

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

**İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN USÛL
DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL**

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN ÖRS

İstanbul 2017

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

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN USÛL
DÜŞÜNÇESİNDE İSTİDLÂL

Yüksek Lisans Tezi

HÜSEYİN ÖRS

Danışman: Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN

İstanbul 2017



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi HÜSEYİN ÖRS'nın İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ 'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 1.06.2017 tarih ve 2017-12/44 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /-oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi13...../.....06...../.....2017.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. HASAN HACAĞ	
3. Jüri Üyesi Yrd. Doç. Dr. NAİL OKUYUCU	

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: Hüseyin Örs
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bilal Aybakan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – 2017
Anahtar Kelimeler	: Cüveynî, İstidlâl, delil, maslahat

ÖZET

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

İstidlâl, usûl düşüncesini bir bütün olarak sunabilen önemli kavramlardan biridir. İstidlâl delile dayalı bir düşünmeyi ifade ettiği için bütün İslami ilimlerde tartışılmıştır. Usul-i fıkhıta ise ele alınan ilk kavramlardan biri olup zamanla farklı anlamlar kazanmıştır. En fazla kullanıldığı anlam ise delil talebinde bulunmaktır.

Bu çalışmada ilk dönemlerden Cüveynî'ye kadarki süreçte istidlâl kavramının kullanıldığı anlamlar incelenmiş ve kronolojik sıra takip edilerek sunulmuştur. Cüveynî'ye kadarki sürecin incelenmesiyle onun bu kavrama katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Cüveynî'nin usûlü bir bütün olarak göz önünde bulundurularak istidlâlin beşinci delil olarak sunulmasının anlamı incelenmeye çalışılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Hüseyin Örs
Field : Theology
Programme : Islamic Law
Supervisor : Prof. Dr. Bilal Aybakan
Type and Date of Thesis : MA – 2017
Keywords : İstidlâl/inference, Juwayni, evidence, considerations of
public interest

ABSTRACT

ISTIDLAL IN İMAMÜ'L-HARAMEYN EL-CÜVEYNÎ'S JURISPRUDENTIAL THOUGHT

The concept of inference/istidlal is one of the important concepts which can present the thought of Jurisprudence as a whole. Since Istidlâl expresses a proof-based thinking, all Islamic scholars have discussed it. Istidlâl is one of the first concepts dealt with in Usul-i fikh (Jurisprudence) and has gained different meanings over time. The most commonly used meaning is evidence.

In this study, the meanings of the concept of inference in the process from the first period to the period of Juwayni were examined and presented in chronological order. We have tried to determine Juwayni's contribution to this concept by examining its usage in the period before him. Considering Juwayni's jurisprudence as a whole, we have tried to examine the significance of the employment of istidlal as a fifth proof.

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlünde üzerinde ittifak edilen Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasla çözümlenemeyen meseleler için başka delillere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı görmek üzere ilk dönemlerde her bir düşünce okulu kendi ilkelerine bağlı kalarak farklı deliller sunmuştur. Müttekellimîn metodu nas dışında kalan delilleri ifade etmek ve aklî çıkarımda bulunmak üzere istidlâl kavramını kullanmıştır. Kimi âlimlerin istishâb, kimilerinin istihsân olarak gördüğü istidlâl, Cüveynî'nin usûl düşüncesinde hakkında nas olmayan yani hükmü bilinmeyen meselelerde çözüme giderken takınılan tavrın genel adıdır. Cüveynî, meseleleri çözüme kavuştururken, fakihin şeriatın genel kaide ve maksadlarını göz önünde bulundurmasına ve ilk dönemlerde makbul görülen illetleri dayanak kılarak çözüme gitmesine istidlâl demektedir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında birçok kişi ve kurumun katkısı olmuştur. Tez süresince her türlü desteğini gördüğüm tez danışmanım Prof. Dr. Bilal Aybakan'a, eleştiri ve önerileri ile tezime katkıda bulunan Prof. Dr. Hasan Hacak ile Yrd. Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya teşekkürü bir borç bilirim. AYP Projesi çerçevesinde çalışmalarımızı bize daima sorgulatan ve yönlendiren değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya'ya, usûl üzerine yaptığı ufuk açıcı konuşmalarıyla Prof. Dr. Murteza Bedir ve Usûl Atölyesinin müdavimlerine teşekkürü bir borç bilirim. Lisans hayatımdan beri yetiştirmemi sağlayan İSAR idarecilerine, hocalarına ve öğrencilere, bizimle özel olarak ilgilenen saygıdeğer hocam Maşuk Yamaç ile Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya sonsuz teşekkür ederim. AYP Projesi kapsamında her türlü imkânı sağlayan ve ilmî anlamda bizi her zaman destekleyen İSAM idarecilerine, hocalarına ve kütüphane çalışanlarına gönülden teşekkür ederim. Ayrıca Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanı Prof. Dr. Muhittin Macit ile Daire başkanımız Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı ile kurumdaki arkadaşlarıma teşekkür ederim. Manevi destek ve yönlendirmeleri ile daima bizim yanımızda olan Yrd. Doç. Dr. Rahile ve Yrd. Doç. Dr. Osman Yılmaz ailesine ayrıca teşekkür ederim. Son olarak üzüntü ve sevinçlerime ortak olan, maddi-manevi destekleriyle her zaman yanımda olan eşim Seher Erdem Örs'e ve duaları ve muhabbetleriyle destek olan ailelerimize ve arkadaşlarımıza sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	IX

GİRİŞ

I.KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ	1
II. KONUNUN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	2

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ VE USÛL DÜŞÜNCESİ

I. İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN HAYATI	4
A) Hayatı.....	4
B) Eserleri.....	9
II. FIKİH USÛLÜ DÜŞÜNCESİ	12
A) Bilgi Edinme Yöntemleri.....	12
1-Aklî Bilgi Elde Etme Yöntemleri.....	12
2-Şer'î Bilgi Elde Etme Yöntemleri	18
B) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Beyân.....	21
1-Beyânın Mâhiyeti ve İhtilaf Noktaları	21
2-Beyânın Türleri ve Mertebeleri	22
3-Beyânın Gecikmesi/Te'hiri	25
C) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Kur'ân: Lafızlar Bahsi	25
1-Emir Konusu	27

2-Nehiy.....	31
3-Umum-Husus	32
4-Müşterek	33
5-Mutlak ve Mukayyed	33
6-Te'vilât.....	36
D) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet	41
1-Hz. Peygamber'in Fiilleri.....	42
2-Hz. Peygamber'in Sözleri: Haber-Ahbâr	44
a) Mütevatir	45
b) Haber-i Vâhid.....	45
c) Mürsel Hadis	46
3-Rivâyet Biçimleri: Ma'nen Rivâyet ve Umûmü'l-Belvâ	47
4-Râvilerin Özellikleri ve Cerh ile Ta'dil	48
E) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İcmâ.....	50
1-İcmânın Vukû' İmkânı.....	50
2- İcmânın Hücciyeti.....	51
3-İcmânın Zamanı, Mahalli, Türleri ve Müctehidler.....	52
a) Müctehidler Sayısı ve Sıfatları	52
b) İcmânın Zamanı	53
c) İcmânın Oluşum Türleri	53
d) İcmânın Mahalli	54
F) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Kıyas	55
1- Kıyasın Mâhiyeti.....	56
2- Kıyası Kabul ve Red Edenler.....	57
3-Kıyasın Kat'î Dayanağı: İcmânın Vukû' Bulmasına Dair	58
4- Şer'î Nazar Taksimi	60
a) Meskûtün 'anhu Mantûkûn bihiye Mana Birliğinden Dolayı İlhak Etmek	61
b) İlet Kıyası.....	62
5-Münasebet ve Makasid İlişkisi.....	64
6-İleti Bilme Yolları	67
a) Nas Merkezli Tespit Yolları	67
b) Sebr ve Taksim.....	68
c)Tard ve Aks	70
7- Kıyas-ı Şebeh	71
8- Kıyasın Derecelendirilmesi.....	73
9- İlete Yöneltilen İtirazlar ve Kısımları	75

G) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Teâruz ve Tercih.....	78
1-Nasların Teâruzu ve Tercih.....	79
2- Zâhirlerin Teâruzu	80
3- Kıyasta Teâruz ve Tercih	81
H) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İctihad ve Fetvâ.....	82
1- İctihad Anlayışı.....	82
2- Fetvâ Anlayışı.....	84
a) Müftüde Aranan Şartlar ve Müftü	85
b) Sahâbeden Mezhep İmâmılarına Kadarki Süreçte Müctehidler/Müftüler	85
c) Müctehidin/Müftünün Yol Haritası	88
3- Taklid Anlayışı	89
a) Müctehidler Birbirlerini Taklid Etmeleri	89
b) Mukallidin En Efdal Müctehide Tabi olması	89
4- Telif.....	90

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE KADARKİ SÜREÇTE İSTİDLÂL KAVRAMI

I. İSTİDLÂLİN GENEL YAPISI	92
II. İMÂM ŞÂFÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	100
III. CESSÂS'IN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	107
IV. EBÛ'T-TAYYİB ET-TABERÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	112
V. İBN HAZM'İN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	117
VI. EBÛ YA'ÛLÂ EL-FERRÂ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	126
VII. EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	129
VIII. BÂCÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL	136

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN İSTİDLÂL ANLAYIŞI

I. İSTİDLÂLİN KONUMU	142
A) İstidlâl Tanımı.....	144
B) İstidlâli Kabul Etmeyenler	147
C) İstidlâli Kabul Edenler	148
1. İstidlâlde Aşırıya Kaçanlar	148
2. İstidlâlde Orta Yolu Benimseyenler	148
D) İstidlâli Kabul Etmeyenlerin Delilleri	149
E) İstidlâli Kabul Edenlerin Delilleri	150
1. Birinci Delil ve İstidlâli Kabulün Arka Planı	151
2. İkinci Delil: Ma'na ve Nas	155
3. İmâm Malik Eleştirisi.....	156
4. İmâm Şâfî'ye Nispet Edilen Yakınlık/Takrîb.....	160
5. İstidlâlin Uygulanışına Örnek: Talak Mevzusu	161
6. Ebyârî ve Sem'ânî'nin Katkıları.....	169
F) İstidlâlin Temel İlkesi.....	173
G) İstidlâle Yöneltilen İtirazlar.....	177
II) İSTİSHÂBÜ'L-HÂL	181
III) TELÂZÜM.....	188
IV) İSTİDLÂL-MASLAHAT İLİŞKİSİ	190
V) İSTİDLÂL-İSTİHSAN İLİŞKİSİ.....	195
SONUÇ	201

KAYNAKÇA 204



KISALTMALAR

AÜİİF: Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi

b. : Bin

bkz. : Bakınız

bs.: Baskı

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

h.: Hicri

İAD: İslâm Araştırmalar Dergisi

Kol. : Koleksiyon

Ktp. : Kütüphanesi

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜSBE : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

no. : Numara

OMÜİFD: Ondukuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ö.: Ölüm

s. : Sayfa

s.a. : Sallallâhu aleyhi ve selem

SÜİFD: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

sy. : Sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik Eden

UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vr. : Varak

yy. : Yer yok

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

İslâm insanın bu hayatta karşılaşılabileceği sorunlara çözüm getirmeyi üstlenmiş bir din olması hasebiyle karşılaşılan bütün meselelere çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu fonksiyon önemli derecede dinin asıl kaynağını oluşturan Kur'ân ve sünnet naslarına dayanılarak icra edilmektedir. İcmâ da Kur'ân ve sünnete dayanan asli bir delil olması hasebiyle usûl düşüncesinde nass seviyesinde değerlendirilen bir kaynaktır. Ancak Cüveynî'nin ifadesiyle bu kaynaklar insanın karşılaşılabileceği olayların ancak yüzde onuna cevap verebilmektedir. Olaylar sınırsız, naslar ise sınırlı olduğundan bu üç asli delil dışında başka kaynaklara da ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı gidermek üzere ilk asırlardan beri kıyas delili sınırsız olayları çözmek üzere geliştirilmiş en önemli delildir. Naslarda hükmü ifade edilmeyen birçok meseleye kıyasla çözüm üretilebilmiştir. Üstlenmiş olduğu bu önemli fonksiyonla beraber kıyasın bir "asla" dayanma zarurieti onun uygulanabilirlik ve çözüm üretilme kapasitesini kısmen sınırlandırmaktadır. Bu da kıyas ile çözüme kavuşturulamayan meselelere başka yöntem/delil bulma arayışlarına sevk etmiştir. Usûl düşüncesindeki her bir mektep kendi asıl yapısına uygun tâli deliller önermiş ve kıyasla çözümlenemeyecek meselelere bunlar vasıtasıyla çözüm bulmaya çalışmışlardır. Mütakellimin usul çizgisi bu ihtiyacı karşılamak üzere istidlâl delilini geliştirmiş ve kıyasın uygulanamadığı meseleleri bu yolla çözmeye çalışmıştır.

Yapısı itibariyle istidlâl, bir mezhebin usûlünü diğerlerinden ayırtmakla turnusol kağıdı işleri gördüğünden usûl düşüncesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Erken dönemlerde kimi belirtileri bulunsa da istidlâl, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin çabasıyla usûl düşüncesinde stratejik bir yer kazanmıştır. Ne var ki mâhiyeti Cüveynî tarafından da tam olarak ortaya konulmadığı için sonraki usûl literatüründe farklı şekillerde algılanmıştır. Bu durumu ifade etmek üzere Sübkî'nin kiminin buna istishab, kiminin istihsan, kiminin ise maslahat dediğini ifade etmesi manidardır. Üstlendiği rol itibariyle çok önemli bir boşluğu dolduran bu kavramın mâhiyetinin bilinmemesi usûl düşüncesinin tam olarak anlaşılmasına

da mani olacaktır. Bu itibarla istidlâl kavramının tarihini incelemek aynı zamanda mezheplerin genel yapısını ve temel özelliklerini incelemek demektir. İstidlâl vasıtasıyla mezheplerin hakkında açık nas bulunmayan konulardaki tavrını ve diğer mezheplerin/mekteplerin ortaya koymuş oldukları yöntemlerin tarihini incelemek demektir. Sözün özü istidlâl hem mezheplerin hem de ictihadın genel tarihini ortaya koymayı ifade etmektedir. Dolayısıyla istidlâlin tanıtılması hem geçmişte bu yolla problemlerin nasıl çözüldüğünü aydınlatılmış olacak hem de günümüzde işletilebilme imkânını tartışmaya açılmış olacaktır.

II. KONUNUN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

İstidlâlin farklı algılara konu oluşuna yönelik Sübkî'nin ifadeleri de kavramın gelişim seyrini ve Cüveynî'nin algısını netleştirmeyi gerektirmektedir. Kavramın gelişim seyri usûlün teşekkül tarihinin henüz aydınlatılmamış evrelerini de içermesi işi bir kat daha zorlaştırmaktadır. Kavramın sözlük anlamı dışındaki terim anlamının gelişimini göstermek üzere günümüze ulaşan usûl eserleri üzerinden bir yöntem takip edilmiştir. İlk önce elimizdeki en eski usûl eseri olan İmâm Şâfiî'nin *er-Risale*'sinde ilgili kavramın beyân kategorisi içerisinde nerede konumlandırıldığını tespit etmeye çalıştık. *er-Risâle* çoğu kavramın ve buna karşılık gelen terimlerin henüz olgunlaşmadığı bir zaman diliminde yazıldığından dolayı Şâfiî'nin istidlâl anlayışını ortaya koymak yapısı itibariyle bazı zorlukları beraberinde getirmekte ve kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır.

İmâm Şâfiî'den sonra elimize ulaşan en eski usûl eseri ise bir Hanefî âlim olan Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseridir. Eserin birçok yerinde İmâm Şâfiî'nin yargıları değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir. Bu itibarla Cessâs'ın da istidlâl anlayışına değinmeden kavramın gelişim seyri karanlıkta kalmış olacaktır. Buna binaen onun istidlâl kavramını hangi bağlamda kullandığını ele aldık. Daha sonra kıyas karşıtı tavrı ile bilinen İbn Hazm'ın nasslar dışında kalan meselelere çözüm üretme yollarını ve onun usûl düşüncesinde istidlâlin nerede durduğunu usûl eseri üzerinden incelemeye çalıştık. Zikri geçen âlimlerin istidlâl kullanımlarını inceledikten sonra Bağdat'da Şâfiî mezhebinin otoritesi olan Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin usûl düşüncesinde istidlâl kavramını ve daha sonra onun yolunu takip eden öğrencisi Ebû İshak eş-Şîrâzî ile onun öğrencisi Bâcî'nin usûl düşüncesinde istidlâl kavramını bir bütün olarak inceleyerek ortaya koymaya çalıştık.

İstidlâlin tarihsel gelişiminin Cüveynî'ye kadarki sürecini bu şekilde ortaya koyduktan sonra Cüveynî'nin bu kavrama yaptığı katkıları incelemeye çalıştık. Cüveynî'nin yapmış olduğu katkının boyutlarını görebilmek adına bir bütün olarak usûl düşüncesini ortaya koymaya çalıştık. Çünkü daha önceki çalışmalarda Cüveynî'nin usûl düşüncesi bütünüyle incelenmediği için istidlâl hakkında yapılan değerlendirmeler eksik kalmıştır. Bu eksikliği gidermek adına onun usûl düşüncesindeki temel deliller ile kavramları bir bütün olarak ortaya koyduktan sonra onun istidlâl anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

Cüveynî'nin usûl düşüncesinde istidlâlin nasıl bir boşluğu doldurma amacı taşıdığını ve kendisinden öncekilerden hangi açılardan farklılaştığını göz önünde bulundurmaya ve buna binaen onun istidlâl ile diğer mekteplerin delilleri arasında ne tür ilişkiler ve gördükleri fonksiyonlar açısından ne tür farklılar olduğunu karşılaştırmalı bir şekilde incelemeye çalıştık.

Bütün bu süreci ortaya koyarken özellikle günümüze ulaşan eserler üzerinden bu gelişimi okumaya ve her müellifin kendi eserini kullanmaya özen gösterdik. Bununla beraber istidlâl üzerine yazılmış *el-İstidlâl inde'l-usuliyin* adını taşıyan iki doktora tezinden de yararlandık. Bu iki eserden birinin müellifi olan Kefrâvî'nin eseri diğer müellif olan Umeyrini'nin eserinden hem kapsam açısından daha geniş hem de değerlendirmeler açısından daha tutarlı olduğu için temel başvuru kaynaklarımızdan olmuştur. Kefrâvî kavramın tarihsel gelişimine odaklanmışken Umeyrini istidlâl başlığı altında ele alınan her bir delili açıklamaya daha fazla odaklanmıştır. Bu iki çalışma dışında Bedri Aslan tarafından *Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl* başlığıyla hazırlanan bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma Umeyrini'nin çalışması gibi kavramı bir mesele olarak ele almaktan ziyade istidlâl üst başlığı altında incelenen konulara odaklanmıştır.

İstidlâl kavramı günümüzde nistan ziyade mezhep içinde, mezhebin temel prensiplerine bağlı kalarak yapılan çıkarımları da ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu bağlamda Eyyüp Said Kaya tarafından *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Mezhep İçi İstidlal* başlığını taşıyan doktora çalışması istidlal kavramının günümüzdeki bu kullanımı göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca istidlâl kavramının ilk dönemlerde kelâm ilmindeki gelişimi üzerinde Hilmi Demir tarafından hazırlanmış *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı* adlı çalışması istidlâlin kelam ilmindeki kullanım ve gelişimi göstermesi açısından önemki katkılar sunmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ VE USÛL DÜŞÜNCEİ

I. İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN HAYATI

A) Hayatı

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, hicri 5/miladi 11. yüzyılda yaşamış önemli bir İslâm âlimidir. Birçok alanda yazmış olduğu eserlerle sonraki ilmî gelişmeleri şekillendiren ve yön veren bir âlimdir. Onu yakından tanımak için yaşadığı yüzyıla kısaca bir göz atmakta fayda vardır. Bu yüzyıl, siyasi açıdan çözüme yüzyılı olup birçok İslâm devletinin ortaya çıktığı ve İslâm ülkelerinin merkeziyetçi konumlarını kaybettiği bir asırdır. Bu dönemde Abbâsîler, Endülüs Emevîleri, Büveyhîler, Fâtımîler, Gazneliler, Selçuklular gibi birçok irili ufaklı devlet vardı ve bunlar birbirleri ile savaş halindeydi. Bu asır sadece siyasi iktidarsızlık değil, mezhepsel kargaşaların da yaşandığı bir dönemdi. Bir taraftan sünni mezhepler arasında tartışmalar söz konusu iken diğer taraftan Sünni-Şîî çatışması yaşanmaktaydı.¹ Bütün bu siyasi çalkantılarla beraber ilmî açıdan önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur.²

Hicri 5. asır ilmî anlamda gelişmelerin belli bir seviyeye taşındığı bir asır olup birçok ilmin gelişimini tamamladığı bir zaman dilimidir. Bu devir küllî bir ihyanın ve yeniden kuruluşun yaşandığı bir asırdır. Dil ilimleri mezhepleriyle beraber temel metinlerini ve meselelerini ortaya koymuş ve fıkıh ve felsefi tartışmaların bir tarafı olmuştur. Hadis kitaplarının en muteberleri yazılmış ve bu metinlerin şerhleri üzerinden bir anlayış geliştirilmeye çalışılmıştır. Felsefe de bir ilim olarak ele alınmış ve İbn Sina gibi şahsiyetleri yetiştirerek İslâm medeniyetinin inşasındaki yerini almıştır. Kelâm, kurucu metinleri ve mektepleri ile varlığını ortaya koymuş ve oluşturulan geleneğin hem eleştirisi hem de dönüştürülmesi bu dönemde yaşanmaya başlanmıştır. Bu dönemde özellikle fıkıh ilmî gelişimini tamamlamış ve en önemli eserlerini vermiştir. Fıkıh bir bütün olarak en fazla

¹ Zerkûr bu asır İslâm tarihine etkisi bakımından *Horasan, Batnîlik ve Te'vil* asrı olarak isimlendirmektedir. Bkz. Zerkûr, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Melamihü Asrihi ve Bîetihi's-Sekâfiyye" s.30-33

² Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.16; ed-Dîb, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî", *DİA*, XIII, 141-144; Dil ve felsefe bu dönemde etkisini daha çok hissettirmiştir. *Makâmât-ı Harîrî*, *Şehnâme* ve *Divanü Lügati't-Türk* bu dönemde yazılmış eserlerdir. Bkz. Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, s.114-115

okunup okutulan ilim olmuştur. Bu dönemdeki yazım faaliyeti çoğunlukla müstakil eser şeklinde olmakla beraber yapılan şerhler bir ayıklama işlevi görmekteydi. Bu eserler ile var olan bilgi gözden geçirilerek yeniden yorumlanmıştır. Bu ilmi canlılığın etkisi referans gösterilme ve literatürü yönlendirmesi bakımından günümüze kadar uzanan bir tesire sahiptir.³

Bunca derin siyasi çalkantılar ile birlikte ilmî anlamdaki bu gelişme farklı şekillerde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu tür siyasi-sosyal boyutları olan meseleleri tek bir nedene bağlayarak açıklamak makul olmamakla beraber en başat etkenin ne olduğu tartışılmıştır. Siyasi anlamdaki en başat etkenin her devletin kendi kabul edilebilirliğini sağlamak ve ülkesini ilim merkezi haline getirmek için âlimleri destekleme çalışmaları olduğunu ifade edebiliriz. Nizamiye medreselerinin kurulmasını da bu bağlamda destekleyici bir delil olarak sunabiliriz. Nitekim bilindiği gibi Nizamiye medreseleri ile beraber ilim artık resmi olarak desteklenmiş ve devlet politikası haline gelmiştir. Siyasi nedenlerle beraber ilmin kendi yapısından kaynaklanan nedenleri de göz önünde bulundurarak durumu değerlendirmek gerekir.⁴

Cüveynî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî canlılığı göstermek adına o asırdaki her bir mezhebin önemli simalarını zikretmekte fayda vardır. Ebû Hamid el-İsferâyînî(ö.406/1016), Kaffâl el-Mervezî(ö.417/1026), Ebû İshak el-İsferâyînî(ö.418/1027), Mâverdî(ö.450/1058), Kadı Hüseyin(ö.462/1070), Şîrâzî(ö.476/1083), Cüveynî'nin babası Rüknu'l-İslâm(ö.438/1047) ve kendisi bu dönemin önde gelen Şâfiî âlimlerindendirler. Hanefilerden ise Kudûrî(ö.428/1037), Debûsî(ö.430/1039), Dâmegânî(ö.478/1085); Hanbelilerden Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ(ö.458/1066), İbn Bennâ(ö.471/1079), Malikilerden İbn Abdülber(ö.463/1071), Bâcî(ö.474/1081); Mu'tezileden Kadı Abdülcebbâr(ö.415/1025), Ebû'l-Hüseyin el-Basrî(ö.436/1044); muhaddislerden Beyhakî(ö.458/1066), Hatip el-Bağdadî(ö.463/1071), Hâkim en-Nîsâbûrî(ö.405/1014); Kelâmcılardan Bâkîllânî(ö.403/1013) ile kelamcı ve sûfi Kuşeyrî(ö.465/1072) ve Zâhirilerden İbn Hazm(ö.456/1064 ve Şia'dan Şerif Murtazâ(ö.436/1044) gibi âlimler bu dönemde yaşamışlardır.⁵

³ Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, s.114-138

⁴ Zuhaylî *el-İmâm el-Cüveynî*, s.30-34 Talas, *Nizamiyye Medresesi*, s.46, 85

⁵ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.39; ed-Dîb, "Şahsiyyetu İmâmi'l-Haremeyn el-İlmiyye", s.45-50

Tam adı Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed b. Hayyuyeh el-Cüveynî en-Nisâbûrî olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî 419/1028⁶ yılında Nişâbur yakınlarındaki Ezâzvâr veya Büštenikan köyünde doğdu.⁷ İlk eğitimini babasından⁸ aldıktan sonra bir süre amcası Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf'a (ö.493)⁹ öğrencilik yaptı. Aynı zamanda bölgedeki birçok âlimden ders almaya devam etti. Bunlar arasında Beyhakî, Kadı Hüseyin el-Mervezî¹⁰, Ebû Kasım el-Fûrânî¹¹, Ebû Abdullah el-Habbâzî, Ebü'l-Kâsım el-İskâfî, Ebû Nuaym el-İsfahânî¹² gibi birçok âlimi saymak mümkündür.¹³

Cüveynî, ilme düşkünlüğü ile bilinen bir genç olup öğrendiği her şeyi tahkik etmeye özen gösterirdi. Bu özelliği ile edinmiş olduğu ilmi birikim sayesinde babasının vefatından sonra daha yirmi yaşını doldurmamış olmasına rağmen ders halkasının başına geçti. Bir yandan hocalık görevini ifâ ederken diğer taraftan ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Her sabah Beyhakî Medresesine gidip kıraat ve usûl-i fıkıh derslerini almaya devam etmesi bunu göstermektedir. Cüveynî'nin fıkıh ve usûl birikiminin şekillenmesinde babası ve Ebû Kasım el-İskâfî'nin özel bir yeri vardır. Babasının telifatını bütünüyle işlemiş ve onun vefatından

⁶ Doğum tarihi hakkında farklı rivayetler olmakla beraber kabul edilen görüş budur. İlgili rivayetler için bkz. Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.44, Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.21-22; Sübkî, *Tabakat*, V, 165-170

⁷ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.41;

⁸ Abdullah b. Yusuf b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî nisbesine sahip olup döneminde “Şâfiîlerin Şeyhi” olarak bilinmektedir. En önemli hocası el-Kaffâl el-Mervezî'dir(ö.417/1026). Onun dışında birçok âlimden ders almıştır. Babasından da edebiyat okuduğu aktarılmaktadır. Eğitimini tamamladıktan sonra Nişâbur'a döndü ve hem ders okutarak birçok öğrenci yetiştirdi hem de farklı alanlarda eserler yazdı. H.438/1047 yılında Nişâbur'da vefat etti. En önemli eseri İmâm Şâfiî'nin *er-Risale*'sine yapmış olduğu şerhtir. Bunun dışında *el-Cem' ve'l-fark*, *Vesâil fi furuki'l-mesâil*, *es-Silsile*, *Tefsirü'l-kebir* gibi eserleri bulunmaktadır. Bkz. Gözübenli, “Rüknü'l-İslâm Cüveynî”, *DİA*, VIII, 144; Savluk, “İmam Şâfiî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)”, *İHYA*, s.57-82

⁹ Amcası daha çok tasavvuf yönü ile bilinen bir âlimdir. *Kitâbü's-salve* adında eseri vardır. Hicaz şeyhi olarak da bilinir. Önemli muhaddislerden dersler almış önemli bir âlimdir. Bkz. ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn Hayatuhu ve Asruhu*, s.26; Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.13

¹⁰ Kaffâl el-Mervezî'den fıkıh eğitimini alan Kadı Hüseyin fıkıhın birçok alanında uzmanlaşmış ve yazmış olduğu *et-Ta'lika* adlı eseri ile bilinmiştir. Cüveynî ve Gazzâlî'nin *kale'l-kadi* ibaresi ile kastettikleri kişi Kadı Hüseyin olup 462/1069 yılında vefat etmiştir. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.230

¹¹ Merv bölgesinin önde gelen Şâfiî âlimlerinden biri olup usûl, fûrû ve cedel ilimlerinde derinleşmiş ve Şâfiî mezhebinin riasetini üstlenmiş bir âlimdir. *El-İbâne* adlı bir eseri ile bilinmektedir. 461/1069 yılında cefat etmiştir. Cüveynî'nin görüşlerine itimad etmediği ifade edilmektedir. Bkz. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.230

¹² Hadis, kelâm, tasavvuf ve tarihçi bir şahsiyet olup en bilinen eseri *Hilyetü'l-evliyâ*'dır. 430/1038 yılında vefat etmiştir. Bkz. Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, X, 201-204

¹³ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.73-76; Sübkî, *Tabakat*, V, 169-170

sonra ders halkasının başına geçerek bu birikimi yeniden yorumlamış ve iyileştirmeye tabi turumuştur. Ayrıca bu dönemde İskâfî'den usûl derslerini almaya devam etmiştir.¹⁴

Cüveynî'nin ilmi gelişimine gayreti ve hocalarıyla beraber yaşadığı coğrafyanın da önemli derecede etkisi olmuştur. Sadece İslâmi ilimlerin merkezi değil, diğer din ve düşünce akımlarının da toplandığı önemli bir ilim merkezi olan Nîşâbur'da ilmî faaliyetlerini sürdürmesi ona, bir yandan İslâm âlimleri ile tanışma-tartışma fırsatı tanırken diğer taraftan farklı din ve fırkalar ile tanışma-tartışma fırsatı sunmuştur. Bu kültürel ortam onun hem eserlerinin çeşitliliğine hem de İslâm'ı savunma biçimine yansımıştır.¹⁵

Nîşâbur bölgesi konum ve kültürel etkisinden dolayı devletlerin ele geçirmek istedikleri önemli yerlerden biriydi. Bundan dolayı sık sık siyasi yönetim değişmekteydi. Cüveynî de gençlik yıllarını Büveyhîlerin hükümdarlığı altında geçirmiş ama daha sonra Selçukluların bölgeye hâkim olmasıyla ömrünün geriye kalanını onların hükümdarlığı altında geçirmiştir.¹⁶ Aynı zamanda bu dönemler Abbâsî halifelerinden 26. halife olan Kâim Biemrillah ile Muktedî Biemrillah dönemlerine denk gelmektedir.¹⁷

Selçukluların üç önemli simasından biri olan Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Dandanakan Savaşı sonrası Horâsân bölgesi Gazneliler'den alınmış ve Tuğrul Bey Nîşâbur'u karargâh edinmiştir. Bürokratik işleri yürütmek için Şâfîî fakihî İmâm Muvaffak el-Bistâmî'nin (ö.440/1048-49) tavsiyesi üzerine Amîdü'l-Mülk el-Kundurî(ö.456/1064)¹⁸ Tuğrul Bey'in emri ile katip olarak tayin edilmiştir.

Kundurî kendi makamını korumak ve yükselmek için mevkiidâşlarına karşı planlar kurmuş ve Tuğrul Bey'e yakınlaşmaya çalışmıştır. Bu yakınlaşmanın neticesinde bidat ehlinin hutbelerde sebb edilmesi ve sürülmesi ile ilgili ferman çıkartmıştır. Aynı zamanda Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'ye aslı olmayan birçok sapık görüş atfedilmiş ve bunlar Kundurî vasıtasıyla

¹⁴ ed-Dîb, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî", *DİA*, XIII. 141-144; Sübkî, *Tabakat*, V, 169; Aybakan, *İmam Şâfîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.234

¹⁵ Cüveynî'nin bütün bu gayret ve imkânlarıyla beraber kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu ve okuduğunu hatasız ezberlediği rivâyet edilmektedir. ed-Dîb, "Şahsiyyetu İmâmî'l-Haremeyn el-İlmiyye", s.50-51

¹⁶ Selçuklular h.447'de bölgeyi ele geçirdiklerinde Cüveynî 28 yaşındaydı. Bkz. Zerzûr, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Melamihu Asrihi ve Bîtihi's-Sekâfiyye" s.36

¹⁷ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.24-25; Özgüdenli, "Nîşâbur" *DİA*, XXXIII, 149-151

¹⁸ Kundurî'nin Râfîzî-Şîî olduğu söylenmekte ve yaptıkları ve takındığı tavırdan dolayı hep kötü olarak anılmaktadır. Bkz. Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.69-79

Tuğrul Bey'e bildirilerek onun da hutbelerde şetm edilmesine ve görüşlerinin benimsenmemesine dair ferman çıkartmıştır.¹⁹ İlk önce bidât ehline karşı kullanılmış olan şetm fermanı daha sonra Eş'ârilere karşı kullanılmıştır. Bu durum şetm fermanına karşı duran âlimlerin yakalatılması kararına kadar varmıştır. Bu kararın haberini alan Cüveynî, Kuşeyrî ve Beyhakî gibi âlimler Nişâbur'u terk etme durumunda kalmışlardır. Bu olay tarihe "*Mihnetü'l-Eşâ'ire*" olarak geçmiştir.²⁰ Nişâbur'dan 445/1053'te ayrılan Cüveynî ilk önce Bağdat'a giderek orada bir süre ikâmet etmiştir. Daha sonra Hicaz'a 450/1058'de geçmiş ve dört yıl Mekke ve Medine'de kalmıştır.²¹ Burada hem imâmlık yapmış hem de ders vermiştir. *İmâmü'l-Haremeyn* lakabı da bu süre zarfındaki faaliyetlerine binaen kendisine verilmiştir.²² Aynı zamanda telifle uğraşan Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab* adlı hacimli eserini bu dönemde yazdığı belirtilmektedir.²³

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra Kunderî azledilip öldürülmüştür.²⁴ Bölge artık Alparslan ve veziri Nizâmülmülk'ün hâkimiyetine geçmiştir. Bölge istikrar kazandıktan sonra Cüveynî memleketine dönmüş ve kendisi için Nişâbur'da Nizamiye Medresesi kurulmuştur.²⁵ Ömrünün geriye kalanını bu medresede tedris ve telifle geçirmiştir. Bu süreç içerisinde yaklaşık 30 yıl boyunca vakıf işleri kendisine tevdi edilmiştir. 25 Rebiülahir 478 (20 Ağustos

¹⁹ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.39; ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn*, s.17-27; Bu süreçte Kunderî'ye bazı Hanefî âlimlerin de yardım ettiği şeklindeki iddialar bulunmaktadır. Bunlarla gözönünde bulundurulduğunda dönemin mezhep kavgalarının arkasındaki siyasi sebepler de anlaşılabilir. Bkz. ed-Dîb, *Fıkhu imami'l-Haremeyn*, s.45-48; İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli b. Cüveynî", s.5

²⁰ İzmirli bu kavram yerine "Nişâbur fitnesi" ile "Eş'ârilere lanet hadisesi" terkiplerini kullanmaktadır. Bkz. İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli b. Cüveynî", s.5

²¹ Sübkî, *Tabakat*, V, 169-170; Zuhaylî *el-İmâm el-Cüveynî*, s.68; Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.32-36; ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn*, s.17-27; Kavak, "İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzâlî'nin Mustazhir'i" s.37.

²² Aslında neden "İmâm" denildiği tabakat âlimleri arasında farklı yorumlanmıştır. Ama hepsinin birleştiği nokta onun büyüklüğüdür. Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.47

²³ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.46; Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.35-48

²⁴ Kunderî'nin h.456 yılında öldürüldüğü ifade edilmiştir. Bkz. Zerzûr, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Melamihu Asrihi ve Bîetihî's-Sekâfiyye" s.38

²⁵ Bazıları Cüveynî'nin ilim talebinde bulunmak üzere memleketinden ayrıldığını söylese dahi bu olay akabinde ayrıldığı birçok tarih kaynağında geçmektedir. Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.71-72 Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.36-48; Nizamiye Medresesinin genel seyri için bkz. M. Asad Talas, *Nizamiyye Medresesi* Çev. Sadık Cihan, Samsun: Etüt Yayınları, 1999

1085) yılında Nişâbur yakınındaki Büştenikan köyünde vefat etmiş ve kendi evine defnedilmiştir.²⁶

Cüveynî'nin İslâm ilimler tarihine etkisi hem eserleri hem de öğrencileri vasıtası ile olmuştur. Bazı rivâyetlere göre günde 300 civarında kişinin derslerine devam ettiği aktarılmaktadır. Rakamlar abartı ihtimalini taşımakla beraber birçok öğrenci yetiştirdiği bilinen bir gerçektir. Yetiştirmiş olduğu birçok öğrenci/âlim arasında Gazzâlî, Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed et-Taberî, Abdülgâfir el-Fârisî, Ebü'l-Kasım el-Ensârî ve Havâfî gibi âlimler ön plana çıkmaktadır.²⁷ Cüveynî'nin görüşleri ve öğrencileri vasıtasıyla İslâm ilimlerine yapmış olduğu katkı ayrıca çalışılması gereken bir konudur. Burada ilk önce onun eserleri ve özellikle de fıkıh usûlü alanındaki görüşlerini bir bütün halinde ortaya koyarak onun katkısını bir boyutuyla göstermeye çalışacağız.

B) Eserleri

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî İslâmî ilimlerin birçok dalında önemli eserler vermiştir. Onun eserleri kelâm ve fıkıh-fıkıh usûlü ağırlıklı olmakla beraber cedel ve dinler tarihi gibi konularda da eserler vermiştir. Aynı zamanda eserleri günümüze ulaşmayan birçok müellifin görüşlerini aktararak ilimler tarihine önemli katkılar sağlamıştır. Sübkî, Cüveynî'nin bırakmış olduğu eserlerle beraber vermiş olduğu vaaz, ders ve öğrencileri “mucize” olarak değerlendirmektedir.²⁸ Onun belli başlı eserleri şunlardır:

1) Fıkıh ve Fıkıh Usûlü²⁹

1- *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*: Şâfiî mezhebinin fûrû' fikhına dair bir eser olup Cüveynî'nin "hayatımın meyvesi" diye nitelendirdiği bir eserdir. 20 cilt olarak Abdülazîm el-Dîb tarafından tahkiki yapılarak Beyrut'ta Darü'l-Minhac tarafından 2007'de basılmıştır.³⁰

²⁶ ed-Dîb, “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *DİA*, XIII, 141-144; Sübkî, *Tabakat*, V, 169-171; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.234-235

²⁷ Yetiştirdiği öğrenciler ve hayatları hakkında kısa bilgi için bkz. Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.81-96; ed-Dîb, *İmamü'l-Haremeyn*, s.185-205

²⁸ ed-Dîb, *İmamü'l-Haremeyn*, s.49, 202

²⁹ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.79-8; ed-Dîb, “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *DİA*, XIII, 141-144; Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.59-117; Sübkî, *Tabakat*, V, 171-172

³⁰ Eser, İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm*, *İmlâ*, Müzeni ve Büveytî'nin muhtasarlarına dayanan bir çalışma olup tertip açısından Müzeni'nin muhtasarı takip edilmiştir. Gazzâlî temelde bu esere dayanarak *el-Veciz*'i yazmış ve onun

2- *el-Burhân fî usûlî'l-fikh*: Cüveynî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı en önemli eseridir. Cüveynî'nin en son görüşlerini içerdiği için ayrı bir öneme haizdir. Bizim de bu çalışmada esas aldığımız eseridir. Abdülazîm el-Dîb tarafından tahkiki edilerek Doha'da 1978 yılında iki cilt olarak basılmıştır.³¹

3- *el-Gıyâsî: (Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem)*. İslâm anayasa ve idare hukuku dair bir eser olup Abdülazîm el-Dîb tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca eser Abdullah Ünalın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³²

4-*el-Varakât*: Fıkıh usûlünün konularını kısaca içeren muhtasar bir metin olup farklı şerhleri ile beraber birçok defa basılmıştır. İslâm tarihinde çokça okunan ve hala okutulan bir metindir. Ali Pekcan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³³

5-*el-Telhîs: Telhîsu't-takrîb*. Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö.403) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eserinin muhtasarıdır. Eser Abdullah Cevlem en-Nîbâlî ve Şubbeyr Ahmed el-Ömerî tarafından tahkik edilerek 1996'da Beyrut'ta 3 cilt halinde basılmıştır.

6-*el-Kâfiye fî'l-cedel*: İlm-i hilaf ve cedele dair geniş bir eser olup Fevkiyye Hüseyin Mahmud tarafından 1979 yılında tahkik edilerek Kahire'de neşredilmiştir.

7-*ed-Dürretü'l-mudıyye fî mâ vaka'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye*. İlmi hilafa dair bir eser olup Abdülazîm el-Dîb tarafından 1. cildin tahkiki yapılmıştır.

2) Kelâm

1-*eş-Şâmil fî usûli'd-din*: Kelâm alanına dair en geniş eseri olup farklı kişiler tarafından tahkiki yapılarak basılmıştır.

2-*el-İrşâd ila kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*: Cüveynî'nin kelâma dair başka bir eseri olup tahkik edilerek basılmıştır. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Ayrıca Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.³⁴

üzerine Râfîf *el-Aziz* ile *Muharrer*'i, Nevevî de bunlar üzerine eserlerini yazılmıştır. Bkz. ed-Dîb, "Şahsiyyetu İmâmi'l-Haremeyn el-İlmiyye", s.77-79

³¹ Bu eser İbn Haldun'un değimiyle mütekellimin usul düşüncesini oluşturan dört eserden biridir. Diğer eserler ise Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sı*, Abdülcebbar'ın *Umde'si* ve Basrî'nin *Mu'temed*'idir. Sübkî eseri "ümmetin bilmececi" olarak tavsif etmektedir. Ayrıca eseri te'lifte daha önce kimsenin takip etmediği bir yol izlediğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, III, 83

³² *el-Gıyasi İslam'da Başkanlık Sistemi* olarak Aralık 2016'da Mevsimler Kitap tarafından basılmıştır.

³³ Ali Pekcan tarafından yapılan tercüme İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 2009'un 14. sayısında "Cüveynî'nin El-Varakât Adlı Eseri Üzerine: Çeviri ve Değerlendirme" adıyla yayınlanmıştır.

³⁴ Eser *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd* adıyla Adnan Bülent Baloğlu vd. tarafından tercüme edilerek 2012'de Türkiye Diyanet Vakfı yayınları tarafından ikinci baskısı yapılmıştır.

3-el-Akidetü'n-Nizâmiyye: Selçuklu veziri Nizamülmülk'e ithafen yazılmış bir akaid metnidir. Toplumun akidesini tashih etme amacını taşıyan bir eser olması açısından önemlidir. Farklı kişiler tarafından tahkik edilerek basılmıştır.

4-Şifâ'ü'l-galil: Tevrat ve incilin tahrifine dair yazılan bir eserdir. Tahkiki yapı olarak basılmıştır.³⁵

5-Luma'ül'l-edille: Kelâma dair yazılmış muhtasar bir metindir. Tahkik edilerek basılmıştır.³⁶

Cüveynî'nin yukarıda zikrettiğimiz eserlerin dışında başka eserleri de olmakla beraber burada en önemli eserlerini zikretmeye çalıştık. Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki İmâmü'l-Haremeyn kelâmcı özelliği hem usûlculüğünden hem de fıkıhçılığında daha çok ön plana çıkartılmıştır. Kelâmcılığına dair Sübkî onun "kelâm alanında bir söz söyleyebilmek için Bâkılânî'den 12 bin sayfa ezberledim" sözünü aktararak bu ilimdeki konumuna işaret etmektedir.³⁷ Cüveynî muhakkik bir âlim olduğundan dolayı tabi olduğu Eş'ari anlayışını yer yer eleştirmiştir. Hatta Ömer Türker tarafından Eş'ari kelâmında dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir.³⁸

Cüveynî araştırma merkezli bir düşünceye sahip olduğundan dolayı tabi olduğu fıkıh veya kelâm ekollerini olduğu gibi kabul etmez.³⁹ Her ikisinde de eleştirilmesi gerektiğini düşündüğü noktaları eleştirir ve imâmların görüşlerinin aksine kendi görüşünü beyân etmekten çekinmez. İzmirli, onun çocukluğundan beri taklidden yüz çevirip tahkike meylettiğini ifade ederek bu özelliğini dile getirmiştir.⁴⁰ Onun kendi görüşleri Gazzâlî, Şatıbî, İbn Teymiyye, Sübkî, İzz b. Abdisselam gibi âlimlerin eserlerinde yer bulmuş ve bu âlimler tarafından benimsenen görüşler olmuşlardır. Şatıbî gibi bazı âlimlerin maslahat ile ilgili benimsedikleri görüşlerin ilk defa Cüveynî tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Ayrıca

³⁵ Eser Ahmed Hicazî es-Sekâ tarafından tahkik edilerek Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas tarafından 2008 yılında yayımlanmıştır.

³⁶ Fevkiyye Hüseyin Mahmûd'un yaptığı tahkik çalışması 1965'te Dârü'l-Kavmiyye tarafından basılmıştır. Ayrıca eser Murat Serdar tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Kimlik yayınları tarafından basılmıştır.

³⁷ ed-Dîb, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.95

³⁸ Türker, "Eş'ari Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirisi", s.1-23

³⁹ ed-Dîb onun fıkıh düşüncesinin şu özelliklerini sayar: Mümkün oldukça naslara bağlılık, şeriatın ruhunu dikkata alma, kolaylığa yönelme, örfü dikkate alma, ittifak noktalarını önemseme, dallandırmada maharetli olma ve konuları en ince ayrıntısına kadar inceleme. Bkz. ed-Dîb, *Fıkhü İmami'l-Haremeyn*, s.291, vd.

⁴⁰ Hiçbir mezhep için mutasassib ve taraftar olmaksızın burhân ve delilsiz muayyen hiçbir mezhebe saik bir meyli bulunmaksızın bütün mezhepleri, dinleri nazar-ı itibâre alarak tatik ve tetabbu'a emek vermiş, ictihad ve tetabbu' neticesinde hakikat-ı İslâmiyyenin hak bulunduğu hakkın Müslümanlıktan ibaret olduğu kendisine zâhir olmuştur. Bkz. İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli b. Cüveynî", s.2

Şatıbi'nin bazı meselelerde Gazzâlî'ye nispet ettiği bazı görüşler Cüveynî'nin görüşleridir. Cüveynî'nin bu eleştirel tavrından dolayı onun usûl sistemini ifade eden *el-Burhan* üzerine Eş'ari-Şâfiî âlimler tarafından pek fazla çalışma yapılmamıştır. Nitekim Sübkî Cüveynî'ye karşı çıkanların karşı çıkış sebeplerini ya Cüveynî'nin Eş'ari'ye karşı muhalefette bulunmasını kaldıramamalarına ya da İmâm Malik'e maslahat ve istislâh bahislerinde çokça yüklenmesine bağlamaktadır.⁴¹

II. FIKIH USÛLÜ DÜŞÜNCESİ

A) Bilgi Edinme Yöntemleri

1-Aklî Bilgi Elde Etme Yöntemleri

Cüveynî'nin genel yönteminden bahsedebilmek adına ilk önce onun ilim anlayışını kısaca zikretmek gerekir. Bilindiği gibi ilim her ekolün düşünce yapısına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cüveynî, ilmi şöyle tanımlamıştır. *Ma'lûmu, olduğu hal üzerine bilmektir.*⁴² İlim, kadim ve hâdis olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Kadim ilim, Allah'ın zorunlu bir sıfatı olup zatı ile kâimdir. Kesbî veya zarurî gibi kısımları yoktur. Hâdis ilim ise farklı şekillerde taksim edilmekle beraber Cüveynî üçe ayırmaktadır. 1-Zarurî, 2-Bedihî, 3-Kesbî. Zarurî bilgi, kulun kudreti dâhilinde olmayan ve seçim hakkı bulunmayan bilgiyi ifade etmektedir. Kişinin kendisini bilmesi bu tür bir bilgidir. Zarurî bilgi âdetlerin sürekliliğinden dolayı zorunlu olduğu için âdetlerin değişmesiyle değişmeye ihtimallidir. Bedihî bilgi ise zarurî bilgi anlamında kullanılmakla beraber insanın sahip olduğu açık seçik bilgiler için kullanılmaktadır. Zarurî bilgi ile bedihî bilgi arasında çok büyük farklar yoktur. Zarurî bilgi, ihtiyaç ve zorunluğa bağlı iken bedihî bilgi bağlı değildir. Kesbi bilgi ise akıl yürütme sonucu elde edilen bilgidir.⁴³

İlmin kaynağı Felsefe ve Kelam ekolleri arasında farklı olmakla beraber kelamcılar akıl/nazar, duyu ve haber olmak üzere üçle sınırlandırmışlardır. Cüveynî de bu taksimi

⁴¹ ed-Dîb, *el-İmâm el-Cüveynî*, s.97,185-190

⁴² العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s.12. Cüveynî ilim tanımı *el-Burhan*'da da vermekle beraber hakiki bir tanımın nasıl yapılacağı meselesini incelemesi yapılan tanımdan tam olarak razı olmadığını göstermektedir. Ayrıca tanımın taksim ile yapılarak zıtların belirginleştirilmesi sonucunda maksadın ortaya konulabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Uluhurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s.20-23

⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.12-15; Uluhurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, s.43-51

benimsemiştir.⁴⁴ Haber, şeriat tarafından nakledilen ve çoğunlukla Kur’ân, sünnet ve icmayı ifade eden bir kaynaktır. Duyu da beş duyunun sağladığı bilgiyi ifade etmektedir. Nazar ise mutlak anlamda akıl yürütme anlamına gelmektedir. Cüveynî, *er-İrşâd*’da nazarı *kesin veya zann-ı galibe götüren düşünce olarak tanımlamakta* ve *sahih ve fasid olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.*⁴⁵ Ancak özellikle *el-Burhân*’da bilginin bütünü zaruriyât olarak gördüğü için nazarı da zaruriyatın çeşitleri ve dereceleri⁴⁶ hakkında aklın gidip gelmesi olarak ifade etmektedir. Ona göre gerçek nazar kesin bilgiye götüren nazardır.⁴⁷

Cüveynî, bütün bilgilerin zarurî olduğunu iddia etmiştir. Zarurî oluşundan kastı ise şudur: Ona göre akıl yürütme işlemi kurallarına uygun bir şekilde yapıp sonuca ulaşıldığında ve sonucu engelleyen herhangi bir mâni‘ ortaya çıkmadığında bilgi insanın ihtiyârından bağımsız halde kaçınılmaz olarak elde edilir. Bundan dolayı nazar zaruriyatın çeşitleri ve dereceleri hakkında aklın gidip gelmesini ifade etmektedir. Bilginin zarurî oluşu nazarı bilginin olmadığı anlamına gelmektedir. Buna binaen Cüveynî’nin zarurî bilgi ifade eden bilgileri bedihi yani açık-seçik ile bir delile dayanan bilgi olmak üzere ikiye ayırdığını ifade edebiliriz.⁴⁸

Cüveynî’nin bilgi anlayışı onun illiyet anlayışına da yansımıştır. Bütün bilgileri zarurî gördüğü için epistemolojik anlamda illiyeti kabul etmiştir. Bilindiği gibi illiyet kavramı, biri âlemdeki cisimler (mevcûdât) arasındaki (ontolojik), diğeri ise zihnî manalar arasındaki ilişki (epistemolojik) olmak üzere iki alanla ilgilidir. Ateşin ilişmesi ile pamuğun yanması arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek ontolojik nedenselliğe; bir özneye “âlim” dediğimizde, “âlimlik” niteliği ile “ilim” anlamı arasındaki zorunluluk ilişkisini kabul etmek de epistemolojik nedenselliğe örnek gösterilebilir. Cüveynî, ontolojik anlamdaki illiyeti

⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 136-137, *el-İrşâd*, s.12-15; Uluyurt, *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, s.43-49

⁴⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.3

⁴⁶ Cüveynî, bunu ifade etmek üzere *enhâ ve esâlibi’-d-daruriyât* ifadelerini kullanmaktadır. Onun bilgi anlayışından dolayı ma’lum ve meçhul veya varlık ile yokluk arasında gidip gelen olarak da değerlendirilmiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 138; es-Sıddîkî, “Usûlü Nazariyeti’l-Ma’rifeti inde İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî”, s. 240-261; Uluyurt, *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, s.45-47

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 137-139; es-Sıddîkî, “Usûlü Nazariyeti’l-Ma’rifeti inde İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî”, s. 240-261

⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 128-129; Uluyurt, *İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, s.45-47. Cüveynî’nin bütün bilgilerin zarurî oluşu özellikle daha sonraki dönemde akli bir zorunluluktan ziyade âdete dayanan bir zorunluluk olduğu vurgusu yapılmıştır. Bkz. Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, I, 190, 332

(nedensellik) reddetmesine rağmen, epistemolojik nedenselliği kabul etmiştir. Ontolojik illiyeti kabul etmemesinin nedeni kâdir-i mutlak ile fâil-i muhtar ilah anlayışıdır.⁴⁹

Cüveynî'nin bilgi anlayışını göz önünde bulundurarak akli çıkarım çeşitlerini ve bunların problemleri yönlerini değerlendirmek gerekir. Ona göre önceki âlimlerin genel kabulüne göre akli çıkarımlar dört türdür: 1-Şâhitten gâibe gitmek veya gâibin şâhit üzerine kurulması, 2- Mukaddimelerden (öncüllerden) sonuç elde etme, 3-Sebr ve taksim işlemine gitme, 4-Müttefakün 'aleyhden (üzerinde ittifak edilenden) yola çıkarak muhtefün fih (ihtilaf edilene) hakkında istidlâlde bulunmak. Genel kabule göre bu dört tür akıl yürütme vardır. Birinci kısım yani şâhitten gâibe gitmenin de dört yolu vardır. Burada özellikle şâhit hakkında verilen hükmü gâibe de verebilmek için ikisi arasında bulunması gereken özellikleri kastetmektedir. Bunu ifade etmek üzere de *cem* kelimesi kullanılmaktadır. a) İlet ortaklığı. Şâhitte kişide ilmin var olmasından yola çıkılarak gâib hakkında da ilmin sabitliği sonucuna varmayı ifade etmektedir. Buna "zatın âlim olabilmesinde ilim illettir" sözümüzü örnek verebiliriz. Şâhit hakkında geçerli olan bu illet, gâibe taşınmaktadır. Aralarındaki illet ortaklığı vasıtasıyla hem şâhite hem de gâibe aynı hüküm verilmektedir. Bu yargıya varabilmek illetin tard vasfında kaynaklanmaktadır. Cüveynî, âlimdeki ilmin illetten ziyade ilmin kendisinden kaynaklandığını söyleyerek buna karşı çıkmıştır. b) Hakikat ortaklığı. Şâhitte âlim denilen kişinin hakikatte ilim sahibi olmasından yola çıkılarak gâibteki kişinin de ilim ile âlim olduğuna hükmetmeyi ifade etmektedir. Ancak Cüveynî, bu iki ilim anlayışının varlıksal mertebeleri arasında kadim ve hâdis olma durumu söz konusu olduğunu ifade ederek eleştirmiştir. c) Şart ortaklığı. İlim olabilmesi için ilim sahibinin(âlimin) hayatta olmasının şart oluşunu, gâib alana taşımayı ve onun hakkında da aynı şartın koşulmasını ifade etmektedir. Oysa Cüveynî, gâib alandaki bir matlub hakkında delil sabit olduktan sonra onun şâhid alana taşımının zorunlu olmadığını ifade ederek eleştirmektedir. d) Akli delil ortaklığı. Bir şeyi yaratmanın kudret, irade ve bilgiye ihtiyaç duyduğunu akli bir delâlet ile elde etme

⁴⁹ Eş'ariler, duyulur âlemdeki illetten yola çıkarak gaybi âlem hakkında da aynı illetin tesir ettiğini söylediler. Yani illet ile ma'lul arasında akli bir nedenselliğin olduğunu söylediler. İki âlem arasındaki illet-malul arasındaki ilişki kimileri tarafından müşterek isim olarak ifade edilip çözülmeye çalışılmış olsa da yeterli bulunmamış ve Bâkılânî ile beraber Ebu Haşim el-Cübbâî'nin geliştirdiği ahval teorisini sisteme taşımıştır. Hal teorisi nesne ile nesnenin idrakimize muhatap olan nitelikleri arasında zorunlu hakikat birliği iddiasını taşıyan bir teoridir. Bu anlayış Cüveynî ile beraber Allah'ın sıfatlarını ve onda mevcut manaları ispatlamak için sisteme tam olarak girmiştir. Bkz.Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, s.1-10

işlemine ifade etmektedir. Buna bir yazının güzelliği ve kalitesi ile onu yapanın bilgisine delâlet etmesi arasındaki ilişkiyi örnek verebiliriz.⁵⁰

Akli çıkarımların ikincisi mukaddimelerden sonuç elde etme işlemidir. Buna göre mukaddimede sunulan bilgidен yola çıkılarak mukaddimede olmayan bir bilgi elde edilmektedir. Mukaddime (öncül) nazari olup ondan elde edilen çıkarım zarurî veya mukaddime zarurî olup ondan elde edilen sonuç nazari olabilmektedir. Ancak mukaddimenin zarurî, neticenin nazari olması daha çok karşılaşılan bir durumdur. Mukaddime: *Cevher, evveli olan hâdislerden hâli değildir*. Bu öncüle zarurî olmayıp derin düşünce sonucu varılmış nazari bir öncüdür. Netice: *Evveli olanlar hâdislerden ayrı kalamayan, hâdis olmak zorundadır*. Sonuç ise zarurîdir. Cüveynî bu yöntemi de makbul görmemektedir. Kabul etmemesinin arkasında onun ilim anlayışı yatmaktadır. Ona göre mukaddime ile sonuç arasındaki epistemik ilişki, nazari ve zarurîdir. Oysa ona göre ilmin tamamı zarurîdir. Bundan dolayı bu yöntemin sağlayacağı bilgi kabul edilebilir değildir.⁵¹

Üçüncüsü ise müttefekün ‘aleyhden muhtefün fihe gitmeyi ifade etmektedir. İttifak edilen noktalardan biri olan cevherlerin renksiz oluşuna, ihtilaflı olan kevnlerin (oluşların) dâhil edilmesini örnek verebiliriz. Dördüncü kısım ise sebr ve taksimdir.⁵²

Sebr ve taksim ise istikrâ yöntemini ifade eden bir kavramdır. İspat ve nefiy ile ikisi arasında gidip gelen olmak üzere iki kısmı vardır.⁵³ Birinci kısım olan varlık ile yokluk hem aklî hem de şer‘î konularda makbul bir yöntemdir. İkinci kısım olan ikiden çok seçenek arasında yapılan sebr ve taksim işlemi ise başka seçeneklerin bulunma ihtimali olduğundan aklî konularda makbul değildir. Ancak kıyas bahsinde görüleceği üzere şeriatıta zann-ı galib ile amel edilme durumu söz konusu olduğu için şer‘î illetlerin tespitinde makbul bir yoldur.

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 126-129; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.52-54; el-Kürdî, “Nazariyetü’l-Ma‘rife inde İmam el-Cüveynî” s.155-156. Cüveynî’den önce İmâm Eş‘ari sadece illet ile istidlâl birliğini saymışken Bakıllânî ise sadece illet birliğini saymıştır. Bunları dörde çıkartan kişi Cüveynî’dir. Geniş bilgi için bkz. Türker, “Bir Tümdengelim olarak Şahitle Gaibe İstidlâl Yöntemi” s.12

⁵¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 126-129; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.54; el-Kürdî, “Nazariyetü’l-Ma‘rife inde İmam el-Cüveynî” s.155-157; es-Sıddîkî, “Usûlü Nazariyeti’l-Ma‘rifeti inde İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî”, s. 254

⁵² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 128-129

⁵³ Bu ikili ayrımın sağladığı bilgi mantıktaki tam ve eksik istikrânın sağladığı bilgi gibidir. Tam istikrâ bir bütünün parçalarının tamamı üzerinden varılan bir sonuç iken eksik istikrâ parçaların bir kısmı üzerinden varılan bir örneklem biçimidir. Tam istikrâ yukarıdaki ilk kısım gibi kat‘î bilgi ifade ederken eksik istikrâ zan ifade etmesi açısından ikinci kısma benzemektedir. Bkz. Bingöl, “İstikrâ”, *DİA*, XXIII, 358-359

Kesin bir bilgi vermemesine rağmen şeriatın makbul gördüğü zann-ı galib bilgiyi sunmaktadır.⁵⁴

Cüveynî, bütün bu yöntemleri ortaya koyduktan sonra hepsini teker teker değerlendirmektedir. İlk önce şâhitten gâibe gitme yönteminin doğru bir yol olmadığıyla söze başlamaktadır. Bu yolla bilgi edinmeyi tahakküm olarak değerlendirmektedir. Şâhitten gâibe gitme yolunun birincisi olan illet ortaklığında ilmin kendisi ile onun illet-ma'lul arasındaki ilişkisinden dolayı doğru bulmamaktadır. Ona göre illet ile ma'lul arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Böyle bir yargıya varmasının sebebi ise nedensellik düşüncesini kabul etmemesidir.⁵⁵ İkinci yol olan hakikat ortaklığında da ilimlerin varlıksal mertebeleri olan hâdis ile kadim ilim olma böyle bir kıyas işlemine gitmeyi engellemektedir. Kimileri kadim ile hâdis ilim, ilmiyyet (ilim olma) açısından ortak olduklarından aralarında kıyas işlemine gidilebileceğini söylemiştir. Cüveynî, böyle bir anlayışa gitmenin ahvâl teorisini⁵⁶ kabul etmeyi ve ona binaen böyle bir yargıya varmayı gerektirdiğini ifade etmektedir. Nitekim bilindiği gibi ona göre ahvâl düşüncesi geçersiz bir teoridir. Cüveynî'ye göre işin özü şudur: Gâib hakkında sabit olan bir delil gâible sınırlı olup şâhit alanına taşınamaz. Aynı şekilde şâhit hakkında geçerli olan delil şâhit alanla sınırlı olup gâib alana taşınamaz. Akliyatta böyle bir kıyas işlemine gitmek doğru değildir. Bu anlayış üçüncü ve dördüncü yol olan şart ile akli delil ortaklığında

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 815-819; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 158; el-Kürdî, "Nazariyetü'l-Ma'rife inde İmam el-Cüveynî" s.157-158

⁵⁵ Nedensellik teorisi, Aristo mantığının illet anlayışına dayanmaktadır. Ona göre tabiatta meydana gelen her şeyin nedeni ve illeti olmak zorundadır. Oysa Eş'ârî kelam anlayışındaki fâil-i muhtâr ilah düşüncesi, tabiatta ontolojik bir zorunluluğun olmamasını gerektirmektedir. Bir Eş'ârî kelamcısı olan Cüveynî de tabiatta zorunlu bir nedensellik ilişkisini kabul etmemektedir. Onun yerine Allah'ın belli bir uyum içinde devamlı olan âdeti vardır. Cüveynî ontolojik nedenselliği kabul etmemekle beraber epistemolojik zorunluluğu kabul etmektedir. Epistemolojik nedenselliğe göre mukaddimedeki bilgiden başka bir bilginin elde edilmesi zorunludur. Burada akli bir zorunluluk söz konusudur. Bkz. Kahraman, *Cüveynî'de İliyet Teorisi*, 1-5, 26-27, 103-112; Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİFD*, 35-53

⁵⁶ Bu teori Allah'ın zât-sıfat ilişkisini açıklamayı hedefleyen bir teori olup ilk defa Ebû Hâsim el-Cübbâî (ö.321/933) tarafından ortaya atılmış ve Bakillânî'nin ilk önce reddedip sonra kabul ettiğini, Cüveynî'nin ise ilk önce kabul sonra reddettiği bilinmektedir. Bu teori Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilenin zat-sıfat ilişkisi anlayışları sonucu ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet göre sıfatlar hem zihinde hem de hariçte gerçeklikleri olup zâtın ne aynısı ne de gayrisidir. Mu'tezile ise sıfatları zât ile kâim olup hariçte gerçeklikleri bulunmayan isimler olarak değerlendirmiştir. Cüveynî, hâli tanımlamaktan ziyade onu varlığın bir niteliği olarak görüp varlık ile yoklukla nitelenemeyeceğini söylemektedir. Buna göre sıfatları karşılayan haller, zattan ayrı düşünülemez ve ondan ayrı varlıkları yoktur. Bununla birlikte zâtın aynısı da değildirler. Ne var ne yokturlar, ne cevher ne arazdırlar. Haller, zâtın bilinme yönleridir ve zâtın bilinmesini, diğerlerinden ayrılmasını sağlayan mefhumlardır. Bkz. Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi" s.59-78, Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I, 450

da geçerlidir. Cüveynî'nin bu yolu kabul etmemesinin diğer bir nedeni de bu yöntemin kat'î bilgi vermemesidir. Çünkü ona göre asıl olan bilgi kat'î zarurî bilgidir.⁵⁷

Câbirî, bu yöntemin Eş'ârielerin Mutezileden aldığı ama sebeplilik ilkesinden dolayı zamanla problem yaşadıkları için Bâkılânî'den itibaren eleştirilmeye başladıklarını ifade etmiştir. Bu eleştirilerin öncüsü ise Cüveynî'dir. Cüveynî'nin bu yöntemin yerine ikâme ettiği yöntem ise Aristo mantığıdır. Cüveynî ile başlayan bu süreç Gazzâlî ile beraber zirveye ulaşmıştır. Gazzâlî hem Mu'tezile hem de batıniyye gibi bütün muhalif görüşlere karşı Eş'âri akidesini savunmak üzere mantığı esas almıştır.⁵⁸

İkinci yöntem olan mukaddime-sonuç arasındaki epistemik ilişkinin bilginin nazari olarak kabulünde söz konusu olabilmektedir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi Cüveynî'ye göre bütün ilimler zarurîdir. Üçüncü yöntem olan muhtelifün fihi müttetekün aleyhe dâhil etme yolunu da asılsız olarak değerlendirmektedir. Akliyatta takip edilen yolların dördüncüsü ise sebr ve taksimdir.⁵⁹

Cüveynî, sebr ve taksim ile elde edilen bilgilerin kesinlik ifade etmeyip yanlış sonuçlara götürdüğünü söylemektedir. Bu yöntemi her ne kadar yanlış sonuç vermesi açısından eleştirmiş olsa dahi olumlu baktığı tek yoldur. Bilindiği gibi sebr ve taksim varlık ile yokluk arasında gerçekleştiğinde kat'î bilgi ifade eder. Ama varlık ve yokluk gibi iki seçenekli olmayıp daha fazla seçenek arasında işletildiğinde kesin bir yargıya varılamayacağı için eleştirmektedir. Çünkü bu durumda gerçek anlamda bir sebr ve taksim olmamış olacaktır. Ayrıca bu yöntem eşyanın hakikatinden ziyade özelliklerini tespit açısından kullanışlı bir

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 126-129; es-Siddikî, "Usûlü Nazariyeti'l-Ma'rifeti inde İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî", s. 250-254

⁵⁸ Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s.140-141, 324-325. Câbirî, Gazzâlî'nin mantığa olan ilgisini şöyle ifade etmektedir: "Bildirdiğimiz üzere Gazzâlî Cüveynî'nin öğrencisi olup hocasıyla beraber Eş'ârî kelamının en krizli döneminde yaşamıştır. O dönemde iki görüşten birini seçmek gerekiyordu. Ya hal görüşünü benimsemek, ki o da "ne varlık ne de yokluk vardır" görüşünü, yani iki zıddın aynı anda kabulünü benimsemekti. Bu ise kelam ilmini ve akla dayalı bilgileri kökünden tahrir edip imkân dışı bırakmak anlamına geliyordu. Diğer seçenek ise hal görüşünü reddetmek olup kelam ilmindeki ta'lilin temeline saldırı anlamına geliyordu ki bu da kelam ilminin bütününün yıkılması demektir. Bu çıkmaza bir de Bâkılânî "hakkında delil olmayan şeyin reddedilmesi gerekir" görüşünü de eklersek kelam ilminin krizini kendi içinde çözülmesinin imkânsızlığını, dolayısıyla da Gazzâlî'nin Aristoteles mantığına bu derece benimsemesinin en temel nedenlerinden birini idrak etmiş oluruz." Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, s.554

⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 128-129

yoldur.⁶⁰ Türker'in belirttiğine göre Cüveynî'nin bu eleştirilerin temelinde bilginin hâdis-kadim diye ayrılması ve bilginin bütünüyle zarurî oluşu yatmaktadır.⁶¹

Cüveynî'nin akıl yürütme yöntemlerine bakıldığında kıyas ve istikrânın esas olduğu görülmektedir. Cüveynî, hem akli hem de şer'î konularda kıyas ve istikrâ yöntemini esas almıştır. Akli konularda karşımıza sebr ve taksim olarak çıkarken şer'î konularda bizim asıl konumuz olan istidlâl olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bilindiği gibi sebr ve taksimde ortak vasıf elde etme çabası ve elde edilen vasfın benzer bütün meseleler hakkında geçerli küllî bir vasıf olması onun istikrâ yönünü ifade etmektedir. Nasılki akli konularda birden çok nokta üzerinden hareket edilerek bilgi elde ediliyorsa aynı durum istidlâlde de söz konusudur. Çünkü ileride görüleceği üzere istidlâl muayyen bir asla dayanmaksızın münâsib bir illet vasıtasıyla hükmü ulaşmayı ifade etmektedir. Muayyen bir asıl olmamakla beraber elde edilen hükmün şeriatta birden çok dayandığı delil olabilmektedir. Bu delillerden sadece biri ilgili hükmün delili olmamasına rağmen bir bütün olarak ifade ettikleri anlam açısından ilgili hükmün delilini oluşturmaktadır.⁶²

2-Şer'î Bilgi Elde Etme Yöntemleri

Akli konularda gidilen yöntemler dört tane olduğu gibi şeriatta da nas dışında gidilebilecek akli yöntemler dört tanedir. Şer'î nazar yani şeriatta akıl ile varılabilecek hükümlerin yöntemlerini ileride hem kıyas bahsinde hem de istidlâlın genel yapısını işlerken detaylıca ele alacağımızdan dolayı burada kısaca zikretmiş olmakla yetineceğiz. Cüveynî, şer'î nazarı dört kısmı ayırmaktadır. 1-Meskûtün 'anhı mansusün 'aleyhe ve muhtefün fihi müttefakün 'aleyhe ilhâk etmek. Bu kısımdaki ilhâk işlemi illetin muallel olmasına bağlı değildir. Ayrıca bunun kıyasa dâhil olup olmadığı da tartışmalıdır. Buna "mâ fi ma'nahu kıyası" veya "ilgâü'l-fârik" denilmektedir. Bu kısımdaki iki mesele arasında fark olmakla beraber farkın hükme etkisi olmayacak kadar azdır. Bundan dolayı ikisine aynı hüküm verilmektedir. 2-Şeriat tarafından makbul olan muhil⁶³ münâsib bir ma'na ortaklığından

⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhan* I, 129-131, II, 815-816; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.54-58; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 158; el-Kürdî, "Nazariyetü'l-Ma'rife inde İmam el-Cüveynî" s.157-158

⁶¹ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlâl Yöntemi", *İAD*, 2007, s.13-14

⁶² Fevkiyye, *el-Cüveynî*, s.149; el-Kürdî, "Nazariyetü'l-Ma'rife inde İmam el-Cüveynî" s.158-161

⁶³ Bundan sonraki kısımlarda kullanacağımız "muhih" kelimesi kıyas ve istidlâl işleminde münâsib ile aynı anlama gelmektedir. İlk dönemlerde münâsib kelimesinin yerine muhih kullanıldığı için ikisini beraber kullanmayı tercih ettik. İkisinin beraber kullanımını Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Gazzâlî "Muhih Manâ"

dolayı fer‘ meseleyi hükmü şeriatla sabit olan bir asla ilhâk etmek. Bu kısım da bildiğimiz dar anlamdaki kıyası ifade etmektedir. 3-Kendisine ilhâk edilecek belli bir aslın bulunmadığı bir meselede muhil-münasib bir mana ile istidlâlde bulunmak. Bu bizim asıl konumuz olan istidlâli ifade etmektedir. Bu taksimden de anlaşıldığı üzere Cüveynî istidlâli şer‘î nazarlardan biri olarak görmektedir. Ayrıca buradaki illeti sadece kıyasa hasr etmeyip istikra yoluyla elde edilmiş genel kurallar anlamında kullandığı için istidlâlin kullanım alanını genişletmiştir. 4-Muhil münasib bir mana bulunmaksızın hususi benzerliklerle bir şeyi başka bir şeye benzetmek/teşbih etmektir. Buna da kıyas-ı şebih denilmektedir.⁶⁴

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin yukarıda zikretmiş olduğumuz yöntemleri kelam ve fıkıh usulü bağlamında onun din hakkında konuşma yöntemleri olduğunu ifade edebiliriz. Kelâmdaki akli yöntemlerinden ziyade fıkıh usulünde özellikle de nas olmadığı zaman gidilmesi gerektiğini düşündüğü yöntemleri genel hatlarıyla yukarıdaki gibidir. Zikredilen yöntemlerle beraber herhangi bir ilme başlayan kişinin o ilmin maksadını, meselelerini, hakikati, tanımını ve amacı gibi temel meseleleri bilmesi gerekir. Ayrıca ilmin beslendiği diğer ilimler hakkında da bilgi sahibi olması gerekir. Fıkıh usûlü özelinde meseleye baktığımızda onun Kelâm, Arap dili ve Fıkıhtan beslendiğini görmekteyiz. Fıkıh usûlünün hangi açılardan bu ilimlerden istifade ettiği bilinmeden hakkı ile anlaşılabilir.⁶⁵

Fıkıh usûlünün yukarıdaki akli yöntemleri ile beraber tamamen sem‘ merkezli delilleri de vardır. Bunlar, Kur’ân, sünnet ve icmâ olmak üzere üç tanedir. Sem‘î deliller üç müstakil delil olarak gösterilmekle beraber hepsinin dayanağı Allah’ın kelâmı olması açısından birdir.⁶⁶ Deliller ile bunların ifade ettikleri hükümler arasında da önemli ilişkiler bulunmaktadır. Delillerin ifade ettiği hükümler eşyanın zatından ziyade deliller tarafından

kavramını kullandığında onunla şeriatın korumayı amaçladığı beş temel ilkeyi kastettiğini ve maslahat mertebesinde zaruriyattan olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 174, 330, 333

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 782-783; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.89. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.333, Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-Beyân*, III, 76-78

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhan* I, 83-85; Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-Beyân*, I, 259-260. Aynı tavır Gazzâlî’de vardır. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.3

⁶⁶ Fıkıh, “Teklifî hükümleri bilmek” olarak tanımlayan Cüveynî, usûl-i fıkıh da “bu hükümlerin delillerini anlama ilmi” olarak tanımlamıştır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan* I, 83-85

onlara izafe edilen hükümlerdir. Örneğin hamrdaki haramlık onun zatından kaynaklanmaktan ziyade şeriatın ona izafe ettiği bir hükümdür.⁶⁷

Cüveynî ise şeriatın kaynakları yani delillerini Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl olmak üzere beş kısma ayırmıştır. *el-Burhan*'da her bir kısmı müstakil başlıklar altında incelemiştir. Müstakil bir şer'î kaynak olarak ele aldığı istidlâl delilinin altında ilk dönemlerde ayrı olarak zikredilen istishâbü'l-hâl delilini de işlemiştir. Bunun dışındaki delillerden biri olan şer'ü men kablenayı farklı yerlerde incelemiş ve aklen mümkün görmekte beraber sahâbenin böyle bir delile başvurmadığını söyleyerek onu şeriatın bir kaynağı olarak kabul etmemiştir. İstihsanı da *el-Burhan*'da incelememiş olmakla beraber *et-Telhîs*'te incelemiş ve delilsiz kabul edilemeyeceğini, delil olması durumunda da istihsan olamayacağını söylemiştir. Maslahatı ise illet ile bağlantılı olarak işlemiş ve kıyas işleminde daima göz önünde bulundurulması gereken bir ilke olarak sunmuştur. Örfü ise daima göz önünde bulundurmakla beraber fıkıh usulündeki şekliyle işlememiştir.⁶⁸

Dönmez, Cüveynî'nin genel yöntemin sıralamasını şöyle vermektedir. Cüveynî, meseleleri çözümlerken hükmü bilinmeyen olayı ilk önce nasların anlamlarını genişletme yoluyla çözmeye çalışmaktadır. Lafzın ifade ettiği anlamı genişletme yoluyla çözmeye beyânî icthad demektedir. Bu şekilde çözümlenemediği zaman illet ortaklığı vasıtasıyla yani kıyas ile çözüme gitmektedir. Buna da kıyasî icthad demektedir. Her iki yolla çözümlenemeyen meseleleri ise istidlâl yoluyla çözmektedir. Bütün bu yollar takip edilip çözümü bulunamayan meseleyi, ibâha aslı üzerine terk etmektedir. Ancak bunun aksini ispatlayan bir delilin olmaması şarttır.⁶⁹

⁶⁷ Bu anlayışın devamı olarak fiillerin de kendi zatlarında dolayı güzellik ve çirkinlikle vasıflanamayacağını ifade etmiştir. Fiile bu vasfı ancak şeriatın atfedebileceğini söylemiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 85-87; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.7-8

⁶⁸ Bir grup âlim şer'ü men kablena konusunda önceki şeriatlerde olup bizim şeriatımız tarafından neshedilmemiş bir hüküm varsa kabul ederiz demişlerdir. Cüveynî'nin aktardığına göre İmâm Şâfiî de bu görüşe meyletmiştir. Mutezile ise şer'ü men kablena delilini kabul etmenin şeriatımıza noksanlık atfetmek olduğundan kabul etmemiştir. Kimisi ise aklen câiz görmekte beraber vuku' bulmadığı görüşünü benimsemiştir. Cüveynî ise aklen önceki şeri'atlara uymanın mümkün olduğunu ve bunun bizim şeri'atımıza bir noksanlık atfi olmadığını ifade etmiştir. Ancak aklen câiz olmakla beraber biz önceki şeriatlara tabi olmakla mükellef değiliz ve bundan dolayı bizim için hüküm ifade etmez. Bu konudaki delil ise sahâbe uygulamasıdır. Sahâbe hükmü bilinmeyen bir konuda araştırma yaptıklarında hiçbir zaman önceki kitaplarda bunun hükmünün ne olduğuna bakıp ona göre amel etmemişlerdir. Aksine kıyas ve icthada gitmişlerdir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 503-506

⁶⁹ Dönmez, "Mekânetu İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî fi usuli'l-fikh" s.536-540

Cüveynî'nin yöntemine genel olarak bakıldığı zaman meseleler arasında ortaklık veya benzerlik bulma anlayışının hâkim olduğu görülecektir. Meseleleri çözümlerken takip ettiği kıyas ve istidlâl benzerlik üzerine kurulu iki yöntemdir. Kıyas işleminde naslarda hükmü bildirmeyen mesele, hükmü bildirilen meseleye ilhâk edildiği zaman illet ortaklığı yani illet benzerliği aranmaktadır. Ayrıca kıyas-ı şebahi anlatırken kıyasın genel anlamda benzerlik olduğunu vurgulaması da manidardır. Aynı durum istidlâlde de söz konusudur. İstidlâl işlemine giderken tespit edilen münasib mananın, sahâbenin ve selef âlimlerin tespit ettiği manalara/illetlere benzer olması şarttır. Bu şartı koşmayan İmam Malik'i de ifrat ile nitelendirmiştir. Cüveynî'nin koştığı benzerlik şartının daha sonraki literatürde oluşacak olan genel kaide ve nazariyelerin oluşumunda etkili olduğu söylenebilir. Çünkü hem genel kaide hem de nazariyelerin altında cüz'i meselelerin toplanması benzerlikler vasıtasıyla olmaktadır.⁷⁰

B) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Beyân

Cüveynî'nin usûl düşüncesinin en önemli unsurlarından biri beyân kavramıdır. Bu önemine binaen Cüveynî onu müstakil bir konu olarak ele almış ve üç alt başlık altında işlemiştir. 1-Beyânın mâhiyeti ve ihtilaf noktaları 2-Beyân türleri/mertebeleri 3-Beyânın gecikmesi.

1-Beyânın Mâhiyeti ve İhtilaf Noktaları

Beyânın tanımı konusunda ihtilaf edilmiş ve farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kimi usûlcüler beyânı “Bir şeyi kapalılık boyutundan tecelli ve açıklık boyutuna çıkarmak” şeklinde tanımlamıştır.⁷¹ Cüveynî, bu tanımın maksadı ifade etmekle beraber hayyiz ve tecelli gibi kapalı kavramları kullandığından dolayı makbul görmemektedir.⁷² Kimisi ise beyânı

⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 862-864; Dönmez, “Mekânetu İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî fi usuli'l-fikh”, s.536-540

⁷¹ Gazzâlî *el-Menhûl*'da ve Mâzerî ise *el-Burhan* şerhinde bu görüşün Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ait olduğunu naklederler. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.63; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.134. Ayrıca Kelvezânî'de et-Temhid'de görüşü zikredip ona nispet etmektedir. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 59

⁷² Mâzerî, Cüveynî'nin bu itirazını zayıf görmekte ve bu iki kavramın mecazen kullanımları olsa dahi maksadlarının açık olduğunu ve sözü söyleyene sözü açıklama ihtiyacı duymadığımızı ifade ederek karşı çıkmaktadır. Bkz. Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.134

mutlak “ilim” olarak tanımlamıştır.⁷³ Cüveynî bu tanımın da makbul olmadığını ifade etmektedir. Cüveynî, Bâkılânî'nin beyânı delil olarak tanımlamasını doğru bulmakta ve onu benimsemektedir. Onlara göre beyân, delildir. Delil de aklî ve sem'î/naklî olmak üzere ikiye ayrılır. “Allah Teâlâ âyetlerini kullarına açıkladı/beyân etti” denildiğinde kullarına yönelttiği emir ve nehiylere delâlet eden delillere işaret etmesi kastedilmektedir. Allah kullarına hem akli hem de naklî delillerle şeriatını açıkladığından dolayı beyân, akli ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Beyân delil olduğundan dolayı söz, fiil ve işaret olmak üzere üç şekilde de olabilmektedir.⁷⁴ Ebyârî birinci görüş olan kapalılık boyutundan açıklık boyutuna çıkarılmakla üçüncü görüş olan delil olması arasında pek farkın olmadığını, birinci görüşte “delil ile istidlâl etme ve delâlet yönüne yönlendirme” durumunun söz konusu iken üçüncüsünde, delilin bizzat kendisine işaret edildiğini ifade etmektedir.⁷⁵

2-Beyânın Türleri ve Mertebeleri

Beyânın mâhiyetinde olduğu gibi türleri ve tertibinde de ihtilaf edilmiştir. Cüveynî üç farklı beyân tertibini ele alarak konuyu işlemektedir. İlk önce İmâm Şâfî'nin beyân sıralamasını zikredeceğiz.⁷⁶

a) Birinci tür beyân/delil nass seviyesindeki beyânlar olup bunların anlaşılması için ihtisas sahibi olmak gerekmediği gibi özel bir gayrete de ihtiyaç yoktur. Buna sayı gibi kat'îyet ifade eden ibareleri örnek verebiliriz. Bu tür beyânlar, beyânın en üst seviyesini teşkil edip kat'îyet ifade etmektedir.

b) İkinci derecedeki beyân ise kelâmın sevk sebebi açık olmakla beraber manasını tam olarak ancak ilim sahiplerinin anlayabileceği beyân türüdür. Buna abdest âyetini örnek verebiliriz. Âyetin sevk sebebi ve maksadı açık olup herkes tarafından anlaşılabilirken

⁷³ Gazzâlî *el-Menhûl*'da bu görüşü “ba'du ashabına” diyerek kendi geleneği içindeki bazı âlimlere ait olduğunu nakletmektedir. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.64; Ayrıca Mâzerî bunu “tebyini'l-ma'lum” şeklinde nakletmekte ve bu tanıma göre ilmin önce kapalılık içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Allah'ın ilmi hakkında ise böyle bir şey denilemeyeceğini ifade ederek eleştirmektedir.

⁷⁴Cüveynî, *el-Burhan*, I, 159-160; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.64

⁷⁵ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 491

⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 160-162; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.65-66; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 492-493; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.137. Gazzâlî'nin aktardığına göre beyânın beş çeşit olduğunu konusu Şâfî usûlcüler arasında ittifak edilen bir konu olmakla beraber tertibinde ihtilaf etmişlerdir. Bkz. Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de verdiği bu bilgi eleştirisi için bkz. Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.138

kullanılan edatların delâletini ancak ilim sahibi kişiler anlayabilmektedir. Âyetteki incelikler gibi noktalar bu beyânlarla ortaya konulmaktadır.

c) Kur'ân'da bir bütün şeklinde yani mücmel olarak zikredilmiş olmakla beraber açıklanması Hz. Peygamber'e (s.a) havale edilmiş beyânlar kastedilmektedir. Buna "Namazı kılın" ve "Hasad günü hakkını verin" âyetlerini örnek olarak zikredebiliriz. Bu tür âyetlerin mücmelliğini gidermek Hz. Peygamber'e tevdi edilmiştir. Bunların nasıllığını ortaya koyma bu beyân türü tarafından yapılmaktadır.

d) Dördüncü tür olan beyânlar ise haberin hem aslı hem de tafsilatı Hz. Peygamber (s.a) tarafından yapılmaktadır. Kısacası sünnet bu tür beyânlarda hüküm koyucu ve açıklayıcı bir rol üstlenmektedir.

e) Beşinci ve son kısım ise İmâm Şâfiî'nin ictehad olarak ifade ettiği, Cüveynî'nin ise kıyas olarak belirttiği beyân türüdür.

Davud ez-Zâhiri gibi bazı âlimler İmâm Şâfiî'yi icmânın kıyastan daha kuvvetli olmasına rağmen beyân türü olarak ele almamasını eleştirmişlerdir. Ebyârî bu itirazı yerinde bulmayıp Şâfiî'nin zikrettiği kısımların hepsinin mübaşeretten/doğrudan hükümlerin dayandığı deliller olduğunu söylemektedir. İcmâ ise hükümlerin delilinden ziyade delilin delilidir. Çünkü hüküm icmânın dayandığı nassa dayanmaktadır. İcmâ aslında hükmün dayandığı delilin sabitliğini göstermektedir. Hükmün ona izafesi ise mecazîdir.⁷⁷

Bazı usûlcüler beyân sıralamasını şöyle vermişlerdir: a) Nass yani Kur'ân ve sünnetin te'vile ihtimali olmayan nass ifadeleri, b) Te'vile ihtimalli olan zâhir lafızlar, c) Muzmar lafızlar, d) İki ihtimal arasında gidip gelmekle beraber hangisinin tercih edildiği bilinmeyen lafızlar, kur' kelimesi gibi müşterek lafızlar bu kabildendir. e) Kıyas.⁷⁸ Cüveynî bu taksimi sunduktan sonra kur' gibi mücmel-müşterek lafızların beyân olarak değerlendirilmesini eleştirmektedir. Eleştirdiği bir diğer nokta ise zâhir lafızların ihtimalli olmasına rağmen beyân olarak değerlendirilmesidir. Cüveynî, zâhir ile amel edilebilir olmasına dair kat'î delil

⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 162-163; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 492-495; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.66

⁷⁸ Cüveynî bu kısmı aktarırken c şikkını ve e şikkını zikretmeksizin sadece üç kısım olarak vermektedir. Bunu beşe tamamlayan kişi Gazzâlî'dir. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.66, Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu eklemeler ile ilgili eleştiriler için bkz. Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.138

olmasaydı, zâhirin kendisinden onunla amel edilmesinin zorunlu olduğu sonucu çıkartılamayacağını ifade etmektedir.⁷⁹

Üçüncü taksim ise şöyledir: a) Şâri'in lafızları. Bununla hem Kur'ân hem de sünnet lafızları kastedilmektedir. b) Şâri'in fiilleri. Buna namaz ve abdest fiillerini örnek verebiliriz. c) Şâri'in işaretleri. Hz. Peygamber'e aylar sorulduğunda elleri ile yapmış olduğu işaretleri örnek verebiliriz. Hz. Peygamber'in sükût ve ikrarları da bu kısma girmektedir. d) Kitabet yani yazı. Yazıda te'vil ve tahrif söz konusu olabileceği için diğerlerinden daha alt seviyede bir beyân türüdür. e) Mefhum. Mefhum-i muhalefe ve muvafaka olmak üzere ikiye ayrılır. f) Kıyas. Kıyas da şeriatta illetleri açıklanan ve açıklanmayan olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁸⁰

Cüveynî, ilgili taksim ve eleştirileri sunduktan sonra kendisine göre doğru bulduğu taksimi ele almaktadır. Ona göre beyân delildir. Delil de akli ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılır. Akli olan beyânda açıklık ve kapalılık açısından kesin bir tertibe gidilemez. Çünkü ele alınan beyândaki sayı ve onun üzerine yapılan derin düşünmeye göre değişebilmektedir. Sem'î delillerin dayanağı ise mucizedir. Mûcizede kat'îlik esas olduğu için mûcizenin kat'îliğine yakınlaşan her bir delil, diğerlerine öncelenir. Uzaklaşan ise te'hir edilir. Hz. Peygamber'in yanında onun sözünü işiten kimsenin ifade ettiği beyân, mûcizeye yakınlığından beyânı takdim edilir. Yani Hz. Peygamber'in sözleri ve bildirdikleri beyânın en üst derecesini oluşturmaktadır. İcmâ ise kesin habere dayandığından delil hiyerarşisinde ikinci derecededir. Kıyas ve haber-i vâhid ise icmânın medlûllerinden elde edilmiş bilgiye dayandığından üçüncü derecededir. Kat'î deliller öncelendikten sonra zannî delillere geçilir. Zannî deliller de sayıca çok fazla olduğundan Cüveynî, onları teker teker incelememiştir. Beyân türleri arasında Kur'ân'ın zikredilmemesi olması kitabı bir beyân türü olarak görmediği anlamına gelmez. Ona göre kitap da Resulullah'tan alındığını için birinci tür beyândır. Hz. Peygamber'in din adına söyledikleri vahiy kaynaklı olduğundan sünnet ile Kur'ân arasında bir ayrıma gitmemiştir.⁸¹

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 163; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.66; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.137

⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 163-164; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.66-67; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, I, 496-498; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.137-138

⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 165-166; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.67; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, I, 498-499; Mâzerî, *İzâhü'l-mahsul*, s.139-141

3-Beyânın Gecikmesi/Te'hiri

Beyânın te'hir edilmesi özellikle Mu'tezilenin aslah anlayışından dolayı tartışılmış bir konudur. Aynı zamanda nesih ile tahsisle yakından ilgilidir. Kimi âlimlere göre beyânın ihtiyaç anından sonraya te'hir edilmesi câiz değildir. Çünkü teklifin olduğu bir zaman diliminde, mükellef olabilmek için teklifin bilinmesi zorunludur. Aksi halde teklif-i mâ lâ yutak olur. Kimi âlimler de ihtiyaç anına kadar beyânın gecikmesi câiz görmüşlerdir. Hüküm bildirilmiş olmakla beraber hükmü uygulama zamanı bildirilmemiş olabilir. Mu'tezile ise beyânın te'hir edilmesini câiz görmemektedir. Onlara göre âm lafzın tahsisinde de aynı durum söz konusudur. Onlar âm lafzın ihtiyaç anına kadar tahsisinin gecikmesini câiz görmezler. Cüveynî ise bunun hem aklen mümkün hem de vakı'an meydana gelmiş olduğunu söylemektedir. Bu durum iki zıttın aynı anda bulunması gibi olmadığından aklen mümkündür. Ayrıca kulun maslahatı açısından te'hir edilmesi daha uygundur. Çünkü hükümler bütünüyle aynı anda bildirilirse insanlara ağır gelip küfre düşme ihtimalleri yüksektir. Mu'tezilenin bu düşüncesi onların nesih anlayışına da aykırıdır. Çünkü onlar neshi teklif müddetinin sona ermesinin beyânı olarak görmektedir. Teklif müddetinin sona erdiğini beyân etmek zorunlu olarak hitâbın ilk anında olmamasını gerektirmektedir. İhtiyaç anında nesih beyânı gelmiştir. Ayrıca şeriatte beyânın gecikmesi gerçekleşmiştir. Örneğin nasıl yapılacağı ile ilgili herhangi bir tafsilat olmadığı halde hac emredilmişti. Aynı şekilde Hz. Musa'nın bakar (inek) kesmesine dair emir ile Nuh'un ehli/ailesinin kim olduğuna dair hitaplar böyledir. Cüveynî bu durumu muhatabı anlamadığı bir şeyle sorumlu kılma anlamına gelmediğini, aksine ilk önce mükellefe sorumluluk alanı genel olarak bildirildikten sonra yapma zamanı gelince tafsilatlı bir şekilde açıklanması anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸²

C) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Kur'ân: Lafızlar Bahsi

Kur'ân, usûl düşüncesinin en temel ayağını oluşturan ve diğer şer'î delillerin kendisine dayandırıldığı ana kaynaktır. Kur'ân'ın elimizde bir metin olarak bulunmasından dolayısıyla lafızları bahsi usulde en uzun şekilde ele alınan konuların başında gelmektedir. Allah'ın kelâm sıfatı da Kur'ân'ın metin olmasıyla bağlantılı olarak işlenmektedir.

⁸² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 166-168; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.68-69; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 498-504

Kur’ân ve sünnetin elimizde nas olarak bulunmasından dolayı onları doğru anlanın yolu, lafızlar bahsinin doğru anlaşılmasından yani dilden geçmektedir. Buna binâen Cüveynî *el-Burhan*’ın büyük bir bölümünü lafızlar ve onunla ilişkili konulara ayırmıştır. Kendisi de bu önemi şöyle vurgulamaktadır: *Ben şeriat ilminde usûl ve furu‘ talebeleri için (te’vilat, lafızlar bahsiden) daha faydalı bir konu bilmiyorum.*⁸³

Kelâm, mübtedâ ve haber ya da fiil ve fâilden oluşan anlamlı cümledir.⁸⁴ Kelimenin çoğulu olan “kelim” ise hem anlamlı hem de anlamsız cümleler için kullanılmaktadır. Kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır.⁸⁵ Bir dil konusu olmasına rağmen hurûf-i me’ânînin Kur’ân ve sünnetin anlaşılmasında çok önemli olduğundan usûlcünün bunları doğru bir şekilde anlaması gerektiğini ifade eder. Kendisi de usûlcüler için bilinmesi gereken edatlarından “ba”, “vav” . “fa” ve “sümme” gibi edatları ve kullanım yerleri ile ilgili tartışmaları aktarmaktadır.⁸⁶

Cüveynî ilgili kelimelerin dilcilere ait olduğunu, usûlcülerin ise kelâmı kendi amaçları ve maksatları için farklı bir taksime tabi tuttuklarını zikretmektedir. Cüveynî’nin nakline göre selef usûlcülerden bazıları kelâmı emir, nehy, haber ve istihbar olmak üzere dörde ayırırken bazıları teaccüb, telehhüf, temennî, teraccî, kasem, nidâ ve duâ kısımlarını da eklemiştir. Cüveynî ise kelâmı talep, haber, istihbar ve tenbih olmak üzere dörde ayırmıştır. Talep emir, nehy ve duayı; haber teaccüb ve kasemi; istihbar istifham ve arazî; tenbih ise telehhüf, temenni, tereccî ve nidayı içerdiği için bütün kısımları barındıran bir taksim olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

⁸³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 403

⁸⁴ Her ne kadar nahiv ilminde dört çeşit cümle olsa dahi bunların temeli isim veya fiil cümlesi olduğu için Cüveynî sadece bu ikisini zikretmekle yetinmiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 177-178; Ebyârî, *et-Tahkîk ve ’l-Beyân*, I, 530

⁸⁵ İsim, “kendisi ile tesmiye edilen bir manaya delâlet eden şey” olarak tanımlamış ve mütemekkin ile gayr-ı mütemekkin olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Fiil ise “zamanı bildiren hades isimlere delâlet eden sigalardır.” Harf ise “isim ile fiiller arasındaki sılalardır.” Harfler de fonksiyonları ve mana ile irabı değiştirme özelliklerine göre dörde ayrılır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 178-179. Tanımlar ile ilgili itiraz ve değerlendirmeler için bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve ’l-Beyân*, I, 530-539

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 180-186

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 196-198

1-Emir Konusu

Emir kelâm kısımlarından talebin altına girip evâmir⁸⁸ şeklinde çoğul yapılmaktadır. Emir konusu kelâm-ı nefsi ile doğrudan ilişkili olan bir bahistir. Çünkü Allah kullarına bir takım emir ve yasaklarda bulunmakta ve bunları da dil aracılığı ile aktarmaktadır. İşte dildeki bu lafızlar mı onun kelâmı yoksa kelâmının başka bir boyutu var mı? Kelâm-ı nefsi harf ve ses olmayıp ibare, rakam, yazı ve bunlar dışındaki diğer işaretlerden anlaşılan anlamdır. Kelâm-ı nefsi ilim ve kudret gibi hakikati olan bir cinstir. İnsanın zihninde nasıl bir takım manalar varsa aynı şekilde Allah'ın da lafız ve ibarelerden soyutlanmış kelâmı vardır. Bu kelâm ne kelimelerdir ne de başka bir işarettir. Ayrıca kelâmın sıfat mı yoksa fiil mi olduğu ilk dönemden beri tartışılmaktadır. Cüveynî onun sıfat olduğunu ve Allah ile ezelden beri diğer sıfatları gibi kaim olduğunu söylerken Mu'tezilenin kelâm-ı nefsiyi kabul etmediğini, onu fiil olarak gördüklerini ve ibâreleri hakiki anlamda kelâm olarak değerlendirdiklerini aktarmaktadır.⁸⁹

Emir, “*Kendi zatıyla me'mura me'murun bih fiilini yapturan sözdür.*”⁹⁰ Tanımdaki “kavil” kaydı ile emir sigası diğer kelâm şekillerinden ayrılmakta, “muktezi” ile de alanı daha da daraltılmaktadır. “Bi nefsihi” ile emrin ibare olarak değerlendirilmesinin yolunu kapatılmaktadır. Çünkü ibare kendi başına bir şeyi iktiza etmez. “Ta'et” ile de emir duâ ve râğbetten ayrılmaktadır. Mu'tezile ise kelâmı kendi hakikati ile var olan bir şey olmaktan ziyade ibare olarak gördüğü için emri şöyle tanımlamıştır: “*Bir kimsenin kendi altındaki bir kimseye yönelik sözüdür.*”⁹¹ Cüveynî ise ibarenin tek başına emir olamayacağını, emir ile beraber irade ve irade ile emrin kastedilmiş olması gerektiğini söyleyerek onlara itirazda

⁸⁸ Evâmir kelimesinin neyin çoğulu olduğu tartışılmış ve erken dönem dilcileri böyle bir çoğul siganın olmadığını söylemişlerdir. *Sihâh* sahibi Cevherî ise bunun “emr” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 581, Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Emr mad. II, 1727

⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 199-202; Yılmaz, S. ve İlhan, M, “Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”, s.215-232.

⁹⁰ هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به

⁹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 203-204; Ebyârî'nin değerlendirmeleri için bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, I, 595-99

bulunmuştur.⁹² Bu itirazlarını aralarındaki farklılıklardan dolayı hem Bağdat Mu‘tezilesine hem de Basra Mu‘tezilesine ayrı ayrı yöneltmiştir.⁹³

Cüveynî ilgili konunun bütünleyici parçası olarak kendi başına kaim olan emrin, sigasının var olup olmadığı meselesini incelemiştir. Kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyenler emir sigasını, emir ile özdeş olarak gördükleri için bu tartışma onlar açısından anlamsızlaşmaktadır.⁹⁴ Cüveynî’nin aktardığına göre Ebû Hasan el-Eş‘ârî kendi başına kaim olan emir için konulmuş bir siganın olmadığını, var olan siganın emir, nehy, nedb ve icâb arasında gidip geldiğinden dolayı tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü nakletmiştir.⁹⁵ İmâm Şâfiî’nin de benimsediği görüşe göre emir sigası karinesiz olduğu zaman icâb/vucub ifade eder. Ebû İshak el-İsferâyînî de bu görüşü benimsemiştir. Ancak Cüveynî’nin belirttiğine göre mütekellim âlimlerin çoğu bu konuda Ebû Hasan el-Eş‘ârî’nin yolundan gitmiş ve vakf/tevakkuf⁹⁶ görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁷

Cüveynî kendi görüşünü açıklarken bu ayrımın “if‘al” ile “lâ tef‘al” arasındaki fark gibi olup emir sigasının vucub değil de tahyir veya ibâha ifade ettiğini söyleyenlere karşı çıkararak “bunu ister yap ister terk et sana bir şey gerekmez” sözü ile “bunu yap” sözleri arasında fark olduğunu, dolayısıyla emirde taleb olduğu için tahyir ve ibâhanın olamayacağını bildirmiştir. Emir sigasında ibâha olmadığına göre mendubluk da yoktur. Çünkü mendublukta

⁹² Emirde irade konusu Allah’ın kâfirlerin imanını irade etmemesine karşın onlara yönelik iman emri gibi kelami boyutları olan bir meseledir. Hem Mu‘tezile hem de Ehl-i Sünnetin delilleri için bkz. Midilli, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları*, 51-66

⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 203-211; Mu‘allel olmayan sıfatlar 1-Sıfatü’n-nefs olan 2- olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Sıfatü’n-nefs nefsin var olması ve yok olması gibi olan sıfatlardır. Sıfatü’n-nefs olmayanlar ise var olması için herhangi bir şeye ihtiyaç duyan ve duymayan olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci kısma “et-tabî‘ li’l-hudus” denilir ki cevherin yer kaplamasını buna örnek verebiliriz. İkincisi ise var olması için ilim, irade veya kudrete ihtiyaç duyan kısımdır. Buna hudusun kudrete, hüküm vermenin(ihkam) ilme ve nimetin sevaba, lafzın da emri gerektirmesini örnek verebiliriz. İşte Bağdat mutezilesinden Ka‘bi emri bu kabilden görmektedir. Cübbâiler, Kadı Abdülcebbar ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ise salt bir vaz‘ işleminden ziyade iradenin de emirle beraber bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 207, Midilli, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları*, 51-57

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 212

⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 212-215; Ebyârî’nin eleştirisi için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-Beyân*, I, 613-16

⁹⁶ Cüveynî vakf görüşünü eleştirmekte ve şöyle demektedir: “Vakıf ifade edeceğine dair görüşün dayanağı akıl değildir. “Yap, if‘al” sözünün hangi manaya geldiğini akılla değil, nakille biliriz. Nakil de ya şeriattır ya da dildir. Şayet dildir denilse, bu durumda açık bir nas mı yoksa dilden yapılan bir çıkarım mı olduğu sorusu gündeme gelir. Açık bir nas olduğunu kabul edemeyiz, çünkü aksi takdirde bu tartışmalar olmazdı. Ayrıca bu naklîn mütevatir mi yoksa âhâdmi olduğu da problemlidir. Şeriattan da böyle bir bilginin olmadığı sabittir. O halde bu görüş geçersizdir.” Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 214-220

⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 214-216

fiili terk etme seçeneği vardır. Oysa talebte bu söz konusu değildir. Bundan dolayı vucub asıldır.⁹⁸

Cüveynî emir konusunu mutlaklık ve mukayyedlik açısından ikiye ayırmaktadır. Mutlak emir olarak ele alınan ilk konu emir sigasının tekrar ifade edip etmediği meselesidir. Bu konuda Ebû İshak el-İsferâyînî “mümkün olduğu bütün zamanlarda tekrara delâlet eder” demiştir. Âlimlerin çoğu ise mutlak olarak geldiğinde sadece bir kere yerine getirmeyi ifade ettiğini söylemişlerdir. Tekrar ifade eder diyenler emri nehiy ile kıyaslamakta ve ikisinin de mutlaklık ve iktizada bir olduklarını, dolayısıyla nehiy nasıl tekrara delâlet ediyorsa emrin de tekrara delâlet etmesi gerektiği çıkarımında bulunmuşlardır. Ayrıca onlara göre bir şeyi emretmek onun zıddını nehyetmek anlamına gelir. Nehyin de devamlı olması için emrin tekrara delâlet etmesi gerekir. Cüveynî ise bu tür lafızlar arasında yani dilde kıyasa gitmenin câiz olmadığını, ayrıca emrin mutlak olarak zıddını nehy etmediğini söyleyerek bu görüşün geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁹⁹

Mutlak emir sigasının tekrar ifade etmediğini söyleyenler ise emrin muktezasını sadece bir defa yapmakla emrin yerine getirilmiş olacağından dolayı bu görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşün de temeli bir tür kıyasa dayandığından muhakkik âlimler tarafından benimsenen bir görüş olmamıştır.¹⁰⁰ Cüveynî ilgili açıklamaları yaptıktan sonra mutlak emrin imtisal yani gereklilik ifade ettiğini ve bunun da en azından bir kere yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder. Birden fazla yani tekrar konusunda ise karineye ihtiyaç olduğunu, aksi halde tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemiştir. Oysa aynı durum nehiy hakkında geçerli değildir. Çünkü emir masdardan türemişken nehiy nefiyden türemiştir. Nefiy de bütün cinsini kapsadığı gibi devamlılığı ifade eder.¹⁰¹

Emrin tekrarı konusundaki tartışmanın bir uzantısı da emrin hemen yani fevr mi yoksa terahi mi ifade ettiği konusudur. İmâm Ebû Hanife ve onun mezhebini takip eden âlimlere nispet edildiğine göre onlar mutlak emir sigasının fevre delâlet ettiği görüşünü

⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 216-223

⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 225-227

¹⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 227-229

¹⁰¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 231-233

benimsemişlerdir.¹⁰² İmâm Şâfiî ve onun takipçileri ise fevr değil mutlak emre uymayı (imtisal) ifade ettiğini söylemişlerdir. Vakıf/tevakkuf görüşünü benimseyenler ise iki ayrı tavır takınmışlardır. Bunlardan bazıları eğer fevr veya terahi olduğu belirtilmemişse ve herhangi bir karine yoksa muhatap sözü duyduğu zaman onu hemen yerine getirmek zorunda değildir. Çünkü âmir, te'hir murad etmiş olabilir. Diğer grup ise emri duyduğu zaman vaktin ilk kısmında bunu yerine getirirse emri yerine getirmiş sayılır, vaktin sonunda emredilen fiili yerine getirirse hitâbın dışına çıkmış sayılmaz. Bu görüş Cüveynî tarafından da benimsenmiştir.¹⁰³

Emir ile ilgili bir diğer tartışma konusu ise zıtların nehyedilmesi meselesidir. Bir grup âlim bir şeyi emretmenin onun zıtlarını da nehyetmek anlamına geldiğini söylemiştir. Kadı Bâkılânî ise bir şeyi emretmenin aynı zamanda başka bir şeyi nehyetmek olmadığını ancak her ne kadar aynı olmasa dahi ondan bir şeyler içerdiğini söylemektedir. Bazıları da bir şeyi emretmenin onun zıtlarının tamamını nehyetmek olduğu, ancak bir şeyi nehyetmek, nehyedilen şeylerin zıtlarından sadece birinin emredilmesi anlamına geldiğini söylemişlerdir. Mu'tezile ise emri ibare olarak değerlendirdiği için ikisi arasında böyle bir ilişki kurmayıp bir şeyi emretmenin onun zıtlarını da nehyetme olduğunu söylemiştir. Cüveynî ise bir şeyi emretmenin onun zıtlarından birini nehyetmeyi gerektirmediği görüşüne gitmiştir.¹⁰⁴

Emir sigasının mutlaklığıyla ilgili hükümler yukarıda ifade ettiğimiz şekindedir. Emir sigasının mukayyed olmasında ise karine şartı vardır. Karine de makal (söz) ve ahvâl karineleri olmak üzere iki kısımdır. Hal karineleri belli bir kaide ve kural altına alınamamakla beraber akıllı kimse ondan anlaşılması gereken anlamı anlar.¹⁰⁵ Lafzi karineler ise Arap dilini bilen herkesin okuduğunda anlayabileceği karinelerdir.¹⁰⁶

¹⁰² Semerkândî ve Cessâs'tan yapılan aktarımlar Hanefilerin fevr görüşünü benimsediklerini göstermektedir. Fevrden kast ettikleri anlam ise emre muhatap olan kişinin imkân bulduğu ilk vakitte emrin gereğinin lazım olması anlamındadır. Bkz. Midilli, *Emrin Delaleti Tartışmaları*, 156-160

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 231-233

¹⁰⁴ Bakılânî de iktiza görüşünü benimsemektedir. Cüveynî Mutezile ile Bakılânî arasında temelde kelâm-ı nefsi bazında farklılık söz konusu olduğundan dolayı ikisinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 25-252

¹⁰⁵ Hallerin bir kurala bağlanamayacağına utanma durumunda kızarmayı örnek verebiliriz. Utanma durumunda kızarma söz konusu olmakla beraber başka sebeplerden dolayı da kızarma olabildiği için bir kurala bağlanamaz.

¹⁰⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 260-263. Bu konunun devamı niteliğinde şöyle bir mesele daha gündeme gelmiştir. Haram olan bir konu hakkında emir gelirse bu emir vucub ifade eder mi ve önceki haramlık bir karine teşkil eder mi? Usûlcüler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi emir sadece bu haramlığı kaldırır, kimisi de vucub ifade

2-Nehiy

Nehiy, kelâm-ı nefsinin bir türüdür. Emir nasıl ki me'murun bihi iktiza ediyorsa nehiy de menhiyyün 'anhtan uzaklaşmayı iktiza etmektedir. Emrin sigası hakkındaki tartışmaların aynısı burada da devam etmiştir. Emir konusunda vakıf/tevakkuf görüşünü benimseyenler nehiy konusunda da aynı tavrı devam ettirmişlerdir. Cüveynî ise emirde olduğu gibi nehiy konusunda da menhiyyün 'anhtan sakınmayı iktiza eden mutlak bir siganın varlığını kabul etmektedir.¹⁰⁷

Emir konusunda geçtiği üzere bir şeyi emretmek onun zıtlarını nehyetmek anlamına gelmemektedir. Nehiy konusunda da özellikle Ka'bi'nin şeriatta mübah diye bir kategorinin olmadığını, bir şeyi emretmenin aynı zamanda onun zıtlarını nehyetmek olduğunu, emir nasıl vucubluk ifade ediyorsa onun zıtlarından sakınmanın da vacib olduğu görüşünü benimsemiştir. Cüveynî ise hem emirde hem de nehyede asıl olanın maksad olduğunu, maksad dışında başka bir iltizama gitmenin doğru olmadığını söyleyerek ona cevap vermiştir.¹⁰⁸

Emir veya nehyin iliştiği şer'î hükümler vucub, hazr (haram), nedb (mendub), kerahiye (mekruh) ve ibâha olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Cüveynî vacibi¹⁰⁹ "şâri'den terk edene şer'an kınama gerektiren fiil" olarak tanımlamıştır.¹¹⁰ Mendubu "terkinden dolayı kınama gerektirmeyen şer'an emredilmiş fiil" olarak ifade etmiştir.¹¹¹ Mekruh¹¹² ise "nehyedilmiş olmakla beraber yapanın kınanmadığı fiillerdir." Haram (mahzur) ise şâri'in yapılmasını nehyettiği ve yapanın kınandığı fiillerdir. Mübah ise şâri'in yapma ve yapmama arasında muhayyer bıraktığı fiillerdir.¹¹³

eder, kimisi ise şâyet haramlık belli bir vakitle sınırlı ise ve emir vaktin bitişini ifade ediyorsa ibâha ifade eder demişlerdir. Cüveynî ise bu tür sigalarda tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 263-265

¹⁰⁷ Nehiy konusunda nehyedilen şeyin fesadı gerektirip gerektirmediği de tartışma konusu olmuş ve gasp edilmiş toprakta kılınan namazın hükmü meselesi bu bağlamda tartışılmıştır Gasp edilmiş toprakta kılınan namaz hakkındaki tartışmalar için bkz: Cüveynî, *el-Burhan*, I, 283-297

¹⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 294-295

¹⁰⁹ "Mükellefin yapmadığı zaman cezayı haketmesi, Allah'ın terk edene cezayı vadetmesi, terk ettiğinden dolayı mükellefe cezanın gelmesinden korkulması" şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 308

¹¹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 310

¹¹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 310

¹¹² المنهي عنه قولاً مراداً للرب تعالى أو مكروها

¹¹³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 312-314

3-Umum-Husus

Cüveynî, emir ve nehyin kelâm-ı nefsi olmasının belirginliğine karşı umum ve hususun o kadar açık olmadığını ifade etmektedir. Usûlcüler de konuyu bu açıdan ele almaktan ziyade bunların özel sigalarının olup olmadığını incelemişlerdir. Cüveynî'nin aktardığına göre Eş'ari ve vâkıfiyyeden bazıları umumun sigasının olmadığını ifade etmişler. Bunlar her ne kadar cümle ile cem' manasının sağlanabileceğini kabul etseler dahi tek bir kelimenin umum ifade etmesi konusunda farklı düşünmüşlerdir. Ashab-ı husus diye tabir edilen bir grup ise umum lafızların delaletinde en azın (ekall-ı cem') esas alınması gerektiğini, en fazla olana delâletin ise karineye bağlı olduğunu söylemişlerdir. Ashab-ı umum ise nekre cem'in nefyde umum ifade ettiğini ancak olumlu cümlede husus ifade ettiğini söylemiştir.¹¹⁴

Fukaha umumun ekallı cem'e delâlette nas gibi kesin, daha fazlasına delâletin ise zâhir gibi muhteme olduğunu söylemiştir. Cüveynî aktardığına göre Şâfiî mezhebinde umum lafız şâyet karinelere arındırılmış ise istiğrak yani bütünü ifade eder. Muhassıs karineler olmadığı için de ekallı cem' dışında kalan kısımlar arasında gidip geldiğinden dolayı kat'îyyet ifade etmez.¹¹⁵

Cüveynî, umum ifade eden lafızların kendi içinde kısımlara ayrıldığını ve bunların en üstünde mutlak umumluk ifade eden şart edatlarının olduğunu söyler.¹¹⁶ Bazı umum lafızların ise cem'-ı killet ve kesret olmak üzere ikiye ayrıldığını ve her birinin kendine has sigalarının olduğunu nakleder. Cem'-ı killet sigaları istiğrak için vaz' edilmemiş ve bunun için kullanılmazken cem'-ı kesret istiğrak için vaz' edilmiş ve bunun için kullanılmaktadır.¹¹⁷

¹¹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 336-341

¹¹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 318-321

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 322-323

¹¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 327-328. Cüveynî, lafızları dört kısma ayırmakta ve bunları isbat ve nefy açısından taksime tabi tutmaktadır. Dördün ikisi nefy ve isbat iken geriye kalan ikisi ise nefy ve isbat arasında gidip gelmektedir. Bunlardan biri olan nas açıklık açısından en üst derecede bulunur ve karine-i hal ve sual takdiri gibi durumlarda nas mana esas olmaya devam eder. İkinci kısım ise masdardır. Masdar olayların herhangi biri için vaz' edilmediği gibi umum ve istiğrak-ı cins için de vaz' edilmemiştir. İsbat ve nefy arasında kalan iki kısımdan biri dilde umum için kullanıldığı kesin olan şart isimleri gibi lafızlardır. Bu tür lafızlarda karinenin yokluğu biliniyorsa umum ifade ettiğini nas gibi açıktır. Ancak nass seviyesinden daha düşüktür. İkinci kısım ise cem'-ı killet olmayıp ondan daha fazla olan umuma delâlet eden lafızdır. Bunda muhassıs bir karine olmadığına zâhir seviyesinde bir açıklığa delâlet eder. Nass seviyesinde olmamasının sebebi çoğul olmakla beraber hususun murad edilmiş olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 328-334

4-Müşterek

Cüveynî umum ve husus konusunu inceledikten sonra bunlarla alakalı olan müşterek lafzı ele almaya başlar ve tanımını zikretmeden örnekler üzerinden konuyu açıklamaktadır.¹¹⁸ Renk (levn), göz ('ayn) ve kur' kelimeleri müşterek olup mutlak olarak kullanıldığında neye delâlet ettiği tartışılmıştır. Ashab-ı umum diye tabir edilen gruba göre herhangi bir engel bulunmadığı durumlarda bütün manalara delâlet etmektedir. Bundan dolayı bazı anlamlar için hakiki, diğerleri için mecazî veya hepsinde hakiki gibi bir ayrıma gitmemişlerdir. Bir kısmında hakiki diğerinde mecazî olması görüşü İmâm Şâfiî tarafından zikredilmemiş olmakla beraber ¹¹⁹ (أَوْ لَامَسْتُمُ النَّسَاءَ) âyeti ile ilgili yorumlamasından yola çıkılarak bu görüş Cüveynî tarafından ona nispet edilmiştir. Bu yorumlamaya göre ilgili âyette el ile dokunma hakiki, cima' ise mecazen murad edilmiştir.¹²⁰ Bazıları da müşterek lafız mutlak olarak kullanıldığında sadece hakikat anlamına hamledilebileceğini söylemişlerdir. Nitekim Kadı Bâkılânî ikisine beraber delâlet eder diyenlere çok sert bir şekilde itiraz etmiş ve bu tıpkı iki nakizin birleştirilmesi gibi kabul edilemeyecek bir şey olduğunu söylemiştir.¹²¹

Cüveynî ise müşterek lafızın mutlak olarak kullanılması durumunda bütün manalarına delâletinin söz konusu olamayacağını söyler. Ancak herhangi bir karine olduğu zaman bütün manalarına delâlet etme imkânı vardır. Aynı şekilde bir kısım manalar için hakikat diğer manalar için mecaz olması da karine ile mümkündür.¹²²

5-Mutlak ve Mukayyed

Cüveynî mutlak lafızları ve onunla ilgili diğer konuları serdettikten sonra lafızların mukayyedliğini ve bunu sağlayan karineleri incelemektedir. Kendisi karineleri *haliyye* ve *lafziyye* olmak üzere ikiye ayırır. Hal karinesine “insanları gördüm” veya “âlimlerin fetvâlarını aldım” tarzındaki ibarelerde bütün insanları görmediğini ve bütün âlimlerin

¹¹⁸ Ebyârî ise “lafzın iki veya daha fazla müsemmaya delâlet etmesi durumunda, lafzın müsemmaları nisbeti eşit ise müşterek, değilse ve gizli mana söz konusu ise müevvel, gizli mana söz konusu değilse zâhirdir” diyerek açıklamada bulunmaktadır. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, I, 910

¹¹⁹ Nisâ 4/43

¹²⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 343-344

¹²¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 343-344

¹²² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 344-345

fetvâlarını almadığını zorunlu olarak anlamamızı örnek vermektedir. Akli zorunluluk buradaki mutlaklığı takyid etmekte ve akıl mukayyid bir karine olmaktadır.¹²³

Hal karinelerin bir devamı niteliğinde olan şâri'in hitâbının belli bir sebebe binaen veya belli bir olay üzerine sorulan soruya cevap şeklinde olması durumunda siganın aşılıp başka durumlar için de kullanılması meselesi tartışılmıştır. Cüveynî'nin aktardığına göre Şâfiî mezhebi, hükmü ilgili olaya tahsis ederken Hanefiler siganın umumluğunu esas almışlardır.¹²⁴ Cüveynî, sual ve cevap arasındaki varlıksal ilişkinin de cevabın müstakil bir hükmü tesis edip etmediğinin incelenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Cevap tek başına bir hüküm ifade etmeyip sorudan bağımsız düşünülemiyorsa, ilgili olaya özgüdür. Ancak şâri'in sözü müstakil olarak bir anlam taşıyor ve şer'î bir hüküm tesis ediyorsa, şâri'in kastı esas alınır. Şâyet ibtidâen bir hüküm koyma amacı söz konusu ise umum olduğu açıktır. İbtidaen bir hüküm koyma amacı belli değilse, hükmü ilgili olaya/sebebe özgü kılmaktan ziyade lafzın umumluğunu esas alınır.¹²⁵

Lafzi karineler de kendi içinde **istisna** ve **tahsis** olmak üzere ikiye ayrılır. **İstisna** bir bütünden bir cüz'ü لا veya onun yerine geçen bir edatla çıkartmaktır.¹²⁶ لا edatı “Zeyd hariç kavim geldi” ve “Bana Zeyd dışında hiç kimse gelmedi” örneklerinde olduğu gibi hem olumlu hem de olumsuz cümlelerde kullanılabilir.¹²⁷ Lafızlarda istisna söz konusu olduğu gibi cümleler arasında da istisna mümkündür. Şâfiî'den aktarılan bilgiye göre o bir cümle dizisindeki son cümle önceki bütün cümlelere gider. Ebû Hanife ise sondan önceki cümleye atfedileceği ve hükmen de ona tabi olacağını söyler.¹²⁸

¹²³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 372, 408-409

¹²⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 374-375

¹²⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 374-376

¹²⁶ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 91

¹²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 380-384

¹²⁸ Buna örnek olarak Nur süresinin 4-5 âyetlerinde muhsan kadınlara zina iftirasında bulunanlar hakkındaki âyetin devamında “tevbe edenler hariç” kısmını İmâm Şâfiî öncesinde gidebilecek kısımların hepsine gönderirken, İmâm Ebû Hanife son kısım olan “onlar fasıkların ta kendileridir” kısmına götürmüştür. Cüveynî ise şâyet manalar farklı, ele aldıkları açı farklı ve her bir mana bir cümlede müstakillen gelmişse, devamında gelen cümle istisna cümlesi olursa, son cümle ile bütünüde istisnaya gitmek daha uygundur. Çünkü burada amaç birliği söz konusudur. Ama cümlelerin maksatları farklı ise ve her cümle kendi başına müstakil olup sonrası ile ilişkili değilse aradaki vav edatı da bir değişim için değil de sözün devamı için gelmişse bu durumda son cümledeki istisna sadece öncekini bağlar. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: “Bizi ziyaret edene ikramda bulunun, bu evimi akrabalarım kapattım, bildikleri tarlamı falancadan aldım ve ben öldüğümde fasık olanlar

Lafzi olan karinelerin ikincisi ise **tahsistir**. Tahsis “bir şeyi söylemede özelleştirmektir” yani sadece tek bir şeyi söylemektir.¹²⁹ İstisna ile tahsis her ne kadar birbirlerine çokça benzeseler de aralarında önemli farklar vardır. İstisna söze bitişik olup sözün asıl maksadı istisna ile beraber anlaşılır ve cümlenin bir parçası olduğu için onsuz cümle tam değildir. Tahsis ise zâhiri durumu umum ifade eden lafzın muradının umum değil de husus olduğunu bildirmektir. Tahsis cümlenin bir parçası olmayıp beyân ve delil ile murad edilen anlam ortaya konulmaktadır.¹³⁰

Umum bir lafız tahsise uğradıktan sonra geriye kalan manaya delâletinin mâhiyeti usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Mu‘tezile ve re’y ashabından bir grup âlim geriye kalan manaya delâletinin mücmel olduğunu, dolayısıyla onunla amel edilmesine dair başka bir delil olmadığı sürece amel edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu ise “biz zâhirle amel etmekle emrolunduk” diyerek geriye kalan ile amel edilmemesine dair delil olmadığı sürece onunla amel edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca onlara göre geriye kalana delâlet hakikattir. Bâkılânî ise geriye kalan ile amel edilmesi gerekmele beraber delâletin mecazî olduğunu söylemiştir. Ancak tahsis muttasıl lafzi bir delil ile olursa hakikat olur. Cüveynî ise amel edilmesi konusunda Bâkılânî ile aynı görüşte olmakla beraber bu konuyu mecaz ve hakikatin birleştiği bir nokta olarak değerlendirmektedir. Ona göre lafız geriye kalanları içermesi açısından hakikat, sadece onlara has olması açısından mecazdır.¹³¹

Tahsis konusunun devamı niteliğinde Kur’ân’ın umum bildiren âyetlerinin haber-i vâhid¹³² ve kıyasla¹³³ tahsisi meselesi ele alınmıştır. Kimisi Kur’ân’ın subûtunun kat’î, haber-i

hariç kölelerimi azad edin.” Son cümledeki istisna öncekilere gitmez. Ancak buna benzer bir cümlede istisna önceki cümlelerin tamamına da gidebilir ki biz bunun cümlenin akışından anlamaktayız. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 389-391

¹²⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 400-401

¹³⁰ Umum ifade eden lafız, muradın ne olduğu açık olan nass seviyesinde bir lafız olmamalıdır. Bir kimse “insanları gördüm” dediğinde bütün insanları kastetmediğini ve “on kişi gördüm” diyen birinin de beş kişiyi gördüğünü ifade edemeyiz. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 137-139; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 400-402

¹³¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 410-412; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 156-159

¹³² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 426-428; Ebyârî bu konuda dört farklı görüşün olduğunu söyler: 1-Umum öncelenir 2-haber-i vâhid öncelenir 3-ikisi mütekabildir 4- tevakkuf edilmelidir. Kendisi de haber-i vâhid ile amel edilmesi gerektiğini söylemiş ama dayanak noktasını değiştirmiştir. İlgili argümanlar için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 197-204

¹³³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 428-429; Ebyârî âlimlerin bu konuda beş görüşe ayrıldıklarını söyler: 1-Umum öncelenir 2-kıyas öncelenir 3-ikisinde tearüz varsa başka delile ihtiyaç duyulur 4-umum tahsise ihtimalli bir şey

vâhid ile kıyasın zannî olmasından dolayı tahsisi câiz görmezken bir grup âlim câiz görmüştür. Kadı Bâkîllânî her iki durumda da tevakkuf görüşünü benimserken Cüveynî kıyas konusunda ona katılmakla beraber haber-i vâhidle tahsisi câiz ve mümkün görmektedir. Her iki görüşünün de dayanağı sahâbe uygulamasıdır.

Buraya kadar Cüveynî'nin lafızlar ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeleri aktardık. Şimdi Cüveynî'nin çokça önem verdiği başka bir başlık altında lafızların geriye kalan kısımlarını incelemeye çalışacağız. Bu başlık da “te’vil” veya “te’vilat” olup *el-Burhan*'da müstakillen incelenmiş olmakla beraber sonraki usûl eserlerine müstakil bir başlık olarak aktarılmayan bir konudur. Cüveynî bu konuya çokça önem vermekte ve Hanefî ve Malikîler ile Şâfiîler arasında ihtilafî konuları lafızlar üzerinden tartışmaktadır. İlgili konular üzerinden tartışmalara geçmeden önce nass, zâhir, mücmel, muhkem ve müteşâbih kavramlarını irdelemektedir. Bu kavramları eserinin başka yerlerinde de incelemiş olmakla beraber biz bir bütün olarak tek bir başlık altında aktarmaya çalışacağız.

6-Te’vilât

Te’vil genel anlamda hem zâhir hem de mücmelleri yorumlamak anlamına gelirken usûlcüler onu “zâhir anlamı, yorumlanacak bir anlama götürmek/hamletmek” olarak kullanmışlardır. Fakihler ise te’vili “nass olmayan bir delilden muradı elde etmek için yapılan istidlâl” anlamında kullanmışlardır. Usûlcülere göre te’vil sadece zâhir lafızlarla ilgili olup mücmel ve nass lafızlar hakkında yapılan yorumlama her ne kadar fukaha ve müfessirler göre te’vil olsa dahi usûlcüler göre değildir.¹³⁴

Te’vil, lafzın hem mantûku hem de mefhumundan elde edilir. Bundan dolayı te’vili anlamının yolu lafızlar ve onların taksiminden geçmektedir. Lafızlar kendi içinde müstakillen manayı ifade edemeyen **mücmel** ve kendi başına manayı ifade eden **mücmel olmayan** olmak üzere ikiye ayrılır. Mücmel olmayan lafızlar ise **Nas ve Zâhir** olmak üzere ikiye ayrılır.¹³⁵

ise kıyas öncelenir değilse umum 5-hafî kıyas ile celi kıyas ayırımına gidip celiyi öncelenir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 204-217

¹³⁴ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 432-435. Te’vil edilen (müevvel) te’vil yapılan açıklamadan daha açık ise yapılan te’vil makbul değildir. Aksi ise makbul ve câizdir. Eşit olması durumunda ise tıpkı teâruzvarmış gibi amel edilir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 561

¹³⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 511-512

1. Nass

Bazı âlimler nassı “teville ihtimali olmayan” diye tanımlarken bazıları da “içi ve dışı bir olan” diye tanımlamıştır. Kimileri de “Allah birdir” kesinliğindeki âyet ve hadislerdeki ibareler olduğunu ve bunların hem Kur’ân’da hem de sünnette oldukça az olduğunu ifade etmişlerdir. Cüveynî ise “kesin bir şekilde bir manayı kendi başına ifade eden ve te’vile ihtimali olmayan lafız” olarak tanımlamıştır.¹³⁶ Nass, subutü açısından Kur’ân ve müstefiz sünnet gibi kat’î olanlar ile haber-i vâhid gibi zannî olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi ise teâruz durumunda bir derecelendirmeye gidebilmektir.¹³⁷

2. Zâhir

Cüveynî ilk önce Bâkılânî’nin yapmış olduğu tanımı zikreder ve bu tanıma ilavelerde bulunur. Bâkılânî zâhiri “hakikat ve mecaz yönü olup manası anlaşılabilir (ma’kûletü’l-ma’na) olan lafız” olarak tanımlamıştır. Bu lafız hakiki anlamında kullanılırsa zâhir, mecaz anlamında kullanılırsa müevvel olur. Bâkılânî lafzın hakikat ile mecaz arasındaki durumundan yola çıkarak hakiki anlamın zâhir olduğunu söylemiştir. Ebû İshak el-İsferâyînî ise zâhiri “manası anlaşılabilen ve basiret sahibi kimsenin onu anlamaya çalışmasıyla anlayabileceği lafız” olarak açıklamaktadır. Zâhir, te’vile ihtimali olan bir lafız olup zan ifade eder. Buna mutlak emir sigasının zâhirde vucub ve nedb, ibâhada ise müevvel olmasını örnek verebiliriz. Aynı şekilde mutlak nehy sigası da haramlık bildirmesinde zâhir ama tenzihi mekruha delâleti müevveldir.¹³⁸

Şeriatın bir kısmı kat’î bilgiler üzerine kurulmuş iken bir kısmı da zann-ı gâlib üzerine kurulmuştur. Kat’î bilgi ihtiyacı olan bir konuda zanna gitmek fâsid bir istidlâldir. Bundan dolayı şeriatın mükelleften kat’î bir şekilde inanmasını istediği konular olduğu gibi zann-ı galibi yeterli gördüğü konular da vardır. Zann-ı galibin yeterli olduğu konular da kelâmi, usûli ve fihhi olmak üzere üç kısma ayrılır.¹³⁹

¹³⁶ İmâm Şâfiî nassı, zâhir lafız anlamında kullanmıştır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 411-417

¹³⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 513-514

¹³⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 416-419, 513

¹³⁹ Her bir kısım hakkındaki tartışmalar için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 437-440

Kat'î bilgi esas olmakla beraber sahâbe ve selef âlimleri şeriatın tafsili konularında sadece nass ile istidlâlde bulunmakla yetinmeyip zâhir lafzın ifade ettiği bilgi ile de amel etmişlerdir. Zâhir bilgi/lafız tek başına bildirdiği şeyle amel etmeyi zorunlu kılmaz. Zâhir lafzın zorunluluk bildirmesi icmâyıdır.¹⁴⁰ İcmâ ile beraber bu zannî bilgi kat'î bilgiye dönüşür ve onunla amel etmek zorunlu olur. Ancak salt zâhir lafız te'vile ihtimali olduğundan başka delil olmaksızın onu bir tek mana ile sınırlandırmak tahakkümdür. Nitekim Sahâbe, selef âlimleri ve onlara tabi olanlar şeriatın tafsilatlı konularını Kur'ân ve sünnetin nasları ile sınırlandırmamışlardır. Onlar hem kıyasla hem de zâhir lafızla amel etmişlerdir.¹⁴¹ Bundan dolayı zâhiri te'vil etmek ve onunla amel etmek câizdir. Bununla beraber zorlama te'villere gidilmemesi gerekir.¹⁴²

3. Mücmel

Mücmel usûlcülere göre mübhem lafız yani “manası anlaşılmayan lafız” demektir. Bundan dolayı konuşan kişinin sözden neyi murad ettiği bilinmez. Cüveynî *el-Kâfiye*'de ise mücmeli “kendisinden genel anlamda bir mana anlaşılan lafız” olarak tanımlamıştır.¹⁴³ Mücmel lafızlarla istidlâlde bulunmak câiz olmamakla beraber istidlâlde bulunan konuda onun te'viline ihtiyaç duyulursa câizdir. Buna göre mücmel zâhir olarak değerlendirilmiş olur. Bu da lafzın ilk hali mücmel olmasından dolayı genel kaideye ters değildir. Cüveynî mücmeli te'vil ederken haddi aşma ihtimalinden dolayı böyle bir te'vile/istidlâle karşı çıkmıştır. Te'vil yapan kimsenin mücmelliği ifade etmesini yeterli görmüştür.¹⁴⁴

Mücmel lafızlar kendi içinde sebeplere binaen kısımlara ayrılır. 1- Hem hüküm hem de mahal açısından mücmel lafız. *في بعض مالي حق* (Bir kısım malımda hak vardır). Hem hak hem de mal meçhuldür. 2- Hüküm meçhul, mahal ise malum olabilir. *{وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ}* (Hasad günü hakkını verin)¹⁴⁵ âyetinde verilecek şey yani ürün malum ama bunun hükmü olan miktar, sıfat ve cins meçhuldür. 3- Hükümün malum, mahallin meçhul olduğu kısım. Bir

¹⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 515-516

¹⁴¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 426-429

¹⁴² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 515-516

¹⁴³ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.50-51

¹⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 511-512

¹⁴⁵ En'âm 6/141

kimsenin kölelerine: أَحَدِكُمْ حَرٌّ (sizden biriniz hürdür) demesinde hüküm olan azat etme malum iken kimin olduğu yani mahalli meçhuldür. 4-Mahkum fihi malum, mahkumun leh ve bihinin meçhul olması durumu. ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ âyeti¹⁴⁶ kerimesinde mahkum fihi maktul, mahkumun leh veli, ki o da meçhul, sultan da mahkumun bihi ve meçhuldür. 5- Müşterek lafızlar. 6-Bir kısmı açık olup istisnadan sonra kapalılaşan cümle. احلت لكم بهيمة الأنعام denilirse bu açık ama devamında الآ ما يتلى عليكم denirse¹⁴⁷ o zaman daha önce malum olan kısım da meçhul olmuş olur. 7-Dilde umum için vaz‘ edilmiş olmakla beraber kullanıldığı yerde umum kastetilmesi aklen imkânsız ise buna da mücmel denilir.¹⁴⁸ Cüveynî mübhemim mukabili olan müfesseri bir te’vil türü olarak görmemiş sadece onun “lafzı vasıtasıyla manası tafsilatlı bir şekilde anlaşılan lafız” olarak tanımlamıştır.¹⁴⁹

4. Muhkem ve Müteşabih

Muhkem ve müteşabihin ne olduğu konusunda farklı birçok açıklama yapılmıştır. Kimileri bunları büyük günah ve küçük günah olarak görürken, kimileri de huruf-i mukatta‘ı müteşabih diğer âyetleri ise muhkem olarak görmüştür. Kimisi de nesh edilmiş ayetleri müteşabih diğer âyetleri ise muhkem olarak değerlendirmiştir. Zeccâc ise kıyametle ilgili ahvali anlatan ayetleri müteşabih diğerini muhkem olarak değerlendirmiştir. Cüveynî muhkemi; “manası bilinen ve fehvası anlaşılan her lafız”, “lafzıyla manası anlaşılan veya kendisinin bilinmesi ile tenakuzun olmadığı bilinen lafız”, müteşabih ise “mücmel anlamında kapalı olan lafızlar”, “manası kapalı olan ve lafzıyla maksuda ulaşılamayan lafız” olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁰

5. Mefhum

¹⁴⁶ İsrâ 17/33

¹⁴⁷ Mâide 5/1

¹⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 419-422; Gazzâlî ise son kısımları da içerecek şekilde üçe ayırıyor: a) Sıfat ile mücmel b) Ziyade ile mücmel c) Noksan ile mücmel. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 168-170

¹⁴⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.51

¹⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 422-426; *el-Kâfiye*, s.51. Müteşabih/mücmelliğin bir devamı niteliğinde şu soru sorulmuştur. Kur’ân’da Hz. Peygamberin bile bilmediği ve mücmel olarak devam eden mücmel âyetler var mıdır? Cüveynî bu konunun ihtilafı olmakla beraber ahkâm bildiren âyetlerde mücmelliğin olamayacağı ancak ahkâm bildirmeyen âyetlerde mücmelliğin olabileceğini ifade eder. Ahkâm âyetlerinde mücmelliğin olması teklif-i mâ lâ yutâk kabilinden olacağı için kabul edilemez. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 425-427

Cüveynî'nin genel olarak lafız merkezli taksimat ve açıklamalarını zikrettikten sonra mefhum hakkında onun görüşlerini açıklayabiliriz. Cüveynî lafızdan iki türlü istifade edilebileceğini, bunlardan biri lafızın literal anlamı diğeri ise açıkça zikredilmeyen ikincil anlamdır. İlk kısmı yukarıda geçtiği üzere açıkladık. İkinci kısım ise usûlcüler tarafından “mefhum” diye isimlendirilmiştir. Mefhum, mantûk olmayıp mantûkun hissettirdiği/iş‘ar ettiği manadır. Cüveynî mefhumu kendi başına bulunamayan ve hitâbın bizzat bir parçası olmayan bir şey olarak ifade eder.¹⁵¹

Mefhum mefhum-i muvafâka ile mefhum-i muhâlefe olmak üzere ikiye ayrılır. Mefhum-i muvafâka lafızda zikredilen hükmün daha evleviyetle zikredilmeyen yani meskûtun ‘anhta bulunması halidir. Te’fif âyetinde öff! denilmemesi gerektiği söylenmekle beraber dövmemenin evleviyetle anlaşılmasını örnek verebiliriz. Mefhum-i muhalefe ise lafızda belli kayıtlarla ile zikredilen hükmün bu kayıtların muhaliflerinin anlaşılması durumunu ifade eder. Buna sâime koyunda zekâtın olduğunu bildiren hadiste saime olmayan (me‘lufe) koyunların zekâtının olmamasının anlaşılmasını örnek verebiliriz.¹⁵² Cüveynî Ebû Hanife'nin mefhumu kabul etmediğini ve bir grup usûlcünün de ona tabi olduğunu nakleder. Kimi usûl âlimleri de tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Bazı âlimler de mefhum-i muvafakayı kendi içinde nass seviyesinde ve zâhir seviyesinde olan diye taksime tabi tutmuştur. Nas seviyesinde açık olana te’fif âyetini, zâhir seviyesinde açık olana ise “Kim bir mü’mini hataen öldürürse” diye başlayan âyette hataen öldürme durumunda keffaret gerekli olması gibi kasten öldürmede de keffaretin gerekliliğinin zâhir seviyesinde anlaşılmasını örnek olarak zikretmiştir.¹⁵³ Cüveynî de mefhumun te’vile ihtimali olmayan yani nass seviyesine usûlcülerin *fahva* dediklerini, zâhir seviyesinde olan ise çoğunlukla *mefhum-i muhalefe* dediklerini nakleder.¹⁵⁴ Mefhum-i muhalefe, İmâm Şâfiî tarafından bazı şekillere hasredilmiştir. Cüveynî de özellikle sıfat, aded, miktar, sınır, mekân ve zaman ile tahsisin söz konusu olduğu durumlarda bunların mefhum-i muhaliflerinin değerlendirileceğini ama lakab ile tahsiste böyle bir değerlendirmeye gidilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 473-474

¹⁵² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 448-450

¹⁵³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 450-453

¹⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 473-474

¹⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 353-355

Ebyârî ise lafızlardan biri sığa diğèrinin de söylenen söz ile konuşana başka bir şeyin iliştirilmesi açısından olmak üzere iki şekilde istifade edilebileceğini söylemiştir. İkinci kısma mülazemet demektedir. Mülazemet ise kat'î, zannî, muvafaka, munakaza ve muhalefe olması açısından beş kısma ayrılır. Bu beş kısmı şöyle açıklayabiliriz. **1-İktiza:** Lafız ile beraber anlaşılıp lafzen zikredilmeyen manadır. Zikredilmemekle beraber lafızdan zorunlu olarak çıkar. Aksi takdirde konuşan kişinin ya doğru söylemediği ya şer'an sahih olmadığı veya aklen sabit olmayacağı zorunlu olarak anlaşılır. Birinci şarta "ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır" hadisinde hatanın ve nisyanın olduğunu ama bunların hükümlerinin kaldırılmasını örnek verebiliriz. İkinci şarta ise "namaz kıl" emrinin yerine gelebilmesi için abdestin zorunlu olarak varlığını örnek gösterebiliriz. Üçüncü şarta ise "köye sorun" sözünde cansız varlığa sorulamayacağına göre halkının zımnen varlığını zikredebiliriz. **2-İşaret:** Lafızların her ne kadar zikredilen anlamları esas olsa dahi işaret ettikleri anlamları da bulunmaktadır. Bu anlamlar asıl maksat olmamakla beraber varlar. Buna bir âyette hamilelik ve süttten kesilmenin otuz ay başka bir âyette ise süttten kesilmenin iki yıl olduğu âyetlerinden hamileliğin en kısa müddedi olan altı ayın çıkarılmasını örnek olarak zikredebiliriz. **3-Zikredilen sifata binaen illetin anlaşılması.** "İyiler cennetedirler" âyetinde salt bir bilgi verme gibi olsa dahi iyilik sıfatının cennete olmanın illeti olduğunu anlama işlemini ifade eder. Buna "ima, işaret veya delâletü't-tenbih" de denilmektedir. **4-Mantûk olandan siyak ve maksad vasıtası ile mantûk olmayan anlamın anlaşılması.** "Onlara öf bile deme" âyetinden dövmenin zorunlu olarak anlaşılmasını örnek verebiliriz. Buna *fahve'l-hitap* veya *mefhumü'l-hitap* da denilmektedir. **5-Mefhum** ise bir şeyi özel bir vasıfla zikredip bu vasfı haiz olmayanın dışarda bırakılma işlemini ifade eder.¹⁵⁶

D) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet

Cüveynî, sünnet ile ilgili konuların çoğunu "el-Ahbâr" başlığı altında incelemiş olmakla beraber Hz. Peygamberin fiilleri gibi bazı konuları farklı başlıklar altında ele almıştır. Onun sünnet anlayışını ortaya koyarken dağınık halde bulunan görüşlerini bir bütün halinde vermeye çalışacağız.

¹⁵⁶ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 286-308

Cüveynî sünnetin değeri ve konumunu ortaya koymak için ilk önce Hz. Peygamber'in konumunu belirlemeye çalışmakta ve onun mûcizelerle desteklenmiş ve günah işlemekten korunmuş olmasını kelâmi açıdan incelemektedir. Burada özellikle Hz. Peygamber'in mûcize ile doğruluğunun tescillenmesini farklı kelâmi boyutları ile tartışmıştır. Hz. Peygamber'in hata işlemekten münezzehe oluşunu ele aldıktan sonra unutmama¹⁵⁷ konusunu incelemekte ve teklifi konularda böyle bir şeyin mümkün olmamakla beraber diğer konularda câiz hatta vaki olduğunu dile getirmektedir.¹⁵⁸

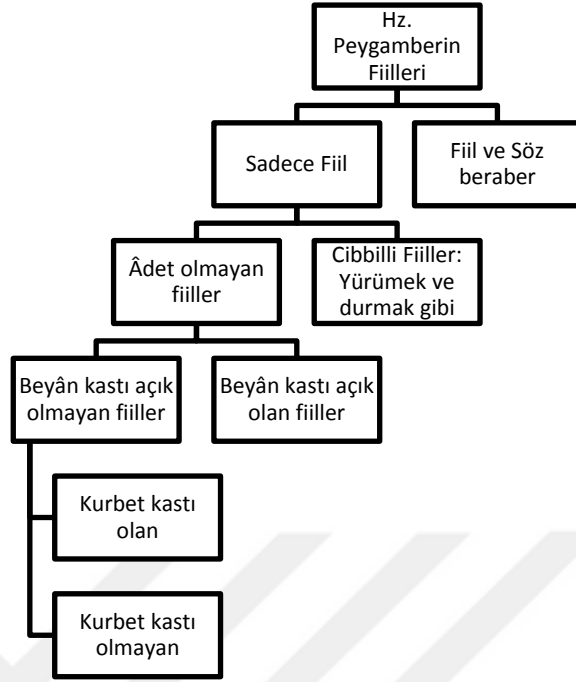
1-Hz. Peygamber'in Fiilleri

Cüveynî, Hz. Peygamberin (s.a) fiillerini sadece fiil olarak nakledilen ve fiille beraber sözle ifade edilen fiiller olmak üzere ikiye ayırmaktadır. “Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılın” veya “Hac menasiklerinizi benden alın” hadislerini hem fiil hem de sözle naklin olduğu kısma örnek verebiliriz. Hz. Peygamber'den sadece fiil olarak nakledilenler ise “cibilliye” yani her canlıda olan hareket ve durma gibi fiiller ile âdeten yapılan bir fiil olduğuna dair delil bulunmayan fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci kısım da beyân olduğu açık olan ile beyân kastının açık olmadığı fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Beyân olduğu açık olan fiiller tıpkı Kur'ân'daki bir mücmeli açıklama kastının bariz olduğu ifadelerde olduğu gibi beyân yönü açık olan fiillerdir. Bir olay veya sual esnasında Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiiller/tepkiler bu kabildendir. Beyân kastının açık olmadığı fiiller ise Allah'a yakınlaşma kastı taşıyanlar ile bu kastı taşımayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. İşte Peygamberin fiilleri tartışmasında üzerinde ihtilaf edilen kısım kurbet kastı olan fiillerin hükümleri ve onların ümmeti içerip içermediği meselesiyle ilgilidir.¹⁵⁹ Bunları şu şekilde bir tabloda gösterebiliriz.

¹⁵⁷ Ebyârî unutmamanın üç türü olduğunu ifade eder: 1-Tebliğ edilmesi istenen şeyi tebliğ etmede unutmak 2-İbâdeti tam ifa ettiğini zannedip tam ifa etmeyi unutmak 3-Bildirileni unutmak ve tersi bir şeyi tebliğ etmek. Birinci ve üçüncü kısım muhal olmakla beraber ikinci kısmın meydana geldiği ifade edilmiştir. İlgili tartışma için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 378-381

¹⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 483-486

¹⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 487-489



[Şekil 1: Fiiller Taksimi]

Kurbet kastı olmakla beraber beyân olduğu açık olmayan fiiller hakkında Mu'tezileden bir grup bu tür fiillerin vucub ifade ettiğini, dolayısıyla Peygambere uyulması gerektiğini söylemiştir.¹⁶⁰ Kimisi de bu tür fiillerin müstahab olduğunu söylemiştir. İmâm Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu rivâyet edilmiştir. Bunların mâhiyetlerinin bilinemeyeceğinden tevakkuf/vakıf görüşünü benimseyenler de olmuştur.¹⁶¹ Cüveynî peygamberlik konum ve makamının her fiilde değil, emir ve nehiy konularında tabi olmayı gerektiren bir makam olduğunu, bundan dolayı Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bütün fiilleri yapmaya kalkışmanın söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Buna halkın, kralın verdiği emirlerle sorumlu oluşunu, kralın yaptıkları ile sorumlu olmayışları üzerinden açıklamaktadır. Bu tür fiillerin bizzat kendisinden ne vucubluğu ne de ümmet için hiçbir şey ifade etmediğini çıkartabiliriz. Kurbet kastı söz konusu ise bunlarla amel edilebilir.¹⁶²

Hz. Peygamber'den sadır olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen ama kurbet anlamı taşıyan mürsel fiiller hakkında da ihtilaf edilmiştir. Kimisi bu tür fiillerin vucub ifade ettiğini söylerken kimisi de mendub olduğu, bazıları ise vakfedilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

¹⁶⁰ Bu görüş İbn Süreyc, Ebû Ali el-Cübbâi gibi âlimlere de nispet edilmiştir.

¹⁶¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 488-491

¹⁶² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 491-493; Eleştiriler için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 383-394

Cüveynî ise bu fiilin tek başına hüküm ifade etmediğini, sadece fiili yapmakta herhangi bir sakıncanın olmadığını çıkartabileceğimizi ifade eder. Bu görüşünü de dayanağı sahâbe uygulamasıdır.¹⁶³ Hz. Peygamber'e has olan fiiller konusunda sahâbenin bu tür fiillerde Hz. Peygamber'e uyduğuna dair elimizde ne lafzi ne de ma'nevi herhangi bir delil olmadığı gibi bunu nakzeden bir delil de yoktur. Cüveynî buna binaen sadece Hz. Peygamber'e has olan fiiller hakkında başka bir delil olmadıkça vakıf/tevakuf görüşünün benimsenmesi gerektiğini söyler.¹⁶⁴

Hz. Peygamber'in (s.a) fiilleri konusunun devamı niteliğinde olan diğer bir konu ise Hz. Peygamber'in takrirleridir. Takrir, Hz. Peygamber'in mükellef birinin yapmış olduğu bir fiili gördüğünde veya söylediği bir sözü işittiğinde karşı çıkmamasını anlamına gelir. Hz. Peygamber'in bu tür fiillere veya sözlere karşı çıkmaması bunların yapılmasında herhangi bir sakıncanın olmadığı göstermektedir. Cüveynî takriri, hüküm koyma olmaktan ziyade yapılan fiilin şer'an câiz olduğunu gösteren bir delil olarak görmektedir.¹⁶⁵

2-Hz. Peygamber'in Sözleri: Haber-Ahbâr

Cüveynî'nin Kur'ân ve lafızlar ile ilgili görüşlerini zikrettiğimizde onun kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dört kısma ayırdığını zikretmiştik. Zikrettiğimiz gibi bu kısımlardan biri yani kendi başına kaim olan kelâm türlerinden biri de haber/ahbâr konusudur. Haberler kendi başına kaim olup ibareler bunu haber veren vasıtalarlardır. Haberi, kelâmın diğer kısımları olan emir, nehiy ve istihbardan ayıran en temel özellik doğrulama ve yanlışlanabilmeye kabil olmasıdır.¹⁶⁶

¹⁶³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 492-495; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 394-402

¹⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 495. Hz. Peygamber'den iki farklı zamanda nakledilen iki fiil hakkında da âlimlerin çoğu geç tarihli olan fiilin erken tarihli fiili neshettiğini söylemişlerdir. İki fiil arasını bulmaya çalışanlar da olmuştur. Kadı Bâkîllânî bu tür durumlarda her iki fiilin de haramlık söz konusu değilse câiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Cüveynî ise her ne kadar sahâbe en son fiili esas almış olsalar da bunun hakkında kesin bir şey ifade etmenin güç olduğunu söylemektedir. Ancak yine de en son fiilin esas alınmasını daha iyi olarak görmektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 496-498; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 403-404

¹⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 498-499; Ebyârî ise salt sükût/susma ile takrir anlamındaki sükût/susma arasında ayrıma gitmektedir. Her ikisi arasındaki farkı ve gerektirdiklerini zikretmektedir. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, II, 410-412

¹⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 564-566

a) Mütevatir

Haberler kendi içinde mütevatir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevatir ile ilgili bedihi ve hissi olması gerektiğine dair şartları öne sürülmüştür. Bazıları sayı şartıyla ilgili İslâm tarihinin herhangi bir meselesinden veya Kur'ân'da geçen bazı sayılardan ilham alarak mütevatir sayısını belirlemeye çalışırken Nazzâm gibi bazı âlimler ise sayı şartını koşmamışlardır. Cüveynî ise mütevatirde asıl olanın haber verilen konuda gönülde doğru olduğuna dair bir güvenin oluşması olduğunu ifade eder. Ondan dolayı muayyen bir sayı şart koşulamaz. Sayı şart olmamakla beraber nakledilen bilginin doğru olduğuna dair karinelerin bulunması gerekir. Bu karineler ile kat'î bilgiye ulaşılmaktadır. Aranılan karineler olayın mâhiyetine ve büyüklüğüne göre değişebilmektedir.¹⁶⁷

Haber-i vâhîde geçmeden önce âlimlerin haberleri kesinliği açısından 1-Doğruluğu kat'î 2-Kizbi/yalanı kat'î olanlar ve 3-Her ikisi de kat'î olmayanlar olmak üzere üçe ayırdıklarını hatırlamakta fayda vardır. Birinci kısımda akla uygunluk esas olup zarurî ve nazari olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶⁸ Yalan olduğu kesin olan ikinci kısım ise birinci kısmın tam tersidir. Ayrıca birinci kısım dışında kalan âdeten yalan olma gibi başka çeşitleri de vardır. Üçüncü kısım ise haber-i vâhî olup haberle beraber onun doğru veya yanlış olduğuna dair karine bulunmayan haberlerdir.¹⁶⁹

b) Haber-i Vâhîd

Haber-i vâhîd konusunda kimisi kat'î bilgi ifade etmemekle beraber kendisiyle amel edilmesi gerektiğini söylerken, kimisi zannî olduğunu söyleyip amel edilmesinin zorunlu olmadığını ifade etmiştir. Cüveynî haber-i vâhîdin zan ifade ettiğini ve amel edilmesinin zorunlu olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bir grup Râfîzi ise haber-i vâhîdle hiçbir şekilde amel edilmeyeceğini söylemişlerdir. Cüveynî, haber-i vâhîd konusunun biri mütevatir bir bilgiye dayanan, diğeri sahâbe icmâsına dayanan haber-i vâhîd olmak üzere iki yönü olduğunu söyler. Birincisine Hz. Peygamber'in elçiler göndermesini ve haber-i vâhîd olmasına rağmen onlar vasıtasıyla dini hükümleri bildirdiğini kesin bir şekilde bilmemizi

¹⁶⁷ Sayının az olmasına rağmen kat'î bilgi ifade eden karineler vardır. Örneğin aklı başında tek bir kişinin anam-babam öldü dediğinde ve evine girip çıkanların olduğunu, gassalın gelip gittiğini gördüğümüzde bu tek kişinin sözü bu karineler vasıtası ile kesin bilgi ifade eder. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 566-577

¹⁶⁸ Zaruriye ictima'ü'n-nakizeyn yani iki zıttın aynı anda var olmasının imkânsızlığını, nazariye ise âlemin hadis olup muhtar bir yaratıcıya ihtiyaç duymasını örnek verebiliriz.

¹⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 583-598

örnek gösterebiliriz. İkincisine ise sahâbenin Kur’ân’da hükmünü bulamadığı konularda sünnete gitmesini ve sünnet konusunda takındıkları tavrın farklı olmakla beraber hükmü bilinmeyen bir konuda tek bir güvenilir kişinin rivâyetini/sözünü kabul etmelerini örnek gösterebiliriz.¹⁷⁰

c) *Mürsel Hadis*

Cüveynî, mürsel hadis ile ilgili tanım yapmaktan ziyade nasıl olduğunu açıklamaktadır. Tâbiinin “Resulullah şöyle dedi” şeklinde yaptığı rivâyetler müresellerin şeklidir. Burada tâbiin râvisi sahâbeyi atlayarak doğrudan Peygamber’den rivâyette bulunmaktadır. Ayrıca daha sonraki bir asırda bir kimsenin “Resulullah veya falan kişi şöyle dedi” şeklindeki rivâyetler de mürsel rivâyet olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamberin gönderdiği mektuplara yapılan atıflar da mürsel olarak değerlendirilmiştir.¹⁷¹

Ebû Hanife’den aktarıldığına göre o mürsel hadisleri kabul etmekte ve râvinin başka rivâyetlerde güvenilir kimselerden rivâyette bulunması durumunda müreseller konusunda da aynı tavrı takınacağından bu kişinin müreselleri kabul etmektedir. İmâm Şâfiî ise mürsel hadisi kabul etmemektedir. Çünkü râvinin kimden rivâyet ettiği bilinmemektedir. Meçhul râvinin rivâyeti de terettüd oluşturduğundan kabul edilmemektedir. Bazı hadisçiler ise tâbiinin sahâbeyi zikretmesini rivâyete duyduğu güveni azaltacağından sadece “Resulullah şöyle buyurdu” demesini yeterli bulmuşlardır. Cüveynî ise bu noktada en temel özelliğin zann-ı galib olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı râvinin kullanmış olduğu cerh ve ta’dile işaret eden lafızlar belirleyici bir rol oynamaktadır. Cüveynî, İmâm Şâfiî’nin mürsel hakkında özellikle de İbn Müseyyeb’in müreselleri konusunda böyle düşündüğünü ve onları kabul ettiğini *el-Risale*’den alıntılar yaparak açıklamakta ve kendi görüşüne yakın olduğundan dolayı sevincini ifade etmektedir. Ayrıca Cüveynî kendisine göre İmâm Şâfiî’nin müreselleri reddetmediğini sadece şartlarında biraz sıkı davranarak zann-ı galibi biraz te’kid etmeye çalıştığını ifade etmektedir.¹⁷²

Cüveynî bu konunun tamamlayıcısı olarak sahâbenin “bu sünnettendir” “bununla emredildik” tarzındaki sözleri ile ilgili ihtilafı ele almaktadır. Kimisine göre bu sözler

¹⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 598-609

¹⁷¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 630-633

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 634- 641

Resulullah'tan yapılan nakiller gibidir. Çünkü sünnet lafzı kullanıldığında ilk akla gelen Hz. Peygamber'in hadisleridir. Oysa bazı muhakkik âlimler sünnetin yol ve yöntem anlamına gelmesinden bu sözlerin fetvâ kabilinden olabileceğini ve müftünün de fetvâsını şeriata ya naklen ya da istinbaten dayandırdığı için böyle ifade edilmiş olabileceğinden hadis olarak değerlendirilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁷³

3-Rivâyet Biçimleri: Ma'nen Rivâyet ve Umûmü'l-Belvâ

Usûlcüler göre ma'nen rivâyet câizdir. Ancak ma'nen rivâyette bulunan râvinin hadisteki lafızları iyice bilen biri olması şarttır. Hadisçiler ise ma'nen rivâyeti kabul etmemişlerdir. Cüveynî bunun câiz olduğuna delil olarak aynı olayın farklı lafızlarla bize intikalini örnek vermektedir. Hz. Peygamber'in Arap olmayanlara da gönderildiğini ve tebliğin başka dillere tercüme edilmesi gerektiğini söyleyerek ma'nen rivâyetin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁴

Umumü'l-belvâ konusu da ihtilaf edilen konulardan biri olup herkesi ilgilendirdiği için tevâtüren nakledilmesi gereken bir konunun/haberin âhâd bir şekilde rivâyet edilmesi anlamına gelmektedir. Özellikle Hanefiler bu tür habler-i vâhidleri kabul etmemişler ve en az müstefiz/meşhur hadis seviyesinde olması gerektiğini söylemişlerdir. Cüveynî ise Ebû Hanîfe'nin umumü'l-belvâ konularının tafsilatına dair haber-i vâhidleri de reddettiğini ve bunun kabul edilebilir olmadığını söyleyerek ona karşı çıkmaktadır. Çünkü bu tafsilatın rivâyet edilmesini gerektirecek gerekçeler bir araya gelmemiştir. Herkes beş vakit namazı nakleder ama bu namazların tafsilatına dair konularda herkesten nakil beklemenin anlamı yoktur. Ayrıca haber-i vâhid olarak rivâyet edilen görüş kabul edilebilir olsaydı, tevâtüren nakledilirdi. Vukû' bulmuş kat'î bir tevatürün veya örfün tevâtüren bilmesini gerektirecek bir tafsilatın haber-i vâhid olarak nakledilmesini her iki taraf da kabul etmemektedir.¹⁷⁵

Ebyârî, umumü'l-belvânın fiilde ve nakilde olmak üzere iki türü olduğunu nakilde olan umumü'l-belvâda tevatür seviyesine ulaşmanın ve tevatür adedin şart olduğunu söyler. Bu da kendi içinde ilk anda tevatür olup daha sonra haber-i vâhid konumuna inenler ile tevatürlüğü devam edenler olmak üzere ikiye ayrılır. Fiilde umumü'l-belvâ ise insanların o

¹⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 649-650

¹⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 655-658

¹⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 665-668

fiili yapmaktan geri durmamalarını ifade eder. Buna erkeğin kadına dokunmasında abdestin bozulması gibi her zaman olan fiilleri örnek verebiliriz. Bu tür fiillerin hükümlerini herkesin bilmesi gerekir. Ebû Hanife'nin haber-i vâhidleri kabul etmediği fiiller bu türdendir. Herkesin uyguladığı bir fiilse mütevatiren nakledilmesi gerekirdi. Buna karşın Cüveynî ve Ebyârî bunun zorunlu olmadığını ve aklen namaz ve abdest gibi temel meselelerde bile haber-i vâhidle amel etmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Şâyet namaz ve abdest gibi temel konularda bile haber-i vâhid ile amel etmek mümkünse bunların bozulmasına dair detay konularda evleviyetle amel etmek mümkün olur.¹⁷⁶

4-Râvilerin Özellikleri ve Cerh ile Ta'dil

Râvilerin âkil, müslüman ve adaletli olma şartları üzerinde herkes ittifak etmiştir. Baliğ olma şartı ise ihtilaf olup Cüveynî'nin de benimsediği çoğunluğun görüşüne göre makbul değildir.¹⁷⁷ Kendisinden bir şeyin sadır olduğu bilinmeyen ve adil olduğuna dair derin bir araştırmanın olmadığı mestur kişi hakkında da ihtilaf edilmiştir. Hadisçiler ihtilaf etmekle beraber muteber usûlcüler bu kişinin rivâyetini kabul etmemişlerdir. Cüveynî ise bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Râvinin hali belli oluncaya kadar rivâyetindeki hükmün haram olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bu kişinin bilinme umudu kalmazsa rivâyetindeki hüküm de başka delil yoksa mekruh olarak değerlendirilir.¹⁷⁸

Râvinin rivâyetinin kabulünde kişinin güvenilir olduğunun açık olması esastır.¹⁷⁹ Ancak bazen cerh ve ta'dil yönü kapalı olabilmektedir. Cüveynî cerh ve ta'dili açık ve gizli olmak üzere her birinin iki yönü olduğunu söyler.¹⁸⁰ Açık yönleri hakkında ihtilaf edilmiş olup kimisi sadece "âdildir" veya "mecruhtur" demeyi yeterli görürken kimisi her ikisinin sebebinin de zikredilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İmâm Şâfî ise adalet vasıflarının çok fazla olduğundan dolayı sadece "âdildir" demenin yeterli olduğunu ama cerh işleminde sebebin de zikredilmesi gerektiğini söylemiştir. Cüveynî ise cerh ve ta'dil işlemini yapan kişiye göre bunun değişebileceğini söylemiştir. Çünkü cerh ve ta'dil işleminde bazı âlimler

¹⁷⁶ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 765-769

¹⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 611-613; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 668-678

¹⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 614-616; Ebyârî ise mekruh olmasına karşı çıkar. İlgili tartışma ve eleştiriler için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 676-684

¹⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 618-621

¹⁸⁰ Ebyârî konunun aslında cerh ve ta'dil yapan kimsenin haberci mi yoksa hâkim ve müftü mü olduğu etrafından döndüğünü ifade eder. İlgili izahlar için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 687-690

çokça derinleşmiş olmakla beraber kimileri bu ilimde yetkinleşmemişlerdir. Yetkin olan âlimlerin verdikleri hükümler mutlak bilgiye dayandığından sebepleri zikretmeyip sadece “adildir” veya “mecruhtur” demeleri yeterlidir. Yetkin olmayan kişilerin yapmış oldukları değerlendirmelerde sadece “adildir” veya “mecruhtur” demeleri yeterli değildir. Onları bu yargıya götüren sebeplerin neler olduğu sorulmalıdır.¹⁸¹

Cerh ve ta‘dil işleminin gizli yönlerinden olan adalete, adil bir râvinin hakkında cerh ve ta‘dil işleminde bulunulmadığı bir râviden yaptığı nakli örnek verebiliriz. Bu tür rivâyetler konusunda hadisçiler ile usûlcüler ihtilaf etmişlerdir. Kimisi bu rivâyeti meçhul kişi hakkında adalet sayarken kimisi bunu kabul etmemiştir. Cüveynî ise her zamanki gibi ayrıma gitmektedir. İlk önce adalet sahibi olan râvinin genel yöntemine bakılması gerekir. Şâyet genel olarak güvenilir râvilerden rivâyette bulunuyorsa rivâyeti kabul edilir ve meçhul kişinin güvenilir olduğuna hükmedilir. Hem güvenilir hem de zayıf râvilerden rivâyette bulunma alışkanlığı varsa bu rivâyeti meçhul kişi hakkında ta‘dil/adalet olarak değerlendirilmez.¹⁸²

Cüveynî, sahâbenin adaleti meselesinin¹⁸³ Ehl-i sünnet için bir problem olmaktan ziyade İmâmiyye Şîâsının ortaya koyduğu bir problem olduğu için ele aldığı ifade eder. Bununla beraber Ebû Hüreyre ve İbn Ömer gibi sahabiler ile ilgili bazı tavırlardan dolayı bu konunun önemli olduğunu vurgular. Cüveynî, birçok âyette sahâbenin tezkiye edildiğini ve Hz. Peygamber’in hayatında sahâbenin konum ve öneminin buna karşı çıkanlara verilebilecek en güzel cevap olduğunu söyler. Ayrıca sahâbenin yaşantısı ve üstlendikleri görevler de onlara dil uzatanlara verilen bir cevaptır. Onların adil olmadıklarını söylemek dini kökten ortadan kaldırmaya götürebilecek kadar tehlikelidir. Çünkü din onlar vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Onların adaletinin problemlili olması dini sadece peygamber asrı ile sınırlandırmak anlamına gelir ki bu da dinin yok olması demektir.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 618-621; Konu ile ilgili Ebyârî’nin eleştirileri için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-Beyân*, II, 689-691. Cerh ve ta‘dil işleminde bulunan âlimlerden tek kişinin verdiği hükmün yeterli olduğu genel kabul görmekle beraber bazı hadisçiler sayı şartını koşmuşlardır. Bu ise sahâbe uygulamasına ters düştüğü için kabul edilebilir olarak görülmemiştir

¹⁸² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 624

¹⁸³ Ebyârî adaletli olduklarını söylediğimizde onların masum olduğunu değil, onlardan gelen rivayetlerin makbul olduğunu kastettiğimizi ifade eder. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-Beyân*, II, 709

¹⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 625-632; Ebyârî, *et-Tahkik ve’l-Beyân*, II, 699-712

E) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İcmâ

İcmâ sözlük anlamı itibari ile “ister fiil ister söz olsun bir durum üzerinde birleşmek ittifak etmek” anlamlarına gelmektedir. Cüveynî icmânın terim anlamını *el-Burhan*'da vermemekle beraber *et-Telhîs* ve *el-Varakât*'da şöyle ifade etmektedir: *et-Telhîs*'te; *Ümmetin veya ümmetin bilginlerinin şer'î bir hüküm üzerine birliğe varmalarıdır. el-Varakât*'ta ise şöyle tanımlar: “*Bir asrın âlimlerinin bir hâdisenin hükmü üzerinde ittifak etmeleridir.*”¹⁸⁵

1-İcmânın Vukû' İmkânı

Kimi âlimler icmânın gerçekleşebilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Onlara göre İslâm ümmetinin topraklarının çok geniş olduğundan âlimlerin haberlerin bile kolayca ulaşmadığı uzaklıktaki şehirlerde yaşamaları ve dolayısıyla bir meselenin onlara gönderilip, onların da ilim, mizaç ve görüş itibari ile farklı oldukları halde zannî bir meselede ittifak ettiklerini beklemek imkânsızdır. İcmânın bu şartlarda gerçekleşebileceği kabul edilse dahi bunun tevâtüren nakledilmesi mümkün olur mu? Zannî bir meselede verilen hüküm herkesi bu hükmü nakletmeye sevk edecek bir şey değildir. Ayrıca âlimin varmış olduğu görüşü devam ettirdiği nerden bilinecek? Bundan dolayı icmânın gerçekleşmesi âdeten imkânsızdır. Kısacası bir meselenin bütün âlimlere arz edilmesindeki zorluk, zannî bir hüküm üzerinde ittifakın oluşabilmesinin mümkün olmayışı ve bunun tevâtüren nakledilmesinin imkânsız oluşu icmâyâ karşı çıkanların temel argümanlarıdır.¹⁸⁶

Cüveynî, bu meseleyi Kadı Bâkılânî'den aktararak cevaplamaktadır. Müslümanlardan sayıca çok olan gayr-ı müslimler nasıl delâlet ve küfür üzerinde ittifak edebiliyorlarsa aynı şekilde Müslümanlar da bir konuda ittifak edebilirler. Zannî bir konuda ittifak edilmeyeceğine dair İmâm Şâfiî'nin öğrencilerinin farklı ve uzak memleketlerde olmalarına rağmen onun görüşleri üzerinde ittifak etmelerini örnek gösterebiliriz.¹⁸⁷ Ayrıca İslâm memleketlerinde çok güçlü ve etrafındaki krallıklara da söz geçirebilen bir sultan,

¹⁸⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 5-6; İbn Firkâh, *Şerhü'l-varakat*, s.240; Aybakan, *İcma*, s.144-145

¹⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 670-672; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.304

¹⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 672-673; Ebyârî bu delillendirmenin zayıf olduğunu, bir konuda icmâ ile Şâfiî'nin öğrencilerinin onun görüşleri üzerinde icmâ etmelerinin aynı şey olmadığını söylemektedir. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, II, 801

dönemindeki bütün âlimleri bir yerde toplayabilir ve onlara meseleleri arz edip icmâ ve ihtilaf ettikleri konuları tespit edebilir. Kısacası bunun olması imkânsız değildir.¹⁸⁸

İkinci bir mesele olan âlimlerin zannî bir mesele üzerinde ittifak edebilmeleri hakkında Cüveynî bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Aslında mutlak anlamda zannî bir meselede icmânın var olduğunu söylemek veya söylememek hatadır. Bundan kaçınmak gerekir. Cüveynî kendi dönemi için bunun aslında tasavvur edilmesinin çok zor olduğunu ifade etmiş ve icmâ diye vermiş olduğumuz örneklerin sahâbe dönemi örnekleri olduğunu söylemiştir.¹⁸⁹

2- İcmânın Hücciyeti

İcmâ konusunda ihtilaf edilen bir diğer konu, onun hüccetliği meselesidir. Âlimler icmânın naklî konularda hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Aksi görüş beyân eden ilk kişi ise Nazzâm'dır. Bir takım Şîr-Râfîziler de ona uymuşlardır. Bunlar icmânın hem aklen hem de naklen hüccet olamayacağını söylemişlerdir. Allah yanlış üzerine birleşen bir ümmeti yaratabileceğinden aklen delil olamaz. Naklen de olamaz çünkü ne Kur'ân'da ne de sünnette icmânın varlığını kat'î bir şekilde ortaya koyan herhangi bir delil yoktur. Cüveynî ise bunun aklen değilse dahi sem'an şer'î bir delil olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰ Ancak Cüveynî, İmâm Şâfiî gibi bazı âlimlerin icmânın varlığına dair getirmiş oldukları âyet ve hadisleri teker teker ele alarak bunların her birinin zannî olduğu ve kat'î bir şekilde icmânın varlığını gösteremeyeceğini ortaya koymaktadır. İcmânın varlığıyla icmâyı delillendirmenin de doğru olmadığını, kıyas gibi zannî bir delil ile de icmâ gibi kat'î bir delilin ispatlanamayacağını ifade etmektedir.¹⁹¹ Cüveynî, icmânın kat'î olduğunu ve bunun da kat'î delillerle temellendirilmesi gerektiğini ifade ederek icmâyı temellendirmeye çalışmıştır. Temelde iki noktaya odaklanmıştır.

I. Birçok bölgeye yayılmış olan âlimlerin bir konu hakkında ittifak etmeleri onların aynı yöntemi kullanarak varmış oldukları bir hüküm değildir. Çünkü akli zorunluluk gibi

¹⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 673; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.304

¹⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 674-675; Gazzâlî bir tarafı ağır basan zannî konularda da icmânın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.304

¹⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 675-678

¹⁹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 678-681; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.305-306

meselelerde dahi farklı hükümler verilebiliyorken zannî bir meselede farklılıkların olmaması imkânsızdır. Bundan dolayı bütün âlimlerin aynı hükmü söyleyip nakletmesi dayandıkları delillerinin kat'î olduğunu göstermektedir. Delilleri kat'î-sem'î olduğu için hepsi aynı hükmü elde etmişlerdir. Dolayısıyla burada nakle dayanan ama nakli bilinmeyen bir icmâ tasavvuru söz konusudur.¹⁹²

II. İkinci delil ise âlimlerin zannî bir mesele üzerinde ittifak ettiklerini zannî olduğunu vurgulayarak ifade etmeleri durumudur. Şöyle ki geçmiş asırlara baktığımızda âlimler icmâya karşı çıkanları sert bir şekilde hatta küfre varır şekilde eleştirmişlerdir. İcmâya karşı oluşun sert bir şekilde eleştirilmesi bunun naklî bir dayanağının olmasını gerektirmektedir. Naklî dayanak kat'î olduğu için icmâ da kat'îyyet ifade etmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamberin hadisleri icmânın kat'îyyetini bildirmiş olabilir. Ancak zamanla bu hadisleri nakledenler sebepleri zikretmeksizin sadece hadislerle amel etmiş ve bunun sonucunda icmâya karşı çıkan eleştirilmiştir. Bu da icmânın hüccet oluşunu göstermektedir.¹⁹³

3-İcmânın Zamanı, Mahalli, Türleri ve Müctehidler

Cüveynî, konuyu müctehidlerin sayısı ve özellikleri, zamanı, icmânın türleri ve icmâ ile sabit olabilen ve olmayan hükümler olmak üzere dört başlık altında işlemeye devam etmektedir.

a) Müctehidlerin Sayısı ve Sıfatları

Cüveynî, müctehid olabilmenin ilk şartı olarak âlim olmayı dolayısıyla avâmın icmâya hiçbir surette katılamayacağını belirterek başlamıştır. Fıkhın bazı kısımlarını bilen çok iyi bir usûlcünün icmâya katılabileceğini savunan Bâkılânî'nin görüşünün aksine, Cüveynî bu kişinin avâm gibi fetvâ ihtiyacı hâsıl olduğunda müftiye başvurduğundan dolayı icmâya katılamayacağını söylemektedir. İcmâya katılabilmenin ölçütü müctehid olmaktır, müctehid olmayan herkes eşittir. Fasık olan bir kişinin icmâya katılması konusunda da müctehid olduğu sürece katılabileceğini söyler. Cüveynî müctehidlerin sayısı ile ilgili olarak da onların tevatür seviyesine yani hata üzerine birleşme oranının olmadığı bir sayıya ulaşmayı şart koşmuştur.

¹⁹²Cüveynî, *el-Burhan*, I, 679-680; Bu tasavvurun İmâm Şâfiî'deki kullanımı için bkz. Aybakan, *İcmâ*, s.120-140

¹⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 681-683

Ayrıca Cüveynî müctehidin diğer vasıfları için şu genel ilkeyi getirmiştir: “Müftülerde aranan şartlar icmâya dâhil olacak kişilerde de aranır.”¹⁹⁴

b) İcmânın Zamanı

İcmânın şartlarından biri icmâ eden müctehidlerin vefat etmesidir. Cüveynî icmânın iki kısma ayrıldığı ve her bir kısım hakkındaki hükmün de farklı olduğunu ifade etmiştir. İcmâ ya kat‘îdir ya da zannîdir. Kat‘î ise âlimlerin kat‘î bir delile dayanarak vermiş oldukları bir hüküm olduğu için hemen amel edilmesi gerekir ve inkiraz-ı asr şart değildir. Oysa zannî bir delile dayanan icmâ kat‘î olmadığı için yani icmânın tahakkuk edebilmesi için inkiraz-ı asr şartı vardır. İcmâ olabilmesi için görüş birliğinin yanında uzun bir zaman geçmesi gerekir. Âlimler bir konu üzerinde ittifak ettikten hemen sonra vefat etseler, vardıkları bu ittifak icmâ değildir. Çünkü zanna dayanan bir görüş ortaya koymakla beraber bu görüşü devam ettirecek ısrarı ortaya koymamışlardır.¹⁹⁵

c) İcmânın Oluşum Türleri

Cüveynî, sükûti icmâyı şöyle tavsif etmektedir: “Zannî bir konuda ortaya atılan görüş dönemin âlimlerine sunulmakta ancak âlimler ne kabul ne de reddetmektedir.” Cüveynî, İmâm Şâfî ile Bâkılânî’nin bunu bir icmâ olarak görmediğini, Hanefilerin ise icmâ olarak değerlendirdiklerini nakletmektedir. Ebû İshak el-İsferâyînî de bu görüştedir. Cüveynî sükûti icmâyı kabul edenlerin, âlimlerin sükûtunu Hz. Peygamberin ikrarına benzettiklerini ve dolayısıyla ikisinin de delil olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Oysa Cüveynî, icmânın kıyas gibi zannî bir delil üzerine bina edilemeyeceğini ve âlimlerin sükûtunun da Hz. Peygamber’in ikrarı gibi olduğuna dair herhangi bir naklin olmadığını söyleyerek görüşlerini eleştirmiştir.¹⁹⁶

Cüveynî, İmâm Şâfî’nin “susan kimseye görüş isnad edilemeyeceği” anlayışını benimsediğinden dolayı sükûti icmayı kabul etmemektedir. Çünkü susmak kabul olabileceği gibi muhataba sözün nispet edilmesi de olabilir. Örneğin, Şâfîlerin bulunduğu bir mecliste Hanefî bir müftü kendi mezhebinin görüşünü ifade etse ve diğer âlimler de sussa, bu durum

¹⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 684-690

¹⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 692-697

¹⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 698-702

Hanefî müftünün görüşüne katıldıkları ve onu onayladıkları anlamına gelmez. Aynı durum icmâyı delen bir görüş ortaya atan kimse hakkında geçerli değildir. Aksine böyle bir görüş ortaya atıldığında âlimlerin hepsi onun görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya çalışırlar.¹⁹⁷

Sahâbe, iki görüş üzerinde icmâya varmışsa genel kabule göre üçüncü bir görüşü ortaya atmak icmâyı delmektir. Bazı usûlcüler sahâbenin iki görüşe varmalarını konunun zannî olduğuna ve ictihada açık bir mesele olduğuna delâlet ettiğinden dolayı üçüncü bir görüşün de imkân dâhilinde olduğunu söylemişlerdir. Cüveynî ise daha önce icmâyı delillendirirken kullandığı argümanları burada da kullanmaktadır. Ona göre icmâya karşı çıkmamak icmânın naklî kat'î bir delile dayandığını gösterdiği için üçüncü bir görüşü ortaya atmak icmâyı delmek anlamına gelir.¹⁹⁸

d) İcmânın Mahalli

İcmânın geçerli olduğu konular sem'î yani naklî konular olup akli konularda icmâdan bahsedemeyiz. Daha önce ifade ettiğimiz gibi icmânın dayanağı yani senedi kat'î olması gerekir. Bunun ölçütü ise icmâya karşı çıkanların ciddi bir şekilde eleştirilmiş olmasıdır. İcmânın senedi vasıtasıyla icmânın mahallini ve dini bir konu olması gerektiği ifade edilmiş olur. Dolayısıyla dinden kat'î bir senedi olan icmâ makbuldür.¹⁹⁹

Cüveynî icmânın genel yapısını ortaya koyduktan sonra icmâ ile alakalı bazı meseleleri kısaca açıklamaktadır. Bu konulardan biri icmânın bu ümmete has oluşuyla ilgilidir. Bazıları icmâ yapısının sadece bu ümmete has bir özellik olduğunu söylerken bazıları bütün ümmetler için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Kadı Bâkılânî bu konuda ne akli ne de naklî bir delil olmadığı için herhangi bir görüşü savunmayıp tevakkuf etmenin daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Cüveynî ise kat'î bir konuda ittifakın olabileceği ancak zanna dayanan bir konuda icmânın olabilmesinde Bâkılânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.²⁰⁰

Diğer bir konu ise amel-i ehli Medine'dir. Cüveynî amel-i ehli Medine konusunda İmâm Malik'e nispet edilen görüşü zikretmekte ve bölgenin orada oturan kimseler için bir

¹⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 701-703

¹⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 706-709

¹⁹⁹ Cengiz, *İcmâ Teorisi*, s.110

²⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 709-711

anlam ifade etmediğini, dolayısıyla “sahâbe ve âlimlerin yeridir” diyerek Medine amelini kabul etmenin bir anlamı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Cüveynî, İmâm Malik gibi değerli bir insanın bunu söylediğini düşünmemekte bazılarının bu görüşü ona nispet ettiğini düşünmektedir.²⁰¹

Cüveynî tâbiin icmâsının sahâbe icmâsına benzetilmesi ve dolayısıyla ikisinin aynı görülmesini kabul etmemektedir. Sahâbenin nasıl Peygambere yakınlığı varsa tâbiinin de sahâbeye yakınlığı vardır. Bu yakınlık asırlarca devam edebilir. Bundan dolayı icmâyı belli bir asır ile sınırlandıramayız. İcmânın bütün asırlar için geçerli olduğunu ve bir asrın diğer bir asra üstünlüğünün olmadığını ifade etmektedir.²⁰²

Cüveynî icmâ konusunu icmâyâ karşı çıkan kimsenin tekfir edilip edilmemesi meselesi ile konuyu bitirmektedir. Cüveynî fakihlerin dilinde yaygınlaşan icmâyâ karşı çıkanın tekfir edilmesi görüşünü kabul etmemekte ve batıl olarak değerlendirmektedir. Tekfir işinin basit bir iş olmadığını söyleyerek onlara karşı çıkmaktadır. Cüveynî’ye göre şeriatın hükümleri elde etme yöntemini reddeden kimse tekfir edilmez. Ancak bir şeyin şeriatın olduğunu söyledikten sonra bu görüşten geri dönerse şeriatı reddetmiş olduğundan dolayı tekfir edilir. Yani tekfir ancak dinin aslından bir şeyi reddetme durumunda söz konusu olabilir.²⁰³

F) Cüveynî’nin Usûl Düşüncesinde Kıyas

Cüveynî *el-Burhan*’ın üçüncü bölümünü kıyasa ayırmakta ve önemine binaen konuyu detaylı bir şekilde incelemektedir. Kıyasın öneminden dolayı onu icihadın ana gayesi, fıkhn kendisi ile dallanıp budaklandığı ve re’yin aslı olarak değerlendirmektedir. Kıyas sınırlı naslar ile sınırsız olaylara çözüm bulma yöntemidir. Çünkü herhangi bir meselenin Allah’ın hükmünden soyutlanmış olması düşünülemez. Her meselenin hükmü olması gerekir. Naslarda hükmü verilmemiş meselelerin hükümlerini ise kıyas ve istidlâl

²⁰¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 720-721. Oysa Maliki kaynaklar amel-i ehl-i Medine’yi kabul ettiklerini ifade etmektedirler.

²⁰² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 720-721; Cengiz, *İcmâ Teorisi*, s.115-116

²⁰³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 724-725

yoluyla elde edilmektedir. Kıyasın zikrettiğimiz önemine binaen onu hakkı ile bilen kimse fikhın genelini kavramış olur. Buna binaen usûl eserlerinde genişçe incelenmiştir.²⁰⁴

1- Kıyasın Mâhiyeti

Cüveynî, Kadı Bâkılânî'nin tarifi üzerinden kıyası açıklamaktadır. Kıyas: “Aralarındaki bir hükmün veya sıfatın ispatı ya da yokluğu ile bir ma'lûmun başka bir ma'lûm üzerine hükmün ispatı veya yokluğu için hamledilmesidir.”²⁰⁵ Tanımdaki ma'lûm kelimesi hem vücûd ve ademi hem de nefy ve ispatı içermektedir. “Şey” kelimesinin kullanılması durumunda sadece mevcudatı kapsamış olacaktır. Oysa kıyas hem mevcud hem de madum için kullanılmaktadır. Bu tanımları kabul eden Cüveynî, Ebû İshak İsferyânî ve bazı müteahhir ulemanın tanımlarını²⁰⁶ vermekte ve bunların bazı noktalarda efradını câmi ağyarını mâni olmadığını söylemektedir. Özellikle kıyasın “aralarındaki illet birliğinden dolayı fer'i asla götürmektir” şeklindeki tanımlarını incelemektedir.²⁰⁷

Cüveynî *el-Varakât*'ta ise kıyası şöyle tanımlar: “*Fer'i asla illet ortaklığından dolayı götürüp aynı hükmü vermektir.*”²⁰⁸ *el-Kâfiye*'de ise “*fer' hükmü asıldaki hükümle ta'lil etmektir.*” *el-Kâfiye*'de bunun aslının takdir ve ta'lil olduğunu ve ulamının *dilinde de bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmede takdir etme* anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Burda da özellikle illetin dört unsuruna vurgu yapmıştır.²⁰⁹

Cüveynî ilgili tanım ve eleştirileri zikrettikten sonra Bâkılânî'nin tanımını da gerçek anlamda had olarak görmemekte ve bunun ancak matlubu açıklamak için resm olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü tanımın şartlarına bağlı kalarak tanım yapmak zordur. Kişinin

²⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 743-744; Ebyârî'nin her meselede hüküm bulunması gerektiğine dair eleştirileri için bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 1-6

²⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 745-746; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.324; Dönmez ilgili tarifi şöyle ifade etmektedir: “*Bir hüküm veya sıfatı isbât veya nefyetme bakımından ikisi arasını birleştiren bir durum(sebebi) ile, bir hükmü her ikisi için isbât yahut nefyetme konusunda bir bilineni(başka) bir bilinene hamletmektir.*” Bkz. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.76

²⁰⁶ Benzerlik yönü vasıtasıyla birşeyi başka bir şeye hükmü ispat etmek için yapılan haml işlemine denir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 747

²⁰⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 746-748; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.323-324

²⁰⁸ İbn Firkâh, *Şerhü'l-varakat*, s.311. Cüveynî *Burhan*'da eleştirdiği bu tanımları *Varakât*'da kullanmaktadır.

²⁰⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.59-60. Cüveynî'nin vurguladığı bu kullanım kelâmcılar ve felsefecilerin kullanımı olup mantığın etkisi ile yerleşen bir tanımlama olmuştur. Bu da Cüveynî'nin mantık ile olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir.

yapması gereken şey “bana göre beyânı açıklamaya en yakın ibare şöyledir” demesidir. Ayrıca formel anlamının yanında kıyas, bazen iki şey arasındaki bağlantıdan ziyade mutlak düşünme eylemi için kullanılmaktadır. Bu ise mecazî bir kullanımdır.²¹⁰

2- Kıyası Kabul ve Red Edenler

Cüveynî kıyasın ilk önce akli ve şer‘î olmak üzere ikiye ayrıldığını ve âlimlerin de bu taksim üzerinden farklı görüşlere vardıklarını ifade ettikten sonra grupları ve görüşlerini açıklamaktadır. Buna göre bazıları kıyası mutlak anlamda reddetmişlerdir. Haşviyyeden ve zâhiri görüşleri savunanlardan bir grubun hem akli hem de şer‘î kıyası reddettiği nakledilmektedir. Buna karşı usûlcüler ve fukaha akli ve sem‘î kıyasın her ikisini de kabul etmişlerdir. Diğer bir grup ise akli kıyası kabul edip şer‘î kıyası reddetmiştir. Bu görüş Nazzâm ve Şîâ’dan Râfizîler, İbâdîler, Ezârîka ile Haricilerin çoğunluğuna izafe edilmiştir.²¹¹ Kimileri ise akli ve şer‘î kıyası kabul etmekle beraber akli kıyasla iştiğal etmeyi yasaklamıştır. Bu görüş de Ahmed b. Hanbel ve onun takipçilerinin görüşüdür. Cüveynî ise akli kıyas ile akli düşünmenin kastedilmesi durumunda ve bu düşünce biçimi için gerekli şartlar sağladığında bunun ilim/kat‘î bilgi ifade edeceğini söyler. Şer‘î kıyas da hakkıyla araştırıldığında kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır. Ancak akli kıyas ile şâhitten galibe gitme kastedilirse bu kıyaslama doğru değildir.²¹²

Cüveynî, kıyasın zan olduğu ve zannın da ilmin zıttı olduğu için şeriatte terk edilmesi gerektiğini söyleyenlerin görüşünün arka planında iyilik ve kötülüğün aklılığı prensibinin yattığını ifade etmektedir. Oysa şeriatte birçok noktada kat‘î delil olmadığı zaman akli başındaki herkesin zann-ı galibe yönelmesi gerektiği vurgusu vardır. Cüveynî, kat‘î delil olduğunda onun esas alınması gerektiğini ama bütünüyle zannın reddedilemeyeceğini söylemektedir.²¹³

²¹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 748-749; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 6-14. Mutlak düşünme anlamındaki kıyas kullanımı da mantık dilinde vurgulanan bir anlam olduğundan dolayı Cüveynî'nin bu kullanımları onun mantıkla olan ilişkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

²¹¹ Haricilerden Necdad diye bilinen bir grup kıyası kabul etmektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 750

²¹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 749-753; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.324-326; İlgili değerlendirmeleri tezimizin başında yöntem kısmında zikrettik.

²¹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 753-756; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.326-327

Kimileri de insanları zan ifade eden kıyasa yönlendirmenin onların maslahatı olan şeyleri terk etmeye götüreceğinden dolayı kıyasın kabul edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Cüveynî bu düşüncenin de arka planında husun ve kubuh anlayışının yattığını ifade ettikten sonra insanların farklı mertebelerde olmasından dolayı hepsinin hakka ulaşmakla yükümlü tutulamayacağını, bunun için de kıyasın kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca insanların başıboş bırakılması durumunda farklı fikir ve akımlara kapılacaklarını ve beklenen bir kurtarıcı anlayışının içine gireceklerinden kıyası yöntem edinmeleri maslahat açısından daha evlîdir. Kıyasın bir yöntem olarak kabul edilmesi gerekmele beraber şart ve sınırlarının dakik bir şekilde belirlenmesi gerekir.²¹⁴

Kimileri de âkileye diyetin ödetilmesi gibi örnekleri ve “Bilgin olmadığı şeyin peşine düşme”²¹⁵ gibi âyetleri delil getirerek şeriatta kıyasın makbul olmadığını söylemiştir. Cüveynî ise şeriatta kıyasın işletilebildiği ve işletilemeyen alanların varlığıyla birinci iddiaya cevap verirken ilgili ayetin ise kesin bilgi olması durumunda zanna gidilmesi anlamına geldiğini söyleyerek te’vil etmiştir. Ayrıca Kur’ân’da düşünmeye çağıran âyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kıyasın zorunluluğu ortaya çıkacaktır.²¹⁶

Kıyasın diğer önemli bir boyutu zan ifade etmesine rağmen kendisiyle amel edilmesinin vacib oluşudur. Zan ifade eden bir delil ile amel etmenin vacibliğinin dayanağı Cüveynî’ye göre kıyasın kendisi değil başka kat’î bilgi ifade eden delillerdir.²¹⁷ Nazzâm ise kıyasla amel edebilmek için Kur’ân veya mütevatir sünnet gibi kat’î bir delilin olması gerektiğini söylemiştir. Elimizde de öyle bir delil yoktur. Ayrıca salt akıl da zan ile amel etmeyi zorunlu kılmamaktadır. Nitekim sahâbenin kıyastan ziyade icmâya gitmesi de bunu destekler niteliktedir. Cüveynî ise kıyasla amel edilmesinin vacibliğini icmâ ile ortaya koymaya çalışmaktadır.²¹⁸

3-Kıyasın Kat’î Dayanağı: İcmânın Vukû‘ Bulmasına Dair

Âlim sahabilerin verdikleri fetvâların ve çözdükleri kazâi meselelerin çokluğuna baktığımız zaman nistan başka delillere ihtiyaç duyduklarını zorunlu olarak elde edebiliriz.

²¹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 756-759

²¹⁵ İsrâ 17/36

²¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 759-760 Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.328-329

²¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 760

²¹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 763-764; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.329-332

Özellikle hakkında nas olmayan meseleleri çözümlerken başvurdukları kaynakların en önde geleni kıyastır. Sahâbenin kıyası yaklaşık yüzyıl boyunca uyguladığının delili ise hakkında nas yok diye meseleleri çözümsüz bırakmamış olmalarıdır. Yeni meseleleri çözümlenmeye giderken takip etmiş oldukları kaide, kural ve yöntemleri vardı. Kendilerine yeni bir mesele arz edilince Kur'ân'a ve sünnete, daha sonra istişare ve kıyas gibi re'ye başvurarak çözümlenmeye çalışıyorlardı. İstişare ve re'y işleminde naslarda hükmü bildirilmeyen meseleyi çözümlerken farklı hükümlere varıyorlardı ve bundan dolayı birbirlerini dışlamıyorlardı.²¹⁹ Onların tamamı icthad ve kıyası kabul etmekle beraber kıyasın uygulanışında farklı görüşlere varmışlardır. İctihad konumunda olanların icthadları bize ulaşmamış olsa dahi icthad ve kıyası bir şekilde kullanmışlardır.²²⁰

Kimileri sahâbenin yapmış olduğu işlemleri kıyastan ziyade nassın zâhirinden yapılan bir istinbat, umumi ifadeler açıklama ve fahve'l-hitap şeklindeki nassa bitişik deliller olduğunu iddia etmiştir. Cüveynî ise zikredilen delilleri kullanmakla beraber sınırsız olayları çözümlenmek için kıyasa da ihtiyaç duyduklarını söylemektedir. Onların zikretmiş olduğu delillerin sınırsız meseleleri çözmeye elverişli olmadığı açıktır. İşin özü, sahâbe ve tâbiin âlimleri re'y ile amel etme konusunda icmâ etmişlerdir. Verdikleri fetva ve çözdükleri kazâi meselelere bakıldığında bunların onda dokuzunun nas dışındaki yöntemlerle çözüme kavuşturulduğu görülecektir. Bu da kıyası kullandıkların açık bir delilidir.²²¹

Muâz olayındaki icthadın Kur'ân ve sünnetten yapılan istinbat olduğunu ifade edenlere karşı Cüveynî, ilgili olaydaki re'y alternatifinin mutlak anlamda görüş bildirme yani kıyas olduğunu söylemektedir. Bu anlayışı sahâbenin icthad ederken icthadın dayanağını nasla sınırlandırmamasındaki tavrında da görmek mümkündür. Cüveynî kıyasın alanını mümkün merteye genişletmek istediğinden dolayı kıyası sadece naslar ve nassa müteallik deliller ile sınırlandırmamıştır. Onun yerine geniş bir kıyas anlayışına vurgu yapmıştır. Bunu

²¹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 764-765; Ebyârî, *et-Tahkîk ve 'l-Beyân*, III, 47-50

²²⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 765-766; Ebyârî, *et-Tahkîk ve 'l-Beyân*, III, 50-55

²²¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 767-768. Kimileri re'ye karşı görüş bildiren müstakil olayları zikrederek re'y ile amel edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Cüveynî ise onların aktardıkları bir iki olaya karşı aksini ifade eden yüzlerce olayın olduğunu söyleyerek onlara cevap vermektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 768-772

yaparken sahâbe, tâbiin ve daha sonraki selef âlimlerin kıyası kullanma konusundaki icmâlarını delil göstermektedir.²²²

4- Şer‘î Nazar Taksimi

Cüveynî kıyas ile ilgili yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra şer‘î nazar yani şeriatla akılla varılabilecek hükümlerin yöntemlerini ele almaktadır. Başoğlu’nun belirttiğine göre genel anlamda iki tür tavır vardır. Bunlardan birincisi nas ile bilinen bir meseleye başka meseleyi aralarında fark yok diyerek ilhâk etmektir. Diğeri ise fıkhi anlamdaki kıyastır.²²³

Cüveynî ise şer‘î nazarı dört kısmı ayırmaktadır. 1-Meskûtün ‘anhi mansusün ‘aleyhe ve muhtelifün fihi müttefakün ‘aleyhe ilhâk etmek. Bu kısımdaki ilhâk işlemi illetin muallel olmasına bağlı değildir. Ayrıca bunun kıyasa dâhil olup olmadığı da tartışmalıdır. Buna “mâ fi ma‘nahu kıyası” veya “ilğâü’l-fârık” denilmektedir. Bu kısımdaki iki mesele arasında fark olmakla beraber farkın hükme etkisi olmayacak kadar azdır. Bundan dolayı ikisine aynı hüküm verilmektedir. 2-Şeriat tarafından makbul olan muhil²²⁴ münasib bir ma‘na ortaklığından dolayı fer‘ meseleyi hükmü şeriatla sabit olan bir asla ilhâk etmek. Bu kısım da bildiğimiz dar anlamdaki kıyası ifade etmektedir. 3-Kendisine ilhâk edilecek belli bir aslın bulunmadığı bir meselede muhil-münasib bir mana ile istidlâlde bulunmak. Bu bizim asıl konumuz olan istidlâli ifade etmektedir. Bu taksimden de anlaşıldığı üzere Cüveynî istidlâli şer‘î nazarlardan biri olarak görmektedir. Ayrıca buradaki illeti sadece kıyasa hasr etmeyip istikra yoluyla elde edilmiş genel kurallar anlamında kullandığı için istidlâlin kullanım alanını genişletmiştir. Kimi âlimler istidlâldeki münasib mananın birden çok asla dayanmasında yola çıkarak istidlâli kıyasla bir görmüştür. 4-Muhil münasib bir mana bulunmaksızın hususi

²²² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 767-768. Cüveynî’nin geniş kıyas anlayışına karşı Nehrevanî ve Kâsânî gibi kıyası kabul etmekle beraber kıyası, Şâri‘ tarafından belirlenen illetler ile mansusün ‘aleyhe ilhâkı anlamındaki kıyası ile sınırlandırılanlar olmuştur. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 775-778

²²³ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.89

²²⁴ Bundan sonraki kısımda kullanacağımız “muhil” kelimesi kıyas ve istidlâl işleminde münasib ile aynı anlama gelmektedir. İlk dönemlerde münasib kelimesinin yerine muhil kullanıldığı için ikisini beraber kullanmayı tercih ettik. İkisinin beraber kullanımını Gazzâlî’de de görmek mümkündür. Gazzâlî “Muhil Manâ” kavramını kullandığında onunla şeriatın korumayı amaçladığı beş temel ilkeyi kastettiğini ve maslahat mertebesinde zaruriyattan olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 174, 330, 333

benzerliklerle bir şeyi başka bir şeye benzetmek/teşbih etmektir. Buna da kıyas-ı şebeh denilmektedir.²²⁵

a) Meskûtün ‘anhı Mantûkûn bihiye Mana Birliğinden Dolayı İlhak Etmek

Şer‘î nazarın bu türünde meskûtün ‘anhı bilmek herhangi bir fikri teemmüle ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bundan dolayı kıyas olarak değerlendirilmesi tartışmalıdır.²²⁶ Cüveynî buna “Durgun suya bevl etmeyin” emrinin bir kaba bevl edip onu durgun suya boşaltma durumunu da içirme işlemini örnek vermektedir. Ayrıca “Kim ortağı bulunduğu bir köleyi azad ederse” şeklindeki şer‘î hitaplarda köle lafzının cariyeyi de kapsamasını örnek verebiliriz. Örneklerde görüldüğü üzere hükmü bilinmeyen meseleyi hükmü bilinen meseleye ilhâk ederken mana birliğinden hareket edilerek hüküm birliğine varılmaktadır.²²⁷ Bu şer‘î nazar türü fikir ve teemmüldeki duruma göre ikiye ayrılmaktadır.

Celî Nazar: Celî nazar, köle lafzının mefhumuna hem erkek hem de cariyenin dâhil olması gibi açık işlemleri ifade eder. Cariyenin abd kelimesine dâhil olması ikisi arasındaki ortak mana olan kölelik vasfından kaynaklanmaktadır. İkisinde bulunan bu ortak vasıftan dolayı hüküm birliğine gidilmektedir. Celî nazar ile elde edilen hüküm kat‘îdir.

Hafî Nazar: Hafî nazar, celî nazara göre teemmül ve tefekküre daha fazla ihtiyaç duyduğu için kısmen daha kapalıdır. Buna kuru üzüm nebzinin, hurma nebzine ilhâk edilmesini örnek verebiliriz. Aynı işlemi buğday ile pirinci ribevi mallara dâhil olmasında da görmekteyiz. İkisi işlem arasında kat‘îlik durumu olmamasına rağmen nebizlerin ilhâk işlemi buğday ile pirinç arasındaki ilhâk işleminden daha kapalıdır. Kapalılığın sebebi ise buğday ve pirincin kût olmasına karşın hurma ve üzümün kût olmamasıdır. Çünkü bu işlemlerde şâri‘in belirtmediği maslahat yönleri olabilmektedir.²²⁸

Bu nazar çeşidinde akıl yoluyla tespit edilen ortak bir illet vasıtasıyla hükmü olmayan meseleye hüküm verilmektedir. Kimileri ise akıl vasıtasıyla varılan bu sonucu

²²⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 782; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.89. Gazzâlî ise *el-Menhûl*’de kıyasın beş kısma ayırmaktadır: 1-Fahvâdan anlaşılan mefhum. 2-Şâri‘in bildirdiği kıyas 3-Birşeyi manasına ilhâk etme. 4-Mana kıyası, celi ve hafî olmak üzere iki kısımdır. 5-Şebeh kıyası. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.333. Ebyârî ise yukarıdaki taksimin Cüveynî’ye ait olduğunu, kimisi buna tardı eklemiş iken kimisi de kıyas-ı şebehi veya istidlâli inkar edip azaltmıştır. Cüveynî kıyasü’d-delaleyi zikretmemiştir. Çünkü delâlet kıyası bazen manaya/illete râci olurken bazen de şebeh kıyasına râcidir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve ‘l-Beyân*, III, 76-78

²²⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 784

²²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 783-784

²²⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 785

illetten ziyade nasthan anlaşılan anlam olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı buna kıyas demekte çekimser davranmışlardır. Cüveynî ise ilgili tartışmayı lafzi olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre lafız ilgili manayı bütünüyle taşımamakta ve başka bir mananın ilhâkı gibi bir durumu söz konusu olduğu için kıyas demenin daha makbul olduğunu söylemektedir. Böyle bir işleme gitmek de sadece şer'î naslar için geçerlidir.²²⁹

b) İlet Kıyası

Şer'î nazarın ikinci kısmı ise illet kıyasıdır. İlet kıyasında nas ve icmâ ile sabit olan kaynaklardan elde edilen münasib mana belli şartları taşıyorsa, hakkında nas bulunmayan meselede de ilgili mananın bulunması durumunda hüküm birliğine gitme işlemini ifade etmektedir. Cüveynî bu kıyas türünü fıkhnın denizi ve geneli olarak değerlendirdiği için kıyas bölümünün çoğunu onunla ilgili meselelere ayırmıştır.²³⁰

İlet tek başına müstakil bir hüküm ifade etmeyip ilgili meselede hükmün Kur'ân ve sünnette bulunmaması durumunda başvurulacak bir yöntemdir. Makbul olmasının dayanağı ise daha önce zikrettiğimiz üzere sahâbenin yeni bir mesele ile karşılaştığında şeriatın güzel gördüğüne ve maksadlarına yönelirken salt nas ile sınırlı kalmamalarıdır. Onlar şeriatın güzel ve maslahat gördüğü illetler üzerinden hükme ulaşıyorlardı. Hükme uygun olmayan yani tard²³¹ ile şebah yönü bulunmayan illetleri asıl olarak görmeyip onlarla hükme varmıyorlardı.²³²

Hükümler illetler üzerine bina edildiğinden dolayı illet ile tard arasında yakın bir ilişki olduğu malumdur. Buna binaen Cüveynî, hükümleri illetti açıklanabilen yani ta'lil edilebilen ve edilmeyen olmak üzere ikiye ayırdığı gibi vasıfları da illet olabilenler ve olamayanlar diye ikiye ayırmaktadır. Bundan dolayı bir şeyin illet olduğunu söylemek onun illet olma yönünü açıklamayı ve delillendirmeyi gerektirmektedir.²³³

²²⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 785-787

²³⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 787-788. Ebyârî bu kadar geniş ele alınmasının sebebi olarak şebah, tard ve istidlâlin bunun üzerine bina edilmiş olmasını zikretmektedir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 84-85

²³¹ Cüveynî, tardı "hükme münasip olmayan ve onu hissettirmeyen vasıf" diye tanımlamaktadır. Tardda şebah kıyası gibi bir benzerlik yönü yoktur. Kimileri onu şer'î bir vasıf olarak görmezken Hanefiler onu şer'î bir delil olarak görmüşlerdir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 788-789

²³² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 789-790

²³³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 799-800; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 110; Ebyârî bu konunun çok zor bir konu olduğunu ifade ettikten sonra kapalılığın sebebini vasıfların bilinmesindeki zorluktan kaynaklandığı söyler.

İlletin kabul edilebilmesi için münasip²³⁴ olması gerekir. Münasib olması da maslahat ile bağlantısını göstermektedir. Cüveynî İsfarayani'den alıntı yaparak asıldaki illetin tespitinde hükme uygunluk/münasibliğin olması, avarız ve iptal edici şeylerden âri olması ve asla mutabık olması gerektiğini ifade etmektedir.²³⁵ Asıl meseledeki hükmün neye binaen sabit olduğu tespit edildikten sonra tespit edilen illet ile çelişen herhangi bir asıl/nas bulunmadığında bunun üzerine hüküm bina edilebilir. Zanna dayanan bir işlem sonucu tespit edilen illeti başka hükümlere taşıyabilmeyi ifade eden bu görüş maslahat konusunda gidilebilecek noktaları göstermesi açısından önemlidir. Böyle bir görüşe gidilmesinin sebebi ise şâri'n bütün illetleri bizzat bildirmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim sahâbe de bu şekilde illet tespitine gitmiştir. Ancak onlardan sonra tespit edilen illetin geçerli olabilmesi için münasibliği ile onu geçersiz kılan herhangi bir aslın olması yeterli olmayıp sahâbenin tespit ettiği illetlere benzer olması da şarttır. Kısacası sahâbe böyle bir illetin varlığı konusunda icmâ etmiş olmalıdır. Buradaki asıl delil de ihâle ve münasebeden ziyade sahâbenin bu illetin varlığı hakkındaki icmâsı olmaktadır.²³⁶

Daha önce ifade edildiği gibi hiçbir olay Allah'ın hükmünden hâli değil ve şeriat var olduğu sürece her bir olayın hükmü olacaktır. Bütün maslahat çeşitleri ile istidlâlde bulunmak da câiz olmadığına göre sınırsız olaylara sınırlı naslar çerçevesinde nasıl bir çözüm sunulacaktır? Cüveynî sorunun zorluğunu ifade ettikten sonra buna varlık ve yokluk temelinde bir cevap verebileceğini söylemektedir. Şöyle ki her meselede varlık/ispat ve yokluk/nefy söz konusudur. Yani ya vardır ya da yoktur. Bunu bir örnek üzerinden şöyle ifade edebiliriz: Necis olan şeyler sınırlı ve belirtilmiştir. Necis olmayan şeyler ise sınırsızdır.

Vasıflar iki türdür. Birincisi fiille olan ilişkisi açık olup hükmün ona ilişmesindeki maslahat yönü açık olan vasıflardır. Bu türe *muhil-münasib* vasıf denilmektedir. İkincisi ise maslahat vechi açık olmayıp hükümle olan ilişkisi kapalı olan vasıflardır. İkinci kısmın kabulü konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimisi kabul ederken kimisi de reddetmiştir. Kimisi ise ayrıma gidip bir kısmını kabul, bir kısmını reddetmiştir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 86-96

²³⁴ Münasebe kavramını dilde yakınlaşma anlamına geldiği gibi ıstılahta da bir vasfın hükme olan yakınlığını ifade etmektedir. Hüküm ile vasıf arasındaki yakınlıktan yola çıkarak vasfın hükme uygunluğu konusunda varılan zanna muhayele/ihale denilmektedir. Muhil/ihale kelimesi ise zan anlamını ifade eder. Bundan dolayı muhil kelimesi hükme dair zan uyandıran her sebep için kullanılabilir. Ancak usûlcüler bu kavramı bu kadar geniş anlamda kullanmayıp maslahat vechi ile sınırlandırmışlardır. Münasebe vechi tespit edildikten sonra hüküm, tespit edilen münasebeye izafe edilirse doğru ve geçerli bir değerlendirme olmuş olur. Şöyle ki “şarap iskardan dolayı haramdır, şarabın azı da haramdır, çünkü o fazlasına götürür” dediğimizde buradaki münasebe vechi olan iskarı dile getirerek hükme ulaştığımız için sahih bir işlemdir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 117-9

²³⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 802

²³⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 803-806

Necisliği sabit olanları, sınırlı necislerin hükmüne ilhâk edebiliriz. Necis olup olmadığı tartışmalı olanları ise, eğer necis şeylere konulmasını gerektirecek bir yönü varsa necislere dâhil ederiz. Eğer necislere benzemeyen ve onlara ilhâk etmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değilse, onu temiz şeylere dâhil ederiz. Aynı tavrı yeni bütün meselelere uygulayabiliriz. Böylece sınırsız meselelere çözüm sunabiliriz.²³⁷

5-Münasebet ve Makasid İlişkisi

Maslahat terim olarak menfaatı celb etmek, mefsedeti def' etmektir. Âlimler maslahat kavramını “şâri'in maksadına riâyet etmek” şeklinde açıklamışlardır. Maksada riâyet etmek din, can, nesil, mal ve aklı korumakla olur. Bu beş şeyi korumaya maslahat, onlara zarar vermeye mefsedet denilmektedir. Din bu beş şeyi korumak için hükümler/cezalar getirmiştir. Dini korumak için kâfirlerin öldürülmesine izin, canı korumak için kısas, nesli korumak için hadler, malı korumak için hırsızın elinin kesilmesi ve aklı korumak için şarabın haram kılınması ve içene had uygulanmasını örnek verebiliriz.²³⁸

“Münasebe”²³⁹ açıklık ve kapalılık açısından farklı şekillerde taksim edilmiştir. Cüveynî açık, kapalı ve ikisi arasında gidip gelen olmak üzere üçe ayırmıştır. Gazzâlî ise müessir, mülâim, garib, mürsel ve mülğâ olmak üzere beş kısma ayırmıştır.²⁴⁰

Cüveynî şeriatın usûlleri diye bahsettiği beş kısım illet/maslahat bulunmaktadır. 1- Manası açık olan asıl kısım dır. Açık olan bu anlamdan elde edilen ma'kûl mana genel kaide

²³⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 805-806; Ebyârî kıyası devre dışı bıraktığı için bu açıklamayı doğru bulmakla beraber başka yönden sıkıntıları olduğunu söylemiştir.

²³⁸ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 119-120

²³⁹ Ebyârî münasebe kavramını delil olma açısından yani şahitlik açısından üçe ayırmaktadır: 1-Şeriatın makbul olduğuna şahitlik ettiği/kabul ettiği münasebe 2-Şeriatın reddettiğini bildirdiği münasebe ve 3-şeriatın hakkında bir şey ifade etmediği münasebe olarak taksime tabi tutar. Birinci kısmı mutlak anlamda kabul ve mücebince amel etmek gerekir. Aksi takdirde şeriate ters düşülmüş olur. Bunun örneği kısastır. İkinci kısım ise bunun aksidir. Asıl tartışma üçüncü kısım ile ilgilidir. Üçüncü kısım da kendi içinde belli bir asıldan istinbat edilen illetler ve belli bir asıldan istinbat edilmeyenler olmak üzere ikiye ayrılır. Belli bir asıldan elde edilmeyen illetler de bu tezin asıl konusu **olan mürsel istidlâldir**. Belli bir asıldan istinbat edilen yani ona uygun olduğuna dair delil bulunan illetler de kendi içinde *mülaim* ve *garip* olmak üzere ikiye ayrılır. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 121-122

²⁴⁰ **Müessir**: Nass veya icmânın münasib ve uygun olduğuna delâlet ettiği münasebedir. **Mülaim**: İletin cinsi hükmün cinsinde etki eden illet olup aynı/bizzat kendisinin başka bir yerde hükme etki etmesi beklenmeyen illettir. **Garib**: Şeriatın tasarruflarının cinsine etki etmeyip uygun düşmeyen illettir. **Mürsel**: Mürsel maslahat. **Mülğâ**: Hiçbir şekilde bir dayanağı olmayan illet olup şeriat tarafından kabul görmediğinden dolayı bu adı almıştır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 310-310; Ezher, *Makasidü's-şeri'a*, s.159-162

ve siyasete göre zarurî²⁴¹ bir duruma te'vil edilmektedir. Buna şeriatın masum olan kanı korumakla ta'lil edilen kısası vaz' etmesindeki maksadı örnek verebiliriz. Kanın korunması ilkesi kısas konularında asıl olup diğer meseleler buna kıyas edilmektedir. Alışverişin kendisini de zarurî bir maslahat olduğu için örnek verebiliriz. Alışveriş konularında onun varlığı üzerinden kıyasa gidilmektedir. Bu tür maslahatlar ile cüz'i maslahatlar çelişirse küllî olan tercih edilir.²⁴²

2- Genel ihtiyaçla ilgili olup zaruret seviyesine ulaşmamış olan asıllar ikinci derecen maslahatları ifade etmektedir. Herkesin icâre ettiği şeyi mülk edinme imkânı olmadığı için icâre akdinin sahih görülmesini örnek verebiliriz. Bu durum zaruret olmamakla beraber bazen bir kişi veya bir cins hakkında zaruret seviyesine çıkabilir.²⁴³ Burada cüz'i kıyasın cüz'i hacet ile uygulanmasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak asıllarda ihtilaf edilmiştir. İcare örneğinde dönen tartışmada mevcudun mevcut ile değişimi istislah olurken icârenin geçerliliği hacet mertebesinde kabul edilmiştir.²⁴⁴

3- Özel bir zaruret veya genel bir ihtiyaç olmaksızın onurun/kerimliğinin söz konusu olduğu durumlar üçüncü dereceden maslahatlardır. Buna da hadesten tahareti örnek olarak zikredebiliriz.²⁴⁵ Bu kısmın aslı, güzel ahlaka dayanmaktadır. Herkese uygulanması güç olduğu için de zorunlu görülmemektedir. Sınırlarını tam olarak belirlemek zor olduğu için ihtiyaç miktarınca takdir edilir. Örneğin abdestteki temizliği kimse inkâr edemez. Ama bütün vakitlerde bunu istemek insanlara zor geleceğinden dolayı şeriat belli vakitlerde bunu farz kılmıştır. Bununla beraber pislikten sakınmak ve ondan temizlenmek daha önceliklidir. Necasetten temizlenmek genel anlamdaki temizlikten önce gelmektedir.²⁴⁶

4- Genel ihtiyaç ve zaruret olmaksızın mendubluğun söz konusu olduğu durumlar dördüncü dereceden maslahatları ifade etmektedir. Üçüncü kısımda küllî kaideden çıkma söz konusu iken bunda küllî kıyastan çıkma durumu söz konusu değildir. Buana mükâtebe akdini

²⁴¹ Zaruriyat kendi içinde üç kısma ayrılır. Bunlardan biri çirkinliği/kubhu devam edip mübah kılınmayan zaruretler, ikincisi cinsi değil, birey için mübah kılınan zaruretler ve üçüncüsü ise aslı zarurete dayanmakla beraber şeri'atın özel ve şahıslarda itibar etmediği zaruretler. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 942-943

²⁴² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 923-930

²⁴³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 924-925

²⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 930-937

²⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 924-925

²⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 937-942

yapmakla azad olma çabasını örnek verebiliriz. Bu akid mendup olup köle ile efendi arasında başka şeylerin de tesisini sağlamaktadır.²⁴⁷ Bu tür maslahatlar üçüncü kısımdan mendup olması açısından ayrılır. Çünkü efendi ile kölesi arasında böyle bir akid olamayabilirken üçüncü kısımda tercih hakkı yoktur.²⁴⁸

5-Beşinci kısım ise istinbatta bulunan kimsenin herhangi bir asıl tespit edemediği zaruret, hacet veya onurun söz konusu olmadığı durumları ifade etmektedir. Bunun meydana gelmesi çok nadirdir. Çünkü bunda cüz'i bir mana elde edilmesi mümkün olmasa dahi küllî bir manaya ulaşmak imkânsız değildir. Salt bedenle yapılan ibâdetleri buna örnek verebiliriz.²⁴⁹ Bunlarda mahsus bir illet söz konusu değildir. Ayrıca ne zaruriyyât ne de hâciyyât ne de tahsîniyyâtandır. Bununla beraber hayra teşvik ve Allah'ı anmak gibi küllî kaideleri bulunmaktadır. Bu meselelerin özleri tam bilinmediğinden dolayı kıyas işletilememektedir.²⁵⁰

Cüveynî makasid düşüncesini bu şekilde ortaya koymakla beraber *el-Giyasî* adlı eserinde makasidın sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Örneğin tazir cezalarının had cezalarını aşmaması gerektiği ilkesini maslahat çerçevesinde değerlendirilirken insanların Hz. Peygamber (as) döneminde daha ahlaklı olup sonraki dönemlerde ahlaklarının bozulduğunu söyleyerek cezaların miktarında değişikliğe gitmeyi eleştirmektedir. Sultana tanınan yetkinin maslahat/ıstıslah adı altına sınırları aşmayı uygun bulmadığını ifade etmiştir. Aksi takdirde din onların elinin altında zamanla yok olmaya mahkûm olacaktır. Şeriatı toplumun önde gelenlerin güdümüne bırakmak onu reddetmek demektir.²⁵¹

²⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 925-926

²⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 947-951

²⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 926-927

²⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 957-960. Ebyârî, illet ile maslahatlar arasındaki yakınlığı onları kabul edilmesinin ölçütü olarak görmektedir. Ona göre şeriat incelendiğinde hükümlerin çoğunun maslahata dayandığı istikra ile elde edilebilir. Taabbüdi konular çok az olup şeriat illet-maslahat merkezlidir. Buna binaen Maliki mezhebi şeriatın tümüne tek bir bakış açısıyla ve tek bir kaideymiş gibi bakmak yerine şeriata genel kaidelere ve fertlerine baktığını gibi bakmaktadır. Oysa Ebû Hanîfe şeriatı tek bir yapı olarak ele almakta ve şeriata tek bir nazardan bakmaktadır. Bütün şeriatı kendi içinde birbirleri ile sıkı bağlantılı olarak düşündüğünden dolayı illetlere daha fazla önem vermektedir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 125-134

²⁵¹ Cüveynî, *el-Giyasî*, s.219-221; *el-Giyasî*'de maslahat için bkz. el-Haciri, "el-Maslahat inde'l-Cüveynî" s.1-54

6-İleti Bilme Yolları

a) Nas Merkezli Tespit Yolları

Cüveynî, illeti tespit yolları konusunda İmâm Şâfiî'yi dayanak aldığını söyleyerek açıklamalarda bulunmaktadır. Bu yollar arasında şâri‘ tarafından illet yönü açıkça zikredilenler en üst derecededirler. Bunlar da illet olduğu açıkça zikredilenler, lafzen açıkça zikredilmemekle beraber illet oluşu hissedilenler ve hükmün iliştiği müştak isim olmak üzere üçe ayrılır. Birincisine Haşr süresinin 7. âyetini “Zenginler arasında dule(dolaşan bir servet) olmasın diye” örnek verebiliriz. İkincisine ise Hz. Peygamber’in kuru hurmayla yaş hurmanın satışını soran kimseye “yaş hurma kuruduğu zaman ağırlığında azalma oluyor mu?” diye sorması üzerine verilen “evet” cevabına binaen “o halde olmaz” sözünden illetin azalma olduğunu tespit etme işlemini örnek verebiliriz.²⁵² Üçüncüsüne de sirkat ve zina masdarlarından iştikak edilen sârik ile zâni müştak isimlerinin masdar manalarının illet oluşunu örnek verebiliriz. Âyetlerde sârik ve zâni gibi müştak isimlerden yola çıkılarak bu kişilere verilen cezanın illetinin isimlerindeki masdar manasının olduğu anlaşılmaktadır. Cüveynî bu âyetlerdeki hükümlerin salt müştak isimlerden değil de devamındaki ibarelerden çıkarılmasını daha uygun bulduğunu ifade etmektedir.²⁵³

Yukarıda zikredilen yolları lafızlardan illeti elde etme yolları olarak gören Ebyârî, lafızlardan açıkça/saraheten ve ima ile tenbih yolu olmak üzere iki türlü olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁴ Lafızlardan açıkça anlaşılan illeti bilme yolu “bundan dolayı, bunun için...” gibi lafızlarla illeti olduğu ifade edilen lafızlardır. İmâ ve tenbih ile tespit edilen illet ise sebebiyet veya ta’kip ifade eden *fa* edatının hükmün başına gelmesi gibi durumları ifade etmektedir. Buna hırsızlık âyetinde kesme fiilinin başında *fa* edatının gelmesini örnek verebiliriz. Bu tür imâlarda illetin münasipliğinden ziyade dilin kendisi esas alınır. Edat birden çok anlama ihtimalli olursa başka bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edilir.²⁵⁵ Bir diğer yol ise Hz. Peygamber’e haber verilen bir fiilden sonra bildirilen hükmün haber verilen fiilin illeti olması durumunu ifade eder. Ramazan gündüzünde eşi ile cinsel ilişkiye girdiğini haber veren

²⁵² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 806-809

²⁵³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 809-810

²⁵⁴ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 138

²⁵⁵ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 139-142

kimsenin durumunu örnek verebiliriz. Cüveynî bu durumdaki illetin müstakil bir vaz‘ ihtimalinin olmasından dolayı illet olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır.²⁵⁶

Şâri‘ bir hükmü bildirirken aynı zamanda illet olduğunu söylemediği bazı vasıfları da zikretmektedir. Zikredilen vasıf cümleden kaldırıldığında söz muntazam olmaktan çıkıp konuşan kişi ciddiyetsiz gibi algılanacaktır. İşte bu tür vafislar da illet olmaktadır. Buna kedilerin necis olmadığını söyledikten sonra onların tavvâfât olduğunu bildirmesini örnek verebiliriz.²⁵⁷

İleti tespitinin bir diğer yolu ise şâri‘n genel kuraldan istisnaya giderken zikrettiği vasfın istisnaya gitme sebebi olmasının açıklığıdır. Buna kâtilin mirastan mahrum bırakılmasını örnek verebiliriz. Bir diğer yol ise şâri‘in yapmasını istediği bir fiille beraber başka bir şeyi yasaklaması durumunda yasaklanan şeyin illet olmasıdır. Cuma namazına gidin emrinde alışverişin bırakılması, terk edilmesinin içermesini örnek verebiliriz.²⁵⁸

Ebyârî zikredilen illetleri ifade ettikleri bilgi değeri açısından zâhir lafz gibi ihtimali görmektedir. Ancak bazen hal ve söz karineleri ile nass gibi kat‘î bir seviyeye çıkabilirler. Aksi takdirde zâhir lafız gibi olup te’vile ihtimalleri vardır.²⁵⁹

b) Sebr ve Taksim

İletin tespitinde nastan başka yollar da vardır. Bunların en önemlilerinden biri de sebr ve taksimdir. Sebr ve taksim hem nastaki illeti tespit etmede hem de nas dışında illet olmaya elverişli vasıfların değerlendirilmesinde kullanılan bir yöntemdir. Cüveynî bu yöntemi tanımlamaktan ziyade tavsif etmektedir. Buna göre aslında illet olmaya elverişli olan vasıfların teker teker ortaya konulup hepsinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu inceleme esnasında illet olmaya elverişli olmayan vasıflar elenir. İşlemin sonunda illet olmaya elverişli vasıf elde edilmiş olur. Yapılan bu işlemin tamamına “sebr ve taksim” denilmektedir.

²⁵⁶ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 144

²⁵⁷ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 144-5

²⁵⁸ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 146

²⁵⁹ Ezher ise Cüveynî’de illeti bilme yolları olarak şunları zikreder: 1-Nass: Kur’ân ve sünnet nassı olup sarıh ve zımnen anlaşılmasına göre ikiye ayrılır. Sarıh olduğuna örnek “zenginler arasında dule(dolaşan bir servet) olmasın” nassı iken zâhir yani zımnen olana “kadı sinirli iken hüküm vermesin” hadisidir. 2- İcmâ: İcmâ ile illetin tespit edilmesidir. Bunun örneği ise Hz. Ali’nin şarap içene seksen celde vurulması gerektiğine dair yaptığı kıyasın kabul görmesi ve üzerinde icmâya varılmasıdır. 3-Münasebe/İhale: İhale illeti tespit yollarından biri olup asıldaki illetin hükme uygunluğu ve münasibliği oranında tespit edilir. Ayrıca geçersiz olduğunu ortaya koyan bir asıl olmaması gerekir. Bkz. Ezher, *Makasidü’ş-şeri’a*, s.150-155

Kimileri sebrin hükümdeki illet olmaya elverişli vasıfların tespit ve zabtını, taksimin ise bunlar arasında elverişli olmayanların ayıklanması için kullanıldığını ifade etmiştir.²⁶⁰

Sebr ve taksim yoluyla hem akli hem de şer'î konularda bilgi elde edilebilmektedir. Her ikisinin de iki yolu vardır. Akli konulardaki yollar şunlardır: 1-Varlık ve yokluk arasında meydana gelip birinin varlığında diğerinin zorunlu olarak yokluğunun ortaya konulması işlemini ifade eder. Bu işlem sonucunda elde edilen bilgi kat'îdir. 2- Taksim, ikiden fazla seçenek arasında meydana gelmesi durumunda kıyasa giden kişinin görmediği başka seçeneklerin bulunma ihtimalinden dolayı zanni bilgi ifade etmektedir. Aynı türler şer'î illetlerin tespiti için de geçerlidir. Şer'î mesele varlık ve yokluk arasında meydana gelip var veya yok olduğuna dair delilin bulunması durumunda kat'î bilgi ifade eder. Şer'î mesele birden çok seçenek arasında meydana gelmesi durumunda ise ifade ettiği bilgi ihtimal taşıdığından dolayı zandır.²⁶¹

Usûlcüler sebr ve taksimin illeti tespit yollarından olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cüveynî, Bâkılânî'nin sebr ve taksimi illet tespitinin en kuvvetli delillerinden saymasını eleştirmektedir.²⁶² Ona göre yapılan işlemin sonunda elde edilen illetin de diğer illet olabilecek şıklar gibi elenmeye ihtimali olması, ta'lili olmayan bir konu olma ihtimalinin bulunması veya birden çok illet ile ta'lil edilebiliyor olmasından dolayı en güçlü yol olarak görülmesini doğru bulmamaktadır.²⁶³

Cüveynî, birden çok illet ile ta'lil seçeneğini sunmasından dolayı ilgili konuyu açıklamaktadır. Bilindiği gibi bir hükmün birden çok illet ile ta'lil edilmesi usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur. Bu meselenin temelinde illetin muttarid ve mün'akis olma şartları ile illetin emâre veya alâmet olarak değerlendirilmesi yatmaktadır. İlet emâre olarak görüldüğünde bir hüküm hakkında birden çok emâre bulunabildiği için birden çok illet ile

²⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 815-816; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 158

²⁶¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 815-816; Usûlcüler sebr ve taksimi kısımlara ayırmışlardır: 1-Hasır Taksim: Yani varlık ile yokluk arasında gidip gelen taksim. Bunun hem akli hem de şer'î konularda ve hem kat'î hem de zannî konularda olabileceğini ifade etmişlerdir. 2-Müntezir Taksim: Nefy ve ispat arasında gidip gelmekle beraber muayyen vasfın dışındakileri nefyetmesi zannî olan taksim. Zikredilen illetler dışında başka illetlere de ihtimali vardır. Bkz. Ezher, *Makasidü'ş-şeri'a*, s.165

²⁶² Ebyârî'nin Bâkılânî'nin bu görüşünü savunması ve Cüveynî'ye yaptığı eleştirisi için bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 160-162

²⁶³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 817-819; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.242-244; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, III, 161-168

ta‘lil edilebilir. Ancak şer‘î illette, illet tek başına hükmü gerektirmez yani mucib değildir. Buna binaen özellikle aks şartını aramayanlar birden çok illet ile ta‘lili câiz görmüşlerdir.

Cüveynî'nin aktardığına göre birden çok illet ile ta‘lilde caiz, caiz değil ve hem aklen hem de şer‘an icmâlen/genel hatları ile câiz olmak üzere üç görüş vardır. Üçüncü görüş Bâkılânî ve İbn Furek'in görüşü olup aklen ve şer‘an câiz olmakla beraber şer‘an vaki‘ olmadığını ifade etmişlerdir. Cüveynî'de üçüncü görüşü benimsemiştir. Dayandığı temel nokta ise sahâbeden birden çok illet ile ta‘lilin meydana geldiğine dair naklin olmamasıdır.²⁶⁴

c)Tard ve Aks

Akli illetleri tespit yollarından elde edilen bir yöntem olan tard ve aks, hükmün bir vasfın varlığıyla var olması, yokluğuyla da yok olması anlamına gelmektedir. Usûlcüler tarafından “deveran” gibi farklı kelimelerle aynı anlam ifade edilmiştir. Tard ve aks çoğunlukla beraber kullanılan kelimelerdir. Bununla beraber aks tek başına bir illet tespit yolu olarak görülmekten ziyade varlığı ile illetin sıhhatine delâlet eden bir durumu olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁵

Cüveynî, cedel ehlinin bunu illetin tespit yollarının en kuvvetlilerinden gördüklerini söylemektedir. Ebü't-Tayyib et-Taberî ise istinbatla illeti tespit yollarından yani zannî yolların en üstünü olarak görmektedir. Bu yolu benimseyenlere göre zann-ı galibin oluşması yeterlidir. Zann-ı galib de hükmün varlığı ile yokluğu bu vasıfların varlığı ile yokluğuna bağlı olduğu için oluşmaktadır. Yani bir asılda illet diye tespit edilen vasfın illet olmadığı ortaya

²⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 819-834; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.174-175. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 170-176. Ebyârî, birden çok illet ile ta‘lil meselesinde birden çok olan illetin her biri tek başına illet olabiliyorsa beraber de illet olabilirler. Ancak tek illetin olması kuvvetini göstermektedir. Birden çok olması şüpheye neden olmaktadır. Yoksa mahallin birden çok illeti kabul edememesinden değildir. Müessir illetlerin bir arada bulunmasında ise şüphe gibi bir durum söz konusu değildir. Mülaim ma‘na da istidlâl konusunda işleneceği üzere istidlâli kabul eden ve reddedenlere göre değişmektedir. İstidlâli reddedenlere göre asılda birden çok illetin olması delil getirme vechini bozan bir durumdur. İstidlâli kabul edenler ise birden çok illetin bulunmasında herhangi bir sakınca görmezler. Çünkü her birini dayanak görmek mümkündür. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 194-296

²⁶⁵ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 221. Ebyârî tard ve aksın iki yönü olduğunu bunlardan biri bir mahalde vasfın hükümle bulunması ve başka bir mahalde ise bulunmaması iken, ikinci yönü tek bir yerde vasfın bulunması ile hükmün bulunması ve bulunmaması ile hükmün bulunmaması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Birinci vecih kabul edilmemekle beraber asıl tartışma konusu ikincisidir. Buna hamr olmadan önce bir meyve suyu olan içeceğin haram değilken daha sonra şiddet(şiddetli sarhoşluk) yönünü kazanması ile haramlık hükmünü kazanmasını örnek olarak zikredebiliriz. Şiddetlik vasfi buldukça hüküm de bulunur kaybolunca hüküm de ortadan kalkar. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 202-204

konulamıyorsa o zaman bunun illet olduğu sonucuna varılır. Bu işlem sonuç olarak bize zann-ı galib bilgisi verir.²⁶⁶

Cüveynî, usûlcülerin çoğunluğuna göre in'ikasın sem'î illetlerde şart olmadığını ama tardın şart olduğunu ifade etmiştir. Bâkılânî ise illeti tespit yolu olarak tard ve aksa sıcak bakmamış ve kabul etmemiştir. Tardın tek başına hüccet olmadığını, aks ile beraber muhil olmadığını ve hükmün yokluğu için de illetin var olması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca sahâbe uygulamasında bunu kabul ettiklerine dair herhangi bir delil de yoktur. Cüveynî ise Bâkılânî'nin görüşlerine zannî konularda zann-ı galibin esas olduğunu ve sahâbenin tavrında bunu görmeyen mümkün olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir.²⁶⁷

Aksin şart olması meselesi de ihtilaf edilen konulardan biridir. Kimileri aksi zorunlu görünürken kimileri de sem'î delillerde şart olmadığını ifade etmiştir. Şart koşanlara göre nasıl akli illetlerde aks şart ise aynı şekilde sem'î illetlerde de şart olması gerekir. Bunlara akli illetlerin hakikatlerinin olmadığı ve şer'î illetlerin ise zannî konulardaki emâre olduğunu dolayısıyla fiilin varlığı failin varlığına delâlet etmekle beraber fiilin yokluğu failin yokluğuna delâlet etmediği ifade edilerek cevap verilmiştir. Cüveynî ise aksin manasının hükmün olmaması olduğunu ve hükmün olmamasının da hüküm olmadığını ifade ettiğini söylemektedir. Nitekim helâli tanımlarken “haramlık hükmünün olmaması” şeklinde tanımlamanın doğru olmadığını, bunun yerine şeriatın helâl hükmünde olanı bildirmesi şeklinde ifade edilmesi gerekmektedir. Aynı durum burada da geçerlidir.²⁶⁸ Ayrıca Cüveynî illeti tespit edilen her hükmün aksedebileceğini ve varlığın yokluktan daha değerli olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁹ Cüveynî kabule meyletmekle beraber bunun ictihadi bir konu olduğunu ve kesin bir yargıya varılamayacağını ifade etmiştir.

7- Kıyas-ı Şebeh

Şer'î nazar taksiminin dördüncüsü olan şebeh kıyası, illetin tespit edilemediği meselelerde kıyasın dayanağı olan asıl ile fer' mesele arasındaki benzerlikten yola çıkılarak

²⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 835-836

²⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 836-840. Cüveynî zanla beraber maslahat adı altında zikredilen bütün görüşlerin makbul olmadığını ve makbul olabilmesi için şeriata uygun olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 840-841

²⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 841-846

²⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 854-855; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.342

kıyas işlemine gitmeyi ifade etmektedir. Kıyas bir tür şebek işlemi olduğu için kıyas işlemine de genel anlamda şebek denilmiştir. Dar anlamdaki şebek kıyası ise “*münasib bir vasfi tespit edilemeyen konularda iki şey arasında aralarındaki sureten veya hükmen bir benzerlikten yola çıkarak ikisi hakkında aynı hükme varmaya*” demektir.²⁷⁰ Cüveynî şebek kıyasını şöyle tanımlar: “*Bir şeyi mansusün ‘aleyhe onun kat’i kabul edilmiş manasında olduğundan dolayı ilhâk etmektir. İster mansusun ‘aleyh olan hüküm muallel olmasın isterse muallel olup illet yönü tespit edilmemiş olsun durum aynıdır.*”²⁷¹ Ancak ona yöneltilen tenkidler ile beraber sonraki dönemlerde müstakil bir kıyas türü olmaktan ziyade illetin tespit yolları arasında değerlendirilmeye başlanmıştır.

Cüveynî, illet (mana) ile şebek kıyası arasındaki farkı illet kıyasında muhil-münasib bir vasfın varlığı söz konusu iken şebek kıyasında ihâle-münasibliğin olmaması olduğunu ifade etmektedir. Şebek kıyasında meseleler arasında muhil bir vasf aranmaktan ziyade bazı ortak/benzer yönler üzerinden hareketle hüküm birliğine gidilmektedir. Bu kıyas da münasebetin bulunmadığı zamanlarda başvurulmuş bir yöntemdir.²⁷² Örneğin hadesten taharet ile hükmî taharet farklı olmakla beraber temizlik olmaları açısından aralarında benzerlik vardır. Bu benzerlikten yola çıkılarak abdest ile teyemmümde niyetin şart olması gerektiği hükmüne varılmıştır. Böylece teyemmümde zaten varlığı şart koşulan niyet, abdestte de şart koşulmuştur. Buna hükmî şebek de denilmektedir. Hissî şebek ise namazdaki ilk oturuşun sureten/hissen ikinci oturuş gibi olmasından yola çıkılarak ikisi arasında hüküm birliğine gitme örneği verilmektedir. Bu meselede oturuşların şebekinden/benzerliğinden hükümlerin birliğine gidilmiştir. Ayrıca buna hacda avlanan kişinin avladığı hayvana karşılık ceza olarak ona benzer bir evcil hayvanı kurban etmesi durumunda yaptığı işlemi de örnek verebiliriz. Şeriatta bu tür hissi meseleler taabbudi olduğu için kıyas-ı şebek çoğunlukla taabbudi konularda uygulanmaktadır.²⁷³

Cüveynî, Bâkılânî'nin şebek kıyasını batıl olarak gördüğünü ve bir grup usûlcünün onu takip ettiğini, fukahânın çoğunluğu ise bunu kabul ettiklerini ifade etmiştir. Kabul

²⁷⁰ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 228-229

²⁷¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 861-862. Şebekin iki tarafı vardır. Bir yönü asıl manasındaki kıyastır ki bu kesin bilgi ifade eder. Diğer ise herhangi bir ilim veya zanna dayanmayan hissi bir benzerliktir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 862-864

²⁷² Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.229

²⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 859-861

etmeyenler şebelin tard gibi olduğunu ve birinin reddedilmesi durumunda diğerinin zorunlu olarak reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Tardda olduğu gibi şebek kıyasında da münasebet vechi olmadığı için isimleri farklı olsa dahi ikisinin de reddedilmesi gerekir. Oysa Cüveynî, şebek ile tardın bir olmadığını, tardda aynı vafsa iki zıt hüküm bağlanabilmesine ve tercih yapılamamasına rağmen şebehte tercihin olabildiğini söyleyerek aralarını temyiz etmektedir.²⁷⁴

Fukahanın kıyas-ı şebek konusunda delillerini zayıf bulan Cüveynî, kendisi iki delil sunar: Bunlardan birincisi hükümsüz hiçbir bir meselenin bırakılmaması gerektiği anlayışının getirdiği gerekliliktir. Hükümsüz bir meselenin kalmaması gerekmele beraber her zaman münasib bir mana bulmak zordur. Naslarda ifade edilen hükümler de onda birlik bir kısma tekabül ettiğinden dolayı nasın aşılıp kıyas-ı şebehe gitme durumu söz konusu olabilmektedir. İkinci delil ise zann-ı galiptir. Nasıl ki illet kıyasında zann-ı galip esas ise aynı şekilde şebek kıyasında da zann-ı galip esastır. Yapılan şebek kıyasında zann-ı galip elde edilmişse hüküm birliğine gidilebilir. Temel dayanak noktası ise sahâbe uygulamasıdır.²⁷⁵

8- Kıyasın Derecelendirilmesi

Kıyas, açıklık ve kapalılık açısından farklı şekillerde tasnif edilmiş ve buna binaen teâruz durumunda tercih edilecek sıralama da değişmiştir. En açıktan en kapalıya doğru yapılan derecelendirme şöyledir:

1- Fehvâ tariki ile meskûtün ‘anhı mantûkûn bihe ilhâk etmek. Buna te’fif âyetine dövme ve sövmenin de dâhil olmasını örnek verebiliriz. Bu tür kıyaslar açıklık açısından en üst derecedeki kıyaslardır. Kimi âlimler bu türü kıyas olarak görmemiştir.²⁷⁶

2- Şâri‘ tarafından ta‘lil edilmiş olup te‘vil ve tafsil edilemeyen açıklamardaki kıyas işlemini ifade etmektedir. Lafız açık ve hüküm te‘vil edilemediği için kat‘î bilgi ifade eder. Bu tür mansusun ‘aleyh illete meskûtün ‘anhı ilhâk etmeye de kıyas denilmektedir.²⁷⁷

²⁷⁴ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.235

²⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 870-877

²⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 877-878

²⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 878

3- Meskûtün ‘anh olan bir şeyi mansusün ‘aleyh olan bir şeye mana ortaklığı sebebiyle ilhâk etmeyi ifade etmektedir. Buna abd kelimesine cariyenin dâhil olmasını örnek verebiliriz. Bu kısmın kıyas olup olmadığı daha önce geçtiği üzere tartışmalıdır.²⁷⁸

4- İlet (mana) kıyası. Bu da yukarıda geçtiği üzere bir asıldaki hükmün illetini, illeti tespit yollarından biri ile tespit ettikten sonra ve tespit edilen illeti iptal edecek bir delil de söz konusu olmadığında, illeti taşıyan meskûtün ‘anh meselelere aynı hükmü verme işlemidir. Bu kıyasta mananın münasib olma şartı söz konusudur.²⁷⁹ 5- Şebeh kıyası.

Kimisi bu beş kısma delâlet kıyasını ekleyerek sayıyı altıya çıkarmıştır. Cüveynî ise onun bazen ma‘na bazen de şebeh kıyasına ilhâk olmasından dolayı müstakil bir kısım olarak zikretmenin anlamlı olmadığını söylemektedir.²⁸⁰

Yukarıda zikrettiğimiz sıralama genel olarak usûlcüler tarafından benimsenen bir sıralama olup Cüveynî kısmen farklı bir taksime gitmiştir. Kıyası ma‘lum (kat‘î) ve maznun (zannî) olmak üzere ikiye ayırır. Kat‘î olanlar kat‘î bilgi ifade ettikleri için aralarında herhangi bir derecelendirmeye gitmeye gerek yoktur. Yukarıda saymış olduğumuz ilk üç kısım buraya dâhildir. Zannî olanlar ise kendi içinde mana ve şebeh ve bazen ikisi arasında gidip gelen olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mana kıyası kendi içinde celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Mana kıyasının saymış olduğumuz bütün türleri şebeh kıyasına göre önceliklidir. Şebeh kıyası mana kıyası gibi açıklık ve kapalılık açısından kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan biri matlub olan hükme özgü olması, diğeri ise birçok benzerlikle güçlenmiş olmasıdır. Ayrıca usûlcüler hükümdeki benzerliği hissi benzerliğe öncelikleşlerdir. Bunlarda öncelik, karine ve delile göredir. Bunlardan sonra delâlet kıyası gelmektedir ki karinesiz şebeh kıyasına öncelenir. Çünkü bu durumdaki delâlet kıyası manayı daha çok hissettirmektedir. Tard ve aks ile sabit olan ise bunlarla tavsif edilmemiş olan şebeh kıyasına öncelenir.²⁸¹

²⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 879

²⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 879

²⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 880

²⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 880-887

9- İlette Yöneltilen İtirazlar ve Kısımları

İtirazlar muhakkik âlimler tarafından sahih ile fâsid olanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sahih itirazlar şunlardır: Men‘, talebü’l-ihâle, el-kavl bi’l-mûceb, nakz, fesâdü’l-vaz‘, kalb, muâraza ve fark olmak üzere sekiz tanedir. Fâsid istidlâllerin birçok çeşiti olduğu için örnek kabilinden birkaç tanesi zikredilmekle yetinilmektedir. Cüveynî de birkaç tanesini açıklamaktadır.

a) Sahih İtirazlar

1-Men‘: Men‘ münâzarada öne sürülen iddiayı reddedip iddiaya delil talebinde bulunma anlamına gelmektedir. Hem asla hem de fer‘e yöneltilmektedir. Asılda men‘ birkaç şekilde olur: 1-Aslın muallil olmasını men‘ yani reddetme, 2-Müstenbitin illet diye iddia ettiği şeyi reddetme, 3-Asılda hükmün men‘ edilmesi, 4-Sâilin mes’ûle illet diye bildirdiği şeyin men‘ edilmesi. Kısacası ta‘lilin asılda, ta‘lili tayindeki mutalebede, illet diye iddia edilenin tahkikinde hükmü men‘ ve hükmün kendisinde men‘ olmak üzere dört kısımdır. Vasıfda men‘ ise tek türü olup aslın illetinin fer‘de bulunduğunu men‘ etmektir.²⁸²

2-Talebü’l-ihâle: Hüküm ile illet arasındaki uyumluluğu ifade eder ve illetin hükme uygunluğu iddia edildiğinde bunun delillerle desteklenmesi anlamına gelmektedir. Kısacası uygunluğun varlığı ile yokluğuna dair delili talep etme anlamındadır. Bâkılânî kişiye münasebet vechi sorulmadan önce kendisinin bunu açıklanması gerektiğini ifade ederek buna ihtiyaç duyulmadığını söylemektedir. Bilindiği gibi münasebet sadece illet kıyasında olduğu için talep de bu kıyas türü için geçerlidir. Şebih kıyasında ise şebih/benzerlik yönüne dair delil talebinde bulunmaktadır.²⁸³

3-el-Kavl bi’l-mûceb: Muallilin delilini kabul etmekle beraber ona farklı bir hüküm bağlamak veya mücmel olarak ifade ettiği sözlerinden başka şeyleri çıkarma işlemi ifade etmektedir. Hükmün gerektirdiği ile ilgilenme gibi bir durum söz konusu olduğu için bir nevi

²⁸² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 965-971; *el-Kâfiye*, s.68

²⁸³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 971-973

iltizamü'l-mezhebtir. Bunun itiraz olmadığı görüşünü Cüveynî de benimsemiştir. Ancak gene de muallilin ihticacını reddetme amacı olduğu için red anlamı taşımaktadır.²⁸⁴

4-Nakz: Muallilin illet diye ifade ettiği vasfın bazı durumlarda hükümle beraber olmaması, hükmün yok olması anlamına gelmektedir. Nakz illette tardın ihlal edilmesi durumudur. Usûlcülerin çoğunluğuna göre nakz mustanbat illeti bozabildiği için sahih bir yöntemdir. Nakledildiğine göre Hanefilere göre bu yöntem sahih değildir. Tahsisi kabul etmeyenlere göre tahsis ile nakz aynı şeydir. Kabul edenler ise her ikisinde illetin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması olduğunu ve bu da bazen nakzde olduğu gibi fesâd sebebi olabilirken bazen de tahsiste olduğu gibi mâni bulunmasından kaynaklanmış olabilmektedir.²⁸⁵

5-Te'sirin Yokluğu(Ademu't-te'sîr): İletinin olmamasına rağmen hükmün varlığını ifade ettiği için nakzın mukabili bir yoldur ve in'ikas özelliğinin ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Bu yol cedel âlimlerine göre vasıfta ve asılda olmak üzere ikiye ayrılır. Asılda olan adem-i inikastır. Bu da illetin varlığında nasıl hüküm bulunuyorsa yokluğunda da hükmün olmamasını ifade etmektedir. Ancak illetin olmamasında hükmün olmamasındaki kuvvet, varlığındaki kadar güçlü değildir. Cüveynî'ye göre ademu'-te'sîr hükmün kendisine taalluk ettiği iddia edilen şeye taallukunun zâhir olmamasıdır.²⁸⁶

6-Vaz'ın Fesâdı (Fesâdu'l-vaz'): Bu da kendi içinde birkaç kısma ayrılmakla beraber iki temel kısmı vardır. Birincisi itiraz eden kimsenin ortaya konulan kıyasın illetinin delil tertibine uygun olmadığını açıklamaktır. Kitap, sünnet ve kıyasa aykırı ve bunların tertibinde farklılığa gidilmesi durumunu örnek olarak zikredebiliriz. İkincisi ise kıyas yapan kimsenin hükmü bağladığı illetin kıyas yapanın niyetinin aksini ifade etmesi durumunu ifade eder. Bu da aslında kıyasın geçersizliğini açıkça ifade etmektedir. Tardda hükme münasiplik yokken burada hükmün aksi söz konusudur. Yani kısacası illetin kendisinden rütbece

²⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 973-975; *el-Kâfiye*, s.69; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.258

²⁸⁵ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.255; Cüveynî, *el-Burhan*, II, 976-1007

²⁸⁶ İlgili örnekler üzerinden uzunca bir tartışma yapılmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1007-1022; *el-Kâfiye*, s.69; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.256

öncelikli olan asıllardan birine muhalefet etmesi veya muhil olmaması anlamlarına gelmektedir.²⁸⁷

7-Kalb: Kalb hükmün bağlandığı illete o hükmün zıddını bağlamak anlamına gelir. Buna bir illete iki zıt hükmü bağlamak da denilebilir. Bu da kendi içinde hükmü açıklayan kalb (musarraḥ) ile garazın kapalılığını ifade eden kalb (mübhem) olmak üzere ikiye ayrılır. “Başın mesh edilmesi abdest uzuvlarından bir uzuv” olduğu ifade edildiğinde bunda diğer azalarda olduğu gibi dörtte birin farz kılındığı söylenemediği gibi Hanefilere göre bunun farz olarak görülmesini örnek olarak zikredebiliriz. Görüldüğü üzere aynı duruma iki şey bağlanmıştır.²⁸⁸ Garazın kapalılığını ifade eden kalb ise tesviye olmaksızın ibham ile tesvideye ibham olmak üzere ikiye ayrılır. Buna cemaatle namazda ruku iki defa yapılmaz denildiğinde buna karşı kalb yapan kimsenin bayram namazlarında tekbirlerinin fazla olmasını söyleyerek rükûun yapılabileceğini söylemesini örnek verebiliriz.²⁸⁹

8-Muâraza: Muallilin haramlık için ortaya koyduğu illete, sâilin helâllik illeti ile karşı çıkması durumunu ifade eder. Yani sâilin muallilin getirdiği delile denk veya daha kuvvetli bir delil getirerek onun delilini çürütmesi işlemidir. Bu tür itiraz da sahih olarak değerlendirilmektedir.²⁹⁰

9-Fark (Mufarâka beyne'l-asl ve'l-fer'): Asıl ve fer' mesele arasındaki birliğin yokluğunu ifade eder. Aslında fer'in illet bakımından asla muhalif olmasını ifade eder. Kimi âlimlere göre bu bir itiraz değilken kimileri ise bunu en güçlü itiraz yollarından biri olarak görmüşlerdir.²⁹¹ Cüveynî, farkı asıl ile fer'i farklı illetleri olmakla beraber ikisini cem' etme işlemi olarak değerlendirmektedir. Yani aslında cem'in zıttıdır. Cem'de illet birliği var iken bunda yoktur. Bunda aslın fer'e muarız olması söz konusudur.²⁹² Cüveynî, farkı itiraz olarak görmemektedir.²⁹³

²⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1028-1030; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 254

²⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1032-1035; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.257

²⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1036-1045

²⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1050-1051; *el-Kâfiye*, s.69

²⁹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1060-1061

²⁹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1068

²⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1077-1078; *el-Kâfiye*, s.69

b) Fâsid İtirazlar

Fâsid itirazlar sayılamayacak kadar çok olduğu için cedel âlimlerince belirlenen birkaç türü zikretmekle yetinelim. Bunlardan biri kâsır illet meselesidir. Nas ile belirtilmiş ve sadece belli bir meseleye özgü olup başka meseleler için geçerli olmayan illetlerin sahihliği tartışılmıştır. Şâfiî'nin bunu kabul ettiğini ama Hanefilerin kabul etmediği aktarılmıştır.²⁹⁴ Diğer bir fâsid itiraz yolu ise fer' de illetin fâsidliğinin ortaya konulması durumunda asıldaki illetin de fâsid olduğunun elde edilmesi işlemidir. Bu çıkarım muhakkik âlimlerce makbuldür.²⁹⁵ Diğer bir fâsid itiraz yolu ise bir hükümde illetin tard olduğu ortaya konulduğunda ve tardlığı devam ettiğinde itiraz edene karşı bunun diğer meselelerde de geçerli olduğunu ortaya koyma işlemidir. Bir diğeri ise asıl ile fer' arasındaki farka mu'arazada bulunmaktır. Hüküm asılda müteahhir olarak sabit olması durumunda muallelin illete sebkât etmemesi de bir itiraz yoludur. İleti ma'lul, ma'lulu illet olarak göstermek de fasit bir itirazdır. İlet olarak sunulanın illet olmayıp meselenin sureti olması durumu da fasit bir itirazdır.²⁹⁶ Bunlar dışında da başka fasit yollar olmakla beraber Cüveynî genel olarak bunları sunmuştur.

G) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde Teâruz ve Tercih

Tercih, “zannî konularda bazı emârelerin bazılarına üstün gelmesidir.” Tercih işlemi zannî deliller arasında söz konusu olabilmektedir. Kat'î deliller açık olduklarından dolayı tercih işlemlerine dâhil olmazlar. Tercih işlemini, kıyası reddedenler dahi zâhir lafız ve haberlerde kullanmak üzere kabul etmişlerdir.²⁹⁷ Tercihin en büyük dayanağı ise sahâbe uygulamasıdır. Onlar deliller hakkında konuşmuş ve bazılarını bazılarına tercih etmişlerdir. Bu da bize tercihin meşruiyetini göstermektedir. Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki, akli konularda tercih söz konusu olmamakla beraber itikadi konularda geçerlidir.²⁹⁸

Tercih işlemi herkesin yapabileceği bir şey değildir. Bu işlem âlimlerin görevi olduğundan dolayı avâmın yapacağı şer'î tercih kabul edilmez. Bundan dolayı avâmın

²⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1080-1090

²⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1090-1093

²⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1093-1098

²⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1142

²⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1142-1146

sahâbeye değil mezhep imamlarına tâbi olması gerekir. Çünkü sahâbe her ne kadar dinde kendisine tâbi olunan kimseler olsalar dahi sonraki mezhep imâmları onların fikhını da alarak bir sistem oluşturmuş ve onların temelleri üzerine bir bina yapmışlardır. İstidlâl yollarını ve tercih yönleri bir sistem bütünlüğü içinde ortaya koyduklarından dolayı onlara tabi olmak gerekir. Böyle bir sistemde müctehidin delil olmaksızın bir görüşü başka bir görüşe tercih etmesi ise söz konusu olamaz. Mutlaka bir delile dayanmak zorundadır.²⁹⁹

Tercihin lafızlarda ve ma‘nalarda olmak üzere iki yönü vardır. Lafızlardaki teâruz durumları da kendi içinde nas ve zâhir olmak üzere ikiye ayrılır.

1-Nasların Teâruzu ve Tercihi

Naslar kendi içinde sübutu kat‘î olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Nakilde güven ve zann-ı galibin oluşması esas olduğu için ikisini beraber zikredeceğiz.

1-İki nas teâruz ettiğinde tarih bakımından geç olan erken tarihli nassı nesheder. Buna Hz. Peygamber’in “imâm oturarak namaz kıldığında cemaat de oturarak namaz kılsın” rivâyetine karşı Hz. Peygamber’in vefatından önceki hastalığı zamanında kendisinin oturmasına rağmen sahâbenin ayakta namaz kılmasını örnek verebiliriz. İkinci nas birincisini neshetmiştir.³⁰⁰

2-Verdikleri güven açısından eşit iki haber-i vâhid teâruz ettiğinde râvileri çok olan az olana tercih edilir. Ancak iki muarız haber ile kıyasın teâruzu söz konusu ise ve birinin rivâyeti çok olursa bu durum zannî olduğu için rivâyetler birbirlerinin delil derecelerini düşürdüklerinden dolayı kıyasla amel edilir.³⁰¹ 3-Teâruz eden iki haberden birinin sahâbe fetvâsı veya uygulaması ile desteklenmesi durumunda desteklenen daha kuvvetli olacağı için tercih edilir.³⁰²

4-İki nas haber teâruz ederse ve kıyas haberlerden birinin manasına uygun olursa hangisinin tercih edileceği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmâm Şâfî kıyasın uygun olduğu haber tercih edilir derken Cüveynî bu konuda kat‘î bir şeye varılamayacağını ve

²⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1146-1151

³⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1158-1162

³⁰¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1162-1165; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.430

³⁰² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1168-1177

bunlardan birinin te'kide ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Haber ve kıyasın birleştiği mana ile amel etmek tercihe şayandır.³⁰³ 5- İki nas teâruz ederse ve bunlardan birinin usûli yani genel kaide anlamındaki kıyas ile desteklenmesi durumunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmâm Şâfiî kaide ile desteklenenin tercih edileceğini ifade etmiştir.³⁰⁴

6- İki nas teâruz ederse ve bunlardan biri Kur'ân'dan zâhir bir lafızla desteklenirse bu konuda takınılacak tavır konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimisi Kur'ân'ın iktiranı olan rivâyet tercih edilir derken kimisi bunu kabul etmemektedir.³⁰⁵ Şâyet deliller teâruz ederse ve birini diğerine tercihi gerektirecek nesih veya başka bir delil yoksa tevakkuf edilir.³⁰⁶

2- Zâhirlerin Teâruzu

Yukarıda naslar arası teâruzu ifade ettikten sonra şimdi her ikisi de ihtimalli olan iki delil arasında nasıl bir tercih işlemine gidildiğini ifade etmeye çalışacağız. Bu tür deliller arasında tercih noktaları çok olmakla beraber zann-ı galibin oluşması temeldir.

1- İki zâhir lafız teâruz ederse, biri sübut ve te'vil açısından diğerinden daha evlâ değilse ve birini diğerine tercih etmemizi gerektirecek zann oluşmamışsa iki nassın teâruzunda takip edilen yöntem burada da esas alınır.³⁰⁷ 2-Biri Kur'ân'dan, diğerisi sünnetten olmak üzere iki zâhir teâruz ederse kimileri sünnet, kimileri Kur'ân kimisi de teâruz hali devam eder demiştir. Cüveynî teâruz halinin devam edeceğini söylemiştir.³⁰⁸

3-Bir olayda biri âm diğer has olmak üzere iki rivâyet varsa ve has olan âm olana galip gelmişse, âm olan, hassın gerektirdiği hükme göre değerlendirilir.³⁰⁹ 4- Kur'ân veya sünnetten iki umum teâruz ettiğinde kimisi ortak bir manada aralarını bulmaya çalışırken, kimi usûlcüler ise teâruz halinin bir te'vil buluncaya kadar devam ettiğini ifade etmiştir.³¹⁰

³⁰³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1178-1180

³⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1180-1183

³⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1182

³⁰⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1183

³⁰⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1184-1185

³⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1185-1189

³⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1190

³¹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1192-1194

5- İki zâhirden biri has bir sebep üzere ve diğeri mutlak olarak gelmiş ve teâruz etmişlerse umumun tahsisini kabul edenler burada da tahsise giderler, diğeri ise mutlaklık üzerinden hükmün icra olunacağını ifade ederler.³¹¹ 6- İki âm lafız teâruz ederse ve birinde ta‘lil söz konusu olup diğeri yoksa ta‘lil vechi olan tercih edilir. Çünkü âm lafızlarda ta‘lil vechi en kuvvetli delillerdendir.³¹²

7- İki zâhir teâruz eder ve biri tahsise uğrarsa âlimlerin çoğunluğuna göre tahsise uğramayan tercih edilir. Mu‘tezile ise tahsise uğrayan lafzın geri kalana delâletinin mücmel olmasından dolayı artık teâruzun olmadığını ifade etmiştir. Oysa Ehl-i sünnet her ne kadar tahsise uğramamış lafız kadar güçlü olmasa dahi zann-ı galib olarak geriye kalana delâlet ettiği için tercih edilir demiştir.³¹³

8- İki zâhir veya iki nas teâruz ederse ihtiyata daha yakın olan tercih edilir. Çünkü şeriatıta ihtiyat en evlâ yoldur. Bâkılânî ise bunun tercih delili olamayacağını ve teâruzun devam edeceği görüşünü benimsemiştir.³¹⁴ 9- İki lafızdan biri olumlu ve diğeri olumsuz ise cumhur ulemaya göre olumlu olan tercih edilir. Cüveynî ise olayın bağlamının esas alınması gerektiğini söylemiştir.³¹⁵ 10- İki zâhir veya iki nas teâruz ederse örfe uygun olun ihtiyat kabilinden olup tercih edilir. Cüveynî teâruzun devam edeceğini söylemiştir.³¹⁶

3- Kıyasta Teâruz ve Tercih

Daha önce geçtiği üzere kıyastaki öncelik yani tercih sıralaması şöyledir: 1-Asıl manasındaki kıyas yani lafızdan evlâ tariki ile anlaşılan kıyas. Bunun kıyas olup olmadığı tartışmalı olmakla beraber ilk önce bu tercih edilir. Çünkü delâleti kat‘îdir. 2-Ma‘na kıyası 3-Delâlet kıyası 4- Şebah kıyası.³¹⁷

Cüveynî aslında delâlet kıyasının diğeri iki kıyasa râci olduğunu ifade etmekle beraber burada onu sıralamada zikretmektedir. Ma‘na kıyasının ise birçok mertebesi bulunduğundan dolayı bunları zabt altına almak mümkün değildir. Bununla beraber takribi bir

³¹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1194-1195

³¹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1195-1198

³¹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1199

³¹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1199-1200

³¹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1200-1201

³¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1201

³¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1202

şöyle bir sıralama vardır: 1-Şeriatın asılları ile çelişmeyip üzerinde ittifak edilen bir asla dayanan münasib mana. 2-Muayyen bir asla dayanmayan mana. Bu da bizim asıl konumuz olan istidlâli ifade etmektedir. Cüveynî, daha sonra genel ilkelere binaen oluşturulan kıyasları ve bunlar kadar kesin olmayıp tahrice ihtiyaç duyan kıyasları saymaktadır. Son olarak genel durumun aksine özel durumları ifade eden kıyasları zikretmektedir.³¹⁸

Şebeh kıyası da mana kıyasında olduğu gibi yakın ve uzak kıyas diye ikiye ayrılır. Yakın olan asılda zikredilmiş gibi olan kıyastır. Burdaki kullanım geniş olup münasib mana aranmaz. Bunun kıyas olma durumu da daha önce geçtiği üzere tartışmalıdır. Cüveynî lafız, dil aracılığıyla manayı iş'ar ediyorsa kıyas olmayacağını, etmiyorsa kıyas denilmesi gerektiğini ifade eder. İkincisi ise ilim gibi kat'îlik söz konusu olmadığında zann-ı galibin oluşması durumunu ifade eder.³¹⁹

H) Cüveynî'nin Usûl Düşüncesinde İctihad ve Fetvâ

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin genel anlamda usûl düşüncesini ortaya koyduktan sonra şimdi onun icthad ve fetvâ anlayışına geçebiliriz. Onun icthad ve fetvâ anlayışı ile ilgili hem *Mugisü'l-hak* hem de *el-Burhan*'ın bir parçası olup olmadığı tartışmalı olan icthad ve fetvâ ile ilgili kısımları esas alarak bu bölümü yazdık. Ebyârî *el-Burhan*'daki bu kısmı müstakil bir eser olarak gördüğünden dolayı şerh etmemiştir. Cüveynî bunu destekler nitelikte kitabın sonunda usûl ile ilgili kısmı bitirdiğini ve devamında icthad ve fetvâ ile ilgili bir kitap yazdığını söyleyerek *el-Burhan*'ı bitirmektedir.³²⁰ Cüveynî'nin icthad ve fetvâ anlayışını zikretmeye geçmeden önce onun müftü ile müctehid kavramlarını birbirlerinin yerine kullandığını hatırlatarak konuya başlayabiliriz.

1- İctihad Anlayışı

Cüveynî icthadı *el-Varakât*'ta şöyle tanımlamaktadır: “*Bir amaca/gazara ulaşmak için bütün çabanın sarfedilmesidir.*”³²¹ *el-Burhan*'da ise icthad kavramını tanımlamadan doğrudan müctehidlerin musîb olup olmadığı meselesini incelemektedir. Yani zannî

³¹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1203-1223

³¹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1228-1230

³²⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1310

³²¹ İbn Firkâh, *Şerhü'l-varakat*, s.371

konularda yapılan ictihad faaliyetinde sadece bir müctehidin mi yoksa hepsinin mi musîb olduğu sorusunu ele almaktadır. Nitekim bilindiği gibi akli ve itikadi konularda musîb³²² sadece bir kişidir. Akli konulardaki bu yaklaşımın şer'î hükümler için de geçerli olup olmadığı bu konu altında tartışılmıştır. Bu ihtilafın bir tarafında Eş'ârî ile Bâkılânî gibi bazı âlimlerin bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşü dururken, diğer tarafında Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı âlimlerin tek kişinin musîb olduğu görüşü yer almaktadır. Âlimlerin çoğu ilk görüşü benimsemiştir.³²³

Müctehidler hepsinin musîb olduğunu söyleyenler kendi içinde iki kısma ayrılır. Bunlardan orta yolu benimseyenler, hakkında nas ve icmâ bulunmayan konularda Allah'ın belirli bir hükmünün olmadığı ve dolayısıyla ictihad edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. İctihad ile bir hükme ulaşıldığı zaman "Allah'ın hükmü odur" diyerek ona uymak gerekir. Aşırıya kaçanlar ise "Allah'ın hükmü bilinmediği için ictihad etmeksizin kişi dilediğini yapmakta serbesttir" diyerek aşırılıklarını ortaya koymuşlardır.³²⁴

Musîb olan tek kişidir diyenler de kendi içinde iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan orta yolu benimseyenler tek kişinin musîb olduğunu ve iki ecir kazandığını, hata edenin ise ma'zur sayıldığını söylemişlerdir. Aşırıya kaçanlar ise isabet etmeyenin günahkar olduğunu ve bundan dolayı cezalandırılacağını söylemişlerdir.³²⁵

Cüveynî görüşlerden birinin yalanlanması durumunda müctehidin zann-ı galiple ulaştığı hükmü terk edip kendisi gibi başka bir müctehidin zann-ı galiple ulaştığı hükme uymayı gerektireceğinden dolayı doğru olmadığını söylemiştir. Her birinin musîb olduğunu söyleyip haramlık ve helâllikte eşitliğin olduğunu, dolayısıyla ictihada gerek olmadığı da söylenemez. Böyle bir çıkarım şeriata terstir. İlgili olayda Allah'ın hükmü yoktur da denilemez. Çünkü olay meydana gelmişse hükmü olmak zorundadır. Her müctehid kendi zannına göre amel etmesi gerekir. Ancak bütün çabasını sarfetmediği zaman hatalı olur. Örneğin Allah katında hükmü haram olan bir meselede müctehid ictihad edip haram olduğuna

³²² Bu konuda genel anlamda bir ihtilaf yoktur. Sadece Anberi diye bilinen birinin hem akli hem de zannî bütün konularda her müctehidin musîb olduğunu söylemiştir. Bu görüş kabul edilmemiş ve tartışılmaya bile değer görülmemiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1316-1318

³²³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1316-1319; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.453

³²⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1319-1320; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.453

³²⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1320; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.453-455

ulaştığında her açıdan musîbtir. Ama ictihad edip mekruh olduğu zannına ulaşırsa ve onunla amel ederse musîb, haram olduğuna ulaşamadığı için de hatalıdır. Aynı şekilde kible yönü bilinmediğinde bir müctehid ictihad edip kible yönünü doğru bir şekilde tayin ederse ve onunla amel ederse ictihadıyla amel ettiği için ve aynı zamanda Allah'ın hükmüne ulaştığı için musîbtir. Başka bir müctehid ise kible yönünü farklı bir yer olarak tayin ederse, zannına göre amel etmek zorundadır ve bunda musîbtir. Ama kiblenin gerçek yönünü idrak edemediği için de hatalıdır.³²⁶

Müctehid ictihad edip onunla amel ettikten sonra hata yaptığını nas ile anladıktan sonra, bundan dönüp nassın muktezasına göre amel etmelidir. Ancak bunda musîb mi değil mi tartışılmıştır. Tek kişinin musîb olduğunu söyleyenler, bunun da kesin bir şekilde hata yaptığını söylerler. Ama her müctehidin musîb olduğunu söyleyenler ise kendi içinde farklı görüşler ifade etmişler. Kimisi hata etmiş yani musîb değildir demekle yetinmiş iken kimisi de ictihadında kusurlu davrandığı için günah işlemiştir demiştir. Kimi aşırı gidenler ise nassa aykırı olmasına rağmen ictihad olduğu için musîbtir demişlerdir. Cüveynî ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi eksik araştırma yaptığı için hatalı olduğunu ama zannı ile amel ettiğinden dolayı günahkar olmadığını söylemektedir.³²⁷

2- Fetvâ Anlayışı

Cüveynî ilk önce fetvâ olgusunun varlığını ve bunun inkâr edilemeyeceğini sahâbe tavrından deliller ile ortaya koymaktadır. Fetvâ meselesinin sahâbeden günümüze kadar devam edip şeriatın devamlılığını sağlayan bir olgu olduğunu vurgulamaktadır.

³²⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1320-1326; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.455-456

³²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1328-1329; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.459-461. Hz. Peygamber'in ictihad edip etmediği konusunda ihtilaf edilmiştir. Âlimlerden bazıları içtihat emişler derken bazıları da ictihad etmeyip vahyi beklediğini söylemişlerdir. Cüveynî ise genel kural ve asıllarda ictihad etmeyip vahyi beklediğini ama tafsilatlı konularda ictihad ettiğini söylemektedir. Ayrıca onun ictihadı diğer müctehidlerin ictihadlarından farklıdır. Âlimlerin yaptığı ictihad zann-ı galib iken Peygamberin ictihadı kat'îyyet ifade eden bir emâre hükmündedir. Cüveynî sahâbenin ictihadı hakkında ise Peygamber'in yanında olup ona sorma imkânı olanların ictihad etmelerini câiz görmezken, uzak bir mesafede olup sorma imkânı olmayanların ictihad etmelerinin câiz görmektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1328-1329, 1534-1536

a) Müftüde Aranılan Şartlar ve Müftü

Müftülerin taşınması gereken vasıflar hakkında âlimlerin çoğu genel şartlar konusunda müttetik olmakla beraber bazı şartlarda ihtilaf etmişlerdir. Bundan dolayı her birinin öne sürdüğü şart sayısı da değişmektedir. Cüveynî şu şartları öne sürmüştür: 1-Baliğ olmak 2-Uzmanlık seviyesinde olmasa dahi şeriatın dili olan Arapça'yı bilmek 3- Arap dilinin nahiv ve irabını bilmek 4- Kur'ân'ı ve onun nâsîh ile mensuhunu bilmek 5- Usûl-i fıkıh ilmini bilmek 6- İhtiyaç kadar tarih bilmek 7-İhtiyaç kadar hadis bilmek 8- Fıkıhı bilmek 9-Bütün bunların ötesinde fıkıhî kabiliyete (fikhü'n-nefs) sahip olmak gerekir. Bu da çalışma ve kitapları ezberlemekle elde edilen bir şey olmayıp Allah vergisidir.³²⁸

Bütün bu şartlardan yola çıkılarak müftü, “şer‘î hükümleri nass ve istinbat yolu ile bilen kimse” olarak tanımlanmış olmakla beraber Cüveynî müftüyü “şer‘î hükümleri kolayca anlayabilen kimse” olarak tanımlamıştır. Bu seviyede olan kimse hem dili hem de tefsir ve hadis gibi ilimleri anlayabilir. Ancak usûl, kabiliyet ve fıkıh müctehidin/müftünün olmazsa olmaz ilimlerindedir. Bununla beraber müftünün bütün bilgileri bir anda biliyor olması yani ezberlemesi şart değildir. Sadece ihtiyaç anında ona ulaşabilmesi yeterlidir. Ayrıca sözüne itimad edilebilmesi için adaletli olması gerekir.³²⁹

b) Sahâbeden Mezhep İmâmlarına Kadarki Süreçte Müctehidler/Müftüler

Cüveynî hem sahâbe hem de tâbiin âlimlerinden müctehid olanların kimler olduğunu genel kaide çerçevesinde ele almaktadır. Onun müctehid imâmlara kadarki süreçte kimleri müctehid olarak gördüğünü ve icthadda nasıl bir ilke üzerinden yürüdüğünü görmek için onun sahâbeden, tâbiinden ve mezhep imâmlarından kimi müctehid olarak gördüğünü ele alacağız.

Cüveynî, Hulefâ-yi Raşîdîni hem dinde hem de halifelikteki konularından dolayı mutlak müctehid/müftü olarak görmektedir. Onların dışında Hz. Ömer tarafından oluşturulan halifelik şûrâsına katılanlar da müctehid/müftü sahâbedendiler. Bunlara örnek olarak Talha, Abdurrahman b. Avf, Sad, Ali ve Osman'ı zikredebiliriz. Bunlar halifelik için seçilen şûrâda olmalarından dolayı müctehid olduklarını kesin olarak söyleyenler olmakla beraber Bâkîllânî

³²⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1330-1332

³²⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1331-1334

gibi bazı âlimler onların şûrâya katılmış olmalarının müctehidlik için ayırıcı vasıf olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca Ebû Hüreyre hakkında da onun müftü değil, nâkil olduğunu söylemiştir. Cüveynî ise şöyle bir kaide üzerinden hem sahâbe hem de tâbiin âlimlerini değerlendirmiştir: “Şâyet belli bir dönem fetvâ vermiş, fetvâ vermekle bilinir hale gelmişse ve fetvâ ehli olan âlimler tarafından itiraza maruz kalmamışsa, bu durum kişinin müftü/müctehid olduğunu gösterir.” Bu kaideyi uyguladığımız zaman Ebû Hüreyre’nin müftü olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca Abdullah b. Mes’ud ile Abâdile olarak bilinen Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr ve Abdullah b. Zübeyr’in de sahâbenin müftü olanlarından olup herkesçe kabul edilmişlerdir. Cüveynî, İmâm Şâfiî’nin bir meselede Muaviye’ye tabi olmasını zikrederek onun da müctehid sahâbeden olduğunu söylemektedir. Tâbiin dönemi âlimlerini çok olduklarından dolayı teker teker zikretmekten ziyade yukarıdaki genel kaidenin altına girebilen kişileri müctehid olarak görmektedir.³³⁰

Cüveynî, sahâbe ve tâbiin tabakasındaki âlimleri genel kaide çerçevesinde zikrettikten sonra müctehid imâmlar hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. İmâm Malik’in naslar çerçevesinde dönen bir fıkıh anlayışının olduğunu ve hakkında nas bulunmayan konulara dair verdiği cevapların çoğunun “bilmiyorum” olduğunu ifade eder. Ayrıca onun mezhebinin naslardan elde edilmiş maslahat-ı mürsele ile Medine amelini sahih hadislere tercih etmekle meşhur olduğunu ifade etmiştir.³³¹ Cüveynî *Muğîsü’l-halk*³³² adlı eserinde yukarıda zikrettiğimiz eleştiri noktalarını daha tafsilatlı bir şekilde zikretmektedir. Özellikle İmâm Malik’in herhangi bir delile dayanmayan mürsel maslahat ve onun getirdiği olumsuz sonuçlara dair örnekler vermiştir.³³³

İmâm Ebû Hanife hakkında ise dönemin siyasi konjonktüründen kaynaklanan bir anlayış ortaya koymaktadır. Ona göre İmâm Ebû Hanife Arapça’yı hakkı ile bilmeyen, hadis bilgisinde yetersiz ve usûl bilmeyen bir âlimdir. Cüveynî, İmâm Ebû Hanife’nin usûl bilmediği iddiasını desteklemek için ihtilafı konular üzerinden delillendirmeye gitmektedir. Ayrıca onu Mürcilik ile tavsif etmektedir. İmâm Şâfiî hakkında ise İmâm Ebû Hanife

³³⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1333-1335; Camalov, *Cüveynî’nin İctihad Anlayışı*, s.49-51

³³¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1335; Camalov, *Cüveynî’nin İctihad Anlayışı*, s.51-55

³³² Eserin dönemin siyasi-sosyolojik konjonktürü esas alınarak okunması gerekir. Eser ve Kevserî’nin yazmış olduğu reddiye hakkında daha geniş malumat için bkz. Günay, “Kevserî’nin İhkakü’l-hak Adlı Eserinde Cüveynî’ye Yöneltilmiş Eleştiriler”, Düzceli M. Zaid Kevseri Sempozyum Kitabı, s.541-555

³³³ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, s.103

hakkında zikredilen vasıfların kemal derecesine sahip olduğunu ifade etmektedir.³³⁴ Bununla beraber *el-Burhan*'ın başka yerlerinde Ebû Hanife'yi öven sözleri de bulunmaktadır. Şu pasaj bu bağlamda önemlidir: “*Onun çok zeki olduğunu ve muâmelat ile hukumât/ceza konuları hakkında melekesinin olduğunu inkâr etmiyoruz. Hatta o bu konulardaki meseleleri olabilecek en güzel şekilde ortaya koymuştur. Bununla beraber o şeriatın usûlleri konusunda uzman değildir. Ayrıca onun ilginç bir durumu var ki haber ve âsârı toplayıp onlar üzerine meseleleri bina etmeye pek önem vermemiş, onun yerine furu‘ meseleleri kendi görüşü üzerine bina edip kendisine ulaşan âsârı da meseleler ile uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.*”³³⁵

Cüveynî'nin âlimler ile ilgili değerlendirmelerin bir kısmını *Muğisü'l-halk* adlı eserinde de görmekteyiz. Bu eserde İmâm Şâfiî'nin mezhebinin en doğru ve en güzel mezhep olduğunu, doğu ve batıdaki herkesin ona uyması gerektiğini düşündüğü için bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir.³³⁶ Şâfiî mezhebini Hanefi eleştiri üzerine konumlandırmaktadır. Ondandır bu eserde Ebû Hanife eleştirisi dikkat çekmektedir. Bu eleştirinin odağında Ebû Hanife'nin birçok furu‘ meseleyi ortaya attığını ve her meselede en ince ayrıntıya kadar dallandırma ile ömrünü geçirmekle beraber ortaya koymuş olduğu bu meseleler üzerinde bir ayırım ve temyize fırsatı kalmamasını eleştirmektedir. O kadar furu‘a dalmayıp kendi görüşleri arasında bir temyiz faaliyetine imkân bulsaydı bu eleştirilere mahal kalmayacaktı. Bu temyizi yapmadığından dolayı da öğrencileri Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed'in ona çokça itirazda bulunduğunu nakletmiştir.³³⁷ Cüveynî, İmâm Ebû Hanife'ye saygımızın sonsuz olduğunu ama sahâbeden birinin mezhebi nasıl ki bütün meseleleri kuşatamıyorsa, Hanefi mezhebi de usûlünü belirlemediği için bütün meseleleri kuşatacak yetkinlikte olmadığını iddia etmektedir.³³⁸

³³⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1335-1338; *Muğisü'l-halk*, s.65-66

³³⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1152

³³⁶ Cüveynî, *Muğisü'l-halk*, s.39-41, 47

³³⁷ Cüveynî, *Muğisü'l-halk*, s.48-49

³³⁸ Cüveynî, *Muğisü'l-halk*, s.55. İmâm Şâfiî'nin de bazı meselelerde tereddüt ettiğinden dolayı onun usûlünün de bütün meselelere cevap veremediğini söyleyebilir miyiz? sorusu karşısında, Cüveynî, onun usûlünün bütün meselelere çözüm üretebilecek kapasitede olduğunu delilleri ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Şâfiî'nin tereddüt ettiği konuların hadisteki rivâyet farklılıkları mesabesinde olduğunu ve onun meseleleri çok ince düşündüğünden dolayı bu tereddütlerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Cüveynî de bu meselelerin on sekiz tane olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Muğisü'l-halk*, s.60-62

c) Müctehidin/Müftünün Yol Haritası

Cüveynî yukarıda özellikle Ebû Hanife'yi eleştirirken onun deliller arasındaki hiyerarşiyi dikkate almadığından dolayı hataya düştüğünü ifade etmekteydi. Onun müftünün deliller hiyerarşisinde nasıl bir yol takip etmesi gerektiğine dair yöntemini ifade etmeye çalışacağız.

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'de müctehidin yöntemini ve deliller arasındaki sıralamayı şöyle zikrettiğini nakletmektedir: Herhangi bir olay meydana geldiğinde ilk önce Kur'ân'ın nassına yani te'vile ihtimali olmayan naslara bakılması gerekir. Nasslarda yoksa mütevatir sünnetin nassına bakılmalıdır. Onda da bulunmazsa haber-i vâhidin nassına bakılmalıdır. Nassları incelemeyi bitirdikten sonra Kur'ân'ın zâhirine yani te'vile ihtimali olan lafızlarına bakılmalıdır. Eğer zâhir lafızlarda aradığı hükmü bulursa hemen amel etmeyip onu tahsis eden muhassıs bir delil var mı yok mu araştırılması gerekir. Eğer muhassıs delil varsa onun bildirdiği manaya göre hareket edilmelidir. Yoksa zâhirin muktezasıyla amel edilmelidir. Kur'ân'ın zâhir lafzında aradığı hükmü bulamazsa, mütevatir haberlerin zâhirlerine bakması gerekir. Burada da aynı şekilde muhassıs delilin varlığı araştırılacak ve varsa ona göre hükmedilecektir. Muhassıs delil yoksa haber-i vâhide gidilecektir. Bütün bunları yaptıktan sonra hala aradığı meselenin hükmünü bulamamışsa hemen kıyas işlemine gitmeyip şeriatın genel kaide ve genel maslahatlarına bakması gerekir. Aradığı mesele ile ilgili genel bir maslahat söz konusu değilse icmâ mahallerine bakılması gerekir. Buralarda da bulunmazsa kıyasa gidilecektir. Kıyasta da ilk önce mansusun 'aleyh anlamına mülhak olma durumunun olup olmadığını araştırarak, mülhak olma ihtimali varsa onu önceleyecektir. Daha sonra kıyas işleminde de ihâle, münasebet ve iş'ar özellikleri aranılacaktır. Bunlara mu'arız bir delil olmadığı zaman bu delillerin gereği ile amel edilecektir. Ama tespit edilen ihâle yönünün bir benzeri varsa ikisi arasında bir tercih işlemine gidilmesi gerekir. Muhil özelliğinin tespiti çok zor olup tespit edilemezse kıyas-ı şebehe gidilmesi gerekir. Cüveynî bütün bu tertibi zikrettikten sonra bunun ötesinde Allah'tan yardım istemekten başka yolun olmadığını söyler. Ayrıca icmânın yüksek bir mertebede olduğunu ve yukarıdaki yerinden ziyade öncelenmesinin de câiz olduğunu ifade etmektedir.³³⁹

³³⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1337-1339; *Mugisü'l-halk*, s.77

3- Taklid Anlayışı

Taklidin mâhiyeti ve hakikati hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazılar taklidi “başkasının sözünü delilsiz bir şekilde kabul etmek” olarak tanımlamıştır.³⁴⁰ Bu tanım kapsamına avâmın müctehidin fetvâsını taklit etmesi ile sahâbe sözünü bir delil olmaktan ziyade salt kabul etme anlamı da dâhildir. Sahâbe sözü şer‘î bir delil olarak alınır ise taklid olmaz. Çünkü artık kendisi delil olmuş olur. Kimi âlimler ise “başkasının sözünü nereden söylediğini bilmeksizin kabul etmek” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma sahâbe sözü ile avâmın müctehidi taklid etmesi dâhildir. Hz. Peygamber’in icthad ettiği kabul edilirse ona tabi olmak da taklid olur ama icthad etmediğini söylenirse kaynağı vahiy olduğu taklid olmaz. Cüveynî ise bütün dinlerin fiil ve akidelerinin taklid ile olduğunu ve Hz. Peygamber’in sözlerinin kabul edilmesinin de taklid anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁴¹

a) Müctehidlerin Birbirlerini Taklid Etmeleri

Genel kabule göre müctehidler birbirlerini taklid etmeleri câiz değildir. Ancak müctehidin kıblenin yönünü tayin etmek için icthad etmesi durumunda namaz vaktinin çıkma korkusu varsa başka bir müctehide uyması gerekmektedir. İctihad etme vakti varsa taklid etmeyip icthad etmesi gerekir. Ebû İshak el-İsferâyînî müctehidin yapmış olduğu icthadın kendisi hakkında nass hükmünde olduğunu, başka kişiler nezninde ise kıyas hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı nassı terk edip zanna gidilmemesi gerekir. Cüveynî ise buna karşı çıkmakta ve bu değerlendirmenin dayanaksız olduğunu söylemektedir.³⁴²

b) Mukallidin En Efdal Müctehide Tabi olması

Mukallid, dini konularda müctehid olduğunu bildiği birine uymak zorundadır. Mukallidin müctehidin müctehid olduğunu bilme yöntemlerine dair farklı görüşler öne sürülmüştür. Kimisi bilinmesi gereken konularla müctehidin sınanmasını şart koşmuş iken, kimisi de onun müctehid olduğunun duyulmuş olmasını gerekli görmüştür. Cüveynî ise

³⁴⁰ Cüveynî bu tanımı *Muğîsü'l-halk* adlı eserine kabul etmekle beraber *el-Burhan*'da kabul etmemektedir. Bkz. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, s.77

³⁴¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1357-1358

³⁴² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1339-1340

müftünün “ben müftüyüm” dedikten sonra adaletli olduğu bilirse tasdik edilmesi gerekir ve görüşüne uyulabilir.³⁴³

İhtilafı konulardan biri de müsteftinin yani fetvâ talep eden kişinin en iyi müftüden mi yoksa daha alt seviyedeki bir müctehidden de fetvâ alabilmesi ile ilgili durumudur. Kimileri fetvâ dini bir konu olduğu için en iyi olan müctehide sorulması gerektiğini savunurken kimileri ise bunun zorunlu olmadığını söylemiştir. Cüveynî ise efdal olana müracaat etmenin zorunlu olmadığını, çevresindeki herhangi bir müctehide başvurabileceğini ifade etmektedir.³⁴⁴

Meydana gelen bir olayın hükmü iki müctehide sorulduğunda ve ikisi farklı cevaplar verdiklerinde müsteftinin en âlim ve en takvalı olana uyması gerekir. İkisi arasında eşitlik olması durumlarında da takva öncelenmelidir.³⁴⁵ Bununla bağlantılı olarak mukallidin taklid ettiği müctehid öldüğünde yaşayan başka bir müctehide mi yoksa ölü olana mı uyması gerektiği tartışılmıştır. Cüveynî uyduğu müctehide uymaya devam etmesi gerektiğini söylemekle beraber müctehidden yapılan nakillerin güvenilir râviler tarafından nakledilmiş olması gerektiği şartını koşmaktadır.³⁴⁶

4- Telfik

Cüveynî *el-Burhan*'da telfik konusunu ele almamakla beraber *Muğisü'l-halk* adlı eserinde bir soru olarak konuyu ele almaktadır. İlgili soruya göre bir kimsenin bir kısım görüşlerde bir mezhebe, bazı görüşlerde ise başka bir mezhebe uymasının câiz olup olmadığı sorulmaktadır. Cüveynî ise böyle bir şey mümkün olsaydı bir mezhebin üstünlüğünü açıklamaya çalışan bir kitap yazmaya kalkışmayacağını ifade ederek ilgili görüşü reddetmektedir. Kişi bağlı olduğu mezhebi hayatının bütün safhalarında uygulamalıdır. Ya

³⁴³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1341-1342

³⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1342-1343. Yaşanan bir olaya binaen alınan fetvânın olayın tekrarı durumunda geçerliliğini koruyup korumadığı ve müsteftinin tekrar fetvâ talep etmesinin gerekli olup olmadığı tartışılmıştır. Cüveynî hem kat'î bir nassdan elde edilmiş fetvâ hem de ictihaddan elde edilen fetvanın meşakkat getireceğinden dolayı tekrar sorulmasına gerek duyulmadığını söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1343

³⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1344-1351

³⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1352-1353

bütünüyle Şâfiî ya Hanefî ya da Maliki mezhebine uymalıdır. Aksi takdirde mezhep ve dolayısıyla hüküm diye bir şey ortada kalmaz.³⁴⁷

Cüveynî sahâbenin bazı görüşlerde Hz. Ebû Bekir'e bazılarında ise Hz. Ömer'e uymasını tefik olarak değerlendirilmesini ele almaktadır. Ona göre sahâbe hakkında geçerli olan bu durumu, mezheplerin istikrar kazanmasından sonraki döneme taşımak fâsid bir istidlâldir. Sahâbe her ne kadar Şâfiî, Ebû Hanife ve Malik'ten daha üstün olsalar dahi görüşleri bütün meselelere cevap verebilecek bir sisteme sahip değildi. Böyle bir sisteme sahip olmadıkları için birkaç kişinin görüşüne uymak onlar için caizdi. Onların böyle bir görüş sitemine sahip olmamalarının nedeni ise asıl ve kurallar vaz' etmeye kendilerini adanmış olmaları ve bu asıllar üzerinden tahriç yapmaya vakitlerinin kalmamasıdır. Sonraki nesiller bu tahriç işlemini yaptığından dolayı bir sistem oluşturabilmiştir.³⁴⁸

³⁴⁷ Cüveynî, *Mugisü'l-halk*, s.45-46

³⁴⁸ Cüveynî, *Mugisü'l-halk*, s.46-48

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE KADARKİ SÜREÇTE İSTİDLÂL KAVRAMI

I. İSTİDLÂLİN GENEL YAPISI

İstidlâl kavramının Cüveynî'ye kadarki sürecini ortaya koyabilmek adına istidlâlin genel yapısını ve bu süreçte ne tür bir istidlâl anlayışının olduğunu ortaya koymak gerekir. İstidlâl delil ve delâlet kelimeleri üzerine kurulmuş bir kavramdır. İstidlâli oluşturan kelimelerden biri olan *delâlet* genel anlamda *irşad etmek ve yol göstermek* anlamına gelmektedir. Delâlet kavramının iki yönü bulunmaktadır: 1-Bir şey vasıtası ile bi'l-fiil olmasa dahi başka bir şeyi anlamak, yani dâll vasıtası ile medlûlü anlamaktır. 2-Bir şeyden başka bir şeyi bil-fiil anlamak, yani medlûlden dâllı anlamaktır. Delâlet, mantık ilminde bu ilişkiyi ifade edercesine şöyle tarif edilmiştir: “Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir.”³⁴⁹ Tanımda kullanılan “şey” kelimesi ile nelerin tanıma dâhil edildiğini dâl ile medlûl ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda karşımıza dört ihtimal çıkmaktadır. Bunlar; 1-Hem dâll hem de medlûlün lafız olması, 2-Dâl lafız, medlûl lafız dışı bir şey olması, Zeyd lafzının insan olan Zeyd’e delâlet etmesi gibi, 3-Dâl lafız dışında bir şey, medlûlün lafız olması, işaretlerin dâl olan lafızlara delâlet etmesi gibi, 4- Ya da her ikisi lafız dışında bir şey olabilir.³⁵⁰ Ayrıca tanımda kullanılan “bilmek” kelimesi hem zannî hem de kat’î bilgiyi ifade edecek genişlikte kullanılmıştır. Delâlet temelde lafzi ve gayr-ı lafzi olmak üzere ikiye ayrılır ve bunlardan her biri de akli, vaz’î ve tabîi³⁵¹

³⁴⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787 (Delâlet maddesi)

³⁵⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787; Sarıtaş, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşayihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımların Mukayesesi*, s.19. Tehânevî, tasavvur ve tasdik açısından da bunların dört türlü olduğunu ifade eder. Dâllin tasavvurunun medlûlün tasassuvuruna, dâllin tasdikinin medlûlün tasdikine, dâllin tasavvurunun medlûlün tasdikine ve medlûlün tasavvurunun dâllin tasdikine delâlet etmesi. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 787;

³⁵¹ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 788; “Akli delâlet: Aklın dâl ile medlûl arasında zâtî bir alâka görerek bu alâkadan dolayı birincisinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasıdır. Tabî’î delâlet: Dâl ile medlûl arasında var olan tabîi bir alâkadan dolayı aklın birincisi hakkındaki bilgiden ikincisinin bilgisine ulaşmasıdır. Vaz’î delâlet: Aklın dâl ile medlûl arasındaki vaz’î ilişkisi sebebiyle ilkinin bilgisinden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır.” Bkz. Sarıtaş, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşayihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımların Mukayesesi*, s.11-13

olmak üzere üçe ayrılır. Akli olmayanlar ile kastedilen, akıldan bağımsız bir delâleti ifade etmelerinden ziyade aklın delâlete giderken kullandığı veriyi ifade etmektedir.³⁵²

İstidlâli oluşturan diğer bir kelime olan *delil* ise *mürşid* ve *matluba ulaştırıcı* anlamlarına gelmektedir. Terim olarak biri geniş diğeri dar olmak üzere iki kullanımı vardır: Geniş anlamda “*üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşılması mümkün olan şey olup hem kat’î hem de zannî bilgiyi içermektedir.*” Dar anlamdaki tanım ise delil ile emâre arasındaki farktan yola çıkılarak yapılan şu tanımdır: “*Üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî sonucu bilmeyi sağlayan şey.*” Bu tanım, sadece kesin bilgiyi yani kat’î bilgiyi içermekte olup zannî bilgi ifade eden emâreyi tanım dışına bırakmaktadır. Tanımda kullanılan “haberî sonuç” ile tasavvur değil, tasdik yani hükümler kastedilmektedir. Ayrıca buna burhân da denilmektedir. Tehânevî, delilin üçüncü bir kullanımın daha olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sahih bir nazar ile matluba gidilirken elde edilmek istenen matlûbün yönteminin tasavvur olmasına muarrif, tasdik olmasına *delil* denilmektedir.³⁵³

Mantıkçılar ise delili kıyas istikrâ ve temsil olmak üzere üç kısımda incelemişlerdir. Delilin, küllîden küllîye veya küllîden cüz’iye geçişine kıyas veya burhân, cüz’iden küllîye geçişe istikrâ, cüz’iden cüz’iye geçişe ise temsîl denilmektedir.³⁵⁴

İstidlâl kelimesi kalıp olarak talep bildiren istif’al kalıbında olan bir kavram olup *birşeyin delâletini talep etmek, yol göstermesini istemek, delilin delâletini istemek* ve *delilin bizzat kendisi gibi anlamlara gelmektedir*. Delil, bütün ilimlerde merkezi bir kavram olduğu için delil talebinde bulunmakta da zorunlu olarak bütün ilimlerde var olan bir kavram olmuştur. Bu zorunluluğun ve her ilmin yapısal farklılığının doğal bir sonucu olarak istidlâl farklı şekillerde tanımlanmıştır. İstidlâlin yapısını bir bütün olarak görebilmek adına diğer ilimlerde nasıl tanımlandığını kısaca ifade etmek gerekir.

Mantıkçılar, istidlâli “*bir veya birden çok kazıyyeden meçhul bir kazıyyeyi çıkarmak/istintaç etmek*” anlamında kullanırlar. Yani ma’lum tasdiki hüküm vasıtası ile

³⁵² Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.19-21; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, s.138-140; Umeyrini, *el-İstidlâl*, s.11; Bolay, “Delâlet”, *DİA*, s.119; Sarıtaş, *Lafızların Delâleti*, s.20; Koca, “İstidlâl”, *DİA*, 323-325

³⁵³ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 793; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.19-21; Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, s.138-140; Umeyrini, *el-İstidlâl*, s.11; Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 61

³⁵⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 794

meçhul tasdiki hükme ulaşmak anlamındadır. Mantıkçılara göre istidlâl kendi içinde mübaşir ve gayr-ı mübaşir olmak üzere ikiye ayrılır. Mübaşir bir kazıyyeden doğan zorunlu sonucu ifade ederken gayr-ı mübaşir ise en az iki kazıyyenin birleşimi neticesinde varılan sonucu ifade etmektedir.³⁵⁵ Mübaşir istidlâl, tekabül ve aksı içerirken gayr-ı mübaşir istidlâl ise istikra, kıyas ve temsili içermektedir.³⁵⁶

Felsefeciler, istidlâli çoğunlukla önceki bilgilere dayanarak yeni isnadlar/bağlantılar oluşturan akli meleke/fiil anlamında kullanırlar. Kelâmcılar ise istidlâli birçok farklı anlamda kullanmışlardır. Çoğunlukla *delilin hükme olan delâletini ifade eden akli ameliye* anlamında kullanmışlardır. Ayrıca meçhul olan şeylere ulaşmak için aklın göstermiş olduğu fikirsel çaba anlamındaki kullanımı da meşhurdur.³⁵⁷ Demir, kelâmcıların kullanımını şöyle ifade etmektedir: “*Kelâm düşüncesinde istidlâl, nazar, itibar ve kıyas aralarındaki ortak bir vasıf sebebiyle bir şeyin hükmünü diğer bir şeye vermek anlamına gelen zihni bir etkinliği ifade eder.*”³⁵⁸ “*Kelâmcılar istidlâli genel fakat aklî konuları içeren bir akıl yürütme olarak görürler.*”³⁵⁹ Tehânevî de kelâmcılara göre hem illetten ma'lula hem de ma'luldan illete gitme işleminin istidlâl olduğunu ama illetten ma'lula gitme işlemine ta'lil, ma'luldan illete gitme işlemine ise istidlâl dediklerini aktarmaktadır.³⁶⁰

Usûl âlimleri istidlâli birçok farklı anlamda kullanmışlardır. Özellikle *delil sorma, delil zikretme, delil üzerinde düşünme* ve *delilin bizâtihî kendisi* şeklindeki kullanımlar ilk dönemlerden beri en fazla kullanıldığı anlamlardır. *Karşılıklı delil sorma ve delil talebinde bulunma* anlamı cedel literatüründe hâkim anlam olup cedelin en az iki kişi arasında meydana gelmesinden dolayı kazanmış olduğu bir kullanımdır. Ayrıca cedelde yöneltilecek itirazlara karşı men' yapma anlamında da kullanılmıştır. *Delilin zikredilmesi* anlamındaki kullanım ise çoğunlukla anlatılan konunun Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas veya başka bir kaynaktan dayanağını zikrederek sunduğu görüşün doğruluğunu ortaya koyma çabasını ifade etmektedir. *Delil üzerinde düşünme* anlamındaki kullanım ise Yığın'ın da ifade ettiği gibi genel düşünme ve mantiki düşünmenin esas alınması gibi kısımları bulunan bir kullanımdır. Genel anlamdaki

³⁵⁵ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.22-23; Umeyrini, *el-İstidlâl*, s.11-12; Habenneke, *Davabitü'l-marife*, s.149

³⁵⁶ Habenneke, *Davabitü'l-marife*, s.145

³⁵⁷ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.24-25; Umeyrini, *el-İstidlâl*, s.12-16

³⁵⁸ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı*, s.194

³⁵⁹ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı*, s.187

³⁶⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, I, 151-152

düşünme, delilin bütün vasıfları ve yapısı üzerinde yapılan akli ameliyeyi ifade ederken mantıki anlamdaki düşünme ise bilinenlerin tertibinden bilinmeyenleri elde etme işlemini ifade etmektedir. İstidlâlin mutlak olarak *delil* anlamında kullanılması ise tezimizin konusunu oluşturmaktadır.³⁶¹

Usûlcülerin istidlâli kullandıkları diğer bir anlam ise kıyas dışında kalan ve tam olarak kıyasın bütün unsurlarını taşımayan Hallağ'ın değimiyle “Analojik olmayan kanıtlar” diyebileceğimiz istidlâl türleri anlamında kullanımdır.³⁶² Bunları ileride Cüveynî öncesi istidlâl serüvenini incelerken detaylıca değineceğimizden dolayı burada sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz. İllet beyanı, aks, taksim, genel kural (asıl) ve evlâ istidlâli olmak üzere çoğunlukla bu beş kısım sayılmakla beraber istidlâl bi'l-karâin tarzında başka türden istidlâller de bulunmaktadır. Görüldüğü üzere istidlâl bütün bunları ifade eden şemsiye bir kavramdır. Bu istidlâller her ne kadar kıyas sonrası onun tamamlayıcısı olarak ele alınmış olsa dahi ne tamamen kıyastan bağımsız ne de kıyasla özdeş kabul edilmiştir. Özellikle Cüveynî ve sonrasında görüleceği üzere istihsan ve istishâbü'l-hâl gibi delillerin istidlâl başlığı altında incelenmeye başlanmış olması onun kıyasla özdeş olmadığını göstermektedir.³⁶³

Usûlcülerin yaptığı bütün istidlâl tanımlarını vermekten ziyade temsil kabiliyeti yüksek birkaç tanımı zikretmekle yetineceğiz. Cessâs (ö.370/981) “*Medlûle ulaşmak için delâlet üzerinde düşünmek ve onu talep etmek*” anlamında kullanmıştır.³⁶⁴ Mâturidi'nin de aynı anlamda kullandığı ifade edilmiştir.³⁶⁵ Bâkılânî (ö.403/1013) “*İstidlâl; delil üzerinde teemmül ve tefekkür ederek hakkında düşünülen şeyin hakikatini hakkı ile idrak etme*” anlamında kullanmaktadır.³⁶⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) “*İtikad veya zanları bir şey hakkında zan veya itikada ulaşmak için tertib etmek/düzenlemek*” anlamında kullanmaktadır.³⁶⁷ Sem'ânî (ö.489/1096) ise Mâverdî'den (ö.450/1058) naklen “*nasların anlamlarından yola çıkarak hükmü istidlâl vasıtasıyla elde etme isteği*” şeklinde

³⁶¹ Yığın, *Bilgi Anlayışı*, s.112-117

³⁶² Bu şekildeki çeviri Bilal Aybakan'a aittir. Bkz. Hallağ, “Sünni Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar”, s.167-181

³⁶³ Hallağ, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s.195-198

³⁶⁴ Cessâs, *Fusûl*, IV, 9

³⁶⁵ Duman, “İmam Mâturidi'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar”, s.109

³⁶⁶ Bâkılânî, *İrşad ve Takrib*, I, 208

³⁶⁷ Basrî, *Mutemed*, I, 6

tanımlamıştır.³⁶⁸ Âmidî (ö.631/1233) ise istidlâlin iki anlamı olduğunu; bunlardan birinin geniş anlamda “*ister nas ile icmâ ister kıyas olsun delil talep etmek/zikretmek*” anlamına geldiğini, diğerinin ise özel anlamda olup “*nas, icmâ ve kıyas olmayan delil*” olduğunu ifade etmiştir. Âmidî’nin dar anlam olarak ifade ettiği tanım, asıl konumuzu oluşturduğundan dolayı üzerinde ayrıca durulacaktır.³⁶⁹ Genel anlamıyla “*istidlâl, bir yönden fakihlerin düşünce ve çözüm üretme yöntemlerini, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatının sağlanması faaliyetini içermesi anlamında kullanılmaktadır.*”³⁷⁰

İstidlâl kavramı özellikle Âmidî (ö.631/1233) ile beraber nefy üzerinden tarif edilmeye başlanmıştır. Yani “*nas, icmâ ve kıyas olmayan delil*” olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın nefy üzerinden yapılması tartışma konusu olmuş ve Âmidî ile beraber başlayan Kur’ân, sünnet, icmâ ve kıyas delillerinin açıklanmasından sonra istidlâl konusunun ele alınması, nefy üzerinden yapılan tanımın had ilkelerine aykırı olmasına rağmen makbul karşılanmasına vesile olmuştur. Kısacası yapılan bu tanım, bilinmeyen kavramları barındırdığı ve tanımın ispat değil nefy üzerinden yapılmış olmasından dolayı tanım kuralları çerçevesinde makbul karşılanmaması gerekirken konunun usûl eserlerinin sistematiği içindeki yerinden dolayı kullanılan kavramların açık olduğuna ve bu durumda nefy üzerinden yapılan tanımın da had ilkelerine hâlel getirmediği kanaat getirilmiştir.³⁷¹

Daha sonra İbn Hâcib (ö.646/1249) Âmidî’nin yapmış olduğu tanımın sonuna “illeten” kaydını ekleyerek kıyasın bütün türlerinden ziyade ma’na/illet kıyasını tanıma dâhil etmiştir. Böylece tanımı daraltıp istidlâlin alanını genişletmeye çalışarak tanımı revize etmiştir. İbn Hâcib’in yapmış olduğu bu revize sonraki literatürde belirleyici rol oynamıştır. Ancak bazı âlimler Âmidî ve İbn Hâcib ile yerleşen istidlâl tanımının dışına çıkarak farklı şekillerde tanımlamaya gitmişlerdir. Örneğin Karâfî (ö.684/1285) istidlâli Cüveynî’nin kullandığı anlama yakın bir anlamda kullanarak şöyle tanımlamıştır: İstidlâl “*mansus deliller vasıtasıyla değil de küllî kaideler yoluyla şer’î hükme götüren delil hakkında yapılan çabadır.*”³⁷² Karâfî’nin bu tanımı Ebü’l-Kâsım İbn Cüzey (ö.741/1340) tarafından da takip edilmiştir. İbn Cüzey istidlâlin iki kullanımını olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri burada

³⁶⁸ Sem’ânî, *Kavâti ‘ü’l-edille*, IV, 491

³⁶⁹ Âmidî, *İhkam*, IV, 145-146

³⁷⁰ Duman, “İmam Matürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar”, s.108

³⁷¹ Âmidî, *İhkam*, IV, 145-146

³⁷² Karâfî, *Şerhü tenkihi ‘l-fusûl*, s.450

zikretmiş olduğumuz anlamdır ki onu şöyle tarif etmiştir: “*Muayyen deliller vasıtasıyla değil de genel kaideler yoluyla malum veya onun dışındaki deliller yoluyla şer‘î hükmü elde etme çabasıdır.*” İkinci kullanımı ise “*malum veya onun dışındaki bütün şer‘î hükümleri elde etme çabası*” şeklinde tarif etmiştir. Buna göre ikinci kullanımdaki istidlâl birincisine göre daha geniş kapsamlıdır.³⁷³

Kefrâvî'nin de belirttiği üzere istidlâlin tanımları belli gruplar altında toplanabilir.³⁷⁴ 1-Bazı usûlcüler istidlâli “*delil talebi, delilin delâletinin talebi ve delil hakkında düşünme*” gibi anlamlarda kullanmışlardır. Bu kullanım sözlük anlamının ötesine çok geçmeyen bir kullanımdır. Cessâs, Bâkılânî ve İbn Hazm (ö.456/1064) gibi bazı âlimlerin tanımları bu kabildendir. Bu âlimlerin dışında da birçok bilgin bu tanımları sözlük anlamı bağlamında zikretmişlerdir. Bu genel anlamı ifade etmek üzere çoğunlukla talep, delâlet talebi, zikr ve ikame kelimelerini kullanmışlardır.³⁷⁵

2- Kimi âlimler istidlâli, istidlâlin bir türü olan mantıki kıyas ile tanımlamıştır. Mantıki kıyas ise bilinenlerden bilinmeyene gitmek için bilinenleri düzenlemek ve onlar vasıtası ile bilinmeyenlere ulaşmayı ifade etmektedir. Buna Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Bâcî'nin (ö.474/1081) tanımlarını örnek gösterebiliriz.³⁷⁶

3- Kimi âlimler ise örfî/ıstılahî anlamda istidlâli iki şekilde tanımlamışlardır: 1- Mutlak anlamda delil olup hem üzerinde ittifak edilen dört delil hem de diğer ihtilafli delillerden yapılan istidlâl anlamındaki kullanım. Bu kullanım aslında sözlük anlamına dayanılarak elde edilmiştir. 2- Nas, icmâ ve kıyasa dayanmayan delil anlamındaki kullanım ise özel anlamda incelediğimiz tanımı ifade etmektedir. Âmidî, İbn Hâcib ve İsnevi (ö.772/1370) gibi âlimler bu açıklamalarda bulunmuşlardır.³⁷⁷

Istılahi ikinci anlamdaki kullanımı ele alan ilk âlimlerden biri Cüveynî'dir. Onun istidlâl tanımı şöyledir: *Üzerinde ittifak edilen bir delil olmaksızın akli düşüncenin*

³⁷³ İbn Cüzey, *Takribü'l-vusûl*, s.386-388

³⁷⁴ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.26-44

³⁷⁵ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.35-36

³⁷⁶ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.36-37

³⁷⁷ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.38

gerektirdiği konuda hükmü hissettiren/iş‘ar eden ve hükme uygun düşen ma‘nadır.³⁷⁸ Tanım ileride daha detaylı bir şekilde ele alınacağından dolayı zikretmekle yetindik.

Kefrâvi, Cüveynî ve onu takip eden Sem‘ânî, Âmidî ve onun takipçileri ile Karâfî ve İbn Cüzey’in tanımları arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Cüveynî ile Âmidî’in tarifleri arasında لازم-melzumluk ilişkisi vardır. Cüveynî melzum ile yani bir bina olarak istidlâlî tanımlarken Âmidî لازم ile yani bu binanın yol ve kaideleri olarak tanımlamıştır. Âmidî’nin tanımı delilden elde edilecek delâlet için gerekli kaide ve kuralları ifade ederken, Cüveynî’nin tanımı cüz‘i asıllara bakmaksızın şer‘î hükümleri küllî münasip manalar üzerine bina etmeyi ifade etmektedir. Karâfî ve İbn Cüzey’in tanımları da şer‘î ve akli kaideler üzerinden bir düşünme öngördüğü için Âmidî’nin tanımına yakındır. Aynı zamanda cüz‘i naslara bakmaksızın küllî manalar üzerinden şer‘î hükümleri bina etme açısından Cüveynî’nin tanımına yakın bir anlamı içermektedir.³⁷⁹

Yukarıda yapılan tanımlarda görüldüğü üzere istidlâlî ilişkili olduğu saha ve mâhiyeti tam olarak ortaya konulmuş değildir. Görebildiğimiz kadarıyla Sübkî (ö.771/1370) bu kullanım kapalılığını ilk defa açıkça ortaya koyan kişidir. Elbetteki ona kadarki süreç ve kavramın mâhiyetindeki tartışmaların ona böyle bir değerlendirme yapma imkânı sağladığını göz ardı etmememiz gerekir. Sübkî, istidlâlî *taleb* ve *ittihaz* olmak üzere temelde iki anlamının olduğunu ve talebten ziyade ittihaz anlamının esas alınması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü usûlcüler istidlâlî ittihaz anlamında ele aldıkları zaman kendi ictihadiyle delil olabilecek şeyi “delil edinmeyi” ifade etmiş olacaklarından dolayı ittihaz anlamının bu kullanıma daha uygun düşüğünü ifade etmektedir. Nitekim bilindiği gibi bütün âlimler bilinen dört delil dışında başka deliller olduğunu söylemişlerdir. Bu dört delil dışında kalanları delil olarak gördükleri ve onları delil olarak edindikleri için ittihaz anlamı bu kullanıma uygun düşmektedir. Her bir âlim kendi usûl sistematiği içerisinde bir delili kabul, diğerini ise reddetmektedir. Örneğin İmâm Şâfiî istishâbı delil olarak görmekte ve onun üzerine hüküm bina etmektedir. Kimi âlimler ise istishâbı kendi usûl geleneklerine uygun olmadığı için reddetmiş, onun yerine başka deliller edinip ikâme etmişlerdir. Bütün bunlar genel anlamda bir tür istidlâl anlamı içerdiğinden dolayı hepsini birden ifade etmek üzere istidlâl adının kullanılmış olması muhtemeldir. Sübkî’nin bu meyandaki sözleri manidardır.

³⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.39

³⁷⁹ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.43-44

Sübkî âlimlerin istidlâlin mâhiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini ve kiminin onu istishâb, kiminin istihsan, kiminin maslahat ve kiminin de başka bir delil olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu tartışma bize istidlâlin mâhiyeti üzerinde yapılan tartışmaları ve mâhiyetinin ne olduğunun tam olarak belli olmadığını göstermesi açısından anlamlıdır.³⁸⁰ Ayrıca bu ifadeler istidlâlin zikredilen seçeneklerden sadece biri olmaktan ziyade bütünü ifade eden bir şemsiye kavram olma ihtimalini güçlendirmesi açısından da önemlidir.

İstidlal kavramı günümüzde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamlardan biri Kaya'nın şu tanımlamasıdır: *Belirli kaynaklardan belirli metodolojiyle fıkhi bilgi elde etme sürecini* ifade etmektedir.³⁸¹ Bu bağlamda ictehad, fıkıh ilminin kaynakları ile fıkhi mesele olarak vaz' edilen eşya veya vakıayı içeren akli ameliyeyi ifade ettiği için istidlal ictehadın bir kısmına tekabül edip ondan daha dar kapsamda kullanılmıştır. Kaya, ilk dönemlerde istidlalin nas ve meseleler üzerinden konuşmanın yanında özellikle mezheplerin teşekkülünden sonra mezhep birikimi üzerinde konuşmayı da içerecek şekilde kullanıldığını ifade etmiştir.³⁸² Bu anlamdaki fıkhi düşüncüyü mezhepten bağımsız olarak düşünmek imkansızdır. Çünkü müntesib müctehid bağlı bulunduğu mezhep literatürü içinde onunla insicamlı bir ilişki ile istidlal işlemini yürütmektedir. Takip ettiği metodoloji zorunlu olarak müntesibi bulunduğu mezheplerin kaynaklarına bağlamaktadır. Bu kaynaklar da onun metodolojisini belirlemektedir. Mezhep içi istidlal kaynakları arasında mezhep birikiminin de bulunduğu fıkhi bilgi elde etme sürecini ifade etmektedir.³⁸³ Mezhep içi istidlal metodları da Kaya'nın ifade ettiği üzere tahrîç³⁸⁴ ile tercih³⁸⁵ olmak üzere temelde iki türdür.³⁸⁶ Şunu ifade etmek gerekir ki bu akıl yürütme birden çok argümanı kullandığı için ve bunlar da birbirleri ile iç içe geçen bir süreci temsil ettiği için kısmen tam ifade edilemeyen karmaşık bir yapıyı arz etmektedir.³⁸⁷

³⁸⁰ Sübkî, *Ref'ü'l-hâcib*, IV, 781-782; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.479

³⁸¹ Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.4

³⁸² Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.30

³⁸³ Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.30-31

³⁸⁴ Tahrîç çoğunlukla ilk dönem fıkhi birikimin sukut ettiği konularda yapılan çıkarımı ifade eden bir kavram olup kendi içinde aynı zamanda tercih işlemini de barındırmaktadır. Tahrîcin önemi ve Hanefi mezhebi açısından taşıdığı değer için bkz. Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.36-38

³⁸⁵ Tercih yeni bir fıkhi bilgi üretmekten ziyade var olan arasında yapılan bir ayıklama işlemini ifade etmektedir. Hem süreç hem de netice açısından mezhep içi istidlalin bir parçasıdır. Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.39

³⁸⁶ Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.35

³⁸⁷ Kaya, *Fıkhi istidlal*, s.264

Cüveynî'nin bu tartışmaya ve kavrama katkısını görebilmek, ondan önce yaşamış âlimlerin bu kavramı hangi anlamlarda kullandıklarını tespit etmeye bağlıdır. Zikredilen zaman diliminde yaşamış ve istidlâl anlayışlarını tespi edebileceğimiz eserleri bize ulaşan âlimlerden temsil kabiliyeti yüksel birkaç kişi özelinde konuyu incelemek gerekir. Bu bağlamda Şâfiî mezhebinin kurucusu İmâm Şâfiî ile başlanıp Cessâs, Ebü'-Tayyib et-Taberî, İbn Hazm, Ferrâ, Şîrâzî ve Bâcî'nin istidlâl anlayışları ele alınacaktır. Böylece Cüveynî'nin bir gelenek içinde mi bu kavramı kullandığı yoksa bir boşluğu doldurmak üzere var olan bir kavramın alan ve kullanımını mı değiştirdiği ortaya konulmuş olacaktır.

II. İMÂM ŞÂFİÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) istidlâl anlayışını ortaya koyabilmek adına usûl düşüncesini genel hatları ile aktarmakta fayda vardır. Usûl düşüncesini bir bütün olarak ortayan koyan kavramların başında "beyân" kavramı gelmektedir. Şâfiî beyân kavramını şu şekilde tanımlar: "*Beyân, kökleri bir, dalları ayrı anlamları bir araya getiren bir kelimedir.*"³⁸⁸ Başka bir ifade ile "*Temelde birleşen fakat ayrıntılarda farklılık taşıyan anlamları topluca ifade eden terimdir.*"³⁸⁹ Beyân kavramı ve kısımları ilk defa İmâm Şâfiî tarafından teorik bir zeminde ele alınmıştır. Daha önce bir örneğinin olmamasından dolayı neyi kastettiği yapmış olduğu ek açıklamalarla ortaya çıkabilmektedir. İmâm Şâfiî, beyânı ilk önce dörde ayırmakla beraber tafsilatta beş kısım olarak işlemektedir.³⁹⁰

1- Allah'ın kullarına nass olarak yani başka bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak şekilde açıkça hükmünü bildirdiği beyân türü. Bu beyân türüne Bakara Süresinin 196. âyetini örnek verebiliriz. Âyette hac ve umreyi beraber yapan kimsenin kurban bulamadığı zaman üç günü hacda, yedi günü memleketinde olmak üzere on gün oruç tutması emredilmiştir. Âyetin son kısmında "*bunların tamamı on gündür*" tarzındaki açıklama bu beyân türüne girmektedir. Kısacası Kur'ân'da namaz, oruç ve haccın farziyeti gibi kesinlik bildiren hükümlerin hepsi bu kısma girmektedir.³⁹¹

³⁸⁸ Şâfiî, *er-Risale*, s.125

³⁸⁹ Dönmez, "Beyân", *DİA*, s. 23-25

³⁹⁰ Şâfiî, *er-Risale*, s.125- 141; Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s.65; Boynukalın, "Tetavvuri mefhumi'l-beyân inde'l-usuliyîn", *MÜİFD*, s.203-206

³⁹¹ Dönmez, "Beyân", *DİA*, s. 23-25

2- Kur'ân'da hakkında açıklamalar bulunmakla beraber kısmi bir mücmelliğin söz konusu olduğu ve sünnetin bu mücmelliği açıklayıp ek hükümler getirdiği beyân türü. Âyette bildirilen abdestin farzlarına ve cünüplük halinde yıkanma emrine Hz. Peygamberin getirmiş olduğu ek hüküm ve açıklamaları bu beyân türüne örnek olarak gösterilebilir. Sünnet, burada Kur'ân'ın beyân ettiği hükmün tamamlayıcısı konumundadır.

3- Kur'ân'da yapın veya yapmayın tarzında emredilmiş olmakla beraber mücmel olup, açıklanması sünnet tarafından yapılan beyân türü. Örneğin âyette namaz, zekât, hac ve umre emredilmiş olmakla beraber bunların yapılış şekilleri ve şartları sünnet tarafından açıklanmıştır. Sünnet burada Kur'ân'ın açıklayıcısı konumundadır.

4- Kur'ân tarafından belirlenmeyip, sünnet tarafından hükmü konulan meselelere dair beyân türü. İmâm Şâfiî bu kısımda müstakil örnekler vermeyip sünnetin konumunu tespit etmeye çalışmıştır. Nisa Suresinin 113. âyetindeki "*Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiştir.*" "*hikmet*" kelimesini sünnet olarak değerlendirmiş ve sünnetin de vahiy kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.

5- Kur'ân ve sünnette yer almayıp Allah'ın icthad yoluyla araştırılmasını emrettiği beyân türü. Bu beyân türünde alâmetler üzerinde düşünmekle hükme varılmaktadır. Akıl ve alâmetler, icthadın dolayısıyla bu beyân türünün temel iki taşı mesabesindeirler. İmâm Şâfiî ihramlı iken kasten öldürülen av hayvanına misl/denk bir hayvanın ceza olarak kurban edilmesi ile ilgili âyette "misl" kelimesinin ne anlama geldiğine dair icthadını buna örnek verebiliriz. İmâm Şâfiî "misl" kelimesinin dildeki anlamından yola çıkarak "bedenen bir denkliğin" kastedildiği hükmüne ulaşmıştır. İşte yapılan bu icthadı beyân olarak değerlendirmiştir. Şâfiî'nin yapmış olduğu bu taksimattan yola çıkarak onun beyânı "mükelleflerin sorumlu oldukları konuların kendilerine açıklanması" olarak anladığını ve bu anlamda kullandığını ifade edebiliriz.

İmâm Şâfiî'nin yapmış olduğu beyân taksimatına baktığımız zaman sünnetin belirleyici bir konuma sahip olduğunu görürüz ve kendisine "nâsiru's-sünne" denilmesinin ne anlama geldiğini buradan anlayabiliriz.³⁹² Beyân türlerini daha yakından incelediğimizde onların aslında daha sonra oluşacak olan delillerin temelini oluşturduklarını söyleyebiliriz.³⁹³

³⁹² Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.65

³⁹³ Şâfiî, literatürdeki dört delili ciheti-i ilim olarak ifade etmiştir. Bunlar Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.69

İmâm Şâfiî, yukarıda saymış olduğumuz beyân türleri arasında icmâ ve sahabi kavlini zikretmemiş olmakla birlikte *er-Risale*'de her iki konuyu da işlemiştir. İcmâ ve sahabi kavlinin beyân teorisinin içinde yer aldığını şöyle ifade edebiliriz: İcmâ³⁹⁴ ya senedli olur ya da senedsiz. Senedsiz icmâyı Şâfiî delil olarak görmemektedir.³⁹⁵ Senedli icmâ ise ya nassa ya da kıyasa dayanır. Nass ve kıyasın her ikisi de beyân teorisinin içinde olduğundan dolayı dolaylı yoldan icmâ da beyânın bir kısmı olmaktadır. Aynı durum sahabi kavli için de geçerlidir. Sahabi sözü Kur'ân'a, sünnete, icmâyaya veya kıyasa uygun ise alınır değilse alınmaz. Ancak bunlardan herhangi birine uygun olup olmadığı yani bu kategorilerden herhangi birinde bu görüş hakkında olumlu veya olumsuz bir delil bulunmadığı zaman sahabi sözüne uyulur.³⁹⁶ Çünkü sahâbenin görüşü ya sünnete ya da kıyasa dayanmaktadır. Her ikisi de beyâna dâhil olduğundan dolayı sahabi kavli de dolaylı olarak beyâna dâhil olmuş olur.³⁹⁷

Beyânın son kısmı ise kıyası ya da ictihad beyanıdır.³⁹⁸ İmâm Şâfiî ictihadı Kur'ân'ı açıklayan bir beyân türü olarak değerlendirmiştir. Ona göre müctehidin elde ettiği hüküm ya doğrudan ya da dolaylı yoldan Kur'ân'da geçer. Bundan dolayı Kur'ân bilgisi olmayan kişi ictihad yapamaz. Böyle bir anlayışa gitmesinin arkasında "her şeyin hükmünün Kur'ân'da var olduğu" düşüncesi yatmaktadır.³⁹⁹

İmâm Şâfiî yeryüzünde meydana gelecek her meselede Allah'ın hükmü olduğunu ilk defa dile getiren âlimlerden biridir. Hiçbir olay/mesele Allah'ın hükmü dışında değildir.

³⁹⁴ Şâfiî icmânın temelini Müslüman cemaate bağlılık hadisine dayandırmakta ve burdaki beraberliğin görüş beraberliği olduğu vurgusunu yapmaktadır. Çünkü ümmetin hepsi Allah veya resulden gelen veya kıyastan habersiz olması düşünülemez. Müslümanlardan bazıları bilmese dahi diğerleri bunu bilir. O bilen kısım bu bilgiyi ifade eder ve diğer insanlar da buna uyar. Böylece Kur'an, sünnet veya kıyas kaynaklı olan bu bilgi üzerinde ittifak hâsıl olmuş olur. Şâfiî icmâyı doğrudan ayetlere dayandırmaktan ziyade sünnete dayandırmaktadır. Sünnet de Kur'an'a dayanmaktadır. Kısacası icmâ varsa ya Kur'an ve sünnete ya da kıyasa dayanmaktadır. Özen, *Aklileşme Süreci*, s.391; Aybakan, *İcma*, s.109-140

³⁹⁵ Özen, *Aklileşme Süreci*, s.393

³⁹⁶ Şâfiî, *er-Risale*, s. 587-588

³⁹⁷ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.68

³⁹⁸ İmâm Şâfiî bu ayrımı ayrıca "ilim" kavramı üzerinden de yapmaktadır. İlimi "dini yükümlülüklerin bilgisi" olarak ifade eden Şâfiî ilmi kendi içerisinde a) naslar ile ifade edilmiş ve b) kıyas ile bizim anlamamıza havale edilmiş ilim olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci kısım namaz ve oruç gibi ibâdetlerin farzlığını ile alakalı naslar olup tartışmaya açık değildir. İkinci kısım ise farzlarla ilgili bazı fer'i meseleler ve hakkında nas bulunmayan olaylar ilgili bilgilerdir. Burada akıl yani te'vil ve kıyas devreye girmektedir. Bunların bilinmesi de farz-i kifayedir. Bkz. Şâfiî, *er-Risale*, s 398-401; Özen, *Aklileşme Süreci*, s.402; Aybakan, *İcma*, s.131-138

³⁹⁹ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 66

Ancak naslarla ifade edilen hükümler sınırlı ve olaylar ise sınırsızdır. Sınırlı nasların sınırsız olayları kuşatması ise mümkün değildir.⁴⁰⁰ İşte tam bu noktada Şâfiî şöyle der:

*Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da ona gerçekte bir işaret/delâlet bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm varsa, müslümanın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa icthad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu icthad da kıyastır.*⁴⁰¹

Şâfiî, icthad ile kıyası "tek bir mananın iki farklı kavram ile ifade edilmesi" olarak değerlendirmektedir.⁴⁰² Daha sonra kıyasın da kendi içerisinde mana kıyası ve şebah kıyası olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ederek her ikisi hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.⁴⁰³

A) Mana (İllet) Kıyası: Kıyasın dört rüknünden biri olan fer' mesele ile asıl mesele arasında illet birliği olduğu zaman asıl mesele hakkında verilen hükmün aynısını fer' meseleye verme işlemidir. Kıyasın bu türü hemen hemen bütün âlimler tarafından kabul edilmiştir. İmâm Şâfiî bu tür kıyasın kurallarına bir şekilde yapılması durumunda ihtilafın söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.

B) Şebah Kıyası: Şebah kıyası, fer' meselenin birden çok asıl meseleye benzemesi durumunda bunlar arasından daha evlâ ve daha elverişli olana ilhâk etme işlemi ifade eder. Fer' mesele ile asıllar arasında hükümdeki benzerlikten yola çıkarak hangi meselede benzerlik oranı daha fazla ve şeriatın ruhuna daha yakınsa fer' mesele ona ilhâk edilir. İmâm Şâfiî çoğunlukla hükümdeki benzerlikten hareket etmekle beraber bazen şekilsel benzerlikten de hareket ederek şebah kıyasına gitmiştir.⁴⁰⁴ Şâfiî, kıyas ile ilgili tartışmaların çoğunun bu kısım ile alakalı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca icthadın yani kıyasın bir matlup üzerinde meydana gelmesi gerektiğini ve bu matlubun da ya bir aslın delâleti vasıtasıyla olabileceği ya da bir asla benzemek suretiyle elde edilebileceğini belirtmiştir.⁴⁰⁵ Herhangi bir asla dayanmayan veya şebah vasıtasıyla herhangi bir asılla ilişkisi kurulamayan her faaliyet geçersiz olup kabul edilmez.

⁴⁰⁰ Şâfiî, *er-Risale*, s.496

⁴⁰¹ Şâfiî, *er-Risale*, s.495

⁴⁰² Şâfiî, *er-Risale*, s.494

⁴⁰³ Şâfiî, *er-Risale*, s.497

⁴⁰⁴ Duman, *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.115-116

⁴⁰⁵ Şâfiî, *er-Risale*, s.516

İmâm Şâfiî'nin istihsan eleştirisi tam bu noktada devreye girmektedir. Ona göre istihsan, bu iki delilden herhangi birine dayanmadığı için ictihad dışı bir faaliyettir. Bundan dolayı istihsanı kabul etmemekte ve “telezzüz” yani heva ve hevese göre hükmetmek olarak değerlendirmektedir.⁴⁰⁶ İmâm Şâfiî, istidlâl hareket noktasının delil olduğunu ancak istihsanda böyle bir durumun söz konusu olmadığını şu cümleler ile ifade etmektedir: “*Kimse kendi istihsanına göre birşey söyleyemez. Kişinin kendi istihsanına göre birşey söylemesi, geçmişteki bir örneğe dayanmaksızın kendisi tarafından ortaya atılan birşeydir.*”⁴⁰⁷

İmâm Şâfiî'nin istihsanı kabul etmemesinin ana gayesi dini herkesin istediğini delilsiz bir şekilde söyleyebileceği bir alan olmaktan çıkarma isteğidir. Aynı gayeyi Bâkılânî'nin istidlâl karşıtı tavrının temellendirmesinde de göreceğiz. Bu da istihsan ile istidlâl arasındaki bağ hakkında ipucu vermektedir.⁴⁰⁸

İmâm Şâfiî'nin genel teorisini bu şekilde ortaya koyduktan sonra onun istidlâl anlayışını açıklayabiliriz. İmâm Şâfiî, istidlâl ve istidlâl türevleri olan delil ve delâlet kelimelerini genellikle sözlük anlamı olan delil talebinde bulunma, zikredilen görüşün kaynağını belirtme anlamında kullanmaktadır. Bununla beraber “*bir nasta yer alan bilgiyi kullanarak başka bir nassı nasıl okuyacağımız konusunda hukuki muhakemede bulunma*” anlamındaki kullanımı da yaygındır.⁴⁰⁹ Lowry, delil ve delâlet kelimelerinin aynı kökten geldiğini ifade edip *gösterge* ve *metin veya kuralın doğru yorumlandığını gösteren delil* anlamına geldiğini ifade etmektedir. İstidlâl ise Şâfiî'nin kullanımında herhangi bir meselede ihtimalin bulunması durumunda ehl-i ilmin yapmış olduğu hukuki akıl yürütme ve yorumu ifade etmektedir. Bu bağlamda istidlâl bir metinde kapalı olan delil veya delâletin başka delil ve delâletler vasıtasıyla anlamını ortaya koyarken geçirilen zihni sürecin adıdır. Kısacası Lowry, İmâm Şâfiî'nin istidlâli hukuki muhakeme ve hukuki yorumlama işlemi olarak gördüğünü ve bunun yolunun da bir delilde ifade edilen bilgilerin başka bir delildeki bilgilerin

⁴⁰⁶ Şâfiî, *er-Risale*, s.517-519; Bilindiği gibi Ebû Hanife'den istihsan tanımı aktarılmamıştır. İmâm Şâfiî'nin Ebû Hanife'nin istihsan anlayışını ondan bir tanım aktarmaktan ziyade genel olarak onun metodolojisinden çıkardığı anlam üzerinden değerlendirmektedir. Bkz. Özen, *Aklileşme Süreci*, s.282

⁴⁰⁷ Şâfiî, *er-Risale*, s.128,

⁴⁰⁸ Şâfiî, *er-Risale*, s. 519

⁴⁰⁹ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.75, 89; Lowry, *Early Legal theory*, s.423

delâleti vasıtasıyla yorumlanması anlamında kullandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda istidlâlî varlığının temel nedeni, nasların ihtimalli olmasıdır.⁴¹⁰

İmâm Şâfiî, istidlâl ve delâlet kelimelerini kıyas anlamında da kullanmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Şâfiî'nin istidlâl kelimesini şöyle kullandığını aktarır: “Şâfiî kıyasa, istidlâl ismini verir. Çünkü istidlâl bir araştırma ve incelemedir. İstidlâlde ta'lil işlemi bulunduğu için ona kıyas adını vermektedir.”⁴¹¹ İmâm Şâfiî'nin *el-Ümm*'ün birçok yerinde kıyas ile istidlâlî bir olduğunu ifade edencesine *la bi nassin velakin istidlâlen* şeklindeki kullanımları incelendiğinde çoğunun kıyas işlemi olduğunu ve istidlâlî bu bağlamda kıyas anlamında kullandığını ifade edebiliriz. Ancak bu kullanım nas dışı bir yol olması açısından ictehad ile eş anlamda kullanılmış olması da muhtemeldir. Bu kullanım ise Şâfiî'ye özgüdür. İmâm Şâfiî'den sonra kıyas ile ictehad arasında bir ayrıma gidilmiş ve kıyas ictehadın bir türü olarak telakki edilip ictehadın daha genel olduğu görüşü hemen hemen ittifakla kabul görmüştür.⁴¹²

İctihad kesin bir nas olmadığı zaman söz konusu olan ve Şâfiî'nin yapmış olduğu beşli beyân tablosunda beşinci kısma tekabül eden bir yorumlama faaliyetidir. İstidlâl ise beyân kategorisinde bulunan bütün türlerle alakalı meşru akıl yürütme işlemidir. İstidlâl geniş anlamda “meşru akıl yürütme faaliyeti” anlamına gelmektedir. Bu anlamda istidlâl ictehadı da içermektedir.⁴¹³ Şâfiî'den aktarıldığına göre emâreleri araştırma işlemi ictehad, bulunan hükmün Kitapla irtibatının kurulması ise kıyastır.⁴¹⁴ Duman, İmâm Şâfiî'nin istidlâl kullanımını şöyle ifade etmektedir.

a) İstidlâlî Yorum Kapsamında Kullanımı: Bilindiği gibi naslardan bazılarının delâleti kafî değil, zannîdir. Zannî olan nassın hangi anlama geldiğini tespit etmek de çabalamayı gerektirmektedir. İmâm Şâfiî, kimi yerlerde istidlâlî delâleti zannî olan nasların hangi anlamda anlaşılması gerektiğini ortaya koyma anlamında kullanmaktadır. Nassın hangi anlamı ifade ettiğini ortaya koymaya çalışmak da bir yorumlama faaliyeti olduğu için istidlâl, bu bağlamda bir yorumlama anlamındadır.

⁴¹⁰ Lowry, *Early Legal theory*, s. 99-100,422-424

⁴¹¹ Basrî, *Mu'temed*, II, 191-192; Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s.184

⁴¹² Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s.34; Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 276

⁴¹³ Lowry, *Early Legal theory*, s. 202; Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 88-89

⁴¹⁴ Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s.66

Buna şöyle bir örnek verilebilir. Âyette ve hadislerde abdestin farzlarından biri ayağın yıkanmasıdır. Mesh yapıldığı zaman aslında yıkama farzı yerine getirilmiş olunmaz. Ancak sünnet mestler üzerine mesh yapabileceğini ifade ettiği için mesh yapılabilir. Bununla beraber mestler üzerine mesh yapabilmek için mestin kâmil bir abdestten sonra giyilmiş olma şartı da sünnetten istidlâl edilmektedir. İşte İmâm Şâfiî zannî delillerin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yapmış olduğu bu faaliyetin bütününe istidlâl demektir.

Kadınların şâhitliği meselesini de örnek verebiliriz. Kur'ân'da mal ile ilgili davalarda bir erkek ile iki kadının şâhitliği geçerli sayılmıştır. Hz. Peygamberin uygulamasında yani sünnetinde bir şâhit ile davacının yemini üzerine hüküm verilmiştir. Bu iki veriyi kullanan Şâfiî, bir şâhit ve davacının yemininin kabul edildiği davalarda bir erkek ile iki kadının şâhitliğinin de kabul edilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Her iki durumun beraber değerlendirilmesinden sonra her ikisinde de olmayan başka bir hükmü elde etme işlemine istidlâl denilmektedir.

b) İstidlâlin Kıyas Anlamında Kullanımı: İmâm Şâfiî, istidlâl kavramını az olsa dahi kıyas anlamında kullanmıştır. Bu anlamda kullandığına dair zikredilen örneği şu şekilde aktarabiliriz: Mal, kısas ve talak gibi davalarda davalının yemin etmekten kaçınması durumunda davacıdan yemin etmesi istenmektedir. Ancak davalının yeminden kaçınması onun aleyhine ikrar değildir. Varılan bu sonucun açıklanması ise şöyledir:

Liân durumunda kocanın karısına zina isnadında bulunması tek başına kadın üzerine haddi gerekli kılmaz. Bunun için kocanın yemin etmesi, kadının da yeminden kaçınması gerekir. Şâyet koca yemin etmezse kendisine kazif haddi uygulanır ve kadının da liân yapmasına gerek kalmaz. İşte İmâm Şâfiî, liân dışındaki davaları liân davasındaki “kadının liân yapması gerekli olmaz” hükmüyle kıyas etmiş ve bu kıyas sonucunda böyle bir hükme varmıştır. İmâm Şâfiî, buradaki kıyas işlemi istidlâl olarak isimlendirmiş ve buna “kitap ile istidlâl” demiştir.⁴¹⁵

el-Ümm'de hayvanın hayvanla alışverişi konusu ele alınırken bu alışverişin helâl oluşunu Hz. Peygamber'in helâl kılınan alışverişlere istidlâl/kıyas ederek varılan bir hüküm olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁶ Burada istidlâl kıyas anlamında kullanılmıştır. Eşinin nafakasını

⁴¹⁵ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 90, Şâfiî, *el-Ümm*, V, 134-135

⁴¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 118

ödemeyen veya ödemeyen kocanın karısına talak vermesi veya kölesinin bakımını üstlenemeyen efendinin kölesini satması gerektiği konusunu işlerken bu düşünceye varışını nas ile değil mutlak istidlâl/kıyas ile olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁷

III. CESSÂS'IN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

Cessâs'ın (ö. 370/981) istidlâl anlayışını ortaya koyabilmek adına onun beyân taksimini ifade etmek gerekir. Beyân ona göre, *muhabata kapalı ve karmaşık gelen durumu açıklamak ve manasını izhar etmek anlamına gelmektedir*. Şeriatta ictihada veya zann-ı galibe götüren şey de beyândır. Kısacası ona göre beyan bir şeyin kendisi ile açığa kavuştuğu şeydir.⁴¹⁸ Cessâs, beyânın kısımları olduğunu ifade etmekte ve onlardan bir kaçını sınırlandırma yapmaksızın zikretmektedir. Zikrettiği kısımlar şunlardır: 1-İlkten konulan hükümler. Umumun tahsisi ve emrin vcubtan nedbe hamledilmesi buna dâhildir. 2-Zikredilen lafızdan muradın hakikat değil, mecaz olduğunu ortaya koyma, 3-Mücmel yani kapalı olan hükümlerin açıklanması, 4-Hükümün müddetinin bildirilmesi, yani nesih.⁴¹⁹

Cessâs'ın istidlâl ile ilgili kullandığı birkaç kavramdan neyi kastettiğini ortaya koymak gerekir. Bu kavramlardan biri **delildir**. Delil; *“İstidlâl eden nâzır kendisi hakkında düşündüğünde, onu medlûlün bilgisine ulaştıran şeydir.”* Delil maksuda ulaştırmak için uyarıcı görevini üstlendiğinden dolayı bu adı almıştır. “Yerde ve gökyüzünde Allah’a götüren deliller vardır” denildiğinde kişinin bunlar üzerinde düşünmesi vasıtasıyla Allah’a ulaştığından bunlara delil denilmiştir.⁴²⁰ Delil, medlûlün zorunlu olarak gerektiricisi (mûcibi) olmadığı gibi medlûlün varlığının sebebi de değildir. Delil, bir topluluğa yol gösteren, yolda onlara rehberlik eden kişiye benzer. Bu topluluk eğer onun hakkında düşünür ve ona tabi olursa, rehber onları gitmeyi amaçladıkları yere ulaştırır. Rehber, gidilecek yerin varlığının sebebi değildir, yalnızca bölgeye ulaşmak için bir sebeptir. Kısacası delil kendisi üzerinde derin düşünen ve akıl yürüten kimseyi medlûlün bilgisine ulaştıran şeydir.⁴²¹

İstidlâlin bağlantılı olduğu diğer bir kavram da **illetir**. İlet; *kendisinin var olmasıyla hükmün var olduğu ma'nâ* olarak tanımlanmıştır. Tanımda hükmün varlığı illetin varlığına

⁴¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 107, 135

⁴¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, II, 6-9

⁴¹⁹ Cessâs, *Fusûl*, II, 22; Boynukalın, “Tetavvuri mefhumi'l-beyân inde'l-usuliyîn”, MÜİFD, s.208-218

⁴²⁰ Cessâs, *Fusûl*, IV, 7-8

⁴²¹ Cessâs, *Fusûl*, IV, 9

bağlanmıştır. Ancak bu yargı akli istidlâllerde geçerli ve makbuldür. Şer‘î illetlerde ise bu yargı geçerli değildir. Çünkü şer‘î illetler,⁴²² emâre ve işaretlerdir. Emâreler de mucib değildir.⁴²³

İlet ile delil birbirleri ile ilişkili kavramlar olup ikisi arasındaki farkı, var olma(hâdis) üzerinden şöyle ifade edebiliriz: Cismin hâdis olan şeylerden ayrı olmasının imkânsızlığı, onun hâdis olduğunun delili olup hâdis oluşunun illeti değildir. Zira hâdis olma, var edeni gösterdiği için onun delilidir. Sonradan olma onu yaratanın illetidir denilmez. Delilin işlevi, kendisi üzerinde akıl yürüten ve düşünen kişiyi, medlûlünün bilgisine ulaştırmasıdır. Yoksa delil bizzat medlûlün kendisinde etki etmez. Oysaki illet var olanın kendisinin varlık sebebidir. İlet olmazsa varlık, olması gerektiği şekilde olmayacaktır. İlet bazen delil anlamına da gelmektedir. Çünkü illet varlığın bizzat kendisini göstermektedir. Onun üzerinde düşünmekle illetin varlığına ulaşılmaktadır. Bundan dolayı her illet delil iken her delil illet değildir.⁴²⁴

Cessâs, **istidlâli** şöyle tanımlamaktadır. İstidlâl “*medlûlün bilgisine ulaşmak için delilin delâletini talep etmek ve onun üzerinde düşünmek*” anlamına gelmektedir. İstidlâlin iki çeşidi vardır: Birinci çeşit, medlûlün bilgisine ulaştıran istidlâldir. Cessâs’a göre bu tür istidlâl, akli deliller üzerinde düşünüp tefekkür etmekle olur. Ayrıca tek bir delâleti olan hadislerin hükümlerinin delâletini bilmek de bu kabilden olduğu için ilgili anlamın tespit edilmesi zorunludur. Bu zorunluluğu aklın zorunlu bir sonucu yani düşünerek varılabileceği bir sonuç olarak gördüğünden dolayı böyle bir hükme gitmiştir.⁴²⁵

İstidlâlin ikinci anlamı ise şöyledir: *Matlubun gerçek bilgisine ulaştırmaktan ziyade onun hakkında zann-ı galibe ulaştıran istidlâldir.* Bu istidlâl ictihâd yolu ile ulaşılan hükümlerde kullanılmaktadır. İctihada dayanan bir istidlâl olduğu için hakikatine isabet etmekle mükellef değiliz. Ancak Allah istidlâl yapılan konu hakkında kesin bilgi ifade eden bir delil sunması durumunda istidlâle konu olan meselenin hakikatine ulaşmakla mükellef olmuş oluruz. İkinci tür istidlâl çeşidi kesin bilgiye götürmemekle beraber onun delil diye

⁴²² İlet isimlendirmesi hastalığa benzemesinden dolayı verilmiş bir isimdir. Hastalık nasıl kişinin bünyesinde değişikliklere neden oluyorsa aynı şekilde illet de hüküm ve vasıflarda değişikliğe neden olduğundan dolayı böyle bir isimlendirmeye gidilmiştir. Bkz. Cessâs, *Fusûl*, IV, 9

⁴²³ Cessâs, *Fusûl*, IV, 9

⁴²⁴ Cessâs, *Fusûl*, IV, 9

⁴²⁵ Cessâs, *Fusûl*, IV, 9-10

isimlendirilmesi mecazîdir. Çünkü delil ile medlûl arasında akli bir zorunluluk vardır. Bu zorunluluğun olmadığı ictihadi hükümlerde istidlâl/delil kelimelerini kullanmak bunların hakiki anlamlarından ziyade mecazî anlamda kullanımlarını gerektirmektedir. İctihadi konularda yapılan bu çabaya delil denilmesi onun akli delillere ve kesin bilgiye götüreceği Allah tarafından bildirilen delillere benzemesinden dolayıdır.⁴²⁶

İstidlâli bu şekilde sunan Cessâs, devamında kıyasın da iki türü olduğunu söylemektedir. Birinci tür akli (hakiki) illetler vasıtasıyla kendisine kıyas edilen mesele hakkında hüküm vermeyi ifade etmektedir. İkincisi ise hadiselerin hükümlerini ya naslardaki ya ittifak noktalarındaki ya da bunlar dışında başka yerlerdeki asıllara dayandırmayı ifade etmektedir.⁴²⁷

Cessâs'ın yapmış olduğu istidlâl ile kıyas tanımlarına baktığımız zaman ikisinin iç içe geçen kavramlar olduğu görülecektir. İstidlâlin birinci kısmı salt akli hükümlere dayanıp aklın yapmış olduğu istidlâl işlemi sonucunda delil ile medlûl arasındaki akli zorunluluğu ifade ettiği gibi kıyasın birinci türü de akli illetlere dayanarak kendisine kıyas edilen mesele hakkında zorunlu hüküm vermeyi ifade etmektedir. Her ikisi de akli çıkarıma dayanmaktadır ve hareket noktaları aklın zorunlu bir anlam ifade etmesidir. Ayrıca her ikisinin ifade ettiği bilgi değeri aynı olup kat'îdir. Bundan dolayı birinci kısma Allah tarafından illet yönü ve illet oluşu belirtilen deliller vasıtasıyla yapılan istidlâl de kesinlik bildirdiği için birinci kısma dâhil olur ve onu bilmekle mükellef olmuş oluruz. Kısacası her ikisinin birinci türleri aklın yapmış olduğu bir işlemi ve bunun zorunlu sonuç doğurmasına dayanmaktadır. Buradaki illet hakiki olduğu için illetin bulunduğu her durumda medlûl de bulunmak zorundadır.

Kıyas ile istidlâlin ikinci türlerinde de aynı durum söz konusudur. Her ikisi de akli bir çıkarıma dayanmaktan ziyade bir nass veya onun yerine kaim olan bir asla dayanmaktadır. Ayrıca her ikisi de ictihadi olduğundan dolayı kesin bilgi ifade etmekten ziyade zann-ı galib ifade etmektedir. Buradaki illet de şer'î bir illet/delil olduğu için onun bulunduğu her durumda hükmün bulunması zorunlu değildir.

⁴²⁶ Cessâs, *Fusûl*, IV, 10

⁴²⁷ Cessâs, *Fusûl*, IV, 10

İstidlâl ve kıyasla bağlantılı olan bir diğer kavram ise icthad kavramıdır. İctihad sözlük anlamı itibari ile *müctehidin maksadına ulaşmak için gösterdiği çabayı* ifade eder. İstilahî anlamı ise *Allah'ın hükmünü bildirmediği konularda zann-ı galib oluşacak şekilde yapılacak çabayı* ifade etmektedir. İctihad, kesin bilgi ifade eden delilin bulunmadığı konularda söz konusu olduğu için hakikatine isabet etme zorunluluğu yoktur. Ancak müctehidin zann-ı galibi elde edecek kadar çabalaması zorunludur ve bununla mükelleftir.⁴²⁸

İctihad şeriat dilinde üç anlamda kullanılmaktadır.⁴²⁹

1-İstinbat edilmiş veya mansus bir illet ortaklığı sebebiyle asıldaki hükmü fer'î taşıma anlamındaki icthad, terim anlamında kıyası ifade etmektedir. Kıyasın icthad diye isimlendirilmesi illetin hükmü zorunlu olarak ifade etmemesinden dolayı çabalamayı gerektirmesinden ve zanna ulaştırmasından dolayıdır.⁴³⁰

2-Fer'î meseleyi asıldaki hükme kıyas edebilecek bir illet ortaklığı olmaksızın oluşan zann-ı galib icthadı. Kâbe'nin karşısında olmayan kişinin kible yönünü tayin etmek için gösterdiği çabayı örnek verebiliriz. Cessâs bu örnek dışında, kadının nafaka miktarının tespiti, ihramlı iken avlanma durumunda kesilecek ehli hayvanın tespiti, helak olmuş olan kıyemi malların miktarını tespiti için gösterilen çabaları bu kabilden icthad kapsamında değerlendirmektedir.⁴³¹

3-İstidlâl bi'l-usûl (asıllarla istidlâl) anlamındaki icthad. Cessâs bu türün Kerhî'den geldiğini ve onun anlayışına göre açıklayacağını ifade etmektedir. Ancak bununla beraber bu türü açıklamaktan ziyade salt örnekler vermektedir. Bundan dolayı mâhiyetinin ne olduğu tartışılmıştır. Bu bağlamda zikretti örnekler şunlardır:⁴³²

⁴²⁸ Cessâs, *Fusûl*, IV, 11

⁴²⁹ Cessâs, yeni meselelere hüküm aranırken icthadı temel bir konuma yerleştirmektedir. Ona göre yeni meselelerin hükümlerini bulmak için icthad ve onun kısımları ile tek bir manayı ifade eden nasların manalarını genişletilmesi olmak üzere iki yol vardır. Bkz. Cessâs, *Fusûl*, IV, 17-20, 217

⁴³⁰ Cessâs, *Fusûl*, IV, 11-12. Cessâs, Kerhî'nin kıyası temellendirirken Cüveynî'nin de çokça dile getirdiği her meselede Allah'ın hükmü bulunma zorunluluğu ve bunun sadece naslar ile çözülememesi meselesini incelemektedir. Sınırsız yeni meseleler için ilk önce nassa, bulunamadığı zaman kıyasa gidilir. Kıyas ve genel ilke bağlamında maslahattı bildirilen illetlerin de akıl ile varılabilecek hükümlerden ziyade şeriatın bildirmesi ile bilinebileceğini ifade etmektedir. Bkz. Cessâs, *Fusûl*, IV, 75-76,140; Duman, *İllet Tartışmaları*, s.34

⁴³¹ Cessâs, *Fusûl*, IV, 12

⁴³² Cessâs, *Fusûl*, IV, 217-218

Hız. Peygamber, köpeklerin artık suyunun necis olduğunu ve bundan dolayı yaladıkları kapların yıkanması gerektiğini söylemiştir. Genel kaideler arasında yani asıllar arasında necaset olmaksızın kapları yıkamanın teabbüd olduğunu bildiren herhangi bir asıl yoktur. Bu aslın altına giren bir durum olmadığına göre necasetten dolayı yıkanmanın emredilmiş olduğu sonucu çıkartılmaktadır. Ayrıca Hız. Peygamberin sözlerinde tuhur (temizlik) kelimesini kullanmış olması bunun necaset olmasını zorunlu kılmıştır. Aksi takdirde dinde buna tuhur denilmezdi. İşte bu anlamda genel kaideler vasıtasıyla bir hükmü elde etme ameliyesine istidlâl bi'l-usul denilmektedir.⁴³³

Bir fiilin hükmü sabit olup onun benzeri bir fiil ona ilhâk edildiğinde bu ilhâk işlemi olmaksızın da fiil var olabilmektedir. Bu işlemde de asıl kural esas alınır. Örneğin bir rekâtın çoğunluğunda imâma yetişen müdrik kişi rekâtın tamamını yapmış sayılır. Câiz olduğundan dolayı da kıldığını rekât olarak sayması ve onun üzerine namazın geri kalan rekâtlarını bina etmesi sahih olmaktadır. Ancak fiillerin az bir kısmına yetişmişse rekâtı kılmış sayılmaz. Örneğin Cuma vakti iftitah tekbirinden sonra cemaat namazdan ayrılır ve imâm tek başına kalırsa Ebû Hanife'ye göre imâmın namazı sahih olmaz. Cemaat iki secde kılındıktan sonra namazdan ayrılırsa imamın namazı geçerli olur. Birinci durumda fiillerin çoğu yerine getirilmediği için sahih olmazken ikincisinde çoğu yapıldığı için sahihtir. Aynı durum hac için de geçerlidir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta bu işlemi yapmak için her iki fiilin de aynı cinsten olması gerektiğidir. Fiiller aynı cinsten olduktan sonra çoğu tamamı hükmünde olabilmektedir.⁴³⁴

Nikâh bazı şeyleri yasakladığı gibi iddet bazı şeyleri yasaklamaktadır. Kadın iki koca ile aynı anda evli olamadığı gibi koca da aynı anda iki kız kardeşi nikâhında birleştiremez. İddet durumunda da nikâhta olduğu gibi eski koca ile yeni bir kişiyle nikâhlanamaz. Kadın nasıl aynı anda iki kocayla evli olamayacağı için iddeti esnasında ikinci bir kişiyle nikâhlanamıyorsa koca da aynı akid altında iki kız kardeşi cem' edemez⁴³⁵

⁴³³ Cessâs, *Fusûl*, IV, 217-218

⁴³⁴ Cessâs, *Fusûl*, IV, 217-218

⁴³⁵ Bunlar dışında ehl-i kitabın küfründen dolayı nikâhlanması ile efendi olarak sahiplenip cinsel ilişkiye girme durumu ve dört rekâtlı bir namazda beş rekât kılma ve üzerinde bir rekât daha kılma durumlarını örnek vermektedir. Bkz. Cessâs, *Fusûl*, IV, 218-219

Yukarıda zikredilen örnekler Cessâs'ın asıllar ile yapılan istidlâl bağlamında sunduğu örneklerdir. Ancak örneklerin her biri kendi içinde ayrı bir tür asıllarla istidlâli ifade eder hüviyetindedir. Bu işlem aslında illet birliği olmaksızın iki mesele arasında aynı hükme gidilme durumunu ifade eden bir ictihad çeşididir. Burada illet birliği aranmamakla beraber müttefakün aleyh olan asıldan elde edilmiş bir kurala binaen bazı hükümlere gitmeyi ifade etmektedir. Cessâs bu tür meselelerin çoğunluğunda illet ortaklığı vasıtasıyla çözüme gidilebileceğini ama bunun ictihadın bir çeşidi olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁶

İltaş, bu tür ictihâdın bazı usûlcüler tarafından tarihsel süreçte eleştirildiğini ve sonraki dönem Hanefileri tarafından delâletü'n-nass ve delâletü'd-delâle ile bağlantılı olarak fehva'l-hitâb altında incelendiği söylemektedir. Ayrıca Cessâs'ın tanımlamadan ziyade örnekleme gitmesini bu istidlâl türünün tek tip olmaktan ziyade çeşitliliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu istidlâl türü birden çok asla dayanan, onlardan hareketle varılan bir istidlâl türüdür. İltaş, verilen örneklerin hepsinin birden çok asıldan hareketle yapılan bir istidlâl olmadığını, bazılarının şer' de veya mezhepte yerleşik bir kuraldan hareketle gidilen bir istidlâl olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷

Cessâs, istidlâl kavramının hem akli hem de şer'î bütün çabaları ifade etmek için kullanmaktadır. Bununla beraber yukarıda ifade ettiğimiz gibi delil her ne kadar zorunlu olarak medlûlü gerektirse dahi istidlâlin bir bütün olarak hem kesinlik ifade eden hem de etmeyenler için kullanımı mecazî bir kullanımdır. Zanna dayalı olduğu için de matlubu isabet etmekle mükellef kılmamıştır.⁴³⁸

IV. EBÜ'T-TAYYİB ET-TABERÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

Ebü't-Tayyib et-Taberî, h. 348 yılında Taberîstan'a bağlı Âmul'de doğdu ve fıkıh eğitimini Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Zücâcî'den aldı. Fıkıh usulü eğitimini ise Ebû İshak el-İsferâyînî'den almıştır. Aynı zamanda Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den de dersler aldı.

⁴³⁶ Cessâs, *Fusûl*, IV, 219

⁴³⁷ İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s.35-36

⁴³⁸ Cessâs, *Fusûl*, IV, 12

Birçok yere seyahat edip farklı birçok önemli âlim ve onların öğrencilerinden dersler aldı. Irak bölgesinde Şâfiî mezhebinin otoritesi haline geldi. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Sabbâğ gibi dönemin âlimlerini yetiştirdi. Bağdat Bâbüttâk ve Kerh kadılığında bulundu. Kerh kadılığı sırasında h. 450/1058 yılında vefat etti. Bağdat Şâfiî mezhebi görüşlerini aktaran ve mezhep içinde ashâbü'l-vücûh'tan sayılan bir âlimdir. Birçok eseri olmakla beraber usûl ve ta'likası en önemli eserlerindedir. Usûl eserinin bize ulaştığı şu ana kadar bilinmemektedir. Ta'likası ise bizim de bu çalışmada esas aldığımız kitabı olup Topkapı Saray Kütüphanesi III. Ahmed koleksiyonu 850 kayıtlı numarada el yazması bulunmaktadır. Bu eser Müzeni'nin fîrû fıkıh alanına dair muhtasarı üzerine yapılmış bir çalışmadır. Eserin adı yazma eserin zahriyesinde *et-Ta'likatü'l-Kübrâ* diye geçmektedir. Eser toplamda on yedi cilt olup dört cildi eksiktir.⁴³⁹

Ebü't-Tayyib et-Taberî *et-Ta'likatü'l-Kübrâ* adlı eserinin girişinde kendi usûl düşüncesini çok kısa bir şekilde ifade etmektedir. Onun istidlâl anlayışını ortaya koyabilmek adına bu varaktaki usûl düşüncesini kısaca ifade etmekte fayda vardır.

Ebü't-Tayyib et-Taberî eserinin girişinde eserinde nasıl bir yöntem takip edeceğini ifade ederken delil ve delillerin hiyerarşisi ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Bütün ahkâmın üzerinde icmâ edilen ve hakkında ihtilaf edilen olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve bütün hükümlerin bunlardan birine dâhil olmak zorunda olduğunu ifade etmektedir. Üzerinde ittifak edilen hükümler hakkında herhangi bir tartışma olmadığı için sadece bunların mahiyetini ortaya koymakla yetinmiştir. İhtilafli olan konular hakkında ise eserinde şöyle bir yöntem takip etmiştir: İlk önce kendi mezhebinin görüşünü, sonra muhalif kişilerin görüşlerini ve delillerini sonra da kendi delilleri ile muhalife verilecek cevaplar şeklinde bir sıralama takip etmiştir.⁴⁴⁰

Yukarıdaki yöntemi takip edeceğini ifade ettikten sonra hem muhalifinin hem de kendisinin delil olarak kullanabileceği argümanların neler olduğunu ve bunların ne tür kısımlara ayrıldığını sıralamaktadır. Hem kendi iddiasını delillendirmek hem de karşıdaki

⁴³⁹ Aybakan, "Ebü't-Tayyib et-Taberî", *DİA*, s.313-314; *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.228

⁴⁴⁰ Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.1^b

iddiayı çürütmek üzere kullanılabilir istidlâl kaynakları Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas, istidlâl ve istishâbü'l-hâl olmak üzere altı tanedir.⁴⁴¹

Ebü't-Tayyib et-Taberî Kur'ân, sünnet ve icmâ ile yapılacak istidlâl vecihlerini yazmış olduğu ama günümüze ulaşmayan usûl-i fıkıh eserinde zikrettiğini belirtmektedir. İcmâ ile ulemânın yeni bir meselenin hükmü üzerinde vardıkları görüş birliğini kastettiğini ve avâm kimselerin icmâ konusunda bir etkisinin olmadığını ifade etmiştir. Kıyas konusunda fer', asıl, illet ve hüküm olmak üzere dört rüknün olduğunu ifade ederek nebizin şarabın taşıdığı illeti taşıdığı için asıl olan şaraptaki hükmün fer' olan nebize de verilmesi gerektiğini kıyas yoluyla göstermektedir.

Ebü't-Tayyib et-Taberî istidlâli kendi içinde daha sonra mütekâmil halini Şîrâzî ve Bâcî'de göreceğimiz illetin sabit olması ve taksim fesâd oluşu olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sabit illet ile nebizin haramlığında müessir olan illetin şiddetli sarhoşluk (şiddet-i mutribe) olması gibi durumları kastetmektedir. Bir meyve suyu olan nebiz aslında meyve suyu olması cihetiyle helâldir. Ama ona ârız olan şiddetli sarhoşluk vasfı onu helâllikten çıkartıp haramlık hükmüne götürmektedir. Bu illetin var olmasıyla haramlık hükmü ortaya çıktığı gibi yok olmasıyla da haramlık hükmü kalkar. Bu kısım özellikle daha sonraki literatürde beyân-i illet olarak bilinen ve illet vechinin açıklanması, tespit edilmesi anlamında kullanılan türü ifade eder biçimdedir.⁴⁴²

İkinci tür istidlâl ise taksim fesâd oluşudur. Bu da hasmın kelâmında var olabilecek bütün illetleri zikrederek teker teker bunların hepsinin fesâd oluşlarını ortaya koymayı ifade etmektedir. İbn Ömer'den "Biz deniz suyu ile yapılan abdesti câiz görmeyiz" şeklinde bir rivâyet aktarılmaktadır. Ebü't-Tayyib et-Taberî bu sözü alıp fesâdü't-taksim açısından incelemektedir. İbn Ömer böyle bir sözü ya suyun çokluğundan ya tuzlu olmasından ya da durgun olmasından dolayı söylemiş olabilir. Bunu söylerken suyun çokluğuna dayanmış olması söz konusu olamaz. Çünkü suyun çokluğu, suyun temizliğinde ve kuvvetinde olumlu etkisi olup câiz olmamasında herhangi bir etkisi yoktur. İkinci şık olan suyun tuzluluğundan dolayı da böyle bir görüşe gitmiş olması da muhtemel değildir. Çünkü kuyu sularının çoğu tatlı olmamasına rağmen onlardan abdest alınabilmektedir. Ayrıca tuzlu topraklarla teyemmüm

⁴⁴¹ Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.1^b

⁴⁴² Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.1^b

almak câiz olduğuna göre tuzlu suyla abdest almak da câiz olmalıdır. Üçüncü şık olan suyun durgunluğundan dolayı da câiz olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü yağmur suyunun bir yerde toplanması gibi birçok çeşidi olan durgun sularla abdest alınabilmektedir. Deniz suyu da her ne kadar durgun olduğu söylene dahi onunla abdest almak câizdir. İşte hasmın sözlerinde illet olabilecek vasıfların hepsini zikredip bunların teker teker illet olmadıklarını ortaya koyduktan sonra kendi ifade ettiği illetin kabul edilmesi gereken illet olduğunu söylemeye fesâdü't-taksim veya taksim istidlâli denilmektedir.⁴⁴³

Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin sunumundan istidlâl ile müessir illetin tespiti ve illetin tespit yollarından biri olan sebr ve taksim denilebilecek taksim istidlâli yöntemlerini istidlâl olarak anladığı anlaşılmaktadır. Bunu ilk defa kimin ortaya koyduğu tespit edilememiş olmakla beraber Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin sonraki literatürde belirleyici bir rol oynadığı gözükmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Ebü't-Tayyib et-Taberî bu delilleri hasmın veya kendisinin ortaya attığı görüşü delillendirmek üzere tutunabileceği deliller/kaynaklar olarak ifade etmektedir. Bununla beraber şer'î nastaki hükmün tespitinde takip edilen yöntemleri de ifade etmektedir. Buna göre cedel veya bir konunun temellendirmesi esnasında tutunabilecek yöntemleri illet ve illetin tespiti olarak belirlemektedir. İstidlâlin birinci yönü müessir illetin varlığı meselesidir. Zikredilen sözde müessir illetin bulunması durumunda varlığın bir sonucu olarak hükmün bulunması ve yok olması durumunda da hükmün yokluğunu ifade etmektedir. Müessir vasıf olmak, bulunması durumunda hükmü gerektirmesi ve yokluğunda da hükmün yokluğunu gerektirmesini ifade etmektedir. Ancak müessir illetin nasıl tespit edileceği dolaylı olarak kendi içinde istidlâl etmeyi gerektirmektedir.

İstidlâlin ikinci kısmı olan fesâdü't-taksim, hem kişi hem de hasmı açısından ortaya konulan vasfın illet olup olmadığını tespit etmekle ilgilidir. Fesâdü't-taksim yukarıdaki gibi müessir bir illetin ortaya konulmadığı durumlarda söz konusudur. Müessir illet ortaya konulmuşsa ona herhangi bir itiraz yöneltmez. Fesâdü't-taksim istidlâli, illet olabilecek bütün vasıfları zikrettikten sonra hepsinin hangi yönden ve neden illet olamayacağını ortaya koyma çabasıdır. İstidlâlde bulunan kimse zikredilen sözde illet olmaya elverişli hiçbir vasfın kalmadığını ortaya koyduktan sonra kendisinin illet diye ortaya koyduğu vasfın gerçek

⁴⁴³ Taberî, *et-Ta'likati'l-kübrâ*, vr.1^b-2^a

manada illet olduğu iddiasını taşımaktadır. Aslında bu yöntem hem kelâm hem de usûlde sebr ve taksim olarak ifade edilen yöntemdir. Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin bunu kendi başına kaim ve bir hükmün dayanağı olabilecek bir kaynak olarak sunması, bizde sonraki literatürde beşinci delil olarak sunulan istidlalin temelini oluşturduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Cüveynî'nin istidlâl anlayışında istidlâlin bir parçası olarak değerlendirilen istishâbü'l-hâl delili, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin düşünce sisteminde istidlâlden ayrı altıncı bir delil olarak ele alınmıştır. Ona göre istishâb iki çeşittir.⁴⁴⁴ Bunlardan birincisi “berâet-ı zimmet asıldır” sözü gibi sahihliği salt akılla bilinenlerdir. Şeriatın mükellef kılmadığı bir şeyle kişiyi sorumlu tutmak ve zimmetini meşgul etmek bu ilkeye ters olduğu için kabul edilmez. Vitir namazının hükmü hakkındaki tartışmayı örnek verebiliriz. Bilindiği gibi vitir namazı Hanefilere göre vacib, Şâfiîlere göre sünnettir. Şâfiîler berâet-ı zimmet ilkesini işleterek şeriat sorumlu tutmadıkça kişinin mükellef kılınamayacağı ilkesini prensip edindikleri için vitir namazını sünnet olarak görmüşlerdir. Şeriatın mükellef kıldığını ifade edebilmek için delile ihtiyaç vardır. Vitir namazının vacib olduğuna dair delilin olmaması onun vacip olmadığını göstermektedir. Yapılan bu çıkarıma berâet-ı asliyye istishâbı denilmektedir.⁴⁴⁵

İstishâbü'l-hâlin ikinci çeşidi ise icmâ istishâbıdır. Ebü't-Tayyib et-Taberî, bu kısmı tanımlamaktan ziyade doğrudan örnekler üzerinden ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu kısma teyemmüm ile namaza başlayıp namaz esnasında su gören kişinin durumunu örnek olarak zikretmektedir. Âlimler teyemmümle namaza başlayan kimsenin namaz esnasında su görmesi durumunda namazının sahih olup olmayacağı ve namaza bu şekilde devam edip edemeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiîlere göre bu kişi namazını devam ettirebilirken Hanefilere göre namazdan çıkması gerekir. Özellikle icmâ istishâbını kabul edenler namazın sahih olduğunu düşünürken, sahih olmadığını söyleyenler ise icmâ istishâbını kabul etmemişlerdir. Şâfiîler bu kişinin namaza girme biçiminin sahih olduğunu ve bu sahihlik üzerinde icmâ olduğundan dolayı var olan icmâyı devam ettirdiklerini söylemekte. Sahih olduğu üzerine oluşan icmânın devam etmediğini ve namazın

⁴⁴⁴ Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.1^b-2^a

⁴⁴⁵ Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.2^a; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit*, VI, 21

bozulduğunu söyleyebilmek için bir delilin bulunması gerekir. Aksi takdirde namaz sahih ve geçerli olur.⁴⁴⁶

Hanefilerin dışında bazı Şâfîî âlimleri de şöyle demişlerdir: İcmâ bu namazın su bulunmadığı durumundaki hali üzerine gerçekleşmiştir. Su bulunması ile artık icmâ hali ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla burada bir ihtilaf olduğundan dolayı icmâ istishâbı üzerinden bu soruna çözüm üretilemez. Nitekim bu anlayış daha sonraki usûlcüler tarafından da çokça dile getirilecektir.⁴⁴⁷ İstishâbü'l-halin birinci kısmında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken ikinci kısmında ihtilaf vardır. Bu düşünce icmânın bir kere gerçekleştikten sonra devam etmesi gerektiği anlayışına dayanmaktadır.

V. İBN HAZM'IN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE İSTİDLÂL

Zahirilik düşüncesini bir bütün olarak sistematize eden İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) istidlâl anlayışını ortaya koyabilmek onun mantık, dil ve zahirilik teorisini bilmeye bağlıdır. İbn Hazm, zahir alanın tespitinde mantık ve dili merkeze koymaktadır. Ona göre kişilerin heva ve heveslerinden uzak sahih bir anlamı tespit etmek bu iki ilimden geçmektedir.⁴⁴⁸ Bu bağlamda bu iki ilme ayrı bir önem vermiş ve mantığı Gazzâlî gibi islâmî ilimlerin anlaşılmasında merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki ikisinin mantığı kullanım amaçları farklıdır. İbn Hazm mantık vasıtasıyla burhani bilgiye ulaşmayı ve burhan yoluyla yeni bilgi üretmeyi hedeflerken Gazzâlî diyalektiği yani cedeli ön plana çıkartıp var olan bilgiyi savunma amacını taşımaktadır.⁴⁴⁹

İbn Hazm, Aristo mantığını ve özellikle de kanıtlama yöntemlerini benimsemiştir.⁴⁵⁰ Onun muhataplarının tekâfü'ül-edille yani bilgilerin birbirlerine denk olup birinin diğerine tercih edilemeyeceği anlayışını benimsemelerinden dolayı Aristo mantığından bilginin sabitliği ve temellendirmesi noktasına özellikle istifade etmiş ve bu noktaya ayrı bir önem vermiştir. Bilginin sabitliği konusunda burhan merkezli bir delil anlayışı tavrını

⁴⁴⁶ Taberî, *et-Ta'likatü'l-kübrâ*, vr.2^a

⁴⁴⁷ Cüveynî ve Şîrâzî bu noktaya dikkat çekerek artık su bulunmama hali ile su bulunma halindeki icmâların farklı olmasından icmâyî devam ettirmenin anlamı kalmadığını söylemişlerdir. Bkz. Haral, *İstishâb Delili*, s.170

⁴⁴⁸ Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü" *Milel ve Nihal*, s.129

⁴⁴⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.348

⁴⁵⁰ İbn Hazm'ın Aristo mantığına karşı kendi dönemindeki dört bakış açısını sunması Aristo'nun mantık külliyatına hakimiyetin yanında dönemin bunlara bakış açısını yansıtmaya açısından da önem arz etmektedir. Bkz. Kutluler, "Bir Reddiyenin Anatomisi", *SÜİFD*, s. 29

benimsediğinden dolayı ilimlerin tertibinde geometri gibi kat'î bilimleri öncelemiştir. Bununla beraber metafizik gibi konuların da burhana dayanması gerektiğini ifade etmekte ve bunu mantık argümantasyonu üzerinden sağlamaya çalışmaktadır. O mantığı sadece bir metodolojik yöntem olarak kullanmaktan ziyade tanrının varlığının temellendirilmesi ile peygamberliğin varlığını ortaya konulması noktasında da kullanmaktadır. Ona göre mantık ve metafizik bütün milletlerin ortak olduğu ve küllîden fertlere inen bir anlayışın hâkim olduğu bilgi alanını temsil etmektedir.⁴⁵¹ Mantığın âlemin bütüncül bilgisine ve doğru ispata ulaştırın, doğruyu yanlıştan ayırmada diğer ilimlerden daha fazla yarar sağlayan bir ilim olarak görmektedir.⁴⁵²

Mantığı sadece bu alanlarda kullanmakla yetinmeyen İbn Hazm, burhan anlayışını dini bilgi alanına da taşımıştır.⁴⁵³ Dini bilgilerin burhan üzerinden temellendirilmesi gerektiğini ve bunun yolunun da mantikî burhan olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Ona göre Aristo mantığı savunduğu din ilimlerin yöntemleri ile herhangi bir tutarsızlık arz etmekten ziyade dini ilimlerde karşılaşılan problemleri çözmeye bir imkân sunmaktadır.⁴⁵⁵

İbn Hazm zahirilik düşüncesini dil alanına da taşımıştır. Onun dil teorisi Allah'ın varlıkların mahiyeti ile onların isimleri arasında kurduğu ilişkiye dayanmaktadır. Nesnelere verilen isimler ilk önce tevkifi bir biçimde bütün olarak Hz. Âdem'e verildi⁴⁵⁶ ve bu dilden diğer dillere geçişler oldu. Dilde nesne ile nesneyi ifade etmek için konulan lafız arasındaki

⁴⁵¹ Kutluler, "Bir Reddiyenin Anatomisi", s. 25-31; Din, dil ve tarih ilimleri milletlere göre farklılık arz eden ilimler iken Astronomi, Aritmetik, Tıp ve Felsefe müşterek ilimlerdendir. Ayrıca bkz. Peker, "İbn Hazm'ın ilimler Tasnifi", *UÜİFD*, s.324-325

⁴⁵² Yılmaz, *İbn Hazm'ın Düşüncesinde Mantığın Yeri*, s.10. İbn Hazm felsefe ve şeriâtın ana gayesini dünya hayatındaki erdemleri kullanarak insanın ıslah edilmesi, ahirette kurtuluşu için gerekli iyi bir yaşantıya sahip kılınması, ev ve tebâ için güzel siyaset uygulaması olarak görmektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.353

⁴⁵³ İbn Hazm mantık merkezli akılcılığını bütün konularda devam ettirmiş ve diğer mezhepleri bu ilkelere uymadıkları gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu bağlamda sihir ve keramet gibi şeyleri makul gören Eş'ârîleri eleştirmiştir. Ona göre bunlar tabiatın genel kaide ve kurallarına uymamakta ve kabul edildiği takdirde vacib, mümkün ile muhal kategorileri arasında herhangi bir farkın kalmayacağını söylemektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.350-351

⁴⁵⁴ Bu durumda mantık, gerek lafızların apaçık anlaşılması gerek hak ile batılın birbirinden temyiz edilmesi gerekse de cedel ilmini öğretmesi yönüyle, ilimle uğraşan her kişinin doğru düşünme ve ifade etme gücünü kazanabilmesinde başvurması gereken öncelikli bir ilimdir. Bkz. Altunya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü" *Milel ve Nihal*, s.127-128

⁴⁵⁵ Kutluler, "Bir Reddiyenin Anatomisi", s. 24

⁴⁵⁶ İbn Hazm, Hz. Âdem'e hangi dilin öğretildiği hususunda kesin bir bilgiye sahip olmadığını ifade etmektedir. Ona göre verilen dil tekti ve Hz. Âdem'in çocuklarının yer yüzüne yayılması ile beraber diğer diller oluştu. İbn Hazm'a göre hiçbir dilin başka bir dile karşı üstünlüğü yoktur. Bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik, eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle ilgilidir. Demir, "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl*, s.107-117

ilişki vaz' olduğu için kavramların değiştirilmesi de söz konusu değildir. Bu ilişkiyi tespit etmek zahir anlamın esas alınmasına bağlıdır. Buna göre dilde var olan ve kavranabilen nesnel bir hakikat vardır. İşte akıl, dildeki form ve özü keşfederek mantık yardımıyla gerçek maksuda ulaştırmaktadır. Allah'ın sözleri de zahiri anlam üzerinden anlaşılması gerekli olduğu için çıkarılacak batıni anlamlar kabul edilemez.⁴⁵⁷ Bu bağlamda zahiri anlamayı engelleyen teşbih ve mecazı kabul etmemektedir. Şer'î isimler ise sadece şâri' yani Allah ve Hz. Peygamber için geçerli olduğunu ve onların bu intikallerinin de teşbih veya mecazdan ziyade yeni bir vaz' işlemi olduğunu düşünmektedir.⁴⁵⁸

İbn Hazm şeriatın kaynakları olan Kur'ân, sünnet ve icmâyı diğer usûl âlimleri gibi delil olarak kabul etmekle beraber akıl ve re'ye dayanan deliller konusunda farklı bir tavır takınmıştır.⁴⁵⁹ Aklın fonksiyonunu “duyularla algılananı temyiz etmek” olarak ifade etmiştir. Aklın temyiz alanını belirlerken de özellikle dini konularda aklın helâl veya haram kılma yetkisinin olmadığına vurgu yapmaktadır. Aklın sadece dini alanda konulan hükme tabi olması ve naslarda bildiren zâhir anlama göre hareket etmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁰

İbn Hazm'a göre aklın belli oranda devreye girdiği yer nas ve icmâdan elde edilmiş ve başka şekilde yorumlanmayacak olan hükümleri ifade eden “delil” kaynağıdır. Delil, Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olan hükümlerden elde edilen mefhum ve mantûk anlamdır. Delil, nas ve icmânın yanında aklın fehm ve temyiziyle ortaya çıkan zarurî ameliyeyi ifade etmektedir. Yani aklın zaruriyet ilkesi gereği lafızda olmasa dahi onun mefhum ve mantûkundan anlam elde etme ameliyesidir.⁴⁶¹ Cabirî “delil” kavramını bir bütün olarak ifade etmek üzere “akıl” kelimesini kullanmaktadır. Kur'ân, sünnet ve icmâ birbirleri ile çelişmediği gibi Kur'ân ile akıl da çelişmez. Akıl, Kur'ân'la çelişmediği gibi Kur'ân da akıl ile çelişmez. Bilakis “Kur'ânî olan herşey aklîdir. Akli olan her şey de Kur'ânî'dir.”⁴⁶² İbn Hazm *Delil* başlığı altında ele aldığı genel ilke ve kuralları mensubu olduğu Oluşturulmuş

⁴⁵⁷ Altunya, “İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü” ,s.135-137; Kılıç, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam” s.317-318; Demir, “İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”,*Usûl*, s.107-117

⁴⁵⁸ Altunya, “İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü”, s.139

⁴⁵⁹ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.139

⁴⁶⁰ Haral, *Delil Kavramı*, s.21-31

⁴⁶¹ Haral, *Delil Kavramı*, s. 54-55; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.139

⁴⁶² Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.345-246

veya Egemen⁴⁶³ akılın ilkelerden hareket etmekle beraber Aristo tarafından sistematize edilen mantık ilkelerinden yani kısmen Grek'in genel ilke ve kurallarının bütünü anlamındaki egemen aklıdan istifade ettiği söylenebilir.⁴⁶⁴

İbn Hazm dinin tamamlanmış olduğu ilkesinden hareket ederek kıyas ve re'yi reddetmiştir.⁴⁶⁵ Ona göre her şey ya nassın bizzat kendisi ya da mefhum ve mantûku ile belirlenmiştir. Sınırlı naslar ile sınırsız olaylar çözümlenirken kıyas değil, nas ile icmâ ve bunlara dayanan delilden istifade edilmesi gerektiğini söylemiştir. Delil, kıyas gibi zannî değil kat'î bilgi ifade eder. Zaten İbn Hazm, dini konularda zanla amel etmeyi kabul etmemektedir. Kıyası kabul etmemesinin nedeni de zan ifade etmesidir.⁴⁶⁶ Ona göre kıyas Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde olmayıp hicri 2. asırda ortaya atılan ve hicri 3. asırda yaygınlaşan bir şeydir. İbn Hazm, mutlak anlamda kıyası değil fakihlerin ortaya koydukları illet birliğine dayanan fıkhi kıyası reddetmektedir. Mantıki kıyası ise kabul etmektedir. Mantıki kıyas Aristo mantığında bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme işlemi ifade etmektedir. Fıkhi kıyas ise ta'lile dayanan bir benzerlik ilişkisidir. Metnin kendisinden anlam anlaşıldığı için ta'lile gidilmez ve ta'lil olmadığı için de fıkhi kıyasa gidilemez.⁴⁶⁷ Onun kıyas eleştirisi, türler arası illet birliği vasıtasıyla yapılan geçişe yönelik olup bir bütün olarak kıyasa değildir. Çünkü o aynı tür altındaki fertler arası hükümleri birleme kıyasını kabul etmektedir. Bu kıyas türünü de Hz. Peygamber'in bir tür hakkında verdiği hükmün kıyamete kadar devam etmesi gerektiği anlayışına dayandığı için nas kaynaklı bir kıyas işlemi olarak görmektedir.⁴⁶⁸ İbn Hazm'ın fıkhi kıyası eleştirisi Aristo mantığını esas alınmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Oluşturucu Akıl: Düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirdiği, kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyettir. İnsandaki, varlıklar arasındaki ilişkilerden, herkes tarafından aynı kabul edilen küllî/tümel ve determinist ilkeleri çıkarabilme melekesidir. Oluşturulmuş Akıl: Çıkarılmamızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.18

⁴⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.18-19

⁴⁶⁵ Haral, *Delil Kavramı*, s.36-7

⁴⁶⁶ İbn Hazm'ın bu düşüncesi İbn Tûmert (ö. 524/1130) tarafından da dile getirilmiş ve hiçbir hüküm kıyas ile sabit olamayacağını söylemiştir. Bundan dolayı şer'î bir hükmü ancak asıllar ifade edebilir. Buna binaen asıllara dönme çağrısında bulunmuştur. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.355-356; Aytekin, "İbn Tûmert", *DİA*, XX, 425-427

⁴⁶⁷ İbn Hazm, Allah'ın fiillerinde ta'lil, sebep ve hikmet aramanın onun iradesine sınırlama getireceğinden dolayı kabul etmemiş ve iyi ve kötü de Allah'ın iyi veya kötü diye buyurdıklarının olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam", s.314-315

⁴⁶⁸ Haral, *Delil Kavramı*, s.38-43;

⁴⁶⁹ Tan "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkân", *Diyanet İlmî Dergi*, s.11

İbn Hazm, delil ve istidlâl ile ilgili kavramları kimi yerde tanımlamış kimi yerlerde ise zikretmekle yetinmiştir. Delili tanımlamaktan ziyade farklı formlarından bahsetmekte ve delilin bazen “burhan” bazen de “müsemmayı açıklayan bir isim”, “muradı açıklayan bir söz/ibare” olduğunu ifade etmektedir. Hücjeti de delil anlamında kullanmaktadır. İstidlâli şöyle tanımlamaktadır.⁴⁷⁰

الاستدلال: طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل انسان يعلم.

İstidlâl, *akli bilgiler ve neticeleri veya bilen bir insan vasıtasıyla delil talebinde bulunmaktır.*

Tanımda görüldüğü üzere İbn Hazm istidlâli akli çıkarım ve neticeler üzerinden tanımlayarak onun mantıktaki anlamına yakın bir tanımda bulunmuştur. Tanımdaki ikinci parça olan “bilen bir insan vasıtasıyla” kaydıyla istidlâlin *delil talep etme* anlamındaki sözlük anlamına vurgu yapmaktadır. Bu anlam iki kişi arasında gerçekleştiğinden dolayı böyle bir kayda gitmiş olması muhtemeldir. İbn Hazm istidlâl ile icthadı bir görmekte ve icthadı hakikati talep etme anlamında kullanıp talebin de istidlâl anlamına geldiğinden dolayı istidlâl ile icthadın bir olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹ Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bizim ele aldığımız ıstılahe anlamındaki istidlâl icthadın bir parçası olup bütünü değildir.⁴⁷²

İbn Hazm Kur’ân, sünnet ve icmâyı delil olarak zikrettikten sonra kendi usûl geleneğinde “delil” dediği dördüncü bir şer’î kaynak daha zikretmektedir.⁴⁷³ Şimdi onun delil anlayışı ile daha sonra oluşacak olan istidlâl anlayışları arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak onun delilden muradını kısaca ortaya koymaya çalışacağız. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi delilin dayanağı Aristo mantığıdır.

İbn Hazm “delil” diye ifade ettiği dördüncü kaynak ile nas ve icmânın dışına çıkmadığını ve kıyas ile delilin bir olmadığını ifade ederek kendi konumunu ortaya koymaya

⁴⁷⁰ İbn Hazm, *İhkam*, I, 37

⁴⁷¹ İbn Hazm, *İhkam*, II, 704, Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.89

⁴⁷² Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.89-94

⁴⁷³ İbn Hazm Kur’ân’ın mübin olmasından hareket ederek üç türlü beyanın olduğunu, bunlardan birincisinin dili bilen herkesin kolayca Kur’ân’dan anladığını, ikincisinin Kur’ân’da açık olmakla beraber açıklaması gene Kur’ân tarafında yapılan beyanlar ve üçüncüsü ise Kur’an’da bulunmakla beraber beyanı sünnete muhtaç olan beyanlardır. Dördüncü asıl olan delil ise fıkhıdaki kıyas gibi olmayıp mantıki yaklaşımlara dayanmaktadır. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.345-346

çalışmaktadır. Delilin nas ve icmâ olmak üzere iki kaynağı vardır. Nassa dayanan delilin yedi, icmâya dayananın ise dört kısmı bulunmaktadır.⁴⁷⁴

A) İcmâya Dayalı Deliller

1-İstishâbü'l-hâl: İbn Hazm, diğer usûlcülerin aksine herhangi bir konuda nass yoksa o konuda “ibâha-i asliyyeyi” değil, “tevakkuf” görüşünü benimsemiştir. Ona göre ibâha bir şer‘î hükümdür. Çünkü Allah yeryüzündeki herşeyi insan için yaratmıştır. Bu genel hitaptan sonra haramlık ancak nas ile olabilmektedir. Bu hitaba dayanarak her şeyin nastan bir hükmü olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁷⁵

İbn Hazm, istishâba ayrı bir önem vermiş ve nas ile icmâ dışında kalan sınırsız olaylara sınırlı naslar çerçevesinden cevap vermeye çalışması sonucu istishâb alanını geniş tutmaya çalışmıştır. Bunu sadece ibâha prensibi bağlamında kullanmayıp naslarda ifade edilen anlamların devamlılığını sağlamak için de kullanmıştır.⁴⁷⁶ İbn Hazm’ın delil argümanı altında ele aldığı istishâb Cüveynî’ye göre istidlâlin bir alt dalıdır. Kavramlar farklı olmakla beraber fonksiyonları birbirlerine yakındır.

2-Ekallu Mâ Kîl: Ekallu ma kîl düşüncesi icmâya dayanan diğer bir delil türüdür. Bununla özellikle ihtilaf edilen konularda icmâya ehil kişilerin ihtilaf ettikleri konu hakkında en azı üzerine varmış oldukları ittifakı/icmâyı ifade etmektedir. Örneğin bir konunun miktarı hakkında üç ayrı görüş bulunup bunların hepsinde ortak olan en az miktar üzerinde icmâ edildiği için en az ile amel etmek evlâdır.⁴⁷⁷

Bu argümanın diğer bir alanı ise lafzın ifade ettiği anlamın en azı ile yetinmektir. Yapılması istenilen fiil en az neyi ifade ediyorsa onun yerine getirilmesi, emir yerine getirilmesidir.⁴⁷⁸ Bu anlayışın devamı olarak şeriatla emredilen şeylerin en azını yerine getirmek emri yerine getirmeyi ifade etmektedir. En azını yapmakla emir yerine gelmekle beraber daha yukarısı için başka delillere ihtiyaç vardır.

3-Bir Görüşü Terk Etme Üzerine Oluşan İcmâ: İcmâ ile sabit olan bir hükmün zıddının terk edildiğine dair delili ifade eder. Herkes dedenin mirastan pay alacağı konusunda

⁴⁷⁴ İbn Hazm, *İhkam*, II, 676; Haral, *Delil Kavramı*, s. 66; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.163

⁴⁷⁵ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.163-4

⁴⁷⁶ Haral, *Delil Kavramı*, s. 98-116

⁴⁷⁷ Haral, *Delil Kavramı*, s.116-130

⁴⁷⁸ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.164

ittifak etmiş olmakla beraber ne kadar alacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu da bize dedenin mirastan mahrum bırakılmayacağı konusunda bir delil sunmaktadır.⁴⁷⁹

Bu delilin diğer bir yönü ise herhangi bir konuda farklı görüşler olmakla beraber bu görüşlerden birinin terk edilmesi gerektiğine dair icmânın oluşması durumudur. Şöyle ki, herkes dedenin pay alacağı konusunda ittifak etmekle beraber kimisi onu baba, kimisi ise kardeş olarak görüp payını ona göre belirlemeye çalışmıştır. Ama kimsenin onun mirastan pay almayacağına veya altıda birden (1/6) daha az alacağı konusunda bir görüş ifade etmemiştir. İşte bu örnekte görüldüğü üzere pay alamamasının terki üzerine bir icmâ olmuştur.⁴⁸⁰

4-Bütün Müslümanların Hükümler Karşısında Eşit Olması: İbn Hazm şeriatın kıyamete kadar baki olmasından yola çıkarak hususi olduğuna dair delil bulunmadığı sürece bütün Müslümanların hükümler karşısında eşit olduğunu ve bunun üzerinde icmâ edildiğini ifade etmektedir. Hükümler hem umum hem de aksine delil olmadığı sürece kıyamete kadar devamlıdır.⁴⁸¹ Bu da klasik anlamda bütün müslümanların şer'î bir konu üzerinde ittifak etmeleri anlamına gelmektedir. Bunun dayanağı ise dildir. Dildeki umum ifadelerin herkesi kapsamasından yola çıkarak böyle bir hükme varılmıştır.⁴⁸²

B) Naslara Dayalı Deliller

Bu kısımda sunulan çıkarımlar mantıktan alınmış ve onların şeriata uygulanmış hallerini ifade etmektedir.

1-Öncüllerde Zikredilmeyen Bir Sonuç Doğuran İki Mukaddime: İki mukaddimeyi bir araya getirdikten sonra bunlardan zorunlu bir sonuç elde etme işlemidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta iki mukaddimenin nas ile ifade edilmiş olmakla beraber sonucun bunlardan zorunlu olarak çıkartılmasıdır.⁴⁸³ Bu da bildiğimiz anlamda mantıki kıyası ifade etmektedir. Buna “Her müskir hamırdır, her hamr haramdır, öyleyse her müskir haramdır” işlemini örnek verebiliriz. Bu işlem illete dayalı olmayıp nassa dayalı bir işlem

⁴⁷⁹ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.164

⁴⁸⁰ Haral, *Delil Kavramı*, s. 131-132

⁴⁸¹ Haral, *Delil Kavramı*, s. 132-136

⁴⁸² Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.165-166

⁴⁸³ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.346

olduğundan dolayı nassa dayalı delil denilmiştir.⁴⁸⁴ Bu kısım özellikle Âmidî ile beraber istidlâlin bir türü olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸⁵

2-Belli Bir Sıfata Bağlanan Şart: Belli bir sığfata bağlanan şart, sıfâtın bulunması ile bulunur ve yok olmasıyla da yok olur. Yani hükmün bağlandığı şartın gerçekleşmesi durumunda hükmün de gerçekleşmesini ifade eder. Ancak şunu belirtmek gerekir ki hükmün kendisine bağlandığı şartın şeriat tarafından kabul edilmiş olması gerekir. Aksi takdirde nassa dayalılık söz konusu olamaz.⁴⁸⁶ Bu delilin sağladığı temel fonksiyon şartın bulunması durumunda hükmün var olması ve bunu genelleştirmesidir.⁴⁸⁷

3-Manaları Aynı Ama Lafız ve İbareleri Farklı Olan Anlatım: Bir lafızdan anlaşılın anlamın başka bir lafızla anlatılmasıdır. Yani lafızdan anlaşılın anlamın başka lafızlarla da anlaşılabilir/anlatılabilir olmasını ifade etmektedir. Şöyle ki İbrahim'in yumuşak huylu olduğu ifade edilince onun sefih olmadığını anlaşılmasını buna örnek verebiliriz. İşte İbrahim'in tek olan durumu birden çok ibare ile açıklanmıştır.⁴⁸⁸ Şunu da ifade etmek gerekir ki bu delilde lafzın delalet ettiği anlamın delaleti ile uyuşmayan anlamları nefyetme durumu söz konusudur.⁴⁸⁹

4-Taksim Delili: Bu delil istishâbın bir uzantısı olarak bir meselenin hükmü verilirken ya farz ya haram ya da mübah olduğunu ifade etme işlemidir. Haram ve mübah taksiminde ikisinden biri olmama durumunda zorunlu olarak üçüncü kısmın altına girmesini ifade eder. Bu hüküm de mübahlıktır. Yoksa fakihlerin yapmış oldukları icthadlar sonucunda varmış oldukları hükümler arasında yapılan taksimi ifade etmemektedir.⁴⁹⁰ Bu delil türü de ilk dönemlerden beri istidlâlin bir türü olarak işlenmektedir. Ancak çoğunlukla illet tespitinde kullanılırken İbn Hazm kısmen farklı bir bağlamda ele almıştır.

5-Derecelendirme Delili: Olaylar arasında bir derecelendirme varsa üstteki hükmün bir alttaki hükümden üstün olması durumunda onun da altındakinden dolayı olarak üstün olmasını ifade etme işlemidir. Ebû Bekir, Ömer'den daha faziletlidir, Ömer, Osman'dan daha faziletlidir, denildiğinde nas yoluyla zorunlu olarak Ebû Bekir'in Osman'dan daha faziletli

⁴⁸⁴ İbn Hazm, *İhkam*, II, 676; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.167; Haral, *Delil Kavramı*, s.67

⁴⁸⁵ Âmidî, *İhkam*, IV, 145-147

⁴⁸⁶ Haral, *Delil Kavramı*, s.68-70; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.167

⁴⁸⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.345-346

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *İhkam*, II, 677; Haral, *Delil Kavramı*, s.71-77

⁴⁸⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.346

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *İhkam*, II, 677; Haral, *Delil Kavramı*, s.77-83; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.167

olduğu elde edilmektedir.⁴⁹¹ Bu delil çeşidi daha sonra istidlâl bi'l-evlâ olarak nitelenecek olan istidlâle benzemektedir. Buradaki derecelendirme de mantıksal bir silsileyi zorunlu kılmaktadır.⁴⁹²

6-Aks-ı Kazâyâ: Mantıki kavram olarak aks işlemini ifade eder. İbn Hazm bunu küllî mûcibenin cüz'î mûcibe yani tümel önermenin tikele dönüşmesi olarak ifade etmektedir. Şöyle ki “her müskir haramdır” dediğimiz zaman zorunlu olarak “bazı haramlar müskirdir” sonucu çıkmaktadır.⁴⁹³ Yapılan bu işleme aks denilmektedir. Bu işlem ayrıca anlamın objeye, objenin de anlama çevrilmesi olarak da ifade edilmektedir.⁴⁹⁴

7-Birkaç Anlamı Dolaylı Olarak İçeren Lafız: Bir lafızdan onun içerdiği birçok mananın zorunlu olarak anlaşılmasını ifade eder. Örneğin “Zeyd yazıyor” dediğimizde bu sözün içine Zeyd'in yazı yazmasına ilişkin birçok durum ilgili ibareye dâhil olmaktadır. Bu ibareden Zeyd'in hayatta olduğu, yazabilen olduğu ve yazma aletlerine sahip olduğu anlamını çıkartabilmeyi örnek verebiliriz. Kısacası lafzın vaz' edildiği anlamın kendisinden ayrılamayan başka anlamları içermesi durumudur.⁴⁹⁵

İbn Hazm yukarıda saymış olduğumuz delil türlerini sonucu bir ve kat'î bilgi ifade eden deliller olarak değerlendirmektedir. Bu deliller nassa dayandığı için kat'î bilgi ifade eder. Aslında delil olarak anlatılan şeyler lafzın mefhumundan bir şekilde elde edilen sonuçlardır. Yani nassın anlaşılması ile elde edilen sonuçlardır.⁴⁹⁶

Görüldüğü üzere İbn Hazm beyanı diğer usulcülerin yaptığı gibi cüz'ü cüz'e kıyaslama işlemi olan fihhi kıyas üzerinden açıklamaktan ziyade evrensel aklın kuralları olan mantık üzerinden tesis etmeye çalışmıştır. İbn Hazm illet bulma üzerinden bir kıyas işlemine gitmekten ziyade Aristo mantığının ortaya koyduğu genel ilkeler üzerinden bir akıl yürütme işlemine gitmektedir. Bu tavır ayrıca onun zâhiri düşüncesi ile uyumaktadır. Çünkü illeti tespit meselesi kısmen batınıliğe giden bir yoldur. Onun da hem siyasi bağlamda Şî-Abbasi batınıliğine hem de epistemik olarak karşı duruşu bilinen bir gerçektir.⁴⁹⁷ Bu bağlamda daha

⁴⁹¹ İbn Hazm, *İhkam*, II, 677, Haral, *Delil Kavramı*, s.83-84; Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.168

⁴⁹² Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.346

⁴⁹³ İbn Hazm, *İhkam*, II, 677,

⁴⁹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.346

⁴⁹⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.346

⁴⁹⁶ Tan, *İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.168

⁴⁹⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.339-346, 353

sonra Cüveynî ile beraber istidlâl başlığı altındaki külliyet anlayışına zemin hazırladığı ifade edilebilir.

İbn Hazm kıyas karşıtı tavrını sadece fıkıh alanı ile sınırlı tutmayıp dil alanına da taşımaktadır. Dilde kıyası kabul etmemekte ve nahvi illetleri reddetmektedir.⁴⁹⁸ Bundan dolayı nahvi Arapçanın düşünce yapısı olarak görmemektedir. Onun için asıl olan mantiki düşünmedir.⁴⁹⁹ Ayrıca onun “mantığı bilmeyen iki kişi arasında fetva veremez” görüşü mantığa verdiği önemi göstermesi açısından kayda değerdir. Çünkü mantık bilmeyen sözün sınırları, terkihini, önermelerini ortaya koyarak burhanı oluşturamaz.⁵⁰⁰

VI. EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), usûl düşüncesini temellendirirken şeriati üç temel delile dayandırmaktadır. Bunlar; asıl, mefhumü’l-asl ve istishâbü’l-hâldir.⁵⁰¹ Asıl, Kitap, sünnet ve icmâdan oluşmaktadır. Kitap mufassal ve mücmel olmak üzere ikiye ayrılırken sünnet Hz. Peygamberin bizzat kendisinden almak ve haberleri vasıtasıyla almak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁰² Mefhumü’l-asl, mefhumü’l-hitâb, delilü’l-hitâb ve ma‘ne’l-hitâb kısımlarından oluşmaktadır. İstishâbü’l-hâl ise berâet-i zimmet ve icmâ istishâbı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁰³

Ferrâ, diğer birçok âlim gibi istidlâl ile bağlantılı olan kavramları açıkladıktan sonra istidlâli tanımlamaktadır. Açıklanan kavramlardan biri delildir. Delil; *matluba ulaştırın müşşid/rehber* anlamına gelmektedir. Delil, Allah’ın kelâmı gibi kadîm olabileceği gibi Hz.

⁴⁹⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.347

⁴⁹⁹ Bilindiği gibi Ebu Said es-Sîrâfî (ö.368/979) Metta b. Yunus ile lafız-mana ilişkisini dil mi yoksa mantık mı daha iyi sunar tartışması yapmış ve dilin yani Arap İslâm kültürünün mantığı yani Yunan kültürüne üstün geldiği söylenmektedir. es-Sîrâfî, nahvi Arap dili düşüncesinin esasları olarak görüp yani mantığın görüşü fonksiyonun nahiv tarafından görüldüğünü savunmaktadır. İbn Hazm ise bu tartışmada nahvin hitabet için gerekli olduğunu ama düşüncenin sağlamlatırılması ve korunması için mantığın zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Tüccar, “Ebû Saîd es-Sîrâfî”, *DİA*, XXXVII, s.264-265; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.347

⁵⁰⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.347

⁵⁰¹ Bu üçlü ayrımı daha sonra hem Bâcî hem de Ferrâ’nın öğrencisi Kelvezânî’de (ö. 510/1116) görmekteyiz. Ancak her ikisi de Ferrâ’nın mefhumü’l-asl diye ifade ettiği kavramı “ma‘kulü’l-asl” diye ifade etmişler. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhid*, I, 6

⁵⁰² Ferrâ, *el-Udde*, I, 71-72

⁵⁰³ Şîrâzî’de vitir namazını berâet-i zimmet ekseninde ele alınırken “Şafîi biri sorsa” derken Ferrâ “Hanbeli biri sorsa” diye önermeyi kurmaktadır. Bkz. Ferrâ, *el-Udde*, I, 72-73

Peygamberin sözleri gibi muhdes de olabilir. Ayrıca ma'dûm ve mechûl olabildiği gibi ma'lûm (kat'î) ve maznûn (zannî) da olabilmektedir.⁵⁰⁴ Hücet ve burhan kelimeleri de delil anlamına gelip kat'îyyet ifade ederken⁵⁰⁵ emâre ise kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî delil anlamına gelmektedir.⁵⁰⁶

Ferrâ, istidlâlin mutlak sözlük anlamı olan *delili talep etmek* anlamını vermektedir. Başka bir yerde ise nazar ve istidlâlî şöyle tanımlamaktadır: “*Ya ilk düşünmeyle ya da tefekkür sonucu elde edilen bilgidir.*”⁵⁰⁷ Bu kullanımlarla beraber özellikle Ebû't-Tayyib et-Taberî'den beri görmeye başladığımız ve ondan sonra Bâcî ve Şîrâzî ile devam edecek olan kıyastan sonra istidlâl kısımlarını ele alma anlayışı Ferrâ'da da göze çarpmaktadır. Onun istidlâl çeşitlerini açıklamadan önce kıyas taksimine kısaca bakmak gerekir.

Ferrâ, kıyası temelde vâzih ve hafî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Vâzih kıyası, aslın manasının bütünüyle fer'de bulunması olarak ifade ederken hafî kıyası, şebih yönünün galebe çalmasıyla varılan kıyas işlemi olarak belirtmektedir. Şöyle ki bir mesele hakkında helâl ve haram kılıcı iki aslın bulunması durumunda meselenin birine birden çok vasfında benzemesi neticesinde kendisine verilen hükmü ifade etmektedir. Bu da kendi içinde vasıflarda benzerlik ile hükümde benzerlik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁰⁸

Ferrâ, kıyâsü'l-usûl (asıllar/genel kaide kıyası) adında başka bir kıyas türünden daha bahsetmektedir. Bu kıyas çeşidi de bir mesele hakkında bir aslın haramlık, birden çok aslın da ibâha ifade etmesi durumunda birden çok aslın hükmüne gitmeyi ifade etmektedir. Buna şöyle bir örnek verilmiştir: Bir kişi karısını bir talakla boşasa ve kadın başkasıyla evlenip tekrar boşansa ilk kocasıyla tekrar evlendiğinde ilk kocasından kaç talakla boşamışsa geriye üçe tamamlanacak şekilde talak hakkı kalmıştır. Ama Ebû Hanife'ye göre kadının başka biriyle evlenmiş olması talakları sıfırlamakta ve ilk kocayla evlenmesi durumunda üç talak baştan başlamaktadır. Ebû Hanife bu hükme giderken meseleyi sadece üç talakla boşanmış kadına benzeterek yani tek bir asla dayanarak bu hükme varmıştır. Ama diğer mezhepler üç asla

⁵⁰⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 131-132

⁵⁰⁵ Kimilerine göre hücet ile burhan iddianın sıhhatine delâlet eden durumlar olduğundan dolayı bütün deliller hücet olamaz demişlerdir. Bkz. Ferrâ, *el-Udde*, I, 133

⁵⁰⁶ Ferrâ, *el-Udde*, I, 135

⁵⁰⁷ Ferrâ, *el-Udde*, I, 82

⁵⁰⁸ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1325-1329

dayanarak böyle bir hükme gittiklerini söylediklerinden dolayı onların görüşleri tercihe daha layık görülmüştür.⁵⁰⁹

Ferrâ, kıyâsü'l-cins adında başka bir kıyas çeşidinden daha bahsetmektedir. Buna göre hükmü bilinmeyen mesele temizlik konusuyla ilgiliyse bağlantı kurulacak meselenin de namazdan veya zekâttan ziyade temizlik cinsinden olmasının daha evlâ olduğu anlayışını ifade etmektedir. Bu tür kıyasda cins önceliği durumu vardır.⁵¹⁰ Bu kıyas türü de şebek kıyasının bir devamı niteliğinde gözükmektedir. Şimdi kıyas bahsi sonrası kıyasın tamamlayıcı unsurları olan ama kıyas denilmekten ziyade istidlâl başlığı altında incelenen istidlâl türlerini incelemeye geçebiliriz.

1-Aks İstidlâli: Aks istidlâli tard gibi sahih bir istidlâl türüdür. Buna göre illetin tersinden hareketle illetin sahihliğini ortaya koyma işlemi ifade etmektedir. Buna balık kanının temiz olduğuna kanının yenilmesi vasıtasıyla istidlâlde bulunmayı örnek olarak zikredebiliriz. Kanının yenilebilmesi onun temiz olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim kanı helâl olmayan diğer yenilebilir hayvanları incelediğimizde kanla beraber bunların yenilmesinin câiz olmadığını ama balıkta bunun câiz olduğunu görmekteyiz. Başka bir örnek ise son iki rekâta zamm-ı sure okumanın sünnet olmayışıdır. Eğer sünnet olsaydı onların cehri olarak okunmasının da sünnet olması gerekirdi. Çünkü ilk iki rekâta onları okumak sünnet olduğu gibi cehri okumak da sünnettir. Aynı şekilde ilk oturuşta salât u selam getirmek sünnet değildir. Şâyet sünnet olsaydı dua getirmek de sünnet olurdu. Nitekim son oturuşta salat nasıl sünnetse aynı şekilde dua da sünnettir. Aks istidlâli bu akıl yürütme sonucu hükme ulaşma ameliyesini ifade etmektedir.⁵¹¹

2-Taksim İstidlâli (İstidlâl bi't-Taksim): Taksim istidlâli sahih bir istidlâl türü olup bir meselede birden çok kısım/illetin bulunması durumunda istidlâl işleminde bulunan kimsenin bütün vecihleri zikredip bunları teker teker yanlışlaması sonucu ya kendi söylediğini doğru olarak sunması ya da zikredilen vecihlerden sadece birinin doğru olduğunu ortaya koyma işlemi ifade etmektedir. Buna şöyle bir örnek verilmiştir: Buğdaydaki fazlalığın haram olması ya ölçü (mekîl) ya yenilebilir olması (me'kûl) ya da kût olmasından

⁵⁰⁹ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1329-1330

⁵¹⁰ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1330-1331

⁵¹¹ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1414-1415

kaynaklanmaktadır. Her birinin neden olmadığını zikrederek asıl olanın ölçü olduğunu ortaya koyma işlemine taksim istidlâli denilmektedir. Bu istidlâlin temelinde her bir olayın bir hükmü olması gerektiği anlayışı yatmaktadır. Eğer bütün vecihler reddedilirse hüküm çözümsüz kalacaktır ki bu da genel düşünceye uyuşmamaktadır.⁵¹²

3-Evlâ İstidlâli (İstidlâl bi'l-Evlâ): Fer' meselede asıl meselenin hükmünün evleviyetle bulunma halini ifade eder. Bu yargıya varmak için yapılan çabaya istidlâl bi'l-evlâ denilmektedir. Kısasta kadın ile erkek arasında canda kısasa gidilmesinden bundan daha düşük derecedeki organlar arası yaralamalarda kısasa gitmenin evleviyetle gerekli olması durumunu ifade etmektedir.⁵¹³

4-İstidlâl bi'l-Kirân: Bir cümlede zikredilen birden çok ibarenin birbirlerine karineler vasıtasıyla atfedilip hepsine aynı hükmün verilmesi işlemine istidlâl bi'l-karân denilmektedir. ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ âyetinde biriniz ayakyolundan gelirse veya kadınlara dokunursa ibarelerinin aynı bağlamda zikredilmiş olmasından yola çıkılarak hepsinin abdesti bozduğuna işaret ettiği hükmüne varma işlemine istidlâl bi'l-karân denilmektedir. Ferrâ, bunu câiz olarak görmüş olmakla beraber ihtilâflı olduğunu söylemiştir.⁵¹⁴

VII. EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İSTİDLÂL

Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö.476/1083), Şâfiî usûl düşüncesinin gelişiminde önemli katkıları olan âlimlerden biridir. Hem usûl hem de fûrû' fıkıhla ilgili yazdığı eserlerle fıkıh ilmine çok büyük katkılar sağlamıştır. Usûl alanında yazdığı *el-Lüma'* ve onun şerhi olan *Şerhü'l-Lüma'* bu çalışmada esas aldığımız iki eseridir.

Şîrâzî'nin deliller hiyerarşisine göre bir olayın hükmü ilk önce Kitap ve sünnetin zâhirinde yoksa onların mefhum ve mantûkunda aranmalıdır. Sonra Hz. Peygamber'in fiillerinde yoksa âlimlerin icmâsında ve daha sonra genel kaide ve kıyasta aranmalıdır. Genel kaidelerin herhangi birine dâhil olma durumunda illet tespitine geçilir. İlet tespitinde de aynı

⁵¹² Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1415-1417

⁵¹³ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1417-1419

⁵¹⁴ Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1420-1423

hiyerarşi takip edilir. Bütün bu çabadan sonra hala hükmü bulunamadıysa mesele akli hükmü üzerine terk edilir.⁵¹⁵

Şîrâzî, istidlâl kavramını sözlük anlamında çokça kullanmaktadır. Bunun yanında istidlâl terim anlamını diğer usûlcülere nispeten daha geniş bir şekilde kıyas bölümünün içinde ele almış ve tartışmıştır.⁵¹⁶ Şîrâzî'nin istidlâl kullanımından önce onun kıyasla ilgili yapmış olduğu taksimatı zikretmekte fayda vardır.

Şîrâzî, kıyası “*aralarındaki illet birliğinden dolayı fer‘ bir meseleyi asla hamletmek*” şeklinde tanımlamıştır. İmâm Şâfi‘nin kıyası ictihada eşit görme görüşünü eleştirmekte ve ictihadı “*müctehidin hükmü ortaya koymak için gösterdiği çabanın tümü*” olarak tanımlayarak ictihad ile kıyasın farklı olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹⁷

Şîrâzî kıyasın akli hükümleri elde etmenin zorunlu bir yolu olduğunu ifade etmiştir. Çünkü birden çok görüşün öne sürüldüğü akli konularda görüşler arasında ayıklama ancak akıl ve istidlâl ile söz konusu olabilmektedir. Akli konularda bir yol olan akıl/kıyas şer‘î konularda da bir yoldur. Ancak akli hükümlerde olduğu gibi geçerliliğini akıldan değil şeriatın alır. Yani aklın şer‘î hükümlerde geçerli olduğunun delili şeriatın kendisidir. Buna karşı çıkanlar olmakla beraber Şîrâzî aklın/kıyasın şer‘an geçerli bir yöntem olması gerektiğini, aksi takdirde helâllik ve haramlık arasında herhangi bir farkın kalmayacağını belirtmektedir.⁵¹⁸

Şîrâzî kıyasın alanını belirlerken Hanefiler gibi had, kefâret, miktarı, zamanı ve sayısı belirlenmiş olan hükümlerin olmaması gibi herhangi bir şart koşmaksızın illetin tespit edilebilir olmasını yeterli görmüştür.⁵¹⁹ Ayrıca tespit edilen illetin illet olduğunu gösteren delilin olması gerekir.⁵²⁰

⁵¹⁵ Şîrâzî, *Lüma‘*, s.249-250; *Şerhü'l-lüma‘*, s.1001-1004

⁵¹⁶ Şîrâzî, *Lüma‘*, s.210; *Şerhü'l-lüma‘*, s.815

⁵¹⁷ Bu tanım kıyası içermekle beraber kıyas dışındaki mutlakı mukayyede hamletmek ve amm lafız ile has lafzın tertibi gibi başka işlemleri de içerdiği için aynı değildir. Bkz. Şîrâzî, *Lüma‘*, s.198; *Şerhü'l-lüma‘*, s.755-756

⁵¹⁸ Şîrâzî, *Lüma‘*, s.199; *Şerhü'l-lüma‘*, s.757. Şîrâzî kıyasın zan ifade ettiğini söyleyip dinde zann ile ibâdet edilemeyeceğini söyleyenlere, kıyas ile haber-i vâhidin ifade ettiği bilgi değerinin bir olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Bkz. Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma‘*, s.780

⁵¹⁹ İleti tespit etmenin a) asılla ve b) istinbatla olmak üzere iki yolu vardır. Asılla tespit Kur‘ân ve sünnet nasları ile onların mefhum ve mantûkları ile icmâyı kapsarken istinbat yoluyla tespit te’sir ve şehâdetü'l-usûl yoluyla illet tespitini içermektedir. Te’sir ile illet tespiti illet-hüküm ilişkisindeki varlık ve yokluğu ifade ederken

Şîrâzî *delâlet ve illet kıyası* olmak üzere iki tür kıyasın olduğunu söyler. İlet kıyası; *asıldaki hükmü fer' meseleye illet birliğinden dolayı götürmektir*. Bu kıyasta illetini ve hüküm vechini bildiğimiz ve illetini bilmekle beraber hüküm vechini bilmediğimiz illetler olmak üzere iki tür illet vardır. Birincisine içki içmenin haramlık illetinin nasta açıkça bildirilmesini, hükmün vechi ise insanlar arasında kinin, düşmanlığın ve Allah'ın zikrinden uzaklaşmanın olduğunu ifade edebiliriz. İkincisine de âlimler tarafından yenilebilir madde veya ölçü olarak belirlenen ribânın illetini bilmekle beraber neden yenilebilir madde ya da neden ölçü olduğunu bilmediğimiz illetleri örnek verebiliriz. İlet kıyası kendi içinde *celî* ve *hafî* olmak üzere ikiye ayrılır. Celi kıyas *illeti ya nasla belirtilmiş ya da ilk bakışta üzerinde fazla düşünmeksizin anlaşılan kıyastır*.⁵²¹ Hafî kıyas ise *illeti ictihad ile tespit edilen kıyastır*. İletinin açıklık ve kapalılık dereceleri dayandığı delile göre farklılaşabilmektedir.⁵²²

Delâlet kıyası ise *illet birliği olmaksızın illete delâlet eden bir manadan dolayı asıl hakkında verilen hükmün fer' hakkında da verilmesidir*. Bu tür kıyasta illet birliği olmamasına rağmen illete delâlet eden manada birlik olduğu için kıyas işlemine gidilebilmektedir.⁵²³ Delâlet kıyası kendi içinde üçe ayrılır: 1- Hükmün özelliklerinden biriyle hükmün varlığına hükmetmek. Buna binek hayvanı üzerinde nafîle olmasından dolayı özürsüz yapılabilen secdeden yola çıkarak tilavet secdesinin de yapılabildiğini, dolayısıyla “nafiledir” diyebilmeyi örnek olarak verebiliriz. 2- Bir mesele hakkında verilen hükmü benzer meseleye de vermek. Örneğin zekât vermesi vacip olan kişiye öşür, öşür vermesi gereken kişiye zekâtın vacib olması gibi. 3- Şebeh kıyası. Bu da kendi içerisinde a) hükme delâlet eden benzerlik ve b) salt benzerlik ilişkisi olmak üzere ikiye ayrılır. Salt benzerlik ise ya hükmen ya da sureten olabilir.⁵²⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Şîrâzî diğer usûl âlimleri gibi istidlâli “*delil talep etmek*” olan sözlük anlamında çokça kullanmaktadır. Ayrıca Şîrâzî, istidlâli genel anlamda *bir hükme varmak için düşünmek, fikretmek* anlamında da kullanmaktadır. Özellikle kıyas

şehâdetü'l-usûl yöntemi ise delâlet kıyası yöntemini içermektedir. Bkz. Şîrâzî, *Lüma'*, s. 223-230; *Şerhü'l-lüma'*, s.850-857

⁵²⁰ Şîrâzî, *Lüma'*, 202-203; *Şerhü'l-lüma'*, s.791

⁵²¹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.799-804

⁵²² Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.804-806

⁵²³ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.606-607

⁵²⁴ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.609-612

bölümünde nazar ve istidlâl ile şâhit vasıtasıyla gâibe ulaşmak tarzındaki genel düşünme biçimi için kullanılmaktadır.⁵²⁵

Şîrâzî, istidlâl ile kıyası iç içe geçmiş bir bütünün parçaları olarak gördüğü için kıyas türlerini açıkladıktan sonra doğrudan istidlâli anlatmaya başlamış ve ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmiştir: “İstidlâl de kıyas çeşitlerinin bir uzantısıdır.”⁵²⁶ Kıyas ile istidlâl arasındaki ilişki ağını bu şekilde ifade ettikten sonra Hanefilerin istidlâl ile kıyas arasında yapmış oldukları ayrıma dikkat çekmekte ve Hanefilerin istidlâl anlayışını şöyle açıklamaktadır: “Onlar istidlâl ile kıyası birbirinden ayırdılar ve istihsanın olduğu konuya kıyasın girmesini câiz görmemekle beraber istidlâlin girmesini câiz gördüler.” Şîrâzî ise kıyas ile istidlâli aynı anlamı ifade eden iki ayrı kavram olarak görmekte ve bunların birbirinden ayrıştırılmasını doğru bulmamaktadır. Şîrâzî’nin saymış olduğu istidlâl türleri ve bunların hangi kıyas türü ile ilişkili olduğunu göstermeye çalışacağız.⁵²⁷

1-İllet Beyânı İstidlâli: İllet beyânı istidlali kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi illetin zikredilmesi ile hükmün sabit olduğunu gösteren istidlâl, ikincisi ise illeti zikredip illetin yokluğunda hükmün de yokluğunu gösteren istidlâldir. *Birincisi* asıldaki hükmün illetini açıkladıktan sonra bu illetin bir benzerinin fer‘de de olduğundan dolayı hüküm birliğine gitmeyi ifade etmektedir. Buna nebbaş meselesini örnek verebiliriz: Hırsızlıkta elin kesilmesinin illeti başkasının malını almaktan sakındırmaktır. Bu durum ölünün kefeni için de geçerli olduğu için asıl olan hırsız için gerekli had, fer‘ olan nebbaş için de geçerli olmuş olur. Bu ilişki içki ile nebiz arasında da vardır. İçki asıl olup onun illeti aklı götürmesi, malı telef etmesi ve insanlar arasına kin ve düşmanlığı sokmasıdır. Aynı illet fer‘ olan nebizde de olduğu için haram sayılmıştır. *İkincisi* ise illeti zikredip illetin yokluğunda hükmün de yok olacağına hükmetmektir. Buna üç talakla boşanmış kadının nafaka durumunu örnek verebiliriz. Şöyle ki; nafakanın illeti kadının kocasının evinde olması (temkin) ve istimta‘dır. Kadın koca evinde olursa nafakayı alır, olmazsa almaz. Üç talakla boşanmış kadında istimta‘ olmadığı için yani illet bulunmadığı için nafakayı da alamaz. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu işlem illeti tek olan meseleler için geçerlidir. Birden çok illeti olan meselelerde bir illet nefyedildiği zaman diğer illet sabit olduğu için illet bütünüyle ortadan

⁵²⁵ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.760, 999

⁵²⁶ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.815

⁵²⁷ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.815

kalkmamış olacaktır ve hüküm varlığını devam ettirecektir. Şîrâzî, illet beyânı istidlâlini ve onun kısımlarını illet kıyasının bir uzantısı olarak görmektedir.⁵²⁸

2-Evlâ İstidlâli: Bu istidlâl türü, aslın hükmünü veya ona delâlet eden şeyi ya da illetin hükme uygunluğunu açıkladıktan sonra illetin daha fazlasının fer' meselede var olduğunu ifade ederek hüküm birliğine gitmektir. Buna kefareti örnek verebiliriz. Kefâretin illeti günahları silmek ve kötülükleri gizlemektir. Bu da ya öldürme ya da birşeyin saygınlığını ortadan kaldırma durumunda geçerlidir. Bu illet hataen öldürme durumunda var olduğu gibi kasten öldürme durumunda da vardır. İşte hataen öldürme durumunda olan birşey ondan daha ağır olan kasten öldürme durumunda daha evlâ olarak bulunur. Aynı durumu Hanefilerin ramazanda yemek yiyen kişinin, ramazanda cinsel ilişkiye giren kişi gibi kefareti vermesi gerektiğine dair görüşlerinde görmekteyiz. Onlar kefaretin sakındırmak ve uzak durdurmak için vaz' edildiğini ve bu illetin kasten yemek yeme durumunda da geçerli olduğunu söylemişlerdir. Yani kefaretin illetinden yola çıkarak cinsel ilişki için geçerli olan illetin kasten yemek yeme durumunda daha evlâ olarak bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Yemeğin cinsel ilişkiden daha evlâ olduğunun kanıtı ise insanların yıllarca cinsel ilişki yapmayıp dayanmalarına rağmen yemek yemeye dayanamamalarıdır. Şîrâzî bu istidlâl türünün de illet kıyasına mülhak olan türlerden görmektedir.⁵²⁹

3-Taksim İstidlâli: Bu istidlâl türü de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. *Birincisi* hükmün kendisine bağlanabileceği illetlerin hepsini zikrettikten sonra bunların hepsinin geçersiz olduğunu delillerle ortaya koyarak hasmının görüşünü çürütmektir. Buna îlâyı örnek verebiliriz. İlk önce şunu ifade etmemiz gerekir ki Hanefiler îlâda sürenin bitimiyle boşanmanın meydana geldiğini ifade ederken diğer mezhepler sürenin bitimiyle değil, kocanın talak vermesiyle veya kâdının onları ayırmasıyla îlânın sonuç doğurduğunu ifade etmişlerdir.⁵³⁰ Şîrâzî de Şâfiî mezhebinin görüşü olan îlânın bitimiyle boşanmanın meydana gelmediğini ifade ettikten sonra bunun illetini şöyle açıklamaktadır: Boşanma ya sarih ya da kinayeli ifadelerle olur. Îlânın sarih olmadığına dair icmâ vardır. Aynı zamanda kinayeli de değildir. Çünkü kinayede niyete ihtiyaç olduğu halde burada niyet yoktur. Ayrıca kinaye lafzında niyet açıkladıktan sonra boşanma gerçekleşir oysa burada lafzdan sonra bahsedebileceğimiz bir boşanma yoktur. O halde îlânın müddetinin sona ermesiyle

⁵²⁸ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.815-16; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.96-97

⁵²⁹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.816-7

⁵³⁰ Döndüren, "îlâ", *DİA*, s.61-62

boşanmanın meydana gelmemesi ne sarihtir ne de kinayedir. Örnekte görüldüğü gibi illet olabilecek vasıflar sıralandı ve her birinin geçersiz olduğu ortaya konuldu. *İkincisi* ise hükmün kendisine bağlandığı illetlerin hepsini zikrettikten sonra biri hariç diğerlerinin geçersiz olduğunu ortaya koymaktır. Böylece hüküm geriye kalan illete bağlanır. Buna örnek olarak zina iftirasında bulunan kişinin şehâdetinin kabul edilmemesini zikredebiliriz. Bu kişiye had cezası verildikten sonra şehâdeti kabul edilmez. Bu kişinin şehâdeti ya had, ya kazif ya da ikisinden dolayı kabul edilmez. Had temizleyici bir fonksiyon üstlendiği için hadden dolayı şehâdetinin kabul edilmediğini söyleyemeyiz. Her ikisinden dolayı da şehâdetinin kabul edilmediğini söyleyemeyiz. Çünkü vasıflardan her biri tek başına bu manayı ifade etmekten aciz ise ikisinin beraber olması bu acizliği devam ettirdiği için şehâdeti kabul edilmez diyemeyiz. O halde elimizde sadece kazif yani zina iftirasından dolayı şehâdetinin kabul edilmediği seçeneği kalmaktadır ki bu da taksim ile istidlâlin ikinci kısmını ifade etmektedir. Bu istidlâl türü de illet kıyasına mülhak olan istidlâl türlerinden biridir.⁵³¹ Bu işleme illetin tespiti yöntemi/ameliyesi de dinilmektedir.

4-Aks İstidlâli: Şîrâzî bu türe Şâfiîler ile Hanefiler arasında tartışmalı konulardan biri olan namazda kahkaha ile gülünmesi durumunda abdestin bozulup bozulmayacağı meselesi ile başlamaktadır. Şâfiîler namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozmayacağını söylerken Hanefiler bozacağını söylerler. Şîrâzî, kahkahanın namazda abdesti bozucu bir fonksiyonu olması durumunda namaz dışında da abdesti bozması gerektiğini, oysa namaz dışında abdesti bozmadığının bilindiğini söyleyerek onlara karşı çıkmıştır. Namaz dışında kahkahanın abdesti bozmadığı bilindiğine göre namazda da bozmaması gerekir. Çünkü namaz içinde abdesti bozan herşey namaz dışında da abdesti bozar. Aynı şekilde namaz içinde abdesti bozmayan sövme ve iftira gibi şeyler namaz dışında da abdesti bozamaz. Verilen örnekte görüldüğü gibi durumun tersinden hareketle meselenin hükmü bulunmaya çalışılmaktadır. Buna bir başka örnek olarak atların zekâtı meselesini verebiliriz. Şîrâzî “atlarda zekât yoktur” denildiğinde bu hükmün sadece eril atlar için değil dişil atlar için de geçerli bir yargı olduğunu ifade eder. Aynı durum diğer hayvanlar için de geçerlidir. Diğer hayvanlarda da bir türün erinde zekât veriliyorsa dişisinde de verilir. Burda eril için geçerli olan hükmü dişil olana verildiği için aks istidlâli yapılmış olmaktadır. Ancak bazı Şâfiî âlimleri aks istidlâli ile hükümlerin sabitliği tespit edilemediği gibi herhangi bir delil de olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.

⁵³¹ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.817-819

Şîrâzî ise aks istidlâlinin aslında delâlet kıyası olduğunu söylemiştir. Kur'ân'da da kullanılan bir yöntem olup kelâmcılar arasında çok kullanılmasına binaen “temanü‘ delili” olarak sistemleştirilmiştir. Bütün bunlardan hareket eden Şîrâzî, aks istidlâlini kabul etmekte ve onun delâlet kıyası ile yakın ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır.⁵³²

5-Asıl (Genel Kural) İstidlâli: Şîrâzî bu istidlâl türüne de Hanefiler ile Şâfiîler arasında ihtilâflı konulardan biri olan hacda niyabet yani vekillik konusunu örnek vererek başlamaktadır. Şâfiîler başkası adına yapılan haccı sahih görürken Şîrâzî, Ebû Hanife'den naklen başkası adına hac yapan kimsenin her ne kadar başkası adına ihrama girmiş ve telbiye getirmiş olsa dahi bu haccın kendisine ait olacağını ifade etmiştir. Şîrâzî bu görüşü asıllarda olmayan ve hiçbir dayanağı bulunmayan bir görüş olarak görmektedir. Böyle yapan bir kimsenin haccının câiz olmadığını söyler. Şîrâzî, Şâfiîlerden bir grup âlimin eşine zina iftirasında bulunup daha sonra eşini bâin talakla boşayan kimseden liân şartının düşeceği görüşünü zikreder ve bu görüşü kabul ettiğimiz zaman muhsan bir kimseye iftira atmış ve bunun karşılığında had veya liân tarzında bir ceza ile karşılaşmamış olacağını söyleyerek bu görüşü reddetmiştir. Bu görüş herhangi bir asla yani genel ilkeye dayanmadığı için kabul edilemez olarak görmüştür. Şîrâzî, üçüncü bir örneği Hanefî mezhebinden vermektedir. Hanefî mezhebine göre kıran haccı yapan kimsenin tek tavaf ve tek sa'y ile yetinmeyip iki tavaf ve iki sa'y yapması gerekir. Aksi takdirde bu kişi iki ibâdete niyetlenip başlamış ve bu ibâdetlerin amellerini yerine getirmemiş olurlar. Bu görüş asıllarda yani şeriatın genel ilkelerinde benzeri olmayan bir görüş olduğu için kabul edilmez. Şîrâzî, bu açıklamaları yaptıktan sonra bu tür istidlâllerin illet kıyasına mülhak olduğunu ifade etmiştir. Bu meseleleri başka olaylarla bağlantı kurarak açıklamaktadır. Örneğin, ihtiyaç olmaksızın yalan söylemeyi emretmek, diğer zamanlarda olduğu gibi ihtiyaç zamanında da haramdır. Bu mesele için herhangi özel bir delil getirilmez. Çünkü bu konuda o kadar çok asıl var ki bunlar sayılamaz ve bunların birbirlerine üstünlükleri de yoktur. Bütün bunlar bizi yalanın bütün durumlarda haram olduğu genel ilkesine ulaştırmaktadır.⁵³³

Şîrâzî'nin yapmış olduğu bu son açıklamalar ileride de görüleceği üzere Cüveynî'nin istidlâl anlayışıyla çok yakından ilişkilidir. Nitekim Cüveynî'nin genel kaide ve ma'nalara ulaşmak üzere cüz'i nasları dayanak olarak görmekle birlikte, muayyen bir nassa

⁵³² Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.819-821

⁵³³ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.821-22

dayanmaksızın ortak bütün manalar üzerinden hükme varmayı kastettiğini daha önce açıklamıştık.

Şîrâzî beşinci tür istidlâli açıkladıktan sonra Hanefî âlimlerinden bazılarının bu türe ilhâk ettiği bazı örnekleri zikretmekte ve bunların yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Şöyle ki, “çoğu hakkındaki hüküm, bütünü hakkındaki hüküm gibidir” kaidesinden yola çıkarak bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Örneğin “mesbuk kimse rekâtın çoğuna ulaştığı zaman rekâtın tamamını kılmış sayılır” kaidesinden yola çıkarak tavafın çoğunu yerine getiren kimsenin de tavafın tamamını yerine getirmiş olur sonucuna varmışlardır. Şîrâzî bu önermenin doğru olmadığını ve bu yargının her zaman geçerli olmadığını ifade ederek onları eleştirmiştir. Her ne kadar bu örnekte çoğunluk bütün yerine geçse dahi diğer genel kaideler için böyle bir hükme varamayız. Örneğin abdestin çoğu bütünü yerine geçmediği gibi namazın çoğu da bütünü yerine geçmez. O halde genel kaidelerden bazıları birtakım meseleler için geçerli iken bazıları için geçerli değildir. Bundan dolayı bütün genel kaideler hakkında genel bir kural koyup hepsinin arasını cem‘ etmeye gidilemez.⁵³⁴

VIII. BÂCÎ’NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE İSTİDLÂL

Bâcî (ö. 474/1081) Cüveynî ile aynı asrı paylaşan ve hem Doğu hem de Batı İslâm dünyasını yakından tanıyan büyük bir âlimdir. Bâcî, şeriatın asıllarını yani delillerini üçe ayırmaktadır. İlki **Asıl** olup onunla Kitap, sünnet ve icmâyı kastetmektedir. Bunların nass merkezli oluşuna veya bunlar üzerine icmâ oluşmuş olmasından dolayı asıl denilmiştir.

İkinci asıl ise **ma‘kulü’l-asl** olup kendi içinde dört kısma ayırmaktadır:⁵³⁵ 1-Lahnü’l-hitâb: Sözü ancak kendisi ile anlaşılabilceği gizli söz anlamına gelmektedir. Bu sözden anlaşılın anlam nassın bizzat kendisinde zikredilmiş gibi açık olan bir anlamdır. Bu anlam ya sözü tamamlamak üzere ya da sahih bir te’vil yapmak üzere takdir edilir.⁵³⁶ 2-Fahve’l-hitâb: Dil aracılığıyla mütekellimin kastının ne olduğu açık olan sözlerdir. Bu söz duyulduğunda anlamı hemen anlaşılabilir.⁵³⁷ 3-Hasr ile İstidlâl: Zikredilenin dışında kalandan nassın hükmünü kaldırmak, yok sayarak hükmü mansusun aleyhe hasretmek anlamına gelmektedir.

⁵³⁴ Şîrâzî, *Şerhü’l-lüma‘*, s.822-23

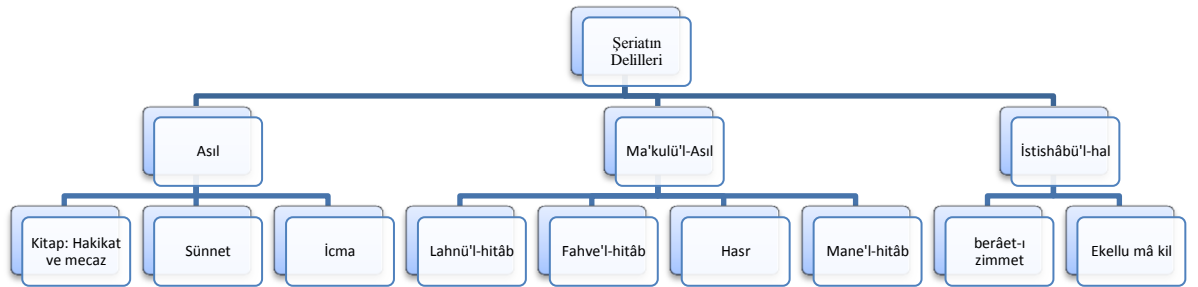
⁵³⁵ Bâcî, *el-Minhac*, s.15

⁵³⁶ Bâcî, *İhkâm*, s.507; *el-Minhac*, s.25; *Hudud*, s.51

⁵³⁷ Bâcî *İhkâm*, s.508-510; *el-Minhac*, s 24; *Hudud*, s.51

أما lafzı ile yapılmaktadır. Velâyet sadece azad edene aittir (أما الولاء لمن أعتق) hadisini buna örnek verebiliriz.⁵³⁸ 4-Ma'ne'l-hitâb: Aralarındaki ortak illet vasıtasıyla bir ma'lumu başka bir ma'luma icab veya iskat açısından hamletmeye denir. Klasik anlamda kıyas işlemini kastetmektedir. Kıyas da kendi içinde illet ve delâlet kıyası olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan her biri de kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır.⁵³⁹

Şeriatın üçüncü aslı ise **istishâbü'l-hâldir**. O da kendi içinde berâet-i zimmet istishâbı ile zimmette sabit olan bir hak üzerinde ittifak edilip bunun üstünde kalan miktarda ihtilaf edilme istishâbı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bâcî, birçok âlimin kabul ettiği istishâbü-hâli'l-icmâyı sahih kabul etmemektedir. Ayrıca bazı Şâfiîlerin umum halin devamı istishâbı ile delilin yokluğunun onun nefyine götürme istishâblarını zikretmekte ve bunları sahih olarak görmediğini ifade etmektedir.⁵⁴⁰ Yukarıda anlattıklarımızı şöyle bir tablo üzerinden gösterebiliriz:



(Şekil 2: Bâcî, Şeriatın Delilleri)

⁵³⁸ Bâcî *İhkâm*, s.510-514; *el-Minhac*, s.25; *Hudud*, s.51

⁵³⁹ Bâcî, *İhkâm*, s.428; *Hudud*, s.51; *el-Minhac*, s.26-27

⁵⁴⁰ Bâcî, *el-Minhac*, s.31-32

Bâcî, istidlâli oluşturan ana kavramlardan biri olan delili şöyle tanımlamıştır: Delil, *burhanı gösteren delâlet, hüccet ve sultandır*. Başka bir yerde ise “*havastan(duyulardan) gâib olan matluba götürmesi doğru olan şey*” olarak tanımlamıştır. Delil hakikatte delâlet işleminde bulunan kişinin (dâl) fiilidir. Bâcî, delilin ilme yani kat’î bilgiye, emârenin ise zann-ı galibe götüren şey olarak tanımlanmasını mübalağa olarak değerlendirmektedir.⁵⁴¹

Bâcî, istidlâli ise şöyle tanımlamıştır: *Kat’î bilgi elde etmek veya yöntemi zannî bilgi ifade eden yol ile zannî bilgi elde etmek için araştırılan şey (manzurun fih) hakkında düşündürmektir*. İstidlâl, delili rehber edinip ona tutunarak hükme ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu da kat’î bilgi ifade eden bir yolla olabildiği gibi zannî bilgi ifade eden yolla da olabilmektedir.⁵⁴²

Bâcî, ma’ne’l-hitâbı işlerken kıyasın istidlâl türlerinin birçoğunu ifade etmek üzere kullanıldığını ama ıstılahi anlamda âlimler arasında kıyasın istidlâlin belli bir türü için kullanıldığını ifade etmektedir. Yani istidlâl genel anlamda akıl yürütmelerin tamamı için kullanılırken kıyas bunun belli bir formu için kullanılmaktadır.⁵⁴³ Bununla beraber kıyas ve istidlâli bazen aynı anlamda kullanmıştır.⁵⁴⁴

Bâcî, kıyas bölümünün sonunda usûl âlimlerinin zikredilen kıyas çeşitleri dışında kalan bazı kısımlara kıyas demekten ziyade istidlâl adını verdiklerini ifade etmektedir. Nitekim yukarıda Şîrâzî’de de aynı durumu görmüştük. Buna göre bazı akıl yürütmeleri onlara göre kıyas mefhumuna dâhil olsalar dahi istidlâl diye isimlendirmişlerdir. Bâcî, istidlâl çeşitlerinin çok fazla olmakla beraber münâzara ehli arasında beş çeşidinin bilindiği ve kendisinin de bunları açıklayacağını zikreder. Biz bu çeşitleri yukarıda geniş bir şekilde ele aldığımızdan dolayı Bâcî’nin takip ettiği sıralama ve varsa farklı örnekler ile değerlendirmeleri görmek üzere ilgili kısımları tekrar kısaca açıklamaya çalışacağız.⁵⁴⁵

1-Evlâ İstidlâli (İstidlâl bi’l-evlâ): Bu istidlâl türü asıldaki hükmün bağlandığı illetin daha ziyadesiyle fer‘ meselede bulunmasını ifade etmektedir. Örneğin Şâri‘ cizyeyi

⁵⁴¹ Bâcî, *el-Minhac*, s.11; *Hudud*, s.38-39

⁵⁴² Bâcî, *el-Minhac*, s.11; *Hudud*, s.41

⁵⁴³ Bâcî, *İhkâm*, s.528

⁵⁴⁴ Had ve keffaretlerin kıyas ile belirlenmesi durumunu anlatırken “bunların istidlâl ile sabit olmasının cevazlığı konusunda ihtilaf edilmiştir” ibaresi ikisinin aynı anlamda kullandığına örnektir. Bkz. Bâcî, *İhkâm*, s.623

⁵⁴⁵ Bâcî, *el-Minhac*, s.27

kâfirlerden onları küçük düşürmek üzere almayı emretmiştir. Ehl-i kitaptan olan kâfirler hakkında geçerli olan bu hükmün putperestler hakkında evlâ tariki ile geçerli olmasına evlâ istidlâli denilmektedir. Bu işlem istidlâl olmaktan ziyade kıyas işlemidir. Çünkü burada *asıl* olan kitabi kâfire putperest kâfir (*fer'*) kıyas edilmiş ve *illet* olarak da küfür/kâfirlik üzerinden aynı hükme gidilmiştir.⁵⁴⁶ Bâcî buna başka bir örnek daha vermektedir. Fâsık olan kişinin şahitliği fisk vasfından dolayı kabul edilmez. Müslüman kişinin şahitliği fisktan dolayı kabul edilmemesine istidlâlde bulunarak zimmi kişinin şahitliğinin hem fiskından hem de kâfir olmasından dolayı evlâ tarikiyle kabul edilmeyeceği sonucuna evlâ istidlâli ile varmaktadır.⁵⁴⁷

2-İllet Beyâmı İstidlâli (İstidlâl bi beyâni'l-illet): İlet beyâmı istidlâli iki türdür: 1-İhtilâflı olan bir konuda hükmün illetini, hükmün onunla var olmasıyla var olduğunu ifade etmek üzere yapılan istidlâl. 2-İhtilâflı olan bir konuda hükmün illetinin yokluğunu onunla yok olduğunu göstermek üzere yapılan istidlâl. Yani illetin yokluğu ile hükmün yokluğu üzerine yapılan istidlâli ifade etmektedir. Bunların örneklerini Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin istidlâl anlatısı kısmında incelediğimizden dolayı burada zikredilmeyecektir.⁵⁴⁸

3-Genel Kaide İstidlâli (İstidlâl bi şehâdeti'l-usûl): İhtilaf durumunda asıl kaideyi esas alma üzerine kurulu bir istidlâl şeklidir. Bununla ilgili örnekleri detaylıca yukarıda zikrettiğimizden dolayı burada zikretmeyeceğiz.⁵⁴⁹

4-Aks İstidlâli (İstidlâl bi'l-aks): Bâcî, bunun sahih bir istidlâl türü olduğunu ifade ederek başlamakta ve Ebû Hamid el-İsferâyînî gibi âlimlerin sahih görmediklerini ifade etmektedir. Bu istidlâl türünde bir illetin tersinden hareket ederek onun sahihliği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Örneğin kılda/tüyde ruh bulunmaz. Eğer kılda ruh bulunmuş olsaydı hayvan canlı iken ondan kıl/tüy kesmek helâl olmazdı. Hayvan canlı iken ondan kıl koparmak câiz olduğuna göre onda ruh bulunmaz. Eğer kılda ruh bulunmuş olsaydı ve canlı iken onu almak sahih olsaydı varılan bu illet sahih olmazdı. Buradan yola çıkarak canlı bir hayvandan bir parça koparılmasının haram olması ruhun o parçada bulunması illetine

⁵⁴⁶ Bâcî, *İhkâm*, s.672; *el-Minhac*, s.207-208

⁵⁴⁷ Bâcî, *el-Minhac*, s.27. Bu istidlâl biçimine mutalebe, nakz, kesr, aleyhe hüccet, mukabele ve fark olmak üzere altı şekilde itirazda bulunulabilir. Bkz. *el-Minhac*, s.207-210

⁵⁴⁸ Bâcî, *İhkâm*, s.672; *el-Minhac*, s.28-29. Buna men' ve nakz olmak üzere iki türlü itirazda bulunulabilir. Bkz. *el-Minhac*, s. 214-217

⁵⁴⁹ Bâcî, *İhkâm*, s.673; *el-Minhac*, s.29. Buna nakz ve fark olmak üzere iki türlü itirazda edilebilir. Bkz. *el-Minhac*, s. 217-218

binaendir. Bunun gibi örneklere bakıldığı zaman illetin aksinden yola çıkarak illetin sıhhati tespit edilmeye çalışıldığı görülecektir. Akli illetlerde kullanılan bu istidlâl şer'î illetlere de taşınmış bulunmaktadır. Akli illetlerde aksi ile illetin sahihliğine varılabildiği gibi şer'î illetlerde de bu yöntem uygulanmaya çalışılmaktadır. Örneğin “Eğer Allah dışında başka birinden gelmiş olsaydı onda çokça ihtilaf görecektirdi.”(Nisa: 82) âyeti bunu göstermektedir. Burada tersten gelinerek bunda çelişki olmadığı ve Allah katından geldiği ifade edilmek istenmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki aks istidlâli, illetin yokluğu anlamına gelmez. Bilakis ibâha illetinden yola çıkarak haramlığın olmadığını veya haramlık illetini tespit ederek ibâhanın olmadığını söyleme amacı vardır. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere hayvandan bir parçanın alınmasının haramlığının illeti, ruhun bu parçada bulunmasıdır. Bu da bize bir canlıdan ruhun bulunduğu bir parçayı koparmanın mübah olmadığı sonucunu göstermektedir. Bunun bir devamı olarak kılın ölümle beraber necis olmadığı ilkesinden hareket ederek ölümle beraber kılın necis olması durumunda canlı iken de bunun alınması/kesilmesinin helâl olmaması hükmünün elde edilmesi gerekir. Bu tıptı bir parça eti veya kemiği kesmeye benzetmektedir.⁵⁵⁰

Bâcî bu türleri usûl eseri olan *el-ihkâm*'da ifade ettikten sonra *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc* adlı eserinde bir istidlâl çeşidi daha sunmaktadır. O da diğer âlimlerde de gördüğümüz taksim istidlâlidir.

5-Taksim İstidlâli (İstidlâl bi't-taksîm): Bu istidlâl türü de iki kısımdır. 1-Hasmın cevabının ilisebileceği ihtimalleri zikredip bunların tamamının yanlış olduğunu ortaya koymak suretiyle hak olanın hasmın söylediğinin dışında bir şey olduğunu ortaya koyma işlemine denilir. 2-Hükümün iliştiği ihtimallerin tamamını zikredip biri hariç diğerlerinin butlanını ortaya koymak suretiyle geriye kalan ile istidlâlde bulunmaktır. Hüküm, geriye kalan vasma bağlanır.⁵⁵¹

Bâcî, bu istidlâl çeşitlerinin dışında kalan ve istidlâl olarak zikredilmekle beraber istidlâl olmayan bazı istidlâl türlerinden daha bahsetmektedir. Bunlar istidlâl bi'l-karâin, illet

⁵⁵⁰ Bâcî, *el-Minhac*, s.29. Bâcî buna nakz, kesr ve fark olmak üzere üç yoldan itiraz edilebileceğini ifade etmektedir. Bkz. Bâcî, *İhkâm*, s.673-674; *el-Minhac*, s. 212-213

⁵⁵¹ Bâcî, *el-Minhac*, s.27-28, 210

olmaksızın mutlakı mukayyede hamletme istidlâli, delilü'l-hitâb istidlâli⁵⁵² ve bir şeyin çoğunluğunu bütünün yerine kâim etme istidlâli gibi türler olup herkes tarafından kabul görülmemiştir. Bunlar özellikle cedel ilminde kullanılan yöntemlerdir.⁵⁵³



⁵⁵² Delilü'l-hitâb: Mantûkun bih olan hükmü zikredilene hasretmek ve meskûtün anın muhalifiyle hükmetmektir. Sâime zekâtında ma'lufenin hükmünü çıkarma gibi. Bkz. Bâcî, *İhkâm*, s.514-527

⁵⁵³ Bâcî, *el-Minhac*, s.29-30

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'NİN İSTİDLÂL ANLAYIŞI

I. İSTİDLÂLİN KONUMU

Bu bölümde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin istidlâl anlayışını kendi eseri olan *el-Burhan* çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Onun bu eseri usûl düşüncesini bir bütün olarak ortaya koyduğu en önemli ve son eseridir. *et-Telhis* ve *el-Varakat*'ta ise istidlâl anlayışı işlenmemiştir.⁵⁵⁴ *Telhis*'te sadece daha önce detayları ile açıkladığımız evlâ istidlâli ile taksim istidlâline kısa bir şekilde değinmekle yetinmiştir.⁵⁵⁵ Cüveynî'nin usûl düşüncesinde istidlâlin nerede durduğunu gösterebilmek için usûl düşüncesini bir bütün halinde vermeye çalıştık. Şimdi kısaca istidlâlin konumunu hatırlatarak istidlâl anlayışını inceleyeceğiz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Cüveynî ilk önce nassı merkeze alır ve Kur'ân ve sünnet ile çözülebilecek meseleleri nas ile çözmeyi diğer bütün âlimler gibi önceler. Bu iki kaynaktan beslenen bir diğer kaynak ise icmâdır. İcmâ hiyerarşik olarak her ne kadar üçüncü sırada gelse dahi aslında nas ile iç içe olan bir teşri' kaynağıdır. Bu konumuna binaen onun nassa dayanması gerektiğini ve nassa veya bir delile dayanmayan icmânın söz konusu olamayacağını belirtmiştik. Nass merkezli bu üç kaynaktan sonra akli-şer'î nazar anlayışı onun diğer çıkarım yollarını ifade etmektedir.

Cüveynî, şeriatla geçerli olabilecek çıkarımları şer'î nazar başlığı altında incelemektedir. Ona göre şer'î nazarın dört kısmı vardır: 1-Meskûtün 'anhı mansûsün 'aleyhe ve muhtefün fihi müttefakün 'aleyhe ilhâk etmek. Bu kısımda yapılan ilhâk işlemi illetin muallel olmasına bağlı olmadığı için bu kısmın kıyasa dâhil olup olmadığı tartışmalıdır.

⁵⁵⁴ Bu eserlerde istidlâlin işlenmemiş olması Cüveynî'nin bu anlayışı henüz geliştirmemesinden olması muhtemeldir. Ayrıca *Varakat*'ın hacminin küçüklüğü de işlenmemiş olmasının nedeni olabilir. *et-Telhis* de Bakillânî'nin görüşlerinin etkisinde kalıp kendi usûl düşüncesini tam olarak geliştirmemiş olması da muhtemeldir.

⁵⁵⁵ Cüveynî taksim istidlâline inkâra karşılık sulh yapma durumunda verilen paranın neye karşılık geldiğini kısımları ile beraber zikrettikten sonra bu istidlâl türünün âlimler arasında makbul olduğunu ve Bakillânî'nin de bunu kabul ettiğini söylemektedir. Kendisi ise bu işlem esnasında dayandığı delillerin belirleyici rol oynadığını ve bundan dolayı mutlak bir kaideye gidilemeyeceğini söyler. İkinci kısım olan evlâ istidlâline de su bulunduğu zaman temeyyümle cenaze namazı kılınmıyorsa cemaatle namaz evlâ olarak kılınmaz. Cüveynî hasım üzerinden bunun bir tercih işlemi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, III, 320-322

Ayrıca bu kısma “mâ fî ma‘nâhu kıyası” veya “ilgâü'l-fârik” da denilmektedir. Asıl ile fer‘ arasında fark olmakla beraber farkın hükme etkisi dikkate alınmayacak kadar az olduğu için bu şekilde bir isimlendirilmeye gidilmiştir. Aralarındaki fark yok denecek kadar az olduğu için her iki meseleye aynı hüküm verilmektedir. Buna “durgun suya bevl etmeyin” emrindeki hükmün dışarda bir kaba bevl edip onu durgun suya atmayı da içermesini örnek verebiliriz. Görüldüğü üzere mansûsün ‘aleyh veya müttfekün ‘aleyh olan hüküm ile buna dâhil edilecek mesele arasında anlam yakınlığı çok fazla olduğu için ufak farklılıklar dikkate alınmaksızın ikisine aynı hüküm verilmektedir. 2-Şeriat tarafından makbul olan muhil münasib bir mana ortaklığından dolayı fer‘ meseleyi hükmü şeriatla sabit olan bir asla ilhâk etmek. Bu kısım bildiğimiz dar anlamdaki fıkhi kıyası ifade etmektedir. Fıkhi kıyas da muhil münasib bir illet ortaklığına dayanmaktadır. 3- Kendisine ilhâk edilecek belli bir aslın bulunmadığı bir meselede muhil-münasib bir mana ile istidlâlde bulunmak. Buna göre yeni meselede hüküm vermeye gidilirken muayyen bir asla dayanmaktan ziyade münasib bir vasfa dayanarak hüküm vermeyi ifade etmektedir. Bu kısım asıl konumuz olan istidlâli ifade etmektedir. Bu taksimden de anlaşıldığı üzere Cüveynî, istidlâli şer‘î nazarın müstakil bir kısmı olarak görmektedir. Burada Cüveynî illeti sadece kıyasa hasr etmeyip istikra yoluyla elde edilmiş genel kurallar için de kullandığını ve dolayısıyla istidlâle geniş bir yer açtığını hatırlatmakta fayda vardır. 4-Muhil münasib bir mana bulunmaksızın hususi benzerlikler dolayısıyla bir şeyi başka bir şeye benzetmek/teşbih etmektir. Buna da kıyas-ı şebih denilmektedir.⁵⁵⁶

Görüldüğü üzere istidlâl Cüveynî'nin usûl düşüncesinde yeni meseleleri çözüme kavuşturmada kullanılan bir akli-şer‘î çıkarım yoludur. Aynı zamanda şeriatın kaynaklarından biridir. Ne salt nassa dayanmakta ne de tamamen akli çıkarıma dayanmaktadır. Konunun bir ayağı nas merkezli kıyas gibi bir asla dayanmayı prensip edinmiş iken diğeri muhil-münasib mana ile maslahat ve illete dayanmaktadır.

İstidlâli bir kaynak türü olarak sisteme dâhil eden Cüveynî, istidlâl konusuna âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek başlamaktadır. Bu da istidlâlin ondan önce tartışıldığı ve âlimlerin farklı görüşler benimsediklerini göstermektedir. Bununla beraber istidlâli bir sistem haline getiren ilk kişinin Cüveynî olduğu genel kabul görmüştür. Ondandır ki istidlâl kavramı kullanılmakla beraber sözlük anlamının genişletilmiş hali ve kıyas anlamının ötesine

⁵⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 782; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.89

geçilmemiştir. Bu kullanımları dışında kıyasın bütün şartlarını taşımadığı için kıyas diye isimlendirilemeyen aklî çıkarımların bütünü ifade eden şemsiye kavram olarak kullanımı da bilinmektedir. Diğer âlimlerin istidlâl anlayışlarını ortaya koyarken istidlâli bu anlamda şemsiye bir kavram olarak kullandıklarına şahit olduk. Bütün bu kullanımların farkında olan Cüveynî, istidlâli müstakil, kendi başına kâim ve diğer delillerden ayırıcı vasıfları olan bir bina olarak inşa etmiş ve sunmuştur.⁵⁵⁷

İmâm Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinin istidlâl bölümünde istidlâli kıyasın temel dayanağı olarak vasıflamaktadır. Bu ibare bize onun zihninde kıyas ve istidlâlin ne kadar iç içe geçtiğini gösteren bir ifadedir. Ancak kıyas ve istidlâl bir değildir.⁵⁵⁸ İstidlâlin genel yapısını ortaya koyarken özellikle Sübkî'nin istidlâlin mâhiyetine dair kiminin onu istishâb, kiminin istihsan, kiminin de kıyas olarak gördüğünü hatırlamakta fayda vardır. Bu ifadeler istidlâlin kişi ve mezheplere göre farklılık arz ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

İstidlâlin üzerinde kurgulandığı düşünce yeryüzünde meydana gelecek her bir olayın şeriatı bir hükmünün olması gerektiği anlayışıdır. Bu anlayışı yazılı olarak dile getiren ilk âlimlerden biri İmâm Şâfiî'dir. Bu anlayış nas dışında şeriatın kaynağı olacak başka delillerin olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü yeryüzünde meydana gelecek olaylar sınırsızdır. Sınırsız olaylara sınırlı naslar ile çözüm bulmak ise imkânsızdır. Bundan dolayı nas dışında başka şer'î delillere ihtiyaç duyulmuştur. Cüveynî ve birçok usûl âlimi bu ihtiyacı gidermek üzere kıyas ve istidlâl delillerini sunmuşlardır. Cüveynî'ye göre her ikisinin meşruiyet kaynağı sahâbenin bunları kullanmış olmalarıdır. Ancak kıyasta ortak illet şartı olduğu için kıyas yolu ile çözüme kavuşturulabilecek mesele sayısı ortak illet şartı olmayan istidlâle göre daha azdır. Bundan dolayı istidlâl kıyasa nazaran daha çok olaya çözüm sunabilecek bir yapıdadır.⁵⁵⁹

A) İstidlâl Tanımı

Daha önceki bölümlerde geçtiği üzere Cüveynî'den önceki âlimler istidlâli farklı anlamlarda kullanmışlardır. “Kur'ân, sünnet, icmâ veya başka bir kaynaktan delil talep etmek”, “mutlak kıyas”, “istidlâl bi'l-usûl yani genel kaidelerle istidlâlde bulunmak”, “mutlak

⁵⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.105

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.353

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.353-354

ictihad” şeklindeki kullanımlar bilinmektedir. Bütün bunlarla beraber istidlâli müstakil bir yapı olarak ortaya koyan ilk kişinin Cüveynî olduğu genel kabul görmüştür.⁵⁶⁰

İstidlâl kelimesi sözlükte "*delilin delâletini istemek, delil istemek ve kılavuzluk*" gibi anlamlara gelmektedir. Özellikle *el-Varakât* ve *el-Kâfiye*'de bu anlamdaki kullanımı görmekteyiz. *el-Kâfiye*'de delâleti talep etme anlamındaki kullanımın ya nazar ve düşünce ile ya da soru sormakla olabileceği ifade edilmiştir.⁵⁶¹ *et-Telhîs*'te ise *araştırılan şeyin hakikati hakkında araştırma ve nazar ile sâilin delil talebi arasında gidip gelen şey* manasında kullanmıştır.⁵⁶² *el-Burhân*'da ise şöyle tanımlanmıştır:

الإستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنسوب جار فيه

*Üzerinde ittifak edilen bir asıl bulunmaksızın aklî düşüncenin gereği olarak ta'lil edilebilir bir konuda hükmü gösteren ve hükme uygun düşen ma'nâdır.*⁵⁶³

Tanımda kullanılan kavramlar ile tanıma dâhil olan ile tanımdan çıkan unsurları görebilmek için her bir kaydı açıklamak gerekir. “Ma'nâ” kelimesi zihinde hâsıl olan anlamdır. Lafız ise bu anlamı dilde ifade etmek üzere vaz' olunmuş sözcüklerdir. Tanımda geçen ma'na kelimesi ise ilk dönemlerde illet ve maslahat gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁵⁶⁴

Tanımdaki mana kelimesi ism-i cins olduğu için bütün ma'naları kapsarken devamında gelen “hükmü bildirmesi” مشعر بالحكم onun sıfatı olup anlamını daratmıştır. Bu sıfat kaydı ile bütün manalardan ziyade sadece hükmü bildiren yani hükme delâlet eden manalar tanıma dâhil edilmiştir.⁵⁶⁵

Tanımın devamındaki مناسب له kaydı mananın hükme uygunluğunu ifade ettiği için manaya yapılan başka bir kayıttır. Üzerine hüküm bina edilen mananın şeriata uygun olması gerektiği gibi mana ile hüküm arasında da uygunluğun/münasibliğin olması gerekmektedir. Münasebet, illetin şeriatın hikmetine uygunluğu anlamında da kullanılmaktadır. Böylece illet

⁵⁶⁰ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.105

⁵⁶¹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.46-47

⁵⁶² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 119; Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.170

⁵⁶³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113; Yiğit, “İmam Şafii'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, s.71; Özen, “İstishâb”, *DİA*, s.383-388

⁵⁶⁴ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.175

⁵⁶⁵ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.175

ile hikmet arasında bir uygunluk sağlanarak illet/mana ile hüküm arasındaki münasebet sağlanmaktadır. Aksi takdirde mana ile hüküm arasında uygunluktan bahsedilemez.⁵⁶⁶

Tanımın devamındaki *فيما يقتضيه الفكر العقلي* kaydı aklın mana ile hüküm arasındaki uygunluğu tespit etmesindeki önemine işaret etmektedir. Kısacası mana-hüküm ya da mana-şeriatın hikmeti arasındaki uygunluğu tespit eden şey aklın bizzat kendisidir. Akıl ile bunlar arasında bir uygunluğun olup olmadığı tespit edilir. Tespit işleminde akıl ölçüt olduğundan dolayı aralarındaki uygunluğun üzerinde ittifak edilen kaynaklardan elde edilmemiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde istidlâl, kıyasa dönüşecektir.

Bir üstteki kaydı destekler nitelikte devamında *من غير وجدان أصل متفق عليه* kaydı getirilmiştir. Bu kayıt ile üzerinde ittifak edilen Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas gibi deliller tanımın dışında kalmaktadır. Özellikle de kıyas tanım dışına çıkartılmak istenmiştir. Çünkü kıyas işleminde asılda bulunan hüküm ve hükmün illeti olmak zorundadır. Aksi takdirde kıyas işlemine gidilemez. İstidlâlde ise muayyen bir asıl olmadığı gibi üzerinde ittifak edilmiş bir illet de söz konusu değildir. Bu kayıt istidlâl ile kıyasın aynı şey olmadığını da göstermek üzere getirilmiştir.

Tanımın sonundaki *والتعليل المنصوب جار فيه* kaydı ise yapılacak olan ta'lil işleminin taşınması gereken vasıflarına delâlet etmektedir. Nitekim daha önce kıyas bahsinin illet kısmında geçtiği üzere makbul olan ve olmayan illetler vardır. Burada yapılacak olan işlemde ta'lilin geçerli ve makbul olması gerektiğine atıf vardır. Ayrıca istidlâl yapılacak meselenin ta'abbudî değil, kıyâsî yani illeti tespit edilebilir bir mesele olması gerekir. Aksi takdirde istidlâl işlemine gidilemez. İstidlâl işlemi için mana/illet ve illetin de geçerli olan bir illet olması gerekmektedir. Kabul görülemeyecek ve şeriatın ruhuna uygun olmayan illetler ile istidlâl işlemine gidilemez.⁵⁶⁷ Cüveynî'nin getirmiş olduğu bu kayıt onun usûl sistemindeki beşli maslahat anlayışıyla da bağlantılı olduğunu ifade edebiliriz. Kıyas bölümünde özellikle illetin kısımları ve illette bulunması gereken vasıfları zikrederken oluşturduğu beşli maksad

⁵⁶⁶ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.175; Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münasebe Kavramı*, s.99-106

⁵⁶⁷ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.175-176

düşüncesi illete dayanmaktadır. Tanımda geçen *et-ta'lıl'l-mansûb* ifadesi belirlediği beşli makasîd düşüncesine dayanan ta'lıl işlemini ifade etmesi kuvvetle muhtemeldir.⁵⁶⁸

el-Burhan üzerine yazılmış en önemli şerhlerden biri olan *et-Tahkik ve'l-Beyân* adlı eserin sahibi Ebyârî (ö.618/1222) ise istidlâlî şöyle tarif etmiştir: *Hükmi, belirli bir asla/kaynağa dayanmayan münasib/uygun bir manaya bağlamaktır.*⁵⁶⁹

Kefrâvî ise Cüveynî'nin tanımını yeniden ifade ederek şöyle demektedir: *İstidlâl; şer'î hükümleri cüzi asıllara bakmaksızın küllî münasib manalar üzerine bina etme işlemidir.*⁵⁷⁰

Cüveynî, istidlâl tanımını verdikten sonra doğrudan istidlâl konusunda var olan ihtilafın kısımlarına ve taraflarına geçmektedir. İstidlâl konusundaki ihtilafın taraflarını üç gruba ayırmaktadır. Bunlar, Bâkılânî, İmâm Malik ve İmâm Şâfiî ile onu takip eden Hanefî ulemasıdır. Bu üç grubu istidlâlî kabul ve red açısından iki kısma ayırmak mümkündür. Kabul etmeyenlerin başında Bâkılânî gelirken kabul edenler ise kendi içinde kabul edip aşırıya kaçanlar ile kabul edip orta yolu benimseyenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşırıya kaçan tarafı İmâm Malik temsil ederken orta yolda olanları İmâm Şâfiî ile Hanefî ulemâsı gelmektedir.⁵⁷¹

B) İstidlâlî Kabul Etmeyenler

Cüveynî istidlâlî kabul etmeyenlerin içinde Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1013) ve kelâmcı âlimlerden bir grubun olduğunu ifade etmektedir. Bâkılânî'nin şahsında taraf olan bu gruba göre şeriat adına ifade edilen hükümlerin naslara dayanması gerekmektedir. Nasla belirtilmemiş akli çıkarımları doğru bulmayıp bu tür istidlâlleri reddetmekte. Onlara göre

⁵⁶⁸ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.175-176. İllete dayanan makasîd düşüncesi kısaca şöyledir:1-Manası açık olup elde edilen ma'kûl mana genel kaide ve siyasete göre zaruri bir duruma te'vil edilir. 2- Genel ihtiyaçla ilgili olup zaruret seviyesine ulaşmamış olan asıllara dayanan maslahat. 3-Onur ve kerimliğin söz konusu olduğu maslahatlar. 4-Mendub seviyesinde olan maslahatlar 5-Bu kısımlar dışında kalan maslahatlar. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 923-960

⁵⁶⁹ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 130

⁵⁷⁰ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.105

⁵⁷¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113-1114

elde edilen mananın veya hükmün belli bir asla/nassa dayanması gerekir. Şeriatta nassa dayanmayan herhangi bir mana üzerine başka bir hüküm bina edilemez.⁵⁷²

C) İstidlâli Kabul Edenler

Cüveynî'nin yapmış olduğu taksime göre istidlâli kabul edenler kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Her iki grup istidlâli müstakil bir delil olarak görmekte beraber sınırlarını belirlemede kimileri aşırıya kaçarken kimileri de orta yolu benimsemiştir.

1. İstidlâlde Aşırıya Kaçanlar

Cüveynî, istidlâlde aşırıya kaçanlara İmâm Malik'i örnek vermektedir. Özellikle İmâm Malik'in şeriatın bilinen/alışılmış illet ve maslahatından uzak olan maslahatları kabul ettiğini söyleyerek onun aşırılık vechini açıklamaktadır. Bu düşünce, onu belirli bir asla dayanan herhangi bir maslahat söz konusu olmasa dahi insanların maslahatı uğruna başkasını öldürmeye ve zann-ı gâlib ile amel ederek malların gasp edilebileceğine cevaz vermeye götürmüştür. İmâm Malik'in bununla sınırlı kalmayıp salt re'y ile maslahat görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.⁵⁷³

2. İstidlâlde Orta Yolu Benimseyenler

Cüveynî'nin aktardığına göre İmâm Şâfiî ve Hanefî âlimlerin çoğunluğu istidlâli bir kaynak olarak kabul etmişlerdir. Onlar muayyen bir asla dayanmayan münasib bir mana üzerine kurulu olan istidlâli geçerli bir kaynak olarak görmüşlerdir. Ancak istidlâlde aşırıya gitmeyi ve uzak maslahatları kabul etmeyi câiz görmemektedirler. İstidlâlin makbul olabilmesi için muteber maslahatlara yani şeriattaki sabit asıllara dayanan maslahatlara benzeyen veya sahâbe tarafından belirlenen manalara yakın olması gerekmektedir.⁵⁷⁴

⁵⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 492

⁵⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1113; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 492

⁵⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1114. Ebyârî, istidlâli maslahat olarak değerlendirmiş ve bu konuda yukarıdaki üç görüle ek olarak Gazzâlî'nin de görüşünü vermektedir. Ona göre muayyen bir asla dayanmayan münasebet, münasebetin yani maslahatın son merhalesi olan tahsiniyyattansa bu maslahat/münasebet kabul edilmez. Eğer ikinci merhale olan haciyattan ise Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri zamanla değişmiştir. Şifâü'l-galil'de bunları kabul ederken el-Mustasfa'da kabul etmemiştir. Gazzâlî'nin açıkça kabul ettiği istidlâl türü sadece maslahatların zaruriyat kısmı ile alakalı olan istidlâllerdir. Buna kâfirlerin müslümanları savaşta kalkan yapmalarını örnek vermektedir. Eğer geri durulursa kâfirlerin kalkan edindiği bu masum müslümanlarla beraber diğer birçok

D) İstidlâli Kabul Etmeyenlerin Delilleri

İstidlâl tarafları kendi istidlâl görüşlerini savunmak üzere farklı şekillerde delillendirmelere gitmişlerdir. İleri sürdükleri deliller onların istidlâl anlayışlarıyla beraber genel usûl anlayışlarını da yansıtmaları açısından önemlidir. İstidlâli kabul etmeyen görüşün savunucusu olan Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî, istidlâl karşıtı tavrını aşağıda sunacağımız deliller ile desteklemektedir.

1-Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî, Kur'ân ve sünnetin ümmet tarafından kabul gördüğünü, icmânın da bu iki asla mülhak olduğunu birçok âlim gibi dile getirmiştir. Kıyas ise kıyasın unsurlarından olan aslın icmâyâ dayanmasından dolayı üzerinde ittifak edilen bir kaynak olduğunu belirtmiştir. Oysa istidlâl bu üç kaynağın hiçbirinde geçmemekte ve onlardan herhangi birine dayanmamaktadır. Bu şekilde naklî bir dayanağı olmadığı gibi akli delillerin medlûllerine delâlet etmesi gibi akî de değildir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğu zaman istidlâl ile amel edilebileceğine dair herhangi bir delilin olmadığı ortaya konulmuş olacaktır. Delilin yokluğu istidlâlin geçersizliğini ve kabul edilemezliğini göstermektedir. Üzerine ittifak edilen kaynaklarda herhangi bir bilginin olmayışı veya bir dayanağının bulunmaması istidlâlin geçersizliğini göstermektedir.⁵⁷⁵

İbn Berhân, Bâkılânî'nin bir asla dayanmadığı için istidlâl gibi çıkarımları salt zanna dayalı çıkarım olarak gördüğü için reddettiğini ifade etmektedir. Bu tür çıkarımları sahâbe uygulamasında da benzeri olmayan bir durum olarak gördüğü için kabul etmemektedir. Bâkılânî asıllara dayanan kıyaslar ile amel etme konusunda icmâ olduğu için onlarla amel etmeyi câiz görürken istidlâl gibi bir çıkarımla amel etmeyi uygun bulmamaktadır.⁵⁷⁶

2-Ebû Bekr el-Bâkılânî, manaların/illetlerin asıllar yani şeriatın temel kaynakları tarafından ortaya konulması durumunda korunabileceğini ve bu manaların korunmasıyla

müslümanın da öldürüleceğinden kalkan edinilmiş müslümanların hayatlarını bir saat uzatmaktansa bütün müslümanların canlarını kurtarmanın daha evlâ olduğunu söyleyerek istidlâle gitmiştir. Şeriat bize müslümanın canının ve kanının şerefli ve korunması gerektiği ilkesini sunduğu için bütün müslümanların maslahatına olan durum tercih edilmektedir. Canın korunması gerektiğine dair birçok delil bu ilkeyi kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu derecedeki istidlâllerde dayanak olarak kullanılabilmek için üç şart aranmaktadır. Zarurî, kat'î ve küllî olmak. Bu üç şartı taşımayan maslahatlarda böyle bir hükme gidilemez. Ebyârî hem şartları hem de bu anlayışı eleştirmektedir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 130-151

⁵⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1115; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 287-288; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 493

⁵⁷⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 288

şeriatın korunabileceğini ifade etmektedir. Oysa istidlâl gibi çıkarımlar bu manalar dışında başka manaların da varlığını iddia etmektedir. Bu çıkarımlar vasıtasıyla elde edilen manaların asıllardaki manalar gibi korunması da söz konusu değildir. Hem şeriat tarafından belirtilmiş manaları korumak hem de yeni manaların ortaya atılmaması için istidlâl gibi çıkarım metodların kabul edilmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde istidlâl adı altında herhangi bir asla dayanmayan manalar ortaya atılacak ve bunlar zamanla zaptedilemeyecek seviyeye gelecektir. Zaptedilemeyen bu manalar zamanla genişler ve şeriat insanların görüşlerinden öte bir anlam taşımaz olacaktır. Böyle bir ortamı fırsat bilen kimseler de kendini peygamber konumunda görüp görüşlerini din olarak sunar. Böylece şeriat adına bir şey kalmaz. Bu durum ayrıca bir dönem veya kişi ile sınırlı kalmayıp zaman, mekân ve kişilerin değişmesiyle değişecektir. Bunların değişimi de şeriatın değişimi olacaktır.⁵⁷⁷

İbn Berhân da Bâkılânî'nin hükmü bir maslahata dayandırmanın doğru olmadığını, maslahatın değişebileceğini ve değişme durumunda hükmün de değişmek durumunda kalacağı için şeriatın ortadan kaybolacağını savunduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁸

Bâkılânî, şeriatın ruhunu ve devamlılığını sağlayabilmek adına istidlâl anlayışını kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Onun zihnindeki istidlâl şeriatın bozulabileceği yollardan biridir. İstidlâl yoluyla İslâm şeriatında olmayan durumlar, anlayışlar İslâm şeriatının içine dâhil edilip İslâm'ın bir parçası olarak sunulabilir. Böyle tehlikeli bir yolu açmamak, kapatmaya çalışmaktan daha iyidir. Bâkılânî'nin bu kaygısı modern dönemde maslahat adı altında bütün işlemlerin câiz görülmesi anlayışı olarak karşısında anlam kazanmaktadır.

E) İstidlâli Kabul Edenlerin Delilleri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi istidlâli kabul edenler kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi İmâm Malik, diğeri de İmâm Şâfiî ve bir grup Hanefi âlimin temsil ettiği ikinci kısımdır. Cüveynî, istidlâli kabul ettiğini delillendirirken İmâm Şâfiî ve onun delillendirmede kullandığı argümanları ve yöntemleri esas aldığını belirtmiştir. İmâm Malik'in istidlâli kabul etmeyenlere karşı herhangi bir delilini ise zikretmemiştir. Bundan

⁵⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1115-1119; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 132; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.355-356; Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-edille*, IV, 493-494

⁵⁷⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 288

dolayı İmâm Şâfiî'nin adıyla zikredeceğimiz görüşler aksi belirtilmedikçe Cüveynî'nin de anlayışını yansıtmaktadır.

1. Birinci Delil ve İstidlâli Kabulün Arka Planı

İmâm Şâfiî'nin delillendirmesinin arka planında yeryüzünde var olan/olacak her bir duruma Allah'ın hükmünün olduğu anlayışı yatmaktadır. Yani gökkubbe altında yapılan her bir fiile şeriatın atfettiği bir değer/bir hüküm vardır. Bu noktadan yola çıkan İmâm Şâfiî naslarda açıkça bildirilmeyen veya kıyas yolu ile elde edilmeyen meselelerin de hükmünün olması gerektiği düşüncesine varmıştır. Aksi takdirde yeryüzünde birtakım olaylar vukû' bulacak ve şeriat bunlara herhangi bir anlam/hüküm yüklemeyecektir. Bu ise şeriat nazarında kabul edilemeyecek bir durumdur.⁵⁷⁹ Cüveynî'nin bu anlatımı *er-Risâle*'de şu paragrafta işlenmiştir:

*Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da ona gerçekte bir işaret/delâlet bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm varsa, müslümanın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa icihad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu icihad da kıyastır.*⁵⁸⁰

İmâm Şâfiî'in “yeryüzünde meydana gelen her şeye şeriatın verdiği bir hüküm vardır” düşüncesine nereden ve nasıl vardığını, Cüveynî'nin açıklamalarında bulmaktayız. İmâm Şâfiî kendisinden önce birçok yeni meselenin meydana geldiğini ve âlimlerin bu meselelere fetvâ/hüküm verirken hiç kimsenin bu yeni meseleler karşısında “bu olayın hükmü yoktur” tarzında bir tavır takınmadığını görmüştür. Bu anlayıştan yola çıkarak var olan ve ileride olacak bütün olaylara hüküm verilmesi gerektiği fikrine ulaşmıştır. Sınırlı naslar ile sınırsız olaylara çözüm sunulamayacağı için naslar dışında başka delillere ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyacı gidermek üzere kıyas ve istidlâl delillerini kullanmışlardır.⁵⁸¹

Sahâbenin fetvâ vermeyip hükümsüz bırakmış olduğu meselelerin bize intikal etmemiş olması mümkün değil mi? Cüveynî bu ihtimali kabul etmez ve “bu olaylar hakkında şeriatın herhangi bir hükmü yoktur” tarzında bir düşüncenin olması durumunda bunun bize

⁵⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1116-1117; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 289; Şâfiî, *er-Risale*, s.495; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 494

⁵⁸⁰ Şâfiî, *er-Risale*, s.495

⁵⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1116; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 495

intikal etmemesi âdeten imkânsızdır. Çünkü böyle bir iddiayı dile getirmek hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde büyük bir yankı uyandıracığından dolayı bir şekilde intikal etmesi gerekir. Böyle büyük bir olayın intikal etmemesi âdeten düşünülemez. İntikal olunmaması bunun var olmadığını göstermektedir.⁵⁸²

İmâm Şâfiî, kendisinden önceki âlimlerin hükümleri genişletip vakıya uyguladıklarını, kimsenin bundan kaçınmayıp insanlara olayları açıklamak veya kolaylaştırmak için ispat etmeye gayret ettiklerini ve ileride olabilecek şeyleri de gözlediklerini ifade etmiştir. Ayrıca önceki âlimler meseleleri değerlendirirken “bu mesele Allah’ın hükmünden soyutlanmıştır” veya “bu mesele soyutlanmamıştır” tarzında bir ayrıma da gitmemişlerdir. Bu da bize bütün meseleler hakkında Allah’ın hükmünün olduğunu göstermektedir. Böylece hükümlerin nas ve naslardan elde edilmiş illetler ile sınırlı olmadığı yargısına varabiliriz. Hükümlerin sadece nas ve nasların belirtmiş olduğu illetlerle sınırlandırılması daha önce geçtiği üzere Bâkılânî’nin görüşüdür. Şâyet hükümler sadece naslar ve onlardan elde edilmiş illetler ile sınırlı olmuş olsaydı ictihad kapısı bu kadar geniş olmaz ve âlimler bunca meseleye fetvâ vermiş olamazlardı.⁵⁸³

Bütün bu olanlardan yola çıkan İmâm Şâfiî, yeryüzünde Allah’ın hükmü dışında kalabilecek herhangi bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Cüveynî’nin ifade ettiğine göre bu düşünce İmâm Şâfiî’yi istidlâl düşüncesini kabul etmeye götürmüştür. Çünkü naslar sınırlı ve olaylar ise sınırsızdır. Sınırlı naslarla sınırsız olaylar hakkında hüküm vermek ise imkânsızdır. Bu az sayıdaki nasları birçok olaya taşımanın birinci yolu şüphesiz kıyastır. Ancak bazı olaylar vardır ki kıyasın üzerinde işletilmesi imkânsızdır. Çünkü kıyasın rükünlerinden biri de asıldır. Ve asıl olmadığı zaman kıyası işletmek imkânsız hale gelmiş olur. Kıyasın içermediği olaylar hakkında da hüküm verebilmek için istidlâl yöntemini kullanmamız gerekir. Yani şeriatın doğrudan ifade etmediği ancak şeriatın genel maksadlarına aykırı düşmeyen manalar üzerinden yeni meseleler hakkında hüküm verilebilmektedir.

Cüveynî, İmâm Şâfiî’nin bu görüşü güçlendirmek için sahâbenin durumu ve onların ictihad anlayışlarına atıfta bulunduğunu aktarmaktadır. Ümmetin öncüleri olan sahâbeler yeni bir mesele ile karşılaştıkları zaman ilk önce nassı alıp onun illetini elde ettikten sonra vakıya

⁵⁸² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1116; Sem’ânî, *Kavâti ‘ü’l-edille*, IV, 495

⁵⁸³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1116-1117

uygulamaya çalışmıyorlardı. Bilakis onlar bu mesele hakkında nas var mı yok mu tarzında bir araştırmaya girmeksizin olaylar hakkında görüşlerini ifade ediyorlardı. Bu onların nasları göz ardı ettikleri anlamına gelmez. Bilakis onlar nasları çok iyi bildiklerinden dolayı yeni meselenin naslarda olup olmadığına hemen karar verebiliyorlardı. Ayrıca âlim sahabiler her seferinde bir araya gelip yeni meselenin dayanağı tespi etme girişimde de bulunmuyorlardı. Veya bir hüküm verildiği zaman bunun naslardaki aslı nedir diye sormuyorlardı. Bu tavır onların icthad anlayışının ne kadar geniş olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu kadar geniş bir icthad anlayışını naslarla sınırlı tutmak imkânsızdır. Bundan dolayı nas dışında istidlâli gibi delillerin kabul edilmesi gerekir.⁵⁸⁴ Sahâbenin, çözüm yollarını sadece naslar ile sınırlı tutmadıklarına dair şu örnekleri zikredebiliriz.

1-Şarap içen kimseye vurulan had meselesinde sahâbe farklı tavırlar sergilemiştir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a) döneminde şarap içene verilen cezanın miktarı belirlenmiş değildi. O dönemde içki içen kimseye terlik ve tokat vurularak cezalandırılırdı. Hz. Ebû Bekir döneminde bunun sınırı belirlenmeye çalışılmış ve kırk celde olmasına karar kılınmıştır. Ama Hz. Ömer döneminde Hz. Ali'nin yaptığı bir akıl yürütme işlemi ile bu sınır seksene çekilmiştir. Hz. Ali şarap içenin sarhoş olduğunu ve sarhoşun da iftira atacağını dolayısıyla şarap içene de iftira cezası olan seksen celde vurulması gerektiğini ifade etmiş. Bu görüş sahâbe tarafından kabul görmüş ve ondan sonra şarab içene seksen celde vurulmuş. Yapılan bu akıl yürütme nas ile sabit olmamakla beraber maslahat gereği cezanın arttırılmasına gidilmiştir.⁵⁸⁵

2-Malların çarşıya ulaşmadan önce yolda köylülerden alınıp pazara yüksek bir fiyatla girişi de toplumun maslahatı göz önünde bulundurularak yasaklanmıştır. Malların bu şekilde pazara yüksek fiyatlarla sokulması insanların çoğunu etkilemiş ve genel maslahat gereği bu uygulama yasaklanmıştır. İşte bu da nas olmaksızın varılan istidlâli çözümlere örnek olarak sunulmuştur. Hulefâ-yi Raşîdînin zanaat erbabı kişilerin elindeki malları emanet olarak değerlendirip başlarına bir şey gelmesi durumunda onlara tazmin ettirmesini de bu kabilden bir örnektir.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1117; Sem'ânî, *Kavâti 'ü'l-edille*, IV, 495-496

⁵⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1117; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 133-134

⁵⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1117; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 133-134

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere sahâbe sadece naslar sınırlı bir ictihad anlayışını benimsememişlerdir. Bu bağlamda Bâkılânî'nin ifade ettiği “sahâbenin dört delil dışında başka bir yola başvurmamış olmaları istidlâlin geçersizliğini ortaya koyar” görüşünün sahih olmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü sahâbe uygulamasında istidlâl ve maslahat gibi başka delillere başvurduklarını gösteren birçok örnek vardır. Bâkılânî'nin “istidlâl ile amel edilmemiş olması istidlâlin geçersizliğini ortaya koyar” görüşü istidlâl ile amel edilmediği zaman söz konusu olabilir. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi amel edilmediğine dair herhangi bir delil yoktur. Aksine amel edildiğine dair birçok delil vardır.⁵⁸⁷

Ebyârî, İmâm Şâfî'nin istidlâli temellendirdiği düşünceye karşı eleştiriler yöneltmiştir. “Her meselenin bir hükmü vardır” düşüncesini eleştirmekte ve bunun delilden yoksun salt bir iddia olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'nin bu iddiayı temellendirirken önceki âlimlerin her meseleye hüküm verdikleri görüşünü de eleştirmekte ve bunu söyleyebilmek için icmâ ehli olan herkesten mütevatiren bu iddiayı destekler nitelikte nakillerin olması gerektiğini ifade etmektedir. Böyle bir şeyin ise meydana gelmediği malumdur. Ebyârî, İmâm Şâfî'nin de böyle bir iddiasının olmadığını, sadece olayların çokluğundan yola çıkarak yapmış olduğu bir istikra ve fetvâların genelleştirilmesinden kaynaklanan bir durum olduğunu ifade etmiştir. Yoksa sahâbe döneminde muhtemel bütün olaylar olmuş ve onlar da bu meselelere cevap vermiş değillerdir. Onlardan sonra yeni birçok mesele olduğu için de onların fetvâları bütün meseleleri çözmek için yeterli değildir.⁵⁸⁸

Ebyârî, sahâbenin bütün meselelere fetvâ verdiği görüşünü de problemlili bulmaktadır. Çünkü onların birçok meselede tevakkuf edip görüş beyân etmedikleri nakledilmiştir. Onların bu tevakkufları başkası daha ehil olduğu için bu işi onlara havale etme anlamı da gelmemektedir. Çünkü buna dair herhangi bir delil yoktur. Onların fetvâ vermekten geri durmalarının birçok sebebi olabileceği için sadece başkası fetvâ versin diye fetvâ vermekten geri durduklarını söylememiz doğru değildir. Bundan dolayı istidlâli bu iddia üzerinden temellendirmeye çalışmak doğru değildir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 133-134

⁵⁸⁸ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 139-141

⁵⁸⁹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 139-141

Ebyârî, Cüveynî'nin sahâbe fetvâ verirken ilgili meselede herhangi bir asıl var mı yok mu araştırmasından ziyade hükümlerin maslahatlarını göz önünde bulundurdukları görüşünü de problemlili bulmaktadır. Çünkü bu nakil tevâtüren nakledilmiş olsaydı istidlâlin kesin bir dayanağı olacaktı. Ancak sahâbeden yapılan nakillerde fetvâ verirken herhangi bir açıklamada bulunmamaları, onların salt istidlâle dayandıkları anlamına gelmez. Çünkü bildikleri ama zikretmedikleri başka delilleri dayanak görüş beyanında bulunmuş olmaları da muhtemeldir. Bu iddia ihtimal barındırdığı için kesin değildir.⁵⁹⁰

2. İkinci Delil: Ma'na ve Nas

İstidlâlin temellendirilmesi noktasında gidilen ikinci delil nas ile mana arasındaki ilişkidir. Cüveynî, illetlerin asıllara/naslara dayanması esnasında onları esas almanın câiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹¹ İletten soyutlanmış asıl/nassın kendisi hüccet değildir. Asıl hüccet, illetlerin kendileridir. İletler, mana ve manalar da tek başlarına bulunamadıklarından için naslarla beraber bulunmaları gerekir. Oysa illetlerin çoğu naslar tarafından ifade edilmemiştir. Bu da zorunlu olarak nas dışındaki illetlerin tespit edilmesini gerektirmektedir. Bunun yolu ise nazar ve içtihattır. Nazar ve icthad ile elde edilen bütün maslahatların/illetlerin kabul görmeyeceği malumdur. Nazar ve icthad sonucunda elde edilen illetin geçerli olmasındaki ölçüt, sahâbenin tespit ettiği illetlere benzer olmasıdır. Bu anlayışı, sahâbenin her bir görüş için asıl/usûl arayışında olmamalarında görmek mümkündür. Asıl olan illetler/manalardır. Tespit edilen bu illetler sahâbenin tespit ettiği illetlere benzer olduğunda bunların istidlâlde kullanılması gerekir.⁵⁹²

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin sözlerini inceleyen kimsenin onun illetleri sadece naslara dayandırmadığını, onun yerine hükümleri mürsel-manalar üzerine de bina ettiğini göreceğini ifade etmektedir. Bütün mürsel manaların anlaşılmasında için benzerlik şartını koşturmuştur. Yani illetin doğruluk ölçütü naslarda ifade edilen ve sahâbenin tespit ettiği illetlere benzer olmasıdır. Buna temizlikte niyetin şart oluşunu örnek verebiliriz. Buna göre teyemmümde niyet şart olduğu gibi abdestte de şart olması gerekir. Çünkü ikisi de temizlik olmaları

⁵⁹⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 142-143

⁵⁹¹ Ebyârî, Cüveynî'nin illetlerin asıllara dayanması durumunda onun esas alınmasını câiz olarak değerlendirmesine karşı çıkararak bunun câiz değil, vacip olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 144

⁵⁹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1117-1118

açısından birdir. Bunun için ikisinde de niyet olması gerekir. İmâm Şâfiî iki mesele arasındaki temizlik olan benzerlikten yola çıkarak biri hakkında verdiği hükmü diğerine de taşımaktadır.⁵⁹³ Bu da onun manaları esas aldığı ve gerektiği yerde şebek kıyası yoluyla veya başka yollarla kullandığını göstermektedir.

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin tutunduğu diğer bir delil olarak Muâz olayını zikretmektedir. Bilindiği gibi Muâz kendisine ne ile hüküm vereceği sorulduğunda ilk önce nasları, daha sonra nassın yokluğunu ifade eden icthadı zikretmektedir. İctihad ise maslahatı göz önünde bulundurmaya zorunlu kılmaktadır. Bu sözüne binaen övüldüğü için zikretmiş olduğu icthadın geçerli bir kaynak olduğu ve maslahatı da esas almanın dolaylı olarak övüldüğü sonucunu çıkartmaktadır.⁵⁹⁴

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin görüşünü güçlendirmek üzere sahâbenin her konuda bir asla dayanma gibi girişimlerinin olmadığını ifade etmektedir. Bâkılânî ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre sahâbe şeriatın asıllarına dayanan manalara göre hüküm verip bunu dile getirmemiş olmaları muhtemeldir. Bâkılânî'nin bu görüşü hem Cüveynî hem de Gazzâlî tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre sahâbe asıllara dayanan manalar üzerinden hüküm vermeleri durumunda asıllar arasında tercih işlemine gitmeleri gerekirdi. Çünkü asıllardan bazıları akılla anlaşılabilen iken bazıları da akılla anlaşılmayıp başka delillerle ihtiyaç duyar. Sahâbe de şeriatın kaidelerine çok sıkı bir şekilde bağlı oldukları için böyle bir ayrıma giderler. Böyle bir ayrıma gitmeleri durumunda bunun bize intikal etmemesi ise düşünülemez. Aksine böyle bir ayrıma ve tavra gitmedikleri nakledilmiştir. Gazzâlî ise böyle bir yargıya varmanın muhtemel olduğunu ve bunu tarihe söyletmenin zorlama olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁵

3. İmâm Malik Eleştirisi

Cüveynî, orta yolu benimseyenlerin argümanları ortaya koyduktan sonra Bâkılânî'nin şeriatın naslara/asıllara dayanmaması durumunda yok olacağı görüşünü incelemektedir. Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin manaların/illetlerin şeriatın naslarına ters düşmemesi ve sahâbenin belirttikleri manalara benzer olma şartını esas aldığı için bu itirazın

⁵⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1118; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 47-49

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.358; Şâfiî, *İbtâtü'l-istihsân (el-Ümm içinde)*, VII, 300-3001

⁵⁹⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.358

gerçek muhatabının İmâm Şâfiî değil, mutlak anlamda istidlâli câiz gören ve ifrata kaçan İmâm Malik olduğunu belirtir. Tabi İmâm Malik'ten yapılan nakiller doğru ise bu değerlendirmeler geçerli olur. Aksi takdirde bu değerlendirmelerin tamamı istidlâli mutlak anlamda kabul eden kişi hakkında söz konusu olabilir.⁵⁹⁶

Cüveynî, İmâm Malik'e onun görüşünü açıklamak üzere şöyle bir soru yöneltir: “Mutlak anlamda maslahatı esas aldığı söyleyen kişinin bütün görüşlerini câiz görüyor musun? Şâyet İmâm Malik bu soruya “hayır” cevabını verirse, İmâm Şâfiî ile aynı düşünceyi paylaşıyor demektir. Ama bunu kabul ederse ve herhangi bir kayıt koymazsa, hakkında nass olmayan veya dayanabileceği bir kaynağı söz konusu olmayan bir meseleyi mürsel görüşlere ve akıl sahiplerinin maslahat olarak gördüklerine irca ederse bu itirazların muhatabı olur. Bâkılânî'nin kaygılandığı durum, bu görüş kabul eden kişi hakkında geçerli olur. Çünkü bu görüş şeriatın çizgisini kaydırır ve şeriatı zamanla ortadan kaldırmaya kadar götürebilir.⁵⁹⁷

Herhangi bir görüşü benzerlik ve yakınlık kaydı olmaksızın kabul ettiğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşmış oluruz. Akıl sahibi bir kimse müftüye bir olayın hükmünü sorduğunda ve müftü bunun hakkında ne Kur'ân'da ne de sünnette herhangi bir hükmün olmadığını ifade ettiğinde, akıl sahibi kimse kendine göre en doğru olanla ve kendi maslahatına en uygun düşünle hükmeder. Bu durumu birçok yeni meseleye uyguladığımızda din artık akıl sahibi kişilerin görüşlerinden öteye geçmez olur. Oysa vakıa bunun aksini kesin bir şekilde göstermiştir.⁵⁹⁸

Akıl sahiplerinin görüşlerine ircâ meselesinde şöyle bir problem daha vardır. Akıl sahiplerinin görüşleri dediğimizde kullandığımız “re'y” kelimesi bölge, zaman ve kişilere göre farklılık göstermektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz görüşün kabul edilmesi durumunda bu etkenlerden herhangi birinin değişmesiyle hükmün değişmesi de gerekecektir. Daima değişen bu hükümler zamanla dini yok olmaya götürecektir.⁵⁹⁹

Bir diğer problem ise zan ifade eden meselelerde akıl sahiplerinin görüşleri farklı olduğu için birbirlerine zıt ve aykırı görüşlere gidebilmeleridir. Oysa belli bir asla dayanan

⁵⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1118-1119

⁵⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1119

⁵⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120-1121

⁵⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120-1121

kiyasta veya yakınlık ilişkisi bulunan istidlâlde böyle bir problem söz konusu değildir. Çünkü herkes var olan asılları göz önünde bulundurup bunları esas dayanak kıldıkları için ihtilaf olsa dahi ihtilafları birbirlerine yakın olup zıtlaşmaya varacak seviyede olmayacaktır.⁶⁰⁰

Eğer İmâm Malik'in dediği gibi akıl sahiplerinin görüşleri ve maslahat olarak ifade ettikleri doğru olmuş ve kabul edilir olsaydı, Kısra dönemindeki Enuşirvan'ın eşitlik ve adaletteki tutumundan dolayı o dönemin önde gelenleri Enuşirvan'ı kendilerinin önderi ve dayanağı olarak kabul ederlerdi.⁶⁰¹

Cüveynî, itirazları ve gerekçeleri açıkladıktan sonra İmâm Malik'in görüşünde tereddüt ediyormuşçasına şöyle der: İmâm Malik ve onun takipçileri re'nden kasıtlarının dinde sabit olan genel prensiplere yakınlık olduğunu ifade ederlerse, İmâm Şâfiî'nin dediğinin aynısını söylemiş olurlar. Bizim yukarıda ifade ettiğimiz itirazların hepsi re'yi İslâm şeriatının temelleri ile ilişkilendirenler hakkında değil, mutlak re'yi kabul edenler hakkında geçerlidir.⁶⁰²

Ebyârî bu konuda İmâm Malik'e yöneltilen eleştirileri haksız bulur ve İmâm Malik ile İmâm Şâfiî arasında bu konuda herhangi bir farkın olmadığını ısrarla vurgular. Bu düşünce kabul edildiğinde, dolaylı olarak bütün bu eleştiriler ortadan kalkmış olacaktır. Ebyârî devamında Cüveynî'nin İmâm Malik'e atfedilen görüşü eleştirirken akıl sahibi bir kimsenin müftüden yeni bir meselede fetvâ isterken müftünün yeni mesele hakkında nas veya benzer bir aslın olmadığını söylediğinde bu kişinin kendine en uygun olanı seçeceği görüşünü doğru bulmamakta ve eleştirmektedir. Böyle bir şeyi söylemenin büyük bir gaflet olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir maslahatı esas almak için onun şeriatın asıllarıyla çelişmeme şartı vardır. Avâmdan olan kimse de kendi görüşünün şeriatın esaslarına aykırı olmadığını bilemeyeceğinden dolayı bu görüş kabul edilemez. Ayrıca maslahat dediğimizde basit bir şekilde menfaati celb mefseleti def' etmeyi kastetmekten ziyade şeriatın maksadını muhafaza etme, onu gözetme çabasını kastetmekteyiz. Böyle bir yargıya varmayı ise ancak âlimler yapabilir. Bundan dolayı avâma fetvâ verme yetkisi verilemez.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1121

⁶⁰¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120

⁶⁰² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1121

⁶⁰³ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 144-145

Ebyârî, hiçkimse mutlak/mücerred maslahatı delil olarak kabul edip böyle bir şey söylemeye yeltenmediğini, maslahat dediğimiz şeyin dinin beş aslını korumak olduğunu ifade etmektedir. Bunlara zarar vermek ise mefsedettir. Bu beş ilkeyi korumanın şeriatın mutlaka bir dayanağı olmak zorundadır. Buna binaen Gazzâlî gibi diğer bütün âlimler maslahatı kabulde şeriatın naslarına aykırı olmama şartını koşmuşlar ve maslahatı kabulde ilk şart olarak zikretmişlerdir.⁶⁰⁴ Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, maslahatı dinde ihtilafa götüreceği için kabul etmemek doğru değildir. İhtilaf doğal bir süreçtir. İhtilafı maslahata veya istidlâle yüklemek doğru değildir. Hadiste ifade edildiği üzere bu ümmetin ihtilafında rahmet vardır.⁶⁰⁵

Ebyârî, Bâkılânî'nin şeriatın zaman, mekân ve kişilere göre değişeceği ve zamanla yok olacağı görüşüne de kabul etmemekte ve bu iddiasına cevap vermektedir. Bâkılânî'nin zikredilen iddiasının iki açısı bulunmaktadır. Bu açılardan biri mahzurlu olup şeriatın kabul etmediğini bildirdiği alanla alakalıdır. Diğer açı ise bazı şeylerin zaman, mekân ve kişilere göre değişebileceği gerçeğidir. Nitekim bilindiği gibi Maliki mezhebinde maslahat belirgin bir rol oynamaktadır. İmâm Malik'in maslahat ile hükümlerin değişebileceğine dair şu örneği bu bağlamda manidardır. İmâm Malik musarrat hadisinde hayvan geri verilirken onunla beraber bir sa' hurma verin diye buyurulan hadisi açıklarken hurmanın şart olmadığını ve günlük yiyecekleri farklı olan yerlerde hurma değil, bölgenin yiyeceğinin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁶ İşte bu örnek bazı şeylerin zaman ve mekâna göre değişebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Fıtır sadakası ve keffaretler de bu kabilden hükümler içermektedir.⁶⁰⁷

Ebyârî ayrıca Bâkılânî'nin şeriatın yok olması ve insanların kendilerini peygamber konumunda göreceklere dair iddiasına cevap vermekte ve bunun salt bir korkutma olup ilme dayanmadığını ifade etmektedir. Âlimler varken bunun olması imkânsızdır. Âlimler akılları ile şeriatın mansus manalarını tespit ettikleri gibi mansus olmayan manalarını da tespit edebilir ve ona göre hüküm verebilirler. Bu anlayış şeriatın özünü yok etmez. Çünkü mansus

⁶⁰⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.356

⁶⁰⁵ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 134-135

⁶⁰⁶ Bu hadî el-Muvatta'da geçmemekle beraber el-Müdevvene'de geçmekte ve İbn Kâsım İmâm Malik'e bu hadîs kabul edip etmediğini sormuş, İmâm Malik de kabul ettiğini ancak bir sa' hurmanın şart olmadığını, bölgelerin kût olarak algıladıkları yiyeceklerin verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Örnek olarak Mısır'ın buğday vermesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Sahnûn, *el-Müdevvene*, III, 309

⁶⁰⁷ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 136-137

olmayan manaların şeriat dışı olması gibi bir durum söz konusu değildir. O manalar da şeriata uygun manalar olabilmektedir.⁶⁰⁸

4. İmâm Şâfiî'ye Nispet Edilen Yakınlık/Takrîb

Cüveynî, İmâm Malik ve onun takipçilerine olan itirazlarını açıkladıktan sonra şöyle takdiri bir soru sorar. İmâm Şâfiî'ye nispet edilen “yakınlık/takarrüp”tan kastınız nedir? Cüveynî bunu istidlâl konusunun temel mesele olarak değerlendirmektedir. Buna göre kıyas yapan âlimlerin illet olarak belirledikleri/üzerinde ittifak ettikleri illetler bulunmaktadır. Üzerinde ittifak edilen ve tespit edilen bu illetler, İmâm Şâfiî için temel dayanaktır. Bu temel illetlerden yola çıkarak diğer illetleri/ma'naları tespit etmeye çalışmaktadır. Burada önemli olan tespit edilen illetlerin aynısı olması değil, onlara benzer olmasıdır. Bu benzerlik sayesinde istidlâl delilini işletilebilmektedir. Cüveynî biraz daha ileriye giderek manalar/illetler arasındaki bu benzerlik ve yakınlığın, ortak bir manadan dolayı meselelerin sureten birbirlerine benzemelerinden daha evlâ ve kabule daha şayan olduğunu söylemiştir. Nitekim bilindiği gibi kıyasta iki suret arasındaki ortak vasıf vasıtasıyla hüküm birliğine gidilmektedir. Manalar arasında yapılacak böyle bir işlem suretler/formlar arasında yapılan işlemde daha yakındır ve yapılmaya daha uygundur. Zaten kıyasa itiraz yönleri de suretten olmaktan ziyade manadan yani illet meselesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ictihada konu olan meselede tespit edilen mana/illet şeriatın bildirmiş olduğu veya tespit edilen manalara benzer olup aksini ifade eden bir nassın söz konusu olmaması durumundaki manalar üzerine kurulan istidlâl işlemi makbul bir işlem olarak kabul görmektedir.⁶⁰⁹

Ebyârî, İmâm Şâfiî'ye nispet edilen bu yakınlık ilişkisini kabul etmemekte ve Cüveynî'nin bu değerlendirmelerine ciddi sorular yöneltmektedir. Bu yakınlık ilişkisinin kaynağı nedir? Bununla tam olarak ne murad edilmektedir? Hangi açılardan yakınlık olması gerekir? Sadece maslahat vechi açısından mı yakınlığa bakılacak yoksa başka esaslar da göz önünde bulundurulacak mı? Şâyet sadece maslahat açısından bir yakınlık aranırsa o zaman bütün maslahatlarla amel edilmiş olacaktır. Ama daha özel bir yakınlık aranırsa bu da ancak müessir illet ile mümkün olabilmektedir. Maslahat ve müessir illet arasında da zabt

⁶⁰⁸ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 137-139

⁶⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1121-1122

edilmesi imkânsız birçok yakınlık ilişkisi kurulabilmektedir. Bundan dolayı bu yakınlık ilişkisi ile kastedilenin açıkça ortaya konulması gerekir.⁶¹⁰

Ebyârî, Cüveynî'nin illetler arasındaki yakınlığı formel yakınlığa öncelemesini de eleştirmektedir. Çünkü formel yani suretler arasında bir yakınlık ilişkisi aranırken ortak manadan hareket edilmektedir. Manalar/illetler arasında böyle ise bir yakınlık ilişkisine gidilirken esas alınacak ölçü belli değildir. Bundan dolayı Cüveynî'nin bu açıklamaları yeterli bulmayarak onu eleştirmektedir.⁶¹¹

5. İstidlâlin Uygulanışına Örnek: Talak Mevzusu

Cüveynî, ric'î talak üzerinden muayyen bir asla dayanmayan manaların hüküm ifade ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Kimi âlimler ise bunun ma'naya dayalı istidlâlden ziyade bir asla dayandığını ve dolayısıyla kıyas işlemi olduğunu ifade etmiştir.

Ric'î talakla boşanmış kadınla cinsel ilişkiye girmek İmâm Şâfiî'ye göre haram iken Ebû Hanefî'ye göre mübahtır. İmâm Şâfiî'nin dayanağı şu düşüncedir: Bu dönem kadının rahminin temizlenmesi için beklediği bir dönemdir. Kocanın onunla cinsel ilişkiye girmesi bu temel amaca aykırı ve terstir. Bu dönemde ilişkiye girmek iddetten beklenen amacı gerçekleştirmediği için uygun değildir. Ayrıca bunun makul açıklamaları da vardır. Şöyle ki kadın talaktan önce belli bir müddet beklese ve kocasıyla cinsel ilişkiye girmese her ne kadar bu dönemde rahmin temizlenmesi söz konusu olsa dahi bu süre iddet olarak değerlendirilmez. Eğer bu süre iddet olarak değerlendirilirse talak vukû bulduktan sonra iddet beklemesinin bir anlamı kalmaz. Bundan dolayı talaktan sonra iddet beklediği dönemde cinsel ilişkiye girmek câiz değildir. Aksi takdirde iddetin talaktan sonra olmasının da bir anlamı kalmayacaktır.⁶¹²

Cüveynî, İmâm Şâfiî'in bu meselede varmış olduğu hükmü muayyen bir asıldan çıkartmadığını, genel kaidelere yakın bir anlam üzerinden hükme vardığını ifade etmiştir. Genel kaidelerden ve bu kaidelere olan yakınlıktan yola çıkarak varmış olduğu bir hüküm olduğu için bu meseleyi istidlâle örnek olarak zikredebiliriz. Nitekim geçtiği üzere bu mesele hakkında muayyen bir nas olmadığı gibi nassa ihtiyacı da yoktur. Çünkü şeriatın genel

⁶¹⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 146-147

⁶¹¹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 146-147

⁶¹² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1122-1123; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.361-362

prensipleri bizi böyle bir sonuca götürmektedir. Böyle bir çıkarım “mürsel” kelimesinin anlamına da uygun düşmektedir. Kelime manası itibariyle hükmü nas ile belirtilmiş ve hükmü nas ile belirtilmemiş olan meseleler arasında benzerlik ilişkisi kurulurken manada bir genişlemeye gidilmektedir. İşte bu genişlemeden dolayı mürsel istidlâl denilmektedir.⁶¹³

Bazı Şâfiî âlimleri yukarıda verilen örneği bir istidlâl örneği olmaktan ziyade bir kıyas örneği olarak sunmuşlardır. Onlara göre ric‘i talakta iddet esnasında kocanın eşine yaklaşmasının haram olması, bain talakla boşanmış ve iddet bekleyen kadına yaklaşmasının haram olmasına kıyas yapılarak varılan bir hükmüdür. Bu iki talakta iddet illet, bain talakla boşanma mahal yani asıl, ric‘i talakla boşanma fer‘ mesele olup aralarındaki iddet olan ortak illet sebebiyle aynı hüküm verilmiştir. İşte böyle bir kıyas işlemine gittiklerinden dolayı bunu istidlâl değil kıyasa örnek vermişlerdir.⁶¹⁴

Cüveynî yapılan bu kıyas işlemi ile beraber konunun daha da derinleştiğini ve burada hükmün iki illet ile ta‘lili meselesinin devreye girdiğini ifade eder. Yukarıda ifade edildiği gibi kimileri buradaki illeti iddet alırken kimisi ise beynûnet olarak almış ve hükmü onun üzerine bina etmiştir. Cüveynî ise bir hükmün iki illet ile ta‘lil edilmesini kabul etmemiştir. Olayı daha da açıklamak üzere sorular üzerinden konuyu derinleştirmiştir.⁶¹⁵

Cüveynî, iddetin illet olarak alınması durumunda ric‘i talakla boşanmış kadının iddeti esnasında onunla cinsel ilişkiye girmenin, bâin talakla boşanmış kadının iddeti esnasında onunla cinsel ilişkiye girmek gibi haram olacağını buna karşın hasmının ise haram olmasının illeti iddet değil, beynûnettir dediğini ifade etmiştir. Bilindiği gibi beynûnet manası haramlık hükmünü iktiza eder yani onu gerektirir. Beynûnetin haramlığı gerektirdiği konusunda ihtilaf yoktur. Sadece beynûneti illet olarak alıp onunla haram olduğunu söylemek yeterlidir. Ayrıca sâil yani Cüveynî’nin iddiasına karşı delil talep eden hasım, kendi iddiasını şöyle bir kıyas ile de destekleyebilir. Ric‘i talak ile bain talak arasındaki ortak vasıf olan iddetten yola çıkarak yapılan kıyas işlemi, baliğa kadın ile sağire/küçük kadın arasında kıyas yaparak velisinin izni olmaksızın evlenmeleri hükmüne ulaşmaya benzetilebilir. Eğer baliğa

⁶¹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1122-1123; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.361

⁶¹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 152-153

⁶¹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124

ile sağıre arasındaki illet kadın olma/unûse olarak alınırsa baliğa hakkında verilen hüküm sağıreye de verilebilmektedir.⁶¹⁶

Hasmın ric‘i talak ile bain talak meselesini baliğa ile sağıre arasında yapılan kıyas işlemi gibi değerlendirmesi doğru değildir. Çünkü sağıreye verilen hüküm sadece onun kadın olması açısından verilmiş değildir. Burada küçüklüğün bizzat kendisi onun tek başına yeterli olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla burada unuse/kadın olmasının bir etkisi olamaz. Bu olay bir kimsenin zekerine dokunup tuvaletini yaparak abdestini bozmasına benzetilebilir. Sadece zekerine dokunmasıyla abdesti bozulan kişi ile dokunup tuvaletini yapan kimsenin abdestinin bozulması arasında herhangi bir fark yoktur. Aynı durum burada da söz konusudur.⁶¹⁷

Cüveynî'nin aktardığına göre önceki âlimler buna şöyle cevap vermişlerdir: Beynûnetin illet olduğunu inkâr etmemekle beraber iddet de başka bir illettir. Dolayısıyla burada iki illet aynı hükmü ifade etmektedir. Bunda da herhangi bir çelişki söz konusu değildir. İki illet arasında herhangi bir teâruzun olmaması ikisinin de illet olarak alınabileceğini göstermektedir. Ayrıca iki illet arasında teâruz olmadığı gibi bu iki illetin hükümleri arasında da herhangi bir teâruz söz konusu değildir. Dolayısıyla bir hüküm iki illete bağlanabilir.⁶¹⁸ Ric‘i talak ve bain talak ile büyük kadın ile küçük kadın arasında yapılan kıyas işlemi hakkında ise şöyle cevap vermişlerdir: Bu iki mesele arasında yapılan kıyas işlemi şekilsel açıdan aynı olabilir. Ama kadınlık/unûse muhil/münasib bir vasıf yani uygun bir illet değildir. Münasib bir vasıf olmadığından dolayı böyle bir kıyas işlemine gitmek tarddır. Tard da illetin butlanını gerektirdiği için yapılan kıyas işlemi kabul edilemez.⁶¹⁹ Cüveynî bu açıklamaları kendisinden önceki âlimlerin bu soruna vermiş oldukları cevaplar

⁶¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124

⁶¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124; Asıl meseledeki illete başka bir sıfat daha izafe edilirse yani iki sıfat bir olursa ama bunlardan sadece biri hükmü ifade edebiliyorsa tek başına kalkıp ikisi ile ta‘ilde bulunmak doğru değildir. Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere velisiz nikâhda kadın, küçük çocuk gibi olup kendini evlendiremez dediğimizde kadınlık ile küçüklüğü bir arada zikretmiş ve ikisinin de hükmü ifade ettiğini söylemiş oluruz. Halbuki bu sıfatlardan sadece biri bu manayı ifade edebilir. “Kadın, 15 yaşındaki kız gibi olup kendini evlendiremez dediğimizde” hasım 15 yaşındaki kişiyi çocuk olarak gördüğü durumda ikisinin aynı anda bulunması söz konusu olamaz. Ama 15 yaşındaki kişiyi büyük olarak ele aldığımızda onun kendisini evlendirmesine bir maninin olmadığını ifade etmiş oluruz. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1099-1103

⁶¹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124

⁶¹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1123-1124

olarak aktarmaktadır. Ancak devamında hükmün iki illet ile ta‘lil edilmesini gündeme getirmekte ve önceki açıklamaları kabul ediyormuşçasına cevap vermeye çalışmaktadır.

Cüveynî'nin konuyu sunuş tarzı ve görüşleri bir meselenin iki illetle ta‘lil edilebileceği şeklinde yorumlanmaya müsait olduğundan dolayı kendisi takdiri bir soru üzerinden daha önce illet bahsinde bir meselenin iki illetle ta‘lil edilemeyeceğini ifade etmesine rağmen burada sanki kabul ediyormuş izlenimini vermediğini, onun yerine başka bir çözüm buluşunu açıklamaktadır.

Kıyas bölümünde geçtiği üzere bir hükmü birden çok illet ile ta‘lil etmek aklen imkânsız değildir. Böyle bir şey mümkündür. Nitekim bilindiği gibi şer‘î illetler emârelerdir. Birden çok emârenin de tek bir hükmü ifade etmesi mümkündür. Bu tıpkı birden çok akli delilin tek bir medlûle işaret etmesi, ona delâlet etmesi gibidir. Ancak emâreleri “zorunlu sonuç doğuran vasıf” olarak kabul ettiğimizde yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalar yapılamaz. Yani birden çok emâre tek bir hükme delâlet etmez. Akli illetleri kabul eden kimseye göre akli illetlerin medlûllerine delâletleri zorunludur. Zorunlu olduğundan dolayı iki illetin/delilin tek bir hükme/medlûle delâlet etmesi söz konusu olamaz. Çünkü tek bir akli illet eğer zorunlu olarak sonucu gerektiriyorsa geriye kalanların aynı hükme delâletleri anlamsız olacaktır. Bu durumda bazı illetler herhangi bir anlam ifade etmemiş olacaktır. Ancak illetler alâmet olarak alındığında böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Cüveynî bu açıklamaları yaptıktan sonra aklen mümkün olan bu durumun şer‘an vaki‘ olmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber bazı meseleler birden çok illet ile ta‘lil edilmiş izlenimini vermektedir. Bu tür meselelerde bir hükmün birden çok illetle ta‘lili söz konusu değildir. Sadece kıyas yapan kimse ilgili meselenin iç içe geçmişliğinden dolayı birden çok illetle ta‘lil edilmiş bir hüküm görmektedir. Oysa ifade ettiğimiz gibi buradaki meselelerin iç içe geçmelerinden dolayı böyle bir zan oluşmaktadır.⁶²⁰

Cüveynî ric‘i talak konusunu bu bağlamda tekrar gündeme getirir ve şöyle der: Ric‘i talakı bain talaka kıyas yapan kimse şöyle diyebilir: Bain talakla boşanıp iddet bekleyen kimsede iki illet ve iki haramlık birleşmiştir. İki illetten kasıt beynûnet ve iddettir. İki haramlıktan biri beynûnetin gerektirdiği ve nikâh bağının koptuğu haramlıktır. Bu haramlık iddette yoktur. Nitekim duhuldan önce iddet beklemeksizin bâin talakla boşanmış olsa haram

⁶²⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1124-1125

olmuş olur. İkinci haramlık ise tarabbüs/bekleme haramlığıdır. Bu da iddet ile ta'lil edilir. Yani beklemenin illeti, iddetir. İki illet olmakla beraber iki ayrı haramlık da söz konusu olduğundan dolayı bu meselede bir hükmün birden çok illet ile ta'lili söz konusu değildir. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu meseleler o kadar iç içe geçmiş ki sanki birden çok illet tek bir hükmü ifade ediyormuş zannını uyandırmaktadır. Bütün bunlarla beraber iddetin illet olmadığını söylenirse bunu kıyas bahsinde illetin tespit yolları üzerinden ortaya koyması gerekir. Aksi takdirde salt bir iddia olduğu için kabul edilemez.⁶²¹

Cüveynî meseleyi takdiri sorular sorarak devam ettirir. Bu takdiri sorulardan biri şöyledir. Cüveynî'nin yukarıda yapmış olduğu açıklamalarından anlaşıldığı üzere onun dedikleri kabul edildiğinde iddet beynûnetten soyutlanmış ve nikâh bağının kopmasından ayrıştırılmış gibi bir durum olarak anlaşılacaktır. Eğer bu manada illeti kabul ediyor ve bunu illet olarak gösteriyorsa mesele hilafa dönüşmüştür. Bâin olmayan talaktaki iddet, ric'i talakın iddeti olmuş olur. Sorulan soru ise bu anlayışı zedelemektedir. Eğer on beş yaşındaki kız çocuğu büyük olarak görülürse bunun üzerine küçüklük hükümleri bina edilemez. Aynı şekilde beynûnetten soyutlanmış, ayrıştırılmış bir iddet düşünüldüğü zaman bu sefer hasma göre hüküm imkânsız olacaktır. Bu durum bir anlamda illetlerin terkibi yani birden çok illetin tek bir hükmü ifade etmesi durumu gibidir.⁶²²

Ebyârî ise ilgili noktaları şöyle açıklamaktadır: Asıl meselenin illetine ek olarak bir vasıf zikredildiği zaman ve illet tek başına müstakillen kalamadığında ama asıl mesele bu ek illet olmaksızın tek başına illet olamaya devam edebiliyorsa bu durumda illet olarak ifade edilen vasıf batıl olmuş olur. Bunu şöyle bir örnek üzerinden açıklayalım. İmâm Şâfî, kâfir cariye'nin haram olduğu yönünde bir hükme varırken bunu Mecusi cariyeye ile kıyaslamaya gitmeden varmıştır. Eğer Mecusiye kıyas yaparak varmış olduğu bir hüküm olarak ele alınırsa asıl ile fer' mesele arasında illet birliğine gidilmesi gerekecektir. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde cinsel organına eli dokunan kimsenin abdestinin bozulmasını dokunup tuvaletini yapan kişiye kıyas yapma durumunda da söz konusu olur. Bu tür kıyaslar kıyasın gerektirdikleri taşıması açısından doğru değildir. Çünkü asıldaki illet, fer' meselede mevcut değildir. Ayrıca fer' meselede olan vasfın illet olup olmadığı da sabit değildir. Bu meselelerde terkibe yani birden çok illetin aynı hükmü ifade ettiği çıkarımına gidilmesi de

⁶²¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1124-1125

⁶²² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1126

doğru değildir. Çünkü illetlerin birisinin yokluğu durumunda hükmün de yok olması gerekecektir. Oysa burada hüküm var olmaya devam etmektedir. Bundan dolayı bu çıkarımı istidlâl olarak değerlendirmek daha makuldür. Çünkü bu manayı bildiren birden çok asıl bulunmaktadır.⁶²³

Ric'i talakla boşanmış kadının iddeti esnasında ona yaklaşmanın haram olduğunu söyleyen kimse şöyle diyebilir: İddet bekleyen bu kadının haramlığını, nikâh şüphesi olup cinsel ilişkiye girilmiş ve iddet bekleyen kadının iddetine ve dolayısıyla haramlığına benzetebilir miyiz? Böyle bir şey doğru olur mu ve şüphe durumundaki iddetin takdir edilmesi uygun mudur? Aslında bu soru istidlâl ile kıyas arasındaki farkı ifade etmek için sorulmuş ve soran kişi zımnen yapılan işlemin istidlâl değil, kıyas işlemi olduğunu imâ etmeye çalışmıştır. Şöyle ki iddet bekleyen kadın ile cinsel ilişkiye girmek haram olduğu gibi nikâh şüphesi olan kadınla da cinsel ilişkiye girmek haramdır. Her ikisinde de asıldaki illet, iddet beklemek olup aynıdır. Bu meseleye aralarındaki farkı da ifade ederek cevap verilmiştir: Bu söylenen şeyin tard bizzat kendisi olduğu ifade edilmiştir. Nikâh şüphesi ile cinsel ilişkiye girilmiş olup iddet bekleyen kadının rahmi kocasının suyu dışında başka bir kişinin suyu ile meşguldür. Bundan dolayı bu durumdaki kadının kocası onunla cinsel ilişkiye girmesi durumunda iki su karışmış olacaktır. Böyle bir tehlike olduğundan dolayı nikâh şüphesi olan kadının iddetindeki haramlık ile sadece kendi kocası tarafından ric'i talakla boşanmış ve iddet bekleyen kadının haramlığı aynı değildir. İkisinde de illet iddet olsa dahi bunlardaki haramlık sebepleri birbirlerinden farklı olduğundan dolayı ikisi arasında bir kıyas işlemine gidilemez. Ancak ikisi arasında ortak vasfın yani illetin iddet olarak ifade edilmesi durumunda gidilen kıyas işleminin salt isim benzerliğinden dolayı yapılan bir işlemde öte bir anlam ifade etmez. İlet ortaklığındaki vasıfları sağlamadığı için de yapılan işlem tarrîdîr. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ric'i talaktaki haramlık kıyas değil, istidlâldir.⁶²⁴

Cüveynî, bu noktada başka tartışmalara da işaret etmektedir. Asıl ve fer' meseleler ile bunların illet ve hükümleri arasındaki ilişki nasıldır? Asıldaki illet, fer' meselede aynıyla mı yoksa misliyle mi mevcuttur? Fer' meselede sabit olan aslın hükmü mü yoksa misli mi? Fer' meselede sabit olan şey asıldaki illetin aynısı olmadığı gibi misli değildir. Şöyle ki kadının kendisinden dolayı iddet beklediği kişi dışında başkası ile nikâh akdini başlatamaz.

⁶²³ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 155-156

⁶²⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1127

Yani A kadını B erkeğinden dolayı iddet bekliyorsa bu iddeti esnasında B erkeği dışında herhangi bir kişi ile nikâh akdi başlatamaz, kuramaz. Sadece B erkeği ile nikâhı başlatabilir, devam ettirebilir. Bu kadının iddeti kocasının suyundan/menisinden kaynaklanmaktadır. Aralarında eş olma durumu söz konusu olduğu için de beynûnet-i kübra gerçekleşmez. Ama şüphe ile cinsel ilişki durumunda beklenen iddette ise cinsel ilişkiye giren erkeğe nikâh bağı olmadığı için beynûnet olur ve bu da iddet ismi aynı olmakla beraber bunların hükümlerin farklı olduğunu göstermektedir. Sadece isim ve sıfat benzerliğinden dolayı böyle bir kıyas işlemine gitmek doğru değildir. Bu da ric'î talaktaki haramlık illetinin iddet olarak alınması durumunda bunun bir asla dayanmadığı dolayısıyla kıyas değil, istidlâl örneği olduğunu sonucuna götürmektedir.⁶²⁵

Cüveynî, bu meselenin istidlâl vechini daha önce İmâm Şâfiî'nin ifade ettiği argümanlarla vasıtasıyla açıklamaktadır. Şöyle ki iddet döneminde kadının rahminin temizlenmesi murad edilmektedir. Bununla beraber kocanın onunla cinsel ilişkiye girmesine izin vermek, hem rahminin temizlenmesini istemek hem de rahmi meşgul eden bir şeye cevaz vermek anlamına geleceği için birbirleriyle çelişmiş olacaktır. Dolayısıyla sadece birine cevaz vermek gerekir. O da iddetin maksada uygun olan kocanın cinsel ilişkiye girmesinin haram olduğudur. Cüveynî, bundan dolayı iddet esnasında cinsel ilişkiye girmenin mübah olduğunu söyleyen Hanefileri eleştirmektedir. Cinsel ilişkiye girmenin kendisi ric'attır yani dönüşür. Bu dönüş ile iddet bir arada bulunmamış olacaktır. Cinsel ilişki olur olmaz ric'at gerçekleşmiş olduğundan dolayı ikisi aynı anda bir arada bulunmamış olacaktır. Ric'at olunca da iddet son bulmuş olacaktır. Aynı şekilde cinsel ilişki olduğu zaman iddet de son bulacaktır.⁶²⁶ Ebyârî zikredilen durumda istidlâlin tam olarak gerçekleşebilmesi için cinsel ilişkinin de ric'at oluşuna istidlâl ile varılmış olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶²⁷

Bu anlatılanlara binaen iddette kur' saymanın anlamı var mıdır? Kadınla cinsel ilişkiye girmek mübahsa kur' saymanın ne anlamı var? Nitekim bilindiği gibi talaktan önce de kur' vardır. Kadın talaktan önce uzun süre kur' beklese dahi bu beklediği kur' beynûnet sonucuna götürmez. Çünkü bu dönemde uzun süre cinsel ilişkiye girmeyip kur' beklemek

⁶²⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1127, Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 158-159

⁶²⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1128; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 159-160

⁶²⁷ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 160

mubahtır. Dolayısıyla talaktan sonra hem kur' beklemek hem de cinsel ilişkiye girmek nasıl olur da mübah olur?⁶²⁸

Cüveynî bu soruya cevap verirken telâzüm⁶²⁹ ilişkisine atıfta bulunarak cevap vermektedir. Şöyle ki kadınla talak öncesi uzun bir süre cinsel ilişkiye girmemek mübah olduğundan dolayı bu dönemdeki kur' iddetten sayılmaz. Ayrıca bu dönemde sayılan kur' beynûnet sonucuna götürmez. Şâyet kur' sayılacaksa kadınla cinsel ilişkiye girmenin mübah olmaması gerekir. Böyle bir şey ise ancak talaktan sonra olabilir. Ayrıca bunun muayyen bir asıl/dayanağı da olmadığı için kıyas değil, istidlâl işlemidir. Bu istidlâl ise iki telâzümün birinin yokluğunu ortaya koyarak diğerinin varlığını ifade etmektedir. Yani burada hasmın sorusunda aslında cevap vardır. Soruda görüldüğü üzere talaktan önceki bekleyiş beynûnet sonucuna götüren bir bekleyiş değildir. Bundan dolayı bu dönemde kur' saymanın bir anlamı yoktur. Ama talaktan sonraki bekleyiş ve kur' saymanın anlamı vardır. Çünkü bu bekleyiş beynûnete götüren bir bekleyiştir. Bundan dolayı ikisi arasındaki hüküm de zorunlu olarak farklı olacaktır.⁶³⁰

Talak işleminin beynûnete götürme sonucunun olduğunu ve bundan dolayı haram olduğunu söylenirse yapılan bu değerlendirme geçerli olmaz. İddet esnasında cinsel ilişkinin haramlığına illet olarak “iddetin beynûnete götürmesini” gösterilirse bu illet kabul edilmez. Zikredilen illet tam olarak kuşatıcı olmamış olur. Çünkü koca üç talakla boşanmayı ay başının gelmesine bağlarsa yani “ay başı geldiğinden üç talakla boşsun” derse o zaman kadın bu süre zarfında haram olmayacaktır. Eğer beynûnet bu haramlığı sağlıyorsa yani haramlığın illeti beynûnet ise beynûnet meydana gelmediği için haramlık söz konusu olamaz. Eğer haramlığı talak sağlıyorsa yani haramlığın illeti talakın kendisi ise bunun aksine delil ortaya konulmamıştır.⁶³¹

Ebyârî bu anlatımı İmâm Şâfî' den ziyade İmâm Malik'in usûlünde yer edindiğini söylemektedir. Bunu da örnek üzerinden ortaya koymaktadır. Şöyle ki nikâhın helâlligi mutlak olmasına bağlıdır. Bir vakitle sınırlandırıldığında batıl olur. Muta' nikâhın butlanı da

⁶²⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1128-1129

⁶²⁹ Nitekim bilindiği gibi bu ilişki daha sonra Âmidî'de istidlâl başlığı altında müstakil olarak işlenmiştir. Bundan dolayı temellerini Cüveynî'de görmek mümkündür.

⁶³⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1128-1129

⁶³¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1129-1130

sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Nikâh akdi güzel geçim ve ülfet üzerine kurulduğu için bunu vakit ile sınırlandırmak nikâhın temel gayesine aykırıdır. Ayrıca nikâh ebedi olduğundan dolayı cehalet içermektedir. Ancak bu cehalet nikâhın gayesiyle uyduğu için göz ardı edilmektedir. Bundan dolayı İmâm Malik'e göre iddet bekleyenle cinsel ilişkiye girmenin illeti, iddettir. Ancak İmâm Şâfiî biraz daha farklı düşünür ve nikâh akdinin süreli olarak akdedilmesi ile ona süreli bir durumun arız olması arasında fark olduğunu ve dolayısıyla ric'î talaktaki illeti "beynûnete götürme" olarak almanın doğru olmadığını ifade etmiş olur.⁶³²

Konuyla bağlantılı olarak şöyle bir soru daha sorulmuştur: Eğer kadınla iddet esnasında cinsel ilişkiye girmek mübah olsaydı bu durumda ric'ate gerek olmazdı. Hasım buna ric'atın beynûnet sonucuna götürmesini engellediğini yani beynûnetin oluşmasını engellediğini ifade ederek cevap verebilmektedir. Aksi takdirde ric'at olmazsa beynûnet gerçekleşecektir.⁶³³

Cüveynî bu şekilde talak mevzusunu bitirmekte ve bu meseleyi bunca uzunlukta ele almasının nedeni olarak muayyen bir asla dayanmayan ma'naları esas almanın doğruluğunu, ihâle ve münasebet ilişkisine dayanarak hüküm verilebileceğini göstermek olduğunu ifade etmektedir. Özellikle de ric'î talakta iddet bekleme durumunda kocanın cinsel ilişkiye girmesini mübah görmenin bir çelişki olduğunu ve bunun şeriatın genel kaideleriyle örtüşmediğini göstermeye çalışmaktadır.⁶³⁴

6. Ebyârî ve Sem'ânî'nin Katkıları

Ebyârî ve Sem'ânî tartışmayla ilgili açıklamalarla beraber istidlâle bazı örnekler vermekteler. Konunun Ebyârî ve Sem'ânî penceresinden anlaşılan vechini ifade etmek üzere onların vermiş oldukları örnekleri burada sunmaya, böylece istidlâli örnekler üzerinden daha da anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Ebyârî, sahâbenin şarap içen kimseye vurulacak had konusunda yapmış oldukları tasarrufları istidlâl olarak değerlendirmektedir. Şöyle ki sahâbe, hakkında kesin had sınırı

⁶³² Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 162-163

⁶³³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1130

⁶³⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1130

bulunmayan şarap içen kimseye seksen celde vurulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak böyle bir tasarrufa giderken muayyen bir nassa dayanmaktan ziyade şeriatın genel kuralları ve maslahatlarını yani istidlâli göz önünde bulundurarak böyle bir işleme gitmişlerdir. Daha önce geçtiği üzere Hz. Ali konuyu sarhoş olup iftira atan kimseye benzetip seksen celde vurulması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer sahabiler de bu görüşü benimsemişlerdir. Aslında bu kişinin sarhoş olup iftira atmaması mümkündür. Ancak şeriatta bazı sebepler müsebbeplerin yerine kaim olup sanki müsebbep meydana gelmiş gibi sebep üzerine hüküm bina edilir. Burada her ne kadar müsebbep olan iftira olayı gerçekleşmemiş olsa dahi şarap buna götürdüğünden yani ona sebep olduğundan dolayı sanki gerçekleşmiş gibi hüküm verilir. Böyle bir hükme varmak ise ancak manalar üzerine hüküm bina etmeyi dolayısıyla istidlâli kabul etmekle mümkün olabilmektedir.⁶³⁵

Bu işlemin istidlâl değil de iftira gibi kesin bir asla dayandığından dolayı kıyas olması gerektiğini söyleyenler olmuştur. Ancak Ebyârî böyle bir kıyas tasavvurunun doğru olmadığını, asıl meselede bulunan bir illetin fer' meselede de olması gerektiğini ama bu örnekte iftira meselesindeki celde, iftira atmaktan kaynaklanırken şarap içmedeki celde ona götüren, onun sebebi olmasından dolayı verilmiş bir had cezası olup ikisi farklıdır. Dolayısıyla ikisi arasında bir kıyas işlemine gitmek kıyasın formuna aykırıdır.⁶³⁶

Şarap içip sarhoş olan kimse birçok günah işleyebilirken onun iftira atan kişiye benzetilmesinin mantığı nedir? Adam öldürme, zina gibi bir suça benzetilip onların cezası verilemez mi? Bu soruya da şöyle cevap vermiştir: Şarap içen kimse akli başında olmadığı için dilini tutamaz ve hezeyanda bulunur. Ama diğer suçlarda akla ihtiyaç duyulduğundan dolayı böyle bir ilişki için uygun değildir.⁶³⁷

Sarhoş olan kimse aklın koruyuculuk vasfını kaybettiği için dili küfre götürecektir sözler de sarf etmektedir. Neden irtidad cezası değil de iftira cezasını verilmektedir? Ebyârî buna irtidad cezasının verilmemesinin üç nedenini zikretmektedir. 1- Kişi sarhoşluk esnasında dilin alıştığı şeyleri söyler ve dil de günlük hayatında küfür sözlerini sarf etmediğinden dolayı küfrü gerektiren şeylerden kaçınır. Ayrıca sarhoşluk halinde kişi içindeki şevheti ve istekleri

⁶³⁵ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 165-166

⁶³⁶ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 166

⁶³⁷ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 166

dile getirir ki bu da iftiraya daha yakındır. 2-Riddet cezası kişiyi ölüme götürdüğünden dolayı şeriat tarafından hoş görülmez. Çünkü daha az seviyedeki bir ceza ile maksud yerine gelebiliyorsa şeriat onunla yetinir. 3-Ayrıca riddet sözleri kişinin ayılmasından sonra tövbe etmesi ile düşmektedir. Kişi ayıldıktan sonra bu küfür sözlerini devam ettirmez. Bundan dolayı riddede değil de iftiraya benzetmek daha makuldür.⁶³⁸

İstidlâlin şartlarından biri de herhangi bir şer'î nassa aykırı düşmemesi iken nasıl olur da şarap içen kimse Hz. Peygamber döneminde ayakkabı gibi şeyler ile cezalandırılırken sonrasında böyle bir belirlemeye/tayine gidilmiştir? Hz. Peygamber dönemindeki ceza şâyet ta'zir ise nasıl olur da hadde dönüşür, had ise Hz. Ebû Bekir döneminde kırk, Hz. Ömer döneminde seksen celdeye nasıl çıkartılabilir? Bu nassa aykırılığı ifade etmez mi? Bazı usûlcüler bu cezanın ta'zir olduğunu ve Hz. Ebû Bekir döneminde ictihad ederek kırk celde olmasına karar verilmiş iken Hz. Ömer döneminde şarap içme olayının çoğalmasından dolayı ihtiyaca binaen tekrar ictihad edilerek seksen celdeye çıkartıldığını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı herhangi bir nassa aykırılık söz konusu değildir. Aynı durumu hadler için düşünemeyiz. Çünkü hadler sınırları kesin bir şekilde belirlendiği için suçların artmasına paralel olarak cezanın arttırılmasına gidilmez. Ayrıca hadlerde nas varken ta'zirden nas yoktur.⁶³⁹

Ebyârî sahâbe uygulamasından başka bir örnek daha getirmektedir. O da zanaat erbabına bırakılan malların zayi olması durumunda zanaat erbabına bu malları tazmin etme meselesidir. Raşid Halifeler özellikle de Hz. Ali insanların zanaat erbabına ihtiyaç duyduklarından dolayı bu sahada çıkan problemi çözmeye çalışmaktadır. Eğer malların zayi olma durumu devam ederse ya zanaat ehli yok olacaktır ki bu da insanlara ayrı bir zorluk getirecektir ya da onlara bırakılan mallar çokça zayi olacağından dolayı toplumda kargaşa çıkacak ve insanlar birbirlerini öldürecekler. Bütün toplum için en uygun çözüm zanaat ehline bunları tazmin ettirmektir. Sunulan çözümde de zanaat erbabına zarar dokunması mümkündür. Ancak çoğunluğun maslahatı burada az kişilerin maslahatına öncelenmektedir. Bunun dışında malların pazara ulaşmadan önce satın alınıp pazara yüksek fiyatla sokulmasını yasaklamak gibi durumlar da bu meseleyi destekler niteliktedir. Her ne kadar muayyen bir nas

⁶³⁸ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 166-167

⁶³⁹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 167-169

olamasa dahi birçok nassın içeriği bu manayı desteklediğinden dolayı istidlâl ile varılan bir sonucu ifade etmektedir.⁶⁴⁰

Sem‘ânî de ilgili tartışmayı aktardıktan sonra talak mevzusu dışında bazı örneklerin istidlâl olarak sunulduğunu ve kendisinin de bu örneklerden bazılarını aktaracağını ifade etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması adına onun zikretmiş olduğu örneklerden farklı olanları zikretmeye çalışacağız. Örneğin iki mutad yol dışında vücuttan çıkan şey abdesti bozmaz. Şayet çıkan şey necis olarak değerlendirilirse hem azı hem de çoğu ve aynı zamanda hem kendisi hem de eserin necis olduğuna ve bunların hükme etkisinin bir olduğuna hükmetmek gerekir. Bunun böyle olmadığı şeriatın genel ilkelerinde görmek mümkündür.⁶⁴¹

Diğer bir örnek ise kahkaha ile gülmenin hem abdesti hem de namazı bozduğu meselesidir. Kahkaha namazda esnasında abdesti bozuyorsa bunun hem namaz içinde hem de namaz dışında geçerli olması gerekir. Şeriatın genel ilkeleri namaz içinde abdesti bozan şeylerin namaz dışında da abdesti bozduğunu göstermektedir. Bu da belli bir nassın ziyade genel kurallar ile varılan bir hüküm olduğu için istidlâl olarak değerlendirilmektedir.⁶⁴²

Bu örnekler dışında da başka örnekler zikredilmiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Sem‘ânî zikredilen örnekleri istidlâl olarak değil, bir tür mana kıyası olarak görmektedir. Çünkü ona göre yukarıdaki örnekler sureten bir kıyastan ziyade mana kıyasını andırmaktadır. Buna kıyas demesinin sebebi ise bunun delil olabilmek için başka bir şeye dayandığını ve başka bir şeye dayanan delilin de kıyas kategorisinden çıkamayacağını ifade etmektedir. Bunun tam olarak ne olduğunu âdetâ ifade edencesine şöyle demektedir: “Buna şer‘î hükmü gösteren/hissettiren bir tür araştırma demek câizdir.”⁶⁴³

Sem‘ânî istidlâli bu bağlamda bir tür icthad olarak görmekte ve namazda hareketin azı ve çoğu ile ilgili tartışmada bunun bir nassi dayanağı olmamasına rağmen icthad ile azının namazı bozmadığını ve azının ölçüsü için de icthada gidildiğini hatırlatmaktadır. Özellikle Hanefilerin bu bağlamda namazda kadının bacağının dörtte birinden fazlasının açılması durumunda namazının bozulduğunu, daha az olduğunda ise bozulmadığı ve az ile

⁶⁴⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 169-170

⁶⁴¹ Sem‘ânî, *Kavâti‘ü'l-edille*, IV, 499

⁶⁴² Sem‘ânî, *Kavâti‘ü'l-edille*, IV, 500

⁶⁴³ Sem‘ânî, *Kavâti‘ü'l-edille*, IV, 501

çokluğu belirmemek için yapmış oldukları ictihadların muayyen bir asla dayanmayan istidlâller olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında affedilen necaset miktarları ve içinde ölü hayvan/insan bulunan kuyudan çıkarılacak kova miktarı tarzındaki ictihadlar da istidlâl bağlamında ele alınmaktadır.⁶⁴⁴

Sem‘ânî vermiş olduğu örneklerde özellikle “takrib” ifadesini çokça kullanmakta ve yapılan işlemin nasla ifade edilmediğini ama ifade edilmemiş olmakla beraber ictihadla nassın ruhuna en yakın olan anlamın bu olduğunu ifade edercesine ictihadın maksada yakınlığını ifade etmektedir. Örneğin imam ile cemaat arasında iki rükünlük bir ara olduğu zaman imama uyma hali devam eder, ama rükün sayısı üçe çıktığında artık uyma durumu ortadan kalkacağından dolayı mütabakat bozulmuş olacaktır. İşte bu ictihad muayyen bir nassa dayanmamakla beraber namazın dolayısıyla şeriatın ruhuna en uygun olanı takrib vechi ile ifade edilmektedir.⁶⁴⁵

Sem‘ânî zikretmiş olduğu örnekleri istidlâli ifade eden güzel örnekler olduğunu ve şeriatın manasını/genel ilkelerini bilen kimsenin bunu gönlü hoş bir şekilde kabul edeceğini ifade etmektedir. Ayrıca bunun hakkında Kur‘ân, sünnet ve icmadan bir delillin da olmadığını söyleyerek sonraki nesilde Âmidî ile oluşacak olan istidlâl tanımına katkı sağlamıştır. Sem‘ânî bu örneklerin daha öncede zikredildiği ama isim vermeden Cüveynî’nin bunları değiştirip bunlara istidlâl ismini verdiğini söylemektedir. Asıl olanın öz olduğunu, isimlendirmeye takılmadığını ve şeriatın manasından bu hükümleri elde etmenin temel mesele olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁴⁶ Sem‘ânî’nin bu bağlamda Hanefilerin ramazan gündüzünde eşiyile cinsel ilişkiye dayanarak yemek yeme meselesinde varmış oldukları hükümü kıyas değil istidlâl yoluyla varmış oldukları bir hüküm olduğunu söylemektedir.

F) İstidlâlin Temel İlkesi

Cüveynî, istidlâlin temel ilkesini kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak açıklamaktadır. Kendisine istidlâli kabul etmekle beraber neden irsal üzere/mürsel olarak kabul etmediği sorulmuştur. Bu sorudaki irsal kavramı daha önce geçtiği üzere bütün maslahatlara götürebilecek ucu açık bir anlamı ifade etmektedir. İstidlâl, irsal üzere kabul

⁶⁴⁴ Sem‘ânî, *Kavâti ‘ü’l-edille*, IV, 501-502; Ezher, *Makasidü’ş-şeria*, s.192-193

⁶⁴⁵ Sem‘ânî, *Kavâti ‘ü’l-edille*, IV, 499-503

⁶⁴⁶ Sem‘ânî, *Kavâti ‘ü’l-edille*, IV, 512-513

edildiğinde Cüveynî'nin şart koştuğu illetlere benzerlik şartı ortadan kalkmaktadır. İşte soru soran hasım istidlâlın genel anlamda kabul edilmekle beraber şart koşulan illetlere/manalara benzerlik şartını ortaya koyarken bu benzerliklerde esas alınacak temel bir kaidenin olup olmadığını sormuştur. Asıl konuda müttefakün 'aleyh bir hüküm varsa ve istinbatta bulunan kimsenin tespit ettiği mananın/illetin müessir illet olduğunu söylediği zaman onun bu sözünün kabul edilip edilmemesinin ölçüsünün ne olduğu temel sorudur. Cüveynî bu soruya şöyle cevap vermiştir: Tespit edilen mana/illet, üzerinde ittifak edilmiş olan hükme ilhâk edildiğinde, hüküm ile tespit edilen illet arasında bir münasebet varsa ve bunun aksini ispat eden bir tenakuz söz konusu değilse bu durumda tespit edilen illet/mana makbul bir manadır. Burada tespit edilen illetin naslarla belirlenmiş bir hükmü olmaması gerekir. Aksi takdirde yapılan işlem istidlâl olmaktan çıkacaktır. Bu şekilde yapılan çıkarım işlemi makbul bir istidlâldir.⁶⁴⁷

Yapılan işleme bakıldığı zaman Cüveynî mananın kabul edilebilmesi için hüküm ile illet arasındaki münasebeti esas almaktadır. İstinbatta bulunan kimsenin elde ettiği mananın/illetin bir benzer illetinin olup olmadığını aramasına gerek yoktur. Yapılması gereken şey müttefakün 'aleyh olan hüküm ile kendisinin tespit ettiği illet/mana arasında bir münasebet olup olmadığını tespit etmektir. Münasebet varsa bu tür istidlâller makbuldür. Bu noktada başka illetlere benzeme şartını aramaksızın sadece hüküm ile illet arasındaki uygunluk yeterlidir. Bunu yaparken de illetin tespit yollarını kullanarak bir sonuca varmaktadır. Dolayısıyla tespit edilen her illetin bizzat kendisinin sabit bir dayanağı olması gerekmez. Ayrıca başka bir yerde bir benzerinin olması da gerekmez. Sadece hüküm ile illet arasında münasebetin olması yeterlidir. Bu şekilde tespit edilen illet üzerine ibtidaen hüküm bina edilebilir. Yani istidlâlde bulunan kişi tespit ettiği illet üzerine başka bir hüküm bina edebilmektedir. Böylece ihtilâflı olan mesele ile üzerinde ittifak edilen mesele arasında bir benzerliğe gidilebilmektedir. Cüveynî'nin burada anlattıkları ile İmâm Malik'i eleştirdiği noktalar arasında pek bir fark yoktur. Ancak Cüveynî bu anlatımdan sonra daha önceki görüşünde olduğunu bir nevi bildirmek üzere şöyle der: Başarılı bir nazır/kıyas işleminde bulunan kimsenin elde ettiği manalar ile sahâbe ve selef âlimlerin ulaştıkları manalar arasında benzerlikler olacaktır. Bunun için burada mutlak bir mürsel istidlâl durumu söz konusu değildir. Bunun kaypak bir zemin olduğunu gören Ebyârî, Cüveynî'nin bunu kabul etmesi

⁶⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1130-1132

durumunda İmâm Malik ile arasında farkın kalmayacağını söylemektedir. Bu kaydı gerçek manada bir kayıt olarak görmemektedir. Oysa Cüveynî, İmâm Malik'ten ayrıştığı noktayı şöyle ifade eder: İmâm Malik yukarıda ifade ettiğimiz zemini de esas almayıp istidlâli herhangi bir sınırlamaya tabi tutmadan kullanmaktadır. Oysa Cüveynî makbul istidlâl için bazı şartlar koşmuş ve bunlar ifâ edilmediği sürece istidlâli geçerli bulmamıştır.⁶⁴⁸

Cüveynî, İmâm Malik ile arasındaki farkı daha da açığa kavuşturmak üzere bir örnek üzerinden meseleyi açıklamaktadır. Şöyle ki, daha önce olmamış nadir bir olay meydana gelip görüş sahibi kimse olayın fâillerinin burunlarının kesilmesine veya dudakların kökten koparılmasına hükmederken “cezaların kötülükleri engellemek üzere var kılındığı” ilkesine dayandığını ve akıl sahibi kimsenin de bu çıkarıma karşı çıkmadığını ifade ettiği zaman bu çıkarımın kabul edilip edilmediği tartışmalıdır. Cüveynî istidlâli belli şartlarda kabul ettiği için bu çıkarımı makbul bir çıkarım olarak görmez. Oysa İmâm Malik'in böyle bir istidlâli kabul edeceğini ve geçerli sayacağını söylemektedir. Nitekim İmâm Malik'in bunun benzeri çıkarımları kabul ettiği ve dayanak olarak da istidlâli zikrettiğini ifade etmektedir. Benzer çıkarımı ümmetin üçte ikisini kurtarmak/onların maslahatlarını sağlamak için üçte birinin öldürülmesini câiz bulma meselesinde görmekteyiz. Bu anlamda ikisinin istidlâl anlayışları arasında belirleyici farklar vardır. Bununla beraber birbirinden tamamen farklı oldukları da söylenemez.⁶⁴⁹

İmâm Malik'e atfedilen bu görüş sonraki literatürde çokça tartışılmış ve bunun Maliki mezhebine ait olmayan bir görüş olduğu vurgusu hep yapılmıştır. Ebyârî de Cüveynî'nin bu naklini farklı açılardan eleştirmektedir: 1- Cüveynî'nin naklettiği doğru değildir. Çünkü azaların koparılması sadece kısasta geçerli olup ta'zir cezalarında câiz değildir. Bunu câiz görmek icmâya karşı çıkmayı gerektirmektedir. Bu durumda istidlâl ile amel ederek icmâyı devre dışı kalmış olacak ki, bu da şeriatın müttefakün aleyh olan asılları hakkında geçerli değildir. 2- Cüveynî'nin kendisi de yukarıdaki meselede organların koparılmasını câiz görmemektedir. Çünkü bunlar icmâyı aykırıdır. İstidlâlin şartlarından biri de şeriatın asıllarına aykırı olmamasıdır. Bu şartı herkes kabul etmektedir. Buna rağmen icmâyı delegecek bir şeyi kendisi hakkında kabul etmeyen Cüveynî, nasıl olur da hasmı hakkında bunu söyleyebilir. Bundan dolayı İmam Malik hakkında söyledikleri kabul edilmez.

⁶⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1132; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 172-175

⁶⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1132-1133

3- Cüveynî'nin ifade ettiği Malik'in ümmetin üçte ikisi için üçte birini öldürmeyi câiz gören görüşünü kabul etmemekte ve Maliki mezhebinde böyle bir görüş olmadığını, bunun bir iltizam olduğunu söylemektedir. Bu görüşü Maliki mezhebinin takipçilerinden de kimse söylememiştir. Peki gerçekten bu görüş Maliki mezhebinde varsa bunu tevil etmek mümkün müdür? Ebyârî bunu mümkün görmekte ve te'vil etmektedir. Fesâd ehli çoğalıp insanlar ve ülkeler üzerinde hakimiyet kurup insanları kötülüğe davet ettiklerinde ve kendilerine bu batıl davadan geri dönmeleri için çağrı yapıldığı halde ısrarla devam etmeleri durumunda bunların öldürülmesi câizdir. Ebyârî bunu delillendirmek için şöyle bir nakilde bulunmaktadır. Ömer b. Abdülaziz'e Kaderiyye ehli sorulmuş ve o da "Onları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yoluna davet etmeyi, reddederlerse onları öldürmeyi uygun buluyorum" görüşünü nakletmiştir. İmâm Malik bu rivâyeti *el-Muvatta*'da aktarmakta ve devamında "Benim de onlar hakkındaki görüşüm budur" demektedir.⁶⁵⁰ İşte fitne zamanında insanların devamı ve fesâdı ortadan kaldırmak için bunu câiz görmektedir. Ama öldürmeyi hak etmeyen birilerini öldürmek ise kimsenin kabul edeceği bir görüş değildir.⁶⁵¹

Cüveynî, tartışmayı İmâm Malik üzerinden devam ettirmiştir. Özellikle İmâm Malik'in söylediklerine cevap verilirken temel dayanağın ne olduğu sorusunu tartışmıştır. Cüveynî, verilen cevapların temel dayanağını sahâbe uygulaması olarak zikretmektedir. Yaklaşık bir asır yaşamış sahâbe ile onları takip eden tâbiin âlimlerine bakıldığında onların vermiş oldukları hükümlerde İmâm Malik'in söylediklerini destekler nitelikte herhangi bir uygulamaları olmamıştır. Bu da onun iddiasının geçersizliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu uzun zaman dilimi, bu tür olayların olabileceği bir zamandır. Ama böyle bir olayın bize nakledilmemesi yapılan çıkarımın dayanağının geçersiz olduğunu göstermektedir. Nitekim bilindiği gibi cezalar konusunda çok ender bazı olaylar meydana gelmiş ve bu ihtilaf edilen konular bize intikal etmiştir. İhtilaf edilen konuların başında içki içenin cezası gelmektedir. Sahâbe ihtilaf ettikleri bu konuda hemen cezayı arttırmaya kalkışmamışlardır. İlk önce bunun Hz. Peygamber (s.a) döneminde miktarı belirlenmiş bir had olup olmadığını tespit ettikten sonra kendi görüşlerini ifade etmişlerdir. Yaptıkları araştırmada verilen cezanın ta'zir cezası

⁶⁵⁰ Hadisin tam metni şöyledir: "Bana Malik amcası Ebû Süheyl b. Malik rivayet ettiğine göre "Ben Ömer b. Abdülaziz ile yürüyordum ve 'şu kaderiyye hakkındaki görüşün nedir?' diye sordu, dedim ki; 'benim görüşüm onları tevbeye davet etmek olup kabul ederlerse ne ala, ama kabul etmezlerse onlarla savaşırım.' Ömer b. Abdülaziz de dedi ki, 'ben de öyle düşünüyorum.' Malik dedi ki, 'benim görüşüm de bu yöndedir.'" Bkz. Malik, *Muvatta*, V, 1324

⁶⁵¹ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 175-177

olduğu sonucuna varmışlar. Bu sonuca binaen cezanın miktarında bir değişikliğe gidebilmişlerdir. Hz. Ali'nin "uyguladığım hadlerin hiçbirinde içimde bir şey hissetmiyorum sadece içki içenin cezasında bir şeyler içimi tırmalıyor" sözü bu cezanın ta'zir, diğerlerinin had olduğu ve şeriat tarafından kesin bir şekilde beyân edilen hadleri uygulamada içinin daralmadığını ifade etmesi önemlidir. Şarap cezası Hz. Peygamber'den (s.a) sonra sınırı belirlendiği için onu rahatsız etmiştir. İşte bu anlatılanlar Cüveynî'nin dayanağıdır. Bu uzun zaman diliminde böyle bir şeyin olmayışı ve bize nakledilmeyişi İmâm Malik'in yaptığı yorumun doğru olmadığını göstermektedir.⁶⁵²

G) İstidlâle Yöneltilen İtirazlar

Cüveynî, genel hatları ile istidlâli ortaya koyarken aynı zamanda ona yöneltilen itirazları ve bunlara vermiş olduğu cevapları da zikretmiştir. Ancak konunun sonuna doğru istidlâle yöneltilen itirazların var olup olmadığı sorusu üzerine var olan itirazları cedel ilmi açısından zikredip değerlendirmesini yapmaktadır. Cüveynî istidlâli muhil/münasib bir mana üzerinden yürüttüğü için kıyas kısmında muhil/münasib illete karşı ileri sürülen itirazların istidlâle de yöneltilebileceğini ifade etmiştir. Ancak asıl meselede tespit edilen muhil mana hakkındaki itirazlar aslın kendisine de gidebilmektedir. Asıldaki illete itirazlar yöneltilmekle beraber aslın kendisine de yöneltilmektedir. Asla yöneltilen itirazların sebebi ise illet ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Belli bir asla dayanmayan istidlâlde ise sadece mananın kendisine itirazlar yöneltilmektedir. Muayyen bir aslı olmadığı için asla itiraz yöneltilemez. Bu durumda muayyen bir asla dayanmayan manada nakz veya mu'araza ihtimalleri vardır. Yani bu iki itiraza kabil ise bunlara maruz kalır, değilse kalmaz. Bu illetin kabul edilebilirlik şartı ise bunun şeriatın asılları ile çatışmaması, onlara ters düşmemesidir. Cüveynî, istidlâle yöneltilen itirazların birkaç vecihte toplanabileceğini ifade etmektedir. İtiraz vecihleri şunlardır: 1-İhale/münasebe ve hükmü hissettirmesi/iş'ar etmesi konusundaki tartışmalar 2-Nakz ile ilgili tartışması 3-Bir aslın muktezasını, onun illetine önceleme ile ilgili tartışmalar, 4-İlletin başka bir manaya muarız olmasındaki tartışmalar. Bu dört kısım, istidlâle yöneltilebilecek itirazların tamamıdır. Bu illetler ile belli bir asla dayanan illetler arasında ayrıca şöyle bir nokta daha vardır. Belli bir asla dayanan illeti bozan şey aynı zamanda belli bir asla dayanmayan illeti de bozar. Bundan dolayı kıyas bahsinde sahih ve fâsid istidlâlleri

⁶⁵² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1133

kısa bir şekilde burada sunmakta fayda vardır. Çünkü birini bozan bir yol diğerini de bozabilmektedir.⁶⁵³

Cüveynî, kıyas bahsinde geçtiği üzere illete yöneltilebilecek itirazları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan biri sahih diğeri ise fâsid itirazlardır. Sahih itiraz olarak men‘, talebü’l-ihâle, el-kavl bi’l-mûceb, nakz, fesâdü’l-vaz‘, kalb, muâraza ve fark olmak üzere sekiz kısım olduğunu, fâsid olanlar ise sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî, istidlâle yöneltilebilecek itirazların toplamda dört tane olduğunu ifade etmişti. Yaptığı metin içi göndermelerle illete yöneltilebilecek itirazları ve mâhiyetlerini kısaca açıklayacağız. **a) Men‘:** Münâzarada öne sürülen iddiayı reddedip iddiaya delil talebinde bulunmak anlamına gelmektedir. Aslın muallel olmasını men‘, müstenbitin illet diye iddia ettiği şeyi men‘, asılda hükmün men‘i, sâilin mes‘ule illet diye bildirdiği şeyin men‘i gibi kısımları vardır. Men‘, Cüveynî’nin saymış olduğu kısımlardan sadece ilkine yönelik olmayıp diğerlerini de ilgilendiren bir sahih itirazdır.⁶⁵⁴ **b) Talebü’l-İhale:** Hüküm ile illet arasındaki uyumluluğu ifade eder ve illetin hükme uygunluğu iddia edildiğinde bunun delillerle desteklenmesi anlamına gelmektedir.⁶⁵⁵ Bu da Cüveynî’nin saymış olduğu birinci kısım doğrudan alakalı bir sahih itiraz yoludur. **c) Nakz:** Mu‘allilin illet diye ifade ettiği vasfın bazı durumlarda hükümle beraber olmaması, hükmün yok olması anlamına gelmektedir. Nakz, illette tardın ihlal edilmesidir. Bu da Cüveynî’nin zikretmiş olduğu yollardan ikincisine karşılık gelmektedir.⁶⁵⁶ **d) Te’sirin Yokluğu (Ademu’t-te’sir):** İletinin olmamasına rağmen hükmün varlığını ifade ettiği için nakzın mukabili bir yoldur ve in‘ikas özelliğinin ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Cüveynî’ye göre ademu’t-te’sir hükmün kendisine taalluk ettiği iddia edilen şeye taallukunun zâhir olmaması anlamına gelmektedir. Bu da istidlâle yöneltilen itiraz yollarının birincisini ifade etmektedir.⁶⁵⁷ **e) Muâraza:** Mu‘allilin haramlık için ortaya koyduğu illete, sâilin helâllik illeti ile karşı çıkmasıdır. Yani sâilin mu‘allilin getirdiği delile denk veya daha kuvvetli bir delil getirerek onun delilini çürütme işlemidir.⁶⁵⁸ **f) Vaz‘ın Fesâdı:** Ortaya konulan kıyasın illetinin delil tertibine uygun olmadığını açıklamak

⁶⁵³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1134-1135

⁶⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 965-971

⁶⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 971-973

⁶⁵⁶ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.255; Cüveynî, *el-Burhan*, II, 977-1007

⁶⁵⁷ İlgi örnekler üzerinden uzunca bir tartışma yapılmaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1007-1022; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s.256

⁶⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1050

ve kıyas yapan kimsenin hükmü bağladığı illetin kıyas yapanın niyetinin aksini ifade etmesi gibi anlamlara gelmektedir. İstidlâle yöneltilen itirazların üçüncüsünü kısmen ifade etmektedir.⁶⁵⁹ Bunlar dışında el-kavl bi'l-müceb, kalb ve fark gibi sahîh itiraz yolları da vardır.

Yukarıda saymış olduğumuz itirazlar yolları istidlâle yöneltilebilecek itirazlardır. Bu itirazların tamamı illete yöneltilen itirazlarla aynıdır. Çünkü istidlâl temelde illet üzerine kurulmuş bir yapıdır. İstidlâl muayyen bir asla dayanmadığı için muayyen asla dayanan itirazlarda asla yöneltilen itirazlar burada söz konusu değildir. Aynı şekilde illete yöneltilen fâsid itirazların aynısı istidlâl için de geçerlidir.

İstidlâle yöneltilebilecek bir diğer itiraz ise benzerlik ilişkisidir. Daha önce geçtiği üzere Cüveynî, tespit edilen illetlerde belirlenmiş asıllara benzerlik şartını aramaktadır. Benzerlikten bahsedebilmek için en az iki şey olması gerekir. Çünkü bir şey kendisine benzetilemez. Teşbih/benzerlik: “Bir şeyi başka bir şeye muhil bir mana zorunluluğu olmaksızın zann-ı galibe dayanarak yakınlaştırmaktır.” Görüldüğü üzere muhil bir ma‘na zorunluluğu olmamakla beraber benzerlik ilişkisinde üzerinde ittifak edilmiş bir aslın olması gerekir. Aksi takdirde müttefakün ‘aleyh bir delilin olmaması durumunda benzerlik ilişkisine gidilemez.⁶⁶⁰ Benzerlik ilişkisinin tespiti üzerinden istidlâle itirazlar yöneltiştir. Nitekim daha önce geçtiği üzere benzerliğin ölçütü zann-ı galibin oluşmasıdır. Cüveynî’nin benzerlik ilişkisi kıyas-ı şebahi andırmakla beraber kıyas-ı şebehte ma‘nen benzerlikle beraber sureten bir benzerliğin de olması ikisini kısmen birbirlerinden ayırtmaktadır. Bununla beraber aslında iç içe geçmiş bir kapsamlılık durumu söz konusudur.

İstidlâle yöneltilebilecek bir diğer itiraz yönü ise münasib manaların tercihi ile ilgilidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi iki tür münasib mana karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri muayyen bir asla dayanan diğeri ise muayyen bir asla dayanmayan münasib ma‘nadır. Bu ikisi arasında tercih işlemi mümkün müdür ve nasıl bir tercih işlemine gidilmesi gerekir?⁶⁶¹

Cüveynî, konuyu teâruz ve tercih konusuna havale etmekle beraber Ebyârî tercih meselesini şu şekilde açıklamaktadır: Bir asla dayanan ve bir asla dayanmayan mana arasında

⁶⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1028-1030; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s.254

⁶⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1154

⁶⁶¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1154-1155

eşitlik olmakla beraber asla dayanan manada ekstra bir delil daha bulunduğu için asla dayanmayan manaya tercih edilir. Ama muayyen bir asla dayanan mana garip, muayyen bir asla dayanmayan mana da mülaim ise bu konuda ihtilaf edilmiş ve bunun her müctehide göre değişebileceğini ifade etmiştir.⁶⁶²

Cüveynî ise kıyasta teâruz durumunda yapılacak olan tercih işlemi şöyle sıralamaktadır: 1-Asıl manasındaki kıyas yani lafızdan evlâ tariki ile anlaşılan mana kıyası. 2-Ma'na kıyası 3-Delâlet kıyası 4- Şebeh kıyası.⁶⁶³ Ma'na kıyası da kendi içinde birçok mertebeyi barındırdığından dolayı bunları bütünüyle zabt etmek mümkün olmamakla beraber şöyle bir tercih işlemine gidilebilir: a) Bir asıldan elde edilmiş olup şeriatın asılları ile çelişmeyen münasib mana, tercih edilmeye daha elverişlidir. Önemli olan şeriatın asıllarına aykırı olmaması ve üzerinde ittifak edilen bir kaynağa dayanmış olmasıdır. Böyle bir işlemin temel dayanağı sahâbe uygulamasıdır. b) İkinci mertebe ise istidlâldir. c) Üçüncü mertebe ise muayyen bir asla dayanmadığı için münasebe kavramı esas rol oynamaktadır. Münasebenin açıklık ve kapalılığına göre tercih işlemi yapılmaktadır. Bu da çok fazla olduğu için bunları genel üç kaide altında toplamak kısmen hedefi gerçekleştirmekle beraber bir bütün olarak yeterli değildir. Bunlardan birincisi aslı bir nassa dayanan genel ilkelerdir. Şöyle ki kısas gibi âyetlerden yola çıkarak “kanın korunmuş olduğu” ilkesine varılması ve bu ilkeye uygun olan meseleleri tercih etme, uygun olmayanları ise kabul etmeme işlemi ifade etmektedir. İkincisi ise bir asıl ile desteklenmiş olan kıyas işlemine dayanan ama biraz daha araştırma ve yakınlaştırmaya ihtiyaç duyan illeti ifade etmektedir. Bunda bazı açık olamayan noktalar olduğu için tercihte kısmen biraz daha geride durmaktadır. Üçüncüsü ise birçok ihtilafın olduğu durumlarda kıyas işlemi ile bir tarafın kendi görüşü güçlendirmesi durumunda yapılan tercih işlemi ifade etmektedir.⁶⁶⁴

Cüveynî, delâlet kıyasının diğer iki kıyas türüne raci olduğunu söyleyerek onu müstakil olarak işlememiştir. Şebeh kıyası ise yakın ve uzak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yakın anlamlı şebeh kıyasında asılda zikredilen anlama çok benzer olup asla dâhil olmasını ifade etmektedir. Bunda münasib mana vasfı aranmaz. Bu aslında şebek kelimesinin geniş kullanımından kaynaklanan bir durumdur. Bundan dolayı kıyas denilmesi tartışmalıdır.

⁶⁶² Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 178-179

⁶⁶³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1202

⁶⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1203-1228

Cüveynî ise bunu çözmek üzere lafzın dil aracılığıyla manayı iş'ar etmesi/hissettirmesi durumunda kıyasın söz konusu olamayacağını, aksi durumda kıyas denilebileceğini ifade etmektedir. İkincisi de zann-ı galibin oluşması durumudur. Bu zann ise sebr ve arz durumunda batıl olmamalıdır. Eğer zann-ı galib ifade etmezse muhakkik âlimlere göre bu bir tarrdır.⁶⁶⁵

II) İSTİSHÂBÜ'L-HÂL

Cüveynî istishâbü'l-hâl delilini istidlâlin bir parçası olarak değerlendirmekte ve istidlâl başlığı altında işlemektedir. Cüveynî, istishâbü'l-hâlin ihtilafı bir konu olduğunu ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Kimileri istishâbı müstakil bir delil olarak görürken kimileri müstakil bir delil olmadığını ifade etmişler. Kimisi ise müstakil bir delil olarak görmemekle beraber tercih sebebi olarak görmüştür. İstishâbı müstakil bir delil olarak değerlendirenlere göre konum itibariyle kıyas ve istidlâlden sonra gelmektedir. Müstakil bir delil olarak görmeyenler ise onu delillerin tearuzu durumunda veya tercihi söz konusu olduğunda bulunduğu tarafın tercih edilmesini sağlayan bir delil olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁶⁶

Cüveynî'nin istishâb anlayışında onun çoğunlukla şer'î bir delile dayanan hükümlerin devamlılığı ve delil olmaması durumunda teklifin/yükümlülüğün olmaması anlamındaki kullanımlar ifade edilmiş olmakla beraber istidlâl yönü göz ardı edilmiştir.⁶⁶⁷

Belli bir delile dayalı olarak sabit olan hükmün kaynağında herhangi bir değişikliğin olmaması, onun istishâbü'l-hâl olduğu anlamına gelmez. Çünkü delillerle kuvvetlenen hükümler, delillerin varlığıyla var olmaya devam etmektedir. Hükümlerin nesh olunma ihtimalleri olduğu için bunu istishâb olarak görmek istishâbın hakikatinin anlaşılmadığı anlamına gelmektedir. Kimileri neshin ihtimal dâhilinde olmakla beraber kesinleşinceye kadar hükmün istishâb gereği devam edeceğini söylemiştir. Bu ihtimale binaen hüküm istishâb gereği devam eder. Oysa Cüveynî, bunu lafzi bir tartışma olarak değerlendirmekte ve neshe uğraması durumunda ona göre şekilleneceğini ifade etmektedir. Bu anlamdaki istishâbı salt bir isim ortaklığı olarak görmektedir. Kendisi istishâbı bu anlamda kullanmadığı için

⁶⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1228-1230

⁶⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1130

⁶⁶⁷ Haral, *İstushab Delili*, s.144

tartışmayı lafzi olarak değerlendirmektedir. Ona göre burada istishâbdan ziyade delile dayanan bir hüküm söz konudur.⁶⁶⁸

Cüveynî, başka bir istishâb şekli daha sunmaktadır. Hüküm bir surette sabit olup değiştiğinde akıl sahibi kimse de başka bir surette hükmü tard ederse şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Eğer ikinci suret, birinci suretle ilişkili değilse ve onun değişimi birinci suretin değişimine bağlı olarak değişmiyorsa bu durumda istishâbü'l-hâl bir anlam ifade etmez. Şöyle ki bir konu hakkında sabit olan hükmün, hükme konu olan durumun/halin değişmesine rağmen değişmemesi Cüveynî'ye göre istishâb değildir. Buna büyük hayvan ile küçük hayvanların zekâtlarını örnek verebiliriz. Sığır zekâtındaki bir hükmü koyun zekâtı üzerinden istishâb yapmak isteyen kimsenin bu iki cinsin ne sureten ne de takdiren birbiri üzerine terettüp edilemeyeceğini dikkate alması gerekmektedir. Yani biri hakkında sabit olan bir hükmün diğerine taşınmaması gerekir. Böyle bir şeye kalkışmak ortak bir illet olmaksızın salt bir iddia ile bir şeyi ortaya koymak demektir. Ayrıca burada zann-ı galibe dayanan şebek kıyası da söz konusu değildir. Bundan dolayı böyle bir şeye kalkışmak şer'î hükümde tahakküm manasına gelmektedir.⁶⁶⁹ Çünkü burada bir hükmün tevkif, istidlâl veya benzerlik yönü gibi bir durumu söz konusu olmadığı halde hüküm verilmektedir. Oysa böyle bir durumda hükme gidilemez.⁶⁷⁰

Meselenin daha başka yönleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri şöyledir: Bir suret diğeri üzerine terettüp edip ona binaen değişebiliyor ve ispat edilebiliyorsa, sabit olan hüküm birinci surette devam ettiği gibi ikinci surette de devam edebilir. Yani istishâba gidilebilir. Cüveynî, bunu görüşü batıl olarak nitelemektedir. Çünkü ne istidlâle ne de tercihe elverişlidir. Bunun sebebi ise iki ayrı suretten biri hakkında geçerli olan bir hükmü diğerine taşımanın anlamsız olmasıdır. Hükmün mahalleri değiştiğinden dolayı birini diğerine sureten veya hulfen ispat etmeye çalışmak problemlidir. İki suret arasında konu ve mahal değiştiği için hükmün değişmesi de mümkündür. Bu ihtimalden dolayı buna istishâb demek doğru değildir.⁶⁷¹

⁶⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1135-1136

⁶⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1136-1137

⁶⁷⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 188

⁶⁷¹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1137-1138

Buna örnek olarak deve zekâtında yüz yirmi deveden sonra sayımın nasıl yapılacağı meselesini zikretmektedir. Deve zekâtında 5-120 arası devenin bulunması durumunda zekâtın nasıl verileceği hemen hemen bütün mezheplerce aynıdır. Asıl tartışma 120 deveden sonrasının nasıl hesaplanacağı ile ilgilidir. Hanefiler burada 120'ye kadarki süreç nasla belirtildiği için bu süreci 120 sonrası için de devam ettirirler. 5 ile 120 arasında yapmakta olduğumuz hesaplamayı 120 sonrası için de yaparız diyerek istishâba gitmişlerdir. Oysa Şâfiîler 120 sonrası için 5-120 arasında uygulanan hükmü devam ettirmekten ziyade her 40 deve için üç yaşına girmiş bir dişi deve ve her 50 deve için dört yaşına girmiş bir dişi deve verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hanefiler ise 120'den sonra 5-9 arasında nasıl bir koyun verilmesi gerekiyorsa aynı şekilde 120+5-9 arası için beş yaşında iki dişi deve ve bir koyun verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hanefiler 120 öncesinde var olan hükmün 120 sonrasında da devam ettirilmesi gerektiğini yani istishâb yapılması gerektiğini söylemişlerdir. Yapılan istishâba göre ilk önce koyun daha sonra deve verilmeye geçildiği için 120 sonrası için de ilk önce koyun, sonra gerekli sayıya ulaşması durumunda deve verilmeye geçilmelidir. Ancak Şâfiîler her malın zekâtının farklı olduğunu ve ilk başta develerin az olmasından dolayı gidilen koyun hükmünün deve sayısının 120 ve üstü olduğu bir durumda tekrar koyuna gitmenin fihhi düşünceye uygun olmadığını ifade etmişler. Yani iki ayrı suret olmakla beraber mahal değiştiğinden dolayı hükümde de değişikliğe gidilmesi gerektiğini söylemişler. Ama bununla beraber Şâfiîler de başka bir istishâba gitmişlerdir. Onlar ilk başta her ne kadar koyun ile zekât verilmeye başlanmış olsa dahi belli bir sayıdan sonra deve verilmeye başlanmıştır. Deve vermeyi gerektiren bir sayıdan sonra tekrar koyuna dönmek yerine deve verilmeye devam etmenin gerekli olduğunu ve böyle bir istishâba gitmeyi fikhın ruhuna daha yakın ve daha uygun bulduklarını ifade etmişlerdir.⁶⁷²

Cüveynî her iki grubun yapmış oldukları değerlendirmeleri istishâbtan ve haktan uzaklaşma olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber Şâfiîlerin yapmış oldukları değerlendirmeyi fikhın ruhuna daha yakın bulmaktadır. Çünkü koyunun ilk baştaki durumu ile deve sayısının 120 ve üstü olduğu durum arasında fark olduğu halde aynı hükme gitmek uygun değildir.⁶⁷³ Her iki tarafın istishâb eleştirisinin arka planında ise delil olmadan istishâb hükmüne gitmiş olmaları yatmaktadır. Çünkü istishâbta suretin kendisinde bir delilin olması

⁶⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1137-1138; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 188-189

⁶⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1137-1138

zorunludur. Delil sabit olmakla beraber onun delâlet yönü bir şekilde ortadan kalkmış olabilir. Önemli olan delilin delâlet ettiği hükmün delile binaen var olmaya devam etmesidir. Yoksa daha sonra onu değiştiren bir ihtimalin varid olması bu hükme zarar vermez. Suret, delilin muktezasının kapsamına herhangi bir şekilde dâhil olmuyorsa, istishâbtan bahsetmenin anlamı yoktur. Çünkü istishâbta asıl olan devamlılıktır. Bir şey de sabit olduğu zaman devam edebilir. Örnek üzerinden meseleye baktığımızda deve zekâtında 120 deveye kadarki durumu açıklayan nasda/delilde 120 üstü için herhangi bir delâlet söz konusu değildir. Bundan dolayı ne Hanefiler ne de Şafîîlerin ifade etmiş oldukları istishâb burada gerçek anlamıyla söz konusu olamaz. Çünkü burada delile dayanan bir durum yoktur. Cüveynî'nin ifade ettiği gibi Şafîîlerin yaklaşımı her ne kadar zekât anlayışına daha uygun ise de istishâb değildir.⁶⁷⁴

Cüveynî istishâbı başka bir mesele üzerinden devam ettirir. Özellikle de günümüzde istishâb dediğimizde aklımıza ilk gelen abdest ve nikâh örnekleri ve bunların istishâbü'l-hâl olup olmadıklarını ele almaktadır. Şöyle ki abdest aldığını kesin bir şekilde bilip abdestini bozduğunda tereddüt eden yani şüpheye düşen kimse hakkında istishâbü'l-hâl ile amel edip abdestli olduğuna mı hükmedecek yoksa abdestin bozulduğuna mı? Aynı şekilde evli olduğunu kesin bir şekilde bilip talak konusunda şüpheye düşen kimsenin nikâhı mı devam edecek yoksa talak mı gerçekleşmiş olacak? Bu örneklerde görüldüğü üzere yakın/kesin olanın hükmünün devam ettirilmesi istishâbü'l-hâl kapsamına dâhil midir?⁶⁷⁵

Cüveynî bu meselelerin istishâbü'l-hâl kaynağının özünü teşkil eden meseleler olduğunu ifade etmektedir. Özellikle yakın olarak sabit olan bir hükmün şek durumunda devam edip etmeyeceği ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Bunun üç boyutunun olduğunu ifade etmiştir: 1-Temizliğin yakın, pis olmanın şüpheli olduğu mesele zannî bir konu olup açık bir alâmetin olması durumunda yakının öncelenmesi kaidelerinden ziyade ictihad esas alınır. Öncesinde abdestli olsa dahi önceki hali esas almaktan ziyade ictihad eder. Yapmış olduğu ictihatta önceki halin ortadan kalkmış olacağı zann-ı galib ise ictihadı istishâba önceler. 2-Eğer elbise ve kap kaçak gibi şeylerde necaseti temizlikten ayıramayacak kadar gizli bir alâmet söz konusu ise yani kesin temizlik ile kesin necaset arasında bir teâruz olursa kesin olan temizliği kesin olan necasete öncelemek evlâ değildir. Burada gizli olsa dahi alâmetler esas alınması gerekir. Ama kesin necaset bilinmeyip necasette şüphe varsa ve kesin

⁶⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1137-1138, Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 188-189

⁶⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1138-1139

temizlik ile beraber gizli bir alâmet de söz konusu ise kimileri bu durumda istishâbı öncelikle kimileri de alâmetleri esas almayı öncelemişlerdir. 3-Eğer temiz olduğu kesin ama necisliği kesin olmayıp necis olmasına dair gizli alâmetler varsa bunun istishâb olup olmadığına dair iki görüş vardır. Bunlardan birincisi kendi içine düşene göre amel edip istishâbı esas alması gerektiğini söylerken diğerleri ise bunu istishâb olarak görmemiştir.⁶⁷⁶

Şek ile yakinin zâil olamayacağı ile ilgili meselede de Cüveynî açıklamalarda bulunmaktadır. Eğer kesinlik olup şüphe vaki' olmuşsa ve ne gizli ne de açık bir alâmet yoksa bu durumda şeriat istishâbı önceler ve önceki hükmün devamına hükmeder. Bu türden yapılan istishâblar makbul istishâblardır. Bunun sebebi ise alâmetlerin yokluğudur. Alâmetler de burada delil işlevi görmektedir. Dolayısıyla temizlik halini ortadan kaldıran açık ve gizli alâmet/delillerin bulunmaması bunun devam ettiğine delâlet etmektedir.⁶⁷⁷

Cüveynî, bu tür istishâbları konumlandırırken onların şeriatın asıl delillerinden olmadığını ama kaynağını icmâdan aldığından dolayı icmâya dayalı bir kaynak olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı hasımla cereyan eden tartışmada ortak nokta olarak istishâbda buluşma çağrısı yapılırsa ilk önce istishâbın yakın olduğu ve benzer hükümleri ile olan bağlantısı incelenmelidir. Eğer benzer veya mana yakınlığı vasıtasıyla bir hükme ulaşılmaya çalışılırsa bu işlem aslında kıyasın türlerine dâhil olmuş olur. Bu yakınlık ilişkisi vasıtasıyla bir hükme ulaşmak istidlâl işlemini kullanmak demektir. Bu ilişkiden dolayı istidlâl başlığı altında incelenmiş olması muhtemeldir. Bütün bu işlemler yapılırken sebr ve taksim yöntemi kullanılmaktadır. Şöyle ki, tereddüt olduğu zaman ilk önce delilin yokluğu ortaya konulacak, delilin yokluğu da delil olma vecihlerini düşünüp tespit ettikten sonra mümkün olmaktadır. Delil vecihlerinin hepsinin söz konusu kelâmda olmadığı ortaya konulduktan sonra suretlerin birbirlerine benzerliklerine bakılacaktır. Hüküm suretlerin benzerliği vasıtası ile verilecektir.⁶⁷⁸

Bunu bir örnek üzerinden şöyle açıklayabiliriz: Kurban kesme sorumluluğu olan kimse şöyle diyebilir: “Berâet-ı zimmet asıldır. Zimmeti sorumlu hale getirmek ancak kesin bir delil ile olabilir” dediğinde bu söz kendi içinde anlamlı olup doğru bir sözdür. Dolayısıyla

⁶⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1138-1141

⁶⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120-1121

⁶⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120-1121

bu sözle kendisine kurbanın vacib olduğuna dair elinde herhangi bir delilin olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Eğer bu kişi sebr ve taksim yolunu benimser ve illet olabilecek bütün vasıfları zikrettikten sonra bunların fesâdını ortaya koyarsa o zaman söylemiş olduğu sözü kanıtlamış olur ve istishâb hükmünü devam ettirmiş olur.⁶⁷⁹

Cüveynî'nin anlatımında görüldüğü üzere o berâet-i zimmet istishâbını kabul etmektedir. Hem kurban meselesinde hem de vitir meselesinde kesin dayanakları olmadığı için ikisinde de delil yokluğundan dolayı yükümsüzlüğü yani berâet-ı zimmetin esas alınması gerekliliği ifade edilmiştir. Aslında Cüveynî delilin varlığı ve yokluğu olmak üzere iki açıdan istishâbı ele almıştır. Delilin varlığında hem önceki hem de sonraki halde delil olduğu için delile dayalı bir hüküm söz konusu olmaktadır. İkincisinde yani delilin yokluğunda ise berâet-ı zimmet meselesi devreye girmekte ve bunu istishâb olarak değerlendirmektedir.⁶⁸⁰

İstishâb, bilindiği gibi delil hiyerarşisinde kendisine başvurulacak ilk delillerden biri değildir. Bütün deliller incelendikten sonra istishâba gidilmektedir. Diğer şer'î delilleri incelemeyen istishâba göre hüküm vermek şeriata uygun olmayıp yeterli bir ictihad olarak görülmemektedir.

Ebyârî, istishâbın üçü doğru biri yanlış olmak üzere dört durum için kullanıldığını ifade etmektedir. 1-Peygamberler gelmeden evvel aklın şer'î hükümlerin yokluğunu ifade etmesi yani aklın şeriat gelmeden önce hükmün varlığı ile yokluğuna hükmetmesi anlamında kullanılmaktadır. Kimileri bunun aklen ulaşılabilir bir yargı olduğunu söylerken kimileri de ancak şeriatla ulaşılabilir bir hüküm olduğunu söylemişlerdir. Ancak her ikisi de peygamber gönderilmeden sorumluluğun olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şeriat varid olduktan sonra da teklif ancak delil ile söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla delil olmadığı sürece kullara sorumluluk yüklenemez. Bundan dolayı şeriat beş vakit namazı emretmişse delil olmadığı sürece başka bir namaz sorumluluğu söz konusu olamaz. Bu anlamda istishâb bir delil olmaktan ziyade şeriatın beş vakitten ötesine dair teklifin olmamasını ifade

⁶⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1120

⁶⁸⁰ Haral, *İstishab Delili*, s.145

etmektedir. Bu anlamdaki istishâbın delil mi, tercih mi yoksa başka bir şey mi olduğu tartışmalıdır.⁶⁸¹

2- Umum lafzın tahsise uğramadığı sürece umum olarak devam etmesi ve nas olanın da neshe uğramadığı müddetçe nas olarak devam etmesi anlamındaki istishâb. Buna umum istishâbı ve nas istishâbı denilmektedir. Umum muhassıs bir delil gelinceye kadar umum olarak, nass da nesih gelinceye kadar nas olarak devam etmesi anlamındaki bu istishâb, terim anlamda bir istishâb değildir. Çünkü buradaki hüküm bir delile dayanmakta ve delil var oldukça hüküm de ona binaen var olmaya devam etmektedir. Bu bir istishâb olmaktan ziyade delilin gerektirdiği bir durumdur.⁶⁸²

3-Şeriatın var olup devam ettiğini bildirdiği hükmün istishâbı. Örneğin akid yapıldıktan sonra mülkiyetin var olduğuna ve devam ettiğine dair şeriatın bildirimini bu kabildendir. Aynı şekilde bir şey telef edildiğinde zimmetin tazmin ile yükümlü olması da buna örnektir. Bu tür yargılar kendi başlarına bir delil olmaktan ziyade şer'iatın bildirdiği hükümlerdir. Şeriat bunların var olduğuna ve şartlarını sağlayıp aksi bir durum olmadığı sürece hükmün devam ettiğine delâlet etmektedir. Bu hükümlerin devamlı olduğuna dair bir delil söz konusu değilse istishâb ile hükmedilemez. Aynı şekilde sebepler tekrar ettiği müddetçe onların gerektirdiği luzumluk ve vucubluğun devam etmesi de bu kabildendir. Buna namaz vakitlerin tekrar edilmesi ile vacibliğin tekrar etmesini örnek verebiliriz.⁶⁸³ Kimileri bu hüküm istishâbına vasıf istishâbı da demiştir.⁶⁸⁴

Kimileri istishâbı akli bir delile tutunmak olarak alırken çoğunluk şer'î bir delile tutunmak olarak almıştır. Ancak istishâb delili bilmemek demek değildir. Bilakis delile dayanan bir hükmü değiştiren bir başka şey olmadığını kesin bir şekilde veya zann-ı galibe dayalı olarak bilmeyi ifade etmektedir. Hükmü değiştiren başka bir delilin bilinmemesi ile delile dayanan hükmün devam ettiği anlamı söz konusudur.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 180-183

⁶⁸² Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 183-184

⁶⁸³ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 184

⁶⁸⁴ Haral, *İstishab Delili*, s.22-23

⁶⁸⁵ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, IV, 184

4-Hilaf makamında icmâ durumunun devam ettirilmesi anlamındaki istishâb. Buna icmâ istishâbı da denilmektedir. Buna göre bir vasfı icmâ ile sabit olan hükmün, daha sonra icmâ ile sabit olan vasfın değişmesine rağmen hükmün istishâb gereği devam ettirilmesi anlamına gelmektedir.⁶⁸⁶ Bu tür batıl olarak değerlendirilmektedir. Şöyle ki, teyemmümlü kimse namaz esnasında su görse, kimileri icmâen namazının sahih olduğu için namazını devam ettirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ebyârî ise kesin bir şekilde su bulmadığı müddetçe namazına devam edeceği, su bulduğunda ise namazın bozulacağını söylemektedir. Çünkü ilk önce suyun yokluğu üzerine kurulu olan namaz, suyun bulunmasıyla hükmü değişmektedir. Burada aksi yönde bir delil söz konusu olduğu için istishâbla amel edilememektedir.⁶⁸⁷

İstishâbın istidlâl başlığı altında incelenmesinin nedeni istishâbın da küllî bir kaide/mana olup ona delâlet eden cüzi meselelerin bulunmasıyla ilgili olması muhtemeldir. Yani o da şeriatın genel naslarına dayanmakta ve cüz'i muayyen bir dayanağı bulunmamaktadır. Cüz'i delillerden elde edilen genel kaideler üzerine bina edildiğinden dolayı istidlâl başlığı altında incelenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu anlamda istishâb ile istidlâlin aynı olduğunu ifade etmekten ziyade genel ilkeler üzerine kurulu olmaları açısından aynı ortak noktaları paylaşmaktalar. Ancak ortak noktaları olmakla beraber istidlâl şemsiye bir kavram olduğu için istishâbtan daha geniş kapsamlı olup istishâbı da içermektedir.⁶⁸⁸

III) TELÂZÜM

Telâzüm mantığın önemli kavramlarından biri olup sözlük anlamı “gerekmek, gerektirmek” demektir. Mantıkta ise “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin birine baba diyebilmek için çocuğunun olması, birine evlad diyebilmek için de babasının olmasının zorunlu oluşunu ifade etmektedir.⁶⁸⁹ Telâzüm kavramı aynı zamanda usûl-i fıkhıta bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Buna göre “iki

⁶⁸⁶ Haral, *İstishab Delili*, s.23

⁶⁸⁷ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, IV, 185

⁶⁸⁸ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.191

⁶⁸⁹ Türker, “Telâzüm”, *DİA*, s.394

hüküm arasında illet tayinine gitmeksizin bir yargıya varmayı” ifade eder.⁶⁹⁰ Temelinde mantıki ve istisnai kıyas ve çeşitleri yatmaktadır.⁶⁹¹

Telâzüm iki hüküm arasında olumlama ve olumsuzlama (ispat ve nefy) üzerinden meydana geldiği için her bir hüküm için iki seçenek bulunduğundan dolayı toplamda dört türdür. İki olumlu, iki olumsuz, biri olumlu diğeri olumsuz ve biri olumsuz diğeri olumlu kısımlarından oluşmaktadır. Birincisine “kimin talakı geçerli ise zıharı da geçerlidir” yargısını örnek verebiliriz. İkincisine örnek “niyetsiz abdest olabiliyorsa niyetsiz teyemmüm de olabilir” yargısıdır. Üçüncüsüne misal “mübah olan şey haram olamaz” yargısı ve en son dördüncüsüne misal ise “câiz olmayan şey haram olur” yargısıdır.⁶⁹²

Telâzüm, Cüveynî öncesi istidlâl çeşitleri arasında açıkça görülmemesinde rağmen bir istidlâl türü olarak Cüveynî sonrası Âmidî ve İbn Hacib’in eliyle tam bir forma dönüşmüştür. Cüveynî öncesinde aks ve taksim istidlâli arasında gidip gelmekte ve İbn Hazm tarafından kullanılmaktadır. Ancak tam bir istidlâl türü olarak Âmidî’den itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Cüveynî, bu istidlâl türünden bahsetmekten ziyade istidlâl başlığı altında onu bir yöntem olarak kullanmıştır. Cüveynî telâzümü talak mevzusundan kendisine sorulan sorunun cevabını verirken kullanmıştır. Bunu ifade etmek üzere *تمسك بالعكس* ve *امثل قليلا* tabirlerini kullanmaktadır. Buna göre hasmın sorduğu soru vasıtasıyla cevabın kendisine ulaşma işlemini ifade etmektedir. Bunu nasıl kullandığını görmek için ilgili meseleyi şöyle ifade edebiliriz.

Cüveynî’nin hasmı şöyle der: Kadınla cinsel ilişkiye girmek mübah ise iddette kur’ saymanın ne anlamı var? Bilindiği gibi kadın talaktan önce uzun süre kur’ beklese bu bekleyiş beynûnet sonucuna götürmez. Çünkü bu dönemde uzun süre cinsel ilişkiye girmemek mubahtır. Ama talaktan sonra hem kur’ beklemesi hem de cinsel ilişkiye girmesi nasıl mübah olur?

⁶⁹⁰ İbn Hacib, *Muhtasaru müntehâ*, II, 1170

⁶⁹¹ Sübkî, telâzüm kavramını “kıyasü’t-telâzüm” ve “kıyasü’l-edille” olarak ifade etmekte ve şöyle tanımlamaktadır: “İleti gerektiren durumlardan birini diğeri vasıtasıyla ortaya koymaktır.” Sübkî, *Ref’ü’l-hâcib*, IV, 482

⁶⁹² İbn Hacib, *Muhtasaru müntehâ*, II, 1170-1173; Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.179-184; Hallaq, “Mantık, Formek Kanıtlar”, s.204-205

Cüveynî şöyle cevap vermiştir: Kadınla talak öncesi uzun bir süre cinsel ilişkiye girmemek mübah olduğundan dolayı bu dönemdeki kur' iddetten sayılmaz. Sayılsa dahi beynûnet sonucuna götürmez. Şâyet kur' sayılacaksa kadınla cinsel ilişkiye girmenin mübah olduğu bir dönem olan talaktan sonra olabilir. Bu istidlâl iki telâzümün birinin yokluğunu ortaya koyarak diğerinin varlığını ifade etmektedir. Burada kur' saymanın olmamasından beynûnet sonucunun olmaması sonucu elde edildiği gibi talaktan önceki bekleyişin beynûnete götürmemesinden sonrakinin beynûnete götürmesi sonucu da elde edilebilir. Ayrıca talak öncesi bekleyişin beynûnete götürmemesinden dolayı iddeti kur' saymanın gereksiz olduğu sonucu da çıkartılmaktadır. Bu çıkarım yukarıda ifade ettiğimiz iki hükmün nefyi olan telâzümü ifade etmektedir. Aynı zamanda talaktan sonraki bekleyişin beynûnete götürmesi işlemi de iki hükmün ispatı ile yani beynûnetin varlığı ile kur' saymanın gerekliliği arasında iki hükmün ispatı tarzında bir telâzüm ilişkisi vardır. Bu örnek dışında Cüveynî birçok yerde bu ilişkiyi bir yöntem olarak kullanmaktadır. Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, bu işlem muayyen bir asıla dayanmadığı için kıyas değil, istidlâl işlemidir.⁶⁹³

IV) İSTİDLÂL-MASLAHAT İLİŞKİSİ

Cüveynî maslahat konusunu bir bütün olarak ele alan ilk âlimlerden biri olarak gösterildiği için maslahat ile istidlâl farkını ortaya koyabilmek adına ilk önce onun maslahat anlayışını zikretmekte fayda vardır. Nitekim bilindiği gibi maslahat “şâri'in maksadına ri'âyet etmek” olarak tanımlanıp din, can, nesil, mal ve akli koruma gayesini taşımaktadır. Cüveynî makasıdı bilmeyen kişinin şeriatı gerçek anlamda anlamayacağını ve hangi amaçlara binaen vaz' edildiğini kavramayacağını ifade etmektedir.⁶⁹⁴ Cüveynî'nin şeriatın usûlleri diye bahsettiği beş kısım maslahat⁶⁹⁵ bulunmaktadır: 1- Ma'nası anlaşılan ve asıl olan kısım. Bundan elde edilen ma'kul mana genel kaide ve siyasete göre zarurî bir duruma te'vil edilmektedir. Şeriatın kısası vaz' etmesini örnek verebiliriz. Kısas masum olan kanı

⁶⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1128-1129

⁶⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 295

⁶⁹⁵ Opwis, *Maslahat*, s.4, 31-40; Maslahatlar genel anlamda usûlcüler tarafından üç kısma ayrılır: 1-Muteber Maslahat: Şeriat tarafından kabul edilen maslahatlardır. Kabul edilme yolu ya nas, icmâ, bunların manaları veya kıyas ile olup ferd olabileceği gibi cins ve nev' de olabilir. 2-Mulgâ Maslahat: Bunlar da şeriat tarafından kabul edilmeyen maslahatlardır. Şeriatın bunu kabul etmediğine dair elimizde delil olan maslahatlardır. 3-Maslahat-ı Mürsele: Bu da ıstıslah, münasebe-i mürsele, istidlâl-i mürsele gibi adlandırmalar vardır. Bu şekilde bir çeşitliliğin olmasının sebebi Buti'nin ifade ettiği gibi maslahat esasına/prensibine dayanmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bkz. Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.194-195

korumakla ta'vil edilmiştir. Bu ilkeyi yani kanın korunmasını, kısas konularında ilke edinip onun üzerinden kıyasa gidilmektedir. Bu türe göre cüz'i bir kıyas küllî bir kaide ile çelişirse cüz'i kıyas terk edilip küllî kaide esas alınır. Aynı şekilde kıyas ile genel kaide arasındaki mana birliği vasıtasıyla hüküm birliğine gidilebilir.⁶⁹⁶

2-İkinci kısım genel ihtiyaçla ilgili olup zaruret seviyesine ulaşmamış olan asılları ifade etmektedir. Herkesin icâre ettiği şeyi mülk edinme imkânı olmadığı için icârenin sahih görülmesini örnek olarak zikredebiliriz. Bu kısım zaruret olmamakla beraber bazen öyle bir hal alır ki bir kişi veya bir cins hakkında zaruret seviyesine çıkabilmektedir.⁶⁹⁷

3-Üçüncü kısım özel bir zaruret veya genel bir ihtiyaç olmaksızın onurun/kerimliğin söz konusu olduğu durumlar hakkında varılan hükümleri ifade etmektedir. Bunun aslı güzel ahlaka dayanmaktadır ve herkese uygulanması güç olduğu için zorunlu değildir. Sınırlarını tam belirlemek zor olduğundan dolayı ihtiyaç miktarınca takdir edilir. Örneğin abdestteki temizliği kimse inkâr edemez. Ancak bütün vakitlerde bunu istemek insanlara zor geleceğinden dolayı şeriat belli vakitlerde bunu farz kılmıştır.⁶⁹⁸

4-Dördüncü kısım ise genel ihtiyaç ve zaruret olmaksızın mendubluğun söz konusu olduğu durumları ifade etmektedir. Üçüncü kısımda küllî kaidenin dışına çıkma gibi bir durum söz konusu iken bunda küllî kıyastan çıkma söz konusu değildir. Mükatebe akdini yapmakla azad olma çabasını örnek verebiliriz. Bu kısım üçüncü kısımdan mendup olması açısından ayrılmaktadır. Çünkü efendi ile kölesi arasında böyle bir akid olamayabilirken üçüncü kısımda tercih hakkı yoktur.⁶⁹⁹

5-Bu kısım ise istinbatta bulunan kimsenin herhangi bir asıl tespit edemediği zaruret, hacet veya onurun söz konusu olmadığı durumları ifade etmektedir. Bunun vaki' olması çokça nadirdir. Çünkü bunda cüz'i bir mana elde edilmesi mümkün olmasa dahi küllî bir manaya ulaşmak imkânsız değildir. Salt bedenle yapılan ibâdetleri buna örnek verebiliriz. Bunlarda mahsus bir illet söz konusu değildir. Ayrıca ne zaruriyyat ne de haciyattan ne de

⁶⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 923-930

⁶⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 924-935

⁶⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 924-925,937-942

⁶⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 925-926, 947-951

tahsiniyattandır. Bununla beraber hayra teşvik ve Allah'ı anmak gibi küllî kaideleri bulunmaktadır. Bu meselelerin özleri tam bilinmediğinden dolayı kıyas işletilememektedir.⁷⁰⁰

Maslahatı bu şekilde ortaya koyan Cüveynî sonraki maslahat çalışmaların seyrini ortaya koyduğu bu taksimle yönlendirmiştir. Özellikle Gazzâlî, Karafî, Tûfî ve Şâtîbî bu sistemi geliştiren kişilerin başında zikredilen isimlerdir.⁷⁰¹

Cüveynî, maslahatın önemini ifade etmek üzere İmâm Şâfî'nin yeni bir mesele ile karşılaşırken takip ettiği yöntemde istidlâl/maslahatın kıyasa öncelemesini şöyle açıklamıştır: İlk önce Kitap, mütevatir sünnet ve haber-i vâhidin nass olan kısımlarına bakılır. Bunların nasslarında bulunmazsa zâhirlerine bakılır ve zâhirleri ile hemen amel etmeyip tahsis edici bir vasfın olup olmadığı incelenir. Naslar bir bütün olarak incelendikten sonra kıyas işlemine gitmekten ziyade şeriatın genel kaide ve maslahatlarına bakılır. Maslahatlarda da bulamazsa icma edilen konuların altına girebilme vechi incelenir. Bütün bunlardan sonra kıyas işlemine gidilmesi gerekir.⁷⁰² Cüveynî onun bu tertibini güzel bularak benimsemiştir.

Bilindiği gibi maslahat, Dönmez'in de ifade ettiği gibi sadece nasların nasıl yorumlanacağından ziyade hükmü naslarda belirtilmemiş olan olayları şeriatın geneline hâkim olan ruh ile çözüme kavuşturma misyonunu da üstlenmektedir. Ayrıca icthadı şeriatın ruhuna ve özüne uygunluğunu denetleyen akli bir mekanizmayı da ifade etmektedir.⁷⁰³ “İstislâha/maslahata esas olacak maslahatlar küllî karakterde ve amme ile ilgili olabileceği gibi cüz'i karakterde ve fertlerle ilgili de olabilir.” Bu açıklamalar bize istihsan ile maslahat prensibinin birbirlerinden ayrıştırılarak tarif edilmesi imkânsız hale gelecek kadar iç içe geçtiğini ifade etmektedir.⁷⁰⁴

İstidlâl ile hükme varılırken ulaşılan illetlerin maslahat yönünün dikkate alınması istidlâl ile maslahatın ilişkisini göstermektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi istidlâlde kıyas

⁷⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 957-960

⁷⁰¹ Opwis, *Maslaha*, s.1-55

⁷⁰² Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1337-1339; İmâm Şâfî kıyası istishâbı da içine alacak biçimde geniş bir şekilde kullanmıştır. Çünkü mürsel manaları istidlâl içinde değerlendirmektedir. İstishâbtan ziyade istihsanı tartışmakla yetinmiştir olmasında da o dönemde istislâhın henüz terimleşmemiş ve istihsanın bir çeşidi olarak telakki edilmiş olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Bkz. Özen, “İstishâb”, *DİA*, s.383-388; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.120

⁷⁰³ Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, s.79-80

⁷⁰⁴ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.183

gibi bir asla dayanmanın söz konusu olmamasından dolayı manalar esas alınmaktadır. Manalar da naslardan elde edilmiş olup cüzi bir asla dayanmamaktadır. Cüz'i delillere dayanmama hali istidlâlde söz konusu olduğu gibi maslahatta da özellikle de küllî/genel maslahatlarda söz konusudur. Bu ilişkinin bir göstergesi olarak da mana kelimesinin kimi âlimler tarafından maslahat olarak değerlendirilmesini zikredebiliriz. Cüveynî'nin istidlâl tanımında geçen "münasibün leh" kaydı onun maslahat yönünü açıkça ifade eden bir ibaredir. Burada özellikle hükme uygunluk kastedilmektedir. Mananın hükme uygunluğu prensibinde şeriatın genel maksadlarına ters düşmeme ilkesi, istidlâl ile maslahat ilişkisinin boyutlarını göstermektedir. Bu uygunluk ilişkisi hem hüküm ile olay arasındaki uygunluğu hem de verilen hükmün şeriatın maksadına uygunluğunu ifade etmektedir. Tanımdaki diğer bir kayıt olan ta'lil edilebilir olması da bize maslahat ile ilişkisini göstermektedir. Çünkü ta'lil yapılırken maslahat yönü esas alınmakta ve şeriatın genel prensiplerine aykırı olmaması gerektiği vurgusu yapılmaktadır.⁷⁰⁵

İstidlâl ile maslahat ilişkisinin iç içe geçmişlik hali kimi âlim ve araştırmacılar tarafından Cüveynî'nin kastının maslahat olarak anlaşılmasına ve istidlâl ile maslahatın bir görülmesine neden olmuştur. Buna Zerkeşî, Şevkânî, Abdülazîm ed-Dîb, Ali Ömeyrini, Abdülhakim es-Sadi gibi kimi âlimleri sayabiliriz.⁷⁰⁶

Özen de istislâh ile istidlâli bir olarak görmekte ve istislâhı şöyle ifade etmektedir: *"Kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem mânasında şer'î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fikhının genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade eder."* İkisinin bir olduğunu ifade etmek üzere şöyle der: *"Cüveynî istislâh konusunu 'istidlâl' adını verdiği müstakil bölümde ele alır ve burada istislâh anlamında kullandığı istidlâli, 'üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın aklı düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren, hükme münasip mâna' şeklinde tanımlar."*⁷⁰⁷

Cüveynî'nin "istislâh" ve "istisvâb" kelimelerini kullanmış olması böyle değerlendirmelerin yapılmasına neden olmuş olabilir. Ancak bu kullanımdan yola çıkarak

⁷⁰⁵ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.177-178

⁷⁰⁶ Ezher, *Makasidü's-şeria*, s 189-190

⁷⁰⁷ Özen, "İstishâb", *DİA*, s.383-388

böyle bir yargıya varmak zordur. Çünkü bu kelimelerin sözlük anlamında kullanılmış olmaları muhtemeldir. Böyle bir görüşe gitmelerinin bir diğer nedeni de istidlâlin maslahat düşüncesinden çokça yararlanması ve birçok örneğini maslahattan vermiş olmasıdır. Ancak maslahat ile istidlâli tek bir delil olarak görmekten ziyade maslahatı istidlâlin bir parçası olarak değerlendirmek daha makbuldür. Çünkü müttefakün aleyh olan kaynaklardan Kur’ân, sünnet, icmâ ve kıyasa dayanmayıp onlardan elde edilen manalar ve onların benzerlerine dayanmak, sadece maslahat değil sedd-i zeriâ ve istihsan gibi delilleri de içine almaktadır. Buna binaen istidlâlin maslahattan daha geniş olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü diğer delilleri de içerebilecek şekilde kullanılmaktadır.⁷⁰⁸

Cüveynî’ye göre maslahat ile istidlâlin aynı olmadığını gösteren diğer bir delil ise Cüveynî’nin bunu müstakil bir başlık altında işlemiş olmasıdır. Şöyle ki, Cüveynî maslahat düşüncesini bir bütün olarak illet başlığı altında işledikten sonra kıyas bahsinin sonunda aynı konuyu “istidlâl” başlığı altında incelemesi ve her iki yerde de birbirlerine metin içi atıflarda bulunmaması onun zihin dünyasında ikisinin ayrı olduğunu göstermektedir. Eğer maslahat kısmında sadece maslahatı ilgili kısma yetecek kadar az bir şekilde işledikten sonra bunu ilerde işleyeceğini veya şer’î nazar taksimi yaptığı yerlerde buna ima eden bir atıfta bulunmuş olsaydı ikisini aynı anlamda kullandığı sonucuna gitmek imkân dâhilinde olabilirdi. Ama yukarıda ifade ettiğimiz üzere böyle bir durum söz konusu değil ve onun zihninde maslahat ile istidlâl her ne kadar birçok noktada birleşmiş olsa dâhi birbirlerinden farklı olan delil türlerini ifade etmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi istidlâl ile maslahatın bir olduğu düşüncesine gidilmesinin en büyük nedeni Cüveynî’nin istidlâli açıklarken maslahat örneklerini vermiş olmasıdır. Maslahat örnekleri istidlâli açıklayan en güzel örnekler olduğu için konuyu onlar üzerinden açıklamıştır. Ancak istidlâlin maslahatla özdeş olmadığını hem yukarıdaki delillerde hem de istidlâl konusunun sonuna istishâbü’l-hâl konusunun ele alınmasında görmek mümkündür. Cüveynî’nin istishâbü’l-hâl konusunun sonunda “istidlâl konusunda ifade etmek istediğimiz son şey” kaydını koymasının istishâbı istidlâlin bir parçası olarak gördüğünü göstermektedir.⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Kefrâvî, *el-İstidlâl*, s.544

⁷⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 1141; Ezher, *Makasidü’ş-şeria*, s 190-193

Gazzâlî, istidlâli ifade etmek üzere “istidlâl-i mürsel” tamlamasını kullanmaktadır. Özellikle mürsel kelimesi maslahat-ı mürseleyi çağrıştırırsa dahi kelime itibari ile şeriatla o manayı ifade eden muayyen bir nassın olmamasını ifade etmektedir. Maslahata “mürsel istidlâl” denilmesinin sebebi ise onun istidlâl delilinin bir parçası olarak görülmesinden kaynaklanması muhtemeldir.⁷¹⁰ Ancak kimi araştırmacılar “mürsel maslahat esas alınarak yapılan ictihadda varılan sonucu uygun gösteren vasfı “el-münâsibü'l-mürsel” diye anıldığını ve izlenen metot için “istislâh” veya “istidlâl” tabiri kullandığını” ifade ederek ikisini bir olarak görmüştür.⁷¹¹

Makasîd düşüncesi istihsan, örf ve sedd-i zer'â ile yakın bir ilişki içinde olduğu için istidlâl de bunlarla irtibatlı olmaktadır. İstihsan ile maslahatın ikisi de şeriatın gayesine ulaşma hedefi taşıdığı için istidlâl ile bağlantılı hale gelmektedir. İstihsan genel kuraldan ayrılarak şeriatın ruhuna giderken makasîd bu hedefte gidilen yeri ifade etmektedir. Örfte de şeriatın maksadlarına ve ruhuna aykırı olmaması durumunda geçerli bir kaynak olduğu için maslahatla iç içe geçmiştir. Ayrıca örf istihsanın kaynaklarından birini oluşturduğu için ayrıca önem arz etmektedir.⁷¹²

V) İSTİDLÂL-İSTİHSAN İLİŞKİSİ

İstihsan ile istidlâl ilişkisini ortaya koyabilmek için ilk önce Cüveynî'nin istihsan anlayışını ifade etmemiz gerekir. Cüveynî, istihsanı *el-Burhan*'dan ziyade *et-Telhis* adlı eserinde işlemektedir. Bu eserdeki görüşleri onun son görüşleri olmamakla beraber konuyu *et-Telhis* işlediği için bu çerçevede görüşlerini ortaya koyamaya çalışacağız.

Cüveynî, deliller üzerine hüküm bina etmenin asıl olduğunu ve delile dayanmayan istihsanın âlimler tarafından reddedildiğini ifade etmektedir. İstihsanın makbul bir delil olmadığı görüşü İmam Malik ile İmâm Şâfiî'ye nispet edilmiştir. İstihsanın makbul bir delil olduğu görüşü ise Ebu Hanife ve taraftarlarına nispet edilmiştir. İstihsanı kabul edenler kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır. Birinci grup istihsanı müctehidin zihninde belirginleşen ama tam olarak ifade edemediği bir anlamdan dolayı kıyası terk etme durumu olarak ifade etmektedir. İkincisi grup ise fer'î bir meseleyi kendisinin iddia ettiği bir asla dayandırma

⁷¹⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.354-355; Ezher, *Makasidü's-şeria*, s.192

⁷¹¹ Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, s.79-94

⁷¹² Boynukalın, *Gaye Problemi*, s.167-174

işlemi olarak görmüştür. Kimisi ise illeti kabul edenlere göre illetin tahsisini gerektiren bir neden olarak görmüştür. Kerhî ise istihsanı “daha güçlü bir delilden dolayı kıyası terk etme” olarak tanımlamıştır. Yani daha güçlü bir delil karşısında delile dayalı bir hükmü terketmeyi ifade etmektedir. Cüveynî daha güçlü olan delile gitme anlamında kullanılan istihsanı kabul etmekte ve bunda kimsenin ihtilaf etmediğini ifade etmektedir. Çünkü delile dayanmaksızın bir hükme gitmek veya delilsiz bir şekilde delili terk etmek batıl olup kabul edilemez.⁷¹³

Cüveynî *el-Kâfiye*'de istihsan ile istishâbın delil değeri ve tercihteki konumlarını anlatırken özellikle Kufelilerin meşhur görüşü anlamındaki istihsanın tercih sıralamasında yerinin olmadığını ama Kerhî'ye nispet edilen iki kıyastan en güçlü olanı tercih etme anlamındaki istihsana kimsenin karşı çıkmayacağını söylemektedir. Ancak ikinci anlamdaki istihsanın Ebu Hanife ve dönemindeki istihsanla bir olmadığını âlimlerin üzerindeki tartışmalarının çokluğunu delil getirerek açıklamaktadır. O dönemde de istihsanın güçlü kıyasın tercihi olarak ele alındığında önceki ihtilaf üzerinde oluşan icmaya karşı çıkılmış olunacaktır.⁷¹⁴

Gazzâlî de Cüveynî gibi delile dayanmayan ve ifade edilemediği söylenen manaları heva ve hevese uymak olarak değerlendirmektedir. Çünkü akılda var olup da dilin hiçbir şekilde ifade edemeyeceği bir düşüncenin olması imkânsızdır. Gazzâlî özellikle Kerhî'nin ifade ettiği anlamda istihsanın dört türlü olduğunu ifade etmektedir: 1-Kahkaha meselesinde olduğu gibi kıyası terk edip hadisi esas almak. 2-Kıyasa karşı sahabi sözünü esas almak. 3- İnsanların örfünün belirlediği durumlar. Teâtî ile bey'i örnek verebiliriz. 4-Açık anlamdan ziyade hükme daha uygun ve daha özel olduğundan dolayı gizli manayı esas alma anlamındaki istihsan.⁷¹⁵

İstihsana, özellikle kıyasın vermiş olduğu çözüm şeriatın genel ilkelerine ve prensiplerine uygun düşmediği zaman başvuru olan bir yöntemdir. Kıyas adil sonuç vermediği zaman bu adaletsizliği ortadan kaldırıp işi şeriata uygun hale getirme işlevini üstlenen ve bunu yaparken de maslahat ve genel ilkeleri esas alan bir mekanizmayı ifade eder. İstihsan

⁷¹³ Cüveynî, *et-Telhis*, III, 308-315; *el-Kâfiye*, s.447-448; Kerhî sonrası istihsanın mâhiyet değiştirdiği hakkındaki iddialar için bkz. Özen, *Aklileşme Süreci*, s.281-282

⁷¹⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s.447; Özen, *Aklileşme Süreci*, s.282

⁷¹⁵ Bu anlamlarla beraber Gazzâlî, Ebu Hanife'nin çok ilginç bazı meseleleri zikredip bunların istihsan olduğunu söyleyip haret ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.374-377

dayanaksız bir şey olmaktan ziyade bir tefekkür eseridir.⁷¹⁶ İstihsan genel anlamda şâri‘in gayesini gerçekleştirmek üzere celi kıyası terk edip hafi kıyasa gitme işlemini ifade ettiğinden dolayı kıyas yoluyla oluşacak zorluğu kaldırmayı ve böylece şeriatın ruhuna daha uygun olan hükmü sunma amacı taşıdığı için maslahat ile içe içe geçmiştir. Özellikle istihsanda kıyas terk edilince insanlara ağır gelmeyecek olan hükmün tercih edilmesi anlayışı makasıda dayanmaktadır. Bunun ifade etmek üzere cüz’i/özel bir delil ile yapılan istisna işlemindeki özel delil de nas, icma, örf, zaruret veya maslahat olabilmektedir. Ayrıca nas yoluyla olan istihsanlara da insanların faydasına olan ve onlara kolaylığı getiren düzenlemelerdir.⁷¹⁷

Dönmez bu bağlamda istihsanı şöyle açıklamaktadır:

*Hanefî hukuk literatüründe istihsan, karşılaşılan bir hukuki olaya, ister aralarında kıyas bağı kurulabileceğine inanılan mevcut bir olaya ait çözümün, isterse kapsamına katılabileceği kabul edilen bir genel kural veya nass hükmünün ve hatta bir irade açıklamasının yorumlanmasında ilk hatıra gelen çözümün uygulanmasından vazgeçilmesidir.*⁷¹⁸

İstihsan ile istidlâl arasındaki yakın ilişkiye rağmen ikisi aynı delil değildir. Nitekim bilindiği gibi kıyas ve istihsanda hükmü bilinmeyen mesele daima hükmü bilinen bir meseleye kıyas edilmektedir. Bu işlemde asıldaki hüküm fer‘e taşınırken istihsanda istisnaya gidilmekte ve fer‘ meseleye nefy üzerinden hüküm verilmektedir. Oysa istidlâlde hükmü bilinmeyen meselede muayyen bir asla gidilmekten ziyade şeriatın genel kaideleri esas alınmaktadır. Bu da ikisinin birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir.⁷¹⁹

Cüveynî’nin *el-Burhan*’da istihsanı işlememiş olması onu istidlâl’in bir parçası olarak gördüğü ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Çünkü istidlâl maslahatı içermesi yönünden istihsanı da içermektedir. Nitekim daha sonraki literatürde istihsan istidlâl üst başlığı altında incelenmiştir. İstihsan çoğunlukla genel kuraldan yapılan bir istisna durumundaki maslahatta

⁷¹⁶ Özen, *Aklileşme Süreci*, s.290-292

⁷¹⁷ Boynukalın, *Gaye Problemi*, s.167-169; Ezher, *Makasidü’ş-şeria*, s.208

⁷¹⁸ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.147

⁷¹⁹ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.188

söz konusu olurken istidlâl hem genel kural hem de istisna durumundaki maslahatlarda söz konusu olabilmektedir.⁷²⁰

Cüveynî'nin istihsanı doğrudan işlememiş olmasının diğer bir nedeni kıyas ve istidlâlî çıkarım yollarının bütünü olarak görmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.⁷²¹ Bununla beraber istihsanı bütünüyle istidlâl olarak gördüğünü söylemek zordur. Ancak istihsan vasıtasıyla fikhın iç tutarlığı sağlanmaya çalışıldığı için maslahata çokça gidilmiştir. Maslahat da münasebet açısından istidlalin zorunlu bir düşüncesidir. Ancak istidlalde iç tutarlık ve şeriatın ruhuna uygun bir maslahat anlayışı ön planda iken istihsanda toplumun maslahatı daha ön planda gözükmetedir.⁷²²

Maslahat, istihsan ve istidlâl gibi delillerin fûrû alana yansımaları pek farklı olmamıştır. Usûlde her ne kadar bir olay hakkında maslahat vechi esas alınıp isbat yoluna gidilmesi istishâb, genel kaide dışında bir hükme gitmeye istihsan denilse dahi bunların fûrû alanındaki yansımaları birbirlerine yakındır. İstidlâl de buna yakın ve bunları içerecek şekilde bir alana sahiptir.⁷²³ Bu bağlamda Hanefilerin çözüm üretebilmede istihsan ile kazanmış oldukları genişliği mütekellimin metodunun istidlâlin kazandığı ifade edilmiştir.⁷²⁴

İstidlâl ile istihsan ilişkini açık bir şekilde dile getiren âlimlerden biri olan Şîrâzî'nin zikrettiklerini aktarmakta fayda vardır. Şîrâzî, istidlâl, istihsan ve kıyas ilişkisine dair Hanefilerin istidlâl anlayışını açıklamak üzere şöyle der: “*Onlar istidlâl ile kıyası birbirinden ayırdılar ve istihsanın olduğu konuya kıyasın girmesini câiz görmemekle beraber istidlâlin girmesini câiz gördüler.*” Şîrâzî ise kıyas ile istidlâlî aynı anlamı ifade eden iki ayrı kavram olarak görmekte ve bunların birbirinden ayrıştırılmasını doğru bulmamaktadır.⁷²⁵

Şîrâzî, istihsanı Şâfiî gibi “*delile dayanmaksızın kişinin hoşuna giden görüşü kıyasa tercih etmesi*” olarak anlamış ve eleştirmiştir.⁷²⁶ Bişr b. Gıyas el-Merisî'den (ö.218/833)

⁷²⁰ Boynukalın, *Gaye Problemi*, s.167-169

⁷²¹ Cüveynî, *et-Telhis*'te istihsanın mutlaka bir kaide ve delile dayanması gerektiğini ifade etmiştir. *el-Burhan*'da bunu işlememesinin diğer bir nedeni de istihsanın dayandığı delilin varlığını yeterli görmüş olmasıdır.

⁷²² Dönmez, “Mekânetu İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî fi usuli'l-fikh” s.527-529

⁷²³ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s.190

⁷²⁴ Bu değerlendirme Prf. Dr. Murteza Bedir ve Hasan Canveser ile yaptığımız konuşmalar sırasında ifade ettikleri bir görüştür.

⁷²⁵ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.815

⁷²⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, s. 244; *Şerhü'l-lüma'*, s.969

nakilde bulunarak Ebû Hanife'nin istihsanı bu şekilde tanımladığını aktarmaktadır. Kerhî ve başka muteahhirin Hanefi âlimlerin ise istihsanı “*özel bir delilden dolayı kıyas işleminden vazgeçmek*” ve “*iki delilden en güçlü olanı almak*” olarak tanımladıklarını ifade etmiştir.⁷²⁷ Şîrâzî de Cüveynî gibi son iki tanımdaki anlamda istihsana karşı olmadıklarını kendilerinin de bunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Karşı olduğu istihsan, Şâfiî ve Bişr'in aktardığı anlamdaki istihsandır. Şîrâzî, Ebû Hanife'nin istihsan anlayışı ile sonraki dönem âlimlerin istihsan anlayışının farklı olduğunu vurgularcasına Şâfiî ve Bişr'in aktardığı anlamdaki istihsan örnekleri vermekte ve bunları eleştirmektedir.⁷²⁸

Şîrâzî, “*iki delilden en güçlü olanı tercih etmektir*” şeklindeki istihsan tanımında iki delilden en güçlü olanı tercih etmenin nass, icmâ, kıyas ve istidlâl olmak üzere dört yolunun olduğunu aktarmaktadır.⁷²⁹ Her türün örneğini verdikten sonra istidlâl ile güçlü olan delilin tercihinine şöyle bir örnek vermektedir: “Şunu yaparsam Yahudi veya Hıristiyan olayım” diyen biri Allah'ın adıyla yemin etmediği için yemin etmiş sayılmaz. Ancak bir tür istidlâl işlemi ile bu kişinin yemini geçerli sayılmaktadır. Bu sözler İslâm'ın saygınlığını zedelediği için Allah'ın adını anarak yemin etmiş gibidir. Ebû Hanife'den yeminin kıyastan ziyade istihsan ile geçerli olduğu görüşü aktarılmıştır. Şîrâzî ise buna karşı çıkararak bunun istidlâlden ziyade kıyas olduğunu ısrarla vurgulamakta ve Hanefilerin bu şekilde kıyas ile istidlâl arasında ayrıma gitmelerini kabul etmediğini söylemektedir. Zikredilen örnekte görüldüğü üzere Şîrâzî istidlâl ile istihsanı aynı anlamında kullanmaktadır.⁷³⁰

Şîrâzî, istihsan, kıyas ve istidlâl ilişkisine kefâretlerde kıyas meselesini örnek vermektedir. Şîrâzî, Hanefilerin kefâretlerde kıyası kabul etmediklerini söylemelerine rağmen kullandıklarını ifade etmektedir. Buna örnek olarak savaşa katılmamış ama müslümanlara yardım eden kişiye ganimet verilmesine kıyas yapılarak eşkiyalık yapmamış ancak onlara yardım eden kişiye haddin vacib görülmesini zikretmektedir. Böyle bir hükme varmanın tek yolu kıyastır. Hanefiler ise hadlerde kıyas olmaz denildiğinde hakkında hiçbir şekilde hüküm

⁷²⁷ Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.970

⁷²⁸ Ebû Hanife'nin şu görüşü üzerinden onun istihsan anlayışını eleştirmektedir: Bir evin dört köşesinde bulunan dört şahit bir kimsenin evin içinde zina ettiğine dair şahitlik ederlerse bunların şahitlikleri kabul edilir. Çünkü bu adam her köşeye yakın olan evin ortasında cinsel ilişkiye girmiş olabilir ya da bir köşeden diğer köşeye gitmiş olabilir. Şîrâzî bu görüşün delilsiz bir istihsan olduğunu ve bundan dolayı kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.970,

⁷²⁹ Şîrâzî, *Lüma'*, s.244

⁷³⁰ Şîrâzî, *Lüma'*, s.245; *Şerhü'l-lüma'*, s.974

olmayan hadlerin murad edildiğini ama verilen örnekte yol kesicinin haddinin ayetle bildirilmiş olduğunu söylemektedirler.⁷³¹

Hanefilerin had ve kefâretler konusunda kıyasa gitmemelerinin diğer bir nedeni, suçun/günahın boyutunu ve ne kadar ceza verilmesi gerektiğini ancak Allah'ın tayin edebileceği anlayışıdır. Maslahatı tayin edecek kişi Allah'dır. Hanefiler bu işlemde kıyastan ziyade istidlâlâ gittiklerini söylemişlerdir. Burdaki istidlâl ise istihsan ve kıyasın iç içe geçmiş halidir. Aynı şekilde ramazanda yeme içme ile cinsel ilişki arasındaki durumda da evlâ istidlâlâline gittiklerini söylemişlerdir. Şîrâzî ise bunun kıyastan herhangi bir farkının olmadığını söyleyerek Hanefileri ikisi arasındaki farkı bilmemekle itham etmektedir. Ayrıca maslahatı sadece Allah'ın bilebileceği düşüncesinden hareket etmenin bütün hükümleri ortadan kaldırmaya varabileceğini de ifade etmektedir.⁷³²

⁷³¹ Şîrâzî, adam öldürme hakkında had sabit olmakla beraber kasten adam öldürme durumunda kıyasa gidilmediği için Hanefileri tutarsızlıkla eleştirmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.793-4

⁷³² Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, s.794-9

SONUÇ

Temel işlevi anlama ve anlamlandırma çabası olan usûl-i fıkıh, fikhî temellendirme ve vahyin nazil olduğu dönemdeki anlayışı ortaya koymada naslara dayanmaktadır. Bununla beraber nas dışında kalan meseleleri çözüme takip edilmesi gereken yolları tartışan bir ilimdir. Usûl-i fıkıh, fıkıh düşüncesinin iç tutarlığı sağlayabilme adına ictehad ameliyesinin esas ve ilkelerini belirlemeye çalışan bir ilimdir.

Sahih anlamı belirleme, belirtme, koruma ve devam ettirme işlevinin bir gereği olarak sınırsız olaylara sınırlı naslar dışında başka deliller sunma çabaları ilk dönemlerden beri görülmektedir. Bu arayış sonunda her bir mektep farklı çözüm yolları sunmuştur. Sunulan her bir çözümün, sunan âlimin müntesibi olduğu ilmî geleneğin genel yapısına uygun olmasına ve şeriata zarar vermeyecek olmasına itina gösterilmiştir. Mütakellimin usul düşüncesine bağlı ve onun kurucu metinlerinden biri olan *el-Burhan*'ın sahibi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî bu anlamda "istidlâl" başlığı altında tartışmaya katkı sağlamıştır.

Cüveynî, usulün karanlık çağı olarak ifade edilen dönemde yaşamış birçok önemli âlimin görüşlerini sonraki nesillere aktararak ilmi aktarma hizmetinin yanında yazmış olduğu eserlerle sonraki literatürün belirleyici önemli unsurlarından biri olmuştur. Usulün her konusunda önceki bilgileri aktarmakla beraber kendi görüşlerini geri durmaksızın ortaya koymuştur. Kendi görüşleri ile beraber yaptığı tercihler sonraki literatürde tercihe şayan olan görüş olarak birçok konuda kabul görmüştür.

Kimi âlimlerin istishâb, kimilerin istihsan olarak gördüğü istidlâl, Cüveynî'nin usûl düşüncesinde nas olmayan yani hükmü bilinmeyen meselelerde çözüme giderken takınılan tavrın genel adıdır. Cüveynî, meseleleri çözüme kavuştururken fakihin şeriatın genel kaide ve maksadlarını göz önünde bulundurmasına ve ilk nesillerde makbul görülen illetleri dayanak kılarak çözüme gitmesine istidlâl demektedir.

Cüveynî yeni meselelerin çözümünde takınılacak tutumun belirlenmesinde sahâbe ve selef âlimlerinin yeni meseleleri çözümlerken benimsedikleri yolların esas olduğunu ve onlar tarafından yapılan ta'lillerin temel dayanak kılınması gerektiğini ifade etmektedir. Sahâbe kuşağının yaptığı ta'liller esas olmakla beraber onların tespit ettikleri illetlerin aynısından ziyade onlara yakın olma şartı aranmaktadır. Sahâbenin belirledikleri illetlerin dışında

naslarda ifade edilen illetlere benzer olması da istidlâle gitme imkânını sunmaktadır. Cüveynî, kıyası hakkı ile yapan âlimlerin tespit ettikleri illetlerin de sahâbe ve selef âlimlerinin tespit ettikleri illetlere benzeyeceğinden dolayı onlar üzerinden de hükme varılabileceğini ifade etmektedir. Ancak bunların şeriatın asılları ile çelişmemesi ve münasebet vechinin bulunmasını şart koşmaktadır.

Bir bütün olarak istidlâli ortaya koyabilmek Cüveynî öncesi usul literatüründe istidlâlin hangi anlamlarda kullanıldığını ve ne tür aşamalardan sonra Cüveynî tarafından ifade ettiğimiz anlamda kullanıldığını görmeye bağlıdır. Bunu sağlayabilmek İmâm Şâfiî, Cessâs, İbn Hazm, Ferrâ, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Bâcî gibi âlimlerin istidlâl anlayışlarını ortaya koymayı gerektirmektedir.

İlk usul eserinin sahibi olan İmâm Şâfiî istidlâli, kıyas ve icthad anlamlarıyla beraber zâhir lafzın şeriatıta makbul bir anlama hamletmek için gösterilen çabanın tümü anlamında da kullanılmaktadır. Cüveynî, istidlâl konusunu anlatırken ortaya koymuş olduğu istidlâl anlayışını İmâm Şâfiî'ye atfederek kendi anlattıklarını temellendirmektedir. Ancak Cüveynî tarafından İmâm Şâfiî'ye atfedilen değerlendirmeler mutlak olarak *er-Risâle*'de işlenmemekle beraber İmâm Şâfiî'nin usul düşüncesinden yapılan çıkarımlardır.

İstidlali kat'î ve zannî bilgi üzerine kuran Cessâs, deliller üzerinde yapılan tefekkür sonucunda varılan bilgiyi ifade etmek üzere istidlâl kavramını kullanmaktadır. İstidlâl, ifade ettiği bilgi değeri açısından onun kıyas anlayışıyla birdir. Hem kıyas hem de istidlâl biri kat'î bilgiye götüren diğeri ise zanna götüren olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İstidlâlin bu kullanımıyla beraber icthadın bir kısmı olarak gördüğü zann-ı galib icthadı ile genel kaide istidlâli gibi farklı anlamlarda da kullanmıştır. Özellikle genel kaide istidlâlin daha sonraki literatürde kazanılan anlama etkisinin olduğu ifade edilebilir.

İstidlâli *delil* kavramı olarak işleyen İbn Hazm, sonraki literatürde telâzüm gibi mantıktan elde edilen ve usul ile cedelde kullanılan argümanların istidlâl adı altında işlenmesine katkı sağlamıştır. Aristo mantığı olarak ifade edilebilecek olan delil kavramıyla mantığı İslâmî ilimlerde kullanmış ve bu anlamda Gazzâlî üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bununla beraber mantığın sağlamış olduğu tümellik düşüncesini de delil kavramı üzerinden

işlemiştir. Bu bağlamda Cüveynî’de istidlâl olarak görülmeye başlanılan tümellik düşüncesinin ortaya çıkmasında etkisinin olması muhtemeldir.

Ferrâ, Ebü’t-Tayyib et-Taberî, Şîrâzî ve Bâcî ise istidlâli genel anlamda kıyasın bütün şartlarını taşımayıp kıyasa mülhak çıkarımlar anlamında kullanmışlardır. Bu bağlamda genelde beş tür istidlâl çeşidi işlenmekle beraber kimi âlimler buna başka türleri de ilhâk ederek sayıyı arttırırken kimisi de bazı türleri makbul görmeyip sayıyı azaltmıştır. Zikredilen bu türler ilk dönemlerden beri hem kelâm hem de cedel ilminde çokça kullanıldığı için istidlâl yani çıkarım olarak adlandırılmıştır. Bu türlerin cedel ve kelandan usûl ilmine taşınmış olması muhtemeldir.



KAYNAKÇA

- Altunya, Hülya, “İbn Hazm’a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesindeki Mantığın Rolü”, *Milel ve Nihal*, 2009, VI, sy.3, 125-144
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim (ö.631/1233), *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifî, Riyad: Darü's-semi'î, 2003.
- Aslan, Bedri, *Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DÜSBE, Diyarbakır, 2011
- Aybakan, Bilal *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 2.bs, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
-, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
-, “Ebü't-Tayyib et-Taberî”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2010, XXXIX, 313-314.
- Aytekin, Arif, “İbn Tûmert”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1999, XX, 425-427
- Bâcî Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücibi (ö.474/1081), *el-Minhac fî tertibi'l-hicac*, hk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
-, *Kitâbü'l-hudud fi'l-usul*, thk. Nezih Hammad, Beyrut: Müessesetü'z-Za'b, 1973.
-, *İhkamü'l-fusul fî ahkâmi'l-usul*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Bardakoğlul Ali, “Delil”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, IX, 138-140.
-, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, IX, 119-122.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin (ö.436/1044), *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Damas (Dimaşk): Institut Français de Damas, 1964.

- Başoğlu, Tuncay, “Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1998, III sy.2, 113-140
-, *Hicri beşinci asır fıkıh usulü eserlerinde illet tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Bingöl, Abdülkuddûs, “İstikrâ”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2001, XXIII, 358-359
- Bolay, M. Naci, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, IX, 119.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1998.
-, “Tetavvuri mefhumi'l-beyân inde'l-usuliyân” , *MÜİFD*, 2008/1, 203-236
- Camalov, Mübariz, *Cüveynî'nin İctihad Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2001.
- Cengiz, Mehmet, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî(ö.370/981), *Fusul fi'l-usul*, thk. Uceyl Casim en-Neşemi, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (ö.816/1413); *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö.478/1085), *el-Gıyâsî-Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 2. bs. Kahire: Matbaatu Nehda, 1981/1401.
-, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1979.
-, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh = Telhîsü't-Takrîb*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996.

-, *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak -Muğîsü'l-halk fî ihtiyâri'l-ehak*, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
-, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978.
-, *el-İrşad ila kavâtu'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Dağ, Mehmet, “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, OMÜİFD, 1987, sy.2, 35-53
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Demir, Osman, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 20, 59-78
- Demir, Ramazan, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi” *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2008, sy: 10, 107-124
- Döndüren, Hamdi, “Îlâ”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2000, XXII, 61-62.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Maslahat”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2003, XXVIII, 79-94.
-, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜİİF, Erzurum, 1981.
-, “Beyân”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1992, VI, 23-25.
-, “Mekânetu İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî fî usuli’l-fikh”, el-Cüveynî’nin 1000. Yıl Anma Sempozyumu Bildirileri Kitabı (ez-Zikrâ el-elfiyye lil İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî), Katar/Doha: 1999.
- Duman, Soner, *Şafî’nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.

-, *İlk dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010.
- Duman, Ali, “İmam Matürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar-Fıkıh, İstidlâl-Kıyas”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar, 2014-15(1), 103-116.
- Ebyârî, Şemseddin Ali b. İsmail b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan (ö.618/1221), *et-Tahkik ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri, Havalli: Dârü'z-Ziya, 2011/1432.
- ed-Dîb, Abdülazîm, “Şahsiyetü İmami'l-Haremeyn el-İlmiyye”, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin 1000. Yıl Anma Sempozyumu bildirileri kitabı, Katar/Doha: 1999
-, *Fikhu İmami'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, Katar: yy. 1985/1405.
-, *İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-meali Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, Katar: Camiatü'l-katar, 1981.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3.bs, İstanbul: Kitapevi, 2001.
-, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, 3.bs, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Hacirî, Raşid Sa'd Raşid, “el-Maslaha inde'l-Cüveynî dirasetün tatbikiyyetün fi siyaseti's-şer'iyey min kitabî el-Giyasi”, yy.yy.
- el-Kürdi, Racih Abdülhamid, “Nazariyetü'l-Ma'rife İnde İmam el-Cüveynî”, el-Cüveynî'nin 1000. Yıl Anma Sempozyumu Bildirileri Kitabı (ez-Zikrâ el-elfiyye lil İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî), Katar/Doha: 1999.
- el-Uteybî, Halid Fatih, “el-Fikrû'l-makasidi inde imami'l-Cüveynî fi siyaseti'l-maliye”, *Salih Abdullah Kamil Merkezi Dergisi*, Ezher Üniversitesi, sy.42, 285-439.

es-Sıddîkî, Yusuf Muhammed Mahmud, “Usûlü Nazariyeti’l-Ma‘rifeti inde İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî”, el-Cüveynî’nin 1000. Yıl Anma Sempozyumu Bildirileri Kitabı (ez-Zikrâ el-elfiyye lil İmâmi’l-Haremeyn el-Cüveynî), Katar/Doha: 1999

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 1.bs, Kahire: Darü’l-Alemiyye, 2013.

....., *İbtâlü’l-istihsân (el-Ümm içinde)* thk. Rafet Fevzi, Beyrut: Darü’l-Ma‘rife, 1393/1973.

....., *el-Ümm*, thk. Rafet Fevzi, Beyrut: Darü’l-ma‘rife, 1393/1973..

et-Taberî, Ebü’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir (ö.450/1058), *et-Ta’likatü’l-Kübra*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmed koleksiyonu no:850.

Ezher, Hişam b. Said, *Makasidü’s-şeri’a inde imamü’l-Haremeyn*, Riyad: Mektebetür-rüşd, 2010.

Ferrâ, İbnü’l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya’la (ö.458/1066), *el-Udde fi usuli’l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3.bs. Riyad, y.y, 1993.

Fevkiyye, Hüseyin Mahmûd, *el-Cüveyni İmamü’l-Haremeyn*, Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyeti’l-Amme, t.y.

Firkâh, Ebû Muhammed Taceddin Abdurrahman b. İbrâhim Fezari Bedri Mısri (ö.690/1291), *Şerhü’l-Varakat li-İmami’l-Haremeyn el-Cüveyni*, thk. Sare Şafi el-Haciri, Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2001/1422.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111) *el-Menhul min ta’likati’l-usul*; thk. Muhammed Hasan Hayto, 2. bs. Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1980.

....., *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed b. Abdülssalam Abdüşşâfi, Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413.

Gözübenli, Beşir, “Rüknü’l-İslâm el-Cüveynî”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1993, VIII, 144.

- Günay, H. Mehmet, “Kevserî'nin İhkakü'l-hak Adlı Eserinde Cüveynî'ye Yönelttiği Eleştiriler”, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Düzce, 2007.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan Meydani, *Davabitü'l-ma'rife ve usulü'l-istidlal ve'l-münâzara*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Hallaq, Wael B., “Sünni Fıkhi Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar”, çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, III, sy: 2, s. 167-182.
-, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, çev., Bilal Aybakan, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sy: 16-17, s. 195-236.
- Haral, Nurhayat, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, 2000.
-, *İlk Beş Asır Usulü'l-fıkh Literatüründe İstishab Delili*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, 2008.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali el-Bağdadi(ö.518/1124), *el-Vüsul ile'l-usul*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Riyad: Dârü'l-Maârif, 1983.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi (ö.741/1340), *Takribü'l-vüsül ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhtar, Amman: Dârü'n-Nefâis, 2002/1422.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân (ö.808/1406) *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, haz. Yavuz Yıldırım...[ve öte.]. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri (ö.456/1064), *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatü'l-Asıme, 1970.
- İbnü'l-Hacib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (ö.646/1249), *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*, thk. Nezir

- Hamadu, Cezâir: Şirketü'l-Cezairiyyeti'l-Lübnaniyye; Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006/1427.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı, “İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1928, II, sy.9, s. 1-33.
- Kahraman, Hüseyin, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2015.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim (ö.684/1285), *Şerhu Tenkihi'l-fusul*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, 2. bs. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türa, 1993/1414.
- Kavak, Özgür, “İki Alim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizamülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i” *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul, XVI, sy.31, 2011/2.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Kefrâvî, Es'ad Abdülgani es-Seyyid, *el-İstidlâl inde'l-usuliyîn*, Mısır: Darü's-selâm, 2002/1423.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Cidde: Dârü'l-Medeni, 1985.
- Khadduri, Majid, *al-Shafi'i's Rîsâla Treatise on the Foundations of İslâmic Jurisprudence*, 2.bs, The İslâmic Texts Society, 1961.
- Kılıç, Muharrem, “Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları İbn Hazm-Emilio Betti Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy.3, 313-328
- Koca, Ferhat, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2001, XXIII, 323-325

....., “Nesih”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2006, XXXII, 582-584

Kutluer, İlhan, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er- Redd ’ale’l- Kindî el- Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy.3, 23-40

Lowry, Joseph E, *Early İslâmic legal theory: the Risala of Muhammad Ibn Idris Al-Shafi-i*, Leiden: E.J. Brill, 2007.

Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Âzami, Abu Dabi: Müessesetu Zaid b. Sultan Âl Nahyan, 1425/2004.

Mâzerî, Abu Abdullah Muhammed b. Ali et-Temimi(ö.536/1141) *İzahü’l-mahsul min burhani’l-usul*, thk. Ammar et-Talibi, Beyrut: Darü’l-garbi’l-İslâmi, 2001.

Midilli, Muharrem, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2007.

Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit*, Yayına Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Opwis, Felicitas Meta Maria, *Maslaha: An Intellectual History of a Core Concept in İslâmic Legal Theory*, Yale University, 2001.

Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, 1995.

.....,, “İstislâh”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2001, XXIII, 383-388

Özgüdenli, Osman Gazi, “Nişâbur”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2007, XXXIII, 149-151

Peker, Hidayet, “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, XVIII, sy.1, 319-329

- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö.240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, thk. Zekeriya Umeyrat, Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy.
- Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşayihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımların Mukayesesi*,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2013.
- Savluk, Hikmet “İmam Şafî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)”, *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi (İHYA)*, 2015, I, sy.2, 57-82.
-, *Cüveynî'nin es-Silsile Adlı Eserinde İmam Şafî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2014.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö.489/1096), *Kavâtü 'u'l-edille fi'l-usûl*, thk: Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemi, Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (ö.771/1370), *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964/1383.
-, *Ref'ü'l-hâcib an muhtasari İbn Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1999/1419.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (ö.476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
-, *el-Lüm'a fi usuli'l-fikh*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Muhyiddin Müstu, Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995/1416.
- Talas, M. Asad, Nizamiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim, çev. Sadık Cihan, Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

- Tan, Oğuzhan, “İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkân”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, L, sy.4, 9-31
-, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn. Hazm ve Usûl Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, 2007.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî (ö.1158/1745), *Keşşafu Istilahati'l-fünun ve'l-ulum*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Tüccar, Zülfikar, “Ebû Saîd es-Sîrâfî”, *DİA*, İstanbul: TDV, XXXVII, 264-265.
- Türker, Ömer, “Eş'ari Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XIX, 2008.
-, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, X, 201-204.
-, “Telâzüm”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2011, XXXX, 394
-, “Bir Tümdengelim olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XVIII, 2007.
- Uluçurt, Zeliha, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2014
- Umeyrîni, Ali b. Abdülaziz, *el-İstidlâl inde'l-usuliyîn*, Riyad: Mektebetü'tevbe, 1990/1411
- Yaran, Rahmi, “Cüveynî'den İbn Abdüsselam'a Makasîd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 10, XXVIII, s. 191-214, Yaz 2006.
- Yığın, Adem, *Klasik Fıkh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2013.

- Yılmaz, Ömer, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2010.
- Yılmaz, Sabri ve İlhan, Mehmet, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah Ve Kelâm-ı Nefsî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:1, 2011.
- Yılmaz, Taha, *İbn Hazm’ın Düşüncesinde Mantığın Yeri* (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), YYÜSBE, Van, 2008.
- Yiğit, Metin, “İmam Şafii’de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, XI, sy: 2, s. 55-86
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fikh*, göz.geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdullah Ani, 2. bs. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1992.
- Zerzûr, Adnan Muhammed, “İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî Melamihu Asrihi ve Bietihi’s-Sekâfiyye”, el-Cüveynî’nin 1000. Yıl Anma Sempozyumu Bildirileri Kitabı(ez-Zikrâ el-elfiyye lil İmâmi’l-Harameyn el-Cüveynî), Katar/Doha: 1999.
- Zuhayli, Muhammed; *el-İmâm el-Cüveynî el-İmâmü’l-Harameyn*, 3.bs, Dimeşk: Darü’l-kalem, 1996.