³³⁶ Sonuç olarak Debûsî'ye göre deveranın olması o kıyas işleminin sahih olmasına, deveranın olmaması ise batıl olmasına delâlet etmez. Şu durumda deveran deliline itibar edilmez.¹³³⁷

Semerkandî ise deveranı, hakkında ihtilaf edilen illet tespit metotları arasında zikreder. Ona göre kendisi bulunduğunda, hükmün bulunduğu kendisi bulunmadığında ise hükmün bulunmadığı illet olmaya elverişli olan bu vasfın illet olup olmadığı ihtilafı

¹³³¹ Şevkânî, Muhammed İbn Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-hakkı min 'İlmi'l-Usûl I-II*, Dâru'l-Fadile, Riyad 2000, II/917.

¹³³² Konu hakkındaki tartışmalar için bkz.: Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Ahmed, (v. 786/1384), *er-Rudud ve'n-Nugud Şerhü Muhtasarı İbnü'l-Hacib I-II*, Thk.: Salih b. Avn el-Ömeri, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2005, II/559-560; İbn Emîrî'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, III/251; Duman, *İllet Tartışmaları*, 71-72.

¹³³³ Debûsî, *Takvîm*, II/660.

¹³³⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/669.

¹³³⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/667.

¹³³⁶ Debûsî, *Takvîm*, II/668.

¹³³⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/669.

bir meseledir. Bu konuda iki farklı görüşün olduğunu söyleyen Semerkandî, her iki tarafın görüşlerini delilleriyle birlikte aktarır ve kendisi de ret görüşüne meyleder.¹³³⁸

Semerkandî'ye göre şer'î illetler bir takım hikmetler ve kulların maslahatlarına bağlıdır. Kulların maslahatları ise insanların halleri ve zamanın değişmesiyle değişikliğe uğrar. Bundan dolayı hangi vasfın illet olduğunu ancak hüküm koyucu olan Allah bilir ve buna göre de bazı vasıfları hükümlere illet kılar. Hükümlere illet kılınan bu vasıflar şeriattan önce de vardılar ama illet değildiler.¹³³⁹

3.3.4.3.3. Vafın Muhîl Olması

Debûsî, ihaleyi “kalbe düşene işaret olarak” tanımlar. Ona göre, ihale münazara da fasit bir şarttır. Çünkü kalpte olana vâkıf olunamaz. Bundan dolayı vafın muhîl olması yani kişinin doğru olduğuna kanaat getirdiği görüş başkasına karşı delil olmaz. O, bu konuda kible yönünün tayini örneğini vermiştir. Eğer kible yönü hususunda ihtilaf olursa, bir gurubun sözü diğerlerine karşı delil olmaz. Çünkü her delil getiren kendine doğru geleni söyleyebilir. Fakat bu görüş, muhatabın görüşüne uygun olmayabilir. Çünkü kişinin kalbine gelen yani doğru olduğuna kanaat getirdiği görüş ilham gibidir. İlham ise batıl bir delillendirme metodudur. Doğru olan yol ise muhîl olan vafın aynı zamanda mülaamet¹³⁴⁰ sıfatıyla sıfatlanmış olmasıdır.

Bir kıyas işleminin nakledilen delillere tutunarak üzerinde durulması ve kendisine ulaşılması mümkün olan bir delille, hasma ispatı mümkün olan kısımdan olması için vafın muhîl olması yeterli değildir. Muhîl olan vafın aynı zamanda mülaamet-uygunluk sıfatına da haiz olması gerekir. Bundan dolayı eğer muhîl olan vasf aynı zamanda mülâim bir vasf değilse kendisiyle amel caiz değildir. Bir hükümle amel etme aklî değil şer'î bir işlemdir. Bu sebeple şeriattın getirdiği kâbilden olmayan bir şey olan vafın muhîl olması hüccet değeri taşımaz.¹³⁴¹

Semerkandî'ye göre, şer'î asıllarda bir vafın cinsinin, hükmün cinsine illet olmada etkili olduğuna dair bir bilgi olmasa da aralarındaki uygunluktan dolayı akıl bunu güzel görür ve ihtimal dışı görmez. Buna rağmen illetin tespitinde illet olacak

¹³³⁸ Semerkandî, *Mîzân*, II/854-857; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 211.

¹³³⁹ Semerkandî, *Mîzân*, II/856.

¹³⁴⁰ Debûsî mülaameti “yapılan kıyas işleminin seleften ve Rasûlullah'tan gelen kıyaslara uygun olması” olarak açıklamıştır. Bkz.: Debûsî, *Takvîm*, II/661.

¹³⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, II/675.

vasfın muhîl olması o vasfın illet olabilmesi için yeterli değildir. Çünkü şer'î illetler hakkındaki bilginin yalnızca akıldan alınması doğru değildir. Şer'î illetler hakkındaki bilginin dinden/nastan alınması gerekir. Yani bir vasfın şer'î illet kabul edilebilmesi için bilginin şer'î kaynaktan gelmesi gerekir. Şer'î bilgiye ise ancak nas ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir.¹³⁴²

Semerkandî, vasfın muhîl olması konusunu işlerken mulâamet-uygunluk meselesine değinmemiştir. Fakat Semerkandî de Debûsî gibi illetin akılla değil, şer'î temele dayanan bir bilgiyle elde edilebileceği görüşündedir. Her iki müellife göre de vasfın muhîl olması, o illetin şer'î bir illet olarak kabul edilebilmesi için yeterli değildir.

3.3.4.3.4. Şebeh

Sözlükte benzemek ve benzerlik anlamlarına gelen şebeh¹³⁴³ kelimesini usulcüler farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Son dönem usul âlimlerinden Şelebi'ye (v.1997) göre bu ihtilafın sebebi usulcülerin şebeh lafzını kullanırken farklı şeyleri kastetmeleridir. Zira bazı usulcüler şebeh lafzıyla münasib ve tardi olmayan vasfı kastederken bazıları bir illet tespit yöntemi olan ve münasebe, ıttırad ve deveran dışındaki bir illet tespit metodunu kastederler. Bazıları ise şebeh lafzıyla mana yoluyla yapılan kıyası kastederler.¹³⁴⁴

Araştırmacılara göre ise, önceleri bir illet tespit metodu olarak değil asıl ve fer' arasındaki benzerlik için kullanılan ve benzetme yoluyla yapılan kıyas türünü ifade eden şebeh kıyası kavramıyla ortaya çıkan şebeh kavramı bu kıyas türüne yöneltilen eleştiriler üzerine bir illet tespit metodu olarak ele alınmaya başlanmıştır.¹³⁴⁵ Nitekim Şafiî iki kıyas türünden bahseder ve şebeh kıyasını “fer'in birkaç asla benzemesi durumunda o fer'in içlerinden daha evlâ olan ve daha fazla benzerlik olan asla kıyas edilmesidir” şeklinde açıklar.¹³⁴⁶

Debûsî'nin illet tespit yöntemlerini anlatırken değindiği yöntemlerden biri de şebeh yöntemidir. Debûsî, Haşeviyye'den olan ve fakih bile sayılmayan bir gurubun,

¹³⁴² Semerkandî, *Mizân*, II/863.

¹³⁴³ İbn Manzûr, XIII/503-504.

¹³⁴⁴ Şelebi, Muhammed Mustafa, *Talilü'l-ahkâm*, Matbaatu'l-Ezher, Kahire 1947, 223.

¹³⁴⁵ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 214.

¹³⁴⁶ Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (v. 204/820), *er-Risale I-III*, Thk.: Ahmet Muhammet Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y, III/479.

şebihin bir illet tespit metodu olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. Onlara göre kendisiyle hükmün beraber olduğu her vasıf hüccettir ve bir engel bulunmadıkça o vasıfla amel gereklidir. Bu anlayışa göre, naslarda vasıf olmaya elverişli olan her vasıf illet olur ve kendisine hüküm izafe edilebilir. Debûsî'ye göre bu görüşü benimseyenler manası olmayan ya da manasını anlamadıkları şekli bir kıyas yaparlar ve mana olmaksızın kıyası şebih ile hükmederler. Onlara göre, şer'î illetler hükümlerin emâreleridir ve aklî illetler gibi değildirler. Bundan dolayı manası anlaşılamayan naslardan hüküm çıkarmada olduğu gibi manayı dikkate almadan işi suretlere bağlamak da sahih olur.¹³⁴⁷

Debûsî'ye göre ise, asıllar üzerine kıyas yapılmasının gerekliliğini ifade eden naslar, asılların illetlendirilebileceğini ve bu asıllara kıyas yapılabileceğini gösterir. Bu da illet olmaya uygun olan vasıflarla yapılır. Nasta bulunan vasıfların hepsi illet olamayacağından, illet olacak vasıf ayırt edici başka bir delille bilinebilir. Mesela, naslar ümmeti şahit olarak göstermektedir. Fakat bu onlardan sadır olan bütün lafızların şahitlik anlamına geleceğine delâlet etmez. Şahitlik ancak belirli sözlerle gerçekleşir. Bu sözler ise ancak ek bir delille anlaşılabilir. Yani bütün vasıfların illet olduğunu söylemek yanlış olur. Eğer bütün vasıflar illet olsaydı bu vasıfları duyan herkesin, kıyas yapabilen müctehid kimseler olmaları gerekirdi. Fakat kıyasın fakihlere has kılınması, kıyasın işitilen vasıflarla değil düşünmekle anlaşılan illetlerle gerçekleştiğini gösterir.

Debûsî bu gurubun şer'î illetlerin hükümlerin alâmetleri olduğu iddialarını da eleştirir. Ona göre şer'î illetler hükümlerin alâmetleri değil manaların alâmetleridir. Zira şer'î illetler kendi başlarına hükmü gerektirmezler, bilakis şari'in onları hükmü gerektirici kılmalarıyla hükmü gerektirirler.¹³⁴⁸

Semerkandî, şebihin geniş ve dar anlamda kullanılabileceğini aktarıp her kıyasta asıl ile fer' arasında bir benzerlik bulunabileceğini söyler.¹³⁴⁹ Ona göre şebih ismi önce hükme tesiri olan müessir vasıf benzerliği de dâhil olmak üzere her türlü benzerlik için kullanılırken, daha sonra yalnızca hükme tesiri olmayan benzerlikler için kullanılmaya başlanmıştır. Fakat hüküm benzerliği veya şekil bakımından benzerlik gibi hükme tesiri olmayan benzerlikler sahih bir kıyas işlemi için yeterli değildir. Semerkandî buna örnek

¹³⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/662.

¹³⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/664-665.

¹³⁴⁹ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 216.

olarak şekil bakımından benzerliğe itibar eden bazı âlimlerin dört rekâtlı namazların son oturuşunu ilk oturuşa kıyas edip son oturuşunda ilk oturuş gibi vacip olmadığı görüşünde olmalarını zikreder.

Semerkandî ise sahih olan kıyasın aralarında müessir vasıf benzerliği bulunan asıl ve fer' arasında olabileceğini söyler. Şebeh'e itibar edebilmek için benzerliğin-şebehin hükme tesiri olan bir benzerlik olması gerekir. Semerkandî'ye göre hükme tesiri olan bu benzerlik vasıf veya hüküm benzerliği olabilir.¹³⁵⁰

Her iki müellife göre de şebeh, sahih bir illet tespit metodu değildir. Fakat iki müellifin de şebeh'e yüklediği anlam farklıdır. Semerkandî'nin reddettiği şebeh, kıyas yapılan iki mesele arasındaki şekil benzerliği veya hükmün ispatında tesiri bulunmayan hüküm benzerliğidir.¹³⁵¹ Debûsî'nin karşı çıktığı şebeh ise, birbirine benzeyen her vasfın illet olduğunun iddia edilmesidir. Zira müellif ümmetin şahitler olduğunu fakat ümmetten sadır olan her lafzın şahitlik anlamına gelmeyeceği örneğini verir. Ona göre ümmetin söylediği sözlerden illet olmaya elverişli olan vasıf ancak ek bir delil ile anlaşılabilir.¹³⁵²

Sonuç olarak içlerinde Debûsî'nin de bulunduğu Hanefîler'in çoğunluğuna göre şebeh hüccet değildir.¹³⁵³ Semerkandî'ye göre ise şebeh'e ancak asıl ve fer' arasında hükme tesiri olan bir benzerlik bulunduğu itibar edilir.¹³⁵⁴

3.3.4.3.5. Tard

Tard, vasıf bulunduğu hükmün de bulunmasıdır.¹³⁵⁵ Hicrî 5. Asırda kıyası hüccet kabul eden usulcülerin çoğu tard ehli olarak adlandırdıkları bir grubu tenkit etme ve illeti tespit ile alâkalı görüşlerini reddetmekte birleşmişlerdir. Konu ile ilgili çalışmada belirtildiğine göre, Hicrî 5. asırdaki kıyas taraftarı usulcülerin bu tavrında, Debûsî'nin önemli bir etkisi vardır.¹³⁵⁶

¹³⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, II/864-865.

¹³⁵¹ Semerkandî, *Mizân*, II/864-865.

¹³⁵² Debûsî, *Takvîm*, II/664.

¹³⁵³ es-Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle fi'l-kıyâs*, 466.

¹³⁵⁴ Semerkandî, *Mizân*, II/864-865.

¹³⁵⁵ Duman, *İllet Tartışmaları*, 76.

¹³⁵⁶ Tüncay Başoğlu, "İllet Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, Sakarya 2002, 144.

İttiradı, vasfın bulunduğu her yerde hükmün de bulunmasıdır diye açıklayan¹³⁵⁷ Debûsî eserinde, tard konusunu genişçe işlemiş ve tardı illeti tespit metodu olarak kabul edenleri şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. O, kendi asrındaki bazı âlimlerin dini meseleleri araştırmadaki tembelliklerinden dolayı tardı bir metot olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre tardı tercih etmek açık bir âdet ve tabi bir durum oldu ve insanların bu âdetten vazgeçmeleri zorlaştı.¹³⁵⁸ Debûsî'ye göre tardı benimsemek, fakih olan kişiyi sonu cehalet olan bir yola götürür.¹³⁵⁹ Zira tard, re'yi galip ve hüsnü zanla sabit olan bir delildir. Bundan dolayı tard mutlak ilme götüren bir hüccet değildir.¹³⁶⁰ Fakat tard, delâlete götüren delillerden biri olsa da ıstıshab delilinden daha kuvvetli bir delildir.¹³⁶¹

Debûsî'nin tard olarak isimlendirip tenkit ettiği vasıf şebahi de içerebilir. Zira o, manâya itibar etmeksizin şebah kıyasıyla amel ediyorlar dediği ilk grubun görüşünü “kendisi bulunduğu hükmün de bulunduğu her vasıf hüccettir ve o vasfın hüccet olmasını engelleyen bir mani bulunmadıkça onunla amel vaciptir” şeklinde aktarmıştır.¹³⁶²

Semerkindî ise tard konusunu Debûsî'ye nispeten daha kısa ele almıştır. O, meseleyi tartışırken tardın, illetin sıhhat delili mi yoksa sıhhat şartı mı olduğu konusuna değinmiştir.¹³⁶³ Her iki müellif de tardın illetin sıhhat delili olduğu iddiasına benzer gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Çalışmanın bu aşamasında müelliflerimizin değerlendirmeleri biraz daha tafsilatlı tahlil edilecektir.

Debûsî'ye göre Hanefî âlimlerin çoğu ve İmam Şafî'nin de içinde bulunduğu Şafiîlerin çoğunluğunun görüşü ittiradın bütün asıllarda illetin sıhhat delili olmayacağı yönündedir. Eğer ittirad illetin sıhhat delili kılınırsa, hem her asılda ittiradın varlığını kabul etmek hem de her asılda ittiradı ortadan kaldıran delilin olmadığını tespit etmek gerekir.¹³⁶⁴ Zira bir kişi bir vasfın bir meselede muttarı olduğunu söyleyebilir. Fakat bütün asıllarda ittiradın ispatı mümkün değildir. Kişi ancak bunu nakzedecek veya buna muarız olacak bir delil yoktur diyebilir. Çünkü bir kişi muttarı olduğunu iddia ettiği

¹³⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/662.

¹³⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/757.

¹³⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/854.

¹³⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/751.

¹³⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, II/852.

¹³⁶² Debûsî, *Takvîm*, II/660.

¹³⁶³ Semerkandî, *Mîzân*, II/860-861.

¹³⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/672; Sarıtepe, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, 182.

vasfın bütün asıllarda geçerli olduğunu araştırmada ne kadar gayret etse de, ona muhalif olan bir kişi “senin söylediğin asıldan başka olan ve senin söylediğin aslı nakzeden veya ona muarız olan bir delil olmadığını nasıl söylersin” diyebilir. Buna karşılık olarak o kişi “benim katımda onu nakzedecek veya ona muarız olan bir asıl yoktur” demek zorunda kalacaktır.¹³⁶⁵

Semerkindî ise ittıradı illetin sıhhat delili olarak kabul etmenin şeriatta tenakuza yol açacağını söyler ve ittıradı illetin sıhhat delili sayma durumunda meydana gelecek tenakuzu şöyle açıklar:

“Bir âlim “zikrettiğim vasıf fer’lerde muttarıttır ve muayyen bir şeyin haramlığı için illettir” dediğinde ona muhalif olan bir âlim de “senin burada zikrettiğin vasıf fer’lerde muttarıttır, fakat bana göre bu vasıf helalliğin illetidir” diyebilir. Burada her iki âlim de illetini şeriata nispet eder. Bu da şeriata aynı zamanda aynı şeyi hem helal hem de haram kıldığı iddiasına götürür. Bu ise şeriata tenakuz nispet etmek olur ki bu şariat için muhal bir şeydir. Eğer dense ki siz de tesiri illetin sıhhat delili olarak kabul ettiniz ve tesir delili de aynı tenakuza yol açabilir. O halde biz deriz ki:

“Vasfın hükümde müessir olması şer’î bir durumdur. İki taraftan her biri zikrettiği vasfın müessir olduğunu iddia edebilir. Karşı tarafın müessir olduğunu iddia ettiği vasfın müessir olmadığını söylemek mümkündür. Müessir vasfın delil kılınması tenakuza götürmez. Çünkü sahih olan illet o iki illetten biridir. O da şer’î olarak tesiri sabit olan illettir. Tard ise inkârı düşünülemeyen hakiki bir durumdur. İddia edilen illetin muttarıd olmadığını söylemek tenakuza yol açar. İkisi arasındaki fark da budur. Çünkü size göre ittıradın anlamı, muhalif bir nas veya muarız bir anlam kendisine engel olmaksızın bütün fer’lerde geçerli olan vasıftır. Fakat bir mani bulunduğunda muttarıd olmaz. Dolayısıyla sizin iddia ettiğiniz gibi tard illetin sıhhat delili olmaz.”¹³⁶⁶

Semerkindî, “biz bütün fer’lerde bunu uyguladık ve mani olan bir şey bulamadık” denilmesi durumunda “sizin mani bulmaktan aciz kalmanız maninin bulunmadığı anlamına gelmez, sizin bulamadığınız maniye biz bulduk” diye cevap verilebileceğini söyler. Bundan dolayı ona göre ittırad, iddia edilen her yerde maninin bulunmadığı

¹³⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, II/672-673.

¹³⁶⁶ Semerkindî, *Mîzân*, II/861-862.

iddiası kabul edilemez. Dolayısıyla ittıradı, illetin sıhhat delili kabul etmek delilsiz söz söylemektir.¹³⁶⁷

Ayrıca her iki müellife göre de ittıradı illetin sıhhat delili kabul etmek, ittıradın yokluğunda illetinde yokluğunu gerektirir. İki müellife göre de illetin sıhhat delili müessir vasıftır.¹³⁶⁸ İki müellifin tard konusunda ayrıldıkları nokta ise ittıradın illetin sıhhat şartı olup olmadığı meselesidir. Semerkandî'ye göre ittırad illetin sıhhat şartıdır.¹³⁶⁹ Anladığımız kadarıyla Debûsî'ye göre ise ittırad illetin sıhhat şartı değildir. Zira ona göre ittırad, ta'dil değildir. Vasfın olmasına rağmen hükmün bulunması da cerh değildir.¹³⁷⁰

3.3.4.4. İletin Tahsisi

İki müellifin kıyas konusundaki ihtilaflarının en önemli sebebi illetin tahsisi hususundaki görüş ayrılıklarıdır. Burada öncelikle konu hakkındaki ihtilafa kısaca değinilecek, daha sonra ise iki müellifin görüşleri aktarılacaktır.

İletin tahsisi kısaca bazı durumlarda bir engel sebebiyle, illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasıdır.¹³⁷¹ İletin tahsisi konusunda iki temel görüş vardır. Birinci görüşe göre müstanbat veya mansus illetlerin tahsisi caizdir. İkinci gruptaki âlimlere göre ise mutlak anlamda illetin tahsisi caiz değildir.¹³⁷² Mutlak olarak caiz görenlere göre illet, ister istinbata ister nassa dayansın tahsisi caizdir. Debûsî, Kerhî, Irak Hanefileri'nin çoğunluğu, İmam Mâlik, Ahmet b. Hanbel ve Mu'tezile'nin çoğunluğu bu görüştedir.¹³⁷³

Mutlak olarak illetin tahsisini reddedenler arasında Ebu Hüseyin Basrî (v. 436/1044), Serahsî, Fahru'r-Razî ve Ebu İshak İsfârânî (v. 418) sayılabilir.¹³⁷⁴ Şâfi

¹³⁶⁷ Semerkandî, *Mizân*, II/863.

¹³⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, II/678; Semerkandî, *Mizân*, II/862-863.

¹³⁶⁹ Semerkandî, *Mizân*, II/863.

¹³⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, II/673-674.

¹³⁷¹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV/46; Duman, *İlet Tartışmaları*, 123.

¹³⁷² Candan, 244; İyad b. Nami es-Sülemî, "Tahsisü'l-İlletü's-Şer'îyye", *İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Dergisi*, 20, Riyad 1418 h., 64.

¹³⁷³ Semerkandî, *Mizân*, II/898-899; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV/46; es-Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle fi'l-kıyâs*, 532.

¹³⁷⁴ Serahsî, *Usul*, II/208; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV/46; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, 142; es-Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle fi'l-Kıyas*, 532.

usulcülerin çoğu şer'î illetlerin tahsisini kabul etmezler. İmam Şafi de bu grupta sayılabilir, fakat Şafi'nin illetin tahsisini caiz gördüğüne dair rivayetler de vardır.¹³⁷⁵

Semerkandî, kendisinin de içinde bulunduğu Semerkantlı âlimlerin ve Mâturîdî'nin müstenbat illetlerin tahsisi görüşünü reddettiklerini söyler. Semerkandî, müstenbat illetlerin tahsisini reddedenlerin mansus illetlerin tahsisi konusunda ise ihtilaf ettiklerini söyler. Fakat bu ihtilafta kimin hangi tarafta olduğuna dair bir bilgi vermez.¹³⁷⁶

Bu noktada çalışmamızın konusunu teşkil eden iki eserde karşımıza çıkan mâlumâta göz atmak gerekir. Debûsî'ye göre vasfın bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması fesada delâlet etmez. Çünkü illet sahih olarak bulunmasına rağmen bir maniden veya illetin rüknü olmayan bir noksanlıktan dolayı hüküm olmayabilir. Muhayyerlik şartıyla yapılan satışta illet bulunmasına rağmen bir engel dolayısıyla hüküm bulunmaması gibi. Bu konuda müellifin verdiği diğer bir örnek ise, zekâtın farz olmasının illeti olan nisap miktarı mal mevcut olmasına rağmen, bu malın varlığının üzerinden bir sene geçmeden yalnızca nisap miktarına ulaşmasıyla zekâtı gerektirmemesidir.¹³⁷⁷

Ayrıca Debûsî, Semerkandî'nin de aktardığı gibi¹³⁷⁸ illetin manileri konusunu ayrı bir başlık altında aktarmıştır. Bu maniler şunlardır:

- İletlin gerçekleşmesini engelleyen mani.
- İletlin tamamlanmasını engelleyen mani.
- Hükmün aslını engelleyen mani.
- Hükmün tamamlanmasını engelleyen mani.

Debûsî, bu manilerin hepsini ok atma örneğinden hareketle şu şekilde açıklamıştır:

“Bir kişi yayı çekip oku attığında eğer ok hedefe isabet ederse ölüm meydana gelir. O zaman oku atan adama adam öldürme hükümleri uygulanır. Yani burada oku atma illettir ve o okun hedefe varıp hedefteki kişiyi öldürmesiyle illet hükmü gerekli kılar. Fakat bir engel sebebiyle ok hedefe ulaşıp ölümün gerçekleşmesinin illeti

¹³⁷⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/899; Âmidî, III/274; Zerkeşî, V/139.

¹³⁷⁶ Semerkandî, *Mîzân*, II/899.

¹³⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/674.

¹³⁷⁸ Semerkandî, *Mîzân*, II/899.

olmazsa, bu engel illetin hükmü gerektirmesinin manisi olur. Ok atılırken yayın telinin kopması veya okun kırılması illetin gerçekleşmesinin manisi olur. Okun gitmesi ya da atışın kuvvetiyle okun bir şeye isabet etmesi engellendiği için bu mani olduğu müddetçe oku atmanın herhangi bir hükmü ortaya çıkmaz.

Okun gittiği yöndeki bir duvar okun gitmesine engel olursa bu da illetin tamam olmasını engelleyen bir mani olur. Çünkü fiil oku atmaktır. Fakat oku atma fiilinin kendisine ok atılan kişinin ölümüyle sonuçlanabilmesi için atılan okun, atışın kuvvetiyle hedefe ulaşması gerekir. Duvar ise okun hedefe ulaşmasını engellediği için illetin tam olarak hükmü gerektirmesini engelleyen mani olur.

Kendisine ok atılan kimsenin üzerindeki zırh ve kalkan ise illetin hükmünün aslına manidir. Çünkü atılan ok hedefe ulaştığında illet tamam olmuştur. Fakat hedefe ulaşan okun yani illetin etkili olabilmesi için okun hedefe girip hedefi öldürmesi gerekir. Kalkan veya zırh okun yani illetin etkisini ortadan kaldırdıkları için hükmün aslını men eden mani olmuş olurlar. Yaralandıktan sonra yaranın iyileşmesi için yarayı tedavi etmek ise illetin hükmünün tamamlanmasına engel olan manidir.”¹³⁷⁹

Semerkindî’ye göre ise illet olarak tespit edilen bir vasfın bir maniden dolayı hükmü gerektirmeyeceği iddiası şeriata tenakuz-çelişki nispet etmek olur. Zira ona göre illetler hükümlerin delil ve emareleridir. Delil ise medlulu –yani delili olduğu şeyi- ortaya çıkaran şeydir. Yani delilin bulunduğu yerde zorunlu olarak medlulunda bulunması gerekir. Ona göre şariat sanki daha önce illet olarak tespit edilen bir vasfın nerede olursa olsun hükmü gerektirmesi gerektiği kuralını koymuştur. Bundan dolayı daha önce illet olarak tespit edilen bir vasfın başka bir yerde hükmü gerektirmemesi şeriata tenakuz yani çelişki nispet etmek olur. Şeriata tenakuz nispet eden bütün görüşler ise batıldır. Çünkü tenakuz bilgisizlik ve sefihliğin göstergesidir.¹³⁸⁰

Debûsî’ye göre ise tahsisin yani vasf bulunmasına rağmen hüküm bulunmamasının tenakuz olarak isimlendirilmesi dil, şariat, icma ve fıkıh bakımından hatalıdır.

Dil açısından yanlıştır. Çünkü nakz daha önce yapılan bir fiilin zıddını yapmaktır. Yapılan bir binanın yıkılması, bir akdın bozulması ve bir sözü o sözün aksi bir sözle

¹³⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, II/720-721.

¹³⁸⁰ Semerkandî, *Mîzân*, II/900-901.

bozmak gibi. Tahsis ise bir şeyin umurun kapsamında olmadığını beyan etmektir. Ona göre hususun zıddı umumdur, nakzın zıddı ise bina ve te'liftir.

Şeriat açısından yanlıştır. Zira tenakuz kitap ve diğer bütün deliller için caiz değildir. Umum ifade eden nasların tahsisi ise caizdir. Çünkü umum ifade eden lafızdan tahsis edilen kısım başlangıçta umum lafzın hükmüne dâhil değildir. Dolayısıyla önce sabit oldu sonra nakz oldu diyemeyiz. Zira tenakuzda önce bir hüküm sabit olur, sonra başka bir delil sabit olan hükmü ortadan kaldırır.

İcma açısından da yanlıştır. Çünkü kıyas yapan âlimler kıyasa muhalif olarak nasla hüküm sabit olabileceği hususunda icma etmişlerdir. Nasla kıyasın gerektirdiği hüküm tahsis edilmiştir. Öyle ki; nas olmasaydı kıyasla verilen hüküm nasla verilen hükmün zıddı olurdu.

Fikhî açıdan da hatalıdır. Zira fakihler bazı durumlarda hükmü ortaya çıkarmasa da bir vasfı illet olarak kabul edebilirler. Bu durumda hükmün yokluğu illetin fasit olmasına değil bir maninin varlığına bağlanır. Bu sebeple fakihler bazı durumlarda illet bulunsada hükmün bulunmayabileceğini kabul ederler.¹³⁸¹

Debûsî, ıttıradı illetin sıhhat delili olarak kabul etmedikleri için illetin tahsis edilebileceği görüşünde olduklarını söylüyor.¹³⁸² Semerkandî'ye göre ise illetin tahsis edilebileceğini savunanlar, manalar umum ifade eder görüşünde oldukları için illetin tahsisini savunurlar.¹³⁸³

Ancak anladığımız kadarıyla iki müellifin illetin tahsisi meselesinde ihtilaf etmelerinin sebebi, aslın hükmünün illetle mi yoksa nas ile mi sabit olduğu meselesindeki ihtilaflarıdır. Daha önce de geçtiği gibi, Semerkandî'ye göre aslın hükmü illetle sabit olur. Debûsî'ye göre ise şer'î illetler emaredir. Yani illet hükmü bizzat kendi zatıyla gerektirmez. Şeriatın kendisini, yani illeti, gerektirici kılması sonucu illet hükmü gerektirir.¹³⁸⁴ Fakat iki müellifin illetin tahsisi konusundaki ihtilafları lafzî boyutta kalmıştır. Değişik yollarla da olsa fer'i meselelerde aynı sonuca ulaşmışlardır.

Mesela, Semerkandî tesir konusunda kendileriyle, illetin tahsisini kabul edenler arasındaki ihtilafı şöyle aktarır:

¹³⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, II/679.

¹³⁸² Debûsî, *Takvîm*, II/678.

¹³⁸³ Semerkandî, *Mîzân*, II/386.

¹³⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, II/665; Semerkandî, *Mîzân*, II/821.

“Mansus aleyhteki bir vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesiri bulunduğu halde kendisine hüküm bağlanmıyor ise ne olur. İletin tahsisini caiz görenlere göre burada söz konusu olan vasıf tesiri bulunduğu için illettir. Fakat bir mani sebebiyle hüküm ifade etmez.”¹³⁸⁵

Debûsî'ye göre vasıf (illet) bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması mümkündür. Ona göre illet bulunmasına rağmen, bir maniden veya illetin rüknü olmayan bir noksanlıktan dolayı, hüküm olmayabilir. Örneğin, zekâtın farz olması için gerekli olan nisap miktarı mal mevcut olsa da, o malın elde edilmesinin üzerinden bir yıl geçmeden o mal üzerine zekât farz olmaz. Havli havelan yani zekâtın gerekli olması için mal üzerinden tam bir kameri senenin geçmiş olması¹³⁸⁶ illetin rüknü olmamasına rağmen zekâtın farz olması hükmüne mani olur. Yani illetin rüknü bulunabilir, fakat bir maniden dolayı hüküm ifade etmeyebilir.¹³⁸⁷

Semerkandî'ye göre illetin tahsisini caiz görmeyenlere göre bu durum şu şekilde açıklanabilir:

a) İletin rüknü illet demek değildir. İlet ancak şartları bulunduğu illettir. Yani bir vasfın aynı zamanda tesiri de varsa o vasıf o zaman illet olur. Eğer illetin rüknü olan vasıf kendisini illete dönüştüren ve illet olma şartı olan tesir ile birlikte değilse, o vasfın illet olduğu söylenemez. Bu durumda illet yoktur ve kendisine bağlanan bir hüküm de yoktur ve burada bir noksanlıktan söz edilemez. Ama illetin rüknü olan vasıf kendisini illete dönüştüren tesirle beraber bulunup hüküm ifade etmez ise o zaman noksanlıktan veya illetin tahsisinden söz edilemez. Zira tesir şartıyla birlikte olmayan vasıf illet değildir.

b) Vasıf ancak illet olma şartı olan tesir ile birlikte olunca hükmü gerektirir. Asıl itibarıyla bu vasfın, hükmün aslında tesiri vardır ve bu şeriatla bilinir. Bu vasıf kendi cinsi olan vasfa ilave özellikler taşımaktadır. Zâid özellikleri olan bu vasıfla sabit olan hüküm de onun cinsi olan hükme ilave manalar taşır. Yani zâid vasıflarla zâid hüküm sabit olur.

Tesir özelliğinden yoksun olan vasıfla ise bu zâid hüküm sabit olmaz. Bundan dolayı cins durumunda olan yani tesir özelliğinden yoksun olan vasıf illet değil illetin

¹³⁸⁵ Semerkandî, *Mîzân*, II/852.

¹³⁸⁶ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 187.

¹³⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, II/674.

bir parçası ‘*buz’ul-ille*’ konumundadır. İhsan şartıyla beraber olan zinanın recm cezasının illeti olması gibi. Zira tek başına zina fiili recm cezasını gerektirmez.¹³⁸⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Semerkandî’ye göre tek başına zina ‘*buzu’l-ille*’ yani illetin bir parçası konumundadır. Fakat muhsan olma şartıyla birleşince recm cezasını gerektiren bir illet olur.

Bu misalden de açıkça anlaşıldığı gibi, muhatabın yönelteceği “mansûs aleyhteki bir vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesiri bulunduğu halde kendisine hüküm bağlanmıyor ise ne olur” sorusuna iki müellif de farklı gerekçelerle de olsa aynı cevabı verirler. Şöyle ki Debûsî’ye göre, illet bulunmasına rağmen, bir maniden veya illetin rüknü olmayan bir noksanlıktan dolayı, hüküm olmayabilir. Semerkandî’ye göre ise illet olduğu iddia edilen bir vasıf vardır. Fakat bu vasıf tesir özelliğinden yoksun olduğu için veya tam anlamıyla illet değil ancak illetin bir rüknü olduğu için kendisiyle hüküm sabit olmaz.

Serahsî’ye göre de illetin tahsis edilebileceği düşüncesinde olanlar bu görüşlerinden dolayı büyük bir hata içerisindeyler. Ona göre, Hanefî mezhebinde razı olunan görüş, şer’î illetlerin tahsisinin caiz olmamasıdır. İletin tahsisini caiz gören kişi Ehl-i sünnete muhalefet etmiş olur ve usulde Mu‘tezilenin görüşlerine meyletmiş olur. Serahsî, ismini vermeden Debûsî’nin konuyla ilgili görüş ve gerekçelerini aktarmış ve eleştirmiştir. Ona göre daha önce illet olarak kabul edilen vasfın hükmü gerektirmemesi ancak o vasıftaki noksanlık veya ziyadedden kaynaklanır. Bu noksanlık veya ziyade illeti değiştirir ve illetin illet olma hükmünü ortadan kaldırır. Bundan dolayı vasıftaki noksanlık veya ziyadedden kaynaklanan hükmün olmayışı illetin tahsisi olarak isimlendirilemez. Ona göre nisabın varlığına rağmen zekâtın vacip olmayışı illetin yokluğundan dolayıdır. Zira zekâtta hükmü vacip kılan illet elde edilmesi üzerinden bir sene geçmiş olan nisap miktarı artıcı maldır. Yani nisap vasfı üzerinden sene geçmiş olma özelliğinin noksanlığından dolayı hükmü zorunlu kılmaz. Serahsî, ‘nisap miktarı mal üzerinden sene geçmeden nasıl eda edilebiliyor’ sorusuna ise, edayı vacip kılan illet ve edayı caiz kılan illet ayrımıyla cevap verir. Yani nisap miktarına ulaşmış artıcı mal aynı zamanda elde edilişi üzerinden sene geçmişse zekâtın edasını vacip kılan illet olur.

¹³⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, II/852-853.

Eğer bu mal üzerinden sene geçmiş olma özelliğinden yoksun olursa edayı caiz kılan illet olmuş olur ki bu iki illet farklıdır.¹³⁸⁹

Serahsî'nin konuyla alâkalı verdiği diğer örnek ise oruçluyken unutarak yiyip içmenin orucu bozmaması örneğidir. Örneği kısaca aktarmak gerekirse:

“İlletin tahsisini caiz görenlere göre oruçluyken yiyip içmenin orucu bozma hükmünü gerektirmemesi var olan bir maniden dolayıdır. Bu mani de unutarak yiyip içmenin orucu bozmadığını bildiren hadistir.¹³⁹⁰ Burada illet bulunmasına rağmen hadis yoluyla illet tahsis edilmiştir. Bize göre ise burada yeme içmenin orucu bozma hükmünü gerektirmeme sebebi, illetin hükmen olmamasıdır. Çünkü unutkanlık kişinin kendisini koruyabileceği bir şey değildir. Allah Teâlâ'nın (unutarak yiyip içen) oruç tutan kişiyi yedirip içirdiği nas ile sabit olmuştur. Bu durumda kişinin unutarak yemesi veya içmesi itibar edilmeyen bir fiil olur. Unutarak yeme ya da içme şer'î olarak yeme fiili anlamına gelmediği için oruç hükmen bozulmamış olur.”¹³⁹¹

Cessâs'a göre ise Hanefî usulcülerince doğru olan görüş, illetin tahsis edilebileceği görüşüdür. O kendi hocalarından başlamak üzere mezhebin kurucularına kadar olan Hanefî usulcülerin bu görüşte olduklarını savunur. Cessâs'ın diğer gerekçesi ise kendisinden önceki Hanefî âlimler tarafından aktarılan hükümler ve bu hükümlerin ifade edilmiş tarzları illetin tahsis edilebileceği görüşünün Hanefî âlimler tarafından benimsendiğini gösterir.¹³⁹²

İlletin tahsis edilebileceği görüşüne karşı çıkan Abdulaziz el-Buhârî ise bu konudaki ihtilafı şöyle ortaya koyar:

“Eğer iki tarafın zikrettiği görüşleri düşünürsen aralarındaki ihtilafın sebebinin ibare üzerindeki anlayış farklılığına dayandığını görürsün. Çünkü her iki tarafa göre de illet başlangıçta sahih olarak vardır ve hükmü gerektirir. İki grubun ihtilafa düştüğü yer ise her iki gurubun (asıl) sahih olarak kabul ettiği vasıf (fer'de) hükmü gerekli kılmaz. Bu vasfın (fer'de) hükmü gerekli kılmaması illetin tahsisini caiz görenlere göre

¹³⁸⁹ Serahsî, *Usul*, II/208-212.

¹³⁹⁰ “مَنْ نَسِيَ ، وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيَتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ” Müslim, Sıyam: 171.

¹³⁹¹ Serahsî, *Usul*, II/212.

¹³⁹² Cessâs, *Fusûl*, IV/255.

o vasfın hükmü gerektirmesine engel olan bir mani sebebiyledir. Bize göre ise, yani illetin tahsis edilebileceğini caiz görmeyenlere, illetin olmaması sebebiyledir.”¹³⁹³

Burada şu husus ta gözden ırak tutulmamalıdır ki, illetin tahsisi konusundaki ihtilaf işlenirken illetle ilgili birçok konuya atıf yapılır. Özellikle, illetin tanımı ve nastaki hükmün illet olarak kabul edilen vasıfla mı, yoksa nas ile mi sabit olduğu tartışması illetin tahsisi konusundaki ihtilafı doğurur.

İlletin tahsisi konusunda Hanefî usulcüler arasındaki bu tartışma, pratik uygulamaya yani furû fıkha tesiri olmayan bir tartışmadır. Çünkü her iki gruba göre de illet olduğu iddia edilen vasıf bir sebepten dolayı hükmü gerektirmez. Aradaki ihtilaf ise bu sebebin ne olduğu hususundadır. Debûsî gibi illetin tahsis edilebileceğini savunanlara göre bu sebep illetin hükmü gerektirmesini engelleyen bir manidir. Semerkandî'nin de aralarında bulunduğu illetin tahsisini caiz görmeyenlere göre ise, vasfın te'sir özelliğinden yoksun olması veya tam anlamıyla illet değil ancak illetin bir rüknü olmasıdır. Ya da vasıftaki bir eksiklik veya fazlalık dolayısıyla vasfın değişmesi ve illet olma özelliğini yitirmesidir.¹³⁹⁴

Hanefî usulcülerin illetin tahsisi ile ilgili görüşleri değerlendirildiğinde aynı görüş etrafında birleşmedikleri görülür. Hanefî fıkıh usûlünü büyük ölçüde ilk defa sistemleştiren Kerhî'ye¹³⁹⁵ göre illetin tahsisi caizdir.¹³⁹⁶ Cessâs ve Debûsî'de Kerhî ile aynı görüştedirler. Özellikle Debûsî'nin illet konusundaki görüşleri kendi döneminde tesirli olmuşsa da, illetin tahsisini kabul etmenin o dönemde Mu'tezile'nin görüşü olarak ön plana çıkmış olması dolayısıyla Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından şiddetli şekilde tenkit edilmiştir.¹³⁹⁷ Pezdevî, Serahsî ve *Mizânu'l-Usûl* yazarı Semerkandî ise illetin tahsis edilebileceği görüşüne karşı çıkmışlardır.

İlletin tahsisi konusundaki ihtilafta konu hakkında görüş sahibi usulcülerin yaşadıkları dönem göz ardı edilmemelidir. Zira illetin tahsis edilebileceği görüşünde olan Kerhî (v. 340) ve Cessâs (v. 370) Hicrî dördüncü asırda Debûsî (v. 432) ise Hicrî beşinci asrın ilk dönemlerine kadar yaşamıştır. Hicrî beşinci asrın başlarında başlayan ve devrin idarecilerini de etkileyen Mu'tezile karşıtlığının âlimleri etkilememesi

¹³⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV/59.

¹³⁹⁴ Muhammed, *Ârau'l-İmam ed-Debûsî*, 280-281.

¹³⁹⁵ H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA I-XLIV*, TDV Yay., İstanbul 2002, XXV, 285-287.

¹³⁹⁶ Ceburî, 107.

¹³⁹⁷ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 150.

olanaksızdır. Zira Hicrî beşinci asrın başlarından itibaren bazı Hanefîlerin Mu'tezile mezhebine yakın olan görüşlerinden dolayı tövbe etmeye zorlandıkları, tövbelerini bozdukları zaman cezalandırılacaklarına dair kendilerinden ahitnâmeler alındığı ve bizzat dönemin Abbasî Halifesi Kadir Billah'ın (v. 408) bu âlimleri Mu'tezileyi destekleyen ders, konuşma ve tartışmalardan men ettiği rivayetleri vardır. Yine aynı halife döneminde Sünniliği yücelten ve Mu'tezileyi eleştiren yazılar hazırlatılıp sarayda eşraf, kadılar ve şahitler huzurunda okutulduğu ve konuşmayı dinleyenlerin yazının sonuna anlatılanları işittiklerine dair imzalar attıkları rivayet edilir. Özen bu konuyu Irak Mutezili Hanefîliği'nin sindirilmesi başlığı altında ele almıştır.¹³⁹⁸

Ayrıca, Pezdevî'nin (v. 493/1100) sözleri yaşadıkları dönemde illetin tahsis konusundaki algıya işaret eder. Pezdevî'ye göre illetin tahsis edilebileceğini kabul edenlerin bu görüşlerinden dolayı Mutezilî olarak nitelenemeyeceklerini, çünkü illetin tahsis meselesinin istitaat¹³⁹⁹ meselesiyle ilişkili oluşunun onlara gizli kalmış olması mümkündür. Fakat Pezdevî yaşadıkları dönemde kendi bölgelerinde illetin tahsis edilebileceğini savunmanın Mu'tezile'nin şiarı olması sebebiyle, nasıl ki Rafizîler'in özelliği olduğu için sağ ele damgalı yüzük takmaktan sakınılıyorsa illetin tahsis edilebileceği görüşünden de sakınılması gerekir.¹⁴⁰⁰ Bu sebeple Pezdevî'ye göre illetin tahsis kendi içinde itikadî bir yanlış olmasa bile, Mu'tezile mezhebinin şiarı olduğu için, bu görüşten kaçınmak gerekir.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁸ Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, 186-187.

¹³⁹⁹ Konu hakkındaki tartışma için Bkz.: Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 168.

¹⁴⁰⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV/55.

¹⁴⁰¹ Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik.", 163.

SONUÇ

Bu çalışmada genelde fıkıh usulü tarihi açısından, özelde de Hanefî usulü açısından büyük önem arz eden Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039) ile Alâüddîn es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) görüşleri, kendilerine ait usul eserleri esas alınarak mukayese edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma sonucunda ortaya çıkan sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

- Debûsî, Irak Hanefî usul geleneğini, Mâverâünnehir bölgesinde canlandıran ve bu geleneğin Hanefî usulcüler arasında yaygınlaşmasına öncülük eden âlimdir. Mâtürîdî Hanefîleri'nin en önemli temsilcilerinden biri olan Semerkandî ise, Debûsî'nin bu usul anlayışına yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Semerkandî'ye göre fıkıh usulü kelim ilminin bir dalıdır ve usul konularını Sünnî kelimî duyarlılıkları dikkate almadan tesis etmek önemli bir hatadır. Bu sebeple Semerkandî, Mâtürîdî ve talebelerinden tevarüs etmiş olduğu kelimî ilkelere yaslanan bir usul anlayışı tesis etmeye çalışmıştır. Usul eserlerini incelemiş olduğumuz bu iki âlim bazı konularda benzer görüşlere sahipken bazı konularda da ihtilaf ederler.

Semerkandî ile Debûsî'nin benzer düşündüğü meseleler:

- Semerkandî, illetin çeşitleri örneğinde olduğu gibi bazı bahislerde konuyu anlatmaya Debûsî'nin görüşlerini özetleyerek başlar ve bu görüşleri eleştirmeden başka bir konuya geçer. Dolayısıyla Semerkandî bu konu örneğinde olduğu gibi bazı konularda Debûsî'nin görüşlerini benimsemektedir.

- Mütevatir haberin ifade ettiği bilgi değeri, haberin mana ile nakli ve sükûtu icmanın hüccet oluşu gibi bazı konularda iki müellifin aynı görüşü savunduğu gözlenmektedir. Ancak iki müellif, müdafaa ettikleri bu görüşlere gelen tenkitleri farklı izah ve gerekçeler ile cevaplandırır. Bu farklılık ise, iki müellifin benimsemiş olduğu usul anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu durum Hanefî usulünün farklı şekillerde temellendirilmesi açısından farklı gerekçeler sunduğu için Hanefî usul birikimini zenginleştirmiştir.

- Kabih liaynihî kavramına yaklaşım ve kısımları örneğinde olduğu gibi, bazı meselelerde Semerkandî, Debûsî'nin görüşlerinin ancak te'vil edilerek doğru kabul edilebileceğini ifade ederek kayıtlamıştır.

Semerkindî ile Debûsî'nin ihtilaf ettiği meseleler vardır. Bu meseleler şu şekilde sıralanabilir:

1- İki müellifin ihtilaf ettikleri en önemli meselelerden biri âm lafzın delaletinin kat'î olup olmadığıdır. Bu ihtilafın kaynağı ise kelimî bir konu olan vaîd-i füssâk meselesidir. Bu tartışma ise büyük günah işleyen kişinin mümin olup olmaması ve ahiretteki konumuyla ilgilidir. Semerkindî'ye göre âm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşüne, bu görüşün vaîd-i füssâk meselesinde Mu'tezile'nin savunduğu görüşe götüreceği gerekçesiyle karşı çıkılmalıdır. Bu ihtilaf, iki müellifin bazı meselelerde farklı düşüncelerinin sebebi olmuştur. Bu meseleler ise; âm lafzın delaletinin kati mi zannî mi olduğu, âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi, âm ve has'ın teâruzu durumunda hangi delil ile amel edileceği, has lafzın delaleti (hükümü), nas üzerine ziyadenin nesh olup olmadığı, nas ve zahir lafzın hükmü hususlarıdır.

2- İki müellifin ihtilaf ettikleri diğer bir mesele ise “افعل” kalıbının bizatihi kendisinin hakiki anlamda emir olup olmadığı konusudur. Semerkindî'ye göre bu konudaki ihtilaf Allah'ın kelimî olan Kur'an-ı Kerim'in ezeli olup olmadığı yani halku'l-Kurân tartışması ile ilgilidir. İki müellif bu konudaki görüş farklılığına bağlı olarak, mutlak emir kalıbının vaciplik mi ifade ettiği, yoksa vücub ve nedbi kapsayan bir kavram mı olduğu, emrin zıddının hükmü ve nehyin hükmü meselelerinde ihtilaf etmektedirler.

Âm lafzın delaleti, emrin tanımı ve mahiyeti örneklerinde olduğu gibi Semerkindî, Debûsî'yi ve Irak Hanefilerini usulde Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu ilkelere meyletmekle suçlamaktadır. Ancak bazı konularda Debûsî'nin Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmasını tek bir sebebe bağlamak yanıltıcı olabilir. Zira Debûsî ve Irak Hanefilerinin bazı usul konularında Mu'tezile mezhebi ile benzer görüşte olmalarının birkaç sebebi söz konusu olabilir.

Bunlardan ilki Debûsî ve Irak Hanefilerinden olan diğer bazı âlimler birtakım konularda Mu'tezile mezhebi mensuplarının görüşlerinden etkilenmiş olabilirler. Hanefiliğin kurulduğu ve güçlü olduğu dönemlerde Irak bölgesinde Hanefî âlimlerinin yanında Mu'tezilî olarak nitelenen birçok fakihin bulunması ve Hanefî olarak nitelenen âlimlerin bu kimselerle iletişim halinde olmaları ve ayrıca Kerhî ve Cessâs gibi âlimlerin Mu'tezilî olarak suçlanmaları bu iddiaların göz ardı edilmemesini gerektirir.

Bu konudaki ikinci ihtimal ise, Debûsî'nin dâhil olduğu âlimlerin fûrû merkezli bir usul anlayışı benimsemiş olmaları ve fıkıh usulünü fûrû öncelikli hukuksal bir aktivite olarak görmeleri sebebiyle usul konularını işlerken konunun kelimî boyutuna değinmemeleridir. Debûsî'nin görüşünü ispatlamak için sık sık Selef uygulamaları, Hanefî imamlardan nakledilen fetvalara atıf yapması ve usul konularını kelimî ilmi ile irtibatlandırmadan ele alması, onun usul anlayışının şekillenmesinde kelimî duyarlılıkların değil, mezhep büyüklerinden gelen fetvalar ve bu fetvaların uygulama şeklinin etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre Debûsî, fûrû fıkıh merkezli bir usul anlayışı benimsediği için, bu süreçte benimsediği görüşlerin kelimî tartışmalarda nerelere uzanabildiği, hangi kelimî kabullere yaklaşıp hangilerinden uzaklaşıldığını çok fazla dikkate almamıştır.

Fıkıh usulü ilmini kelimî ilminin bir dalı olarak gören Semerkandî ise, bu ilmi Sünnî kelimî ilkeler ile irtibatlandırmış ve kendisinden önce usul eseri yazan Hanefî usul âlimlerini Mu'tezile ve Ehl-i hadisin görüşlerine meyletmekle suçlamıştır. Ancak Semerkandî'nin bazı görüşleri de bu iki ekol tarafından benimsenen görüşler ile paralellik arz etmektedir. Örneğin, Debûsî'nin dâhil olduğu fukaha metodunu benimseyen usulcüler, müteşâbih lafızların te'vilini caiz görmemişlerdir. Ancak Mu'tezile âlimleri ve Semerkandî'nin dâhil olduğu bazı âlimler, müteşâbih lafızların te'vil edilebileceği görüşünü benimsemektedirler.

Semerkandî, Debûsî tarafından tesis edilen Hanefî usulcüler tarafından da genel kabul gören kapalılığı bakımından lafız taksiminde yer alan hafî, müşkil ve mücmel ayrımını şekil açısından benimsemiş olsa da, hüküm açısından daha çok Mütakellimîn usulcülerin doğru kabul ettikleri mücmel ve müteşâbih ile sınırlı olan taksimi benimsemiştir. Dolayısıyla Irak Hanefîlerini Mu'tezile ve Ehl-i hadis'in görüşlerine meyletmekle suçlayan Semerkandî de bazı konularda bu iki gruba mensup âlimlerle benzer görüşlere sahiptir.

İki müellif arasında zikredilen bu ihtilaflar, fûrû fıkha tesir etmedikleri ve teorik boyutta kaldığı saptanmıştır. Dolayısıyla bu ihtilaflar lafzî ve nazarî bir ihtilaf olmaktan ileriye gidememiştir. Bu hususun en belirgin örneği ise, âm lafzın delaletinin katî mi zannî mi olduğu meselesidir. Zira Debûsî, âm lafzın delaletinin katî olduğunu söylerken Semerkandî zannî olduğu görüşünü kabul etmektedir. Ve âm lafzın delaletinin katî

olduğunu söyleyenler, delaleti zannî olan haber-i vâhid ve kıyasın âm lafzı tahsis edemeyeceği görüşünü benimser. Bu konudaki fikir ayrılığı fûrû fıkıhta birçok meselede farklı hükümlere varmanın gerekçesi olmuştur. Ancak bu konuda iki müellif teori açısından aynı görüşü paylaşmasalar da, meselenin fûru fıkha yansıyan yönünde aynı görüştedirler. Debûsî'ye göre âm lafzın delâleti kat'îdir. Be sebeple delaleti zannî olan haber-i vâhid ve kıyas delâleti kat'î olan âm lafzı tahsis edemez. Semerkandî'ye göre ise tahsis edilme ihtimalinden dolayı âm lafzın delâleti kat'î değildir. Ancak haber-i vâhid ve kıyas delilleri ile ulaşılan bilginin doğru olmama ihtimali, âm lafzın tahsis ihtimalden daha fazla olduğu için, âm lafız haber-i vâhid ve kıyas delilinden daha kuvvetlidir. Bu sebeple âm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi caiz değildir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Semerkandî'nin görüşlerinde belirleyici unsur yine kendisi tarafından Maturîdî'ye atfedilen görüşlerdir. Bu sebeple Semerkandî bir usul meselesinde Maturîdî ve öğrencilerinden gelen bir görüş varsa o görüşü aktarır kabul eder. Fakat sınırlı da olsa bazı meselelerde Maturîdî ile aynı görüşü paylaşmaz. Ancak o, eğer Maturîdî ve öğrencilerinden bir mesele hakkında bir görüş nakledilmemişse Maturîdî'nin benimsemiş olduğu Kelâmî duyarlılıkları dikkate alarak bu meselenin nasıl anlaşılması gerektiğini izah eder. Debûsî'nin görüşlerinde belirleyici olan en önemli unsur ise mezhep kurucularından gelen fetvalardır.

Netice itibarıyla şunu da ifade etmek gerekir ki, âlimler yaşadıkları dönemin siyasi ve kültürel yapısından etkilendikleri gibi, yazdıkları eser ve yetiştirdikleri öğrenciler vasıtasıyla hem yaşadıkları dönemi hem de sonraki dönemleri etkilemişlerdir. Bu çalışmada mukayese edilen iki müellifin de yaşadıkları devirdeki ilmî çevreden ve tevarüs etmiş oldukları bilgi birikiminden etkilenmiş olmaları düşünülemez. Debûsî'nin yaşadığı dönem Hanefî âlimleri kelam ilmini açıktan öğrenme ve kelam ilmi ile ilgili münazara yapmanın yasaklanması yönünde bir eğilimi benimsemişlerdir. Dolayısıyla müellifin yaşadığı dönem, kelam ilmine karşı sistemli bir tepkinin var olduğu bir dönemdir. Bu tepkinin fıkıh usûlü konuları işlenirken kelâmî öncül ve ilkelere değinilmeden ele alınmasında etkili olmadığı düşünülemez. Semerkandî'nin yaşadığı dönem ise, Irak bölgesinde gördükleri baskılar dolayısıyla ağırlık merkezi Mâverâünnehir bölgesine kayan ve Mu'tezilî olmakla suçlanan Irak Hanefileri'nin Semerkant bölgesinde etkinliklerini arttırdıkları bir dönemdir. Bu Mu'tezilî etki karşısında mücadele eden isimlerin en önemli temsilcilerinden biri Semerkandî dir.

Hanefî usulcülerden Debûsî'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu Irak Meşâyihî ve Semerkandî'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu Semerkant Meşâyihî arasında var olan ve özellikle usul anlayışındaki farklılıkla ön plana çıkan bu ihtilaf sonucunda Irak Meşâyihî tarafından benimsenen usul anlayışının Hanefîler arasında hâkim usul anlayışı olarak ön plana çıktığı söylenebilir. Ancak Semerkandî'nin en önemli temsilcilerinden biri olduğu Semerkant Hanefî usul anlayışının, Hanefî usul tarihi açısından herhangi bir etkisinin olmadığını söylemek yanlış olur. Zira Semerkant Hanefîleri tarafından benimsenen usul anlayışı, Semerkandî'den önce yaşayan ve klasik Hanefî usulünde en muteber üç usul kitabı olarak sayılan *Takvîmü'l-Edille*, *Usûlü's-Serahsî* ve *Usûlü'l-Pezdevî* adlı kitaplarda yer almaz ve Semerkant Hanefîleri tarafından benimsenen görüşler ise genellikle Şafî'ye atfedilerek eleştirilir. Ancak Semerkandî'den sonra Hanefî usulcüler tarafından yazılan usul eserlerinin çoğunda Semerkant Hanefîleri'nin görüşlerine, onların isimleri de zikredilerek, atıflar yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca Semerkandî den sonra Hanefîler tarafından yazılan usul eserlerinde Mu'tezilî görüşlerden kaçınma ve Hanefîlik vurgusu daha belirgin hale gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abbasov, Azer, *Alâeddin Es-Semerkindî ve Mîzânu'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2012.
- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Ter.: M. Saim Yeprem, Marifet Yay, İstanbul 1994.
- Abujazar, Ebtihal M. R, "Nazariyetü't-Te'sir fi'l-İlle İnde'l-Hanefiyye = Hanefilere Göre (İllet'te) Te'sir Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (1), İstanbul 2014, 145-172.
- Acem, Refik, *Mevsuatu Mustalahati Usûli'l-Fıkh İnde'l-Müslimîn I-II*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah (v. 855), *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel I-L*, Thk.: Şuayb el-Arnâvut vd., Müessesetü'r-Risale, Riyad 1999.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Akgündüz, Ahmed, "Karahanlıların Büyük Hukukçusu Ebu Zeyd ed- Debûsî ve Mezhepler arası Mukayeseli Hukuka Te'sirleri", *Selçuk Üniv. Hukuk Fak. Dergisi* (Prof. Dr. Çoşkun Öçok'a Armağan), 2 (2), Konya 1989, 89-108.
- _____, "Debûsî", *DİA*, IX, İstanbul 1994, 66-67.
- Altundağ, Mustafa, "Kelamullah-halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "kelâm-ı nefsî- kelâm-ı lafzî" Ayırımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, İstanbul 2000, 149-181.
- Altuntaş, Havva, *Alâeddin Es-Semerkindî ve Tuhfetü'l Fukaha Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), S. Ü. S. B. E, Sakarya 2008.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm I-IV*, (Haz. Abdu'l –Razzaq Afîfî), Dâru's-Samîî, Riyad 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "Nas", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 391-392.
- _____, "Mütevâtir", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 208-211.

- _____, "Haber-i Vâhid.", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, 355-363.
- _____, "Kerhî", *DİA*, XXV, İstanbul 2002, 285-287.
- _____, "Nehiy", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 544-547.
- Arslan, Hulusi, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, Medipres, Malatya 2012.
- Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 266-267.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh usûlü*, MÜİFY, İstanbul 2002.
- _____, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA*, I, 186-187.
- Avcı, Seyit, "Tâbiîn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (20), Konya 2005, 151-172.
- Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Aydın, Ali Aslan, *İslam İnançları ve Felsefesi* (Tevhid ve İlmi Kelam), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Aydın, Hakkı, "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), Sivas 2000, 11-60.
- Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (93-389/711-999), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. S. B. E., İstanbul 2001.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Ahmed, (v. 786/1384), *er-Rudud ve 'n-Nugud Şerhü Muhtasarı İbnü'l-Hacib I-II*, Thk.: Salih b. Avn el-Ömeri, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- _____, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Thk.: Muhammed Sabhi, Selim el-Bekrî, Dâru'l-Feth, Amman 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark Beynel-Firak*, Thk.: Muhammed Osman, Mektebetü İbni Sina, Kahire 1988.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyeetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn I-II*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- Bakkal, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet, İstanbul 2012.
- Bardakoğlu, Ali, "Hırsızlık", *DİA*, XXVII, İstanbul 1998, 384-396.

- _____, “Âm”, *DİA*, II, İstanbul 1989, 552-553.
- _____, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 1-21.
- _____, “Delâlet”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, 119-122.
- Barthold, Vassilliy Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz.: Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin, *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh I-II*, Thk.: Muhammed Hamîdullah, Ma'hedü'l-Ulya, Dımaşk 1964.
- Başaran, Selman, “Fiilî Sünnetin Delil Değeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), Bursa 1986, 13-20.
- Başoğlu, Tuncay, “Muhkem”, *DİA*, XXXI, Ankara 2006, 42-44.
- _____, “Saymerî”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, 215-216.
- _____, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2001.
- _____, “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2002, sayı: 6, 87-135.
- Bedir, Murtaza, Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebu'l-Usr”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 264-266.
- Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Manchester University Faculty of Art, Manchester 1999.
- _____, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, Dem, İstanbul 2017.
- _____, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, Ankara 2014.
- _____, “Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi”, *İslâm ve Klasik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, 79-93.

- _____, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ed.: İlyas Çelebi, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012, 412-420.
- _____, “Takvîmü’l-Edille”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, 493-494.
- Bekdemir, Sezai, *Nasların Umumunun Kıyasla Tahsisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), E. Ü. S. B. E., Kayseri 2006.
- Belgesay, Mustafa Reşit, *Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1947.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye)*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu I-VIII*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1988.
- Bolelli, Nusrettin, “Fâtıma binti Alâeddîn es-Semerkindiyye”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, 225.
- Boynukalın, Mehmet, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü’l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30, Konya 2017, 487-526.
- Brockelmann, Carl, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabî I-VI*, Ter.: Abdulhalim en-Neccar, Dâru’l-Mearif, Kahire ty.
- Büyük, Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *Sahîhi’l-Buhârî I-III*, Mektebetü’s-Safa, Kahire 2002.
- Bulut, Mehmet, *Delilleriyle İslam Akaidi (İslam İnanç Esasları)*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010.
- Candan, Abdurrahman, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), S. Ü. S. B. E., Konya 2005.
- Ceburî, Hüseyin Half, *el-Akvalü’l-Usûliyye li’l-İmam Ebi’l-Hüseyin el-Kerhî*, Metabiû’s-Safa, Mekke 1989.

- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl I-IV*, Thk.: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, Kuveyt 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammad (ö. 393/1003), *es-Sihâh: Tâcû'l-Lüğâ ve Sihâhü'l-Arabiyye I-VII*, Thk.: Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1990.
- Cibran, Mesu'd, *er-Raid*, Dâru'l-İlmü'l-Melayin, Beyrut 1992.
- Cici, Recep, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (5), İstanbul 2005, 215-248.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-Tarifât*, Thk.: Muhammed Sıddik el-Minşevi, Dâru'l-Fadile, Kahire t.y.
- Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkh I-II*, Thk.: Abdülazim ed-Dib, Câmîatu Katar, Devha 1978.
- Çalış, Halit, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl İslam Araştırmaları*, 4 (4), İstanbul 2005, 73-98.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, 59-63.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah, *Takvîmü usûlî'l-fıkh ve Tahdidü Edilleti's-Şer' I-III*, Thk.: Abdurrahim Yakub, Mektebetü'r-Rüşd, 2009 Riyad.
- _____, *Takvîmü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh*, Thk.: Adnan el-Ali, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.
- _____, *Takvîmü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh*, Thk.: Halil Muhyiddin Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, *Takvîmü Usûlî'l-fıkh ve Tahdidü Edilleti's-Şer' I-II*, Şrh. Thk.: Abdu'l-Celil el-Ata, Dâru'n-Nu'man li'l-Ulum, Dimaşk 2005.
- _____, *Te'sîsü'n-Nazar*, Thk.: Mustafa Muhammed el-Kabbanî ed-Dimaşkî, Eda Neşriyat, İstanbul 1990.
- _____, Thk.: Muhammed, Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____, *el-Esrar fî'l-usûl ve'l-furu' fî Takvîmü'l-Edille I-IV*, Thk.: Mahmut Tevfik Abdullah el-Avatilî, Vezaretü'l-Evkaf Matbaası, Ürdün Zerka 1999.

- _____, *el-Emedü'l-Aksa*, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Demir, Serkan, “Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislerine Göre Haber Türleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9 (2), İstanbul 2011, 75-97.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Dihlevî, Mahmud b. Muhammed, *İfadetü'l-Envâr fî İdaeti Usûli'l-Menar*, Thk.: Halid Muhammed, Riyad 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcma”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, 417-431.
- _____, “Zâhir”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, 85-87.
- Duman, Soner, *İlk dönem Hanefî Usulünde İllet Tartışmaları*, Kitabı Yayınevi, İstanbul 2010.
- _____, “Hanefî Usulcülleri'nin İmam Şafii'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Usul*, 10 (2), İstanbul 2008, 7-35.
- Durmuş, Abdullah, *Takvîmü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2000.
- Durmuş, İsmail, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 171-172.
- Düreynî, Fethi, *Menahicü'l-Usuliyyetü Fi'l-İctihad bi'r-Re'y Fi't-Teşrii'l-İslamî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v.275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd I-VII*, Thk.Şuayb el-Arnâvut vd., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Baskı, Beyrut 2009.
- Ebû Süleyman, Abdulvahhâb İbrahim, *el-Fikru'l-Usûlî*, Dâru's-Şuruk, Cidde 1984.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd- Diyâne I-II*, Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Dâru'l-Ensar, Kahire 1977.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Muhtelefû'r-rivâye*, Thk.: Abdurrahman b. Mübarek Ferec, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- ed-Duseri, Terhib b. Rebian, “İhtilafu'l-Hanefiyye fî Hakikati'l-Âm ve'l-Has ve Delâletühüma”, *Mecelletü'l-Ulumu's-Şer'iyye*, 1 (1), Medine 2008, 1-40.

- el-Attar, Hasan b. Muhammed b. Mahmud, *Haşiyetü'l-Attar ala Cem'il-cevami' I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- el-Batalyevsî, İbnü's-Sîd, *İnsaf*, Thk.: Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1987.
- el-Beyhâkî, Ahmed bin Hüseyin, *Sünenü'l-kübra I-XI*, Thk: Muhammed Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Buharî, Alâeddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahri'l-islâm el-Pezdevî I-IV*, Thk.: Abdullah Mahmud Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Cezerî, İzzüddîn İbnü'l-esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb I-III*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, ty.
- el-Cîzânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan, *Me'âlimü Usûli'l-fıkh İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Dâru İbnü'l-Cevzi, Riyad 1996.
- el-Ensârî, Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübut I-II*, Şrh.: Muhibbullah b. Abdüşşekur, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbahu'l-Münîr*, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1987.
- et-Temîmî, Takıyyüddîn (v.1005/1596), *et Tabakâtü's- Seniyye fî Terâcimü'l-Hanefiyye I-IV*, Thk.: Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru'r-Rufai, Riyad 1989.
- el-Hanbelî, Safiyyüddin Abdül-mü'min b. Abdülhak el-Bağdadi, *Kavaidü'l-Usul ve Mekaidü'l-füsul*, Thk.: Ali Abbas el-Hakemî, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 1988.
- el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l Büldan I-VII*, Thk.: Ferid Abdul'azîz el- Cundî, Dâru Sadr, Beyrut 1977.
- el-Hanbelî, Şakir, *Usulü'l-Fıkhu'l-İslami*, Dâru'l-Beşair, Dımaşk 2004.
- el-Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî, *Nihâyetü'l-Vuşûl fî Dirâyeti'l- Usûl I-XI*, Nşr: Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Sâlim es-Süveyh, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke t.y.

- el-İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasen, *Nihayetü's-Sul fî Şerh-i Minhâci'l-Usûl I-IV*, Alemü'l-Kütüb, Kahire 1925.
- el-İtkânî, Kıvamü'd-Din Emir Kâtip, *et-Tebyîn I-II* (Ahisketî'nin Müntehab Adlı Eseri'nin Şerhi), Thk.: Nasır Mustafa Osman, Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt 1999.
- el-Kindî, İbrahim b. Ahmet b. Süleyman, *ed-Delâlat ve'd-Turuku'l-İstinbat*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1998.
- el-Kureşî, Abdulkâdir b. Muhâmmmed, *el-Cevahiru'l-mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye I-V*, Thk.: Abdülfettah Muhâmmmed el-Hulv, Hicr, Riyad 1993.
- el-Leknevî, Muhâmmmed Abdulhayy, *Kitabü'l-fevaidu'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye*, Tash.: Seyyid Muhâmmmed Bedreddin, Matbaatu's-Saade, Mısır h. 1324.
- el-Makdisî, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cunnetu'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Abdülkerîm b. Ali en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1997.
- el-Merağî, Abdullah Mustafa, *Fethü'l-Mübin fî Tabakati'l-Usuliyyin I-II*, Matbaatü'l-Ensar, y.y 1947.
- El-Mısrî, Zekerîyya Abdurrazzak, *Ma'rifeti İlmi Hilaf el-Fıkhî*, Dâru'l-İman, Trablus 1990.
- El-Muğira, Abdullah b. Sa'd b. Abdullah, *Delâletü'l-Elfaz İnde Şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye*, Dâru Kunûzi İşbiliyye, Riyad 2010.
- El-Ömerî, Muhammed Şerif, *el-Amu ve Delâletühü Beyne'l-Katiyyeti ve'z-Zannîyyeti*, Hicr Matbaası, Cîze 1987.
- Emre, Muhammed Mücteba, *Hanefî Fıkıh Bilgini Semerkandî'nin Tuhfetu'l-Fukahâ Adlı Eserinde Külli Kaideler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), S. Ü. S. B. E., Sakarya 2011.
- en-Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî-ilmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâren I-V*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.
- _____, *el-Cami' li Mesaili Usulü Fıkh ve Tatbikatuha Ale'l-Mezhebi'r-Racih*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2000.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (4. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir (v. 666/1268'den sonra), *Muhtârü's-Sihâh I-II*, Thk.: Mahmut Hatır, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1986.
- er-Râzî, Ebu Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v.606/1210), *el-Maâsûl I-VI*, Thk.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risale, t.y.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid." *DİA*, XIV, İstanbul 1996, 349-352.
- Esen, Bilal, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2012.
- Es-Sa'dî, Abdulhakim Abdurrahman Esad, *Mebâhisü'l- 'ille fi'l-kıyâs İnde'l-Usuliyin*, Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 2000.
- Es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâturîdiyye Akaidi*, Ter.: Bekir Topaloğlu, D. İ. B. Y., Ankara 2005.
- Es-Sâlimî, Ebu Şekûr, et-Temhîd fî Beyanî't-Tevhid, Thk.: Ömür Türkmen, T. D. V. Y., Ankara-Beyrut 2017.
- es-Sülemî, İyad b. Nami, "Tahsisü'l-İlletü's-Şer'îyye", *İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Dergisi*, 20, Riyad 1418, 14-117.
- ez-Zehebî, Şemseddin Muhâmmmed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ I-XXV*, Müessesetü'r-risâle, Thk.: Şuayb Arnavut, Muhammed Naim, Beyrut 1983.
- Ferrâ, Kâdı Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin (v. 458), *el-Mesâilu'l-Usuliyye min Kitabi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn*, Thk.: Abdülkerim Muhammed el-Lahim, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1985.
- Ferrâ, Kâdı Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin (v. 458), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh I-II*, Thk.: Ahmed b. Ali Seyr el Mübârekî , Riyad 1993.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Şato İlahiyat, İstanbul 1999.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid, *Şifau'l-Ğalil*, Thk.: Ahmet el-Kubeysi, Matbaatü'l-İrşad, Bağdat 1971.

- Gölcük, Şerafettin, “Türkistanlı Bir Kelamcı: İmam Muhammed Pezdevî”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Konya 1985, 1-8.
- Görgülü, Hasan Ali, “Nehyin Delâleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), Isparta 2010, 73- 104.
- Görgün, Tahsin, “Lafız”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, 44-46.
- Gül, Mutlu, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), U. Ü. S. B. E., Bursa 2014.
- Güleç, Hasan, “Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, İzmir 1995, 67-78.
- Güman, Osman, *Nahiv-fıkıh usûlü ilişkisi (El-İsnevî örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2006.
- _____, “Hanefî Fıkıh usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Divan: Disiplinler arası*, 33 (2), İstanbul 2012, 103-132.
- Günay, Hacı Mehmet, “Semerkandî”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, 470-471.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güngör, Mevlüt, “Cessâs”, *DİA*, VII, İstanbul 1994, 427-427.
- Habbâzî, Celalettin Ebî Muhammed (v. 691/1291), *el-Muğni fi Usuli'l-Fıkh*, Thk.: M. Mazhar Bekâ, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke 1403/1983.
- Hallâf, Abdülvehhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, Kahire 1956.
- Hamîdullah, Muhammed, “Usul el-Fıkh Tarihi”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, (Ter. M.Fuad Sezgin), İbrahim Horoz Basımevi, 2 (1), İstanbul 1957, 1-17.
- _____, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, Beyan, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul 2005.
- Hammadî, İdris, *el-Âmu ve Delâletühü fi İlmi Usulü Fıkh*, Dâru İbni Hazm, Beyrut 2011.

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2012.

Hassan, Ahmed, İslam Hukuku'nun Doğuşu ve Gelişimi, Ter.: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul 1988.

Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli'İnde'l-Hanefî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ali Beyt Üniversitesi, Zerk 1998.

_____, *İhtilâfu'l-Usuliyye Beyne Medreseti'l-Irak ve Semerkant ve Eserüha fî Fıkhi'l-Hanefî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ürdün Üniversitesi, Amman 2004.

Heffening, W, "Kâsânî", *MEB İA I-XIII*, 5.bs., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, 373-374.

İbn Emîrî'l-Hâcc, Muhammed b. Hasan, *et-Takrîr ve't-Tahbîr I-III*, Tash.:Mahmut Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İbn İmâd, Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr-i Men Zeheb I-X*, Thk.: Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbni Kesir, Beyrut 1989.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-fidâ Zeynüddin b. Kasım, *Tacu't-Terâcim*, Thk.: Muhâmmed Huseyr Ramazan Yusuf, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, Sünen-i İbn Mâce I-II, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, yy. t.y.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru Sadr, Beyrut 1300 (h.).

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-Dekaik I-VII*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

_____, *El- Eşbah ve'n-Nezair Ala Mezhebi Ebi Hanifeti en-Nu'man*, Thk.: Abdulkerim el-Fazila, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid I-II*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.

İbn Fâris, Ahmet b. Faris, *Mu'cemü'l-Mekayisü'l-Lüğa I-VI*, Thk.: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1979 by.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime I-III*, Ter.: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn Hallikân, Şemsüddin, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâü Ebnâi'z-Zamân I-VII*, Thk.: İhsan Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut ty.
- İbn Kesîr, Imâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ven-Nihâye I-XXI*, (1. Baskı), Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Gize 1997.
- İbni Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru Sâdır, Beyrut 1300 (h.).
- İbni Nüceym, Zeyne'l-Abidin b. İbrahim, *El- Eşbah ve'n-Nezair Ala Mezhebi Ebi Hanifeti en-Nu'man*, Thk.: Abdulkarim el-Fazila, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid I-II*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr I-IV*, Thk.: Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-Abikan, Riyad 1993.
- İbnü'l-Hinnâî, Alâeddin Ali b. Emrullah el-Hamidî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye I-III*, Thk.: Muhyi Helal es-Serhan, Divanü'l-Vakf, Bağdat 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *et-Tahrîr I-IV* (Emir Padişah'ın, Teysîrü't-Tahrîr'i içinde), Dâru'l-Baz, Mekke ty.
- İltaş, Davut, *Fıkıh usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, "Lâmişî", *DİA*, XLII, İstanbul 2012, 388-389.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v. 179/795), *Kitâbu'l-Muvattâ I-II*, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (v. 1102/1690), *Hâşiyetü'l-fâzıl el-İzmîrî alâ mir'âtü'l-usûl fî şerhi mirkâtü'l-vüsûl I-II*, Matbaatü'l-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1285.
- İzmîrî, İsmail Hakkı, *İlmi Hilaf*, Haz.: Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya 2010.

- Kadî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen (v. 415/1025), *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) I-II*, Nşr. ve Ter.: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kadimat, Hanan Yunus Muhammed, *el-Butlan ve'l-Fesad inde'l-Usuliyin ve Eseruhüma fî'l-Fıkhi'l-İslâmî, Dârü'n-Nefâis*, Amman 2004.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013.
- Kallek, Cengiz, “el-Hidaye”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, 471-473.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996.
- _____, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.
- Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâyi'üs-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâyi'I-X*, Thk.: Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi ve'l-Funun I-V*, Ter.: Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, “ed-Debûsî Ebu Zeyd”, *İslam Medeniyeti*, c. II, sy. 14, İstanbul 1968, 25-27.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, “Ebû Bekr 'Alâeddin Muhammed es-Semerkandî”, *Diyanet İlmi Dergi*, 8(82-82), İstanbul 1969, 91-94.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *11. ve 12. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.
- Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2001.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lamü'n-Nisâ I-V*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1959.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifin I-XV*, Dâru İhyau Tûrasi'l-Arabi, Beyrut 1957.
- Keleş, Ekrem, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A Ü. S. B. E., Ankara 1994.

- Kelvezanî, Ahmet b.Ebü'l-Hattab, *et-Temhid fî Usuli'l-Fıkh I-IV*, (Thk.: Müfid Mahmud Ebu Aşme), Dâru'l-Medeni, Mekke 1985.
- Kerdanî, Ahmed Kamil Muhammed, *el-Bahsü'd-Delali İnde's-Semerkandî fî Kitabi Mizanu'l-Usul fî Netaici'l-Ukul*, Mektebetü's-Sekefetü'd-Diniyye, Kahire 2011.
- Kılıç, Yusuf, "Ebu Zeyd Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti" *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 5 (3), İstanbul 1982, 45-88.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı yorum)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011.
- _____, "Müşkil", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 161-162.
- _____, "Müşterek", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 172-174.
- _____, "Mücmel", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, 453-454.
- _____, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara Okulu, Ankara 2002.
- Kontbay, Hacer, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh usûlündeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2016.
- Köksal, A. Cüneyd ve Dönmez, İbrahim Kâfi, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, İstanbul 2012, 201-210.
- Köksal, A. Cüneyd, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (1), Sivas 2010, 1-14.
- _____, *Hanefî Usulcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), M. Ü. S. B. E., İstanbul 2001.
- _____, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (1), İstanbul 2011, 5-44.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 1998.
- Kutlu, Sönmez, "Mürce", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 41-45.

- Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, Thk.: Abdulmecit Türkî, Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (v. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne I-X*, Thk.: Mecdi Baslum, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Madelung, Wilferd F., “Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler” (Trc.: Muzaffer Tan), İmam Mâtürîdî ve Maturidilik (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat, Ankara 2003, 305-368.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mahmud, *İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar I-IV*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1998.
- Midilli, Muharrem, *Hicrî V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2007.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenari, *Fusûlü'l-Bedai' fî Usuli's-Şerai' I-II*, Thk.: Muhammed Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Molla Hüsrev, *Fıkıh usûlü Mirkatü'l-Vusûl Tercümesi ve Şerhi*, Ter.: Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yayınevi, İstanbul 2012.
- Muhammed, Abdullavi el-Alâvî, *el-Mücmel İnde'l-Usuliyyin*, yy. 2013.
- Muhammed, Mübarek el-Mısrî, *Ârâu'l-İmam ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübihi'l-Usûliyye ve Eserüha fî'l-Furui'l-Fıkhiyye*, (Doktora Tezi), Um Durman Üniversitesi, Hartum 2008.
- Muhaymid, Ali b. Salih, “Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları (Ter. Ali Aksu)” , *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), Sivas 2001, 281-309.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *Sahîh I-V*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdulbaki, Dârul'Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303), *Sünen I-IX*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1406/1986.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed (v. 508/1115), *Tebssiratü'l-Edille I-II*, Thk.: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Nesefî, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer (v. 537/1142), *El-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Miratü't-Türas, Tahran 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr I-II (Menâr ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Osman, Muhammed Hamid, *el-Kamûsu'l-Mübîn fî Istılati'l-Usûliyyin*, Dâru'l-Zahim, Riyad 2002.
- Öngül, Ali, "Burhan Ailesi", *DİA*, VI, İstanbul 1992, 430-432.
- Özaydın, Abdülkerim, "Sencer", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, 507-511.
- Özaydın, Abdülkerim, "Karahanlılar", *DİA*, XXVI, İstanbul 2001, 404-412.
- Özbek, Salih, *Semerkandî ve Mizanu'l-Usuldeki Metodu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), C. Ü. S. B. E., Sivas 2006.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nü Yeniden İnşası*, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 2001.
- _____, "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz.: Sönmez Kutlu), Kitabiyat, Ankara 2003, 203-242.
- _____, "Ehl-i sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmi Tartışmaların Rolü", Tarihte ve Günümüzde Ehl-i sünnet, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- _____, "Mâturîdî", *DİA*, XXVIII, TDV Yay., Ankara 2003, 159-165.
- _____, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet - Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i sünnet Beyanname'si", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, İstanbul 2003, 49-85.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV, İstanbul 2013.
- _____, "Fıkıh (Literatür / Klasik Dönem)", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, 14-22.
- Özer, Salim, *Debûsî'nin el-Esrar fî'l-usûl ve'l-furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), E. Ü. S. B. E., Kayseri 1997.

- Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i rey - Ehl-i hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybanî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. S. B. E., Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınevi, Ankara 2009.
- _____, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (v. 493/1100), *Ehl-i sünnet Akaidi (Usûl ed-Din)*, (Ter.: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.
- _____, *Ma'rifetü'l-Hüceci 'ş-Şeri'yye*, Thk.: Yasin b. Nasır el-Hatîb, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed (v. 482/1089), *Şerhu Camiu's Sağir* (Talak Kitabından Yeminler Kitabının Sonuna Kadar), Thk.: Ferrâc b. Ali el-Akla, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, 2014 Mekke.
- _____, *Usûlu'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Thk.: Said Bekdaş, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 2016.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâil (v. 502/1109), *Bahrü'l-Mezheb fî Furû'i Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî I-XIV*, Thk.: Ahmed İzzev İ'nâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-A'rabî, Beyrut 2002.
- Salih, Muhammed Edib, *Tefsîrü'n-nusûs fî'l-fikhi'l-İslâmî I-II*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. S. B. E., İstanbul 2013.
- Sarıtepe, Erdoğan, *Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. S. B. E., Ankara 2007.
- _____, “Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-i vâhidin Epistemolojik Değeri”, *Electronic Turkish Studies*, 9 (5), Ankara 2014, 1789-1804.

_____, “Debûsî’nin Hayatı ve Eserleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12 (2), Elazığ 2008, 143–169.

Sem‘ânî, Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi. *el-Ensâb I-XII*, Nşr.: Abdullah Amr Barudî, Dâru’l-Cinan, Beyrut 1988.

Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed eş-Şafii, *Kavâtü’ü’l-Edille fî Usuli’l-Fıkh I-V*, Thk.: Abdullah b. Hafız b. Ahmet el-Hakemi, Mektebetü’t-Tevbe, Riyad 1998.

Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Abdulhamid, *Mîzânu’l-Usûl*, Thk.: Yahya Murat, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ty.

Semerkandî, Alâeddin, *Mîzânu’l-Uşûl fî Netâ’icil-‘uqûl I-II*, Thk.: Abdumelik Abdurrahman es- Sa’dî, Matbaatü’l-Hulud, Mekke 1987.

_____, *Mîzânu’l-Uşûl fî Netâ’icil-‘uqûl*, Thk.: Muhammed Zekî Abdilber, Kahire 1984.

_____, *Tuhfetü’l-fukahâ I-III*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984.

_____, *Tuhfetü’l-fukahâ I-III*, Thk.: M. Zekî Abdilber, Mektebetü Dari’t-Türas, Dimeşk 1998.

_____, *Tuhfetu’l-fukahâ I-III*, Thk.: Muhammed Muntasır el-Kettânî ve Vehbe Zuhâlî, Dâru’l-fıkr, Şam t.y.

Serahsî, Şemsu’l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Mebsûd I-XXX*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1993.

_____, *Usûlü’s-Serahsî I-II*, Thk.: Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan 1993.

Serkîs, Yûsuf İlyân, *Mu’cemu’l-Matbuâtî’l-Arabiyye ve’l-Muarrebe I-II*, Mektebetü’s-Sekafetü’d-Diniyye, Kahire ty.

Sezgin, Fuat, *Tarihü Tûrasi’l-Arabî I-III*, Arapçaya Ter.: Mahmut Fehmi İcazî, Yüksek Öğretim Bakanlığı, Riyad 1991.

Sübkî, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu’s-şâfiyye I-X*, Dâru İhyau’l-Kütübü’l-Arabiyye, Kahire 1964.

- Şaban, Zekiyüddîn, *Usûlü'l Fıkh (İslam Hukuk İlminin Esasları)*(5. Baskı), (Ter.: İbrahim Kâfî Dönmez), TDV Yay., Ankara 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (v. 204/820), *er-Risâle I-II*, Thk.: Ahmet Muhammet Şakir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât I-IV*, Thk.: Ebu Ubeyda el-Selman, Dâru İbni Afvan, Huber 1997.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Talilü'l-ahkâm*, Matbaatu'l-Ezher, Kahire 1947.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-hakkı min 'İlmi'l-Usûl*, I-II, Dâru'l-Fadile, Riyad 2000.
- Şeyh Bedreddin, Simavna Kadısoğlu Mahmûd, *Letâifu'l-İşârât Şerhi / Et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-İşârât I-II*, Edt.: Hacı Yunus Apaydın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2012.
- Şık, İsmail, Mâturidî İnanç Sistemi, Gece Kitaplığı, Ankara 2014.
- Şimşek, Murat, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13, Konya 2009, 103-130.
- _____, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik Tarih ve Usul*, Aybil Yayınları, Konya 2014.
- _____, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, T. D. V. Yayınları Ankara 2010.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (v. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma' I-II*, Thk.: Abdülmecid et-Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifet-i Me'ânî Elfâzî'l-Minhâc I-IV*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Tahâvî, İmam Ebu Cafer Ahmed B. Muhammed, *Şerhü Meani'l-Asar (Hadislerle İslam Fıkhu) I-VII*, Ter.: M.Beşir Eryarsoy, Kitabî Yayınları, İstanbul 2009.

- Taşkürüzâde, Ahmet b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyade fî Mevzuati'l-Ülûm I-III*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullah (792/1390), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh I-II*, Beyrut 1957/1377.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v.279/892), es-Sünen I-V, Thk. Ahmed Muhammed Şakir vd., Mustafa Elbanî Halebî Matbaası, II. Baskı, Mısır 1977.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümeler*, Acar Matbaacılık, İstanbul 2003.
- Tuzcu, Recep, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği–*, İFAV, İstanbul 2014.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Ümit, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17-1, Çorum 2010, 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB. Yayınları, Ankara 2012.
- _____, “Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Filleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1), Ankara 1996, 192-199.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, Nşr.: Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1992/1412.
- Yargı, Mehmet Ali, *Hanefî Fıkıh Doktrinde Meşhur Sünnetin Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. S. B. E., İstanbul 2003.
- _____, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Müteşabih”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 204-207.
- _____, “Haber”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, 346-349.
- _____, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, 371-375.
- _____, “Nesefî, Ebû'l-Muîn”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, 568-570.

_____, “Te’vil”, *DİA*, XLI, İstanbul 2012, 27-28.

Yığın, Âdem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. S. B. E., İstanbul 2013.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

Yıldız, Hakkı Dursun (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.

Yılmaz, Ömer, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, İzmir 2016, 181-210.

Yiğit, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Yurdağür, Metin, “Kurucusundan Sonra Mâturîdîyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muin en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, 21 (4), Ankara 1985, 27-43.

Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, 26-28.

Yüksel, Macit, *Mu'tezilenin Usul Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E., Katseri 2000.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, Thk.: İbrahim el-Terzi vd., Kuveyt Hükümet Matbaası, Kuveyt 1972.

Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddîn, *Fıkhî Hükümlerin Dayanakları Tahrîcü'l-fürû' Ale'l-Usûl*, (Çev.: Davut İltaş), Ankara Okulu, Ankara 2015.

Zengi, Salih Kadir, “İşkâliyyetü Subutü'l-Hükmü Beyne'n-Nassi ve'l-İlletü”, *Tecdid Dergisi*, 9, Malezya 2001, 35-64.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh I-VI*, Thk.: Abdulkadir Abdullah el Anî, Dâru's-Safvet, Kuveyt 1992.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali (v. 743/1343), *Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik I-VI*, Kahire 1313/1895.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1999.

_____, *el-Fıkhul-İslâmî ve Edilletuhu I-VIII*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1985.

Zysow, Aron *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Harvard 1984.

_____, "*Haneî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik*." (Ter. Süleyman Aydın), *Hikmet Yurdu*, 2 (4), Malatya 2009, 147-178.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Abdullah KAVALCIOĞLU
Doğum Yeri ve Tarihi	Bayburt 1980
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip, 2004-2013 Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fak. Arş. Gör. 2013-
İletişim	
E-Posta Adresi	konursu_kaval@mynet.com
Tarih	03.09.2018