



Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi*

Hacer YETKİN**

Öz: Hanefî usûlcü Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), V/XI. asırda, Hanefî usulünün klasiklerinin ortaya çıkmasından hemen önce Mâverâünnehir'de yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde Hanefîliğin Irak ekolü gittikçe etkisini kaybederken, mezhebin entelektüel birikimi Mâverâünnehir'e doğru kaymaya başlamıştı. Debûsî, işte bu Irak-Mâverâünnehir ekolleşmesinin ayırım noktasında yer alır. Mâverâünnehir Hanefîliği'nin temsilcisi olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâüddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi bazı âlimler, Mutezili görüşlere yakınlığı ile bilinen Irak ekolünü takip ettiği için Debûsî'yi eleştirmişlerdir. Debûsî'nin bu konuda Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) gibi Irak Hanefîlerinden daha çok eleştiriye maruz kalmasını anlayabilmek için, Debûsî'nin kelâm alanındaki görüşlerinin incelenmesi gerekir. Bu çalışmada, Debûsî'nin usûl eseri *Takvîmü'l-edille*'de ele aldığı hem doğrudan kelâm konuları, hem de kelâmda benimsediği ekol hakkında fikir verebilecek usûl tartışmaları incelenerek, Debûsî'nin kelâmî eğilimi tespit edilmeye ve bu suretle söz konusu eleştirilerin ardında yatan neden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Debûsî, Hanefî mezhebi, Mu'tezile, *Takvîmü'l-edille*, usûl-i fıkıh, Mâverâünnehir.

Determination of al-Dabusi's Theological Affiliation in Terms of his Usul Perspective

Abstract: The prominent Hanafi jurist Qadi Abu Zaid al-Dabusi lived in Transoxania, in the V/XI century, just before the emergence of the classical Hanafi *usul* works. While the Iraqi branch of Hanafism was losing its intellectual authority in that era, the Transoxanian school of Hanafism was taking the place of its Iraqi counterpart. al-Dabusi's stand is just at the borderline of the Iraqi and the Transoxanian schools. Outstanding figures of Transoxanian Hanafism, such as al-Nasafi and Alauddin al-Samarqandi, criticize al-Dabusi because of his parallel views to the Iraqi Hanafism, which, in turn, is accused of being under the influence of Mu'tazilism. The reason why al-Dabusi faced those critics even more than the Iraqis themselves can be discovered only after exploring his theological views. The goal of this paper is to determine al-Dabusi's theological affiliation by investigating first his views about direct theological disputes and second his preferences in the methodological debates that reveal his tendencies in his *usul* work entitled *Taqwim al-adillah*.

Keywords: al-Dabusi, Hanafism, Mu'tazilism, *Taqwim al-adillah*, *Usul al-fiqh*, Transoxania.

* Bu çalışma, 2016 yılında tamamlanan doktora tezimizin ilgili bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir (*Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri* [doktora tezi, 2016], Marmara Üniversitesi SBE, s. 78-114).

** Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.
E-Posta: haker.kontbay@marmara.edu.tr

Giriş

Kelâm sahasındaki pek çok tartışma alanının, aralarındaki teorik irtibat sebebiyle zamanla usûl-i fıkıh sahasına geçtiği ve sadece tartışma konularının çerçevesi açısından değil, usûl-i fıkıhtaki pek çok kavram ve izah şekline kaynaklık etmek açısından da kelâmın usûl-i fıkıhı yönlendirdiği malumdur.¹ İlk usûl eserinin müellifi İmam Şâfiî (ö. 204/820), kelâm ilmine olan sert muhalefeti sebebiyle bu konuda bir istisna teşkil etse de,² kelâmî tartışmaların etkisi usûl-i fıkıha dair yazılan ilk eserlerden itibaren gözlemlenebilmektedir. Örneğin, Şâfiî'den sonraki ilk usûl metinlerinin müellifi, İmam Muhammed'in öğrencisi İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) geliştirdiği haber teorisi, dönemin kelâmî tartışmalarının izlerini taşır.³ Iraklı Hanefî Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl'ü*, Eş'arî-Mâlikî âlim Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb*'i de kelâm sahasına giren pek çok tartışmaya yer veren eserlerdir. Hüsün-kubuh meselesi, illet tartışmaları, ehliyet bahisleri ve aklın teşrîdeki konumu gibi ilgili tartışmalar, kelâm sahasından usûl-i fıkıh sahasına aktarılmış başlıklardır. Bu başlıkların yanında, kelâm ilminde kullanılan pek çok yöntem, kavram ve yaklaşımın da usûl alanına ithal edildiği görülmektedir.⁴ Bu etkileşimin bir yansıması olarak usûl âlimlerinin kelâm alanındaki eğilimlerinin, onların usûl alanındaki bazı görüş ve tercihlerine de yön vermesi kaçınılmaz olmuştur.

Kelâmî eğilimlerin usûl alanındaki belirleyiciliği, usûl eserlerinde fukahâ ve mütekelimîn metotlarının ortaya çıkmasında etkili olduğu gibi,⁵ aynı fikhî mezhebe mensup usûlcüler arasında farklı kelâmî eğilimlerden kaynaklanan alt ekollerin oluşmasına da yol açmıştır. Bu durumun en bariz örneklerinden biri, Hanefî usûlündeki Irak ekolü ve Semerkand ekolü şeklindeki ayrımdır.⁶ Söz konusu ayrım, sadece coğrafyaya ya da fikhî mesâiye ilişkin bir ayrışmadan ibaret olmayıp, bilhassa kelâm alanındaki eğilimleri yansıtan ve yine aynı sebeple muhtemelen Semerkand meşâyihî tarafından söz konusu ayrışmaya vurgu yapmak üzere bilinçli olarak dillendirilen bir ekolleşmeyi ifade eder.⁷ Bu ekolleşmede Iraklı

¹ Kelâm ile usûl-i fıkıh ilişkisine dair genel bir değerlendirme için bk. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", s. 531-543.

² Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 64-66.

³ İsa b. Ebân'ın haber teorisinin kelâm ile ilişkisi ve onun bu teoriyi şekillendirirken Mürcii mütekelim Süfyan b. Sahtan'dan yardım aldığı bilgisi hakkında bk. Kaya, *Fikhî İstidlal*, s. 145-146.

⁴ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 32, 39 vd. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı usûlcüler, kelâmın usûle bu derece müdahil olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmiş ve usûl-i fıkıh eserlerinin kelâmî konulardan arındırılması gerektiğini söylemiş oldukları halde, kendileri de bunu eserlerinde gerçekleştirilmeyi başaramamışlardır (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 3; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42-43). Mâverâünnehirli Hanefî usûlcü Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise kelâmî öncüllerin usûl-i fıkıhı etkilediğini peşinen kabul etmiş ve kelâmî prensipleri dikkate almadan yazılan usûl eserlerinin yanlış sonuçlar doğurabileceği endişesini dile getirmiştir (*Mizân*, I, 97-102).

⁵ Fukaha-mütekellimîn ayrımının detaylı analizi için bk. Yiğın, "Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine", s. 65-105; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", s. 65-95.

⁶ Benzer bir ekolleşmenin Şâfiî mezhebinde Şirâzî ve Cüveynî üzerinde müşahhaslaştığı yönündeki tespit için bk. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 17-23.

⁷ Fikhî mesai ayrışmasında Irak meşâyihî-Belh meşâyihî ifadesi ön plana çıkarken, kelâmî ayrışmaya vurgu yapıldığında Irak meşâyihî-Semerkand meşâyihî ifadesi kullanılır. Irak-Semerkand ayrımını Debûsî *Takvîm*'de yalnız

Hanefilerin çoğu Mu'tezile mezhebi ile özdeşleşen bazı görüşleri benimsemiş görünürken, bilhassa hicrî V. asırdan itibaren Semerkandlı Hanefiler Ehl-i sünnet'i temsil ettiğini savdukları Mâtürîdî mezhebine mensupturlar. Zikredilen bu iki ekol eş zamanlı olarak değil, ar dışık olarak ortaya çıkmışlardır; hatta Semerkand ekolünün ortaya çıkışında Mu'tezile'den ayrışma arzusunun etkili olduğu söylenebilir.

Hicrî IV. asrın sonu V. asrın başında yaşayan Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), zikredilen Irak-Semerkand ekolleşmesinin tam ortasında yer alır. Bölgenin Sâ mânîlerin yönetiminde olduğu hicrî IV. asrın ikinci yarısında Buhara ile Semerkand arasında Debûse denilen mevkide doğan Debûsî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır. Ders aldığı iki hocasından biri olan Kadı Ebû Ca'fer el-Ustruşenî (ö. 404/1014)⁸ Cessâs'ın öğrencisidir ve Debûsî'nin ilmî silsilesi bu şahıs vasıtasıyla Irak Hanefî çevresine bağlanır. Debûsî, bölgede çeşitli münazaralara katılmış, cedeldeki başarısı ile şöhret kazanmış, lakabından anlaşıldığı kadarıyla kadılık yapmış, çok az öğrenci yetiştirmiş, biri dışında hepsi fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili olan pek çok eser telif etmiştir. Usûle dair eseri *Takvîmü'l-edille*, sonraki Hanefî usul literatüründe büyük oranda belirleyici olmuştur.⁹

Debûsî'den hemen sonraki dönemde yaşayan ve usûl eserlerinde Debûsî'yi büyük oranda takip eden Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090?), onun ya da eserinin adını kendi eserlerinde bir kez bile anmamaları şaşırtıcıdır. Bu durumun sebebi olarak ilk akla gelebilecek husus, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de, Mu'tezilî eğilimlere sahip oldukları öne sürülen Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs gibi Iraklı Hanefiler ile bazı konularda aynı görüşleri benimsemesi olabilir.¹⁰ Nitekim yine aynı sebeple, Maveraünnehir'de doğup yetiştiği ve Irak'a gittiğine dair bir bilgi bulunmadığı halde Debûsî, Maveraünnehirli âlimlerle değil, genellikle Iraklı Hanefilerle birlikte zikredilir.¹¹ Ancak Serahsî ve Pezdevî'nin, eserlerinde Debûsî'nin adına yer vermedikleri halde, Irak Hanefiliğinin tam merkezinde bulunan ve Mu'tezile ile ilişkilendirilmeleri çok daha kolay olan Kerhî ve Cessâs'ın isimlerini ve görüşlerini

bir kez, küffârın teklifi konusunda zikreder (s. 437-438). Serahsî zaman zaman "Iraklı hocalarımız", "diyarımızın hocaları" şeklinde ifadeler kullanır (meselâ bk. *el-Usûl*, s. 139). Ancak bu ayrımı çok daha açık ve vurgulu bir şekilde Semerkandî'nin *Mizân*'ında gözlemlemek mümkündür (örnekler için bk. I, 220, 304, 308, 387). Irak ve Semerkand ekollerini oluşturan âlimlerin listesi için bk. Sarıtaş, *Irak ve Semerkand*, s. 28-29, 32. Bu çalışmada Sarıtaş, Irak ekolü ile eş zamanlı olarak Semerkand ekolünün de var olduğunu ima etmekte, Debûsî'nin kendi coğrafi bölgesinin eğilimini terk edip Irak ekolünü benimsemekle bir kırılmaya yol açtığını ifade etmektedir (*Irak ve Semerkand*, s. 34-35). Ancak biz, Maveraünnehir bölgesinde Mâtürîdî'den itibaren bir kelâm ekolünün var olduğunu ve bu ekole mensup Hanefî âlimlerin, Ehl-i sünnet akaidini tesis etmek için Ehl-i sünnet'ten sapma olarak kabul ettikleri gruplarla mücadele ettiklerini (ve Sarıtaş'ın tespit ettiği üzere bu konuda pek çok eser yazdıklarını) kabul etmekle birlikte, usûlde bir Semerkand ekolünün ancak Debûsî'den sonraki dönemde, yani en erken hicrî V. asrın sonlarında ve özellikle Alâüddin es-Semerkandî'nin çabası ile ortaya çıktığı görüşünü daha isabetli buluyoruz.

⁸ Kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ustruşenî, Muhammed b. Fazl'ın (ö. 381/991) öğrencisidir. Buhâra ve Semerkand kadılığı yapmış ve 404/1014'te Semerkand kadısı iken vefat etmiştir (Kureşî, *Cevâhir*, III, 294). Debûsî bu hocasının adını *el-Esrâr*'da zikreder (I, 51).

⁹ Hayatı hakkındaki bilgiler için bk. Sem'ânî, *Ensâb*, II, 454; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 48; Zehebî, *Târih*, XXIX, 290; Kureşî, *Cevâhir*, II, 499-500; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 76; Kefevî, *Ketâib*, v. 137b.

¹⁰ Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezile ile ilişkisi hakkında bk. Özen, *İmam Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*.

¹¹ Meselâ bk. Semerkandî, *Mizân*, II, 904-905; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 46.

zikretmekten çekinmemiş olmaları, Debûsî'ye uygulanan karartmanın sadece Mu'tezile'ye mensubiyetle açıklanamayacağını göstermektedir.

Debûsî'ye karşı Serahsî ve Pezdevî'den daha net şekilde tavrı alan diğer bir usûlcü ise Alâüddîn es-Semerkandî'dir (ö. 539/1144). Zikredilen iki usûlcüden farklı olarak Semerkandî'nin bu tavrı alışı kelâmî bir kaygıdan hareket ettiği açıktır. Debûsî'yi usûl eserinin kelâmî prensiplerle irtibatı konusunda hassas davranmadığı için eleştiren ve bu hususta Debûsî'den bir asır önce aynı coğrafyada yaşamış olan İmam Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) kendisine rehber edinen Semerkandî, eserinin girişinde, usûl yazıcılığı söz konusu olduğunda çokça alıntılanan şu açıklamayı yapar:

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

İlk türde eser yazımı, ya lafız ve manaların yabancı gelmesinden, ya da özensizlikten, ortadan kalkmış ve ikinci türden eser yazımı meşhur olmuştur. Zira bazı fakihler, muhalefet ve itiraz şüphelerine düşseler bile 'mahza fıkhâ' meyletmişlerdir...¹²

Semerkandî'nin ikinci grup içerisinde mütalaa ederek eleştirdiği âlimlerin başında herhalde Debûsî gelir. Semerkandî, Debûsî'nin fûrû merkezli usûl anlayışını mezhebin kelâmî yönelişine aykırı sonuçlara yol açabileceği endişesiyle tehlikeli bularak, fûrû hükümleri değil kelâmî öncülleri esas alan bir usûl anlayışını savunmuş ve bu doğrultuda Mâtürîdî'nin eserlerini ihya çabasına girişmiştir.¹³

¹² Semerkandî, *Mizân*, I, 97-99.

¹³ Semerkandî, Debûsî'yi kelâmî öncülleri dikkate almadığı için eleştirir ve tıpkı mütekellimin eserleri gibi, kelâmî prensiplerle uyum içinde bir eser yazmaya koyulurken, Şâfiî usûlcü Sem'ânî (ö. 489/1096) ise kendi mezhebine mensup usûl yazarlarını kelâmî öncülleri çok fazla merkeze alan eserler yazdıkları için eleştirir ve kendi eserini Hanefî

Semerkindî, Debûsî'yi usûl eserinde kelâmî dikkate almadığı için eleştirirken, onu “kelâmın incelikleri konusunda derin bilgi sahibi olmamakla” itham etmektedir. Hakikaten, usûlcülüğü ile ön plana çıkan Debûsî'nin ilmî faaliyetleri hakkındaki kısıtlı bilgiler arasında, kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir bilgi yoktur.¹⁴ Onun kelâm alanında bir eseri de bulunmamaktadır.¹⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) ifadesine göre aslında Debûsî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de en revaçta olan ilmî faaliyet alanı fıkıh idi ve âlimler kelâm sahasına mesafeli duruyorlardı.¹⁶ Dolayısıyla Debûsî'nin ilmî mesâisini büyük oranda fıkıh ve usûlün oluşturması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, fıkıh usûlünde eser telif etmiş bir âlimin kelâm ilmiyle -en azından başlangıç ve tefekkür düzeyinde- ilgilenmemiş olması düşünülemez. Nitekim Debûsî'nin kelâm yöntemi ve kelâm meseleleri hakkında bilgi sahibi olduğuna dair ipuçları, usûl eseri *Takvîm*'de bulunmaktadır. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, önce aslen kelâm konusu olmakla birlikte Debûsî'nin usûl eserinde yer verdiği meseleler dile getirilecek, ardından doğrudan usûle özgü meseleler olduğu halde kelâmî yönelişe dair fikir veren hususlar mukayeseli olarak incelenecektir. Böylece Debûsî'nin kelâmî eğilimi mümkün olduğu ölçüde tespit edilerek kendisine yöneltilen eleştirilerin arka planı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. *Takvîm*'de Ele Alınan Kelâmî Konular

Debûsî'nin *Takvîm*'i hüccet kavramını merkeze alarak tasnif etmiş olması, kelâmcı yöntemden etkilendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilirse de,¹⁷ onun prensip olarak doğrudan kelâm sahasına giren tartışmaları eserinin dışında tutmaya çalıştığı ve fûru fıkıhı esas alan bir metodoloji inşa etmeyi hedeflediği görülmektedir. *Takvîm*'de ele aldığı doğrudan kelâmî konular, eserin sonundaki “Akli Hüccetler”¹⁸ başlığında işlediği, aslında tek bir asla ircâ edilmesi mümkün olan, birbirini doğuran sorulardan oluşan zincirleme bir meseleler

eserleri gibi furû eksenli yazacağını söyler (Semâni, *Istîlâm*, I, 10-11). Bu noktada her iki eserin de muhatap aldığı ve eleştirdiği usûl eserinin *Takvîm* olması ise ilginçtir. Semerkandî, Debûsî'yi çok fazla fıkıh dalan âlimler arasında göstererek eleştirirken, Semâni, yöntem olarak örnek aldığı halde, çoğu yerde fazla akılcılığı ve Şâfililere yaptığı eleştiriler sebebiyle Debûsî'yi tenkit etmektedir.

¹⁴ İncelediğimiz biyografik kaynaklar arasında yalnızca İbn Mâkûlâ'nın (ö. 468/1093), Debûsî'den “büyük fakih ve mütekellim” şeklinde bahsettiğini tespit ettik (İbn Mâkûlâ, *Tehzîb*, s. 121).

¹⁵ Debûsî'nin muhtemelen ilk eseri olan *el-Emedü'l-aksâ*'nın mihveri kelâmdan ziyade ahlak ve tasavvuttur. Bu eserin özellikle son bölümünde bazı kelâmî konuları kendine özgü bir yaklaşımla ve sûfiyâne bir tarzda ele almış, kelâmcılar, felsefeciler ve sûfilerin hiçbirine tam bir tâbiyyet göstermeden görüşlerini bağımsız olarak ortaya koymuştur. Debûsî'nin kelâm sahasına giren ruh meselesini *Emed*'de nasıl ele aldığına ilişkin bir çalışma için bk. Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, s. 39-58.

¹⁶ Pezdevî, *Usûl*, s. 264.

¹⁷ Nitekim Başoğlu, *Takvîm*'in mukaddimesinde yer alan tariflerin ve akli hüccetlerle ilgili açıklamaların, mütekaddim dönem kelâm görüşlerinin bir devamı mahiyetinde olduğu tespitini yapar (*İllet Tartışmaları*, s. 14).

¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-464. Debûsî'yi takip eden sonraki Hanefî usûlcüler, muhtemelen büyük oranda kelâmın sahasına girdiğini düşündükleri için, bu bölümleri usûl eserlerine almamışlardır. Yalnızca Pezdevî'nin *Usûl*'ünde, ehliyet bahislerine girizgâh mahiyetinde, “Akılın Beyânı” şeklinde bir başlık vardır (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 316-326).

manzumesi ile sınırlıdır. Bu bölümde söz konusu meseleleri maddeler halinde inceleyecek ve bu tartışmalarda Debûsî'nin hangi taraftan yana tavır aldığını belirlemeye çalışacağız.

1.1. Eşyanın zatında iyilik-kötülük vasıflarının bulunup bulunmadığı (hüsün-kubuh) tartışması

Debûsî, oldukça ayrıntılı olarak işlediği bu konunun usûlle irtibatını kurmaya çalışır ve fiillerin hasen ya da kabih kabul edilmesinin, onların emir ya da nehye konu olması durumunda nasıl bir sonuca yol açacağını inceler. Debûsî'ye göre bir şeyin şeriat tarafından emredilmesi, Allah'ın hikmet sahibi oluşunun gereği olarak, o şeyin Allah katında hasen olduğunun göstergesidir. Kabih ise gerçekleşmesi istenmeyen şeydir. Hikmet sahibi olan Allah, kabih olan şeyi kullarına emretmez. Daha açık bir ifade ile şeriat bir şeyi ancak hasen olduğu için emreder ve kabih olduğu için yasaklar.¹⁹ Bu, bir şeyin emredilmesinin o şeyin hasen, nehyedilmesinin de o şeyin kabih olduğuna işaret etmesinden farklıdır. Zira bu izah, fiillerin emre ve nehye konu olduktan sonra haklarında yorum yapmayı mümkün kılar. Halbuki şeriatın bir şeyi hasen olduğu için emretmesi, kabih olduğu için yasaklaması, emir ve yasağın, fiillerin bizzat kendilerindeki hasenlik ve kabihlik özelliklerine tabi olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Debûsî'nin eşyanın ya da fiillerin zatında hasenlik-kabihlik niteliklerinin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında Debûsî, hasen ve kabih fiilleri tasnif ederken, aklen bilinebilecek lizâtihi hasen ve kabih fiilleri belirler.²⁰ Görüldüğü üzere Debûsî, eşyanın zâtında iyilik-kötülük vasıflarının mevcut olduğunu kabul etmekle Eş'arî anlayıştan uzaklaşıp Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ile aynı görüşü benimsemektedir.²¹

1.2. İnsanın şer'î bildirim olmadığında aklıyla tek bir yaratıcının varlığının bilgisine ulaşmakla mükellef olup olmadığı tartışması

Debûsî'nin aklî hüccetleri işlerken müstakil başlıkta ele aldığı bu tartışmada, dile getirilen dört görüşü zikreder ancak bunların hiçbirini tam olarak benimsediğine dair açık bir kayıt getirmez. Debûsî'ye göre günlük hayatını sürdürebilecek düzeyde akıl yürütebilen bir insanın, şer'î bildirim olmadan Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamayacağını söylemek, ulaşabilse dahi bununla sorumlu olmadığını savunmak makul değildir.²² İnsanoğlu aklıyla bu

¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 44. Debûsî, hüsün ve kubuh niteliklerinin, emir ve nehyin muktezası olduğunu söylerken, Serahsî ise emir ve nehyin hem mücebine hem de muktezasına "şer'an" kaydını getirir. Daha açık bir ifade ile Serahsî'ye göre emrin muktezası, emredilen şeyin şer'an hasen olmasıdır; zira akıl tek başına hüküm koyucu değildir (*Usûl*, s. 47).

²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 44-46, 52-53.

²¹ Debûsî'nin hasen ve kabih fiillerin çeşitlerini ele alırken verdiği örneklerin de onun kelâmî tercihleri ile irtibatlı olarak bilinçli seçildiği anlaşılmaktadır. Debûsî bir yandan bu konudaki kelâmî tartışmalardan kaçınmaya çalışırken, bir yandan da herkesin kabul edebileceği, evrensel ve tartışmaya kapalı; dolayısıyla hasmî ilzam etmek açısından daha isabetli gördüğü örnekleri tercih etmektedir. Meselâ hüsün-kubuh tartışmalarında çoğunlukla hasen li-aynihî'ye iman, kabih li-aynihî'ye de küfür örnek verilir. Debûsî ise bu iki örneği vermemiş; bu örnekler daha sonrakiler tarafından tasnife dahil edilmiştir. Bu doğrultuda Debûsî'nin, örneğin kabih li-aynihî'ye sadece sefeh ve abesi örnek vermesi dikkate değerdir (*Takvîm*, s. 52).

²² Debûsî, *Takvîm*, s. 446.

bilgiye ulaşabilecek kabiliyete sahiptir; ancak akıl yürütme konusunda tembellik gösterdiği, gaflete düştüğü, nefesine, arzularına ve dünya hayatına uyduğu için Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamamış olabilir. Bununla birlikte nefsi ve arzuları da Allah yaratmıştır ve insanı en iyi O tanır. Bu yüzden -her ne kadar insana bu yeti verilmiş olsa da- Allah insanoğluna merhamet etmiş, peygamberler göndermiş ve onların vahyi tebliğ etmeleri aracılığıyla insanoğlunu bilgilendirmiştir. Böylece insanın hesap günü Allah'a karşı hiçbir mazereti kalmayacaktır.²³ Debûsî'nin bu yaklaşımının Mâtürîdî anlayışa yakın olduğu söylenebilir.²⁴

1.3. Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü²⁵

Bu hususta Debûsî, haramlık, tevakkuf ve ibaha görüşlerini zikreder ve Hanefî âlimlerin görüşünün ibaha olduğunu söyler. Debûsî'ye göre dünya kullar için yaratılmıştır ve bu dünyadan istifade hususunda aslolan mübahlık olmalıdır. Allah'ın bunlardan bazılarını haram kılmasında da aslında yine kullara yönelik faydalar gözetilmiştir.²⁶ Debûsî bu konuda Cessâs'ın görüşünü takip etmiştir ve bu görüş aynı zamanda Basra Mu'tezilesinin görüşüdür. Hanefîlerin genel kabulü de bu yöndedir. Bağdat Mu'tezilesi ve bazı Şâfiîler eşyada aslolanın haramlık olduğunu savunurken, Eş'arîler şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü olmadığını söylerler.²⁷

1.4. İnsanın şer'î bildirim olmadan eşyadaki hüsün-kubuh vasıflarını bilip bilemeyeceği ve bu bilgisine göre hareket etmekle mükellef olup olmadığı (şer'î bildirim olmadığında akli hüccetlerin güvenilirliği) meselesi

Debûsî, insanın eşyadaki hüsün-kubuh vasıflarına uygun olarak amel etmekle sorumlu olup olmadığı konusundaki görüşünü, 'şer'î bildirim olmadığı durumda insanın sorumluluğunun ne olduğu' bağlamında ele alır. Debûsî, böyle bir kişinin iman etmek ve aklen bilinen, -nimete şükretmenin iyi olması, zulmün kötü olması gibi- zatı itibarıyla hasen ve kabih fiilleri fark ederek bunlara göre yaşamakla mükellef olduğunu savunur. Yani insan şer'î bildirimle muhatap olmadığında sadece Allah'a imanla ve temel iyi-kötü şeylere dair sağduyusuna göre hareket etmekle mükelleftir.²⁸ Bu görüş, şer'î bildirim olmasa bile, akıl sahibi

²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-447.

²⁴ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, şer'î bildirim ulaşmayan kişinin de imanla mükellef olduğu görüşünü Mâtürîdî'ye nispet eder ancak "Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin, hitap olmadan hiçbir konuda mükellefiyet olmadığı görüşünde olduğunu" söyler. Yine Ebû'l-Yüsr, Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin savunduğu görüşün, Iraklı ve Semerkanlı Hanefîler tarafından da benimsendiğini, kendisinin görüşüne imkâm bulduğu Buhârâlı Hanefîlerin ise şer'î bildirim ulaşmayan kişinin imanla mükellef olmadığı görüşünde olduğunu ifade eder (*Usûl*, s. 214). Görüldüğü gibi Ebû'l-Yüsr'ün yaşadığı dönemde Mâtürîdîliğin bu konudaki prensibi henüz yerleşik hale gelmemiş ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin görüşü genel kabule mazhar olmamıştır.

²⁵ Fıkıh usulünde şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü tartışmasının ele alınışı için bk. Yılmaz, "Teşri'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri", s. 194-218.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 458-459.

²⁷ Cessâs, *Fusûl*, II, 99-100; Yılmaz, "Teşri'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri", s. 195.

²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-447, 458-461.

kişinin tek bir Yaratıcı inancına ulaşmakla mükellef olduğu yönündeki Mâtürîdî görüşü ile uyumlu görünmektedir.

1.5. Kâfirlerin dinin fer'î hükümleri ile mükellef olup olmadığı tartışması

Debûsî, ehliyeti ortadan kaldıran özürleri sayarken, küfrün bu özürlerden biri olmadığını, zira kötü fiillerin en büyüğü olan küfrün, şer'î hitâbı düşüren bir özür olarak kabul edilemeyeceğini, bunun kelâmçıların, Şâfiî'nin ve Iraklı Hanefîlerin görüşü olduğunu söyler.²⁹ Yine onun aktardığına göre “kendi bölgesindeki” Hanefî âlimler, küfrün ibadetler konusundaki şer'î hitâbı düşürdüğünü söylemekte ve bu konuda mezhep imamlarının mesâilinden delil olabilecek örnekler getirmektedirler.³⁰ Ancak Debûsî, “bu konu üzerinde uzunca düşündüğünü ve kâfirlerin ibadet benzeri furû hükümlerle –ahirete yönelik sevap kazandıracak fiilleri yapmaya ehil olmadıkları için- muhatap olmadıkları sonucuna vardığını” söyler.³¹ Debûsî, bu hususta kendilerine davetin ulaşıp ulaşmaması konusunda bir ayırım yapmaz ancak meselenin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla o, ilâhî davet ulaşmış olan kâfirleri kastetmektedir. Bununla birlikte, kâfirlerin ibadetlerin edası ile ilgili hitâba muhatap olmamaları, onların ibadetleri yapmadıkları için günah kazanmayacakları anlamına gelmez. Ancak onlar ibadetleri yapmadıklarında, edayı terk ettikleri için değil (zira zaten edaya ehil değillerdir) ibadetlerin terkinin helal sayarak küfürlerine küfür eklediklerinden günah kazanırlar.³²

Debûsî'nin burada “kelâmçılar” olarak nitelediği grup Mu'tezile olmalıdır; nitekim Semerkandî de kâfirlerin furû hükümlerle ilgili hitâba muhatap oldukları görüşünü Ehl-i hadîs, Mu'tezile ve Iraklı Hanefîlere nispet eder ve kendisi bu görüşe karşı çıkar.³³ Cessâs eserinde kâfirlerin şer'î ahkâmıla mükellef olduğunu açıkça söyler ve bu görüşü Kerhî'ye de atfeder.³⁴ Mu'tezilî usûlcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de kâfirlerin bütün “şer'îyyât” ile mükellef oldukları kanaatindedir.³⁵ Mâtürîdî ise ehl-i küfrün, küfür içindeyken yaptıkları fiillerden ve terk ettikleri ibadetlerden sorumlu olmadıklarını, sadece inançla sorumlu olduklarını söyler.³⁶ O halde Debûsî'nin “kendi bölgesi meşâyihî”ndan kastettiği kişinin Mâtürîdî ve onu izleyen Semerkand Hanefîleri olduğu düşünülebilir.³⁷ Bu görüşler ışığında, kâfirlerin

²⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 437. Cüveynî *Burhân*'da, Hanefîlere göre kâfirlerin furû hükümlerle muhatap olmadığını, Şâfiî mezhebinin zâhir görüşünün ise aksine, onların bu hükümlerle muhatap olduğu yönünde olduğunu söyler (I, 17).

³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 438.

³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 439, 464.

³² Debûsî, *Takvîm*, s. 440.

³³ Semerkandî, *Mizân*, I, 307. Küffârın teklifi konusunda Semerkandî de Debûsî ile aynı görüştedir ancak o, kâfirlerin ibadetlerle mükellef tutulması görüşüne, “teklif-i mâ lâ yutâk” olacağı gerekçesiyle karşı çıkar (*Mizân*, I, 311).

³⁴ Cessâs, *Fusûl*, II, 329.

³⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 273 vd. Basrî bu konuyu umum başlığının altında ele alır ve kâfirlerin de şer'î hükümlere muhatap olmalarını, umumun kat'îliği ile temellendirir.

³⁶ Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 85.

³⁷ Semerkandî, Semerkand meşâyihinin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır: “Diyarımız hocalarından bazıları, kâfirlerin, aksi yönde açık bir şer'î delil bulunmadığı sürece prensipte ibadetler ve haramlar konusunda mükellef olmadıkları görüşündedir. Onlarda tahkik ehli olan bazıları ise haramlar ve muâmelât ile muhatap oldukları halde,

ibadetlerle mükellef olup olmaması meselesinde Debûsî'nin Mu'tezile ve Irak Hanefîlerinin aksi görüşü savunduğu ve Mâtürîdî'nin görüşüne katıldığı görülmektedir.³⁸ Bununla birlikte Debûsî'nin bu konuda Mâverâünnehir âlimlerine nazaran daha esnek ifadeler kullandığı ve bir orta yol bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁹

1.6. Peygamber göndermenin “Allah üzerinde vacip bir hak” oluşu

Debûsî'nin satır arasında zikrettiği bir husus da onun kelâmî eğilimi hakkında fikir verecektir. “Aklî hüccetler”e dair bölümlerinin sonunda, ibadetlerin meşrûyetinin akılla sabit olup olmayacağını ele aldığı başlıkta Debûsî, iman konusunda değil fakat ibadet ve tâ'atın nasıl gerçekleştirileceği konusunda kulun mücmel olarak iman ettiği sorumluluğu beyân etmek üzere peygamber göndermenin, “Allah üzerinde vacip bir hak” olduğunu söyler.⁴⁰ Debûsî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın kulları için en hayırlısını yapmasını esas aldıkları için, O'nun peygamber göndermesini vacip gören (*vücûb alellah*) Mu'tezile'nin görüşü ile paraleldir.⁴¹

1.7. Amelin imandan bir cüz olup olmaması

Debûsî'nin yine aynı konu bağlamında zikrettiği bir husus da şudur: Kul, Allah'a kulluk etmek için yaratıldığına icmâlî olarak inanmakla mükelleftir ve bu husus imanın bir parçasıdır. Ancak kulluk fiillerini ve ibadetleri yerine getirmek imanın konusu değildir. Kul bu fiilleri yerine getirirse imanının üzerine bir mertebe daha eklemiş olur.⁴² Debûsî'nin amel ile imanı birbirinden net olarak ayıran bu görüşü tipik Mürcîî ve Mâtürîdî görüşü yansıtmaktadır.⁴³

Bu örnekler, Debûsî'ye Semerkandî'nin yönelttiği, “kelâm bilmediği için, usûl eserinde usûl konularının kelâmî öncüllerle irtibatına dikkat etmeyerek hataya düştüğü” şeklindeki eleştirinin yerinde olmadığını gösterir. Onun bu tavrının bilgi eksikliğinden ziyade bilinçli bir tercihe dayandığını söylemek daha doğrudur. Söz konusu tercihin sebepleri üzerinde değerlendirme bölümünde durulacaktır.

ibadetlerle muhatap olmadıkları görüşündedir” (*Mizân*, I, 308). Semerkandî'nin aktardığı ikinci görüş, Debûsî'nin savunduğu görüş ile uyumludur.

³⁸ Tarafların görüşleriyle birlikte konunun özeti için bk. Serahsî, *Usûl*, s. 58-62.

³⁹ Nitekim Molla Hüsrev, Debûsî'nin, kâfirlerin, ibadetlerin sükutu caiz olan kısmı ile mükellef olmadıkları görüşünde olduğunu söyler (*Mirâtü'l-usûl*, s. 136).

⁴⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebصرة*'da peygamber göndermenin vacip ya da mümkün oluşunu tartıştığı bölümün sonunda Debûsî'nin savunduğu görüşü ima ederek eleştirir ve şöyle der: “Mu'tezile'ye gelince: Onlar, kullar için aslah olan bu olduğu ve kullar için aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip olduğundan dolayı, peygamber göndermenin vacip olduğunu savunurlar. Bu görüş isabetli değildir... Ashabımızdan bu konuda görüş beyân edenlerin, risaleti ispat ederken [Mu'tezile'nin] aslah görüşüne kaymamaları için basiretli davranmaları gerekir” (II, 28).

⁴¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebصرة*'da peygamber göndermenin vacip ya da mümkün oluşunu tartıştığı bölümün sonunda Debûsî'nin savunduğu görüşü ima ederek eleştirir ve şöyle der: “Mu'tezile'ye gelince: Onlar, kullar için aslah olan bu olduğu ve kullar için aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip olduğundan dolayı, peygamber göndermenin vacip olduğunu savunurlar. Bu görüş isabetli değildir... Ashabımızdan bu konuda görüş beyân edenlerin, risaleti ispat ederken [Mu'tezile'nin] aslah görüşüne kaymamaları için basiretli davranmaları gerekir” (II, 28).

⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 463.

⁴³ Nesefî, *Tebصرة*, II, 406-411.

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

Görüldüğü üzere, Debûsî'nin *Takvîm*'de yer verdiği doğrudan kelâm konuları sınırlı ve onun kelâmî eğilimini tespit etmek açısından yetersizdir. Ancak Hanefî usûlünde Irak ekolünün Mu'tezilî eğilimler ile temayüz ettiği, Semerkand ekolünün ise mezhebe Mu'tezile'den ayırılmış, bağımsız bir kelâmî çerçeve kazandırma çabasının bir yansıması olarak ortaya çıktığı ve Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerden büyük oranda uzaklaştığı dikkate alınır; Debûsî'nin Irak Hanefîleri ile Mâverâünnehir Hanefîleri arasındaki tartışmalı konularda hangi görüşü benimsediği tespit edildiğinde, onun kelâmî yönelişi hakkında bir kanaat edinmek mümkün olabilir.⁴⁴ Bu sebeple burada, Mâverâünnehir Hanefî ulemasının Iraklılara muhalefet ettiği usûl konularında Mu'tezile'nin, Iraklı Hanefîlerin ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin görüşlerini tespit ederek, Debûsî'nin bu hususlarda hangi gruptan yana tavır aldığı belirlemeye çalışacağız:⁴⁵

2.1. Emrin tanımı

Debûsî, emri “yap (افعل) kalıbının söylenmesi” şeklinde tanımlar. Ona göre bir fiili oluşturan harfler bu siga içerisinde kullanıldığı anda emir gerçekleşmiş olur.⁴⁶ Cessâs'a göre ise emir bir kişinin, kendinden daha düşük rütbede birine, zorunlu tutmayı (*icâb*) murat ederek “yap” demesidir. Basrî'nin emir için öne sürdüğü üç şarttan (emir sigası, emreden emredilenden yüksek bir mertebede bulunması ve emretmeyi murad etmesi) anlaşıldığı kadarıyla o da Cessâs ile aynı görüştedir.⁴⁷ Bâkîllânî, emir kavramını emir sigasına hasretme görüşünü Mu'tezile'ye nispet ederek eleştirir.⁴⁸ Semerkandî ise Basrî'nin öne sürdüğü üç şartın Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü yansıttığını, Bağdat Mu'tezilesi'nin ise emir sigasından başka bir şart öne sürmediğini söyler. Onların sigaya vurgu yapmalarının sebebi, siganın delalet ettiği mananın değil, bizzat siganın emir olduğu yönündeki kanaatleridir ki bu görüş de Mu'tezile'nin, kelâmın kadîm olduğu yönündeki görüşüyle paralellik arz eder.⁴⁹ Ehl-i sünnet'e göre ise emir sigası emir manasına delalet eder; siganın kendisine emir denmesi mecâzîdir. Yine

⁴⁴ Bu listede, Şükrü Özen'in Irak ve Semerkand Hanefî ekolleri arasındaki farklara dair, Semerkandî'nin *Mizân*'ından yola çıkarak hazırladığı liste esas alınmıştır (*Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 81-108). Özen, Cessâs'ın kelâmî görüşleri ve bu listedeki usûl görüşlerinden hareketle, onun Mu'tezilî olduğu sonucuna varır (*Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 159).

⁴⁵ Ekollerin görüşlerini tespit için Debûsî'nin *Takvîm*'inden başka, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'i, Cessâs'ın *Fusûl*'ü, Semerkandî'nin *Mizân*'ı, Serahsî ve Pezdevî'nin *Usûl*'leri esas alınmıştır.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 35.

⁴⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 43.

⁴⁸ Bâkîllânî, Mu'tezile'den Kaderiyye olarak bahseder (*Takrîb*, II, 10). Bâkîllânî'nin eleştirisi kelâmî bir mülahazaya dayanmamaktadır. Ona göre emrin tanımı, “emredilen kişinin emre konu olan fiili, itaat ederek yapmasını gerektiren söz”dür. Bâkîllânî, emri sadece “yap” sigası ile sınırlamanın, “sana emrediyorum” şeklinde gerçekleşen emri tanım dışı bırakacağını söyleyerek bu tanıma eleştirir (*Takrîb*, II, 7).

⁴⁹ Semerkandî, *Mizân*, I, 198-199.

Semerkandî'ye göre isti'lâ (emredenin kendini emrin muhatabından üstün görmesi) şartı ise Mu'tezile ile Hanefiler arasında ortaktır.⁵⁰

Debûsî, söz konusu kalıbın kullanılmasıyla emrin gerçekleşeceğini savunduğuna göre, zikredilen görüş sahiplerinden Bağdat Mu'tezilesine yakın gibi görünmektedir. Zira Basra Mu'tezilesi ve Hanefilerin ortak kabulü olan isti'lâyı şart koşmadığı gibi, irade ve rütbeyi (uluvv: emredenin emrin muhatabından üstün olması) de şart koşmamıştır. Ancak Debûsî'nin emir tanımının, kelâmî mülâhazalardan ziyade, belli bir fiil kalıbının dildeki kullanımını objektif bir kriter olarak esas kabul etme kaygısına dayandığını söylemek daha isabetli görünmektedir.⁵¹ Nitekim sadece emrin tanımında değil, emrin mücebinde/hükümünde de Debûsî aynı hassasiyeti; yani dildeki belli bir anlam için vaz edilmiş olan bir kalıbın kullanılması halinde, o anlamın başka bir şart aranmaksızın, -tabiri caizse otomatik olarak- ortaya çıkacağı şeklindeki görüşünü sürdürür.⁵²

2.2. Emrin muccebi

Debûsî'ye göre emir sigasının hükmü, aksine bir delil olmadığı sürece "vücûb"dur. Başka bir deyişle, emir, emre konu olan fiilin zorunlu ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini gösterir. Debûsî bu görüşü, cumhurun görüşü olarak aktarırken, mâzî ve müzârî sigalarının başka karinelere mücerred oldukları durumda, yani mutlak olarak taşıdıkları anlamlar olduğu gibi, emir sigasının da mutlak haldeyken taşıdığı anlamın bu olduğunu söyler.⁵³ Semerkandî, Basra Mu'tezilesi ve Eş'ariyye'nin, emrin hükmü konusunda, gerekçelendirmeleri farklı olmakla birlikte aynı sonuca ulaştıklarını ve karine olmadıkça emrin hükmünün nedb olduğu görüşünü savunduklarını aktarır.⁵⁴ Yine onun aktardığına göre Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihî ise emrin mücebinin itikad açısından kesin olarak bilinemeceğini, ancak amel açısından ihtiyâten vücûb olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.⁵⁵ Basrî, emir sigasının vücûb ifade ettiğini savunur ve nedb ifade ettiği görüşünü Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'ye (ö. 321/933) nispet eder.⁵⁶ Debûsî'nin bu tartışmada çoğunluğun görüşünü benimsemiş olan Iraklı Hanefilerin tarafında yer aldığı, ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin değil fakat Basrî gibi sonrakilerin de aynı görüşte olduğu görülmektedir.

⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 204.

⁵¹ Bâkîllânî de, Debûsî'nin savunduğundan çok da farklı olmayan "emir, emir olmaktan çıkaran delillerin bulunmaması ile birlikte sigadır" görüşünü de fukahânın çoğunluğuna nispet etmiştir (*Takrîb*, II, 12).

⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 38. Emrin tanımında siganın esas alınmasının Mu'tezilî görüşlerle irtibatının tahlili için bk. Bedir, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh*, s. 72-74.

⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 36-38.

⁵⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 215-217. Cüveynî, Eş'arî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini, Şâfî'nin vücûb görüşünün de kelâmî Şâfîler tarafından benimsenmediğini ve onların da (Ebû İshak el-İsferâyîni hariç) Eş'arî'yi takip ettiklerini aktarır (*Burhân*, I, 68).

⁵⁵ Semerkandî, *Mizân*, I, 214.

⁵⁶ Basrî, *Mu'temed*, I, 50-51.

2.3. Vücubun vakti⁵⁷

Namaz gibi geniş zamanlı (*müvessa'*) olarak teşrî kılınmış ibadetlerde vücûbun vaktin hangi bölümüne taalluk ettiği meselesi Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafa sebep olmuştur.⁵⁸ Debûsî, söz konusu tartışmaya müstakil olarak değinmez; bu tür emirlerde vücûbun “vaktin son anına kadar daralıp taayyün etmeyen, geniş zamanlı bir vücûb” olduğunu söylemekle yetinir ve “ibadetin vaktin başında eda edilmesi halinde nafîle olacağı”⁵⁹ görüşünü eleştirir.⁶⁰ Debûsî'nin savunduğu görüş, İbnü's-Selcî'ye (ö. 266/880) atfedilmiş ve Basrî ve Serahsî tarafından da benimsenmiştir.⁶¹ Basrî bu görüşün Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından da savunulduğunu aktarır. Serahsî ise Iraklı Hanefîlerin çoğunluğunun bu görüşe karşı çıktığını ve vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiğini savunduklarını söyler.⁶² Kerhî ve Cessâs'a göre geniş olan vaktin tamamı, o ibadet için uygundur; ancak mükellef o ibadeti bu vaktin hangi cüzünde eda ederse, o vakit vücûb vakti olarak taayyün eder.⁶³ Mâtürîdî, Cuma namazını farz kılan ayetin tefsirinde, vücûbun vaktin son cüzüne taalluk ettiği ve bundan önce ibadeti eda edenin nafîle olarak eda etmiş olacağı görüşünü eleştirir.⁶⁴ Zikrettiğimiz görüşler değerlendirildiğinde görülür ki Iraklı Hanefîlerden bir grubun, vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiği yönündeki görüşü mezhebin Iraklı ve Mâverâünnehirli âlimleri tarafından sonradan terk edilmiş ve Basra Mu'tezilesi tarafından da savunulan görüş benimsenmiştir.⁶⁵

2.4. Kazânın vücûb sebebi⁶⁶

Belirli bir vakitte eda edilmek üzere vacip kılınan bir ibadetin, vakit çıktıktan sonra kaza edilmesinin de vacip oluşu hükmü, edâyı vacip kılan delile mi yoksa başka/müstakil

⁵⁷ Emrin fevr ifade edip etmediği bağlamında vücûbun vakti tartışmasının ayrıntıları için bk. Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 68 vd.

⁵⁸ Bu tartışmada mezhep içi ve mezhep dışı gruplara atfedilen görüşler de çeşitli eserlerde birbirinden farklılık arz etmektedir (bk. Basrî, *Mu'temed*, I, 125 vd; Serahsî, *Usûl*, s. 24-25; Semerkandî, *Mizân*, I, 333-340).

⁵⁹ Semerkandî, bu görüşün, bu konuda Kerhî'den aktarılan üç görüşten biri olduğunu söyler (*Mizân*, I, 337-338).

⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 68-69. Debûsî'ye göre bir fiilin vacip olmasıyla edâsının vacip olması arasında fark olduğu dikkate alınmalıdır. Geniş zamanlı olarak vacip kılınmış bir fiil, vaktinin girmesi ile birlikte mükellefin zimmetinde borç olarak sabit olur. Bu, edâsının da o an vacip olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda mükellefin sorumlu olduğu ibadetler, zimmette sabit olan dünyevi borçlara benzetilebilir. İbadetin vacip olması, borcun zimmette sabit olmasına, ibadetin eda edilmesi ise borcun ödenmesine/teslim edilmesine benzer. Debûsî'nin bu izahı, vücûbun vakti ile ilgili mezhep içindeki tartışmalara onun getirdiği bir çözüm olarak görülebilir.

⁶¹ Basrî, *Mu'temed*, I, 125; Serahsî, *Usûl*, s. 24.

⁶² Serahsî, *Usûl*, s. 24. Basrî de “ashabımızın çoğunluğu, vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiği görüşündedir” der ancak Serahsî, Basrî ve aynı görüşü aktaran Cessâs, bu görüşü savunan bir Iraklı Hanefînin ismini zikretmezler (Cessâs, *Fusûl*, I, 307; Basrî, *Mu'temed*, I, 125).

⁶³ والذي حصلناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله في ذلك أن وقت الظهر كله وقت لأداء الفرض والواجب يتعين فيه بأحد وقتين أما إذا لم يصل الظهر حتى ينتهي إلى آخره فإن الوجوب يتعين عليه بآخر الوقت...وأما إذا فعلها قبل ذلك فإن حكم الوجوب يتعين بالوقت المفعل فيه الصلاة Cessâs, *Fusûl*, I, 309. Serahsî, Kerhî'nin bu görüşünün kendi görüşlerinden farklı olmadığını söyler (*Usûl*, s. 25).

⁶⁴ Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 86.

⁶⁵ Şîrâzî, emrin vaktin başına taalluk ettiğini savunur ve Hanefîlerin, vaktin sonuna taalluk ettiği görüşünde olduklarını söyler (*Tebîra*, s. 60-61).

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, s. 35-38.

bir delile mi dayanmaktadır? Debûsî'ye göre kazânın vücûb sebebi, edanın vücûb sebebiyle aynıdır. Ona göre vakti geçmiş bir ibadetin vakti dışında kazâ edilmesi, vakti içinde kazâ edilmesi emrine kıyâsen sabit olmuştur. Debûsî bu konuyu kazâ ile tazmin arasında ilişki kurarak ve ibadetlerin zimmette borç olarak sabit olması ile edâsının vacip olması arasındaki farka vurgu yaparak açıklar.⁶⁷ Bu hususta Cessâs'ın eserinde açık bir ifade yoktur; ancak mutlak emrin fevr ifade ettiği görüşünü temellendirirken vakti dışında yapılan ibadetin eda edilenden farklı bir "farz" olduğunu söyler.⁶⁸ Irak Hanefîlerinin son temsilcilerinden Saymerî (ö. 436/1045) de ashâbın çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyleyerek, kazânın vücûbu için yeni bir delil gerektiği görüşünü savunur.⁶⁹ Serahsî, Iraklı Hanefîlerin, ibadetlerde kıyas yapılamayacağı için kazanın vücûb sebebinin eda emri değil başka bir delil olduğunu savunduklarını aktarır. Onlara göre her bir ibadetin kazasının vacip olmasını gerektiren ayrı bir nas vardır.⁷⁰ Semerkandî, her iki görüşü de aktardıktan sonra kazanın vacip oluşunun yeni bir emir ya da delille sabit olması gerektiği görüşüne meyleder.⁷¹ Basrî de aynı görüştedir.⁷² Bu tartışmada Debûsî'nin ve onu izleyen Serahsî ve Pezdevî'nin Iraklı Hanefîlerle Mu'tezile'ye muhalif oldukları görülmektedir. Semerkandî ise bu hususta, zikrettiğimiz Mâverâünnehirli üç âlimin görüşünü değil, Mu'tezile'nin görüşünü tercih etmiştir.

2.5. Emrin zıddının hükmü

Bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının hükmü hakkında bir fikir verip vermeyeceği, veriyorsa bu hükmün ne olduğu tartışmasında Debûsî'nin görüşü, "bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının kerâhetini iktizâ ettiği" yönündedir.⁷³ Cessâs, emredilen fiilin zıddının yasaklanmış olduğunu savunur.⁷⁴ Basrî'nin bu husustaki görüşü net değildir ancak o, Debûsî'nin savunduğu görüşü Mu'tezile'den bir gruba nispet eder.⁷⁵ Saymerî, âlimlerin çoğunluğunun, emrin zıddının nehyedilmiş olacağını kabul etmediğini aktarır.⁷⁶ Bakillânî ve Cüveynî, bir şeyin emredilmesinin, zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediğini savunur.⁷⁷ Semerkandî, Mâtürîdî'nin prensip itibarıyla bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 87-91.

⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 301.

⁶⁹ Saymerî, *Mesâil*, s. 20.

⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 35-36. Pezdevî de aynı görüştedir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 198-205). Bu görüş Mu'tezile'ye ve Şâfiilere de nispet edilmiştir (Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 103).

⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, I, 340-343. Ebül-Yüsür el-Pezdevî de bu görüştedir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 199). Şâfiilerin çoğunluğu da kazânın vücûbunun yeni bir emre bağlı olduğu görüşündedir (Şîrâzî, *Tebssra*, s. 64; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 138 (trc). *Mustasfâ*'nın Arapça baskısındaki (I, 180) kazânın vücûbu için yeni bir emre ihtiyaç olmadığı anlamını veren ﺻ harfi, sehven yazılmış olmalıdır.

⁷² Cessâs, *Fusûl*, I, 330; Basrî, *Mu'temed*, I, 134, 277.

⁷³ Debûsî, *Takvîm*, s. 48.

⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, I, 330.

⁷⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 97-98.

⁷⁶ Saymerî, *Mesâil*, s. 28-30.

⁷⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 97; Cüveynî, *Burhân*, I, 82-83.

görüşünde olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşü benimser.⁷⁸ Çeşitli kaynaklar, Mu'tezile'nin, bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediği görüşünde olduğunu aktarır.⁷⁹ Bu husustaki tartışmalara geniş bir yer ayıran ve konuyu kelâmdaki tartışmalarla ilişkilendiren Semerkandî, kelâmî görüşlerinden dolayı emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini savunamayan Mu'tezile âlimlerinin, bu konuda zorlama açıklamalar yaptıklarını ve emrin zıddına "delâlet ya da iktizâ ettiği" gibi görüşler serdettiklerini söyler ve Debûsî'nin görüşünü de Mu'tezile'nin görüşleri arasında zikreder.⁸⁰ Emredilen şeyin zıddının yasaklanma keyfiyeti hususunda Debûsî'nin dikkat çektiği ayrıntılar bir kenara bırakılırsa, onun prensip itibarıyla Cessâs'la aynı görüşü savunduğu, ikisinin de Eş'arîlerden farklı bir görüş ortaya koyduğu, Debûsî'nin görüşünün, çelişkili ifadeleri aktarılan Mu'tezile'den bir grupla paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır.⁸¹ Bu konuda Serahsî de Debûsî'yi takip etmiştir.⁸²

2.6. Ef'âl-i Nebî'nin hükmü

Debûsî'ye göre, Hz Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiilleri hakkında delil gelene kadar, o fiiller bizim açımızdan mubahtır. Fiillerin hüküm açısından durumunu beyân eden bir delil olursa, o fiillerin Hz Peygamber'e has olduğuna dair delil gelene kadar onlara ittibâ etmek bizim için gereklidir. Debûsî, bu görüşü Cessâs'a isnad eder ve kendisinin de onu desteklediğini söyler. Yine Debûsî'nin aktardığına göre Kerhî, ibaha görüşünü kabul etmekte, fakat o fiilin hükmü konusunda ümmetin de Hz Peygamber'e iştirak ettiğine dair delil gelmediği sürece, Hz Peygamber'in fiillerinin ona mahsus olduğunu düşünmektedir.⁸³ Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi destekler.⁸⁴ Basrî, oldukça geniş yer verdiği fiiller bölümünde, Hz Peygamber'in fiillerinin ümmet açısından hükmü konusunda kendi görüşünü açıkça ortaya koymaz; ancak onun açıklamalarından, fiillerin vacip, mendup ya da mübah olduğuna dair akli ya da sem'i bir delile ihtiyaç olduğunu düşündüğü, daha açık bir ifadeyle tevakkuf ettiği iddia edilebilir.⁸⁵ Cüveynî, Mu'tezile'den bir grubun vücûb görüşünü benimsemiş olduğunu söyler.⁸⁶ Eş'arîlerin çoğu da tevakkuf görüşünü benimsemiştir.⁸⁷ Semerkandî, bu

⁷⁸ Semerkandî, *Mizân*, I, 261.

⁷⁹ Basrî, *Mu'temed*, I, 97; Şirâzî, *Tebîrât*, s. 90; Semerkandî, *Mizân*, I, 261.

⁸⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 258-273.

⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Debûsî'nin bu konudaki görüşünün belirsiz olduğunu, eğer Ehl-i sünnet'in tarafında ise ifadelerinin öncesi olmayan kendi düşünceleri olduğunu, eğer Mu'tezile'nin tarafında ise de aslında onlardan biri olan Ebû Haşim el-Cübbâi'ye muhalefet ettiğini söyleyerek Debûsî'yi eleştirir (*Tebîrât*, II, 157-158).

⁸² Serahsî, *Usûl*, s. 75-76. Pezdevî eserinde bu konuya değinmemiştir.

⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 247. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, II, 76 vd.; Saymerî, *Mesâil*, s. 109-114; Serahsî, *Usûl*, s. 355 vd. Kerhî'nin görüşü hakkındaki farklı aktarımlar için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292-293. Gazzâlî de Kerhî gibi, Hz Peygamber'in fiillerinin, aksine bir delil olmadıkça kendisine mahsus olduğunu savunur (*Mustasfâ*, II, 137).

⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, s. 355; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292-294.

⁸⁵ Fiiller konusu için bk. Basrî, *Mu'temed*, I, 334-362.

⁸⁶ Cüveynî, *Burhân*, I, 183. Cüveynî, İbn Süreyc ve İbn Ebî Hureyre'nin de bu görüşte olduğunu, Şâfiî'nin ise nedb görüşünde olduğunu ihsas ettiren ifadeleri bulunduğunu söyler. Kendisi ise tevakkuf görüşüne meyleder.

⁸⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292.

konuda Kerhî gibi Iraklı Hanefilerin ibâha, Semerkandlı meşâyihın ise amelde vücûb, itikadda tevakkuf görüşünü benimsediklerini aktarır.⁸⁸ Görüldüğü gibi Debûsî bu tartışmada Irak Hanefilerinin görüşünü benimserken, Semerkand meşâyihı bir grup Mu'tezile'ye yakın bir görüşü savunmaktadır. Yine de çeşitli şubeleriyle Mu'tezile'nin ve Mâverâünnehir Hanefilerinin bu konudaki görüşlerini tam olarak tespit etmek zordur.

2.7. Bir emrin neshedilebilmesi için geçmesi gereken süre

Bir emrin mükellef tarafından yerine getirilmeden ya da yerine getirilme imkânı oluşacak kadar süre geçmeden nesh edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi, emir-nehîy konusunun hüsün kubuhla ilişkilendirilerek ele alındığı, kelâmî boyutu olan bir tartışmadır. Debûsî'ye göre bir emrin, mükellef o emre konu olan fiili yapma imkânı bulmadan nesh edilmesi caiz değildir.⁸⁹ Mâtürîdî,⁹⁰ Cessâs ve Basrî de bu görüştedir. Basrî, yapıma vakti gelmeden bir emrin neshedilmesinin caiz olmadığını savunurken “kelâmcı hocalarının, bazı Hanefî ve Şâfiîlerin de bu görüşte olduğunu” belirtir.⁹¹ Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî, benzer ifadelerle, nesih için fiili yapma imkânını şart koşanların Mu'tezile olduğunu, neshin gerçekleşmesi için yapma imkânının ya da fiilin kendisinin değil, inanma imkânının varlığının (kalben inanacak kadar sürenin geçmiş olmasının) yeterli olduğunu söylerler.⁹² Görüldüğü gibi bu hususta Debûsî, hem Mâtürîdî hem de Iraklı Hanefîler tarafından savunulan ve Mâverâünnehir uleması tarafından Mu'tezile ile ilişkilendirilen, 'temekkünün şart oluşu' görüşünü benimsemiştir. Buradan hareketle, temekkünden önce neshe cevaz vermeme görüşünün sonradan, muhtemelen hicrî V. asrın ikinci yarısında Mu'tezile'nin savunduğu bir görüş olarak kabul edilmeye başlandığı ve “ehlisünnetleşme” eğilimi çerçevesinde terk edildiği söylenebilir.

2.8. Âmmın hükmü

Âm lafzın delalet ettiği fertlerin tamamını kesin olarak kapsayıp kapsamadığı tartışması, kelâmdaki vaîd-i füssâk meselesi⁹³ ile irtibatı sebebiyle, taraflarının kelâmî yönelişleri hak-

⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 673-74. Semerkandî, Cessâs'ın da vücûb görüşünde olduğunu aktarır ancak Cessâs'ın kendisi eserinde ibaha görüşünü açıkça ifade eder.

⁸⁹ *إنه لا يجوز النسخ عندنا إلا بعد التمكن من الفعل* (Debûsî, *Takvîm*, s. 237).

⁹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, Mâtürîdî'nin tefsirindeki ifadelerinden, onun fiilin temekkününden önce neshi caiz görmediği sonucunu çıkarır (*Keşfü'l-esrâr*, III, 168-169). Semerkandî ise isim belirtmeksizin bazı meşâyihın bunu caiz görmediğini aktarır (*Mizân*, II, 1000). Semerkandî'nin, Mu'tezile ile ilişkilendirdiği bir görüşü Mâtürîdî'ye açıkça nispet etmekten kaçındığı anlaşılmaktadır.

⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, I, 374 vd.; Basrî, *Mu'temed*, I, 375-76.

⁹² Serahsî, *Usûl*, s. 338; Pezdevî, *Usûl*, III, 248; Semerkandî, *Mizân*, II, 998-1000. Pezdevî, emrin mücebinin bazen hem kalp hem beden bir arada yapacağı bir fiil, bazen de sadece kalbin yapacağı bir fiil olabileceğini; bu tartışmada dikkate alınması gereken kalbin ameli-itikad- olduğunu, beden yapma imkânı bulunmasının şart olmadığını savunur (*Usûl*, III, 248-249).

⁹³ Vaîd-i füssâk meselesi, adam öldürmek gibi büyük bir günah işleyen kişinin ahiretteki durumu hakkındaki tartışmayı ifade eder. Mu'tezile'ye göre bu kişi dünyada mümin muamelesi görür, ancak tevbe etmeden ölürse ahirette ebedi olarak

kında fikir veren, temsil gücü yüksek bir tartışmadır. Âmmın hükmü ile va'id-i füssâk meselesi arasındaki ilişkinin erken dönemlerden itibaren kurulmuş olduğunu,⁹⁴ Cessâs'ın bu konudaki açıklamalarından anlıyoruz. Buna göre emir, nehiy ve haber türünden âm lafızların, delalet ettiği fertleri kat'î olarak kapsadığını savunmak, ilgili ayetlerin⁹⁵ umum ifadesi sebebiyle, büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını kabul etmek şeklinde yorumlanmıştır. Âmmın kat'iliğini kabul etmeyenler ya da bu hususta tevakkuf edenler ise büyük günah işleyenlerin Allah tarafından affedilebileceği ihtimalini kabul etmekte ve bu kişilerin durumunu Allah'a havale etmekteydiler. Birinci tavır Mu'tezile'nin, ikinci tavır ise Mürcie ya da Ehl-i sünnet'in tavrıdır.⁹⁶ Bununla birlikte, âmın kat'iliğini kabul etmenin, va'id-i füssâkı kabul etmek anlamına gelmemesi ihtimali de vardır; daha açık bir ifadeyle bu ikisinin birbirini doğrudan gerektirmediğini iddia etmek de mümkündür. Meseleyi bu şekilde özetledikten sonra Debûsî'nin tavrını mukayeseli olarak incelemek mümkündür.

Debûsî, ister emir ya da nehiy, ister haber türünden olsun, âm lafzın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığı görüşünü savunur ve Hanefî âlimlerin bu görüşte olduğunun onların mesâilinden ve gerekçelendirme örneklerinden anlaşılabilirliğini söyler.⁹⁷ Bu lafız tartışmasının va'id-i füssâk meselesi ile ilişkisinin gayet farkında olarak umûmun kat'iliğini haretle savunan Cessâs, Hanefî âlimlerin fazladan bir delil aramadan umûmla amel etmelerinin, onların da umûmun kat'iliğini kabul ettikleri anlamına geldiğini söyler. Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'nin fasığın ahiretteki durumunu Allah'a havale etmiş olması ve yine İsâ b. Ebân

cehennemde kalır. Amel ile imanı kesin olarak birbirinden ayıran Mürcie'ye göre büyük günah işleyen kişi dünyada mümindir, ahirette ise Allah dilerse onu affeder, dilerse de günahının karşılığı olarak bir süre cehennemde bıraktıktan sonra cennetine koyar. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de bu konuda Mürcie ile aynı görüşte olduğu anlaşılmalıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmi Tartışmalar", s. 63-88.

⁹⁴ Vaid-i füssâk meselesi ile âmın tahsisi arasındaki ilişkinin çok erken bir dönemde kurulmaya başlandığı anlaşılmalıdır. Zira Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli şahsiyetlerinden Sümâme b. Eşres el-Mu'tezilî'nin (ö. 213/828) *Kitâbü'l-Husus ve'l-umûm fi'l-va'id* isimli bir eser yazdığı kaydedilir (Aruç, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131).

⁹⁵ el-Bakara 2/81; ayrıca bk. en-Nisâ 4/93.

⁹⁶ Ebû Hanîfe büyük günah işleyen durumunu Allah'a havale ettiği için Mürcii olarak niteleniyordu (Nesefî, *Tebîru*, II, 368). Semerkandî, Mürcie'nin tamamının bu konuda tevakkuf görüşünü benimsediğini söyler (*Mizân*, I, 409).

⁹⁷ وقال علماءنا رحمهم الله العام يوجب الحكم بعمومه قطعاً وإحاطة بمنزلة الخاص أمراً كان أو نهياً أو خيراً... وقد دل على هذا القول فتاويهم و محتاجهم (Debûsî, *Takvîm*, s. 96). Bu tartışmanın başka bir semeresi, âm bir lafzın âhâd haberle tahsis edilip edilemeyeceği tartışmasında görülür. Âm lafzın kat'iliğini savunanlar, nasıldaki âm ifadelerin, zanni bir delil olan âhâd haberle ya da kıyasla tahsis edilemeyeceğini savunurlar. Nitekim Cessâs, bu konuyu müstakil başlıkta detaylı olarak işlemiş ve âhâd haberle tahsisin caiz olmadığını savunmuştur (*Fusûl*, I, 74-109). Debûsî de çok açık ifade etmemekle birlikte âm lafzın âhâd haberle tahsisini reddeder (*Takvîm*, s. 103, 107). Serahsî ve Pezdevî de âhâd haberle tahsisin, Hanefî âlimlerin çoğu tarafından caiz görülmediğini aktarırlar (Serahsî, *Usûl*, s. 105; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 410). Cüveynî, Bâkallânî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini aktarır; ancak kendisi, kitabın umûmunun âhâd haberle tahsis edilmesinin caiz olduğunu savunur (*Burhân*, I, 156-157). Semerkandî, âhâd haberle tahsis konusunda herhangi birinden açık bir rivayet nakletmez. Iraklı Hanefilerin görüşünün, onların âhâd haberle tahsisini kabul etmemesini gerektirdiğini, Semerkand ulemâsı açısından ise âhâd haberle tahsisini kabul etmelerinin tutarsızlık olmayacağını söyler. Bununla birlikte, Semerkandî âhâd haberdeki ihtimaliliğin âmın daha fazla olması sebebiyle, âhâd haberle tahsisin caiz olmamasının daha isabetli olacağını savunur (*Mizân*, I, 473). Ebû'l-Yüsri el-Pezdevî ise umûmun kat'iliğini kabul etmeyen Mâtürîdî'nin, onun âhâd haberle ve kıyasla tahsisini caiz gördüğünü aktarır (*Ma'rife*, s. 66).

gibi mezhep âlimlerinin vaîd-i füssâk'ın kat'iliğini kabul etmemeleri, onların umûmun kat'iliğini reddettikleri anlamına gelmez. Onların bu görüşlerinin sebebi, umûmun kat'iliğini kabul etmemeleri değil, vaîd ayetlerinin başka ayetlerle tahsis edilmiş olması ihtimalini göz önünde bulundurmalarıdır. Dolayısıyla Cessâs'a göre Hanefî âlimlerden umûmun kat'iliğini reddettiklerine dair rivayet yoktur ve bu, onların bunu kabul ettiğini gösterir.⁹⁸ Bu hususta Serahsî ve Pezdevî de Cessâs ve Debûsî'yi takip etmişlerdir. Ayrıca, illetin tahsisi konusunda Debûsî'yi eleştiren Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî bu konuda Mâtürîdî'nin değil, Iraklı Hanefîlerin ve Debûsî'nin görüşünü benimsemiştir.⁹⁹ Saymerî de âm lafzın bütün fertlerine şamil olduğu görüşünü savunur ve bunun fakihlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu söyler.¹⁰⁰ Dolayısıyla âmın kat'iliği hususunda bu çizgide bir kırılma yoktur ve onlar, bu hususta mezhep içerisinde herhangi bir ihtilafı da zikretmezler. Semerkandî'ye göre ise âm lafız amel bakımından -ihtiyâten- umum ifade eder ancak itikadda Allah'ın bu âm lafızdan muradı her ne ise ona belirsiz olarak inanılır. Semerkandî bu görüşü Mâtürîdî'ye ve Semerkand meşâyihine atfeder.¹⁰¹ Bu görüşün Iraklı Hanefîlerin görüşünden farkı, âm lafzı ihmal değil i'mal etmek gerektiğinden, o lafzın amelde bütün fertlerini kapsadığını, ancak hakikatte âm lafzın kat'î olduğunun söylenemeyeceğini savunmalarıdır ki bu görüş, Şâfiî'ye atfedilen görüşe yakındır.¹⁰² Eş'arîler ise tevakkuf görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰³ Buna karşılık Hanefî kelâm âlimi Ebû'l-Muîn en-Nesefî, "Iraklı Hanefîlerin görüşlerine meyleden biri ortaya çıkıp bu görüşü savunana kadar Mâverâünnehir bölgesinde âmın kat'iliği görüşünün Mu'tezile'ye atfedilen bir görüş olduğunu, bu kişinin, kendi beldesi âlimlerinin görüşlerini Şâfiî'ye nispet ettiğini" söyler ki görünüme göre burada kastettiği kişi Debûsî'dir.¹⁰⁴

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

⁹⁸ Cessâs, hocası Kerhî'nin emir ve nehiylerde umumun kat'iliğini kabul ettiği, ancak haberlerde umumun kat'iliği konusunda tereddüt ettiği yönündeki (Kerhî'nin fâsıkın ebediyyen cehennemde kalacağı görüşünde olmadığı sonucunu doğuran) rivayeti ihtiyatla karşılar ve kendisinin hocasından böyle bir ayırım yaptığını duymadığını söyler. Hanefîlerin vaîd-i füssâkın kesinliğini kabul etmemelerinin, umumun kat'iliğini reddetmek anlamına gelmeyeceğini söyleyen Cessâs'ın, vaîd-i füssâk konusundaki görüşü çok açık olmamakla birlikte, onun bu konuda Mu'tezile mezhebine (büyük günah işleyen konusundaki ceza ayetlerinin katiyet ifade ettiği görüşüne) meylediği söylenebilir (Cessâs, *Fusûl*, I, 40-42; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kurân*, IV, 142).

⁹⁹ Pezdevî, *Mârîfe*, s. 64.

¹⁰⁰ Saymerî, *Mesâil*, s. 44.

¹⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, I, 411. Semerkandî, âm lafzın dilde bütün fertlerini "şümül ve istiğrak" cihetinden kapsamak üzere konulmuş olduğunu kabul etmekle birlikte, bu tür lafzın örfteki yaygın kullanımında tahsis ve takyid ihtimalinin ağır bastığını ve gerek naslarda, gerekse dilcilerin kullanımında âm lafızların çoğunun tahsise uğradığını; ayrıca Kur'an'ın ve Hz Peygamber'in dilinin, muhatapların kullandığı dil olan Arapça olması sebebiyle de âm lafzın kapsamı hakkında vaz'î kuralı değil, örfteki kullanımı esas almanın daha doğru olduğunu söyler ve böylece kat'ilik görüşünden uzaklaşır (*Mizân*, I, 417-418, 522-523).

¹⁰² Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, tahsis edildiğine dair bir delil gelene kadar âm lafzın umum ifade ettiğini kabul eder ancak tahsis ihtimalinden dolayı âm lafzı kat'î bir delil olarak kabul etmez (*Takvîm*, s. 96). Ayrıca bk. Cüveynî, *Burhân*, I, 112.

¹⁰³ Cüveynî, *Burhân*, I, 112-113; Semerkandî, *Mizân*, I, 409.

¹⁰⁴ Nesefî, *Tebîra*, II, 384-385.

Semerkand âlimlerini temsil ettiği ifade edilen Mâtürîdî'nin görüşü açık değildir. Nitekim Semerkandî'nin itikatta tevakkuf, amelde vücûb görüşünü savunmasına rağmen, Mâtürîdî'nin hem amel hem de itikatta tevakkuf görüşünde olduğu anlamına gelen ifadeleri vardır.¹⁰⁵ Bunun yanında, Neseî'nin Debûsî'nin âmın kat'iliğini savunmasından rahatsız olmasının sebebi, bu görüşün vaîd-i füssâkı kabul etme sonucuna kaçınılmaz olarak götürüleceği endişesidir. Halbuki Cessâs, âmın kat'iliği ile vaîd-i füssâk arasında zorunlu bir ilişki olmadığını Ebû Hanîfe üzerinden izah etmektedir. Konunun fasığın ahiretteki durumu ile ilişkisini açıkça belirten Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, vaîd-i füssâk meselesine hiç değinmez. Ayrıca Debûsî, tahsis ihtimalinin -bir ihtimalden ibaret olması sebebiyle- âmın kat'iliğini ortadan kaldırmayacağını fakat fakihin yine de umum ifade eden lafızlar karşısında dikkatli olması ve tahsis ihtimalini göz önünde bulundurması gerektiğini söyleyerek, âm lafızların kat'î delil olarak değerlendirilmesinin mahzurlarını asgariye indirmeye, böylece mezhebin görüşünü bir derece yumuşatmaya çalışır.¹⁰⁶ Hatta âmın kat'iliğini reddeden hasmının, 'lafzın sadır olduğu merciin iradesine bağlı olarak tahsis edilebileceği' vurgusunu isabetli bulur ve burada "bilgi açısından kat'ilikten bahsedemeyiz ancak biz zahire göre amel etmekle mükellef olduğumuz için, amelde umum manasına göre hareket ederiz" sözleriyle Mâtürîdî'nin görüşüne oldukça yaklaşır.¹⁰⁷ Kısacası âmın kat'iliği meselesinde Debûsî Mu'tezilî tavrı benimsemiş olmakla birlikte, âmın kat'iliği konusunda güçlü ve köklü bir karşıt usûl görüşünün varlığından söz etmek zordur.¹⁰⁸

2.9. Tahsise uğrayan âmın durumu

Âm lafzın tahsise uğradıktan sonra tahsisten geriye kalan kısım için hüküm ifade edip etmediği tartışılmıştır. Debûsî'ye göre tahsis edilen ister meçhul ister malum olsun, tahsisten sonra kalan kısım umum ifade etmeye devam eder. Ancak -tahsisten önceki umum hakkında Şâfiî'nin söylediği gibi- artık kat'î bilgi ifade etmez.¹⁰⁹ Bu hususta Debûsî'den önce mezhebin görüşü net değildir ancak Debûsî bu görüşü "selef âlimlerimizden bu konuda benim bildiğim şudur" diyerek aktarır. Cessâs da bu görüşü benimser ve mezhep imamlarının

¹⁰⁵ Murat Sarıtaş, Mâtürîdî'nin bu ifadelerine rağmen Semerkandî ve Neseî'nin Mâtürîdî'yi tevakkuf görüşünde olanlara dahil etmemek için özel çaba sarf ettikleri tespitini yapar (*Irak ve Semerkand*, s. 68-70).

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 101.

¹⁰⁷ إلا أن الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا سقط اعتبار الإرادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهرة دون ما لا نصل إليه من الإرادة الباطنة وبقيت الإرادة معتبرة في حق العلم فلا يعلم قطعا لأنه ليس في وسعنا ذلك وإنه كلام حسن (Debûsî, *Takvîm*, s. 101).

¹⁰⁸ Murat Sarıtaş, âmın kat'iliği ile ilgili tartışma hakkında yaptığı kapsamlı analizde, söz konusu tartışmanın, Iraklıların lafzın sigasını dildeki anlamı ile öylece delil olarak kabul etmesine karşılık, Semerkand meşâyihinin sadece siganın delaletini yeterli görmemeleri ve haricî bir karine aramalarından kaynaklandığını söyler. Ona göre lafızların delaleti ile ilgili bu temel ayrışma, sadece âmın delâleti ile sınırlı kalmamış ve başka usûl konularında da ihtilafa sebep olmuştur. Semerkand meşâyihî, haricî karine olmadan sadece sigayı yeterli görmediklerinden, delâlet ile ilgili pek çok konuda itikadda tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Ancak amelde tevakkuf isabetli bir görüş olmadığından ve nasların atıl kalması sonucuna götürüleceğinden, ihtiyat prensibi devreye sokularak amelde siganın delaleti konusunda bir görüşü esas almak tercih edilmiştir (*Irak ve Semerkand*, s. 67-74, 200-202).

¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 105-109.

mesâilinin buna delalet ettiğini söyler.¹¹⁰ Kerhî ve Îsâ b. Ebân'a göre, tahsise uğrayan âmın durumu hakkında tevakkuf edilir; zira -Îsâ b. Ebân'dan rivayet edildiği üzere- tahsise uğrayan âm, delil değerini yitirir.¹¹¹ Basrî'ye göre ise eğer umumdan meçhul bir şey tahsis edilirse, kalan da meçhul olacağı için tevakkuf edilir; yani bu surette tahsise uğrayan âm, durumu beyân edilmediği müddetçe delil olmaktan çıkar. Malum bir şey tahsis edildiğinde ise tahsisin dışında kalan kısım tahsisten önce olduğu gibi umum ifade etmeye devam eder.¹¹² Semerkandî, Semerkand meşâyihünün, tahsise uğrayan âmın, katî olmasa da zannî olarak delil olmaya devam ettiği görüşünde olduklarını aktarır ki bu, Debûsî'nin görüşüdür. Serahsî ve Pezdevî de bu konuda Cessâs ve Debûsî'yi takip etmiştir.¹¹³ Semerkandî ise bu konuda Basrî ile aynı görüştedir.¹¹⁴

2.10. Nassa ziyadenin beyân ya da nesih oluşu

Debûsî, nastaki hükme ziyade bir hüküm ya da husus içeren bir nassın ya da haberin varlığı durumunda, söz konusu ziyadeyi nesih türlerinin dördüncüsü olarak zikreder ve nassa ziyadenin sureten olmasa da mânâ itibariyle nesih olduğunu söyler.¹¹⁵ Cessâs'a göre, nassa ziyade, nassın bağımsız olursa ve nassın hükmü yerleştikten sonra gelirse nesih olur; aksi takdirde, yani nassa mukarin gelirse, ziyade, nasla birlikte bütün olarak değerlendirilir ve ona göre amel edilir.¹¹⁶ Basrî'nin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmemiş; Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979)¹¹⁷ ve Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise ancak bazı şartlarla kabul etmişlerdir.¹¹⁸ Semerkandî'nin aktardığına göre Mâtürîdî bu hususta delil olmadan bir şey söylenemeyeceği

¹¹⁰ Cessâs, *Fusûl*, I, 131-134.

¹¹¹ Cessâs, *Fusûl*, I, 131; Basrî, *Mu'temed*, I, 265, 268; Semerkandî, *Mizân*, I, 423. Kerhî, tahsis delili muttasıl ise (istisna gibi) tahsise uğrayan âm mecaza dönüşmeyeceği için kalan kısım ile ihtiacın caiz olduğunu, delil munfasıl ise caiz olmadığını söyler (Cessâs, *Fusûl*, I, 131; Basrî, *Mu'temed*, I, 265; Semerkandî, *Mizân*, I, 422).

¹¹² Basrî, *Mu'temed*, I, 269; Debûsî, *Takvîm*, s. 105. Serahsî bu görüşü ufak bir değişiklikle Kerhî'nin görüşü olarak aktarır (*Usûl*, s. 113).

¹¹³ Serahsî, *Usûl*, s. 114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 430-431. Abdülaziz el-Buhârî, bu tartışmayı âmın hükmü ile ilişkilendirir. Buna göre âmın bütün fertlerini istiâb ve istiğrak cihetinden kapsadığını savunanlar, tahsise uğrayan âmın -doğası gereği- delil değerini yitirdiğini; âmın fertlerini içtima (çoğunluk) cihetinden kapsadığını savunanlar ise tahsise uğrayan âmın kalan kısım için delil olmaya devam ettiğini söylerler (*Keşfü'l-esrâr*, I, 429). Ancak söz konusu ilişkilendirme Debûsî açısından isabetli değildir zira o âmın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığını savunduğu halde, tahsise uğrayan âmın delil değerini yitirdiğini değil, katî olmaktan çıkıp zannî bir delile dönüştüğünü söyler.

¹¹⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 423, 425.

¹¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 231-233. Serahsî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmeyen Şâfiî'nin delillerini incelerken, kendilerinin de nassa ziyadenin sureten nesih olduğunu iddia etmediklerini, ancak bunun manen nesih olduğunu savunduklarını söyler (*Usûl*, s. 352). Burada kelâmî bir mülahazadan çok; bilhassa zina cezasında sürgün ve yemin kefaretinde azad edilecek kölenin müslüman olma şartı gibi, iki mezhebin ihtilaf ettiği fûrû meselelerinde Hanefî pozisyonunu temellendirme çabasının ön planda olduğu anlaşılmalıdır.

¹¹⁶ Cessâs, *Fusûl*, I, 443.

¹¹⁷ Iraklı Hanefî-Mu'tezilî âlim. Biyografisi için bk. Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

¹¹⁸ Basrî, *Mu'temed*, I, 405.

kanaatindedir.¹¹⁹ Görüldüğü üzere nassa ziyadenin nesih olduğunu en açıklıkla savunan Debûsî'dir ve o bu hususta Mu'tezilî âlimlere de kısmen muhalefet etmiştir. Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Debûsî ile aynı görüştedir.¹²⁰ Bu görüş daha sonra Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü haline gelmiştir.

2.11. Te'bîd lafzı bulunduran nassın neshi

Debûsî'ye göre, belli bir vakitle sınırlı olmak üzere varid olan emir ve nehiyler gibi, ebediyen sabit olduğu nassın içinde bildirilen hükümlerin de neshedilmesi caiz değildir.¹²¹ Mesela "Sana uyanları kıyamete kadar inkâra sapanların üstüne geçireceğim"¹²² ayetinin, "kıyamete kadar" ifadesinden dolayı neshedilmesi mümkün değildir. Cessâs ile Mâtürîdî de bu görüştedir ve bu konuda Serahsî ve Pezdevî de Debûsî'yi takip etmişlerdir.¹²³ Böyle bir nassın neshedilmesi bedâ anlamına geleceği için buna karşı çıkmıştır. Basrî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise te'bîd lafzı ile varid olan emir ve nehiylerin neshini caiz görür.¹²⁴ Bu görüşte olanlar te'bîd lafzıyla varid olan nassın neshini, umumun tahsisine benzetmişlerdir.¹²⁵ Semerkandî, te'bîd lafzı bulunduran nassın neshedilemeyeceğini, böyle bir lafzın neshedilebileceğini söyleyenlerle bunu kabul etmeyenler arasında ise sadece lafzî bir ihtilaf olduğunu ve sonuçta aralarında çok fazla fark olmadığını savunur.¹²⁶ Bu konuda Iraklı ve Mâveraünnehirli Hanefiler arasında bir ihtilaf bulunmadığı ve Mu'tezile'nin görüşüne meyleden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin görüşünün de Semerkandî tarafından te'vil edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

2.12. Beyânın ihtiyaç anından sonraya ertelenmesi

Beyân edilmeden de zahiriyle amel edilebilecek durumda olan nasların –mesela- tahsis ya da takyid edildiklerine dair beyânın, ihtiyaç anından sonraya ertelenmesinin caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Debûsî, istisna ve şart gibi beyânların ancak beyân edilecek nassa mukarin geldiklerinde beyân olarak isimlendirileceklerini, bu tür beyânların ertelenmesi durumunda artık bunlara beyân değil nesih denilmesi ve bunların nesih şartlarını taşıması gerektiğini söyler.¹²⁷ Kerhî, Cessâs, Ebû Âli el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadı Abdülcebbar, Basrî, Serahsî,

¹¹⁹ Semerkandî'nin Mâtürîdî'den aktardığı görüş, bu haliyle kendi içinde çelişkilidir. İfadede tahkikten kaynaklanan bir hata olduğu farz edilirse, Mâtürîdî'nin, nassa ziyadenin nesih ya da beyân oluşu konusunda delil olmadan bir şey söylenemeyeceği kanaatinde olduğu söylenebilir. Ancak eserin başka bir tahkikinde de ibare bu şekildedir: قال شيخنا ابو منصر الماتريدي رحمه الله إنه يجوز أن يكون بطريق البيان ولا يجوز بطريق النسخ ولا يحمل على احدهما الا بدليل en-Neseft de "ashabımıza göre" nassa yapılan tahsis ya da takyid kabilinden ziyadenin nesih değil beyân olduğunu söyler (*Tebşira*, II, 383).

¹²⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 349 vd; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 279.

¹²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 235.

¹²² Âl-i İmran 3/55.

¹²³ Cessâs, *Fusûl*, I, 362; Serahsî, *Usûl*, s. 336; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 241-243.

¹²⁴ Basrî, *Mu'temed*, I, 382-383; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 242.

¹²⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 382-383; Semerkandî, *Mizân*, II, 991-993.

¹²⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 991-993.

¹²⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 221-227.

Pezdevî de gereğince amel edilebilmesi için beyâna ihtiyaç duyulan hükümlerin beyânının ertelenmesini caiz görmezler.¹²⁸ Cessâs'a göre mezhep imamlarının nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmeleri, beyânın tehirini caiz görmediklerini gösterir.¹²⁹ Semerkandî, bu tür beyânın tehirini caiz görmeyenlerin Irak Hanefileri ve Mu'tezile olduğunu, Semerkand meşâyihinin ise bunu caiz gördüğünü aktarır. Semerkandî'ye göre bu tartışma, âmmin hükmü ile ilişkilidir; umumun kat'îliğini savunanlar, beyânın tehirini caiz görmezken, umumun kat'îliğini kabul etmeyenler, beyânın tehirine cevaz verirler.¹³⁰ Görüldüğü üzere hemen hemen hiç muhalifî olmaksızın mezhep usûlcüleri tarafından savunulmakta olan beyânın tehirinin caiz olmadığı görüşü, Semerkandî tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmektedir.

2.13. Aslın muallel olup olmadığına dair delil aranması

Kerhî ve Cessâs'a göre, belli bir kıyas işleminde asıl olarak kabul edilecek meselenin, muallel ve o kıyasta asıl olmaya elverişli olduğuna dair müşahhas delil aramaya gerek yoktur; kıyasın meşrûyetini ve gerekliliğini gösteren icmalî delillerin varlığı yeterlidir. Debûsî ise asılların prensipte muallel olduğunu kabul etmekle birlikte, ona göre bazı mansus meselelerin muallel olmadığı bilindiğine göre, belli bir mansus meselenin muallel ve o fer'e asıl olmaya uygun olduğuna dair delil olmadığı sürece o asılla o fer arasındaki kıyas, "amel edilmesi vacip" (itiraza kapalı ve hasmî ilzam eden) bir kıyas olmaz.¹³¹ Basrî, bir konuda kıyas yapılabileceğine dair ümmetin icmâ şartını arayan Bısr el-Merisî'ye (ö. 218/833) ve bu konuda özel delil arayanlara itiraz eder ve sahabenin kıyas yapmak için böyle deliller aramadığını söyler.¹³² Semerkandî bu tartışmada her iki görüşü de savunucularını zikretmeksizin belirttikten sonra Debûsî'nin değil, Kerhî ve Cessâs'ın yanında yer alır. Ona göre "asıllar prensip olarak mualleldir; çünkü Allah'ın hükümleri hikmetlere ve kulların maslahatlarına mebnidir".¹³³ Semerkandî, Debûsî'nin, mütekaddim dönemde de bir grup tarafından savunulduğu anlaşılan ve kıyası sınırlayan bu görüşüne karşılık, Irak Hanefilerinin görüşünü tercih etmiştir.

2.14. Hükmün nassa ya da illete izafe edilmesi

Debûsî'ye göre, illeti belirtilmeyen mansus hükümler için illet belirlendiğinde, söz konusu hüküm o illete değil, -tıpkı illet belirlenmeden önce olduğu gibi- nassa izafe edilir.¹³⁴

¹²⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 259-260; Basrî, *Mu'temed*, I, 315; Saymerî, *Mesâil*, s. 98-104. Basrî, mücmelin beyânı konusunda işlediği beyânın tehiri meselesinde, Kerhî'nin mücmelin beyânında tehiri caiz görürken umûmun beyânında bunu caiz görmediğini, Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın ise hem umûmda hem de mücmelde beyânın tehirini kabul etmeyip bunu nesih olarak gördüklerini aktarır.

¹²⁹ Cessâs, *Fusûl*, I, 260.

¹³⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 521.

¹³¹ وقيل هذا الدليل نحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتتمل واحد بعينه من الجملة أن لا يكون معلولا (Debûsî, *Takvîm*, s. 302).

¹³² Basrî, *Mu'temed*, II, 240.

¹³³ Semerkandî, *Mizân*, II, 895-898.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 291, 294. Debûsî, hükmün illete taalluk etmesi durumunda ta'lîl ile hükmün değiştirilmiş olacağını, ayrıca tespit edilen illet dışında, hükümle irtibatı olan diğer illetlerin devre dışı bırakılmış olacağını söyleyerek hükmün illete izafe edilmesine karşı çıkar (*Takvîm*, s. 294-295).

Cessâs aslın hükmünün nas ya da icmâ ile, fer'ın hükmünün ise illetle sabit olduğunu söyler.¹³⁵ Serahsî de aynı görüştedir.¹³⁶ Semerkandî, Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihine göre, mansus hükmün, illet olduğu belirlenmiş olan vasıf ile sabit olmasının kıyasın geçerlilik şartlarından biri olduğunu söyler. Semerkandî'nin aktardığına göre Iraklı Hanefiler bunu şart koşmamış ve hükmü illete değil nassa izafe etmişlerdir.¹³⁷

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

a. Kâsır illet. Debûsî'ye göre aslın illeti olarak tespit edilen vasfın başka fer'lere aktarılamayan bir vasıf olması (kâsır illet) caiz değildir. Bir başka deyişle, illetin müteaddî olması, geçerlilik şartlarından biri, hatta illetin yegâne hükmüdür. Kâsır illetle ta'lil, kıyasın (aslın hükmünün fer'lere aktarılması) amacına uygun olmadığı için anlamlı ve geçerli olmaz. Şâfiîler ise kâsır illetle ta'lili caiz görürler.¹³⁸ Kâsır illet tartışmasının en tipik örneği, altı ribevî malın zikredildiği hadiste, altın ve gümüş için semeniyet (para niteliği taşıma) vasfıdır. Hanefilere göre semeniyet vasfı, altın ve gümüşten başka mallarda bulunmadığı ve bu sebeple başka fer'lere aktarılamayacağı için, illet olarak kabul edilemez. Şâfiîler ise kâsır illeti kabul ettiklerinden dolayı, altın ve gümüşte ribâ cereyan etmesinin illeti olarak semeniyet vasfını esas alırlar.¹³⁹

Kâsır illet meselesi, Hanefilerle Şâfiîlerin arasında çokça dile getirilen ihtilaf konularından biri olup, genel kabul, Hanefilerin kâsır illetle ta'lili caiz görmediği yönündedir. Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî,¹⁴⁰ Cessâs,¹⁴¹ Serahsî,¹⁴² Pezdevî,¹⁴³ Saymerî¹⁴⁴ de bu görüştedir. Ancak Semerkandî, Semerkand meşâyihinin, -bir önceki maddede zikredilen görüşlerinin bir sonucu olarak- kâsır illetle ta'lili kabul ettiklerini aktarır ve bunu kabul etmeyenlerin Iraklı Hanefilerle birlikte Debûsî ve takipçileri olduğunu söyler.¹⁴⁵ Basrî; Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin, söz konusu meselede nas ya da icmâ gibi bir delil olmadıkça kâsır illetle ta'lili caiz görmediğini, Kadı Abdülcebbar'ın ise bunu caiz gördüğünü aktarır ve kendisi

¹³⁵ Cessâs, *Fusûl*, II, 317.

¹³⁶ Serahsî, *Usûl*, s. 419.

¹³⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 904.

¹³⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 904.

¹³⁹ Debûsî'nin aktardığı kâsır illet tartışması ve örnek için bk. *Takvîm*, s. 265-267, 280, 291.

¹⁴⁰ Semâni, *Kavâtr*, II, 102-103. Semâni, Ebû Abdullah el-Basrî ile Debûsî'nin gerekçelerini mukayeseli olarak aktarır. Ebû Abdullah kâsır illete faydasız olduğu ve faydasız bir şey Allah'a izafe edilemeyeceği için karşı çıkarken, Debûsî, müstenbat illetin ta'lilinin zannî oluşundan dolayı ilim değil amel gerektirdiği; kâsır illetin de ilim gerektirmediği, kendisiyle amel de edilemediği için bir faydası olmadığı gerekçesi ile itiraz eder. Görüldüğü gibi Ebû Abdullah'ın kelâmî temellendirmesine karşı Debûsî, epistemolojik bir temellendirmeye başvurur.

¹⁴¹ Cessâs, *Fusûl*, II, 290-91.

¹⁴² Serahsî, *Usûl*, s. 407-408.

¹⁴³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 450-451.

¹⁴⁴ Saymerî, *Mesâil*, s. 291-92.

¹⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 904-905. Semerkandî, Debûsî'nin öne sürdüğü kıyasın geçerlilik şartlarını incelerken, üçüncü şart olan "illetin müteaddî olması" şartının da tahkik ehli olan Semerkand meşâyihî tarafından "bu şartın kabul edilmesinin kıyası geçersiz kılacağı" gerekçesiyle reddedildiğini söyler (*Mizân*, II, 913).

de Kadı Abdülcebbar'ın görüşünü destekleyerek kâsır illetle ta'fili caiz görür.¹⁴⁶ Anlaşıldığı üzere bu tartışmada Mu'tezile'ye nispet edilen âlimler arasında da ihtilaf söz konusudur; ilk dönem Mu'tezilî âlimler kâsır illetle ta'fili caiz görmez iken, Basrî ve Kadı Abdülcebbar gibi sonraki Mu'tezilîler bunu caiz görmüşlerdir. Debûsî, bu ihtilafta ilk dönem Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemiş ve sonrakilere muhalefet etmiştir.

b. Kıyasın hükmü. Debûsî'ye göre illetin (Serahsî ve Pezdevî'ye göre kıyasın) tek hükmü, ta'diyedir; daha açık bir deyişle, illetin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır.¹⁴⁷ Semerkand meşâyihına göre ise asıldaki mananın mislinin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'de de sabit olmasıdır.¹⁴⁸ Yine buradan hareketle Debûsî, kıyasın, bir hükmün kendisini, sıfatını, şartını ya da illetin şartını baştan ispat etme hususlarında geçerli olmadığını; ancak hakkında ihtilaf olmayan bir hükmün, konusuna mahsus ya da başka konularda da geçerli olabilecek bir hüküm oluşu hususundaki ihtilafta geçerli olduğunu söyler.¹⁴⁹ Semerkandî'ye göre ise Debûsî'nin zikrettiği tüm bu hususlarda kıyas caizdir.¹⁵⁰ Buna göre mesela nikâhta şahitlerin ya da velinin mevcudiyetinin şart olup olmadığı, Debûsî'ye göre kıyasla belirlenecek bir mesele değildir; çünkü bu bir hükmün şartıdır ve sıfatları ve şartları ile birlikte şer'î hükümler, ancak şer' tarafından ibtidâen konulur. Buna karşılık mesela abdestteki meshin üç kere yapılması konusunda, mestlerin üzerine yapılan meshe kıyas edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilaf, kıyasa dayalı bir ihtilaftır ve bu konuda kıyasa binâen görüş beyân etmek caizdir.¹⁵¹

2.15. İletin tahsisi

İletin tahsisinin caiz olup olmadığı tartışması, Mu'tezile'ye mensubiyeti tespitinde temsil gücü yüksek tartışmalardan biridir; zira illetin tahsisinin kabul edilmesi, -mesela Semerkandî ve Ebû'l-Yûser el-Pezdevî tarafından açıkça- Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. İletin tahsisini kabul edenler ise etmeyenleri, fikhın inceliklerini bilmemekle suçlayarak Haşeviyye'ye nispet etmiştir.¹⁵² Bu tartışma, istihsan, illetin tanımı,¹⁵³ kıyasın geçerliliği için illetin tard

¹⁴⁶ Basrî, *Mu'temed*, II, 269.

¹⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 294.

¹⁴⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 921.

¹⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 295.

¹⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 921-923.

¹⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 296, 299.

¹⁵² Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, s. 459.

¹⁵³ İletin tanımının illetin tahsisi meselesi ile irtibatlı şu açıdan kurulabilir: Akli illetlerden farklı olarak şer'î illetin hükme emare olup hükmü gerektirmediğini söyleyenler açısından illetin tahsisini kabul etmekte bir problem olmaz; zira bir emare var olduğu halde onun işaret ettiği şeyin bulunmaması mümkündür. Gökyüzünde yağmurun işareti sayılan bulutlar görüldüğü halde bazen yağmurun yağmaması gibi (Haniyeh, "İletin Tahsisi", s. 105-136; 120). Cessâs ve Debûsî de illeti emare/alâmet olarak tanımlamışlardır (Cessâs, *Fusûl*, II, 289 ve başka yerler, Debûsî, *Takvîm*, s. 15). Ancak Debûsî, illetin emare oluşunun, illetle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini vurgular ve şer'î illetlerin zatlari itibarıyla değil fakat Şâri'nin onları gerektirici (mücib) kılması ile hükmü gerektirdiklerini söyler (*Takvîm*, s. 306).

etmesinin şart olup olmaması, ictihadda hata-isabet tartışmaları gibi usûlî; aslah görüşü, ıstîtaât gibi kelâmî meselelerle de yakın bir ilişkisi olan çok boyutlu bir tartışmadır. İletin tahsisisi, illet bütün gerekli şartlarıyla var olduğu halde hükmün bulunmaması anlamına gelir. Bazı âlimlere göre bu, illet olarak belirlenen vasfın sıhhatini bozan, onu illet olmaktan çıkaran bir kusurdur ki bu âlimler illetin tahsisini kabul etmezler.¹⁵⁴ İletin tahsisini kabul edenlere göre ise illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illetin tesirini engelleyen bir mâninin ya da başka bir illetin bulunması sebebiyledir ve illetin bir meselede hükmünü ortaya çıkarmaması, illeti tamamen yok saymayı gerektirmez. İstihšana dayalı olarak verilmiş hükümler ve ruhsat kabilinden hükümler, illetin tahsisine örnek olarak gösterilmiştir.¹⁵⁵ Semerkandî'nin aktardığına göre, Mâtürîdî'nin de dahil olduğu Semerkand meşâyihî, illetin tahsisini caiz görmemiş, Mu'tezile, Irak meşâyihî ve Debûsî ise bunu caiz görmüştür.¹⁵⁶ Ayrıca Şâfiîlerin illetin tahsisine karşı çıktığı, Mâlikîlerin ise bir kısmının bunu kabul ettiği, bir kısmının ise etmediği rivayet edilmektedir.¹⁵⁷

Debûsî, illetin tahsisine müstakil olarak değil, illetin nasıl belirleneceğini ele aldığı bölümde değinir. Burada Debûsî, illetin sıhhatini tespit etmede tard¹⁵⁸ metodunun kullanılmasını eleştirir ve tardın değil illetin mülâim (Hz Peygamber'den ve seleften gelen kıyaslara uygun) ve müessir (hüküm üzerinde etkili) olmasının esas alınması gerektiğini savunur. O, tard yerine tesiri kabul etmenin, illetin tahsisini kabul etmeyi gerektireceği sonucuna varır.¹⁵⁹ Ona göre tardı kabul edenler, illet ile hüküm arasında -aklı illetlerde olduğu gibi- doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi kurduklarından, şer'î illetlerin tahsise uğramasını kabul etmemişlerdir. Debûsî onların bu görüşüne çeşitli açılardan karşı çıkar ve illetin tahsisinin caiz olduğu görüşü üzerinde "selefin ve halefin" ittifakı olduğunu söyler.¹⁶⁰ Mâtürîdî, illetin tahsisini batıl saymış ve bunu caiz görenlerin, Allah'ı sefeh ve abesle iştigal etmekle tavsif etmiş olacaklarını söylemiştir.¹⁶¹ Mâtürîdî'nin görüşünü aktaran Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, illetin tahsisini kabul etmenin, istitaatin fiilden önce olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini söyleyerek meselenin başka bir kelâmî boyutunu da vurgular.¹⁶² Cessâs, illetin tahsisini hararetle savunur ve bu görüşü hocaları aracılığıyla ilk Hanefî imamlarına da nispet eder.¹⁶³ Ebû'l-Hüse-

¹⁵⁴ Haniyeh, "İletin Tahsisi", s. 112-113.

¹⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, II, 356-366; Pezdevî, *Ma'rife*, s. 164-166.

¹⁵⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 898-899. Gazzâlî, illetin tahsisini en şiddetli savunan kişinin Debûsî olduğunu söyler (*Şifâü'l-ğalîl*, s. 465). Ancak Debûsî'den önce Cessâs, illetin tahsisini müstakil bir başlıkta ele almış ve şiddetle savunmuştur.

¹⁵⁷ Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 169.

¹⁵⁸ Tard/İttirad: Bidüziyelik, biteviyelik. Hükmün istisnâsız bütün cüzleri kapsamı. İletin bulunması halinde hükmün de hep bulunması durumu (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 215).

¹⁵⁹ ولهذا جوزنا الخصوص على العلل بأن توجد ولا حكم لأننا لم نجعل دليل صحتها اطرادها لتفسد بزوال الإطراد بل جعلنا دليل الصحة معنى هو مؤثر في الحكم صار وصفا لما هو ركن العلة فيجوز وجود الركن بدون ذلك المعنى (Debûsî, *Takvîm*, s. 312).

¹⁶⁰ وأن العلل بظاهر أوصافها تقبل الخصوص بدلائلها المؤثرة باتفاق من السلف والخلف جميعا (Debûsî, *Takvîm*, s. 318).

¹⁶¹ Pezdevî, *Ma'rife*, s. 164-166; Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 169.

¹⁶² Pezdevî, *Ma'rife*, s. 166-167.

¹⁶³ İletin tahsisini müstakil bir başlıkta ele alan Cessâs, İmam Mâlik'in de illetin tahsisini kabul ettiğini, Şâfiî ve Bîşr b. Ğıyas'ın ise bunu kabul etmediğini aktarır. Cessâs, illetin tahsisinin Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü olduğunu, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını görmüş olan hocalarının onlardan bunun caiz olduğu görüşünü aktardığını,

yin el-Basrî'nin illetin tahsisini kabul etmediği yönündeki ifadesi belirsizlik arz etmektedir.¹⁶⁴ Serahsî ve Pezdevî, bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi takip etmemiş ve illetin tahsisine karşı çıkmışlardır. Serahsî, illetin tahsisinin caiz olmadığına dair müstakil bir fasıl açar ve “asha-bımızdan biri bu görüşün selevin görüşüne aykırı olmadığını iddia etmiştir ki bu çok büyük bir hatadır... Kim şer'î illetlerin tahsisine cevaz verirse, o Ehl-i sünnet'e muhalefet etmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş olur” der. Ayrıca kendilerinin illetin sıhhatini tespit yollarından biri olarak tardı kabul etmemelerinin, illetin tahsisini kabul ettikleri anlamına gelmediğini vurgular¹⁶⁵ ve böylece Debûsî'yi illetin tahsisine cevaz vermeye götüren gerekçeyi çürütmeye çalışır.

Görüldüğü gibi Serahsî, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul etmeyi beraberinde getireceği endişesiyle, bu ihtimalin önünü baştan kapatmak için illetin tahsisini reddetmeyi tercih etmiştir. Ancak Debûsî illetin sıhhatini tespit için tard gibi belirsiz ve öngörülemez bir metod yerine, illetin müessir olmasını şart koşmanın daha objektif ve tutarlı sonuçlara götüreceğini düşünmekte ve illetin tahsisi meselesini de herhangi bir kelâmî bağlamda değil, tamamıyla teknik/usûlî bağlamda ele almaktadır. Serahsî ve Pezdevî'nin ise 'ehlisünnetleşme' sürecinin bir parçası olarak ve teknik değil ideolojik sebeplerle illetin tahsisine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Serahsî ve Pezdevî, hatta Semerkandî bunu kabulden vazgeçmiş olsa dahi, ismen illet olup manen illet olmayan vasıfların varlığını kabul etmekle aslında onlar da illetin tahsisini kabul etmiş olmaktadır.¹⁶⁶ Dolayısıyla, sonraki eserlerde belirtildiği üzere aslında lafzî bir tartışma olan illetin tahsisi meselesi, tartışıldığı dönemin ideolojik bağlamı ile sembolik bir anlam kazanmış ve Mu'tezile'nin alâmet-i fârikası haline gelmiş; Debûsî de mezhebin başlangıcından itibaren büyük oranda savunulan ve mezhebin fûrû birikimini izah için kullanılan bir meseleyi, “Mu'tezile karşıtlığının yoğun olduğu bir dönemde savunmaya devam edecek kadar dikkatsiz olduğu için” eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

2.16. İctihadda hata ve isabet

Bir önceki tartışmayla ilişkili olan bu tartışmada her müçtehidin isabet ettiği ve ictihadî konularda Allah katında tek bir doğru olmadığı görüşü Mu'tezile'ye, Allah katında tek bir

kendi döneminde Bağdat'ta yaşayan, fikhî becerisine güvenilemeyecek birinin ise bunun caiz olmadığı görüşünü ortaya attığını iddia eder. Cessâs'a göre bu tartışmanın temelinde şer'î illetlerin akli illetlerden farklı olarak, hükmü gerektirmediği fakat hükme emare olduğu ilkesi bulunmaktadır. Bu sebeple akli illetlerde tahsis mümkün olmasa da şer'î illetlerde mümkündür. Cessâs'a göre aslında kıyası kabul eden herkes, illetin tahsisini lafzen kabul etmese bile mânen kabul etmekte ve uygulamaktadır. Cessâs burada (genel kural anlamındaki) kıyasın terk edildiği hükümlerden örnekler verir ve konuyu istihsanla ilişkilendirir (*Fusûl*, II, 356-366).

¹⁶⁴ Basrî, *Mu'temed*, II, 284. Basrî'nin *Mu'temed*'deki üslûbu bütün olarak değerlendirildiğinde, illetin tahsisinin caiz olmadığı yönündeki ifadesinin fazla kısa ve net olduğu, bu yüzden ibare hatası ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir (*Mu'temed*, II, 283-293).

¹⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, s. 441-442.

¹⁶⁶ Debûsî, *Takvim*, s. 382; Serahsî, *Usûl*, s. 517-522; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 259-279. Hükmen değil, ismen ve ma'nen illeti kabul etmenin, illetin tahsisini kabul anlamına gelebileceği hakkındaki açıklamaları için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 262-263.

doğru olduğu, müçtehidin elinden gelen ictihâdî çabayı gösterdikten sonra hata etmesi halinde yine de çabasından dolayı sevap kazanacağı görüşü ise Ehl-i sünnete nispet edilir. Ancak bu konuda Eş'ariler de Mu'tezile ile aynı görüştedir.¹⁶⁷ Debûsî bu hususta Ebû Hanîfe'nin "Her müçtehid musîbdir. Allah katında doğru tektir" sözünü aktarır ve doğru tek olduğu halde müçtehidin -bu doğruya isabet ettiremese dahi- mazur görüleceğini ve çabasından dolayı sevap kazanacağını söyler. Ancak doğruyu gösteren deliller apaçık ortada ise müçtehidin buna ulaşmaması kendi çabasının eksikliğinden kaynaklandığı için müçtehid hataya nispet edilir ve kınanır. Yalnız Allah'ın sıfatları konusundaki ictihad bu kapsamda değildir; bu husustaki deliller yakîni bilgiye ulaştırarak şekilde açık olduğundan, bu konularda doğruya ulaşmayan müçtehid dalalet ve bid'atla suçlanır.¹⁶⁸ Cessâs, amelî konularda her müçtehidin musib olduğu görüşünü Hanefî imamlarına nispet eder ve Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır.¹⁶⁹ Basrî, her müçtehidin içtihadında ve bu ictihadla ulaştığı hükümde (ibtidâen ve intihâen) isabetli olduğu görüşünü Ebû Ali, Ebû Hâşim gibi Mu'tezilî imamlara nispet eder.¹⁷⁰ Semerkandî'nin aktardığına göre Mâtürîdî, müçtehid isabet ederse ecir alacağını, yanlış sonuca ulaşırsa ibtidâen ve intihâen hataya nispet edileceğini savunmuştur.¹⁷¹ Bu görüşü aktaran Semerkandî, kendisi Debûsî'nin de savunduğu görüşü benimser ve bunun Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu söyler.¹⁷²

Musavvibe-muhattie tartışmasında her müçtehidin isabet ettiği görüşü, aralarında ufak farklar olmakla birlikte, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye tarafından genel hatları ile savunulmuştur. Asıl ihtilaf noktası ise doğrunun tek ya da birden fazla oluşu hakkındadır. Her iki tartışmada da Debûsî, mezhep âlimleri tarafından tekrarlanan ve benimsenen Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almış ve tipik Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı benimsemiştir.

3. Değerlendirme

İlk başlıkta ele aldığımız kelâmî tartışmalarda Debûsî'nin görüşünün bazı hususlarda belirsizleştiği, görüşünün tespit edilebildiği noktalarda ise Mâtürîdîlikle paralel bir tutum takındığı anlaşılmaktadır. Mukayeseli olarak incelediğimiz usûl meselelerinin objektif bir değerlendirmesi de Debûsî'nin Mu'tezile'ye mensup olarak kabul edilmesi için yeterli veri olmadığını göstermektedir. Zira Debûsî'nin her konuda belli bir tarafta yer almak için özel bir çaba sarf etmediği, bazı konularda Mâtürîdî ile aynı görüşü benimserken, bazı konularda da Mu'tezile'den bir grupla aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Bunun yanında, Semerkand ulemâsını temsil ve Mâtürîdî'yi takip eden Semerkandî de bazı konularda Mu'tezile ile aynı

¹⁶⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 1051-1052.

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 307-314; a.mlf., *Esrâr*, I, 201.

¹⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, II, 378-379.

¹⁷⁰ Basrî, *Mu'temed*, II, 370-371.

¹⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 1050-1051.

¹⁷² Semerkandî, *Mizân*, II, 1052-1056.

görüşü benimseyebilmektedir. Dolayısıyla bazı usûl tartışmalarında Mu'tezile ile aynı görüşü savunmuş olması, Debûsî'nin Mu'tezile'ye nispet edilebilmesi için yeterli bir veri değildir. O halde Debûsî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilerek eleştirilmesinin, onu takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin dahi onun adını eserlerinde ısrarla zikretmemesinin, sadece *Takvîm*'deki Mu'tezile ile paralel bazı görüşleri ile izah edilemeyeceği açıktır. Bu bağlamda Debûsî'nin kelâmî yönelişinin tespit edilmesi de zikrettiğimiz durumun izahına bağlıdır.

Debûsî'nin ilmî hayatı, Maverâünnehir'de Hanefî mezhebinin kelâmî kimliğinin ortaya çıkmaya başladığı bir döneme tekabül eder. Teşekkül döneminde kendilerini fıkıh dışındaki alanlarda belli bir ekole nispet etme ihtiyacı duymayan, bu sebeple de kelâmda farklı temayüller sergileyebilen Hanefî âlimler, hicrî V. asrın başlarından itibaren kelâmî pozisyonlarını netleştirme ve fikhî mesâîlerini kelâmî yönelişleri ile tutarlı olarak ortaya koyma ihtiyacı duymuşlardır. Bu doğrultuda Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve özellikle Semerkandî gibi Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin, Ebû Hanîfe'den nakledilen kelâmî görüşlerle uyumlu bir Hanefî kelâm anlayışı inşa etmeyi hedeflediği ve bunun için de Hanefî mezhebinin Irak bölgesindeki teşekkül döneminde mezhebe giren bazı Mu'tezilî görüşleri ayıklama çabası içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Semerkandî'nin Hanefî mezhebinin sonraki anlamda "ehli-sünnetleşme" yönünde bir projesi olduğunu ve bu proje çerçevesinde mezhebin usûlünü yeniden yorumlayarak usûl eserini yazdığını söylemek mümkündür. Bunun için zikrettiğimiz âlimler, o döneme kadar çok fazla tanınmayan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin eser ve görüşlerinin bu kimlik inşasında uygun olacağını düşünerek onun kelâmî görüşleri ile uyumlu bir mezhep usûlü ortaya koymaya çalıştılar.¹⁷³

Aslında hicrî V. asrın başında Mu'tezilî görüşlerin mezhep usûlünden çıkarılması girişimlerinin belirsiz de olsa Debûsî ile başladığı söylenebilir. Nitekim Debûsî'nin bazı konularda Mu'tezilî görüşü benimsemediği ya da yumuşatmaya çalıştığı, pek çok konuda da Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaştığı yukarıdaki örneklerle gösterilmiştir.¹⁷⁴ Debûsî'den sonra gelen Serahsî ve Pezdevî'de belirgin işaretleri bulunan Mu'tezile'den soyutlanma girişiminin¹⁷⁵ Semerkandî'de çok daha açık ve bilinçli bir çabaya dönüştüğü ve Semerkandî'nin usûl literatürünü bu açıdan yeni bir okumaya tabi tuttuğu iddia edilebilir. Öte yandan, Semerkandî'nin -ideolojik gerekçelerle- mezhebin kökenindeki Mu'tezilî eğilimi söküp atma çabası, onun Debûsî hakkındaki eleştirilerinin tarafsızlığını sorgulanır hale getirmektedir. Semerkandî ve Nesefî'nin Kerhî ve Cessâs gibi, Mu'tezile ile ilişkileri bariz olan Hanefî âlimler hakkında bir şey söylemedikleri halde, Mu'tezile'ye nispet edilmesi çok daha zor olan Debûsî'yi Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmelerinin ardında başka sebepler de olmalıdır.¹⁷⁶

¹⁷³ Bu izahın detayları için bk. Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 78-80.

¹⁷⁴ Debûsî, Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaştığı durumlar da dahil olmak üzere, eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'nin ismini zikretmez.

¹⁷⁵ Meselâ Pezdevî'nin eserine Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığı izah ederek başlaması, Serahsî'nin illetin tahsisini kabul etmenin mezhepten sapma ve Mu'tezile'ye meyletme anlamına geldiğini söylemesi, bu işaretlerden bazılarıdır (Serahsî, *Usûl*, s. 441-442; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 19-25).

¹⁷⁶ Semerkandî'nin tavrı, Serahsî ve Pezdevî'de görülür; bu iki usûlcü, Mu'tezile ile yakın ilişki içinde olan ve usûlde

Debûsî'nin eserinin bölgedeki etkisi ve başarısı, bu tavrın sebeplerinden biri olarak görülebilir. Neseî ve Semerkandî, Iraklı Hanefîleri entelektüel açıdan rakip olarak görmedikleri halde, kendileri ile aynı bölgede yaşamış ve kendilerine kadar yazılmış en başarılı ve en etkili usûl eserinin sahibi olan Debûsî'nin görüşlerini hedefleri açısından bir tehlike olarak görmüş olmalıydılar. Hakikaten Debûsî'nin *Takvîm*'i Hanefî usûl literatürüne kısa sürede damgasını vurmuş, kendisinden hemen sonra gelen Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerinin de temel kaynağını oluşturmuştur.¹⁷⁷ Debûsî'nin çeşitli konularda Iraklı Hanefîlerin ve Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmış olmasına ve bu manada "ehlisünnetleşme" yönünde bir girişimi kısmen başlatmasına rağmen, görünüşe göre Neseî ve Semerkandî, Debûsî'nin bu çabasını yeterli bulmamışlar ve onu Mu'tezilî görüşleri farkında olmadan benimsemekle suçlamışlardır. Bu doğrultuda özellikle umûmun kat'ılığı ve illetin tahsisi gibi konular, Hanefîlikle Mu'tezile arasına mesafe koymak ve Hanefîlere müstakil bir kelâmî kimlik kazandırmak isteyen Semerkandî ve Neseî tarafından, sahip olduğundan daha derin anlamlar yüklenerek sembolik bir mahiyete büründürülmüştür.

Hakikatte Debûsî'nin kelâmî konulardaki tavrı, usûl ve fıkıh açısından kelâmî konulara karşı kayıtsız bir görüntü çizme ve usûlün kelâmî ile irtibatlı konularının kelâmî imalarını göz ardı etme şeklinde tezahür etmektedir. Ancak kanaatimizce bu durumu, Semerkandî'nin iddia ettiği gibi, onun bu husustaki bilinçsizliğine ve yaşadığı bölgede kendisinden önce ve kısmen kendi döneminde var olan Mu'tezile karşıtı çabadan haberdar olmayışına bağlamaktan ziyade, söz konusu çabaya kendisinin yaptığı ya da belli sebeplerle yapmaktan kaçındığı katkıyı bilinçli olarak gizleme arzusuna bağlamak daha isabetli olur. Zira Debûsî, Hanefî usûlünün temellerinin atıldığı Bağdat'ta mezhebe bazı Mu'tezilî görüşlerin sirayet etmiş olduğunu ve bu görüşlerin, kelâm sahasında Mu'tezilenin ciddî eleştiriler aldığı hicrî V. asır Mâverâünnehir'inde savunulmasının gittikçe zorlaştığını fark etmiş olmalıdır. Ancak o, kendi ifadesiyle "kişilere değil delillere olan inancı"¹⁷⁸ sebebiyle, bu görüşlerin bir kısmını onaylamış ve bunların mezhepten temizlenmesinin mezhebin özüne müdahale anlamına geleceğini düşünmüş; bu doğrultuda, bu konuları mümkün olduğunca çalışmalarının dışında tutmaya ve temel ilgi alanı olan fıkıh ve usûle kelâm konularının girmesini önlemeye çalışmış olabilir.

Debûsî'yi böyle bir hassasiyete sürükleyen konjonktürel durum üzerinde de düşünmek gerekir. Mâverâünnehir bölgesi, Hanefî mezhebinin ve Hanefî anlayışla paralellik arz eden ve sonrasında Mâtürîdîlik adını alacak olan Mâverâünnehir sünnî ekolünün kalesi

bazı konularda Mu'tezile ile paralel görüşleri savunan Cessâs'tan saygı ile söz etmişler; ancak Debûsî'nin adını ne onun görüşlerini aktarırken, ne de eleştirirken anmışlardır.

¹⁷⁷ Hicrî 489 yılında Bağdat'a giden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, burada Debûsî'nin kitaplarını aldığını söylemesi, Debûsî'nin vefatından hemen sonra eserlerinin İslâm ilim merkezlerine yayıldığını gösterir (Hamîdullah, "Usûl al-Fıhın Tarihi", s. 9; Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, XX, 488-491, 488). Debûsî'nin vefatının üzerinden bir asır dahi geçmeden, Sem'ânî ve Gazzâlî'nin doğrudan Debûsî'nin görüşlerini hedef alan eserler yazmaları da *Takvîm*'in ne derece etkili olduğunun göstergesidir (Sem'ânî: *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*; Gazzâlî: *Şifâü'l-ğalil fi beyâniş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-talîl*).

¹⁷⁸ Debûsî *el-Esrâr* adlı eserinin girişinde kişileri değil hüccetleri kendisine imam edindiğini söyler (I, 1). Bunun yanında *Takvîm*'de delillerin terk edilip bunun yerine mezhep taassubunun yaygınlaşmasını eleştirir (s. 399).

durumundaydı. Debûsî'nin gençlik yıllarına kadar bölgeyi idare etmiş olan Sâmânîler Hanefî mezhebine mensuptu.¹⁷⁹ Makdisî de bölge halkının “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mensubu” olduğunu aktarır.¹⁸⁰ Sonuç olarak hicrî IV. ve V. asırda bölgede güçlü bir Mu'tezilî varlığından söz edilmemektedir. Bununla birlikte, Mâtürîdî başta olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinin Mu'tezile karşıtı eserler yazmış olmaları ve Mu'tezile karşıtlığını gösteren kimi vâkıaların kaynaklara yansımış olması, Semerkand ve Buhâra'da Mu'tezile karşıtı bir atmosferin varlığını ortaya koymaktadır. Söz konusu muhalefeti gösteren anekdotları derlediği çalışmasında Özen, Mu'tezile mezhebinin Mâverâünnehir'de ciddi bir yayılma göstermemesine rağmen bölge âlimlerinin Mu'tezile'yi hedef haline getirmesini, Mu'tezile ile ilişkili olan Iraklı Hanefîlerle aralarındaki rekabet ve Mu'tezile metot ve görüşlerinin Mâverâünnehir'de yaygınlık kazanmasını -güçlü bir muhalefet sergilemek suretiyle- önleme çabası ile izah eder.¹⁸¹ Hicrî V. asrın ortalarında ise Mu'tezile'ye karşı muhalefet tekrar alevlenerek o derece artmıştı ki, Mu'tezile'ye karşı olduğunu açıkça ilan etmemek dahi bir kişinin Mu'tezile'den yana olmakla itham edilmesine yol açabilirdi. Nitekim Abbâsî halifesi Kâdir-billâh'ın 408/1017 yılında Hanefî fakihlerden, Mu'tezilî görüşlerden uzak olduklarını beyân etmelerini istemesi ve Mu'tezile'nin görüşlerinden bahsetmeyi ve bu konularda ders vermeyi onlara yasaklaması; aynı tavrın Gazneli Mahmud tarafından sert bir şekilde Horasan bölgesinde de uygulanması, İslâm dünyasının merkezinde ve doğusunda Mu'tezile'ye karşı oluşan güçlü muhalefetin tezahürleridir.¹⁸² Debûsî'nin kelâmî konularda görüşlerini ifade ederken çoğunlukla kanaatini gizleyişini de zikredilen Mu'tezile karşıtı havanın etkisine bağlamak mümkündür.

İşte Debûsî'nin yaşadığı dönem, Hanefî mezhebinin kelâm anlayışını belirginleştirme yönündeki çabaların sonuç vermeye başladığı, bölgenin Hanefî âlimlerinin Mu'tezile'yi geride bırakarak Hanefî mezhebinin Mu'tezile'den bağımsız bir kelâmî kimliği benimsemesi yolunda ilerlediği bir döneme rastlar. Debûsî'nin kelâmî ilişkisi böyle bir tarihî bağlam içerisinde ele alınmalıdır. *Takvîm ve Esrâr*'da muhaliflerine karşı -kelâmî kimliğinden bağımsız olarak- mezhebini hararetle savunmasından açıkça anlaşıldığı üzere kuvvetli bir Hanefî

¹⁷⁹ Şu anekdot, Debûsî'nin Sünnî-Hanefî anlayışın baskın olduğu bir döneme doğduğunu gösterir: Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) bölge âlimlerini toplayarak, bid'at ve sapkınlığın toplumda yaygınlaşmasını önlemek için Sünnî akideyi ortaya koymalarını istedi. Bu iş için Hanefî âlim Hâkim es-Semerkandî görevlendirildi. Hâkim es-Semerkandî'nin yazdığı *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eser, Sâmânîlerin resmî ilmihali oldu (Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, s. 247).

¹⁸⁰ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 278.

¹⁸¹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Sâmânîlerin son yıllarında Buhâra'da Kaderiyye ve Mu'tezile'nin hakim durumda, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin ise baskı altında olduğunu, Sâmânî vezirinin de Mu'tezilî eğilimlere sahip olduğunu, ancak emirin sünnî bir hocasının çabası ile Mu'tezile'nin Buhâra'dan uzaklaştırıldığını ve böylece bölgede ‘Hanefî’ olmayan kimse kalmadığını aktarır (*Usûl*, s. 197). Ancak bu bilgiler, Sâmânîlerin son yıllarında bölgeyi ziyaret etmiş olan Makdisî'nin ifadeleri ile çelişmektedir. Ayrıca Madelung'un tespitine göre, bölgede Mâtürîdîliğin tebarüz etmesinden önce, amelin imandan bir cüz olmadığı, zâlim de olsa mümin idareciye baş kaldırılamayacağı gibi Mürcii prensipler yaygın idi (“Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie”, s. 247). Bilhassa fukaha Mürciiliğinin Mâtürîdî mezhebine yakın bir anlayış olduğu bilinmektedir. Bu durumda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifadelerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Hicrî IV. asrın başlarında Mâverâünnehir'de Mu'tezilî varlığın ipuçları için bk. Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi”, s. 49-85, 52-53.

¹⁸² Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 186.

olan Debûsî'nin, yaşadığı dönemdeki Hanefî mezhebinin bu gidişatına kayıtsız kalması düşünülemezdi.

Öte yandan böyle bir ortamda Debûsî'nin, ilim anlayışının bir gereği olarak kimi görüşlerini benimsediği Mu'tezile'den yana açıkça tavır alması, onun asıl ilgi alanı olan fıkıh ve usûl alanındaki görüşlerinin güvenilirliğini Mâverâünnehir bölgesi Hanefîleri tarafından sorgulanır hale getirebilirdi. Bunun için, ideolojik yönü ağır basan kelâm tartışmalarını, usûl ve fıkıhtan uzak tutmak için azamî gayret göstermiş, bu sayede kelâmî kimliğe dayalı ithamlardan usûl ve fıkha dair görüşlerini korumayı hedeflemiş olduğu da düşünülebilir. Onun fûrû fikhî esas alan bir usûl yazım metodunu benimsemesinin altında da aynı saikin bulunduğu söylemek mümkündür.¹⁸³ Ancak bazı meselelerdeki görüşlerini, Mu'tezilî görüşlerden bağımsız olarak temellendirmek yönündeki tüm çabasına rağmen Neseî, Semerkandî ve hatta kendisini büyük oranda takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin eleştirilerinden yine de nasibini almıştır. Dolayısıyla her ne kadar hicrî IV. ve V. asırda Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile karşıtı güçlü bir muhalefetin varlığı, bu konuda belirli bir bilinç düzeyine ulaşıldığını gösterse de, Ehl-i sünnet'in temel prensiplerinin henüz kesin olarak yerleşmediği bir dönemde, Debûsî'nin bazı görüşlerinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi, Semerkandî ve Neseî'nin bilinçli müdahalesine bağlanmalıdır.

Debûsî'nin tartışmalı usûl konularındaki görüşleri ve üslûbu -çerçevesini Semerkandî'nin çizdiği bir Ehl-i sünnet anlayışının etkisinde kalmadan- tahlil edildiğinde görülür ki aslında o, Mu'tezilî eğilimlere sahip Irak Hanefîliği ile, ona rakip olarak ortaya çıkan Mâverâünnehir Hanefîliği arasındaki rekabette arabuluculuk görevini ifa etmiş ve Hanefîliğin özünde var olduğu halde Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerin -yukarıda örnekleri görüldüğü üzere- te'vili ve kimi zaman yumuşatılması suretiyle, sünnî muhafazakâr Hanefîler tarafından benimsemesini kolaylaştırmıştır.

Bu anlamda Debûsî'nin Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezilî eğilimler gösteren son Hanefî değil, -mezhepte yaygınlık kazanamayan Mâtürîdî'nin çabalarını saymazsak- Hanefîliğin klasik anlamıyla "ehlisünnetleşme" sürecini başlatan ilk Hanefî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu süreç, Debûsî'den sonra Serahsî ve Pezdevî tarafından da sürdürülmüş ve Hanefî mezhebinin bu üç büyük usûl âlimi, Semerkandî ve onun ihya ettiği Mâtürîdilik ortaya çıkmadan önce, Ehl-i sünnet çizgisine yakın bir kelâm anlayışını benimsemişlerdir. Sonuç olarak, Debûsî'nin kelâmda, Mu'tezile'ye eğilimli olmaktan ziyade, henüz Mâtürîdilik tarafından şekillendirilmemiş bir Sünnî-Hanefîliği benimsediğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

¹⁸³ Bedir, Debûsî'nin usûl görüşlerini fûrû ile açıklayarak Mu'tezilî görüşlerini bir nevi gizlemeyi başardığı tespitini yapar (*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 38-39). Bu durumda fukahâ metodu ile fıkıh usulü yazımının ortaya çıkışının sebeplerinden birinin de spekülâtif kelâm tartışmalarından uzak kalma arzusu olduğu düşünülebilir.

Kaynaklar

- Aruçi, Muhammed, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Baltacı, Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, XX, 488-491.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil el-Meys), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), Marmara Üniversitesi SBE.
- Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fıkh* (doktora tezi, 1999), University of Manchester. -----, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Nâci es-Süveyd), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî ve Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1992. -----, *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, 2. Baskı.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Salah b. Muhammed), I-II (birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *el-Emedül-aksâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985. -----, *el-Esrâr* (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), I-V, Erciyes Üniversitesi SBE. -----, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007, 2. Baskı.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 2. Baskı.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâü'l-ğalîl fî beyânîş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl* (nşr. Hamd el-Kebîsî), Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971. -----, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar), I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997. -----, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)* (trc. Yunus Apaydın), I-II, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.
- Hacak, Hasan, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V, Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 18-19 Ocak 2014)*, İstanbul, 2014, s. 511-545.
- Hamîdullah, Muhammed, "Usûl al-Fıqhın Tarihi" (trc. M. Fuad Sezgin), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1957, II, sy. 1., s. 1-18.
- Haniyeh, Mazin, "İletin Tahsisi" (trc. Mehmet Erdem), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, X, sy. 2, s. 105-136.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah. *Tehzîbü müstemerî'l-evhâm alâ zevi'l-ma'rife ve ulü'l-efhâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I- XII, Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.
- İltaş, Davut, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009, VII, sy. 17, s. 65-95.
- , *Fıkıh Usûlünde Mütekellim'in Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kaya, Eyyüb Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikihî İstidâl* (doktora tezi, 2001), Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 9+419 vr., Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 690.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebü Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-V, Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi' ve'l-i'lân, 1993, 2. Baskı.
- Madelung, Wilfred, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" (trc. Sönmez Kutlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, XXXIII, s. 239-247.
- el-Makdisî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Leiden: Brill, 1877.
- Molla Hüsrev Mehmet Efendi, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1312 baskısından tıpkıbasım).
- en-Neseî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), I-II, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özen, Şükrü, *İmam Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (doçentlik tezi, 2001).
- , "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnameesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, s. 49-85.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ma'rifetü hüceciş-şer'iyye* (nşr. Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatib), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- , *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss; tlk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (yüksek lisans tezi, 2013), Marmara Üniversitesi SBE.
- es-Saymerî, Ebü Ali Hüseyin b. Ali, *Kitâbü Mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdelouahad Jahdani, doktora tezi, 1991) Université de Provence.
- es-Sem'âni, Ebü Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), I-V, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- es-Sem'âni, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *el-İstîlâm fî'l-hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* (nşr. Nâyif b. Nâfi el-Ömerî), I-II, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- , *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl* (nşr. Naci es-Süveyd), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- es-Semerkandî, Alâüddin Şemsü'n-Nazar Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve Şu'ni'd-Diniyye, 1987.
- es-Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- eş-Şirâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983, 2. Baskı.
- Türker, Ömer, "Ebü Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 20, s. 39-58.

- Türkgülü, Mustafa, “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar,” *Diyânet İlmî Dergi*, 2000, XXXVI, sy. 4, s. 63-88.
- Yığın, Adem, “Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 24, s. 65-105.
- Yılmaz, Ayşegül, “Teşrîden Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri,” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, III, sy. 5, s. 194-218.
- ez-Zehabî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî), I-LIII, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, 2. Baskı.

