



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE
GAZZÂLÎ'NİN FARKLI BAKIŞ AÇILARI**

(DOKTORA TEZİ)

Abdurrahim GÜLER

BURSA - 2021



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE
GAZZÂLÎ'NİN FARKLI BAKIŞ AÇILARI**

(DOKTORA TEZİ)

Abdurrahim GÜLER
Orcid: 0000-0002-1677-4348

Danışman:
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

BURSA - 2021

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İslam Hukuk Metodolojisinde Debûsî Ve Gazzâlî'nin Farklı Bakış Açıları” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Abdurrahim GÜLER
Öğrenci No : 701623007
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : İslam Hukuku
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Abdurrahim Güler
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xiii+ 173
Mezuniyet Tarihi	: ... / / 2021
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Halil İbrahim Acar

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN FARKLI BAKIŞ AÇILARI

Bu çalışma, Debûsî (v. 430/1038) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) İslam hukuk metodolojisine dair değerlendirmelerini ve görüşlerinin karşılaştırılmasını konu edinmektedir. Giriş Bölümü'nde araştırmanın amacı, önemi ve kullanılan kaynak ve yöntemler hakkında bilgi verilmektedir. İlk bölümde müelliflerin hayatları, yaşadıkları dönem ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde Debûsî ve Gazzâlî'nin şer'î hükmün delilleri hakkındaki görüşleri, *el-Müstasfâ* ve *Takvîmü'l-Edille* esas alınarak incelenmiştir. Ayrıca kendi mezheplerinden farklı olan bakış açılarına da, değinilmeye çalışılmıştır.

Bu bölümün ikinci kısmında, Gazzâlî ve Debûsî'nin şer'î hükmün tâlî delilleri; İstishab, İstihsan, Şer'u Men Kablenâ, Sahâbî Kavli ve İstislâh hakkındaki görüşleri serdedilmektedir. Üçüncü Bölüm'de ise Debûsî ve Gazzâlî'nin şer'î hüküm ve delillerden hüküm çıkarma yöntemleri hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Konuların anlatımı yapılırken, mezheplerin görüşleri ve diğer âlimlerin sözleri de müelliflerin bakış açılarıyla karşılaştırılarak, mukayese edilmektedir.

Araştırmanın Sonuç kısmında Gazzâlî ve Debûsî'nin, İslam hukuk metodolojisinin ana konularında ittifak etseler de, furû' meselelerde mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ancak müelliflerin bu görüşleri, fukaha ve mütekellimîn metotlarının daha iyi anlaşılmasına ve İslam hukuk metodolojisinin günümüz dünyasına uygun bir şekilde yorumlanabilmesine büyük katkılar sağlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, Hukuk Metodolojisi, Debûsî, Gazzâlî ve Görüş Farklılıkları.

ABSTRACT

Name and Surname : Abdurrahim Guler
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field:Basic : Islamic Sciences
Branch :Islam Law
Degree Awarded : PhD
Page Number : xiii+ 173
Degree Date : / / 2021
Supervisor (s) :Prof. Dr. Halil İbrahim Acar

DEBÛSÎ AND GAZZÂLÎ'S DIFFERENT OPINIONS IN THE METHODOLOGY OF ISLAMIC LAW

This study, two great scholars Debûsî and Gazzâlî of it focuses on the evaluations of the Islamic Law Methodology and the information to be obtained from this comparison. In the Introduction Section; information about the purpose, importance of the research and the sources and methods used. In the first part, general information about the life of the authors, their period and works is given. In the second part, the proofs of the judicial provisions of Gazzâlî and Debûsî; different perspectives on Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas have been examined on the basis of the calendar of el-Mustasfâ and Takvîmu'l-Edille. In addition, it was tried to touch upon the views of their own sects and their different perspectives.

In the second part of this section, the evidences of the evidential provisions of Debûsî and Gazzâlî, namely; his views on İstishab, İstihsan, Şer'u Men Kablenâ, Sahâbî Kavli and İstislâh are presented. In the Third Chapter, different views of Debûsî and Gazzâlî about judgment from the judicial provisions and evidences are examined. While explaining the topics, the views of the sects and the words of other scholars were compared and compared to the perspectives of our authors.

In the conclusion of the research; although Debûsî and Gazzâlî ally in the main subjects of Islamic Law Methodology, it is seen that they dispute about furû'issues in line with their views. However, these views of the authors contribute greatly to the better understanding of the methods of Fukaha and Müttekellimîn and to interpret the Islamic Law Methodology in accordance with today's world.

Keywords: Islamic Law, Methodology of Law, Debûsî, Gazzâlî and Differences of Opinion

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xi
ÖNSÖZ.....	xiii
GİRİŞ.....	1
1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI	1
2. KONUNUN SINIRLARI, YÖNTEMİ VE METODU	2
3. KONUNUN KAYNAKLARI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ ZEYD DEBÛSÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. EBÛ ZEYD DEBÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	8
1.1. YAŞADIĞI DÖNEM.....	8
1.2. HAYATI	10
1.3. ESERLERİ	13
1.4. TAKVÎMÜ'L-EDİLLE'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ	15
2. İMAM GAZZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	18
2.1. HAYATI	19
2.2. ESERLERİ	24
2.3. EL-MÛSTAŞFÂ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN DELİLLERE BAKIŞLARI

1. İSLAM HUKUK METODOLOJİSİ (USÛL-İ FIKİH)	31
1.1. FUKAHA METODU	32
1.2. MÜTEKELLİMİN METODU	34
1.3. KARMA (MEMZÛC) METOT	35
2. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKÜMLERİN DELİLLERİNE BAKIŞLARI	36
2.1. KİTAP	39
2.2. SÛNNET	43
2.2.1. Mütevâtir Haber	48
2.2.2. Haber-i Vâhid.....	54
2.3. İCMÂ	58
2.4. KIYAS	65
2.4.1. Kıyasın Rükünleri	69
2.4.2. Kıyasın Şartları	78
2.4.3. Hükme münâsebetini ortaya koyarak illetin ispatı.....	81
2.4.4. Tard ve aks	86
2.4.5. Sebr ve taksîm.....	89
3. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKÜMLERİN TÂLÎ DELİLLERİNE BAKIŞLARI	91
3.1. İSTİSHÂB.....	91
3.2. İSTİHSAN	95
3.3. ŞER'U MEN KABLENÂ	101
3.4. SAHÂBÎ KAVLİ	105
3.5. İSTİSLÂH.....	108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKME VE DELİLLERDEN HÜKÜM ÇIKARMA YÖNTEMLERİNE BAKIŞLARI

1. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKME BAKIŞLARI.....	112
1.1. TEKLİFÎ HÜKÜM	112
1.1.1. Farz.....	113
1.1.2. Sünnet.....	115
1.1.3. Nâfile.....	116
1.1.4. Haram.....	117
1.2. VAZ'Î HÜKÜM.....	118
1.2.1. Şart	119
1.2.2. Sebep.....	120
1.2.3. Mâni'	121
2. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN DELİLLERDEN HÜKÜM ÇIKARMA YÖNTEMLERİNE BAKIŞLARI	123
2.1. VAZ' OLUNDUĞU MÂNA BAKIMINDAN LAFIZLAR.....	123
2.1.1. Has	124
2.1.2. Âm.....	125
2.1.3. Müşterek.....	127
2.1.4. Müevvel	129
2.2. KULLANILDIĞI MÂNA BAKIMINDAN LAFIZLAR	129
2.2.1. Hakikat ve Mecaz.....	130
2.2.2. Sarih ve Kinâye.....	133
2.3. MÂNAYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI VE KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR	135
2.3.1. Zâhir ve Nas	135
2.3.2. Müfesser ve Muhkem.....	138
2.3.3. Hafî ve Müşkil	142
2.3.4. Mücmel ve Müteşâbih.....	144
2.4. MÂNAYA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFIZLAR	146
2.4.1. İbarenin Delaleti.....	147
2.4.2. İşaretin Delaleti.....	149

2.4.3. Nassın Delaleti	150
2.4.4. İktizanın Delaleti.....	151
2.4.5. Mantûkun Delaleti.....	153
2.4.6. Mefhûm-i muvâfakat (Fahve'l-hitâb)	154
2.4.7. Mefhûm-i muhâlefet (Delîlu'l-hitâb).....	155
SONUÇ.....	157
KAYNAKÇA	163
ÖZGEÇMİŞ.....	173

KISALTMALAR

U. Ü. İ. F. D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.mlf.	: Aynı müellif
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
Hız.	: 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	: Radıyallahu 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
A. Ü. İ. F. D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefatı
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi, yayıncılık, yayınları
yy.	: Basım yeri/yayınevi yok

ÖNSÖZ

İslâm hukuku (fıkıh), Müslümanların dünyada muntazam bir hayat sürdürebilmeleri ve ahirette mutlu bir sona ulaşabilmeleri için, bir takım düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemeler, Allâh'ın koymuş olduğu emir ve yasaklarla birbirine bağlantılı şekildedir. İslâm hukuk metodolojisi (usûl-i fıkıh), söz konusu düzenlemelerin kaynağı olan emir ve nehiy konusunu ayrıntılarıyla incelemiştir.

Ortaya çıkan yeni meselelerde hangi yöntemin kullanılacağı hususunda İslâm hukuk metodolojisi, bağımsız bir yöntem olmasının yanında müctehitlere yeni bakış açıları kazandırmasıyla birlikte ayrı bir önem arz etmektedir. Araştırmamızda iki farklı ekole mensup Debûsî (v.430/1038) ve Gazzâlî'nin (v.505/1111) fıkıh usulüne bakış açılarını ve elde edilen sonuçları incelemeyi amaçlamaktayız.

İlahî vahye muhatap olan Müslümanlar, dinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'i anlama, yorumlama ve yaşama geçirme kaygısı ile bir takım ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu entelektüel çabanın merkezinde ise fıkıh ve fıkıh usulü ilmi yer almıştır. Fıkıh usulü ilmi, şer'î delilleri ve hüküm çıkarma yöntemlerini vaz' eden bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Fıkıh usulü; şer'î hükmün temelini oluşturan Kitap, Sünnet ve İcmâ delillerini sübut ve delalet açısından incelemiştir. Ardından fıkıh usulü, tarihi süreç içerisinde zengin bir ilmi birikim ile bize ulaşmıştır.

Son iki yüzyıldan bu yana dünyadaki hızlı değişim ve gelişim Müslümanları Kur'an ve Sünnet üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Bu noktada sahîh bir değerlendirme ve anlamaya ulaşabilmek için, fıkıh usulü çerçevesinde oluşan tarihi mirasın bilinmesi ve değerlendirilmesi gereklilik arz etmektedir. Bu tarihi mirası ya da geleneği anlayabilmek adına, Hanefî fikhının öncü isimlerinden kabul edilen Debûsî ve Şâfiî fikhının önemli âlimlerinden Gazzâlî'nin fıkıh usulüne ait eserleri konu edilmektedir.

Konunun tespitinden bu yana, çalışmamızın her safhasında beni destekleyen ve teşvik eden değerli danışmanım ve hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Acar'a, tezin yazım aşamasında değerli katkılarından dolayı Dr. Abdurrahim Kozalı, Prof. Dr. Ali Kaya ve Prof. Dr. Asım Yediöldüz'a teşekkür ediyorum. Ayrıca fikirlerinden istifade ettiğim hocalarıma, arkadaşlarıma, özellikle her zaman destekleriyle yanımda olan eşime ve aileme şükranlarımı sunuyorum.

BURSA 2021

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

İnsanlık tarihiyle birlikte başlayan vahiy süreci, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile sona ermiştir. Bu zaman içerisinde insanlık, peygamberler vasıtasıyla ibâdet ve hukukla alâkalı hükümleri öğrenme imkânı bulmuştur. Hz. Peygamber döneminden sonra ilâhi vahye muhatap olan insanlar, Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlama ile ilgili ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu çabanın merkezinde ise İslam Hukuku (fıkıh) ve İslam Hukuk Metodolojisi (fıkıh usulü) ilmi yer almaktadır.

İslam âlimlerinin ortaya koyduğu ve geliştirdiği bir ilim dalı olan İslam Hukuk Metodolojisi, İslâmî ilimler arasında aklın ve naklin birleştiği bir alan olma özelliği ile çok önemlidir. Bu özellik sebebiyle İslam Hukuk Metodolojisi eserlerinde, akıl-nakil ilişkisi sıkça ele alınmaktadır. İslam Hukuk Metodolojisi, şer'î delilleri ve bu delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini bir disiplin olarak ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Nitekim bu ilim dalı, tarihi süreç içerisinde çok zengin bir ilmî ve edebî birikimi bizlere ulaştırmıştır.¹

Fıkıh usulü, bu ilmî birikime uygun bir yöntem oluşturmaya çalışan fakihlerin ve kelimî öncüllerle hukuk metodolojisinin arasında bir bağ kurmaya çalışan kelamcılarının ortak ilgi alanı haline gelmiştir. Bu doğrultuda fakihler tarafından yazılan eserler; fukaha metodu (tarîkatü'l-fukahâ), kelamcılar tarafından yazılan eserler mütekellimîn metodu (tarîkatü'l-mütekellimîn) ismiyle iki ayrı kategoride değerlendirilmiştir.²

Son yüzyılda dünyada meydana gelen hızlı değişim, Müslümanları farklı bakış açısıyla bu iki temel kaynak üzerinde düşünmeye yöneltmiştir. Bu sebeple doğru bir bilgiye ulaşabilmek için, fıkıh usulü çerçevesinde oluşan tarihi mirasın bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Bu tarihi mirasın daha iyi anlaşılabilmesi adına, fukaha metodunun öncü isimlerinden Debûsî ve mütekellimîn metodunun meşhur isimlerinden Gazzâlî'nin, fıkıh usulüyle ilgili farklı bakış açıları bu çalışmada incelenmektedir. Ayrıca fıkıh usulü, helâl ile haramın bilinmesi açısından merkezi bir konumdadır. Fıkıh

¹ Muhammed Hamidullah, "El-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", çev. Şerafeddin Gölcük, *Marife* 3/3 (2003), s. 331-333.

² Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, C. 42, s.202.

usulü, bütün fikhî meselelerin temelini teşkil etmektedir. Zira ibadât, muamelât ve ukubâta dair konuların tamamı, bu ilimle doğrudan alâkalıdır.

İslam hukuk geleneğinde önemli bir yere sahip olan Debûsî ve Gazzâlî, birçok alanda eser telif eden büyük âlimlerdendir. Söz konusu eserler, kendilerinden sonra fikhî usulü eserlerinde ve araştırmalarında kaynak olarak asırlar boyunca kullanılmıştır. Bu nedenle, bu iki büyük âlimin görüşlerinin mukayesesi ve farklı bakış açılarının incelenmesi İslam Hukuk Metodolojisi açısından çok mühimdir. Bu şekilde, temsil ettikleri iki önemli ekolünde karşılaştırılması, yorumlanması ve buradan fikhî usulü için ilham verici fikirlerin ortaya çıkması sağlanmış olacaktır. Amacımız, Debûsî ve Gazzâlî'nin görüşlerini kendi eserleri çerçevesinde incelemek ve karşılaştırmaktır.

Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* ve Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* adlı eserleri, klasik fikhî usulünü bize aktaran iki değerli eserdir. Bu eserler, fikhî usulünün doğru anlaşılmasına çok değerli katkılar sağlamıştır. Zira bu iki eser düşünce dünyamızın inşâsı üzerine konulmuş, iki değerli tuğla mesâbesindedir.

İslam âlemi için büyük değer taşıyan bu fikir mirasını okuyup anlamak ve onları tarihin derinliklerinden alıp, tekrar gün yüzüne çıkarmak ilim dünyası için kaçınılmaz bir haldir. İşte bu düşünceye olan inancımız, Debûsî ve Gazzâlî'nin İslam hukuk metodolojisi hakkındaki görüşlerini, tez çalışması olarak değerlendirmemize sebep olmuştur.

2. KONUNUN SINIRLARI, YÖNTEMİ VE METODU

Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) ortaya çıkardığı sistem üzerine bina edilen Hanefî mezhebi, İmam Ebu Yusuf (v. 183/798) ve İmam Muhammed'in (v. 189/804) ictihadlarıyla birlikte teşekkül devrini yaşamıştır. Aynı şekilde *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı Cessâs'ın (v. 370/981) güzide eseri, fukahâ metodunun ilk fikhî usulü kitabını temsil etmektedir. Pezdevî (v.482/1089) ve Serahsî'nin (v.483/1090) yazdıkları eserlerle birlikte, klasik Hanefî fikhî usulü oluşumu büyük ölçüde tamamlanmıştır.

Çalışmamızda Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfa* adlı eserleri, İslam Hukuk Metodolojisi açısından incelenmiştir. Ayrıca müelliflerin diğer eserlerinden de, konuların daha iyi anlaşılabilmesi için istifade edilmiştir. Bu iki öncü ismin görüşleri ifade edilirken, mümkün olduğunca kullandıkları konu başlıklarına yer vermeye gayret gösterilmiştir.

Bazen farklı başlık altında işledikleri konuları, meselenin daha rahat şekilde tahlil edilebilmesi için bir başlık altında ele alınmıştır. Ancak her konuda, müelliflerimizin başlıklandırmalarına ve farklı değerlendirmelerine değinilmiştir. Bununla beraber Debûsî ve Gazzâlî'nin meseleleri izah ederken kullandıkları âyet ve hadislerin kaynakları da dipnotlarda gösterilmiştir.

Başta *Takvîmü'l-Edille* ve *el-Müstaşfâ* olmak üzere, ele alınan usûl eserlerinin terimlerle dolu dilinin, fıkıh usulü terimlerine yabancı kimselerin anlayabileceği biçimde Türkçe'ye tercüme edilmesinde, zorluklarla karşılaşmıştır. Teorik bir tartışmayı terimlerden uzaklaştırmanın onu ehli için anlaşılmasız kılacağından terimler, mümkün olduğu kadar orijinal olarak verilmeye çalışılmıştır.³ Orijinal terimi kullanma zarûreti bulunmayan yerlerde, kelimelerin Türkçe tercümesi kullanılmıştır. Yine okuyucunun kolay anlayabilmesi için metinlerin aynen iktibâsı yerine, mâna nakli şeklinde ifade edilmiştir.

Fıkıh usulü konularının tamamının ayrıntılı biçimde ele alınması, yeni bir fıkıh usulü kitabı yazmakla eşdeğer olacağından, konular hakkında ayrıntılı bilgiler mevcut usul kitaplarına havâle edilmiştir. Araştırmamız sadece, Debûsî ve Gazzâlî'nin İslam fıkıh usulünün genel konuları hakkındaki ihtilaflarını ve görüşlerini kapsamaktadır. Zira daha detaylı bir inceleme, bu çalışmanın sınırlarını aşmakta ve amacımızın kapsamı içerisinde bulunmamaktadır.

Hedefimiz bu iki büyük âlimin görüşlerini, dolayısıyla fukaha metoduyla mütekellimin yöntemini karşılaştırarak ve buradan elde edilecek fikirler sayesinde fıkıh usulünde, yeni düşünce ve bilgiler ortaya çıkmasını sağlamaya gayret etmektir. Bu amaç doğrultusunda fıkıh usulünün önemli eserlerinden olan, Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* ve Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* adlı eserleri genel bir biçimde tahlil edilmiştir.

Bu şekilde konunun bütün yönleriyle ele alınıp, değerlendirilmesi ve anlaşılması imkânı ortaya çıkmıştır. Nitekim müelliflerimizin eserleri, kendilerinden sonra gelen İslâm hukukçularına rehberlik ettiği gibi, günümüzde de birçok akademik çalışmaya konu olmuşlardır.

³ Ancak bu alana uzak okuyucuya yardımcı olma düşüncesiyle, örneğin; teklîf, ibâha, istinbât ve istidlâl gibi kelimelerin Türkçe anlamları yeri geldikçe parantez içinde verilmiştir.

Çalışmamızda uygulanan yöntemlerden birisi, analitik bakış açısıyla her meselenin şekillendiği ana problem altında toplanması ve konuların daha sistemli bir biçimde sunulmasıdır. Bir başka yöntem de konu etrafındaki tartışmaların ve tarafların delillerinin, objektif biçimde ele alınmaya çalışılmış olmasıdır. Hataya düşme ihtimâlini en aza indirmek gâyesiyle doğru bir sınırlama ve sıralama yaparak, amaca ulaşmayı kolaylaştıracak bir yöntem tespitine çalışılmıştır. Birçok ilmî çalışmada olduğu gibi çalışmamızda da, tümevarım (endüksiyon) ve tümdengelim (dedüksiyon) yöntemleri iç içe kullanılmıştır.

Çalışmamızda öncelikle konunun işlenişine yer verilmiş, ardından bu genel bakıştan elde edilen veriler, örneklendirilmeye gayret edilmiştir. Diğer taraftan bu çalışmanın ana bölümlerini oluşturan *Takvîmü'l-Edille* ve *el-Müstaşfâ'nın* karşılaştırılmasından elde edilen sonuçlar, fıkıh usulünün genel sorularına cevap bulmak amacıyla değerlendirilmiştir. Böylece elde edilen veriler ışığında, genelden özele ve özelden genele bir yol izlenerek sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

Araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır;

Birinci bölüm'de Debûsî ve Gazzâlî'nin hayatları, yaşadığı bölgeler ve yaşadıkları dönemdeki tarihî süreçten çıkarılabilecek sonuçlar ele alınmıştır. Ayrıca müelliflerin eserlerine, özellikle de *Takvîmü'l-Edille* ve *el-Müstaşfâ* adlı eserlerinin genel özelliklerine değinilmiştir.

İkinci bölüm'de, Debûsî ve Gazzâlî'nin şer'î hükümlerin delillerine yani; Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'a farklı bakış açıları incelenmiştir. Bunun yanı sıra müelliflerin farklı görüşleri belirtilirken, ittifak ettikleri görüşlerde yer yer zikredilmektedir. Ayrıca kendi mezhebi görüşlerinden, farklı olan bakış açılarına da değinilmeye çalışılmıştır. Bir başlık altında zikredilmeye elverişli olan konular, orijinal sırasına uygun bir biçimde verilmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında, Debûsî ve Gazzâlî'nin şer'î hükümlerin tâlî delilleri yani; İstishab, İstihsan, Şer'u Men Kablenâ, Sahâbî Kavli ve İstislâh hakkındaki görüşleri serdedilmiştir.

Üçüncü bölüm'de ise, Debûsî ve Gazzâlî'nin şer'î hüküm ve delillerden hüküm çıkarma yöntemleri hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Konuların anlatımı yapılırken, mezheplerin görüşleri ve diğer âlimlerin sözleri de müelliflerimizin bakış açılarıyla karşılaştırılarak mukayese edilmiştir.

Araştırmanın sonuç kısmında, yapılan çalışmadan elde edilen bilgiler verilmiş ve bu bilgiler, İslam hukuk metodolojisine sağlayacağı katkılar açısından değerlendirilmiştir.

3. KONUNUN KAYNAKLARI

Bu çalışmanın en önemli kaynaklarının başında doğal olarak, Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* ve Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* adlı eserleri gelmektedir.

Takvîmü'l-Edille ve *el-Müstaşfâ* ile birlikte, iki müellifin eserlerinde açıklama yapılmayan konularda bilgi edinmek amacıyla Debûsî ve Gazzâlî'nin diğer eserlerine başvurulacaktır. Özellikle Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* ve Gazzâlî'nin *Şifâ'ü'l-galîl* adlı eserleri önemli başvuru kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Ayrıca müelliflerin görüşleri ile ilgili yapılan çalışmalara da, ihtiyaç duyuldukça başvurulmuştur.

Bu çalışmada her iki âlim de ihtilaf edilen konularda, mezheplerinin doğrultusunda kendi görüşlerinin doğru görüş olduğunu iddia etmektedirler. Özellikle ihtilaf edilen konularda, hangi görüşün bilimsel açıdan daha doğru olduğu önem arz etmektedir. Bu sebeple fukaha metoduna mensup usulcülerle, mütakellim metoduna sahip usulcülerin eserleri bu çalışmanın önemli kaynakları arasında olmuştur.

Günümüze kadar ulaşan ve ilk Hanefî usul eseri olan Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl*'ü, Debûsî'nin önemli kaynaklarından biridir. Klasik dönemin diğer önemli eserleri ise, Serahsî ve Pezdevî'nin fıkıh usulüyle ilgili eserleridir. Bu iki eser Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* adlı eseri ile beraber Hanefî usulünün üç temel kaynağı olarak görülmektedir.⁴

Hanefî usulünde klasik dönem sonrası diye isimlendirilen devrede, fıkıh usulünde kullanılan kavramlar ve eserlerin içerikleri daha belirgindir. Ayrıca bu dönemde kurumsallaşma büyük oranda tamamlanmış olduğundan, mezhepte hangi görüşün benimsendiği daha belirgin hale gelmiştir. Hicri 6. yüzyılda başlayan bu dönemde Hanefiler tarafından yazılan fıkıh usulü eserleri de, bu çalışma da kaynak olarak kullanılmıştır.⁵

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

⁵ Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, İstanbul: Dem, 2017, s. 49.

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 eseri de yer almaktadır. Bu eserde müellif, Debûsî'nin tartıştığı meselelere de değinir.⁶

Şafîî âlimleri tarafından yazılan usul eserlerinden de, çalışmamızda büyük ölçüde istifade edilmiştir. Günümüze ulaşan ilk mütekellimîn metoduna ait eser Şafîî'nin *er-Risâle*'sidir. Genel olarak Şafîî'lerin takip ettiği mütekellimîn metodunda, usul kuralları mevcut deliller ve mantıkî muhakeme içinde oluşturulmuştur. Kâdî Abdülcebâr ve Bâkılânî de, fıkıh usulü ile kelâm ilmini birbirine uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Gazzâlî de kelâmın, şer'î ilimlerin en üst mertebesi olduğunu beyan edip, diğer şer'î ilimlerin ise kelâmın cüz'ü olduğunu ifade etmiştir.⁷

Mütekellimîn âlimlerinden Cüveynî'nin *et-Telhîş fî uşûli'l-fikh - el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* ve Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserleri de çalışmamızın kaynakları arasındadır.

Bu çalışmada klasik dönem ve sonrasında yazılan usul eserleri dışında, çağdaş eserlerden de istifade edilmiştir. Bu eserlerden biri de, Mübarek el-Mısırî tarafından doktora tezi olarak sunulan *Ârâu'l-İmam ed-Debûsî el-Usûliyye fî Kütübihî'l-Usûliyye ve Eserüha fî'l-Furui'l-Fikhiyye* adlı eserdir. Debûsî'nin Kitap, Sünnet ve Kıyas konuları hakkındaki görüşlerini, müellif bu çalışmada ele almıştır. Ayrıca Hakkı Aydın'ın, *Cessas'ın Kitâbu Usûli'l-Fikh'ı ile Debûsî'nin Takvimü'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması* (Y. lisans tezi), Abdullah Durmuş'un *Takvimü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Zeynep Gemuhluoğlu'nun *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil* (Doktora tezi) ve Mesut Okumuş'un *Gazzâlî'nin Kur'an anlayışı ve yorum yöntemi* (Doktora tezi) adlı eserleri çalışmamız için önemli bir kaynak olmuştur.

Zikredilen bu çalışmalar, iki müelliften biri ya da bu müelliflerin mensup oldukları usul ekollerini toplu olarak ele almaktadır. Bizim çalışmamız da ise, iki müellifin görüşlerinin mukayesesine odaklanılmaktadır.

⁶ Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay. , 1988, C. I, s. 187.

⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak(Kâhire): el-Matbaatü'l- Emiriyye, 1322, C. I, s. 18, 20.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ ZEYD DEBÛSÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. EBÛ ZEYD DEBÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Zeyd Debûsî ve eserlerinin İslam hukuk metodolojisindeki önemi çok büyüktür. Çalışmamızda bu büyük âlimi ve eserlerini ele alacağımızdan dolayı, öncelikle Debûsî'nin hayatı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Öncelikle konu müellifin yaşadığı dönem, hayatı, eserleri ve *Takvîmü'l-Edille*'nin genel özellikleri şeklinde incelenecektir.

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM

İmam Ebû Mansur Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonra Orta Asya Hanefî Fıkıh Mektebi'nin kurucularından biri olan Ebû Zeyd Debûsî, ilk Müslüman Türk Devleti olan Karahanlılar döneminde yaşamıştır.⁸ Karahanlı devleti Orta Asya'da, Doğu ile Batı Türkistan bölgesinde kurulmuştur. Miladî olarak da 840-1212 yılları arasında, hüküm sürmüş bir devlettir.⁹

10. yüzyıl ortalarında İslam'ı kabul eden Karahanlılar, Fıkıh tarihi bakımından önemli bir yere sahiptir. Buhara, Semerkand, Üstrüşen, Fergana, Serahs, Soğd ve Debbus gibi büyük şehirlerini birer ilim merkezi haline getirmişlerdir. İslam hukukunu, özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini sistemleştirerek bütün Müslüman Türk devletlerine bu konuda kaynaklık edecek eser ve ilim adamlarını hazırlayan bir devlet olmuştur.¹⁰

Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han (ö. 344/955) döneminde İslam, Karahanlı devletinin resmi dini olarak kabul edilmiştir.¹¹ Karahanlılar, Müslüman olmalarıyla birlikte irşat ve tebliğ anlayışını benimsemiş, İslam'ın Türklere ulaşmasında büyük

⁸ Omelyan Pritsak, "Kara-Hanlılar", *İslam Ansiklopedisi* (İA), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, C. 6, s. 251-273.

⁹ Ali b. Salih el-Müheymid, "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, (Sivas: 2001), C. 7, s. 284; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, C. 26, s. 404.

¹⁰ Ahmet Akgündüz: "Karahanlıların Büyük Hukukçusu Ebu Zeyd Debûsî ve Mezhepler Arası Mukayeseli Hukuka Tesirleri", *Selçuk Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi* (Prof. Dr. Coşkun Uçak'a Armağan), 2/2, (Konya: 1989), s. 89.

¹¹ Müheymid, a.g.m. , s. 285-286.

katkıda bulunmuşlardır.¹² İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte, Karahanlılar'da devlet idaresi İslamî esaslara göre belirlenmeye başlanmıştır.

Karahanlı hükümdarlarından İbrahim b. Nasr'ın (1041-1068) vergi ödemelerini İslam'a uygun hale getirmesi,¹³ şer'î davalara kadıların bakmaları¹⁴, devlet erkânının dahi kadılar ve fakîhler tarafından yargılanabilmeleri¹⁵ bunun en bariz örnekleri olarak zikredilebilir.

Hükümdarların hocaları ilme teşvik etmeleri, talebelerin masraflarının vakıf mallarından karşılanması gibi sebepler, hocaların mali ve siyasi baskı altında kalmayarak bağımsız hareket etmelerini sağlamıştır. Bu davranış biçimleriyle, çeşitli İslam ülkelerinden ilim insanlarının buraya gelmesine ortam hazırlamışlardır.¹⁶ Nitekim 12. Yüzyılda, sadece Buhara'da altı bin maaşlı ilim insanının bulunduğu nakledilmiştir.¹⁷

İmkânların ilim öğrenmeye elverişli olduğu bu ortamda, kısa zamanda çalışmalar meyvelerini vermiştir. Zira ilk defa Kur'an-ı Kerim bu dönemde Türk diline çevrilmiş,¹⁸ çok sayıda Hadîs, Tefsir, Tarih ve Fıkıh âlimi yetişmiştir. Ayrıca Türkçe edebî bir dil haline gelmiş ve Türk-İslam Edebiyatı oluşmaya başlamıştır.¹⁹ Genelde bölgede Sünnî-Hanefiler yaygın olduğu halde,²⁰ Karahanlılar zamanında Şii-İsmâîliler bölgede etkin olmaya başlamışlardır.²¹

¹² Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Müheymid, a.g.e. , s. 281-306.

¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Muhâmmed Yusuf er-Rakkâk, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987, C. VIII, s. 118; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: 1976, s. 3; Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, C. 33, s. 408.

¹⁴ Özaydın a.g.e. , s. 410.

¹⁵ Karahanlı hükümdarı Ahmed b. Hızır Han, Rafizilikle ilişkisi nedeniyle fukaha tarafından Rafizilikle itham edilmiştir. Bkz. Kavakçı, a.g.e. , s. 3; Özaydın, a.g.e. , s. 410.

¹⁶ Kavakçı, a.g.e. , s. 124. (12. Dipnot).

¹⁷ Sadi S. Kucur, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 124.

¹⁸ Müheymid, a.g.e. , s. 287.

¹⁹ Bu dönemde yetişmiş âlimler hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara: 2002, "Giriş", s. 50.

²⁰ Altan Çetin, "İrfan Ordusunun Temelleri: Türklerde Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)", *Dini Araştırmalar*, 1/5 (Eylül-Aralık, 1999), C.2, s. 184-185; Kucur, a.g.e. , s. 125, 127-128.

²¹ Ahmet Bağlıoğlu, "Türkler'de İslamlaşmayla Birlikte Mezhep Hareketleri Üzerine Bir Araştırma", *FÜİFD*, S.2, s. 213.

Buğra Han (1033-1056) döneminde kurulan Halvanî medresesi, çok sayıda Hanefî fakihî yetiştirmiştir.²² Bu dönemde yaklaşık 300 civarında fakih yetişmiş ve fıkıhla ilgili olarak 350'den fazla eser yazılmıştır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu Hanefî Fıkıhı'na ait bulunmaktadır.²³

İslam Hukukuna sayısız katkıları bulunan Debûsî, Halvanî (ö.448/1056), Pezdevî, Serahsî, Sadru'sh-Şehid, Neseî, Semerkandî, Kâsânî, Kâdîhân ve Mergînanî gibi fakihler bu devrin yetiştirdiği şahsiyetlerdendir.²⁴

Mâverâunnehir bölgesinde yetişen ve İslam hukukunun her alanında eserler telif eden Debûsî üstün zekâsı, tartışma kabiliyeti ve delilleri yerli yerine kullanmasıyla örnek gösterilen şahsiyetlerden birisi olmuştur. İbn Tağriberdî (ö: 874/1469) Debûsî'yi dünya malına itibar etmeyen, Hanefilerin şeyhi, imam, fakih ve nahivci bir âlim olarak nitelemekte ve onun Hanefî fetvalarının kaynağı olmasından dolayı kendisinden övgüyle bahsetmektedir.²⁵

1.2. HAYATI

Hanefî fıkının en önemli isimlerinden biri sayılan Debûsî'nin asıl adı, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî'dir.²⁶ Kimi eserlerde adı Abdullah olarak da zikredilir.²⁷ İslam hukuk tarihi ve tabakât kitaplarında Debûsî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi verilmemektedir.²⁸ Kaynakların çoğu doğum tarihi hakkında bilgi vermezken, Kehhâle, Debûsî'nin 430/1038 yılında 63 yaşında vefat ettiği bilgisinden hareketle doğum tarihinin 367/978 olarak ifade etmektedir.²⁹

²² Çetin, *Türklerde Medreseler*, s. 185.

²³ Kavakcı, *a.g.e.*, s. 305-306.

²⁴ *a.g.e.*, s. 25, 297; Ferhat Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara: 2002, s. 49-50.

²⁵ Cemaluddin, Ebû'l-Mehâsin Yusuf El-Atabek İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1353/1935, C. V, s. 76.

²⁶ El-Hindî Muhammed Abdulhay Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: ty. s. 109.

²⁷ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Islâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: 1967, C. I, s. 375.

²⁸ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî, el-Câmi'atü'l-İslâm*, (Arapça'ya çeviren: Mahmud Fehmî Hicâzi, Arufe), Riyad: 1411/1991, C. III, s. 124.

²⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimi' Musanna'fi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî*, Beyrut: 1376/1957, C. VI, s. 96.

Ayrıca, Cessâs'ın (ö. 370/981) ölümünden üç yıl evvel dünyaya geldiği³⁰ ve 63 yaşında vefat ettiği konusunda kaynaklar ittifak etmiştir. 430/1039 tarihi, vefat tarihi olarak alındığında, 367/978 yılında doğduğu söylenebilir.³¹

Doğum yerinin Buhara ile Semerkand arasında bulunan bir belde olduğu hakkında tarihçiler ittifak etmiş olmakla birlikte, isminin söylenişi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu sebeple eserlerde Debûse, Debbûsiyye ve Debûs şeklinde zikredilmektedir.³²

Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin ismi, tabakât ve rical kitaplarının bazılarında Abdullah bin Ömer bin Îsâ,³³ bazılarında ise Ubeydullah olarak geçmektedir.³⁴ Nispet edildiği Debûse,³⁵ Debûsiyye³⁶ ya da Debûs³⁷ Mâveâûnnehir bölgesindeki Soğd şehrine bağlı olup, Buhara ile Semerkand arasında yer almaktadır.³⁸

³⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, s. 65.

³¹ a.g.e. , s. 65.

³² İzzeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Kâhîre: Mektebetü'l-Kudsî, 1357, C. I, s. 410; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, C. III, s. 246; İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, 1978, C. II, s. 251; el- Kuraşî, *Cevâhir*, C. II, s. 306; İbn Kutluboğâ, *Tâcu't-Terâcim*, s. 36; Ahmed b. Maslahiddin Mustafa b. Halîl Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. ve nşr. el-Hâc Ahmed Nîle, Musul: Matba'atu'z-Zehrâi'l-Hadîse, 1961, s. 71; Leknevî, *Fevâid*, s. 109.

³³ İbn Hallikân, a.g.e. , C. III, s. 48; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensab*, Beyrut: Daru Sadır, ts. , C. I, s. 490; Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi es-Sem'ânî, *el-Ensab*, nşr. Abdullah Amr Barudi, Beyrut: Darü'l-Cinan 1988, C. II, s. 455; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, nşr. Muhibbidin Ebi Said, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1997/1414, C. XIII, s. 337; a.mlf. , *el-İber fî Haberi men Gaber*, nşr. Ebu Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, C. II, s. 263; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, nşr. Abdülkadir Arnaut, Mahmud Arnaut, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1989, C. V, s. 150–151; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Mektebetü'l-Münsa ve Daru İhyau't-Türasü'l-Arabî ts. , C. III, s. 96–97; Ahmed Atriyetullah, *el Kamusü'l İslamî*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1966, C. II, s. 346; Abdulkadir et-Temimî, *et- Tabakatu's Seniyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Daru'r-Rifa ve Hicr, 1989/1410, C. IV, s. 177.

³⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, nşr. Ferid Abdülaziz Cündi, Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, ts. , C. II, s. 437–438; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992, C. I, s. 84, 168, 196, 352, 467, 568, 703; Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: 1978, İsa el-Bâbî el-Halebî, C. II, s. 499–500; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, C.V, s. 648; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayîn 1999, IV, s. 248; Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, nşr. Kamil Kamil Bekri- Abdülvahid Ebü'n-Nur, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, C. I, s. 307–308; Leknevî, *el-Fevaidü'l-Behiyye*, s. 109.

³⁵ İbn Hallikân, a.g.e. , C. III, s. 48; Kureşî, a.g.e. , C. II, s. 500; Taşköprüzade, a.g.e. , C. I, s. 307; Zehebî, *el-İber*, C. II, s. 263; İbn Kutluboğâ, *Tacü't-teracim fî tabakati'l-hanefiyye*, Bağdat: Matbaatü'l-Müsenna, 1962, s. 36.

³⁶ Hamevî, a.g.e. , C. II, s. 437; Sem'ânî, a.g.e. , C. II, s. 454; Leknevî, a.g.e. , s. 109; İbnü'l-Esîr, a.g.e. , C. I, s. 490; Atriyetullah, a.g.e. , C. II, s. 346.

³⁷ Kehhâle, a.g.e. , C. III, 96.

³⁸ Sem'ânî, a.g.e. , C. II, 454; İbn Hallikân: a.g.e. , C. III, 48.

Mâverâunnehir’de yetişmiş olan Debûsî, el-Cessâs’ın talebesi Ebû Cafer el-Usrûşenî’den (v. 400/1009) dersler almıştır. Kaynaklarda sadece hocalarından Ebû Cafer el-Usrûşeni zikredilmektedir.³⁹ Usrûşeni’nin silsilesi, Ebû Bekir el-Cessâs er-Râzî ve Muhammed b. Fazıl (ö. 381/991) olmak üzere iki ayrı yoldan Ebû Hanife’ye ulaşmaktadır.⁴⁰

Debûsî, zekâsı ve münazaralarda gösterdiği başarı sebebiyle Semerkant ve Buhara’da darbı mesel haline gelmiştir.⁴¹ Kendisi, Hanefî fakihlerinin en büyüklerinden kabul edilen “el-kudâtü’s-seb‘a”dan (yedi kâdı)’ biri sayılmaktadır.⁴²

Kâdı lakabıyla o derece meşhur olmuştur ki, Hanefî usul kitaplarında “Kâdı” kelimesi mutlak olarak zikredildiği zaman, onunla Debûsî anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarda kadılık yaptığı yerin adı geçmemektedir.⁴³ Ayrıca Debûsî, Mâturidî’nin (v. 333/944) görüşlerinin,⁴⁴ Mâverâunnehir bölgesine ulaşmasına vesile olmuştur.⁴⁵ Burada Cessâs’ın usulünü yeniden inşâ eden Debûsî çok yönlü bir âlim olup, fikhın fûrû bölümü yanında mezhepler arası mukayese, fikh teorisi, tasavvuf hatta kelâm ve felsefeyle ilgilenmiştir.⁴⁶

Yazmış olduğu *Te’sisü’n-nażar* adlı eseriyle ilm-i hilâfin kurucusu sayılmıştır.⁴⁷ Araştırmamızda kaynak olarak kullandığımız, Debûsî’nin kaleme almış olduğu *Takvîmü’l-Edille* adlı eseri Fukahâ Metodu tarzında yazılan ve günümüze ulaşan ilk fikh usulü eserlerdendir.⁴⁸ Ayrıca, *en-Nuzum fi’l-Fetâvâ*, *el-Envâr fi Usûli’l-Fıkh*, *Şerhu Câmi’l-Kebîr*, *Tecnîs’u-Debûsî*, *Hızânâtü’l-Hudâ*, *el-Amelü’l-Aksâ*, *Kitâbü’l-Âsâr* adlı eserlerin de müellifi olan Debûsî, Serahsî’nin *Usûlü*’ne büyük katkı sağlamıştır.⁴⁹

Serahsî konu başlıklarına verdiği isim ve konuları ele alış tarzında, ortaya koymuş olduğu deliller, kullandığı ifadeler ve verdiği örnekler açısından bu eseri örnek

³⁹ Leknevî, a.g.e. , s. 109.

⁴⁰ a.g.e. , s. 57, 58, 59.

⁴¹ Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, C. IX, s. 66; Hamevî: a.g.e. , C. II, s. 437; İbn Hallikân: a.g.e. , C. III, s. 48.

⁴² Leknevî: a.g.e. , s. 109; Zehebî: a.g.e. , C. XIII, s. 337; Bağdatlı İsmail Paşa: a.g.e, C. V, s. 648.

⁴³ Koca: a.g.e. , s. 52.

⁴⁴ Kavakçı, a.g.e. , s. 33-35.

⁴⁵ Murteza Bedir, *Fıkh Sünnet ve Mezhep* (Hanefî Fıkh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi), s. 43

⁴⁶ a.g.e. , s. 152.

⁴⁷ Kavakçı, a.g.e. , s. 34; Ferhat Koca, a.g.e. , s. 52.

⁴⁸ Murteza Bedir, “Takvîmü’l-Edille”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, C. 39, s. 494; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi” mad. , *DİA*, s. 1.

⁴⁹ Akgündüz, a.g.m. , C. IX, s. 66; Kavakçı, *İslam Hukukçuları*, s. 35-37.

almıştır. Ayrıca Debûsî eserleriyle, İbn Nüceym'e (v. 969/1561) tesir etmiştir. İbn Nüceym de *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir* isimli eseriyle Mecelle'ye, özellikle ilk yüz maddesi olan "Kavâid-i Külliye" bölümünde önemli ölçüde etki etmiştir. Hanefî Mezhebinin önemli isimlerinden olan Debûsî, 430/1038 yılında Buhâra'da vefât etmiştir.⁵⁰ Özellikle iki talebesinden söz edilmektedir. Bunlar Buhâra Kâdî'sı Abdurrahman b. İshak Cemâlüddin er-Rigzemûnî⁵¹ ile Kâdî Alâeddin Ali el-Mervezî'dir.⁵²

Ebû Zeyd ed-Debûsî, yaşadığı dönemde Hanefilerin imamı haline gelmiş ve halk onun fetvalarıyla amel etmiştir. O, yalnız fıkıh ve usulünde değil, nahiv ve tasavvuf gibi ilimlerde de büyük bir bilgiye erişmiştir.⁵³ Kaynaklar Debûsî'yi, hilaf ilminin kurucusu olarak zikretmekte ve bu ilim dalındaki ilk eserin *Te'sîsü'n-naẓar* olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

1.3. ESERLERİ

Debûsî'nin fıkıh, fıkıh usulü, fetva ve tasavvufla ilgili olmak üzere çeşitli konularda eserleri mevcuttur. Eserlerinden bir kısmı günümüze ulaşırken, bir kısmının adlarını ise yalnızca kaynaklardan öğreniyoruz. *Hizânetü'l-Hüdâ*⁵⁵, *Tecnisü'd-Debûsî*⁵⁶, *el-Envâr*⁵⁷, *en-Nazm fi'l-fetâvâ*⁵⁸, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir*⁵⁹ sadece isimleri bilinenler eserleridir.

el-Emedü'l-aşâ; ahlak ve tasavvufa dair günümüze kadar gelen eserlerinden biri olup, mukaddime ve 11 bölümden meydana gelmektedir. Debûsî eserinde hikmet ve tasavvuf konularını incelemekte, insanı doğru yoldan uzaklaştıran kalbî ve nefsî

⁵⁰ Akgündüz, a.g.m. , s. 66; Kavakçı, a.g.e. , s. 34-35.

⁵¹ Leknevî, a.g.e. , s. 23, 24, 176.

⁵² a.g.e. , s. 144, 164, 176.

⁵³ Koca, a.g.e. , s. 52.

⁵⁴ Akgündüz, a.g.m. , C. IX, s. 66; Leknevî, a.g.e. , s. 109; Zehebî, a.g.e. , C.XIII, s. 337; a.mlf. , *el-İber*, C.II, s. 263; İbnu'l-İmâd, a.g.e. , C.V, s. 151; Zirikli, a.g.e. , C.IV. s. 109, Temimî, a.g.e. , C.IV, s. 177.

⁵⁵ Kâtip Çelebi, a.g.e. , C. I, s. 703.

⁵⁶ a.g.e. , C. I, s. 352.

⁵⁷ a.g.e. , C. I, s. 196, Kehhâle: a.g.e, s. 97.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, a.g.e. , C. I, s. 109.

⁵⁹ a.g.e. , C. I, s. 568.

hastalıklardan bahsetmektedir. Muhammed Abdülkadir Atâ tarafından eser neşredilmiştir.⁶⁰

el-Emedü'l-akşâ'nın beş nüshası bulunmakla birlikte, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunan nüsha ile Elyazmaları Enstitüsü'ndeki nüsha aynı olduğundan dört nüsha hakkında bilgi verilmiştir.⁶¹

El-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'; fûrû-i fıkıh ile ilgili sistematik özelliğe sahip olan bir eserdir. Kaynaklarda eser hakkında farklı isimler kullanıldığı görülmesine rağmen, Debûsî kitabın adını *Esrâru'l-Mesâil* olarak ifade etmektedir.⁶²

Debûsî meseleleri, delilleriyle birlikte mukayeseli olarak incelemektedir. Ayrıca eserin birçok yazma nüshası da bulunmaktadır.⁶³ Bir mukaddime ile 47 bölümden oluşan eserde ilk olarak ana meseleyi açıklar, ihtilafli konularda ise öncelikle tercih ettiği görüşü, daha sonra da diğer görüşleri zikretmektedir.⁶⁴

Te'sisü'n-nazar; Debûsî bu kitabında Ebû Hanife, İmam Yusuf, İmam Muhammed, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/774), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), İmam Şâfiî, İmam Malik ve İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) gibi fakihler arasında ihtilaf edilen çeşitli hukuk kurallarını sekiz bölüme ayırarak, karşılaştırmalı olarak incelemiştir.⁶⁵ Nitekim bu eseriyle hilaf ilminin de kurucusu sayılmıştır. Ayrıca eserinde fakihler arasında sınıflandırma yaparak ayrı bir incelemede bulunmuştur.⁶⁶

Konuları anlatırken Debûsî zaman zaman sahâbe ve tâbiûn görüşlerine atıflarda bulunmuş, rivayet ettiği bir görüşün Hanefi mezhebinde zâhirü'r-rivâye olup olmadığını

⁶⁰ Yazma nüshaları için bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I-II, Leiden: 1943-49, C. I, s.184; Suppl. , C. I, 296; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-XV, Leiden: 1967-2010, C. I, s. 456; Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

⁶¹ Muhammed Abdülkadir Atâ, *Emedü'l-Aksâ*, (Mukaddime-Vasfu'l-Mahtûta), s. 14, 15.

⁶² el-Cezerî, *el-Lübâb*, C. I, s. 490; Sem'ânî, *el-Ensâb*, C. II, s. 454; Salim Özer, *Debûsî' ve el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû' Adh eserinin Tahkiki ve Tahlili I-II*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kayseri: E. Ü. S. B. E. , 1997, C. I, s. 1.

⁶³ Yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, C. I, 184; Suppl. , C. I, 297; Sezgin, C. I, 456.

⁶⁴ Akgündüz, a.g.m. , C. IX, s. 66.

⁶⁵ Bkz. Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, Kahire: 1320, 1972; Beyrut, ts. ; Akgündüz, a.g.m. , C. IX, s. 66.

⁶⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilaf*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1912, s. 29; Koca, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, s. 36.

belirtmiş, söz konusu görüşün ravisinin adını zikretmiş ve bazen de kendisi tercihlerde bulunmuştur.⁶⁷

Fuat Sezgin *et-Ta'likâ fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-e'imme* adlı eserin, Âtîf Efendi Kütüphanesi'nde Debûsî'nin ayrı bir kitabı olarak kayıtlı olduğunu bildirmiştir. Ancak yapılan araştırmada zikredilen kitabın, *Te'sîsü'n-naẓar*'ın farklı bir nüshası olduğu ortaya çıkmıştır.⁶⁸

Takvîmü'l-edille; Serahsî ve Pezdevî başta olmak üzere birçok Hanefî usulcünün temel kaynağı olan bir eserdir. Türkiye kütüphanelerinde *Takvîmü'l-edille*'nin bazı önemli nüshaları bulunmaktadır.⁶⁹ Bu araştırmada, müellifin görüşleri değerlendirilirken genellikle *Takvîmü'l-Edille* esas alınacağından dolayı, daha detaylı bilgi vermenin yerinde olacağı düşünülmüştür.

1.4. TAKVİMÜ'L-EDİLLE'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Takvîmü'l-edille, Cessâs'ın *el-Fuṣûl*'ünden sonra fukaha metodunun günümüze ulaşabilen en eski fıkıh usulü eserlerindedir. Nitekim bu iki eserin, fukaha metodunun kurucu metinleri olduğu kabul edilebilir. Ayrıca Debûsî'nin, Hanefî usulünün asıl kurucusu sayılması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim Cessâs'ın, mütekelimîn yöntemine daha yakın durumda olduğu ve itikâdî anlayışında bir takım kuşku bulduğu iddia edilmiştir. Zira İbn Haldûn, Hanefî âlimlerinin fıkıh usulü ilmine katkısından bahsederken, kıyas teorisini Debûsî'nin geliştirdiğini söylemiştir. Dolayısıyla Debûsî'nin, fıkıh usulünün gelişmesini sağladığını ve kitabının fukaha metoduna göre yazılmış kitaplarının en iyilerinden birisi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰

Takvîmü'l-edille'de konular işlenirken sadece Hanefî imamlarının usul görüşleriyle yetinilmemiş, diğer görüşlere de yer verilmiştir. Bu özelliği ile mukayeseli

⁶⁷ Koca, a.g.e. , s. 67.

⁶⁸ Sezgin, *GAS*, C. I, s. 456; Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 660/2; Ahmet Akgündüz, "Müşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, C. 9, s. 66-67.

⁶⁹ Süleymaniye Ktp. , Lâleli, nr. 690; Konya Yûsuf Ağa Ktp. , nr. 110; diğer yazmaları için bk. Brockelmann, *GAL*, C. I, s. 184; Suppl. , C. I, 296; Sezgin, C. I, s. 456.

⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî, Beyrut: 1416/1996, s. 576, 577.

bir fıkıh usulü kitabı niteliğinde olup, Debûsî bu eserinde tatbikatla ilgili münferit ve somut hukuki olaylardan hareketle, soyut hukuk kurallarını açıklamaya çalışmıştır.⁷¹

Debûsî'nin en önemli etkisi, İbn Haldûn'un fukaha metodu olarak isimlendirdiği İslam hukuk metodolojisi yaklaşımını başlatanlardan olmasıdır. Debûsî'nin seçimleri, konu başlıklarının ve meselelerin belirlenmesinde etkili olmuştur. Eseri *Takvîmü'l-edille*'de, usul ile fûrû-i fıkıh arasında bütüncül bir irtibat kurulmaya çalışılmış ve ehliyet benzeri konular ilk defa fıkıh usulü kapsamında işlenmiştir. Kelâm tartışmaları ise, olabildiğince fıkıh usulü kapsamı dışına çıkarılmıştır. Debûsî eserini delil olarak isimlendirilen hüccet kavramı çerçevesinde düzenlemiş, hüccetlerin şer'î ve aklî olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Kendisi fıkıh usulünün özünü oluşturan şer'î hüccetleri, katî deliller ve zannî deliller şeklinde iki gruba ayırmıştır. Müellif bilahare zorunlu bilgi gerektiren delilleri; *muhkem âyet, mütevâtir sünnet, icmâ* şeklinde ele almıştır. Mümkün bilgi gerektiren delilleri ise; *müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas* olarak sıralamıştır.⁷²

Debûsî Kitap, hüccet ve delilin tarifleriyle söze başlamış ve İslam hukukunun kaynaklarını tasnif ettikten sonra edille-i erbaayı yani Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyası ayrıntılı olarak incelemiştir. Daha sonra "hucec-i mudille (yanıltıcı deliller)" adı altında taklid, ilham, istishâb ve tardı ele almıştır. "İstihsan, müctehidlerde aranan vasıflar ve meşrûât" bölümleriyle de eserini sonlandırmıştır. Fıkıh usulünün konularını işlerken kelâm değerlendirmelerinden uzak durmaya çalışsa da, bilginin sınıflandırılmasında ve bilgi yollarının ayrılmasında daha çok İslâm felsefesinde geçen mümkün ve vâcip kavramlarını kullanmıştır. Ardından aklî önermelerin şeriatla ilişkisini tartışan müellif, bu şekilde fıkıh usulü tarihinde bir yeniliği gerçekleştirmiştir.⁷³

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin eleştirilerinde Debûsî'yi hedef alması, Debûsî ve *Takvîmü'l-edille*'nin başarısını göstermektedir. Sem'ânî *Qavâti 'u'l-edille* ve *el-Işlâm* adlı eserlerinin çoğu bölümünde *Takvîmü'l-edille*'ye atıflar yapmakta ve sonrasında eleştirilerini sıralamaktadır.⁷⁴

⁷¹ Koca, a.g.e. , s. 58.

⁷² Murteza Bedir, "Takvîmü'l-Edille", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, C. 39, s.494.

⁷³ Murteza Bedir, "Reason and Revelation: Abu Zayd ad-Dabusi on Rational Proofs", *IS*, XLIII/2 (2004), s. 227-245.

⁷⁴ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Qavâti 'u'l-edille fi uşûli'l-fikh*, nşr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyad: 1419/1998, C. I, s. 7.

Gazzâlî de Debûsî'ye atıflarda bulunmuş ve illet nazariyesiyle alâkalı *Şifâ'ü'l-ğalîl* isimli eserini, büyük ölçüde *Takvîmü'l-edille* ile bağlantılı bir şekilde yazıya geçirmiştir. Konu başlıklarında, “Babu'l-kavl fi...” ifadesini kullanan müellif, kendi görüşünü belirtirken Debûsî'yi kastederek, “Kâle'l-Kâdî” (Kâdî der ki...) ifadesini kullanmaktadır. Eser hakkında İbn Haldun (ö. 808/1406) şunları söylemektedir: “Fukaha metodu üzerine birçok eser yazılmıştır. Müttekaddimîne ait olmak üzere bu tarikde kaleme alınan eserlerin en güzeli, Ebû Zeyd ed- Debûsî'nin telifidir.”⁷⁵

Muhammed Hamidullah: “Bu kitap (*Takvîmü'l-edille*), öğrenmeye çalıştığımız fıkıh usulünü kendine konu edinen en iyi kitaplardan birisidir. Müellifi, mukayeseli tetkiklerin üstatlarından biridir. Bu geniş bilgilerin açık bir şekilde, İslam Hukuk İlminin mühim mahsulünün münakaşalarını zenginleştirmiş olmasına hayret etmeyelim. Diğer taraftan, eserleri ne yazık ki saklı kalmış olan diğer üstatların büyük bir kısmının nokta-i nazarları, muhtelif iktibaslar halinde günümüze kadar gelebilmiştir. Nitekim *Takvîmü'l-edille* 'nin de mukayeseli fıkıh usulüne dair güzel eserlerden biri olduğu söylenebilir”⁷⁶ demektedir.

Öte yandan, kıyas konusunu incelerken İbn Haldun şöyle demiştir: “Hanefi imamlarından Ebû Zeyd ed-Debûsî, kıyas konusunu herkesten daha geniş olarak yazdı, bu hususta ihtiyaç duyulan şartları ve bahisleri tamamladı. Böylece kıyasla ilgili incelemelerin kemâle ermesiyle usûl-i fıkıh sanatı da kemâle ermiş, meseleleri tertibe girmiş ve kaideleri temellendirmiş oldu.”⁷⁷

Fukaha metoduna göre fıkıh usulünü oluşturan, Cessâs'tır. Debûsî'de, Cessâs'ın öğrencileri vesilesiyle Orta Asya Mektebi ekolünü devam ettirmeye çalışmıştır. Zira *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde, “Kıyas” bölümünü detaylı bir biçimde yazmıştır. Bu sebeple İzmirli İsmail Hakkı'nın da işaret ettiği gibi kendisini, fıkıh usulünü çok güzel bir tasnifle kaleme alanlardan sayabiliriz. Bundan dolayı, bu eser üzerine tarih boyunca birçok çalışma yapılmıştır. Ayrıca *Takvîmü'l-edille* 'nin çok sayıda yazması günümüze ulaşmış olup, bilinen en eski nüshas Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: 1983, C. II, s. 1063–1069.

⁷⁶ Hamidullah, a.g.e. , s. 66.

⁷⁷ İbn Haldun, a.g.e. , C. II, s. 1068.

Takvîmü'l-edille'nin tamamının veya birçok bölümünün üzerine çok sayıda yüksek lisans ve doktora çalışması da yapılmıştır.⁷⁸

Takvîmü'l-edille üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır.

- a) Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö.482/1089) Takvimü'l-edille şerhi
- b) Subhi Cemil Hayyâd'ın *Dirâse Mukârene li-Kitabî Takvîmi'l-edille fi usûli'l-fikh* adlı bir çalışması
- c) Ebû Cafer b. Hüseyin'in (ö. 512/1118) muhtasarı⁷⁹
- d) Hakkı Aydın: *Cassas'ın Kitâbu Usûli'l-Fikh'ı ile Debûsî'nin Takvimü'l-Edille'sinin Karşılaştırmalı Olarak Tanıtılması* (Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi)
- e) Muhammed Masum Vanlıoğlu: *İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Takvimü'l-edille İsimli Kitabının Edisyon Kritiği* (Bursa Uludağ Üniv. Sos. Bilm. Enst. , basılmamış yüksek lisans tezi)
- f) Abdullah Durmuş: *Takvimü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar* (Marmara Üniv. Sos. Bilm. Enst. , basılmamış yüksek lisans tezi)
- g) Hakkı Aydın'ın "Cessas ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları", (Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi sayı VI.)

Eserleri incelendiğinde Debûsî'nin mertebesinin "meselede müctehid" derecesinde olduğu anlaşılır. Zira kendisi de *el-Esrâr* isimli eserinde bu durumu açık bir şekilde belirtmektedir.⁸⁰ Ayrıca Debûsî, tasavvuf ilminde de eser yazacak kadar bilgi ve donanıma sahiptir. İmam Mâtürîdî'den de bazı meselelerde farklı görüşler benimsediği eserlerinde görülmektedir.⁸¹

2. İMAM GAZZÂLÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

İmam Gazzâlî'nin eserlerinin, İslam hukuk metodolojisindeki yeri çok önemli olduğundan ve çalışmamızda bu büyük âlimin eserlerini ele alacağımızdan dolayı,

⁷⁸ İzmirli, *İlm-i hilaf*, s. 13-14.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, a.g.e. , C. I, s. 467.

⁸⁰ Bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, Süleymaniye Ktp. , Hacı Beşir Ağa, nr. 310, vr. 1b. ; a.e. , nşr. Mahmûd Tevfik Abdullah el-Avâtîlî er-Rifâî, Amman: 1999.

⁸¹ Bkz. Debûsî, *Takvimü'l-edille*, Süleymaniye Ktp. , Laleli, nr. 690, vr. 248a-b; a.e. , nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: 1412/2001; a.e. nşr. Adnân el-Alî, Beyrut: 2006.

öncelikle Gazzâlî'nin hayatının zikredilmesi gerekli olmaktadır. Bu sebeple müellif; hayatı, eserleri ve *el-Müstaşfâ*'nın genel özellikleri şeklinde tanıtılacaktır.

2.1. HAYATI

Çoğu eserde el-Gazzâlî künyesiyle bilinen Ebû Hamid Muhammed İbn Tavus Ahmet et-Tusi eş-Şâfî, Horasan'da 450/1058 yılında günümüzde ki Meşhed şehri yakınlarında bulunan Taberan kasabasında doğdu.⁸² İslam toplumunun en büyük âlimlerinden biri olan Gazzâlî'nin künyesi Ebû Hamid, adı Muhammed, ünvanı Hüccetü'l-İslâm ve nispesi Gazzâlî'dir.⁸³

Gazzâlî'nin babası Muhammed Tûsî, fakihler ve sûfilere duyduğu samimi ilgi ile sürekli bu iki kesimin meclislerine devam eden bir kimse idi. Gazzâlî'ye Ebû Hamid künyesi ilmi ile meşhur, babasının amcası veya yeğeni olduğu kesin olarak bilinmeyen bir âlime nispetle verilmiştir.⁸⁴

Fars asıllı olduğu düşünülen ailesi hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte Ahmed⁸⁵ adında bir erkek ve birkaç kız kardeşinin olduğu, kendisiyle aynı künyeye sahip bir amcasının veya dayısının bulunduğu, babası Muhammed'in Tûs'ta iplikçilikle meşgul olduğu, ilmi ve âlimleri çok sevdiği ifade edilmektedir.⁸⁶

Çocuklarının medreseye gitmesini çok isteyen Muhammed Tûsî, iki oğlunu okula göndermeden ölüm hastalığına yakalandı. İki kardeş medresede kıraat hocasından Kur'an'ı öğrenip hıfzetmiş ve ayrıca hesap, gramer ve nahiv ilimlerinde de bilgi sahibi olmuşlardır.⁸⁷

⁸² Şerif M.M. , *Klasik İslam Filozofları*, “Gazzâlî, M.Said Şeyh”, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan yay. , 2000, s. 156

⁸³ İbn Hallikân, , *Vefeyât*, C. IV, s. 216; Hüseyin Zerrinküb, *Gazzâlî'nin Hayatı*, trc. Hikmet Soylu, İstanbul: 2001, s. 26-27; Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, C. 13, s.494.

⁸⁴ Zerrinküb, a.g.e, s. 24-26; Mehmet Ali Ayni, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî*, İstanbul: 1327, s. 42; Çağrı, a.g.e. , s. 490.

⁸⁵ Ahmed el-Gazali'nin tam adı, Mecdüd-dîn Ebü'l- Fütûh Ahmed b. Muhammed el-Gazali'dir. Ağabeyinden farklı bir tasavvuf anlayışına sahip Ahmed el-Gazali'nin aşk ve vecde öncelik tanıyan bir tasavvufu yayma çabasında olduğu eserlerinde görülmektedir. En önemli eseri aşk konu alan *Sevânihu'l-Uşşâk*'tır. Bkz. Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, C. 2, s. 70.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları İlmi Eserler-143, 2013, s. 67.

⁸⁷ Zerrinküb, a.g.e, s. 26-27; Çağrı, “Gazzâlî”, s. 490.

Gazzâlî, medresede Şâfiî fikhî konusunda çok yol kat etmişti. Bunun dışında nahiv, lügat, Kur'an ve hadis öğrenimine devam etti. Birçok hadis meclisinde hadis dinledi ve öğrendi. Zamanının çoğunu ise Kur'an tilaveti ve tefsiri ile geçiriyordu.⁸⁸

Gazzâlî ilk eğitimini bitirdikten sonra, 465/1073 yılında Muhammed er-Râzkânî'den fikhî dersleri alarak ileri seviyede ilmî çalışmalara başlamıştır. Ardından Cürcân⁸⁹ kentine giderek İsmâil b. Mes'ade el-İsmâilî'den (ö.1094) hadis ve fikhî dersleri almıştır.⁹⁰

Cürcân'da ilim tahsil ettikten sonra, dönüş yolunda eşkıya tarafından yolu kesilen Gazzâlî: “ben bu notlar (ta'lika) için beş yılımı harcadım bana onları geri ver” deyince eşkıyaların reisi, bilgilerini hafızasına değil de kâğıtlara yazdığı için onunla alay etmiştir. Gazzâlî, bu olayı Allah'ın kendisine bir uyarısı şeklinde algılamış ve bu notların tamamını üç yıl içinde ezberleyip, bu notlardan “*et-Ta'lika fi fûrû'î'l-mezheb*” adlı ilk eserini oluşturmuştur.⁹¹

Cürcân dönüşünün ardından İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) ders verdiği, Nişâbûr'a gitmeye karar verdi. Vezir Nizâmü'l-Mülk Nişâbur'da, İmâmu'l-Harameyn için büyük bir medrese olan Nizâmiye Medresesini yaptırmıştı. Cüveynî yıllarca bu medresede ders vermiştir. Verdiği dersler sadece Şâfiî fikhıyla sınırlı olmayıp, diğer mezheplerin fikhî konusunda da bilgiler veriyordu. Gazzâlî'nin de katıldığı bu ilm-i hilâf dersleri, ilmî gelişimi açısından çok önemliydi.⁹²

Gazzâlî, Tûs ve Cürçân'da öğrendiklerini harmanlamış, zekâsı ve fikha olan kabiliyeti ile diğer talebelerin içinde ön plana çıkmıştı. Bu arada Cüveynî'nin bazı konuşmaları ile kendi fikirlerini “*el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*” adlı risalede toplamıştı ancak bu durum hocasının hoşuna gitmemişti.⁹³ Medrese talebeleri arasında var olan kıskançlık ve rekabet, onu bu dönemde tasavvuf meclislerine yöneltmiş ve ruhu için bir

⁸⁸ Zerrinkûb, a.g.e, s. 27-33; Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Gazzâlî, Hayatı - Eserleri- Fikirleri*, çev: Yusuf Karaca, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012, s. 34-35; Çağrı, “Gazzâlî”, s. 490.

⁸⁹ Mâzenderan bölgesinin doğu kısmındaki Cürcân, ortaçağ coğrafyacıları tarafından kimi zaman Horasan kimi zaman ise Taberistan sınırları içerisinde gösterilmiştir. İslam tarihinde Cürcân; fikhî, hadis ve tefsir alanlarında yetiştirdiği meşhur bilim adamlarıyla çok önemli bir yere sahiptir. Bkz. Rıza Kurtuluş, “Cürcân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, C. 8, s. 131.

⁹⁰ Çağrı, a.g.e. , C. 13, ss. 490-494.

⁹¹ a.g.e. , C. 13, s. 490

⁹² Zerrinkûb, a.g.e, s. 47-52.

⁹³ Çağrı, a.g.e. , s. 490.

sığınak aramaya başlamıştı. Ebû Ali Farmedî'nin (ö.477/1084) sohbetlerine bir süre bu dönemde devam etmiştir.⁹⁴

Cüveynî'nin vefatından sonra, Nişâbur'dan ayrılıp, asker mıntkasına Sultan'ın şehir dışındaki ordugâhına gitti. Vezir Nizâmü'l-Mülk'ün maiyetiyle birlikte ordunun seferlerine katılıp, Nişâbûr, İsfahan, Bağdat arasında yolculuklar yaptı.⁹⁵ Nizâmü'l-Mülk'ün himayesinde ilim adamları arasında yapılan münazaralar karargâhta revaçta olan hadiselerdendi. Gazzâlî, Nizâmü'l-Mülk'ün huzurunda yapılan birçok münazaradan ilmi ile galip ayrılmıştı. Gazzâlî şehirde geçirdiği altı yıl süresince, önemli âlimler ile buluşma fırsatı buldu. Burada iyi yetişmiş fikir sahiplerinden faydalanma ve birçok arkadaş edinme imkânı da elde etmiştir.⁹⁶

XI. yüzyılda Bâtınîler⁹⁷, Fâtımî Devleti'nin siyasî gücü ve kurdukları terör teşkilâtlarının faaliyetleri sayesinde Abbâsî devletini tehdit eder hale gelmişti. Bu dönemde başta Vezir Fahrülmülk'ün öldürülmesine kadar varan Bâtınî fitne ve terörü, ülkede son derece ağır siyasî sorunlara yol açmıştı. Halife el-Müstazhir-Billâh (1094-1118), halifenin meşrû olmadığı yönündeki Bâtınî propagandasını etkisizleştirmek için Gazzâlî'den bir eser yazmasını istedi. Gazzâlî bu sebeple *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye* adlı eserini kaleme almıştır.⁹⁸

Gazzâlî, Bâtınî hareketi tenkit etmek için *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'yi yazdıktan sonra Bağdat'ta *Hüccetü'l-hakk*, Hemedan'da *Mufaşşilü'l-hilâf*, Tûs'ta *ed-Dürç* ve ardından *el-Kıstâsü'l-mustaķim*'i kaleme almıştır. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'de bildirdiğine göre Bâtınîler, “Bâtınî anlamları kavrayanlar için, amelî yükümlülükler düşer” görüşünden hareketle dinî yükümlülükleri, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkâr etmişlerdir.⁹⁹

484/1091 yılında Gazzâlî, Bağdat Nizâmiye medresesi müderrisliğine atanmış ve burada talebe yetiştirmeye başlamıştır. Daha önce Horasan imamı kabul edilirken, ders

⁹⁴ Zerrinkûb, a.g.e, s. 56-65; Nûmânî, a.g.e, s. 38-39; Çağrı, a.g.e. , s. 490.

⁹⁵ Zerrinkûb, a.g.e, s. 71-73; Çağrı, a.g.e. , s. 491.

⁹⁶ Zerrinkûb, a.g.e, s. 74-89.

⁹⁷ Nasların açık mânalarını kabul etmeyerek, gerçek anlamları sadece mâsum imamın bilebileceğini iddia eden aşırı fırka.

⁹⁸ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: 1383/1964, s. 3-5; a.mlf. , *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Ahmed Câlindehrî, Lahor: 1971, s. 41-46.

⁹⁹ Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 11-13,48.

anlatımı ve cedel alanındaki maharetiyle tüm dikkatleri üzerine toplayan bu büyük âlim, artık bu devirden sonra Irak'ın imamı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁰

Gazzâlî'nin muhteşem hafıza gücü ve çalışkanlığından yola çıkan araştırmacılar, onun Nîşâbur'a gitmeden önceki on iki yıllık ilmî hayatında, fıkıh başta olmak üzere hadis, akaid, gramer ve benzeri alanlarda bir hayli yetişmiş olduğunu ifade ederler. Gazzâlî, Nîşâbur'a gittikten sonra öğrenim süresi boyunca Şâfiî fıkıhı, fıkıh ekolleri arasındaki tartışma usulleri (hilâf), cedel, akaid, fıkıh, mantık, hikmet ve felsefe sahalarında sağlam bir formasyona sahip âlim olarak yetişmiştir.¹⁰¹

Gazzâlî'nin kitap telifi bakımından en başarılı olduğu dönemler, altı yıl âlimler ile müzakere meclislerinde bulunduğu ve dört yılda müderrislik görevinde bulunduğu, toplamda on yıllık bu zaman dilimidir. Nitekim *el-Menhûl* ve *et-Ta'likâ* isimli eserleri dışında; *el-Vasît*, *el-Basît*, *el-Vecîz*, *Şifâ'ül-galîl*, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, *Tehâfütü'l-Felâsife* gibi yirmi beş eseri medreseden ayrılmadan önce yazmıştır.¹⁰²

Çağdaşı Abdülgâfir el-Farisî¹⁰³ (ö. 529/1134) onu; “İslâm'ın ve Müslümanların hücceti, din büyüklerinin imamı, konuşma ve söz söyleme ustası, mantık, zekâ ve yaratılış itibarıyla eşi görülmemiş bir insan” olarak tavsif etmiştir. Gazzâlî'nin kısa zamanda kendisiyle Nîşâbur'a gelen arkadaşlarını geride bıraktığını, bununla da kalmayıp ders verme hususunda hocasına yardımcı olduğunu ve neticede eser telif edecek düzeye ulaştığını ifade eder.¹⁰⁴

Hicrî 484 yılında, Gazzâlî Nizâmîye Müderrisi olarak Bağdat'a gitti.¹⁰⁵ Gazzâlî hitabeti, beyan gücü, karizması ile bu medresede de kısa sürede meşhur olmuştu.

¹⁰⁰ Uludağ, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, s. 68.

¹⁰¹ Çağrıncı, “Gazzâlî”, C. 13 s. 490.

¹⁰² Mahmud, *el-Munkız ve Tasavvufî İncelemeler*, s. 81; Çağrıncı, “Gazzâlî”, C. 13, s. 491; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 396.

¹⁰³ Kaynaklarda ismi Ebü'l-Hasen b. Abdülgâfir el-Fârisî olarak geçen Abdülgâfir el-Farisî, Nîşâbur'un önde gelen muhaddis ailesine mensuptur. Çocukluk dönemi hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Abdülgâfir el-Farisî'nin ilimde temayüz etmesi, hocası İmâmü'l Haremeyn'den dört yıl boyunca fıkıh ve hilaf ilmi konusunda ders almasının ardından gerçekleşmiştir. Bu dönemden sonra kendine verilen Nîşâbur hatipliği görevini üstlenen büyük Şâfiî âlimi Abdülgâfir el-Farisî, talebelerine yıllarca hadis imla ettirmiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, “Abdülgâfir el-Farisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, C. 1, ss. 203-204.

¹⁰⁴ Mahmud, a.g.e. , s. 80.

¹⁰⁵ Zerrinküb, a.g.e, s. 90-93.

Gazzâlî Bağdat'a geldikten sonra burada evlendi. Dersleri büyük beğeni gördüğü gibi, dört yüzün üzerindeki insan kısa sürede onun öğrenci halkasına dâhil oldu.¹⁰⁶

Gazzâlî kelâm ilmi üzerine çalışmalarını neticelendirdikten sonra iki yıl boyunca, müderrislik dışındaki vakitlerini felsefeye yoğunlaştırmış, bu alanda tam anlamıyla derinlik kesbetmiştir. İki yıllık bu okuma sürecinin ardından bir yıl felsefi mevzularda tefekkür etmiş, felsefe hakkındaki ilmî analizlerini oluşturmuştur. Bu yoğun çabasının sebebini, “Bir ilim dalı en ince detayına kadar öğrenilmezse o ilmin çelişkili taraflarını ve tehlikeli tuzaklarını fark etmek mümkün değildir”¹⁰⁷ şeklinde açıklamıştır.

Gazzâlî, felsefeyi kötüleyen birçok eser telif etmiş, bunu yaparken felsefecilerin hepsini kast etmemiş, dinin asıl sayılan meselelerine yaklaşımları ekseninde inkâr etmelerine göre değerlendirme yapmıştır. Ona göre *dehriler*, kâinatın kendiliğinden oluştuğunu, bir planlayıcının olmadığını dünyanın bu şekilde devam edeceğini iddia ettikleri için zındıktırlar.¹⁰⁸

İkinci olarak ele aldığı felsefeciler, *tabiatçılardır*. Bunlar her ne kadar bir yaratıcının varlığını kabul etseler de yeniden dirilmeyi inkâr ettikleri için “kâfir” olmuşlardır. En son ele aldığı felsefeciler ise *ilâhiyatçılardır*. Bu grubu, diğerlerinin batıl görüşlerine itiraz ettikleri için farklı değerlendiren Gazzâlî, ilâhiyatçıların felsefi görüşlerini tamamen eleştirmekten kaçınmıştır. Bu bakış açısıyla Aristo'nun felsefi tahlillerini üçe ayırmış, bunlardan bir kısmının insanı küfre sürüklediğini, bir kısmının bid'ate sevk ettiğini, bir kısmının ise kabul edilebilir olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹

Bir süre sonra şöhretin ağırlığı kendisini bunaltmaya başlamıştı. Uzun süren tedris hayatı, yazdığı kitaplar, araştırmalar bedenini yıpratmış ve çok zayıflamıştı. Bâtınilerle mücadele kapsamında Nizâmü'l- Mülk gibi, Sultan Berkyaruk (1094-1105 m.) zamanında da birçok kişi Bâtınilerle işbirliği yapma ithamıyla tutuklandı, idam edildi ve mallarına el koyuldu. Gazzâlî, Bâtınîlere karşı yürüttüğü faaliyetlerden dolayı bu yanlışlıklara sebep olduğu duygusuna kapılmıştı.¹¹⁰

¹⁰⁶ Zerrinkûb, a.g.e, s. 94-98.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 22-23; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İman Kitabı*, Ayhan Ak, çev. , İstanbul: İlke Yayıncılık, 2009, s. 58.

¹⁰⁸ Felsefe hakkında yazdığı eserler için bkz. Çağrı, “Gazzâlî”, C. 13, ss. 498-500.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 24-26.

¹¹⁰ Zerrinkûb, a.g.e, s. 120-126; Çağrı, a.g.e. , s. 492.

Artık mevki ve şöhret içinde yaşamamaya karar veren Gazzâlî, Allâh'ın rızasına uygun bir hayat yaşamak için herkesin kendisini tanımadığı ve hürmet etmediği bir yere göç etmesi gerektiğine inanmaktadır. Gazzâlî, Hicrî 488 yılı Zilkade ayında servetinin çoğunu fakirlere dağıtarak Bağdat'ı terk etti.¹¹¹

Gazzâlî, Şam'da riyazet ve uzletle yaşayarak iki yıl kalmış, bazen tekkelerde dervişlere hizmet edip, tekke halılarını silmiştir. Kim olduğu ortaya çıktıktan sonra da Kudüs'e gitmiştir. Hicrî 490 yılı Cemaziye'l-ahir ayında, Şam ve Kudüs yolculukları sonrasında Bağdat'a geri dönmüş ve Ebû Sa'd dergâhına yerleşmiştir.

Sultan Sencer'in (ö. 1157 m.) veziri Fâhru'l-Mülk, Gazzâlî'den Nişâbur Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapmasını istedi. Medrese ortamından ayrılabili on iki yıl olmuştu. Hicrî 499 yılında eski makam ve mevki arzularından tamamen sıyrılmış olarak Nişâbur Nizamiyesi'nde göreve başladı.¹¹²

Talebelerin Gazzâlî'nin derslerine gösterdiği istek ve bu sebeple hocaların kıskançlıkları, Hanefî olan Sencer'i Gazzâlî'ye karşı kışkırtanlar olması, eleştirdiği felsefecilerin fikirlerine sahip olup, ilhad ettiği şeklindeki söylentiler sebebiyle Gazzâlî, yeniden Tûs'a, inziva hayatına geri döndü.¹¹³

Gazzâlî, uzletinin son yıllarında evinin yanında sûfiler için bir tekke ve talebeler için de bir medrese yaptırdı. Zamanının bir kısmını telif, hatim ve derslere, diğer kısmını da ibadatlere ayırmıştı. Hicrî 505 Cemaziye'l-ahir ayının on dördünde pazartesi günü vefat etmiş, Tûs'un Taberân semtinde toprağa verilmiştir.¹¹⁴

2.2. ESERLERİ

Gazzâlî hayatı boyunca çoğu insan için değil yazması, hayal etmesi bile zor olan birçok esere imza atmıştır. Çeşitli seyahatler yapmasına, talebelerine ilim öğretmesine, uzak yerlerden gelen fetva isteklerine yazılı olarak cevap vermesine rağmen yüzlerce eser yazmıştır.

¹¹¹ Zerrinkûb, a.g.e, s. 127-143; Aynî, a.g.e, s. 43-45; Gazzâlî, *Hidâyet Rehberi –Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Eyyüp Tanrıverdi, Nazım Hasırcı, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012. s. 47.

¹¹² Zerrinkûb, a.g.e, s. 235-248.

¹¹³ a.g.e, s. 249-254; Nûmânî, a.g.e, s. 53-60.

¹¹⁴ Zerrinkûb, a.g.e, s. 255-273; Nûmânî, a.g.e, s. 62.

Ayrıca bu eserlerin bazıları ciltler halinde ve hacimli eserler olarak yazılmıştır.¹¹⁵ Gazzâlî'nin bu kadar eser vermesi kendi asrında da hayretle karşılanmıştır. Bu kadar eseri nasıl yazdığı sorusuna Gazzâlî: Baktım ki hayat çok kısa, yapılacak iş çok. Hep 'Allah'ım bana zaman içinde zaman halk et!' diye dua ettim. Allah da bana zaman içinde zaman bahşetti ve ben bunları yapabildim, şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁶

Gazzâlî'nin bazı eserleri şunlardır:

1- *el-Basît fî'l-fürû'*: Hicrî 484 yılından önce, Asker'deki ikameti döneminde yazmış olduğu, Şâfiî fikhının fûrûuna dair bir eserdir. Hocası Cüveynî'nin, "*Nihâyetü'l-Matlab Fî Dirâyeti'l-Mezheb*" adlı kitabına yaptığı ilk muhtasarıdır.¹¹⁷

2- *el-Vasît*: "*Basît*" adlı eserinden sonra yazdığı bir eserdir. Çünkü "*Basît*", konularının ayrıntılı olması sebebiyle, öğrenciler için anlaşılması biraz zor bir eser olmuştur. Gazzâlî *el-Basît*'in uzun olması sebebiyle, orta hacimde başka bir eser kaleme alma ihtiyacı duymuştur. Bu sebeple, eseri kısaltarak içindeki zayıf rivayetleri, gereksiz izahları çıkardı ve ona "*Vasît*" adını verdi.¹¹⁸

3- *el-Vecîz*: Gazzâlî'nin fıkha dair eserlerindedir. Ayrıca kısa ve özlü ifadeleri sebebiyle daha sonraki fakihler arasında çok ilgi görmüş telhis, şerh ve hâşiyeleri yazılmıştır. Bu eser oldukça özlü bir fıkıh metni olup, Şâfiî fikhî alanında bir şaheser olarak telakki edilmiştir.¹¹⁹

4- *Makâsidü'l-Felâsife*: Filozofların mantıka aykırı görüşlerini ortaya koymayı düşünen Gazzâlî, başlangıçta onların niyetlerinin anlaşılmasının yararlı olacağını belirtip, İbn Sina felsefesinin tabîyyat, ilâhiyyat ve klasik mantık modelinden özetler yaparak bu kitabı kaleme almıştır.

Hicrî 487 de yazdığı bu eserde Gazzâlî, filozofların öğretilerinin nesnel bir sunumunu yapmış, kitap boyunca felsefe hakkında olumlu ya da olumsuz

¹¹⁵ Nûmânî, a.g.e. , s. 65.

¹¹⁶ Mehmet Görmez, *Açılış Konuşmaları, 900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, s. 36.

¹¹⁷ Bilal Aybakan, *Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı, Gazzâlî Sempozyumu*, s. 381; Zerrinküb, a.g.e. , s. 306.

¹¹⁸ Aybakan, a.g.e. , s. 381; Zerrinküb, a.g.e. , s. 222.

¹¹⁹ Aybakan, a.g.e. , s. 382-383; Zerrinküb, a.g.e. , s. 222-223.

değerlendirmelerde bulunmamıştır. Bu kitap, İbn-i Sînâ'nın “*Dânişnâme-i Alâî*” adlı Farsça felsefe kitabının Arapça'ya uyarlamasıdır. Ancak Gazzâlî, “*Makâsîd*” isimli eserde yararlandığı kaynağı açıklamamıştır.¹²⁰

5- *Tehâfütü'l-Felâsife*: Gazzâlî, bu eserinde filozofların görüşlerini sorgulayıp eleştirmiş ve eleştirilerini tespit ettiği mes'eleler üzerinden yaparak, Hicrî 488 yılının Muharrem ayında bu eserini tamamlamıştır. Ardından İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserden sonra, İslam âleminde “tehafütler” geleneği ortaya çıkmış ve bu alanda birçok eser meydana getirilmiştir.¹²¹

6- *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*: Kendisinin en büyük ve en çok bilinen eseri olup, telifine Şam'da başlamış, Tûs ve Nişâbûr'da bitirmiştir. Müellifin Bağdat'ı terk ederek kendisini düşünmeye verdiği dönem de yazdığı dini, ahlaki, felsefi, tasavvufi muhtevasıyla İslam felsefesinin en güzel eserlerinden birisidir. Dört kısımdan oluşan kitapta tasavvuf ve fıkıh konuları incelenmiştir. Eser yazılışından itibaren İslam âleminde en çok okunan eserler arasında olmuştur.¹²²

7- *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-Zendeka*: “*el-Münkız Mine'd-Dalâl*” den önce, yaklaşık olarak Hicrî 500 yılında telif edilmiş olan bu eserde Gazzâlî tekfir, tevil, taddil gibi kavramlara bakışını anlatmış ve bir Müslümanın farklı fikirleri sebebiyle tekfir edilemeyeceğini vurgulamıştır.¹²³

8- *Mişkâtü'l-Envar*: Gazzâlî'nin tasavvufi eserlerinden olup, “*Allah, göklerin ve yerin nurudur*”¹²⁴ âyetinin yorumu mahiyetindedir. Eser varlık ve bilgi felsefesi hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Onun fikriyatında bir çeşit mânevî aydınlanma sergileyen bu risale, çağdaşları tarafından ne yazık ki tam olarak anlaşılammıştır.¹²⁵

¹²⁰ İlhan Kutluer, *Gazzâlî ve Felsefe, Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.18; Zerrinkûb, a.g.e, s. 307

¹²¹ Zerrinkûb, a.g.e, s. 307; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 14.

¹²² Düccane Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm - İmam Gazzâlî'ye Dâir-*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2013, s. 13.

¹²³ Zerrinkûb, a.g.e, s. 220, 277, 309; Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha -Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-Zendeka-*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 8.

¹²⁴ En-Nûr, 24/35.

¹²⁵ Gazzâlî, *Nurlar Âlemi -Mişkâtü'l-Envâr-*, çev. Doç. Dr. Şadi Eren, Nesil Yayınları, 2007, s. 8; Zerrinkûb, a.g.e, s. 249.

9- Müstaşfâ' min İlmi'l-Usûl': Eser hakkında aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde malumat verilecektir.

2.3. EL-MÜSTAŞFÂ'NIN GENEL ÖZELLİKLERİ

Gazzâlî'nin, en önemli eserlerinden biri *el-Müstaşfâ min ilmi'l-usûl*'dür. El-Müstaşfâ'dan önce kaleme aldığı *el-Menhûl fi'l-usûl ve Tehzîbü'l-usûl*, adlı iki fıkıh usulü eseri daha bulunmaktadır. Fıkıh usulü metotlarından mütekellimîn metoduna göre yazılan eserler arasında *el-Müstaşfâ*'nın çok önemli bir yeri vardır. Bu eserde Gazzâlî fıkıh usulünü ana başlıklar altında en ince detaylarına kadar irdemiştir, tenkit ve incelemelerini ifade etmiştir. Dolayısıyla *el-Müstaşfâ*, bu yönüyle önceki görüşlerin irdelendiği ve tartışıldığı bir eser mahiyetindedir. Tespit edilebildiği kadarıyla *el-Müstaşfâ* Gazzâlî'nin son büyük kitabı olup, bu yönüyle bilgisinin hangi seviyeye ulaştığının bir çeşit göstergesi olabilir.¹²⁶

Gazzâlî, *el-Menhûl*'ü çok kısa *Tehzîbü'l-usûl*'ü de çok uzun bulduğu için, öğrencilerinin de isteğiyle fıkıh usulü alanında derli toplu, sistemli, öğrenimi kolay ve hacmi ideal bir eser ortaya koyma amacıyla *el-Müstaşfâ*'yı kaleme almıştır. Eserin orijinal kısımlarından biri de, başına konulmuş olan *Mantık* mukaddimesidir. Gazzâlî mantık bahsini *el-Müstaşfâ*'nın ilk bölümüne yerleştirerek, mantığın sadece fıkıh için değil, tüm ilimler için de önemli olduğunu zikretmiştir. “Mantık bilmeyenin ilmüne itibâr edilmez” diyerek sadece fıkıh usulü ile ilgilenenlerin, bu mukaddimeyi geçebileceklerini söylese de eserin ilerleyen bölümlerinde mantık ilmine yer vermeye devam etmiştir. Ayrıca Gazzâlî fıkıh usulüne, müstakil bir bölüm olarak mantık ilmini dâhil eden ilk kişi sayılmaktadır.¹²⁷

Gazzâlî'nin bu uygulaması, sonraki âlimler tarafından çok önemli görülmemiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla sadece İbnu'l-Hâcib ile İbn Kudame bu

¹²⁶ Yunus Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazâlî”, *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî*, Kayseri: 1988, s.7.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 397; Hüseyin b. Reşik el-Mâlikî, *Lübâbü'l-mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, Dubai: 2001, Dâru'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, s. 243.

uygulamayı sürdürmüş ve yazdıkları eserlerine mantık ilmiyle başlamışlardır. İbn Kudame eserinin başında mantık ilmini zikretmiş, fakat bu ilmin erbabı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹²⁸

El-Müstaşfâ'nın en önemli yanlarından biri, konularının dizilişi ve orijinal sistemidir. Gazzâlî hükmü meyveye(*semere*) benzetmiş ve hükümle ilgili konuları bu teşbih çerçevesinde dört bölümde incelemiştir. Fıkıh usulünün meselelerini Gazzâlî'nin dört ana başlık altında toplaması, konuların anlaşılması açısından çok faydalı olmuştur. Bu dört bölüm; Hüküm, Hüküm çıkarma metodu, Hükümün delilleri ve Müctehid (Hükümü çıkaran kişi) başlıklarından oluşmaktadır.¹²⁹

Gerek bu tasnif, gerekse eserin bütününde ortaya koyduğu intizam, konuların anlaşılır olmasında büyük bir katkı sağlamaktadır. Diğer taraftan yazıldığı dönem itibâriyle fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin belli bir olgunluğa erişmiş olması gerçeği, Gazzâlî'nin ilmî birikimi ile birleştiğinde *Müstaşfâ*'nın ulaştığı bu başarı anlaşılabilir. Kendisinden sonraki pek çok müellif ve eser üzerinde etkiler bırakan *Müstaşfâ*, birçok âlim tarafından şerh ve ihtisâr edilmiştir. Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî'nin, hem hocasına hem de Bâkılânî ve Eş'arî gibi âlimlere yer yer muhâlefet etmesi dikkat çeken bir diğer husustur.¹³⁰

Müstaşfâ, konuların düzeni ve taksimi bakımından da son derece önemlidir. Esere, fıkıh usulünün diğer şerî ilimlerle alâkasının belirtildiği bir girişle başlanmıştır. İlimler arasındaki alâkanın tespit edilmesi, Gazzâlî'nin oluşturduğu bir yenilik olmasa da ifade edilmeye değerdir.¹³¹

Gazzâlî'nin, muhtemelen günümüze kadar ulaşamamış ilk dönem fıkıh usulü eserleri de dâhil olmak üzere bu alanda kendi dönemine kadar telif edilmiş bütün kitapları görmesi ve bilgi birikimiyle *el-Müstaşfâ*'yı kaleme alması, bu esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Gazzâlî'ye göre onun zamanına kadar olan uygulama, fıkıh usulüne kelâm ilmini bulaştırmak ve usul ilminin sınırlarını aşmaktan başka bir şey değildir. Bu sebeple mütekelimin usulcüleri, kelâm ilmine olan düşkünlüklerinden

¹²⁸ Apaydın, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî", s. 8.

¹²⁹ a.g.e. , s. 11.

¹³⁰ Bkz. Apaydın, "el-Müstaşfâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, C. 32, s. 124-126.

¹³¹ Apaydın, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî", s. 10.

dolayı kelâmı usule çok fazla karıştırmışlardır. Diğer alanlardaki âlimlerden de bu şekilde davrananlar olmuştur. Meselâ, nahive düşkünlükleri bir takım usulcülerini nahiv meselelerini fıkıh usulünde ele almaya sevk etmiş, harflerin anlamları gibi nahiv ilmine ait olan konuları fıkıh usulü eserlerinde zikretmişlerdir.¹³²

Diğer usul kitaplarından *El-Müstaşfâ*'yı ayıran bir özelliği de yazılma amacıdır. Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*'yı bir mezhebi desteklemek ya da bir ders kitabı olarak değil, öncelikle usulünü ortaya koymak ve icthad bilgisine ulaşmak isteyenlere rehber olarak hazırlamıştır.¹³³

Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla *el-Müstaşfâ* üzerine yapılan çalışmalar şunlardır:¹³⁴

- Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (ö. 595), *İhtisar*
- Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-İşbili (ö. 647 veya 651), *İhtisar*
- Ebû'l-Hasen b. Abdilaziz el-Fihri (ö. 776), *Şerh*
- Süleyman b. Davud el-Ğırnatî (ö. 832), *Ta'lik*
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Fihri el-İşbilî, *Takyîd*.

¹³² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 27.

¹³³ Apaydın, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî", s.12.

¹³⁴ a.g.e. , s.14.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN DELİLLERE BAKIŞLARI

1. İSLAM HUKUK METODOLOJİSİ (USÛL-İ FIKIH)

Usûl-i fikhin sözlük anlamı, kök ve esas mânalarındaki “asl” sözcüğünün çoğulu olan usul ile fikh kelimesinin birleşmesiyle oluşmaktadır. Temel İslâmî ilimlerden birini oluşturan usûlü’l-fikhin terim anlamı, icmâlî delilleri ve fıkihtan hüküm istinbatına ulaştıran kuralları bilmektir. *Usûlü’l-fikh* kavramı, asırlar boyunca İslâmî eserlerde kullanılmıştır. Ancak son yüzyılda kanunların hukuk çatısı altında toplanmasıyla birlikte, “fikh” kavramının yerine “hukuk” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Zira artık ülkelerin kurumsallaşması zirveye ulaşmış ve hukuk kuralları yazılı metinler haline getirilip, mahkemeler bu kurallar çerçevesinde hüküm sürmeye başlamıştır.¹³⁵

Fikhin yerine hukuk kavramının kullanılmasıyla birlikte, usûlü’l-fikhin yerine de günümüz şartlarına yakın olması sebebiyle, *İslam hukuk metodolojisi* kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu çalışmada, zikredilen nedenlerden dolayı usûlü’l-fikhin yerine İslam hukuk metodolojisi kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Nitekim İslam hukuk metodolojisinin amacı, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi ve şer‘î hüküm kavramının incelenmesidir. Bu konuyla alakalı teorinin ortaya konulmasını da, İslam hukuk metodolojisi üstlenmiştir.¹³⁶

Hız. Peygamber’in vefatından sonra, yeni şer‘î-amelî meseleler ortaya çıkmış ve müslümanlar yeni kültür çevreleriyle birlikte yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu nedenle dini-hukukî alanla ilgili amelî meselelerde, büyük artış meydana gelmesi ve icihad faaliyetinin yeni bir ivme kazanması kaçınılmaz olmuştur. Bu dönemde icihad kaynaklarının açıklanmasını ve farklı görüşleri mümkün kılacak, düzenli ilmî tartışma ortamları oluşmamıştır. Sahâbeler arasında tartışmalar meydana gelse de, amelî olarak tercih yapıldıktan sonra o mesele ile ilgili artık zihinsel bir faaliyet yapılmamıştır.¹³⁷

Tâbiîn dönemine gelindiğinde ise durum değişmeye ve ilim meclisleri oluşmaya başlamıştı. Aynı şekilde dinî meselelerle alakalı kaynak bilgisi hususunda, sahâbenin *ehl-i Hicâz* ve *ehl-i Irâk* şeklindeki adlandırmaları da değişim sürecine uğradı. Artık ekolleşme sürecinin hızlandığını gösteren, *ehl-i re’y* ve *ehl-i eser* kavramları anlatım da kullanılıyordu.

¹³⁵ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fikh”, C. 42, s. 201-203.

¹³⁶ Usûl-i fikhin tanımlarından örnekler için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fikh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: 2008, s. 89-97.

¹³⁷ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 201-203.

İlk dönem fıkıh usulü eserlerinin önemli bir kısmı, fūrū meselelerde mezhebin delillerini açıklayıp, kendi mezheplerini savunmaya çalışmışlardır. Bir mezhebin fūrū meselelerini temellendiren ve kaynaklardan elde edilmesini açıklayan fıkıh usulü kitaplarının yöntemi, (*Hanefî*) *fukaha metodu* diye isimlendirilmiştir. Bu yöntem en fazla yayıldığı ilmî muhit dikkate alındığında, bazı usulcüler tarafından Hanefî metodu diye de ifade edilmiştir. Aynı gaye ile yazılan fakat kelâm ilkeleriyle ilgisi kurularak yazılan eserlerin yöntemi ise, *mütekellimîn metodu* diye adlandırılmıştır. Bu yöntem de aynı zaman da Şâfiî metodu olarak anılmıştır.¹³⁸ Fukaha metodu esas alınarak yazılan eserlerde fikhî misaller çok fazla iken mütekellimîn metodu esas alınarak yazılan eserlerde fikhî meseleler, sadece misal verme kabilindedir. Fukaha metodunun mu?, yoksa mütekellimin metodunun mu? daha faydalı olduğu konusu ise tarih boyunca tartışılmıştır.¹³⁹

XIII. yüzyıldan itibaren, fıkıh usulünde felsefe ve mantık dilini kullanma eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde fukaha ile mütekellimîn metodu birleştirilerek, *karma (memzûc) metot* şeklinde usul eserleri yazılmıştır.

1.1. FUKAHA METODU

Fukaha metodu, belirli bir fıkıh mezhebine sıkıca bağlanarak fūrū hükümlerle alâkalı bir şekilde fıkıh usulünü incelemektedir. Ayrıca kaideleri belirleme hususunda fukaha metodunda, tümevarıma¹⁴⁰ ağırlık verilmektedir. Bu yöntem en çok Hanefîler tarafından kullanılmış ve bu mezheple özdeşleştirilmiştir.¹⁴¹

Hanefî imamları bütüncül olarak fıkıh usulü kuralları yerine, çok fazla sayıda fūrū meselelere dair çözümler bırakmışlardır. Ancak bu örnekler arasında, bazı usul kurallarını da zikretmişlerdir. Bu nedenle, hanefiyye veya fukaha metodu denilen bu fıkıh usulünün özelliği; mezhebin kurucu usulcülerinin ictihad ederken izlediği

¹³⁸ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 202-203.

¹³⁹ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (el-Müstaşfâ Çevirisi), Kayseri: 1994, s.7; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: 1973, ss. 24-26.

¹⁴⁰ Tek tek olgulardan genel önermelere geçmek için izlenen düşünme yoludur. Diğer bir deyişle özelden genele, tikelden tümele ulaşmaktır. Örneğin: İnsan canlıdır ve beslenir. Hayvan canlıdır ve beslenir. Bitki canlıdır ve beslenir. O hâlde tüm canlılar beslenir.

¹⁴¹ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 203.

kuralların tespit edilmesi ve mezhepteki fūrūa ait görüşlere münasip bir usulün oluşturulması şeklindedir.¹⁴²

Hanefî fakihleri sonraki dönemlerde, bu çözümlmeleri çok dikkatli bir şekilde incelemişlerdir. Birbirine benzeyen olayların içindeki ortak noktayı ve mezhep imamlarının görüşünü üzerine inşa ettiği ilkeyi bulmaya gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla ilk müctehidlerden rivayet edilen görüşlerin irtibatlandırılmasını ve bunların savunulmasını başarmışlardır. Ayrıca aynı ilkeleri kullanarak yeni meselelere çözüm üretmişler ve mezhep içindeki bütünlüğü sağlamışlardır. Nitekim fūrū‘, Hanefî mezhebinde usulü belirleyici olması sebebiyle çok büyük öneme sahiptir. Hanefî fukahası da fūrū‘ ile usul eserleri arasında bir ihtilaf gördüklerinde, fūrūa ait eserleri öncelemişlerdir. Ancak fūrūun Hanefî fikhında bir önceliğinin bulunması, zaman zaman bazı olumsuz sonuçları da meydana getirmiştir. Çünkü sadece fūrūu esas alarak hüküm çıkarma ve fūrūu rivayet etme faaliyetleri sebebiyle, ileriki dönemlerde katı ve keskin kuralcılığa dönüşen meseleler vâki olmuştur.¹⁴³

Bununla birlikte bu yöntem Hanefî fikhına, değişen şartlara göre her olayı keskin ve katı kuralcılıkla değil, durumu kendi içerisinde çözme imkânını da kazandırmıştır. Hanefiler, fer‘î çözümlerden hareketle asıllara yönelmişler ve re‘y, genel hukuk mantıklarında belirleyici bir rol oynamıştır. Kelâmcılar ise tam tersine, asıllardan fer‘î çözümlere yönelmişler ve lafızlardan hüküm istinbâtına, büyük önem vermişlerdir.¹⁴⁴

Fukaha metodunun daha iyi anlaşılması için, metodun oluşumunun ve tarihçesinin bilinmesinin büyük önemi vardır. Bu nedenle burada fukaha metodunun oluşumu, eserleri ve tarihçesi incelenecektir.

İtikâdî ve fikhî mezheplerin büyük çoğunluğu, kurucularının isimleriyle adlandırılmaktadır. Fukaha fikhı da, Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde hicrî ilk iki yüzyılda başlamıştır. Bu fikh usulünün meydana gelmesinde, büyük etkiye sahip olan Ebû Hanîfe‘ye atfen *Hanefî metodu* diye de isimlendirildiği olmuştur.

Hanefilerden günümüze ulaşan fukaha metoduna örnek ilk çalışma, Kerhî‘nin *er-Risâle fi‘l-uşûl* adlı eseri olarak zikredilmektedir. Ancak bu kitap, bazı genel

¹⁴² Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, C. 16, s. 12.

¹⁴³ a.g.e. , C. 16, s. 12.

¹⁴⁴ a.g.e. , C. 16, s. 12.

kaidelerden bahseden bir risâledir. Dolayısıyla Hanefî usulünün ilk geniş kapsamlı örneği, *Cessâs*'a ait *el-Fuşûl fi'l-uşûl* adlı eserdir. Bu eser, fukaha metodunun meydana gelmesini sağlayan metinlerden biridir. Debûsî'ye ait *Takvîmü'l-edille*'de, Hanefî fıkıh usulünde çok mühim bir yere sahiptir. İlk defa şer'î fiil, hissî fiil ayırımını terimleştiren, ehliyet bahsini usul ilmine dâhil eden Debûsî'dir. Ayrıca bu eser edâ ehliyeti, vücûb ehliyeti ayırımını ortaya koymakta ve lafızların dörtlü taksimini sistemleştirmektedir. Debûsî aynı zamanda, mezhepler arası mukayeseli hukuk (hilâf) ilminin kurucularından sayılmaktadır.¹⁴⁵

Bu eserleri, Serahsî'nin *el-Uşûl*'ü ile Fahrülislâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl*'ü takip etmektedir. Bu iki eser daha sonraları, Hanefî usulünün temel kaynakları haline gelmiştir. Bu eserler arasında, ciddi benzerlikler de bulunmaktadır.¹⁴⁶

1.2. MÜTEKELLİMİN METODU

Mütekellimîn metodunda kelâm ilkeleriyle, usul konuları arasında bir alâka oluşturma maksadı öne çıkmakta ve mütekellimîn metodunda tüm dengelim¹⁴⁷ yöntemine ağırlık verilmektedir. Mütekellimîn usulü eserlerin kaleme alınmasındaki amaçlardan bir tanesi de, kelâm kaideleriyle bağlantısı bulunan fıkıh usulü kurallarının gözden geçirilmesidir. Ayrıca fıkıh usulü eserlerinin mezheplere bağlı kalınarak yazılması, karşıt görüşleri dışlama amaçlı değildir.¹⁴⁸

İslâm hukukunda günümüze ulaşabilen ilk mütekellimîn metodu eseri, Şâfiî'ye ait olan *er-Risâle*'dir. Genel olarak Şâfiî'lerin takip ettiği mütekellimîn metodunda, usul kuralları mevcut deliller ve mantikî muhakeme içinde oluşturulmuştur. Yani mezhepteki fikhî görüşlerden, bağımsız bir şekilde hareket edilmektedir. Bir bakıma usul kuralları, fûrûa hâkim olup ona yön vermektedir. Sonraki dönemlerde Kādî Abdülcebbar ve Bâkılânî, kelâmla fıkıh usulünü uyumlu bir hale getirmeye çalışmıştır. Gazzâlî'de bu

¹⁴⁵ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 203.

¹⁴⁶ Bardakoğlu, a.g.m. , C. 16, s. 12.

¹⁴⁷ Tüm dengelim; genel ilkelerden hareket ederek, tek tek olaylar hakkında bir yargıya ulaşma yoludur. Kısaca, genelden özele ve genelden genele uzanan düşünme biçimine *tümdengelim* denilir. Yani genelden, özeli çıkarsayan akıl yürütme biçimi, tüm dengelidir.

¹⁴⁸ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 204.

düşünceyi pekiştirerek şer‘î bilimlerin en üst mertebesinin kelâm olduğunu, diğer bilimlerin kelâmın ancak cüz‘ü olabileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁹

Mütekellimîn âlimlerinden Bâkılânî’ye ait *et-Takrîb ve’l-irşâd* adlı eser, Cüveynî tarafından kendisinin *et-Telhîş fî usûli’l-fıkh* adlı kitabında ihtisar edilmiştir. Cüveynî’nin *el-Burhân fî usûli’l-fıkh* adlı usul eseri de, mütekellimîn metodunun en güzel örneklerindedir. *El-Menhûl*, Gazzâlî’nin hocası el-Cüveynî’nin ders için yazdığı notlardan yararlanarak hazırladığı bir eserdir. Gazzâlî, Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille*’sini ve Eş‘arî âlimlerin eserleriyle birlikte Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed*’ini de incelemiştir. Diğer Hanefî usulcülerin çalışmalarını da araştıran Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*’yı kaleme alırken bütün bu bilgi ve birikimden yararlanmışır. Mütekellimîn usulüyle yazılan dört kaynak eser ise şunlardır;

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed*’i, Kādî Abdülcebbar’ın *el-‘Umed*’i, el-Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı ve Gazzâlî’nin *el-Müstaşfâ*’sıdır. Mütekellimîn metodunun en güzel örneklerinden olan *el-Müstaşfâ*, kelâm-fıkıh usulü ilişkisiyle ve İslâmî ilimler hiyerarşisiyle büyük bir çığır açmıştır. Kitabın girişindeki ifadeler, mantığın özetlenmesi ve mantıkla nazarî ilimler arasında bağlantının kurulması, esere ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Ayrıca fıkıh usulünü, dörtlü bir tasnif ile ele alışıyla sonraki dönemde yazılan eserler üzerinde çok büyük bir iz bırakmıştır. *Ez-Zarûri fî usûli’l-fıkh* adlı eserinde İbn Rüşd el-Hafid, *el-Müstaşfâ*’yı örnek almış ve bir nevi eseri özetlemiştir. Bunun yanında İbn Rüşd esere, orijinal katkı ve düşünceler de eklemiştir.¹⁵⁰

1.3. KARMA (MEMZÛC) METOT

Özellikle XIII. asırdan itibaren kelâm ilminin felsefileşmesiyle birlikte, giderek felsefî ve mantıkî kavramlar fıkıh usulü eserlerinde fazlaca yer almaya başlamıştır. İslâm felsefesinde gelişen mantık ilminin dili, fıkıh usulünde yazım dilini oluşturur hale gelmiştir.

Bu tarz yazımın genel olarak özellikleri, usulün incelediği meseleleri amelî sonuçlardan bağımsız şekilde ele almak ve önceki dönemlerde karşılaşılmamış çeşitli meselelere odaklanmaktır. Fıkıh usulünün bu dönemde işlevi, fıkıhın felsefesini yazım tarzıyla birlikte yapma şeklinde değişiklik göstermiştir. Dolayısıyla fıkıh usulünü bir

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 18, 20.

¹⁵⁰ Köksal, Dönmez, a.g.m. , C. 42, s. 204.

mezhebin sözcüsü olmaktan çıkarıp, bütün şer'î ilimler için ortak bir yöntem amaçlandığı söylenebilir. Bu dönemde Fukaha ve Mütakellimîn metotlarını, birleştirmek amacıyla bazı eserler yazılmıştır. Karma yöntem denilen bu eserlere, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ile İbnü's-Sââtî'nin *Bedî'u'n-nizâm*'ı örnek gösterilebilir.¹⁵¹

Tâceddin es-Sübkî'nin, çok sayıda usul kitabını özetleyerek telif ettiği *Cem'u'l-cevâmi*, bu dönemin eserlerindedir. Ayrıca Bedreddin ez-Zerkeşî'nin, tüm fıkıh usulü meselelerini bir arada toplamak amacıyla yazdığı *el-Bahrü'l-muḥîṭ*'i de, zikredilmesi gereken eserlerdendir. XIX. yüzyıldan itibaren başlayan yenilikçi ve modernist hareketlerde, Şevkânî'nin büyük bir etkisi olmuştur. Şevkânî'nin *İrşâdü'l-fuḥûl* adlı eseri, belirli bir mezhebi savunmadan karşılaştırmalı bir şekilde yazılan usul eserlerdendir.

Müteahhirîn döneminin âlimlerinden Büyük Ali Haydar Efendi'ye ait *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adlı eseri de, klasik Hanefî eserlerindeki içeriği Türkçe'ye aktarmıştır. Seyyid Bey'de *Usûl-i Fıkıh Dersleri* ve *Medhal* ile kelâm ilmi ile fıkıh usulü arasında üst seviyede bir irtibat kurmuştur.

2. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKÜMLERİN DELİLLERİNE

BAKIŞLARI

Fıkıh usulü eserlerinde genellikle ilk olarak ele alınan konuların başında, *şer'î hükmün delili* gelmektedir. İslam âlimleri eserlerinde, bütün meseleleri delilleri ile birlikte ele almışlardır. Bir mesele ya da bir fikir açıklandığında bunun izahı için delil getirmek vazgeçilmez ve ispatı için olmazsa olmazdır. Bu sebeple müellifler de, insanlığın önemli meselelerinden olan din konusunda, eserlerine *delil* ile başlamışlardır.

İslâm hukukunda delilin, biri geniş diğeri dar anlam ifade eden iki çeşit tarifi bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ve özellikle fakihlerin görüşleri açısından delil, “üzerinde düşünüldüğünde bir sonuca, ulaşılması mümkün olan şey”dir.

¹⁵¹ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, s. 427.

Bu delilin geniş kapsamlı yapılan tarifidir. Nitekim delil ile elde edilen bilgi zannî olabileceği gibi kat'î de olabilir.¹⁵²

Delilin dar kapsamlı tarifi, daha net bir ifadeyle “şer'î ve amelî bir hükme götüren şey” tarzında tarif edilebilir. Fukaha, şeriatın hükmünün kendisinden elde edildiği aslı ve hükmü elde etmenin yöntemlerini, bazen *delil* olarak da adlandırmışlardır. Zira *delil* ve *asıl* kelimeleri, bazen eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmaktadır. Fıkıh usulünün de bazen “fıkhın delilleri” olarak isimlendirilmesi, bunu desteklemektedir.¹⁵³

Şer'î delille, hüküm arasında büyük bir alâka vardır. Nitekim dinî literatürde delil denildiğinde İslâm şeriatındaki icmâlî ve tafsilî delil anlaşılmaktadır. Fıkıh usulünün de esas mevzusu şer'î delil, şer'î hüküm ve bu ikisi arasındaki bağıdır. Kitap ve Sünnet'in delil olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Kıyas ve İcmâ da âlimlerin çoğunluğuna göre delil sayılmaktadır. Bununla birlikte kıyası, daha farklı bir şekilde inceleyen âlimler de olmuştur.¹⁵⁴ Kanatimizce bunun sebebi kıyasın delilden ziyade, diğer üç delilden hüküm çıkarma yöntemi sayılmasıdır. Ya da sebebi Kitap, Sünnet ve İcmâın kat'î, kıyas delilinin ise zannî kabul edilmesinden dolayı arada oluşan derece farklılığıdır.

Kitap, Sünnet ve İcmâ, şer'î hükme kaynak olması sebebiyle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Debûsî gibi âlimler tarafından *el-hüccü'l-mücibe* (kesin bilgiyi gerektiren hüccetler) olarak isimlendirilmiştir. Delil değeri kısmen tartışmalı olan kıyas ise, asıl kaynaklardan hüküm çıkarmaya yarayan bir yöntemdir. Bazı usulcüler bu sebeple kıyası, *asılların fer'î ve hüccet-i mücevize* (bilgi ifade etmesi mümkün olan) olarak adlandırmışlardır.¹⁵⁵

¹⁵² Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1994, C. 9, s. 138-139.

¹⁵³ Ebü İshak eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüm'a*, nşr. Abdülmecîd et-Türkî, Beyrut: 1988, C. I, s. 161.

¹⁵⁴ Şirâzî, a.g.e. , C. I, s. 162-163; Fahrülsîlâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), I-IV, İstanbul: 1308, C. I, s. 1920; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s.5-6; C. II, s. 228.

¹⁵⁵ İbn Fûrek, *Muqaddime fî nuket min uşûli'l-fıkh*, nşr. Cemâleddin el-Kâsîmî, (Mecmû'u resâ'il fî uşûli'l-fıkh içinde), Beyrut: 1324/1906, s. 4-10; Debûsî, a.g.e. , s. 18; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Hamîdullah, Dımaşk: 1383-85/1964-65, C. II, s. 690; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmi'l-uşûl*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: 1407/1986, s. 187, 528; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdad 1407/1987, C. I, s. 76

Gazzâlî bu üç delili ürünü veren asıl, kıyası ise ürünü elde etmeye yarayan yol olarak nitelemiştir.¹⁵⁶ Bununla birlikte kıyas, asıllara bağlı olarak cereyan eden akıl yürütme faaliyeti olduğundan bazı âlimler tarafından şer'î delillerin dördüncüsü sayılmıştır.¹⁵⁷

Debûsî, eseri *Takvîmü'l- edille*'ye ilk olarak *delil* ile başlar. Usul konularını açıklarken delillere çizdiği çerçeveyi belirtmiş ve yaptığı açıklamalarda delilleri, *şerî* ve *aklî* deliller olarak ikiye ayırmıştır. Şerî ve aklî deliller de kendi içinde, *bilgiyi mümkün kılan* ve *bilgiyi gerektiren* olmak üzere iki bölümdür. Bilgiyi mümkün kılan delil, aksi mümkün olmakla birlikte kendisine “bilgi” isminin verilmesi caiz olandır. Bilgiyi gerektiren delil, aksi mümkün olmayacak şekilde kendisine “bilgi” isminin verilmesini zorunlu kılandır.¹⁵⁸

Debûsî, kesin bilgi gerektiren şerî delillerin; *Allah'ın kitabı, Peygamberden işitilen hadis, kendisinden tevâtüren nakledilen ve icmâ* olmak üzere dört tane olduğunu ifade etmiştir. Kendisine göre bütün bu deliller, Peygamberin haberi (hadis) olması ve Peygamberden nakledilmesi açısından eşittir. Nitekim meselenin özü Peygamberin sözüdür. Peygamberin sözünde de şüphe bulunmadığı ve Peygamberlerin *masum* yani Allah tarafından yalandan korunduğu aşikârdır.¹⁵⁹ Bilgiyi mümkün kılan delilleri de Debûsî; *muhassas âm, müevvel âyet, haber-i vâhid, kıyas* ve *sahâbî kavli* olarak açıklamıştır.¹⁶⁰

Gazzâlî, hükümlerin delillerini *Kitap, Sünnet ve İcmâ* olmak üzere üçe ayırmıştır. Gazzâlî, mecazen akıl ve istishâbın da dördüncü bir kaynak olarak sayılabileceğini belirtmiştir. Bizden öncekilerin şeriatının ve sahâbî sözünün delil olup olmadığının tartışmalı olduğunu beyan etmiştir.¹⁶¹

İslam hukukunun kaynakları ve delilleri olarak genellikle zikredilen *Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas* tarifinin, görüldüğü üzere müellifler tarafından farklı bir şekilde ele alınmıştır. Gazzâlî bu dört kaynağı “hükümlerin delilleri”, Debûsî ise “kesin bilgiyi

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 7-9

¹⁵⁷ İbnü'l-Kassâr, *el-Muqaddime fi'l-uşûl*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut: 1996, s. 40; Debûsî, *Takvîmü'l- edille*, s. 19

¹⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l- edille*, s.18.

¹⁵⁹ a.g.e. , s.19.

¹⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l- edille*, s.168.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 101.

gerektiren şer‘î deliller” olarak isimlendirmektedir. Ayrıca tariflerde Gazzâlî’nin *kıyas* ismini zikretmeyip *akıl delili* ifadesini kullanması, aklî bilgiye verdiği önemi göstermektedir. Ancak Debûsî’nin tarifinde tam aksi bir yönde, *Peygamberden işitilen haber* diyerek sünneti işaret etmesi ve *kendisinden tevâtüren nakledilen* diyerek bir kez daha sünneti işaret etmesi, naklî bilgiye verdiği önemi göstermektedir.

Hanefî olan Debûsî’nin genel kabul edilenin aksine, İslam hukukunun delilleri konusunda naklî bilgiyi öncelemesi ve Şâfiî mezhebine mensup Gazzâlî’nin tarifinde aklî bilgiye ağırlık vermesi, bu iki büyük âlimin kendilerine has yönlerinin olduğunun büyük bir göstergesidir.

2.1. KİTAP

Şâriin muradı hususunda kesin bilgiyi ifade ettiği için Kitap yani Kur’an, *şer‘î delil* olarak nitelendirilir. Bundan dolayı şer‘î hükmün kaynakları ve naslardan bir sonuç çıkarmayı amaçlayan yöntemler, delil olarak adlandırılmıştır. Şer‘î deliller; aklî-naklî, kat‘î-zannî, ihtilâf edilen -ittifak edilen şeklinde kısımlara ayrılır.

Kur’an, İslâm dininin ve hükümlerinin aslî temelini oluşturur. Usulde de aslî ve tâlî kaynaklar irdelenirken, ilk olarak Kitap yer alır. Hükümlerin asıl kaynağının Kur’an olduğu, tüm müslümanlar tarafından kabul edilir. Kitaplara inancın imanın bir gereği olmasından ve Allah’ın kelâmı olduğunun ispatı kelâm ilmi ile ele alındığından dolayı, usul eserlerinde Kitab’ın delil olması üzerinde çok fazla durulmamaktadır. Bu sebebe binaen Debûsî ve Gazzâlî’de eserlerinde daha çok Kitabın hükme delaletini ve şaz kıraatleri ele almışlardır.¹⁶²

Kur’an’ın aslına uygun olarak günümüze ulaşmış olduğunda, müslümanlar arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bütün metodolojik tartışmalar, Kur’an’ın lafzının yorumlanması ve hükme delâleti üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta fıkıh usulünün, Kur’an ve Sünnet’in doğru anlaşılmasını ve kendilerinden hüküm elde edilmesini hedefleyen bir ilmî disiplin olduğu söylenebilir.

¹⁶² Debûsî, *Takvîmü ’l-edille*, s. 19; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli ’l-ahkâm*, Kahire: 1387/1968, C. I, s. 145.

Müctehid, nassın fikhî yorumlamasını yaparken nahiv kurallarına başvurduğu gibi, dinin genel amaçlarını da gözetir. Ayrıca olayın özel şartlarına ve diğer etkin unsurlara dikkat ederek bir sonuca ulaşır. Bu yüzden Kerhî bir meselede fikhî alanda geliştirilen zengin birikimi göz ardı ederek, hükmü doğrudan bir âyet veya hadisten çıkartmanın yanıltıcı olabileceği hususunda uyarmıştır.¹⁶³

Müellifler, delillerin tanımları ve konuyla alâkalı bilgilere eserlerinde geniş bir biçimde değindikten sonra bu dört delil üzerine detaylı bilgi vermek üzere, her bir delili ayrı başlıklar altında ele almışlardır.

Gazzâlî, **Kitab**'ı şu şekilde tarif etmiştir; “*Bize Mushaf*’ın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere, mütevâtir olarak nakledilendir”. Burada Kitap’la kastedilen Kur’an’dır. Tanımda “**Mushaf**” kaydının konulması noktalama ve işaretleme faaliyetlerinin Kur’an’a karışmasını önlemek içindir. Çünkü sahâbeler Kur’an’ın nakledilmesi hususunda, cüzlere bölünmesini dâhi hoş karşılayamayacak derecede titizlik göstermişlerdir. Başka şeylerin Kur’an’a karışmaması için, bunlardan uzak durmayı gerekli görmüşlerdir.¹⁶⁴

Gazzâlî bu tanımın ardından Kur’an üzerine yapılan ziyadelere değinerek şu âyeti örnek göstermiştir; “*Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır.*”¹⁶⁵ Ebû Hanîfe, yemin kefâretinde tutulacak orucun peş peşe olması gerektiğini söylemektedir. Çünkü İbn Mes‘ûd’un Kur’an nüshasında bulunan tetâbü’ (tutulacak orucun peş peşe olması) ziyadesi, Kur’an olduğu sabit olmasa bile en azından bir haberdir. Nitekim haber-i vâhidle amelde vaciptir.¹⁶⁶

Gazzâlî, Ebû Hanife’nin bu yorumunun zayıf olduğunu belirtir. Çünkü Gazzâlî’ye göre haber-i vâhid, yalan olduğu hususunda delil olmayan haberdir.

¹⁶³ Kerhî, *Risâle fi’l-uşûl*, Debûsî, Te’sîsü’n-nazar içinde, nşr. Zekeriyâ Yûsuf, Kahire: Matbaatü’l-İmam, ts. , s. 169-170.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 100-102.

¹⁶⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009, el-Mâide 5/89.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 100-102.

Devamında müellif, “Ebû Hanîfe eğer bunu Kur'an'dan sayıyorsa, bu kesinlikle hatadır” demiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in bunu, kendileriyle delil oluşabilecek bir topluluğa duyurması gereklidir ve bunu bir kişiye fısıldaması doğru değildir. Eğer Kur'an'dan olduğunu kabul etmiyorsa, bunun İbn Mes'ûd'un görüşü olabileceği gibi bir haber-i vâhid olması da muhtemeldir. Haber-i vâhid olup, olmadığı bilinmeyen bir şeyle amel doğru değildir. Ancak ravinin Hz. Peygamber'den açık bir şekilde duyduğunu belirttiği durumlarda, kendisiyle amel edilebilir.”¹⁶⁷

Debûsî İbn Mes'ûd'un orucun peş peşe olması (tetâbü') ziyadesini, Kur'an'dan sayılma şartını kaybetse de, Peygamberden bir haber olarak değerlendirildiğinden dolayı kendisi ile amel ettiklerini açıklamıştır. Çünkü İbn Mes'ûd bu kelimeyi Kur'an'a bir ziyade olarak okumamıştır.¹⁶⁸

Meseleye Gazzâlî'nin daha mantıksal olarak yaklaştığı ve bazı mantık önermelerini delil olarak kullandığı görülmektedir. Zira kendisi yemin keffaretinde tutulacak orucun peş peşe olması (tetâbü') ziyadesini kabul etmeyip, bunu Hanefiler gibi en azından Peygamberden haber olarak da değerlendirmemektedir. Bu sebeple kendisinden önceki Şâfiî âlimler gibi, yemin keffaretinde tutulacak orucun peş peşe olmasının gerekmediğini savunmaktadır.¹⁶⁹

Debûsî bu meselede çoğunlukla kendi görüşlerini zikretmeyip, daha çok Hanefî âlimlerinin görüşlerini beyan etmektedir. Kanatimizce burada sahâbî kavlinin delil sayılması hususunda, taraflar arasında farklı bakış açısı mevcut olduğundan ihtilaf derinleşmektedir. Nitekim Gazzâlî; “Amel, ancak ravinin Hz. Peygamber'den duyduğunu açıkça belirttiği şey ile caiz olur” diyerek, sahâbî kavlinin delil olabilmesi için ravinin bunu Peygamberden duyduğunu açıkça belirtmesini şart koşmuştur. Ancak Debûsî sahâbî kavlini kendi fikri olamayacağı meselelerde, sahâbînin bu bilgiyi Peygamberden işitmiş olması ihtimalinden dolayı delil olarak kabul etmiştir.¹⁷⁰

Gazzâlî, bu meselenin ardından bismelenin Kuran'dan bir âyet olup olmadığına değinmiş ve soru cevap şeklinde konuyu ele almıştır. Denilirse ki: Bismelenin namazda okunması gerektiğini söyleyenler, bunu bismelenin Kur'an'dan bir âyet olmasına

¹⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 100-102.

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s.21.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 100-102.

¹⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s.21.

dayandırmaktadır. Lakin bismelenin Kur'an'dan bir âyet olduğu, kesin olmayan bir bilgi ile sabit olmaz. Zira zan, icthadî meselelerde ameli gerekli kılar. Başka konulara gelince zan cehalet olup, bilgi kaynağı sayılamaz. Bismelenin hükmü bu durumda, İbn Mes'ûd'un kıraatindeki peşpeşelik hükmü (tetâbü) gibidir.¹⁷¹

Gazzâlî bu soruyu, şu şekilde cevaplandırmıştır:

Bismelenin kıyamda okunmasının gerekli olduğu hususunda, sahih hadisler mevcuttur. Bismelenin, Kur'an'dan bir âyet olduğu da aşikârdır. Ancak Bismelenin, her surenin başında müstakil bir âyet olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un kıraatiyle, bu meselenin hükmünün eşit olduğu düşünülemez. Bu kıraat Kur'an'dan bir âyet olmadığı gibi, bir hadis de değildir. Fakat bismelenin namazda okunmasının gerekli olduğu hususunda sahih hadisler bulunmaktadır ve bismelenin Kur'an'dan bir âyet olduğu tevâtürle sabit olmuştur. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un kıraati meselesi ile besmele meselesinin hükmü arasında büyük bir fark bulunmaktadır.¹⁷²

Debûsî, “besmele Kur'an'dan mıdır?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: ashabımızdan namaz hakkında, “*Önce eûzü çekilir, ardından besmele gizli okunur. Sonra Sübhâneke duası okunup, Kur'an âyetleri okunmaya başlanılır.*”¹⁷³ şeklinde rivayet gelmiştir. Bu mutlak ifadeden anlaşılmaktadır ki, Hanefilerin selef âlimlerine göre besmele Kur'an'dan bir âyettir. Ancak aynı şekilde farz namazların son iki rekâtında olduğu gibi, “*besmele gizli okunur*” ifadelerinden de bismelenin Fâtiha'dan olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü besmele teberrüken okunmuş olup, farz olan kıraati eda için okunmamıştır. Ayrıca Ebû Muhammed'den rivayet olunmuştur ki: “Besmele, surelerin arasını ayırmak ve kendisiyle başlanılarak bereketlenmek için indirilen Kur'an'dan bir âyettir. Bu sebeple Kur'an'dan olduğu için vahiy kalemi ile yazılmıştır. Ancak yazıldığı surelerden bir âyet olmadığından dolayı da, surelerden ayrı olarak yazılmıştır. Bütün bu ihtilaflar ve konuşulanlar en azından ortada büyük bir şüphenin bulunduğunu göstermektedir. Hâlbuki Kur'an ayetleri şüphe ile sabit olamaz. Bu sebeple bismelenin yazıldığı sureyle birlikte bir âyet olmadığı anlaşılmaktadır.”¹⁷⁴

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 104-105.

¹⁷² a.g.e. , C. I, s. 105.

¹⁷³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s.21.

¹⁷⁴ a.g.e. , s. 21.

Meselenin sonucu olarak, Gazzâlî ile Debûsî arasında Kitabın delil olduğu hususunda farklı bir görüş bulunmamaktadır. Ancak şâz kıraatlerin delil oluşu, Kur'an üzerine yapılan ziyade ve bismelenin durumu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Anlaşıldığı üzere bismelenin Kur'an'dan bir âyet olduğu hususunda kendilerinden önceki usulcüler gibi ittifak etmişlerse de, bismelenin her surenin başında müstakil bir âyet sayılmasında ihtilaf vâki olmuştur.¹⁷⁵

Gazzâlî, İmam Şâfiî'nin "bismelenin her surenin başında müstakil bir âyet olduğu" hakkındaki bir görüşünü nakletmektedir. Lakin kendisi başka rivayetlerin de olduğunu, hatta Şâfiî'nin bu konu hakkında tereddüt ettiği görüşünün de sahih olduğunu bildirmektedir. Meselenin sonucunda Gazzâlî sahih hadisleri zikrederek bismelenin Fâtiha sûresine ait olduğunu ve dolayısıyla namazda sesli şekilde okunması gerektiğini savunmaktadır.¹⁷⁶

Debûsî, kendi mezhep imamlarının görüşlerine de yer vererek, bismelenin Fâtiha suresinden olmadığını ve dolayısıyla namazda sessiz bir şekilde okunması gerektiğine işaret etmiştir. Bu meselede şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır; iki müellif de besmele konusunu, İbn Mes'ûd'un kıraati meselesiyle birlikte ele almışlardır. Gerçekten de bu iki mesele birbiriyle bağlantılı ve iki tarafı da zorlamaktadır. Bu yüzden iki âlim de birbirine benzeyen bu meseleyi birlikte ele alıp, aslında iki meselenin birbirinden farklı olduğunu ve dolayısıyla hükümlerinin de farklı olduğunu savunmuşlardır. Ancak bir meseleyi savunurken getirdikleri delilleri, muhatapları diğer mesele de kendi aleyhlerine kullanmışlar ve kendi delilleriyle karşı tarafın görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Bu durumda meseleyi çok hassas bir hale getirmiş, iki müellif de bu sebeple bir meselede getirdikleri delilin, diğer meselede karşılarına getirilmemesi için çok daha titiz ve seçici davranmışlardır.¹⁷⁷

2.2. SÜNNET

İslam hukuk metodolojisinde, teklifî hükümler konusunda emredilen fiiller iki kısma ayrılmıştır. Taleb, bağlayıcı ve kesin olmadığında genellikle mendup kavramı

¹⁷⁵ Gazzâlî, *El-Müstasfâ*, C. I, s. 102.

¹⁷⁶ a.g.e. , C. I, s. 102.

¹⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 21.

kullanılmaktadır. Bu görüşe göre teklifi hükmün alt başlığı olarak sünnet, mendubun en mühim kısmını oluşturmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, cuma saati imam hutbeye çıktığında insanların kendisine doğru bakmasının sünnet olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸ Bu da bizlere sünnet kelimesinin, fıkıhın erken dönemlerinden itibaren kullanıldığını göstermektedir.

Hanefilerde sünnet, kitaptan sonra gelen delildir ve hükmün kaynaklarındandır. Lakin sünnet, âyetlere nazaran daha çok ihtilaf konusu olduğundan sünnetin terki veya kabulü hususunda eleştiriler hiç eksik olmamıştır. Nitekim Hanefiler'in sünneti kabulde ve yorumlamada ileri sürdüğü şartlar, hadisçiler tarafından itham konusu yapılmıştır. Ancak Hanefiler de, kendisiyle çelişen daha sağlam bir delil bulunmadığı müddetçe sahih sünnetle ameli gerekli görmüşlerdir.

Sünneti, fukahanın çoğunluğu rivayet etme açısından *mütevâtir* ve *âhâd* şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Hanefî âlimleri sünneti; mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklinde üçlü bir ayırıma tabi tutmuşlardır. *Meşhur sünnet*; başlangıçta sahâbe tarafından âhâd olarak nakledilip, tâbiîn ya da tebeu't-tâbiîn zamanında tevâtür derecesine ulaşmış sünneti ifade etmektedir.¹⁷⁹

Şâfiî âlimlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî ise sünnetin, “bağlayıcı olmamakla birlikte uyulması istenen fiil” mânasına geldiğini ifade ederek; mendup, tatavvu, müstehap ve nâfile terimleriyle aynı anlamda olduğunu söylemektedir.¹⁸⁰

Mâlikî Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Mâlikî âlimlerinin bazen müekked sünnet hakkında vâcip kavramını kullandıklarını, ancak bu sözlerinin mecaz anlamda olduğunu ifade etmiştir. Fıkıh usulünde çoğunlukla kabul gören görüşe göre sünnet, dinen vâcip olmaksızın yapılması istenmiş fiildir. İslam hukukunun delillerinin ikincisi olan sünnetin delil oluşu, istisnalar hariç tüm İslam âlimleri tarafından kabul edilmiştir. Ancak sünnet, âlimler tarafından farklı değerlendirilmelere tâbi tutulmuştur.¹⁸¹

Gazzâlî, sünnet hakkında şu şekilde değerlendirmelerde bulunmaktadır:

¹⁷⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb ts. , C. I, s. 287, 315, 345.

¹⁷⁹ Serahsî, *el-Uşûl*, C. I, s. 292.

¹⁸⁰ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, C. I, s. 288-289.

¹⁸¹ Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmi'l-uşûl*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: 1407/1986, s. 173.

Hız. Peygamberin sözü delildir. Çünkü Kur'an'ın icâzı, Hız. Peygamberin sözünün doğruluğuna işaret etmektedir. Allah, kendisine uymayı insanlara emretmiştir. Ayrıca Allah, Kur'an'da “O, hevedan konuşmaz; konuştukları ancak vahiydir”¹⁸² buyurmuştur. Nitekim vahyin okunan (metlûv) kısmına Kur'an, okunmayan (gayr-i metlûv) kısmına da *Sünnet* denir. Zira Peygamber kavli, kendisini bizzat işitenler için kesin delildir. Sonraki asırlarda yaşayanlara ise, Hız. Peygamberin sözleri raviler tarafından ulaşmaktadır. Bu nakletme de, tevâtür ya da âhâd haber şeklinde olmaktadır. Bu açıdan *Sünnet* konusu, iki bölüm ve bir mukaddime şeklinde işlenecektir. Bu bölümlerden birincisinde âhâd, diğerinde mütevâtir haber konusu ele alınacaktır. Görüldüğü üzere Gazzâlî, Sünnet'i vahyin bir parçası saymış ve Peygamberin sözlerinin Allah tarafından kendisine vahyedilen emirler olduğunu söylemiştir.¹⁸³

Kanatımızca Gazzâlî bu konuda nadir görülen bir ayırım yaparak, Peygamberin sözlerinin kendisini bizzat işitenler için birinci sırada delil olduğunu söylemiştir. Peygamber döneminden sonraki kişiler için ise, rivayetler belirleyici olmaktadır. Rivayetin şekli açısından hadis, *mütevâtir* ve *âhâd* olmak üzere iki kısma ayrılır. Çünkü Peygamberin sözünün delil olduğu hususunda kimsenin şüphesi yoktur, ancak Peygamberin sözüyle “*Peygamber şöyle dedi*” arasında ki fark aşikârdır. Yani rivayet zincirinde rivayetlerde, sözün Peygambere aidiyeti ve rivayet eden kişinin hadisi nasıl anladığı hep sorgulanmıştır. Bu sebeple asırlar boyunca âlimler, doğruyu ve hakikati bulmak için hadisleri incelemiş ve kısımlara ayırmışlardır. Bu dikkate rağmen eserlerinde zikrettiği hadislerin sıhhati üzerinde yeterli hassasiyeti göstermediği gerekçesiyle bazı âlimler tarafından Gazzâlî eleştirilmiştir.¹⁸⁴

Debûsî delillerin ikincisi olan sünneti, *Peygamberden işitilen hadis, kendisinden tevâtüren nakledilen* diye zikretmektedir. Yani çoğunlukla İslam âlimlerinin, sünnet diye ifade ettiklerini, Debûsî genel olarak zikretmeyip, sünnetin bir alt başlığı diyebileceğimiz âhâd ve mütevâtir haberi tanımına başlık olarak almıştır. Ancak buna

¹⁸² En-Necm, 53/3-4.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 129.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Bağdad: 1404/1984, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, C. I, s. 258-259, 267-270; Apaydın, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, s. 39-40.

rağmen iki müellif de sünneti, âhâd ve mütevâtir olmak üzere ikiye ayırarak bu konu da aynı düşündüklerini göstermektedirler.¹⁸⁵

Gazzâlî, sünnet kısmına başlamadan önce giriş mahiyetinde olmak üzere, bir *mukaddime* yazmıştır. Mukaddimesinde, sahâbenin hadisleri naklederken kullandığı lafızları ele alıp, sahâbenin hadisleri naklederken beş çeşit lafız kullandığını zikretmiştir.

Birincisi; Sahâbenin, “*Hz. Peygamberin şöyle söylediğini işittim*” ya da “*Bana şunu haber verdi*” diyerek nakletmesidir. Rivayet lafızlarının en sağlam şekli budur. Bu şekildeki rivayette, başka bir mânaya ihtimalin bulunması mümkün değildir.

İkincisi; Sahâbenin “*Hz. Peygamber şöyle dedi*” ya da “*Şunu haber verdi*” şeklinde nakletmesidir. Şayet sahâbe bu sözü rivayet etmişse bu lafzın mânası zâhirdir, sarih olamaz.¹⁸⁶ Zira Hz. Peygamberden bizzat duymasa bile, kendisine söylenen bir habere itimad ederek “*Hz. Peygamber şöyle dedi*” şeklinde rivayet edebilir.

Bu şekildeki rivayetlerde şüphe bulunabileceğinin delili şöyledir: Ebû Hureyre “*Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur.*”¹⁸⁷ hadisini zikretmiş, kendisinden bu durumu açıklaması istendiğinde, “*Bunu bana Fazl b. Abbas haber verdi.*” demiştir. Anlaşıldığı üzere Ebû Hureyre hadisi başkasından duyduğunu söylemeden, kendisi işitmiş gibi rivayette bulunmuştur.

Üçüncüsü; Sahâbînin “*Hz. Peygamber şunu emretti, şunu yasakladı.*” gibi ifadeleridir. Bu şekildeki rivayetlerde iki durum bulunmaktadır. Birincisi bunu Hz. Peygamberden bizzat işitip işitmediğinde; ikincisi ise, “*emretti*” ifadesindedir.¹⁸⁸

Nitekim sahâbe, hakikatte emredilmeyen bir şeyin emredildiğini zannedebilir. Fakihler “*yap*” sözünün emir mânası içerip içermediği hususunda, farklı görüşlere sahiptir. Bundan dolayı bir kısım ilim erbabı, Hz. Peygamberin ifadesiyle nakledilmediği müddetçe, bu rivayetin delil sayılamayacağını söylemektedir. Gazzâlî’ye göre Sahâbînin, Hz. Peygamberin emrini kesin bir şekilde bilmediği ya da Hz.

¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 22-23.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 129.

¹⁸⁷ Tirmizî, “Savm”, 63.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 130.

Peygamberin “şunu emrediyorum” sözünü duymadığı sürece, “Hz. Peygamber şunu emretti.” şeklinde rivayette bulunmayacağıdır.

Dördüncüsü; Sahâbenin, “*Şununla emrolunduk, şundan nehyolunduk*” gibi ifadeleridir. Bu şekildeki rivayetlerde yukarıda zikredilen ihtimaller mevcut olmakla birlikte, bir de emri veren kişinin kimliği hususunda şüphe bulunmaktadır. Bu sözden, emri veren kişinin Hz. Peygamber veya halifelerden biri mi olduğu anlaşılamamaktadır. Bazı fakihler taşıdığı şüphe nedeniyle, bu şekilde yapılan rivayetin delil olamayacağını ileri sürmüşseler de, çoğu âlim bu ifadelerin sadece Allah’a ya da Hz. Peygambere hamledilebileceğini belirtmişlerdir.¹⁸⁹

Beşincisi; Sahâbenin “*şöyle yaparlardı*” şeklindeki ifadesidir. Şayet sahâbe Hz. Peygamber’e atıfta bulunuyorsa, bu söz yapılan fiilin caiz olduğunu gösterir. Nitekim sahâbenin bunu zikretmiş olması, Hz. Peygamberin haberdar olduğu halde sessiz kaldığını gösterir ki, bu durumda söz konusu fiilin yapılmasının caiz olduğu anlaşılır.¹⁹⁰

Debûsî, *kendisiyle amel edilebilecek haberler ve kendisiyle amel edilip edilememesi açısından haberler* olarak, haberi iki açıdan incelemiştir. Metin eksenli haber taksiminde, kendisiyle amel edilip edilemeyeceği bakımından değerlendirilmektedir. Doğruluğu kesin olan haberler, yalandan korunmuş peygamberlerin haberleridir. Hükmü, doğruluğuna inanılması ve kendisiyle amel edilmesinin gerekliliğidir.¹⁹¹

Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler, Firavun gibi ilahlık iddiasında bulunan ya da Müseyleme gibi peygamberlik iddia eden kimselerin haberleridir. Hükmü yalan olduğunun bilinmesi ve dil ya da daha güçlü bir yolla reddedilmesinin gerekliliğidir.¹⁹²

Yalan ya da doğru olma ihtimali eşit seviyede olan haber, fâsık kişilerin verdiği haberlerdir. Haberin doğruya ve yalana ihtimali bulunduğundan, ancak adâlet şartıyla

¹⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 131.

¹⁹⁰ a.g.e. , C. I, s. 132.

¹⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 205.

¹⁹² a.g.e. , s. 205-206.

kabul edilebilir. Adâlet şartı bulunmadığı zaman hükmü, “Eğer size bir fâsık haber getirirse, onu araştırın.”¹⁹³ âyeti gereğince kendisinde tevakkuf edilmesidir.¹⁹⁴

Debûsî, sened eksenli haber taksiminde kendisiyle amel edilmesi bakımından haberi *meşhur* ve *garîb* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Meşhur haberi, *tevâtür derecesine ulaşanlar* ve *meşhur olmasına rağmen tevâtür derecesine ulaşamayanlar* olarak iki kısımda incelemektedir. Garîb haberi de, *meşhur olmamasıyla birlikte reddedilmeyenler* ve *reddedilenler* şeklinde tasnif etmektedir.¹⁹⁵ Debûsî'nin usulünde haber; *mütevâtir haber*, *meşhur haber*, *kabul edilen* ve *kabul edilmeyen garîb haber* olmak üzere dört şekildedir.¹⁹⁶

2.2.1. Mütevâtir Haber

Sözlükte “tevâtür” kelimesinin ismi faili “mütevâtir ” kelimesi, araya zaman girmesine rağmen kesintisiz devam etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹⁷ Fıkıh usulünde mütevâtir haber, “yalan söylemek üzere birleşmeleri âdeten imkânsız olan bir topluluğun diğer bir topluluktan naklettikleri haber” anlamına gelmektedir.¹⁹⁸

Gazzâlî'ye göre, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği aşikârdır. Ancak Gazzâlî, Sümeniyye¹⁹⁹ mezhebinin bunu kabul etmediğini, bilgiyi duylara bağlı kıldıklarını ve bu görüşlerinin batıl olduğunu bildirmiştir. Lakin bu görüşün yanlış olduğunu, çünkü bizim duyu organlarından elde edilen bilgiler hariç birçok bilgiyi zorunlu olarak bildiğimizi belirtmiştir. Meselâ bin sayısının birden fazla olması, bir şeyin hem kadim hem hadis olmasının imkânsızlığı gibi. Aynı şekilde iddia ettikleri gibi bilginin duyu organlarına bağlı olması, beş duyu kanalıyla idrak edilmiş bir bilgi değildir. O zaman bu bilginin de kendileri için geçerli olmaması gerektiği halde, bunu kabul etmektedirler. Sağlıklı düşünen herkes, kendisi gitmemiş olsa da dünyada Bağdat

¹⁹³ El-Hucûrât, 49/6.

¹⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 205.

¹⁹⁵ a.g.e. , s. 207.

¹⁹⁶ a.g.e. , s. 213.

¹⁹⁷ Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, nşr. Abdümelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: 1407/1987, C. II, s. 627-633; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. V, s. 273-275.

¹⁹⁸ Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 187.

¹⁹⁹ Sümeniyye; Tenasühe, âlemin kudemine, nazar ve istidlalin olmadığına inanan bir guruptur. Bunlar varlığı hayal içinde hayal olarak kabul etmişler, bilgi ve marifetin yollarını beş duyuya hasretmişlerdir.

isminde bir şehir bulunduğundan, peygamberlerin varlığından, devletlerden hatta Şâfiî'nin ve Ebû Hanife'nin varlığından şüphe etmez.²⁰⁰

Bazıları, “Tevâtürün kesin bilgi ifade etmesi zorunlu olsaydı, kimse buna muhalefet etmezdi. Ancak buna karşı çıkanlar ve bunu kabul etmeyenlerin olduğu bilinmektedir. Bunun için tevâtür kesin bilgi ifade etmemektedir.” demişlerdir.²⁰¹

Gazzâlî bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir:

Bu konuda itiraz eden kişi, ancak gerçeği kabul etmemesi sebebiyle muhalefet etmektedir. Şayet bildiklerimizi sizin sözleriniz sebebiyle terk edecek olsaydık, sizin de Sofistlerin²⁰² itiraz etmesi sebebiyle duyu yoluyla algılanan bilgileri terk etmeniz gerekli olurdu. Çünkü bilindiği üzere Sofistler duyularla edinilen bilgileri kabul etmemektedirler. Ka'bi de tevâtür bilgisinin nazarî olduğunu iddia etmektedir. Lakin bu görüşü batıldır. Zira nazarî bilgi kendisinde şüphe ihtimali bulunan şeydir.²⁰³ Kadınlar, çocuklar, nazarî bilgi ehlinden olmayanlar ve kasıtlı olarak nazarî bilgiyi terk edenler de bunu bilmemektedir. Nazarî bilgi karşısında kişi, bu konuda kendi içinde şüphe duyar ve ardından bu bilgiyi araştırır. Ancak Şâfiî'nin ve Mekke'nin varlığı konusunda bir şüphe duyulmamakta ve araştırma da yapılmamaktadır. Gazzâlî tevâtürün, nazarî bilgi ifade ettiğini kabul etmemektedir. Şayet sadece haber veren kişinin sözünün, kesin bilgi ifade etmeyeceği kast ediliyorsa, bunu kabul etmektedir.”²⁰⁴

Debûsî mütevâtiri şu şekilde tarif etmiştir: mütevâtir kendisinde hiç şüphe bulunmayacak şekilde sana ulaşan haberdur. Aynı bir kişiyle konuşurken kalbine haberin ulaşması gibi, bu durum da çokluklarından dolayı yalan üzerine birleşmeleri düşünülmeyen bir topluluktan bir haber işitmek gibidir. Hükmü ise, kişinin kendi kulağıyla işitmiş gibi kesin bilgiyi vacip kılmasıdır.²⁰⁵

Bazıları da, “Mütevâtir haber kesin bilgiyi gerektirmez, ancak tatmin edici bir bilgi meydana getirir” demişlerdir. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanlar her ne kadar gerçek

²⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 131-132.

²⁰¹ a.g.e. , C. I, s. 131-133.

²⁰² Sofestaiye; Eski bir Yunan fırkası olup, kendi içinde farklı guruplara ayrılmışlardır. Kimileri bilginin varlığını inkâr etmiş, kimileri hakikatlerin kanaatlere tabi olduğunu iddia etmiştir. Bazıları da bilgiyi inkâr etmemekle beraber bunları elde etmenin beşer kuvveti dâhilinde olmadığını söylemiştir.

²⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 132.

²⁰⁴ a.g.e. , C. I, s. 133.

²⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 207.

olmasa da, İsâ peygamberin öldürüldüğünü mütevâtir olarak nakletmişlerdir. Hâlbuki onlar bizden sayı olarak da fazladır. Ve Zerdüş'tün mucizelerini de, Mecusiler doğru olmadığı halde mütevâtir bir şekilde nakletmişlerdir. Kendilerine sorulduğunda, müslümanların Hz. Peygamberin risâletini ve mucizelerini mütevâtir olarak kabul ettikleri gibi, onlarda kendi dinî bilgilerini gönül rahatlığıyla kabul etmektedirler. Zira onlar kesin bir bilgi üzerine değillerdir. Meselâ bir kişi, bir kimsenin kesin olarak yaşadığını biliyor. Lakin sonra evine döndüğünde bir ağıt işitiyor, adamın ölüm haberini duyuyor. Bunun üzerine onlara taziyeye gidiyor ve o kişinin hayatta olduğu bilgisinin geçersiz olduğunu anlıyor ve bu şekilde kişinin yaşadığı bilgisinin gerçek olmadığı ortaya çıkmış oluyor.²⁰⁶

Debûsî cevap olarak şunları söylemiştir: Bu delil ile beraber anlatılanlar baştan sona mantıksızdır. Bu kişi zannediyor ki, kendisi Peygamberlerden hiçbirini, Allah'ın kitabını, dedelerini, ninelerini tanımadı. Çünkü bu bilgilere kişi, ancak haber vasıtasıyla ulaşmıştır. Kim derse ki: “Ben bunları tanıdığımı kabul etmiyorum.”, şüphesiz her şeyden önce dinini, sonra da aklını iptal etmiş olur. Bilginin kaynağı olan kalplerimize müracaat ettiğimizde, gözlerimizle evlatlarımızı bildiğimiz gibi, dedelerimizi ve ninelerimizi de mütevâtir haber olarak biliyoruz. Yine her Müslüman gözüyle gördüğü evini bildiği gibi, Mekke'nin varlığını da bilmektedir. Bu durumda hakikat tam mânasıyla ortaya çıktıktan sonra bunu inkâr etmek, gözle gördüğümüzü inkâr etmek gibidir.²⁰⁷

Şayet, “İnsanlar çok da olsalar yalan üzerine birleşme ihtimalleri vardır. Çünkü tevâtür şartı bütün dünyada yaşayanların değil, ancak bir şehir halkının ya da genelinin bir araya gelmesidir. Ve Peygamberin risâletinin bizlere ulaşması da ancak kendisinin askeri olan ashabinin nakletmesi ile olur. Kendileri her ne kadar çok da olsalar yalan üzerine ittifakları söz konusu olabilir” denilirse, Debûsî bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Bu yalan üzerine yapılan ittifak, uzun zaman geçtiğinden ve on binleri bulan ashab gibi topluluklarda bütün herkesin gerçeği gizlemesi çok nadir olacağından mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü insanın bir bilgiyi hayatı boyunca sır gibi

²⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 207.

²⁰⁷ a.g.e. , s. 207.

saklaması, zor olan bir durumdur. İnsan dayanamaz arkadaşına söyler, o da dayanamayıp diğerine söyler ve bu şekilde sır ifşa olmuş olur”.²⁰⁸

Topluluğun uzun müddet bir bilgiyi gizlemeleri ihtimali, bu sebeple düşünülemez. Özellikle de ashabın içerisinde mü'minler olduğu gibi, münafıklar ve kâfirlerin casusları da bulunduğundan, böyle bir bilginin gizlenmesi mümkün olamaz. Yahudilerin arasında Îsâ aleyhisselam'ın öldürülmesinin tevâtür olarak nakledilmesine gelince, burada iki durum söz konusu olmaktadır.²⁰⁹

Birincisi; burada tevâtür bulunmamaktadır, çünkü tevâtürün şartlarında bütün topluluğun bilgiyi nakil konusunda eşit olması gerekmektedir ki, bu şart burada yerine gelmemektedir. Katledilme olayı, onu evde öldürmek için gelenler tarafından rivayet edilmiştir. Bir kimseyi öldürmeyi isteyen bir takım kişilerin yalan üzerine birleşmeleri âdeten kaçınılmazdır. Buradaki yalan üzerine ittifak o kişiyi öldürmekten daha kolaydır. Ve bu topluluğun dokuz kişi oldukları da rivayet edilmiştir.²¹⁰

Eğer, “Îsâ peygamberin asıldığı iddiasının Yahudilerin arasında tevâtüre ulaşması da, bizim iddiamızı desteklemektedir. Asılma olayı, insanların üzerine yalanda birleşebilecekleri bir hadise olmayıp, herkesin bizzat müşahede ettiği bir durumdur.” denilirse, Debûsî cevap olarak şunları söylemiştir: Onlar öldürme hadisesinden sonra çarمیha gerilmeyi nakletmişlerdir. Öldürmeden sonra çarمیha asılmak ise âdeten fazla görülen bir şey değildir. Bilakis aşikâr olan haberler ve kulaktan kulağa yayılan “*falanca asılmış*” laflarıyla yetinilir. Ayrıca rivayet edilmektedir ki: Yahudiler, Îsâ peygamberi tanımıyorlardı ve onlara “yahuza” denilen bir kişi bunu haber vermişti. Ancak bilindiği üzere bir kişinin sözü ile mütevâtir bilgi oluşmaz.²¹¹

İkincisi; Yahudilerin tevâtürleri, Îsâ aleyhisselam olarak bildikleri kişinin öldüğü hakkında kesin bilgi meydana getirmektedir. Ancak Kur'an'ı Kerim'de zikredildiği gibi “*onlara benzetildi*”²¹² yani orada asılan kişi, Îsâ aleyhisselam'a benzetilen şahıstır. Aynı şekilde rivayet edildiğine göre ne zaman Yahudiler Îsâ'yı (a.s.) öldürmeyi kast ettiler, Îsâ (a.s.) havarilerine “Kim Allah'a kavuşmak ve bana benzetilip

²⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 208.

²⁰⁹ a.g.e. , s. 207-208.

²¹⁰ a.g.e. , s. 208-209.

²¹¹ a.g.e. , s. 209.

²¹² En-Nisâ, 4/157.

şehit olarak cennete girmek ister.” dedi. İçlerinden bir tanesi bunu kabul etti, şehit edildi ve İsa (a.s) onların arasından Allah’a yükseltildi, ama hiç kimse bunu görmedi.²¹³

Sonuç olarak yapılan incelemede, Debûsî ve Gazzâlî’nin mütevâtir haber konusunda ittifak halinde oldukları anlaşılmaktadır. İki müellif de, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini savunmuşlar ve bunun ümmetin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini beyan etmişlerdir. Mütevâtir haberin ancak şâz gruplar ve kişiler tarafından eleştirildiğini söyleyip, bu konuda çok sert üsluplarla bu kişileri tenkit etmişlerdir.

Gerçekten de dikkatle bakıldığında, bu konu çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü mütevâtir haber, İslamî ilimlerin bu günlere gelmesinde mihenk taşı olmuştur. İslam dininin iki asıl unsuru ve dayanağı olan Kur’an ve Sünnet’te oluşacak bir kuşku, İslamî ilimlere ve Müslümanların inançlarına telafisi mümkün olmayan zararlar meydana getirecektir.

İslam âlimlerinin çoğunluğu, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği hususunda icmâ etmişler ve bu bilgilerin asırlar boyunca korunması konusunda gerekli hassasiyeti göstermeye çalışmışlardır. Yakînen müşahede edilmektedir ki dini bilgiler, bütün ilahi dinlerde nakil yoluyla asırlar boyunca varlığını sürdürmüştür. Allah tarafından Peygambere iletilen vahiy, Peygamberden arkadaşlarına, onlardan da bütün insanlara zaman içerisinde ulaşmıştır. Bütün inanan insanlarda, bu bilgileri araştırarak dinî yaşamlarını dizayn etmişlerdir. Zaten bilindiği üzere din, inanç ve iman soyut kavramlar olduğundan bu konularda gözle görerek edinilen bir bilginin bulunması zordur.

Gazzâlî, bir bilginin tevâtür derecesine ulaşması için dört şart taşıması gerektiğini belirtip, bu şartları şu şekilde sıralamıştır:

a) Bir bilgiyi başkalarına ulaştıran kişilerin bilgiyi zan üzerine değil, bizzat kesin bir bilgi üzerine nakletmeleri gerekmektedir. Örneğin, Bağdat halkı bir kuşun güvercin olduğunu zannettiklerini ya da gördükleri bir kişinin Zeyd olabileceğini haber verseler, bu bilgiyle kuşun güvercin olduğu ve o kişinin Zeyd olduğu bilgisi kesin olarak oluşmaz.²¹⁴ Zira burada bilgiyi ulaştıranlar, bilgiyi zan üzerine nakletmişlerdir.

²¹³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 210.

²¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 132.

b) Aynı şekilde nakledilen bilginin, bilgiye dayalı zarurî bir haber olmamalıdır. Şayet Bağdat halkı, âlemin hadis olduğunu ya da bazı Peygamberlerin doğru olduğunu haber verseler, kesin bir bilgi ifade etmez. Çünkü bu bilgiler, herkes tarafından bilinebilecek zarurî bilgi kabilindedir.

c) Bilgiyi nakledenler sayı ve vasıta açısından, bilginin iki tarafında denklik bakımından birbirine eşit olması gerekmektedir. Yüzyıllar boyunca nakledilen bu bilginin nakleden ve nakledilen açısından her bir yüzyılda bu şartları taşıması lazımdır. Çünkü her bir yüzyılda yaşayan insanlar açısından bu bilgi müstakil olduğundan, bu şartlardan bir tanesi bile bir yüzyılda meydana gelmese bilginin doğruluğu oluşmaz. Bu sebeple Yahudilerin Hz. Musa'dan rivayet ettikleri “*kendi şeriatını nesh eden her şeyin yalanlanması*”, sayıca çok olmalarına rağmen doğru bilgi oluşturmamaktadır.²¹⁵

Aynı şekilde Şia'nın, Hz. Ali'nin imametine dair nas bulunduğu yönündeki rivayetleri de, yüzyıllar boyunca yapılan nakillerin sayıca çokluğuna rağmen, bu haberlerin doğru olduğu bilgisi oluşmamıştır. Çünkü bu nakillerin bir bölümü, başlangıçta bir kişi tarafından nakledilmiş, ardından yayılıp kendi asırlarından itibaren bu haberi nakledenler çoğalmıştır. Burada şart, asırlar boyunca meydana gelmekle beraber bütün asırlar şartın oluşumunda birbirine denk değildir. Bundan dolayı Hz. İsa'nın varlığı, Peygamberliği ve Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ali'nin imamet için adaylıkları konusunda doğru bilgi oluşmaktadır. Zira bunların her birinde şartlar oluştuğundan, kendisinden şüphe edemeyeceğimiz kadar kesin bir bilgi oluşmuştur. Ancak Hz. İsa'dan yapılan nakillerde ve İmamet konusunda şüphe duyulmaktadır.²¹⁶

d) Dördüncü şart ise tevâtürün sayısına ilişkin olup, Gazzâlî bu konuyu birkaç mesele de örneklendirerek açıklamaktadır. Kendisi bir bilgiyi nakledenlerin sayısını şart açısından *eksik*, *tam* ve *fazla* olarak üç kısma ayırmaktadır.

Sayıları eksik olan kişilerin rivayeti kesin bilgi ifade etmeyip, sayıları tam olan kişilerin nakilleriyse kesin bilgi meydana getirir. Sayıları fazla olan kişilerin rivayetlerinin bir kısmı bilgi oluşturur, diğerleri ise fazlalık olarak kalmaktadır. Ancak

²¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 132-133.

²¹⁶ a.g.e. , C. I, s. 134.

tam olan sayının miktarı belli olmayıp, kendisiyle doğru bilginin olduğu en az sayıdır.²¹⁷

İki müellif de görüşlerini beyan ettikten sonra anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Özellikle tevâtürün sayı açısından şartlarını, çok detaylı bir biçimde incelemiştir. Ayrıca mütevâtir haberin, kesin bilgi ifade ettiği hususunda yapılan ittifaka rağmen, mütevâtir haberin oluşması için gerekli olan şartlarda bazı ihtilaflar vâki olmuştur. Debûsî daha çok mütevâtir haberin genel bilgilerine değinmiş olup, sayısal olarak *yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan topluluğu* şart koşturmuştur.

2.2.2. Haber-i Vâhid

Haber-i vâhid sözlükte, bir tek kişinin rivayet ettiği haber anlamına gelmektedir.²¹⁸ Fıkıh usulünde cumhur âlimleri haber-i vâhidî, “mütevâtir derecesine ulaşmayan haber” olarak tarif ederken, Hanefiler “mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşmayan haber” anlamında kullanmışlardır.²¹⁹

Gazzâlî, mütevâtir derecesine ulaşmayan bütün haberleri *haber-i vâhid (âhâd hadis)* olarak tanımlamaktadır. Yani bir haberi beş ya da altı kişi bile nakletse, eğer mütevâtir derecesine ulaşmıyorsa bu haber, haber-i vâhidîdir. Ancak Peygamberin sözü, doğruluğu hususunda bir şüphe bulunmadığından dolayı kendisini bizzat işitenler için haber-i vâhid şeklinde nitelendirilemez. Gazzâlî, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmediğini ve bununda ilim ehli tarafından bilindiğini bildirmektedir. Nitekim bütün duyduklarımızı tasdik edemeyeceğimiz aşikârdır. Şayet haber-i vâhid tasdik edilirse, iki haber arasında bir çelişki meydana geldiğinde, iki zıt şey nasıl tasdik edilebilir.²²⁰

Hadis âlimlerinin, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği şeklindeki rivayetlerini ise Gazzâlî herhalde onlar bu sözleriyle, haber-i vâhidle amel etmenin vacip olduğunu bilmeyi kastetmişlerdir. Çünkü zan, bazen bilgi olarak isimlendirilebilmektedir. Bundan dolayı bazı hadisçiler, *haber-i vâhid*'in zâhir bilgi ifade ettiğini söylemişlerdir. Ancak

²¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 135.

²¹⁸ Semerkandî, *Mizan*, C. II, s. 639.

²¹⁹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 7.

²²⁰ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 145.

gerçekte bilgi için *batın* ve *zâhir* diye bir ayırım bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadisçilerin *zâhir bilgi* diye kastettikleri, *zan* olmalıdır. Yine kendilerinin “*Eğer onların mü’min olduklarını bilerseniz*”²²¹ âyetini delil göstererek, “Allah zâhiren bilmeyi kastetmiştir.” demeleri doğru olmaz. Çünkü âyetteki bilmek sözüyle kastedilen, kelime-i şهادetle meydana gelen gerçek bilgi olup, imanın zâhiridir.²²²

Debûsî’ye göre *haber-i vâhid* bilgiyi gerekli kılmayıp, ameli vâcib kılan şerî bir delildir. Aslında kesin bilgi ifade etmeyen bir şeyin ameli gerektirmesi bâtıldır. Bu sebeple bilgiyi gerekli kılmayan bu tür haberler, bilgiyi mümkün kılan olarak isimlendirilmiştir. Kesin bilgi ifade etmese de sübûtu konusunda galip zan bulunduğu ve kolaylık ilkesi gereğince kendisiyle amel caiz kılınmıştır.²²³

Debûsî, *haber-i vâhid* ve *garib haber* kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır. Mutlak olarak haber kavramını kullandığında, selef âlimlerinin kabul ettiği ve şöhret derecesine ulaşamayan haber-i vâhidi kastetmektedir. Nitekim haber-i vâhid, meşhur haber derecesine ulaşmasa da selef âlimleri tarafından kabul edilmiştir.²²⁴

Debûsî, âlimlerin *haber-i vâhid* hakkında dört görüş beyan ettiklerini söylemektedir. Âlimlerin çoğunluğu, her ne kadar haber veren kişi yalandan korunmuş (ma’sum) olmasa da, haber-i vâhidin delil olduğunu söylemişlerdir. Bazı âlimler ise, şahitlikte gerekli olan sayıya ulaşmıyca kadar delil olamayacağını söylemişlerdir.²²⁵

Bazı ilim ehli de, şahitlikte gerekli olan sayıdan daha fazla bir sayıya ulaştığında delil olabileceğini ifade etmiştir. Debûsî’ye göre görüşlerine itibar edilmeyen bazı kişiler, haber-i vâhidin din konusunda delil olamayacağını söylemiştir. Ancak haberi veren kişi, yalandan korunmuş olursa ya da haber tevâtür derecesine ulaşırsa, bu durumda delil olabilir demişler ve bu sözlerine delil olarak da; “*Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme.*”²²⁶ ve “*Allah hakkında ancak hakkı söyleyiniz.*”²²⁷

²²¹ El-Mümtehine, 60/10.

²²² Gazzâlî, *el-Müstafâ*, C. I, s. 145.

²²³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s.168.

²²⁴ Recep Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 80; Erdoğan Sarıtepe, “Debûsî’nin Usûl Anlayışında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri”, *Electronic Turkish Studies*, 9 (5), Ankara: 2014, s. 1791.

²²⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 170.

²²⁶ El-İsrâ, 17/36.

²²⁷ En-Nisa, 4/171.

âyetlerini zikrederek, bilginin yalan ihtimali bulunan bir haberle meydana gelemeceğini belirtmişlerdir.²²⁸

Âlimlerin çoğunluğu, Kur'an'dan "*Muhakkak ki apaçık delillerden ve hidayetten indirileni gizleyenler...*"²²⁹, "*O vakti hatırla ki Allah kendilerine kitap verilenlerden onu insanlara açıklayacağınıza ve onu gizlemeyeceğinize dair söz almıştı.*"²³⁰ âyetlerini delil getirerek, Allah'ın bilgiyi gizlemeyi ve onu açıklamayı terk etmeyi yasakladığını söylemişlerdir.²³¹

Debûsî hadisleri rivayet edenleri, rivayetlerinin kabul edilmesi açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Zira râvi, ilmi ve nesebi ile bilinen bir kişi olabilir, ya da nesebi ve kendisi bilinmeyen birkaç hadis rivayet etmiş birisi olabilir. Sonra bu rivayetlere sahâbe veya seleften bir tasdik, ya da bir reddetme meydana gelebilir. Bu şekilde iki kısım ortaya çıkmış olmaktadır:

a) Birinci kısımdakiler, Hulefâ-i Râşidîn ve fikhî ile öne çıkmış olan büyük sahâbiler gibi olanlardır. Bu meşhur sahâbilerin verdikleri haber, sahih kıyasa aykırı olmadığı müddetçe delil olarak kabul edilmektedir. Bu ikisi arasında bir teâruz olduğunda râvi fikhî, re'y ve icthad ehlinde ise kıyas, verdiği haber ile reddedilir. Çünkü haber genel olarak bakıldığında, kıyastan daha fazla dikkate alınmaya layıktır. Sebepiyse haberin, yakînen aslî delil olmasıdır. Ancak buradaki sorun nakilde olup, ravinin yanılması ya da unutulması mümkün olduğundan bir şüphe meydana gelmektedir. Lakin burada râvi, ilmi ve güvenilirliğiyle temayüz ettiğinden dolayı bu şüphe ortadan kalkmakta ve haber kıyasa tercih edilmektedir. Lakin fikhî ve re'y ehlinde değilse, o zaman verdiği haber ile kıyas reddedilmez.²³²

Fikhî ehli olmayanlara gelince, Ebû Hureyre'nin rivayetinin kıyas ile reddedilmesi örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Ebû Hureyre (r.a.), sahâbenin meşhurlarından ve adil olanlarından. Fakat yapmış olduğu "*Abdest ateşin değdiği*

²²⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 169-170.

²²⁹ El-Bakara, 2/159.

²³⁰ El-Âl-i İmrân, 3/187.

²³¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 170.

²³² a.g.e. , s. 180.

şeylerden dolayıdır” rivayetine, İbn Abbas (r.a.) “Sıcak sudan ya da yağlandığımız yağdan dolayı mı abdest alacağız.” diyerek itiraz etmiştir.²³³

İbn Abbas burada haberle amel etmeyip, kıyas sebebiyle haberi reddetmiştir. Şayet kıyas ile haberi reddetmek caiz olmasaydı, bu şekilde delil getirmezdi. Ya da yanında başka bir haber olsaydı, hangisinin daha önce söylendiğini araştırırdı ve sessiz kalmazdı. Nitekim rivayet edilen hadisler de, Ebû Hureyre’nin haberinin tersinedir. Çünkü Hz. Peygambere bir gün pişirilmiş et sunulduğunda, eti yemiş ve abdest almadan namaz kılmıştır.²³⁴

Debûsî’ye göre Ebû Hureyre çok kıymetli bir sahâbî olsa da, fıkıh ve ilim de İbn Abbas (r.a.) ile mukayese edilemez. Nitekim İbn Abbas’ın bilgisi bütün sahâbe tarafından kesin olarak kabul edilmiş ve hatta bazıları bu konuda icmâ oluştuğunu bile iddia etmişlerdir. Buna delil olarak, sahâbilerin Ebû Hureyre’nin rivayeti ile amel etmeyip, İbn Abbas’ın görüşüne göre hareket etmesini göstermişlerdir. Aynı şekilde Ebû Hureyre’nin “*Veled-i zina için şerlisidir.*”²³⁵ rivayetini, Hz. Aişe Kur’an’dan “*Hiç kimse kimsenin günahını taşıyamaz.*”²³⁶ âyetini delil göstererek reddetmiştir.²³⁷

Buradan anlaşılmaktadır ki rivayetin kıyasla reddedilmesi, fakih olmayan kişi tarafından yapılan nakillerdedir. Nitekim Ebû Hureyre (r.a.) adaletine ve Peygamberle olan sohbetinin çokluğuna rağmen fakih olmadığından, rivayet ettiği hadis kıyasa aykırı olması sebebiyle Hanefiler tarafından kabul edilmemiştir. Ayrıca bir diğer sebebi de, mâna ile rivayet etmeyi caiz görmeleri nedeniyledir. Râvinin hadisten anladığı mâna ile rivayet ihtimali ortaya çıkınca, râvi fakih olmadığı zaman hata vâki olması mümkündür. İşte bundan dolayı Hanefî âlimleri, *musarrat* hadisini ve ödünç verilerek yapılan alışverişi ravinin fakih olmaması sebebiyle kıyasla reddetmişlerdir.²³⁸

b) İkinci kısımdakiler Seleme b. Muhak, Ma’kil b. Yesar, Vâbisa ve kendileri tanınmadıkları halde ancak rivayetlerinin bilindiği sahâbiler gibi olanlardır. Tanınmayan

²³³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 180.

²³⁴ a.g.e. , s. 180-181.

²³⁵ Ebû Hureyre’nin “*Veled-i zina için şerlisidir*” rivayetinden, zinaya karışan iki kişinin suçu aşikâr olarak anlaşılmaktadır. Bu rivayete göre veled-i zina, yani zina sebebiyle meydana gelen çocukta, günaha ortak sayılmaktadır.

²³⁶ El-En’am, 6/164.

²³⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 179-180.

²³⁸ a.g.e. , s. 181.

bu gibi kişilerin haberi, şayet selef kendisinden nakilde bulunduysa ya da bu haberle amel ettilerse delildir. Aynı şekilde bu habere karşı sükût ederlerse, amel etmeseler bile delil olarak sayılır. Çünkü onların kendisiyle amelin caiz olmayacağı bir meselede, sessiz kalmaları mümkün değildir.²³⁹

Debûsî, “Kim oldukları bilinmeyen meçhul, adaleti ve zabtı tespit edilemeyen kişilerin rivayeti nasıl olurda kabul edilir.” şeklindeki suale, şöyle cevap verilebileceğini söylemiştir: Bu meçhul kişiler, adaletin ve zabtın galip olduğu bir asırda yaşadılar. Bu asır, Peygamberin yaşadığı ve şöyle buyurduğu asırdır: “*İnsanların en hayırlıları; benim de içinde bulunduğum bu asırda yaşayanlar, sonra arkadan gelenler ve onların ardından gelenlerdir. Bundan sonra yalan yayılır.*”²⁴⁰ Ancak bugün, meçhul bir kimsenin rivayeti, fâsıklık yayıldığından dolayı adaleti ortaya çıkana kadar kabul edilmez.²⁴¹

Sonuç olarak Debûsî ve Gazzâlî, kesin bilgi ifade etmese de haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olduğunu savunmuşlardır. İki müellife göre de haber-i vâhid, zann-ı gâlib ifade eder ve doğru olma ihtimali yüksek olan bir haberdir. Nitekim buradaki zan, doğru olma ihtimali kuvvetli olan bir habere dayanmaktadır. Fakat haber-i vâhid, kesin bilgi ifade etmediği için itikadî meselelerde delil olamaz.

2.3. İCMÂ

İcmâ sözlükte; *ittifak, karar birliği ve kesin karar* anlamlarına gelen müşterek bir kelimedir. İcmâ lafzı ile Hz. Muhammed (a.s.) ümmetinin, dinî bir konuda ittifak etmesi kastedilmektedir. Gazzâlî’ye göre, Nazzâm’ın tek bir kişi bile söylemiş olsa, delil olduğu ortaya çıkmış her sözün icmâ olacağı görüşü ise, hem dile hem de örfeye aykırıdır. Nazzâm icmânın delil olmadığını savunduğundan, kendisine göre icmâ yorumlamıştır.²⁴²

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, icmâ delil olarak kabul etmekte ve deliller hiyerarşisinde Kitap ve Sünnet’ten sonra icmâa yer verilmektedir. Havâric ve İmâmiyye

²³⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 182.

²⁴⁰ Buhârî, “*Yeminler ve Nezirler*”, 6695.

²⁴¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 182.

²⁴² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 173.

ise, icmâi delil olarak kabul etmemektedir. Ancak icmâi, Şîa'nın kabul etmediği şeklindeki ifadeler, Şîa tarafından eleştirilmektedir. Ayrıca Fukaha metodu üzerine yazılmış eserlerde, icmân rûknüne yer verilmekle birlikte tanımı zikredilmemiştir. Ancak icmân, “azîmet” ve “ruhsat” şeklinde iki çeşidi bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁴³

Mütekellimîn usulcülerin eserlerinde icmân rûkûnleri, icmâ edenler ve icmân kendisidir. İcmâa katılma ehliyeti, usulcülerin çoğunluğuna göre, müctehidlere aittir. İcmâa katılabilecek kişiler, fıkıh usulü eserlerinde “fukaha”, “ehlü'l-hal, ve'l-akd” “ulemâü'l-ümme” şeklinde geçmektedir.²⁴⁴

Günümüzde icmâi yeni bir bakış açısıyla ele alma çabaları izlendiğinde, âlimlerin çoğunluğunun bu kavramla ictihad, şûra ve örf kavramları arasında paralellikler kurup, problemleri çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Dolayısıyla icmâ ile karşılaştırılması bakımından, bu üç kavramın incelenmesine ihtiyaç vardır.

a) İctihad

İcmâ, sonucu ve mahiyeti itibariyle bir ictihad şekli değildir. İctihadın doğru şekilde yürütülmesine, yardım eden bir kaide olarak anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından âlimlerin farklı görüş bildirmediği hususlar, ictihadı gerektirmeyen alanı teşkil etmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri, icmâ ile hükümleri koruma altına almaya çalışmışlardır. Hükümleri icmâ ile korumaya sevk eden bir etken de, ictihad özgürlüğünün sapkın yorumlara yol açabilecek bir noktaya gelmesi endişesidir. Ve bu koruma, kendi kutsal Kitaplarını tahrif etmeleri sebebiyle Kur'an'da ağır biçimde tenkit edilen yahudilerin benzeri bir duruma düşme tehlikesinden dolayı da olabilir.²⁴⁵

b) Şûra

Şûra, İcmâ ile toplumda istikrarı sağlama hususunda birleşmektedir. Sahâbîlerin birçok uygulamasının açıklanmasında da, şûra ve icmâ kavramları iç içedir. Ancak şûra araştırılan meselenin tartışılıp, farklı fikirlerin oluşmasını sağlayan bir yöntemdir. İcmâda olduğu gibi bütün görüşlerin aynı hedefte biraraya gelmesini, şûra hedeflemez.

²⁴³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüştûl*, C. III, s. 226-227.

²⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 181, 191.

²⁴⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2000, C. 21, s. 420-425.

Şûra ile icmân içerisinde, katılımcıları ve konusu açısından da büyük farklar bulunmaktadır.²⁴⁶

c) Örf

Tanımı göz önüne alındığında aralarında icmâ ile örfün bazı ortak noktaları tespit edilebilmektedir. Ancak aralarında büyük farklılıklar da vardır. İcmâda ana unsur aynı görüşte biraraya gelmeleri iken, örfte sadece genel bir kabul yeterlidir. Hanefîlerinin eserlerinde özellikle, “sükûtî icmâ” ile “örf-i âm” terimlerinin beraber zikredildiği görülür. Ancak örfte sözü edilen genel inanç ve kabulün oluşması için, uzun zaman gerekmektedir.²⁴⁷

Gazzâlî’ye göre icmân gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığının en açık delili, icmân fiilen vuku bulmasıdır. Buna örnek olarak da; beş vakit namazın ve Ramazan orucunun farz olduğu üzerine, bütün Müslümanların icmâ etmesini zikredebiliriz. Zaten bütün ümmet naslara, kesin delillere uymayı gerekli görürken ve bunlara aykırı davranmayı bir cezalandırılma sebebi sayarken, icmân gerçekleşmemesi nasıl mümkün olabilir.²⁴⁸

Bazı âlimler, Müslümanların bir konuda icmâ etmesi mümkün olsa da, değişik bölgelerde yaşadıklarından dolayı bunun bilinmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Gazzâlî ise, icmâa katılanların görüşmesi mümkün olabilecek bir sayıda olmaları durumunda, bu kişilerin yüz yüze görüşerek bu bilgiyi elde etme imkânlarının olabileceğini savunmuştur. Eğer yüz yüze görüşme imkânları yoksa o zaman bir kısmı görüşme yoluyla, diğerleri de kendilerine mütevâtir olarak gelen haberlerle bilgi sahibi olabilir. Örnek olarak Şâfîîlerin, Müslümanın zimmî karşılığında öldürülemeyeceği ve velisiz nikâhın batıl olacağı yönündeki görüşleri bilinmektedir.²⁴⁹

Kanatimizce usulcüler icmân delil oluşuna kitap, sünnet ve aklî yönlerden delil getirmek için çok çabalamışlarsa da bunların arasında en kuvvetlisi sünnettir. Nitekim âyetlerden, “*İşte böylece sizi, insanlara şahitler olasınız diye orta bir ümmet kıldık.*”²⁵⁰,

²⁴⁶ Dönmez, “İcmâ”, C. 21, s. 422, 423, 425.

²⁴⁷ a.g.e. , C. 21, s. 421-425.

²⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 173.

²⁴⁹ a.g.e. , C. I, s. 174.

²⁵⁰ El-Bakara, 2/143.

“ Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”²⁵¹ ve buna benzeyen âyetler, delaleti açık olmayan zâhir lafızlardır. Hatta zâhir ifadelerin delalet ettiği derecede bile mânaları açık değildir.

Gazzâlî, icmâ konusunun en önemli noktasının ümmetin bir bütün olarak hataya düşmesinin imkânsızlığı olduğunu söylemektedir. Ancak kendisi Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin icmâin dayanağı olarak sevk edildiği fikrini kabul etmez. İcmâ için en kuvvetli dayanağın, İslâm ümmetinin dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini bildiren hadislerin tevâtür derecesine ulaşması olduğunu söyler.²⁵²

Gazzâlî’ye göre icmâin delil oluşuna dair delalet bakımından en açık âyetin meâli şu şekildedir. “Kendisine doğru yol açıkça belli olduktan sonra, Resule karşı gelen ve müminlerin yolundan başkasına tabi olanları yöneldikleri tarafa döndürürüz ve cehenneme yaslarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”²⁵³ âyetidir. Nitekim bu âyet, müminlerin dosdoğru yoluna uymayı gerektirmektedir. Ayrıca kendisi İmam Şâfiî’nin de icmâa delil olarak bu âyeti gösterdiğini söylemektedir. Kanatimizce Gazzâlî bu bilgiye menâkıb kitaplarından ulaşmıştır. Zira Şâfiî er-Risâle adlı eserinde icmâi incelerken hiçbir âyet zikretmemekte ve icmâin delilinin mütevâtir sünnet olduğunu söylemektedir.²⁵⁴

Gazzâlî, en sağlam dayanağın sünnet olduğunu belirtmiş ve delil olarak da, “Ümmetim hata üzerinde birleşmez.”²⁵⁵ hadisini zikretmiştir. Ancak bu hadis, Kur’an gibi mütevâtir olmamakla birlikte Hz. Ömer, İbn Mes’ûd, Enes b. Mâlik gibi güvenilir birçok sahâbeden “Ümmetim delalet üzerinde birleşmez.”²⁵⁶, “Allah benim ümmetimi delalet üzerinde toplamaz.”²⁵⁷ şeklinde ve bu mânaya delalet eden daha birçok hadis rivayet edilmiştir. Bütün bu rivayetler, sahâbe ve tâbiûn zamanından günümüze kadar nakledilmiş, halef ve seleften hiçbir âlim buna karşı çıkmamıştır. Zira bu rivayetler ümmetin çoğunluğuna muhalefet edenler tarafından bile kabul edilmiştir. Müslümanlar

²⁵¹ El-Âl-i İmrân, 3/110.

²⁵² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 173-181.

²⁵³ En-Nisâ, 4/115.

²⁵⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire: 1359/1940, s. 472-476; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 174-175.

²⁵⁵ İbn Mâce, “*Fiten*”, 8/11, 1303.

²⁵⁶ Tirmizî, “*Fiten*”, 7/4, 466, Dârimî, “*Mukaddime*”, 8.

²⁵⁷ Yakın anlam için bk. Ebu Dâvud, “*Fiten*”, 1.

dinin temel meselelerinde olduğu gibi fer'î meselelerde, halen bu rivayetleri delil olarak kabul etmektedir.²⁵⁸

Denilirse ki: Tek kişinin rivayeti bile kesin bilgi ifade etmiyorsa, bu haberler nasıl mütevâtir olabilir?

Gazzâlî bu soruyu iki şekilde izah etmiştir:

a) Bu haberler, tek olarak *mütevâtir* derecesine ulaşmasa da, bu birbirinden farklı haberin bir araya gelmesiyle ümmetin hatadan korunmuş olduğu bilgisi, kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Hâtem'in cömertliği, Ali'nin yiğitliği, Haccâc'ın hatipliği ve Peygamberin arkadaşlarını yüceltmesi örnek olarak gösterilebilir. Çünkü bütün bu rivayetler tek başlarına mütevâtir olmasalar da, hatta tek başlarına ele alındığında bazı ravilerde şüphe ihtimali bile bulunsa, yine de bir bütün olarak ele alındığında hepsinin yalan üzerine birleşmesi mümkün olmadığından mütevâtir sayılmaktadır.²⁵⁹

b) Ayrıca bu rivayetler *zarurî bilgi* oluşturmasa da, *istidlâlî bilgi* ifade etmektedirler. Zira bu rivayetler, sahâbe zamanında meşhur olmuş ve onlar icmâ ispat etmede bu rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.

Nazzâm'ın zamanına kadar, bu konuda hiçbir âlim farklı bir görüş belirtmemiştir. Hâlbuki normalde asırlar boyunca herkesin bir konuda ittifak etmesi, kesin bir delil olmadığı müddetçe mümkün olmamaktadır. Çünkü insan tabiatı farklı olduğu gibi, amaçları ve hedefleri de farklıdır. Bundan dolayı haber-i vâhidle ispat edilen hükümler, her devirde farklı görüşlere maruz kalmış ve kendisinde tereddüt meydana gelmesinden uzaklaşmamıştır.²⁶⁰

İcmâm tanımını Debûsî şu şekilde yapmıştır: “Dinde delil olan icmâ, ictihat ve adalet sahibi olan asrın âlimlerinin icmâdır.” Debûsî'ye göre icmâ, *sükûtî icmâ* ve *sarih icmâ* diye iki gruba ayrılmaktadır. İcmâmın sabit olması da bazen onların açık şekilde belirtmesiyle (sarih icmâ), bazen de bir kısım âlimlerin açıkça söylemesiyle ve geri kalanların da buna sessiz kalmalarıyla gerçekleşmiştir (sükûtî icmâ). Ancak bu sessiz kalmanın delil olabilmesi, fetvanın kendilerine söylendiğinde ya da insanlar arasında

²⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 175.

²⁵⁹ a.g.e. , C. I, s. 175-176.

²⁶⁰ a.g.e. , C. I, s. 176.

fetva meşhur olduğu zamanda, reddi gerektirecek hiçbir hareket kendilerinden ortaya çıkmadığındadır.²⁶¹

İcmâ ehlinde bulunması gereken şartları Debûsî, müstakil bir başlık altında ele almamaktadır. Fakat yaptığı tanımdan ve diğer ifadelerinden, icmâ ehlinde bulunması gereken şartların O'na göre dört olduğu söylenebilir. Bu şartlar icmâ ehlinin; müslüman, ictihad ehli, ehl-i sünnet mensubu ve adâlet sahibi olmasıdır. İcmâa katılan âlimlerin az ya da çok olmasının, bu görüş üzerine ölünceye kadar kalmalarının ve bilgisi olmayan avâm insanların muhalefetinin bir önemi yoktur. Açık olarak belirtilen icmâa gelince, kendisinde bahsedilen ihtilaf ve problem bulunmamaktadır. Sessiz kalınan icmâ'da, bazı ihtilaflar meydana gelmiştir. Çünkü fetvayı işiten âlimin, fetvanın yanlış olduğunu bildiği halde, gerçeği beyandan kaçınarak sessiz kalması doğru olmaz. Bu sebepten ötürü kendisinin adaleti, sessizliğinin o fetvanın doğruluğundan olduğuna delalet etmektedir. Ancak burada kendisine düşünerek doğru bilgiyi bulması için, bir zaman verilmesini Debûsî şart koşmuştur. Ama bu zamanın âlimin ölümüne kadar uzatılmasını da kabul etmemektedir.²⁶²

Debûsî bu genel bilgileri zikrettikten sonra icmâi; *sahâbenin açık bir şekilde zikrettiği icmâ, bazı sahâbelerin açıkça zikredip diğerlerinin sessiz kaldığı icmâ, hakkında daha önceden bir görüş belirtilmemiş bir hüküm üzerine o yüzyılda yaşayanların yaptığı icmâ ve selefin ihtilaf ettiği bir meselede ki görüşleri üzerine yapılan icmâ* olarak dört kısma ayırmıştır.²⁶³

Âlimler icmâ hakkında, beş farklı görüş beyan etmişlerdir;

- a) Her yüzyılda yaşayanların yaptığı *icmâ* delildir.
- b) Sahâbeden sonraki asırlarda yapılan *icmâ* delil değildir.
- c) Sadece medine ehlinin gerçekleştirdiği *icmâ* delildir.
- d) Ancak Peygamberin soyundan gelenlerin yaptığı *icmâ* delildir. Çünkü onun soyundan gelen imamlar yalandan korunmuşlardır.
- e) Seleften birisinin muhalefet ettiği bir meselede *icmâ* delil sayılmaz.

²⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 27-28.

²⁶² a.g.e. , s. 28.

²⁶³ a.g.e. , s. 29-30.

Debûsî, buradaki görüşlerden birincisinin doğru olduğunu bildirmiştir. Çünkü icmâ hüccet kılan deliller herhangi bir kavme, mekâna ve asra has kılınmamıştır. Diğer görüşler ise, âlimler tarafından terk edilmiştir.²⁶⁴

İmam Muhammed'den rivâyet edilmiştir ki her asırda yapılan icmâ delildir, ancak bu dört merteye üzerinedir. En kuvvetlisi, sahâbenin açık olarak belirttiği icmâdır. Çünkü onlar Peygamberin sohbetiyle şereflenmişler ve ümmet bu konuda ittifak etmiştir. Medine ehli de aynı şekildedir. Sonra, derece bakımından en kuvvetli icmâ, bazı sahâbelerin açık beyan ettiği diğerlerinin sessiz kaldığı icmâdır. Sonra hakkında daha önceden bir görüş belirtilmemiş bir hüküm üzerine, sahâbeden sonra yaşayanların yaptığı icmâ gelir. Nitekim sahâbe Peygamberin halifeleri olup, sahâbeden sonra gelenler de sahâbenin halifelerdir. Bundan dolayı aralarında bir bağlantı meydana gelmektedir.²⁶⁵ Hz. Peygamber'in hadisi de, bu görüşü desteklemektedir: *“İnsanların en hayırlıları; benim de içinde bulunduğum bu asırda yaşayanlar, sonra arkadan gelenler ve onların da ardından gelenlerdir. Bundan sonra yalan yayılır.”*²⁶⁶

Sahâbenin farklı görüşlerinin olduğu bir mesele üzerine yapılan icmâ hususunda, âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler bunun bir icmâ olamayacağını, çünkü icmân gerçekleşmesini gerektiren delillerin bütün ümmeti kapsadığını ve dolayısıyla ümmetten bir kimse muhalefet ettiğinde icmân gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.²⁶⁷

Sonuç olarak Debûsî ve Gazzâlî, âlimlerin açık şekilde görüşlerini belirtmesiyle (sarih icmâ), bir kısım âlimlerin açıkça söylemesiyle ve geri kalanların da buna sessiz kalmalarıyla gerçekleşen (sükûtî icmâ) icmân delil olduğunu savunmaktadır.

Debûsî'ye göre icmâ, Kur'an ve Peygamberin bizzat kendisinden duyulan haber gibi, kesin bilgi ifade eden delillerdendir. Ancak Debûsî icmâ konusunu çok detaylı bir şekilde ele almayıp, çoğu meseleyi sadece işaret ederek geçmiştir. Ayrıca sahâbenin görüş ayrılığına düştüğü bir meselede, sahâbeden sonra gelen müctehitlerin onların belirttiğinden farklı bir görüşü beyan etmelerini kabul etmemektedir.

²⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 28-29.

²⁶⁵ a.g.e. , s. 31.

²⁶⁶ Müslim, *Kitâb-u Fezâîli Sahâbe*, 1964/4.

²⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 30-31.

2.4. KIYAS

İslam hukuk metodolojisinde kıyas kendisi hakkında hüküm mevcut olmayan bir meseleye, aralarındaki ortak özellik sebebiyle hükmü açık bir şekilde belirtilen meseleye göre hüküm vermek anlamındadır. Kıyas fıkıh usulünde salt düşünme, doğruya sevk eden delil anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca istidlâl çeşitlerini açıklamakta, kıyastan istifade edilmektedir. Bununla birlikte farklı anlamlarda da kullanılmıştır.²⁶⁸

Kıyas, re'y anlamı olarak beşerî faaliyetle hükme ulaşma anlamındadır. Bu anlam usuldeki, akıl yürütme mânasındaki kıyasa da karşılık gelmektedir. Kıyas tikel olaylarda kullanıldığı gibi, tümevarım yoluyla ulaşılan genel kaide anlamına da gelir.

Mâzerî²⁶⁹ gibi usulcüler, Yunan mantığını fıkha soktuğu yönünde Gazzâlî'ye eleştiriler yöneltmişlerdir.²⁷⁰ Ancak Gazzâlî mantık ilminde kullanılan kıyasın, fıkıhtaki kıyas yerine kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bunun yerine fıkıhtaki kıyasın, mantıkta kullanılan kıyasın sığasında kullanılmasını önermektedir. Bu da fikhî kıyasın içeriğini değiştirecek özellikte olmadığından, Gazzâlî'ye yapılan eleştiriler anlamını yitirmektedir.²⁷¹

Kanatimizce Gazzâlî kıyası, hüküm çıkarma metotlarından birisi olarak değerlendirmekte ve ayrı bir başlıkta incelemektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Gazzâlî, kıyası İslam hukukunun kaynaklarından bir tanesi olarak görmeyip, onu bir hüküm çıkarma metodu olarak değerlendirmektedir. Ayrıca naklî hükümlerin akıl ile idrak edilemeyeceğini savunan Gazzâlî, aklın sadece peygamberlerden önceki fetret zamanlarında bir ceza olmadığına ve davranışlarımızda bir kısıtlama bulunmadığına delalet edebileceğini söylemektedir.²⁷²

Naklin varlığından evvel hükümlerin bulunmadığı hususu, akıl deliliyle bilinmekte ve bu durum naklî bilgi elde edilinceye kadar devam etmektedir. Yani

²⁶⁸ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha: 1399, C. II, s. 749.

²⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî (ö. 536/1141) Mâlikî fakihî, hadis ve kelâm âlimi.

²⁷⁰ Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), C. VI, s. 240-242; Zebîdî, *İthâfî's-sâde*, I, s. 28.

²⁷¹ İbn Berhân, *el-Vüshûl ile'l-usûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Riyad: 1404/1984, C. II, s. 221-223.

²⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 217.

Peygamber beş vakit namazın farz olduğunu bildirdiğinde, altıncı bir vakit namazın farz kılınmadığı anlaşılmış olur. Bu namazın farz kılınmayışı, Peygamberin bu şekilde bir namazın bulunmadığını söylemesi sebebiyle değil, vacipliği mevcut olmadığındandır. Nitekim bu namazın vacipliğini ispatlayacak bir delil olmadığından, *aslî nefy* üzerine kalır.²⁷³

Debûsî, kıyas konusunda âlimlerin çoğunluğunun ve bütün sahâbenin şöyle dediğini nakletmiştir: Muhakkak ki naslarla sabit olan asıllar üzerine, bu nasların hükümlerinin fer'î konulara geçirilmesi için re'y ile kıyas yapmak delildir. Ve bu kıyas şeriatın delillerden olup, yeniden hüküm koymak değildir.²⁷⁴

Dâvûd Ez-Zâhiri²⁷⁵ ve Zâhirîlerden ona uyanlar, kıyası bir delil olarak kabul etmemişlerdir. İbrahim Nazzâm da, kıyasın selefın icmâına aykırı olduğunu söylemiş ve kıyası kabul edenleri eleştirmiştir. Bu görüşte olanlar Kur'an-ı Kerim'den "*Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır.*"²⁷⁶ âyetini delil olarak göstermişlerdir. Burada Allah, Kur'an'ın yeterli olduğunu bildirmiş ve kim Kur'an'la yetinmeyip kıyasla hüküm verirse, kesinlikle Kitab'a muhalefet etmiş olur. Ayrıca "*Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebler onunla yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi.*"²⁷⁷ âyetini delil olarak gösterip, kendi görüşlerimizden elde ettiğimiz kıyasın Allah'ın indirdiği âyetlerden olmadığını, dolayısıyla delil olamayacağını savunmuşlardır.²⁷⁸

Onlara göre kıyas görüşlerden ortaya çıkan bir yöntem olup, Şâri' tarafından indirilen Kur'an ve Sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber, kendi görüşlerine göre konuşmaz. Kur'an'da; "*(Ey Muhammed!) Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz günü düşün. Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*" buyrularak her şeyin açıklamasının

²⁷³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 218.

²⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260-265.

²⁷⁵ Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884), Zâhirî mezhebinin kurucusu.

²⁷⁶ El-Ankebût, 29/51.

²⁷⁷ El-Mâide, 5/44.

²⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260-267.

Kur'an'da nas, işaret, iktizâ ve delalet yoluyla beyan edildiği bildirilmiştir.²⁷⁹ Eğer bir hüküm Kur'an'da bulunmazsa, yokluk veya varlıktan sabit olan asıl üzerine bırakılmalıdır. Çünkü bu durum yine Kur'an'dan sayılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberden rivayet edilen; “İsrail oğullarının durumu içlerinde sebaya evlatları çoğaluncaya kadar, müstekîm olmaya devam edecektir. Onlar olmayan şeyleri, olmuş şeylere kıyas edecekler ve sapıtacaklar.”²⁸⁰, “Bu ümmet bir zaman Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünneti ile amel edecektir. Ardından bir zaman, re'y ile amel edecekler ve bunu yaptıkları zaman hem sapıtacaklar, hem de saptırmış olacaklardır.”²⁸¹ şeklindeki hadisleri delil olarak göstermişlerdir.²⁸² Diğer bir delilde Allah (c.c.) şeriatın hükümlerini ibadetlerin, cezaların ve kefâretlerin sayıları gibi birbirinden farklı kılmıştır. Şeriatın kendisinde re'yin olmadığını açıklamak için Şâri', hükümleri farklı kılmış ve hükümleri birbirine benzer kılmamıştır.

Âlimlerin çoğunluğu bu görüşü kabul etmemiş ve “*Ey basiret sahipleri ibret alın.*”²⁸³ âyetini delil getirerek, Allah'ın bizlere ibret almayı emrettiğini söylemişlerdir. İbret almak ise, bir şeyi benzeriyle kıyaslayarak karara varmaktır. Hz. Peygamber de bizlere hükümleri öğrettiği gibi, kıyası da öğretmiştir. Hz. Ömer, kendisine oruçlu iken kişinin hanımını öpmesini sorduğunda, “Sen oruçlu iken su ile mazmaza yapsan, bu orucuna zarar verir mi?” diye sormuştur. Ömer de: “Hayır” demiştir. Hz. Peygamber de “İşte oruçlu iken öpmekte aynı şekildedir.” diyerek cevap vermiştir. Yani mazmaza su içmenin başlangıcı olduğu gibi, öpmekte cimâm başlangıcıdır. Öyleyse mazmaza oruca zarar vermediği gibi, kişinin eşini öpmesi de oruca zarar vermez.²⁸⁴

Diğer bir delil de, sahâbenin kıyasın sahih bir delil olduğu hususunda icmâ etmesidir. Onların icmâi etmesi, Debûsî'ye göre aynı âyet gibi bir kuvvetli bir delildir. Sahâbe dedenin mirası konusunda ihtilaf etmiş ve hiç birisi nasla delil getirmeyip, re'y ile görüşlerini bildirmişlerdir. Hz. Ömer de, Kādî Şüreyh'a yazdığı bir mektubun da:

²⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 265-270

²⁸⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî, Riyad: 1403/1983, Kıyas ve Rey'den ictinâb bab-ı: 56.

²⁸¹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id* (Dervîş), 179/1.

²⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260-265.

²⁸³ El-Haşr, 59/2.

²⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 263-266.

“Allah’ın kitabıyla, peygamberin sünnetiyle hüküm ver, eğer bunlarda bulamazsan kendi re’yinle hükmet.” demiştir.²⁸⁵

Hız. Peygamberin yasakladığı re’y ve kıyas, meşrû hükümleri bırakıp da yapılan kıyas işlemlerine yorumlanmaktadır. Kur’an’da da şöyle buyrulmaktadır: “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, halimdir.*”²⁸⁶ Aynı şekilde Hız. Peygamber de: “*Sizleri serbest bıraktığım konularda, siz de beni serbest bırakınız. Çünkü sizden öncekiler, çok soru sormalarından ve Peygamberleri hakkında ihtilaf etmelerinden dolayı helak oldular.*”²⁸⁷ demiştir. Debûsî bütün bu açıklamalarla, kıyasın sahih olduğunu savunmaktadır.

Gazzâlî, kıyastan bahsederken istishâba da değinmiştir. İstishâbın dört şekilde kullanıldığını ve bunlardan üçünün doğru olduğunu eserine yazmıştır.

Birincisi; eserlerde anlatılan istishâbın genel anlamıdır.

İkincisi; tahsis edilinceye kadar *umûm istishâbı* ve nesh edilinceye kadar *nass istishâbı*’dır.

Üçüncüsü; Şeriatın, sabit olduğuna işaret ettiği hükmün istishâbıdır. Meselâ, itlaf veya iltizam durumunda zimmette borç oluşması bu şekildedir. Bu hüküm aslî olmasa da, şeriatın sübut ve devamına işaret ettiği şeriatın bir hükmüdür.

Dördüncüsü; müzakere mekânında yapılan *icmâ* istishâbıdır. Ancak bu şekildeki bir istishâb geçerli sayılmaz.²⁸⁸

Akıl delili ve istishâb hakkında kısaca bilgi veren Gazzâlî, “lafızlarından kıyas yoluyla hüküm elde etme” başlığı altında kıyası geniş bir biçimde ele almıştır. Gazzâlî’ye göre *kıyas*, aralarındaki ortak bir özellik sebebiyle bilinenin hükmünü bilinmeyene vermek, yani hükmü bilinen meseleyi bilinmeyen meseleye hamletmektir. Bütün kıyaslarda bu sebeple *asil, fer’, hüküm* ve *illet* olması gerekmektedir.²⁸⁹

²⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 260-270.

²⁸⁶ El-Mâide, 5/101.

²⁸⁷ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire: 1356/1937, İlim: 2879.

²⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 222-223.

²⁸⁹ a.g.e. , C. II, s. 228.

Kıyasta illetin belirlenmesi son derece önemli olduğundan, âlimler bu konuda çok titiz davranmışlardır. Çünkü kıyasın sahih ya da fasit olması illete bağlıdır. Ayrıca illetin doğru tespit edilmesi de, aynı derecede önemlidir. Zira illet ne kadar doğru ve yerinde belirtilirse kıyas o derece sahih olacaktır.

2.4.1. Kıyasın Rükünleri

Gazzâlî kıyas konusunu genel olarak işledikten sonra, Debûsî'den farklı olarak kıyasın rükünlerini ve rüknün şartlarını ele almıştır. Kıyasın rükünlerinin; *asıl, fer', illet ve hüküm* olmak üzere dört tane olduğunu bildirmiştir.

2.4.1.1. Asıl (el-makîs aleyh)

Kıyasta asıl, hükmü icmâ ya da nas yoluyla elde edilmiş mesele demektir.²⁹⁰ Kıyasın rükünlerinden olan *asılın*, Gazzâlî'ye göre sekiz şartı bulunmaktadır.

a) *Asılın hükmü sabit olmalı.* Yani asılın sabit olmadığı iddia edilirse, asılın sabit olduğuna dair delil getirilmeden bu asıldan istifade edilemez.²⁹¹

b) *Hüküm, şer'î veya sem'î bir şekilde sabit olmalı.* Yani lügavî veya aklî bir şekilde ispatlanan delil, şer'î hükmü oluşturamayacağından dolayı kıyas yoluyla da sabit olamaz.

c) *Asıldan elde edilenin, illet olduğunu bildiren yol sem' olmalı.* Yani vasfın illet olarak kabulü, şer'î bir hüküm olmasına bağlıdır.

d) *Asıl, farklı bir meselenin asılının fer'î olmamalı.* Yani Gazzâlî'ye göre asılın hükmünün sübûtu icmâ ya da nas ile olmalıdır. Nitekim darının pirince kıyas edilmesi, pirincin de buğdaya kıyası anlamsızdır. Çünkü ortak özellik birinci asılda mevcutsa, hükme ulaşmayı geciktirmek mantıksızdır. Dolayısıyla pirince darının fer' olması, meselenin tersinden daha doğru değildir.

e) *Asılda illeti ispatlayan delil, fer'î kapsamayıp asıla ait olmalı.* Meselâ ayva yiyecek maddesi olduğundan, buğdaya kıyasla faiz geçerlidir denilse ve Hz. Peygamberin “Yiyecek maddesini, yiyecek maddesi karşılığında satmayın” hadisi de delil olarak getirilse, bu durum Gazzâlî'ye göre mansûsu (nas tarafından belirlenmiş)

²⁹⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vüşûl*, s. 167

²⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 325.

mansûsa kıyas etmektir. Aynı buğdayın arpaya, dirheminde dinara kıyas edilmesi gibidir.²⁹²

f) *Bazı âlimlere göre, aslın kendisi üzerine kıyas edilmesinin caizliğini gösteren bir delil bulunması.* Ancak Gazzâlî'ye göre bu görüş dayanağı olmayan sakıncalı bir yorumdur. Çünkü sahâbîler bir kişinin eşine dediği “sen bana haramsın” cümlesini, talâka kıyas ettiklerinde bu cümlenin ta’lîl²⁹³ edilmesinin caizliğini gösteren bir delilleri yoktu. Onlar ancak zihinlerinde ki, bu söz ile alâkalı oluşan kuvvetli düşünceye itibar edip, özel hususa itibar etmemişlerdir.

g) *Aslın hükmü illete dayandırılması (ta’lîl) sebebiyle değişmemeli.* Gazzâlî'ye göre şayet illet, tahsîs nedeniyle asıl açısından net bir biçimde bulunmazsa, illet kabul edilmez. Anlam ilk başta akla geliyorsa, genel mânayı özel hale getiren bir karîne olabilir. Ancak düşünme yoluyla ulaşılan bir anlam ise, bu ihtilafa sebep olmaktadır.

h) *Asıl, kıyas yöntemine aykırı olarak meydana gelmiş olmamalı.* Yani Gazzâlî'ye göre kıyasa aykırı olan şeye, başka bir şey kıyas edilemez.²⁹⁴

2.4.1.2. Fer‘ (el-makîs)

Kıyasta, hükmü naslarda ya da icmâda açıkça ifade edilmemiş meseleye *fer‘ (el-makîs)* denir. Asıldan sonra *fer‘* konusunu ele alan Gazzâlî, fer‘in de beş şartının bulunduğunu söylemiştir.

a) Aslın illetinin, fer‘de bulunması. Zira asıldaki hükmün fer‘e geçmesi, illetin de geçmesinin sebebidir. İletinin fer‘de mevcudiyeti zan üzerine ise, hüküm aynı şekilde geçerlidir. Bazı usulcüler bunun caiz olamayacağını söylemişlerse de, Gazzâlî'ye göre bu görüşleri zayıftır.

b) Fer‘in varlığı, asıldan önce vâki olmamalı. Niyet konusunda, abdestin teyemmüme kıyası bu şekildedir. Çünkü delalet yoluyla meydana gelmesi durumunda, delilin medlûlden sonra olması caizdir.

²⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 325-326.

²⁹³ Sözlükte “birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek” anlamındadır. “All” kökünden türeyen ta’lîl bir eylem ya da hükmün illete dayandırılması ve illete bağlanarak açıklanması anlamındadır.

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 326-327.

c) Fer‘in hükmünün aslın hükmünden cins, fazlalık ve eksiklik açısından eşit olması. Çünkü kıyas, hükmü bir yerden başka bir yere geçirmektir. Bu sebeple aralarında bir değişiklik olmaması gerekir.

d) Fer‘deki hükmün en azından genel olarak, nas ile ispat edilebilecek şeylerden olması. Gazzâlî, bu görüşü Ebû Hâşim’in zikrettiğini ve şöyle dediğini söylemiştir:

Eğer şeriat, dedenin miras meselesi konusunda hüküm vermemiş olsaydı, sahâbe kardeş ile birlikte olan dede hakkında, çok fazla düşünmeye gitmezlerdi. Ancak Gazzâlî, bu görüşün fasit olduğunu savunmaktadır. Nitekim sahâbîler, “*Sen bana haramsın*” cümlesini zihâr ve yemine kıyaslamışlardır. Ancak bu meselede bir hüküm vâki olmamıştır. Tam tersi olarak hüküm, asılda bir illet sebebiyle vâki olduysa, her şekilde illetin geçmesiyle birlikte hüküm de fer‘e geçer.

e) Fer‘e verilen hüküm nas ile tayin edilmiş olmamalı. Zira hüküm, kendisi hakkında nas olmayan konularda aslın kıyas edilmesi ile gerçekleşmelidir.²⁹⁵

Zihâr kefâretinde azat edilecek kölenin mümin olması, öldürme kefâretine kıyas edilmektedir. Hâlbuki zihâr kefâreti nasla belirlendiğinden, *rakabe* ismi kâfir köleyi de kapsamaktadır. Gazzâlî bu görüşü kabul etmeyerek, *rakabe* lafzının kâfir köleyi kapsama hususunda nas olmayıp, zâhir olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde ayıplı kölenin yeterli olacağı hususunda da zâhirdir. Öldürme (katl) kefâretinde iman şart olmasının illeti, zihâr hakkındaki âyetin tahsis edilebileceğini belirtmektedir. Bu sebeple zihâr kefâretinin, müslüman olmayan köleyi kapsamaması hususunda bir nas bulunmamaktadır. Bu şekilde zihâr kefâretinin hükmü, adam öldürme kefâretine kıyas edilmektedir.²⁹⁶

2.4.1.3. Hüküm

Kıyasın rükünlerinin üçüncüsü olan *hükmün* şartı da, şer‘î bir hüküm olmasıdır. Yani aklî hüküm ve lügavî isim kıyasla ispatlanamaz. “Zina” adının “livâta” için, “şarap” adının “nebîz” için ve “hırsızlık” adının “kefen soyucu” için kıyas yapılarak kullanılması Gazzâlî’ye göre caiz değildir. Çünkü Araplar, asitlendiğinde şarabı

²⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 330-331.

²⁹⁶ a.g.e. , C. II, s. 331.

asitleşmesi sebebiyle “sirke” olarak isimlendirir, ancak bu ismi her asitlenmiş madde hakkında kullanmazlar. Yine mükrehin, şahidin ve suç ortağının katil olarak sayılabilmesi kıyas yoluyla belirlenemez. Aksine öldürme olayı, aklî araştırmayla bilinebilir.²⁹⁷

Bilgiyle teabbüd edilen amellerin, kıyas ile ispatlanması caiz değildir. Haber-i vahidi, şahitliğin kabul edilmesine kıyasla ispat etmek böyledir. Örneğin, Şevval orucunun veya altıncı vakit namazının ispatı gibidir ki, bunlar kıyasla sabit olamazlar. Çünkü bu şekildeki usul konularının, kesin bilgiye dayalı olması gerekmektedir.²⁹⁸

Gazzâlî, illete dayandırılması (ta'lîl) mümkün olan her şer'î hükümde, kıyasın yapılabileceğini belirtmiştir. Şer'în hüküm iki kısım olup; birincisi hükmün kendisi, ikincisi ise hükmün sebeplerinin gösterilmesidir. Yani Şâriin, zina edenin recmedilmesini ve hırsızlık yapanın elinin kesilmesini vacip kılmasında iki hüküm bulunmaktadır. Bu iki hüküm, recmin vacip olması ve recmin vacip olmasına zinanın sebep olmasıdır. Zinada recmin vacip olmasına sebep olan illet, livâtada bulunduğundan zina denilmese bile, en azından zinaya sebeptir.²⁹⁹

Debûsî, ta'lîlin bu kısmını kabul etmemiş ve “Hüküm sebebe tabidir, sebebin hikmetine değil. Hikmet ise bir illet olmayıp, bir sonuçtur. Bu açıdan öldürme, koruma ve caydırma amacı kısas için bir sebep kılınmıştır denilemez. Çünkü bu şekilde olduğu zaman, korumaya duyulan ihtiyaç yüzünden henüz gerçekleşmemiş bile olsa, kısas şahitlerine de kısasın uygulanması gerekirdi” demiştir.³⁰⁰

Gazzâlî bu görüşün hatalı olduğunu, çünkü bu hükmün şer'îliğine dair kesin delil bulunduğunu söylemiştir. Bu yüzden şer'î hükmün illetinin kavranması mümkün olduğundan, başka bir sebebe geçmesi (ta'diye) de mümkündür. Şayet illetin bilinmesini ve geçişini mümkün kabul ettikleri halde, sonrasında geçişi hususunda kararsızlarsa bir hükümle diğer bir hüküm arasında fark gözetmeleri nedeniyle keyfi davranmışlardır. Aynı “Kıyas tazminat hükmünde geçerlidir, fakat kısasta geçerli değildir.” diyen kimse gibi olurlar. Şayet illetin bilinmesinin mümkün olmadığını savunuyorlarsa, bunu araştırma yoluyla mı bildiler? Gazzâlî'ye göre bu durumun

²⁹⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 331.

²⁹⁸ a.g.e. , C. II, s. 331-332.

²⁹⁹ a.g.e. , C. II, s. 332.

³⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 285-286; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 332.

mümkün olduğu örneklerle açıklanıyorsa, bu görüşü savunanların da örneklerle açıklama yapması gerekmektedir.³⁰¹

Debûsî, bu görüşlere itiraz ederek şöyle demiştir:

Aslın hükmünün fer‘e geçmesi, gerçekten anlaşılması zor ve mevcudiyeti az olan bir konudur. Zira Şâfiî, bu konuya örnek olarak şöyle demiştir: “Yemîn-i mün‘akide kıyasla, yemîn-i gamûs için de yemin kefareti vaciptir. Çünkü bu kasıtlı olarak, Allah’a yapılan bir yemindir. Bu meselede illete dayandırma, yemîn-i mün‘akidenin hükmü fer‘e geçtiği için meydana gelmemiştir. Bilakis bu durum, dil açısından yemin ismi sabit kaldığından dolaydır”. Debûsî’ye göre yemin kefaretinin, yeminin dışındaki durumlarda vacip olmadığı hususunda kesin olarak ittifak edilmiştir. Ancak yemîn-i gamûsta, hakikaten yemin mi yoksa hür kişinin satılması gibi mecazen isim olarak mı, yemin olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir.³⁰²

Yemîn-i gamûs gerçek bir yemin olmayıp, mecazen bir isim olarak yemindir. Böylece yemin olmayan şeyle, yemin kefareti vacip olmaz. Ve dil açısından olan yemin isminin, şer‘î kıyasla ispatı caiz olmaz. Aynı şekilde Ebû Hanîfe, haddin vacip olması konusunda livâtanın, zinaya kıyas edilmesini batıl görmüştür. Çünkü zina haddi, ancak zina ile vacip olur. Böylece illete dayandırılması, ismin ispatlanması için meydana gelir. Bu durumda illete dayandırılması ve şer‘î kıyasın, ismin ispatlanması için kullanılması sâkıttir. Bilakis şehvetin, ancak kendi mahallinde olması gerektiğini, lügat mânasıyla bilmek gerekir.³⁰³

El kesme haddi de bu sebepten ötürü, nebbâşa (kefen soyucu) vacip değildir. Çünkü bu bir had olduğu için, nasta hırsızlık ismiyle vârit olduğundan, burada isim mânasıyla birlikte bulunmamaktadır. Zira hırsızlık, sahibinden bir şey çalmaya kullanılan bir isim olduğundan ve kefenin sahibi de hayatta olmadığından kefen çalmada bu durum düşünülemez. Bu sebeple, ismin ispatlanması için kullanılan şer‘î kıyas sâkıt olmuştur. İcmâ ile sabittir ki, hırsızlık ismi dışında el kesme haddi

³⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 332-333.

³⁰² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 285-287.

³⁰³ a.g.e. , s. 285.

uygulanmaz. Bu da isimlerin, hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısım olmasıyla alâkalıdır.³⁰⁴

Bazı ilim ehli, had ve iman konularında fakihlerin kıyas ile hüküm verdiklerini söyleyerek, had ve iman konularında kıyas yapılabileceğini savunmuşlardır. Debûsî itiraz ederek, “Fakihlerin kıyasla hüküm vermelerinin sebebi, haddin vacip olduğunu belirtmek içindir.” demiştir. Yoksa fakihler ismin ispatı için, kıyasla hüküm vermemişlerdir. Ayrıca onlar sebeplerinin gerçekleşmesiyle birlikte, haddi düşüren şüphenin beyanı için kıyasla hüküm vermişlerdir. Çünkü hadler şüphe ile ortadan kalkar ve haddin ortadan kalkmasında bir had değildir. Böylece şüphe konusunda birleşmelerinden dolayı haddin sâkıtlığının bir yerden diğer yere geçişi için, kıyas yapmak sahih olmuş olur. İşte fakihlerin adam öldürme kefâretinde vacip olan köle azadının, hür ve mü’min olması gerektiğiyle illetlendirmeleri bu kısımdandır. Sonrasında da yemin ve zihâr kefâretine, bu şekilde geçiş yaparak kıyas etmişlerdir.³⁰⁵

2.4.1.4. İlet

Kıyasta, asıldaki hükmü gerekli kılan ve iki farklı meseleyi aynı hükümde birleştiren aralarındaki ortak özelliğe *illet* denir. Kıyasın rükünlerinin dördüncüsü *illet* olup, Gazzâlî’ye göre illetin aynı zamanda bir hüküm olması caizdir. Hüküm de bir illete ihtiyaç duyar, bu sebeple hüküm ile ta’lîl (illete dayandırılması) olmaz diyenler olmuştur. Ancak bu Gazzâlî’ye göre yanlıştır. Aynı şekilde illetin duyularla algılanan geçici veya lâzımî bir vasıf olması ya da mükelleflerin fiillerinden biri olması caizdir.³⁰⁶

Gazzâlî’ye göre illetin olumlu veya olumsuz olmasında, bir farklılık bulunmamaktadır. İletin hükmün yerinde olmaması da caiz olup, doğacak bebeğin köle olacağı illetiyse, cariyeyle evlenmenin haram olması da bu duruma bir misaldir. Hz. Peygamber’in “Abdest, bedenden çıkan şeylerden dolayıdır.”³⁰⁷ hadisinden dolayı, “Bir şey bedenden çıktığında abdest bozulur.” şeklinde hüküm vermemiz böyledir. Ancak sonrasında Peygamber hacamat olup, abdest almayınca illetin tamamını söylemediği

³⁰⁴ a.g.e. , s. 285-286.

³⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 286.

³⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 325-326.

³⁰⁷ Bkz. Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin, *Sünen*, Mekke: 1994, IV, s. 261; Nevevî, Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû’*, Beyrut: 1996, VI, s. 326.

anlaşılmıştır. Ardından, illetin mûtaad çıkış yerlerinden olduğu fark edilmiştir. İşte illet mansûs (nas tarafından belirlenmiş) ise ve nakzedilme istisna biçiminde meydana gelmediğinde bu şekilde tasavvur edilebilir.³⁰⁸

Meselede durum farklı bir şekilde gerçekleşirse, ta'lîlin tevil edilmesi lazımdır. Nitekim ta'lîl sığıması, illete dayandırılması gerekmeden bazı durumlarda ortaya çıkabilir. Âyette “*Kendi evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle harap ediyorlar.*”³⁰⁹ buyrulması, sonrasında da “*Bu, onların Allah ve Resûlü ile çekişmelerinden dolayıdır.*”³¹⁰ âyeti, bu şekildedir. Zira Allah ve Resûlüne muhalefet eden herkes, evini harap etmez. Bu durumda illet nakzedilmiştir. Ancak “sadece onlar hususunda illettir” denilmesi de Gazzâlî’ye göre mümkün değildir. Çünkü bu sözde tutarsızlık sayılmaktadır.³¹¹

Gazzâlî *kâsır illetin* sahih olduğunu, ancak Ebû Hanîfe’nin *kâsır* illeti batıl kabul ettiğini söylemiştir. Nitekim illetin sıhhatine îmâ, münâsebet veya müphem maslahatı tazammun³¹² yoluyla delil getirmek için çalışılır. Sonrasında şayet illet nastan daha genel ise, illetin hükmü fer‘e uygulanır. Ancak daha genel değilse, illetin hükmü fer‘e uygulanmaz.³¹³

Bazı ilim ehli satım akdi mülkiyet için, nikâh akdi de eşlerin birbirine helal olması için gerçekleşiyorsa ve bu akitlerin amacı gerçekleşmediğinde akitlerin batıl olduğu kabul ediliyorsa, bu durumun illette de aynı şekilde olması gerektiğini iddia etmiştir. Nitekim illetle, hükmün nas mahalli dışında ispat edilmesi için istendiğinden dolayı, eğer illetle bir hüküm sabit olmuyorsa fayda sağlamadığından dolayı bu illet batıldır.³¹⁴

Bu görüşe Gazzâlî, iki şekilde cevap verilebilir demiştir:

Birincisi; şayet “batıldır” ifadesiyle, hükmün illetle birlikte nas mahalli dışında sabit olmadığı kast ediliyorsa, Gazzâlî bunu kabul etmektedir. Zira sahih ile kastedilen

³⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 326, 337.

³⁰⁹ El-Haşr Sûresi, 59/2.

³¹⁰ El-Haşr Sûresi, 59/4.

³¹¹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 337.

³¹² Bir lafzın ifade ettiği nesneye ya da kavrama ait unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesi anlamında kullanılan mantık terimidir.

³¹³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 345.

³¹⁴ a.g.e. , C. II, s. 345.

mâna şudur: Araştırmacı ilk başta tefekkür eder ve illeti inceler. Bu inceleme sonucunda sabit olan illetin, kâsır (fer'e geçmeyen) mı yoksa müteaddî (fer'e geçen) mi olacağı bilinmemektedir. Sonrasın da illetin, galip zanla bir münâsebet mi ya da bir maslahat ile mi olduğu doğrulanır. Bütün bu araştırmaların sonucunda, illetin kâsır mı yoksa müteaddî mi olduğu ortaya çıkar. Gazzâlî illetin batıl olması bu şekilde açıklanırsa, kabul edeceğini ve böylece aradaki anlaşmazlığın ortadan kalkacağını ifade etmektedir.

İkincisi; illetin fayda sağlamadığını Gazzâlî kabul etmemekte, çünkü kendisine göre iki faydası bulunmaktadır. Birinci faydası şeriatın gayesini ve hükmün maslahatını bilmek, kalpleri huzura erdirir. İnsan nefsi tahakkümün zorluğundansa, maslahatların gereğine göre olan hükümleri kabul etmeye daha meyillidir. İşte bu yüzden nasihatte bulunmak, şeriatın güzelliklerini ve maslahatın nassa uygun olduğunu anlatmak müstehap sayılmıştır.³¹⁵

Bazı ilim ehli Gazzâlî'nin bu görüşüne itiraz ederek, sözlerinin sadece münâsib hakkında geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Dirhemdeki nakdîlik gibi birbirine benzeyen (şebehî) vasıflar ise, bu kapsamın dışında kalmaktadır. Hâlbuki Gazzâlî, bu gibi kâsır illetle ta'lîli caiz görmektedir. Gazzâlî cevap olarak: "hükümleri salt lafızlara izafetle tarif etmektense, maslahata uygun anlamlarla tarif etmek zihinlere daha uygundur" demiştir. Şayet birbirine benzeyen (şebehî) illet hakkında fayda sağlamasa da, ikinci fayda vâkidir. İkinci fayda müteaddî bir illetin bulunması durumunda, ancak tercih şartıyla fer'e geçişinin mümkün olabilmesidir. İlet müteaddî olduğunda, nas mahallindeki hükmün illete mi, yoksa nassa mı izafe edileceği tartışılmıştır.³¹⁶

Re'yciler, hükmün nassa izafe edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü hüküm mansûs (nas tarafından belirlenmiş) olması açısından kesin bilgi ifade etmektedir. Lakin illet zannî olduğundan, kesinlik ifade eden bir bilgi zannî bilgiye nasıl dayandırılabilir! Gazzâlî'ye göre, hüküm illete dayandırılmalıdır. İlet ile de, Şâri'i hükmü koymaya sevk eden sebep kastedilmektedir. Şayet Şâri', bütün sarhoş edici maddelerin isimlerini tek tek söyleyip hükümlerini belirtseydi, yine de Şâri'i bunları

³¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 345.

³¹⁶ a.g.e. , C. II, s. 346.

haram kılmaya sevk eden sebebin, bu maddelerin sarhoşluk vermesi olduğu düşünülürdü.³¹⁷

İşte bu açıdan hüküm, nas ile nebîze dayandırılmıştır. Ancak burada hüküm şiddetle illetlendirilmiştir. Dolayısıyla Şâri'i, nebîzi haram kılmaya sevk eden etken şiddet olmaktadır. Ayrıca re'yciler, illetin zannî olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu kastettikleri zan, hükmün bütün durumlarını ele almakla ortadan kalkmaz.³¹⁸

Debûsî ise konuya, "illetin rüknü hakkında bir söz" diyerek başlamıştır. Tarifini de şu şekilde yapmıştır: İletin rüknü aslında mevcut olduğu gibi, hüküm hususunda da fer'e bir benzer kılınarak nassın hükmü üzerine bir bilgi kılınmasıdır. Çünkü illet bu şekilde güç bulur ve böylece rükün olur. Debûsî de, Gazzâlî ile aynı düşünerek illetin, lâzımî veya ârizî vasıf olmasının ya da isim veyahut hüküm olmasının caiz olduğunu söylemektedir. Ayrıca illetin, nasta veya nassın dışında da olması kendisine göre caizdir.³¹⁹

İlet, ancak hükümde tesirinin delaletiyle illet olur. Ve tesir, bu kısımlardan birinde ne zaman sabit olursa, illet haline gelir ve kendisiyle amel de vaciptir. Zira Peygamber, özür kanı gören kadın için şöyle demiştir: "O damardan akan kandır, her namaz için abdest al".³²⁰ Peygamberin "O damardan akan kandır." sözü, bir illete dayandırmadır. "Kan" lafzı, bilinen bir isim olup, "akan" lafzı ise ârizî vasıftır.³²¹

Âlimler kıyas ya da re'y ile bilinen diye isimlendirilen, illetin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Hanefî âlimler, illetin hükmü "Nassın hükmünün nas, icmâ ve re'yin üstünde hakkında bir delil bulunmayan fer'e geçmesidir" demişlerdir. Bazıları da illetin hükmü, illet diye ortaya çıkan vasıf ile nassın hükmünün alâkalanmasıdır demişlerdir.³²²

Bu sözleri, Hanefî âlimlerinin şu cevapları ile daha iyi anlaşılacaktır: Şüphesiz ki illet, müteaddî olmadığı zaman fasit olur. Ancak hakkında nas bulunan fer'e, müteaddî olduğunda da aynı şekilde batıl olur.³²³

³¹⁷ a.g.e. , C. II, s. 346-347.

³¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 347.

³¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 292.

³²⁰ Buhârî, "Hayız", 8, 24; Müslim, "Hayız", 62; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 107-115.

³²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 292.

³²² a.g.e. , s. 294.

³²³ a.g.e. , s. 294.

2.4.2. Kıyasın Şartları

Debûsî kıyası genel olarak ele aldıktan sonra, sahih kıyasın şartlarının dört olduğunu belirtmiştir. Bu dört şartı, Debûsî şu şekilde ifade etmiştir.

a) Aslın hükmünün, başka bir nassa özel olmamasıdır. Çünkü hüküm başka bir nassa özel olduğunda, kıyas ile başka bir nassa ait olan özelliğin iptali caiz değildir. Zira kıyas, nasların tearuzu durumunda delil değildir.

b) Hükümün, kendisi sebebiyle kıyasa aykırı olmaması lazımdır. Çünkü nassın hükmü şer'î kıyasın reddettiği bir şekilde olursa, nasla tearuz etmesi sebebiyle terk edilir. Nas, bir hükmü kaldırmak için geldiğinde hükmün sübûtu caiz olmadığı gibi, kıyas yaparak fer' de hükmün sübûtu de caiz değildir. Aynı şekilde kendisinin helal olduğunu beyan eden nasla birlikte aynı meselede haramlık hükmünün ispatı caiz değildir.

c) Şer'î hükmün nassın aynısıyla, kendisinin bir benzeri olan fer'e geçmesi gerekir. Çünkü kıyas, iki şeyin arasında yapılan mukayese olduğundan, bir benzeri olmadığı zaman bir tek şeyde sübûtu düşünülemez.³²⁴

Hüküm fer'e geçmediği zaman, asıl tek başına kalmış olur. Hükümün şer'î olması ise, kıyasta kelamın şer'atte sabit olan asıllar üzerine bağlı olmasından dolayıdır. Tıp ve dil bilimi sadece düşünme ile bilinmeyeceği gibi, kıyasta da sabit olan şeyler sadece düşünme yoluyla bilinemez.

d) Ta'lîlden sonra illetlendirilen aslın hükmünün, illete dayandırılmasından önceki hali üzerine baki kalmasıdır. Çünkü nas kıyasın fevkinde olduğundan, nassın hükmünü değiştirmek için kıyasın kullanılması caiz olmaz. Zira re'y, nastan sonra delil olduğundan nassın sabit olduğu yerde, tearuz sebebiyle delil olarak bâki kalmaz.³²⁵

Şâfiî, fer'in nassın olduğu yerde sonradan bulunmasının caiz olduğunu, böylece nassın sessiz kaldığı yerlerin beyanının kıyas sebebiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ancak fer', nassa muhalif olduğu zaman bu durum caiz olmaz. Çünkü kelam, her ne kadar mânası zâhir de olsa, ziyade olan beyan ihtimal dahilinde olur ve hilâf ise vâki

³²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279.

³²⁵ a.g.e. , s. 279.

olmaz. Böylece fer‘, nassa muhalif olduğunda kıyas batıldır. Aynı şekilde re‘y ile, hükmünün fer‘e geçmemesiyle birlikte nassın illete dayandırılması caizdir. Bu gibi ta‘liller, birbirine kıyas edilmez.³²⁶

Debûsî bu görüşü kabul etmeyip, birbirine mukayese edilmediği ve nassın hükmü fer‘e geçmediği zaman caiz olamayacağını belirtmiştir. Çünkü hakkında nas bulunmayan fer‘e, nassın hükmünün geçmesiyle illete dayandırılması kıyasın sıhhat şartlarındandır. Şâfi‘ye göre, bu şart değildir. Ve bu tanımla ortaya çıkmaktadır ki, illetin hükmü nassın hükmünün fer‘e geçmesidir. Şâfi‘nin görüşünde şart olan, ma‘lûl nassa hükmün bu illet ile alâkalanması olup, nassın hükmünün fer‘e geçmesi (ta‘diye) değildir. Re‘y ile elde edilen illetin, kendisiyle amelin vacip olduğu Şâfi‘in delillerinden bir tür olmasını, delil olarak getirmektedir. Çünkü vasıf, genel olarak nas için illet olmaktadır.³²⁷

Bir delil ile nassın hükmü fer‘e geçtiği zaman, kendisiyle diğerleri arasında temyizi gerektirmekte olup, fer‘e geçişi gerektirmemektedir. Bu delil aynısıyla birlikte ikâme edildiğinde vasıf illet olarak sabit olmaktadır. Eğer fer‘e geçerse âm olur, ancak fer‘e geçmezse bu durumda hâs olur. Şayet hâs olması sebebiyle kuvvetlenmezse, nas gibi batıl olmaz. Çünkü nas bazen hâs, bazem âm olur ve has olması sebebiyle delaleti zayıflamaz. Debûsî, Şâfi‘nin verdiği bu cevabın kendi aleyhine delil olduğunu belirtmiştir. Zira ta‘lilin kendisine, nastan sonra ek bir delil olması için müracaat edilir. Ve şer‘î deliller; ameli ya da bilgiyi gerekli kılmaktadırlar.³²⁸

Re‘y sebebiyle illete dayandırılması ise, bilgiyi gerektiren bir delil değildir. Amel açısından önemli olmasından dolayı kendisine müracaat edilen ta‘lil, fer‘e geçiş olmadığı zaman amele bir fayda sağlamamaktadır. Nassın ele aldığı konularda ve nassın değinmediği konularda bu durum geçerlidir. Çünkü nas, illetin üstündedir. Ayrıca icmâ ile sabittir ki, kendi illetiyle ma‘lûl nassın hükmünün değiştirilmesi caiz değildir. Ve hüküm değişmediği zaman birincisi aynı ile bâki kaldığında, nas vaciplik hususunda illetten üste olduğundan, nassın değindiği hususlarda hükmün izafeti illete değil, nassa

³²⁶ a.g.e. , s. 279-280.

³²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 280.

³²⁸ a.g.e. , s. 280.

vacip olur. Şayet denilirse: Bu sebeple hükmün, nassa hâs kılınması sabit olur, zira bilindiği üzere naslar iki kısımdır:

a) Kendisi üzerine, başka hükümlerin kıyas yapılabildiği naslar.

b) Hükmün, sadece kendisine has kılındığı naslar.

Debûsî, bu soruya şöyle cevap vermektedir: Bu fayda, hüküm nassın aynı ile alâkalandığı ve nas illete dayandırılmadığı zaman meydana gelmektedir. Çünkü nassın özel bir illet ile ta'lîli, başka bir illete dayandırılmasına engel değildir.³²⁹

İllet, kıyas ile bir hükme varmanın özünü oluşturmaktadır. Bu nedenle illet, şer'î hükmü bilmeyi sağlayan nas ya da istinbât yoluyla ancak bilinebilir. Ayrıca illetin zâhir, münasip ve munzabıt (objektif) bir vasıf olması hususunda bir ihtilaf yoktur. İlletin belirlenmesinin en makbul ve yaygın yolu da, vasfın hükme uygunluğunun esas alınmasıdır (münasebet). Fakat tard ve şebah, deveran, sebr ve taksim gibi yollarla illetin istinbât durumu ihtilafıdır. İlletin açıklanmasında en çok kullanılan yolun münasebet olmasıyla beraber, ekoller arasında münasibin mahiyeti ve anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mütekellim âlimlerinin ekserisi münasebeti, "kullardan bir zararı gidermek ya da kullar için bir yarar sağlamak" şeklinde tanımlamışlardır. Münasip vasfı da, "celb-i menfaat veya def'-i mefsedet ilkesine uygun munzabıt ve zahir vasıf" olarak tarif etmişlerdir.³³⁰

Hanefî âlimleri başka bir meselede örneği olmayan vasfın, illet sayılmasını yeniden şeriat ihdası şeklinde nitelmişlerdir. Vasfın uygunluğuyla beraber, cinsinin de hükümlerde itibar edilen bir durumda olması gerekmektedir. Nitekim Hanefiler, illetin istidlâl yoluyla bilinmesini tesire hasretmişlerdir. Başka bir meselede uygulanamayan kâsır illetle ta'lîl konusu ise, tartışmalıdır. Hanefî usulcüleri, illetin asıldaki mânası mâkul olsun ya da olmasın ta'lîlin amacının, aynı illeti taşıyan meselelere mevcut hükmü uygulamak olduğundan, kâsır illetle ta'lîlin doğru olmadığını savunmuşlardır. Şâfiî âlimleri, bu bakış açısını kabul etmemişlerdir. Bu tartışmanın sebebi, ta'lîlin işlevi ve anlamına dair ekollerin farklı bakış açılarıdır.³³¹

³²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 280-281.

³³⁰ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, C. 25, s. 535.

³³¹ a.g.e. , "Kıyas", C. 25, s. 535.

Gazzâlî illetin belirlenmesi konusunda, “illetin istinbat yoluyla ispatı” ve “istidlâl yolları” başlığı altında illeti ele almaktadır. İstidlâl yolları; *hükme münasebetini* (uygunluğunu) ortaya koyarak illetin ispatı, *tard* ve *aks*, *sebr* ve *taksîm* olmak üzere üç çeşittir.

2.4.3. Hükme münâsebetini ortaya koyarak illetin ispatı

Hükümün ispat edilmesinde sadece münâsebet ile yetinme durumu tartışılmıştır. Ayrıca *münâsib* ile neyin kastedildiği de önem taşımaktadır. Zira münâsib, hüküm kendisiyle alâkalandığında doğru bir yöntem üzerine olmalıdır. Meselâ, “Şarap, akli uyuşturduğundan haram kılınmıştır.” sözünde akli uyuşturması haram hükmüne uygundur. Fakat “Şarap, köpükle çarpıldığı ya da küpte saklandığından dolayı haram kılınmıştır” sözü, hükme uygun değildir.³³²

Münâsib; *müessir*, *mülâyim* ve *garîb* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. *Müessire* örnek olarak, velayetin küçüklük ile ta'lil edilmesi gösterilebilir. Küçüklüğün müessir olmasının anlamı, hükümdeki etkisinin icmâ veya nasla meydana gelmiş olmasındandır. Dolayısıyla “Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın.”³³³ hadisi, dokunmanın etkisini hükümde gösterdiğinden dolayı, Gazzâlî “başkalarının cinsel uzvuna temas etme meselesini” de buna kıyas ettiklerini söylemiştir.³³⁴

Kıyası kabul edenlerin ittifakıyla müessir, makbuldür. Debûsî kıyası sadece müessirle sınırlandırmış ve kıyasın sadece müessirle olabileceğini söylemiştir. Ancak Gazzâlî, Debûsî'nin müessir için verdiği örneklerden, mülâyimi de kabul ettiğinin anlaşıldığını söylemektedir. Fakat Debûsî mülâyimi, müessir olarak adlandırmaktadır.³³⁵

Gazzâlî, kedi gibi hayvanların necaseti hususunda Hz. Peygamber'in “*O sizin etrafınızda devamlı olarak dolaşanlardandır.*”³³⁶ şeklindeki sözünü Debûsî'nin müessire örnek olarak verdiğini zikretmiştir. Gazzâlî, burada Debûsî'nin necasetin yok

³³² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 296-297.

³³³ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 70; İbn Mace, *Tahâret*, 63.

³³⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 297.

³³⁵ a.g.e. , C. II, s. 299.

³³⁶ İmam Malik, *Muvatta*, Taharet, 2.13; Ebu Davud, *Taharet*, 1/38; Tirmizî, *Taharet*, 1/69; Nesâî, *Taharet*, 1/54; İbn Mace, *Taharet*, 1/32, Ayrıca bkz. Şeybanî, 90.

hükmünde sayılmasını, *etrafımızda devamlı dolaşmaları* zaruretiyle illetlendirdiğini söylemektedir. Gazzâlî, zaruretlerin hükmün geçersiz sayılmasında bir tesirinin bulunduğunu ve kendilerinin de *münasebet* ile kastettiklerinin bu olduğunu belirtmektedir. Çünkü ihtiyaç, devamlı olarak bu tarz ev etrafında yaşayan hayvanlarla bir arada bulunmayı gerektirmektedir. İşte bu da, zorluk anlarında şeriatın işleri kolaylaştırma prensibine uygun olmaktadır.³³⁷

Debûsî'nin başı mesh etme hususunda, mesti mesh etmek gibi olduğundan üç kere yapılmasının sünnet olmadığını zikretmesi Gazzâlî'ye göre aynı şekildedir. Debûsî şöyle açıklama yapmaktadır: Çünkü meshin kendisi, suyla yıkamaktan daha kolaydır. İnsanların yıkarken yaşadıkları meşakkat, meshte meydana gelmemektedir. Meshin vasfı, bu rüknün kolaylaştırılmasını gerektirmede tesir etmektedir. Gazzâlî buna itiraz ederek meshin, su ile yıkamaktan daha kolay olduğunu kabul etmektedir. Ancak tekrar edilmesinin uygun görülmemesini, münasebetle alâkasını ve şeriatte meshte ki tekrarın men edilmesine tesir edecek olan şeyin ne olduğunu sorgulamaktadır.³³⁸

Debûsî cevap olarak, tesirin kolaylaştırma ilkesinde açık olarak görüldüğünü söylemiştir. Şöyle ki, meshin yıkanması gereken âzanın bütününe kapsamı vacip kılınmamakta ve bu da kendisinde tartışılan hükmün cinsinde³³⁹, illetin eserinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Mesh bu açıdan kolaylaştırmada müessir olduğundan, tekrar edilmesi açısından da etkili olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁴⁰

Gazzâlî açıklamayı kabul etmeyerek, bu vasıfla hükmün illetlendirilmesinin hata olduğunu ve bu illet hakkında bir nassın ya da icmân bulunmadığını söylemiştir. Gazzâlî'ye göre Debûsî'nin verdiği örneklerden ortaya çıkmıştır ki illet, tesiri nas ya da icmâ ile zâhir olandır. Ancak Debûsî'nin verdiği örneklerden bu mâna ortaya çıkmamakta ve bilakis müessiri, münasebet ile tefsir etmeye mecbur kalmaktadır. Sonrasında da zayıf münasebet ile yetiniyor ki, kolaylık ilkesi için meshin münasebeti son derece zayıftır. Sonuç olarak mesh bizatihi kolaylık olduğundan, hükmünde kolaylaştırılması gerektiği düşüncesi delilsiz hüküm vermedir. Ayrıca maksat bizatihi

³³⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 298-299.

³³⁸ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-galîl*, nşr. Hamed el-Kebîsî, Bağdat: İrşad yayınevi, 1391/1971, s. 179.

³³⁹ Cins terimi, mantık ve dil kurallarıyla alâkalı olan İslâm hukuk usulünde sıkça kullanılır. Cins; aralarında ortak bağ ve özellikler bulunan fertleri toplayan üst terim veya alta göre daha genel bir kavramdır.

³⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 280-281.

bu meseleler olmayıp, asıl maksat münasibin kabul edilmesinin gerekliliği ve illetin ispatında, sadece nas ya da icmâ ile yetinmenin yasaklanmasıdır. Çünkü kıyas yapılan meselelerde, bu durum çok zor bulunmaktadır.³⁴¹

Debûsî diğer bir meselede, hür kişinin hür bir kadınla evlenmeye gücü yettiği halde, cariye ile evlenmesinin caiz olduğunu söylemiştir. Çünkü bu durum köle için caiz olan bir mâna olduğuna göre, köleyi evlilikten engellemeyen bütün durumlara kıyasla, hür bir kişiye de caizdir. Şeriat, hür kadın üzerine başka bir evliliğin cevazına izin vermiş ve bu hükmü köle hakkında yarıya indirmiştir. Bu sebeple hür kişi için dört kadınla, köle içinde iki kadınla evlilik caizdir. Böyle olunca geri kalan durumlarda, köle ile hür kişi fark etmemekte bilakis ikisi de eşit olmaktadır. Bu şekilde yapılan illetlendirmede, eşitliği gerektirmektedir.³⁴²

Gazzâlî'ye göre bu meselede Debûsî, örneği müessir olarak isimlendirmiş ve bunu *müessirât* bahsinde ele almıştır. Peki, burada illetin nas ya da icmâ ile ispatı ve tesiri, nasıl düşünülebilir? Ve köle için izin verilen durumun, hür kişi için de izin verilebileceğini kim kabul edebilir? Bilakis ikisine de, üzerlerine delalet eden bir delilden dolayı izin verilmiştir ki, o da *insaftır*.³⁴³

Bazıları, Debûsî'nin dediği gibi “Şeriat hür kadın üzerine başka bir evliliğin cevazına izin verdiğinden, köle ile hür kişi arasında bir fark bulunmamakta bilakis ikisi de eşit olmaktadır.” demektedirler. Gazzâlî, bu iddianın bir delile dayanmadan hüküm vermek olduğunu, ancak sayıdaki fark hususunda itirazın kabul edilebileceğini söylemektedir.³⁴⁴

Debûsî verdiği örneklerde nikâhın malî bir işlem olmamasından ötürü, Şâfiî'nin kadınların şahitliğiyle sabit olamayacağını savunduğunu nakletmekte ve bunun *müessir* olduğunu söylemektedir. Çünkü mal, insanların günlük kullanımı için yaratılmış ve kendisiyle birçok muamele çeşidi yapılmaktadır. Bu durumda, sadece işin erkeklere kayıtlanması bir zorluktur. İşte bu, Gazzâlî'nin *mülâim münâsible* kastettiği mânadır. Aynı şekilde Şâfiî de, zinanın recme sebep olan kötü bir fiil olduğunu ve dolayısıyla *hürmet-i musâhere* konusunda övülmüş olan nikâhla eşit olamayacağını söylemektedir.

³⁴¹ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-galîl*, s. 181-182.

³⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 316.

³⁴³ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-galîl*, s. 182.

³⁴⁴ a.g.e. , s. 182-183.

Yine burada Debûsî, Gazzâlî'nin münâsib olarak isimlendirdiğine *müessir* demektedir.³⁴⁵

Debûsî, Ebû Hanife'den rivayet ettiği: “Hakları kısıtlanmış kişiye (mahcur) bir emanet bırakılsa, kişi de emaneti zayi etse zararı karşılamaz.” müessir misalini, eserinde zikretmektedir. Sebep olarak da o kişinin kısıtlanması gösterilmektedir. Gazzâlî zikredilen örneklerden anlaşıldığı üzere, mülâyimin kıyascıların ittifakıyla kabul edildiğini, ancak kıyascıların hükme uygun olmayan *garîb* ya da diğer ismiyle, kendisi için belirli bir aslın şahit olmadığı *mülâyim* hakkında ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Bu fukahanın dilinde, *istidlâl-i mürsel* diye isimlendirilen ve fer'î konularda maslahata uygun mâna ile kast ettikleridir. Mâlikî mezhebi, mesâlih-i mürseleye itibâyaya işaret etmekte ve Şâfiî mezhebinde ise bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır.³⁴⁶

Debûsî'ye göre, Şâfiî'nin verdiği örneklerden illetin hususi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Şâfiî'nin “Nikâh mal değerlidir.” sözü, doğum ve bekâret konularıyla ters düşmektedir. Zira bu ikisi, kadınların şahitliğiyle sabit olmaktadır. Lakin müessirin delaletiyle bekâret konusunun, bu kısım alâkalı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendisi, kadınların malî konulardaki şahitliğini işlemlerin çokluğu ve zaruret nedeniyle kabul etmektedir. Hâlbuki her ne kadar çok vâki olmasa da, erkeklerin şahitlik etmeleri mümkün olmadığından, doğumda yaşanan zaruret şiddeti çok daha fazladır.³⁴⁷

Hakkında recmle hükmedilen zina ile nikâhla gerçekleşen cinsel ilişki, mehrin vacip olması ve guslün gerekmesi hususunda eşittirler. Şâfiî birbirinden ayırmak için, bu iki durumu birbiriyle illetlendirmiştir. Lakin müessirin delaletiyle, bu hükmün bu durumun içerisine dâhil olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendisi şöyle demektedir: Hürmet-i musâhere, övülen nikâhla alâkalı bir nimettir. İnsanın recm edilmesine sebep olan zina ile bu nimetin sabit olması caiz olmaz. Çünkü hadler şüpheyle düştüğünden bu konunun altına nimet olmayan, bilakis gusül ve mehir gibi sorumluluk gerektiren hükümler girmektedir.³⁴⁸

³⁴⁵ a.g.e. , s. 183-184; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 318-322.

³⁴⁶ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl*, s. 183-188; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 318-323.

³⁴⁷ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl*, s. 185-189; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 320-325.

³⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 316-318.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin "Yetkileri kısıtlanmış kişi emaneti kaybettiğinde, baskı altında olduğundan sorumlu değildir." diyerek illetlendirmesi de Debûsî'ye göre aynı şekildedir. Şayet emanet vermek baskı altına almak olsaydı, elbette tazminatı geçersiz kılardı. Lakin müessirin delaletiyle anlaşılmaktadır ki, burada bir baskı bulunmamaktadır. Bu da nas veya delaletle, baskının var olmaması sebebiyledir. Debûsî verdiği örneklerle, Şâfî'nin görüşlerini incelemiş ve müessirin şart olmadığına dair bir delilin bulunmadığını söylemiştir.³⁴⁹

Debûsî kıyas konusunu detaylı bir şekilde incelerken, Mâverâünnehir usulcülerin aksine illetin tahsisini kabul etmiştir. İlet ile amel edilmesi konusunda *mülâim vasıfla* ameli caiz, *müessir vasıfla* amelin vacip olduğunu belirtmiştir. Mezhep taassubunun yüksek olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen Debûsî, taklitçilikten uzak durmaya çalışmıştır. Taklid, istishâb, tard ve ilhamın başlangıç olarak kendilerinden istifade edilse de, sonuç bakımından insanı dalâlete düşüren yanıltıcı deliller olduğunu söylemiştir. Ayrıca Debûsî taklid, istishâb, tard ve ilhamın delil olma özelliğini kabul etmemiştir.³⁵⁰

Kanatimizce Debûsî, Gazzâlî'den çok önce yaşamış olması sebebiyle Gazzâlî'nin fikirlerine ulaşamadığından, meseleleri bizzat kaynak olan Şâfî'den incelemiştir. Çünkü Gazzâlî, fikir ve metot olarak Şâfî'yi takip etmekte ve bu mezhebi savunmaktadır. Gazzâlî, kıyası müessire hasretmenin mümkün olmadığını bildirmektedir. Çünkü kendisine göre, burada elde edilmeye çalışılan zann-ı gâlipdir. Sahâbenin kıyasları ve içtihatları incelendiğinde, her kıyasta illetin nas ya da icmâ ile bilinmesini şart koşmadıkları görülmektedir.³⁵¹

Mülâyim ise; aynı küçüklüğün velayetle ta'lîl edilmesi gibi, bizzat kendisinin bu hükümde tesiri olmayıp, cinsinin bu hükmün cinsinde etkisi bulunduğu şeydir. Örnek olarak hayız gören bayan, bu sırada tutamadığı orucun kazasını ifâ eder, lakin namazların kazası gerekmez. Namaz günde beş vakit olduğundan ve daha sık tekrarlandığı için, namazın kaza edilmesinde güçlük vardır. Nitekim meşakkatin, kolaylaştırmada tesiri vardır. Burada tekrar eden meşakkatin, başka bir yerde etkisi

³⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü 'l-edille*, s. 317-318.

³⁵⁰ a.g.e. , s. 388-402.

³⁵¹ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-galîl*, s. 186-190.

yoktur. Nebîzin azı sarhoş etmese de, şarabın azına kıyasla haram olması da aynı şekildedir. Şarabın azını, “az çoğa davet eder” şeklindeki illetlendirmeden dolayı etkisi ortaya çıkmasa da, tesiri ortaya çıkmış bir münâsibdir.³⁵²

Garîb, etkisi ve şeriatın tasarruflarına mülâyimliği ortaya çıkmamış vasıftır. Misal, şarap (hamr) sarhoş etmesi sebebiyle men edilmiştir. Dolayısıyla sarhoş eden maddelerin hepsi şarap (hamr) anlamındadır. Sarhoş eden maddelerin etkisi ortaya çıkmasa da, yine münâsib sayılır. “Şeytan şarap hususunda aranızda düşmanlık ve nefret sokmak istiyor.”³⁵³ âyetinde ki ikaz göz önüne alınmazsa, bu durum garîb münâsib için bir örnek sayılabilir.³⁵⁴

2.4.4. Tard ve aks

Tard bir hükmün, vasfın varlığıyla var olmasına denir. Hükmün bir vasfın bulunmaması ile yok olmasına da *aks* demektir. Usul eserlerinde *tard* ve *aks*'i ifade etmek için, *selb ve vucûd*, *deverân* ve *mülâzemet* sözcükleri de zikredilmiştir. *Tard*, bazı usûl âlimleri tarafından illeti tespit için kullanılan bir metottur. Bununla birlikte *tard*, bazı âlimler tarafından illetin şartları arasında sayılmıştır. *Tard*, hükmün vasfın varlığı ile beraber var olmasıdır. Vasfın bulunduğu meselelerde hükmün de varlığı gösterilerek, vasfın hükmün illeti olduğu sonucuna ulaşılır.³⁵⁵

Ebû İshâk Şirâzî, Kâdı Ebu't-Tayyib, Bâcî *tard* ve *aks*'in, tesirin bir alt türü olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla diğer usûlcülerin (özellikle Gazzâlî ve Hanefî usûlcülerinin) tesir ile kasettikleri, kendilerine göre tamamen farklıdır.³⁵⁶

³⁵² Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 298-299.

³⁵³ El-Mâide, 5/91.

³⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 299-300.

³⁵⁵ Tuncay Başoğlu, “İleti Tespit Metotlarından Tard Ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2002, s. 141; *Deverân* kelimesi için bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed (v. 490), *el-Usûl*, C. II, s. 176, 178-182; Semerkandî, Alâuddin Muhammed b. Ahmed (v. 540), *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl fî'l-Usûl*, C. II, s. 854-7; Fahrüddin Râzî, Muhammed b. Ömer (v. 606), *el-Mahsûl min İlmi'l-Usûl*, V, s. 285; *selb ve vucûd* kelimesi için bkz. Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî (v. 510), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*, C. IV, s. 24-7; *mülâzemet* kelimesini için bkz. Muhammed b. Abdulhamîd el-Esmendî (v. 552), *Bezlu'n-Nazar fî'l-Usûl*, s. 622-3; *tesîr* kelimesi için bkz. Ebû İshâk eş-Şirâzî (v. 476), *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 314; *Şerhu'l-Lüma'*, II, s. 858-860; Bâcî, Süleyman b. Halef (v. 474), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, s. 651-3; Ferrâ, Kâdı Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin (v. 458), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, C. V, s. 1432-5.

³⁵⁶ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 29-38.

Debûsî bir tespit metodu olarak tard'ın, illetin sıhhat şartı olamayacağını söylemiştir. Şîrâzî gibi Iraklı usulcülerle Ebu'l-Usr Pezdevî tard'ın, illetin şartı olduğunu ancak illetin sıhhat delili olamayacağını savunmuşlardır. Gazzâlî, bu konuda detaya girmemiştir. Usulcülerin çoğunluğu ise aks'in,³⁵⁷ illetin sahih olması için şart olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.³⁵⁸

Gazzâlî, bazı âlimlerin hüküm bir vasıfla meydana geliyor ve vasfin yok olmasıyla birlikte ortadan kalkıyorsa, bu vasfin illet olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Ancak kendisi bu iddianın geçersiz olduğunu, çünkü şarabın kokusunun şaraptaki şiddete bitişik olduğunu savunmaktadır. Zira bu durumda kokunun yok olmasıyla, haram olma hükmü yok olur ve kokunun yenilenmesi durumunda haram olma hükmü de yenilenir. Hâlbuki koku illet değildir, sadece illete bitişiktir.³⁵⁹

Bu durum iki şekildedir;

a) Bir şeyin var olması ile aynı zamanda meydana gelen varlık tard'dır. Aks'in ziyade edilmesi ise etkili değildir. Çünkü şer'î illette aks şart olmadığından dolayı, var ya da yok olmasının bir etkisi mevcut değildir.

b) Vasfin yokluğuyla birlikte hükmünde yok olması, vasfin illetten ayrılmazlığı sebebiyle olabileceği gibi, vasfin illetin cüzü veya şartı olması da ihtimal dâhilindedir. İletinin şartının ya da bir cüzünün olmaması nedeniyle, hüküm de var olamaz. Bütün bu seçenekler tearuz ettiği için dolayı kesin hüküm vermek doğru değildir.³⁶⁰

Sonuç olarak Gazzâlî, var olmasıyla birlikte hükmün de var olduğu şeyin illet olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca bu şeyin yokluğuyla birlikte hüküm de yok oluyorsa, bu durum o şeyin illet olduğunu teyit etmiş olmaktadır. Ancak özel kokunun şiddetle beraber olması gibi, bir şeyin varlığıyla birlikte sabit olan ve yokluğuyla zail olan şeyin illet olması ise gerekmez. Eğer sebr ve taksim kendisine ziyade edilirse, o zaman delil olur. Bu gibi *sebr*'in kendisine *aks* ziyade edilmese de, mahzâ tard delildir. Bu biçimde

³⁵⁷ İn'ikâs kelimesi de bazen aks yerine kullanılmaktadır.

³⁵⁸ Bkz. Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, C. V, s. 244; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 147-166.

³⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 307-308.

³⁶⁰ a.g.e. , C. II: s. 307-308.

yapılan sebre, sadece başka bir vasfın unutulduğu ve kendisinin de bir illet olduğu ifade edilebilir.³⁶¹

Gazzâlî'ye göre müctehide gerekli olan da, imkânı nisbetinde sebr'i kullanmaktır. Araştırmacıya ise, başka bir şey gerekli değildir. Ayrıca bir başka vasfın olduğunu savunanların bunu ortaya çıkarmaları gerekir ki, üzerinde tartışılabilir. Şöyle denilirse: Tard ve aks ile delil getirmenin batıl sayılmasının sebebi nedir? Hâlbuki bütün müctehitlerin görüşlerinde isabet ettiğini savunuyorsunuz. Bazı âlimlerin zannına, tard ve aks yöntemi galip gelmektedir. Eğer, "Onların tard ve aks ile hüküm vermeleri caiz değildir." diyorsanız, bu imkânsızdır. Zira zan ile hüküm vermek, müctehide vaciptir. Şayet " Bu onların zannına galip gelmemiştir." diyorsanız, bu da imkânsızdır. Nitekim bilindiği üzere bu metod, bir kısım ilim ehlinin zannına galip gelmiştir. Eğer zann-ı gâlibleri böyle olmasaydı, bununla hüküm vermezlerdi.³⁶²

Gazzâlî, bu itiraza Kādî'nın şöyle cevap verdiğini söylemektedir: "Tard ve aks batıl bir görüştür dediğimizde, bunu kendi açımıza binaen söylüyoruz. Zira bize göre tard ve aks geçerli olmayıp, zannımıza da galip gelmemektedir. Bu şekilde zann-ı gâlib olanlara gelince, onlar açısından tard ve aks sahihtir.³⁶³

Gazzâlî, Kādî'nın bu cevabının tartışmaya açık olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: Müctehit araştırma ve incelemesini tamamladıysa, isabet etmiştir. Eğer kendi keyfine göre hüküm vermişse hatalıdır. Sebr ve taksim yöntemini kullanmışsa, araştırmayı gereğince yapmış ve doğruyu bulmuş sayılır. Müctehit sebr ve taksim yöntemini kullanmadan, "Bir şeye bitişik olan şeyin, o durum hakkında illet olması gerekir." diye hüküm verirse, bu bir tahakkümdür. Dolayısıyla bu durumda delil; "Bir şeye bitişik olan şey, onun illetidir. Bu, o şeye bitişik durumdadır. O zaman bu şey onun illetidir." demek gibidir.³⁶⁴

Birinci mukaddime tamamen nakzedilmiştir. Bu şekilde bir tenâkuza maruz kalınca bu kişi, hiç inceleme yapmamış illetin münasebetini bulamamış, sebr ve taksim yöntemiyle ulaşmamış gibidir. Sadece tard ile zann-ı gâlibin söz konusu olması, bu durumda olduğu anlaşılan kişi için mümkün gözükmemektedir. Aksi halde bu kişinin,

³⁶¹ a.g.e. , C. II, s. 307-309.

³⁶² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 308.

³⁶³ a.g.e. , C. II, s. 308-309.

³⁶⁴ a.g.e. , C. II, s. 308-309.

ictihat mertebesine ulaşamamış olması gerekmektedir. Nitekim ictihada ehliyeti olmayan kişinin, ictihat etmeye kalkışması büyük bir hatadır.³⁶⁵

Gazzâlî'ye göre tard ve aks, *mürsel istildâl* ve *garib münâsib* şeklinde değerlendirilmez. Zira bu hal, bir kısım müctehitlere göre zann-ı gâlib meydana getirebilecek durumlardandır. Sebr ve taksim yöntemi kullanılmaksızın oluşturulan mücerret tard'ın tersine, bu konu hususunda bir delil bulunmamaktadır ki, bir kişi delili bilip zannın hatalı olduğunu ispatlayabilsin.³⁶⁶

2.4.5. Sebr ve taksîm

Sebr sözlükte, “incelemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” anlamındadır. Taksîm kelimesi ise “kısımlara, parçalara ayırmak” mânasına gelmektedir. Terim olarak sebr ve taksim, bir meselede mümkün olan ihtimalleri belirleyip, sonrasında diğer seçenekleri eleyerek, seçenekleri teke indirme yöntemidir.³⁶⁷ Bir düşünce faaliyeti olan sebr ve taksim kelâm, fûrû-i fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında kullanılmıştır. İslâmî ilimler tarihinde bu metottan, önce kelâm eserlerinde illeti belirlemede ve sonrasında fıkıh usulünde yararlanılmıştır. Kur'an'daki kullanımına örnek olarak da, “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar, yoksa kendileri mi yaratıcıdır?”³⁶⁸ âyeti gösterilmiştir.³⁶⁹

Cessâs, el-Cüveynî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi fakihlere göre aslın illetlendiğinde ittifak ediliyorsa sebr ve taksim en doğru yöntemdir. Bâkılânî bu şekilde olan sebr ve taksimi en isabetli yöntem sayar. Fakihlerin, çoğu kez sebr ve taksim metodunu kullandığını ve sebrin hasredilmesi açısından zannî bilgi ifade etmesinin yeterli olacağını Gazzâlî söylemektedir.³⁷⁰

Hanefî âlimlerinden Serahsî ve Pezdevî, sebr ve taksim metodunu mutlak olarak reddetmişlerdir. Fakat müteahhirîn Hanefî usulcülerini, asıl muallâ ve sebr de hasredici olduğunda sebr ve taksimi kabul etmişlerdir. Debûsî'nin aralarında bulunduğu Hanefî

³⁶⁵ a.g.e. , C. II, s. 308-310.

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 310.

³⁶⁷ Lisânü'l-'Arab, “sbr” md. ; et-Ta'rifât, “sebr ve't-taksîm” md.

³⁶⁸ Et-Tûr, 52/35.

³⁶⁹ Tuncay Başoğlu, “Sebr Ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, C. 36, s. 255-256.

³⁷⁰ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: 1410/1990, s. 145; *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 295-296

usulcülerini sebr ve taksimi müstakil bir metot olarak görmeyip, tenkīhu'l-menât metoduyla aralarında bir paralellik kurmuşlardır.³⁷¹

Sebr ve taksīm Gazzâlî'ye göre sahih bir delil olup, yöntemi şu şekildedir: Bir hükmün, illete bağılı olduğu bilinmektedir. Hükmün, bilinen iki illetten başka bir illeti de bulunmaz ve bu iki illetten birinin batıl olduğu anlaşılırsa, bu durumda hükmün illetinin diğeri olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bu şekilde yapılan değerlendirme yöntemine, *sebr ve taksīm* denilmektedir.³⁷²

Sebr burada olduğu şekliyle yerine getirilirse, münasebete gerek kalmamaktadır. Örneğin, buğdayda faiz haram kılındığından hükmün uygulanmasını, gerçekleştiği yerin dışında da olabilmesi için bir alâmet gerekmektedir. Ancak gıda (tu'm) ürünü olma, saklanabilir (kût) olma veya ölçülebilir (keyl) olmasından başka da alâmet bulunmamaktadır. Lakin saklanabilir ve ölçülebilir olmanın alâmeti, delillerle batıl olduğundan bu durumda alâmet, gıda maddesi olmasıdır. Burada, üç konuda delil göstermek gereklidir.³⁷³

Birincisi; “*alâmetin şart olduğuna*” delil getirmektir. Zira buğday, buğday adıyla bilinmektedir, bu sebeple başka bir alâmete ve illete ihtiyaç yoktur denilebilir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü buğday, un veya ekmek haline gelince buğday ismi yok olur ve bu durumda ribâ hükmünün kalkması gerekir. Ancak durum böyle olmadığından ribânın dayanağının, buğday isminden daha genel olduğu anlaşılmaktadır.

İkincisi; yapılan *sebrin* kapsayıcı olması ve illet olabilecek bütün her şeyi kapsamamasıdır. Sebrin kapsayıcı olmasıysa karşı tarafın, illet olması mümkün olan şeylerin zikredilenlerden ibaret olduğunu kabul etmesiyle ya da bunu kabul etmemesiyle olur.

Üçüncüsü de diğeri illetlerin fesada uğramasıyla alâkalı olup, iki şekilde gerçekleşebilir:

a) Bahse konu olan illetin, hükümde tesirinin olmadığını belirterek olur. Bu da illet mevcut olmadığı halde, hükmün devam ettiğini göstermekle gerçekleşir.

³⁷¹ Molla Fenârî, *Fușûlü'l-bedâyi'*, İstanbul: 1289, C. II, s. 303-304.

³⁷² Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s. 254.

³⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 295-296.

b) İlet, teâruza sebep olduğunda gerçekleşir. Bu da illet mevcut olduğu halde, hükmün gerçekleşmediğini ispat etmekle meydana gelir.³⁷⁴

Sonuç olarak kıyas sebebiyle ulaşılan bilgi konusunda, âlimler arasında ciddi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Kıyasın kesin bilgi olmayıp, zann-ı gâlib olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Yakîn bilgisinden farklı olduğuna işaret için Debûsî, kıyası “galip zan” şeklinde adlandırmıştır. Bazı ilim ehlinin kıyasla elde edilen bilgiyi şahitlikle ulaşılan ameli bilgiye eşdeğer sayması ve benzeri ifadeleri kabul edilen bu genel bilgiye aykırı değildir.³⁷⁵

3. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ’NİN ŞER’Î HÜKÜMLERİN TÂLÎ DELİLLERİNE BAKIŞLARI

Aklî deliller, naklî delillerle çok yakın bir alâka içerisinde. Bununla birlikte aklî delil, muhakemenin ağırlıkta olduğu ve müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Aklî delil müctehidin naklî delillerden, hüküm elde etmede kullanıldığı istidlâl metotlarıdır. Bu yöntemin genel ismi kıyas olup; istislâh, istihsan ve istishâb benzeri deliller de bu grup içerisinde değerlendirilmektedir.

Hükme delâletine göre şer’î deliller, zannî ve kat’î olmak üzere iki kısma ayrılır. Hükmün açık bir şekilde anlaşıldığı ve farklı bir anlaşılmanın mümkün olmadığı delillerin delâleti, kat’îdir. Hükmün kendisinden açıkça anlaşılmadığı ve izaha muhtaç olan delillerin delâletiyse, zannîdir. Ancak bu zannî delillerde, fukaha arasında hem ayırım açısından hem de çeşitleri açısından ihtilaf vâki olmuştur. Bu bölümde zannî deliller hakkındaki ihtilaflar ve türler incelenip, Debûsî ve Gazzâlî’nin görüşleri zikredilecektir.

3.1. İSTİSHÂB

İstishâb, sözlükte “uzun süren beraberlik” ve “birlikte olmayı sürdürmek” anlamına gelen bir kelimedir. Hukuk metodolojisinde ise, şer’î hükmü belirleyen ve bu

³⁷⁴ a.g.e. , C. II, s. 295-296.

³⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, nşr. Abdüsettâr Abdülkerîm Ebû Gudde, Küveyt: 1413/1992, C. V, s. 28.

hükümlerin uygulanmasını sağlayan delillerden birisidir.³⁷⁶ İstishâbın kavram olarak kullanılan anlamı, “bir vakitte sabit olan bir durumun, aksini gösteren bir delil bulunmadığı müddetçe sonrasında da devam ettiğine hükmetmek” şeklindedir.³⁷⁷

Debûsî, istishâbı delil olmadan hüküm vermek olarak tanımlamaktadır. Kendisine göre istishâb delil olmadığından bilgi ifade etmez. Böyle olunca da insanı ilmî sapıklığa götürmesi kaçınılmazdır. Her ne kadar başlangıcı delil bulunana kadar mevcut olana sarılmak şeklinde güzel olsa da, sonu kötüdür. Ancak istishâb, taklitten ve ilhamdan hakka daha yakındır. Çünkü ilham kişinin kalbine dönüktür ve delillerden yüz çevirmektir. Kalpte delil değildir, bilakis delil olan kişinin kendi re‘yidir. Bu delili bilip, kişinin kendi re‘yine dönmesidir. Ancak kişi, delille sabit olanla, aynı şekilde bâki olarak devam edenin arasını ayıramamıştır. Ayrıca kişi sabit olan delili, bâki delil zannetmiş ve ispat edici delilin mevcudiyetiyle değil, delil olmadığından dolayı kendisiyle hüküm verildiğini bilememiştir. Veya illetin mevcudiyetinin hükmü ile illetin yokluğunun hükmünün arasındaki farkı anlayamamıştır.³⁷⁸

İstishâb, Debûsî’ye göre dört kısma ayrılmaktadır:

a) Hükümünü kaldıracak bir delilin yokluğundan ve kendisini bilmeyi gerektiren bir delilin olmamasından dolayı, mevcut halin istishâbıdır. Bu yolda vahyin sahibi tarafından bildirilen bir haberle ya da duyu organlarıyla kavranılabilen şeylerden olması durumunda his yoluyla da olabilir. İstishâbın bu kısmı sahihtir, çünkü Allah bu şekilde delil getirmeyi, şu âyetiyle bildirmiştir: “*De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum"*.”³⁷⁹ Zira delilin olmayışı kesin olarak sabit olduğunda, illetin hükmü de aynı şekilde yok olmaktadır.³⁸⁰

b) Kişinin fark edemediği bir şekilde delilin var olma ihtimaliyle beraber gücü yettiği nispetinde, kendi re‘yi ile araştırmasıyla delilin yokluğundan dolayı halin

³⁷⁶ Lisânü'l-‘Arab, “İstishâb” md.

³⁷⁷ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, C. 23, s. 376-377.

³⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 400.

³⁷⁹ El-En'âm, 6/146.

³⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 400.

hükmünün istishâbıdır. İstishâbın bu çeşidi, mazeret sebebiyle sahihtir. Ancak diğer insanlar tarafından illetin bilinmesi ihtimalinden dolayı, sadece kişinin kendisi açısından sahihtir. Yani kişinin kendisi hariç, diğer kişiler için bu bir delil olarak sayılamaz.

c) Düşünme ve istidlâl yollarını kullanmadan önce, halin hükmünün istishâbıdır. Bu istishâb çeşidi sırf cehalettir ve cehalet asla delil olamaz. Aynı şekilde delili araştırma imkânı bulunduğu, mazerette sayılamaz. Çünkü dârülharpte şeriatın hükümlerini bilmemek, müslüman olup hicret etmeyen kişi için mazerettir. Ancak dârülişlâmda müslüman olan zimmi için, şeriatın hükümlerini bilmemek mazeret sayılmaz.

d) Bir şeye başlamaya sebep olan hükmün ispatı için halin istishâbıdır. Bu kısım, sırf yoldan sapmaktır. Çünkü istishâb ismi gibi, delil bulununcaya kadar mevcut olan hükme sarılmaktır. Şayet mevcut olan hükme sarılmak mümkün değilse, bilakis ispata muhtaç olunuyorsa delil olmadığından dolayı hüküm sabit olmaz. Kayıp kişi gibi. Çünkü yaşadığı bilinmekte olduğundan öldüğüne dair delil bulunana kadar yaşadığına hükmedilir. Aynı şekilde kişinin öldüğüne dair delil bulunana kadar, kişinin mülkiyeti sabittir. Babasının mülkü kendisinin olmaz, babası öldüğünde ise babasının malı kendisi için sabit olmaz. Çünkü bu, babasının mülkünün kendisi için sabit olmamasını gerektiren halin hükmüne sarılmaktır. Hatta sabit olduğuna dair delil bulununcaya kadar, hali üzerine bâki kalır.³⁸¹

Bazı Şâfiî âlimleri, istishâbın bu kısmını mirasın ispatı için delil saymışlardır. Ancak bunu fark etmeden kasıtlı olmayarak yapmışlardır. Çünkü istishâb delilini kullanarak verdikleri hüküm, o kişinin hayatta olmasını gerektirmektedir. Ve kendisi hayatta olduğu zamanda, mülkiyet kendisine geçmiş olur. Böylece halin istishâbı ile bilakis hayatta olması sebebiyle, miras kişinin oğlu için sabit olmaz.³⁸²

Şer'î hüccet bir meselenin sübûtunu ya da sebebin tekrar edeceğini gösteriyorsa, hükmü değiştiren yeni bir hüccet gelmediği müddetçe bu halin korunması gerekmektedir. İstishâbın bu kaidelerini, Zerkeşî ve Gazzâlî gibi usulcüler farklı iki istishâb türü olarak zikretmektedirler.³⁸³

³⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 400-401.

³⁸² a.g.e. , s. 401; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 222-223.

³⁸³ a.g.e. , C. I, s. 222-223, Zerkeşî, C. VI, s. 20-21.

Meselâ miras, satın alma benzeri yollarla kişinin zimmetine geçen bir şey, başkasının zimmetine yeni bir hüccet bulunmadığı sürece geçemez. Ve kişinin öldüğüne dair bir delil mevcut değilse, kişinin yaşadığına hükmedilir. Kişi abdestini bozduğunu bilmediği sürece, abdestin bozulmaması da kuraldır. Burada tersi gerçekleşinceye kadar, abdestli olma veya borçluluk devam ettiğinden bu çeşide *vasıf istishâbı* da denilmiştir. Aslında bu çeşit istishâb, *berâet-i istishâb* ve *aslî ibâhanın* tam ortasında olup, onları tamamlamaktadır. Önceki zamanlarda takip edilen, delilin yokluğu durumunda hükmün de olamayacağı şekli, istishâbta bunların varlığı halinde hükmün de var olacağına hüküm verme şeklinde sürdürülmektedir.³⁸⁴

Gazzâlî’de aynı şekilde istishâbı dörde ayırmakta ve bunlardan üçünün sahih olduğunu bildirmektedir. İstishâbın birinci kısmında Gazzâlî, Debûsî ile anlam açısından aynı görüşü paylaşmaktadır. Gazzâlî ikincisini, tahsis edilinceye kadar *umûm istishâbı* ve hakkında nesh vâki oluncaya kadar *nas istishâbı* olarak açıklamaktadır. Bu da nesih veya tahsis gerçekleşinceye kadar, hükmün geçerli ve genel olması ile mevcut olur.³⁸⁵

Üçüncüsü, şer’în sabit olduğuna ve devam ettiğine delalet eden hükmün istishâbıdır. Bir iltizam ya da itlaf durumunda zimmetin borçlanması bu şekildedir. Zira istishâb, şer’î veya aklî bir delile sarılmaktır. Dolayısıyla delili bilmenin imkânsız olduğuna değil, bu hükmü değiştirecek bir delilin olmadığı zannıyla araştırarak delile tutunmaktır.

Dördüncüsü; müzakere ortamında yapılan icmâ istishâbı olup, bu şekilde olan bir istishâb geçerli değildir. Bazı fakihler bunun bir delil olduğunu söyleseler de, tartışma mahallinde yapılan icmâ istishâbının delil olduğuna dair hiçbir hüccet yoktur. Örneğin kişi teyemmüm aldığı anda, namaz sırasında suyu bulsa bile namaza devam etmelidir. Çünkü kişinin, namazının sahih olduğuna ve namazın devam ettiğine dair icmâ vardır. Suyun bulunması, yağmurun yağmasına veya diğer doğa olaylarına benzemektedir. Bu sebeple, suyu görmenin namazı bozduğuna dair bir delil bulununcaya kadar, istishâb deliliyle namaza devam edilir.³⁸⁶

³⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 222-223, Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, C. VI, s. 20-21.

³⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 221-223.

³⁸⁶ a.g.e. , C. I, s. 221-223.

Gazzâlî'ye göre bu düşünce yanlıştır, nitekim bu şekilde yapılan istishâbla meseleye dair bir delil bulunmadığı belirtilmektedir. Bununla beraber kişi, “ben nefyedici olduğumdan, nefyedicinin delil getirmesi gerekmez” demiş olmaktadır veya bir delil meydana getirdiğini zannetmektedir. Yani tartışmaya aykırı olan hüccet, ihtilafa rağmen istishâb sayılamaz. Bu konuda tartışmanın bizzat kendisi, icmâa zıttır. Çünkü tartışmanın olduğu yerde, icmâ gerçekleşmez. Ancak umum, nas ve akıl delilinin hali biraz daha farklıdır, çünkü kendileri açısından tartışma bir çelişki meydana getirmez. Zira itiraz edenler, umumun sîga bakımından tartışma mahallini de içerdiğini itiraf etmektedirler. Nitekim Hz. Peygamber'in “*Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur*”³⁸⁷ sözü, Ramazan orucunu da kapsamaktadır.³⁸⁸

İstishâb delilinin tarihine bakıldığında, birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Burada da görüldüğü üzere, istishâb delili ve çeşitleri hakkında ihtilaflar vâki olmuştur. İki müellifte istishâbı genel olarak kabul etmekle birlikte, bazı çeşitlerini kabul etmemişlerdir. İstishâb delili öncelikle fûrû meselelerin örnekleri üzerinde tartışılmış, sonrasında da bağımsız bir mesele olarak ele alınmaya başlamıştır. Bâkılânî de icmâ konusundan sonra istishâbı ele almış, bazı fer'î delillerle birlikte müctehidin kendi iç dünyasında bir yöntem olarak kullanabileceğini söylemiştir. Ancak istishâbın, başlı başına bir delil olarak muhataplara karşılık kullanılamayacağını savunmuştur.³⁸⁹

3.2. İSTİHSAN

Müctehidin bir meselede örf, icmâ, zaruret, gizli kıyas ve maslahat gibi daha kuvvetli görünen bir delil sebebiyle, meselenin benzerlerine verilen hükümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha münasip bulduğu bir hüküm vermesine *istihsan* denir. Debûsî'ye göre bu şekilde isimlendirilmesi, ilim ehlinin kıyası terk etmeyi ya da daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyasın hükmüyle amel etmemeyi güzel görmelerindedir. Her ne kadar idrak açısından istihsan daha gizli de olsa, zâhir kıyası istihsana karşılık kesin delil olarak görmemişlerdir.³⁹⁰

³⁸⁷ Dârimî, *Savm*, 10, s. 402, İbn Mâce, *Sıyâm*, 26.

³⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 221-226.

³⁸⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhîş* nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1417/1996, C. III, s. 127-130, Zerkeşî, *el-Bağrû'l-muhtû*, C. VI, s. 18.

³⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 403-405.

Debûsî istihsanı kabul etmiş ve onun diğer yanıltıcı deliller³⁹¹ gibi olmadığını beyan etmiştir. Devamında da istihsanın nas, zaruret, icmâ ve bazen de gizli kıyas sebebiyle olabileceğini bildirmiştir.

a) *İstihsanın nas sebebiyle olması*

Oruçlu olduğunu unutarak yemek yiyen kişiye, Ebû Hanife'nin "İnsanların sözleri olmasaydı, kaza etmesi lazım gelir derdim." sözü gibi. Yani zâhir kıyas kazayı gerektirmektedir. Ancak kıyasın hilafına özel bir nas³⁹² sebebiyle, kıyası terk etmeyi güzel görmektedir. Zaruri olarak anlaşılmaktadır ki bir şeyler yemek, orucu bozmayı gerektirmekte ve oruca uygun olmamaktadır.³⁹³

b) *İstihsanın icmâ sebebiyle olması*

Cehalet olmaksızın, ümmetin teamülünün zâhir olduğu istisnâ' akdinin cevazı gibi meselelerdedir. Hâlbuki kıyas, hakikatte yok olan (ma'dûm) bir şeyin satışının caiz olmamasını gerektirmektedir. Çünkü bu satılan şey gerçekte zafî ya da vasfî olarak zimmette yoktur. Zâhir kıyassa, bir şeyin ancak gerçek olarak belirlenmesinden ya da zimmette sabit olmasından sonra satışının caiz olmasını gerektirmektedir. Lakin bu akdin, her yönden tasavvur edilemez bir durumda olmasına rağmen, ümmetin teamülü dolayısıyla zâhir icmâ sebebiyle kıyasın terkini âlimler güzel görmüşlerdir. Çünkü icmâ, re'yin üstünde bir delildir.³⁹⁴

c) *İstihsanın zaruret sebebiyle olması*

Kendisine necaset bulaştıktan sonra, kuyudan kırk kova çekilerek kuyunun temizlenmesi gibi. Kıyas, normal şartlarda bunun tersini gerektirmektedir. Çünkü kova, suyla buluşması esnasında necasetle kirlenir ve necis olarak geri döner. Ancak şer', temiz suyla kuyunun yıkanması mümkün olmadığından, zaruret sebebiyle kuyunun temizlendiğine hükmetmiştir. Bu sebeple âlimler kıyasın gerektirdiğini terk etmeyi, mazeret sebebiyle güzel görmüşlerdir.³⁹⁵

d) *İstihsanın gizli kıyas sebebiyle olması*

³⁹¹ Debûsî, "hucec-i mudille (yanıltıcı deliller)" adı altında taklid, ilham, istishâb ve tardı ele almıştır.

³⁹² Ebu Hureyre (Radiyallahu Anh)'den rivayet edildiğine göre Rasulullah şöyle buyurdu: "Sizden biriniz unutarak bir şey yer veya içerse, orucunu tamamlasın. Çünkü Allah yedirmiş ve içirmiştir." Buhârî, *Savm*, 26, *Eyman*, 15; Müslim, *Siyam*, 171; Ebu Davud, *Siyam*, 39.

³⁹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 404-405.

³⁹⁴ a.g.e. , s. 405-406.

³⁹⁵ a.g.e. , s. 404-406.

Kabzedilme olmaksızın fiyatta ve üründe ihtilaf eden, satıcıyla müşterinin durumu gibi. Zâhir kıyas, yeminle birlikte müşterinin sözünün geçerli olmasını gerektirmektedir. Çünkü onlar müşterinin, satılan üründeki hakkı hususunda ittifak ettiler, ancak satıcının hakkı hususunda ihtilaf ettiler. Şöyle ki satıcı daha fazla para ödenmesini talep ettiği halde, müşteri bunu kabul etmediğinde geçerli olan söz, yeminle birlikte müşterinin sözüdür. Zira sabit olan sünnete³⁹⁶ binaen, delil getirmek iddia sahibine aittir.³⁹⁷

Gizli kıyassa, müşteri ürünün iddia ettiği miktarda ücretle teslimini istediğinden, satıcı da bu şekilde bir teslimi inkâr ettiğinden, iki tarafında yemin etmesini gerektirmektedir. Çünkü bu durum gizli bir inkâr olduğundan, ancak düşünme yoluyla bilinebilir.³⁹⁸

Kur'an ve Sünnet'in tebliğinde, insan unsuru önemli bir yere sahiptir. Fıkıh usulü de bu sebeple, hukukun şekli ve kuralcı tarzının eksikliklerini en aza indiren bir şekilde gelişmiştir. Hayatın çeşitli değişkenliğini ve yönlerini yansıtan bu iç dinamizmi fıkıh elde etmiştir. İlk asırlardan itibaren, bu durumun örneklerine sıkça rastlanmaktadır. Zira Hz. Peygamber, beklenmedik mağduriyetleri ya da sunî fiyat artışlarını önlemek amacıyla elde mevcut olmayan malın satışını yasaklamıştır.³⁹⁹ Fakat Medineliler'in bahçe mahsullerini, bir iki yıllık vadeyle peşin para karşılığı selem sözleşmesi adıyla sattıklarını görmüştür. Peygamber bu satışı yasaklamak yerine, "*Selem yoluyla satış yapan bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belirli bir süre tayin ederek yapın*"⁴⁰⁰ demiştir. Bu şekilde doğacak olan olumsuzlukları, azaltmaya çalışmıştır.⁴⁰¹

Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinden İmam Muhammed'in *el-Aşl* adlı eserinde, sıkça istihsandan söz edilmektedir. Bazı meseleler istihsanla açıklanmakta ve istihsan, katı kuralcılığın hatalı hükümlere yol açmasını engelleyen bir tarzda

³⁹⁶ Hz. Peygamber, "İspat edici delil (beyyine) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer" buyurmuştur. Buhârî, "Rehn", 6; Tirmizî, "Aşkâm", 12. İspat yükü davacıya, savunma hakkı da davalıya aittir (Mecelle, md. 76).

³⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 404-406.

³⁹⁸ a.g.e. , s. 406.

³⁹⁹ Buhârî, "*Büyü*", 55; Ebû Dâvûd, "*Büyü*", 70.

⁴⁰⁰ Ebû Dâvûd, "*Büyü*", 57; Nesâî, "*Büyü*", 63.

⁴⁰¹ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, C. 23, s. 340-347.

tanıtılmaktadır. Ancak buna rağmen, Hanefî imamlarının istihsan tanımına rastlanmaz.⁴⁰²

Şâfiî literatüründe, Gıyâs el-Merîsî'den rivayetle Ebû Hanîfe'ye şu söz isnat edilmektedir: “İstihsan, kişinin bir delile dayanmadan kendi güzel gördüğüyle kıyası terk etmesidir”. Ancak bu tanım belli örneklerle desteklenmeye çalışılsa da, eleştirileri savunmaya yönelik bir hareket olarak görünmektedir. Şâfiî fakihlerinin farklı istihsan tanımları da, bu açıdan düşünülebilir. Ancak Gazzâlî ve İbn Hazm gibi âlimler, Hanefî fakihlerinin İmam Şâfiî'nin eleştirilerinden sonra, bu kavramı tashih ettiklerine dikkat çekerler. Kerhî'nin tanımının da, buna bir örnek olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰³

Gazzâlî, istihsan hakkında şöyle demektedir: Ebû Hanîfe istihsanı savunmakta, İmam Şâfiî ise “*İstihsan yapan, yeni bir şeriat ortaya koymuş olur*” demektedir. Bir şeyi bilmeden reddetmek, mantıksız olduğundan istihsanı öncelikle bilmek gerekir. Bu sebeple istihsanın üç farklı anlamı bulunmaktadır;

Birinci anlam: müctehidin bir şeyi akıyla güzel bulması olup, istihsan denildiğinde ilk akla gelen şey budur.

İstihsan aklen mümkün olmaktadır, ancak bir şeyin kendisiyle ibadet edilebilir olması için akıl değil, nakil yoluyla varit olması gerekir. Ancak istihsan hakkında mütevâtir bir haber olmadığı gibi, haber-i vâhid bile vârit olmamıştır. Zaten bu hususta haber-i vâhid olsaydı dahi, bu konu haber-i vahidle ispat edilebilecek konulardan değildir. Zira istihsanın İslam hukukunun kaynaklarından biri haline gelmesi Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi mertebelere ulaşması haber-i vahidle sabit olamaz. İstihsanı kabul edenler ise, üç delil getirmişlerdir;⁴⁰⁴

a) Birinci delilleri; Allah'ın, “*Size Rabbinizden indirilenin en güzeline tâbi olun.*”⁴⁰⁵ ve “*Sözünü işitip, sözünün en güzeline tâbi olanlar.*”⁴⁰⁶ âyetleridir. Ancak burada

⁴⁰² Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: 1408/1988, C. II, s. 969-970; Zerkeşî, VI, s. 93-94.

⁴⁰³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Beyrut: 1403/1983, VI, s. 16, 19-20; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 282.

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 274-281.

⁴⁰⁵ Ez-Zümer, 39/55.

⁴⁰⁶ Ez-Zümer, 39/18.

kastedilen en güzele tâbi olmak, delillere uymaktır. İstihsanın indirilenin en güzeli olmasından önce, indirilenlerden olmasını ispatlamaları gerekir.⁴⁰⁷

b) İkinci delilleri; Hz. Peygamber'in, "*Müslümanların güzel bulduğu şey, Allah katında da güzeldir.*"⁴⁰⁸ sözüdür. Hadiste ise, konuyla alâkalı hiçbir delil yoktur. Çünkü hadis, haber-i vâhid olduğundan kendisiyle İslamın temel kaynakları sabit olamaz. Ayrıca hadiste kastedilen, bütün Müslümanların güzel bulduğu şeydir. Zaten ümmet bir şeyin güzelliği üzerinde, bir delilden yola çıkarak birleşirlerse bunun adı icmâ olur. Hadiste kastedilende budur, çünkü sahâbe delilsiz bir şekilde hüküm verilemeyeceği hususunda icmâ etmişlerdir. Ve sahâbeden hiç kimse, "Ben şunu güzel bulduğum için şöyle hükmettim." dememiştir. Zira böyle bir durumun vâki olması halinde, bütün sahâbiler kendisine karşı çıkar ve "Sen kim oluyorsun da, verdiğin hüküm bizim için şeriat olsun ve sen de Şâri' olasın." derlerdi.⁴⁰⁹

c) Üçüncü delilleriyse şu örnektir: ümmet, yıkanma bedelini belirlemeksizin hamamı kullanmayı güzel görmüştür. Su satıcısının elinden, içilecek su miktarını belirlemeden su içmek de aynı şekildedir. Çünkü bu durumlarda, belirlemede bulunmak çirkin görülmüş ve bu sebeple ümmet bu gibi hususlarda sıkıntıyı gidermek istemiştir.⁴¹⁰

İstihsanı kabul edenler, bunu ümmetin delilsiz yaptıklarını nereden çıkarıyorlar! Bu işlerin Hz. Peygamber döneminde yapılıyor olmasından, içilen su miktarında ve diğerlerinde belirleme yapılmasında zahmet olacağı sebebiyle, Peygamber bunu bildiği halde ses çıkarmamıştır. İşte bu durumda verilen bu cevap, hükümlerin delili olabilir ve zaten bilindiği üzere sıkıntı da ruhsat sebebidir.⁴¹¹

İstihsanın ikinci anlamı; müctehidin zihninde oluşan, kelimelere dökemediği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delil olmasıdır. Ancak bu yorum da sıkıntılıdır, çünkü zihninde oluşanın bir vehim mi, ya da hakikat mi olduğu nasıl anlaşılabilir! Bir şeyin hüküm olarak değerlendirilmeye alınabilmesi için, açıklanabilmesi ve ispatlanması gerekmektedir. Ne olduğu bilinmeyen ve anlaşılamayan bir şeyle nasıl hüküm

⁴⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 274-281.

⁴⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. , Beyrut: 1416/1995, C. I, s.379.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 275-280.

⁴¹⁰ a.g.e. , C. I, s. 274-281.

⁴¹¹ a.g.e. , C. I, s. 276-281.

verilebilir! Zira Ebû Hanîfe, “Dört kişi, bir kişinin zina ettiğine şahitlik etse, ancak her biri zinanın gerçekleştiği yer olarak evin farklı köşelerini gösterecekler, kıyasa göre had cezası uygulanmaması gerekir. Fakat biz, bu durumda had cezasının uygulanmasını istihşanen uygun görüyoruz” demektedir.⁴¹²

Gazzâlî, Ebû Hanîfe’ye “Dört şahidin şahitliği bir yerde toplanmadığı halde bir delil de olmaksızın, bir Müslümanın kanını dökmek güzel görülmez.” demektedir. Gazzâlî’ye göre Ebû Hanîfe’nin söyleyebileceği en son gerekçe şu olabilir: Müslümanları yalanlamak çirkin, onları doğrulamak ise güzeldir. Bu sebeple biz şahitleri tasdikliyoruz ve şahitliklerinin, evin farklı köşelerinde yapılmış bir zina üzerinde toplandığına inanıyoruz. Ancak bu yorumda geçerli değildir, çünkü üç şahidin şahitliğinde veya dört şahidin farklı evleri göstererek şahitlik etmelerinde, aleyhine şahitlik yapılan kişiyi recmetmiyoruz. Bunun sebebiyse, dört kişinin yaptıkları şahitliğin bir noktada birleştiğini, yakînen bilmediğimizdir. İstihşan bir delil olarak kabul edilse dahi, şüphe sebebiyle had cezasını düşürmek, istihşandan daha güzeldir. Ayrıca kabul etmediğimiz husus, delil ile hüküm vermek değil, bazı delillerin istihşan olarak isimlendirilmesidir.⁴¹³

İstihşanın üçüncü anlamı; bir görüşü delilsiz değil, delilden yola çıkarak iddia etmektir. Bu yorum, Kerhî ve istihşanı savunmakta zorlanan bazı Hanefilere aittir. Bu yorumu şöyle açıklamışlardır:

İstihşan, Kur’an’dan bir delil sebebiyle bir meselenin hükmünü benzerlerinin hükmünden ayırmaktır. Örneğin bir adam “Benim malın sadakadır.” dese, kıyasa göre bu adamın, mal kapsamındaki bütün varlığını sadaka olarak vermesi lazımdır. Ancak Ebû Hanîfe, “Onların mallarından bir kısmını sadaka olarak al.”⁴¹⁴ âyetinden yola çıkarak, bu sadakanın zekât miktarıyla sınırlandırılmasını güzel görmüştür.⁴¹⁵

Bazen de bir meseleye, hadisten gelen delille benzerlerinin hükmünden başka bir hüküm verilir. Misal, namaz sırasında abdestin istemeyerek bozulması ile kasıtlı olarak bozulması arasında farkın mevcudiyeti bu şekildedir. İstemeyerek bozulması durumunda, kıyasa aykırı olarak kişinin abdest alıp, namaza kaldığı yerden devam

⁴¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 274-281.

⁴¹³ a.g.e. , C. I, s. 275-281.

⁴¹⁴ Et-Tevbe, 9/103.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 276-281.

etmesi sahih görülmüştür. Gazzâlî Kerhî'nin bu yorumunu olumlu görüp, karşı çıkmamıştır. Ancak burada, lafza ve bu delil türünün istihsan olarak isimlendirilmesine itiraz etmektedir.⁴¹⁶

Gazzâlî, sadece Hanefî mezhebinin istihsanı kullandığı izlenimini veren ifadeler kullanmıştır. Fakat Mâlikî usulünde, istihsanın kullanıldığına hiç temas etmemesi eleştirilmiştir.⁴¹⁷ Bununla birlikte dikkat çekmektedir ki Gazzâlî katı lafızcılığın yerine, terimlerle neyin ifade edilmek istendiğine önem verilmesi gerektiğini, sık sık eserinde vurgulamaktadır. Ayrıca sözel kalıpların kullanılış şekillerine takılıp kalmanın da, büyük sakıncalar içerdiğine dikkat çekmeyi, yeri geldikçe ihmal etmemiştir.⁴¹⁸ Gazzâlî, lafız unsurunun yok sayılmasına sebep olacak ölçüde gâî unsuru kullanmayı da kaygı verici bulmaktadır.⁴¹⁹ Kanatımızca bu açıklamaları ile günümüz hukuk metodolojisinde modern yorum metotlarına yöneltilen eleştiriler arasında önemli bir benzerlik bulunmaktadır

Dönemin şartları ve özellikle de Gazzâlî'nin, Bâtınîliğe karşı verdiği büyük mücadelelerden sonra bu kaygı daha iyi anlaşılmalıdır. Nitekim Bâtınîler nasların açık mânalarını kabul etmeyerek, aşırı yorum ve te'villere yönelmişlerdir. Hakiki anlamları ancak Allah ile ilişki kurabilen “mâsum imam”ın bilebileceğini, dolayısıyla kendisine tâbi olmadan hidayete erişilemeyeceğini iddia etmiş ve nasları kendi arzularına göre anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bâtınîlerin bu şekildeki faaliyetleri nasların doğru anlaşılmasına, müslümanların birliğine ve toplumun huzuruna büyük zararlar vermiştir.⁴²⁰

İslam âlimleri bu sebeple hakiki te'vile başvurulabileceğini, ancak bâtinî te'villerin câiz olmadığını ve dinî bakımdan bu te'villerin hiçbir değerinin olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca hakiki te'vilin bile kesin bilgi ifade etmeyip, sadece zannî bilgi olduğuna dikkat çekmişlerdir. Te'vil konusuna bu nazarla bakılması, gerçek dinî bilgiye ulaşılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

3.3. ŞER‘U MEN KABLENÂ

⁴¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 282-283.

⁴¹⁷ a.g.e. , C. I, s. 274-283.

⁴¹⁸ a.g.e. , C. I, s. 21, 66; C. II, s. 19, 191; *Şifâ ü'l-ğalil*, s. 420

⁴¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 285.

⁴²⁰ Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 11-13,48.

Sözlükte, “bizden öncekilerin şeriatı” mânasındadır. Şer‘u men kablenâ, fıkıh usulünde; Hz. Peygamber’den önceki peygamberler zamanındaki dinî hükümlerin, müslümanlar hakkında bağlayıcı ve geçerli sayılıp sayılmadığına verilen addır. Bu hükümlerin bazısı, bir kısım âlimler tarafından belirli kurallar çerçevesinde delil kabul edilir. Konu farklı bakış açılarıyla ele alınsa da, pratikte delil olup olamayacağı tartışılmıştır.

Şer‘u men kablenâ, Kur’ân-ı Kerîm ya da Hz. Peygamber’in hadislerinde zikredilen önceki ilâhî dinlere ait hükümlerdir. Delil olması bakımından şer‘u men kablenâ, üç gruba ayrılmaktadır.

a) Müslümanlar açısından nesh edildiğine dair hüccet bulunanlar

Âlimler bu kısmın, müslümanlar için geçerli olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Meselâ; “*Yahudilere turnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.*”⁴²¹ âyetinde zikredilen yasakların, müslümanlar açısından geçerli olmadığı görüş birliği vardır. Nitekim bu yasağın, haddi aşmaları sebebiyle yahudiler hakkında indirildiği belirtilmektedir. Sünnette ki örneği, önceki şeriatların aksine, müslümanlara ganimet izninin verilmesidir.⁴²² Zira eski şeriatlarda, savaşta elde edilen malların yakılması gerekmektedir.⁴²³

b) Müslümanlar açısından geçerli olduğuna dair hüccet bulunanlar

Âlimler bu kısmın, müslümanlar için geçerli olduğunda ittifak etmişlerdir. Meselâ, “*Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.*”⁴²⁴ mealindeki âyette, orucun müslümanlar hakkında da, geçerli olduğu hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.⁴²⁵

⁴²¹ En‘âm Sûresi, 6: 146.

⁴²² Buhârî, “*Teyemmüm*”, 1.

⁴²³ Tesniye, 13, s. 15-17.

⁴²⁴ El-Bakara, 2/184.

⁴²⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2010, C. 39, s. 15-19.

Sünnetteki örneği, kurbanın meşrû kılınmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber kurban bayramında, kurbanlıkların kesilmesini emrederken, “*Esasen o atanız İbrâhim’in sünnetidir*”⁴²⁶ demiştir.

c) Müslümanlar açısından, geçerli olduğuna veya geçerli olmadığına dair delil bulunmayanlar

Örnek olarak ortak mülkiyete konu olan malın, sırayla dönüşümlü olarak kullanılması (mühâyee) hakkında Kur’an’da, “*Salih, şöyle dedi: İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır*”⁴²⁷ ve “*Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun.*”⁴²⁸ buyrulmaktadır. Burada önceki ilâhî dinlerdeki bir duruma atıf yapılmıştır. Bu hükmün geçerliliğinin devam ettiği belirtilmemekle birlikte, geçersiz olduğu hususunda bir yorum da yoktur. Bir kısım fakihler bu âyetten hareketle, mühâyeenin⁴²⁹ müslümanlar içinde geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁴³⁰

Şer’u men kablenâ etrafındaki asıl tartışmaların, bu üçüncü görüşle alakalı olduğu görülmektedir. Mâlikî ve Hanefî’lerin çoğunluğuna ve bazı Şâfiî fakihlerine göre bu kısım müslümanlar içinde bağlayıcı ve geçerlidir. Şâfiî’lerin tercih ettiği kavle, Zâhirîler ve Mu‘tezile’nin görüşüne göre, bu kısım müslümanlar hakkında bağlayıcı ve geçerli sayılamaz.⁴³¹

Gazzâlî bu kısmı kabul etmeyenler içerisinde sayılmaktadır. Ancak bu görüşü ömrünün sonlarına doğru yaptığı belirtilmektedir.⁴³² Fakat belirtilen bu görüş, Gazzâlî’nin öğrencilik zamanında kaleme aldığı *el-Menhûl*’deki sözleriyle bağdaşmamaktadır. Nitekim *el-Menhûl*’de de, aynı bilgiyi paylaşmaktadır. Ayrıca

⁴²⁶ İbn Mâce, “*Eğâhî*”, 3.

⁴²⁷ Eş-Şuarâ, 26/155.

⁴²⁸ El-Kamer, 54/28.

⁴²⁹ Sözlükte “iyi durumda olmak,” anlamındaki hey’et kökünden türemiştir. Mühâyee “birden fazla kişinin belirli bir durum üzerinde uzlaşmaları” demektir. Fıkıh terimi olarak anlamı; müşterek mâliklerin zaman sıralaması veya mekân belirlemesi yapmak suretiyle ortak maldan yararlanma usulü hakkında anlaşmalarıdır. Her bir paydaşın kendi şâyi hissesinden diğerlerinin yararlanmasına izin verip hakkını bağışladığı düşünülerek mühânee ve mühâbee şeklinde de adlandırılmıştır. Bkz. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, C. VI, s. 184.

⁴³⁰ Dönmez, “Şer’u Men Kablenâ”, C. 39, s. 15-19.

⁴³¹ a.g.m. , C. 39, s. 15-19.

⁴³² Şevkânî, *İrşâdü l-fuhûl*, nşr. Ebû Mus’ab b. M. Saîd el-Bed-rî, Beyrut: 1412/1992, s. 400.

Gazzâlî tercih edilenin, Hz. Peygamber'in önceki şeriatlarla mükellef olmadığı görüşü olduğunu savunmaktadır.⁴³³

Debûsî bu konuda, ilim ehlinin ihtilaf ettiğini beyan etmektedir. Bazı âlimler, şeriat bir nebî için sabit olduğu zaman, nesh edilmediği müddetçe hükmü bâkidir, demişlerdir. Çünkü herhangi bir zamanla sınırlandırılması, ancak nas ile sabit olur. Ve nasta bu konuda sabit olmadığından, bir zamanla sınırlandırılmaz.⁴³⁴

Bazıları da, başka bir peygamber gönderildiği zaman şeriatın son bulacağını savunmuşlardır. Ancak neshi ve zamanı kabul etmeyen konuları, bundan hariç tutmuşlardır. Çünkü Allah, peygamberi kendi zamanında ki sadece bir tek kavme göndermiştir. Bu sebeple peygamberlik ve şeriat mekâna has kılındığından, bunun benzeri olan zamana has kılınması da caizdir. Bütün mekânları kapsaması ancak bir delalet ziyadesiyle olabilir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Ömer'in elinde sayfa görünce kendisine bu sayfanın ne olduğunu sordu. Ömer'de elindeki sayfanın Tevrat'tan bir parça olduğunu söyleyince, Peygamber kızmış ve “şayet Mûsâ yaşıyor olsaydı, ancak bana tâbi olması gerekirdi” demiştir.⁴³⁵ Nitekim Hz. Mûsâ'nın şeriatı Peygamberin gelmesiyle birlikte son bulmuştur.⁴³⁶

Bazı âlimler her bir Peygamberin şeriatının son bulmayacağını, ancak kendisinden sonra gönderilen nebînin şeriatı olarak bâki kalacağını söylemişlerdir. Debûsî'de, önceki şeriatların haberlerine güvenilemeyeceğini ve dolayısıyla bunlarla hüküm verilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü Allah bizlere onların Kitap'larını tahrif ettiklerini, kendilerine gönderilen nakle ihanet ettiklerini ve böylece şahitliklerinin geçersiz olduğunu bildirmektedir. Ayrıca Peygamber, her türlü yalan töhmetinden münezzehtir. Ehli kitap her ne kadar mütevâtir olarak nakletseler de, verdikleri haberler yalan şüphesinden uzak değildir. Bu sebeple verdikleri haber, hiçbir zaman gerçek mânada mütevâtir seviyesine ulaşamaz. Kendisinde şüphe bulunmayan şey sebebiyle, içinde şüphe barındırmanın terkedilmesi vacip olur.⁴³⁷

⁴³³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, nşr. M. Hasan Heyto, Dımaşk: 1400/1980, s. 233-234.

⁴³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 253.

⁴³⁵ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Tahran: 1377; Beyrut: ts. , 2001, 48/2.

⁴³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 253-255.

⁴³⁷ a.g.e. , s. 253.

Debûsî'ye göre ehli kitabın din düşmanlıkları aşikâr olduğundan, şeriatlarını gizleme ve hile karıştırma hususunda töhmet altındadırlar. Bu durumda onların sözleri, müslümanlar için delil olamaz. Ancak vahiy ile sabit olan Peygamberin sözleri, delil sayılır. Böylece Şâri' tarafından bir vakit tayin edilmediğinden, başka bir Peygamber gönderilmediği müddetçe şeriatların kendileri açısından hak olarak bâki kalacakları ortaya çıkmış olmaktadır. Ve bu durumda şeriat gelen Peygambere izafe edilir, ancak hükümler sonradan gönderilen Peygamberin nakliyle sabit olur. Burada Hz. Muhammed'in şerefine yüceliğine de işaret vardır. Şöyle ki, kendisi üzerine başka bir Peygamber gönderilmediğinden, şeriatı nesh edilmeyecektir. Şayet diğer Peygamberler yaşıyor olsalar, Hz. Muhammed'e ittibâ etmeleri gerekecektir.⁴³⁸

3.4. SAHÂBÎ KAVLİ

İslam hukuk metodolojisinde genel kabul gören tanıma göre sahâbî, mümin olup arkadaş olabilecek seviyede Hz. Peygamber'le beraber olmuş kimse demektir. Delil olduğunda ihtilaf edilen sahâbîlerin sözü (kavl), istinbat ve fıkıh yönleriyle bilinenleridir. Sahâbe sözlerini dört grupta açıklamak mümkündür.

a) *Sahâbîlerin bir meselede ihtilâf etmiş olması*

Bu konuda, sahâbelerden birisinin sözüne uymanın gerekli olduğu düşünülemez. Nitekim bir görüş benimsendiği zaman, diğer görüşe karşı çıkılır ve çelişki meydana gelir. Yaygın olarak kabul edilen, ihtilâf olduğunda sahâbîlerin görüşlerinin dışında bir görüşün benimsenmemesidir. Bu anlayışın temelinde, ümmetin tamamının hataya düşmesinin imkânsızlığı yatmaktadır. Gazzâlî, Şâfi'ye göre sahâbî kavlinin delil olmadığını ifade etmektedir.⁴³⁹

b) *Sahâbîlerin bir meselede görüş birliğine varması*

Bu bakımdan, icmâa karşılık gelmektedir. Sahâbîlerin icmâ olmuş görüşlerinin delil olduğu hususunda ihtilaf yoktur, fakat sahâbî kavli bu durumda delil olmayıp, icmâ delil olmaktadır.

⁴³⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 254-255.

⁴³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 168.

c) *Sahâbî sözünün, sahâbîler arasında kabul edildiği veya edilmediği hususunda bir delil olmaksızın, sonraki zamanlarda sözün şöhret derecesine ulaşması*

Sahâbî kavlinin delil olup olmadığı tartışması, bu kısım ile ilgilidir.⁴⁴⁰

Gazzâlî sahâbî kavlini, mevhum deliller arasında zikretmektedir. Delil olması açısından görüşleri sayarken, ittifak ettiklerinde dört halifenin sözünü hüccet kabul edenlerin bulunduğunu söylemektedir. Âlimlerin çoğunluğu sahâbî kavlinin delil oluşunda sözün sahâbîler arasında yayılmamış, bir muvafakat ya da muhalefete maruz kalmamış olmasını yeterli görmüşlerdir. Bazı ilim erbabı bir şart daha ekleyip, sözün ilgili olduğu konunun “*umûmü’l-belvâ*” olup olmayacağı ihtimalini araştırmışlardır.⁴⁴¹

d) *Diğer sahâbîlerin muhalefet etmediği, bir sahâbî görüşünün meşhur olması*

Bu görüş kabul edildiğinde sükûtî icmâ gerçekleşmiş olup, bunun delil sayılıp sayılmayacağına dair görüşler şunlardır:

Hanefî ve Mâlikîler’in çoğunluğu ile Ahmed b. Hanbel için, bu icmâ niteliğinde olduğundan delildir. Mu‘tezilî Ebû Hâşim ile bazı Şâfiîlere göre, icmâ hükmünde olmamakla birlikte hüccettir. Dâvûd ez-Zâhirî, İmam Şâfiî ve Gazzâlî dâhil kelâmcıların çoğunluğuna göre ise, icmâ olamayacağı gibi delil de sayılamaz.⁴⁴²

Sahâbî kavlinin delil olduğunu savunanlar, kıyasa uygunluğuna bakmayarak sahâbî kavlinin kıyasa uymasa da delil olduğunu iddia etmişlerdir. Bu âlimler sahâbenin faziletinden bahseden, “*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz.*”⁴⁴³, âyeti ile “*Muhacirler ve ensarın ilkleriyle onlara güzellikle uyanlardan (ittibâ) Allah razı olmuştur.*”⁴⁴⁴ mealindeki âyetini delil göstermişlerdir. Ayrıca şu hadisleri de delil olarak getirmişlerdir;

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 170-171.

⁴⁴¹ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed*, nşr. Halîl el-Meys, Beyrut: 1403/1983, C. II, s. 71.

⁴⁴² H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008, C. 35, s. 500-504.

⁴⁴³ El-Âl-i İmrân, 3/110.

⁴⁴⁴ Et-Tevbe, 9/100.

“Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz.”⁴⁴⁵, “En hayırlı nesil benim aralarında bulunduğum nesildir.”⁴⁴⁶; “Benim sünnetime ve râşid halifelerimin sünnetine bağlı kalın”.⁴⁴⁷

Gazzâlî’ye göre, bütün bu görüşler hatalıdır. Nitekim hata, dalgalık ihtimali bulunan ve ismet sıfatı kendisinde bulunmayanların sözü hiçbir delil teşkil etmemektedir. Mütevâtir bir haber olmadan, bunların ismet sıfatını taşıdıkları nasıl düşünülebilir! Sahâbe, sahâbeye muhalefet etmenin caiz olduğu konusunda ittifak etmiştir. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, kendilerine muhalefet edenleri eleştirmemiş, tam tersine müctehidin ictihadına uyması gerektiğini söylemişlerdir. Sahâbî kavlinin, delil olmadığı hususunda üç kesin delil vardır. Bunlar; sahâbenin mâsumluğuna delalet eden bir delilin olmayışı, aralarında ihtilaf bulunması ve kendilerine muhalefet edilebileceğini ifade etmiş olmalarıdır.⁴⁴⁸

Muhalefet edenler, her ne kadar sahâbenin masumluğu sabit değilse de, onlara uymamız istenmiştir. Bu sebeple, bir tek sahâbeye de ittibâ gereklidir demişlerdir. Ancak buradaki hitap, sahâbe döneminin avâm insanlarına yöneliktir. Burada amaç, fetva makamının sahâbeye ait olduğunu göstermektir. Zira Peygamberin hadisi sahâbeye ittibânın gerekli olduğuna değil, kendilerine uyulduğu takdirde hidayete erişileceğine işaret etmektedir.⁴⁴⁹

Âyette kast edilen ittibâ bir sahâbîye değil, sahâbe topluluğuna yapılan ittibâdır. Ayrıca âyetteki “ittibâ” sözü de, farklı değerlendirmelere açık bulunmaktadır. Zikredilen hadisler, usul meselelerinde kullanılması mümkün olmayan haber-i vâhiddir. Âyet ve hadislerde yapılan iltifatlar da, tek bir sahâbe için değil onların oluşturduğu sahâbe toplumu içindir. Rivayetlerin gerektirdiği, sahâbenin görüş birliği içerisinde

⁴⁴⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fi du‘afâ’i’r-ricâl*, nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî, Beyrut: 1409/1988, C. III, s. 200; hadisin isnadının çok zayıf olduğu bildirilmiştir, bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîşü’l-ḥabîr*, nşr. Abdullah Hâşim el-Medenî, Medine: 1384/1964, C. IV, s. 190.

⁴⁴⁶ Buhârî, “*Fezâ’il*”, 1.

⁴⁴⁷ Tirmizî, “*İlim*”, 16; Tirmizî, “*Menâkıb*”, 16.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 260-261.

⁴⁴⁹ a.g.e. , C. I, s. 260-262.

olduğu meselelerin müslümanlar için bir delil olmasıdır. Hadisler avâmın taklid yolunu izlemesini, müctehidlerin ise kendi icthadlarıyla amel etmesini gerektirir.⁴⁵⁰

Hanefî usulcülerinden Ebû Saîd el-Berdaî, kıyasa uygun olsun ya da olmasın, sahâbî sözünün mutlak olarak hüccet olduğunu söylemiştir. Hanefîler'in çoğunluğu tarafından bu görüş kabul görmüştür. Diğer bir görüşte Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin öncülük ettiği sahâbî sözünün sadece, icthad yoluyla bilinmesi mümkün olmayan ve kıyasa aykırı olan konularda hüccet olduğudur. Hanefîler sahâbenin kıyasa aykırı görüşlerini, Hz. Peygamberden işitmiş olmalarına hamletmişlerdir. Hatta sahâbeler arasında ihtilaf bulunduğu, bu durumu Hanefîler tercih sebebi saymışlardır. Dolayısıyla kıyasa muhalif görüş bildiren sahâbînin sözünü tercih etmişlerdir.⁴⁵¹ Kerhî'nin görüşlerini açıklama tarzından, Debûsî'nin de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim sahâbî kavlinin, sadece kıyas ile bilinmesi mümkün olmayan meselelerde delil sayılabileceğini kabul eder. Kendisine göre sahabenin, kıyasla bilinmeyen şer'î meselelerde kendi re'yelerine göre hüküm vermeleri düşünülemez.⁴⁵²

3.5. İSTİSLÂH

İstislâh, mesâlih-i mürselele göre hüküm verilmesi anlamındadır. Fıkıh usulü eserleri arasında konuyu istislâh başlığı altında ele alan ilk kitap, *Müstaşfâ*'dır. Gazzâlî, istislâhı mevhum deliller arasında saymış ve oldukça sistemli biçimde konuyu incelemiştir. Maslahat kavramını da; şer'an muteber sayılanlar, butlânına hükmedilenler ve şer'an muteber sayılıp sayılmadığı hakkında bilgi olmayanlar (mesâlih-i mürsele) olmak üzere üçe ayırmıştır. Gazzâlî maslahatı durumu açısından zarurî, küllî, kat'î şeklinde üçe ve toplumun genelini veya bir kısmını ilgilendirmesi açısından ikiye ayırmıştır. Ayrıca mesâlih'in fıkıh usulündeki önemine birçok örnek vererek dikkat çekmiştir.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: 1999, C. V, s. 214; Tâceddin es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: 1419/1999, C. IV, s. 516.

⁴⁵¹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: 1372 → Beyrut: 1393/1973, C. II, s. 110-111.

⁴⁵² Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, nşr. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efgânî, Riyad: 2001, III, s. 912; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 256-259.

⁴⁵³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 284-315.

Gazzâlî mesâlih-i mürsele bahsinde, İmam Mâlik'in hırsızlık yaptığı iddia edilen kişinin suçunu itiraf etmesi amacıyla dövülebileceği görüşünde olduğunu söylemektedir. Lakin bu görüşü İmam Mâlik'e nisbet etmesi çok şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Nitekim İmam Mâlik'ten bu şekilde bir görüş eserinde zikredilmemektedir.⁴⁵⁴ Kanatimizce bu duruma günümüze ulaşamayan bir eser veya farklı rivayetler ya da insanî bir yanılğı sebep olmuş olabilir.

Gazzâlî'nin eserlerinde örf ve âdet kavramlarına sıkça rastlanır. Ancak bu kavramlarla, edille-i şer'îyye nazariyesinde var olan delil anlamındaki örf ve âdet kastedilmez. Burada maksat hayat olaylarında yaşanan mûtat durumlar ve tabiat kanunları gibi anlamları ifade etmektir.⁴⁵⁵ Gazzâlî reddetmek amacıyla bazı delillere eserinde yer vermesine rağmen örf ve âdet hakkında olumlu ya da olumsuz bir görüş bildirmemesi dikkat çekicidir. Bu durum örf ve âdetin İslâm hukukundaki yerini değerlendirme açısından önemlidir.

Gazzâlî maslahatları zaruri, ihtiyacı gideren (hâcî) ve güzelleştiren (tahsînî) olmak üzere üç kısımda zikretmektedir. Cüveynî ile başlayan bu ayırım⁴⁵⁶, daha sonraları Gazzâlî tarafından geliştirilerek sonraki dönemlere aktarılmış ve İslâm hukuku eserlerinde genel kabul görmüştür. Gazzâlî, tahsînî ve hâcî maslahatların muteber sayıldığını gösteren bir delil bulunmadan, kendileriyle hüküm verilmesini câiz görmez. Zaruri maslahatı; can, mal, din, akıl ve ırzın korunması biçiminde tanımlamaktadır. Bütün toplumu ilgilendiren konularda gerçekleşmesi durumunda, maslahatla hüküm verilebileceğini kabul eder. Ancak bununla beraber başlı başına bir kaynak sayılmasını reddetmektedir.⁴⁵⁷

Hanefî usulcülerini, istislâhî müstakil bir delil olarak ifade etmezler. Nitekim Debûsî eserinde bu kavrama hiç değinmemiştir. Kanatimizce bunun sebebi, Hanefîlerin istihsanı istislâhî da ele alacak şekilde kullanmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 297; *Şifâ'ü'l-galil*, nşr. Hamed el-Kebîsî [nâşirin mukaddimesi], s. 32-33.

⁴⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 101, 103, 132, 171, 173, 176, 177, 179; C. II, s. 229; *el-Menhûl* nşr. M. Hasan Heyto, Dimaşk: 1400/1980, s. 304, 306, 307, 309, 360; *Şifâ'ü'l-galil*, s. 103

⁴⁵⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, C. II, s. 923-927.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 284-292.

Hanefî doktrininde illetin kurallaştırılmış olması ve kıyasın yaygın olarak kullanılması, istislâhın bağımsız bir kaynak olarak zikredilmemesine yol açmıştır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 193.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN ŞER'Î HÜKME VE DELİLLERDEN HÜKÛM ÇIKARMA YÖNTEMLERİNE BAKIŞLARI

1. DEBÛSÎ VE GAZZALÎ'NİN ŞER'Î HÜKME BAKIŞLARI

İslam hukuk metodolojisinde şer'î hüküm, “Şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” şeklinde tarif edilir. Dolayısıyla usul dilinde hüküm; hâkim, el-mahkûm aleyh ve el-mahkûm fih kavramlarıyla beraber işlenmektedir. Fakat Hanefî âlimleriyle, Şâfiîlerin hüküm tanımlamaları birbirinden farklıdır. Fukaha (Hanefî) usulcüler hükmü “Şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabının eseri” olarak tarif etmişlerdir. Şâfiî (mütekellimîn) âlimlere göre ise hüküm “Şâriin kulların fiillerine ilişkin olan hitabı”dır. Delillerden çıkarılan hükümler, fıkıh usulünün en önemli konularından birisidir. İslâm fıkında, şer'î hükümleri yalnızca Şâriin koyabileceği hususunda görüş birliği vardır.⁴⁵⁹

Hüküm başlangıç olarak, vaz'î ve teklifî olarak ikiye ayrılır. Bunun sebebiyse hükmün; “Allah'ın iktizâ, tahyîr ve vaz' açısından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabın eseri” olarak tanımlanmasıdır. *İktizâ*, Şâriin insandan bir şeyi yapmasını veya yapmamasını istemesidir. *Tahyîr*, Şâriin yapılması ya da yapılmaması hususunda mükellefi özgür bırakması, *vaz'* da bir şeyin konumunu belirleme anlamındadır.⁴⁶⁰

Gazzâlî hükmü bazı usulcülerin aksine teklifî ve vaz'î hüküm şeklinde tasnif etmemiştir. Kanatimizce Gazzâlî, mahkûm fih (hükme konu olan fiil) meselesinde fiile kim ile alakalı olduğu açısından bakmamıştır. Mahkûm aleyh (hükmün muhatabı mükellef) konusunda da ehliyet nazariyesini detaylı bir şekilde incelememiştir. Ayrıca bu özellikler yaygın olarak benimsenen fıkıh usulü sistematüğinden kendisini ayıran hususlardır.⁴⁶¹

1.1.TEKLİFÎ HÜKÜM

Usulcülerin çoğunluğu teklifî hükmü; nedb, îcab, ibâha, tahrîm ve kerâhe şeklinde beşe ayırmaktadır. Hanefî usulcüler ise fiile nisbet ederek; *mubah*, *mendup*, *vâcip*, *farz*, *haram*, *tahrîmen mekruh* ve *tenzîhen mekruh* şeklinde yedi bölüme ayırır. Bu terimler aynı şekilde, mükellefin fiilerinin de ana başlıklarını oluşturmaktadır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Muhammad Abu Al-Fath Bayanunî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, C. 18, s. 466-467.

⁴⁶⁰ a.g.m. , C. 18, s. 466-468.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 55-100.

⁴⁶² Bayanunî, “Hüküm”, C. 18, s. 466-468.

Debûsî mükellefin fiillerini bir başlık altında farz, vâcip, sünnet ve nafîle şeklinde ele almaktadır. Gazzâlî de vâcip, haram, mubah, mendup ve mekruh başlıkları altında konuyu incelemiştir.⁴⁶³ Bu bölümde, görüşlerin karşılaştırılması ve daha iyi anlaşılması amacıyla; farz, sünnet, nafîle ve haram başlıkları altında konu ele alınacaktır.

1.1.1. Farz

Debûsî farzı, “Şâri‘ tarafından takdir edilen, vacip kılınan, levh-i mahfûzda üzerimize yazılan ve sübûtunda şüphe bulunmayan” şeklinde tarif etmiştir. Namaz, zekât, oruç ve hac farza örnek teşkil etmektedir. Çünkü bunlar Kitap, Sünnet ve İcmâ ile sabit olmuşlardır. Bu sayılanların dışındakiler ise, ancak bunlara tâbidirler veya şartlarıdır. Farzın hükmü, kalp açısından hiç şüphe olmadan kendisine inanmanın ve vücut açısından da kendisiyle amelin gerekli olmasıdır. Hatta şöyle ki, kendisine inanmayı terk küfrü ve amel etmeyi terk ise kişinin isyankâr olmasını gerektirir. Çünkü kulun Allah’tan geleni kalbiyle tasdik etmesi iman olduğundan, bunun terki küfürdür. Amel açınsındansa Allah’a itaat olup, iman değildir.⁴⁶⁴

Hanefiler, fiilin yapılmasının istendiğini açıklayan delil kesinse farz, delil zannî ise vâcip kavramını kullanırlar.⁴⁶⁵ Debûsî kendisinden önceki Hanefiler gibi farz ve vâcibi ayrı olarak incelemiştir.⁴⁶⁶ Gazzâlî bu iki kavramı, vâcip başlığı altında bir olarak ele almıştır. Vâcip sözlükte, “sabit, bağlayıcı, gerekli” anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁶⁷ Terim anlamı, “Şâriin, mükellefin kesin ve bağlayıcı şekilde yapmasını istediği fiil” demektir. Fukahanın çoğunluğu vâcibi, farz ile eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 77; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 65-66.

⁴⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 77.

⁴⁶⁵ Halil İbrahim Acar, *İslâm İbadet Esasları*, 1. b. , Bursa: Emin Yayınları, 2019, s. 37.

⁴⁶⁶ Fakihlerin çoğunluğu vacibi, farz ile aynı mânada kullanmışlardır. Hanefiler, bir fiilin kesin olarak yapılmasını gerektiren delil, zannî ise vâcip terimini kullanmışlardır. Ancak delil kat’î ise, bunu farz terimiyle ifade ederler. Âlimler, vücbun özellikle “gerekli olma” anlamından yola çıkarak değişik açıklamalar yapmışlardır. Burada amaç vâcibin sözlük anlamıyla terim anlamı arasındaki alâkayı göstermektir. Meselâ bk. Cessâs, C. III, s. 236; Debûsî, s. 77; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, C. I, s. 160; Şemsüleimme es-Serahsî, C. I, s. 111.

⁴⁶⁷ Lisânü’l-‘Arab, “vcb” md.

⁴⁶⁸ Bayanunı, “Hüküm”, C. 18, s. 466-468.

Hanefî usulcleri dinen yapılması istenen fiilleri, gerekliliği açısından farz ve vâcip olarak ikiye ayırmışlardır. Fakat İmam Muhammed'nin kitaplarında, farz-vâcip ayırımına açık biçimde rastlanmamaktadır. Kendisi birçok fikhî meselede, “daha vâcip anlamında” (evceb) ifadesine yer vermektedir. Örneğin, farz namazın tilâvet secdesinden, teşrik tekbirlerinin telbiyeden ve cuma namazının bayram namazından evceb olduğunu ifade etmiştir. Mezhep imamları döneminden itibaren, Hanefî mezhebinde farz ve vâcip kavramları ayırt edilerek daha net bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.⁴⁶⁹

Cessâs'ın *el-Fuşûl*'ünde farzın, icab kavramının üst mertebesi olduğu ve vâcip teriminin de farzın altında olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Bayram ve vitir namazının vâcip olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁷⁰ Ardından Debûsî farz-vâcip ayırımında ki ölçütü açıklarken, usuldeki nas üzerine yapılan ziyadenin nesih sayılmasıyla olan alâkasına değinmiştir. Vücbu kat'î delille sabit olanların farz, haber-i vâhidle sabit olanların vâcip diye isimlendirildiğini söylemiştir.⁴⁷¹

Debûsî'ye göre vacip bilgiyi değil, ameli gerektiren haber-i vâhidle lüzumu sabit olandır. Bu sebeple kendisiyle amelin gerekli olmasında farz, ancak iman açısından da nâfile gibidir. Bundan dolayı vâcibi inkâr edenin, tekfir edilmesi gerekmez. Örnek olarak umre, fitir sadakası, kurban ve benzerleri verilebilir.⁴⁷²

Gazzâlî bazı usulcülerin vâcibin tanımında kullandıkları, “Vâcip, terkedildiğinde karşılık olarak ceza verilendir” sözüne karşı çıkmaktadır. Çünkü vâcibin terkedilmesinde verilecek ceza, Allah tarafından affedilebilir. Fakat yine de vacip, vacip olmaktan ayrılmaz. Ayrıca Gazzâlî, “bize göre vâciple farz arasında bir fark yoktur” demektedir. Çünkü bu lafızlar, kesinlik benzeri eş anlamlı kelimelerdendir. Hanefiler “farz” kavramını kesin olarak idrak edilenlere, “vacip” kavramını da zannî olarak anlaşılanlara hâs kılmışlar ve bu şekilde farklı bir isimlendirmeye gitmişlerdir. Ancak kendisi de, zannî ve kat'î olmak üzere vâcibin ikiye ayrıldığını kabul etmektedir. Bu

⁴⁶⁹ Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul: 2009, s. 226, 228.

⁴⁷⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt: 1405/1985; C. I, s. 169; C. III, s. 236.

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 77.

⁴⁷² Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, C. III, s. 236; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 77; ; Eb Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi uşûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad: 1414/1993, C. I, s. 160.

sebeple mâna anlaşıldığından dolayı, terimler konusunda farklı isimlendirmelerin olmasında hiçbir zarar yoktur.⁴⁷³

1.1.2. Sünnet

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî hükümleri; nâfile, sünnet, vâcip ve farz olarak dört kısımda incelemiştir. Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib ve Âmidî gibi mütekellimîn âlimler de sünneti; genel olarak şer'î hüküm, fiiller (ef'âl) ve hüsün-kubuh başlıkları altında ele almışlardır.⁴⁷⁴

Fıkıh usulünde, yapılması dinen istenen fiiller ikiye ayrılmıştır. Yapılması istenen haller bağlayıcı ve kesin olmadığında, geniş anlamda mendup kavramı tercih edilir. Bu görüşe göre, mendubun en önem arz eden bölümü sünnettir. Gazzâlî de, sünnet kavramının yerine mendup terimini kullanmıştır. Ve en doğru mendup tanımının da, şu şekilde olduğunu belirtmiştir: “Mendup; bir bedele ihtiyaç olmaksızın, terkedilmesine her hangi bir kınama olmadan emredilen şeydir”. Bu tarifte geniş zamanlı vâciple, seçmeli vâcibin tarife girmesine engel olunmuştur.⁴⁷⁵

Gazzâlî bazı ilim ehlinin mendubu, “Terkedilmesi durumunda kınama olmayan, yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olan şeydir.” şeklinde tarif ettiklerini söylemiştir. Ancak kendisine göre bu tarif, Şer'in vürûdünden önce yeme ve içme faaliyetinin hükmüyle reddedilebilir. Nitekim Şer'in varit olmasından önce, yeme ve içme yaşamı idâme ettirme açısından daha doğru olduğu halde, henüz hüküm olmadığından mendup olarak vasıflandırılmaz. Kaderiyye mezhebi ise mendubu, “Yapıldığında övülmeye hak kazanılan ve terk etmesiyle kınanmayı hak edilmeyen şeydir.” diyerek tarif etmiştir. Ancak bu tarif, Şâriin fiilleriyle reddedilebilir, zira Şâri' bütün fiilerinde övülmektedir. Dolayısıyla hiçbir zaman kınanmadığı halde, Şâriin fiili “mendup” şeklinde isimlendirilemez.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 65-66.

⁴⁷⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, C. I, s. 334-335; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 65-66; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut: 1406/1986, C. I, s. 163-165; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, Beyrut: 1403/1983, C. II, s. 4-5.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 65-66.

⁴⁷⁶ a.g.e. , C. I, s. 66.

Debûsî şeriat örfünde sünnetle kastedilenin, “İslama giden yol” olduğunu beyan etmektedir. Bu da, söz ve fiil yoluyla Peygamber’den rivayet edilendir. Ya da sahâbeden yapılan rivayetlerdir. Çünkü Peygamber ve sahâbe söz ve fiil olarak kendisine tâbi olunanlardır. Hükmü ise, mükelleften yerine getirmesinin istenmesi ve terk etmesi durumunda kınanmasıdır. Çünkü sünnet, Peygamberin ve sahâbenin yoludur. Ve bu yolda, kendisini canlandırmakla emrolduğumuz ve terk etmekten nehyedildiğimiz yoldur.⁴⁷⁷

1.1.3. Nâfile

Hanefî fıkıh usulünde yapanın sevap kazanacağı, yapmayanın ise eleştirilmeyeceği fiillere nâfile, tatavvu ve müstehap adları verilmiştir. Mütakellimîn eserlerinde, bağlayıcı ve kesin şekilde olmadan istenen fiiller, mendup olarak isimlendirilmiştir.⁴⁷⁸

Uslucülerin bazısı nâfile, sünnet, fazilet, tatavvu ve müstehap kelimelerinin mendupla eş anlamlı olduğunu savunmuşlardır. Bazı âlimler de bunların, fiillerin sevap açısından değişikliklerini belirttiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu kavramların bazısının eş anlamlı olarak kullanıldığı ve bir mezhebin içinde bile değişik tanımlamalar olduğu gözlemlenmektedir.⁴⁷⁹

Fıkıhta nâfile kavramı, bazı fakihler tarafından sünneti de muhtevasına alacak şekilde kullanılmıştır. Nâfile terimiyle, genel olarak farz ve vâcip olmayan ibadetler kast edilmiştir. Bu nedenle âlimler, başlanılan nâfile namaz ya da orucun tamamlanmasının vâcip olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, “*Amellerinizi iptal etmeyin.*”⁴⁸⁰ âyetini işaret ederek nâfile olarak başlanmış namaz veya orucuların tamamlanması gerektiğini savunmuşlardır. Şâfî fakihleri, bunu tamamlamanın vâcip değil müstehap olduğunu ifade etmişlerdir. Debûsî de nâfileyi tanımlarken, kul

⁴⁷⁷ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 77-79.

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni, Beyrut: 1393/1973, C. I, s. 110-114; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar: 1997, s. 26-34; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul: 1307, C. II, s. 628, 631; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul: 1308, s. 197; Muhammed Emîn b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Kahire: 1386-89/1966-69, C. II, s. 12; Gazzâlî, C. I, s. 65.

⁴⁷⁹ Fahrettin Atar, “Nâfile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, C. 32, s. 290-291.

⁴⁸⁰ El-Muhammed, 47/33.

açısından fazladan yapılan ibadetlerin, bu mânadan dolayı nâfile diye isimlendirildiğini söylemiştir.⁴⁸¹

Debûsî'ye göre nâfile, kişinin farz ve sünnetler üzerine ziyade olarak yaptığı ibadetlerdir. Nâfile ve tatavvu kelimeleri, dil açısından birbirlerine benzemektedir. Hükmü ise kişi yaptığında sevap kazanır, terk ettiğindeyse kınanmaz. Çünkü bu kişinin farz ibadetlerinin üzerine ziyade olarak yaptığı bir ibadettir. Bundan dolayı Hanefiler sefer namazının iki rek'at olduğunu, zira kişinin son iki rek'atı terk ettiğinde kınanamayacağını söylemişlerdir. Şâfiîler, Hanefilere göre mutlak sünnetin Peygamber'in sünneti olduğunu zikretmişlerdir. Bu görüş onların mezhebine göre sahihtir. Çünkü onlar sahâbî kavline uymayı, ancak bir delil olduğunda kabul ederler. İmam Şâfiî'ye, selefın sünnet kavramını sahâbî kavlini de kapsayacak şekilde kullandığı bilgisi ulaşmamış olabilir. Çünkü kendisi, Ebû Hanîfe'den sonra yaşamıştır.⁴⁸²

1.1.4. Haram

Haram, mükelleften kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmaması istenen fiildir. Gazzâlî vacibin tanımı yapıldıktan sonra, karşıtı olan haramın tekrardan tarifine gerek olmadığını bildirmiştir. Mekruh lafzı da, fakihler arasında birkaç farklı anlamda müşterek olarak kullanılmaktadır. Şâfiî çoğu yerde, “Bunu kerîh (mekruh) görüyorum.” diyerek haramı kastetmiştir. Bazen de mekruh, “tenzîhen yasaklanmış şey” anlamında mendubun mukabilinde kullanılmıştır. Bu açıdan da yapıldığında ceza olmadığı halde, terkedilmesi doğru olan şeydir.⁴⁸³

Bazı durumlarda da mekruh, “haramlığında şüphe ve tereddüt olan şey” anlamında kullanılmıştır. Az içilen nebîzin durumu, bu şekildedir. Bu durum şu şekildedir; kişinin ictihadı bunun haram olduğunu gösteriyorsa, artık bu kişi için haramdır. Eğer ictihadı helal olduğunu gösteriyorsa, bu durumda helaldir. Ancak kişi kalbinde bir şüphe hissediyorsa, o zaman kişi için mekruh hükmü sabit olur. Zira Hz.

⁴⁸¹ Tehânevî, *Keşşâf*, İstanbul: 1317, C. II, s. 1325; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, İstanbul: 1281, s. 198; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, Kahire: 1311, C. II, s. 41; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Beyrut: ts. (Dâru Sâdır), C. II, s. 219; krş. Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, İstanbul: 1316, C. I, s. 91.

⁴⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 79.

⁴⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 66-67.

Peygamber, “*Günah kişinin kalbinin rahatsızlık duymasıdır.*”⁴⁸⁴ demiştir. İslâm âlimlerine göre, kat’î delille ispat edilen bir fiilin haram olduğuna inanılması gerekir. Meselâ zina ya da ribânın haram olduğunu kabul etmeyen kişi, küfre girmiş olur.⁴⁸⁵

Hanefiler’e göre, zannî delil ile sabit olanı kabul etmeyen ya da helâl gören kişi fâsık olarak nitelendirilir. Bu Hanefiler tarafından tahrîmen mekruh diye isimlendirilen kısım dır. Bununla birlikte Hanefiler’e göre, amel bakımından haram ile tahrîmen mekruh arasında bir fark bulunmamaktadır. Tahrîmen mekruh amel yönünden haram olarak görüldüğünden, kişinin ayırım yapmadan bu iki çeşit haramdan da uzak durması lazımdır. Fakat kat’î delille ispat edilen haramın suçunun, zannî delille ispat edilen haramın suçundan daha ağır olduğu aşikârdır. Kişinin, tahrîmen mekruh ya da haramı küçük görerek bu fiilleri işlemesi, iman açısından tehlikeli bir yoldur.⁴⁸⁶

1.2. VAZ’Î HÜKÜM

Bir şeyin başka bir şey için şart, sebep ya da mâni kılınmasına vaz’î hüküm denir. Şâri’ iki durum arasında bir bağlantı kurarak, birini diğeri için şart, sebep ya da mâni kılmaktadır. Örnek olarak “*Güneşin -batıya doğru- dönmesinden gecenin karanlığı bastırınca kadar namaz kıl.*”⁴⁸⁷ âyeti verilebilir. Burada güneşin batıya yönelmesi (dülûk), namazın vâcip kılınına sebep olmuştur. Burada vaz’î hüküm, güneşin batıya yönelmesinin namazın vâcip oluşuna sebep kılınmasıdır. Nitekim âyet de, bunu ispatlayan bir delildir.⁴⁸⁸

Fakihlerin bazıları vaz’î hükmü, bir şeyin başka bir şey için şart, sebep ya da mâni’ teşkil edilmesi şeklinde tanımlamışlardır. Bu yüzden usulcüler açısından vaz’î hüküm, sebep, mâni ya da şart kılmanın bizatihi kendisidir. Fakihlere göre sebep, mâni ya da şart kılmanın neticesi vaz’î hükümdür. Misal, usulcüler açısından güneşin batıya yönelmesinin namazın vâcipliğine sebep olması vaz’î hükümdür. Fakihlere göre,

⁴⁸⁴ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl*, nşr. Bekrî Hayyânî – Safvetü’s-Seka, Beyrut: 1405/1985, C. III, s. 44.

⁴⁸⁵ Bağdâdî, *el-Farğ* (Abdülhamîd), s. 345.

⁴⁸⁶ Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul: 1982, s. 120-124.

⁴⁸⁷ El-İsrâ, 17/78.

⁴⁸⁸ Bâcî, *Kitâbü’l-Hudûd fi’l-uşûl*, nşr. Nezih Hamâde, Beyrut: 1392/1973, s. 72; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 55 vd. ; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, I/1, s. 107-115; Âmidî, *el-İḥkâm*, C.I, s. 90-91; İbnü’l-Hâcib, Muḥtaşarü’l-Müntehâ, Bulak 1316, C. I, 220-225; Sadrüşşeria, *et-Tavzîḥ*, C. I, s. 13 vd. ; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, C. I, s. 65; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, C. II, s. 121.

güneşin batıya yönelmesinin namazın vâcipliğine sebep kılınışı vaz'î hüküm anlamına gelmektedir.⁴⁸⁹

1.2.1. Şart

Şart fıkıh usulünde, Şâri' tarafından vaz'edilen hükümlerden biridir. Şart, “varlığı hükmün varlığını gerektirmemekle beraber, yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren” diye tanımlanmaktadır. Meselâ abdest, namaz için şart kılınmıştır. Dolayısıyla abdest bulunmadığında, namazında varlığı bulunmamaktadır. Ancak namazın rüknü, abdest değildir. Yani abdest olunca, namaz kılmak farz olmaz ve abdestin varlığı namazın varlığını da gerektirmez. Nitekim şart, bir mâna da mâni'nin zıddı durumundadır.⁴⁹⁰

Debûsî şartı; *mahzâ şart, illetin hükmünde şart, mahzâ alametinin hükmünde şart ve kendisi için bir hüküm sabit olmayan şart* olmak üzere dört kısma ayırmıştır.

a) Mahzâ şart

İlletin mevcudiyetinin, ancak şartın varlığı ile olduğu yerlerdir. Örnek: “Kölem, eve girerse hürdür.” sözündeki şart gibi. Çünkü kölenin hür olması hükmü, şarta bağlandığından şart gerçekleşirse hükümde geçerli olur. İbadetlerin şartları da, bu şekil üzerinedir. Çünkü vakit, vâcipliğin illetidir. Kişinin de hükmü bilmesi şart olduğundan, vâcipliğin başlaması ancak kişinin bunu bilmesinden sonra gerçekleşir. Edâ da aynı şekilde bir fiil kıyam, kıraat, rükû ve secde ile sabit olur. Ancak şer'an varlığı taharet, niyet ve diğer şartlarla alâkalıdır. Aynı şekilde muâmelatta nikâh akdi, ancak icab ve kabul ile olur. Şer'an varlığı ise, şahitlerle meydana gelir.⁴⁹¹

b) İlletin hükmünde şart

Yağ kabını kırmak buna örnektir. Çünkü kabı kıran kişi, sanki yağı yiyen kişi gibi tazminat öder. Her ne kadar kendisi yağa zarar vermese de, yağın muhafazasını sağlayan kaba zarar verdiği için sorumludur. Burada şart, illetin hükmündedir. Çünkü

⁴⁸⁹ Tefâtânî, *et-Telvîh*, C. II, 121 vd. ; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, C. II, s. 76; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-üşûl*, (İzmîrî, Hâşiye içinde), İstanbul: 1309, C. II, s. 388-389.

⁴⁹⁰ Serahsî, a.g.e. , C. II, s. 320-330; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 259-261.

⁴⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 384.

âdet olarak, bir şeyin korunmasına gayret etmek ancak mümkün olduğu kadardır. Ve yağın da telef olmaktan korunması, kaplar vasıtasıyla olur.⁴⁹²

c) *Mahzâ alâmetin hükmünde şart*

Zinadan sonra, kişinin evli olduğu iddiasında bulunması gibidir. Çünkü evli olması sebebiyle, cezanın recm olduğu anlaşılmaktadır.

d) *Kendisi için bir hüküm sabit olmayan şart*

Burada kastedilen, insanların günlük kullanımına uygun olmayan şarttır. Şu âyette kastedildiği gibi; “Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın”.⁴⁹³ Çünkü insanların âdeti, cariyelerle evlenmemek üzerinedir. Ancak evlenecek hür bir kimse bulamadığında veya bu evliliğe aciz olduğunda kişi cariyeyle evlenir. Bu sebeple bu şart için bir hüküm meydana gelmemektedir. Bu durumda şartın zikredilmesiyle, zikredilmemesi arasında bir fark yoktur. Âyette zikredilmesinin faydası, bu sıkıntıya düşen insanlara bir kolaylık olması içindir.⁴⁹⁴

1.2.2. Sebep

Şâriin, yokluğunu hükmün yokluğuna ve varlığını hükmün varlığına alâmet kıldığı duruma *sebeb* denir. Gazzâlî sebebi, şart ve illet gibi müstakil bir başlık altında incelememiştir. Fakihler de, sebep lafzını dört şekilde kullanmışlardır;

Birincisi, sebebin mübaşeretin karşılığında kullanılmasıdır. Misal, bir kişi kuyuya düştüğünde kuyuyu kazan kişiye sebebin sahibi ve düşüren kişiye de illetin sahibi denir.

İkincisi, fukahanın illete sebep olması açısından, ok atmayı ölüm sebebi olarak isimlendirmeleridir. Aslında iyice düşünüldüğünde ok atma, illetinde illetidir. Ancak ölüm ok atma fiiliyle değil, ok sebebiyle gerçekleşmiştir.

⁴⁹² Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 384-385.

⁴⁹³ En-Nisâ, 4/25.

⁴⁹⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 384.

Üçüncüsü, fukahanın vasfı olmamasına rağmen, illeti sebep olarak isimlendirmeleridir. Meselâ, kefaret yeminin bozulmasıyla değil yemin sebebiyle vacip olur ki, zaten yemin sebeptir.

Dördüncüsü, bir şeyi gerektiren sebep olarak isimlendirilir. Burada sebep, illet anlamındadır. Ancak bu dil açısından, yapılan en uzak kullanımdır. Zira sebep, hükmün kendisiyle değil yanında meydana gelen şeydir. Lakin bu mâna, şer'î illet hususunda doğru olmaktadır. Zira şer'î illette hüküm bizatihi değil, Şâriin gerektirmesi sebebiyle gerçekleşir.⁴⁹⁵

Debûsî de, şeriatte sebep diye isimlendirilen kısımların, dört tane olduğunu beyan etmiştir.

a) Bu kısım ismen sebep olup, mâna açısından sebep değildir. Şarta bağlanan nezir buna örnektir. Çünkü bunun şarttan sonra gerekli olması, şart sebebiyle değil nezir sebebiyledir.

b) Bu kısım hem ismen hem de manen, mahzâ sebep olandır. Bağlı olan kölenin ipini çözüp, kaçmasını sağlamak bu şekildedir. Çünkü ipi çözmek, mahzâ sebep olduğundan kişi tazminle sorumlu tutulamaz. Zira buradaki zarar, kaçma sebebiyle olmuştur. Ve bu kaçışta kölenin tercihi sebebiyle olup, ipin çözülmesinden meydana gelen bir kuvvet sebebiyle değildir.

c) Bu kısım, illetin illeti olan sebeptir. Bu sebep aynı zamanda, sebep olan illet vasıtasıyla hükmün illetini gerekli kılandır. Bu yüzden her yönden sebep, illetin hükmüdür.

d) Bu kısım, manen illet olan sebeptir. Bu sebep, illet vasıtası olmaksızın bizzat hükmü gerekli kılandır. Çünkü hüküm, vasıflara değil illete izafe edilir. Bunun örneği, nisabtır. Çünkü nisab, vacip olmasının sebebidir. İletse bir yıl dolduğu zamandır, çünkü zekât zenginlik sebebiyle vacip olur.⁴⁹⁶

1.2.3. Mâni'

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 94.

⁴⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 373-379.

Mâni‘ kelimesinin sözlük anlamı, “mahrum etmek ve engellemek” gibi mânalara gelmektedir. Fıkıh usulünde özel bir anlam kazanarak, “var olması sebebe hükmün bağlanmamasını gerektiren zâhir ve munzabıt vasıf” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁹⁷

Klasik dönem usulcülerinden Fahreddin er-Râzî ve Şevkânî mânii, vaz‘î hükmün başlığı altında müstakil olarak ele almaktadır.⁴⁹⁸ Şâtıbî vaz‘î hükmü sıhhat-butlân, azîmet-ruhsat, sebep, şart ve mâni‘ olmak üzere beş kısımda incelemektedir.⁴⁹⁹ Kanaatimizce usulcüler arasında, mâni‘ kavramını en geniş bir şekilde değerlendiren kişi Şâtıbî’dir. Gazzâlî ve Sadrüşşerîa ise mânii, vaz‘î hükmün müstakil bir başlığı olarak görmemektedir.⁵⁰⁰ Debûsî de mânii müstakil olarak ele almış ve *illetin in‘ikadını*⁵⁰¹, *tamamını, hükmün aslını ve hükmün tamamını engelleyen mânii* olmak üzere dörde ayırmıştır.⁵⁰²

Mânii müstakil bir başlıkta inceleyen usulcüler, *sebebin ve hükmün mânii* şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Sebebin mânii, mevcudiyeti kesin olarak sebebin hikmetini engelleyen bir özellik olup, sebebin şartını ortadan kaldırır. Meselâ zekâta gerekli olan mala sahip kişinin, üzerinde borç olması bir mâni‘dir. Nitekim zekâtın sebebi olan nisab miktarına, bu borç engel olmaktadır. Hükmün mânii ise, mevcudiyeti sebebin hükmünün aksini gerektiren bir özelliktir. Burada sebep gerçekleştiği halde, kendisine hükmün bağlanmasını engelleyen bir durum söz konusudur. Örneğin “*Kâtil mirasçı olamaz*”⁵⁰³ hadisi sebebiyle kişinin mûrisini kasten öldürmesi, miras hükmünün kendisi hakkında gerçekleşmesine engel olur.⁵⁰⁴

⁴⁹⁷ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 6.

⁴⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, C. I, s. 24; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 5-6.

⁴⁹⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, C. I, s. 187.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 93-99; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ* C. II, s. 130-131.

⁵⁰¹ Sözlükte “bir şeyin kenarlarını bir araya toplamak, taahhüt altına girmek” anlamlarındaki akdden türeyen in‘ikâd, işlemler sonrasında oluşan durumu ve sağlamlaşmayı ifade eder. İslam borçlar hukukunda in‘ikad genel olarak hukukî işlemlerin, hukuk düzenince var sayılacak ölçüde kuruluşunu ifade eder. Hanefiler in‘ikad tanımı, “akid yapan kişinin sözünün başka birisiyle hukukî sonuç doğuracak biçimde taalluku” şeklindedir. Bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ* C. II, s. 123; Bâbertî, *el-İnâye*, C. V, s. 456; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-ḳadîr*, Kahire: C. III, s. 102; Mecelle, md. 104.

⁵⁰² Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 334.

⁵⁰³ Müsned, I, s. 49; Dârimî, “Ferâ’iz”, 41; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18.

⁵⁰⁴ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 334-335; Zerkeşî, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, C. I, s. 311.

2. DEBÛSÎ VE GAZZÂLÎ'NİN DELİLLERDEN HÜKÛM ÇIKARMA YÖNTEMLERİNE BAKIŞLARI

İstinbât sözlükte, “araştırmak ve sonuca varmak” gibi mânalara gelmektedir. Fıkıh usulünde istinbât, “ictihad yoluyla naslardan hüküm çıkarmak” demektir. Usul eserlerinde istinbat terimi, detaylı olarak tarif edilmemiştir. İstinbat, bir ictihad faaliyeti şeklinde görülmüştür. Nitekim usul âlimleri, Kitap ve Sünneti anlamak ve hüküm çıkarmak (istinbat) amacıyla bazı kaideler tespit etmişlerdir. Bu kaidelere de “menâhicü'l-istinbât” adı verilmiştir.⁵⁰⁵

Usulcülerin lafzın mâna ile alâkası hakkındaki görüşleri, nasların lafızlarının tahlillerinde kendisini göstermiştir. Misal olarak re'y ehli usulcüler, dilin kaynağının beşerî olduğunu savunmuştur. Ebû Hanîfe de, lafzın örfteki kullanımını tercih etmiştir. Bu nedenle sözlük anlamla şer'î anlam arasında tereddüt edildiğinde, sözlük anlamını esas almıştır. Nebizin hamr, kefen soyucunun hırsız, lûtînin zânî olarak değerlendirilmeyişi bu anlayış sebebiyledir. Hanefî usulcüler, mânaya delâleti sadece dil kurallarına bağlamayıp, delaleti daha genel bir düşünce içerisinde ele almışlardır.⁵⁰⁶

Şer'î delillerin lafızlarını, lafızların mânayla ilişkilerini bilmeden, isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Usulcülerin çoğunluğu, lafızları ve mânayla ilişkilerini *mantûk* ve *mefhum* ayırımı üzerinden incelemiştir. Hanefîler lafızları; *kullanıldığı mâna*, *mânaya delâletinin kapalılığı* ve *açıklığı*, *vaz' olunduğu mâna* ile *mânaya delâletinin şekli* açısından dörde ayırmışlardır. Bu ayırım, yalnızca Kur'an metinlerinden hüküm istinbâtı için değil, hukukî metinlerin anlaşılması için de hukukî düşünceye faydalıdır.⁵⁰⁷

2.1. VAZ' OLUNDUĞU MÂNA BAKIMINDAN LAFIZLAR

⁵⁰⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “nbṭ” md. ; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, C. I, s. 22.

⁵⁰⁶ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara: 1985, s. 18-19; Mahmûd Tevfik M. Sa'd, *Sübülü'l-istinbât mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kahire: 1413/1992, s. 12-25; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: 1996, s. 349-353; İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *MÜİFD*, sy. 4 (1986), s. 23-51; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 180-181.

⁵⁰⁷ Ferhat Koca, “İstinbât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, C. 23, s. 368-369.

Hanefî usulcöleri, kelimelerin vaz'edildiği mâna açısından lafızları; *âm*, *has*, *müevvel* ve *müşterek* kısımlarına ayırmışlardır. Bu lafzın vaz'edildiği mâna bakımından yapılan bir ayırımdır. Lafzın vaz'edilmesi, bir mânayı ifade etmek için belirlenmesidir. Vaz' ile lafız bir ya da daha fazla mâna karşılığında kullanılabilir. Ayrıca muhtelif vaz'la, farklı mânaları ifade etmek için konulabilir.

2.1.1. Has

Fakihlerin çoğunluğuna göre has, bir tek vaz' ile tek bir mânayı ifade etmek için konulmuş lafızdır. Debûsî hassı, "lafızların, nazmın ifade ettiği fertleri (müsemmeyât) kapsaması" başlığı altında ele almıştır. Has, zatı ve anlamı itibariyle sadece tek bir şeyi kapsayan isme denir. Zat kast edildiğinde; "Zeyd" lafzı, özel bir cins kast edildiğinde "insan, cin, melek" ve özel bir nevi kast edildiğinde "kadın, erkek" kelimelerinin söylenmesi gibidir.⁵⁰⁸

Gazzâlî hassı, "kapsadığı mâna sebebiyle, diğer mânaların kendisine dâhil olamadığı lafız" şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰⁹ Has li-zâtihî olan sözcük, parçalanmaz bir bütün gibidir. Has li-gayrihî ise, kendinden üstekiler açısından has, alttakilere nisbetleyse âm lafızdır. Misal, "İnsan" lafzı "hayvan" lafzına göre has, "erkek" lafzına göre ise âm'dır. Debûsî'nin "zatı ve mânası itibariyle has" şeklinde açıklaması ile Gazzâlî'nin has li-gayrihî ve has li-zâtihî kavramları birbirine yakındır. Gazzâlî has ve âm kelimelerin, anlamların ve fiillerin değil, sadece lafızların ârîzî özelliklerinden olduğunu ifade etmektedir. Lafız "Zeyd" sözünde olduğu gibi, ya bizzat has'tır. Ya da "malum" sözünde olduğu gibi mutlak olarak âm'dır.⁵¹⁰ Veya "el-müminûn" sözünde olduğu gibi izafetle âm'dır. "el-müminûn" lafzı, bütün müminlere göre has'tır, ancak tek tek müminlere nisbetle âm'dır. Çünkü bu lafız müşrikleri değil, müminleri kapsamaktadır.⁵¹¹

Debûsî ve Gazzâlî'ye göre has lafız, mânası açık ve ayrıca bir açıklamaya ihtiyacı olmayandır. Bu sebeple has lafız, vaz' edildiği mânaya kesin bir şekilde delâlet

⁵⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 94.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 162.

⁵¹⁰ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 32.

⁵¹¹ a.g.e. , C. II, s. 32.

eder ve aksine bir delil bulunmadıkça farklı mânada anlaşılabilir. Has lafız mutlaksa, kendisini kayıtlayacak bir delil olmadığı sürece hüküm mutlakiyet üzerine kalır. Meselâ, “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkan yeminlerinizden ötürü sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on fakire yedirmek yahut onları giydirmek, ya da bir köle âzat etmektir. Bunu bulamayan kimse üç gün oruç tutsun”⁵¹² âyetinde geçen “on” ve “üç” kelimeleri has lafız olduğundan delâletleri katidir. Nitekim bu sayılar, ifade ettikleri miktardan az ya da çok başka bir miktara delâlet etmez. Dolayısıyla yemin kefâreti on fakiri doyurmak veya giydirmek, bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmak ya da imkânı bulunmuyorsa üç gün oruç tutmaktır.⁵¹³

Debûsî ve Gazzâlî, has ve âm lafızları birlikte ele alıp incelemişlerdir. Çünkü bu iki zıt kavram birbirleriyle bağlantılı olduğundan, birlikte ele alınmaları konunun anlaşılması açısından daha faydalı olmaktadır.

2.1.2. Âm

Debûsî, âm lafız; lafzen ya da manen, isimlerden bir topluluğu kapsayandır, demiştir. “Şey” lafzı gibi. Çünkü “şey” lafzı her mevcut olana isimdir. Her mevcut olana da, başlı başına bir isim vardır.

Bazıları âm lafzın, isimlerden veya mânalardan bir topluluğu kapsadığını iddia etmişlerdir. Lakin durum bu şekilde değildir. Çünkü mânaların, bir tek lafzın altında toplanması düşünülemez. Ancak mânalar kendi içlerinde ihtilaf ettiğinde düşünülebilir, ama böyle bir şeyin olması durumunda da, mânalar bir ismin altında toplanmamış olur. Lafzın ismi de bu durumda müşterek olur, zira kendisinde umum ifade eden bir mâna yoktur.⁵¹⁴

Âm lafzın hükmüne gelince bazı âlimler, müşterek lafız gibi kendisiyle kast edilen mâna anlaşılana kadar tevakkuf edilir demiştir. Şâfî de, husus üzerine delil bulununcaya kadar umum üzerine bâki kalır demiştir. Hanefî âlimleri âm lafzın hükmü,

⁵¹² El-Mâide, 5/89.

⁵¹³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 146, 162; a.mlf. , *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 32-35, 63-68, 163, 185; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 94-96.

⁵¹⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 94.

“emir, nehiy, ya da haber olsun has menzilesinde kesin bir şekilde umum üzerine hükmedilmesidir” demişlerdir. Meselâ Hanefî âlimleri, Fâtiha sûresi okunmadan kılınan namazın caiz olduğunu savunmuşlardır. Zira âyet, “*Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*”⁵¹⁵ şeklinde âm olarak varit olmuştur. Peygamberin “*Fâtihasız namaz yoktur*” hadisiyle, âyeti tahsis de etmemişlerdir. Çünkü bu hadis, her ne kadar has lafız olsa da haber-i vâhid olduğundan, âyeti tercih etmişlerdir.⁵¹⁶

Gazzâlî de, âm lafız hakkındaki tanımlara ve ihtilaflara geniş bir biçimde eserinde yer vermiştir. Ardından Kitabın âm lafızlarının, haber-i vâhid ile tahsis edilmesini ele almıştır. Haber-i vâhid Kur'an'ın âm lafızlarını tahsis ettiğinde, bu mânalardan birinin tercih edilip, kendisiyle amelin caiz olduğunda âlimlerin ittifakı vardır. Lakin bu şekilde bir olayın gerçekleşmesi hususunda muhalefet oluşmuş ve dört farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır.⁵¹⁷

1- Umumun tercih edilmesi gerekir.

Zira Kitabın âm lafızları kesin bilgi ifade eder, ancak haber-i vâhid zannîdir. O zaman haber-i vâhid, nasıl olur da Kitabın önüne geçebilir! Gazzâlî buna itiraz ederek, “Husus mahallinin aslının umuma dâhil bulunması iddiası, zayıf bir zandır.” demiştir. Zira tevakkuf edenler, mücmel olduğu iddiasıyla bunu kabul etmemektedirler. Ayrıca Kitabın aslının kat'î olması, delalet açısından kesin olmadığı durumlarda bir fayda sağlamamaktadır.⁵¹⁸

2- Haberin takdim edilmesi gerekir.

Zira bu konuda Sahâbîlerin uygulamaları aşikârdır. Meselâ, “*Kadın, teyze ve halası üzerine nikâhlanamaz.*”⁵¹⁹ hadisini Ebû Hureyre rivayet etmiştir. Sahâbîler de “... *Bunlar dışındaki kadınlar size helal kılınmıştır.*”⁵²⁰ âyetini, bu hadis sebebiyle tahsis etmişlerdir. Aynı şekilde miras âyetini, “*Katil, köle ve iki ayrı din mensubu birbirine mirasçı olamaz.*”⁵²¹ şeklindeki Ebû Hureyre'nin rivayetiyle, tahsis etmişlerdir. Bunun daha sayılamayacak kadar çok örnekleri bulunmaktadır. Ancak bütün bu

⁵¹⁵ El-Müzzemmil, 73/20.

⁵¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 96.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, s. 114.

⁵¹⁸ a.g.e. , C. II, s. 115.

⁵¹⁹ Müslim, “Nikâh”, 4.

⁵²⁰ En-Nisâ, 4/24.

⁵²¹ Tirmizî, *Ferâiz*, 17/4, 425.

örnekler, sadece râvi sözünün, Kur'an'ın âm lafzını tahsis ettiğine delil değildir. Çünkü Sahâbîlerin yanında, ravinin doğru söylediğine dair çeşitli alametler vardır. Nitekim Kubâ ehlinin, bir ravinin sözüyle kibleyi Mescid-i Harâm'a çevirdikleri rivayet edilmektedir. Lakin belki de Kubâ ehli, o kişinin Peygamber döneminde olduğundan yalan söyleyemeyeceğini anlamışlardır. Zira böyle bir durumda o kişi, Peygamber ve arkadaşları tarafından uyarılırdı.⁵²²

3- Bu konuda tevakkuf etmek doğru olacaktır.

Kadı Bâkîllânî de bu görüşü savunmuş ve şu şekilde gerekçelendirmiştir: Âm lafız, aslının kat'î olmasına rağmen delaleti zannî bir delildir. Haber-i vâhid ise, aslının zannî olmasına rağmen anlam hususunda kat'îdir. Bu iki delil birbirine denk geldiğinden, tercihi gerektiren bir delil de olmadığından tearuz meydana gelir. Başka bir delil aramak gerekir ve bulunmadığında da tevakkuf edilir. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüşse, adil kişinin haberinin âm lafza göre daha öncelikli olmasıdır. Nitekim net ve açık olan bir haberde, adil kişiye güvenilir. Bu durum, aynı iki adil kişinin şahitliğine duyulan güven gibidir.⁵²³

4- Âm lafzın, mücmel olması gerekir.

Bunu savunan âlimlerin görüşleri son derece kuvvetlidir. Fakat haber-i vâhidi kabul etmeyip, delil saymayanların görüşleri zayıftır. Çünkü Hz. Ebû Bekir rivayet ettiği, “*Biz peygamberler, miras bırakmayız.*”⁵²⁴ hadisi sebebiyle, Hz. Fâtıma'ya miras vermemiştir.⁵²⁵

2.1.3. Müşterek

Debûsî'ye göre müşterek, kapsamaksızın isimlerden ya da mânalardan bir topluluğun kendisinde ortak olduğu lafızdır. “Ayn” lafzı gibi, çünkü bu lafız göz, su pınarı ve peşin mal anlamlarına gelmektedir. Bütün bu mânalar, hepsi birden lafzın kapsamına girmemektedir. Lakin lafzın, bu mânaları ayrı ayrı ifade etme ihtimali

⁵²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 119-120.

⁵²³ a.g.e. , C. II, s. 120.

⁵²⁴ Buhârî, “Humus”, 1; Müslim, “Cihâd”, 49.

⁵²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 121.

bulunmaktadır. Ancak bu mânalardan bir tanesi sabit olduğu zaman, diğer mânalar batıl olmuş olur.⁵²⁶

Müşterekin hükmü, aralarında tercihi gerektiren bir delil bulununcaya kadar kendisiyle kast edilenin hak olması dışında, belli bir hükme inanmaksızın tevakkuf edilmesidir. Çünkü ortaklık, eşitliği gerektirmektedir. Eşitlik olmadığı zaman, bu bir ihtimaldir ve ancak kendisine bir beyan olduğunda müracaat edilir.⁵²⁷

Gazzâlî müşterek lafzı, “iki müsemma arasında ortak olan isim” diye tarif etmektedir. Kadı Bâkılânî ve Şâfîî, müşterek lafzın umum mâna ifade edebileceğini söylemişlerdir. Ancak Gazzâlî, bunu kabul etmemektedir. Çünkü müşterek lafız, umum mânası için vaz‘ olunmamıştır. Örneğin, Kur‘ lafzı hem temizlik mânasında hem de hayız mânasında kullanılmaktadır. Araplar bu kelimeleri müsemmalarında, cem‘ şeklinde değil, bedel olarak kullanmak üzere vaz‘ etmişlerdir. Müşterek lafzın, müsemmalarına nispeti ve âm lafzında tek tek olmak üzere müsemmalarına nispetinin birbirine benzediği doğrudur. Fakat âm lafzın, fertlerinden her birinin müsemmalarına benzerliği cem‘ üzere, müşterek lafzın ise benzerliği bedel üzerinedir.⁵²⁸

Şayet denirse: Bir lafız hem hakikat anlamında, hem de mecaz anlamında kullanılıyorsa, bu lafız iki anlam birden kast edilerek kullanılması doğru mu? Meselâ nikâh lafzı nikâh akdi ve cinsel ilişki için, lems lafzı da (dokunma) dokunma ve ilişki anlamında kullanılması doğru mu? Yani “*Babalarınızın nikâhladıkları kadınları nikâhlamayın.*”⁵²⁹ âyeti, nikâh akdi ve ilişki de bulunan bayanlar anlamında düşünülebilir mi? Aynı şekilde “*Kadınlara temas ettiğinizde teyemmüm edin*”⁵³⁰ ayeti de, aynı anda cinsel ilişki ve dokunma anlamlarında kullanılabilir mi?⁵³¹

Gazzâlî bu meselede, “Âm mâna akla daha yakın görünse de, müşterek anlamındadır.” demiştir. Şâfîî de, “lems” âyetini dokunmaya ve cinsel ilişkiye hamletmiştir. Gazzâlî’ye göre bu yorum, daha uygun gözükmektedir. Çünkü dokunmak, cinsel ilişkinin başlangıcıdır. Dolayısıyla evlilik akdiyle, ilişki de kastedilebilmiş

⁵²⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 94.

⁵²⁷ a.g.e. , s. 104.

⁵²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 71.

⁵²⁹ En-Nisâ, 4/23.

⁵³⁰ En-Nisâ, 4/43.

⁵³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 73-74.

olabilir. Zira nikâhta, ilişkinin bir mukaddimesi olmaktadır. Bu anlamların birbirine yakınlığı sebebiyle, bir kez söylenilen lafızla iki anlamında kastedilmesi garip değildir. Fakat bu şekilde bir kullanım Arap dili açısından uygun değildir.⁵³²

2.1.4. Müevvel

Müevvel lafız, fıkıh usulünde muhtemel mânalardan birinin diğerlerine tercih edildiği müşterek lafızdır. Debûsî bu tanıma, tercih sebebinin zann-ı galip ya da ictihad ile olması gerektiğini eklemiştir. Zira eğer bu tercih bir rivayet sebebiyle oluyorsa, bu açıklamanın kendisine katılması nedeniyle lafız *müfesser* olmuş olur. Tercih re'y ile olduğu zaman, bu bir aklî keşif olduğundan dolayı lafız müfesser durumuna düşmez. Hakikat üzerine aklî keşif, re'y ile sabit olmaz. Lakin delille, diğer seçenekler ve mânaların lafzın kapsamına girmesi engellenmiş olur.

Kelamda kastedilen, kelamın gizliliğinden dolayı anlaşılamazsa ve re'y ile açıklanırsa bu durumda lafız müevvel olmaktadır. Böylece müevvel, müşterekin ve hafnin, ikisinin birden mâna cihetinden hilafınadır. Âm lafız ise, müsemmaları kapsamı açısından has lafızdan daha üstündür. Fakat has lafızsa, müsemmayı içermesi bakımından müevvelden ya da müşterekten daha sabittir.⁵³³

Müevvelin hükmü, zâhirin hükmü derecesindedir. Fakat zâhir, hükmünün kesin olması sebebiyle bizzat kendisi bilgiyi vacip kılar. Müevvel ise, haber-i vâhid gibi zannî galip derecesinde bilgi meydana getirir.⁵³⁴

Gazzâlî'de müevvelin, bir hüccete dayanan ihtimalden ibaret olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla hüccet sebebiyle te'vil etme, zâhir mânanın delalet ettiğinden daha fazla galip zan ifade eder. Te'vilin amacı bir bakımdan, kelimeyi hakikatten mecaza çevirmektir.⁵³⁵

2.2. KULLANILDIĞI MÂNA BAKIMINDAN LAFIZLAR

⁵³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 74-75.

⁵³³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 95.

⁵³⁴ a.g.e. , s. 104.

⁵³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 378.

Kullanıldığı mâna bakımından lafzı, usulcüler delilleri daha iyi anlamak ve hüküm çıkarmak için ele almışlardır. Nitekim kullanıldığı mâna bakımından lafız, belâgatın da bir dalını teşkil etmektedir. Bu konu, mânayı farklı yollarla beyan etmenin kaidelerinden bahseden ilmi beyânın da bir bölümüdür. Ayrıca nasların anlaşılması ve irade beyanlarındaki etkisi dolayısıyla, İslam hukuk metodolojisi eserlerinin lafız bölümlerinde de ele alınmaktadır.

Kullanıldığı mâna bakımından lafız; *sarih*, *kinâye*, *hakikat* ve *mecaz* olarak dört gruba ayrılmaktadır.

2.2.1. Hakikat ve Mecaz

Debûsî hakikati şu şekilde tanımlamaktadır: Vaz'edildiği mânada kullanılarak, konuşmada kastedilen lafızdır. Zira bu, lafzın vaz'edildiği şekil üzerine gerçek mânasında kullanılmasıdır. Kelam mutlak olarak bırakıldığı zaman, mecaz olduğuna dair delil bulununcaya kadar, kastedilen mâna hakikattir. Çünkü hakikat asıldır. Mecazsa ârızî olup, ancak bir delille sabit olabilir.⁵³⁶

Mecaz, lafzın vaz'edildiği mânanın dışında kullanılmasıdır. Zira vaz' itibariyle, bu şekilde kullanılması doğru değildir. Ancak istiare yoluyla, aslî mânasından bu mecazî mânaya geçişi caiz olmaktadır. Örnek olarak, “Senin bana olan sevgin mecazdır.” sözü gibi. Yani burada kişi şunu ifade etmek istiyor: senin bana olan sevgin, sevginin kaynağı olan kalpte değil, dildedir. Burada kullanılan mâna, lafzın vaz'edildiği aslî mânası açısından gerçek değildir. Bu sebepten ötürü mecaz, müsteâr diye isimlendirilmiştir. Sanki sözü söyleyen kişi bu mânayı, kastettiği mâna için ödünç almıştır. Bu kullanım insanların konuşmalarında, Kur'an'da ve Arap şairlerinin şiirlerinde sıkça görülmektedir.⁵³⁷

Mecaz lafız o kadar çok sık kullanılmaktadır ki, neredeyse hakikat lafızdan daha fazla konuşmalarda geçmektedir. Hakikat ve mecazın tanımlarından anlaşıldığı üzere, hakikat lafız ancak işitilerek bilinebilir. Bunun yolu ise vaz' olup, ancak dili vaz' edenden nakil ile kendisi üzerine vâkıf olunabilir. Aynı şerâatteki nas gibi, zira nas

⁵³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 119.

⁵³⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 119-120.

ancak yalan söylemesi düşünilemeyen kişiden nakille delil olur. Ancak mecazın kullanılabilmesi için, işitilmesine gerek yoktur. Bilakis konuşan kişi tarafından söylendiği anda sabit olur.⁵³⁸

Nitekim Araplar lafzı, vaz'edildiği mânanın dışında her hangi bir alâkadan dolayı mecaz yoluyla kullanmışlardır. Bu alâka da “cesaret” anlamında, “aslan” kelimesinin kullanılması gibi, lafzın mânasından dolayı olabilir. Ya da aralarındaki bir alâkadan sebep, lafzın bizatihi kendisinden dolayı kullanılabilir. Örneğin, “Yağmur” lafzının “gökyüzü” anlamında kullanılması gösterilebilir. Nitekim yağmur, gözlerin apaçık gördüğü üzere gökyüzünden inmektedir. Âyette de, “*Onunla beraber zindana iki delikanlı daha girdi. Biri, “Ben rüyamda şarap sıkığımı gördüm” dedi.*”⁵³⁹ şeklinde geçmektedir. Yani burada kastedilen üzümün suyudur. Nitekim üzüm suyu, sıkılma anında şarap değildir. Lakin bu vasıfla alâkalandığından dolayı, kelimada bu şekilde kullanılmaktadır.⁵⁴⁰

Bazı müteahhirîn âlimler, mecazın umum mâna ifade edemeyeceğini düşünmüşlerdir. Fakat bu görüş Debûsî'ye göre yanlıştır. Zira mecazdaki istiare, kendisiyle mecaz yapılan lafzın hakikat yerine koyulmasıdır. Şayet umum mâna olmasaydı, mütekellim kişi maksadını ifade edemez ve bu sebeple konuşması güzel olmazdı. Bu anlatılanlardan ortaya çıkmıştır ki, bir lafız hakikat ve mecazı aynı anda kapsayamaz. Nitekim bu iki mâna birbirine zıttır, dolayısıyla bir araya gelemezler.⁵⁴¹

Hanefiler bu yüzden, kadına dokunmayı abdesti bozan unsurlardan saymamışlardır. Zira “*Kadınlara dokunduğunuzda (lems) teyemmüm edin...*”⁵⁴² âyetinde kastedilen cimâdır. Bu lafız mecaz olduğundan, hakikat mânasının kastedilmesi batıl olmuştur. Burada kastedilen hakikat mânası da, dokunmaktır (lems).⁵⁴³

Gazzâlî hakikat isminin, müşterek bir isim olduğunu belirtmiştir. Zira hakikat ismiyle, bir şeyin bazen tanımını ve bazı durumlarda da hakikat mâna kastedilebilir.

⁵³⁸ a.g.e. , s. 118-119.

⁵³⁹ El-Yûsuf, 12/36.

⁵⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 119.

⁵⁴¹ a.g.e. , s. 119-120.

⁵⁴² Nisâ Sûresi, 4/43.

⁵⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 120.

Ancak hakikat lafızlarda kullanıldığında, vaz'edildiği anlamda kullanılan lafız kastedilir. Mecazsa, bir ismin vaz'edildiği anlamının haricinde kullanılması olup, üç çeşittir;

Birincisi; meşhur bir özellik sebebiyle, birbirine benzer olmalarından dolayı kullanılan isim mânasındadır. Örneğin, Arapların cesaretli insana “aslan”, aklı zayıf kişilere “eşek” lafızlarını kullanmaları bu şekildedir. Ancak ağzı kokan kişiye, mecazî olarak “aslan” denilmesi ise doğru olmaz. Nitekim bu özellik insanlar tarafından bilinmemektedir.⁵⁴⁴

İkincisi; ifadeye bir mâna kazandırmayan, ziyade mânasındadır. Örneğin Kur'an'da ki, “*Hiçbir şey O'nun gibi değildir.*”⁵⁴⁵ âyeti bu şekildedir. Çünkü “gibi” anlamındaki “kef” harfî, bir mâna beyan etmek üzere vaz' olunmuştur. Bu harfin, bir anlam beyan etmeyecek biçimde kullanılmasıysa, lafzın vaz'ına aykırıdır.⁵⁴⁶

Üçüncüsü; ifadeyi etkilemeyen eksiklik, mânasındadır. Meselâ “*Bulduğumuz kente ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.*”⁵⁴⁷ âyeti bu şekildedir. Âyetin ifade etmek istediği mâna, “kent halkına sor” anlamındadır. Bu çeşit eksiklikler, Araplar tarafından âdet haline gelmiştir. Buradaki amaç, serbestlik ve mecaz anlamındadır.⁵⁴⁸

Hakikat ile mecaz mânaların bazen anlaşılması zor olabilir. Mecaz, dört alametten birisiyle bilinebilir;

a) Hakikat lafız, benzerleri üzerinde de umum mâna şeklinde geçerlidir. Yani bir lafız şayet benzerleri üzerinde, umum olarak geçerli olmuyorsa mecazdır. Örneğin, “Âlim” lafız gibi. Bu kelimeyle bilgili kişi ifade ediliyorsa, bu lafız bütün bilgili kişiler için kullanmak mümkündür.

b) Mecaz lafzın kendisinden isim türetilmesi mümkün değildir. Nitekim “emir” kelimesi, hakikat mânasında olduğunda “âmir” ismi kendisinden türeyebilir. Ancak mecâzen emir sözcüğü, “iş” mânasında kullanılırsa, kendisinden isim türetilemez. Misal

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 341.

⁵⁴⁵ Eş-Şûrâ, 42/11.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 342.

⁵⁴⁷ El-Yûsuf, 12/82.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 342.

Allah Teâlâ'nın "*Firavunun emri düzgün değildi.*"⁵⁴⁹ âyetinde, emir kelimesi "iş" mânasında kullanılmıştır. Aynı şekilde "*Bizim emrimiz geldiğinde...*"⁵⁵⁰ âyetinde, kullanılan "emir" sözcüğü de bu anlamdadır.⁵⁵¹

c) İsmi, çoğul yapıma şeklinin değişmesi de lafzın anlaşılması için bir alamettir. Yani isim çoğul yapılırken, değişiklik gösteriyorsa bu mânalardan birinin mecaz olduğu bilinir. Zira emir kelimesi hakikat anlamında kullanıldığında, "evâmîr" şeklinde çoğul yapılır. Şayet iş anlamında mecaz olarak kullanılırsa, çoğulu "umûr" şeklinde olur.

d) Hakikat lafız, alâkalı olmadığı bir mânada kullanılıyorsa, hiçbir müteallakı bulunmaz. Meselâ "Kudret" lafzı ile vasıf anlamı, yani güç yetirmek kastediliyorsa, bu kudretin sonucunda ortaya çıkan bir netice olur. Eğer kudret sözüyle, güç yetirilen şey kastediliyorsa, lafzın bir müteallakı olmaz. Misal; kişi çok güzel bir çiçek gördüğünde, "Allah'ın kudretine bak!" der. Burada kastedilen, "Allah'ın gücüyle ortaya çıkan muazzam şey" anlamındadır. Kullanılan bütün mecazların, bir hakikati olmak zorundadır. Ancak her hakikatin, bir mecazının olması gerekli değildir.⁵⁵²

2.2.2. Sarih ve Kinâye

Lafız çerçevesinde gelişen usulde ve kural ağırlıklı fıkhıta, dil kuralları farklı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla usulcüler, lafız ve mâna alakasını meydana çıkarmak amacıyla, dil kuralları ile yakînen ilgilenmişlerdir. Lafzın delâlet etmesi ve konuşanın niyeti, başlı başına hüküm meydana getirmesinden dolayı fûrû-i fıkhıta önemli olmuştur. Bu yüzden lafız, fıkıh usulünün önemli konularından biridir. Nitekim sarih ve kinaye de lafzın en önemli bölümlerindedir.

Debûsî, sarihî şöyle ifade etmektedir: İster hakikat isterse mecaz olsun, nas gibi mânası keşfedilmiş kelama verilen isimdir. Arap dilinde şöyle denir: "Bir kişi, diğerine

⁵⁴⁹ El-Hûd, 11/97.

⁵⁵⁰ El-Hûd, 11/40.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I s. 341-344.

⁵⁵² a.g.e. , C. I s. 342-344.

sarih bir şekilde açıkladı”. Yani ona sevgiden ya da nefretten ne söylemek istediye, onu en açık bir ifade ile kendisine ilettili.⁵⁵³

Kinaye ise, sarihin zıddıdır. Hatta lafzın bizzat kendisi, anlaşılır olmadığı müddetçe sarih olamaz. Bir harfin bile kinaye olması caizdir. Bu tariftin kinayenin, mecazın dışında olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bir kişi nesebi bilinen kölesine, “Bu benim oğlumdur.” derse, Hanefî âlimleri “köle hür olur” demişlerdir. Ayrıca kendisinin nesebinde evladı olarak da sayılmaz. Sanki kişi, kölenin özgür olduğunu haber vermiş gibi olmuştur. Zira söylediği söz hakikat olsa, onu aldığı andan itibaren kölenin hür olması gerekirdi. Çünkü bir kişi, kendi çocuğunu bilmeyerek satın alsa, çocuk hür sayılır. Burada hakikat mânanın ispatı mümkün olmadığından, lafız mecaz olmuştur. Nitekim geride geçtiği üzere mecaz, kelamın iki kullanım çeşidinden biridir. Lakin hakikat lafız sabit olma bakımından, mecazdan daha üstündür.⁵⁵⁴

Kinaye ile söylenen lafzın, delâletinde kapalılık bulunmaktadır. Ancak bu lafızdan değil konuşanın vaz’edilen mânayı mı, ya da başka bir şeyi mi kastettiğinin belirli olmamasındandır. Dolayısıyla lafzın mânaya delâletinin kapalılık derecesiyle alâkalı hafîden, kinaye farklıdır. Hafî, mânası kapalı olan lafız şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁵⁵

Hakikat, vaz’edildiği anlamda kullanılmış bir lafızdır. Mecaz ise, hakiki mânasının kastedilmediğini belirten bir karînenin sebep, vaz’edildiği anlamın haricinde kullanılmış lafızdır. Bundan dolayı kinayenin, hakikat ve mecazla yakın ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim usulcüler kinayenin mecaza mı ya da hakikate mi dâhil olduğunu tartışmışlardır. Fakat kinayeye, mecazi ve hakiki anlamda kullanılmış sözcükler dahil olabilir. Kullanılması bırakılmış hakiki anlamlar ve insanlar tarafından bilinmeyen mecazi mânalar da kinayeden sayılmıştır. Örneğin kişi eşine “Ailene git” dediğinde bununla babasının evine gitmesini ifade ediyorsa, bu hakiki anlamdır. Fakat “git” lafzını “boşamak” mânasında söylerse, bu mecazi anlamıdır. Bu durumda kişinin boşamayı kastedip etmediği konusunda, delalet açısından kapalılık vardır. Zira artık bu mecazî anlam, kinayeye dönüşmüştür. Dolayısıyla kapalılık, ancak kişinin niyetini

⁵⁵³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 122.

⁵⁵⁴ a.g.e. , s. 123.

⁵⁵⁵ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, (İbn Emîru Hâc, et-Takrîr ve’t-tahbîr içinde), Bulak: 1316, C. II, s. 38.

açıklamasıyla giderilir. Hafî, müşkil, mücmel gibi kapalı lafızlar ve anlamlarından birisiyle şöhrete ulaşan sarîh de kinayenin kapsamındadır.⁵⁵⁶

2.3. MÂNAYA DELÂLETİNİN AÇIKLIĞI VE KAPALILIĞI BAKIMINDAN LAFIZLAR

Hanefî usulcülere, mânaya delâletinin açıklığı bakımından lafızları; *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* olmak üzere dörde ayırmışlardır. Yapılan dörtlü taksîmin, en aşağı derecesi zâhir olmaktadır. Ardından da sırayla *nas*, *müfesser* ve *muhkem* gelmektedir.

Fukaha metodu usulcülerine göre bir lafız kapalılık bakımından sırasıyla hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dört kısma ayrılır. Nitekim sıralama mânasının anlaşılması açısından, mânası az kapalıdan daha çok kapalıya doğru yapılmıştır. Lafızlar içinde hafî, sözcük olarak anlamı anlaşılır olmakla beraber, delâletinde kapalılık bulunan lafızdır.⁵⁵⁷

2.3.1. Zâhir ve Nas

Debûsî, zâhiri şöyle tanımlamaktadır: sadece işitmek ile sözü duyanların anlayabileceği derecede açık olan lafızdır. Örnek olarak “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının.*”⁵⁵⁸, “*Allah alışverişi helal kıldı.*”⁵⁵⁹, “*Hırsızlık yapan erkeğin ve kadının ellerini kesin.*”⁵⁶⁰ âyetleri gösterilebilir. Debûsî öncelikle konuyu, zâhir ve nassın fukaha arasında kullanılış biçimleri açısından incelemiştir. Sonrasında da mânalarının açıklığı değişik olan zâhir isimler şeklinde bir tasnif yaparak, konuyu ele almıştır.⁵⁶¹

Zâhirin hükmü; ister âm, ister hâs lafız olsun sadece duyulması ile kesin ve kat’î bir şekilde hükmünün gereğinin yerine getirilmesidir. Nas ise; kendisine hâs bir delalet ile zâhirden, beyan açısından daha ziyade olandır. Bazı insanlar nassın, has lafza ait bir

⁵⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Taḥrîr*, C. II, s. 38.

⁵⁵⁷ Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2013, C. 44, s. 85-86.

⁵⁵⁸ El-Lokmân, 31/33.

⁵⁵⁹ El-Bakara, 2/275.

⁵⁶⁰ El-Mâide, 5/38.

⁵⁶¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 116.

isim olduğunu zannetmişlerdir. Ancak durum böyle değildir. Zira geride zikrettiğimiz üzere, bu zâhirdir. Lakin lafzın anlaşılması açısından yapılan ziyade, hâs bir karineyle meydana gelmiştir. Kendisine özel olduğundan dolayı da, bazıları bunun hâs lafız olduğunu zannetmişlerdir.⁵⁶²

Bazı âlimler de zâhirin, sevk edilme amacının dışında delil olamayacağını savunmuşlardır. Çünkü sevk edilme amacı, nassın delilidir. Fakat bu yanlış bir anlayıştır. Nitekim Debûsî'ye göre mühim olan, kelamın kendisi için sevk edildiği sebebin hususiliği değildir. Bilakis önemli olan, lafzın umumi olmasıdır. Meselâ “*Allah alışverişi helal, faizi de haram kıldı.*”⁵⁶³ âyeti, helallik ve haramlık vasfında, faiz ile alışverişin arasının ayrılması hususunda bir nastır.⁵⁶⁴

Âyette geçen bütün alışverişlerin caiz olduğu hükmüyse, nas olmayıp zâhirdir. Zira âyet, alışverişin helal olduğunu bildirmek için sevk edilmemiştir. Lakin kâfirlere ret olması ve alışverişle faizin birbirinden farklı olduğunu ispat için nazil olmuştur. Zikredilen hususlardan ortaya çıkmıştır ki, nas ve zâhirin beyanlarının açıklığıyla amel edilmesi vaciptir. Fakat bu ikisi aralarında teâruz ederlerse nas, zâhirden evlâdır.⁵⁶⁵

Mütekellimîn usulcüler zâhiri, Hanefî usulündeki nassı ve zâhiri kapsar bir şekilde ele almışlardır. Zâhir, mânaya delâletinin açıklığında, tahsis ve te'vil konularında nasla aynıdır. Nitekim Debûsî'den sonraki Hanefî usulcüler, nassın zâhirden farklı olduğunu açıklamaya çalışmışlardır.⁵⁶⁶

Gazzâlî “lafzın anlamı, başka ihtimal olmayacak şekilde belli olduğunda “mübeyyen ve “nas” olarak isimlendirilir” demiştir. Lakin iki veya daha fazla anlam arasında, tercih imkânı olmaksızın vâki olursa “mücmel” olur. Şayet lafız bu mânalardan sadece birisinde zâhir olursa, bu durumda “zâhir” diye isimlendirilir. Bu sebeple mücmel olmadığı halde bir delaleti bulunan lafız, nas veya zâhirdir. Nas, te'vil ihtimali içermeyen lafızdır. Fakar zâhir, te'vil ihtimali bulunan lafızdır.⁵⁶⁷

⁵⁶² a.g.e. , s. 116.

⁵⁶³ El-Bakara, 2/275.

⁵⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 116.

⁵⁶⁵ a.g.e. , s. 116-117.

⁵⁶⁶ Dönmez, “Zâhir”, C. 44, s. 85-57.

⁵⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 346-384.

Gazzâlî'nin müşterek bir lafız olduğunu ve âlimler tarafından üç şekilde kullanıldığını belirtmiştir:

a) Zâhirin nas olarak isimlendirilmesi olup, aynı zamanda sözlük anlamına da uygundur ve bu şekilde kullanılmasına şer'î bir mâni'de yoktur. Şâfiî'de bu kullanım şeklini kabul etmektedir. Sözlükte nas, ortaya çıkma mânâsındadır. Zira ceylanın baş kısmını göstermesini söylemek için Araplar, “nassati’z-zabiyye” kelimesini kullanmışlardır. Aynı şekilde gelinin, herkes tarafından rahatça görülebilmesi için çıktığı kürsüye, “mınassa” demişlerdir. Bu bakış açısıyla bakıldığında nassın tarifi, zâhirin tarifi gibidir. Bu açıya göre nas; kesin olmadan, zannî galiplikle kendisinden bir anlam anlaşılan lafızdır. Bu lafızda, galip anlama nispetle zâhir ve nastır.⁵⁶⁸

b) Nassın en meşhur kullanımı, kesinlik ifade eden ve başka bir mânâya ihtimali bulunmayan lafız şeklindedir. Örneğin “Beş” lafzı, bu lafız kendisi açısından nas olup başka sayılara delalet etme ihtimaliyse yoktur. Yine “at” kelimesinin de, diğer hayvanlara delalet etme ihtimali bulunmamaktadır. Bu yüzden delaleti aynı seviyedeki bütün lafızlar, anlamına izafetle ispat ve nefy açısından nas olarak isimlendirilir. Burada ispatla kastedilen, müsemmanın ispat edilmesidir. Nefy ile de, ismin alanına girmeyen şeyler kastedilmiştir. Bu kullanım şekline göre, nassın tanımı şu şekilde yapılabilir: Kendisinden kesin bir şekilde, mânâ anlaşılan lafza *nas* denir. Ancak bir lafzın; aynı anda nas, zâhir ve mücmel olması imkân dâhilindedir.⁵⁶⁹

c) Delilin desteklediği, kabul edilebilen bir ihtimali de olmayan lafız için nassın kullanılmasıdır. Fakat delille desteklenmeyen ihtimal, lafzın nas olmasına zarar vermez.

Zikredilenlerden anlaşılmaktadır ki ikinci kullanım şekline göre nassın şartı, hiçbir ihtimalin bulunmamasıdır. Üçüncü kullanım şeklinde ise, özel ihtimalli bir durumun mevcut olmamasıdır. Bu sebeple nas lafzının, bu üç mânâ için kullanılmasında bir engel yoktur. Ancak ikinci kullanım şekli, daha uygun ve zâhir lafız ile karıştırılmasından da daha uzaktır.⁵⁷⁰

Şâfiî'nin bazen zâhir lafızları, nas olarak adlandırdığına kendi mezhebindeki usulcüler tarafından işaret edilmiştir. Ayrıca Şâfiî'nin nassı, te'vili kabul eden ve etmeyen

⁵⁶⁸ a.g.e. , C. I, s. 384.

⁵⁶⁹ a.g.e. , C. I, s. 385.

⁵⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 385-386.

olmak üzere ikiye ayırmıştır. Lakin Gazzâlî, Şâfiî'nin bu görüşüne katılmayarak nassın te'vil kabul etmeyen lafız olduğunu söylemiştir.⁵⁷¹ Dönemin şartları ve Gazzâlî'nin Bâtînîliğe karşı verdiği mücadeleden sonra, bu görüş daha iyi anlaşılmalıdır. Nitekim Bâtînîler nasların açık mânalarını kabul etmeyerek, aşırı yorum ve te'villere yönelmişlerdir. Gazzâlî bu sebeple bâtinî te'villerin câiz olmadığını ve dinî bakımdan bu te'villerin hiçbir değerinin olmadığını belirtmiştir. Ayrıca hakiki te'vilin bile kesin bilgi ifade etmeyip, sadece zannî bilgi olduğunu zikretmiştir.⁵⁷²

2.3.2. Müfesser ve Muhkem

Müfesser, sözlükte “açıklanmış” anlamına gelen ve tefsîr kelimesinden türetilen bir lafızdır. Hanefîlerde müfesser; te'vil şüphesi bulunmayacak seviyede açık şekilde hükme delâlet eden lafızdır. Müfesser kelimesi, Kur'ân ve Sünnet'te geçmemektedir. Ancak âyette “*Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım.*” şeklinde, tefsir kelimesi olarak geçer.⁵⁷³

Birçok hadiste de tefsir kelimesine rastlanmaktadır. Fıkıh usulünde Hanefî usulcülerinin; “zâhir, nas, müfesser, muhkem” şeklinde yaptıkları dörtlü tasnifte, müfesser açıklık düzeyi bakımından muhkemden sonra gelmektedir. Serahsî, müfesser hakkında şu izahı yapmaktadır: “Müfesser, hâs ise te'vil, âm ise tahsis ihtimali bırakmayacak şekilde açıklanmış lafızdır. Ve kendisiyle neyin kastedildiği, nastan daha ileri düzeyde bir açıklıkta bilinen lafızdır.”⁵⁷⁴

Debûsî, müfesseri şu şekilde tarif etmektedir: Müfesser, kelamın kendisi için vaz'edildiği mânasının, hiçbir şüphe olmayacak şekilde açıklanmış olduğu lafızdır. Kelamın açıklanması, bazen nas yönünden olabilir. Şu şekilde ki nas, tek bir mânaya ihtimal eder ve başka bir mâna içermez. Lakin kendisi, Arapların sık kullanmadığı garip lafızlardan olması sebebiyle mânası gizlenmiştir.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ El-Cüveynî, *el-Burhân*, C. I, s. 279; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 165.

⁵⁷² Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 11-13,48.

⁵⁷³ El-Furkân, 25/33.

⁵⁷⁴ Şemsüleimme es-Serahsî, *Uşûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni, Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, C. I, s. 165.

⁵⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 117.

Bazen de kelamın açıklanması, mâna yönünden olabilir. Bu da mânanın, istiâre yollarından birinin kullanılması sebebiyle gizli kalmasıdır. Ancak delalet yoluyla, kendisinden gizlilik kaldırılmış ve mânası açıklanmıştır. Veya yine mânasının, zâhir olması sebebiyle olabilir. Lakin kendisi bir delil sebebiyle, te'vile ihtimal etmektedir. Ancak tefsir ile te'vil ihtimali kapatılmıştır. Hatta kendisi için bir ihtimal bulunmadığından ve bir delille te'vil ihtimali de kapandığından, anlaşılma bakımından nistan daha üstün bir durumdadır. Örnek olarak “*Melekler, Âdem'e secde ettiler.*”⁵⁷⁶ âyeti gösterilebilir. Bu isim, topluluk için zâhirdir. Lakin kendisinin, başka bir mânaya da delalet etme ihtimali bulunmaktadır. Ancak âyetin devamında “bütün hepsi” lafzıyla tefsir edildiğinden dolayı, başka bir mânaya delalet etme imkânı kalmamıştır.⁵⁷⁷

Müfesserin hükmü; nasta geçen mânaya tam anlamıyla inanılması ve kendisinin başka bir mânaya delalet etmeyeceğinin kesin olmasıdır.⁵⁷⁸ Müfesser tahsis ve te'vil ihtimaline kapalı olmasıyla beraber, neshi kabul edebilen bir amelî hükümle alâkalıysa, o zaman nesih ihtimali mevcuttur.⁵⁷⁹

Hanefiler dışındaki usulcülerin, müfesser için tanımlar yapmış olduklarına rastlanmaktadır. Bununla beraber mütekellimîn âlimlerinin eserlerinde müfesser, Hanefî mezhebindeki gibi geniş bir şekilde kullanılmamıştır. Bazıları müfesseri, “tefsire ihtiyacı olup, kendisiyle alâkalı tefsir vârit olmuş lafız” anlamında tarif etmişlerdir.⁵⁸⁰

Mütekellimîn usul eserlerinde, lafızların delâletinin açıklık derecesi genellikle, nas ve zâhir şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Nas, Hanefiler'deki müfesser karşılığına denk gelmektedir. Anlamını şu şekilde tarif etmişlerdir: mânasına kesin olarak delâlet eden ve başka ihtimal bulunmayan lafza *müfesser* denir.⁵⁸¹

Muhkem sözlükte, bozulmalar karşısında korunmuş ve sağlam kılınmış mânalarına gelmektedir. Fıkıh usulünde muhkem, açıklık bakımından en üst düzeyde

⁵⁷⁶ El-Hicr, 15/30.

⁵⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 116-117.

⁵⁷⁸ a.g.e. , s. 117.

⁵⁷⁹ es-Serahsî, *Uşûl*, C. I, s. 165.

⁵⁸⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut: 1999, s. 147; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Beyrut: 1405/1985, C. I, s. 43; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-uşûl*, nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî, Beyrut: 1409/1989, s. 48.

⁵⁸¹ M. Edîb Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûş fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut: 1404/1984, C. I, s. 222-224; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: 2004, s. 376; mübeyyenin nasla eş anlamlı kullanımı için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 345.

olan lafızdır. Kur'an âyetlerinde ki, müteşâbih ve muhkemten maksadın ne olduğu konusunda farklı açıklamalar da bulunulmuştur. Bu açıklamaların başlıcaları şu şekildedir;

a) Muhkem, başka açıklamaya ihtiyaç duyurmayacak kadar delâleti açık olandır. Ayrıca muhkem, bir tek mânalı olup te'vile ihtiyacı olmayandır. Zira muhkem, delâletinin açıklığı sebebiyle ne kastedildiği anlaşılabilir.

b) Muhkem farzları, helâl ve haramları bildirendir. Hem iman edilen, hem de amel olunandır. Yine mensuh olmayan ve kendisi neshetme durumunda bulunandır.

Muhkem hakkında, Debûsî şunları söylemektedir: Muhkem, değişim ihtimali bulunmayan bir delil sebebiyle kendisinden kastedilen mâna kesin olarak anlaşılan lafızdır. Bu yüzden muhkemin hükmü, neshe ihtimali olmayan bir delil ile mevcut olmaktadır. Nitekim bu sayılan sebeplerden dolayı, muhkem anlaşılma ve açıklık bakımından müfesserin üstündedir. Çünkü müfesser, te'vil ihtimali olmasa bile neshi mümkün olan lafızlardandır. Meselâ “*Muhakkak ki Allah, her şeyi bilendir.*”⁵⁸² âyeti, muhkeme örnek olarak gösterilebilir.⁵⁸³

Muhkem, ayrılması mümkün olmayan daimi bir vasıfla ve akılla kavranılabilen bir delille sabit olmuştur. Bundan dolayı Allah Teâlâ muhkemâtı, “Ümmü'l-kitâb” diye yani kendisine müracaatın vacip olduğu asıl şeklinde isimlendirmiştir. Muhkemin hükmüyse, müfesserin hükmü gibidir. Ancak şu kadar var ki, muhkemin neshedilme ihtimali yoktur.⁵⁸⁴

Gazzâlî'de diğer mütekellimîn usulcüler gibi, muhkem konusunu müstakil bir başlık altında ele almamıştır. Gazzâlî muhkem konusunu, daha farklı bir bakış açısıyla müteşâbihle birlikte incelemiştir. Kendisinin, muhkem hakkındaki görüşleri şu şekildedir:⁵⁸⁵

Kur'an'ı Kerim'de, müteşâbih ve muhkem mevcuttur. Zira Allah Teâlâ, “*O, sana Kitap'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın*

⁵⁸² El-Ankebût Sûresi, 29/62.

⁵⁸³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 117.

⁵⁸⁴ a.g.e. , s. 117.

⁵⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. I, s. 106.

anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir”⁵⁸⁶ buyurmuştur. Bu âyetin anlamında ihtilaf edilmiştir. Şayet âyet hakkında Hz. Peygamber’in bir beyanı yoksa dil bilimcilerin bilgisine göre açıklanması gerekmektedir. Bazı âlimler âyetteki “müteşâbih” sözü ile kastedilenin sure başlarındaki hurûf-ı mukattaa, “muhkem” sözü ile kastedilenin de bunların dışındaki diğer âyetler olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu görüş, lafzın yapısı bakımından uygun değildir. Aynı şekilde bazıları muhkemin, derin ilim sahibi olanların bilebildiği şeyler olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca muhkemin helal ve haram gibi konularla, alâkalı olduğu da belirtilmiştir. Ancak bu görüşler uygun olmayıp, hatta en son görüş diğerlerinden daha da doğruya uzaktır.⁵⁸⁷

Gazzâlî’ye göre muhkemin doğru olan iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi; hiçbir şekilde kendisinde ihtimal söz konusu olmayacak derecede mânası açık olan söz anlamındadır. Müteşâbihte ise, bazı ihtimaller söz konusu olmaktadır. İkinci anlamsa, zâhire göre veya hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir te’vile göre doğru bir anlam ifade eden sözdür. Lakin bu mânada ki muhkemin karşılığı müteşâbih değil, karışık ve fasit olan mânadır.⁵⁸⁸

Muhkem konusunda ortaya konan görüşlerin, fıkıh çevrelerinde gelişen tartışmalardan kaynaklanan bir arka planı da bulunmaktadır. Bir kısım âlimler, tevâtüren nakledilmemesi gibi sebeplerle dilin muhkem olmadığını ve lafızların mânalarının muhkemliklerini, aklî delillerden aldığını iddia etmişlerdir. Bu sayılan sebeplerden ötürü müteşâbihin, te’vil edilmesinin lazım olduğunu söylemişlerdir. Bazı âlimler, dilin tamamıyla olmasa da kısmî olarak mütevâtir derecesinde olduğunu ve te’vil etme de nassın zâhirine göre hareket edilmesinin gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁸⁹

Günümüze ulaşan usul eserleri arasında, ilk olarak Cessâs muhkemin tarifini yapmıştır. Kendisine göre muhkem, birden fazla mânaya ihtimalli olmayan sözdür. Cessâs’tan sonraki Hanefî usulcüler muhkemi; yaptıkları lafız ayırımında *hafî*, *müşkil*, *mücmel*, *müteşâbih* ve *zâhir*, *nas*, *müfesser*, *muhkem* başlıkları altında incelemişlerdir. Bu tasnif fıkıh usulü eserleri arasında, ilk defa Taqvîmü’l-edille’de görülür. Daha

⁵⁸⁶ El-Âl-i İmrân Sûresi, 3/7.

⁵⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 106.

⁵⁸⁸ a.g.e. , C. I, s. 106.

⁵⁸⁹ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, nşr. Adnân M. Zerzûr, Kahire: 1969, s. 1-39; İbn Kayyim el-Cevziyye, *eş-Şavâ’iku’l-mürsele*, nşr. Ali b. Muhammed Dahîlullah, Riyad: 1418/1998, C. II, s. 632 vd.

sonraki Hanefî âlimleri bu ayırımı korusalar da, içeriği tam mânasıyla muhafaza mümkün olmamıştır.⁵⁹⁰

Mütekaddimîn âlimlerin taksîminde, lafızların birbirini kapsamı caiz iken, müteahhirîn âlimlerinin yaptığı ayırıda her kavramın sınırları daha aşikâr hale gelmiştir. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'den sonra bazı usulcüler, muhkemin zâhir ve nassı kapsadığını söylemişlerdir. Genel olarak cumhurun zâhir anlayışı, Hanefîler'deki nas ve zâhire denk gelmektedir. Kendilerinin nassa bakışları da, Hanefî mezhebindeki müfessere karşılık gelmektedir. Ancak cumhurun müteahhirîn usulcülerine göre, muhkem Hanefî mezhebindeki nas, zâhir ve müfesseri kapsamına alacak kadar geniş bir terimdir.⁵⁹¹

2.3.3. Hafî ve Müşkil

Usûl-i fıkıh âlimlerine göre hafî, kelime mânası açık olmakla beraber kapsamında bulunması muhtemel fertlerinden bazısına, delâlet etmesinde kapalı olan lafızdır. Hafide mevcut olan kapalılık çoğu zaman, lafzın kapsamındaki fertlerden birinin ayrı bir isimlendirmeye ya da hükme konu olmasından dolayıdır. Dolayısıyla lafızdaki kapalılığın kaldırılması, ancak yapılacak detaylı bir incelemeyle mümkün olacaktır.⁵⁹²

İslam hukuk metodolojisi literatüründe, hafî için bazı âyetler misal olarak gösterilmektedir. Örneğin “*Hırsız kadının ve erkeğin ellerini kesin.*”⁵⁹³ âyetindeki, “sârik” (hırsız) lafzı bunlardan biridir. Bu sözcüğün çalma fiilinde bulunan ve hırsız diye isimlendirilen herkese delâleti aşikârdır. Lakin çalma fiiliyle birlikte, “yankesici” (tarrâr) gibi hususi bir adla ifade edilen kişilere delâlet etmesinde kapalılık bulunmaktadır. Bu sebeple hırsız sözcüğü, hafîye ait bir lafızdır. Nitekim hırsızlık lafzının delalet ettiği mâna konusunda, bu kişileri kapsayıp, kapsamadığında tereddüt mevcuttur.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, C. 31, s. 42-44.

⁵⁹¹ a.g.m. , C. 31, s. 42-44.

⁵⁹² Salim Ögüt, “Hafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, C. 15, s. 110.

⁵⁹³ El-Mâide, 5/38.

⁵⁹⁴ Ögüt, “Hafî”, C. 15, s. 110.

İslâm hukukçularının, hafî lafızların kapalılıklarının giderilmesi yönünde gösterdikleri çabalar, başlangıçta dil alanında kalan teorik bir tartışma görünümündedir. Ancak sonuç itibariyle lafızlardan hüküm çıkarma anlamında olup, bir tür icihad faaliyetidir.

Debûsî hafînin, zâhirin zıddı olduğunu söylemiş ve şu şekilde tarif etmiştir:

Hafî, kendisinde lafzın dışında bir delilin ortaya çıkması sebebiyle, mânası gizli olan isimdir. Bu arız olan delil sebebiyle, vehimden uzak durumdadır. Hatta hafî, ancak talep ile mevcut olmaktadır. Örnek olarak, hırsızlık hakkındaki vârit olan âyet gösterilebilir. Debûsî bu sebeple âlimlerin, nebbâşın (kefen soyucu) elinin kesilmesi hususunda, kendisi hakkındaki kapalılığın şiddetinden dolayı ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Hafînin hükmü, lafzın mânası zâhir oluncaya kadar kişinin kendi nefsinde düşünmesinin vacip olmasıdır.⁵⁹⁵

Müşkil sözlükte, işkâl masdarından türemiş “karışmak” anlamındadır. İslam hukuk metodolojisinde terim anlamı, kastedilen mânanın ancak karîneler üzerinde incelemede bulunarak, anlaşılabilirdiği lafız mânasındadır. Hanefî usulcülerinin yaptıkları lafız tasnifinde müşkil, delaletinin kapalılığı bakımından lafzın kısımlarından birisini oluşturmaktadır. Bir takım farklar olsa da, eserlerdeki müşkil ile alakalı tariflerin özeti; içindeki bir anlamın gizliliği sebebiyle, derinlemesine düşünmeksizin benzerlerinden ayırt etmekte zorlanılan lafızdır.⁵⁹⁶

Pezdevî bu sıkıntının, istiâre-i bedîa ya da mânadaki kapalılık nedeniyle olduğunu söylemiştir. Fakihlerin kitaplarında delâleti gizli olan lafızlar; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde sıralanmıştır. Hafî ve müşkil, kapalılığı araştırma ve icihad ile kaldırılabilir olanlardandır. Mücmel, kapalılığı ancak sözü söyleyenin beyanı ile kaldırılabilen olup, müteşâbih lafız kapalılığı hiçbir şekilde giderilemeyen kısımdadır.⁵⁹⁷ Debûsî ve Serahsî lafızları aralarında eşleştirerek müteşâbihin muhkem, mücmelin müfesser, müşkilin nas ve hafînin zâhirin zıddı olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 117-118.

⁵⁹⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣûl*, C. I, s. 52-53; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uṣûl*, C. I, s. 168.

⁵⁹⁷ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 117; es-Serahsî, *el-Uṣûl*, C. I, s. 163, 168.

⁵⁹⁸ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, s. 117; es-Serahsî, *el-Uṣûl*, C. I, s. 163, 168.

Usulcülerin açıklamalarındaki ortak mânaya göre, müşkildeki kapalılığın nedeni lafzın bizzat kendisindedir. Bu özellik sayesinde mücmel, müşkil ile birleşmekte ve hafî lafızdan da ayrılmaktadır. Zira hafîde bulunan kapalılık, lafzın haricindeki bir sebepten dolayıdır. Bir lafzın müşkil olmasını sağlayan sebeplerin başında, vaz‘ sebebiyle birden fazla anlama açık olduğundan bu mânalardan birinin kastedilme ihtimali gelmektedir. Müşterek kavramıyla ifade edilen kelimelerde de durum aynı şekildedir.⁵⁹⁹

Debûsî müşkili; lafzın vaz‘ edildiği mânaya, delaletinin dinleyen kişiye ağır geldiği söz olarak tarif etmektedir. Ancak mânaya delaletin kişinin anlamasına ağır gelmesi, lafzın anlaşılmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkması sebebiyle değildir. Bilakis lafzın kendi mânasındaki, bir kapalılıktan dolayı anlaşılma da zorluk meydana gelmiştir. Ve bu lafzın anlaşılmasını zorlaştıran incelik sebebiyle, bu mânadaki gizlilik, anlaşılmayı güçleştiren bir şeyin arız olmasının çok üstündedir. Bu sebeple neredeyse müşkil, mücmel lafzına dâhil olacaktı. Nitekim âlimlerden birçoğu bu aradaki mânanın inceliğini anlayamayıp, müşkil ile mücmel arasındaki farkı görememişlerdir. Müşkilin hükümüyse, mânası akılla kavranılabilen Arap dilinin benzer lafızlarını düşünerek, doğru mânanın bulunmasının vacip olmasıdır.⁶⁰⁰

2.3.4. Mücmel ve Müteşâbih

Mücmel kelimesi sözlükte; detaylı olarak açıklanmamış söz, müphem gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hanefî usulcülerini mücmeli, sözü söyleyen bir açıklama yapmadığı sürece kastedilen mânanın anlaşılmadığı lafız olarak tanımlamaktadırlar.⁶⁰¹

Hanefî usulcülerini, mânasının anlaşılmaması açısından mücmeli bazı kısımlara ayırmışlardır;

a) Kullanıldığı anlamda yaygın olmamasından dolayı lafız, anlaşılması güçleştiğinden mücmel kısmına dâhil olabilir. Meselâ Kur’an’da “helûan”⁶⁰² lafzı, insanın yaratılış özelliklerinden birini belirtmektedir. Ancak bu lafzın, “sabır kıt”

⁵⁹⁹ Ferhat Koca, “Müşkil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32: 161-162.

⁶⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 118.

⁶⁰¹ Hanefî usul eserlerindeki tanım örnekleri için bk. Pezdevî, C. I, s. 54; Şemsüleimme es-Serahsî, C. I, s. 168.

⁶⁰² El-Meâric, 70/19.

mânasında kullanımı çok nadirdir. Lafzın anlamı, sadece sonrasındaki “*Kendisine kötülük dokunduğunda feryat eder. Ona hayır dokunduğunda ise cimrileşir.*”⁶⁰³ âyetleriyle anlaşılır olmaktadır.

b) Sözlük anlamı bilinmesine rağmen Şâriin kastettiği hususi bir mâna nedeniyle mücmel olan lafız, bu kısma örnektir. Meselâ “salât” lafzı, sözlükte “dua” anlamına gelmektedir. Ancak dinî anlamda, belirli fiillerden oluşan bir ibadet türü olan namaz kastedilmiştir.

c) Birbirlerine eşit seviyede birden çok anlamda olan ve kendilerinden hangisinin tercih edileceğinin bilinmemesi sebebiyle mücmel olan lafız, bu kısmı oluşturmaktadır. Örneğin birden fazla vaz‘ sebebiyle birçok anlama gelen müşterek lafzın, mânalarından birine tercih imkânı bulunmadığında, bu durum mücmelin bu kısmına misaldir.⁶⁰⁴

Debûsî mücmelin, müfesserin karşıtı olduğunu beyan etmekte ve mücmeli şu şekilde tanımlamaktadır:

Mücmel, vaz‘ açısından muhtelif olduğundan veya mânası istiâre olarak kullanıldığından dolayı kesinlikle mânası anlaşılamayan sözdür. Bu da dil bilimcilerin, garib diye isimlendirdiği şeydir. Meselâ “*Allah ribâyı haram kıldı.*”⁶⁰⁵ âyeti, mücmele örnektir. Çünkü ribâ, sözlükte fazlalık anlamındadır. Lakin Allah Teâlâ, bu mânayı kast etmemektedir. Zira kâr helal olduğundan, Şâriin kast ettiği şerîatte haram kılınan faizdir. Böylece lafzın vaz‘ edildiği mânanın dışında kullanılması sebebiyle, lafız garib olmuştur. Bu nedenle kastedilen mâna üzerine, ancak beyandan sonra lafız bağlanabilir.⁶⁰⁶

Mücmelin hükmüne gelince, kendisinde tevakkuf edilmesidir. Ve beyan gelinceye kadar, Şâriin bu lafızdan kast ettiği mânanın hak olduğuna inanmaktır. Misal olarak yolunu kaybeden kişinin durumu gibi; çünkü kişinin bu durumda yapabileceği tek şey, kendisine yolu gösterecek birisini buluncaya kadar beklemektir. Şayet

⁶⁰³ El-Meâric, 70/20-21.

⁶⁰⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1307, C. I, s. 54; başka icmal sebepleri ve örnekler için Alâeddin es-Semerikandî, *Mizânü'l-uşûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar: 1404/1984, s. 355-357; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm*, nşr. İbrâhim el-Acûz, Beyrut: 1405/1985, III, s. 10-12.

⁶⁰⁵ El-Bakara, 2/275.

⁶⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118.

kendisine doğru yolu gösterecek birisini bulabileceği ümidi varsa, bu kişiyi araması gerekmektedir. Kişiyi bulduğunda, kendisine yapılan beyanın ardından ne yapması gerekiyorsa, o şekilde hareket eder ve doğru yola ulaşır.⁶⁰⁷

Gazzâlî mücmeli şöyle anlatmaktadır:

Lafzın anlamı, iki veya daha fazla mâna arasında kalır ve tercih etme imkânı da bulunmazsa, lafız mücmel olur. Dolayısıyla mücmel, iki mânadan bir tanesi için münasip olan ve mânası vaz‘ ve örf nedeniyle belirli olmayan lafızdır.⁶⁰⁸

Örfe uygun olan kullanım sebebiyle anlaşılabilen sözün mücmelliğine gelince, bu durum tartışılmıştır. Örneğin, “*Size anneleriniz haram kılınmıştır.*”⁶⁰⁹ ve “*Size meyte haram kılınmıştır.*”⁶¹⁰ âyetlerindeki sözler mücmel değildir. Kaderîyye mezhebine mensup bazı kişiler, bu âyetlerin mücmel olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat durum bu şekilde değildir. Çünkü eşya haram olma özelliğiyle vasıflanmaz. Burada haram olan, eşya ile alâkalı fiildir. Ancak bu âyette, haram kılınan şeyin ne olduğu bilinmemektedir. Zira dokunulması mı, bakılması mı ya da bir şekilde kendisinden yararlanılması mı? ⁶¹¹

İşte bu durumlardan hangisinin haram olduğu bilinmediğinden, burada ifade edilen söz mücmeldir. Aynı şekilde fiillerden hangisinin haram olduğu da bilinmemektedir. Bu yüzden bir fiil takdir edilmesi gerekmektedir, fakat fiiller çok olduğundan tercih etme imkânı bulunmamaktadır. Lakin Gazzâlî, Kaderîyye mezhebine mensup olanların bu görüşlerini hatalı bulmaktadır. Nitekim örf kullanımını da vaz‘ gibi olduğundan, isimler *vaz‘î* ve *örfî* olarak ikiye ayrılmıştır.⁶¹²

2.4. MÂNAYA DELÂLETİNİN ŞEKLİ BAKIMINDAN LAFIZLAR

Mantıkçıların kullandıkları delâlet tarifleri, fıkıh usulünde de benzer şekilde benimsenmiştir. Kur’an lafızlarının fıkıh usulünün aslî kaynağı olması nedeniyle İslâm hukukçuları, mantık ve dil ilimleriyle uğraşan ilim ehli kadar dilin kaideleriyle meşgul olmuşlardır.

⁶⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 118.

⁶⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 345.

⁶⁰⁹ En-Nisâ Sûresi, 4/23.

⁶¹⁰ El-Mâide Sûresi, 5/3.

⁶¹¹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. I, s. 346.

⁶¹² a.g.e. , C. I, s. 345-346.

Gazzâlî de konuyla ilgisinin büyük olması açısından, insanın dış dünyada algıladığı a'yânın (nesnelere) önce zihinde tasavvur edildiğini belirtmiştir. Sonrasında lafızlar simgeleşerek, beyana dökülmektedir. Dolayısıyla lafızlar amacı ifade etmede, araç durumundadır. Asıl önemli olansa, lafzın delalet ettiği mânadır.⁶¹³

Bir şahsın niyeti lafız dışında bir karîne ile anlaşıldığında, çoğu zaman bu durum yeterli görülmektedir. Nitekim usulcüler delâleti belirlemek için sözün siyakına, kişinin ve muhatabının durumuna ehemmiyet verirler. Ayrıca usulcüler bu ortamdan lafzı koparmayı ve müstakil bir şekilde ele almayı hata olarak görmektedirler. Nasların mânasında, lafızlara sıkışıp kalmanın da sakıncalı olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple önce mâna zihinde yerleşmeli, sonra da lafızlar bu mânayı takip etmelidir.⁶¹⁴

Lafzın mânaya delâlet şekline, delâlet yolları da denmektedir. İki ekol arasındaki farklılık, bu bölümde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hanefî usulcülerden Pezdevî bu ayrımı; mânaya vukufiyetin yönleri,⁶¹⁵ Habbâzî ise, nazmın ahkâmına vâkıf olma yolları⁶¹⁶ şeklinde ifade etmişlerdir. Serahsî de bu ayrımı; kıyas ve re'y olmadan, sadece nassın zâhiriyle meydana gelen ahkâm şeklinde ele almaktadır.⁶¹⁷

Hanefî usulcülerini bu sebeple, lafzın delâletini mâna ifade etme açısından, kuvvetliden zayıfa doğru dört başlık altında incelemişlerdir. Debûsî lafzın delâletini, zâhir nasla sabit olan hükümlerin kısımları başlığı altında ele almaktadır. Bu hükümlerde; *nassın ayn'ı (bizzat kendisi) ile sabit olan, nassın işareti ile sabit olan, nassın delaleti ve nassın iktizâsı ile sabit olan* olmak üzere dört kısma ayrılır.⁶¹⁸

Gazzâlî lafzın delaletinin; *iktizanın delaleti, işaretin delaleti, hükmün münâsib vasfa izafe edilmesinden ta'lîli anlamak, mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet* olmak üzere beş çeşit olduğunu açıklamaktadır.⁶¹⁹

2.4.1. İbarenin Delaleti

⁶¹³ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 45.

⁶¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 21.

⁶¹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüšûl*, I, s. 27.

⁶¹⁶ Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğni fî ušûli'l-fikh*, nşr. M. Mazhar Bekâ, Mekke: 1403/1983, 1422/2001, s. 149.

⁶¹⁷ Serahsî, *el-Ušûl*, C. I, s. 236.

⁶¹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130.

⁶¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 189-190.

Lafzın ibaresi, kendisini oluşturan harf, sözcük ve cümleler anlamındadır. Nassın lafzından ilk olarak anlaşılan anlama, harfî anlamına delâlet etmesine *ibarenin delâleti* denilir. Bu lafza, “dâl bi’l-ibâre” de denmektedir. Dolayısıyla anlam, lafzın sevk edilişinin aslî ya da tâlî gayesini oluşturduğundan dolayı, usulcüler “nassın sevk ediliş amacı” olarak da tanımlamışlardır. Meselâ Kur’an’ da, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Eğer, yetim kızlar hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁶²⁰

Bu âyetin sevk edilişinin aslî amacı, birden fazla evliliğin caizliğini ve adaleti sağlama konusunda şüphesi bulunanların tek bayanla evlenmesinin gerekli olduğunu bildirmek üzeredir. Âyette genel mânada evlenmenin helâl olduğu anlaşılmalı beraber, bu mâna ikinci derecededir. Sevk edilişin aslî ya da tâlî amacı olması şeklindeki ikili tasnifi, aynı şekilde zâhir ile nas ayrımını da gerçekleştiren bir özelliktir.⁶²¹

Debûsî ibarenin delaletini, *nassın ayn’ı* olarak isimlendirmiş ve “kelamın bizzat kendisinin ve siyakının gerektirdiği anlam” şeklinde tarif etmiştir. Örnek olarak Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütf ve hoşnutluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.”⁶²²

Bu âyet, fakir muhacirlere ganimetten pay verilmesinin gerekliliği hususunda nastır. Ayrıca âyet, ganimetlerin nasıl paylaşılacağını beyan ve muhacirlerin mallarının Mekke’de kâfirlerin zorlamasıyla yok olduğuna işaret için sevk olunmuştur. Fakir kişi gerçekte maldan uzak olan değil, malı ve mülkü olmayandır. Çünkü fakirlik, zenginliğin zıddı durumundadır. Zengin mülke sahip olan kişi olduğundan, kişinin sadece elinde malı tutması zenginlik sayılmaz. Bu nedenle mükateb köle, her ne kadar elinde mal ve mülk bulursa da fakir sayılmaktadır.⁶²³

⁶²⁰ En-Nisâ, 4/3.

⁶²¹ Bardakoğlu, “Delâlet”, C. 9, s. 121.

⁶²² El-Haşr, 59/8; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 130.

⁶²³ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 130.

2.4.2. İşaretin Delaleti

Lafzın ibarenin sevk ediliş gayesinin dışında, ancak dil kurallarına göre lafızdan dolayı bir şekilde çıkarılan bir anlama delâlet etmesine *işaretin delaleti* denir. İşaretin delâleti, lafzın doğru anlaşılması için şart değildir. Zira lafzın ibare mânasını, dili bilen herkes anlayabilmektedir. Fakat buna rağmen işaretin anlamlarını, dilin inceliklerini bilenler ancak anlayabilir. Bazen nassın işaret ettiği mâna, çok açık olduğundan küçük bir incelemeyle anlaşılabilir. Bazen de mâna kapalı olduğu için, dikkatli inceleme gerekir ve ancak bu şekilde mâna idrak edilebilir.⁶²⁴

Kanatimizce insanların düşünce yapısı ve bakış açısı aynı olmadığından, bu tür delâletleri anlama hususunda değişik görüşler ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle işaret yoluyla delâlette, âlimler arasında fikir ayrılıkları oluşmaktadır. Özellikle delaletin kısımlarında, usulcüler tarafından çok farklı isimlendirme ve tasnifler vâki olmaktadır. Verilen örneklere bakıldığında başlıkları ve isimlendirilmeleri farklı olsa da, kastedilen mânanın aynı olduğu görülmektedir. Bu durum kastedilen mâna anlaşılmadan, sadece lafızlara bağlı kalarak hükme ulaşmaya çalışmanın büyük bir hata olduğunu göstermektedir.

Debûsî, işaretin delaletini, *nassın işareti* olarak isimlendirmektedir. Kendisine göre işaretin delaleti, kelamın siyakının gerektirmediği ancak bir fazlalık ya da eksiklik olmaksızın zâhir mânanın kendisini gerektirdiği anlamdır. Meselâ, muhacirler Kur'an'da, fakir olarak belirtilmiştir.⁶²⁵ Buradan işaret yoluyla delâlet etmektedir ki, muhacirlerin Mekke'deki mülkleri üzerindeki hakları sona ermiştir. Ayrıca müslüman olmayanların istilâsının, mülkiyet sebebi olduğu da işaret yoluyla anlaşılmaktadır.⁶²⁶

Yine Kur'an-ı Kerîm'de "*Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer kendi aralarında danışıp anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı emzirtmek isterseniz örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah yapmakta*

⁶²⁴ Bardakoğlu, "Delâlet", C. 9, s. 120-121.

⁶²⁵ El-Hasr, 59/8.

⁶²⁶ Bardakoğlu, "Delâlet", C. 9, s. 121.

*olduklarınızı hakkıyla görendir.*⁶²⁷ buyrulurak, çocuğun babaya nisbet edilmesi ve nafakasının da babaya ait olacağı işaret yoluyla anlaşılmaktadır. Aynı şekilde evlilikte denkliği belirleme hususunda, babanın nesebinin asıl olduğuna ve gerekli olması durumunda babanın evladının malını karşılıksız harcayabileceğine de işaret yoluyla delalet etmektedir. Nitekim rivayet edilen hadislerin ve dönemin kültürünün de, lafızlardan bu mânalarının çıkarılmasında önemli derecede etkisi bulunmaktadır.⁶²⁸

Gazzâlî'ye göre işaretin delaleti, lafzın kendisinden değil lafzın işaretinden çıkarılan anlamdır. Burada özel bir kasıt olmaksızın, lafza tabi olarak anlaşılan mâna murat edilmektedir. Meselâ kişinin konuşma sırasında işaret ve hareketlerinden, lafzın delalet etmediği şeyler anlaşılabilir. “Çocuğun anne karnında taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır.”⁶²⁹ âyetinden yola çıkarak, hamilelik süresinin alt sınırının altı ay olarak belirlenmesi meseleye örnek gösterilebilir. Nitekim başka bir âyette “Çocuğun süttten kesilmesi iki yıl içerisinde.”⁶³⁰ denilmekte ve bu şekilde iki âyetten hamileliğin alt sınırının altı ay olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶³¹

2.4.3. Nassın Delaleti

Nassın, ibaresiyle delâlet ettiği mânasının illetine inilerek, benzeri bir başka olaya da uygulanmasına *nassın delâleti* denir. Yani sözün ibaresiyle delâlet ettiği mânadaki ortaklık sebebiyle, mantûkun (söylenen söz) hükmünün meskûtün anı (söylenmeyen hususlar) için de geçerli sayılmasıdır. Ve nassın, bu ikinci benzer alana da uygulanması şekliyle gerçekleşir. Fakat buradaki illet, usulî anlamda icthadı gerektiren bir illet değildir. Zira lafzın mânasını anlayan herkes dil ve mantık kurallarına göre nassın, bu illeti çıkarabilmektedir. Meselâ Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Anne babaya öf deme ve onları azarlama.*”⁶³². Bu âyet ibaresiyle, anne

⁶²⁷ El-Bakara, 2/233.

⁶²⁸ Bardakoğlu, “Delâlet”, C. 9, s. 121-122.

⁶²⁹ El- Ahkâf, 46/15.

⁶³⁰ El-Lokmân, 31/14.

⁶³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 188.

⁶³² El-İsrâ, 17/23.

ve babaya öf demeyi ve onları azarlamayı yasaklamaktadır. Delâlet yoluyla da her türlü eziyeti ve kötü söz söylemeyi yasaklamaktadır. İbare ile belirtilen yasağın illeti, ebeveyne kötü davranma olduğundan dolayı bu illet, nasta zikredilmeyen dövme fiilinde de evleviyetle bulunmaktadır. Bu delâlet tarzına, “evlâ delâlet” denilmesi de bu sebeptir. Delâlet yoluyla elde edilen hüküm, nassın lafzından değil de mâna ve gayesinden çıkarıldığı için Şâfiîler bunu “mefhûm-i muvâfakat” olarak isimlendirmişlerdir.⁶³³

Debûsî de nassın delaleti hakkında şunları söylemektedir:

Nassın delaleti, hakkında nas bulunmayan bir konuda sabit olduğundan, ayn’ ile birlikte üzerinde nas varit olmamaktadır. Bu sebeple kendisini nassın delaleti olarak isimlendirdik, çünkü hüküm ebedi olarak umumun gerektirmiş olduğu şekilde genel bir mânayı kapsar. Hakkında nas bulunmayan konu, şayet has ise kendisinin gerektirdiği şey âmıdır. Kendisiyle alâkalı bir nas bulunmadığından dolayı da, umum mânası hükmün genelliğine delalet etmektedir. Bunun kıyastan örneği, dil açısından olmayıp şer’ bakımından etkisinin hükümde ortaya çıktığı, re’y ile nassın illetin çıkarılmasıdır. Peygamber’in “*Buğday, buğdaya karşılık satılır.*”⁶³⁴ sözünde olduğu gibi, çünkü burada kendisi re’y’le hüküm verilerek cins ve keyl ile birlikte illetlendirilmiştir.⁶³⁵

Zira burada buğdayın bizzat kendisi, ya da dil açısından mânasının ayn’ı kast edilmemektedir. Allah Teâlâ’nın şu âyeti de buna bir örnektir: “*Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*”⁶³⁶ Çünkü bu âyet, seferdeki kişi oruç tutmadığında, kazânın vacip olması açısından nastır. Ayrıca bir mazeret olmaksızın orucunu bozan kişiye, kazânın gerekli olduğu konusunda da bir delildir. Nitekim icma’ ile sabittir ki, kazâ ancak edâ gerekli olduktan sonra vacip olur.⁶³⁷

2.4.4. İktizanın Delaleti

⁶³³ Bardakoğlu, “Delâlet”, C. 9, s. 121.

⁶³⁴ Heysemî, *Mecmeuz-Zevaid*, 113/4.

⁶³⁵ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 132-133.

⁶³⁶ El-Bakara, 2/184.

⁶³⁷ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, s. 133.

Sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade etmesi için, söylenmiş kısmın takdir edilerek söylenmemiş kısma delâlet etmesine *iktizânın delâleti* denir. Meselâ “*Anneleriniz size haram kılındı.*”⁶³⁸ anlamındaki âyetin takdiri, “Annelerinizi nikâhlamak size haram kılındı.” şeklindedir. Aynı şekilde Peygamber’in “*Ümmetimden hata, unutma ve zorla yaptırılan şeyler kaldırılmıştır.*”⁶³⁹ hadisinin takdiri de, “hata, unutma ve bunlardan doğacak mesuliyetler ümmetimden kaldırılmıştır” şeklindedir. Yani iktizâ ile sabit olan şeyler, lafızda bulunmadığı halde sözün anlamlı olması için yapılması gereken ilâvelerdir.⁶⁴⁰

Debûsî de iktizanın delaletinin, nas üzerine bir ziyade olduğunu beyan etmektedir. Bu yüzden nassın mânası, bu iktiza yoluyla delalet olmadan tam mânasıyla anlaşılabilir. İktizanın gerektirdiği hüküm, nassa bağlıdır. Çünkü nas iktizayı vacip kıldığından iktiza hükmüyle beraber, nas için iki hüküm meydana gelmiş olur. Örneğin, bir kişinin babasını satın alması bu şekildedir. Zira babanın satın alınması hüküm açısından, babanın kölelikten azat edilmesi sonucunu doğurur.

İktiza hükmüyle birlikte nassa izafe edildiğinde, nasla sabit olan hüküm derecesindedir. Bu konu da bir ihtilaf bulunmamaktadır, ancak ihtilaf iktiza yoluyla delalet için, nassın umum olup olmadığı hususundadır. Hanefî âlimler, iktizanın delaleti için nassın umumluğunun söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Şâfiî ise, iktiza ile sabit olan hüküm nasla sabit hüküm derecesinde olduğundan dolayı, umum mânanın geçerli olduğunu savunmuştur.⁶⁴¹

Nas ile sabit olan hüküm için, umumun geçerli olması aynı şekildedir. Ancak nassın iktiza ettiği mâna, müstakil olarak nastan ayrılmıştır. Ve kendisi için bir hüküm de yoktur. İktiza kelamın bir mâna ifade edebilmesi için, zarurî olarak sabit olmaktadır. Bu sebeple zaruret miktarınca kendisine bir takdir yapılması gerekmektedir. Kelamın bir mâna ifade edeceği miktarda sabit olduğu zaman da, ispat edici zaruret yok olmuş olur ve böylece subûtü yok durumundadır. Örneğin, “leş” gibi. Nitekim kendisinin hükmü, ilk baştan haramdır. Dolayısıyla helallik ancak zaruret durumunda sabit olur ve bu sebeple zaruret miktarınca takdir edilir.⁶⁴²

⁶³⁸ En-Nisâ, 4/23.

⁶³⁹ İbn Mâce, “Talak”, 16.

⁶⁴⁰ Bardakoğlu, “Delâlet”, C. 9, s. 121.

⁶⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136.

⁶⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136.

Gazzâlî iktizanın delaletini, “lafzın delalet etmediği, açık bir şekilde belirtilmeyen fakat lafzın zarûreten gerektirdiği anlam” şeklinde tanımlamaktadır. Lafzın zarureti şu durumlarda söz konusu olmaktadır;

a) Bir kişinin sözünün doğru kabul edilebilmesi, iktizanın var olmasını gerektirdiğinde zaruret meydana gelir. Örneğin Hz. Peygamberin “*Oruca geceden niyet etmeyen orucu yoktur*”⁶⁴³ sözü, geceden niyet edilmediği takdirde orucun var olamayacağını ifade etmektedir. Lakin bu durum orucun şekil açısından mevcudiyetine engel değildir. Aslında bu sözle kastedilen “Oruca geceden niyet etmeyen kişinin orucu sahih olmaz ya da orucu tamam olmaz” anlamındadır. Gazzâlî bu delilden hareketle, iktizanın delaletinin umum mânada olamayacağını savunmaktadır. Zira mukteza, lafzî olarak değil iktizaen meydana gelmiştir.⁶⁴⁴

Debûsî de iktizanın umum mânâ ifade etmeyeceği hususunda, Gazzâlî ile aynı fikirdedir. Ancak Şâfî iktizanın umum mânâda kullanılabileceğini söyleyerek, Debûsî ve Gazzâlî’den bu meselede ayrılmaktadır.⁶⁴⁵

b) Kişinin lafızla ifade ettiği anlamın, şer‘an mevcut olabilmesi için iktizanın varlığı gerekiyorsa zaruret vâki olur. Meselâ bir kişi diğerine “Köleni benim için azat et” dediğinde, telaffuz edilmediği halde “mülkiyeti” iktiza etmektedir. Çünkü köle azadının geçerli olabilmesinin şartı, mülkiyetin azat etmeden önce olmasıdır. Bu durumda mülkiyet, lafzın iktizası olmaktadır.

İktizanın delaletinin bazı örnekleri, *izmarın (gizleme) delaleti* olarak da isimlendirilmiştir. Gazzâlî’nin de içinde bulunduğu bazı usülcüler izmarı, iktizanın delaletine yakın olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁴⁶ Ayrıca diğerleriyle tearuz halinde delâlet yollarının en kuvvetlisi ibarenin delâleti olduğundan, bu delâlet esas alınır. İşaretin delâleti de, nassın delâletinden daha kuvvetlidir. En zayıf delâlet türüyse, iktizâ yoluyla delâlettir.

2.4.5. Mantûkun Delaleti

⁶⁴³ Dârimî, “Şavm”, 10; Tirmizî, “Şavm”, 33; Nesâî, “Şıyâm”, 68.

⁶⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 186-187.

⁶⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 136.

⁶⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 187.

Fıkıh usulünde, delâlet yolları arasında bazı ihtilaflar mevcuttur. Ve birçok fikhî görüş ayrılığı da bu konuyla yakından bağlantılıdır. Şâfiî usulcülerin liderliğini yaptığı Kelâmcılara göre lafzın delâleti; *mefhumun delâleti* ve *mantûkun delâleti* olarak ikiye ayrılmaktadır. Lafzın söylendiği mahâle delâlet etmesine, *mantûkun delâleti* denir. Mantûkun delâleti de kendi içerisinde; *sarih mantûk* ve *gayri sarih mantûk* olarak ikiye ayrılır. Sarih mantûk, lafzın vaz'edildiği mânaya mutabakat yoluyla delâlet etmesidir. Hanefîler bu delâlet çeşidini, "ibarenin delâleti" olarak isimlendirmektedirler.⁶⁴⁷

Cumhur âlimleri lafzı, mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hanefî usulcülerin "nassın delâleti" olarak isimlendirdikleri delâlet şekli, mefhûm-i muvâfakattır. Fakat cumhur lafzın hükmü, söylenmeyen kısım hakkında evleviyetle geçerliyse "fahve'l-hitâb", aynı derecedeysen "lahnü'l-hitâb" şeklinde adlandırmaktadırlar.⁶⁴⁸

2.4.6. Mefhûm-i muvâfakat (Fahve'l-hitâb)

Sözün siyakının ve maksadının delalet etmesiyle, söylenenden (mantûk) söylenmeyen anlaşılmaya *mefhûm-i muvâfakat* denir. Lafzın, kullanıldığı alanın dışında olmasına rağmen lafızdan anlaşılan mânaya delâlet etmesidir. Misal olarak, "Yetimlerin mallarını haksızlıkla yiyenler, karınlarına ateş doldurmuş olurlar."⁶⁴⁹ âyeti verilebilir. Bu âyetten, yetim malına zarar vermenin ve itlaf etmenin de haram olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde "Zerre miktarı hayır işleyen karşılığını görür."⁶⁵⁰ ve "Ehli kitaptan öyle kimseler vardır ki, bir dinar emanet etsen onu sana geri vermez."⁶⁵¹ âyetlerinde de, mânanın zerre ve dinardan daha fazlasını kapsadığı anlaşılmaktadır.⁶⁵²

Gazzâlî bu konunun farklı şekillerde isimlendirildiğine dikkat çekmiş, fakat bu isimlendirmelerde hiçbir sıkıntının olmadığını belirtmiştir. Yeter ki lafzın sevk edilmiş gayesi ve mânası tam olarak anlaşılсын. Ayrıca Gazzâlî her gurubun farklı ıstılahları olduğunu belirtmiş, bunlara takılıp kalınmamasını ve mânaların iyice anlaşılmasını

⁶⁴⁷ Bardakoğlu, "Delâlet", C. 9, s. 121.

⁶⁴⁸ a.g.m. , C. 9, s. 122.

⁶⁴⁹ En-Nisâ, 4/10.

⁶⁵⁰ Ez-Zilzâl, 99/7.

⁶⁵¹ El-Al-i İmran, 3/75.

⁶⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 189-190.

tavsiye etmiştir. Denirse ki: Âyette zikredilen, “*Ana-babaya öf demeyin.*”⁶⁵³ lafzına kıyasla dövme vb. haramdır. Çünkü “öf” denilmesi, eziyet vermesi sebebiyle haram kılınmıştır. Dövmedeki eziyet ise, “öf” demekteki eziyetten daha üstündür.⁶⁵⁴

Gazzâlî, bu düşüncenin yanlış olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: Şayet burada kıyas olduğu iddia edilirken, düşünme ve bir illet istinbatı kast ediliyorsa bu yanlıştır. Eğer dövme fiili söylenenden anlaşılacak bir şeydir deniliyorsa, bu bir şartla sahih olabilir. Bu şartsa, söylenmeyenin söylenenden daha önce ya da birlikte anlaşılması ve söylenenden daha geride kalmamasıdır.⁶⁵⁵

2.4.7. Mefhûm-i muhâlefet (Delîlu'l-hitâb)

Bir şeyin özellikle söylenmesinden hareket ederek, hükmün söylenenin dışında söz konusu olmadığına delalet etmesine *mefhûm-i muhâlefet* denir. Gazzâlî bu çeşit delaletin “mefhûm” olarak isimlendirilmesinin sebebinin, elde edilen hükmün sadece mefhûm olup, mantûka dayanmaması olduğunu söylemiştir.⁶⁵⁶

Hanefî usulcüler, kural olarak mefhûm-i muhâlefetle amel etmemekte ve bunu fâsid saymaktadırlar. Şâfiî, Ebû Ubeyde ve Malikîlerden bazı âlimler, mefhûm-i muhâlefetle istidlâli geçerli görmüşlerdir. Bu konuyu savunmak için şu görüşleri zikretmektedirler:

Bir şeyin özellikle söylenilmesinin bir amacı ve gayesi olmalıdır. Şayet Şâri‘ hükümlerde bir özelliği belirtiyorsa, bunun bir önemi vardır ve hükümde dikkate alınmalıdır. Çünkü naslardaki hususiyetlerin zikredilip zikredilmemesi arasında bir fark olmasaydı, Şâri‘ bunları özellikle belirtmezdi. Nitekim özellikle söylemenin bir faydası olmasaydı, söz anlamsız hale gelirdi.⁶⁵⁷

Hükmün bir sığata bağlı olması, aynı hükmün illete bağlanması gibidir. İletinin varlığı hükmün varlığını, yokluğuda hükmün yokluğunu gerektiriyorsa, hüküm sığata bağlandığında da; sığatın varlığı hükmün varlığını, sığatın yokluğuda hükmün yokluğunu gerekli kılmaktadır. Gazzâlî bir Şâfiî âlimi olmasına rağmen, kendi

⁶⁵³ El-İsrâ, 17/23.

⁶⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, C. II, 190-191.

⁶⁵⁵ a.g.e. , C. II, s. 190-191.

⁶⁵⁶ a.g.e. , C. II, s. 191.

⁶⁵⁷ a.g.e. , C. II, s. 200.

mezhebinin bu görüşüne katılmadığını ve bu görüşün bir yanılğı olduğunu şu şekilde beyan etmektedir:

Bu anlayış, vacibi ters yüz etmekte ve faydanın varlığını dilin yapısını bilmek için kullanmaktır. Hâlbuki önce dilin yapısını bilmek gerekir, fayda ise daha sonradan oluşmaktadır. Sıfat ve illetteki ihtilafın mahiyeti de aynıdır. Çünkü illetin yokluğu, hükmün yokluğunu gerekli kılmaz. Aksine illet ortadan kalksa bile, aslın gerekli kıldığı hüküm bâki kalır. Ayrıca bir hüküm, iki illete de dayandırılabilir. Nitekim riddet sebebiyle ölüm cezasının gerekli olması; riddet dışında öldürme cezasının olmayacağı anlamına gelseydi, kısasın vacip olması, riddet haricinde ölüm cezası verilemeyeceği hükmünü neshederdi. Hâlbuki durum bu şekilde değildir. Burada illetin söylenme amacı, sadece alâkayı bilmekten ibaret olup, illetin başka bir yere geçişini sağlamak değildir. Örneğin, ihramlı iken avlanma durumunda verilen ceza hakkındaki, “*Av hayvanını içinizden kim kasten öldürürse...*”⁶⁵⁸ mealindeki âyet bu şekildedir. Nitekim âyette “kasten” buyrulduğu halde, yanlışlıkla av hayvanını öldürene de kefaret gerekmektedir.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ El-Mâide, 5/95.

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, C. II, s. 203-204.

SONUÇ

Debûsî, zekâsı ve hukukî meseleleri tartışırken gösterdiği başarısı sebebiyle, yapılan ilmî münazaralarda darbimesel haline gelmiş bir âlimdir. Kadılık görevini icrâ ettiği için “Kadı Zeyd” lakabıyla meşhur olmuş ve Hanefîler’ce “el-kudâtü’s-seb‘a” (yedi kadı) diye anılan fakihler arasında yer almıştır.

Debûsî, hilâf ilmini sistematik olarak inceleyen ilk hukukçu sayılmasıyla birlikte, Serahsî ve Pezdevî ile beraber Hanefî fıkıh usulünün üç kurucusundan biri olarak kabul edilmektedir. Serahsî’nin birçok usul meselesini kendisinden naklettiği Debûsî, aynı zamanda kıyas, istishâb, istihsan ve taklid gibi usul konularını ayrıntılı olarak inceleyen ilk âlimdir. Ancak delil kısımları içerisinde istihsana yer vermemiştir. Kanatımızca bu durum istihsanı, kıyas kategorisinin alt başlığı olarak değerlendirmesi sebebiyledir. Debûsî kıyas konusunu detaylı bir şekilde incelerken, Mâverâünnehir usulcülerin aksine illetin tahsisini kabul etmiştir. İlet ile amel edilmesi konusunda *mülâim vasıfla* ameli caiz, *müessir vasıfla* amelin vacip olduğunu söylemiştir.

Debûsî, mezhep taassubunun yüksek olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen, taklitçilikten uzak durmaya çalışmıştır. Taklid, istishâb, tard ve ilhamın başlangıç olarak kendilerinden istifade edilse de, sonuç bakımından insanı dalâlete düşüren yanıltıcı deliller olduğunu söylemiştir. Ayrıca Debûsî taklid, istishâb, tard ve ilhamın delil olma özelliğini kabul etmemiştir.

Cessâs’ın *Uşûlü’l-fıkıh*’ından sonra Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille*’si, fıkıh usulünde fukaha metoduyla telif edilen ve günümüze ulaşan en önemli eserdir. Eserlerini incelediğimizde fıkıh ilmindeki derecesinin, en az “meselede müctehid” olduğu görülmektedir. *El-Esrâr* adlı eserinde kendisi de bunu açıkça belirtmiştir.

Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl* adlı eseri incelendiğinde sisteminin mükemmelliği, dilinin sadeliği ve mukayeseli metotla kaleme alındığı görülmektedir. *Takvîmü’l-edille*’nin, Cessâs’ın *el-Fuşûl fi’l-uşûl*’ünden esinlenilerek yazıldığı ve genel hatlarıyla da onu takip ettiği anlaşılmaktadır. Lakin eserde örf, sedd-i zerâi’ ve ıstıslah gibi delillerden olumlu ya da olumsuz bir şekilde bahsedilmemiş olması dikkat çekmektedir.

Debûsî fukaha yöntemi denilen usul teorisini, bu eseriyle başlatmıştır. *Takvîmü'l-edille*'de fûrû-i fıkıh ile fıkıh usulü arasında sıkı bir bağ kurulmaya çalışılmış ve ehliyet konusu ilk defa bu ilim kapsamına alınmıştır. Debûsî metot olarak, farklı görüşlere yer verdiğinde öncelikle Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikretmiş, şayet farklı düşünceleri mevcutsa Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini de açıklamıştır. Ardından kendisine göre en doğru olan görüşü tercih etmiştir. Eserinde meseleleri, bir muhâkeme yöntemiyle ele almakta ve diğer mezheplerin delillerine yer vererek, zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta yeri geldiğinde, kendi mezhep mensuplarını bile tenkit etmekten çekinmemiştir.

İlk defa şer'î fiil, hissî fiil ayırımını terimleştiren ve ehliyet bahsini usul ilmine dâhil eden Debûsî'dir. Ayrıca eserinde edâ ehliyeti, vücûb ehliyeti ayırımını ortaya koymakta ve lafızların dörtlü taksimini sistemleştirmektedir. *Takvîmü'l-edille*, fıkıh usulünde delil olarak tarif edilen hüccet terimi etrafında düzenlenmiş ve eserde hüccetler; aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Debûsî şer'î hüccetleri, bilgiyi vacip kılan ve bilgiyi mümkün kılan kanıtlar şeklinde iki gruba ayırır. Kat'î delilleri; muhkem âyet, mütevâtir sünnet ve icmâ şeklinde, zannî delilleri de; müevvel âyet, haber-i vâhid ve kıyas diye sıralamaktadır.

Debûsî mütevâtir derecesine ulaşan meşhur haberi selefin icmâi olarak kabul etmektedir. Bu sebeple mütevâtir derecesine ulaşan meşhur haberin, Kur'an'ın umum lafızlarını tahsis ve âyetleri de nesh edebileceğini belirtmektedir. Fıkıh usulünün konularını işlerken kelâm ifadelerinden uzak dursa da, vâcip ve mümkün kavramlarını kullanmaktadır.

Debûsî sahâbî kavlinin, sadece kıyas ile bilinmesi mümkün olmayan meselelerde delil sayılabileceğini kabul eder. Nitekim kendisine göre sahabenin, kıyasla bilinmeyen şer'î meselelerde kendi re'yelerine göre hüküm vermeleri düşünülemez. Sarih ve sükûtî icmâi da kesin bilgi ifade eden bir delil olarak görmektedir. Ancak Debûsî icmâi konusunu çok detaylı bir şekilde ele almayı, çoğu meseleyi sadece işaret ederek geçmiştir. Ayrıca sahâbenin görüş ayrılığına düştüğü bir meselede, sahâbeden sonra gelen müctehitlerin onların belirttiğinden farklı bir görüşü beyan etmelerini kabul etmemiştir.

Debûsî'nin has lafzın tarifi hakkındaki “zatı ve mânası itibariyle has” açıklaması ile Gazzâlî'nin *has li-gayrihî* ve *has li-zâtihî* kavramları birbirine yakındır. Gazzâlî has

ve âm kelimelerin, anlamların ve fiillerin değil, sadece lafızların ârızî özelliklerinden olduğunu ifade etmektedir.

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da, Debûsî'ye atıflarda bulunması görüşlerin karşılıklı mukayesesi açısından önem arz etmektedir. Gazzâlî illet nazariyesini işlediği *Şifâ'ü'l-Ğalîl* adlı eserini, büyük ölçüde Debûsî'nin görüşleriyle bağlantılı bir şekilde yazmıştır.

Horasan bölgesindeki Tûs'ta dünyaya gelen Gazzâlî, olağan üstü bir zekâyâ sahip olan fıkıh, hadis ve akaid gibi bilgi dallarında yetişmiş bir âlimdir. *El-Menhûl* adlı kitabını inceleyen hocası Cüveynî, eserine çok büyük iltifatlarda bulunmuştur. Gazzâlî *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl* adlı eserini, birçok kitap kaleme almasının ardından ömrünün sonlarına doğru yazmıştır. *El-Müstasfâ*, kelâmcılar metoduna göre yazılmış ve fıkıh usulü kitaplarının temellerinden biri olarak sayılmıştır

Müstasfâ, Gazzâlî'nin daha önce yazdığı *Tehzîbü'l-uşûl* kadar hacimli bir eser değildir. Ancak *el-Menhûl* kadar da kısa değildir, zira bu eserde sistematığe ve konunun özünün ortaya konulmasına itina gösterildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayış sebebiyle Gazzâlî, dilcilerin konusu olduğu iddiasıyla hurûfü'l-meânîye ve illete yöneltilen eleştiriler bahsine yer vermemektedir.

Gazzâlî, bu eserinde görüş farklılıklarını derinleştirmek yerine, ihtilaf noktalarını imkân varsa birleştirmeye çalışmıştır. İstihsanın geçerli bir delil olmadığını açıklarken, bir meseleyi anlamadan reddetmenin hata olduğu ifade etmiş ve istihsanın tariflerinden her biri için ayrı ayrı değerlendirme yapmıştır. Aynı şekilde Hanefîler'in farz ve vâcip ayırımlarının meselenin özüne ilişkin olmadığını söylemekte ve vâcip şeklinde isimlendirilmesini de, "İstılahî konularda tartışma anlamsızdır." diyerek olumlu karşılamaktadır.

Müstasfâ incelendiğinde, Gazzâlî'nin bazı meselelerde Eş'arî ve Şâfiî çizgisinden ayrıldığı görülmektedir. Hatta bazı yerlerde hocası Cüveynî, Bâkılânî ve İmam Şâfiî'ye muhalefet etmiştir. Ayrıca icmâ bahsinde kendisi, Şâfiî'nin icmâa delil olarak Nisâ sûresinin 115. âyetini gösterdiğini belirtmektedir. Kanatimizce Gazzâlî bu bilgiye menâkıb kitaplarından ulaşmıştır. Zira Şâfiî *er-Risâle* adlı eserinde icmâ konusunu incelerken hiçbir âyet zikretmemekte ve icmân delilinin mütevâtir sünnet olduğunu söylemektedir.

Gazzâlî, eserinde konuları dört bölüm etrafında toplamaktadır: Birinci bölümde hüküm teorisi değişik yönleriyle, ikinci bölümde İslâm fikhının kaynakları, üçüncü

bölümde hüküm çıkarma metotları ve dördüncü bölümde ictihadın şartları ve taklit konuları ele alınmıştır.

Gazzâlî'ye göre İslâm Hukuk Metodolojisi'nin kaynakları üçtür: Kur'ân-ı Kerîm, Peygamber'in sünneti, İcmâ. Mecazen akıl ve istishâbın da dördüncü bir kaynak olarak sayılabileceğini belirtmiştir. Gazzâlî bu dört kaynağı "hükümlerin delilleri", Debûsî ise "kesin bilgiyi gerektiren şer'î deliller" olarak isimlendirmektedir. Tariflerde Gazzâlî'nin kıyas ismini zikretmeyip "akıl delili" ifadesini kullanması, Debûsî'nin tarifinde tam aksi bir yönde "Peygamberden işitilen haber" diyerek sünneti işaret etmesi ve "kendisinden tevâtüren nakledilen" diyerek bir kez daha sünneti işaret etmesi dikkat çekicidir.

Gazzâlî kıyasa kaynaklar arasında değil, hüküm çıkarma yöntemleri içinde yer vermiştir. Ayrıca hüküm teorisinde Debûsî'nin aksine, teklifi hüküm ve vaz'î hüküm ayırımı yapmamıştır. Nitekim kaynaklara toplu bir bakış yaparak, bütün delillerin yüce Allah'ın sözü olması sebebiyle birleştiğini ve bunun bilinmesini sağlayan aracın Peygamber'in sözü olduğunu hatırlatır.

Sünnet bahsinde Gazzâlî, tanım verme tutumunu takip etmemekte ve doğrudan kavli sünnete geçmektedir. Debûsî ise tanımlardan vazgeçmemekte, eserinin neredeyse bütün bölümlerinde Gazzâlî'ye nispeten daha sistematik ve tanımsal davranmaktadır. Bazı âlimler Gazzâlî'yi eserlerinde zikrettiği hadislerin sıhhati üzerinde yeterli hassasiyeti göstermediği gerekçesiyle eleştirmiştir.

Gazzâlî, hükmü bazı usulcülerin aksine, yukarda ifade edildiği gibi teklifi ve vaz'î hüküm şeklinde tasnif etmemiştir. Kanatimizce Gazzâlî, mahkûm fih (hükme konu olan fiil) meselesinde fiile "kim" ile alakalı olduğu açısından bakmayıp, "ne" ile alakalı olduğu açısından bakmıştır. Nitekim mahkûm aleyh (hükümün muhatabı mükellef) konusunda da, ehliyet nazariyesini detaylı bir şekilde incelememiştir. Bu özellikler, kendisini yaygın olarak benimsenen fıkıh usulü sistematüğinden ayıran hususlardır.

Gazzâlî istishâbın dört kısmının bulunduğunu ve bunlardan el-berâetü'l-asliyye ve'n-nefyü'l-aslî istishâbı, tahsis edilinceye kadar umum istishâbı ve dinin sübûtunu gösterdiği hüküm istishâbının sahih olduğunu söyler. Tartışmaya açık konuda yapılan icmâ istishâbının, sahih olmadığını söylemiştir.

Gazzâlî "şer'u men kablenâ", sahâbî kavli ve istihsanın delil olamayacağını ileri sürmektedir. Ancak Debûsî, bunların belirli şartlarla delil olabileceğini savunmuştur.

Sahâbî kavlini dört grup halinde özetleyen Gazzâlî, sahâbenin masum (günahtan korunmuş) olduğuna dair bir delilin bulunmadığını söyleyerek, dört grubunda geçersiz olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, bu görüşü ile Bâtınîlerin “masum imam” anlayışını da reddetmiştir.

Gazzâlî'nin eserlerinde örf ve âdet kavramlarına sıkça rastlanır. Ancak bu kavramlarla, edille-i şer'îyye nazariyesinde var olan delil anlamındaki örf ve âdet kast edilmez. Burada maksat hayat olaylarında yaşanan mûtat durumlar ve tabiat kanunları gibi anlamları ifade etmektir. Gazzâlî reddetmek amacıyla bazı delillere eserinde yer vermesine rağmen, örf ve âdet hakkında olumlu ya da olumsuz bir görüş bildirmemesi dikkat çekicidir. Bu durum örf ve âdetin İslâm hukukundaki yerini değerlendirme açısından önemlidir.

Fıkıh usulü eserleri arasında istislâh başlığını kullanan ilk kitap, *el-Müstasfâ*'dır. Gazzâlî, istislâhı mevhum deliller arasında saymış ve oldukça sistemli biçimde konuyu incelemiştir. Maslahatları da zaruri, ihtiyacı gideren (hâcî) ve güzelleştiren (tahsînî) olmak üzere üç kısımda zikretmektedir. Cüveynî ile başlayan bu ayırım, daha sonraları Gazzâlî tarafından geliştirilerek sonraki dönemlere aktarılmış ve İslâm hukuk usulü eserlerinde genel kabul görmüştür. Gazzâlî, tahsînî ve hâcî maslahatların muteber sayıldığını gösteren bir delil bulunmadan, kendileriyle hüküm verilmesini câiz görmez. Zaruri maslahatı; can, mal, din, akıl ve ırzın korunması biçiminde tanımlamaktadır. Bütün toplumu ilgilendiren konularda gerçekleşmesi durumunda, maslahatla hüküm verilebileceğini kabul eder. Ancak bununla beraber başlı başına bir kaynak sayılmasını reddetmektedir.

Hanefî usulcüleri, istislâhı müstakil bir delil olarak ifade etmezler. Çünkü Hanefîler istihsanı, istislâhı da ele alacak şekilde kullanmışlardır. Hanefî doktrininde illetin kurallaştırılmış olması ve kıyasın yaygın olarak kullanılması, istislâhın bağımsız bir kaynak olarak zikredilmemesine yol açmıştır.

Mütekellimîn metodu üzere eser veren usulcülerin, “Hükümün bir sığata bağılı olması, aynı hükümün illete bağlanması gibidir. İletinin varlığı hükümün varlığını yokluğu hükümün yokluğunu gerektirdiği gibi, hüküm sığata bağlandığında sığatın varlığı hükümün varlığını, sığatın yokluğu da hükümün yokluğunu gerekli kılmaktadır.” şeklindeki görüşlerini Gazzâlî, kabul etmemekte ve görüşün bir yanılığ olduğunu beyan etmektedir.

Gazzâlî, istihsanı sadece Hanefî mezhebinin kullandığı izlenimini veren ifadeler kullanmıştır. Mâlikî usulünde, istihsanın kullanıldığına hiç temas etmemesi ise eleştirilmiştir. Bununla birlikte dikkat çekmektedir ki Gazzâlî katı lafızcılığın yerine, terimlerle neyin ifade edilmek istendiğine önem verilmesi gerektiğini, sık sık eserinde vurgulamaktadır. Ayrıca sözel kalıpların kullanılış şekillerine takılıp kalmanın da, büyük sakıncalar içerdiğine dikkat çekmeyi, yeri geldikçe ihmal etmemiştir.

Gazzâlî, lafız unsurunun yok sayılmasına sebep olacak ölçüde gâî unsuru kullanmayı kaygı verici bulmaktadır. Dönemin şartları ve özellikle de Gazzâlî'nin, Bâtînîliğe karşı verdiği büyük mücadelelerden sonra bu kaygı daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim Bâtînîler nasların açık mânalarını kabul etmeyerek, aşırı yorum ve te'villere yönelmişlerdir.

Şâfiî bazen zâhir lafızları nas olarak adlandırmış, nassı da te'vili kabul eden ve etmeyen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Gazzâlî ise, Şâfiî'nin bu görüşüne katılmayarak nassın te'vil kabul etmeyen lafız olduğunu söylemiştir. Bu meselede Gazzâlî'nin, Bâtînîliğe ve te'vile karşı olan hassasiyeti bir kez daha ortaya çıkmıştır. Günümüz hukuk metodolojisinde, kendisinin bu açıklamaları ile modern yorum metotlarına yöneltilen eleştiriler “hukukî rölativizm” arasında önemli bir benzerlik bulunduğu da ifade edilmiştir.

Yapılan bu çalışmada nihaî sonuç olarak Debûsî ve Gazzâlî'nin ana konularda genellikle ittifak ettikleri, ancak alt başlıklarda mezheplerinin görüşleri doğrultusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Fakat bu farklı görüşler, İslam Hukuk Metodolojisi'nin en iyi şekilde anlaşılması, tartışılması ve yeni fikirlerin ortaya çıkması için çok güzel imkânlar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABDULAZİZ Buhari, Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: 1997.
- ABDÜLBÂKÎ, M. Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kâhire: Dârul kütübi'l Mısriyye, 1364.
- ACAR, Halil İbrahim, *İslâm İbadet Esasları*, 1. b. , Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- ACLÛNÎ, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut: 1932.
- AHMED b. Hanbel; *el-Müsned*, I-VI, Beyrut: 1969.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, "Debûsî", *D.İ.A.* , IX, 66.
- _____, "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî", *D.İ.A.* , X, 326-328.
- AMİDÎ, Seyfuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: 1940.
- APAYDIN, Hacı Yunus, "Kıyas", *D.İ.A.* , Ankara: 2002.
- _____, "el-Müstasfâ", *D.İ.A.* , XXXII, 124-126.
- _____, "Fesâd", *D.İ.A.* , XII, 418.
- _____, "İctihâd", *D.İ.A.* , XXI, 432-445.
- _____, "Kerhî" *D.İ.A.* , XXV, 285-287.
- _____, "Ta'lîl", *D.İ.A.* , XXXIX, 511-514.
- _____, "İbn Hazm", *D.İ.A.* , XX, 39-61.
- _____, "Kıyas", *D.İ.A.* , XXV, 529-539.
- _____, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (I-II)*, (Müstasfâ Çevirisi), Kayseri: 1994.
- _____, *Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, Yayın No.7, Kayseri: 1988.
- ARAL, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1971.
- _____, *Hukuk Bilimi*, Ankara: 1973.
- AŞÛR, Tahir b., *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Çev. Akyüz-Erdoğan, Vecdi –Mehmet), İstanbul: 1996.
- ATAR, Fahrettin, "Abdülaziz Buhârî", *D.İ.A.*, İstanbul: 1998.

- _____, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: 1988.
- ATTÂS, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (Çev. Kılıç, Mahmut Erol), İstanbul: 1989.
- AYDIN, Nurullah, *Hukuka Giriş*, Ankara: 2007.
- AYDIN, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: 1996.
- AYDIN, A. Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Ankara ts.
- AYENGİN, Tevhit, “İslam Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler”, *Usûl Dergisi*, Sayı: 204, 2005.
- AYTEKİN, Arif, “Bâbertî”, *D.İ.A.*, İstanbul: 1991.
- BÂCÎ, Ebû'l-Velîd, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut: 1995.
- _____, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut: 1973.
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul: 1955.
- BAKKAL, Ali, *İslam Hukukunda Hikmet İllet ve İçtimai Vakıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi S.B.E., Erzurum: 1986.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-Evâil*, Beyrut: 1987.
- _____, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire: 1947.
- _____, *Temhîdü'l-Evâil*, Beyrut: 1987.
- _____, *Kitâbü'l-Beyân*, Beyrut: 1958.
- _____, *Îcâzü'l-Kur'an*, Beyrut: 1994.
- BASRÎ, Ebû'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Mahedu'ilmiiyi'l-Fransî, Dimeşk: 1964-1965
- BARDAKOĞLU, Ali, “Ehliyet”, *D.İ.A.*, İstanbul: 1994.
- _____, “Hanefî Mezhebi”, *D.İ.A.*, XVI, 1-21.
- _____, “İkrâh”, *D.İ.A.*, XXII, 30-37.
- _____, “İstîshâb” *D.İ.A.*, XXIII, 376-381.
- BEDİR-Koca, Murtaza-Ferhat, “Pezdevî, Ebû'l-Usr”, *D.İ.A.*, İstanbul: 2007.
- BEYDAVÎ, Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, Beyrut: 1984.
- BİLGE, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: 2001.

- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ts.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *D.İ.A.*, İstanbul: 1989.
- _____, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: 1996.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, I-VIII, İstanbul: 1981.
- BÜYÜK Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, İstanbul: 1326.
- CABİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul: 2000.
- CESSAS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Er-Râzî, *Ahkamu 'l-Kuran*, Beyrut: 1993.
- _____, *el-Fusûl fi 'l-Usûl*, İstanbul 1994.
- CEVHERÎ, İsmâil İbn Hammâd, *es-Sihâh Tâcu 'l-Luğa ve Sihâhü 'l-Arabiyye*, Kâhire: 1984.
- CEZİRÎ, Abdurrahman, *el-Fıkh ale 'l-Mezahibi 'l- Erbaa*, Beyrut: ts.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn, *Kitabü'l-İrşad ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, Beyrut: 1985.
- _____, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, b.y., t.s.
- _____, *et-Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: 2003.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzâlî”, *D.İ.A.*, İstanbul: 1997.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *D.İ.A.*, İstanbul: 1999.
- _____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: 2002.
- ÇELEBÎ, Kâtib (v. 1067/1657), *Keşfu 'z-Zunûn an Esâmi 'l-Kütübi ve 'l-Funûn*, Bağdat: ts.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Âsâ, *Te 'sîsü 'n-nazar*, İstanbul: 1990.
- _____, *Takvimü 'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: t.s.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, *İslam Hukuku'nda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Doktora Tezi), Atatürk Ün., İsl. İlimler Fak. , Erzurum: 1981.
- _____, “İcma' ”, *D.İ.A.*, XXI, İstanbul: 2000.
- _____, “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Uluslararası XVII. İslam Düşüncesi Sem'îneri*, Cezayir/Konstantin: 1983.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. El Eşas, *Sünen-ü Ebi Davud*, I-V, İstanbul: 1981.

- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (Çev. Şener, Abdulkadir), Ankara: 1973.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku*, İstanbul: 2006.
- EL-BASRÎ, Ebû'l-Huseyn, *Kitabu'l-Mutemed fi Usûl-i Fıkh*, Beyrut: 1965.
- EL-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazân, *Davâbitu'l-Maslaha fi 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut: 1992.
- EL-HAMEVÎ, Yakut, *Mucemu'l-Buldân*, Beyrut: 1957.
- EL-İSFEHANÎ, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Er-Rağıb, *Mu'cemü'l-Müfredât-i-Elfâzi'l-Kur'an*, (Thk. Nedim Meraşlı), Beyrut: ts.
- EL-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't- Tevhîd*, İstanbul: 1979.
- EL-MUZAFFER, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-Fıkh*, b.y., 1405.
- ERDEM, Hüsameddin, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 2000.
- ERDOĞAN, Mehmet, *Akl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul: 1995.
- ESEN, Hüseyin, "İslâm Hukuku ve Uhrevi Sorumluluk", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:8, 2006.
- ES-SÛBKÎ, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafî, *Tabakâtü'ş Şâfiyyeti'l Kübrâ*, VI, Kahire: 1964.
- EŞ-ŞABBÎ, Ali, *el-Aklaniyyetü'l-Mevsûle, Cedeliyyetu'n-Nakl ve'l-Akl fi Fikri'l-İslâmî*, Tunus: 1994.
- EŞ-ŞÂŞÎ, Nizamddin, *Usûlü'ş-Şâşî*, Beyrut: t.s.
- EŞ-ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, b.y.,1424.
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*, Mısır: ts.
- EZ-ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, b.y., 1994.
- FİRUZÂBADÎ, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *El-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut: 1991.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikat*, (Çev. Akın, Hanefî), İstanbul: 2005.
- _____, *el-Müstaşfâ min Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: 1413.
- _____, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Beyrut: 1998.
- _____, *el-Fusûl fi'l-Esîle ve Ecvibetiha*, Kahire: 1991.

- _____, *el-Helal ve'l-Haram*, Kahire: 1987.
- _____, *el-Veciz fi Fıkhi'l-İmam eş-Şâfi*, Beyrut: 1997.
- _____, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, çev. İlhan, Avni, Ankara: 1993.
- _____, *İhyâ-i Ulûmi'd-Din*, İstanbul: 1985.
- _____, *Kimyâ-yı Saadet*, Meyan, A. Faruk, İstanbul: 1990.
- _____, *Ledün Risalesi*, (Çev. Özburun, Serkan-Y. Özkan), İstanbul: 2004.
- _____, *Mișkatü'l-Envâr*, Kahire: 1964.
- _____, *Miyaru'l-İlm*, Beyrut: 1990.
- _____, *Mîzânü'l-Ahlak*, (Çev. Arslantürkoğlu), H. Ahmet, İstanbul: 1974.
- _____, *Mîzânü'l-Amel*, (Çev. Barışık, Remzi), Ankara: 1970.
- _____, *Nasihati'l Mülûk*, (Çev. Şekerci, Osman), İstanbul: 1969.
- GÖKALP, Ziya “Fıkıh ve İctimaiyyat”, *İslam Mecmuası*, İstanbul: 1330–1333.
- _____, “Hüsün ve Kubuh”, *İslam Mecmuası*, İstanbul: 1330-1333.
- _____, “Diyanet ve Kaza” *İslam Mecmuası*, İstanbul: 1331-1333,II, sy: 35.
- _____, *Makaleler VIII*, (Haz: Tuncor, Ferit Ragıp), Ankara: 1981.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, “İslam Hukukunda İstihsanen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülâhazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji(Usûl) Meselesi 3,Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul: 2009.
- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, *Hukuka Giriş*, Ankara: 2005.
- GÜNEŞ, Ahmet, *İslam Hukukuna Dair Etüdler*, İstanbul: 2010.
- GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: 2003.
- HABBAZÎ, Celaluddin Ebi Muhammed Ömer b Muhammed b. Ömer, (thk. Muhammed Mazhar Beka), Mekke: 1422.
- HACEVÎ, Muhammed b. Hasen, *el-Fikru's-Sâmî fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut: 1985.
- HALLAF, Abdulvahhab, *İlmü usûli'l-Fıkıh*, b.y., 2001.
- HASAN, Halid Ramazan, *Mu'cem'u Usûli'l-Fıkıh*, Mısır: 1997.
- HASANOVA, Samire, *Modernleşme Sürecinde İslam Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul: 2007.
- HAYLAMAZ, Reşit, *Kur'an'da Akıl*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2004.
- HAYDAR EFENDİ, Büyük, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul: t.s.
- HUDERİ BEG, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Mısır: 1969.

- İBN ÂBİDİN, *Hâşiyetü İbn Abidîn*, Dımaşk: 1421/2000.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid(v. 456), *el-Muhalla*, Mısır: 1970.
- İBN KAYYIM, Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr El-Cevziyye, *Et-Turuku 'l-Hukmiyye fî Siyâsti 'ş-Şer'iyye*, Beyrut: ts.
- İBN KUTLUBOĞA, Kasım, *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat: 1962.
- İBN MACE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, İstanbul: 1992.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: 1955.
- İBN MELEK, *Şerhu'l-Menar*, İstanbul: ts.
- İBN NUCEYM, Zeynuddin İbrahim b. Muhammed el-Mısri, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, b.y., 1322 .
- İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, Beyrut: 1983.
- İZMİRLÎ, İsmail Hakkı “Örfün Nazar-ı Şer'îdeki Mevkii”, *Sebîlü'r-Reşâd*, XII, 293.
 _____, “İctimâi Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *Sebîlü'r-Reşâd*, XII, 298.
- KÂDİ ABDULCEBBAR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, by., ts.
- KARADENİZ, Osman, “Akıl-Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 33, Ekim-Kasım-Aralık 1997.
- KARAMAN, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul: 1991.
 _____, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: 1997.
- KASANÎ, *Bedayiu's-Sanayi*, Beyrut: t.s.
- KAVAKÇI, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukcuları*, Ankara: 1976.
 _____, *el-Pezdevî Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed, İslam Medeniyeti*, b.y., 1973.
- KAYAPINAR, Hüseyin, “Kâkî”, *D.İ.A.*, İstanbul: 2001.
- KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: 1999.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, “Hukukun Üstünlüğü ya da Meşruiyetin Kaynağı Olarak Yurttaş”, *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul: 2001.
- KILIÇ, Muhammed Tayyip, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv., Sos. Bil. Ens., Ankara: 2008.
- KİRÂNEVÎ, Habîb Ahmed, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuh*, Beyrut: 1989.
- KOCA, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul: 1996.
 _____, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim*

Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu, Çorum: 2004.

KOÇAK, Zeki, “İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 39(4), Ankara: 2003.

KORKMAZ, Fahrettin, *Gazzâlî’de Devlet*, Ankara: 1995.

KOZALI, Abdurrahim, “Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusunda Felsefi Bir Katkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, Konya: 2006.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ankara: 2005.

KÖSE, Saffet “İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, *İslâmiyât Dergisi*, c. II, sy. 1,1999

KURASÎ, Abdu'l-Kadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, el-Babî, by, 1398.182

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensari(v.671), *el-Cami li Ahkami'l-Kuran*, Mısır: 1987.

LEKNEVÎ, Abdülhayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: ts.

MAHMUD ESAD, İbnu'l-Emin, *Telhis-u Usûli Fıkh*, İstanbul: 2009.

MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *El-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyetü'd-Diniyye*, Beyrut: 1990.

MERÂĞÎ, Abdullah, *el-Fethu'l- Mübîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Beyrut: 1394.

MEVDÛDÎ, *Nazarîyyetü'l-İslâm ve Hediye fî Siyâseti ve Kanûni ve Dustûr*, Dimeşk: 1964

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd b. Mahmud El-Mevsîli, *el-İhtiyar li Ta'lili'l- Muhtar*, İstanbul: 1987.

MOLLA HÛSREV, Muhammed b. Feramuz b. Ali, *Mir'âtu'l-Usûl Şerh-u Mirkâti'l-Vusûl*, İstanbul: 1966.

MÛSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccac El-Kuşeyri En-Nisâbûrî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: 1992

NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, İstanbul: 1992.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, Meymun b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, (Haz. Atay, Hüseyin), Ankara: 1993.

- _____, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Musannef ale'l-Menâr meâ Şerhu Nuri'l-Envâr âle'l-Menâr*, Beyrut: ts.
- NESEFÎ, Necmeddin, *el-Kand fî Zikr-i Ulemâ-i Semerkand*, Riyad: 1412/1991.
- ÖZ, Mustafa, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, İstanbul: 1981.
- ÖZEL, Ahmed, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: t.s.
- ÖZTAN, Bilge, *Şahsın Hukuku Hakiki Şahıslar*, Ankara: 1994.
- PALA, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü. S.B.E., Erzurum: 2003.
- PAŞA, Sava, *İslam Hukuku Nazarîyatı Hakkında Bir Etüd*, (Çev. Baha Arıkan), Ankara: 1955.
- PEKCAN, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul: 2003.
- PEZDEVÎ, Ebû Yüsr Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi*, (Çev. Gölcük, Şerafeddin, İstanbul: ts.
- PEZDEVÎ, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî -Kenzü'l-Vüsûl ilâ Mârifeti'l-Usûl*, Beyrut: 1997.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Riyad: 1979.
- SABRÎ EFENDÎ, Mustafa, *Mevkifü'l-Akl ve'l-İlmi ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin ve İbadihi'l-Murselin*, Beyrut: 1992.
- SABÛNÎ, Nureddin, *Mâturidîye Akâidi*, Ankara: 1982.
- SADRÜŞŞERÎÂ, Kadı (747), *et-Telkîh Şerhu't-Tenkîh*, Beyrut: 2001.
- _____, *Tavzih*, Beyrut: 1998.
- SAKALLI, Talat, "İbn Kutluboğa", *D.İ.A.*, İstanbul: 1999.
- SERAHSÎ, Şemsul-Emme, *Usûlu's-Serahsi, thk. Ebû'l-Vefa El-Afgânî*, Beyrut: ts.
- _____, *Mebûsât*, Kahire: 1331.
- SEMERKANDÎ, Alauddin, *Mizanu'l-Usûl fî Netaici'l-Usûl*, Kahire: 1997.
- SEYYİD Bey, *Medhal*, İstanbul: 1333.
- _____, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, İstanbul: 2001.
- SHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (Çev. Dağ Mehmet), Ankara: 1977
- _____, "Zur soziologischen Betrachtung des Islamischen Rechts", (Çev. Uçar-Arslan, Bülent-Hakkı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, 2010.

- SÜBKÎ, Tâcuddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi, *Tabakâtü 'ş Şâfiyyeti'l Kübrâ*, Kahire: 1964.
- SUYÛTÎ, Celaluddin, *Tarihu 'l-Hulefâ*, Beyrut: ts.
- ŞABAN, Zekiyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, (Çev. Dönmez, İbrahim Kafi), Ankara: 1996.
- ŞAHİN, Kamil, "Halvâni", *D.İ.A.*, İstanbul: 1997.
- ŞANAL, Görgün, *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: 1985.
- ŞÂŞÎ, Fakih Nizâmuddin, *Usûlu 'ş-Şaşi*, Beyrut: 2000.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakat fi Usûli 'ş-Şeriâ*, Beyrut: 1997.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayeti'l-İkdâm Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: 2004.
- ŞENER, Abdulkadir, *İçtimâi Usûl-i Fıkh Tartışması*, Ankara: 1996.
- _____, "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı", *Makaleler Tebliğler ve Diğer Yazılar*, İzmir: 2001.
- ŞENER, Esat, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara: 2001.
- ŞEVKANÎ, Muhammed, *İrşâdu 'l-Fuhûl*, Beyrut: 1994.
- TAFTAZÂNÎ, Sâdeddîn Mesûd İbn Ömer İbn Abdillâh, *Şerhu 'l-Akâid*, Dersâdet 1323. _____, *Telvîh*, İstanbul: 1310.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu 'l-'Ulûm fi Mevzû'âti 'l-'Ulûm, Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye*, I-III, Lübnan: t.s
- TAYYİB, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b., *el-Mutemed fi Usûli Fıkh*, Beyrut: ts.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ, *Sünen-u Tirmizi*, I-IV, İstanbul: 1981.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul: 1988.
- TÛFÎ, Necmuddin, *el-Bülbül Fi Usûli 'l-Fıkh*, Beyrut: 2003.
- _____, *Şerhu Muhtasari 'r-Ravdâ*, Beyrut: 2003
- TÛSÎ, Nasîruddin, *Tecridü'l-İtikâd*, Beyrut: 1988.
- TÛRCAN, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara: 2003.
- _____, "Fıkıhdan İslâm Hukukuna", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:6, 2005.
- ÛNSAL, Ahmet, *İslam Hukukunda Fayda İlkesi*, İstanbul: 2006.
- WATT, W. Montgomery, *Müslüman Aydın -Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, (Çev. Özcan, Hanifi), Samsun: 2003.

- YAMAN, Ahmet, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife*, 2(1), 2002.
- _____,”Kuran’da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak”, *Marife*, 6(1), 2006.
- _____,”Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Çok Hukukluluk Tartışmalarına Fıkhî Bir Yaklaşım”, *İslâmi Araştırmalar*, 14(2), 2001
- YAŞAROĞLU, M. Kamil, “Musannifek”, *D.İ.A.* , İstanbul: 2006.
- YILMAZ, Ejder, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara: 1996.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *D.İ.A.* , İstanbul: 1989.
- YAVUZ, Yunus Vehbi, “Ebû Hanîfe’yi Tanımak”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 15(1-2), 2002.
- YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara: 2008.
- YÜKSEL, Emrullah, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: 1991.
- ZEBÎDÎ, Ebû’l-Feyz Murtażâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kamûs*, Beyrut: 1972.
- ZEHEBÎ, Şemsü’l-Dîn Muhammed b. Ahmed b. Usmân, *Siyeru A’lâmi’n- Nübelâ*, by. ts
- ZEYDAN, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usûli’l- Fıkh*, Beyrut: ts.
- ZİRİKLÎ, Hayruddîn, *el-A’lâmu Kâmûsu’t- Terâcim*, Beyrut: 1980.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe, *Fıkh Usûlü*, (Çev. Efe Ahmet), İstanbul: 1996.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Abdurrahim	Güler	
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa	1989	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2006	2010	Zeytinburnu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2010	2014	Ankara Üniversitesi İlahiyat Bölümü
Yüksek Lisans	2014	2016	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Bölümü
Doktora	2016	-	
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2012	-	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Makale: İslam Hukuku Açısından Tarım Sigortası		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih	06.04.2021	
	İmza	Abdurrahim GÜLER	
	Adı-Soyadı		