

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FIKİH İLMİNDE CEDEL YÖNTEMİNİN KULLANIMI
(EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ)**

DOKTORA TEZİ
Ahmet Numan ÜNVER

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY

AĞUSTOS-2018

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

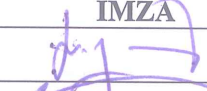

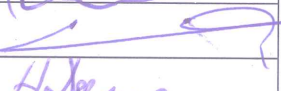
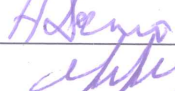
FIKİH İLMİNDE CEDEL YÖNTEMİNİN KULLANIMI
(EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ)

DOKTORA TEZİ

Ahmet Numan ÜNVER

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 29/08/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|-----------------------------|----------|---|
| Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY | BAŞARILI |  |
| Doç. Dr. Osman GÜMAN | BAŞARILI |  |
| Doç. Dr. Gökhan ATMACA | BAŞARILI |  |
| Doç. Dr. Halis DEMİR | BAŞARILI |  |
| Doç. Dr. Taha NAS | BAŞARILI |  |



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

| | | | | |
|-----------------------|---|---|---|--|
| Adı Soyadı | : | AHMET NUMAN ÜNVER | | |
| Öğrenci Numarası | : | 1360D08003 | | |
| Enstitü Anabilim Dalı | : | TEMEL İSLAM BİLİMLERİ | | |
| Enstitü Bilim Dalı | : | İSLAM HUKUKU | | |
| Programı | : | <input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS | <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA | |
| Tezin Başlığı | : | FİKİH İLMİNDE CEDEL YÖNTEMİNİN KULLANIMI (EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ ÖRNEĞİ) | | |
| Benzerlik Oranı | : | % 6 | | |

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

Ahmet Numan Ünver
30/07/2018

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

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

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY

Tarih:

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmada fıkıh usulündeki tartışma yöntemi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin eserleri özelinde ele alınmıştır. Konu sadece usûlî cedel ile sınırlı tutulmamış, meselenin mahiyeti ve tarihî süreci üzerinde de durulmuştur. Çalışmamızın, ülkemizde henüz bâkir sayılabilecek bu alanda yapılan ve yapılacak olan çalışmalara mütevazı bir katkı sağlamasını ümit ediyoruz.

Yoğun ve yorucu bir süreç sonrasında bizleri tezimizi tamamlamaya muvaffak kılan Rabbimize hamdolsun. Çalışmamızın konu tespitinden tamamlanmasına kadarki her adımı kısıtlı vaktinden ayırarak titizlikle takip eden, yönlendirmeleriyle ufkumu açan, desteğini her daim yanımda hissettiğim muhterem tez hocam Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tezimizin başlangıç aşamasında çalışmamızın temel metinlerinden birini kendisiyle okuduğum ve tez sürecinde yönlendirmeleriyle yol göstericilik yapan Doç. Dr. Soner DUMAN Hocama da şükranlarımı sunuyorum. Tezimi okuyarak kıymetli katkılar sunan Doç. Dr. Gökhan ATMACA Hocam'a da ayrıca teşekkür ediyorum. Tezimin son şekline kavuşmasında önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Osman GÜMAN, Doç. Dr. Taha NAS ve Doç. Dr. Halis Demir Hocalarıma da hassaten müteşekkirim. Göreve başladığım günden itibaren bana uygun bir çalışma ortamı sağlayan Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idarecileri ve çalışanlarına da muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI şahsında teşekkürü bir borç bilirim. Buna ilaveten tezimin tamamlanması aşamasında maddî manevî destekte bulunan Muhammed Ali ACAR'a, Ahmet TOPAL'a ve adını burada zikredemediğim tüm hoca ve arkadaşlarıma da ayrıca müteşekkirim. Tez sürecinde benden desteğini esirgemeyen, sıkıntı ve sevinçlerime ortak olan eşim Şeyma ÜNVER'e ve yoğunluk içerisinde zaman zaman kendisiyle yeterince ilgilenemediğim kızım Enise Zeynep'e de kalbi şükranlarımı sunarım. Son olarak bu günlere gelmemde maddî ve manevî destekleriyle en büyük katkıya sahip olan muhterem anne ve babama sonsuz teşekkür eder, hürmetlerimi sunarım.

Ahmet Numan ÜNVER

29.08.2018

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-------------|
| KISALTMALAR | vii |
| ÖZET..... | viii |
| SUMMARY | ix |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| BÖLÜM 1: İLMİ TARTIŞMA YÖNTEMİ OLARAK CEDEL..... | 10 |
| 1.1. Cedelin Mahiyeti..... | 10 |
| 1.1.1. Cedelin Sözlük Anlamı | 10 |
| 1.1.2. Cedelin Terim Anlamı | 11 |
| 1.1.2.1. Antik Yunan Filozoflarına Göre Cedel..... | 12 |
| 1.1.2.2. İslam Bilginlerine Göre Cedel..... | 13 |
| 1.1.3. Cedelin Amacı | 22 |
| 1.1.4. Cedelin Konusu | 24 |
| 1.1.5. Cedelin Yapısı | 25 |
| 1.1.5.1. Önergeler | 26 |
| 1.1.5.2. Had/Tarif | 28 |
| 1.1.5.3. Aklî Nazar | 29 |
| 1.1.5.4. İstidlâl..... | 30 |
| 1.2. Cedelin Tarihi | 33 |
| 1.2.1. Antik Yunanda Cedel..... | 33 |
| 1.2.2. İslam Dünyasında Cedel | 35 |
| 1.2.3. Cedelde Metotlar | 40 |
| 1.3. Cedelin Benzer İlimlerle Münasebeti | 44 |
| 1.3.1. Mantık ile Cedel Münasebeti | 44 |
| 1.3.1.1. Mantıktaki Önerme Türleri..... | 44 |
| 1.3.1.2. Beş Sanat ve Cedelin Bilgi Değeri..... | 46 |
| 1.3.2. Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara ile Cedel Münasebeti | 47 |
| 1.3.2.1. Âdâbü'l-Bahs ve Münâzaranın Tarifleri | 48 |
| 1.3.2.2. Âdâbü'l-Bahs ve Münâzara ile Cedelin Mukayesesi | 49 |
| 1.3.3. Hilâf/Hilâfiyât ile Cedel Münasebeti..... | 51 |
| 1.3.3.1. Hilâf ve Hilâfiyâtın Tarifi..... | 51 |

| | |
|--|-----------|
| 1.3.3.2. Hilâf/Hilâfiyât ile Cedelin Mukayesesi..... | 55 |
| 1.3.4. Usul-i Fıkıh ile Cedel Münasebeti..... | 56 |
| 1.3.5. Cedelin Benzer İlimlerle Kıyaslanmasına Dair Genel Değerlendirme..... | 59 |
| 1.4. Cedel, Hilâf, Hilâfiyât ve Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Literatürü..... | 62 |
| 1.4.1. Cedel/Hilâf Literatürü..... | 62 |
| 1.4.1.1. Tüm Dînî İlimlere Uygulanabilen Cedel Literatürü | 63 |
| 1.4.1.2. Fıkıh Usulüne Uygulanan Cedel/Hilâf Literatürü | 64 |
| 1.4.2. Hilâfiyât Literatürü | 65 |
| 1.4.3. Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Literatürü..... | 68 |
| 1.5. Cedelin İşleyişi | 70 |
| 1.5.1. Cedelde Soru Türleri..... | 70 |
| 1.5.1.1. Tahyîr (Seçenekli) Soru | 71 |
| 1.5.1.2. Takrîr (Onaylatıcı) Soru..... | 71 |
| 1.5.2. Cedelde Taraflar ve Tarafların Rollerini..... | 71 |
| 1.5.2.1. Men' | 74 |
| 1.5.2.2. Nakz | 77 |
| 1.5.2.3. Muâraza..... | 80 |
| 1.5.3. Tariflerde Cedel ve Tarafların Rollerini | 83 |
| 1.5.3.1. Tarifin Muarrafâ Denk Olmadığı İddiası | 83 |
| 1.5.3.2. Tarifin Muarraftan Daha Açık Olmadığı İddiası..... | 84 |
| 1.5.3.3. Tarifin Fesâdı İstilzâm Ettiği İddiası | 84 |
| 1.5.4. Taksimlerde Cedel ve Tarafların Rollerini | 85 |
| 1.6. Cedelde Uyulması Gereken Âdâb..... | 87 |
| BÖLÜM 2: EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ VE CEDELE YAKLAŞIMI | 90 |
| 2.1. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Hayatı ve Eserleri..... | 90 |
| 2.1.1. Hayatı..... | 90 |
| 2.1.2. Dönemin Genel Siyasî ve İlmî Durumu..... | 96 |
| 2.1.3. Hocaları..... | 97 |
| 2.1.4. Öğrencileri..... | 101 |
| 2.1.5. Eserleri | 103 |
| 2.1.5.1. Furu-i Fıkıh Eserleri..... | 103 |

| | |
|--|------------|
| 2.1.5.2. Usûl-i Fıkıh Eserleri..... | 105 |
| 2.1.5.3. Cedel Eserleri | 108 |
| 2.1.5.4. Hilâfiyât Eserleri..... | 108 |
| 2.1.5.5. Muhtelif Alanlara Dair Eserleri | 111 |
| 2.2. Şîrâzî'nin Cedele Yaklaşımı..... | 113 |
| 2.2.1. Şîrâzî'nin Cedele Dair Eserleri..... | 114 |
| 2.2.1.1. el-Mûlahhas fi'l-cedel fî usûli'l-fikh..... | 114 |
| 2.2.1.2. el-Me'ûne fi'l-cedel | 117 |
| 2.2.2. Şîrâzî'de Cedelî Sorular ve Cevaplar | 117 |
| 2.2.2.1. Mezhep Hakkında Soru..... | 119 |
| 2.2.2.2. Delil Hakkında Soru..... | 120 |
| 2.2.2.3. Delilin Veçhi Hakkında Soru | 125 |
| 2.2.2.4. Delildeki Problem Hakkında Soru..... | 126 |
| 2.2.2.5. Cedelde İnkıtâ ve İntikâl | 135 |
| BÖLÜM 3: ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE DELİLLER VE İSTİDLALLER ÜZERİNDE CEDELİN TATBİKİ | 139 |
| 3.1. Ayet ve Hadis Metinleriyle İstidlale Yönelik İtirazlar..... | 139 |
| 3.1.1. İtiraz | 140 |
| 3.1.1.1. Hasımın Kendi Kabul Etmediği Bir Yolla İstidlal Ettiğini Söyleyerek İtiraz | 140 |
| 3.1.1.2. Kavlı bi'l-Mûceb İtirazı..... | 143 |
| 3.1.1.3. Mücmellik İddiasıyla İtiraz | 151 |
| 3.1.1.4. Nesih İddiasıyla İtiraz | 152 |
| 3.1.1.5. Tevil Yoluyla İtiraz | 153 |
| 3.1.2. Muâraza..... | 155 |
| 3.1.2.1. Delilde Ortaklık İddiasıyla İtiraz | 155 |
| 3.1.2.2. Kıraat/Rivâyet Farklılığı ile İtiraz..... | 156 |
| 3.1.2.3. Muâraza | 157 |
| 3.2. Hadislerle İstidlale Özel İtirazlar | 160 |
| 3.2.1. Mütevâtir Rivâyetlerin Senedine Yönelik İtirazlar | 160 |
| 3.2.2. Âhâd Rivâyetlerin Senedine Yönelik İtirazlar | 161 |

| | |
|---|-----|
| 3.2.2.1. Mutâlebe..... | 161 |
| 3.2.2.2. İtiraz | 162 |
| 3.2.3. Fiilî ve Takrîrî Sünnetle İstidlale Yönelik İtirazlar | 163 |
| 3.2.4. Bir Sebebe Binaen Varid Olan Rivâyetlerle İstidlale Yönelik İtirazlar..... | 163 |
| 3.2.4.1. Rivâyet Farklılığı ile Muârazada Bulunma | 164 |
| 3.2.4.2. Hüküm İçin Farklı Bir Sebep Naklederek Muârazada Bulunma . | 164 |
| 3.2.4.3. Hükümün Sebebine Ekleme Yaparak Muârazada Bulunma | 165 |
| 3.2.5. Hadislerle İstidlale Yönelik Geçersiz İtirazlar | 166 |
| 3.2.5.1. İstidlal Edilen Hadisin Metniyle İlgili Geçersiz İtirazlar | 166 |
| 3.2.5.2. İstidlal Edilen Hadisin Senediyle İlgili Geçersiz İtirazlar..... | 167 |
| 3.3. İcmâ ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 169 |
| 3.3.1. Mutâlebe..... | 170 |
| 3.3.1.1. İcmânın Reddi..... | 170 |
| 3.3.1.2. İcmânın Zuhurunu Mutâlebe | 170 |
| 3.3.2. İtiraz | 171 |
| 3.3.2.1. Hilafın Nakledilmesi | 171 |
| 3.3.2.2. İcmâ Edilen Görüş Üzerine Konuşma..... | 172 |
| 3.4. Sahâbî Kavli ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 172 |
| 3.4.1. Sahâbî Kavlinin Müstedile Göre Hüccet Olmadığını Söyleme | 173 |
| 3.4.2. Muhalif Bir Görüş Nakletme..... | 174 |
| 3.4.3. Nakledilen Söz Üzerine Konuşma..... | 174 |
| 3.5. Kıyas ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 174 |
| 3.5.1. Mutâlebe..... | 176 |
| 3.5.1.1. Tartışılan Konunun Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme..... | 178 |
| 3.5.1.2. Kendisine Kıyas Edilen Meselenin Asıl Olamayacağını Söyleme ... | 184 |
| 3.5.1.3. İlet Olarak Tespit Edilen Şeyin İlet Olamayacağını Söyleme... | 187 |
| 3.5.1.4. Hüküm Olarak Belirlenen Şeyin Hüküm Olamayacağını Söyleme. | 190 |
| 3.5.1.5. Aslın Hükümünün Men' Edilmesi..... | 190 |
| 3.5.1.6. İletin Men' Edilmesi | 191 |
| 3.5.1.7. Vafın İlet Olduğunun Doğrulanmasını İsteme..... | 193 |
| 3.5.2. İtiraz | 197 |
| 3.5.2.1. Adem-i Tesir | 199 |

| | |
|--|-----|
| 3.5.2.2. Nakz | 202 |
| 3.5.2.3. Kesr | 205 |
| 3.5.2.4. Kavlı bi'l-Mûceb..... | 208 |
| 3.5.2.5. İletin Hükümlerini Gerektirmediğini Söyleme..... | 212 |
| 3.5.2.6. Fesâdü'l-Vaz' | 213 |
| 3.5.2.7. Fesâdü'l-İtibâr..... | 215 |
| 3.5.2.8. İletin Asla Aykırı Olduğunu Söyleme | 219 |
| 3.5.2.9. Kalb | 220 |
| 3.5.3. Muâraza..... | 223 |
| 3.5.3.1. Nutuk ile Muâraza..... | 224 |
| 3.5.3.2. İlet/Kıyas ile Muâraza | 224 |
| 3.6. Diğer Mefhûmu'l-Hitâb Türleri ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 228 |
| 3.6.1. Lahnü'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 229 |
| 3.6.2. Fahva'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 230 |
| 3.6.2.1. Mutâlebe..... | 231 |
| 3.6.2.2. İtiraz | 232 |
| 3.6.3. Delîlü'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar..... | 234 |
| 3.6.3.1. Mutâlebe..... | 235 |
| 3.6.3.2. İtiraz | 236 |
| 3.6.3.3. Muâraza..... | 238 |
| 3.7. İstidlâl Türlerine Yönelik İtirazlar | 239 |
| 3.7.1. Taksim İstidlaline Yönelik İtirazlar..... | 239 |
| 3.7.1.1. Nakz | 240 |
| 3.7.1.2. Yeni Bir Kısım Ortaya Koyma | 241 |
| 3.7.1.3. İptal Edilen Kısımlara Hüküm Bağlama | 241 |
| 3.7.2. Aks İstidlaline Yönelik İtirazlar | 242 |
| 3.7.2.1. Nakz | 242 |
| 3.7.2.2. Kesr | 243 |
| 3.7.2.3. Fark | 244 |
| 3.7.2.4. İletin Hükümlerini Gerektirmediğini Söyleme..... | 245 |
| 3.7.3. İlet Beyanı İstidlaline Yönelik İtirazlar | 245 |
| 3.7.3.1. Mutâlebe..... | 246 |

| | |
|---|------------|
| 3.7.3.2. İtiraz | 247 |
| 3.7.4. Asıllarla İstidlale Yönelik İtirazlar | 247 |
| 3.7.4.1. İtiraz | 248 |
| 3.7.4.2. Muâraza | 249 |
| 3.8. İstishab-ı Hâl ile İstidlale Yönelik İtirazlar | 250 |
| 3.8.1. Berâet-i Zimmet İstishâbı..... | 250 |
| 3.8.2. İcmâ İstishabı | 251 |
| 3.9. Delillerin Tercih..... | 252 |
| 3.9.1. Zâhirlerin/Rivâyetlerin Tercih..... | 255 |
| 3.9.1.1. Sened Açısından Tercih | 255 |
| 3.9.1.2. Metin Açısından Tercih..... | 257 |
| 3.9.2. Kıyasların/İlletlerin Tercih..... | 258 |
| SONUÇ..... | 260 |
| KAYNAKÇA..... | 265 |
| EKLER..... | 283 |
| ÖZGEÇMİŞ | 286 |

KISALTMALAR

| | |
|---------------|---|
| b. | : İbn |
| bsk. | : Baskı |
| bt. | : Bint |
| b.y. | : Basım yeri yok |
| bkz. | : Bakınız |
| DİA. | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| h. | : Hicrî |
| H.z. | : Hazreti |
| Ktp. | : Kütüphanesi |
| M.Ö. | : Milattan Önce |
| M.E.B. | : Milli Eğitim Bakanlığı |
| nşr. | : Tahkik ve neşreden |
| ö. | : Ölüm tarihi |
| s. | : Sayfa |
| s.a.s. | : Sallallâhu aleyhi ve sellem |
| trc. | : Tercüme eden |
| ty. | : Tarihsiz |
| vd. | : ve diğerleri |
| vb. | : ve benzeri |

Tezin Başlığı: Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)

Tezin Yazarı: Ahmet Numan ÜNVER **Tez Danışmanı:** Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY

Kabul Tarihi: 29.08.2018

Sayfa Sayısı: ix (ön kısım) + 282 (tez) + 3 (ek)

Anabilim dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim Dalı:** İslam Hukuku

Cedel, bir konu üzerinde kendi görüşünün doğruluğunu, karşı tarafın görüşünün ise yanlışlığını ortaya koymak için tarafların arasında cereyan eden tartışmayı ifade eder. Bu tartışma metodu pek çok ilimde uygulanmış olup bizim ele aldığımız alan, cedelin fıkıh ilminde yapılan istidlallere nasıl uygulandığı olmuştur. Bunu yaparken çalışmamızda pergelin sabit ayağını oluşturan alan Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin eserleri olmuş, buna ilave olarak diğer cedel eserlerine de müracaat edilmiştir.

Cedel yönteminin fıkıh ilmine uygulanmasını konu edindiğimiz bu çalışmamızın, giriş ve sonuç kısımları haricinde üç bölümde ele alınması planlanmıştır.

Giriş bölümünde çalışmamızın konusundan, amacından ve öneminden bahsedilmiş ve çalışmamızın yazımında takip ettiğimiz yöntem aktarılmıştır. Ayrıca kaynakların değerlendirilmesine de bu bölümde yer verilmiştir.

Birinci bölümde bir tartışma yöntemi olan cedel hakkında genel bir perspektif çizilmiş; cedelin ne olduğundan, tarihinden ve benzer ilimlerle münasebetinden bahsedilmiş, bu ilimlere dair bazı literatür örneklerine yer verilmiştir. Ayrıca genel anlamıyla tartışmanın nasıl işleyeceğine dair bilgiler zikredilmiştir.

İkinci bölümde, ilk olarak çalışmamızın temel kaynaklarının sahibi olan Şîrâzî'nin biyografisine yer verilmiş, sonrasında onun şer'î deliller üzerinde nasıl tartışılacağına dair görüşleri işlenmiş; usûlî cedeldeki soru türlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ana hatlarıyla zikredilen bu soru türlerinin deliller üzerine nasıl tatbik edileceği ise üçüncü bölümde konu edinilmiştir. Çalışmanın ana gövdesini oluşturan bu bölümde her bir delil özelinde hangi itirazların gündeme gelebileceği örnekler ile açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Cedel, Hilâf, Şîrâzî, Fıkıh, Münâzara.

| | |
|---|---|
| Title of the Thesis: The Use of the Methodology of <i>Jadal</i> in the Science of Fiqh (The Example of Abū Ishāq al-Shirāzī) | |
| Author: Ahmet Numan ÜNVER | Supervisor: Professor Hacı Mehmet GÜNAY |
| Date: 29.08.2018 | Nu. of pages: ix (pre text) + 282 (main body) + 3 (app). |
| Department: Basic Islamic Sciences Subfield: Islamic Law | |
| <p><i>Jadal</i> is used for the disputation between parties each of which has the aim to prove validity of his/her opinion on a given subject while disproving the opponent's. While this method has been applied to many sciences, the present work deals with how <i>jadal</i> is applied to deduction in the science of fiqh. While doing this, the works of Abū Ishāq al-Shirāzī functioned as the stable leg of a draftsman compass, and additionally, other works on <i>jadal</i> has been used as secondary sources.</p> <p>In addition to introduction and conclusion, the present work, which examines the application of the method of <i>jadal</i> to the science of fiqh, is consisted of three chapters.</p> <p>In the introduction, an analysis of the subject, purpose, and importance of the present work have been presented, and the methodology we have followed when writing the present work has been provided. Moreover, an analysis of the sources is also given under this section.</p> <p>In the first chapter, <i>jadal</i>, which is a method for argumentation, is approached from a general perspective; the meaning of <i>jadal</i>, its history, its relationship with similar sciences as well as examples from the literature on these sciences are included in this section. Furthermore, information on how the process of argumentation works is mentioned here.</p> <p>In the second chapter, first, the biography of al-Shirāzī, the author of the main sources of our work, is presented. This is followed by a discussion on his opinions about how to argue on indications of legal rulings. Finally, this section mentions types of questions in the methodological <i>jadal</i>.</p> <p>The matter of how to apply the types of questions, which are outlined in the second chapter, to the indications of legal rulings is discussed in the third chapter. This chapter, which constitutes the main part of the present work, explains which disputations may come up for each indication of legal rulings with examples.</p> | |
| Keywords: <i>Jadal</i> , <i>Khilāf</i> , <i>Shirāzī</i> , Fiqh, Objection | |

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Fıkıh sahasında ilk nüvelerine hicri ikinci asırdan itibaren rastlanmaya başlanan tartışmalar, mezheplerin teşekkülü sonrasında daha da sistemli hale gelmiş ve bu alana has bir literatür oluşmuştur. Bu noktada gündeme gelen tartışma yöntemi, özellikle kelam ve fıkıh usulü bilginlerinin ilgisine mazhar olmuştur. Mezhep savunusu amacıyla yazılan eserlerde bu yönetime sıkça başvurulmuş, bunun yanında uygulanan bu yöntemin metodolojisi üzerinde de durulmuştur. Tezimizin temel konusunu işte bu tartışma metodu oluşturmaktadır.

Tartışmadan kastımız, ilmi bir konuda tarafların birbirlerinin görüşleri üzerinde düşünmeleri ve kendi görüşlerinin doğru, karşıdakinin görüşünün hatalı olduğunu ispatlamaya çalışmalarıdır. Tartışmanın tabiatında bir sistem bulunmaktadır. Bu sistemin kökenlerinin, âlemin hareketliliği tartışmaları ekseninde yapılan tartışmalar dolayısıyla Antik Yunan'a kadar dayandırılması mümkündür. Antik Yunan'da doğan ve gelişen bu tartışma yöntemi, İslam dünyasında da kabul görmüş, bununla birlikte belli başlı yapısal değişikliklere tabi tutularak Antik Yunan felsefesindeki yöntemden ayrı bir yere konumlandırılmıştır. Bilhassa Aristoteles ile sistemleşen ve diyalektik olarak isimlendirilen bu tartışma yöntemi, tartışan tarafların sırf karşı tarafın görüşünü geçersiz kılmak ve onu ikna etmek amacı üzerine kuruluyken bu yöntem müslüman bilginler tarafından tadil edilerek geliştirilmiştir. Buna göre cedel şeklinde Arapçaya tercüme edilen diyalektik, İslamî öğretilere uygun olarak tartışılan konuların sağlamasını yapmak suretiyle doğruya ulaştırmayı amaçlayan bir yapıya kavuşmuştur. Ancak bu noktada cedele dair çeşitli yaklaşımların varlığı da göz ardı edilmemelidir.

İslam dünyasındaki telifatta cedelin mahiyeti üzerinde tartışmaların cereyan ettiği görülür. Cedelin ne olduğu, hangi amaca hizmet ettiği ve konusunun ne olduğu, farklı müellifler tarafından farklı şekillerde ifade edilegelmiştir. Bunun temelinde yatan sebepler, çalışmamızda ele alacağımız konulardan olacaktır.

Aristoteles'te diyalektik/cedel, hasmı susturmak ve ikna etmek için kullanılmıştır. Bu amaç itibariyle cedele Müslüman âlimler ihtiyatlı yaklaşmıştır. Ancak “*Onlarla en güzel şekilde mücadele et!*” (Nahl, 16/125) ayetinden ilham alınarak diyalektikteki haliyle

cedel bir dönüşüme tabi tutulmuş ve İslami ilimlerde kullanılmıştır. Bu süreçte cedel yanında hilâf, münâzara gibi bazı terimler gündeme gelmiştir. Söz konusu terimler için yapılan tarifler zaman zaman bir diğeri için de kullanılmış, bu da söz konusu terimler arasında kapsam karmaşasına yol açmıştır. Öyle ki bu alanlarda telif edilen bazı eserlerin adı kimi zaman cedel kimi zaman hilâf bazen de hilâfiyât şeklinde isimlendirilmiştir. Tartışmayla ilgili olan bu terimlerin ne ifade ettiği ve cedelle münasebeti de ulema arasında tartışılmıştır. Bu açıdan birbirine yakın manalar taşıyan bu terimlerin birbirinden ayrıştırılması ve ilişkilerinin ortaya koyulması, çalışma konumuzun önemli kısımlarından birini oluşturacaktır.

Cedel, kelam ve fıkıh gibi pek çok ilme tatbik edilmiştir. Çalışmamızda konu edindiğimiz alan, cedelin fıkıh ilmine tatbik edilmesidir. Burada fıkıh ilmi ile kastımız yalnızca fıkıhın furuu ve usulüdür. Zira bizim ele aldığımız haliyle cedel, usul ilminin konusunu oluşturan deliller üzerine tatbik edilen cedel olup bu tartışmaların fürudaki yansımalarının hangi şekillerde ortaya çıktığına ışık tutmaktadır. Bu tür cedelde şer'î ve aklî deliller ile ne şekilde istidlal edilebileceği, bu istidlallere hangi şekillerde itiraz edilebileceği ve bu itirazlara nasıl cevap verilebileceği meseleleri üzerinde durulmakta, tartışmada tarafların uyması gereken adaba dair bilgiler verilmektedir.

İslam dünyasında fikhî meseleler üzerinde cedelin yöntem olarak ne zamandan itibaren uygulandığı ve bu yöntemin müstakil bir ilim haline geliş süreci üzerinde de duracağız. Usûlî cedel telifine bilhassa hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren artan bir teveccühün olduğu görülür. Bu eserlerden bazıları yalnızca kıyasa dair tartışmaları konu edinirken bazıları ise herhangi bir ayrıma gitmeksizin tüm deliller üzerindeki tartışmaları konu edinmiştir. Müelliflerin kendilerine has yazım tarzlarına ve kabullere sahip olmaları ve bunların tamamını kuşatmanın oldukça zor olması sebebiyle, konunun belli bir örnek üzerinden işlenmesi tercih edilmiş ve konu Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (476/1083) eserleri ile sınırlandırılmıştır.

Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin reisi haline gelen ve Nizamiye Medresesinin ilk baş müderrisi olan Şîrâzî'nin, Bağdat gibi mezhepler arası tartışmaların yoğun olduğu bir bölgede bu makama erişmesinde onun cedel ve hilâfiyât alanındaki yetkinliği etkili olmuştur. Telif ettiği eserlere bakıldığında telifatının büyük çoğunluğunun cedel ve hilâfiyâta dair olması da onun bu yönünü teyit etmektedir.

Şîrâzî'nin cedel yöntemini fıkıh usulünde ele alınan delillere nasıl uyguladığı tezimizin en önemli meselesi olacaktır ki son bölüm tamamen bu konuya hasredilmiştir. O, cedel eserlerinde fikhî istidlale konu olabilecek her türlü delile yer vermiştir. Onun ele aldığı deliller ve istidlal türleri şunlardır: Kitap, Sünnet, icmâ, sahâbî kavli, lahnü'l-hitâb, fahva'l-hitâb, delîlü'l-hitâb, ma'ne'l-hitâb (kıyas), taksim, aks, illet beyanı, asıllar ve istishâb-ı hâl ile istidlal. Ancak bu noktada bazı güçlüklerle karşılaşmaktadır. Zira cedel her ne kadar bir tartışma yöntemi olsa da, yalnızca bu yöntemin bilinmesi yeterli olmayıp, yöntemin uygulandığı alana da hâkim olunması gerekmektedir. Çünkü tartışmalara genellikle kısa atıflarla işaret edilmekte, neye niçin itiraz edildiği ve bu itirazların mahiyetleri her zaman tam olarak anlaşılammaktadır. Biz bu tartışmaların anlaşılabilmesi için tartışılan meselenin tam olarak ne olduğunu, tartışmanın unsurlarına işaret ederek ele alacağız. Ayrıca yeri geldikçe itirazlar hakkında usulcülerin farklı tutumlarına işaret ederek konu hakkında genel bilgiler de vereceğiz.

Şîrâzî'nin cedele dair telif ettiği *el-Mülahas* ve bunun özeti mahiyetindeki *el-Me'ûne*, Şîrâzî'nin bu alandaki görüşlerinin tespiti noktasında oldukça önemlidir. Bu eserlerin yöntem ve içeriği sonraki bazı usulcüler tarafından da takip edilmiştir. Şîrâzî sülûl cedelde tarafların eleştirel sorularını mutâlebe, itiraz ve muâraza şeklinde ele aldığı için, biz de delillere yönelik itirazları bu bağlamda ele alacağız. Bununla birlikte o, bu soru türlerinin ne ifade ettiğinden yalnızca bir iki cümle ile bahsetmekle yetinmiş ve hangi itirazın hangi soru türüne dâhil olacağına dair bir açıklama yapmamıştır. Bu itirazların hangi kapsamda değerlendireceği üzerinde de duracağız ve itirazları bu soru başlıklarına göre tasnif edeceğiz. Bu soru türleri arasındaki sıralama tartışmanın doğru bir şekilde yürütülebilmesi için elzem olduğu için yapacağımız bu tasnif önem arz edecektir.

Ele alacağımız son konu deliller arasında tercih meselesi olacaktır. Tercih, iki delilin tearuz etmesi durumunda gündeme gelmektedir. Tartışan tarafların her ikisinin de kendi benimsediği görüşü destekleyen bir delil olması ve bu delillerin yöneltile eleştirilerden salim olarak korunabilmesi durumunda, şayet bu deliller birbirine denk kuvvette iseler, bunlardan birini diğerine önceleme çabasına tercih adı verilmektedir. Bu bağlamda her bir delil için belli başlı tercih sebepleri bulunmaktadır. Taraflar istidlal ettikleri delilleri bu sebepleri ileri sürerek önceleyebilir ve kendi delilini tercihe şayan kılabılır.

Tüm bu tartışmalar neticesinde taraflardan birisi itiraz edemez ya da itirazlara cevap veremez hale gelir ki bu duruma inkıtâ adı verilir. Usûlî cedel yönteminde amaç, kişinin bir delilden hareketle bir hükme varması durumunda, delil ile medlul arasındaki ilişkinin sağlamlığını test etmektir. Ayrıca Allah rızasının öncelenmesi gerektiği ve amacın hakikate ulaşmak olduğu da özellikle vurgulanır. Bu sebeple cedel sonunda mağlup olan tarafın, teoride de olsa, hasmının hakkını teslim etmesi gerekir. Dolayısıyla hangi durumlarda tarafların inkıtaya uğrayacağını tespit etmek de önemlidir.

Tüm bu zikrettiğimiz meselelerin ayrıntıları, tezimizin konusunu teşkil edecektir.

Araştırmanın Amacı

Fıkıh mezheplerinin teşekkülü sonrası mezhepler arasında fikhî ve usûlî meselelerde ihtilaflar meydana gelmiş ve taraflar kendi görüşlerini çelişkiye düşmeden delillendirmeye ve hasmın delillerini çürütmeye çalışmışlardır. Hicri dördüncü asra kadar daha ziyade bir yöntem olarak kullanılan cedel, bu asırdan sonra müstakil bir ilim olarak ele alınmaya başlanmış ve bu yöntemin kurallarından bahsedilmiştir. Bir hükmü desteklemek için hangi delille ne şekilde istidlal edilebileceği ve bunlara nasıl itiraz edilebileceği, bu ilmin konusu olmuştur. Dolayısıyla erken dönemlerde telif edilen eserlerde de görülebilen “şayet bizim delilimiz hakkında şöyle denilirse, biz de şöyle deriz” şeklindeki kalıpların kullanıldığı tartışmalar, artık teorik altyapısıyla ele alınmaya başlanmıştır. Bu çalışmamızın amacı, gerek usul gerekse fûru eserlerinde yer alan bu itiraz-cevap şeklindeki tartışmaların dayanaklarını, Şîrâzî'nin eserleri özelinde ortaya koymaktır. Konuyu Şîrâzî özelinde ele almamızın sebebi, Şîrâzî'nin cedel eserlerindeki içerik ve yöntemin sonraki usûlî cedel müelliflerince de dikkate alınmış olmasıdır. Ayrıca onun gerek usul gerekse fûru alanında Şâfiî mezhebinin en önemli simalarından biri olarak sunulması da bir tercih sebebi olmuştur.

Usul ve fûru eserlerde yer alan her bir itirazın ve cevabın belli kurallar çerçevesinde hasma yöneltildiği görülür. Bu kurallar da çalışmamızda konu edindiğimiz kurallardır. Tartışmanın teorik kısmını oluşturan bu kurallar sayesinde mirasımız olan klasik metinlere daha kolay nüfuz edilebilecek, yapılan tartışmaların doğru bir zeminde incelenmesine fırsat sağlanacaktır. Çalışmamız hilâfiyât eserlerinde yer alan mezhepler arası tartışmaların arka planının anlaşılmasına yardımcı olacağı gibi usul eserlerinde

bilhassa kıyas konusunda yer alan tartışmaların anlaşılması için de fayda sağlayacaktır. Zira usul eserlerindeki kıyas bahislerinde yer alan kıyasın geçerlilik alanına ve illeti geçersiz kılan sebeplere dair meseleler de çalışmamızda konu edineceğimiz hususlardan olacaktır.

Çalışmamızın bir diğer amacı, Türkçe çalışmalar açısından henüz bakir bir alan olan cedel konusunu farklı boyutlarıyla ele alarak konuyu ilim çevrelerinin gündemine taşımaktır. Zira bu çalışmamızda yer alan ancak çalışmanın serencamını bozacağı endişesiyle kısaca ele almakla yetindiğimiz pek çok başlığın, müstakil çalışmalara konu olabilecek genişlikte olduğunu söyleyebiliriz.

Cedelin ne olduğunun ve diğer ilimlerle benzeştiği ve ayrıştığı alanların tespit edilmesinin de çalışmamızın amaçları arasında yer almaktadır. Bu sayede kavram ve literatür kargaşasının bir nebze de olsa önüne geçilmesi amaçlanmaktadır.

Tüm bunlarla birlikte çalışmamız, konuya dair tüm problemleri çözüme iddiasında olmayıp, bu konulara dikkat çekmek suretiyle meselelerin açıklığa kavuşmalarına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Önemi

Fıkhî tartışma yöntemine dair yaptığımız bu çalışma, yapılan tartışmaların doğru bir düzlemde yürütülebilmesi ve faydalı sonuçlar doğurabilmesi için büyük önem arz eder. Zira usulüne uygun olmayan tartışmalarda taraflar farkına varmadan kendileriyle çelişebilir ya da karşı tarafı yanlış şekilde eleştirebilir. Bu sebeple tartışmada hangi argümana ne şekilde itiraz edilebileceğine dair verilen bu bilgiler, gerek yazılı gerekse sözlü tartışmalarda göz önünde bulundurulması gereken kurallar içermektedir.

Cedelin fıkıh ilminde kullanımına dair yaptığımız bu çalışma, ülkemizde henüz yüksek lisans veya doktora düzeyinde çalışılmış değildir. Bu açıdan çalışmamız, alana dair ilk lisansüstü çalışma olması hasebiyle önem arz etmektedir. Zira bu alanda yapılan çalışmalar daha ziyade kelam ve mantık ilimleri ile ya da Kur'an'da yer alan tartışmalar ile ilgilidir. Deliller ve istidlaller üzerindeki usûlî cedele dair ise geniş çaplı bir çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmamız ayrıca cedel ile benzer ilimler arasındaki münasebeti ele alması ve bunları bir tasnife tutması açısından da önemlidir. Zira bu ilimlerin birbirinden ayrıştırılması, bu ilimlerin literatürünün tespiti için ilk adımı oluşturmaktadır. Bunun yanında Şâfiî mezhebinin en önemli simalarından olan Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin biyografisine dair ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesi de çalışmamızı önemli kılan bir diğer etkidir.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda konu, şahıs ve eser eksenli bir yöntem takip edilmiş; konumuz olan cedel, Şîrâzî'nin eserleri çerçevesinde ele alınmıştır. Konunun ele alınmasında böyle bir sınırlandırmaya gitmemizin bazı sebepleri vardır. İlk olarak cedelin pek çok boyutu olduğu için herhangi bir sınırlama yapmaksızın konunun tek bir çalışmada ele alınması mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı konumuzu usûlî cedel ekseninde ele aldık. Usûlî cedel alanında yazılmış çok sayıda eser yanında usul kitapları içerisinde yer alan cedele dair konular da bulunmaktadır. Buna ek olarak müelliflerin konuları ele alırken takip ettikleri yöntemlerin ve görüşlerin tek çalışmada bir araya toplanması da büyük zorluklar barındırmaktadır. Dolayısıyla önümüzde konunun dönem ya da şahıs ile sınırlandırılması seçenekleri bulunmaktaydı. Çalışmanın dönemle sınırlandırılması durumunda da benzer problemlerle karşılaşılacağı için konunun şahıs ile sınırlandırması uygun görüldü. Şahıs olarak da usûlî cedele dair müstakil eserler telif eden Şîrâzî tercih edildi. Tercihimizde etkili olan husus ise onun usul-i fıkhındaki her bir delil üzerinde nasıl tartışılacağını tek tek ele almasıdır. Bu haliyle o, eserleri günümüze ulaşan ve bu usulle cedele dair eser ortaya koyan ilk isimlerdendir. Ayrıca onun cedel eserlerinin sonraki usulcülere de etkilemesi, tercihimizin bir başka sebebidir. Ancak her ne kadar konumuzu Şîrâzî'nin eserleriyle sınırlasak da diğer müelliflerin eserlerine de imkân ve ihtiyaç nispetine başvurmaya gayret ettik.

Araştırmamızda terimler üzerinde incelemelerde bulduk. Bilhassa cedelin benzer ilimlerle mukayesesi bağlamında terimlerin mana yelpazeleri üzerinde durularak terimler arası ilişkiler kurmaya gayret ettik. Bunları yaparken çapraz okuma yöntemine başvurduk. Ayrıca cedelin tarihçesi üzerinde de durarak cedele tarihsel süreçte yüklenen manaları tespit etmeye çalıştık.

Usul-i fıkhıdaki delillerle istidlallere yönelik itirazlarda, Şîrâzî'ye göre bu itirazların mahiyetleri ve keyfiyetlerinin ne olduğunu tespit etmeye çalıştık. Bu amaca binaen onun *el-Me'ûne* ve *el-Mûlahhas* eseleri baştan sona okunarak örnekleri tahlil edildi ve notlar alındı. Yine Şîrâzî'nin *en-Nüket*'i başta olmak üzere hilâfiyâta dair diğer eserleri de örneklendirmelerde yardımcı kaynak olarak kullanıldı. Bunun yanında çeşitli eserlere başvurarak bu itirazlara yönelik farklı yaklaşımları da Şîrâzî'nin yaklaşımıyla karşılaştırmaya gayret ettik.

Çalışmamızda Şîrâzî'nin kapalı bıraktığı meseleler açıklanmaya çalışıldı. Özellikle kıyas bahislerinde yapılan itirazlarda, örneklerin muğlak kalmaması için kıyasın rükünleri tespit edilerek açıkça ifade edilmeye çalışıldı. Yine cedel eserlerinde verilen örneklerin kısa atıflar halinde yer alması sebebiyle bu atıfların hangi meselelere ne açılardan yapıldığı tespit edilmeye çalışıldı.

Konunun teknik bir mesele olması sebebiyle tezimizin özellikle üçüncü bölümünde anlaşılması zor örnekler yer alabilmektedir. Bunun önüne geçebilmek için elimizden geldiği kadar açık ifadeler kullanmaya gayret ettik. Çalışmanın son kısmına, çalışmada geçen önemli terimlere dair kısa bir terimler sözlüğü ekledik.

Çalışmamızda imla ve kaynak gösterme hususunda enstitümüzün tez yazım kılavuzunun izin verdiği ölçüde TDV İslam Ansiklopedisinin kuralları esas alındı. Verilen bilgiler doğrudan ilk kaynaklarına nispet edilmeye çalışıldı. Bununla birlikte nadiren de olsa ilk kaynağına ulaşamadığımız bilgileri ikincil ve üçüncül kaynaklardan aktarmak durumunda da kalabildik. Tezimizde bir kaynağı ilk kullandığımız yerde o kaynağın tam künyesine yer verdik. Sonraki kullanımlarda ise yalnızca yazar ve eser isminin kısaltmalarını, varsa cilt numarası ve sayfa numarasını vermekle yetindik. Yine eserlerin tam künyelerine kaynakçada yer verdik. Çalışmamızda matbu ve mahtut eserler yanında *el-Mektebetü's-Şâmile* programından da azami derece istifade ettik.

Araştırmanın Kaynakları ve Değerlendirmesi

Araştırmamızın kaynaklarının temelinde Şîrâzî'nin eserleri yer almaktadır. Özellikle de doğrudan fıkıh usulünde cedele dair yazmış olduğu *el-Mûlahhas* ve *el-Me'ûne* adlı eserler en temel kaynaklarımız olmuştur. Bunun dışında Bâcî'nin *el-Minhâc*'ı Cüveynî'nin *el-*

Kâfiye'si, İbn Akîl'in *el-Vâdih*'ı ve *el-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ'sı*, Gazzâlî'nin *el-Müntehal*'i gibi eserler de sürekli başvuru kaynaklarımız arasında olmuştur.

Özellikle Şîrâzî'nin öğrencisi olan Bâcî ve İbn Akîl'in eserleri, Şîrâzî'nin muğlak bıraktığı hususların anlaşılmasına ışık tutmuştur. Bu eserler yanında yine pek çok klasik fûru ve usul kitabına başvurulmuştur. Bu noktada Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'i, Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-kebîr*'i, Nevevî'nin *el-Mecmû'u*, Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ı ve Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhîti* öncelikle zikredilmesi gereken eserlerdir. Zira tartışılan meselelerde itirazların hangi noktaya yapıldığını anlamak için bu kaynaklar önemli bir yer tutmuştur.

Usuldeki cedele dair yapılmış modern bir çalışma olarak Mes'ud Fülûsî'nin *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn* adlı eseri de önemli bir kaynağımızdır. Bu eser cedeli bir yöntem olarak ele almış ve usulcüler tarafından yapılan her türlü tartışmanın cedel kapsamında değerlendirildiğini ifade etmiştir. Eser her ne kadar başlığını çok geniş tutmuş olsa da, içerik olarak özellikle Bâcî'nin *el-Minhâc* adlı eserini esas aldığı söylenebilir. Bu çalışma aynı şekilde cedele dair genel bilgiler de vermiştir. Bu açıdan bizim çalışmamızla benzeşmektedir. Ancak çalışmamızda vardığımız neticeler ve konuya yaklaşımımız Fülûsî ile farklılık arz etmektedir. Zira o cedeli yalnızca usûlî cedel olarak ele almış ve cedelin tarihi süreci içerisinde Antik Yunan'da kullanılan ve sistemleşen cedele değinmemiştir. Ayrıca çalışmamız, hilâf ve hilâfiyât ilimlerine dair yaptığımız tasnif açısından da bu eserden farklılaşmaktadır. Aynı şekilde onun deliller üzerindeki tartışmalara dair verdiği örnekler oldukça kapalı kalmış, cedel eserlerinde zikredilen kadarının aktarılmasıyla yetinilmiştir. Biz ise verilen örneklerin anlaşılır olabilmesi için daha açık ifadeler kullanarak ve eklemeler yaparak konuları işlemeye gayret ettik.

Yine Gazzâlî'nin *el-Müntehal*'ini neşreden Ali Umeyrî'nin kaleme almış olduğu mukaddimede verilen bilgiler de çalışmamızda yol gösterici olmuş, özellikle de cedelin mahiyetine dair yapılan açıklamaların derlenmesinde önemli bir işlev görmüştür. Ancak bu çalışmadaki itirazlara ait kısım kıyas özelinde ele alınmıştır. Bu açıdan çalışmamız, tüm deliller üzerindeki itirazları içermesi yönüyle Umeyrî'nin çalışmasından farklılık göstermektedir.

Şükrü Özen'in DİA "Hilâf" maddesi de çalışmamızın bilhassa birinci bölümünün şekillenmesinde yol gösterici işaretler vermiştir. Cedelin delillerle istidlallere tatbiki

hususunda Muhammed Niyâzî'nin *el-İ'tirâzâtü'l-vâridetü ale'l-kıyas* başlıklı doktora çalışması da kıyasa yönelik itirazların anlaşılmasında önemli bir kaynak olmuştur.

Walter Edward Young'un 2017'de yayınlanan *The Dialectical Forge* adlı eseri de bu alandaki önemli çalışmalardan sayılabilir. Oldukça kapsamlı olan bu eserde o, fikhî tartışmaların tarihi süreci üzerinde incelemelerde bulunmuştur. İlk dönemlerde yapılan tartışmalarda kullanılan tartışma lafızlarına değinmiş ve bunlara dair ilk kaynaklardan örnekler zikretmiştir. İlim haline gelen cedel eserlerinde takip edilen yöntemlerin bir kaçına liste halinde vermiş, buna ilave olarak örnek kabilinden hilâfiyât meselelerini zikretmiştir. Ancak konuların kapsam ve yöntem açısından farklı ele alınması, bu eserle bizim çalışmamızı farklılaştırmaktadır. Zira bu eser fikhın teşekkül sürecinden itibaren tartışmaların hangi şekillerde yapıldığını konu edinirken biz konunun merkezine cedel yönteminin usuldeki deliller üzerinde ne şekilde tatbik edileceğini aldık.

BÖLÜM 1: İLMİ TARTIŞMA YÖNTEMİ OLARAK CEDEL

Bu bölümde ele alacağımız temel mesele, cedelin ne olduğunun genel hatlarıyla ortaya konulmasıdır. Bu sebeple ilk olarak cedelin tarifine, amacına, konusuna ve yapısına yer vereceğiz. Sonrasında cedelin tarihi serüvenini Antik Yunan'dan başlayarak ele alıp bunun İslam dünyasına ne şekilde giriş yaptığını değineceğiz. Bu noktada cedelin İslam uleması tarafından farklı metotlarla ele alındığı da müsellemdir ki bu konu da bu bölümde ele alacağımız meseleler arasında yer alacaktır. Cedel ilminin Aristo kaynaklı olması ve bu haliyle İslami kurallara uygun olmaması sebebiyle İslam dünyasında cedele farklı yaklaşımlar olmuştur. Cedelin amacı ve uygulama alanında yapılan değişiklikler neticesinde İslam dünyasında farklı ilimler ortaya çıkmıştır. Bu ilimler ile cedelin hangi açıdan benzeştiği ve farklılaştığı önem arz eder. Dolayısıyla bu ilimler arasındaki ilişkileri, önemine binaen bunların literatürleriyle birlikte ele alacağız. Son olarak da cedelin özellikle son evirildiği hal olan münâzara ilminde tartışma usulünün ne şekilde ele alındığına yer vereceğiz. Zira tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde cedelin özelde fıkıh usulüne genelde tüm İslami ilimlere ne şekilde uygulanacağı üzerinde yoğunlaşacağımız için, bu tartışma yönteminin tüm ilimlerden soyutlanmış olarak ne şekilde ele alındığına yer verilmesi genel bir perspektif çizmesi açısından önemlidir.

1.1. Cedelin Mahiyeti

İlmi tartışma yöntemi olarak cedele dair ilk olarak zikredilmesi gereken husus, cedelin ne olduğu sorusunun cevaplanmasıdır. Bu sebeple ilk olarak cedelin mahiyetini ele alacağımız bu başlık altında cedelin bilhassa terim anlamı önemli bir yere sahiptir. Zira cedele yönelik farklı yaklaşımların en net görüldüğü alan, terim anlamına yönelik tariflerdir. Bu tarifler cedelin benzer ilimlerle ilişkisi konusunda da yol gösterici olacaktır.

1.1.1. Cedelin Sözlük Anlamı

Arapça'da جدل (c-d-l) kökünden türeyen cedel lafzı sözlükte; düşmanlık, delile delille karşılık vermek, doğruyu ortaya çıkarmak için galip gelmeye çalışmak, tartışmak,

yol/yöntem, ipi sağlamca bükme, kuvvet, şiddet, yere sermek, bir şeyi düzenli ve sağlam yapmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.¹

Bu kelime Türkçede soru-karşılık yöntemiyle her türlü tartışmayı ifade etmek için kullanılan *eytişim* olarak isimlendirilmektedir.² Latince ise cedel kelimesi *dialectica* sözcüğü ile ifade edilir ki bu sözcük karşılıklı konuşma anlamına gelen *dialegomai*'den türetilmiştir. *Dialegomai* kelimesi de “arasında”, “içinden”, “karşısında” anlamlarına gelen *dia* ön eki ve “söylemek”, “konuşmak”, “ifade etmek” gibi anlamlara gelen *lagein* kelimelerinin terkibinden oluşmakta ve dil, nutuk, karşılıklı konuşma, tartışma ve istidlal gibi anlamlara gelmektedir.³ Diyalektik ifadesi, çoğu zaman bir ispatın sofist karakterini ifade edecek şekilde küçültücü bir anlamda kullanılmakla birlikte, bazen de bir akıl yürütmenin kuvvetini vurgulamak için olumlu anlamda kullanılmıştır.⁴

1.1.2. Cedelin Terim Anlamı

Sözlük anlamıyla bağlantılı olarak cedelin ıstılahta da bir çeşit tartışma metodunu ifade etmek için kullanılmış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu kullanımın tarih içerisinde farklı şekillerde gelişim göstermiş olduğuna da şahit olmaktayız. Nitekim Antik Yunan'da kullanılmaya başlanan “diyalektik” terimi, farklı filozoflar tarafından anlam farklılaştırmalarına tabi tutulmuş; Antik Yunan'da başlayan terim anlamındaki gelişim, bu terimin İslam dünyasına “cedel” şeklinde tercüme edilmesi sonrasında Müslüman düşünürler tarafından da ince bir işçiliğe tabi tutularak sürdürülmüş ve bu gelişim asırlar boyunca devam etmiştir.

Cedelin terim anlamına yönelik tarifleri ele alacağımız bu kısımda, özellikle İslam ulemasının cedel ilminin/yönteminin kullanım amacı ve sahası ile ilgili yaklaşımlarındaki farklılıklara dikkat çekilecektir. Zira yapılan tariflerin bir kısmı cedeli herhangi bir

¹ İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheratü'l-lüğa*, nşr. Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I, 448-449; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, IV, 1653; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekkâ'î'l-Lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, I, 433-434; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, II, 103-106; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 975-976.

² Orhan Hançerlioğlu, “Eytişim”, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 120.

³ İsmail Fennî Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s. 184; Orhan Hançerlioğlu, “Eytişim”, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 120; Lacey, A. R.; *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge, 1996, s. 85; Robert Burch, “Dialectic”, *English Studies in Canada*, sayı: 30, no: 4, 2004, s. 17.

⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken, 1979, s. 57.

sınırlama olmaksızın tüm konulara uygulanabilecek bir yöntem olarak sunarken, diğer bir kısmı ise bunu genelde tüm dini ilimlerle, özelde fıkıh usulü ile ilişkilendirerek sunmaktadır.

Cedelin terim anlamına dair zikredeceğimiz tanımların temeline inebilmek için ilk olarak bu terimin çıkış noktası olan Yunan felsefesindeki kullanımına değinip, sonrasında bu kullanımın İslam âlemine aktarılmasının ne şekilde gerçekleştiğini ele alacak, sonrasında da İslam bilginlerinin bu terimi ne şekilde açıkladıklarını, kendi içerisinde bir tasnife tabi tutarak sunacağız.

1.1.2.1. Antik Yunan Filozoflarına Göre Cedel

Antik Yunan'da diyalektiğin bir yöntem olarak ilk tatbiki, Aristoteles'e (M.Ö. 322) göre Elealı Zenon (M.Ö. 430) tarafından yapılmıştır. Zenon'un, Herakleitos'un (M.Ö. 480) hareketli âlem fikrini eleştirmesi ve fikrini çürütmeye çalışması, Zenon'un diyalektiğin mucidi olarak görülmesini sağlamıştır.⁵ Ancak Zenon'a göre diyalektik kişinin kendi görüşünü ispatlamasından ziyade karşıt görüşü çürütmeye yarayan bir araçtır.⁶

Sokrates (M.Ö. 399) diyalektiği Zenon'dan farklı bir şekilde ele almıştır. Ona göre diyalektik, kavramlar arasındaki ilişkileri kavramaya dair kurallar veren bir sanattır. Platon (M.Ö. 347) da Sokrates'in yolundan giderek diyalektiği en üstün felsefi yöntem ve nihai bilgi türü kabul etmiştir.⁷

Diyalektiği sistemli hale getiren isim olan Aristoteles ise diyalektiğin, olası öncüllerden netice çıkararak bir kıyas türü olduğunu söylemiştir. Buna göre diyalektik gerçeğin aranmasında değil, hasma bir görüşün kabul ettirilmesinde kullanılan bir yöntem/araçtır.⁸

Buna göre Zenon ve Aristo'nun diyalektiğe yaklaşımı ile Sokrates ve Platon'un yaklaşımı birbirine zıtlık teşkil etmektedir. Sokrates ve Platon diyalektiği kesin bilgiye götüren bir yol/yöntem olarak görmektedir. Zenon ve Aristo ise diyalektik ile kesin bilgiye

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972, s. 2; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 29.

⁶ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 2.

⁷ Muhammed Fethi Abdullah, *el-Cedel beyne Aristo ve Kant*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1995, s. 16.

⁸ Aristoteles, *Organon V Topikler*, trc: H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996, s. 4.

ulaşılamayacağını, aksine bunun, kişinin tartışmalarda galip gelmesine yardımcı olan ve zan ifade eden bir araç olduğunu kabul etmektedir.

1.1.2.2. İslam Bilginlerine Göre Cedel

Bir ilim/yöntem/sanat olarak diyalektik, müslüman ulema tarafından Arapçaya aktarılırken *cedel* şeklinde tercüme edilmiş ve çeşitli şekillerde tarifleri yapılmıştır. Bu tarifler yapılırken, tarifi yapanların meseleye hangi cihetten baktıkları önem kazanmış ve tarifler de bu yönde şekillenmiştir. İslam filozofları meseleye mantıkî açıdan salt tartışma olarak bakarken, fakih ve usulcüler ise cedeli daha ziyade fikhî veya usûlî bir tartışmada, bu tartışmanın ne şekilde icra edileceğini, nereye kadar devam edip nerede son bulacağını gösteren mahiyette bir terim olarak tarif etmişlerdir. Bu noktada gerek filozofların gerek fukahâ ve usulcülerin gerekse diğer dini ilimlere dair çalışmalar yapan ulemanın cedele dair yapmış oldukları tarifler, bir ilim veya yöntem olarak cedelin ne ifade ettiğinin tespiti açısından önem arz edecektir.

Cedelin tarihî sürecine dair bölümde de zikredeceğimiz üzere, cedelin İslam dünyasında kullanımının hicri ikinci asır, bu konuda eser ortaya koyulmasının hicri üçüncü asır gibi erken dönemlerde özellikle kelamcılar tarafından yapıldığı görülür. Bu denli erken dönemlerde müslüman bilginler tarafından kullanılan bu tartışma yöntemi ilminin ıstılahî açıdan tam olarak ne ifade ettiği ise ulema arasında tartışmalıdır.

Müslüman âlimler tarafından cedelin terim anlamına dair yapılan açıklamalara bakıldığında, tarihi süreç içinde kapsamı ve amacı açısından farklı tarifler yapıldığı görülmektedir. Tariflerin bir kısmında cedel salt olarak mantıktaki beş sanattan birisi şeklinde karşımıza çıkarken diğer tariflerde cedelin yalnızca mantıktaki cedel sanatından ibaret olmayan, her ne kadar kaynağı bu sanat olsa da, bunun dinî ilimlere uygulanmış halini ifade eden bir yapıya sahip olduğu aktarılır. Amaç açısından da münâzara ilmiyle mukayesesi bağlamında cedelin farklı tariflerine rastlanmakta; cedelin doğruyu bulmak için mi yoksa tartışmada haklı çıkmak için mi kullanıldığı noktasındaki görüş ayrılıkları tanımlara yansımaktadır.

Bu bağlamda ulema tarafından cedele dair yapılan tarifleri kendi içerisinde kategorilere ayırarak aktarmaya gayret edeceğiz. Bu bağlamda cedeli ilk olarak mantıktaki bir sanat olarak ele alıp sonrasında bunun doğrudan mantık ilminde kıyasın tatbik sahası olan bir

sanat olarak değil de genel anlamıyla “bir konu üzerinde tartışma” olarak ele alacağız. Aristo mantığında cedelin/diyalektiğin olası öncüllerden netice çıkaran ve gerçeğin aranmasında değil, hasma bir görüşü kabul ettirmede kullanılan bir sanat olduğu ve müslüman filozofların Aristo mantığını hemen hemen olduğu haliyle kabul ettikleri göz önüne alındığında, mantıktaki sanat olan cedelin ele alınacağı kısımda cedelin doğruyu bulmaya çalışma amacı gütmeyeceği aşikârdır. Temelinde sanat olan cedelin yattığı ancak genel bir tartışma yöntemini/ilmini ifade eden cedelin ise doğruya ulaşmak veya tartışmadan galip çıkmak şeklinde iki farklı amaca hizmet ettiği ifade edilebilmiştir. Bununla bağlantılı olarak cedel-münâzara ayrımı yapan tarifler bulunduğu gibi kimi tariflerde bu ayrıma gidilmemiştir. Dolayısıyla cedelin terim anlamına dair tarifler bu minval üzere zikredilecektir. Bu kısımda cedele dair tarifler ile yetinilecek, cedelin münâzara vb. ilimler ile benzer ve farklı yönlerine ayrı bir başlık altında yer verilecektir.

1.1.2.2.1. Mantıktaki Bir Sanat Olarak Cedel

Aristoteles’in *Organon*’u üzerine muhtelif çalışmalar yapan Fârâbî’ye (339/950) göre cedel; soru soran (sâil) ve cevap veren (mücîb) konumundaki iki kişinin çelişik olan iki seçenektan birisini savunmak amacıyla meşhûrât türü mukaddimeler kullanarak karşı tarafın görüşünü çürütmek için soru sorması ve karşı tarafın da kendi görüşünü savunmak için soru soran kişiye cevap vermesi şeklinde cereyan eden bir kıyas yapmayı sağlayan sanattır.⁹

Bir diğer İslam filozofu olan İbn Sînâ (428/1037) da cedelin bir sanat olduğunu ifade etmiştir. O, cedeli yaygın olarak kabul edilen (zâi’a) öncüllerle herhangi bir düşünceyi ispat ederken ve cevap verirken, iddia edilen düşünceye ters düşmemeyi sağlayan bir sanat olarak tanımlamıştır.¹⁰ Ona göre cedel, kişiyi herhangi bir görüş hakkında halk arasında makbul olan ve övülen bir yolla hasmını ilzam etmeye hazırlayan sanattır.¹¹

⁹ "صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة قياساً في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن". (Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III (Kitâbü'l-Cedel)*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 13). Tarifte yalnızca meşhûrât türü önergeler zikredilmiş olsa da müsellemler türü önergeler de bunun kapsamında değerlendirilmiştir. Zira meşhûrât müsellemlattan daha geneldir (İsmail Gelenbevî, *Alâ İsbâgûcî*, İstanbul: el-Matba'atü'l-Âmire, 1283, s. 68).

¹⁰ "صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجة على كل ما يوضع مطلوباً من مقدمات ذاتة وأن نكون إذا أجبنا لم يؤخذ منا ما يناقض به وضعنا." İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, 1965, III, 21.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 17.

Ayrıca İbn Sînâ cedelde çekişmenin (münazaa) olmasını şart koşmuş ve münazaanın söz konusu olmadığı konuşmalara cedel denilemeyeceğini ileri sürmüştür.¹²

Sonraki dönemlerde de mantıktaki ifadesiyle cedelin; “*meşhûrât ve müsellemlât türü önermelerle yapılan bir kıyas işlemi*” olduğu yönündeki tarifi genel kabul görmüştür.¹³ Tüm bu tariflerde görüldüğü üzere cedel, mantıkî kıyasın uygulama alanını oluşturan beş sanattan biridir ve doğrudan yakînî ve zannî önermelerin kısımlarından hangilerinin kullanıldığı esas alınarak bu sanat türlerine isim verilmektedir. Kıyasların, kullanılan önerme türlerine bağlı olarak hangi sanat kapsamında değerlendirildiğine, cedelin benzer ilimlerle münasebeti başlığı altında yer vereceğimiz için burada ayrıca zikretmeyeceğiz.

1.1.2.2.2. Tartışma Yöntemi Olarak Cedel

Cedele dair yapılan tariflerin genel hatlarıyla beş sanattan biri olan “cedel” ve doğrudan kıyasla bağlantısı olmayan, genel olarak bir konu üzerinde tartışmayı ifade eden “cedel” şeklinde iki kısımda ele alındığı söylenebilir. Burada cedelin “sanat” olmayan kısmıyla ilgili tarifler ele alınacaktır. Ancak bunun da ötesinde, yapılan tariflerin cedeli bir yöntem olarak ele aldığı kısma yer verip, cedeli müstakil bir ilim olarak ele alan tariflere bir sonraki başlıkta değineceğiz.

Bir tartışma yöntemi olan cedele dair yapılan tariflerde birkaç husus ön plana çıkmaktadır ki bunların başında cedel yönteminin amacı ve uygulandığı alan gelmektedir. Kimi tariflerde cedelin amacının doğruya ulaşmak olduğu ifade edilirken kimi tariflerde ise bu şarta yer verilmemiş ve cedelin, kendisiyle yalnızca hasmı ilzam etmenin ve tartışmadan haklı çıkmanın amaçlandığı bir tartışma yöntemi olduğu söylenmiştir. Yine bazı tariflerde bu yöntemin dini ilimlere dair tartışmalarda kullanılacağına yer verilirken bazı tariflerde ise böyle bir sınırlamaya gidilmemiştir.

Öncelikle cedel yönteminde tartışanların asıl amaçlarının doğruya ulaşmak olduğunu söyleyerek konuya yaklaşanların tariflerine yer verecek olursak; tespit edebildiğimiz kadarıyla cedele dair müslüman bilginlerden günümüze ulaşan ilk tarif, İbn Vehb’e

¹² İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 18.

¹³ "هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلّمات." Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 74; Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dührûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, I, 553; Gelenbevî, *Alâ İsbâgûcî*, s. 68; Talha Alp, *Mantık İsbâgocî Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınları, 2013, s. 68, 74.

(335/946) aittir. İbn Vehb'e göre cedel; "*tartışan tarafların inançlarının birbirinden farklı olduğu konularda kendisiyle delil getirmenin amaçlandığı sözdür*" ve bu, mezheplerde, dinî meselelerde, davalarda vb. pek çok alanda kullanılır.¹⁴ Şayet cedel doğruya ulaşmak amacıyla yapılıyorsa, bu övülmüş cedeldir. Aksi ise kabul edilmeyen ve yerilen cedeldir ki bu da dinde yasaklanmıştır.¹⁵ Ayrıca İbn Vehb'in cedel yöntemine dair temel ıstıhlara, cedel adabına yer vermesi ve cedeli övülen ve yerilen cedel şeklinde taksim etmesi, oldukça erken sayılabilecek bu dönemlerde cedel yöntemine dair hatırı sayılır bir birikimin olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bu noktada cedel ve münâzaranın ulema arasında –her ne kadar farklı köklerden türemiş olsalar da- aynı anlamda kullanılan terimler olduğunu ifade eden Cüveynî (478/1085) dikkat çekmektedir. O, cedele dair yapılmış pek çok tarifi ele almış; bu tariflerin tartışmanın amacını ve taraflarını doğru bir şekilde ifade edemediğini ileri sürerek bunların yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ Ona göre cedelin sahih terim anlamı; "*Tartışan iki kişinin, kendi görüşlerinin muktezasını, savunma veya reddetme suretiyle, ibare yoluyla veya ibarenin yerine geçecek işaret ve delalet gibi bir yolla izhar etmeleri*"¹⁷ şeklinde olacaktır. Bununla birlikte o da cedeli övülen ve yerilen (mahmûd/mezmûm) şeklinde ikiye ayırmış ve tanımını yaptığı cedelin övülen cedel olduğunu ifade etmiş, bu şekildeki bir cedelin Müslümanlar üzerine farz-ı kifâye olduğunu da söylemiştir.¹⁸

Cüveynî'den etkilenen Gazzâlî de (505/1111) cedeli "*İki veya daha fazla tartışmacı arasında, bir hakkı ortaya çıkarmak, bir batılın geçersizliğini ortaya koymak veya bir zann-ı galip oluşturmak amacıyla gerçekleşen müzakere ve söyleşi*" olarak tanımlamıştır.¹⁹ Bu tarifte geçen "*hakkın ortaya çıkarılması ve batılın geçersizliğinin ortaya konulması*" yönündeki kayıtların kelimelerine, "*zann-ı galip oluşturma*" yönündeki kaydın fıkıh ilmine²⁰ işaret ettiği ve "*tartışmacılar (mütenâzi'ayn) arasında*

¹⁴ "وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد بهما إقامة الحجة فيما اختلف في اعتقاد المتجادلين." İbn Vehb el-Kâtib, İshak b. İbrahim, *el-Bürhân fi vücûhi'l-beyân*, nşr. Hafna Muhammed Şeref, Kâhire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1969, s. 176.

¹⁵ İbn Vehb, *el-Bürhân*, s. 177.

¹⁶ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979, s. 20-21.

¹⁷ "إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة." Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 21.

¹⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 24.

¹⁹ "عبارة عن عن تخاوض وتفاوض يجري بين متنازعين فصاعداً لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن." Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müntehal fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004, s. 304-305.

²⁰ Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, s. 305

geçen söyleşi” yönündeki kaydın da yardımlaşmak amacıyla yapılan söyleşiden farka işaret etmek için konulduğu ifade edilmiştir.²¹

Bu şekilde cedelin amacının hakka ulaşmak olduğunu savunan âlimler yanında, cedeldeki aslî amacın hasmı ilzâm ve ikna etmek olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu noktada İbn Fûrek’in (406/1015) yapmış olduğu tarif önemlidir. Nitekim onun “*Her biri kendi görüşünü doğrulamayı ve hasmının görüşünü geçersiz kılmayı amaçlayan iki kişi arasında sözün gidip gelmesi*”²² şeklindeki cedel tarifi; İbn Şihâb el-Ukberî (428/1037)²³, Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (458/1065)²⁴, Bâcî (474/1081)²⁵, Şîrâzî (476/1083)²⁶, Kelvezânî (510/1116)²⁷ gibi pek çok âlim tarafından hemen hemen birebir benimsenmiştir. Burada kastedilen cedelin, övülen cedel olduğu söylenebilir. Zira bu isimler, her ne kadar doğrudan tarifte zikretmemiş olsalar da, cedelin asıl amacının doğruya ulaşmak ve Allah’ın rızasına erişmek olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla taraflar kendi görüşlerini doğrulayıp hasımlarının görüşünü iptal etmeyi amaçlasa da şayet bunu inat için değil de gerçekten doğru olduğuna inandığı görüşün doğruluğunun sağlamasını yapmak için yapıyorsa, bu övülen cedel kapsamında değerlendirilebilecektir.

²¹ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Cedel*, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519, 1/a.

²² “تردد الكلام بين اثنين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه.” İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Hudûd fi’l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999, s. 158.

²³ “تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه.” (sâhibinin) görüşünü def etmek amacıyla kendi görüşünü sağlamlaştırmayı amaçladığında bu iki kişi arasında sözün gidip gelmesidir.” (Ukberî, İbn Hasan b. Şihâb, *Risâletün fi usûli’l-fıkh*, nşr. Muvaffak b. Abdullah, Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1992, s. 124).

²⁴ “تردد الكلام بين اثنين، إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه.” görüşünü def etmek için kendi görüşünü sağlamlaştırmayı amaçladığında, bu iki kişi arasında sözün gidip gelmesidir.” (Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fi usûli’l-fıkh*, nşr. Ahmed el-Mübârekî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980, I, 184).

²⁵ “Cedel, kendi görüşünü doğrulamayı ve karşısındakinin (sâhibinin) görüşünü geçersiz kılmayı amaçlayan iki kişi arasında sözün gidip gelmesidir.” (Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Minhâc fi tertîbi’l-hicâc*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, ty, s. 11).

²⁶ “Cedel, kendi görüşünü doğrulamayı ve karşısındakinin (sâhibinin) görüşünü geçersiz kılmayı amaçlayan iki kişi arasında sözün gidip gelmesidir.” (Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî, “el-Mûlahhas fi’l-cedel fi usûli’l-fıkh” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1986), I, 5). (Bu tez basılmamış olmakla birlikte tezimizin ilerleyen bölümlerinde dipnot olarak verilirken basılmış kitaplar gibi ifadelendirilecektir). Ayrıca Şîrâzî cedelin tarifindeki en önemli unsurlardan birinin, cedelin iki taraf arasında cereyan etmesi olduğunu vurgulamıştır (Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *Şerhu’l-Lüma’*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988, I, 153).

²⁷ “تردد الكلام بين الخصمين، يطلب كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه.” görüşünü geçersiz saymayı amaçlaması suretiyle iki hasım arasında sözün gidip gelmesidir.” (Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fi usûli’l-fıkh*, nşr. Müfid Muhammed, Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, 1985, I, 58).

Aynı şekilde İbn Akîl (513/1119) de cedelde asıl olanın ihtilaf olduğunu ve cedelin ihtilaf üzerine bina edildiğini ifade ettikten sonra, cedelin, “*delil, şüphe veya şağab yoluyla hasmı bir görüşten/mezhepten diğerine çekmek/nakletmek*” olduğunu söylemiştir.²⁸

Cedel tariflerindeki en önemli unsurun “*karşılıklı tartışma*” ve “*kendi görüşünü savunma*” olduğunu vurgulayan Râzî (606/1209) de cedelin; “*Bir meselede kişinin kendi savunduğu görüşü doğrulamasını ve bunun çelişğinin geçersizliğini ortaya koymasını sağlayan nazarî bir sanat*” olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Râzî’nin cedele dair yaptığı diğer açıklamalardan da yola çıkılarak, onun cedele yaklaşımının mantıktaki beş sanattan biri olarak değil de tartışma yöntemi kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bu noktada Râzî cedelde asıl olanın, kişinin yanlış da olsa kendi görüşünü savunup bunun çelişğisi olan görüşü yanlışlaması olduğunu ifade etmiş, bu kanıya da cedelin lügat anlamından yola çıkarak varmıştır. Bu bakış açısı dolayısıyla Gazzâlî’nin tarifini ele alan Râzî, onun tarifini, kullanım açısından doğru olmakla birlikte teknik anlamda tam bir tarif olmadığını söyleyerek eleştirmiştir.³⁰

Cürcânî ise (816/1413) cedelin; “*Kişinin, hasmını delille, şüphayle veya kendisiyle görüşünün doğruluğunu ortaya koymayı amaçladığı herhangi bir yolla kendi görüşünü bozmaktan def etmesidir*” şeklindeki tarifini aktarmıştır³¹ ki bu tarifi de bir tartışma metodu olan cedele yönelik olduğu görülür.

Modern dönemde cedel üzerine çalışan Mes’ud Fulûsî ise cedelin bilhassa usul-i fıkha dair tartışmalarda kullanılan bir yöntem olduğunu ifade etmiş ve bunun bir yöntem olarak tarifini şu şekilde yapmıştır: “*Usul âliminin gerçek veya farazi bir muhalifle arasında*

²⁸ İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali, *Kitâbü'l-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ*, Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty, s. 1; İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999, I, 297.

²⁹ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve füsûli'l-ilel*, nşr. Ahmed Hicâzî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992, s. 29.

³⁰ Râzî, Gazzâlî’nin tarifinin cedel ehli açısından tatminkâr olmamasının iki sebebi olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak, fakihlerin soruları cedelî ve fikhî şeklinde iki kısma ayırdıklarını; Gazzâlî’nin tarifinde geçen “iki tartışmacı arasındaki müzakere” ifadesinin esas alınması durumunda ise fikhî soruların da cedel olarak isimlendirilmesi gerekeceğini ve bu durumda soruların taksiminde nakz meydana geleceğini söylemiştir. İkinci gerekçe olarak ise “hakkın ortaya çıkarılması ve batılın geçersizliğinin ortaya konulması” kaydını ileri sürmüştür. Nitekim delil ile fetva arasında uzun süre susma, tek seferde iki delil zikretme gibi durumlar göz önüne alındığında; bu durumlarda hakkın ortaya konulup batılın geçersizliğini ortaya koyma söz konusu olmaksızın yine cedel yapılacağını, dolayısıyla bu kaydın da problemli olduğunu söylemiştir. (Râzî, *el-Cedel*, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519, 1/a- 1/b).

³¹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 74. دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة.

geçen karşılıklı konuşma üzerine kurulu olan, usûlî meselelerin araştırılmasına (dirâse) dair bir yöntemdir."³²

Yine modern dönem araştırmacılarından Şerîfe el-Hûşânî cedelin; hakikati araştırmada bir düşünme üslubu ve araştırma metodu olduğunu ifade etmiş, cedelin yöntem vasfını ön plana çıkarmıştır.³³

1.1.2.2.3. Tartışma İlmi Olarak Cedel

Mezkûr tariflerde cedel müstakil bir ilim olarak değil, daha ziyade sözlük anlamının da ön plana çıkarılması suretiyle bir tartışma metodu olarak ele alınmıştır. Bu tariflerde cedelin amacına dair farklı yaklaşımların olduğuna da yerinde değindik. Bir yöntem olarak cedelin belli bir ilim dalına hasredilmesi söz konusu olmamış, yapılan tarifler genellikle cedeli, tartışma hangi konuda olursa olsun, kendisine başvurulabilecek bir yöntem olarak sunmuştur. Bu başlık altında ise cedeli müstakil bir ilim olarak ele alan tariflere yer verilecektir. İlim olarak cedele dair tariflerin genelinden edinilen izlenim bu ilmin; genelde tüm şer'î ilimlerde, özellikle ise fıkıhın fûru ve usulünde tartışmaların nasıl cereyan edeceğini gösteren bir ilim olduğu yönündedir.

Cedeli bir ilim olarak ele alan Beydâvî (685/1286), ilimlerin tasnifine dair risalesinde cedelin; "*Şer'î hüccetlerin ortaya konulmasının, şüphelerin ve delilleri çürütecek tarzdaki itirazların giderilmesinin ve hilâfa dair nüktelerin belli bir düzene kavuşturulmasının keyfiyetini gösteren bir ilim olduğunu*" ifade etmiştir. Ayrıca kendi tarif ettiği cedelin, mantıktaki beş sanattan biri olan cedelden türediğini, ancak bunun şer'î delillere uygulanmış bir halini teşkil ettiğini söylemiştir.³⁴

Cedelin kendisinden türemiş olma ihtimali olan kelimelerin lügat anlamlarına ve bu anlamların terim anlamına ne şekilde etkide bulunduğuna değinen Tûfî de (716/1316) cedele dair iki tarife yer vermiştir. Bunlardan ilkinde cedelin "*Hasmın kendi görüşünden*

³² Mes'ud Fulûsî, "منهج في دراسة المسائل الأصولية يقوم على الحوار الذي يديره الأصولي شخصا كان أو مذهبا علميا مع مخالف حقيقي أو مفترض." *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, s. 151.

³³ "أسلوب من أساليب النظر وطريق من طرق البحث عن الحقيقة." Berevî, Muhammed b. Muhammed eş-Şâfî, *el-Mukterah fi'l-mustalah* (neşredenin mukaddimesi), nşr. Şerife bt. Ali el-Hûşânî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004, 18.

³⁴ "علم يعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة وترتيب النكت الخلافية." Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Mevdûâtü'l-ulûm ve teârîfuhâ (Tasnîfü'l-ulûm beyne Nasiruddin et-Tûsî ve Nâsiruddin el-Beydâvî içinde)*, nşr. Abbas Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996, s. 97.

başka bir görüşe hüccet yoluyla çevrilmesi” olduğunu söylerken, ikinci tarifte cedelin “*Delil vasıtasıyla hasmın kendi görüşünden başka bir görüşe çevrilmesine yarayan bir ilim veya âlet*” olduğunu ifade etmiş ve bu ilmin usul-i fıkıh ile bağlantılı olduğunu söylemiştir.³⁵ Tûfi’ye göre cedelde asıl olan, kişinin hasmının görüşünün yanlışlığını ortaya koymasıdır; kendi savunduğu görüşün doğruluğunu savunması değildir. Bundan dolayıdır ki o, yapmış olduğu tariflerde “*hasma kendi görüşünü kabul ettirme*” ifadesini değil, “*hasmın başka bir görüşe çevrilmesi*” ifadesini kullanmıştır. Zira cedelde sâil dilerse kendi mezhebi olmayan bir mezhebi desteklemek için de hasmına itiraz edebilir. Bu durumda onun amacı, savunduğu mezhebin görüşünü doğrulamak değil, muhalefet ettiği mezhebin görüşünün yanlış olduğunu ispatlamaktır.³⁶ Ancak Tûfi kendi tarifinin kapsamına; sırf hasma galip gelmek için yapılan, sırf hakkı ortaya çıkarmak için yapılan ve hasma galip gelmek suretiyle hakkı ortaya çıkarmak için yapılan cedelin girdiğini söylemektedir. Bu üç tür cedelden ise sırf hasma galip gelmek için yapılan cedelin haram olduğunu, diğer iki cedelin ise caiz, hatta farz-ı kifaye olduğunu söylemektedir.³⁷ Zira övülen cedelde taraflar Allah rızasını amaçlayarak tartışır ve asıl gayeleri doğruya ulaşmaktır. Tartışmada kişinin kendi görüşünün doğru olduğuna inanmaksızın sırf hasmını alt etmek için tartışması mükâbere olarak isimlendirilir ki bu makbul bir tartışma yöntemi değildir.³⁸

İbn Haldun da (808/1404) cedelin hasmı ilzam edip tartışmadan galip çıkma amacına değinmeksizin, bu ilmin daha ziyade tartışma adabı yönüne vurgu yapmıştır. Ona göre cedel, “*Fıkî mezheplerin mensupları veya başka ilimlerdeki tarafların arasında geçen münâzaranın adabını bildiren bir ilimdir*”.³⁹ Ayrıca o, cedelin ilmi tartışmada taraflara rollerini ve bunun yöntemini öğreten bir işleve sahip olmasından yola çıkarak, cedele dair yapılan “*Kendisiyle ister fıkıhla isterse başka bir konuyla ilgili olsun, herhangi bir görüşün savunulması veya yanlışlanmasının sağlandığı istidlâller hakkında sınırlara ve*

³⁵ "إنه رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة أو يقال علم أو آلة يتوصل بها إلى قتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل." Tûfi, Necmeddin Süleyman,

Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel, nşr. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987, s. 3-4.

³⁶ Tûfi, *Alemü'l-cezel*, s. 4.

³⁷ Tûfi, *Alemü'l-cezel*, s. 4.

³⁸ Şinkî, Muhammed Emin, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, nşr. Suud b. Abdülaziz, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ty, II, 272.

³⁹ "هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب وغيرهم." İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, nşr. Abdullah Derviş, Dimaşk: Dâru Ya'rib, 2004, II, 203.

adaba dair kuralların bilinmesi” şeklindeki tarife de yer vermiştir.⁴⁰ Ancak bu ikinci tarifiñ doğrudan cedel ilmine değil, cedel ilminin konusuna yönelik olduğu söylenebilir.

Taşköprîzâde (968/1561) ve Kâtib Çelebi (1067/1657) ise cedelin “*Kendisi sayesinde herhangi bir vaz’ın korunmasına (ibrâm) veya geçersiz kılınmasına (nakz) güç yetirilen yöntemlerden bahseden bir ilim*” olduğunu söylemişler ve bu ilmin; nazar ilminin alt dalı, hilâf ilminin ise dayanağı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹

Fulûsî de cedelin yöntem olan haline dair olan tarifi yanında bir de cedelin ilim olarak tarifini yapmıştır. Buna göre cedel ilmi; kendisine binaen usul alimleri arasında usul-i fıkıh konularında tartışmaların gerçekleştiği kural ve ilkelerle ilgilenen bir ilimdir.⁴²

Mezkûr tariflerin birbirinden farklılaştıkları noktaların genel olarak cedelin amacına ve cedelin uygulama alanlarına yönelik ifadelerde temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Tüm bu tariflerde cedel her ne kadar farklı düzlemlerde ele alınmış olsa da bu tariflerin birleştikleri temel noktaların olduğu söylenebilir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Cedel muhakkak iki kişi arasında gerçekleşmiş olmalıdır. Tek başına yapılan düşünme işleminde cedel değil nazar olur.
- b) Cedelde tarafların iki farklı görüşe sahip olması gerekir.
- c) Tarafların, hasımlarının görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışması gerekir.

Burada zikrettiğimiz son maddede, tartışmanın amacı da devreye girmekte olup ibrâm ve nakz yapılırken kişinin kendi görüşünü hakikat gördüğü için mi bu işlemi yaptığını yoksa sırf hasmını haksız çıkarmak için mi yaptığını önem kazanmaktadır.

Cedele dair zikredilen tarifler dikkate alınarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Cedele dair yapılan tariflerin bir kısmında cedel bir yöntem olarak ele alınırken bir diğer kısmında müstakil bir ilim olarak ele alınmıştır. Bir yöntem olarak kabul edildiğinde

⁴⁰ İbn Haldun, “İنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.” *Mukaddime*, II, 203.

⁴¹ Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-se’âde ve misbâhu’s-siyâde fi mevdu’âti’l-’ulûm*, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985, I, 281; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, Bağdad: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941, I, 580.

⁴² Fulûsî, el-Cedel ‘inde’l-usûliyyîn, s. 151.

cedel, Antik Yunan'dan itibaren kullanılmaya başlanan ve İslam dünyasında da kabul gören, hasmı ilzam ve ikna etmeye yarayan bir tartışma üslubudur. Bu haliyle cedel, tüm ilimlere ve mevzulara uygulanabilir özelliktedir. Burada cedel yöntemiyle hedeflenen amaç önem kazanır. Bu amaç da ya doğruya ulaşma ya da salt hasmı ilzam etme şeklinde karşımıza çıkar ki bu konuyla ilgili cedelin amacı başlığı altında gerekli açıklamalar yapılacaktır.

Cedel bir ilim olarak ele alındığında ise kendine has konusu, amacı ve metodu olan bir sistem karşımıza çıkmaktadır. Müstakil bir ilim olarak cedelin, genelde tüm dini konularda özelde de fıkıh ve usulünde, delillerin ne şekilde tertip edileceğinden, bu delillere ne şekilde itirazda bulunulabileceğinden, yöneltilen bu şüphe ve itirazların ne şekilde giderilebileceğinden, tartışmanın hangi durumlarda son bulacağından bahseden bir tartışma ilmi olduğu söylenebilir.

1.1.3. Cedelin Amacı

Cedele dair tarifler arasında en fazla dikkat çeken husus, cedelin bir konu üzerinde tartışma yapılırken, kişiyi hasmı karşısında galip getirmeye yarayan bir mahiyette olmasıdır. Cedelin amacı da bu noktada açığa çıkmaktadır. Ancak cedele dair zikrettiğimiz tariflerde de değindiğimiz gibi, cedel terimi farklı kesimlerce ve kişilerce farklı şekillerde ele alınmıştır. Dolayısıyla cedele bu şekilde farklı yaklaşımların olduğu bir durumda, cedel ile arzulanan amacın ne olduğunu söylemek, ancak cedel ifadesi ile neyin kastedildiğinin netleşmesinden sonra mümkün olacaktır.

Bu bağlamda Aristoteles, cedelin gayesinin, kişiyi olası öncüller ile herhangi bir konuda delil getirmeye ve kendisiyle çelişmemeye muktedir kılmak ve zihni tartışmalara hazırlamak olduğunu söylemiştir.⁴³ İslam filozoflarından Fârâbî ise cedeli felsefe ile karşılaştırdıktan sonra cedelin amacının hem felsefeye yardımcı olmak hem de felsefeye hizmet etmeye yardımcı olmak olduğunu söylemiştir.⁴⁴ İbn Sînâ da cedelin amacının tartışmada karşı tarafı ilzam ve ikna etmek olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Sonraki müslüman mantıkçılar ise genel olarak cedelin gayesinin burhân düzeyindeki öncülleri

⁴³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 3, 5-6.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 27-28.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 17.

anlayamayacak kişileri ikna etmek ve susturmak olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu amaçlar da mantık eserlerinde farklı şekillerde ifade edilmiştir.⁴⁶

Cedelin amacına dair yapılan açıklamalarda en büyük etkiye sahip durum ise cedel-münâzara ilişkisidir. Bunların birbirinden farklı olduğunu söyleyenler ile bunları birbirinden ayrı tutanların cedelin amacına dair yaptıkları açıklamalar farklılık göstermiştir.

Cedeli genel bir tartışma metodu olarak kabul eden ve cedelin münâzaradan farklı olduğunu savunanların ele aldığı şekliyle cedel ile elde edilmek istenen şeyin; karşı tarafın ileri sürdüğü delilleri veya itirazları geçersiz kılarak onu ilzam ve ikna etmek ve kişiyi tartışmada galip kılmak olduğu söylenebilir.⁴⁷ Bu bağlamda cedelin amacının; hasmın görüşünün yanlışlığını ortaya koyarak onu görüşünden çevirme⁴⁸ veya tartışma esnasında kişiye savunduğu görüşü koruma ve karşıt görüşü geçersiz kılma melesesini sağlama⁴⁹ olduğunu ifade eden yaklaşımların da bu kapsamda değerlendirilmesi doğru olacaktır. Cedel ile münâzara arasında ayırım yapmayanlar ise cedelin amacının hakkı ortaya çıkarmak, batılın yanlışlığını ortaya koymak⁵⁰ ve karşı tarafı batıldan hakka, yanlıştan doğruya nakletmek⁵¹ olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu noktada cedelin övülen (*mahmûd*) ve yerilen (*mezmûm*) çeşitlerine değinmek suretiyle ayırım yapanlar olduğuna da değinmiştik.⁵² Bu taksim dikkate alındığında övülen cedel ile münâzara amaçları itibariyle birleşmektedir, denilebilir.

Müslüman âlimlerin bir kısmı münâzara-cedel ayırımı yapmaksızın bunları bir görmektedir. Ulemanın büyük çoğunluğu, bunların amaçlarının ayrı olduğuna vurgu yapmakta; cedelin amacının ilzâm etmek, münâzaranın amacının ise doğruya ulaşmak olduğunu söylemektedir. Bu noktada cedeli “*Her biri kendi görüşünü doğrulamayı ve*

⁴⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 74; Hasan Hüsnü Efendi, *Tenvîru'l-burhân şerhu Burhân-ı Gelenbevi*, İstanbul: Asadoryan, 1307, s. 271; İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 12, s. 20.

⁴⁷ Hüseyin Doğan, *İslam Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 51. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294, s. 3.

⁴⁸ Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 4.

⁴⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 281.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Müntehal fi'l-cedel*, s. 304-305; İbnü'l-Cevzî, Muhiddin Yusuf el-Hanbelî, *el-Îzâh li-kavânini'l-istilâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, nşr. Mahmud b. Muhammed ed-Değîm, Kâhire: Mektebetü Medbûlâ, 1995, s. 99.

⁵¹ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 297.

⁵² Övülen-yerilen cedel ayrımları için bkz. İbn Vehb, *el-Bürhân*, s. 177; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 22; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 203; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 580.

hasmının görüşünü geçersiz kılmayı amaçlayan iki kişi arasında sözün gidip gelmesi” şeklinde tarif eden Şîrâzî ve Bâcî gibi isimlerin, eserlerinde cedelde uyulması gereken âdâbdan bahsederken Allah rızasının öncelenmesi ve doğruya ulaşmanın amaçlanması gerektiğini söyledikleri görülür. Bu gibi ifadelerden yola çıkılarak, İslam âlimlerinin pek çoğunun cedelin amacını hasmı ilzâm etme çerçevesinde ele aldıklarını, bununla birlikte onların cedele yükledikleri asıl misyonun, hasmı ilzâm etmek suretiyle kişinin hakikate ulaşmayı amaçlaması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada İbn Hazm’ın ifadeleri, Müslüman ulemanın cedel anlayışının Antik Yunan cedelinden neden farklı olduğuna ışık tutmaktadır. Zira o, Antik Yunan felsefesinden etkilenen ilk müslüman filozofları (mütekaddimûn) hedef alarak şöyle demektedir: *“Mütekaddimûn, sâilin hakikati açıklama yükümlülüğü olmadığını söylemişlerdir. Ancak biz diyoruz ki, sâil hakikati açıklamalıdır. Bir kimse şayet herhangi bir hükmü geçersiz sayarsa, onun kendi görüşünü açıklaması gerekir. Hakikatlerin açıklanması farzdır. Allah Teâlâ âlimlerden bildiklerini açıklayacaklarına ve gizlemeyeceklerine dair söz almıştır.”*⁵³ Onun bu ifadeleri, tam da kastettiğimiz manaya işaret etmektedir. Zira cedel her ne kadar tarafların birbirini ilzam ve ikna etme faaliyeti olsa da, İslam uleması tarafından dönüşüme tabi tutulmuş cedelde tarafların ilzam ve ikna faaliyetlerinin temelinde, hakikate ulaşma amacı yatmaktadır. Taraflar hakikat olduğuna inandıkları görüşü savunmak ve yanlış olduğunu düşündükleri görüşü çürütmek için tartışırlar ki bu sayede asıl doğruya ulaşılabilir.

1.1.4. Cedelin Konusu

Cedelin ne olduğuna dair zikredilen tariflerden yola çıkıldığında, cedelin konusunun da bu minvalde farklılık göstereceği açıktır. Buradan yola çıkılarak cedelin konusuna dair yapılan açıklamalarda genel olarak iki eğilimin olduğu söylenebilir: deliller ve yöntemler. Cedelin konusunun deliller olması; kişiyi kendi iddiasını güçlü çıkarmaya ve hasmının yenik düşmesine ulaştıracak şekilde, delillerin nasıl tertib ve tanzim edileceğinin araştırılması yönüyledir.⁵⁴ Cedelin konusunun deliller olduğu, genellikle usul âlimleri tarafından kaleme alınan cedel eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca genel adet

⁵³ İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, nşr. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, s. 175.

⁵⁴ Tufi, *Alemü'l-cezel*, s. 4.

olarak eserlerin giriş kısmında “*cedelciler arasında sıkça kullanılan lafızların tarifleri*”⁵⁵ şeklinde açılan başlıklar altında, genellikle usul-i fıkıh terimlerinin açıklanması ve sonrasında şer’î delillere dair konuların işlenmesi de bunu göstermektedir.

Cedelin konusunun yöntemler olduğunu ifade edenler ise, cedelin konusu açısından tarifini esas alarak açıklamada bulunmuşlardır. Buna göre cedelin tarifinde yer alan “*kendisiyle ibrâm ve nakza güç yetirilen yolları araştıran bir ilim*” ifadesinden yola çıkılarak cedelin konusunun da bizzat bu yollar olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶ Buna göre cedel her ne konuda olursa olsun kişinin tartışmada galip gelmesi için izlemesi gereken yolları konu edinmektedir. Burada asıl konu yöntemler olmakla birlikte, bu yöntemlerin hangi alana tatbik edildiği de önem kazanmaktadır. Zira cedel söz gelimi kelimeler veya usul-i fıkıha tatbik edildiğinde, asıl mevzu yine *ibrâm ve nakza muktedir olan yollar* olmakla birlikte, kullanılan öncüller/deliller farklılık gösterecektir. Dolayısıyla cedelin konusunun ne olduğunun, cedel ile doğrudan kastedilen şeyin ne olduğuna göre değiştiği söylenebilir.

1.1.5. Cedelin Yapısı

Cedelin yapısı ile kastımız, cedelin kendisi üzerine bina edildiği delil, yöntem ve esaslardır. Cedelin mantıktaki sanatlardan biri olarak ya da özellikle dini ilimlerde olmak üzere tüm ilimlere uygulanan müstakil bir yöntem olarak kabul edilmesi durumunda bu söz konusu yapının unsurları da değişiklik göstermektedir. Biz de burada öncelikle mantıktaki sanat olan cedelin yapısını oluşturan önerme türlerine yer verip, sonrasında dini ilimlere uygulanan müstakil tartışma yönteminin yapısından bahsedeceğiz. Özelde fıkıh usulüne, genelde tüm dini ilimlere uygulanabilen müstakil bir tartışma yöntemi olan cedel, mantıktaki beş sanattan biri olan cedelden yapısı ve ıstılahları itibariyle farklılaşmaktadır. Bu tür cedelin yapısıyla ilgili olarak da aklî nazar, had/tarif ve istidlâl gibi konulara değinilecektir.⁵⁷

⁵⁵ Örnek olarak bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 2; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 10.

⁵⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-se’âde*, I, 281; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 580.

⁵⁷ Fulûsî, *el-Cedel ‘inde’l-usûliyyîn*, s. 168.

1.1.5.1. Önermeler

Özellikle mantıktaki sanatlardan biri olarak cedelin değerinin ve işlevinin tespit edilmesinde yapısının ele alınması önem arz eder. Zira mantıkta beş sanat olarak ifade edilen burhân, cedel, hatâbe, şiir ve muğâlata arasında, kullanılan mukaddimeler açısından farklar bulunmaktadır ki bu farklı mukaddimeler neticesinde elde edilen bilgilerin de seviyeleri farklılık arz etmektedir.

Cedel, yakînî bilgi ifade etmek için yakînî mukaddimelerden oluşturulan bir kıyas türü olan “burhân”ın bir alt seviyesinde bulunan ve meşhûrât ve/veya müsellemler türü önermelerden oluşturulan bir kıyas türünü ifade etmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla zannî mukaddimeler arasında yer alan meşhûrât ve müsellemler türü önermelerden oluşturulan kıyas işleminin neticesi de burhandakinin aksine yakînî değil zannî olacaktır. Bundan dolayı cedeldeki amacın doğruya ulaşmak değil, hasmı alt etmek olduğu söylenmiştir. Zira yapılan bir kıyas işleminin neticesi, içerik olarak kullanılan mukaddimelerin değerini aşamaz. Bundan dolayı cedelin yapısını teşkil eden meşhûrât ve müsellemler türünden olan önermelerin ne olduğuna değinmemiz yerinde olacaktır.

1.1.5.1.1. Meşhûrât Türü Önermeler

Meşhûrât; “*Adalet iyidir. Zulüm kötüdür*” önermesi gibi herkesin; “*Allah tektir*” önermesi gibi çoğunluğun ya da “*Hayvanların kesilmesi kötüdür*” önermesi gibi belirli bir zaman, bölge, belde veya sanat ehli gibi belirli bir topluluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir.⁵⁹

Bir düşünceyi veya nesneyi meşhur kılan sebepler ise çeşitlilik gösterir. Bunlar arasında şunlar zikredilebilir;⁶⁰

- a) Genel maslahat içermesi: “*Adalet güzeldir*”, “*Zulüm kötüdür*” önermeleri gibi.
- b) İstikraya dayanması: “*Haccâc zalimdir*” önermesi gibi.
- c) İnsanların tabiatlarındaki incelik ve merhameti ifade etmesi: “*Zayıflara bakmak güzeldir*” önermesi gibi.

⁵⁸ Talha Alp, Mantık İsgoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü, s. 68, 74.

⁵⁹ Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn*, II, 1556; Gelenbevî, *Alâ İsgoci*, s. 68.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 39; Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, (*Mantık Metinleri II içinde*), edt. Kudret Büyükoçşkun, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998, s. 102; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999, s. 244.

- d) İnsanların duygusunu/hamiyyetini ifade etmesi: “*Toplum içinde avret yerini açmak çirkindir*” önermesi gibi.
- e) Dini anlayış, edep ve ahlak anlayışlarıyla ilgili olması: Müslümanlar için “*Namaz dinin direğidir*”, Hindular için “*İnek kutsaldır*” önermeleri gibi.

Meşhûrât türü önermeler içinde ortak kabuller olmakla birlikte farklı kesimlerde meşhur olan kimi görüşler birbirine zıtlık da içerebilmektir. Cedelde muhatabı ikna esas olduğu için bu noktada mutlak, herkesin uzlaştığı meşhûrât türü önermelere, bunlara zıt olan ve yalnızca belli kesimlerin uzlaştığı meşhur önermeler ile mukabelede bulunulmaması gerekir.

1.1.5.1.2. Müsellemât Türü Önermeler

Kendisiyle cedelin kurulduğu bir diğer önerme türü müsellemât türü önermelerdir. Müsellemât, zannî önermeler arasında yer alan, sadece hasmın ya da her iki tarafın da kabul ettiği ve tarafların hasmına galip gelmek için doğru veya yanlışlığı göz ardı edilerek kendisine başvurulmuş önermelerdir.⁶¹

Müsellemât türü önermelerin cedelde kullanılması, doğrudan cedelin amacına yöneliktir. Zira hasma, onun kabulleri üzerinden kıyas kurarak doğru şekilde yapılan itirazlar hasmı ilzam edici özellikte olacaktır. Dolayısıyla müsellemât türü önermelerin, kıyası kuran tarafça müsellem olması değil, hasım açısından müsellem bir durum olması şarttır. Bu bağlamda konuyla ilgili en meşhur örnek olarak bir Müslüman ile Rasûlullâh’ın (s.a.s) miracını kabul etmeyen Hıristiyan arasında geçen bir tartışma zikredilmektedir. Bu tartışmada Müslüman olan taraf, kurmuş olduğu kıyasta “İsa’nın (a.s) miraca çıktığı kabul edilmektedir” şeklinde karşı tarafça müsellem olan bir önerme ileri sürmüştü ve sonrasında “İsa bir insandır”, “Öyleyse bazı insanların miracı kabul edilmektedir”, “O halde Rasûlullâh’ın miracını neden kabul etmiyorsun?” şeklinde kıyasa devam etmiştir.⁶²

Yine müsellemât kapsamında zikredilen hususlardan biri de fıkıh usulüdür. Nitekim fıkıh usulü fukahâ indinde bilcümle müsellemâtıdır.⁶³ Örneğin bir Hanefî buluş çağına ermiş bir kızın ziynet eşyalarının da zekâtının verilmesi gerektiği hususunda “*Ziynet eşyasında*

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, II, 1538; Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 102; Gelenbevî, *Alâ İsağoci*, 69; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 245.

⁶² Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 102; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 245.

⁶³ Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 102.

zekât vardır”⁶⁴ hadisiyle istidlâl etse ve Şâfiî de bunun haber-i vâhid olduğunu ileri sürerek kabul etmese; Hanefî olan kişi, haber-i vâhidin usul-i fıkıhta sabit olduğunu ve müsellemler olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler.⁶⁵

Aynı şekilde hem müsellemler hem de meşhur bir önerme olan “*Suçtu sabit olmayan kişiyi cezalandırmak zulümdür*” ve müsellemler önerme olan “*Zira suçtu ispat edilene kadar sanık suçsuzdur*” önermelerinden sonra “*Siz suçtu sabit olmayan bir sanığı cezalandırıyorsunuz*”, “*Öyleyse siz bu sanığa zulmediyorsunuz*” sonucunu zikrederek yapılan kıyas işlemi de hukukta bu öncüllerin kullanımına örnek olarak zikredilebilir.⁶⁶

1.1.5.2. Had/Tarif

İlimlerin anahtarları onların ıstılahlarıdır.⁶⁷ Bir ilimde bahsedilen meselelerin tam olarak anlaşılabilmesi için ilk olarak o ilimdeki ıstılahların açık ve seçik olarak bilinmesi gerekir. Bu açıdan “(efrâdını) câmi’ ve (ağyârını) mâni’ olan” anlamına gelen had⁶⁸ ve “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyin zikredilmesi” anlamına gelen tarif,⁶⁹ her ilimde olduğu gibi cedelde de büyük öneme sahip olmuş ve cedel eserlerinde ıstılahlara özel bir önem verilmiştir.⁷⁰ Zira nazar ehli tarafından kelimelere yüklenen anlamları tam olarak bilmeyen kimsenin, bu ilmi tam olarak anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla cedel eserlerine, genellikle bu ilmin ıstılahlarıyla başlanması tercih edilmiştir.⁷¹

Bilhassa Bâcî, Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî gibi usulcüler tarafından kaleme alınan cedel eserlerinde, taraflar arasında kullanılan lafızların tariflerinin açıklanmasına dair müstakil başlıklar açılmıştır.⁷² Özellikle Cüveynî hemen hemen tüm ıstılahlar hakkında tartışmalara da yer vermiş ve en doğru tanımlara ulaşmaya çalışmıştır. Aynı durum âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara eserlerinde de geçerli olmuştur. Kanaatimizce bunda,

⁶⁴ Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004, II, 499, 500.

⁶⁵ Tehânevî, Keşşâfü ıstılahâtü’l-fünûn, II, 1538.

⁶⁶ İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 246.

⁶⁷ Fulûsî, *el-Cedel ‘inde’l-usûliyyîn*, s. 191 (Abdüselâm el-Mesdî, “Mu’diletü’l-mustalah fi vâkı’ine’l-ma’rif”, *Mecelletü’s-Sekâfe el-Cezair*, 1983, sayı: 76, s. 53’den naklen).

⁶⁸ "الحد الجامع المانع" Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed, *el-Hudûdü’l-enîka ve’t-te’ârîfü’l-dakika*, nşr. Mâzin Mübârek, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1411, s. 65.

⁶⁹ "عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر." Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 62.

⁷⁰ Had ve tariflere verilen öneme binaen kaleme alınan hudud literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halis Demir, “İslam Hukukunda Hudûd ve İstılah Edebiyatı”, *Turkish Studies*, 2016, cilt: XI, sayı: 5, s. 199-226.

⁷¹ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, s. 1.

⁷² Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 2-28; Bâcî, *el-Minhâc*, s.10-14; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 1-87; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s.303-346.

tartışmada kullanılan ifadelerin hasma hiçbir kapalılık barındırmayacak şekilde aktarılmasının gerekliliği ve hasmın da ifadelerde kapalılık olması durumunda bunun açıklanmasını isteme hakkının olması etkili olmuştur.

Özelde cedel, genelde tüm ilimler hakkında geçerli olabilecek Şîrâzî'nin şu ifadeleri, cedel ve âdâbü'l-bahs eserinde lafızların tariflerine neden önem verildiğine ışık tutmaktadır: “*Kitaba münâzaracılar arasında kullanılan lafızların hadlerinin açıklamasıyla ve hakikatlerinin zikredilmesiyle başlayacağım. Çünkü çok defa bu lafızların manaları hakkında niza meydana gelmektedir ve ihtilaf anında kendisine başvurabilmek için bu lafızların manalarının açıklanması mutlak surette gereklidir.*”⁷³

1.1.5.3. Akîlî Nazar

Aklî nazar, delillerden kaideler çıkarmak, bunları uygulamak, çelişkileri gidermek, sınırlarını açıklamak ve bunların uygulama alanlarını açıklamak için deliller üzerinde düşünmek anlamına gelmektedir.⁷⁴

Cedelde tarafların birbirlerine sorular ve cevaplar yöneltirken kullanacakları ifadeler, deliller ve bu delillerden istidlâl etme biçimleri, tartışmanın doğru bir şekilde yürütülebilmesi için büyük önem arz eder. Dolayısıyla bu düşünme faaliyetinin hatasız yapılması gerekir. Şîrâzî nazarın eksiksiz olabilmesi için şu şartları ileri sürmektedir:

- a) Kişinin gerekli donanıma sahip olması gerekir.
- b) Düşüncenin şüpheler üzere değil, ya aklî ya naklî ya da tecrübî bir delil üzerinde gerçekleşmesi gerekir.
- c) Kişinin hükümle alakalı delillerin tümüne vâkıf olması, bunları mantıkî bir düzen içerisinde serdetmeyi ve hangi delile itibar edileceğini bilmesi gerekir.⁷⁵

Deliller üzerinde yapılan bu düşünme faaliyeti neticesinde bir hüküm ortaya çıkmaktadır. Tefekkür neticesinde ortaya çıkan bu hüküm kimi zaman kesin bilgi gerektirirken kimi zaman da zann-ı galip ifade eder.⁷⁶ Galip zan da fıkhîta amelî gerektirmesi açısından kesin bilgi gibi değerlendirilir. Zira fakih bir hüküm hakkında galip zan edinirse, bununla amel

⁷³ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 1.

⁷⁴ Fulûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, s. 173.

⁷⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 153-155.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 32.

etmesi ve fetvalarını buna göre vermesi vacip olur. Zan içsel/vicdânî bir durum olup kişi nasıl ki lezzet aldığını ya da acı çektiğini içsel hislerle kesin olarak bilebiliyorsa galip zan ile elde ettiği hükümle amel etmesi gerektiğini de kesin olarak bilir.⁷⁷

1.1.5.4. İstidlâl

Sözlükte delil getirmek ve delil istemek gibi anlamlara gelen istidlal kelimesi ıstılahta Kitap, sünnet, icmâ veya kıyas gibi naklî veya aklî deliller ile hükmü talep etmek anlamına gelir.⁷⁸ Ayrıca bu dört delil dışında olan ve kendisiyle hükme ulaşılmaya imkân sağlanan diğer deliller için de kullanılabilmiştir.⁷⁹

Bir davanın hem doğru bir delille hem de doğru bir yöntemle serdedilmesi, ispatın sıhhati için gereklidir. Dolayısıyla istidlâlî, delilin davayı ispatlayacak şekilde serdedilmesi anlamına gelen⁸⁰ “takrîb” ile yakın ilişkisi olduğu söylenebilir.

İstidlal söz konusu olunca delillerin neler olduğu da önem kazanır. Fıkıh usulünde şer’î deliller kapsamında zikredilen Kitap, sünnet, icmâ, sahabe kavli gibi nakli deliller yanında pek çok aklî delil de yer almaktadır. Bunlar arasında kıyas, mülâzeme, sebr ve taksim, aks ve kıyas-ı evla gibi pek çok delil zikredilebilir.

Bunlar akli delillerin en çok kullanılanları arasında olduğundan haklarında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Mantıktaki kıyastan ayırmak için *kıyas-ı temsil* diye isimlendirilen ilk delil, edille-i erbaada zikredilen ve aslın hükmünün aralarındaki illet bağı sebebiyle fer’e aktarılmasını ifade etmektedir.⁸¹

Mülâzeme, bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesidir.⁸² Mülâzeme ile bağlantılı olarak Râzî, Kur’ân’daki salât, zekât gibi lafızların, şer’î anlamlarına lügat manalarından hareketle mecâz yoluyla delalet etmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü Kur’ân’daki bu gibi lafızların lügavî manalarının değil de şer’î manalarının hakikî manalar olduğu söylenirse, bu durumda Kur’ân’ın tamamının Arapça olmadığı sonucu doğacaktır. Zira bu lafızlar Arap dilinde hakiki olarak lügat anlamına delalet eder. şer’î manaların hakiki

⁷⁷ Tûfî, Necmeddin Süleyman, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987, I, 157-158.

⁷⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 17.

⁷⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 134, Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 17.

⁸⁰ Gelenbevî, *Tarîşma Usulü*, s. 35.

⁸¹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 66.

⁸² Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 229.

mana olarak kabul edilmesi durumunda bu kelimeler Arapçadaki anlamından farklı bir anlamda kullanılmış, dolayısıyla Arapça dışında birer lafız gibi kabul edilmiş olacaktır. Bu da “Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik”⁸³ ayetine aykırı olacağından lügavî mananın hakiki, şer’î manaların mecâzî kabul edilmesi gerekir.⁸⁴ Görüldüğü üzere şer’î manaların hakiki mana kabul edilmesi Kur’ân’da Arapça olmayan ifadelerin yer almasını gerektirmektedir ki bu bağlantıya mülâzeme adı verilir.

Sebr ve taksim adı verilen istidlal de iki şekilde yapılabilmektedir. Bunlardan ilki, hasım tarafından hükmün kendisine bağlanması mümkün olan tüm kısımların zikredilip bunların tümünün iptal edilmesi suretiyle olur. Örneğin îlâ süresinin bitiminde talâkın vaki olup olmayacağı hususunda Şâfiîler, talâkın vaki olacağını söyleyen Hanefîlerin bu hükmü dayandırabilecekleri durumları zikredip bunları çürütmeye çalışabilirler. Buna göre; talâk ya sarîh ya da kinaye lafızla yapılabilir. Îlâ lafzı Hanefîlere göre talak için sarîh ifade değildir. Dolayısıyla bu ihtimal muhaldir. Kinâyeye lafızla talakın gerçekleşebilmesi için ise niyet veya bu ifadenin talaka delalet eden bir ortamda (*şehâdetü’l-hâl*) söylenmiş olması gerekir. Ayrıca bu durumda talak hemen gerçekleşir, îlâ süresinin bitimi beklenmez. Bu sebeple îlâ ifadesi talak için kinâyeye lafız da olamaz. Öyleyse îlâ süresi dolunca talakın vaki olmaması gerekecektir.⁸⁵

Sebr ve taksimde ikinci şekil ise hükmün kendisine bağlanması muhtemel olan tüm kısımların zikredilip kabul edilen kısım haricindeki diğer tüm kısımların iptal edilmesi suretiyle olur. Örneğin kazif sebebiyle kendisine had uygulanan kişi tövbe ettiğinde şahitliği Hanefîlere göre kabul edilmezken Şâfiîlere göre kabul edilir. Bu noktada sebr ve taksim yöntemi uygulanarak Hanefîlerin görüşü çürütülmeye çalışılmıştır. Buna göre şahitliğin reddedilme sebebi üç ihtimale dayanabilir; a) sırf kazif, b) sırf had cezası, c) her ikisi birlikte. Had kişinin günahlarını temizleyici vasıfta olduğu için şahitliğin reddi hükmünün buna bağlanması uygun olmaz. Hadde tek başına hüküm bağlanamıyorsa kazifle birlikte ele alındığında da bağlanamaması gerekir. Öyleyse şahitliğin reddinin

⁸³ Yusuf, 12/2.

⁸⁴ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, nşr. Taha Câbir, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997, s. 299.

⁸⁵ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 28; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 87-88. Hanefîlere göre bu istidlal müselleme değildir. Kudûrî bu meselede şöyle açıklama yapmaktadır: “Biz Hanefîlere göre kişi “Vallahi sana yaklaşmayacağım” dese ve bununla muaccel talaka niyet etse, bu müeccel talak olur. Çünkü bu, cahiliye dönemine ait bir boşama şekliydi ve şeriat bunun talak lafzı olma vasfını değiştirmedir. Ancak şeriat bu tür lafızla yapılan talakın manasını muaccel değil müeccel olarak değiştirdi. Dolayısıyla süre dolduğunda lafız aslî manasına dönmekte ve bu lafızla talak gerçekleşmektedir” (Kudûrî, Ahmed b. Muhammed, *et-Tecrid*, nşr. Muhammed Ahmed Sirac-Ali Cuma, Kâhîre: Dâru’s-Selâm, 2006, X, 5034).

illeti için tek ihtimal sırf kazif suçu olacaktır ve kişi had uygulandıktan sonra tövbe ettiğinde şahitliği kabul edilmeye başlanacaktır.⁸⁶

Aks, illetlerin farklı olması sebebiyle aslın hükmünün karşısını fer'e vermektir.⁸⁷ Örneğin Hanefîler ve Şâfiîler, oruçlu olarak itikâfa girmeyi nezreden kişinin nezrinin yerine gelebilmesi için itikâfta oruç tutmasının şart olduğunda ittifak etmiştir. Namaz kılarak itikâfa girmeyi nezreden kişinin nezrinin yerine gelebilmesi için ise kişinin namaz kılmasının şart olmadığına ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla herhangi bir şart koşmaksızın mutlak itikâf nezrinde bulunan kişinin nezrinin yerine gelmesi için namazın şart olmayacağı aşikârdır. Ancak mutlak itikâf nezrinin yerine gelebilmesi için orucun şart olup olmadığı konusunda ihtilâfa düşülmüş, Hanefîler orucun şart olacağını, Şâfiîler ise olmayacağını benimsemişlerdir. Burada Hanefîler aks ile istidlal etmişlerdir. Şöyle ki, itikâf namaz şartıyla veya namaz şart koşulmaksızın nezdildiğinde namaz şart olmamaktadır. Öyleyse oruç şartıyla itikâf nezdildiğinde oruç şart oluyorsa, oruç şart koşulmadan itikâf nezdildiğinde de orucun şart olması gerekir. Burada aslın ve fer'in illetleri farklıdır. Bu kıyasta asıl "namaz"dır. Aslın hükmü, mutlak itikâf nezrinde namazın şart olmamasıdır. Bunun illeti de namaz şartıyla itikâf nezrinde namazın şart olmamasıdır. Kıyasta fer' ise "oruç"tur. Fer'e verilen hüküm ise aslın hükmünün aksine mutlak itikâf nezrinde orucun şart olmasıdır. Çünkü fer'in illeti aslın illetinin aksidir ki o da oruç şartıyla yapılan itikâf nezrinde orucun şart olmasıdır.⁸⁸

Kıyâs-ı evlâ ise asıldaki hükmün kendisine taalluk ettiği mananın fer'de fazlasıyla bulunduğu açıklanması anlamına gelmektedir. Şîrâzî'nin sünnetin Kitâb ile neshedilmesinin imkânına dair yapmış olduğu şu istidlâl kıyâs-ı evlâyâ örnektir: Kuvvet bakımından aynı konumda olmasına karşın Kitâbın Kitâb ile neshi mümkündür. Öyleyse Kitâb sünnetten daha üstün olduğuna göre sünnetin Kitâb ile neshi evleviyetle caiz olacaktır.⁸⁹

⁸⁶ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 28; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 88.

⁸⁷ Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed*, nşr. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403, II, 196.

⁸⁸ Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fikh*, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ty, s. 291.

⁸⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lîma*, I, 499.

1.2. Cedelin Tarihi

Her ne kadar teknik bir kavram olarak mevcut olmasa da, insanların bir mevzu üzerinde konuşmaları, tartışmaları ve kendilerini savunmaları, fitratlarında yer alan bir olgudur. Bu yönüyle bir yöntem/ilim olan cedelin tarihi, insanlığın başlangıcına kadar götürülebilir ancak bu tartışmalar herhangi bir yöntem veya ilim olarak görülmezsizin salt tartışma olarak taraflar arasında cereyan etmekteydi. Bu tartışmaların bir sisteme göre yapılmaya başlandığına dair ilk örnekler ise Antik Yunan'da rastlanmaktadır. Dolayısıyla cedelin terimleşme sürecinin başlangıcı sayılan Antik Yunan'dan başlayarak cedelin tarihi seyrini takip etmek, bir yöntem/ilim olan cedelin geçirdiği süreçleri görebilmek için daha doğru olacaktır.

1.2.1. Antik Yunanda Cedel

Antik Yunan filozofları cedeli/diyalektiği farklı anlamlarda kullanmışlardır. Elea Okulu ile Sofistlerin bu kavrama yaklaşımları özellikle amaç açısından farklılık arz etmektedir. Diyalektiğin mucidi olarak kabul edilen Elealı Zenon (M.Ö. 430), üstadı Parmenides'in (M.Ö. 470) hareketsiz âlem fikrini ispat etmek için uğraşmıştır. Ancak Parmenides'in bu konudaki bazı fikirlerini kabul etmenin kişiyi çelişkilere sürükleyeceğini ileri sürmüş ve buna binaen fikir tarihinde *Paradoxe*⁹⁰ diye bilinen kanıtlar ile bu fikri savunmaya ve Herakleitos'un (M.Ö. 480) hareketli âlem fikrini çürütmeye çalışmıştır.⁹¹ Burada Zenon'un diyalektiğin mucidi olarak görülmesinde onun Parmenides'in görüşlerini daha derin mantıksal temellere bina etmesi ve fikirlerini şu üç temele dayandırması etkili olmuştur: a) Doğrudan başkasının fikirlerine odaklanma; b) Başlangıç noktası olarak karşı tarafın öncüllerini alma; c) Amacın karşı tarafın görüşünü çürütmek olması.⁹² Buna göre Zenon'un doğrudan amacı kendi fikirlerini ispat edip sahil bir teori geliştirmek değil, muhaliflerinin görüşlerini çürütmektir ki bundan dolayı onun bu faaliyeti *menfi diyalektik* olarak isimlendirilmiştir.⁹³

⁹⁰ Zenon'un felsefe tarihine *paradoxe*/çıkılmazlar şeklinde geçen bu kanıtları, değişimi kabul etmeyen Elea okulundan olan Zenon'un ileri sürmüş olduğu örneklerdir ki Aristoteles gibi pek çok isim tarafından bu çıkılmazlara cevaplar verilerek çürütülmüştür. Zenon'un bu çıkılmazları Aşil kanıtı, ok kanıtı ve yığın kanıtı olarak ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, "Zenon Çıkılmazları", *Felsefe Ansiklopedisi*, VII, 366.

⁹¹ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 2; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

⁹² Robin Smith, "Ancient Greek Philosophical Logic", *A Companion to Philosophical Logic*, ed: Dale Jacquette, Malden: Blackwell Publishing, 2006, s. 12.

⁹³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 2.

Elea Okulunda olduğu gibi Sofistler de diyalektiği kullanmışlar, ancak bunu sabit bir hakikatin olmadığını göstermek için bir araç kabul etmişlerdir. Onlar bu yöntemi doğru olsun yanlış olsun bütün tezlerin savunulması için bir araç olarak kullanmışlardır. Sofistlerden Protagoras'ın (M.Ö. 411) da ifade ettiğine göre bunun amacı daha kötü olan argümanı daha iyi, daha iyi olanı da daha kötü göstermek suretiyle tartışmayı kazanmaktır.⁹⁴ Zira onlara göre hiçbir şey kanıtlanamaz. Dolayısıyla bilge kişi fikrini kanıtlamayacağına göre onun görevi karşı tarafı ikna etmektir ki bu da mantıkla değil ancak retorik (söz sanatı) ile mümkün olur.⁹⁵

Diyalektik sahasında Sokrates (M.Ö. 399) de önemli bir konuma sahiptir. Ona göre diyalektik kavramlar arasındaki ilişkileri kavramaya dair kurallar veren bir sanattır ve insanın içinde kuvve halinde bulunan bilginin karşılıklı soru cevap yöntemiyle ortaya çıkarılmasına yarar. Ayrıca o bunu bir burhan yöntemi olarak görmektedir. Platon da (M.Ö. 347) Sokrates'in yolundan gitmiş ve cedeli bir burhan yöntemi olarak görmüş, cedeli en üstün felsefi yöntem ve nihai bilgi türü kabul etmiş ve bunu ilimlerin kendisi üzerine bina edildiği mihenk taşı olarak konumlandırmıştır.⁹⁶

Diyalektik Elealı filozoflardan itibaren iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki muhâkeme gücü, akıl yürütme sanatı ve dolayısıyla doğruya ulaştırıcı mantık anlamındadır. İkincisi ise tam geçerli olmamakla birlikte hükümler arasında ince ve kıvrak olan birtakım bağlantılar kurmak anlamındadır. Aristoteles ile birlikte ise diyalektik bir anlamsal dönüşüme tabi olmuştur. Mantıkta diyalektiği sistemli bir şekilde ele alan ilk kişi olan Aristoteles'e göre diyalektik; olası öncüllerden netice çıkaran bir kıyas türüdür ve gerçeğin aranmasında değil, muhatabı güçsüz bırakıp ona bir görüşün kabul ettirilmesinde kullanılan bir araçtır.⁹⁷

Aristoteles, diyalektiği gerçeğin araştırılmasında kullanılan ve kesin olan öncüllerin kullanıldığı *Analitik*'ten ayrı tutmuş ve diyalektiğin konusunun muhtemel/olası şeyler olduğunu ileri sürmüştür. Analitiklerin sahasını gerçeğin bilgisi olarak kabul ederken

⁹⁴ Burch, "Dialectic", s. 18.

⁹⁵ Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 3.

⁹⁶ G. Watts Gunningham, "Dialectic", *The Dictionary of Philosophy*, ed: Dagobert D. Runnes, New York: Philosophical Library, ty, s. 78; Muhammed Fethi, *el-Cedel beyne Aristo ve Kant*, s. 16.

⁹⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 4; Hançerlioğlu, "Eytişim", II, 121; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983, s. 6.

diyalektiğin sahasının olası ve mümkün olanlar olduğunu kabul etmiştir. O, diyalektiğin bir delil getirme ve karşıt delilleri çürütme sanatı olduğunu ileri sürmüş ve diyalektiğe dair kaleme aldığı *Organon* adlı eserin *Topikler* bölümünde münakaşa sanatını ele almıştır. Burada soru sorma ve cevap verme, makul bir tezi savunma ve hasmı güçsüz düşürüp itirafa mecbur etme yolları işlenmiştir.⁹⁸ Aristoteles'e göre diyalektiğin konusu her ne kadar "muhtemel/olası" şeyler olsa da, pek çok faydası bulunur ve bunların üç kategori altında ele alınması mümkündür:

- a) Egzersiz olarak: Her hangi bir konuda kişiyi daha çabuk delil serdetmeye muktedir kılar.
- b) Günlük tartışmalarda: Halkın kendine özgü zanları ile yüzleşip bunların tutarlı olmayanlarını göstermeye yarar.
- c) Felsefî ilimlerde: Felsefî meselelerin incelenmesinde her iki yönden de delil serdederek konu üzerinde düşünmek, doğruyu ve yanlışı daha kolay bulmamızı sağlar.⁹⁹

1.2.2. İslam Dünyasında Cedel

Aristo mantığı, ortaya koymuş olduğu sistemli yapı sayesinde gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde büyük bir otorite haline gelmiştir. Onun mantığı, İslam dünyasında da büyük bir ilgi görmüş; eserleri tercüme edilmiş, üzerine şerhler yazılmış ve bir şekilde İslami ilimlere tatbik edilmiştir.¹⁰⁰

İslam dünyasında Aristo mantığının ve cedelin bu denli ilgi görmesinin çeşitli sebepleri vardır. Bunlar arasında Arap asabiyeti, hilâfet tartışmaları ve iktidar mücadelesi, çok sayıda farklı grupların İslam'a girmesi, Müslümanların eski dinlere mensup pek çok kişiyle bir arada bulunması, İslam düşmanlarının Müslümanlar arasında fesat çıkarma çabaları, Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki felsefî metinleri tercüme hareketleri, Allah'ın sıfatları gibi şer'î bilgi olmaksızın insan aklının erişemeyeceği pek çok konunun tartışmaya açılması, Kur'ân-ı Kerîm'dek müteşabih ayetler, Kitap ve Sünnetten hüküm

⁹⁸ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 73, 75.

⁹⁹ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 5-6.

¹⁰⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. bsk., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 6.

çıkarılırken meydana gelen ayrılıklar ve mezheplerle-şahıslarla ilgili doğru ya da yanlış hikâyeler zikredilebilir.¹⁰¹

Müslümanların Antik Yunan mantığından ilmi düzeyde etkilenmesinin kendini göstermeye başlaması ise bilhassa tercüme hareketleriyle birlikte başlamıştır. Müslüman toplumları henüz hicri birinci asırda Yunan felsefesi ile tanışmaya başlamışlardı. Müslümanların Yunan felsefesiyle ilk karşılaşmaları, Şam'da Hıristiyan din adamlarıyla tartışmaları esnasında olmuştur. Zira bu dönemde kiliselerde Yunan felsefesi okunmaktaydı. Ayrıca Halid b. Yezid'in (85/704) İskenderiye'de yaşayan kimi Yunanlı filozoflara Organon'u Arapça'ya tercüme etmelerini emretmesi de İslam toplumunun erken dönemde Yunan felsefesiyle tanıştığını göstermektedir.¹⁰² Emevîler döneminde başlayan bu tercüme faaliyetleri Abbasîler döneminde de devam etmiş; özellikle Halife Me'mun'un (218/833) Bağdat'ta kurduğu ve bir tercüme bürosu gibi çalışan Beytü'l-Hikme sayesinde sistemli hale gelmiştir. Bu süreçte bilhassa Aristo'nun eserleri tercüme edilmiş ve bu eserler İslam coğrafyasında gitgide kendini daha fazla göstermeye başlamıştır.¹⁰³

Bununla birlikte bir konuda tartışmanın yapılmasının cedele bağlı olduğu söylenemez. Zenon'un sistematik şekilde diyalektiği ilk uygulayan kişi olarak görülmesindeki sebep, onun doğrudan başkasının fikirlerine odaklanması, başlangıç noktası olarak karşı tarafın öncüllerini alması ve amacının karşı tarafın görüşünü çürütmek olmasıdır.¹⁰⁴ Benzer durum İslam dünyası için de geçerlidir. Antik Yunan'dan gelen diyalektik henüz müslümanlar tarafından bilinmezken de pek tabii tartışmalar olmuştur.¹⁰⁵ Özellikle itikadî ve fikhî tartışmalara oldukça erken dönemlerde rastlanması da bunu göstermektedir. Ancak bu yöntemin müslüman âlimler tarafından ele alınmasıyla birlikte tartışmaların daha sistematik bir karaktere bürünmesi söz konusu olmuştur. Nitekim ilerleyen dönemlerde telif edilen hilâf ve cedel eserlerinde tartışmanın sistemli olarak nasıl yapılacağına ele alınmış olması da bunu göstermektedir.

¹⁰¹ Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty, s. 77-81.

¹⁰² Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-İlmiyye, 1984, s. 19-22.

¹⁰³ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, VI, 88-89.

¹⁰⁴ Robin Smith, "Ancient Greek Philosophical Logic", s. 12.

¹⁰⁵ Cahiliye döneminden başlayarak mezhepler arasındaki ihtilaflara kadarki süreçte yaşanan tartışmalara dair örnekler için bkz. Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, s. 12 ve devamı.

Aristo mantığındaki şekliyle cedel, kesin bilgiye ulaştırmayan, tarafların meşhur ve müsellemler kabul edilen önermelerden kurduğu bir kıyas işlemi ifade ettiği için bu terim İslam coğrafyasına girdikten sonra kimi İslam âlimlerinin cedel ifadesine ihtiyatlı yaklaştıkları görülür. Bundan dolayıdır ki, cedel yerine daha ziyade münâzara ifadesi kullanılmıştır.¹⁰⁶ Hatta kimi ulemanın pek çok sakıncadan dolayı cedel ile uğraşılmasını kesin olarak yasakladığı nakledilmekle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’in “*en güzel metodla mücadele et*”¹⁰⁷ emrinden yola çıkılarak inadin ve mükâberenin olmadığı, niyetin doğruyu ortaya çıkarmak olduğu cedelin yasak olmak bir yana faydalı olduğunu savunanlar da olmuştur.¹⁰⁸ Bunun yanında, cedelin olumlu bir amaca binaen genelde dini ilimlere özelde fıkıhın fûru ve usulüne uygulanması sonrasında, yapmış olduğu kötü çağrışımardan sıyrılmak amacıyla cedel mutlak olarak zikredilmemiş, *el-cedel alâ tarîkati’l-fukahâ/usûliyyîn* gibi terkiplerde kullanılmaya başlanmış, yine *ilmü’l-hilâf ve’l-cedel* gibi kullanımlarla da söz konusu cedelin mantıktaki cedelden farklı olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır, denilebilir.¹⁰⁹

Diyalektiğin “cedel” şeklinde Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte İslam uleması bu terime yer yer farklı mana yüklemeleri yaparak tarifler geliştirmişlerdir. Ancak cedelin herkesçe genel geçer bir tarifi olmamıştır. Literatürde birbirine yakın ve benzer manalar ve içerikler ihtiva etmesi sebebiyle cedel, münâzara, hilâf, âdâbü’l-bahs gibi terimler sıkça birbirinin yerine kullanılmıştır.¹¹⁰ Örneğin Şîrâzî ve Cüveynî, cedel eserlerinde “*cedel yapan kişinin uyması gereken adâb/kurallar*” başlığı altında çoğu zaman *nazar*, *nâzır* ve *münâzara* ifadelerini kullanmışlardır.¹¹¹ Yine cedel kitaplarında genel adet olan, kitap girişinde sık kullanılan kelimelerin tariflerine dair bölümde cedel ve münâzaranın amaçlarına vurgu yapmışlar ve bunları birbirinden farklı değerlendirmişler ancak yine cedelin adabına dair bölümde, yapılan bu faaliyetteki amacın hakkı ortaya çıkarılması olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹²

¹⁰⁶ İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, s. 23.

¹⁰⁷ “Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğüt ile çağır ve onlarla en güzel metotla mücadele et. Şüphesiz ki Rabbin yolundan sapanları da doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” Nahl, 16/125.

¹⁰⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 580.

¹⁰⁹ Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 528.

¹¹⁰ Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 528-529.

¹¹¹ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 116; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 529.

¹¹² Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 116; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 529.

İslamî literatürde de cedelin tanımlarında yer verilen ve cedelin amacına vurgu yapan “hasmın görüşünü geçersiz kılmak”¹¹³, “hasmı kendi görüşüne çekmek”¹¹⁴ gibi kayıtlar da göz önüne alındığında, tek amacı kişiyi tartışmadan galip çıkarmak olan cedelin İslami açıdan uygun kabul edilmeyeceği açıktır. Ancak cedele, mantıktaki anlamından daha geniş bir anlam yüklemesi yapılarak Emiroğlu’nun ifadesiyle “gevşek manasıyla” yaklaşımış; fıkıh ve kalam başta olmak üzere pek çok ilimde cereyan eden tartışmalarda kullanılmıştır.¹¹⁵ Her ne kadar bu şekilde dinî ve şer’î ilimlerde kullanılmaya başlanmış olsa da cedel terimi mantıktaki sanatlardan biri olarak da anlamsal devamlılığını sürdürmüştür. Nitekim kimi müellifler, cedelin mantıktaki beş sanattan biri olan cedelden türeyen ve şer’î delillere uygulanmış halini ifade eden bir ilim olduğunu söyleyerek buna işaret etmişlerdir.¹¹⁶

Hemen hemen her alanda uygulanan cedel yönteminin; konu, gaye ve yöntemi dikkate alındığında İslam dünyasında ilk olarak kalam âlimleri tarafından müstakil bir ilim olarak ele alındığı söylenebilir. Hicri üçüncü asır ile dördüncü asrın ilk çeyreğinde kelamcılar tarafından kaleme alınan cedele/nazara ve bunun adabına dair eserler bunu desteklemektedir.¹¹⁷

Cedelin sistemli bir yöntem olarak usule tatbikinin bilhassa İmam Şâfiî (204/820) ile başladığı söylenebilir. Zira onun, eserlerinde meseleler üzerindeki tartışmaları ele alış şekli, sonradan müstakil bir ilim haline gelen usulî cedeldeki teorik bilgilere benzemektedir. Örneğin İmam Şâfiî bir meseleyi ele alırken ilk olarak kendi iddiasını ileri sürmekte, sonrasında bu iddiaya gelebilecek muhtemel itirazları zikretmekte ve sonrasında bu itirazlara cevaplar vermektedir. Daha sonrasında da tartışma karşılıklı deliller ve bu delillerin münakaşası üzerinde devam etmektedir. Mesela İmam Şâfiî’nin yalnızca Arapların, Arapça hitabın anlaşılmasında kaynak olduğu yönündeki ifadeleri örnek olarak zikredilebilir. O, ilk olarak Arapça ifadelerin doğru bir şekilde

¹¹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-usûl*, s. 158.

¹¹⁴ İbn Akîl, *el-Cedel alâ tarîkati’l-fukahâ*, s. 1.

¹¹⁵ Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, s. 23.

¹¹⁶ Beydâvî, *Mevdûâtü’l-ulûm*, s. 97; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-se’âde*, I, 281; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 580.

¹¹⁷ Mesela İbnü’r-Râvendî’nin (301/913) cedele dair eseri ve Ka’bî’nin (319/931) bu eserindeki yanlışları düzeltmek amacıyla yazdığı esere ilaveten Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin (324/935) Ka’bî’nin bu eserine karşı yazdığı reddiye ve bunlara benzer eserler, kelamcılar nezdinde cedelin oldukça erken bir dönemde kullanılmaya başladığını göstermektedir (Fihri, Şihâbüddin Ahmed el-Leblî, *Fihristü’l-Leblî*, nşr. Yasin Yusuf b. Ayyâş ve Avvâd Abdürabbih, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmiyye, 1988, s. 113; Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’-n-Nazar”, *Makâlât*, 1999, sayı: 2, s. 172).

anlaşılabilmesi için Araplara başvurulması gerektiğini iddia etmiştir. Sonrasında aslında Arap olmasa da Arapça konuşan halkların da bulunduğu ve bunların da kaynak olabileceği yönündeki itirazı zikredip bu itirazı def etmiştir. Zira eğer Arap olmayan bir halk Arapça konuşuyorsa, bu halk mutlaka Arapçayı yine Araplardan öğrenmiş olmalıdır. Sonrasında ise muteriz tarafından davanın delili sorulması durumunda “*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın*”¹¹⁸ ayetiyle istidlal edilebileceğini söylemiştir. Ardından ilgili ayetle istidlale yöneltilebilecek muhtemel itirazlara ve bu itirazlara cevaplara yer vermiş ve bu şekilde bir cedel örneği sergilemiştir.¹¹⁹ Bunun yanında her ne kadar cedele dair bir esere rastlanamasa da nazar kapısını açan ve insanlara cedeli öğreten ilk kişi olarak İbn Süreyc’in (306/918) ismi zikredilmiştir.¹²⁰ Cedele dair eser kaleme alan ilk kişi olarak ise Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (333/944) adı zikredilebilir. Nitekim kendisinin her ne kadar bir fıkıh usulü eseri olduğu ifade edilse de *Kitâbü’l-cedel* adlı bir eserin olduğu aktarılır¹²¹ ve muhtemeldir ki bu eserde o, cedel yöntemini Şîrâzî’nin *el-Mûlahhas*’ında olduğu gibi fıkıh usulü konularına uygulamış ve bu sebeple fıkıh usulü eseri olarak nakledilmiştir.¹²² Bununla birlikte fukahâdan cedele dair ilk eser yazan kişinin el-Kaffâl eş-Şâşî (365/976) olduğu nakledilmiştir.¹²³

Dolayısıyla her ne kadar henüz cedel adıyla terimleşme de bir tartışma yöntemi olarak İmam Şâfiî tarafından da uygulanan bu ilmî tartışma yöntemi, ilerleyen dönemlerde terimleşmiş ve bu yöntemi konu edinen müstakil bir ilim haline dönüşmüştür. Bilhassa hicri beşinci asır ve sonrasında fıkıh usulüne tatbik edilmiş haliyle cedele doğru önemli bir yönelim olmuş ve fıkıh bilginleri tarafından fıkıh usulündeki delillerin vecihleri, bu delillerle istidlallere yönelik itirazlar ve bu itirazlara cevaplar, tercih yöntemleri gibi konuların ele alındığı pek çok cedel kitabı telif edilmiştir. Hicrî sekizinci asırdan sonra

¹¹⁸ İbrahim, 14/4.

¹¹⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty, s. 44-47.

¹²⁰ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, III, 22.

¹²¹ Nesefî, Ebü’l-Mu’in Meymûn, *Tabıratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s. 472.

¹²² Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü’n-Nazar”, s. 173.

¹²³ Şîrâzî, *Tabakâtü’l-fukahâ*, s. 112.

ise bu tartışma metodunun delillerden soyutlanmış olarak ele alındığı âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara literatürü ön plana çıkmıştır.¹²⁴

1.2.3. Cedelde Metotlar

Şer'î ilimlerde tartışmanın metoduna, kurallarına ve ahlakına dair özellikle fukahâ ve kelamcılar tarafından eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerde her ne kadar pek çok metot bulunsa da genel olarak iki yöntemin takip edildiği aktarılmaktadır. Bu aktarıma göre nass, icmâ ve istidlal gibi şer'î delillere has olan metot Pezdevî metodudur. Hangi ilim hakkında olursa olsun delil olarak kullanılabilir her şeyi kapsayan ve çoğunlukla istidlale dayanan metot ise Amîdî metodudur ve yapısı gereği bunda muğalata çoğunluktadır.¹²⁵ Dolayısıyla cedelin Pezdevî metodunda fıkıh usulü ile sınırlı kalırken Amîdî metodunda tüm ilimlere uygulanabilir surette olduğu söylenebilir.¹²⁶

Bu noktada söz konusu metotların nispet edildiği şahıslarla ilgili bilgi vermek faydalı olacaktır. Amîdî metodu, Semerkant Hanefî fukahâsından Rükneddin Amîdî'ye (615/1218) nispet edilmektedir.¹²⁷ Cedel alanında öne çıkan Amîdî, bu alanda *et-Tarîkatü'l-Amîdiyye*,¹²⁸ *en-Nefâis*¹²⁹ ve *el-İrşâd*¹³⁰ adlı eserleri kaleme almıştır.

Pezdevî metodu olarak zikredilen metodun ise nispet edildiği şahıs hakkında ve dolayısıyla isimlendirilmesinde kapalılık görülmektedir. Cedelde takip edilen metotlardan birinin de Pezdevî'ye ait olduğunu söyleyen İbn Haldun, Amîdî metodunun Rükneddin Amîdî'ye ait olduğunu açıkça söylerken, söz konusu Pezdevî'nin kim olduğuna ise değinmemiştir.¹³¹ Yine kimi müellifler, şahsın belirsizliğinden kaynaklanması muhtemeldir ki, cedelde takip edilen çeşitli metotlar olduğunu ve bunların en güzelinin Rükneddin Amîdî'nin metodu olduğunu zikretmekle yetinmiş, Pezdevî'den söz etmemiştir.¹³² Sonraki dönem çalışmalarında ise söz konusu Pezdevî'nin Ebü'l-Usr

¹²⁴ Bu konuyla ilgili bilgilere “Cedelin Benzer İlimlerle Münasebeti” ve “Cedel, Hilâf, Hilâfiyât ve Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Literatürü” başlıkları altında yer verilecektir.

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 203-204.

¹²⁶ İbn Sürûr, Muhammed b. İbrahim, *Kitabü'l-cedel*, nşr. Abdülvâhid Cühdânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015, s. 44.

¹²⁷ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 281.

¹²⁸ Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (GAL)*, trc: Joep Lameer, Boston: Brill, 2017, I, 496.

¹²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1966.

¹³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1113.

¹³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 203.

¹³² Taşköprîzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 281.

(482/1089)¹³³ ve Ebü'l-Yüsr (493/1100)¹³⁴ Pezdevî kardeşlerden birine nispet edildiği görülmektedir. Bu noktada Zehebî (748/1374) Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin mezhepte bir metot sahibi olduğunu (*sâhibu't-tarîka fi'l-mezheb*) ifade etse de¹³⁵ Ebü'l-Usr'ün biyografisine dair açıklamalarda onun cedele dair bir eserinden ya da cedelde bir metot sahibi olduğundan bahsedilmemektedir.

İbn Haldun'un Amîdî ve Pezdevî metotları şeklindeki genel kabul gören taksimi karşısında Tûfî'nin (716/1316) *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* adlı eserinde yer alan bazı ifadeler soru işareti oluşturabileceği için bu hususa temas etmek faydalı olacaktır. Tûfî'nin bu eserinde *el-Mukterah* adlı eser iki yerde Berevî'ye (567/1171)¹³⁶ nispet edilirken diğer yerlerde bu isim Pezdevî olarak¹³⁷ geçmektedir. *el-Mukterah*'tan yapılan nakillere bakıldığında, bu nakillerin Berevî'ye ait *el-Mukterah fi'l-mustalah* adlı cedel eserinden yapıldığı görülür.¹³⁸ Dolayısıyla Pezdevî şeklindeki yazımın doğrusunun Berevî olacağını söylemek mümkün olacaktır. Bu durum البروي ve البزدوي şeklinde birbirine yakın yazımları olan bu iki kelimenin muhtemelen birbiri ile karıştırılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Buradan yola çıkılarak aynı karışıklığın İbn Haldun'un nakli için de geçerli olabileceği fikri akla gelebilmektedir. Zira Berevî'nin eseri içerik olarak Pezdevî metodu olarak zikredilen ve nas, icmâ ve istidlal gibi şer'î delillere has olan metotla uyuşmaktadır.¹³⁹ Dolayısıyla bu gibi benzerlikler, söz konusu metodun Pezdevî'ye aidiyeti noktasında şüphe irâs etmektedir.

Cedelde takip edilen yönleme dair bir diğer tasnif olarak da Irak ve Horasan ekollerine yer verilmiştir. Muvaffakuddin el-Medâinî'nin (656/1258) *Ahkâmü'l-cedel ve'l-*

¹³³ İbn Sürûr, *Kitabu'l-cedel* (neşredeninin mukaddimesi), s. 43; İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, nşr. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Kitabevi, 2010, s. 27; Zeki Yıldırım, *Kur'ân'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, s. 24.

¹³⁴ İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali, *Kitabü'l-cedel: Smâ'atü'l-cedel alâ tarîkati'l-fukahâ* (neşredeninin mukaddimesi), nşr. Ali el-Umeyrîni, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997, s. 56; Hüseyin Doğan, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı*, s. 42.

¹³⁵ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, XVIII, 602.

¹³⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 399, 751.

¹³⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 243, 315, 566.

¹³⁸ Berevî, Muhammed b. Muhammed eş-Şâfiî, *el-Mukterah fi'l-mustalah*, nşr. Şerife bt. Ali el-Hûşânî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

¹³⁹ Berevî, *el-Mukterah*, s. 121.

*münâzara alâ ıstılâhi'l-Horasâniyyîn ve'l-İrâkiyyîn*¹⁴⁰ adlı eserinden de anlaşıldığı üzere bu şekilde bölgesel birer ekol tasnifinin de yapıldığı aşikardır.

Benzer bir ayırım da Muhammed İsfehânî'nin (688/1289) *el-Kavâidü'l-Külliyye*'sinde yapılmaktadır. O da Iraklılar ile Buhara ehlinin ıstılahlarının farklılaştığına dikkat çekmektedir. Yapılan taksimde Iraklıların mukabilinde yer alan Horasan ve Buhara ehlinin aynı ıstılahları kullandıkları görülür. İdari yapı olarak Horasan'ın, Buhara'yı da içine alan bir yapıda olduğu dikkate alındığında,¹⁴¹ Horasan ve Buhara ekolü ile kastedilenin aynı olduğu söylenebilir. Buna göre Horasan/Buhara ekolünün Irak ekolüyle en temel ayrışma noktası, soruların tasnifine dair yaptıkları sınırlamalardır. Horasan/Buhara ekolünde makbul sorular yalnızca men' ve muâraza iken Irak ekolünde her ne kadar tamamı men' ve muârazaya hamledilebilse de sorular farklı şekillerde tanzim edilmiş ve sınırlandırılmıştır. Irak ekolünde zikredilen bu yöntemler hemen hemen usul eserlerinde yer alan "ıstidlâlât" ve "i'tirazât" bölümlerinde yer verilen yöntemlerle aynıdır. Horasan ekolünün sahih soruları men' ve muâraza şeklinde sınırlaması ve Irak ekolünde bu iki başlık altında ele alınan soru türlerinin farklı isimlerle anılmasına karşın yine tüm bunların men' ve muâraza başlıkları altında toplanabiliyor olması, tartışmanın yalnızca ıstılah üzerinde cereyan ettiğini hissettirmektedir. İsfehânî, bu tartışmanın yalnızca itirazların isimlendirilmesinde ve ıstılahlarda olduğunu, özde bir tartışmanın bulunmadığı yönündeki mukadder bir soruyu da gündemine almıştır. Buna binaen o, şayet bir itiraz men' ve muâraza kapsamında değerlendirilebiliyorsa bunların sahih olacağını, ancak bunların kapsamına dâhil edilemeyen diğer tüm itirazların gayr-i sahih olduğunu ifade etmiş ve böylece yapmış olduğu bu ikili sınıflandırmanın önemine vurgu yapmıştır.¹⁴²

İbn Haldun'un Pezdevî-Amîdî ekolü ayırımı göz önüne alındığında her ikisinin de aynı bölgenin âlimi olduğu için, bu ayırımı Irak-Horasan ekolü ile uyuşturmak pek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar Pezdevî yerine Irak'ta yaşamış ve hocalık yapmış¹⁴³ olan

¹⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 18.

¹⁴¹ Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995, II, 351.

¹⁴² İsfehânî bu soru türlerine dair ıstıfısâr, taksîm, mutâlebe, nakz, kavîl bi'l-mûceb, fark, kalb gibi pek çok soru türünü örnek olarak zikretmektedir (İsfehânî, Şemseddin Muhammed b. Mahmud, *el-Kavâidü'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmîyye*, nşr. Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 113-115; Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 531).

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1358, X, 234.

Berevî'nin zikredilmesi durumunda söz konusu taksimlerin de daha uyumlu olacağı düşünülebilse de Berevî'nin hayatının yalnızca son bir-iki senesini Irak'ta geçirdiği dikkate alındığında Irak-Horasan ayrımı ile uyum sağlanması yine pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Berevî'nin bizzat kendisi *el-Mukterah*'ı telif sebebine yönelik olarak, kendisine yöneltilen, Nisabur'da fikhî münâzaralarda kullanılan ıstıhlara dair bir kitap yazması isteğinden bahsetmiş ve Irak ve Mâverâünnahir ulemasının farklı kullanımları olduğunu ifade etmiştir¹⁴⁴ ki bu da Berevî'nin Irak ekolünün temsilcisi olmadığını gösterir niteliktedir.

Zikrettiğimiz ihtimal ve şüphelere rağmen kanaatimizce İbn Haldun'un ifade ettiği ve sonrasında genel kabul gören Amîdî-Pezdevî ekolü ayrımının göz ardı edilmesi yanlış olacaktır. Nitekim mezkûr ihtimal ve şüpheler mukabilinde, Pezdevî'nin de Amîdî gibi bir metodu olduğunu, ancak onun bu metodu müstakil bir eserde ele almadığı söylenebilir. Hatta Ali el-Umeyrî'nin de dikkat çektiği üzere, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye ait olan *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye* adlı eser, söz konusu Pezdevî metodunun yansıtıldığı eser olabilir.¹⁴⁵ Bu durumda Pezdevî metodunun sahibi de Ebü'l-Yüsr olacaktır. Aslında Pezdevî bu eseri doğrudan usul konularını özetlemek amacıyla kaleme aldığını söylemektedir. Nitekim o, eserin mukaddimesinde gerek Hanefî gerekse diğer mezheplerin uleması tarafından kaleme alınan usul kitaplarını incelediğini ve bunlar üzerine düşünüp orta boyutta bir kitap yazdığını, daha sonrasında bazı kısımlarını değiştirerek yeniden kaleme aldığını söylemiş ve son olarak ömrün kısalığını ve olayların çokluğunu göz önünde bulundurarak usul-i fıkha dair olan bu kitabı fukahânın ihtiyaç duyacağı kadarıyla sınırlı tutarak telif ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁶ Ancak eserin içeriğine bakıldığında, Pezdevî'nin şer'î delillere yer verirken aynı zamanda bunlara itiraz yollarına da işaret ettiği görülür ki bu da Şîrâzî ve Bâcî'ye ait olan ve cedelin usul-i fıkıh bağlamında ele alındığı eserlerdeki metoda nispeten benzetilebilir ve bu açıdan eserin bir cedel metodu sunduğu söylenebilir. Mesela o, "*Kitâb*" başlığı altında lafızlarla ilgili çeşitli konulara yer verdikten sonra "*beyânü'l-ihcâci bi'l-Kitâb*" şeklinde bir başlık

¹⁴⁴ Berevî, *el-Mukterah*, s. 117.

¹⁴⁵ İbn Akîl, *Kitabü'l-cedel* (neşredeninin mukaddimesi), s. 56.

¹⁴⁶ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye*, nşr. Abdülkadir el-Hatîb, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, s. 22.

açmış ve burada Kur'ân'daki lafız çeşitleriyle istidlal edildiğinde bunlara nasıl itirazlar gelebileceğine dair örneklere yer vermiştir.¹⁴⁷

Ayrıca Pezdevî yerine Bervî ismini gündemimize almamıza sebep olan Tûfî'nin de yanlışlıkla zaman zaman Bervî yerine Pezdevî yazmış olması ihtimali de bulunmaktadır. Dolayısıyla cedeldeki meşhur haliyle Amîdî-Pezdevî ekolü ayrımının, Tûfî'nin eserindeki bu işaretlere dayanılarak terk edilmesi pek sağlıklı görünmemektedir.

1.3. Cedelin Benzer İlimlerle Münasebeti

Tartışmanın yönteminden ve kurallarından bahseden cedel ve hilâf gibi ilimlere bakıldığında bunların köken itibariyle mantıktaki cedele dayandırıldığı görülür.¹⁴⁸ Diyalektiğin müslüman bilginler tarafından kullanılmaya ve geliştirilmeye başlaması ile birlikte, diyalektiğin amacı ve uygulama alanı dikkate alınarak birbirinden farklı ilimler vazedilmeye başlanmıştır. Bu noktada özellikle münâzara, adâb-ı bahs, hilâf ve hilâfiyât şeklinde ifade edilen ve cedel ile oldukça iç içe bir görünüm arz eden ilimlerin cedel ile ilişkisinden söz etmemiz yerinde olacaktır. Ayrıca usul-i fıkıh ile cedel ilişkisinden de, her ne kadar isimlendirmelerinde bir karışıklık bulunmasa da, önemine binaen bahsedilecektir. Ancak öncelikle dini ilimlere uygulanan cedelin kaynağının, mantıktaki beş sanat arasında yer alan diyalektik/cedel olması hasebiyle ilk olarak cedelin mantık ile olan ilişkisine değineceğiz.

1.3.1. Mantık ile Cedel Münasebeti

Mantık kitaplarının en önemli konusu, kıyasın uygulama alanı olarak görülebilecek olan beş sanata ait bölümdür. Bu kısımda, yapılan kıyas işleminde yer alan öncüllerde kullanılan önerme türlerine göre sanatlar sıralanmıştır. Dolayısıyla ilk olarak önerme türlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1.3.1.1. Mantıktaki Önerme Türleri

Mantıktaki önerme türleri, önermenin muhtevasını teşkil eden bilginin kaynağı ve hakikat değeri göz önüne alınarak ilk olarak yakînî ve yakînî olmayan şeklinde ikili bir taksime

¹⁴⁷ Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, s. 112-116.

¹⁴⁸ Beydâvî, *Mevdûâtü'l-ulûm*, s. 97.

tabi tutulmuş ve her biri kendi içerisinde altı kısımda ele alınmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Yakînî Önermeler: Kesin bilgi veren önerme türüdür ve altı kısma ayrılır:

- a) **Evveliyât:** “Bütün, parçadan büyüktür” örneğinde olduğu gibi zihnin herhangi bir vasıtaya başvurmaksızın kabul ettiği önermelerdir.
- b) **Fıtriyât:** “Dört, çifttir” önermesi gibi zihnin kendi içinde yaptığı gizli bir kıyas sonrasında verdiği hükümdür. Zira zihin “Dört ikiye bölünür” ve “İkiye bölünen sayılar çifttir” şeklinde gizli bir kıyas neticesinde bu sonuca varır.
- c) **Müşâhedât/Mansûsât:** “Ateş sıcaktır” önermesi gibi duyular ile tasdik edilen hükümlerdir.
- d) **Hadsiyât:** Sezgi ile verilen hükümlerdir. Güneşe bağlı olarak ayın da değişkenlik göstermesinden yola çıkarak “Ay ışığını güneşten alır” denilmesi gibi.
- e) **Mücerrebât:** “Alkol insanı sarhoş eder” önermesi gibi duyular ve akıl vasıtasıyla defalarca deneyimledikten sonra verilen hükümdür.
- f) **Mütevâtirât:** Çoğunluğun tasdik ettiği ve aklın imkânsız görmediği önermelerdir. Mekke’yi görmeyen birisinin “Mekke vardır” şeklinde hükmetmesi gibi.¹⁴⁹

Yakînî Olmayan Önermeler: Bilgi değeri açısından kesinlik ifade etmeyen önermelerdir. Bunlar da altı kısımda ele alınır:

- a) **Meşhûrât:** “Adalet iyi, zulüm kötüdür” önermesi gibi halkın tamamı ya da bir kısmı tarafından doğruluğu kabul edilen hükümlerdir.
- b) **Müsellemât:** Tartışma esnasında kullanılan ve karşı tarafça doğruluğu kabul edilen önermelerdir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) miracına itiraz eden bir hıristiyana bir müslümanın Hz. İsa’nın göğe çıkışını delil olarak sunması gibi.
- c) **Makbulât:** Herhangi bir konuda otorite olarak bilinen kişilerin veya tevatür sayısına ulaşmamış kimselerin sözlerinden alınan önermelerdir.
- d) **Maznunât:** Gece karanlıkta dolaşan kişi için “Bu, hırsızdır” denilmesi gibi aksinin de imkân dâhilinde olduğunu düşünmekle birlikte zanna dayalı olarak verilen hükümlerdir.

¹⁴⁹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhîre: Dâru'l-Meârif, 1961, s. 186-193; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 183-185.

- e) **Muhayyelât:** Doğru olmadığı belli iken sırf neşelendirmek veya nefret ettirmek için verilen hükümlerdir. “Bal iğrenç bir kustumuktur” gibi.
- f) **Vehmiyyât:** Vehim yetisinin duyular dışında kalan konularda kuruntu ile verdiği hükümlerdir. “Uzayda bütün varlıkların son bulunduğu bir boşluk vardır” gibi.¹⁵⁰

1.3.1.2. Beş Sanat ve Cedelin Bilgi Değeri

Beş sanat, klasik mantıkta kıyasın uygulama alanını oluşturmaktadır. Tüm bu sanat çeşitlerinde zikrettiğimiz önerme türleri kullanılmakta ve kullanılan önerme türüne bağlı olarak da sanatlar birbirinden ayrılmaktadır.¹⁵¹ Söz konusu sanatlar sırasıyla burhân, cedel, hitâbet, şiir ve muğâlata/safsata şeklindedir. Bu sanatlara, kullanılan önerme türleri ve amaçları açısından kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Burhân: Yakînî öncüllerden kurulan kıyastır ve kesin sonuca ulaştırır.¹⁵²

Cedel: Müsellemât ve meşhûrât türünden öncüllerden kurulan kıyastır. Amacı burhânı anlamaktan aciz olan hasmı susturmak ve ilzam etmektir.¹⁵³

Hitâbet: Zanna dayalı (mazzûnât) veya kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabul edilmiş (makkûlât) türü öncüllerden oluşan kıyastır. Bunun amacı insanları faydalarına olan işlere yönlendirmektir.¹⁵⁴

Şiir: Muhayyelât türü öncüllerden oluşan kıyastır. Bununla insanlara bir şeyi sevdirmek ya da ondan nefret ettirmek amaçlanır.¹⁵⁵

Muğâlata: Doğru olmamakla birlikte doğruya benzeyen öncüllerden oluşan kıyastır. Bir başka tarife göre ise katî, zannî veya meşhûrâta benzeyen öncüllerden oluşan kıyastır.¹⁵⁶

Aristo ile birlikte sistemleşen ve İslam dünyasına da bu haliyle giren cedel/diyalektik üzerine yapılan değerlendirmeler doğal olarak Aristo'nun yaklaşımına benzer bir seyir izlemiştir. Aristo'ya göre cedel, burhân seviyesinde bir bilgi ve ispat vasıtası değil; olası

¹⁵⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 193-200; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 186-187.

¹⁵¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 183.

¹⁵² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 44; Gelenbevî, *Alâ İsbâgüci*, s. 64-65.

¹⁵³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 74; Gelenbevî, *Alâ İsbâgüci*, s. 68.

¹⁵⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 99; Gelenbevî, *Alâ İsbâgüci*, s. 69-70.

¹⁵⁵ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 127. Ebherî ise bunu “Nefsin kendisiyle rahatladığı ya da sıkıldığı öncüllerden oluşan kıyastır” şeklinde tarif etmektedir (Gelenbevî, *Alâ İsbâgüci*, s. 70).

¹⁵⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 223.

öncüllerden kurulan bir kıyastır. Cedel yalnızca tartışmalarda kullanılan bir sanattır ve kendisiyle bir hakikat ispat edilemez.¹⁵⁷

Aristo'nun bu yaklaşımı İbn Sînâ tarafından da sürdürülmüştür. O da mantığı burhân ve cedel mantığı şeklinde iki kısımda mütalaa etmiş, aklî ve tabii ilimlerde burhân mantığının; siyaset ve siyasetin gereksinim duyduğu din, ahlak ve hüküm siyaseti gibi “umûr-i medeniyye”nin düzenlenmesinde ise cedel mantığının kullanılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre burhân kesinlik ifade eder ve insanların burhânın ifade ettiği yakînî bilgiyi kabul etmesi kaçınılmazdır. Cedelde ise yalnızca müsellemler ve makbûlât kullanıldığı için ve bunlar da zan ifade ettiği için cedel zannî bilgi ifade edecektir.¹⁵⁸ Bu açıdan cedel ile elde edilen bilgi, fıkıh ilminde kullanılmaya müsait bir yapıdadır denilebilir. Zira fıkıhta amel için zannı galip oluşması yeterli bir durumdur. Ayrıca her ne kadar usûlî cedel ile mantıktaki cedel birbirinden farklı olsa da, usûlî cedelin mantıktaki cedelden türediği söylenmiştir. Bu noktada Ahmed Cevdet Paşa'nın mantıktaki cedel ile fıkıh usulü arasında kurduğu ilişki de önemlidir. O, mezhepler arası ilmi tartışmalarda fukahânın usul-i fıkha istinad edebileceğini söyler. Çünkü usul-i fıkıh geneli itibariyle fukahâyâ göre müsellemdir.¹⁵⁹

Bir sanat olan cedelde kullanılan mantıkî önerme türlerinin yakîniyyat içinde olmadığı ve dolayısıyla bu önermelerden çıkacak neticenin de yakîn ifade edemeyeceği fikri genel olarak kabul görmüştür. Zira cedelin amacı bilgi ortaya koymak değil, hasmı ilzam etmektir ve dolayısıyla cedelde kullanılan öncüller de buna göre şekillenmiştir. Bir kıyas işleminde kıyasın neticesi, kıyasta kullanılan öncüllerin içerik değerini aşamayacağı için cedelde kullanılan öncüller de yakînî olmayan öncüller olduğu için, mantık açısından cedelin kesin bilgi doğuracağını söylemek yanlış olacaktır.¹⁶⁰

1.3.2. Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara ile Cedel Münasebeti

Cedelin tarifine, amacına ve konusuna dair açıklama yapılırken genellikle münâzara ilmiyle mukayese edilmiş ve özellikle amaçları arasındaki farklara vurgu yapılarak cedelin ne olduğu ve ne olmadığı netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak

¹⁵⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s. 4; Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 10.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)* (neşredenin mukaddimesi), III, 18.

¹⁵⁹ Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 103.

¹⁶⁰ İbrahim Emiroğlu, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 13-14, s. 25.

münâzaranın tanımı, konusu, amacı ve yapısına dair bilgilere yer verip sonrasında bunun cedel ile mukayesesini yapmak uygun olacaktır. Bu noktada münâzara ile aynı anlamda kullanılan ve birlikte değerlendirilen âdâbü'l-bahs terimine de yer verilecektir.

1.3.2.1. Âdâbü'l-Bahs ve Münâzaranın Tarifleri

Sözlükte “bakmak (nazar)” veya “benzer (nazîr)” gibi anlamlara gelen kelimelerden türeyen münâzara veya kimi kullanımlara göre nazar,¹⁶¹ terim olarak “Doğruyu ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nispet üzerinde iki kişinin düşünmesi”¹⁶², “Doğrunun ortaya çıkması için iki tarafın da kendi görüşünü savunması”¹⁶³ gibi şekillerde tarif edilmiştir. İbn Sînâ da münâzaranın gayesine vurgu yaparak cedelden ayırmış ve “Birbirinin karşıtı olan iki görüş üzerinde taraflardan birinin gerçeği açıklama diğerinin de ona yardım etme görevini üstlendiği ve ‘ilim’ elde etmenin amaçlandığı araştırma”¹⁶⁴ şeklinde tarif etmiştir. Bunun yanında ilm-i nazarın tarifi olarak da “Münâzara yapanların sözlerini nasıl îrâd edeceklerini inceleyen bilim”¹⁶⁵ şeklinde tariflere rastlanmaktadır.

Her ne kadar nazar ve münâzara ilimleri aynı ilimler olarak görülse de bunların birbirinden farklı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim nazar, ilgili meselenin durumu üzerinde düşünmek ve delilleriyle matluba ulaşmaktır. Münâzara ise iki kişi arasında gerçekleşen bir karşılıklı “nazar/düşünme” faaliyetidir. Münâzara gibi cedelin manası da nazara yakındır ancak münâzara ile nazar arasındaki farkın aynısı cedel ile nazar arasında da söz konusudur. Zira nazar tek kişiden sadır olurken cedelin muhakkak iki kişi arasında olması gerekmektedir.¹⁶⁶

Âdâbü'l-bahs, ahlakî öğretileri ifade eden “edeb” kelimesinin çoğulu olan “âdâb” ile araştırma anlamına gelen “bahs” kelimelerinden oluşan bir terktir. Bu terkinin bir tartışmada uyulması gereken kuralları ifade etmek için kullanılması ve burada “kurallar”ı ifade etmek için “kavâid” yerine “âdâb” ifadesine yer verilmesinin tesadüf olmadığı ve

¹⁶¹ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 830.

¹⁶² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 231-232.

¹⁶³ Hasanpaşazâde Ali, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1284, s. 4.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 15-16.

¹⁶⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 280.

¹⁶⁶ Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 32.

bu kelimenin kullanılmasıyla özellikle tartışmadaki ahlaki kurallara işaret edildiği söylenebilir.¹⁶⁷

Araştırma ve teftiş etme gibi anlamlara gelen “bahs” kelimesi genellikle münâzara ile aynı anlamda değerlendirilmiştir. Gelenbevî bahs ve münâzara kelimelerini birlikte zikrederek; “bahs ve münâzara; hakkın ortaya çıkması için sözün/fikrin savunulmasıdır” şeklinde bir tanım yapmış, onun şârihi olan Hasanpaşazâde de “münâzara” kelimesinin “bahs” kelimesine atfedilmesinin, bu iki kelimenin aynı anlama geldiğine işaret ettiğini söylemiştir.¹⁶⁸ Bununla birlikte “bahs”in ilmi tartışmada iddia sahibinin iddiasını ve delillerini ileri sürdüğü tartışmanın ilk safhası için, “münâzara”nın ise karşı tarafın cevap vermesiyle başlayan ve tartışmanın karşılıklı devam ettiği süreci ifade etmek için kullanıldığı söylenmiştir.¹⁶⁹ Yine “bahs”in hem münâzara hem de cedeli kapsayan daha genel bir ifade olduğu da ifade edilmiştir.¹⁷⁰ Dolayısıyla âdâbü’l-bahs ve’l-münâzaranın; ilmi bir tartışmada ilk olarak davanın ve delillerin nasıl serdedileceğini, sonrasında da karşı tarafın bu dava veya delillere ne şekilde karşılık vereceğini inceleyen ve bu tartışmanın sahîh bir şekilde yapılabilmesi için kurallar ve ahlâkî prensipler getiren bir ilim olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ilmin konusuna dair; iddia sahibinin iddiasını başkasına ispat ederken kullanması açısından deliller¹⁷¹ ve genel olarak münâzaralar olduğu¹⁷² şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Amacının ise ilim elde etmek,¹⁷³ doğrunun açığa çıkması için münâzara yollarına dair melekenin kazandırılması¹⁷⁴ ve tartışmalarda hatadan korunmak¹⁷⁵ olduğu ifade edilmiştir.

1.3.2.2. Âdâbü’l-Bahs ve Münâzara ile Cedelin Mukayesesi

Mantık eserlerinde bir sanat olarak yer bulan ve yalnızca ilzâm ve ikna için kullanıldığı ifade edilen cedel, mantık eserleri dışında genel tartışma metodunu ifade eden anlamlarda

¹⁶⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Basım, 2005, s. 150.

¹⁶⁸ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 4.

¹⁶⁹ Adem Güney, “Kemâlüddîn Mes’ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî’nin (905/1500) Şerhu Âdâbi’s-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), s. 10.

¹⁷⁰ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 3.

¹⁷¹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-se’âde*, I, 280.

¹⁷² Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 8.

¹⁷³ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 16.

¹⁷⁴ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-se’âde*, I, 280.

¹⁷⁵ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 9.

da kullanılmış, cedel ve münâzaranın birbiriyle aynı olduğu ve aralarındaki tek farkın isimlendirme olduğu söylenmiştir.¹⁷⁶ Ancak bilhassa hicrî yedinci asırdan itibaren yazılan eserlerde bu iki ilmin birbirinden ayrılmaya çalışıldığı görülür. Cedel artık olumsuz bir bağlamda kullanılırken münâzara ve âdâbü'l-bahs terimleri tüm ilimlere uygulanabilen ve genel geçer tartışma prensiplerinden bahseden bir ilim olarak sunulur.¹⁷⁷

Her ne kadar bu yönde ayrımlar yapılsa da geç dönemlerde yine bu ilimlerin isimlerinin birbiri yerine veya farklı bağlamlarda kullanıldıkları görülür. Örneğin İbn Haldun, cedelin fikhî mezhep mensupları veya diğer kimseler arasında geçen münâzaranın adabını inceleyen bir ilim olduğunu söylemesi¹⁷⁸ buna örnek teşkil eder. Yine kendisinden ilm-i nazara dair bir kitap yazması istenen İbnü'l-Cevzî'nin, yazmış olduğu kitabın mukaddimesinde bu eserin çeşitli yönlerden cedel, usul-i fıkıh ve tarîka eseri sayılacağını söylemesi de¹⁷⁹ cedel-münâzara ilişkisinin devamına işaret etmektedir. Ayrıca cedel, münâzara ve âdâbü'l-bahs terimlerinin birlikte/iç içe kullanımı, eserlerin isimlendirilmesinde ve tanıtılmasında da kendisini göstermeye devam etmiş, eserler kimi zaman cedel kimi zaman münâzara/âdâbü'l-bahs eseri olarak aktarılmıştır.¹⁸⁰

Bu noktada cedelin amacına dair kısımda yer verdiğimiz üzere, cedelin övülen ve yerilen (mahmûd/mezmûm) olmak üzere iki şekilde ele alındığı görülür. İslam ulemasının bir kısmının baştan beri ihtiyatla yaklaştıkları, uzak durdukları, vakti zayi ettiğini ve taraflar arasında düşmanlık ortaya çıkardığını iddia ettikleri cedel, yerilen cedel olmuştur.¹⁸¹ Şayet cedel bu olumsuz durum ve tavırlardan arındırılırsa bu durumda övülen cedel haline gelmektedir. Övülen cedelde hakkın ortaya çıkarılması ve doğruya ulaşılması amaçlanmakta ve taraflar doğru olduğuna kani oldukları görüşü savunmaktadırlar. Dolayısıyla cedelin bu türünde taraflar karşı tarafın yanlıştan doğruya dönmesini amaçlarlar ki bu da ayette geçen “güzel cedel”i ifade eder.¹⁸² Buna göre bilhassa amaçları açısından bakıldığında cedel-i mahmûd ile münâzara ilminin örtüştüğü söylenebilir.

¹⁷⁶ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 19.

¹⁷⁷ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 4; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 3; Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, s. 5.

¹⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 203.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Îzâh li-kavâinî'l-ıstılâh*, s. 101-103.

¹⁸⁰ Eser isimlerinde rastlanan birlikte kullanımlara dair örnekler için bkz. Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 529.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 19; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 22; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 580.

¹⁸² Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 23.

Cedelin bir sanat olarak, genel tartışma metodu olarak ve fıkıh usulüyle bağlantılı bir ilim olarak çeşitli bağlamlarda kullanıldığını ifade etmiştik. Fıkıh usulü bağlamındaki usûlî cedel ele alındığında, bu noktada münâzara ile cedel arasında *umum-husus min-vech* söz konusu olmaktadır. Zira münâzara ancak, mecliste hazır bulunan iki denk kişinin, üzerinde ihtilaf edilen mesele hakkında konuşması durumunda olabilir. Cedel de aynı şekilde olabilir. Ancak cedelde, tartışmaya açılan konuda kişinin, kendisine muhalefet etmesini umduğu veya gerçekte muhalefet eden birisi ile farazi olarak tartışma ortaya koyması da mümkündür. Bunun haricinde fıkıh usulü bağlamında ele aldığımız usûlî cedel yalnızca fıkıh usulüne has bir tartışma ilmi iken münâzara hem fıkıh usulüne hem de diğer ilimlere uygulanabilen bir tartışma ilmidir. Zira münâzara tartışmacıların ihtilafli herhangi bir meselede uymaları gereken kaideler ve ilkeler bütünüdür.¹⁸³ Dolayısıyla cedel ile münâzara hazır bulunan gerçek iki kişi arasında yapılabilmesi ve fıkıh usulüne uygulanabilmesi yönüyle birleşmekteyken, cedel gerçek veya farazi kişilerle farazi tartışmalar için de kullanılması yönüyle münâzaradan; münâzara ise diğer tüm ilimlere uygulanabilmesi yönüyle usûlî cedelden ayrılmaktadır.

Yine bilhassa Amîdî metoduna göre yazılan cedel eserlerinde, hangi delillerle istidlal edilebileceği ve istidlal vecihlerinden bahsedilir. Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara eserlerinde ise istidlal edilen delillerin ne olduğundan bahsedilmeksizin bir delilin bir davayı ispatlayabilmesi için delil ile medlul arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğinden ve tartışmanın sürecinden bahsedilir. Buna göre âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilminin, bir nebze övülen cedelin delillerden soyutlanmış hali olarak görülmesi mümkün görünmektedir. Bu açıdan bu iki ilme dair eserlerin üslup ve yapı olarak da birbirinden farklılık arz ettikleri söylenebilir.

1.3.3. Hilâf/Hilâfiyât ile Cedel Münasebeti

1.3.3.1. Hilâf ve Hilâfiyâtın Tarifi

Sözlükte “karşı gelmek”, “zıtlaşmak” gibi anlamlara gelen hilâf kelimesi,¹⁸⁴ terim olarak oldukça geniş bir yelpazede kullanılagelmiştir. İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren aynı kökten türeyen “ihtilaf” kelimesi ile birlikte yer yer aynı anlamda kullanılsa da genel tavır, ihtilafın görüş ayrılığına düşmek anlamında, hilâfin ise birbirine zıt iki görüşten

¹⁸³ Fulûsî, el-Cedel ‘inde’l-usûliyyîn, s. 158.

¹⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, IX, 90.

birini benimseme ve karşı tarafa tavır alma anlamında kullanılması olmuştur.¹⁸⁵ Yine benzer bir kavram olarak karşılaştığımız hilâfiyât da hilâf ile kimi açılardan benzer manalarda kullanılmıştır. Aslında birbirinden farklı olduğu için cedel ile müstakil başlıklar altında mukayese edilmesi gereken hilâf ve hilâfiyât ilimlerini tek başlık altında ele almamızın sebebi, bunların üçünün aynı anda birbiriyle kıyas edilmesinin pratik açıdan daha faydalı olacağını düşünmemizdir.

Bir ilim olarak ilm-i hilâf, tarihi süreç içerisinde çeşitli ilimlerle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Terim olarak “*Kesin deliller ileri sürerek şer’î hüccetlerin nasıl ortaya konulacağı, şüphelerin ve delilleri çürütecek mahiyetteki eleştirilerin nasıl def edileceğinin kendisiyle bilindiği ilim*”¹⁸⁶, “*İcmâlî ve tafsîlî delillerden yapılan ve her birini bir grup ulemanın benimsediği ihtilafî istinbât yollarını inceleyen ve bunları ibrâm ve nakz açısından araştıran ilim*”¹⁸⁷ gibi tarifler yapılmıştır.

Çoğu zaman hilâf ile birlikte değerlendirilen hilâfiyât hakkında ise İbn Haldûn “*Edille-i şeriyeden istinbât edilen fıkhıtır ve anlayış ve bakış açılarındaki farklılıklardan dolayı müçtehitler arasında bu konuda pek çok ihtilaf bulunmaktadır*”¹⁸⁸ şeklinde açıklama yapmış, buna ilaveten hilâfiyât ilminde uzmanlaşan fakih ile müçtehit arasında fark bulunduğuna işaret etmiştir. Buna göre müçtehitte olduğu gibi hilâfiyât âliminin de kendisiyle hüküm istinbâtı yapılan kuralları bilmesi gerekmektedir. Ancak müçtehit, bu kuralları delillerden hüküm çıkarmak için bilmeli iken hilâfiyât âlimi istinbât edilen bu hükümleri savunmak için bilmelidir.¹⁸⁹

Burada üzerinde durulması gereken mesele, hilâf ve hilâfiyât ayrımıdır. Yapılan kimi tariflerden yola çıkılarak hilâf ve hilâfiyât ile kastedilen mananın aynı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hilâfiyât terimi daha ziyade mezhepler arası ihtilafları bilme

¹⁸⁵ Hilâf ile ihtilaf arasındaki farklılara değinen Kefevî, bu farkları şu şekilde sıralamıştır:

- a) İhtilaf amaç tek, yöntem ise farklıdır. Hilâfta ise her ikisi de farklıdır.
- b) İhtilaf delile dayanır. Hilâf ise delile dayanmaz.
- c) İhtilaf rahmet eseridir. Hilâf bidat eseridir.
- d) Hâkim hilâfa göre hüküm verse ve bu hüküm bir üst mahkemeye taşınsa, bu hükmün feshi mümkündür. İhtilafa göre hüküm verildiğinde ise bunun feshi mümkün değildir. Zira hilâf, hakkında ictihadın caiz olmadığı bir alanda gerçekleşen ve Kitap, sünnet ve icmaya aykırı olan şeydir (Kefevî, Eyüb b. Musa, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş ve Muhammed Mısırî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ty, s. 60-61).

¹⁸⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 721.

¹⁸⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-se’âde*, I, 283.

¹⁸⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 202.

¹⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 203.

ve mukayeseli hukuk anlamında kullanılmaktadır. Bu yönüyle genel anlamda bir bütün içinde mezhep görüşlerini ve ulema arasındaki ihtilafları bilmek anlamında kullanıldığında ilm-i hilâf tabiri ile hilâfiyât kastedilmektedir. Ancak görüşlerini savunmak ve hasmı susturmak için cedel yönteminin kullanıldığı hilâf ilmi daha teknik bir kullanımdır ve bu kullanımı itibariyle hilâfiyâttan ayrılmakta, cedel ile birleşmektedir.¹⁹⁰

Dolayısıyla hilâfın kullanım alanı oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Teknik anlamdan uzak, basit kullanımı itibariyle mezhep görüşlerini bilme ve mukayese etme anlamında kullanılabilirdiği gibi cedel yöntemiyle hasmı susturmak, bu yöntemle kendi mezhep görüşünü savunmak ve hasmın görüşünü çürütmek amacıyla mezhepler arası ihtilafların gerekçelerini bilme anlamında teknik bir kullanıma da sahiptir.¹⁹¹ Öte yandan hilâf kelimesi basit kullanımıyla her türlü ihtilâfi ifade eder bir bağlamda da kullanılabilmiştir. Saçaklızâde'nin, fukahânın tasarrufta bulunduğu cedele hilâf adının verileceğine dair açıklamaları¹⁹² dikkate alındığında ise, teknik anlamıyla bir ilim olan hilâfın dar kullanımıyla genelde tüm dini ilimlere, özelde fıkıh usulüne uygulanan cedel ile aynı anlama geldiği ve dolayısıyla bunun usul-i fıkıh ile yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir. Zira teknik anlamdaki ilm-i hilâfın amacı; hüccet, burhân ve deliller getirerek mezhep imamlarının görüşlerini teyit etmek, onların içtihat ve istinbât ederken dayandıkları kuralları ve usulü açıklamak, mezhebe yönelik şüpheleri def etmek ve bu itirazları hasma yöneltmektir.¹⁹³

Hilâfa benzer bir kullanımı olan hilâfiyâtın ise fıkıhın furuu ile ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldun'un hilâfiyâtla ilgili olarak "*Hilâfiyât, edille-i şeriyyeden istinbat edilen fıkıhtır ve anlayış ve bakış açılarındaki farklılıklardan dolayı müçtehitler arasında bu konuda pek çok ihtilaf bulunmaktadır*"¹⁹⁴ şeklindeki beyanı ve Saçaklızâde'nin hilâfiyât ile kastedilen şeyin, fikhî meseleler üzerinde varit olan tartışmalar olduğuna yönelik ifadeleri¹⁹⁵ bunu destekler niteliktedir. Dolayısıyla hilâfiyât, fikhî meseleler

¹⁹⁰ Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 528.

¹⁹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 721; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 283.

¹⁹² Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir, *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail, Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988, s. 143.

¹⁹³ Zühaylî, Muhammed, *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Harameyn*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992, s. 185.

¹⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 202.

¹⁹⁵ Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, s. 143.

üzerinde cereyan eden tartışmaların, daha genel bir ifadeyle fikhî ihtilafların ele alındığı bir ilmi ifade etmektedir.

Hilâf ilminin kurucusu olarak Debûsî'nin (430/1039) ismi zikredilir.¹⁹⁶ Ancak ona nispet edilen hilâf ilmi ile ne kastedildiği, ona hilâf ilminin kurucusu olma vasfının ne açıdan verildiği net değildir. Zira hilâfın hem geniş ve basit kullanımını hem de dar ve teknik kullanımını esas alındığında bu kuruculuk nispetinin gerekçesi netleşmemektedir. Çünkü gerek müctehidlerin görüş ayrılıklarına dair eserler, gerek mezhepler arası ihtilaflar ve mezhep savunularına dair eserler Debûsî'den önce telif edilmiş ve şöhret kazanmış durumdaydı. Örneğin Ebû Yusuf'un (182/798) *er-Red alâ Siyeri'l-Evzaî*'si ve Tahâvî'nin (321/933) *İhtilâfu'l-ulemâ*'sı gibi fukahânın ihtilaflarına dair eserler, Debûsî'nin döneminden çok önceleri telif edilmişti. Yine Kudûrî'nin (428/1037) mezhep müdafaasına dair 405/1014 yılında telifine başladığı *et-Tecrîd*'inin de Debûsî'nin eserlerinden önce kaleme alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ebû Ali et-Taberî'nin (350/961) *el-Muharrer* adlı eserinin teknik anlamdaki hilâfa dair eserlerden olduğu da göz önüne alındığında Debûsî'nin ilk olarak İbn Hallikân tarafından ifade edilmeye başlayan bu "hilâf ilminin kurucusu" vasfına hangi açıdan layık görüldüğü net olarak anlaşılammaktadır. Ancak onun *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserinde fıkıh bablarını değil de doğrudan ihtilaf eden müctehitleri esas alarak bir sınıflandırma yapılmıştır. Ortaya koyduğu bu yeni sistem sebebiyle ona hilâf ilminin kurucusu vasfı verilmiş olabileceği söylenebilir.¹⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkî'nin ifadeleri de ona kuruculuk vasfının verilmiş sebebinin bundan kaynaklandığını sezdirmektedir.¹⁹⁸ Bununla birlikte Debûsî'nin cedeli bir yöntem olarak uyguladığı müsellemdir. Hatta ikinci bölümde inkıtâ sebepleri arasında zikredeceğimiz, tartışma esnasında gülme vb. hareketlerin cedel meclisine aykırı hareketler olduğuna dair ifadelerin Debûsî tarafından da benimsendiği görülür. Nitekim o, münazarada bulunduğu kişiyi her ilzam ettiğinde hasmının gülümsemesi üzerine şöyle bir beyit söylediği aktarılır: "*Ne oluyor da onu bir delille her ilzam edişimde bana gülerek*

¹⁹⁶ İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, III, 48; Taşköprîzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 284.

¹⁹⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 8-9.

¹⁹⁸ İzmirli'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "İhtilafî meselelerin alakalı olduğu, farklı ve aynı görüşte olan fakihlerin kabul ettiği usul ile ihtilafî meseleleri zikretmek, en önce Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından tertip edilmiştir." Bkz. İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 22.

ve kahkaha atarak karşılık veriyor! Şayet kişinin gülmesi fıkhından kaynaklansaydı, çöldeki ayı/çakal ne kadar da fakih olurdu!.”¹⁹⁹

Fıkhî meseleler üzerinde varit olan tartışmaları ifade eden kullanımıyla hilâfiyâtın tarihsel süreçte bir yöntem ve içerik değişimine uğradığı gözlemlenmektedir. Hicri iki ve üçüncü asırlarda telif edilen ve fakihlerin ihtilaflarını toplamanın amaçlandığı eserler (Mervezî'nin *İhtilâfu'l-ulema'sı* vb.) ile herhangi bir mezhep savunusu amacı güdülmeksizin ihtilafların mukayese edildiği eserler (Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'sı* vb.) ve reddiye literatürü (Ebû Yusuf'un *er-Red alâ Siyeri'l-Evza'î'si* vb.), hilâfiyâtın ilk nüvelerini oluşturmaktadır ki bu döneme Özen'in tespitlerine göre hilâfiyâtın ihtilaf ve reddiyeler dönemi adı verilebilir.²⁰⁰ Mezheplerin teşekkülünü takip eden dönemlerde hilâfiyât daha farklı bir yapıya doğru evrilmeye başlamış ve mezheplerin/mezhep imamlarının görüşlerinin karşılaştırıldığı ya da savunulduğu bir yapıya kavuşmuştur. Bu karşılaştırmalar kimi zaman mezhep içi görüş farklılıklarını konu edinirken daha ziyade iki farklı mezhebin mukayeseesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Örneğin Debusî'nin *Te'sîsü'n-nazar'ı* ve Kudûrî'nin *et-Takrîb'i* mezhep içi ihtilaflara yer veren eserlerdendir. Yine Şîrâzî'nin *en-Nüket'i* ve Kudûrî'nin *et-Tecrîd'i* gibi eserler de mezhepler arası ihtilafları ele almaktadır. Bu iki eser gibi yalnızca iki mezhep arasındaki ihtilafı meselelerin mukayese edildiği eserler yanında ihtilafı konular yanında ittifak edilen konuların işlendiği İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid'i* gibi eserler de hilâfiyât kapsamına dâhil edilebilir.

1.3.3.2. Hilâf/Hilâfiyât ile Cedelin Mukayeseesi

Hilâfa dair yapılan tariflerden ilki bizzat cedel için de yapılmıştır.²⁰¹ Öyle ki hilâf ve cedel arasında tam bir münasebet vardır ve genellikle bu iki ilim birlikte tedvin edilmiştir.²⁰² Bu durum, hilâf ve cedel ilimlerinin birbiriyle olan iç içeliğini göstermesi açısından önemlidir. İki ilim arasındaki bu yakın ilişkiyi göstermesi açısından “*İlm-i hilâfın ilkeleri cedel ilminden alınmıştır. Ancak cedel madde, hilâf ise suret konumundadır*”²⁰³

¹⁹⁹ "ما لي إذا أزمته حجة...قابلي بالضحك والقهقهة!!! إن كان ضحك المرء من فقهه... فالذب في الصحراء ما أفقهه." İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 48.

²⁰⁰ Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII, 533.

²⁰¹ Beydâvî, *Mevdûâtü'l-ulûm*, s. 97.

²⁰² İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 26.

²⁰³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 283.

yönündeki açıklamalar önem arz eder. Bu ifade hilâfın, fukahânın tasarrufta bulunduğu cedel olduğu yönündeki tanımla birlikte düşünüldüğünde, burada zikredilen cedelin tüm ilimlere uygulanabilen ve tartışmanın kurallarından bahseden genel tartışma metodu olan övülen cedel olduğu ve bu haliyle ilm-i hilâfın maddesini (kurallarını ve temel yapısını) oluşturduğu söylenebilir. Bu kural ve temel yapı üzerinde fukahânın tasarrufta bulunarak uygulamaları neticesinde ortaya çıkan yeni yapıya/surete ise hilâf adı verilmektedir. Hilâfa dair eserlere bakıldığında meydana çıkan bu yeni suretin de teorik bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Benzer bir kullanım olan hilâfiyât ise hilâftan ve cedelden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Abdülmecid Türkî'ye göre, hilâfiyâtı hilâf ve cedelden ayıran ana unsur, söz konusu tartışmaların fikhin hangi alanında cereyan ettiği'dir. Buradan yola çıkarak o, cedel ile hilâfiyât arasındaki ilişkiye değinerek "*Hilâfiyât fûru-i fıkıh ile ilgiliyken cedel usul-i fıkıh ile ilgilidir*"²⁰⁴ demiştir.

Cedel ile hilâf arasındaki iç içeliğin, bu iki kelimenin farklı anlam ve kapsamlarda kullanılmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Buna göre cedel, geniş kullanımıyla tüm ilimlere uygulanabilen genel bir tartışma metodunu ifade ederken dar ve teknik anlamıyla, bu yöntemin genelde tüm İslami ilimlere, özelde ise fıkıh usulüne nasıl uygulanacağını gösteren teorik bir ilmi ifade eder. Hilâf da geniş kullanımı itibariyle genel olarak tüm görüş ayrılıklarını ifade eden bir kapsamda kullanılmaktayken dar ve teknik anlamdaki ilm-i hilâf, dar anlamdaki cedel ile aynı manada kullanılmıştır. Hilâfiyât ise fûru-i fıkıh ile ilgilidir ve ihtilafları gerek savunu amacıyla gerekse bu amacı gütmeksizin ele alan bir ilimdir.

1.3.4. Usul-i Fıkıh ile Cedel Münasebeti

Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken bir nokta da, cedelin fıkıh usulü ile olan ilişkisidir. Özellikle fıkıh ve usulüne uyarlanan müstakil cedel eserlerinin içerikleri, fıkıh usulü kitaplarında yer alan "istidlâlât" ve "i'tirâzât" bahisleriyle uyum göstermektedir. Dolayısıyla kimi müellifler cedeli fıkıh usulünün içinde bir bölüm olarak kabul etmişler, kimi müellifler ise bunların birbirlerinden ayrı birer ilim olduğunu ileri sürerek cedele dair müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Bu noktada cedel-fıkıh usulü ilişkisini göstermesi açısından Muhiddin İbnü'l-Cevzî'nin (656/1258) ifadeleri önemlidir. Zira o kendisinden

²⁰⁴ Bâcî, *el-Minhâc* (neşredenın mukaddimesi), s. 8.

“nazar”a dair bir muhtasar yazması talebine cevaben kaleme aldığını ifade ettiği *el-Îzâh* adlı eserinde; fakihın görevinin delillerin hakikatlerine vakıf olmaya çalışmak olduğunu ve bunun da usul-i fıkıh ile mümkün olacağını söylemiş ve usul-i fıkıhın iki yönünün olduğunu vurgulamıştır. Bunlardan birincisi delillerin ispatı, ikincisi ise bu delillerle nasıl istidlalde bulunulacağıdır ki bu da cedel ilminin konusudur. Dolayısıyla o, telif ettiği bu eserin, zikrettiği örnekler ve sistematik açıdan bir yönüyle usul-i fıkıh, bir yönüyle cedel ve bir yönüyle de tarîka eseri olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁵ Onun bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere fıkıh usulünün görevi delilleri ortaya koymak iken cedelin görevi bu ortaya koyulan deliller ile hangi açılardan istidlal edilebileceğini ve bu itirazların nasıl def edilebileceğini öğretmektir. Bundan dolayıdır ki pek çok fıkıh usulü eseri, aynı zamanda bir uygulamalı cedel eseri de kabul edilebilmektedir. Örneğin Şîrâzî’nin cedele dair müstakil eserleri olmakla birlikte, onun fıkıh usulüne dair olan *Şerhu’l-Lüma’* adlı eserini tahkik eden Abdülmecid Türkî, bu eserin de cedel yöntemine göre telif edildiğini söylemiştir. Zira bu bakışa göre “nazar” metodunun fıkıh usulüne uygulanmış haline cedel adı verilmektedir.²⁰⁶

Fıkıhla ve usulüyle bu denli iç içe olan ve genellikle bu yönü üzerine eserler yazılan cedel, Amîdî metodunun baskın hale gelmesi neticesinde hicri yedinci asırdan itibaren mahiyeti itibariyle kimi değişimlere uğramış ve daha ziyade fıkıh usulü özelinde ele alınan cedel artık tüm dini ilimlere uygulanabilir bir hüviyete büründürülmüştür. Bununla birlikte yine de örneklendirmelerde fıkıhtan çokça faydalanılmış, bu da genel hüviyetteki cedelin de fıkıh usulüyle bağlantılı bir ilim olarak algılanmasına, hatta Tûfî’de olduğu gibi cedelin özel bir fıkıh usulü olduğu fikrinin ileri sürülmesine sebep olmuştur.²⁰⁷ Bu duruma dikkat çeken Sadruşşerîa da cedel ve hilâf ilimlerinde her ne kadar fıkıhın mesailine ulaştıran kaideler yer alsa da bu ilimlerin asıl amacının fıkhi neticeler elde etmek değil, hasmı susturmak ve ilzam etmek olduğunu söylemiştir. Onun bu ifadelerini destekleyen Taftazânî de cedel ve hilâfın aslında doğrudan fıkıh ile ilgisi olmadığını ancak bu ilme ait eserlerde fıkıh meselelerine çokça yer verilip fıkıh meselelerinin bunların nüktelerine bina edilmesi sebebiyle fıkıh ile hilâf ve cedel arasında doğrudan bir ilişki olduğunu

²⁰⁵ İbnü’l-Cevzî, *el-Îzâh li-kavânini’l-ıstılâh*, s. 101-103.

²⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’* (neşredenin mukaddimesi), I, 59.

²⁰⁷ Tûfî, *Alemü’l-cezel*, s. 4.

zannedildiğini söylemiştir. Zira ona göre cedelin fıkha nispeti ile diğer ilimlere nispeti eşit düzeydedir.²⁰⁸

Genel olarak tüm dini ilimlerde kullanılabilecek olan tartışma metoduna dair pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin telifinde genel kabule mazhar olan, Amîdî ekolü olmuştur. Bu eserlerde genel olarak tüm ilimlerde uygulanabilecek tartışma kavaidi bulunmaktadır. Örneğin Amîdî ekolüne göre telif ettiği *el-Fusûl* adlı eserinde Neseî, bir görüşü savunan kişinin tutunabileceği deliller arasında şunlara yer verir: *Telâzüm, tenâfî, deverân, kıyas, ta'diyetü'l-'adem, nakz, nakz-ı mechûl, nakz-ı müfred, temessük bi'n-nas.*²⁰⁹ Her ne kadar eserde verilen örneklerde fıkıh meseleleri kullanılmış olsa da, bu metotta yalnızca şer'î delillere dayalı istidlallerle sınırlı kalınmamış, *telâzüm*²¹⁰ ve *tenâfî*²¹¹ gibi çeşitli aklî istidlallere de yer verilerek genel kapsamlı bir tartışma usulünden bahsedilmiştir.

Bu şekilde fikhî mesâil içermesine rağmen tüm şer'î ilimlerde geçerli olan tartışma kurallarını ve adabını ele alan cedel ilmi; hilâf, münâzara, nazar gibi benzer terimlerle net bir ayrıma gitmesi daha geç dönemlerde olmuştur. Cedel, özellikle daha sonraki yüzyıllarda fıkıhtan tamamen soyutlanarak ve yapısında bazı değişikliklere tabi tutularak âdâbü'l-bahs ve münâzara gibi adlarla varlığını devam ettirmiş, ancak yine “cedel” adıyla müstakil bir ilim olarak da varlığını sürdürmüştür. Cedelin bu hale evrilmesinde, bilhassa cedelin Müslüman âlimler tarafından Aristo mantığındaki olumsuz manalar çağrıştıran haliyle ele alınması etkili olmuştur, denilebilir. Zira bu yeni gelişen literatürde cedel yerilmiş ve onun hakikati ortaya koyma gayesi taşımayan, yalnızca bir görüşü savunmaya veya çürütmeye yarayan bir ilim olduğu vurgulanmıştır.²¹² Yine Sokrates ve Platon'un diyalektiği hakikati arama ilmi olarak görmelerinin de cedelin bu dönüşümünde tesiri olduğu söylenebilir.²¹³ Özellikle geç dönem Osmanlı uleması tüm bu terimler üzerinde önemli farklar bulunduğu dikkat çekmişler ve bunların birbirine benzerlikleri olsa da

²⁰⁸ Taftazânî, Sadettin Mesud, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I, 35-36.

²⁰⁹ Neseî, Burhâneddin Muhammed, *el-Fusûl fi ilmi'l-cedel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, nr. 403.

²¹⁰ Telâzüm, bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesi anlamına gelmektedir. Örneğin “Bir şey her ne zaman insan ise, o canlıdır” ifadesinde o şeyin insan olduğu hükmü aynı zamanda o şeyin canlı da olmasını gerektirmektedir. Adem Güney, “Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin (905/1500) Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi”, s. 153.

²¹¹ Tenâfî; siyah-beyaz ve varlık-yokluk gibi iki zıt şeyin bir zamanda bir şeyde birleşmesi anlamına gelir. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 67.

²¹² Hasanpaşazâde, Alâ Risâleti Gelenbevî, s. 4.

²¹³ Hüseyin Atay, “Kur'an'a Göre Münâzara Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, cilt: 17, s. 261.

farklı ilimler olduğunu ifade etmişlerdir. Mesela cedelin, nazar ilminin bir alt dalı iken hilâf ilminin dayanağını teşkil eden nitelikte bir ilim olduğu yönündeki beyanlar bu benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektedir.²¹⁴

1.3.5. Cedelin Benzer İlimlerle Kıyaslanmasına Dair Genel Değerlendirme

Yukarıda açıklamalarına ve kıyaslamalarına yer verdiğimiz ilimler arasında mantık ilmini bir yana bırakacak olursak cedelin; münâzara, nazar, âdâbü'l-bahs, hilâf ve hilâfiyât ilimleriyle bir anlam ve kapsam karmaşası içinde olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce bu anlam ve kapsam karmaşasının en önemli sebebi, bu ilimlerin tariflerine yer verilirken, geniş anlamın mı yoksa dar anlamın mı esas alındığının belirtilmemesidir.

Kanaatimizce bu terimler içerisinde en geniş kapsama sahip olanı “nazar”dır. Nazar, genel manada bir konu üzerinde salt olarak “ tarafların düşünmesini/tartışmasını” ifade eder. Tartışmanın amacına, alanına ve kaidelerine dair ek kayıtlar düşüldüğünde, bu durumda münâzara, cedel, âdâbü'l-bahs ve hilâf gibi ilimlerin tarifleri oluşmaya başlamaktadır. Bu açıdan “nazar”ın, bir çatı kavram olduğunu söyleyebiliriz.

Derinlemesine düşünme ve tefekkür etme işleminin doğruya ulaşmak amacıyla iki kişi arasında gerçekleşmesi durumunda münâzara işlemi yapılmış olmaktadır. Münâzaranın ayırt edici vasfı da onun “doğruya ulaşmak amacıyla” yapılmış olmasıdır. Münâzara ilmi de bu tartışmanın doğru bir şekilde nasıl ilerleyeceğini ve tarafların rollerini incelemektedir. Tartışmanın kural ve kaidelerinin yanında adabına dair esaslara da yer verilmesi dolayısıyla buna âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara da denilmiştir. Ayrıca bu ilmin, kısmen cedelin delillerden soyutlanmış hali olduğu da söylenebilir.

Cedelin de geniş ve dar kullanımlarının olduğu söylenebilir. Geniş anlamıyla cedel, tarafların kendi görüşlerinin doğruluğunu, hasmın görüşünün yanlışlığını ortaya koymak için bir konu üzerinde tartışmalarıdır. Bu tartışma işleminin nasıl yapılacağını teorik olarak inceleyen ilim de geniş anlamıyla cedel ilmidir. Hatta Cüveynî'nin kullandığı şekliyle cedel, daha geniş bir kapsama sahip olarak münâzara ilmi ile aynı anlamda da ele alınabilmiştir. Dar kullanımında cedel ise, bu tartışma yönteminin genelde tüm İslami ilimlere, özelde ise fıkıh usulüne uygulanmış halini ifade eder. Dolayısıyla cedel de

²¹⁴ Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âde*, I, 281; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 580; Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 529.

“nazar”ın kapsamında yer almakta, Cüveynî’nin kullanımı hariç tutulduğunda, geniş kullanımıyla amacı açısından münâzaradan ayrılmakta; dar kullanımıyla ise konusu açısından münâzaradan ayrılmaktadır.²¹⁵ Bununla birlikte Şîrâzî’nin, “nazar”ın bir konu üzerinde düşünme anlamını ön plana çıkararak cedel meclislerini de “nazar meclisleri” olarak isimlendirdiğini zikretmesi ve bu isimlendirmeyi cedel meclislerinde yapılan işlemin de bir konu üzerinde tefekkür etme ve tartışma şeklinde gerçekleştirmesine bağlaması,²¹⁶ cedel ile nazar arasındaki iç içeliği göstermesi açısından önemlidir.

Hilâf terimi hilâfiyâtтан ayrı olarak, her ne kadar özeld fıkıh ve usulüyle ilgili olsa da genelde tüm İslami ilimlerle ilişkili olarak da kullanılabilmiştir. Bu anlamda kullanıldığında hilâf, tüm İslami ilimlerdeki tartışma metotlarını konu edinen bir hüviyettir ki bu yönüyle cedelin dar anlamlı kullanımıyla benzeşmektedir. Ebû Ali et-Taberî’nin (350/961) *el-Muharrer fi’n-nazar* adlı eserinin *el-Muharrer fi’l-hilâf* şeklinde de aktarıldığı görülür²¹⁷ ve Şîrâzî bu eserin konusunun mücerret hilâf olduğunu aktarır.²¹⁸ Bu durum hilâfın yalnızca fıkıhla bağlantılı olmayan geniş kapsamlı bir kullanımı olduğuna da işaret eder niteliktedir ki bu yönüyle hilâfın, münâzara ve cedel ilimleriyle ilişkili bir kullanımının olduğu söylenebilir. Ayrıca İsfehânî’nin hilâf ilmindeki küllî kaidelerden bahsederken zikretmiş olduğu konuların, tüm İslami ilimlere uygulanabilen dar kullanımıyla cedele dair eserler ile aynı nitelikte olması da bunu destekler. Zira o, hilâf ilmindeki küllî kaideleri şu şekilde sıralamaktadır: *Naslar, et-temessük bi’l-âsâr, kıyas, telâzüm, tenâfi, deverân, delil-i sâlim, istishâb-ı hâl, ferdin daha genel olana ilhâk edilmesi, ihbâr, elfâz bahisleri, icmâ ve tercihler*.²¹⁹

Dar ve teknik kullanımı itibariyle hilâf ilminin dar anlamıyla cedel ile aynı bağlamda kullanıldığı söylenebilir. Zira hilâf, geniş kullanımlı cedelin fukahâ tarafından tasarrufta bulunmuş halini ifade eder ve belli başlı konusu, amacı ve yöntemi vardır. Özeld fıkıh usulü, genelde tüm İslami ilimlerdeki tartışma metodunu konu edinen eserlerin sonunda

²¹⁵ Dar anlamlı cedel ile münâzara arasındaki *umum husus min vech* durumu şu şekilde ifade edilebilir: Cedel ve münâzara mecliste hazır bulunan gerçek iki kişi arasında yapılması ve genelde tüm İslami ilimlere, özeld fıkıh usulüne de uygulanabilmesi açısından birleşmektedir. Ancak cedel farazi kişiler arasında farazi tartışmalar için de kullanılabilir olmasıyla münâzaradan ayrılmakta; münâzara da dinî/gayri dinî tüm ilimlere uygulanabilmesi yönüyle cedelden ayrılmaktadır.

²¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, I, 153.

²¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1612.

²¹⁸ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *Tabakâtü’l-fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru’r-Râidî’l-Arabî, 1970, s. 115.

²¹⁹ İsfehânî, *el-Kavaidü’l-Külliyeye*, 79-113.

yer alan *fi'l-hilâf ve'l-cedel* ifadesinin, hem buradaki cedelin İslam bilginleri tarafından pek de olumlu yaklaşılmayan mantıktaki cedelden farklı olduğunu ihsas ettirdiği hem de bu iki kelimenin benzer anlamlarda olduğunu çağrıştırdığı söylenebilir. Kanaatimizce buradan yola çıkılarak; İslami ilimlere uygulanan cedelin/hilâfın, kısmen münâzara anlamında olduğu söylenebilir. Mezmûm olan cedel, İslam bilginlerince yerilmiş, mahmûd olan cedel ise kabul edilmiştir. Cedel ve münâzarayı birbirinden ayıran temel etkenin tartışmadaki amaç olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, övülen cedelin münâzara dan amaç açısından bir farkı kalmamaktadır. Dolayısıyla hilâf ve cedel, bir nevi münâzaranın İslami ilimlere tatbik edilmiş halidir.

Hilâf kelimesi sözlük anlamıyla kullanıldığında ise her türlü görüş ayrılıklarını ifade eder bir mahiyete bürünür. Bu durumda kapsamına tarafların savunu amacı taşıdığı ve taşımadığı her türlü ihtilaflar girebilmektedir ki burada hilâf ve hilâfiyât arasındaki ilişki söz konusu olur. Yerinde zikredildiği üzere hilâfiyât, fıkhi meseleler üzerinde varit olan tartışmaları ifade etmektedir ve bu ilim doğrudan fûru-i fıkıh ile ilgilidir. Bununla birlikte hilâfiyât, tarihsel süreçte yöntem değişimine uğramıştır. Hicri ilk üç yüzyılda daha ziyade reddiye ve ihtilâfların derlenmesi üzerine olan hilâfiyât literatürü, ilerleyen dönemlerde mezhep içi ihtilafları konu edinen örnekleri bulunmakla birlikte çoğunlukla iki mezhep arası görüşlerin mukayesesini ve savunusunu konu edinmiştir.

Burada zikrettiğimiz hususları şu şekilde maddeleştirebiliriz:

- a) Nazar tüm bireysel ve karşılıklı düşünme/tartışma faaliyetlerini kapsayan bir çatı kavramdır.
- b) Münâzara, hakkı ortaya çıkarmak için tarafların bir konu üzerinde tartışmasıdır.
- c) Yerilen (mezmûm) cedelde yalnızca tartışmadan galip çıkmak amaçlanırken övülen (mahmûd) cedel münâzara ile aynı amacı taşımaktadır. İslam bilginleri övülen cedeli kabul ettiklerinden, cede le fıkha uygulanan münâzara da denilebilir.
- d) Cedelin geniş kullanımı ve dar kullanımı vardır. Geniş kullanımı tüm ilimlere uygulanan bir tartışma metodunu ifade ederken dar kullanımı genelde tüm İslami ilimlere öz elde ise fıkıh usulüne uygulanan bir tartışma metodunu ifade eder.
- e) Hilâf, basit anlamıyla her türlü görüş ayrılığını ifade etse de teknik kullanımıyla, fukahâ tarafından tasarrufta bulunulan cedeldir. Hilâf ilmi, dar anlamlı cedel ile

aynı anlamda kullanılmış olup teorik bir yapısı vardır. Buna göre hilâf, cedelin usul-i fıkha tatbik edilmiş halidir.

- f) Hilâfiyât fûru-i fıkıhla ilgilidir ve savunu amacı olsun ya da olmasın mezheplerin ya da fakihlerin görüşlerinin mukayesesini konu edinir.

1.4. Cedel, Hilâf, Hilâfiyât ve Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Literatürü

Cedelin diğer benzer ilimlerle olan ilişkisine ve mukayesesine değindikten sonra, bu ilimlerin her birinin önemli eserlerine yer vermek faydalı olacaktır. Ancak literatürün tespitinde kanaatimizce birkaç hususa dikkat edilmelidir. Tespitlerimize göre cedel ve hilâf ilimleri teknik müstakil birer ilimdir. Bu ilimlerde konu edinilen yöntemin pratiğe aktarıldığı; usule ve fûrua uygulandığı eserler ise farklı bir ilim dalına aittir. Dolayısıyla cedel literatüründe konu edinilen teorik tartışma yönteminin bir usul-i fıkıh kitabında uygulanması, söz konusu usul eserini cedel literatürü kapsamına sokmamalıdır. Örneğin Şîrâzî'nin *el-Mûlahhas* ve *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserleri dikkate alındığında; *el-Mûlahhas* usul-i fıkha cedel yönteminin nasıl uygulanacağını gösteren, pratikten örneklere de yer veren teorik bir eserdir ve cedel literatürü arasında zikredilmelidir. *Şerhu'l-Lüma'* ise fıkıh usulü konularını ele alan, ancak konular üzerindeki tartışmaları cedel yöntemini kullanarak işleyen bir eserdir. Kanaatimize göre bu durum *Şerhu'l-Lüma'* ve benzeri eserleri usul literatüründen çıkarıp cedel literatürüne dâhil etmemizi gerektirmemelidir. Aynı durum fûru eserleri için de geçerli olup bir eserde fûru meseleleri üzerinde cedel yöntemiyle tartışılması o eserin cedel eseri olarak değerlendirilmesine yol açmamalıdır. Bu tür eserlerin isimlendirilmesinde “hilâf” tabirine yer verilmesi ise hilâf kelimesinin basit anlamı nazara alındığında sorun arz etmemektedir.

1.4.1. Cedel/Hilâf Literatürü

Biz bu başlık altında ilk olarak tüm dini ilimlere uygulanabilen kullanımıyla cedel literatürünü ele alıp sonrasında usul-i fıkha uygulanan cedel eserlerini zikredeceğiz. Bu bağlamda fukahânın tasarrufta bulunduğu cedel olan “hilâf ilmîne” ait literatürün de “fıkıh usulüne uygulanan cedel” literatürüne ayırdığımız başlık altında zikredilmesi de uygun olacaktır.

1.4.1.1. Tüm Dînî İlimlere Uygulanabilen Cedel Literatürü

Tüm dini ilimlerde uygulanabilecek bir tartışma metodu olan cedel alanında erken dönemlerden itibaren telifât hareketlerine başlanmış ve ana metinler üzerine pek çok şerh çalışmaları yapılmıştır. Bu alanın önde gelen temel metinlerini, şerhlerine yer vermeksizin, şu şekilde zikredebiliriz:

- İbnü'l-Kâs Ahmed b. Ebî Ahmed (335/946), *Edebü'l-cedel*²²⁰
- Ebû Ali Hasan b. Kâsım et-Taberî (350/961), *el-Muharrer fi'n-nazar*²²¹
- Hasan b. Ahmed ed-Dârekî (375/985), *el-Medhal fi'l-cedel*²²²
- Abdülaziz b. Osman en-Nesefî (533/1138), *el-Münkız mine'z-zelel fi mesâilil-cedel*²²³
- Rükneddin Muhammed b. Muhammed el-Amîdî (615/1218), *el-İrşâd*,²²⁴ *en-Nefâis*²²⁵
- Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî (631/1234), *Ğâyetü'l-emel fi ilmi'l-cedel*²²⁶
- Esîrüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (663/1264), *Tehzîbü'n-nüket*,²²⁷ *el-Kavâdihu'l-cedeliyye*²²⁸
- Mahmud b. Ubeydullah el-Merâgî (681/1281), *el-Hulâsa*²²⁹
- Sirâceddin Mahmud b. Ebû Bekir el-Urmevî (682/1283), *er-Resâil fi ilmi'l-cedel*²³⁰

²²⁰ Eser günümüze ulaşmamış olmakla birlikte bu esere atıflar yapılmıştır. Atıflar için bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, I, 196, II, 28.

²²¹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 115; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1612.

²²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1643.

²²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 3377.

²²⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5406.

²²⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5405. Ayrıca Amîdî'nin bu iki eserinin yazmaları için bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 496.

²²⁶ Âmidî, Seyfeddin Ali, *Ğâyetü'l-emel fi ilmi'l-cedel*, nşr. Abdulvahid Cühdânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.

²²⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2304.

²²⁸ Eser Şerîfe el-Hûşânî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Bkz. Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *el-Kavâdihu'l-cedeliyye*, nşr. Şerîfe bt. Ali el-Hûşânî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

²²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 720.

²³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 902.

- Burhâneddin Muhammed b. Muhammed en-Neseî (687/1289), *el-Fûsûl fi'l-cedel* (*el-Mukaddimetü'l-burhâniyye*),²³¹ *Menşe'ü'n-nazar*²³²
- Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (702/1303), *Aynü'n-nazar fi' ilmi'l-cedel*²³³

1.4.1.2. Fıkıh Usulüne Uygulanan Cedel/Hilâf Literatürü

Geniş anlamli cedelin fıkıh usulüne uygulanışını ele alan anlamıyla cedele dair önde gelen eserler arasında şu eserler zikredilebilir:

- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü'l-cedel*²³⁴
- Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (418/1027), *Edebü'l-cedel*²³⁵
- Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081), *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*²³⁶
- Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (476/1083), *el-Me'üne fi'l-cedel*,²³⁷ *el-Mülahas fi'l-cedel*²³⁸
- İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (478/1085), *el-Kâfiye fi'l-cedel*²³⁹
- Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (505/1111), *el-Müntehal fi'l-cedel*²⁴⁰

²³¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 1203; Ayasofya, nr. 2468; Laleli, 739; vd. Ayrıca bu eser tahkikli olarak makale formatında neşredilmiştir. Bkz. Necmettin Pehlivan, Hadi Ceylan, “Âdâbü'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddin en-Neseî'nin el-Fusûl'ü”, AUİFD, 2015, cilt: 56, sayı: 2, s. 1-75. Ayrıca eserin müellif tarafından yapılan şerhi de tahkikli olarak neşredilmiştir. Bkz. Burhâneddin en-Neseî, *Şerhu'l-Fusûl fi' ilmi'l-cedel*, nşr. Şerife el-Hûşânî, Riyad: en-Neşru'l-İlmî ve'l-Metâbî, 1433.

²³² Eser Şükrü Özen tarafından neşredilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeü'n-Nazar”, *Makâlât*, 1999, sayı: 2, 171-198.

²³³ Brockelmann, *GAL*, I, 538.

²³⁴ Eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak Mâtürîdî'ye bu isimle atfedilen ve usule dair olduğu ifade edilen bir eser bulunmaktadır (Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, s. 472). Bu eserin cedelin fıkıh usulüne tatbikini ele alan bir eser olması muhtemeldir.

²³⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 45.

²³⁶ Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ty

²³⁷ Eserin Abdülmecid et-Türkî ve Ali el-Umeyrîni tarafından yapılmış iki ayrı tahkikli neşri bulunmaktadır. Bkz. Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Me'üne fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrîni, Kuveyt: Cem'iyyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Me'üne fi'l-cedel*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1989.

²³⁸ Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî, “el-Mülahas fi'l-cedel fi usûli'l-fıkh” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986).

²³⁹ Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979

²⁴⁰ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müntehal fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrîni, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

- Ebü'l-Vefâ Abdullah b. Abdurrahman İbn Akîl (513/1119), *Kitabü'l-cedel alâ tarîkati'l-fukahâ*²⁴¹
- Muhammed b. Muhammed el-Berevî (567/1172), *el-Mukterah fi'l-mustalah*²⁴²
- Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (606/1210), *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*,²⁴³ *el-Cedel*²⁴⁴
- Cemâleddin Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib (646/1248), *Münteha'l-vusûl (sûl) ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*²⁴⁵
- Muhiddin Yusuf İbnü'l-Cevzî (656/1258), *el-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*²⁴⁶
- Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî (716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*²⁴⁷

1.4.2. Hilâfiyât Literatürü

Hilâfiyâtın tarihi gelişim sürecinden bahsederken ifade ettiğimiz üzere hilâfiyâtın hicri ilk üç asırdaki seyri genellikle reddiyeler ve ulemanın ihtilaflarının toplanması, derlenmesi ve mukayese edilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Sonraki dönemlerde ise mezhep içi ya da mezhepler arası görüş ayrılıkları farklı şekillerde çoğunlukla savunu amacı güdülerek, bazen de bu amaç güdülmeksizin bir araya getirilmiştir. Hilâfiyât eserleri zamanla amaç açısından farklılaştığı gibi metot olarak da birbirinden farklılaşmıştır. Yalnızca ihtilaflı meseleleri madde madde zikretmekle yetinen eserler bir kenara bırakılırsa, hilâfiyât eserlerinde genelde iki metot izlenmiştir. Birinci metotta öncelikle usul kuralları ve külli kaideler zikredilip sonrasında bunlara dayandırılan furu meseleler ele alınır. Diğer bir metotta ise önce ihtilaflar zikredilir ve sonrasında bu

²⁴¹ İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali, *Kitâbü'l-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ*, Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty

²⁴² Berevî, Muhammed b. Muhammed eş-Şâfiî, *el-Mukterah fi'l-mustalah*, nşr. Şerife bt. Ali el-Hûşânî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

²⁴³ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*, nşr. Ahmed Hicâzî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.

²⁴⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519.

²⁴⁵ İbnü'l-Hâcib, Cemâleddin, *Münteha'l-vusûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

²⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, Muhiddin Yusuf el-Hanbelî, *el-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*, nşr. Mahmud b. Muhammed ed-Değîm, Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1995.

²⁴⁷ Tûfî, Necmeddin Süleyman, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, nşr. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.

ihtilafların aklî ve naklî dayanakları zikredilerek konular ele alınır.²⁴⁸ Biz burada eserlerin amaç ve metotlarına dair bir ayırım yapmaksızın önde gelen hilâfiyât eserlerini kronolojik olarak zikredeceğiz.²⁴⁹

- Muhammed b. Nasr el-Mervezî (294/906), *İhtilâfu'l-ulemâ*²⁵⁰
- Muhamed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *İhtilâfu'l-fukahâ*²⁵¹
- Muhammed b. İbrahim b. Münzir (318/930), *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-eşrâf*²⁵²
- Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (321/933), *İhtilâfu'l-ulemâ*²⁵³
- İbnü'l-Kassâr Ali b. Ömer el-Bağdâdî (397/1007), *'Uyûnü'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*²⁵⁴
- Kadı Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî (422/1031), *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf*²⁵⁵
- Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (428/1037), *et-Tecrîd*²⁵⁶
- Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî (430/1040), *Te'sîsü'n-nazar*²⁵⁷
- Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (458/1066), *el-Hilâfiyyât*²⁵⁸
- Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ (458/1066), *et-Ta'lîkatü'l-kebîra fî mesâili'l-hilâf*²⁵⁹

²⁴⁸ Yunus Apaydın, "Sıbt İbni'l-Cevzî'nin İsarü'l-insaf Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Kayseri, 1990, s. 135.

²⁴⁹ Hilâfiyât alanındaki eserler ve bunlar hakkında kısa açıklamalar için bkz. Halis Demir, "Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 2, s. 127-144. Hilâfiyâta ilm-i ihtilâf adını verenler de olmuştur (bkz. Young, Walter Edward, *The Dialectical Forge Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, Cham: Springer, 2007, s. 69-73). Ancak kanaatimizce ihtilaf terimi mezhep savunusu amacıyla telif edilen eserleri ifade etmesi açısından zayıf kalacağı için bu eserlerin tümü için hilâfiyât teriminin kullanılması daha isabetlidir.

²⁵⁰ Mervezî, Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-ulemâ*, nşr. Subhi Sâmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

²⁵¹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.

²⁵² İbn Münzir, Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-eşrâf*, nşr. Ebû Hammâd Sağîr, BAE: Mektebetü Mekkati's-Sekâfiyye, 2004.

²⁵³ Eserin aslı günümüze ulaşmamıştır. Ancak Cessâs'ın bu eser üzerine yapmış olduğu ihtisar çalışmasının tahkikli neşri yapılmıştır. Bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

²⁵⁴ İbnü'l-Kassâr, Ali b. Ömer, *'Uyûnü'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*, nşr. Abdülhamid b. Sa'd, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006.

²⁵⁵ Bağdâdî, Kadı Abdülvehhâb, *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf*, nşr. Habib b. Tahir, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

²⁵⁶ Kudûrî, Ahmed b. Muhammed, *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Ahmed Sirac-Ali Cuma, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.

²⁵⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ty.

²⁵⁸ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Hilâfiyyât*, nşr. Meşhur b. Hasan, Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1994.

²⁵⁹ Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed, *et-Ta'lîkatü'l-kebîra fî mesâili'l-hilâf*, nşr. Nureddin Talib, Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2010.

- Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (476/1083), *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefi fihâ beyne's-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe*,²⁶⁰ *Nüketü'l-mesâil el-mahzûf minhu uyûnü'd-delâil*²⁶¹
- İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (478/1085), *ed-Dürratü'l-mudiyye fîmâ veka'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye*²⁶²
- Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî (484/1091), *Kitâbu'l-muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*²⁶³
- Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî (489/1095), *el-İstulâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*²⁶⁴
- Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâsî (507/1113), *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*²⁶⁵
- Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî (510/1116), *el-İntisâr fi'l-mesâili'l-kibâr*²⁶⁶
- Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1144), *Ruûsü'l-mesâil*²⁶⁷
- Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî (552/1157), *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fikh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*²⁶⁸
- İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (595/1199), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*²⁶⁹

²⁶⁰ Zekeriyya Abdürrezzak el-Misrî, “en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef beyne's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe li Ebî İshâk eş-Şîrâzî: Tahkîku ve dirâsetü kısmi'l-muâmelât” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1405); Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefi fihâ beyne's-Şâfiyyi'l-Muttalibiyyi'l-Hâşimiyi'l-Kuraşî ve beyne Ebî Hanîfe*, nşr. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

²⁶¹ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *Nüketü'l-mesâil el-mahzûf minhu 'uyûnü'd-delâil (el-İbâdât)*, nşr. Yasin b. Nâsır el-Hatîb, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

²⁶² Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *ed-Dürratü'l-mudiyye fîmâ veka'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: Mektebetü İmami'l-Harameyn, 1986.

²⁶³ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 464.

²⁶⁴ Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer, *el-İstulâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Nâil b. Nâfi, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.

²⁶⁵ Şâsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-ulemâ*, nşr. Yasin Ahmed İbrahim, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

²⁶⁶ Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz, *el-İntisâr fi'l-mesâili'l-kibâr*, nşr. Süleyman b. Abdullah, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.

²⁶⁷ Zemahşerî, Cârullah Mahmud, *Ruûsü'l-mesâil*, nşr. Abdullah Nezir, Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987.

²⁶⁸ Üsmendî, Alaeddin Muhammed, *Tarîkatü'l-hilâf fi'l-fikh beyne'l-eimmeti'l-eslâf*, nşr. Muhammed Zekî, Kahire: Dâru't-Türas, 1990.

²⁶⁹ Eserin pek çok defa tahkikli ve tahkiksiz neşri yapılmıştır.

- Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *et-Tahkîk fî mesâili'l-hilâf*²⁷⁰
- Sıbt İbnü'l-Cevzî (654/1256), *Îsâru'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*²⁷¹
- Burhâneddin Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (687/1289), *el-Manzûme fî'l-hilâf*²⁷²

1.4.3. Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara Literatürü

Gerek dini gerekse din dışı konularda tartışmanın yöntemini, kurallarını ve adabını gösteren münâzara veya daha genel olarak âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara alanında yazılan pek çok eser bulunmaktadır. İlk olarak Şemseddin es-Semerkindî (702/1303) ile sistemleşen bu literatür, ulemanın ilgisine mazhar olmuş ve konuya dair irili ufaklı pek çok eser kaleme alınmış; bunlar üzerine ihtisar, şerh, haşiye, ta'lika çalışmaları yapılmıştır. Konuya dair en meşhur eserlere örnek olarak şunları zikredebiliriz:²⁷³

- Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (702/1303), *Âdâbü's-Semerkindî*²⁷⁴
- Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (756/1355), *Âdâbü'l-bahs*²⁷⁵
- Seyyid Şerif Cürânî (816/1413), *Risâle fî âdâbi'l-bahs*²⁷⁶
- Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde (968/1560), *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*²⁷⁷
- Muhyiddin Muhammed el-Birgivî (981/1573), *Risâle fî âdâbi'l-münâzara*²⁷⁸

²⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *et-Tahkîk fî mesâili'l-hilâf* (Zehebî'nin *Tenkîhu't-Tahkîk*'i ile birlikte), nşr. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Haleb: Dâru'l-Va'yi'l-Arabî, ty.

²⁷¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Îsâru'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, nşr. Nâsır el-Alî, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1987.

²⁷² Eserin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Brockelmann, *GAL*, I, 479.

²⁷³ Eser bilgileri için bkz. Adem Güney, "Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin (905/1500) Şerhu Âdâbi's-Semerkindî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi", s. 19-25.

²⁷⁴ Şirvânî'nin bu eser üzerine yazmış olduğu şerhin tahkik ve tahlilini yapan Adem Güney'in tezinde bu eserin metni altı çizilerek şerhten ayırt edilmiştir.

²⁷⁵ Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Metnü âdâbi'l-bahs* (*Mecmû'ü'l-mütûni'l-kebîr* içinde), Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958, s. 544.

²⁷⁶ Çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 459, vr. 34a-b; Bayezid Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5923, vr. 1b-3a.

²⁷⁷ Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara* (*Mecmû'ü'l-mütûni'l-kebîr* içinde), Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958, s. 54-551; Abdurrahim Güzel, "Taşköprülüzade'nin "Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara" İsmli Risalesi (Tanıtım-Tercüme-Tahkik)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 7, s. 203-214.

²⁷⁸ Çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4808, vr. 60a-b; Bayezid Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5901/1, vr. 1.

- Şah Hüseyin Efendi el-Antâkî (1130/1718), *Âdâb-ı Hüseyiniyye*²⁷⁹
- Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde (940/1534), *Risâle fî âdâbi'l-bahs*²⁸⁰
- Muhammed b. Ebû Bekir Saçaklızâde (1150/1737), *Takrîru'l-kavânîn min ilmi'l-münâzara*,²⁸¹ *Risâletü'l-velediyye*²⁸²
- Muhammed el-Kefevî (1168/1754), *Risâle fî âdâbi'l-bahs*²⁸³
- İsmail Gelenbevî (1205/1790), *Âdâb-ı Gelenbevî*²⁸⁴
- Ahmed Hamdi Şirvânî (1307/1890), *İlm-i münâzara*²⁸⁵
- Ahmed Cevdet Paşa (1302/1895), *Âdâb-ı Sedâd*²⁸⁶
- Mehmed Hâlis (1331/1912), *Mizânü'l-ezhân (eserin âdâbü'l-bahse dair son kısmı)*²⁸⁷
- Mustafa Sabri Efendi (1954), *İlmü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*²⁸⁸
- Ali Rıza Ardahânî (?), *Mi'yâru'l-münâzara*²⁸⁹
- Muhammed Cemâleddin el-İstanbûlî (?), *el-Manzûmetü'z-zâhire fî kavânîni'l-münâzara*²⁹⁰
- Muhammed Emin eş-Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*²⁹¹

²⁷⁹ Çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6165, vr. 31; Yazma Bağışlar, nr. 3862/1, vr. 1b-20a.

²⁸⁰ Kayseri Raşid Efendi Ktp. nr. 674, vr. 91b-92a; Burdur İl Halk Ktp. nr. 471-07, vr. 69b-70b.

²⁸¹ Saçaklızade Mehmed, *Takrîru kavânîn fi'l-âdâb*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289. Ayrıca eser yüksek lisans tezi olarak tahkik ve tahlil edilmiştir. Bkz. Yusuf Türker, Saçaklı-Zâde'nin Takrîrî'l-kavânîn el-mütedâvile fî ilmi'l-münâzara Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi Ve Konuları Bakımından İncelenmesi (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005).

²⁸² Eserin Abdülvehhab Amidi'nin şerhi ile birlikte tahkikli neşri yapılmıştır. Bkz. Abdülvehhab b. Hüseyin Amidi, *Şerhu Abdülvehhab b. el-Hüseyin el-Âmidî ale'r-Risâleti'l-velediyye*, nşr. Abdülhamid Haşim, Amman: Darü'n-Nur, 2014.

²⁸³ Çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Örneğin bkz. Bayezid Devlet Ktp. Bayezid, nr. 5948/1, vr. 3; Veliyyüddin Efendi, nr. 3193, vr. 170b-172a.

²⁸⁴ Eser Hasanpaşazâde şerhiyle birlikte basılmıştır. Bkz. Hasanpaşazade Ali, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1284. Ayrıca Talha Alp tarafından Türkçeye açıklamalar eklenerek tercüme edilmiştir. Bkz. İsmail Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, trc: Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

²⁸⁵ Eser hicri 1293 yılında İstanbul'da basılmıştır.

²⁸⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ilmi'l-âdâb*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294.

²⁸⁷ Mehmed Hâlis, *Mizânü'l-ezhân*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324.

²⁸⁸ Mustafa Sabri Efendi, *İlmü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1912.

²⁸⁹ Eser hicri 1327 yılında İstanbul'da basılmıştır.

²⁹⁰ Eser müellifin kendi şerhiyle birlikte basılmıştır. Bkz. Muhammed Cemâleddin el-İstanbûlî, *Şerhu'l-Manzûmetü'z-zâhire fî kavânîni'l-münâzara*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322.

²⁹¹ Şinkîfî, Muhammed Emin, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, nşr. Suud b. Abdülaziz, Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, ty.

1.5. Cedelin İşleyişi

Bir konu üzerinde iki tarafın karşılıklı olarak tartıştığı ve her birinin kendi görüşünün doğruluğunu ve hasmının görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya çalıştığı cedelin, bu işlevini yerine getirebilmesi ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için bazı unsurları barındırması gerekmektedir. Zira cedelde gelişmiş güzel bir tartışmadan ziyade tarafların rollerinin belirlendiği, belli kurallar çerçevesinde devam eden, tartışmanın nereye kadar devam edip nerede sonlanması gerektiğinin belirlendiği bir düzen bulunmaktadır.

Bu noktada cedelde kullanılan soru türleri ile cedelin tarafları ve bunların görevleri, cedelin işleyişi açısından önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Cedelin bu unsurları yanında cedelin gerek daha verimli işlemesine yarayan gerekse ahlâkî yönüne işaret eden kuralların da cedelin işleyişi başlığı altında ele alınması uygun olacaktır.

Biz bu kısımda cedelin işleyişini ele alırken cedelin dini ilimlerden soyutlanmış, tüm ilimlere ve konulara uygulanabilen, bahs ve münâzara adabı eserlerinde yer alan şeklini esas alacağız. Cedelin fıkıh ilminde ne şekilde işlediğine dair bilgilere ise Şîrâzî'nin cedeli fıkha ve usulüne ne şekilde tatbik ettiğini ele aldığımız bir sonraki bölümde yer vereceğiz. Ancak burada yer vereceğimiz bilgiler, fıkha ve usulüne uygulanan cedele de ışık tutar nitelikte olduğundan büyük önem arz etmektedir.

1.5.1. Cedelde Soru Türleri

Cedel denilen tartışma, tarafların karşılıklı olarak soru ve cevaplarından ibarettir. Türkçede "soru" şeklinde ifade ettiğimiz "suâl" teriminin cedelde özel bir kullanımı bulunmaktadır. Nitekim cedelî soruya dair yapılan; "*Mesulün, sâilin iptal etmeyi amaçladığı önermeyi kabul etmeye davet edilmesidir*"²⁹² ve "*Karşılıklı delil ileri sürmek suretiyle hasmı kendi görüşünden başka bir görüşe nakletmenin kendisiyle amaçlandığı sorudur*"²⁹³ şeklindeki tariflerden anlaşıldığı üzere burada söz konusu olan soru salt bilgi edinme amaçlı bir soru olmayıp, içinde cedelin "hasmı görüşünden vazgeçirme" amacını barındıran bir sorudur.

²⁹² "استدعاء المسؤول تسليم قضية يقصد السائل إبطالها." Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 46.

²⁹³ "هو الذي يقصد به نقل الخصم عن مذهبه بطريق المحاجة." İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 306.

Cedelde kullanılan sorular genel olarak tahyîrî ve takrîrî olmak üzere iki kısımda ele alınır:²⁹⁴

1.5.1.1. Tahyîrî (Seçenekli) Soru

Bu soru türünde sâil, soru sorduğu kişiye iki çelişik seçenek barındıran ve bunlardan birini kabul etmeye sevk eden yapıda bir soru yöneltir ve cevap veren kişi bu iki seçenekten kendisine daha uygun olanı seçer ve kabul eder. Tahyîrî soruya “Erdemli olan mı övülmeye layıktır, yoksa olmayan mı?” şeklindeki soru örnek olarak verilebilir.

1.5.1.2. Takrîrî (Onaylatıcı) Soru

Cedelî tartışmada kullanılabilecek bir diğer soru türü de onaylatıcı tarzdaki sorulardır. Bu soru tarzında soru soran kişi seçenekli sorularda olduğu gibi karşı tarafa iki farklı seçenek sunmaz. Bunun yerine sorusunu, iki çelişik durumu içeren ancak kendi kabul ettiği görüşü karşı tarafa da onaylatacak şekilde tasarlar. Örneğin “Her insanı zengin göreceğine, bazı insanların zengin olmadığını kabul etmen daha uygun değil mi?” şeklindeki soru, bu türün örneği olarak verilebilir.

1.5.2. Cedelde Taraflar ve Tarafların Roller

Cedelin en önemli unsuru, cedel yapan kişilerdir. Karşılıklı olarak belli kuralları ve yöntemleri olan soru ve cevaplar ile cereyan eden cedelde, sürekli olarak taraflardan birisi soru soran (sâil), diğeri de soru sorulan (mes’ûl) konumunda olmaktadır. Bununla birlikte bu ilimde gerek soru sorana gerekse sorulana, buldukları konum itibariyle farklı isimlendirmeler de yapılmıştır.

Soru sorulan kişi, cedelde iddia sahibi olan taraftır. O, bir konu hakkındaki görüşünü ileri sürer ve böylece tartışmanın ilk adımı atılmış olur. Bu yönüyle ona “müddeî” de denilmektedir. İddia ileri sürdüğü ve bunu delillendirmesi gerektiği için “müstedil”, delilinin geçerliliğini ortaya koymak amacıyla ta’lîl yaptığı için “mu’allî” ve yine kendisine yöneltilen sorulara cevap vermesi yönüyle de “mücîb” denilir.²⁹⁵

Soru soran taraf ise, müddeinin ileri sürmüş olduğu iddiaya karşı çıkan ve onun bu iddiasını yanlışlayıp onu başka bir görüşe çekmeye çalışan kişidir. Soru soran kişiye;

²⁹⁴ İbrahim Emiroğlu, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, s. 12.

²⁹⁵ Taşköprizâde, *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, s. 548; Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 38.

iddia sahibine sorular yöneltmesi sebebiyle “sâil” veya müddeinin iddiasına itiraz ettiği için “mu’teriz” denilmektedir.²⁹⁶

Tariflerde ve taksimlerde yapılan tartışmalarda ise taraflara farklı isimlendirmeler yapılmaktadır. Buna göre tarif veya taksimi yapan kişiye “mâni”, bunlara itiraz eden kişiye ise “müstedil” denilmektedir. Zira tarif veya taksimi ileri süren taraf, hasmın itirazını kabul etmemekte ve bu itirazların geçerliliğinin ispatlanmasını istemektedir. Bu yönüyle ona “mâni” denilmektedir. Tarif veya taksime itiraz yönelten taraf ise bu itirazı ile bir nevi iddia ileri sürmüş olmaktadır ve iddiasını ispatlamakla mükellef olacağı için de kendisine “müstedil” denilmektedir.²⁹⁷

Cedelde iddia sahibinin ileri sürdüğü davaya sâil çeşitli itirazlar ve sorular yöneltir, iddia sahibi de bu itiraz ve soruların davasını geçersiz kılmaması için çeşitli yollarla bunları cevaplandırmaya çalışır. Bu tartışmada soru soranın görevi iptal iken cevap verenin görevi ispattır ki cedelde asıl amaç iptal olup cevap verenin ispat vazifesi ikincil olarak hedeflenir. Dolayısıyla tartışmada soru soran taraf aktif, cevaplayan taraf ise göreceli olarak pasif bir pozisyonundadır.²⁹⁸

İddia sahibi olan taraf ilk olarak meşhûrât türü öncüllerle davasını ispat etmeye ve savunmaya çalışır. Sözü bitirdikten sonra sâil, hasmının kabul ettiği türden (müsellemât) öncüllerle onun iddiasını çürütmeye ve yanlışlığını ortaya koymaya çalışır ve tartışma bu şekilde devam eder. Bu tartışmanın neticesinde mu’allil galip gelip sâili susturursa buna “ilzâm” denir. Şayet mu’allil sâilin itirazları karşısında iddiasını ispatlamaktan aciz kalırsa bu duruma da “ifhâm” denir.²⁹⁹

Tarafların soru ve cevaplarını ne zaman ve ne şekilde birbirlerine sunabilecekleri hususunda ise bilginler iki farklı kanaat ortaya koymuşlardır. Bunlardan ilki, Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Kelvezânî, İbn Akîl gibi mütekaddimûn bilginlerinin kanaati olup buna göre mu’teriz ve müstedil arasındaki cedelin bir soru – bir cevap şeklinde cereyan etmesi gerekir. Fahreddin Râzî ve sonrasındaki müteahhir ulema ise mu’terizin mümkün olan

²⁹⁶ Taşköprüzâde, *Manzûmetü âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, s. 548; Şinkîû, *Âdâbü’l-bahs ve’l-münâzara*, II, 38.

²⁹⁷ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 76; İsmail Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, trc: Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 94, 108.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, III, 36.

²⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbü’l-cedel*, s. 14-15; Taşköprüzâde, *Manzûmetü âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, s. 550; Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 56.

tüm soruları sırayla tek seferde karşı tarafa yöneltmesinin ve müstedilin de bunlara aynı şekilde cevap vermesinin mümkün olduğu kanaatindedir.³⁰⁰

Cedelin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için; delillerin davayı ispatlayacak tarzda ortaya koyulması ve itirazların hasmın görüşünü ortadan kaldıracak şekilde yapılması büyük önem arz eder. Bu açıdan “takrîb” ve “tevcîh” terimlerine değinmekte fayda vardır.

Takrîb; delilin davayı gerektirecek biçimde ortaya konulması anlamına gelir ve delilin geçerli kabul edilmesinin şartlarından sayılır. Bir delilin iddiayı kanıtlayabilmesinde, delil ile iddia arasındaki kapsam ilişkisi en önemli etkidir. Buradan yola çıkılarak, bir delilin herhangi bir iddiayı kanıtlayabilir olması için; ya delilden çıkan neticenin iddia ile aynı olması ya iddiaya eşit olması ya da iddiadan her açıdan daha hususi (ehas mutlak) olması gerekir. Şayet netice iddiadan her yönden daha genel (eam mutlak) veya bir yönden daha genel (eam min vech) olursa, bu delil ile söz konusu iddia ispatlanamayacağı için delil geçersiz sayılır.³⁰¹

Tevcîh ise, tarafların sözlerini hasmın görüşüne mukabil olacak ve onu defedecek şekilde serdetmesidir. Örneğin mu'allil “Şu karartı insandır” iddiasını “Çünkü şu karartı konuşuyor. Her konuşan insandır. Öyleyse şu karartı insandır” şeklindeki delil ile desteklese; buna karşılık sâil “Ben bunun beyaz olduğunu kabul etmiyorum” dese, bu

³⁰⁰ Tûfî, *Âlemü'l-cezel*, s. 80, 81.

³⁰¹ Delilin davayı kanıtlayabildiği durumlara şu şekilde örnek verilebilir:

1) *Dava ve neticenin aynı olması*: “Bazı canlılar insandır” iddiası için ileri sürülen “Çünkü bazı canlılar konuşandır. Her konuşan insandır. Öyleyse bazı canlılar insandır” şeklindeki delilin neticesi ile iddia cümlesi aynıdır.

2) *Dava ve neticenin eşit olması*: “Âlem hadistir” iddiası için ileri sürülen “Çünkü Allah'ın dışındaki her şey değişkendir. Her değişken hadistir. Öyleyse Allah'ın dışındaki her şey hadistir” şeklindeki delilin neticesi ile iddia eşittir. Zira Allah'ın dışındaki her şey, âlemi ifade etmektedir.

3) *Neticenin davadan ehas mutlak olması*: “Bu canlıdır” iddiası için ileri sürülen “Çünkü o akıllıdır. Her akıllı insandır. Öyleyse o insandır” şeklindeki delilin neticesi iddiadan her yönden daha hususidir. Zira insan mefhumu canlı mefhumundan ehas mutlaktır.

Davayı kanıtlayamayan delillere örnek olarak da şunlar zikredilebilir:

1) *Neticenin davadan eam mutlak olması*: “Bu insandır” iddiası için ileri sürülen “Çünkü o iradesiyle hareket edendir. Her iradesiyle hareket eden canlıdır. Öyleyse o da canlıdır” şeklindeki delilin neticesi iddiadan her yönden daha geneldir. Zira canlı mefhumu insan mefhumundan eam mutlaktır.

2) *Neticenin davadan eam min vech olması*: “Bu insandır” iddiası için ileri sürülen “Çünkü gözü alandır. Gözü alan her şey beyazdır. Öyleyse o beyazdır” şeklindeki delilin neticesi iddiadan bir yönden daha geneldir. Zira kar gibi beyaz olup insan olmayan şeyler de vardır (Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 18-19; Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 36).

itiraz mu'allilin iddiasına mukabil olmadığından müvecceh kabul edilmez ve bu itiraz geçersiz sayılır.³⁰²

İddia sahibinin ileri sürmüş olduğu dava ve deliller şayet hasmı ikna etmezse, bu durumda taraflar arasında tartışma cereyan etmeye başlar ki bu tartışmada tarafların takınacakları tavırlar men', nakz ve muâraza şeklinde üç başlık altında toplanmıştır. Bu rolleri ilk olarak sâil açısından ele alıp sonrasında mücîbin bunlara ne şekilde cevap verebileceğine değineceğiz.

1.5.2.1. Men'

Engelleme anlamına gelen men',³⁰³ ıstılahta; delilin bir mukaddimesine delil talep etmek anlamında kullanılır ve münâzara ilminde bu yöntem münâkaza ve nakz-ı tafsîlî de denilir.³⁰⁴

Cedelde tarafların men'e dair çeşitli hakları/görevleri vardır. İlk olarak sâilin ne şekilde men' ileri sürebileceğine yer verdikten sonra mu'allilin bu men' karşısında nasıl cevap verebileceğinden bahsetmek uygun olacaktır.

1.5.2.1.1. Sâilin Men' Yöntemleri

Gerekçesiz Men' (Men'-i Mücerred): Delil talebinde bulunurken sâilin herhangi bir gerekçe ileri sürmeksizin yapmış olduğu delil talebine men'-i mücerred adı verilir. Men'-i mücerred yapılırken “Bu mukaddime memnû'dur”, “Bu mukaddime ispata muhtaçtır”, “Bu mukaddime müselleme değildir” gibi ifadeler kullanılır.³⁰⁵

Gerekçeli Men' (Men' me'a's-sened): Şayet sâil yapmış olduğu men'e, bunu destekleyici tarzda bir söz ilave ederse, bu destekleyici sözüne sened adı verilir. Senedin ifade edilmesinde belli lafız kalıpları vardır. Bunların en meşhurları “O niye şöyle olmasın ki?”, “Eğer şu şekilde olsaydı senin dediğin gibi olurdu ancak o şekilde olması memnudur”, “Durum böyle iken nasıl senin dediğin gibi olabilir ki?” ifadeleridir.³⁰⁶ Âlemin durgun olduğu iddiasına karşı olarak “Bunu kabul etmiyorum. O niye değişken olmasın ki?”

³⁰² Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 6; Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 19-20.

³⁰³ Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1287.

³⁰⁴ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 28-29; Şinkîfî, *Âdâbî'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 204.

³⁰⁵ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 20.

³⁰⁶ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 30.

denilmesi; Allah'ın sıfatlarının kadim olmadığı hususunda bunun teaddüd-i kudemayı gerektireceğini ifade eden mukaddimeye yönelik olarak "Eğer sıfatlar Allah'ın zatından bağımsız olsa senin dediğin gibi olurdu ancak onun sıfatlarının zatından bağımsız olduğu baştan memnudur" denilmesi ve örtünmenin farz olmadığını desteklemek için örtünün örf ile sabit olduğunu ifade eden mukaddimeye yönelik olarak "Örtünme hakkında açık ayet varken bu nasıl örfle sabit olur ki?" denilmesi bu sened çeşitlerine örnek olarak zikredilebilir.³⁰⁷

Senedli men' çeşitlerinden ikinci ifade tarzına "hall (açıklama)" da denilmiştir. Bu, aslında birbirine zıt olan ancak ilk bakışta benzer gibi görünen iki hususu muallilin karıştırması durumunda yapılır. Nitekim Allah'ın sıfatlarının kadim olup olmaması meselesine dair verdiğimiz örnekte bu görülmektedir. Muallil burada sıfatların zattan bağımsızlığı meselesini karıştırmış, sâil de "Eğer sıfatlar Allah'ın zatından bağımsız olsa senin dediğin gibi olurdu ancak onun sıfatlarının zatından bağımsız olduğu baştan memnudur" diyerek bu karışıklığa dikkat çekmek suretiyle men'ini ileri sürmüştür.³⁰⁸

Senedin men'i kesin olarak desteklemesi şart değildir; zannî olarak destekleyen bir sened de kullanılabilir. Ancak sâile fayda verebilmesi açısından senedin muhakkak men'e denk veya ondan mutlak olarak hususi olması gerekir. Mutlak veya bir yönüyle men'den daha genel olan bir sened, men'i kesin olarak desteklemeyeceği için sâile fayda vermez ve bunlar muallil tarafından men' edilebilir. Örneğin "Bu karaltı gülen değildir" iddiası için "Çünkü bu insan değildir. Her gülen insandır. Öyleyse bu gülen değildir" şeklinde delil ileri sürse, bu durumda sâil; "Bunun insan olmaması müsellemler değildir, zira o konuşandır" veya "zira o Rûmîdir" dese, birincisi men'e müsâvî, ikincisi de ehas mutlak olacağından sâile fayda verir. "Zira o canlıdır" veya "zira o beyazdır" dese, birincisi eam mutlak, ikincisi de eam min vech olacağından sâile fayda vermez.³⁰⁹

Kıyasın Şekline Yönelik Men': Mantıkî cedelde ileri sürülen deliller mantıkî kıyas formatında olduğundan, kıyasın hangi formu kullanılıyorsa, o formun taşınması gereken özelliklerin tam olmaması durumunda sâil buna da itiraz yöneltebilir. Örneğin kıyasın birinci şekline göre büyük önerme tümel, küçük önerme de olumlu olmalıdır. Şayet

³⁰⁷ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 56-57; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 20-21.

³⁰⁸ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 57.

³⁰⁹ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 58; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 21-22.

muallil büyük önermeyi tümel yapmazsa, sâil buna itiraz ederek delilin büyük önermesini men' eder.³¹⁰

Takrîbi Men' Etme (Men'u't-Takrîb): Şayet muallil delilini davayı gerektirecek biçimde ortaya koymazsa, sâil bu durumda delilin takrîbini men' ederek itirazda bulunabilir. Örneğin muallil “Şu kararlı insandır. Çünkü iradesiyle hareket etmektedir. Her iradesiyle hareket eden canlıdır” şeklinde delil tertib etse, sâil bu delilin takrîbini men' edebilir. Çünkü bu delilin neticesi “Öyleyse şu kararlı da canlıdır” olacaktır. Bu durumda delilin neticesi iddiadan eam mutlak olacaktır ki bu da takribin bulunmadığını gösterir. Nitekim bu neticeye göre o karartının insan dışı bir canlı olması da mümkün olacaktır.³¹¹

Farklı İhtimaller Üzerinden Men': Men'in bu çeşidinde sâil, muallilin ileri sürdüğü delilin mukaddimleri üzerinde durarak; “Eğer muradın şu ise falan mukaddimen memnû'dur, eğer muradın bu ise falan mukaddimen memnû'dur” diyerek men' yöneltebilir. Örneğin muallil “Kaşık kullanmak bidattir. Her bidat kötüdür. Öyleyse kaşık kullanmak kötüdür” dese, sâil buna karşılık “Şayet bidatten kastın din işlerindeki bidatse kaşık kullanmanın bidat olduğunu ifade eden öncülün memnu'dur. Şayet bidatten kastın sonradan icat edilen şeyler ise, her bidatin kötü olduğunu ifade eden büyük öncülün memnû'dur” diyerek men' yöneltebilir.³¹²

1.5.2.1.2. Muallilin Men'e Karşı Görevleri

Men' Edilen Mukaddimeyi Delil ile İspatlama: Muallil, sâilin men' ettiği mukaddimeye müstakil bir delil getirerek bu mukaddimenin geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışır. Örneğin sâil, muallilin ileri sürdüğü “Âlem hadistir. Her hadisin bir muhdisi vardır. Öyleyse âlemin de muhdisi vardır” şeklindeki delilin küçük önermesini men' etse, muallil “Çünkü âlem değişkendir. Her değişken hadistir” şeklinde delil ileri sürerek âlemin hadis olduğunu ifade eden küçük önermeyi ispat edebilir.³¹³

Men'in Senedini İptal Etme: Senedin sâile fayda sağlaması için men'e müsavi veya ondan ehas mutlak olması gerektiğini, bununla birlikte eam mutlak ve eam min vech olan senedlerin de kullanılabilceğini zikretmiştik. Bu durumda muallilin ileri sürülen bu

³¹⁰ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 22.

³¹¹ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 22-23.

³¹² Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 23.

³¹³ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 24; Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s.51.

senedleri iptal etme hakkı doğar. Ancak muallilin yalnızca men'e müsavi olan veya ondan eam mutlak olan senedleri iptal etmesi gerekir. Diğerlerini iptal etmek ona herhangi bir fayda sağlamaz.³¹⁴

Tahrîr-i Murâd Yapma: Tahrîr-i murâd; kişinin, kendi ifadesindeki lafızlardan, açık olmayan mecaz veya kinaye bir manayı kastettiğini söyleyerek yanlış anlaşılmayı gidermesidir.³¹⁵ Örneğin bir cismin insan olduğunu iddia eden ve kıyasında "Her konuşan insandır" şeklinde büyük önerme kullanan muallilin bu mukaddimesine sâil papağanların da konuşan olmasını ileri sürerek men' yöneltse, muallil kendi maksadının tabiatı itibariyle konuşan olduğunu söyleyerek bu men'i defedebilir.³¹⁶

Başka Bir Delile İntikal Etme: Muallil ilk kullandığı delili tamamlamaktan aciz kalmamak şartıyla men' edilen delili bırakıp bir başka delile başvurabilir. Bu sebeple muallil muhakkak ilk delilinin men' edilen kısımlarını ispat etmeli ve daha sonra başka bir delile intikal etmelidir. Aksi halde muallil iddiasını ispatlamaktan aciz kalmış kabul edilir. Ancak ilk delili tamamlamaya muktedir iken sözü uzatmamak ve hasmı tamamıyla susturmak için başka bir delile intikal edebilir.³¹⁷ İntikale örnek olarak Hz. İbrahim'in "Rabbim hayat veren ve öldürendir" sözüne inkârcının "Ben de hayat verir ve öldürürüm" şeklinde cevap vermesi ve bunun üzerine Hz. İbrahim'in onun tartışmadaki samimiyetsizliğine binaen daha açık bir delil olan "Allah güneşi doğudan getiriyor. Öyleyse sen de batıdan getir" deliline intikal etmesi³¹⁸ verilmektedir.³¹⁹

1.5.2.2. Nakz

Yıkma, bozma gibi anlamlara gelen nakz kelimesi,³²⁰ ıstılahta hükmün tehallüfü veya delilin fesadı gerektirmesi sebebiyle delilin çürütülmesi anlamına gelmektedir.³²¹ Sâil muallilin deliline nakz yöneltirken, delilin geçersiz olduğuna dair delil getirmelidir ki bu delile de "şâhid" denilmektedir. Sâilin delilin geçersiz olduğunu iddia etmesi ve buna dair de delil getirmesinden dolayıdır ki nakz durumunda sâil ile muallil rol değiştirmiş ve sâil

³¹⁴ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 24-25; Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s.52.

³¹⁵ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 74.

³¹⁶ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 25.

³¹⁷ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 28

³¹⁸ Bakara, 2/258.

³¹⁹ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 53-54.

³²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 242.

³²¹ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 38.

muallilin, muallil de sâilin yerini almış olmaktadır.³²² Bu durum tarafların nakz rollerine dair kısımda daha net görülecektir.

1.5.2.2.1. Sâilin Nakz Yöntemleri

Hükmün Tehallüf Ettiğini Söyleme: Sâil, muallilin kullanmış olduğu delilin başka bir durumda da cereyan ettiğini ancak buna rağmen hükmün tehallüf ettiğini şahid getirerek nakz yapabilir. Burada cereyan ve tehallüf ifadeleri öne çıkmaktadır. Terim anlam olarak cereyan; delilin belli bir meselede bir hükmü gerektirmesi anlamına gelir. Tehallüf ise, delilin bir hükmü gerektirmesine rağmen ilgili meselede hükmün bulunmamasıdır.³²³

Nakzın bu türünün delil formatında arzı “Bu delil falan maddede de cari olmasına karşın hüküm orada farklıdır. Bu durumda olan her delil batıldır. Öyleyse senin delilin de batıldır” şeklinde olur. Örneğin namazda unutarak konuşmanın namazı bozacağını savunmak için “Kasten yapıldığında ibadeti bozan her şey unutarak yapıldığında da bozar. Kasten konuşmak bir ibadet olan namazı bozmaktadır. Öyleyse unutarak konuşmak da namazı bozar” şeklinde delil ileri süren muallile karşı sâil; “Senin bu delilin bir ibadet olan oruçta unutarak yeme-içme meselesinde de caridir ancak hüküm orada farklıdır (oruç bozulmaz). Buna göre senin delilin yanlıştır”³²⁴ diyerek nakz yapabilir.

Delilin Fesâdı İstilizam Ettiğini Söyleme: Sâil, muallilin delilinin aklen mümkün olmayan devir, teselsül, ictimâ-i nakîzeyn ve irtifâ-i nakîzeyn gibi fasit durumlara yol açtığını söyleyerek onun delilini nakz edebilir. Bu nakzın arz şekli de “Senin delilin fasit bir duruma yol açmaktadır. Böyle olan her delil batıldır. Öyleyse senin delilin de batıldır” biçiminde olur.³²⁵

Bu noktada fesat sebeplerine örnek olarak zikrettiğimiz terimlere kısaca değinmekte fayda olacaktır. Devir; bir şeyin kendisine muhtaç olan şeye muhtaç olmasıdır. Örneğin gündüzün başlaması güneşin doğuşundan sonradır. Güneşin doğuşu gündüzün başlamasına bağlı kabul edilirse burada devir meydana gelir. Teselsül ise sebeplerin sonsuza dek zincirleme dizilmesidir. Örneğin değerli işlere besmeleyle başlamanın güzel olduğu söylendiğinde, bismelenin de değerli bir iş olduğu ve besmeleye de besmeleyle

³²² Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 76.

³²³ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 40.

³²⁴ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 245.

³²⁵ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 68; İbrahim Emiroğlu, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, s. 16.

başlamak gerektiği düşünülebilir. Bu durumun sonsuza kadar devam etmesi teselsüldür. Bir diğer fesat sebebi olan ictimâ-i nakîzeyn, birbirinin zıddı olan iki şeyin birlikte bulunmasını ifade eder. Varlık ve yokluğun, ölüm ve yaşamın aynı anda bulunması durumları buna örnek olarak verilebilir.³²⁶

1.5.2.2. Muallilin Nakza Karşı Görevleri

Nakz itirazında sâil bir iddia ileri sürdüğü ve buna delil getirdiği için artık muallil tartışmada sâil konumuna geçer. Dolayısıyla başta da söylediğimiz gibi sâil rolünü üstlenen muallilin tartışmada men', nakz ve muâraza hakkı bulunur.

Muallilin nakza verebileceği cevaplar dört başlık altında ele alınabilir:

Cereyanı Men' Etme: Muallil, sâilin ileri sürdüğü delilin nakz meselesinde cari olmadığını ileri sürerek men' yöneltebilir. Örneğin gusülde ağız ve burnun yıkanmasının farz olduğunu ifade etmek için müstedil "Ağız ve burnun necasetten temizlenmesi farzdır. Necasetten temizlenmesi gereken her uzvun gusülde yıkanması farzdır" şeklinde delil ileri sürerse, sâil bu durumda söz konusu delilin gözde de cereyan ettiğini, ancak gusülde yıkamanın farzıyeti hükmünün gözde bulunmadığını ileri sürerek nakz yöneltebilir. Bu durumda müstedil, gözün necasetten arındırılması gereken bir uzuv olmadığını yani gözde söz konusu delilin cereyan etmediğini ileri sürerek bu nakza cevap verebilir.³²⁷

Tehallüfü Men' Etme: Muallil, sâilin delilin bulunmasına rağmen hükmün bulunmadığı iddiasını men' ederek sâile men' yöneltebilir. Örneğin bir kitabın yazımına hamdele ile başlamanın vacip olduğunu ileri süren muallil "Çünkü bu değerli bir iştir. Her değerli işe hamdele ile başlamak vaciptir" şeklinde delil ileri sürse, sâil bu delilin Kur'ân-ı Kerîm'den bir ayet okuma meselesinde de geçerli olduğunu, zira bunun da değerli bir iş olduğunu, ancak buna hamdele ile başlamanın vacip olmadığını söyleyerek nakz yöneltebilir. Bu durumda muallil, bir ayet okuma meselesinde hükmün bulunmadığını kabul etmediğini, zira tilavetin başında çekilmesi vacip olan bismelenin zaten hamdı içerdiğini söyleyerek tehallüfü men' edebilir.³²⁸

³²⁶ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 65-67, 78.

³²⁷ Şîrâzî, Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 683; Şînkâtî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 242.

³²⁸ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 79, 84.

İstilizâm-ı Fesâdı Men' Etme: Muallil, delilinin sailin iddia ettiği fesat durumuna yol açtığı iddiasını men' edebilir. Yukarıda zikredilen değerli işlere hamdele ile başlamanın vücubiyeti meselesinde sâil hamdelenin de değerli bir iş olmasından hareketle bunun teselsüle yol açacağını iddia edebilir. Bu durumda sâil, delilinde yer alan “değerli işler” ifadesinden hamd etme işinin istisna edildiğini söyleyerek bunu men' edebilir.³²⁹

Nakza Nakz Yönelme: Muallilin bir diğer hakkı da sâilin yönelttiği nakza nakz ile karşılık vermektir. Örneğin Mezkûr hamdele örneğinde sâilin yöneltmiş olduğu nakza muallil “Senin delilin hadislerle sabit olan, şeriatın sahih gördüğü bir şeyin butlanını gerektiriyor. Her böyle olan delil ise batıldır” diyerek sâilin delilini nakz etmeyi deneyebilir.³³⁰

Nakza Muâraza Yönelme: Sâilin nakz itirazına karşı muallilin son hakkı, nakz deliline karşılık olarak kendi iddiasını destekleyen farklı bir delille muârazada bulunmasıdır. Hamdele örneğinde muallil “Benim delilim hadis-i şerîfe uygundur. Her böyle olan delil sahihtir. Öyleyse benim delilim de sahihtir” diyerek sâile muâraza yapabilir. Ancak burada farklı bir delile yönelme, ilk delili ispattan acziyet sebebiyle olursa bu ifhâm sayılır.³³¹

1.5.2.3. Muâraza

Muâraza; sâilin, muallilin savunduğu ve delil ile ispatlamaya çalıştığı görüşün ya çelişğini/nakîzini ya çelişğine eşit bir hükmü ya da ondan daha hususi bir hükmü ortaya koyan bir delil ileri sürmesi anlamına gelmektedir. Muârazanın geçerli olması için zikredilen delilin, çelişğine eşit ya da ondan daha hususî olması büyük önem taşır. Zira nakîzinden daha genel olması durumunda tam olarak karşı çıkılan hükmün çelişği savunulmuş olmaz.³³² Muârazada da, nakzda olduğu gibi, taraflar yer değiştirmekte; sâil muallil, muallil de sâil konumuna geçmekte ve tartışma bu minvalde devam etmektedir.

³²⁹ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 84; Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 242.

³³⁰ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 84.

³³¹ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 85; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 35; Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 243.

³³² Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 70; Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 244.

1.5.2.3.1. Sâilin Muâraza Yöntemleri

Gerek muâraza gerekse nakz ya delil ile ispatlanmış iddiaya yapılır ya da delil ile ispatlanmış olan öncüllere yapılabilir. Nitekim delil ile ispatlanmayan öncüllere, delil talep etme anlamına gelen men' haricinde itirazlar gasp sayılır.³³³

Muâraza itirazı, muârazanın neye yapıldığı ve ne şekilde yapıldığı dikkate alınarak farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Muâraza, yapıldığı yer açısından; müddeâda/delilde muâraza ve mukaddimedede/illette muâraza şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Yapılış şekli açısından ise; muâraza bi'l-kalb, muâraza bi'l-misl ve muâraza bi'l-gayr şeklinde üç kısımda ele alınmıştır.

Müddeâda ve Mukaddimedede Muâraza

Sâil şayet muallilin ileri sürdüğü iddianın çelişğini ortaya koyan bir delil ileri sürerse buna muâraza fi'l-müddeâ; iddiasını ispatlamak için ileri sürdüğü delilin (şayet ayrıca delille ispatlanmışsa) mukaddimelerinin çelişğini ortaya koyan bir delil ileri sürerse buna da muâraza fi'l-mukaddime adı verilir. Örneğin muallil âlemin hâdis olduğu iddiasını ileri sürse ve “Çünkü o değişkendir. Her değişken hâdistir” şeklinde delil getirirse; sâil şayet doğrudan âlemin hadis olduğu fikrinin çelişğini ortaya koyan bir delil getirirse müddeâda muâraza yapmış olur. Eğer muallil âlemin değişken olduğunu ifade eden küçük önermeyi bir delille ispatlarsa ve sâil de âlemin değişken olması hükmünün çelişğini ortaya koyan bir delil ileri sürerse, bu da mukaddimedede muâraza olur.³³⁴

Kalb, Misil ve Gayr Yoluyla Muâraza

Muârazanın yapılış şekli açısından yapılan bu taksimde en önemli rolü, muâraza delilinin suret ve maddesi oynamaktadır. Delilin sureti ile kastedilen, delilin kıyasın hangi şeklinden yapıldığıdır. Maddesi ile kastedilen ise delilin içeriğidir. Buradan yola çıkılarak; şayet sâilin deliliyle muallilin delili hem madde hem de suret açısından birbirleriyle aynıysa, yani her ikisi de aynı delili kullanıyorsa buna muâraza bi'l-kalb;

³³³ Şinkîfî, Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara, II, 231.

³³⁴ Şinkîfî, Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara, II, 247.

yalnızca suret açısından aynıysa buna muâraza bi'l-misl; hem suret hem madde açısından farklıysa buna da muâraza bi'l-gayr adı verilmiştir.³³⁵

Örneğin muallil boşanan kadınların iddetinin 3 temizlik dönemi olduğunu söylese ve “Nasslarda hükmü geçen her durumun hükmü sabittir. Ayette iddetin 3 kur’ olduğu hükmü geçmektedir. Dolayısıyla iddetin 3 kur’, yani temizlik dönemi olduğu sabittir” şeklinde delil ileri sürse; sâil aynı delili zikrederek “Nasslarda hükmü geçen her durumun hükmü sabittir. Ayette iddetin üç kur’ olduğu hükmü geçmektedir. Dolayısıyla iddetin üç kur’, yani hayız dönemi olduğu sabittir” diyerek muârazada bulunsa, deliller suret ve madde açısından aynı olduğundan, bu, muâraza bi'l-kalb olur.

Muâraza bi'l-misle; muallilin abdestte niyetin gerekli olmadığı iddiasını desteklemek için kıyas-ı istisnâ kullanarak ileri sürdüğü “Şayet hadesten taharet olan abdestte niyet gerekli olsaydı necasetten taharete de gerekli olurdu. Ancak necasetten taharete niyet gerekli değildir. Öyleyse abdestte de gerekli değildir” delili karşısında sâilin de kıyâs-ı istisnâ kullanarak şu cevabı vermesi örnek verilebilir: “Şayet hadesten taharet necasetten taharet gibi olsaydı, yalnızca hadesin meydana geldiği yeri yıkamak gerekirdi. Ancak hadesten taharete yalnızca hadesin meydana geldiği yer yıkanmaz. Öyleyse abdest ile necasetten taharet bir değildir.”³³⁶

Hem madde hem de suret açısından farklı delillerin kullanıldığı muâraza bi'l-gayra ise; Ru’yetullahın mümkün olmadığı iddiasını muallilin kıyâs-ı iktirânî kullanarak “Ru’yet ayette nefy olunmuştur. Her bu durumda olan şey mümkün değildir” deliliyle savunması ve sâilin de itirazını kıyâs-ı istisnâ formundaki “Ru’yetullah mümkün olmasa ayette nefy olunmazdı. Hâlbuki nefy olunmuştur. Öyleyse ru’yet mümkündür” delili ile yöneltmesi örnek olarak verilebilir.³³⁷

1.5.2.3.2. Muallilin Muârazaya Karşı Görevleri

Muârazada bulunan bir sâil, muallil ile rolleri değiştirmiş olacağından, muâraza karşısında muallilin görevleri, buraya kadar saymış olduğumuz sâile ait tüm itiraz yöntemlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla kendisine muârazada bulunulan bir muallil; ya

³³⁵ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 71.

³³⁶ Şinkîfî, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 251.

³³⁷ Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 39-40.

sâilin delilinin delillendirilmeyen mukaddimelerine men' yöneltir ya sâilin delilini nakz ile iptal etmeye çalışır ya da kendi iddiasını başka bir delille ispat ederek sâile muârazada bulunur. Muârazaya muâraza ile karşılık vermenin fayda sağlamayacağını savunanlar olsa da genel kabule göre bu caiz ve makbuldür.³³⁸

1.5.3. Tariflerde Cedel ve Tarafların Rollerini

Tartışma esnasında tarafların rollerine dair buraya kadar bahsettiğimiz kısım, hükümler ve önermelerde cereyan eden cedel ile ilgiliydi. Cedele konu olan bir diğer alan ise tariflerdir. Tarifler üzerindeki tartışmalardaki tarafların rolleri, tariflerin yapısı itibariyle diğer konulardaki tartışmalardaki rollere nispetle daha sınırlıdır. Tarifler bir hüküm bildirmeyip yalnızca zihinlerde varlıkların tasavvurunu sağladıkları için doğrudan bir iddia taşımazlar. Dolayısıyla tarifi yapan kişi iddia sahibi olarak kabul edilmez; aksine tarife itiraz eden taraf yapmış olduğu itirazı ile bir iddiada bulunmuş sayılır. Bu sebeptendir ki tariflerde taraflar isimlendirilirken tarifi eleştiren kişiye müstedil, tarifi yapan kişiye mâni' denir.³³⁹

Tariflere yönelik olarak müstedilin genel olarak üç türlü itiraz hakkı olduğu belirtilmiştir. Bunlar; tarifi muarrafa denk olmadığını iddia etmek, tarifi muarraftan daha açık olmadığını iddia etmek ve tarifi fesâdı istilzam ettiğini iddia etmektir.³⁴⁰ Bu itiraz yöntemleri ve bunlara mâni'in verebileceği cevaplar şu şekildedir:

1.5.3.1. Tarifi Muarrafa Denk Olmadığı İddiası

Yapılan bir tarifi sahih olabilmesi için, tarif ile tarif edilen şeyin kaplam olarak birbirine denk olması gerekir. Bu durum tarifi efrâdını câmi' ağıyârını mâni' olması şeklinde ifade edilir. Tarifi bu vasıfta olmadığı yönünde bir itiraz gelmesi durumunda ise mâni', eleştiriye konu olan noktayı tahrîru'l-murâd ile açıklığa kavuşturarak şu dört yoldan biriyle tarifi savunabilir:³⁴¹

³³⁸ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 88-89; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 43; Şinkîti, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, II, 254.

³³⁹ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 94.

³⁴⁰ Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâli ve'l-münâzara*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1993, s. 385-386.

³⁴¹ Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 387-388.

Muarrafa Açıklık Getirme: “Dâbbe; her dört ayak üzerinde yürüyen hayvandır” şeklindeki tarife, bunun yeryüzünde dolaşan ancak dört ayaklı olmayan canlıları kapsamaması sebebiyle efrâdını câmi’ olmadığı söylenerek itiraz edilebilir. Bu durumda mâni’, yapmış olduğu tarifte dâbbe lafzını lügavî değil örfî kullanımı esas alarak tarif ettiğini söyleyerek cevap verebilir. Zira örfî kullanımda dâbbe yalnızca dört ayaklı kara hayvanları için kullanılmaktadır.

Tarîfin Kısımlarına Açıklık Getirme: “Canlı; her üreyen, hisseden ve düşünen cisimdir” şeklindeki tarifte yer alan “düşünen” kelimesi üzerinde durularak, bu tarîfin insan dışı varlıkları kapsamadığı yönünde eleştiri getirilebilir. Buna karşılık olarak mâni’, “düşünen” ifadesi ile insani düşüncenin değil, zihinsel hareketliliğin kastedildiğini söyleyerek tarîfinin eleştirilen kısmına cevap verebilir.

Tarîfin Hangi Ekole Göre Yapıldığına Açıklık Getirme: “Abdest, temiz bir suyla niyet edilerek yapılan özel bir temizliktir” şeklindeki tarife, bu tarîfin niyetsiz alınan abdesti kapsamadığı gerekçesiyle itiraz yöneltse, mâni’in bu tarîfini İmam Şâfiî’nin mezhebini esas alarak yaptığını söylemek suretiyle itirazı def etme hakkı vardır.

Tarîfin Türüne Açıklık Getirme: Tarîfin muarrafa denk olması, tüm tarif çeşitlerinde şart değildir. Örneğin bir kelimenin eş anlamlısı ile tarif edilmesi anlamında kullanılan tarif-i lafzîde böyle bir şart bulunmamaktadır. Dolayısıyla mâni’, yapmış olduğu tarifte bu şartın bulunmadığını söyleyerek de itiraza cevap verebilir.

1.5.3.2. Tarîfin Muarraftan Daha Açık Olmadığı İddiası

Tarîfin bir işlevi olabilmesi için tarif edilen şeyden daha açık olması gerekmektedir. Bu şartı taşımaması sebebiyle eleştirilen tariflerde, mâni’ açıklık ve kapalılığın kişiden kişiye değişen bir yapıda olduğunu söyleyerek bu itirazı men’ etme hakkına sahiptir.³⁴²

1.5.3.3. Tarîfin Fesâdı İstilizâm Ettiği İddiası

Devir, teselsül vb. fesat sebeplerini barındıran tarifler fasit kabul edilir. Örneğin “ilim, ma’lumun inkişafıdır” şeklinde bir tarif devre yol açtığı için kabul edilmez. Şayet müstedil bir tarîfin fesada yol açtığını iddia ederek karşı çıkarsa, bu durumda mâni’, şayet

³⁴² Meydânî, Davâbitu’l-ma’rife, s. 389.

öyleyse, tarifinde yer alan devrin fesada yol açan devir olmadığını, meselâ devr-i ma'î³⁴³ olduğunu söyleyerek cevap verebilir.³⁴⁴

1.5.4. Taksimlerde Cedel ve Tarafların Roller

Cedelin çokça cereyan ettiği bir diğer alan da taksimlerdir. Bir şeyin parçalarına ayrılmasını ifade eden taksim, genel olarak iki manada kullanılır. Bunlardan birincisi, küllî ifadelerin cüziyyatına bölünmesidir ve ilimlerde yapılan taksimlerde genellikle kastedilen bu anlamdır. Örneğin “kelime”nin isim, fiil ve harf şeklinde taksim edilmesi böyledir. İkinci kısım ise bütünü parçalarına bölünmesidir. Kazıyye-i hamliyyelerin mevzu ve mahmul olmak üzere iki kısma ayrılması buna örnektir. Yapılan taksimlerde; taksime tabi tutulan şeye “maksim”, taksim sonucu ortaya çıkan parçalara maksime nispetle “kısım” ve kısımlara nispetle de “kasîm” adı verilir.³⁴⁵

Küllîlerin cüz'iyâtına taksimi kendi içerisinde genel olarak aklî ve istikrâî olmak üzere iki kısımda ele alınmış ve bunların da her birinin hakiki ve itibari taksim şeklinde iki kısma ayrıldığı kabul edilmiştir. Aklî taksim; sayıların tek ve çift şeklinde taksiminde olduğu gibi, aklın sadece kısımları düşünmek suretiyle maksimin bunlardan ibaret olduğuna hükmettiği taksimdir ve genellikle kısımlar birbirinin olumlu ve olumsuz formatında olur. Kelimenin isim, fiil ve harf şeklinde taksiminde olduğu gibi taksim şayet araştırmaya bağlı olarak yapıldıysa buna istikrâî taksim denilmiştir. Yapılan taksimde şayet kısımların gerek aklen gerek de vakıada farklı açılardan birleşmesi mümkün değilse buna hakîkî taksim denilmiştir; farklı itibarlarla bunların birleşmesi mümkünse itibârî taksim denilmiştir. Sayıların tek ve çift şeklindeki taksimi hakîkî taksime; lafızların açıklık-kapalılık açısından veya vaz' olunduğu mana açısından taksimleri de itibârî taksime örnek olarak zikredilebilir.³⁴⁶

Taksim türlerinin tanımlarında zikredilen özellikler, bu taksimlerin aynı zamanda taşınması gereken şartlardır ve taksimlere dair yapılan itiraz ve cevaplarda önemli rol oynar. Tariflerde olduğu gibi taksimlerde de itiraz eden kişiye müstedil denirken taksimi

³⁴³ Bir şeyin kendisiyle aynı anda var olan şeye bağlı oluşudur. Örneğin babalık evladın olmasına bağlıdır. Evlat olmak da babanın olmasına bağlıdır. Fakat babalık ve evlatlık vasıfları aynı anda meydana gelir. Bu tür devirler batıl kabul edilmez (Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 32).

³⁴⁴ Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 389.

³⁴⁵ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 101; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 394-395.

³⁴⁶ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 100-103; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 397-400.

yapan ve taksimini savunan kişiye mâni' denir.³⁴⁷ Taksimlerde müstedilin yöneltebileceği itirazlar; maksimin kasîmlerin toplamına denk olmadığını iddia etme, kısımların maksimden ehas mutlak olmadığını iddia etme, kısımların birbirinden net olarak ayrılmadığını iddia etme şeklinde sıralanabilir.³⁴⁸

Bu itirazlara tariflerde olduğu gibi tahrîru'l-murâd yoluyla men' edilerek cevap verilir. Açıklama getirilen noktaya göre bu cevapları şu şekilde zikredebiliriz:³⁴⁹

Maksime Açıklık Getirme: Maksimin tam olarak netleştirilmesi, taksime yönelik eleştirilerde büyük rol oynar. Örneğin farz namazları “gece ve gündüz kılınan beş vakit namaz” şeklinde taksime tabi tutan mâni'e karşı müstedil, cenaze namazının da farz olmasına karşın taksime dâhil edilmediğini söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda mâni', maksim olan “farz namazlar” ile kastettiğinin farz-ı ayn olan namazlar olduğunu söyleyerek bu iddiayı men' edebilir.

Kısımlara Açıklık Getirme: Müstedil şayet taksim efrâdını câmi' olmadığını söyleyerek itirazda bulunursa, bu gibi durumlarda mâni' yapmış olduğu taksim kısımlarının kapsamına açıklık getirerek bu iddiayı men' edebilir. Örneğin mali akitlerin bey', karz, icâre, hibe ve şirket şeklinde taksimine müstedil, bu taksim ribayı kapsamadığını ve dolayısıyla bunun efrâdını câmi' olmadığını söyleyerek itirazda bulunabilir. Mâni' ise riba olarak değerlendirilen “menfaat sağlayan karz”ın da karz kısmına dâhil olduğu, misli malların birbiriyle fazla veya vadeli satımının da bey' kısmına dâhil olduğunu, dolayısıyla ribanın da taksime dâhil olduğunu söyleyerek bu iddiayı men' edebilir.

Taksim Türüne Açıklık Getirme: Taksimlerin taşıdığı şartlar birbirine göre farklılık taşıdığından taksim sahibi, müstedilin yöneltmiş olduğu itirazın kendi taksim türü için geçerli bir itiraz olmadığını söyleyerek bu itirazı men' edebilir. Mesela taksim sahibi “küllî”nin cins, nev', fasıl, hassa, araz-ı âmm olmak üzere beş kısım olduğunu söylese, müstedil bu taksim kısımlarının kesin olarak birbirinden ayrılmadığını; bir vasfın kimi durumda cins kimi durumda nev' olabildiğini, dolayısıyla taksim sahih olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda mâni', bu itirazın taksîm-i hakîkî için geçerli

³⁴⁷ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 107.

³⁴⁸ Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 401.

³⁴⁹ Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 107-108; Ahmed Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 51-54; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 402-406.

olduğunu ancak kendi taksiminin taksîm-i itibârî olduğunu söyleyerek itirazı men' edebilir.

Taksim Hangi Ekole Göre Yapıldığına Açıklık Getirme: Taksimi yapan kişi, yaptığı taksimi hangi ekole göre yaptığını açıklayarak kendi taksimini savunabilir. Örneğin taksim sahibi abdestin farzlarının ellerle birlikte kolları dirseklere kadar yıkamak, yüzü yıkamak, başı mesh etmek ve ayakları topuklarla birlikte yıkamak şeklinde dörtlü taksime tabi tutsa, müstedil bu taksimin efrâdını câmi' olmadığını, zira niyetin de farz olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda mâni', yapmış olduğu taksimi Hanefî mezhebini esas alarak yaptığını ve Hanefilere göre niyetin farz olmadığını söyleyerek bu iddiayı men' edebilir.

1.6. Cedelde Uyulması Gereken Âdâb

Her ne kadar teorik olarak tarafların rolleri belirlenmiş olsa da, cedelde yalnızca bu teoriyle sınırlı kalınmamış ve tartışmada aynı zamanda belli başlı ahlâkî kurallara da yer verilmiştir. Özellikle müslüman âlimler tarafından zikredilen adaba bakıldığında, cedelin İslam'ın hoş görmediği ve yasakladığı bir tartışma vasfından kurtarılmasına yönelik kayıtlara rastlanmaktadır ki bu kayıtların övülen cedel (*cedel-i mahmûd*) hakkında olduğu aşikârdır.

Cedele dair adaba uyulmaması durumunda, tartışmanın cedel olmaktan çıkacağı ve kabul edilmeyen tartışma çeşitlerine evirileceği ifade edilmiştir. Bunlar muâne ve mükâberedir. Muâne, kişinin ne kendi görüşü ne de hasmının görüşü hakkında bilgisi olmamasına karşın ilmi bir meselede tartışma yapmasıdır.³⁵⁰ Mükâbere ise ilmi bir meselede doğruyu ortaya çıkarmak için değil de hasmın görüşünün doğruluğunu bildiği halde sırf hasmı ilzam etmek amacıyla tartışmak anlamına gelir.³⁵¹

Cedel eserlerinde, tarafların uyması gereken âdâba dair pek çok kural zikredilir. Bunların çoğunluğu, tartışırken kişinin tavrının nasıl olması gerektiğine, kimlerle tartışılabileceğine, tartışmadaki amaca ve üsluba yönelik kurallardır. Biz burada özellikle

³⁵⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 227.

³⁵¹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 220.

övülen cedel için müslüman âlimlerin İslami ahlaka dair eklemelerini de zikrederek söz konusu kuralları genel başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz.³⁵²

1. Tartışmada takva en ön planda tutulmalıdır. Tartışmanın bereketli olması için tartışmaya hamdele ve salveyle başlanır.
2. Getirilen uygun deliller kabul edilmeli, sırf tartışmadan haklı çıkmak için yersiz itirazlar yapılmamalıdır. Nitekim bu mükâberedir.
3. Cedel ile doğruya ulaşmak ya da doğru olduğuna inanılan şeyin doğruluğunu göstermek amaçlanır. Aksi takdirde kişi günahkâr olur.
4. Taraflar vakarı elden bırakmamalı, sesini yükseltmemeli ve tartışmadan çekindiğini ihsas edecek davranışlardan kaçınmalıdır.
5. Taraflar eş sesli ve kapalı lafızlar kullanmamalıdır.
6. Söz ne çok kısa ne de çok uzun tutulmalıdır.
7. Taraflar birbirlerinde çirkin kabul edilen bir davranış görürlerse birbirlerini yumuşakça ve dostça bu davranıştan men etmeli, karşı taraf buna son vermezse ondan yüz çevirmeli ve ona cevap vermemelidir.
8. Tartışma adabını bilmeyen kişiyle tartışmaya girilmemelidir. Zira adaba tek taraflı riayet, tartışmadan beklenen faydayı sağlayamaz.
9. Tarafların delillerin ve itirazların tertibini bilmeleri gerekir.
10. Tartışma adabı ve kuralları yanında tartışılan konu hakkında da bilgi sahibi olunması gerekir.
11. Tartışılan konunun problemlili bir mesele olması gerekir. Zira herkesin ittifakla kabul ettiği, kesin olarak bilinen meseleler üzerinde tartışmak, hakikate ulaşma amacını zedeler.
12. Taraflar zihinlerini meşgul etmemesi için kendilerinden çekindikleri veya sözlerini küçümseyenlerin meclislerinde tartışmamalıdır.
13. Yapılan konuşmalar ve ileri sürülen deliller, tartışılan konuyla ilgili olmalı, konu dışı meselelerle meşgul olunmamalıdır.
14. Bir konu üzerinde tartışılırken, söz konusu mesele tamamlanmadan başka bir konuya geçilmemelidir.

³⁵² Aristoteles, *Topikler*, s. 264-273; Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 116-118; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 529-541; Taşkoprîzâde, *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, s. 551; Gelenbevî, *Tartışma Usulü*, s. 110-111; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 372-373; İbrahim Emiroğlu, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", s. 24-25.

15. Taraflar birbirinin sözünü kesmemeli, birbirini tam olarak anladıktan sonra itiraz etmeye veya cevap vermeye yönelmelidir.
16. Muallil iddiasını zikrettikten sonra sâil hemen bu iddiayı iptale girişmemeli, muallilin iddiasını delillendirmesini beklemelidir.
17. Tartışmada esas olanın ileri sürülen iddia olduğu unutulmamalı; taraflar birbirlerinin şahsiyetine yönelik ifadelerde bulunmamalı, birbirlerine kaba davranmamalı, asık çehreli olmamalı ve hasmının hatasını yakaladığında onu kibarca doğruya yönlendirmelidir.



BÖLÜM 2: EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ VE CEDELE YAKLAŞIMI

Bu bölümde cedelin özellikle usul-i fıkhı ne şekilde tatbik edildiği konusunu ele alacağız. Tüm konularda tartışmanın yöntemini ve kurallarını konu edinen cedel, usul alimleri tarafından çeşitli tasarruflarda bulunularak yeni bir forma sokulmuş ve bu alanda ayrı bir literatür oluşturulmuştur. İlgili literatürde usul alimleri bir konuda tartışma yapılırken kullanılacak delillere ve bu istidlallere yöneltebilecek itirazlara yer vermişlerdir. Bu deliller ve itirazların kabul edilirliliği noktasında ise farklı tavırlar sergilenebilmiş; kimi delil ve itirazlar üzerinde ittifak edilirken kimisi üzerinde ise ihtilaf edilmiştir.

Gerek konunun oldukça geniş olması ve gerekse literatürde çok fazla eser olması sebebiyle bir sınırlandırmaya gitmek kaçınılmaz olacaktır. Aksi takdirde konuyla ilgili ifadelerimizin genelleyici olması kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple biz burada bir sınırlamaya giderek cedel ve mezhepler arası ihtilafli konulardaki maharetiyle ön plana çıkan ve Şâfiî mezhebinin önde gelen simalarından olan Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (476/1083) eserlerini esas alarak onun cedele yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak öncelikli olarak Şîrâzî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgiler vererek konuya giriş yapacağız. Sonrasında da Şîrâzî'nin cedeldeki soru ve cevap türlerine dair yapmış olduğu taksimatı ele alacağız ve böylece onun cedele dair vermiş olduğu teorik çerçeveyi çizmiş olacağız. Bu soru ve cevap türlerinin şer'î delillere ve istidlal türlerine uygulanması ise tezimizin son bölümünde ayrıntılı olarak işleneceğinden bu bölümde pratik örneklere çok fazla yer verilmeyecektir.

2.1. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Hayatı ve Eserleri

2.1.1. Hayatı

Şâfiî mezhebinin önde gelen isimlerinden olan ve tam adı Ebû İshâk Cemalüddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf olan Şîrâzî, 393/1003 yılında Şîrâz yakınlarındaki Fîrûzâbâd'da doğmuştur.³⁵³ Kaynaklarda Şîrâzî'nin Fîrûzâbâd'daki hayatı hakkında, kendisinin

³⁵³ Nevevî, Muhiddin Yahya, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, II, 172; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 453; Sübkî, Tâciüddin Abdülvehhâb, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Tanâhî ve Abdulfettâh Hulv, Beyrut: Dâru Hicr, 1413, IV, 217; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Dâru Hicr, 2003, XVI, 86. Bazı kaynaklar ise Şîrâzî'nin doğum tarihi olarak 395 ve 396 tarihlerini de zikretmişlerdir (İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVI, 86-87; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdir, 1994, I, 31; İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülalim Han, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407, I, 238).

bildirdiği şekilde burada ilk eğitimini Ebû Abdullah eş-Şîrâzî'den aldığı³⁵⁴ haricinde pek bilgi bulunmamaktadır. Ancak hayatının ilerleyen dönemlerinde önemli simaların talebesi olabilmesi, onun Fîrûzâbâd'da iyi bir eğitim aldığına ve şahsi yeteneğine işaret etmektedir.

Şîrâzî 410/1019 yılında ilim için Şîrâz'a gitmiş, burada Ebû Abdullah el-Beydâvî (424/1033) ve İbn Râmîn (430/1039) gibi Şâfiî mezhebinin önde gelen isimlerinden fıkıh eğitimi almıştır.³⁵⁵

Şîrâz'daki eğitim hayatından sonra Basra'ya yönelen Şîrâzî, Basra'ya giderken Şîrâz'da ders aldığı ve sonrasında kendi beldesi olan Gendecân'a dönen hocası Ebû Ahmed el-Gendecânî'nin yanına gitmiş, bir müddet Gendecân'da ondan ders almaya devam etmiş,³⁵⁶ sonrasında Basra'ya geçmiş ve burada da Harzî'den bir süre ders almıştır.³⁵⁷

415/1024 yılında ise Basra'dan ayrılarak hayatının geri kalan kısmını geçireceği Bağdat'a gitmiş ve burada hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Zira burada usul, fîru, cedel, hilâf gibi çeşitli alanlarda çok sayıda esere sahip Ebü't-Tayyib et-Taberî (450/1058) gibi Şâfiîlerin Bağdat'taki lideri olan bir ismin öğrencisi olmuş ve on seneyi aşkın onun yanında bulunmuştur. Başarısının ve yeteneğinin neticesi olarak Şîrâzî, hocası Taberî'nin izni ile yıllarca onun medresesinde muîdlik yapmış ve ders vermiştir.³⁵⁸

Bu dönemle ilgili olarak Şîrâzî'nin, her bir kıyası bin defa tekrarladığını, bir kıyas üzerindeki çalışması bitince hemen diğerine geçtiğini, aynı şekilde her bir dersi de bin defa tekrarladığını, bir meselede istişhâda elverişli bir beyit bulunduğu, beytin geçtiği tüm kasideyi ezberlediğini söylediği nakledilmektedir.³⁵⁹

Şîrâzî 430/1039 senesinde, hocası Taberî'nin isteği üzerine Bâbülmerrâtib bölgesinde bir mescitte münferit olarak eğitim vermeye başlamıştır.³⁶⁰ Böylece onun Fîrûzâbâd'da

³⁵⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 134.

³⁵⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 217.

³⁵⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 133, 134.

³⁵⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 172; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 217; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 238.

³⁵⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 127-128; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (neşredeninin mukaddimesi), s. 3

³⁵⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 218.

³⁶⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 128; İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 218. Bâbülmerrâtib'in, o dönemde Bağdat'ın en önemli ve büyük merkezlerinden biri olduğu, burada toplumun önde gelen kesimlerinin oturduğu, evlerin kıymetli olduğu yönünde bilgiler aktarılmaktadır ki bu da Şîrâzî'nin ders verdiği mescidin merkezî konumuna ve önemine işaret etmektedir (Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 312).

başlayıp Şîrâz, Gendecân ve Basra'da devam eden öğrenim hayatı Bağdat'ta hocasının mescidinde ders vermesiyle son bulmuş, ayrı bir mescitte ders vermeye başlamasıyla da artık tam anlamıyla tedris hayatı başlamıştır.

Bu dönemde Şîrâzî Şâfiî çevrelerin dikkatini çekmiş, henüz hocası hayattayken Şâfiî mezhebinin en önde gelen isimleri arasında sayılmaya başlanmış, usul, fûru, hilâf ve münâzaradaki başarısıyla şöhreti yayılmış, çeşitli bölgelerden öğrenciler Şîrâzî'den ders almak için gelmeye başlamıştır.³⁶¹

Şîrâzî'nin fukahâ arasında bu denli itibar görmesi dönemin halifesi Kâim Biemrillah'ın da dikkatini çekmiş, 447/1055 senesinde Kâdilkudât İbn Mâkûlâ vefat edince halife bu görevi Şîrâzî'ye teklif etmiş, Şîrâzî ise bu görevi kabul etmemiştir. Halifenin kendisine baskı yapılması üzerine ise halifeye “*Kendin helak olduğun yetmiyor mu da beni de kendinle birlikte helak ediyorsun*” diyerek olumsuz cevap verdiği, bunun üzerine Kâim Biemrillah'ın ağlayarak tüm âlimlerin böyle olmasını dilediği aktarılmaktadır.³⁶²

Şîrâzî 450/1058 yılında hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin vefatı üzerine, mezhepler arası çekişmelerin yoğun olduğu bir bölge olan Bağdat'ta Şâfiîlerin temsilcisi haline gelmiştir. Bu dönemde Şâfiî mezhebinin özellikle Bağdat'ta olmak üzere tüm Selçuklu coğrafyasında güçlü bir halk tabanına sahip olması sebebiyle Nizâmülmülk'ün de etkisiyle Şâfiî mezhebi desteklenmiştir. Bununla bağlantılı olarak Nizâmülmülk Şîrâzî'yi müderris olarak görevlendirme düşüncesiyle Dicle kıyısında Nizâmiye Medresesi'ni inşa ettirmiştir.³⁶³

459/1067 yılında medresenin yapımı tamamlanmış, Şîrâzî'nin yapacağı açılış dersi için Ebû Saîd insanları medreseye toplamış, ancak Şîrâzî'nin gelmemesi üzerine bu dersi Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ yaptırmıştır. Şîrâzî'nin derse gelmeme sebebi olarak, medreseye ders için gelirken yolda bir çocukla karşılaştığı ve çocuğun kendisine “*Gasp edilen bir yerde nasıl ders verirsin!*” dediği zikredilir. Medrese arazisinin istimlâkinde hak ihlâli olduğu yönündeki şüphe sebebiyle Şîrâzî'nin ders vermekten geri durmasının ancak yirmi gün sürdüğü ve kararını değiştirmesinde Nizâmülmülk'ün baskıları yanında öğrencilerinin de bu durumdan etkilenmesi ve Nizâmiye'de ders vermemesi halinde kendisini bırakıp

³⁶¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 173; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 218.

³⁶² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 236.

³⁶³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 124; Bilal Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, *DİA*, XXXIX, 185.

Nizâmiye’de İbn Sabbâğ’ın öğrencisi olacaklarını söylemelerinin de etkisi bulunduğu rivâyet edilmiştir.³⁶⁴ Bununla birlikte Şîrâzî’nin her ne kadar Nizâmiye’de tedris görevini üstlense de, medresenin malzemelerinin çoğunun gasp edilmiş mallar olduğu yönünde bir duyum alması sebebiyle, namaz vakti geldiğinde medreseden çıkıp başka mescitlerde namaz kıldığı nakledilmektedir.³⁶⁵

Hayatının sonuna kadar Nizâmiye’de eğitim faaliyetlerine devam eden Şîrâzî bunun yanında zaman zaman sosyal ve mezhepsel olaylarda da önemli roller üstlendi. Muktedî Biemrillah’ın halife seçilmesinde etkin rol oynaması sebebiyle Şîrâzî’nin Muktedî’nin katında itibarı yüksekti.³⁶⁶ Bu itibarından dolayı 475/1083 yılında Muktedî Biemrillah’ın isteği üzerine Amîd Ebü’l-Feth b. Ebü’l-Leys hakkında halka eziyet ettiği yönündeki şikâyetleri Sultan Melikşah ile vezir Nizâmülmülk’e iletmesi için elçi olarak bir heyet ile Nisabur üzerinden Horasan’a gitti. Burada Şîrâzî’ye gerek sultanın gerekse vezirin teveccüh gösterdiği, Acem topraklarına vardığında halkın kendisine büyük bir sevgi ve saygı gösterisinde bulunduğu aktarılmaktadır.³⁶⁷

Şîrâzî bu yolculuktan sonra Bağdat’a dönmüş ve çok geçmeden 21 Cemâziyelâhir 476 (5 Kasım 1083) tarihinde Ebû Muzaffer b. Reîsü’r-rüesâ’nın evinde vefat etmiştir. Cenazesini Hanbelî fakihî olan öğrencilerinden Ebü’l-Vefâ İbn Akîl yıkamış, cenaze namazı ilk olarak hilâfet merkezindeki Bâbü’l-Firdevs’te kılınmıştır ki bu Nizâmülmülk’ün ona olan ihtiramını göstermektedir. Muktedî Biemrillâh’ın da katıldığı cenaze namazını vezirlik nâibi Ebü’l-Feth Muzaffer b. Reîsü’r-rüesâ kıldırmıştır. Saray camisinde ikinci defa cenaze namazı kılındıktan sonra Bâb-ı Harb kabristanındaki Bâb-ı Ebrâz’da defnedilmiş, üç gün boyunca Nizamiye Medresesinde taziye düzenlenmiştir.³⁶⁸ Daha sonra ise Selçuklu veziri Tâcülmülk tarafından mezarın üzerine türbe yaptırılmıştır.³⁶⁹

³⁶⁴ İbnü’l-Esîr, İzzeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi’t-târîh*, nşr. Ömer Abdüsselâm, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1997, VIII, 212; Heyto, Muhammed Hasan, *el-İmâmü’ş-Şîrâzî hayâtühü ve ârâühü’l-usûliyye*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1980, s. 22.

³⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, II, 129.

³⁶⁶ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, IV, 223.

³⁶⁷ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, IV, 219, 220.

³⁶⁸ Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ*, II, 174; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, IV, 229; İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 289; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, I, 30.

³⁶⁹ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, V, 329.

Ebû İshâk el-Mervezî'nin vefatı sonrasında Irak ve Horasan'da Şâfiî mezhebini temsil eden otoriteler arasında anlayış farkları belirginleşmeye başlamış ve mezhep içinde Irak tarîki ile Horasan tarîki şeklinde ikili bir ayrım oluşmuştur. Bunlardan ilki olan Irak tarikinın imamı Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1016), Ehl-i hadisin yoğunlukta olduğu Horasan tarikinın imamı ise Kaffâl es-Sağîr'dir. Şîrâzî de bu taksimde Irak ekolünün temsilcileri arasında görülmektedir. Zira hocası Ebü't-Tayyib, İsferyînî'nin talebelerindedir ve Şîrâzî eserleri ile bu ekole ait birikimi sonraki kuşaklara aktarmıştır.³⁷⁰

Şîrâzî'nin hoca silsilesi Taberî üzerinden İmam Şâfiî'ye kadar şu şekilde uzanmaktadır: Şîrâzî (476/1083)→ Ebü't-Tayyib et-Taberî (450/1058)→ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ali el-Mâsercesî (381/991)→ Ebû İshâk el-Mervezî (340/950)→ Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc (306/918)→ Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî (288/900)→ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî (264/878)→ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (204/820).³⁷¹

Kaynaklarda Şîrâzî'nin ilmiyle amil ve muttaki olması yönüne de sıkça vurgu yapılmaktadır. Onun, mezhebin temel kaynaklarından olan *el-Mühezzeb*'i yazarken her bir faslı yazdıktan sonra iki rekât namaz kıldığı, girdiği mescitte parasını unuttuğu, sonrasında hatırlayıp mekâna döndüğünde parayı bulduğu, ancak parayı başkasının da düşürmüş olabileceği düşüncesiyle bu parayı almadan oradan ayrıldığı nakledilir.³⁷² Ayrıca onun dünyalık metaa meyletmediği, bilhassa Nizamiye Medresesi müderrisliğinden önceki hayatında, ulema arasında onca itibar görmesine rağmen üzerine giyecek elbise dahi bulmakta zorlandığı aktarılmaktadır. Hatta insanlar kendisine uğradığında, üzerine giyecek tam bir elbisesi olmadığından avret mahallinin görünmesinden çekinerek tam olarak ayağa kalkmadığı zikredilmektedir.³⁷³

Münâzaraya yatkınlığı genç yaşlarında beliren Şîrâzî, henüz Şîrâz'da bulunduğu gençlik dönemlerinde Zâhirî mezhebinin ve Mutezile kelamının Şîrâz'daki reisi kabul edilen Ebü'l-Ferec el-Fâmî (414/1023) ile münâzara yaptığını aktarmaktadır.³⁷⁴ İlmi tartışma meclislerinde başarısıyla herkesin dikkatini çeken Şîrâzî, Bağdat'ta hocası Taberî

³⁷⁰ Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII, 238-239.

³⁷¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 18-19.

³⁷² Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 174; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 217.

³⁷³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 219.

³⁷⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 179.

tarafından münâzara meclislerinde ileri sürülecek derecede cedel ve hilaf konusunda dönemin en önde gelen simalarından biri haline gelmiştir. Onun hilaf meselelerini bir müslümanın Fâtiha'yı bildiği kadar iyi bildiği aktarılır.³⁷⁵ Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin aktardığı üzere, Ebü't-Tayyib Taberî'nin eşinin vefatı dolayısıyla toplanılan mecliste fikhî bir münâzara tertip edilmişti. Taberî'nin öğrencisi Şîrâzî ile Hanefîlerin lideri Ebû Abdullah es-Saymerî'nin (436/1045) öğrencisi Dâmeğânî (478/1085) bu münâzarayı icra etmiş ve Şîrâzî bu münâzarada büyük başarı göstermiştir.³⁷⁶

Cedel konusundaki uzmanlığı yanında fesahat, takva ve tevazu açısından da saygın bir konuma sahip olduğu aktarılan Şîrâzî'nin bu özellikleri, dönemin en önemli şairlerinden Sellâr el-Ukaylî gibi isimler tarafından dizelere dökülmüştür.³⁷⁷ Ayrıca Şîrâzî'nin şiir yönüne de değinen kaynaklar, ona ait çeşitli beyitlere yer vermektedir.³⁷⁸

Şîrâzî'nin amelde Şâfiî olduğunda herhangi bir ihtilaf bulunmazken onun itikatta hangi mezhebe bağlı olduğu noktasında kaynaklar ihtilaf etmektedir. Bir görüşe göre Şîrâzî Eş'arî mezhebine müntesip iken diğer bir görüşe göre Selef akidesine müntesiptir. Bu noktada bilhassa *el-Lüma'* ve *et-Tabsıra* eserlerinde Eş'arîlerin görüşlerini benimsemediğini hissettirecek ifadeler kullanması, onun itikatta hangi mezhebe bağlı olduğu tartışmalarının mihenk taşını oluşturduğu söylenebilir.³⁷⁹ Bunun yanında her iki görüşü destekleyecek mahiyette Şîrâzî'ye ait pek çok anekdot zikredilmektedir. Her iki görüşün de savunucuları tarafından ileri sürülen argümanları cem eden Zekerîyya el-Mısrî, Eş'arî olduğuna dair altı, Selef akidesine sahip olduğuna dair sekiz nakle yer verip bunların değerlendirmelerini yapmış ve netice olarak onun Selef akidesine sahip olduğu görüşünün doğru olduğu kanaatine varmıştır.³⁸⁰

³⁷⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 222; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 460.

³⁷⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 245, 246.

³⁷⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 216.

³⁷⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 224-225; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 462-463.

³⁷⁹ Örnek olarak Şîrâzî "Dilde emir için vaz edilmiş bir siğa vardır ki o da bir kişinin kendinden alt seviyedeki birine 'yap (افعل)' demesidir" şeklinde bir mesele başlığı açtıktan sonra karşıt görüş olarak "Eş'arîler emir için belirli bir siğa yoktur" ifadesini aktarmış ve bunun üzerinden tartışmayı şekillendirmiştir (Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Heyto, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 1983, s. 22).

Ancak Şîrâzî'nin bu ifadelerinden onun Eş'arî olmadığı sonucunun çıkarılmasına karşı çıkanlar olmuştur. İbn Asâkir de onun bu sözünün Şîrâzî'nin bu mesele özelinde Eş'arîlere muhalefet ettiğini, bu durumun onun Eş'arî mezhebini benimsemediğini göstermeyeceğini söylemektedir (İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404, s. 277).

³⁸⁰ Zekerîyya Abdürrezzâk el-Mısrî, *el-İmamü's-Şîrâzî beyne'l-ilmî ve'l-amelî ve'l-mu'tekadî ve's-sülûk*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, s. 66-100

2.1.2. Dönemin Genel Siyasî ve İlmî Durumu

Şîrâzî'nin yaşamış olduğu hicrî dördüncü asrın sonu ile beşinci asır dikkate alındığında, siyasi çalkantıların yaşandığı bir dönem ile karşılaşmaktadır. 334/945 yılında Şîi Büveyhîler siyasî alanda hâkimiyet kurmaya başlamış ve Bağdat'ta nüfuzlarını artmışlardır. Bu durum 381/991 yılında Sünnî olan Kâdir Billâh'ın halife olmasına kadar devam etmiş, onun hilafetinde Büveyhîlerin baskısı bir nebze azalmış lakin Şîi-Sünnî çatışması devam etmiştir.³⁸¹ Şîrâzî de itikadî mezhepler arası çatışmanın yaşandığı bu ortamda doğmuş ve öğrenim hayatına başlamıştır.

Şîrâzî'nin Bağdat'a geldiği dönemde Bağdat'ta halife olan Kâdir Billâh 422/1031 yılında vefat etmiş, yerine Kâim Biemrillâh halife olmuştur.³⁸²

Bağdat'taki Şîi hâkimiyeti ve baskısı, Tuğrul Bey'in 447/1055 yılında Bağdat'a girerek burada 113 yıldır var olan Büveyhî hâkimiyetine son verip Selçuklu hâkimiyetini sağlaması ile son bulmuştur. Bu tarihe kadar Şîrâzî Büveyhîlerin hâkim olduğu Bağdat'ta 17 yıldır müstakil ders halkasında eğitim vermekteydi. Bu tarihten itibaren ise siyasi ve dini tartışmaların merkezi Şîi-Sünnî ekseninden Sünnî mezhepler arası tartışmalara doğru evrilmiştir. Bağdat'ta bu dönemde ekseriyetle Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî varlığı görülmekte, Mâlikîlere pek rastlanmamaktadır. Şâfiî tabanının Bağdat'ta ve diğer pek çok bölgede oldukça güçlü olması, vezir Nizâmülmülk'ün Şâfiî olması ve Bağdat'taki hilafet makamının da bu mezhebe sıcak bakmasına bağlı olarak Selçuklu yönetiminde Tuğrul Bey'den sonra Alparslan ve Melikşâh döneminde Şâfiî mezhebi desteklenmeye başlanmıştır. Bu dönemin en önemli aktörlerinden olan ve Şâfiî mezhebini destekleyen Nizâmülmülk, Şîrâzî'yi hoca olarak atayacağı Nizâmiye Medresesi'ni de inşa ettirerek Şâfiî tabakanın daha sistematik bir zeminde güçlenmesini sağlamıştır.³⁸³

Siyasî yönden oldukça hareketli bir dönem olan hicrî beşinci yüzyıl, ilmî hayat açısından da oldukça önemli bir zaman dilimini teşkil etmektedir. Bu dönemde genelde İslam âleminde özelde ise Bağdat'ta pek çok önemli zevâta rastlanmaktadır. Bunlar arasında Hanefîlerden Kudûrî (428/1037), Saymerî (436/1045), Dâmeğânî (478/1085); Şâfiîlerden

³⁸¹ Şîrâzî, *el-Miulahhas*, I, 30.

³⁸² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 492.

³⁸³ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 07-08-09 Kasım 2008, 2011, cilt: II, 702-703.

Ebû Hâmid el-İsferâyînî (406/1015), Ebû Hâtim el-Kazvînî (440/1048), Ebü't-Tayyib et-Taberî (450/1058), Mâverdî (450/1058), Beyhakî (458/1066), İbnü's-Sabbâğ (477/1084), Cüveynî (478/1085), Ebü'l-Muzaffer es-Semânî (489/1095); Mâlikîlerden Abdulvehhâb el-Bağdâdî (422/1031), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (474/1081); Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî (471/1078) ve İbn Akîl (513/1119) gibi isimler sayılabilir.

Fukahâ açısından böyle münbit bir ortamda bir fakihin kendini ispatlayabilmesi ve öne çıkabilmesi için kendisini pek çok açıdan ispatlamış olması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla burada bir fakihin kendi usul ve furuu yanında diğer mezheplere de hâkim olması, ayrıca mezhebini diğer mezheplere karşı savunabilmesi için cedel ve münâzara tekniklerini çok iyi bilmesi kaçınılmazdır. Zira dönemin Bağdat'ında münâzara meclisleri o denli meşhurdur ki, bir kişi vefat ettiğinde taziye için toplananlar arasında fakihler var ise bu kişiler bir mesele üzerinde münâzara yapar, halk da buna şahitlik ederdi.³⁸⁴ Buradan hareketle, mezhepler arası ilmi tartışmaların bu denli yaygın olduğu bir ortamda Şîrâzî'nin Şâfiî mezhebini temsil konumuna yükselmesi noktasında onun bu donanımlara sahip olmasının etkili olduğu söylenebilir.³⁸⁵

2.1.3. Hocaları

Genç yaşta ilim yolculuğuna çıkan Şîrâzî, hilâf, cedel, usul, hadis vb. alanlarda pek çok hocadan istifade etmiştir. Bunların bir kısmına Şîrâzî doğrudan kendi *Tabakât*'ında yer verirken bir kısmına da diğer tabakât kitaplarında rastlanmaktadır. Bu isimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî (437/1045)

Kendisi Şîrâzî'nin Fîrûzâbâd'da ders aldığı ilk hocasıdır. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin talebelerinden olan Ebû Abdullah eş-Şîrâzî'nin³⁸⁶ hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir malumat bulunmamaktadır. Muhammed eş-Şîrâzî, 437/1045 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁸⁷

³⁸⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 245.

³⁸⁵ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî", II, 702.

³⁸⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 134.

³⁸⁷ Bağdâdî, Hatîb Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, III, 251.

Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hasen el-Gendecânî (??)

Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerinden olan ve Şîrâzî'nin, kendisinden hem Şîrâz hem de Gendecân'da ders aldığı zikrettiği³⁸⁸ Gendecânî'nin hayatı ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda yeterli malumat bulunmamaktadır.

Harzî (??)

Şîrâzî'nin Basra'da ders aldığı hocalar arasında zikredilen Harzî'nin hayatı ve tam adı hakkında yeterli malumat bulunmamaktadır. Bu şahsın ismi kaynaklarda Harzî³⁸⁹, Cevzî³⁹⁰, Havzî³⁹¹ ve Cezerî³⁹² gibi farklı şekillerde de aktarılmaktadır.

Ebû Ali Hasen b. Muhammed et-Taberî ez-Zeccâcî (400/1009)

370 senesinde doğan Zeccâcî, İbnü'l-Kâs'ın ashabından olup Âmül/Taberistan bölgesindeki fukahâya hocalık yapmıştır. Ayrıca Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin de hocasıdır. Kendisine *Ziyâdâtü'l-miftâh* ve *Kitâbün fi'd-dûr* adlı iki eser nispet edilmektedir. Vefat tarihi hakkında net bir bilgi bulunmayan Zeccâcî'nin 400/1009 senesi dolaylarında vefat ettiği aktarılmaktadır.³⁹³ Ancak bu durumda 393/1003 senesinde Fîrûzâbâd'da doğan ve ancak 410/1019 senesinde buradan Şîrâz'a giden Şîrâzî'nin ondan ders alması mümkün görünmemektedir.

Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ubeydullah el-Harcûşî (422/1030)

Hadis âlimi olan Harcûşî Bağdat'ta yaşamış ve burada hadis rivâyetiyle meşgul olmuştur. Şîrâzî'nin hadis hocalarındandır. 422/1030 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁹⁴

³⁸⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 134.

³⁸⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 217

³⁹⁰ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 172.

³⁹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 31.

³⁹² İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 238.

³⁹³ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 117; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 331; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 140.

³⁹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 337.

Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydâvî (424/1033)

Dârekî'den fıkıh tahsil eden Beydâvî Bağdat'ta yaşamış ve kadılık yapmıştır. Şîrâzî'nin muttaki, hem kendi mezhebini hem de mezhepler arası ihtilafları bilen, fetva ehli bir kimse olduğunu aktardığı Beydâvî, 424/1033 senesinde vefat etmiştir.³⁹⁵

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (425/1033)

336/947 senesinde Bağdat'ta doğmuş, genç yaşta fıkıh tahsiline başlamış ve fıkha dair telifatta bulunmuştur. Daha sonraki dönemlerde ise hadis ilmine yönelen, bu alanda imam olan ve bir *müsned* yazan Berkânî, 425/1033 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁹⁶

Ebû Ali Hasen b. Ahmed İbn Şâzân (426/1034)

339/950 senesinde doğan İbn Şâzân dönemin önemli sika hadis âlimlerindedir. Pek çok hocadan hadis dinlemiş ve pek çok öğrencisine bu hadisleri aktarmıştır. İtikatta Eş'arî mezhebine amelde ise Hanefî mezhebine bağlı olan İbn Şâzân, 426/1034 senesinde vefat etmiştir.³⁹⁷

Ebû Ali Muhamed b. Ahmed el-Hâşimî (428/1036)

Hanbelî fukahâsından olan Hâşimî, fetva konusunda yetenekli, ilim ehlini yücelten bir kişidir. Fakih olmasının yanı sıra hadisle de iştiğal ettiği ve bir musannef kaleme aldığı aktarılır. Kâdir Billah'ın Hâşimîlerden en fazla ihtimam gösterdiği kişi olduğu zikredilen Ebû Ali el-Hâşimî'nin ilim halkasına Şîrâzî de katılmış, kendisinden çokça istifade etmiştir. 428/1036 senesinde vefat etmiştir.³⁹⁸

Ebû Ahmed Abdülvehhab b. Muhammed b. Ömer b. Râmîn (430/1039)

Dârekî ve İbn Hayrân'dan ders alan İbn Râmîn Basra'da yaşamış ve burada eğitim vermiştir. Usulcü bir fakîh olan ve usule dair eserleri olan İbn Râmîn, aynı zamanda Dârekutnî'den hadis dinlemiş ve bunları Basra'da öğrencilerine aktarmıştır. 430/1039 senesinde vefat etmiştir.

³⁹⁵ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 126; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 152, 153.

³⁹⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 127; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 47.

³⁹⁷ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 245, 246.

³⁹⁸ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 174.

Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasen el-Kazvînî (440/1048)

Fıkıh eğitimine Âmul/Taberistan'da başlayan Kazvînî, daha sonrasında Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin ilim halkasına dâhil olmuştur. İbnü'l-Lebbân'dan ferâiz, Bâkillânî'den de fıkıh usulü dersi almıştır. Sonrasında Bağdat'tan Âmul'e geri dönmüş ve bu beldenin ilim ve fıkıh üstadı olmuştur. Şâfiî mezhebine ve diğer mezheplerle olan ihtilaflara oldukça hâkim olan Kazvînî'nin usûl, fûru, hilâf ve cedele dair *Tecrîdü't-tecrîd* ve *el-Hiyel* gibi pek çok eseri olduğu aktarılmaktadır.³⁹⁹ Şîrâzî, ilim yolculuğu boyunca Taberî ve Kazvînî'den daha fazla istifade ettiği bir kimsenin olmadığını zikrederek hocasını övmüştür. Kazvînî Âmul'de 440/1048 senesinde vefat etmiştir.⁴⁰⁰

Mansûr b. Ömer el-Kerhî (447/1055)

Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin talebelerinden olan Kerhî, Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin önemli isimlerinden biri olmuş, burada ders vermiştir. Şâfiî fûru-i fikhına dair *Kitâbü'l-Ğunye* isimli bir eser kaleme almış, aynı zamanda hadis rivâyetiyle de meşgul olmuştur. Bağdat'ta 447/1055 senesinde vefat etmiştir.⁴⁰¹

Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdullah et-Taberî (450/1058)

348/960 senesinde Âmul/Taberistan'da doğmuş, 14 yaşında eğitim almaya başlamış, burada Ebû Ali ez-Zeccâcî'den fıkıh tahsil etmiştir. Daha sonra Cürcân'a gitmiş ve burada Ebû Saîd el-İsmâîlî ve Ebü'l-Kâsım b. Küc'den eğitim almış, sonrasında Nisabur'a giderek burada Ebü'l-Hasen el-Mâsercesî'den dört yıl boyunca fıkıh dersi almıştır. Buradan da Bağdat'a gelen Taberî, Ebû Muhammed el-Hârizmî'den ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den ders almıştır. Şîrâzî ictihad yeteneğinde, muhakkik ilmî kişilikte ve münâzara alanında ondan daha üstün kimseyi görmediğini ifade etmiştir. Bu ilim yolculuğu sırasında yalnızca fıkıhla değil aynı zamanda hadis rivâyetiyle de meşgul olmuştur. Kaynaklar ayrıca onun Bağdat'ta Şâfiî muhitin en önde gelen isimlerinden biri olduğunu; fetva, kazâ ve şahitlik makamında olup resmi törenlere de iştirak ettiğini kaydeder.⁴⁰²

³⁹⁹ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 218

⁴⁰⁰ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 130; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 312.

⁴⁰¹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 129.

⁴⁰² Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 127; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 13, 14.

Müzenî'nin eserine şerh yazdığı; hilâf, fûru, usul ve cedel alanında çok sayıda müellefatının olduğu zikredilen, aynı zamanda şiirle de işigal ettiği bildirilen Taberî, 103 yaşındayken 450/1058 senesinde vefat etmiştir.⁴⁰³

2.1.4. Öğrencileri

Hayatının son 46 senesini hocalık yaparak geçirmesi, Şâfiîlerin şeyhi olması ve Nizamiye Medresesindeki görevi dolayısıyla Şâfiî muhitlerce son derece ilgi gören Şîrâzî, aynı zamanda öğrencilerine karşı hoşgörülü tavrı ile de mezhep ayrımı gözetmeksizin herkesin saygısına mazhar olmuştur. Nitekim Mâliki olan Bâcî ile Hanbelî olan İbn Akîl'in onun öğrencisi olması bunu göstermektedir.⁴⁰⁴ Nitekim onun, kendisinden bir mesele hakkında dahi olsa ders alanların kendisinin evladı gibi olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁵

Öğrencilerinin bu denli çok olması sebebiyle, biz bu kısımda yalnızca önde gelen öğrencilerinden bazılarından bahsetmekle iktifa edeceğiz.⁴⁰⁶

Hatîb el-Bağdâdî (463/1070)

392/1001 senesinde Bağdat'ta doğan Bağdâdî, Basra, Nişâbûr, Isfahân ve Şam'a gitmiş ve çeşitli hocalardan hadis tahammül etmiş olan meşhur hadis âlimidir. Hadisçi kimliğiyle Dârekutnî'ye benzetilmiştir. Ebü't-Tayyib et-Taberî, Şîrâzî, İbn Sabbâğ gibi isimlerden de fıkıh dersi almıştır. Pek çok bölgede ilmi faaliyetlerde bulunan Bağdâdî'nin altmıştan fazla eseri bulunmaktadır. Bağdâdî 463/1070 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁰⁷

Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081)

403/1012 senesinde Endülüs'te doğan ve eğitim hayatına burada başlayan Bâcî, 420/1029 senesinde ilim yolculuğuna çıkmış ve Hicaz, Bağdat, Şam, Musul gibi pek çok yerde önemli isimlerden fıkıh, usul, kelam ve hadis dersi almıştır. Yaklaşık 13 yıl süren bu ilim yolculuğu sonrasında tekrardan Endülüs'e dönen Bâcî, burada riyaset makamına gelmiştir. Aynı dönemde yaşayan ve Endülüs'ün en önemli simalarından biri olan İbn

⁴⁰³ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 127. Şiirleri için bkz. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 16-23.

⁴⁰⁴ Niyâzî, "el-Mülâhhas fi'l-cedel fi usûli'l-fıkh" (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986), I, 71.

⁴⁰⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 226.

⁴⁰⁶ Heyto, Şîrâzî'nin 56 öğrencisini zikretmiştir (Heyto, *el-İmâmü's-Şîrâzî*, s. 136-157).

⁴⁰⁷ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 240-241.

Hazm (456/1064) ile münâzaralarda bulunmuştur. Çeşitli alanlarda otuzu aşkın eseri olan Bâcî, 474/1081 senesinde Endülüs'te vefat etmiştir.⁴⁰⁸

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (482/1089)

Cürcânî, Şîrâzî'den fıkıh dersleri almış, Basra'da Şâfiîlerin lideri konumuna yükselmiş, edip yönüyle de ön planda olan bir simadır. *eş-Şâfiî, et-Tahrîr, el-Bülğa ve el-Me'âyâh* gibi pek çok eseri bulunmaktadır. Cürcânî 482/1089 senesinde Basra'da vefat etmiştir.⁴⁰⁹

Fahrulislam Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (507/1113)

Muhammed eş-Şâşî, 429/1037 senesinde Meyyâfârikîn'de (Silvan/Diyarbakır) doğmakla birlikte asıl itibariyle Mâverâünnehir bölgesindeki Şâş kentinden olduğu için eş-Şâşî nisbesiyle anılmıştır. Eğitimine buranın kadısı Ebû Mansûr et-Tûsî 'den ve diğer başka hocalardan ders alarak başlayan Şâşî, sonrasında gittiği Bağdat'ta Şîrâzî'nin ders halkasına katılmış ve onun muîdi olmuştur. Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin riyaset mertebesine erişmiştir. 504/1110 senesinde Nizamiye Medresesinde tedris faaliyetlerinin başına geçen Şâşî, vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür. *el-Müstazhirî*⁴¹⁰ adlı eserinden dolayı Mustazhirî adıyla da bilinmektedir. Pek çok önemli eser telif eden Şâşî, 507/1113 senesinde vefat etmiş ve bir rivâyete göre hocası Şîrâzî ile aynı kabre, diğer rivâyete göre ise onun yanına defnedilmiştir.⁴¹¹

Ebü'l-Vefâ Ali İbn Akîl (513/1119)

İbn Akîl, 431/1039 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Eğitim hayatına burada başlamış, çok çeşitli alanlarda pek çok önemli isimden ders almıştır. 447/1055 senesinde tefakkuh ettiğini söylediği nakledilmiştir. Şîrâzî'den münâzara ilmini öğrenmiş, onun eserlerinden çokça faydalandığını ifade etmiştir. Şîrâzî vefat ettiğinde cenazesini de onun yıkadığı aktarılar.⁴¹² *el-Vâdih fî usûli'l-fikh, el-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ* gibi usul ve cedele dair

⁴⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVIII, 535-545.

⁴⁰⁹ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 260.

⁴¹⁰ Bu eserin asıl adı *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-ulemâ*'dır (Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Hilyetü'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-ulemâ*, nşr. Yasin Ahmed İbrahim, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980).

⁴¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIX, 393-394; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 219-221.

⁴¹² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 229.

eserleriyle ön plana çıkan İbn Akîl, 513/1119 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yakınına defnedilmiştir.⁴¹³

2.1.5. Eserleri

Şîrâzî farklı alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Burada onun fûru, usul, cedel ve hilâfiyât eserlerini müstakil başlıklar altında zikredip, bunların dışında kalan konulardaki eserlerini muhtelif alanlara dair eserler başlığı altında ele alacağız.

2.1.5.1. Fûru-i Fıkıh Eserleri

2.1.5.1.1. el-Mühezzeb

Şîrâzî'nin telifine 455'te başlayıp 469'da bitirdiği⁴¹⁴ Şâfiî mezhebinin fûru-i fıkıhına dair bu eseri, mezhep içinde oldukça büyük bir ilgiye mazhar olmuş, üzerine onlarca şerh, haşiye çalışması yapılmıştır.⁴¹⁵ Râfiî (624/1226) ve Nevevî (676/1277) sonrasında mezhepte bu iki isim otorite haline gelse de,⁴¹⁶ bu döneme kadar mezhebin Irak çizgisini bu eser, Horasan çizgisini de Gazzâlî'nin *el-Vasît*'i temsil etmiştir. Bu iki eser Şâfiî medreselerinde ders kitabı olarak kullanılmış, ezberlenmiş ve üzerlerine çalışmalar yapılmıştır.⁴¹⁷

Eserin telif sebebi olarak İbnü's-Sabbâğ'ın Şîrâzî'nin fikhî bilgisinin mezhepler arası ihtilaflardan ibaret olduğunu hissettirecek şekilde “*Şâfiî ve Ebû Hanîfe ittifak ettiğinde Şîrâzî'nin ilmi biter*” dediği, Şîrâzî'nin bunu duyması üzerine *el-Mühezzeb*'i yazmaya başladığı aktarılmaktadır.⁴¹⁸ Ancak Şîrâzî'nin kendi döneminde Şâfiîlerin reisi konumuna yükselmesi, Nizamiye Medresesinde uzun yıllar hocalık yapması gibi bilgiler göz önünde bulundurularak bu nakle ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Ayrıca *el-Mühezzeb* son halini alana kadar Şîrâzî'nin bu eseri defalarca yazdığı ancak beğenmeyerek Dicle nehrine attığı⁴¹⁹;

⁴¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIX, 443-451; İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed, *Zeylû Tabakâti'l-hanâbile*, nşr. Abdurrahman el-Useymin, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005, I, 316-255.

⁴¹⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, II, 174.

⁴¹⁵ Bağdatlı İsmail'in *Vefeyâtü'l-a'yân*'dan alıntı yaparak aktardığı eserler arasında geçen *el-Mezheb fi'l-mezheb* adlı eser bu eserin aynı olmalıdır. Nitekim İbn Hallikân Şîrâzî'nin eserlerini sayarken bu eserin adını *el-Mühezzeb fi'l-mezheb* şeklinde zikretmiştir (İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty, I, 8; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, I, 29).

⁴¹⁶ Heyto, *el-İmâmü's-Şîrâzî*, s. 71-72.

⁴¹⁷ Nevevî, Muhiddin Yahya, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necib Mutî, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty, I, 16; Bilal Aybakan, “el-Mühezzeb”, *DİA*, XXXI, 519.

⁴¹⁸ Sübkî, *Tabakâti's-Şâfiyye*, IV, 222.

⁴¹⁹ Sübkî, *Tabakâti's-Şâfiyye*, IV, 222.

her bir faslını bitirdikten sonra iki rekât namaz kıldığı,⁴²⁰ bu esere nihai halini verdiği ise eseri hakkında “*Bu kitap Rasûlullâh’a (s.a.s) arz edilse, ümmetime emrettiğim şeriatım işte budur derdi*” diyerek eseriyle iftihar ettiği aktarılmaktadır.⁴²¹

Şîrâzî’nin bu eseri yazarken hocası Taberî’nin *et-Ta’lîka*’sını esas aldığı nakledilir.⁴²² Bu eserde diğer mezheplerin görüşleri değinilmemekte, zaman zaman mezhep içi ihtilaflar zikredilmektedir. Nitekim kendisi kitabın mukaddimesinde bu kitabı, İmam Şâfî’ nin mezhebindeki temel hükümleri delilleriyle zikretmek ve bu temel hükümlere bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli meseleleri gerekçeleriyle birlikte açıklamak amacıyla telif ettiğini ifade etmiştir.⁴²³ Şîrâzî bir meselede tercih edilen görüşü belirtmek için Şâfî fıkında genel kabule uymayan ıstılahlar kullanabilmiş, ayrıca zaman zaman mezhepte kabul edilmeyen görüşleri tercih edebilmiştir. Şîrâzî mezhep içi ihtilaflarda tercihini farklı yollarla ifade etmiş; kimi zaman tercihini açıkça zikretmiş, kimi zaman râcih görüş olduğunu göstermek için kavli-i cedidden aktarımda bulunmuş, kimi zaman da zayıf gördüğü karşı görüşü “*kîle*”, “*ve minhüm men kîle*” gibi lafızlarla ifade etmiştir.

Şîrâzî’nin bu eseri her ne kadar mezhep içinde büyük bir öneme sahipse de kimi yönleri itibariyle kendisine ihtiyatlı yaklaşılmasına sebep olmuştur. Mezhep içindeki farklı görüşleri zikredip hangisinin mezhepte tercih edildiğini zikretmemesi ya da mezhepteki genel kabulün dışında bir tercihte bulunması, birden fazla görüşün bulunduğu konuda ihtilaf yokmuş izlenimi vermesi, metinde kapalılıklar bulunması ve kaynaksız hadisleri zikretmesi gibi hususlar bunlar arasında zikredilebilir.

el-Mühezzeb üzerine yapılan pek çok şerh ve ihtisar çalışması yanında eserdeki hadisler üzerine de müstakil eserler kaleme alınmıştır.⁴²⁴ Ancak konuyu uzatmamak adına bu eserleri burada zikretmeyeceğiz.⁴²⁵

⁴²⁰ Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, IV, 217.

⁴²¹ Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, IV, 229.

⁴²² İbn Şühbe, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, I, 240.

⁴²³ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fihî’l-İmâmi’s-Şâfi*, nşr. Muhammed Zuhayli, Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 2017, I, 38.

⁴²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1912-1913.

⁴²⁵ Eser üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Bilal Aybakan, “el-Mühezzeb”, *DİA*, XXXI, 519-520.

2.1.5.1.2. et-Tenbîh

Şîrâzî'nin telifine 452/1060 senesinde başlayıp 453/1061 senesinde son verdiği⁴²⁶ *et-Tenbîh*, Şâfiî mezhebinin en önemli beş muhtasar eserlerinden birisi olmuştur.⁴²⁷ Billhassa Nevevî'nin *el-Minhâc*'ının mezhep geleneğinde baskın hale gelmesine kadarki dönemde⁴²⁸ medreselerde ezberlenmiş, çokça şerh edilmiş ve üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu eseri yazarken Şîrâzî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin *et-Ta'lîka*'sını esas almıştır.⁴²⁹

Şîrâzî bu eserinde konuları meselelerin ayrıntılarına çokça girmeden, hükümlerin delillerine ve meseleler üzerindeki ihtilaflara değinmeden işlemiştir. Eserin gerek fıkıh eğitimine yeni başlayan gerekse son aşamasında olan her seviyeden talebe için faydalı olacağını ifade eden Şîrâzî, *et-Tenbîh*'e *Kitâbü't-Tahâra* ile başlayıp *Kitâbü'ş-Şehâdât* ile son vermiştir.⁴³⁰

Her ne kadar doğrudan konumuz olmadığı için burada zikretmeyecek olsak da *et-Tenbîh* üzerine de pek çok şerh ve ihtisar çalışması yapılmış, bunun yanında eseri manzum hale getiren müellifler de olmuştur.⁴³¹

2.1.5.2. Usûl-i Fıkıh Eserleri

2.1.5.2.1. et-Tabsıra

Şîrâzî'nin usule dair yazmış olduğu ilk eseri olan *et-Tabsıra*, müellifinin mukaddimesinde de belirttiği üzere usûlî konulardaki ihtilafları cem eden bir kitaptır. Eserde usul konularına yalnızca ihtilaflar açısından yaklaşmış, üzerinde ittifak olan konulara veya meselelere dair genel bilgilere yer verilmemiştir. Şîrâzî *et-Tabsıra*'yı her

⁴²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 489

⁴²⁷ Nevevî'ye kadarki dönemde mezhebin beş temel muhtasar eseri Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı, Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* ve *el-Mühhezzeb*'i, Gazzâlî'nin *el-Vecîz* ve *el-Vasît*'idir. Bilal Aybakan, "Tenbîh", *DİA*, XL, 448.

⁴²⁸ Heyto, *el-İmâmü'ş-Şîrâzî*, s. 168.

⁴²⁹ İbn Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, I, 240. İsferâyînî'nin bu eseri, Müzenî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yazılmış elli ciltlik bir şerh çalışmasıdır. İsferâyînî'nin bu eserinde âlimlerin ihtilaflarını, görüşlerini, dayanaklarını ve münazaralarını ele alması sebebiyle ona "İkinci Şâfiî" adı verilmiştir (İbn Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, I, 173).

⁴³⁰ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *et-Tenbîh fi'l-fikhi'ş-Şâfiî*, Beyut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

⁴³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 489-493. Ayrıca eserler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "Tenbîh", *DİA*, XL, 448-449.

seviyeden talebeye hitap edecek şekilde tasarlamış, ihtilafli meselelerde tarafların delillerine de yer vererek delillerin münakaşasını yapmıştır.⁴³²

Eser üzerine Ebü'l-Feth Osman b. Cüney'in şerh yazdığı zikredilmekle⁴³³ birlikte bu bilginin sahih olması mümkün görünmemektedir. Zira İbn Cüney, Şîrâzî'nin doğumundan bir yıl önce 392/1002 senesinde vefat etmiştir.⁴³⁴

et-Tabsıra Muhammed Hasan Heyto tarafından Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve *el-İmâmü's-Şîrâzî: Hayâtühû ve ârâühû'l-usûliyye* isimli bir mukaddimeyle birlikte 1980 senesinde Dımaşk'ta Dâru'l-Fikr tarafından basılmıştır.

2.1.5.2.2. el-Lüma'

Şîrâzî'nin kaleme aldığı muhtasar usûl-i fıkıh eseri olan *el-Lüma'*, bünyesinde usule dair neredeyse tüm genel başlıkları barındırmaktadır. Muhtasar bir eser olması dolayısıyla meselelerle ilgili yoğun tartışmalara girilmemiş; ancak usul konularına dair genel bilgilerin yanında ihtilafli meselelere de yer verilerek konuyla ilgili tarafların delillerine ve bunların münakaşasına da yer verilmiştir. Şîrâzî bu eserini *et-Tabsıra*'dan sonra kaleme almıştır. Nitekim kendisi *el-Lüma'*ın mukaddimesinde buna işaret etmiş ve *et-Tabsıra*'da yapmış olduğu çalışmayla bağlantılı olarak kendisine yöneltilen usul-i fıkha dair bir muhtasar kaleme alması isteğine cevaben *el-Lüma'*ı yazdığını ifade etmiştir. Ayrıca *et-Tabsıra*'dan haberdar olmayanlar için ihtilafli meselelere ve bunların delillerine yer verdiğini zikretmiştir.⁴³⁵

Şîrâzî *et-Tabsıra*'dan sonra yazmış olduğu bu eserinde, *et-Tabsıra*'da tercih ettiği görüşleri zaman zaman terk ederek farklı bir görüşe rücu etmiş ve bunu da açıkça zikretmiştir.⁴³⁶

⁴³² Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 16.

⁴³³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 339.

⁴³⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 19.

⁴³⁵ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhiddin Deyyib, Yusuf Ali Büdeyvî, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995, s. 27, 28.

⁴³⁶ Örneğin *et-Tabsıra*'da vâv harfinin tertip ifade ettiğini savunurken, *el-Lüma'*'da bu görüşü terk edip bunun mutlak cem' ifade edeceğini söylemiştir (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 231; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 139,140).

el-Lüma' üzerine çeşitli şerh çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimizi şu şekilde sıralayabiliriz⁴³⁷:

- 1) Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*
- 2) Abdullah b. Ahmed el-Bağdâdî (533/1138), *Şerhu'l-Lüma'*
- 3) Kemâleddin Mesud b. Ali el-Yemenî (604/1207), *Şerhu'l-Lüma'*
- 4) Musa b. Ahmed el-Yemenî (620/1223), *Şerhu'l-Lüma'*
- 5) Ziyüddin Osman b. İsa el-Kürdî (622/1225), *Şerhu'l-Lüma'*
- 6) Ahmed b. Mukbil el-Adnî, (630/1232), *Şerhu'l-Lüma'*

2.1.5.2.3. Şerhu'l-Lüma'

Şîrâzî'nin kendi eseri olan *el-Lüma'* üzerine yapmış olduğu bu şerh, onun usule dair yazmış olduğu elimize ulaşan son eseridir. O bu eserinde usûlî konuları tek tek ele almış, konuyla ilgili kendi görüşünü belirttikten sonra buna aykırı olan diğer görüşleri zikretmiş ve bu muhalif görüşleri aklî ve naklî deliller serdederek çürütmeye çalışmıştır. Zikrettiği muhalif görüşler genellikle Mutezileye ait olmakla birlikte yer yer Hanefîlere, Mâlikîlere, Zâhirîlere ve Eş'arîlere de ait olabilmektedir. Kendi savunduğu görüşler ise çoğunlukla Şâfîîlerin ve hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin görüşü olmakla birlikte mezhep içinde ihtilafın olması durumunda tercih sebeplerini de zikrederek kendi tercihini yapmıştır. Bunu yaparken de cedel üslubunu benimsemiştir. Ayrıca bu esere *el-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adı da nispet edilmiştir.⁴³⁸

2.1.5.2.4. el-Muhtasar fî usûli mezhebi's-Şâfîî

Şîrâzî'nin usûl-i fıkha dair bu eseri 225 varaktan müteşekkil olup eserin yazması Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde III. Ahmed bölümünde 1218 numarada bulunmaktadır.

2.1.5.2.5. Kitâbü'l-Kıyâs

Kitâbü'l-kıyâs günümüze kadar ulaşmamış, ayrıca gerek tabakât gerek terâcim gerekse fehâris kitaplarında da Şîrâzî'ye atfedilmemiş bir eserdir. Bununla birlikte Şîrâzî *el-Mülâhhas*'ta kıyas bahsinde “*Kıyas konusunda ben müstakil bir eser kaleme aldım ve orada pek çok şey yazdım. Burada ise o kitabımda zikrettiğim hususlardan, kitabın*

⁴³⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1562; İsmail Paşa b. Muhammed el-Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfü'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty, II, 410.

⁴³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (neşredenin mukaddimesi), I, s.57; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2014.

tertibinin gerektirdiği şekilde özet bilgiler aktaracağım” demiştir⁴³⁹ ki bu ifadelerden onun ismi net olarak bilinmese de kıyasa dair bir eser kaleme aldığı net bir şekilde anlaşılmaktadır.

2.1.5.2.6. Telhîsu ileli'l-fıkh

Geçerli soru çeşitlerinden bahsedildiği aktarılan bu esere, Brockelmann'ın *GAL*'ı öncesinde atıf yapan bir kaynağa rastlayamadık.⁴⁴⁰

2.1.5.3. Cedel Eserleri

Şîrâzî'nin cedele dair *el-Mûlahhas fi'l-cedel* ve *el-Me'ûne fi'l-cedel* olmak üzere iki eseri bulunmaktadır. Bu eserlere dair açıklamalara ileride ayrıca yer verileceği için burada eserlerin isimlerini zikretmekle iktifa ediyoruz.

2.1.5.4. Hilâfiyât Eserleri

2.1.5.4.1. en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefi fihâ beyne's-Şâfiî ve beyne Ebî Hanîfe

Kitap ana başlıkları itibariyle klasik bir fûru-ı fıkıh eserini andırsa da, içerik açısından bir hilâfiyât eseridir. Eserde yalnızca ihtilafı konulara yer verilmiş, üzerinde ittifak edilen hususlar zikredilmemiştir. Ebû Hanife ile Şâfiî arasındaki fûru-ı fıkhâ dair ihtilafı meseleleri derleyen Şîrâzî, her iki tarafın da delillerini ortaya koymuş ve münâzara usulüyle Şâfiî mezhebinin görüşlerini savunmuştur. *Kitâbu't-Tahâre* ile başlayıp *Kitâbu'l-İkrâr* ile son bulan *en-Nüket*'te toplam 118 başlık altında toplam 1610 ihtilafı mesele zikredilmiştir.⁴⁴¹

Eser üzerine Ebû Zür'a Ahmed b. Abdürrahim el-İrâkî (826/1422) bir şerh yazmıştır. Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (663/1264) de bu eseri tehzîb etmiştir.⁴⁴²

⁴³⁹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 550, 551.

⁴⁴⁰ Brockelmann, *GAL*, I, 423. Ayrıca bkz. Zekeriyya Abdürrezzak el-Mısrî, “en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef beyne's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe li Ebî İshâk eş-Şîrâzî: Tahkîku ve dirâsetü kısmi'l-muâmelât” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1405), I, 138; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (neşredeninin mukaddimesi), I, 56.

⁴⁴¹ Zekeriyya el-Mısrî, “en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef beyne's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe, I, 376-382.

⁴⁴² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1977.

Zekeriyya Abdürrezzak el-Mısrî *en-Nüket*'in muâmelât bölümünü 1405/1984 senesinde Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Muhammed Hasan İsmail ise eserin tamamını tahkik etmiştir.⁴⁴³

2.1.5.4.2. Nüketü'l-mesâil el-mahzûf minhu 'uyûnü'd-delâil

en-Nüket'in muhtasarı olan bu eserde Şîrâzî, *en-Nüket*'te ihtilafli meselelerde zikrettiği taraflara ait delilleri bu eserinde zikretmemiş, yalnızca ihtilaf edilen konu başlıklarını zikretmekle yetinmiştir. Örneğin ilk olarak “*Su dışında bir sıvıyla necasetin giderilmesi caiz değildir. Ebû Hanîfe ise necasetin maddi varlığını gideren her türlü temiz sıvıyla necasetin giderilmesinin caiz olduğunu söylemiştir.*” demiş ve sonrasında ikinci meseleye geçmiştir.⁴⁴⁴

Zekeriyya el-Mısrî'nin, İbnü'l-Verdî'nin *Târîh*'inde *Ruûsü'l-mesâil* adıyla zikrettiği⁴⁴⁵ eser ile aynı olduğunu iddia ettiği⁴⁴⁶ bu eserin ibadetler bölümü, Yasin Nâsır el-Hatîb tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Kanaatimizce *Ruûsü'l-mesâil* adlı eser ile bu eser farklı eserlerdir. Zira bu eserin bilinen bir eser olmasından yola çıkıldığında, başka hiçbir yerde zikredilmeyen farklı bir isimle zikredilmiş olması zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir.

2.1.5.4.3. Muhtasarun fîme'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve'ş-Şâfiî

Şîrâzî'nin 62⁴⁴⁷ ya da 72⁴⁴⁸ kitaptan yararlanarak derlediği bu eserde Ebû Hanîfe ve Şâfiî arasındaki 555 ihtilafli mesele delillerine yer verilmeksizin kısaca anlatılmıştır. Bu eser bir önceki *Nüketü'l-mesâil* adlı eser ile yöntem açısından benzerlik taşısa da içerik ve hacim olarak farklıdır. Mukaddime kısmında Şîrâzî'ye ait olduğu ifade edilen bu eserin, kanaatimizce zikri geçen *Ruûsü'l-mesâil* adlı eser olması imkân dâhilindedir. Bu eser

⁴⁴³ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefi fihâ beyne'ş-Şâfiyyi'l-Muttalibiyi'l-Hâşimiyi'l-Kuraşî ve beyne Ebî Hanîfe*, nşr. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

⁴⁴⁴ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *Nüketü'l-mesâil el-mahzûf minhu 'uyûnü'd-delâil (el-İbâdât)*, nşr. Yasin b. Nâsır el-Hatîb, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, s. 23-24.

⁴⁴⁵ İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, I, 369.

⁴⁴⁶ Zekeriyya el-Mısrî, “*en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef beyne'ş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, I, 142.

⁴⁴⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 507/1, 2/a.

⁴⁴⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458, 2/a.

Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan iki nüshası esas alınarak tarafımızdan tahkikli olarak neşredilmiştir.⁴⁴⁹

2.1.5.4.4. el-Münâzarât

Şîrâzî'nin, dönemin önemli simaları ile yapmış olduğu münâzaralarını kaleme aldığı nakledilmiştir. Ona ait böyle bir eserin varlığına, Şîrâzî'nin Nisabur'da Cüveynî ile yapmış olduğu münâzarayı Ebû Amr b. Salâh'ın yazmış olduğu eserden aktaran Sübkî'nin ifadelerinden ulaşılmaktadır. Onun ifadeleri şöyledir: “*İbn Salah, bu münâzarayı Ebû Ali b. Ammar'ın yazılı eserinden aktardım, demiştir. Ayrıca Şîrâzî'nin ashabından birinin yazılı eserinden de aktardım, demiş ve bu eserin sonunda, bu (Cüveynî ile Şîrâzî arasındaki) münâzaranın Şîrâzî'nin yazılı eserinden alınarak yazıldığını zikretmiştir.*”⁴⁵⁰ Bu ifadelerden, Şîrâzî'nin, kendisinin yapmış olduğu münâzaraları bir kitapta topladığına dair biz izlenim oluşmakla birlikte bunu tüm münâzaralarına teşmil etmek çok doğru olmayacaktır. Zira burada sözü edilen nakilden Şîrâzî'nin, Cüveynî ile yapmış olduğu yalnızca bu münâzarayı yazıya geçirdiği net olarak anlaşılmakta, bunun dışındaki münâzaralarına dair bir kanaat edinilememektedir.

2.1.5.4.5. Tezkiratü'l-mes'ûlîn fi'l-hilâf beyne'l-Hanefî ve's-Şâfiî

Bu eserin *en-Nüket*'ten daha hacimli olduğu, iki mezhep imamı arasındaki ihtilaflara yer verdiği ve eserin ciltlerle ifade edilecek derecede büyük olduğu aktarılmaktadır.⁴⁵¹ Zekeriyya el-Mısrî, Kâtib Çelebi'nin bu eserle ilgili olarak “ciltlerle ifade edilecek derecede büyük olduğu” yönündeki bilgiden yola çıkarak yaptığı yorumlarla, bu eserin aslında *en-Nüket* ile aynı olduğu sonucuna varmış ve Şîrâzî'ye bu eserin başka hiçbir müellif tarafından nispet edilmediğini ileri sürmüştür. Oysa İbn Şühbe'nin “*Şîrâzî'nin hilaf konusunda büyük bir kitabı vardır ki adı Tezkiratü'l-mes'ûlîn'dir. Ayrıca bu eserden daha küçük en-Nüket'i vardır...*”⁴⁵² şeklindeki ifadesinden de anlaşılmaktadır ki bunlar farklı eserlerdir.

⁴⁴⁹ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *Muhtasarun fime'htelefe fihi Ebû Hanîfe ve's-Şâfiî*, nşr. Ahmet Numan Ünver, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

⁴⁵⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 214.

⁴⁵¹ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 240; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 391.

⁴⁵² İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I, 240.

2.1.5.4.6. Tezkiratü'l-hilâf

Bu esere Zerkeşî, meleklerin yapmasıyla farz-ı kifâyelerin düşüp düşmeyeceğine dair meselede, bu hususu yalnızca Şîrâzî'nin *Tezkiratü'l-hilâf* adlı eserinde gördüğünü ifade ederek atıfta bulunmuştur.⁴⁵³ Eserin bu denli ayrıntı bir meseleye yer vermesinden yola çıkarak, oldukça hacimli bir eser olduğu ifade edilen *Tezkiratü'l-mes'ûlîn* ile bu kitabın aynı olma ihtimali söz konusu olabilir. Ancak bu eserlerin yazmalarını tespit edemediğimiz için bu konuda kesin bir kaniya varmamız mümkün olamamaktadır.

2.1.5.5. Muhtelif Alanlara Dair Eserleri

2.1.5.5.1. Tabakâtü'l-fukahâ

Şîrâzî bu eserinde sahabe döneminden başlayarak kendi dönemine kadarki tâbiûn, tebe-i tâbiûn ve beş mezhebin önde gelen fakihlerinin hayatlarından kısaca bahsetmiştir.⁴⁵⁴ Tâbiûn fakihlerini; Medine, Mekke, Yemen, Şam ve Cezire, Mısır, Kûfe ve Basra olmak üzere bölgeler bazında ele almıştır. Sonrasında Bağdat ve Horasan'daki fukahadan bahsetmiş, daha sonra ise Şâfiî, Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî fukahasını sırasıyla zikretmiştir.

Zekeriyya el-Mısırî, *Nüzhetü'l-efkâr ilâ ma'rifeti's-sâdeti'l-ahyâr mine's-sâdeti's-sahâbeti ve't-tâbiûn ve'l-evliyâi'l-ebrâr* adıyla müellife nispet edilen eserin de *Tabakâtü'l-fukahâ* ile aynı eser olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁵

Muhammed b. Abdülmelik el-Hemezânî (521/1127) Şîrâzî'nin *Tabakât*'ına bir zeyl yazmıştır.⁴⁵⁶

2.1.5.5.2. el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak

Şîrâzî, yaşadığı dönemde Eş'arî ve Hanbelîler arasında meydana gelen tartışmalar ve birbirlerine karşı yönelttikleri tekfire kadar varan ithamlar dolayısıyla bu eseri kaleme almıştır. Kitabı telif amacı olarak şu ifadelere yer vermiştir: “*İnsanlardan bir kısmının halkı (karşıt görüşlü oldukları kimselerden) nefret ettirmek ve kendilerini sevdirmek için ilmi sahiplendiğini; bu kişilerin bu ilim ile anıldığını, ancak cehaletlerinden ötürü neye*

⁴⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 249-250.

⁴⁵⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 31.

⁴⁵⁵ Zekeriyya Abdürrezzak el-Mısırî, “en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelif beyne's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe, I, 164.

⁴⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 133.

inandıklarını dahi bilmediklerini; aslında inanmadıkları ve kitaplarda bulunmayan görüşleri Ehl-i Hakk'a nispet ettiklerini ve halka Ehl-i Hakk'ı tekfir ve telin etmeyi emrettiklerini görünce; Ehl-i Hakk'ın itikadından bahsederek onlara nispet edilen şeylerin geçersizliğini göstermek istedim.”⁴⁵⁷

Eserin 1999'da Muhammed Seyyid el-Celeyned ve aynı sene Muhammed ez-Zübeydî⁴⁵⁸ tarafından iki ayrı tahkikli neşri yapılmıştır.

2.1.5.5.3. Nusahu ehli'l-ilm

Şîrâzî'nin ahlak ilmine dair kaleme aldığı bu eser her ne kadar bu isimle bilinse de⁴⁵⁹ *Risâletü's-Şîrâzî fi ilmi'l-ahlâk* adıyla neşredilmiştir.⁴⁶⁰ Eser üç ana kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda ahlak ilmi için külli asıllardan, ikinci kısımda güzel ahlak için cüzî meselelerden, üçüncü kısımda da yöneticilerin güzel ahlakına ve tebaanın adabına özel hususlardan bahsedilmiştir.

2.1.5.5.4. Akîdetü's-selef

Ebû Cafer önderliğindeki Hanbelîlerin, Şîrâzî'nin Eş'arî mezhebine bağlı olduğunu ileri sürdükleri ancak onun gerek usul eserlerinde Eş'arîlere aykırı olarak yaptığı atıflar gerekse bu akide eseri sayesinde bu söylemlerden kurtulduğu aktarılır. Nitekim Şîrâzî bu akide eserini yazarken Eş'arî akidesiyle bağlantılı olmaması için yalnızca kendi usul-i fıkıh eserlerinden istişhâdda bulunması da dikkat çekicidir.⁴⁶¹

Hacim olarak oldukça küçük olan eser, Abdülmecid et-Türkî tarafından *el-Me'ûne fi'l-cedel*'e yaptığı tahkikli neşrin baş kısmında tahkikli olarak yer almaktadır. Kitap “*Bil ki tüm mahlûkât ve hâvâdis üç kısma ayrılır.*” cümlesiyle başlamaktadır.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, nşr. Muhammed Seyyid el-Celeyned, Kâhire: Vizâratü'l-Evkâf Merkezü's-Sîreti ve's-Sünne, 1999, s. 108.

⁴⁵⁸ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, nşr. Muhammed ez-Zübeydî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

⁴⁵⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, V, 215.

⁴⁶⁰ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *Risâletü's-Şîrâzî fi ilmi'l-ahlâk*, nşr. Abdülalim Salih el-Mehamî, Mısır: Matbaatü'l-Mevsûât, 1319.

⁴⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (neşredeninin mukaddimesi), I, 54.

⁴⁶² Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *Akîdetü's-selef*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988 (*el-Me'ûne fi'l-cedel* içinde, s. 91-102 arası).

Bu eser *Akâidetü's-Şeyh Ebû İshâk*⁴⁶³ ve *Akâidü'l-Fîrûzâbâdî*⁴⁶⁴ isimleriyle de Şîrâzî'ye nispet edilmiştir.

2.1.5.5.5. el-Hudûd

el-Hudûd adlı eserin Şîrâzî'ye aidiyeti noktasında Zerkeşî'nin ona yapmış olduğu atıflar önem arz eder. Zira o, eserinde “*Ebû İshak eş-Şîrâzî el-Hudûd adlı eserinde 'Fakih fikhî olan kişidir, fikhî olan herkes fakihdir; fikhî olmayan kişi ise fakih değildir. Fakih, içtihadın caiz olduğu kullara ait fiillerin hükümlerini bilen kişidir.' demiştir.*” şeklinde bu esere bir atıfta bulunmuştur.⁴⁶⁵ Yine başka bir yerde Allah'a “delil” denilip denilemeyeceğine dair tartışmaya dair de Şîrâzî'nin *el-Hudûd*'una atıfta bulunmaktadır.⁴⁶⁶

2.1.5.5.6. Mülâhhas fi'l-hadis

Paris Devlet Kütüphanesinde yer alan 1395 no'lu yazma eser mecmuasındaki namaza dair çeşitli konuların yer aldığı bir risalenin son kısmında; “*Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî'nin (r.aleyh) eseri olan el-Mülâhhas fi'l-hadîs kitabının mukaddimesinin bir cüz'ü tamamlandı. Fîrûzâbâd, Şîrâz'da bir köydür. 7 Zilka'de 986.*” ibaresi yer almaktadır.⁴⁶⁷

2.2. Şîrâzî'nin Cedele Yaklaşımı

Bu kısımda ele alacağımız temel mesele, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin cedeli ne şekilde ele aldığıdır. Bu noktada öncelikle onun doğrudan cedele dair kaleme aldığı eserleri hakkında bilgi vererek konuya giriş yapacağız. Bu sayede onun cedel tarihi ve literatürü içerisindeki yeri ve önemi daha net ortaya çıkacaktır. Sonrasında bu kitapların içeriğine girilerek Şîrâzî'nin cedeldeki soru ve cevapları ne şekilde tasnif ettiğine dair bilgiler verilecek, yer yer örnekler ile konu açıklanmaya çalışılacaktır. Burada zikredilecek teorik bilgiler, tezimizin bir sonraki bölümü olan deliller ve istidlaller üzerindeki tartışmaların konu

⁴⁶³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1158.

⁴⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1145.

⁴⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 23.

⁴⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 34.

⁴⁶⁷ Paris Devlet Kütüphanesi, nr. 1395, 21/a.

edinileceği alan için büyük öneme sahip olacaktır. Nitekim doğrudan pratik tartışmaların yer alacağı son bölümde geçen genel istilahlara büyük çoğunluğu, burada açıklanacaktır.

2.2.1. Şîrâzî'nin Cedele Dair Eserleri

2.2.1.1. el-Mûlahhas fi'l-cedel fî usûli'l-fikh

Usûl konularında tartışma metodunun keyfiyetine dair geniş bilgiler verdiği ve bunların fûru örnekleriyle bağlantısını kurduğu bu eseri Şîrâzî'nin, yaptığı atıflardan da yola çıkılarak, *et-Tabsıra* ve *Kitâbü'l-kıyâs*'tan sonra yazmış olduğu söylenebilir.⁴⁶⁸

Şîrâzî'nin kitabın adına koyduğu *fî usûli'l-fikh* kaydı önemlidir. Zira o, bu kaydı düşmek suretiyle mantıkî cedeli konu edinmediğini ve yalnızca usûlî cedeli ele aldığını bildirmiş olmaktadır. Aynı şekilde öğrencisi olan İbn Akîl'in eserini *el-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ* şeklinde isimlendirmesinin de benzer bir amaca mebni olduğu söylenebilir.

Kitabı telif amacı olarak “*ilme ulaşmada en kuvvetli yol ve kendisiyle doğrunun bilinebildiği en kuvvetli yol olarak nazarı gördüğümde, nefsim beni Mûlahhas fi'l-cedel kitabını tasnif etmeye yönlendirdi*” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁶⁹ Bu ifadeler onun cedeli ilme ve doğruya ulaşmak için yapılan bir tefekkür faaliyeti olarak gördüğünü izhar etmektedir. Bu durum, birinci bölümde de ifade edilen usûlî cedel ile mantiki cedelin birbirinden farklı amaçlar taşıdığı yargısını destekler niteliktedir.

el-Mûlahhas'ta ilk olarak ilmi tartışmada tarafların bilmesi gereken terimlere dair bilgiler veren Şîrâzî, sonrasında şer'î delilleri konu edinmiştir. şer'î delilleri ele aldığı bu kısımda, delillerin her birinin hükümlere hangi şekillerde delalet edebileceğini örnekler eşliğinde açıklamış ve böylece tartışma esnasında tarafların hangi delillerle ne şekilde istidlalde bulunabileceğine dair bilgiler vermiştir. Bu giriş kısmı, eserin sonraki kısımları için elzem bir mahiyettedir. Zira daha sonradan bu delillerle istidlal edilmesi durumunda hangi tür istidlale ne şekilde itiraz edilebileceğine yer vermiş ve bu itirazları da bu ilk kısımda zikrettiği tertibe göre sıralamıştır.

Şîrâzî, tezimizin ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere delilleri asl, makûl-i asl ve istishâb şeklinde üçlü bir taksimle ele almıştır. Asl delilleri arasında Kitab, sünnet, icmâ

⁴⁶⁸ Şîrâzî'nin *el-Mûlahhas*'ta bu eserlere yaptığı atıflar için bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 46; II, 550.

⁴⁶⁹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 1.

ve sahabe kavline yer vermiş; makûl-i asl delilleri arasında da lahnü'l-hitab, fahva'l-hitâb, delîlü'l-hitâb ve ma'ne'l-hitâb/kıyas'a yer vermiştir. Bu terimlerin hangi anlamda kullanıldığına ve Şîrâzî'nin cumhurun kullanımından farklı olan kullanımına tezin ilgili yerlerinde değineceğimiz için bu hususları burada ayrıca zikretmeyeceğiz.

Her bir istidlal türüne yönelik itirazları ele almadan önce cedelin teorik alt yapısından bahseden Şîrâzî, cedelin işleyişine dair bilgiler vermiştir. O, cedelin tamamının soru ve cevaptan ibaret olduğunu söyleyerek konuya giriş yapmış ve cedeldeki soruları, tartışmayı sağlam bir zeminde yürütebilmek için tertip etmiştir. Ona göre tartışmada ilk olarak sorulması gereken soru muhatabın görüşünün/mezhebinin ne olduğudur. Daha sonra sırasıyla bu görüşünün delili, mezkûr delilin hangi açıdan hükme delalet ettiği sorulur ve son olarak da bu delile yönelik eleştirel sorular yöneltilir. Bu eleştirel sorular da mutâlebe, itiraz ve muâraza şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulur. Her bir soru türüyle ilgili yerinde açıklama yapacağımız için burada kitabın içeriğine kısaca değinmekle yetiniyoruz.

Bu teorik kısmın sonunda ise Şîrâzî, cedelde tarafların uyması gereken ahlaki kurallara yer vermiştir. Daha sonra da deliller ile istidlal edildiğinde bu istidlaller üzerinde nasıl tartışılacağı üzerinde durduğu asıl bölüme geçmiş ve mutâlebe, itirâz ve muâraza sorularını uygulamalı olarak istidlallere tatbik etmiştir. Daha sonrasında deliller arasındaki tercih sebeplerine yer vermiş ve son olarak da cedel meclisinin hangi durumlarda son bulacağını, tarafların hangi durumlarda tartışmadan galip veya mağlup ayrılacağına kısaca değinerek eserini sonlandırmıştır.

Eserde kullanılan dil genel itibariyle sadedir ancak istidlallere yapılan itirazlar esnasında zikredilen örnekler kimi zaman kapalı kalabilmekte, tartışılan meselenin tam olarak ne olduğu anlaşılammaktadır. Bu noktada onun hilâfiyât eserleri, ihtilaflı meseledeki asıl tartışma noktasının tespiti noktasında bizlere ışık tutmaktadır. Ayrıca eserde şer'î deliller ile ferî meselelerde nasıl istidlal edileceği ve bu istidlallere nasıl itiraz edileceği üzerinde durulmakta, usûlî meseleler üzerinde nasıl tartışılacağına ise değinilmemektedir. Bunun yerine usûlî meselelerdeki ihtilafların önem arz ettiği noktalarda Şîrâzî, bu ihtilafları yalnızca konu bazlı zikretmekle yetinip tartışmanın ayrıntıları için okuyucuyu genellikle *et-Tabsıra* adlı eserine yönlendirmektedir.

Eserin genelinde Hanefîleri tartışmanın hasmı olarak konumlandıran Şîrâzî, nadiren diğer mezhepleri de muhalif olarak ele almıştır. Bu noktada Râfizîler, Mâlikîler ve Şâfiî mezhebinden belli gruplar zikredilebilir. Ayrıca Şîrâzî eseri boyunca verdiği itiraz örneklerinde yalnızca kendi mezhebinin görüşlerini destekleyen ve savunan bir tavır sergilememiştir. Aksine pek çok yerde müstedil olarak konumlandığı hanefî şahsın yapmış olduğu istidlale şâfiî bir muterizin yöneltebileceği itirazları zikretmiş, ancak sonrasında hanefî şahsın bu itirazları nasıl def edebileceğini de aktararak bir nevi kendi mezhebinin itirazlarını boşa çıkarmıştır. Bu sebeple Şîrâzî'nin bu eserinde kısmen de olsa tarafsız bir tavır sergilediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Şîrâzî'nin bu eserinin, kendisinden sonrakileri etkilemesi açısından da önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. *el-Mûlahhas*'tan etkilenen isimlere örnek olarak Bâcî (474/1081), Kelvezânî (510/1116) ve İbn Akîl'in (513/1119) isimleri zikredilebilir. Bilhassa Mâlikî olan Bâcî'nin *el-Minhâc* adlı cedele dair eseri, Şîrâzî'nin bu eseriyle gerek kitabın planı gerekse cümleleri itibariyle oldukça benzerlik göstermektedir. Bu haliyle *el-Minhâc*'ın, *el-Mûlahhas*'ın örneklerinin Mâlikî mezhebine uyarlanmış hali olduğu söylenebilir.⁴⁷⁰ Bâcî gibi Şîrâzî'nin öğrencilerinden olan İbn Akîl'in *el-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ* adlı eseri de her ne kadar konuların tertibi açısından *el-Mûlahhas*'la tam olarak uyumuna da konuların içerikleri birbiriyle oldukça benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte İbn Akîl'in bu eseri oldukça muhtasar bir yapıda olduğu için *el-Mûlahhas*'taki gibi meseleler üzerindeki tartışmalara ayrıntılı şekilde yer verilmemiş, kısaca tartışmalı meselelere değinilmekle yetinilmiştir. Onun *el-Vâdih* adlı usul eseri de *el-Mûlahhas* ile plan ve içerik olarak benzeşmektedir. Öyle ki kitabı tahkik eden Musa el-Karnî, İbn Akîl'in *el-Vâdih*'ta doğrudan işaretle bulunmaksızın faydalandığı dört eser olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre bu kitaplar Ebû Yâ'lâ'nin *el-Udde*'si, Cüveynî'nin *el-Kâfiye*'si, Şîrâzî'nin *el-Mûlahhas*'ı ve *Şerhu'l-Lüma*'ıdır. Karnî'nin ifade ettiği üzere *el-Vâdih*'ta, bilhassa şer'î delillerin tasnifi noktasında kullanılan lafızlarda olmak üzere eserin pek çok yerinde *el-Mûlahhas*'ta kullanılan cümlelerin aynısı yer almaktadır.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ İki eserin başlıklarının karşılaştırması için bkz. Young, *The Dialectical Forge*, s. 137-146.

⁴⁷¹ Musa b. Muhammed el-Karnî, "Kitâbü'l-Vâdih fî usûli'l-fikh" (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1984), s. 128. İki metin arasında birebir benzer pek çok cümle bulunmaktadır. Bu benzerliklere örnek olarak bkz Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 701-702 ve İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 291.

el-Mūlahhas, tezimizin en önemli kaynağını teşkil etmekte olup Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî tarafından Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş ancak basılmamıştır.⁴⁷²

2.2.1.2. el-Me'ûne fi'l-cedel

Şîrâzî bu eseri *el-Mūlahhas*'tan sonra kaleme almıştır. Mukaddime kısmında eseri *el-Mūlahhas*'ın uzun olmasından dolayı kaleme aldığını ve bu eserin delillere yapılabilecek itirazları ve bu itirazlara verilebilecek cevapları öğrenmek isteyenler için yardımcı bir kaynak olduğunu, bu ilimle iştigal edenler için de bir müzakere kitabı niteliğinde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷³ Bu eser *el-Mūlahhas*'ın özeti niteliğinde olduğundan *el-Me'ûne*'nin sistematığı ve örnekleri hemen hemen *el-Mūlahhas* ile aynıdır.

Eser Ali b. Abdülaziz el-Umeyrînî tarafından 1987'de Kuveyt'te⁴⁷⁴; Abdülmecid et-Türkî tarafından 1988'de Beyrut'ta neşredilmiştir.

2.2.2. Şîrâzî'de Cedelî Sorular ve Cevaplar

Cedelin soru ve cevaplar üzerinden yürüdüğüne ve cedeldeki tarafların tartışma esnasında çeşitli rolleri olduğuna değinilmişti. Cedelin soru-cevap eksenli bu yapısı, her ne kadar farklı isimlendirme ve taksimlere tabi tutulsa da, fıkıh usulüne uygulanan cedelde de kendisini göstermektedir. Şîrâzî'nin, cedelin tamamının soru ve cevaptan ibaret olduğunu söylemesi de buna işaret etmektedir.⁴⁷⁵

Usûlî cedelde suâlin; “ifhâm amacıyla belirli soru edatları kullanılarak hüküm ve delil hakkında bilgi isteme” şeklinde tarif edilmesi mümkündür.⁴⁷⁶ Bu soru türlerinin taksimatında ve isimlendirilmesinde kimi farklılıklar görülebilse de, Şîrâzî'nin zikrettiği

⁴⁷² Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî, “el-Mūlahhas fi'l-cedel fî usûli'l-fıkh” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1986).

⁴⁷³ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 123-124.

⁴⁷⁴ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Me'ûne fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrînî, Kuveyt: Cem'iyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987

⁴⁷⁵ Şîrâzî, *el-Mūlahhas*, I, 119.

⁴⁷⁶ Şerife el-Hûşânî, “el-İnkıtâ fî mecâlisi'n-nazar”, *Mecelletü Câmîati'l-Melik Suûd*, 2011, cilt: 23, s. 1138.

dörtlü taksimatın hemen hemen genel kabul gördüğü söylenebilir.⁴⁷⁷ Buna göre cedeldeki soru çeşitleri genel olarak şu dört şekilde ele alınır:⁴⁷⁸

- a) Mezhep (hüküm) hakkında soru
- b) Hükmün delili hakkında soru
- c) Hükmün delilinin veçhi hakkında soru
- d) Hükmün delilindeki problem hakkında soru

Cedel eserlerinde bu sorulardan özellikle en sonda yer alan delildeki problem hakkındaki sorular ön plana çıkmaktadır. Zira genel olarak belirli mezhepler arasındaki tartışmalara yönelik olarak telif edilen eserlerde, hasmın mezhebi, delilleri ve delillerinin vecihleri genellikle bilinmektedir. Dolayısıyla cedel meclisinin başlangıç aşamasını teşkil edebilecek düzeydeki ilk üç soru türünün, genel olarak hasma yöneltilmiş kabul edildiği ve tartışmaların, tarafların birbirlerinin delillerindeki problemlere yönelttikleri sorular etrafında cereyan ettiği söylenebilir.

Telifatta karşımıza çıkan bu durumun, cedel meclislerinde de geçerli olduğunu söyleyen Cüveynî, bu konuda nazar ehlinin geneli tarafından benimsenen görüşe yer vermiştir. Buna göre şayet soru sorulan kişinin meseledeki mezhebi kesin olarak biliniyorsa, bu durumda tartışmaya doğrudan delil hakkında sorudan; delili de net olarak biliniyorsa doğrudan delildeki problem hakkında sorudan başlanabilecektir.⁴⁷⁹ İbn Akîl'e göre ise soruların tertibinin bozulması ya da bazı sorulardan vazgeçilmesi uygun değildir. Zira soru sorulan şahsın benimsediği hükümde ya da hükmün delilinde değişiklik meydana gelmiş olması mümkündür.⁴⁸⁰ Tartışmanın kesinlik üzerinde cereyan edebilmesi için İbn Akîl'in bu tercihi daha uygun görünmektedir.

⁴⁷⁷ Bu dörtlü taksimin üzerine kimi müelliflerce “soru sorulananın mezhebinin/görüşünün olup olmadığını sorma” (Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 77) ve “delildeki iddianın doğrulanmasını talep etme”, “ilzâm hakkında soru” (İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 306) gibi çeşitli sorular da eklenmekle beraber bunların da yukarıda zikredilen dört kısmın içine dâhil edilmesi imkân dâhilinde görünmektedir. Soru çeşitlerine dair meşhur taksimin bu dörtlü taksim olduğunu zikreden Cüveynî, cedeli soruların en nihayetinde iki kısma indirgenebileceği; bu dört sorunun “delil hakkında soru” ve “delilin tashihi hakkında soru”da toplanabileceği iddiasını dile getirdikten sonra bu taksimin tutarlı olmayacağını, zira delilin tashihi isteme ile ilzâmın farklı şeyler olduğunu, dolayısıyla ilzâmın bu kısımlara dahil edilemeyeceğini söylemiştir (Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 78). İbn Teymiyye ise yapılan bu tasniflerin “mezhep hakkında soru” ve “delil hakkında soru” şeklinde ikili tasnife indirgenmesinin mümkün olacağını söylemiştir. (İbn Teymiyye, Meccüddin Abdüsselam, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhiddin, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ty, s. 552).

⁴⁷⁸ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 119.

⁴⁷⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 79-80.

⁴⁸⁰ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 313.

2.2.2.1. Mezhep Hakkında Soru

Cedel meclisinin başlangıç aşamasını teşkil eden bu soru türünde “mezhep” ifadesiyle tarafların söz konusu meselede benimsedikleri hüküm kastedilir. Şîrâzî, mezhep hakkında soruyu hüküm ve hükmün tariki hakkında soru olmak üzere iki kısımda mütalaa etmiş ve bu iki şeklin de sahih birer soru çeşidi olduğunu söylemiştir. Buna göre sâil dilerse hasmının konuyla ilgili görüşünü öğrenmek için doğrudan “nebiz helal midir yoksa haram mıdır?” şeklinde, meselede hasmın benimsediği hükmü sorabilir. Mezhep hakkında sorunun diğer türü olan hükmün tarikini sorarken ise sâil, doğrudan söz konusu meselenin hükmünü sormamakta, bunun yerine müstedilin ilgili konuda benimsediği hükmün bilinmesini sağlayacak, hükmün üzerine bina edildiği hususlar hakkında sorular yöneltir. Bu sorular isim, vasıf, illet veya bir haber hakkında olabilir ve mücîbin bunlar hakkında vereceği cevaplar ile onun konuyla ilgili benimsediği hüküm bilinebilir.⁴⁸¹

Hüküm hakkında soru sorulurken ve bunlar cevaplanırken, hatadan korunmak için riayet edilmesi gereken kurallar vardır. Bunların en önemlisi, sorunun açık ve seçik olması; sorulan şeyin mücîb açısından tam olarak anlaşılır olmasıdır. Söz gelimi hakkında pek çok açıdan tartışma olmasına rağmen “ribâ hakkında ne diyorsun?” şeklinde müphem bir ifade kullanılmamalıdır. Ayrıca sorunun, mücîbin cevabı sonrasında sâilin sorusundan rücu etmesine sebebiyet vermeyecek derecede mutlak şekilde yöneltmemesi gerekir. Şîrâzî buna örnek olarak, bir hanefînin kadının kendi nikâh akdine taraf olup olamayacağı hakkında soru sorarken gerekli sınırlamaları yapmadan mutlak bir soru sormasını vermektedir. Buna göre hanefî şahsın mutlak bir ifadeyle “velisiz nikâh sahih midir?” diye sorması ve hasmın da “*Velisiz nikâh olmaz*”⁴⁸² hadisiyle istidlal ederek cevap vermesi durumunda hanefînin, kendi kastının, velisinin bulunduğu mecliste kadının kendi nikâh akdine taraf olması durumunun olduğunu söylemesi böyledir. Zira sâil olan hanefî,

⁴⁸¹ İsim hakkında soruya “Nebiz hamr diye isimlendirilir mi?” sorusu; sıfat hakkındaki soruya “Canlılık vasfı tüyü helal kılar mı?” sorusu; illet hakkındaki soruya “Hamrın haramlığındaki illet nedir?” sorusu ve haber hakkındaki soruya “Rasûlullâh’ın (s.a.s) hapmış olduğu hac ifrad haccı mıydı kıran haccı mıydı?” sorusu örnek olarak verilmiştir. (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 120). Bu örneklerde doğrudan “Nebiz helal midir yoksa haram mı?” yerine haramlığı zaten müsellemlen olan hamr üzerinden nebizin hükmü sorulmuştur. Yine “Leşin tüyleri helal midir yoksa haram mı?” sorusu yerine, canlılık vasfının tüylerin helallğine etki edip etmediği sorulmuştur. Haramlığın söz gelimi nebizde geçerli olup olmadığını sormak yerine “Hamrın haramlığının illeti nedir?” diye sorularak buradan gelecek cevaba göre nebize dair hükme ulaşılmaya çalışılmıştır. Son olarak da doğrudan ifrad haccının mı yoksa kıran haccının mı daha faziletli olduğunu sormak yerine Rasûlullâh’ın (s.a.s) ne şekilde hac yaptığı sorulmuş ve buradan hareketle hangisinin daha faziletli olduğuna dair cevap alınmaya çalışılmıştır.

⁴⁸² Ebû Dâvud, “Nikâh”, 20; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Tirmizî, “Nikâh”, 14.

sorusunu ilk başta genel sormuş, verilen cevap karşısında ise sorusuna bazı kayıtlar eklemiştir. Bu, sorudan rücu etmek anlamına geleceğinden cedelde kötü kabul edilen bir durumdur.⁴⁸³

Mezhep hakkında soruya mücîb açısından bakıldığında, en başta gelen hususun, mücîbin söz konusu meselede birden fazla görüşünün olması ve cevabın farklı durumlara göre farklılık arz etmesi olduğu görülür. Bu gibi durumlarda mücîbe düşen; birden fazla görüşü varsa bunların râcih olanını hasma söylemesi, farklı durumlara göre cevabı değişiyorsa sorudan kastedilen durumun hangisi olduğunu sâile sorması ve buna göre cevap vermesidir.⁴⁸⁴ Bu şekilde davranmayıp genelleyici bir cevap vermek mücîb için bir hatadır. Örneğin Hanbelî mezhebinde kadına şehvetle dokunmak abdesti bozarken şehvetsiz dokunmak bozmamaktadır.⁴⁸⁵ Bu görüşte olan birine “Kadına dokunmak abdesti bozar mı?” sorusu yöneltildiğinde “Evet, bozar” ya da “Hayır, bozmaz” şeklinde genelleyici bir cevap vermesi hatalı olur. Bunun yerine ya “Kadına dokunmanın abdesti bozan ve bozmayan kısımları vardır. Sen hangisini soruyorsun?” diye sorarak sorunun netleştirilmesini istemeli ya da doğrudan bu temasın abdesti bozan ve bozmayan kısımlarından bahsederek cevap vermelidir.⁴⁸⁶

2.2.2.2. Delil Hakkında Soru

Sâil, ilgili meseledeki görüşünü öğrendikten sonra mücîbe, bu hükme hangi delille vardığını “bu görüşünün delili nedir?” şeklinde bir ifadeyle sorar. Bu durumda mücîbin cevap verirken sâilin görüşünü dikkate alması gerekmektedir. Dolayısıyla şayet onun görüşünü bilmiyorsa öğrenir ve cevabını ya kendi görüşünün sıhhatine delil getirerek ya da hasmın görüşünün butlanına delil getirerek sâile aktarır.⁴⁸⁷

Delilini sâile aktarırken mücîbin izleyebileceği üç yol bulunmaktadır; ya doğrudan ilgili meseleye delil getirir ya farz eder ya da bina eder. Bu üç durumu şu şekilde ele alabiliriz.

⁴⁸³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 121. Dolayısıyla burada hanefî şahsın bu hataya düşmemesi için sorusunu “kadının velisi yanında olması durumu da dâhil, nikâh akdine doğrudan taraf olması sahih midir?” şeklinde, gerekli kayıtları düşerek yöneltmesi doğru olacaktır.

⁴⁸⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 122.

⁴⁸⁵ İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah et-Türkî ve Abdulfettah el-Hulv, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999, I, 256.

⁴⁸⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, V, 1467.

⁴⁸⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 123.

2.2.2.2.1. Doğrudan İlgili Meseleye Delil Getirme

Doğrudan meseleye delil getirilirken mücîbin kapsam açısından meseleden daha genel ya da meseleye özel bir delille istidlal etmesi mümkündür.⁴⁸⁸ Mesela abdestte niyetin vücubunun delili sorulduğunda; “Abdest, yalnızca abdestin bozulmasına sebep olan yerlerin yıkanmasının yeterli olmadığı, diğer abdest azalarının da yıkanmasının gerektiği bir hadesten temizlenmedir. Dolayısıyla teyemmümde olduğu gibi niyetsiz sahih olmaz”⁴⁸⁹ denilerek doğrudan meseleye özel bir delille istidlal edilebileceği gibi “Abdest bir ibadettir ve namaz gibi bu da niyete ihtiyaç duyar”⁴⁹⁰ denilerek kapsam açısından daha genel bir cevap da verilebilir.

Burada ibadetin cins, temizlik ve namazın ise bu cinsin türleri olduğu söylenebilir. Buna göre ilk istidlalde müstedil abdestte niyetin vacip olduğunu delillendirirken abdesti teyemmüme kıyas etmiştir ki abdest ve teyemmüm “temizlik” olmaları açısından aynı türden ibadetlerdir. Dolayısıyla burada doğrudan meseleye delil getirilmiş olmaktadır. Abdestin namaza kıyaslanması durumunda ise temizlik türüne dâhil olan abdest, cins olan ibadetten yola çıkılarak farklı bir tür olan namaza kıyaslanmaktadır. Dolayısıyla burada kapsam açısından daha genel bir cevap verilmiş olmaktadır.

2.2.2.2.2. Farz

Farklı boyutları olan bir mesele hakkında sâilin meselenin tüm boyutlarını/suretlerini kapsayan âmm bir soru sorması durumunda müstedilin bu meselenin boyutlarından bir veya ikisini kullanarak hâss bir cevap vermesi anlamına gelen farz işlemi, delil hakkında soruya cevap verilirken kullanılan bir yöntemdir. Örneğin “fasit bey’ akdi inikat eder mi etmez mi?” şeklindeki soruya “hakkında yasaklama varit olduğu için bir dirhem iki dirhem karşılığında satımı münakit olmaz” denilerek cevap verilmesi durumu böyledir. Nitekim burada soru tüm fasit alışveriş işlemlerini kapsayan bir mahiyetteyken, verilen cevap bu sorunun kapsamının yalnızca bir kısmını ifade etmektedir.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 124.

⁴⁸⁹ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 37. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *en-Nüket*, I, 27.

⁴⁹⁰ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 37.

⁴⁹¹ Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 21.

Şîrâzî farz işleminin genel olarak makbul bir yöntem olduğunu ifade etmiş ancak farzın geçerli olabilmesi için belli şartlar ileri sürmüştür.⁴⁹²

- a) İhtilaf, meselenin tüm boyutlarında aynı olmalı ve zikredilen hâss delil ile ilgili meselenin bazı boyutlarının hükmü belli olmalıdır. Bu durumda meselenin kalan diğer boyutlarında hüküm icmâ ile sabit olacaktır. Keylî olmayan yiyeceklerde fazlalık faizinin geçerli olmadığı konusunda keylî sayılmayacak derecede az olan buğdayların eşitlik şartı aranmaksızın karşılıklı satımının caiz olması⁴⁹³ ile istidlal edilmesi böyledir. Nitekim burada soru genel iken getirilen hâss delil meselenin bir boyutunun hükmünü ihtiva etmektedir.
- b) Farz olarak zikredilen durum, ilgili meselenin kapsamında yer almalıdır. Meselenin haricinde bir durum ile farz işlemi yapılamaz. Örneğin Hanefîlerin su dışındaki sıvılarla abdest alınabilmesine safran suyuyla abdestin cevazını farz etmesi bu şartı taşımadığı için eleştirilmiştir. Zira safran suyu Hanefîlere göre su kapsamında olup bununla su dışındaki sıvıların hükmüne dair delillendirme yapılamaz.
- c) Müstedil cevap verirken en başta farz işlemi yapılmalıdır. Genel cevap verdikten sonra farz işlemi yapılması delilden rücu olarak kabul edilir. Nitekim serdedilen delil, medlûlünün tümünü kapsayacaktır ve bu şekilde genel bir delilden sonra hâss bir delil getirmek, ilk delilin medlûlünü ispatlayamaması anlamına gelecektir ki bu da inkitâ'dır.⁴⁹⁴

İbn Fûrek gibi kimi usulcülerin, cevabın soruya denk olması gerektiği ve farzda bu şartın sağlanmadığı gerekçesiyle farzı makbul bir yöntem saymamasına karşılık, usulcülerin

⁴⁹² Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 124-125.

⁴⁹³ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, II, 187; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty., V, 305.

⁴⁹⁴ Farzın fetvada ve delilde farz olmak üzere iki türü bulunur. Bir meselenin hükmü hakkında genel bir soru sorulduğunda, hükmü meselenin yalnızca bir sureti üzerinden zikretmek fetvada farzdır. Delilde farz ise hükmü genel olarak sorulan bir meselenin hükmünün genel bir ifadeyle cevaplanması ve sonrasında bu hüküm için meselenin yalnızca bir suretinin delilinin zikredilmesidir. Yukarıda zikredilen fasit bey'in münakit olup olmayacağına dair soruya şayet, hakkında yasaklama varit olmasına binaen bir dirheme karşılık iki dirhem satışının münakit olmayacağı söylenirse bu fetvada farz olacaktır. Ancak müstedil ilk olarak fasit bey'in münakit olmayacağını söyleyerek genel bir cevap verir, sonrasında da bir dirhem ile iki dirhem karşılıklı satımının yasaklandığı delili zikrederse bu da delilde farz olur (*Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît*, V, 356-357). Dolayısıyla burada Şîrâzî'nin bahsettiği genel cevaptan sonra farz işleminin yapılmasından kastının, müstedilin umum bir delil zikretmesi ve bu delilinin itirâza maruz kalması sonrasında ilk delilden daha hâss bir delil zikretmesi olmalıdır.

çoğunluğu bunun geçerli ve gerekli bir yöntem olduğunu kabul etmiştir.⁴⁹⁵ Farzın gerekliliğinde en etkili olan durum ise farzda edinilen faydadır. Zira müstedil her durumda âmm cevap vermekle yükümlü kabul edilirse, âmm olan bu cevap defedilmesi mümkün olmayan itirâzlara açık hale gelecektir. Ayrıca müstedilin sorulan soruya farz yapmadan vereceği genel bir cevabı yoksa ve farz yapmasına imkân verilmezse, kendisinde var olan ilmi saklaması gerekecektir ki bu da kitmân-ı ilim sayılacağından haramdır.⁴⁹⁶

2.2.2.2.3. Binâ

Tûfî'ye göre binâ, soruya farz yoluyla cevap verildiğinde, sorulan meselenin farz sureti dışında kalan suretlerinin de farz suretine hamledilerek bunlara da aynı hükmün verilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹⁷ Şîrâzî, Tûfî'nin binaya dair bu tarifi gibi açık bir tarife yer vermemiştir. O, binâyı, meselenin tariklerinden birini açıklamak⁴⁹⁸ şeklinde ifade etmiştir. Buna göre, bir meselenin delili sorulduğunda, bunu usuldeki ya da fîrudaki başka bir meseleyle ilişkilendirmek ve sorulan meselenin hükmünün bu diğer meselenin hükmüne göre şekilleneceğini söylemek bu işlemin temelini oluşturur. Duruma göre müstedil, hükmün kendisine bina edildiği meseleyi ispat etmek suretiyle asıl sorulan meseleye cevap vermiş olmaktadır.

Şîrâzî'nin binâyı dair tutumu, usulcülerin cumhurunun tutumu ile benzeşmektedir. Cumhura göre bina işlemi ya ferî ya da usûlî meseleler üzerine yapılır. Her iki durumda da, şayet bina edilen mesele ile sorulan mesele arasında tarîk birliği varsa bu işlem geçerlidir, tarîk birliği yoksa geçerli değildir.⁴⁹⁹ Şîrâzî de buna benzer olarak şöyle bir tasnif yapmıştır:⁵⁰⁰

- a) Üzerine bina edilen meselenin, sorulan meselenin ispatı için bir tarik olması durumunda bina işlemi sahihtir, aksi durumda değildir.

⁴⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 357.

⁴⁹⁶ Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 23-24.

⁴⁹⁷ Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 25.

⁴⁹⁸ Şîrâzî, *el-Miulahhas*, I, 126.

⁴⁹⁹ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, nşr. Ahmed Azv, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999, II, 170.

⁵⁰⁰ Şîrâzî, *el-Miulahhas*, I, 126-130. Tarîk ile kastedilen mananın ne olduğu net olarak ifade edilmemiştir, ancak bu ifade ile durumlar arasında hükmün ispatı açısından bir bağlantının bulunmasının kastedildiği anlaşılmaktadır.

- b) Üzerine bina edilen mesele ile sorulan meselenin tariklerinin aynı olması durumunda bina işlemi sahihtir, aksi durumda değildir.

Nazar ehline bina işleminde çokça hata yapıldığını ifade eden Şîrâzî'nin yapmış olduğu taksimde de belirleyici ölçütün, üzerine bina edilen ve sorulan meseleler arasındaki tarik ilişkisi olduğu görülmektedir. Buna göre üzerine bina edilen mesele, ya hakkında soru sorulan meselenin hükmünün ispatı için bir delil olmalıdır ya da hem hakkında sorulan meselenin hem de üzerine bina edilen meselenin aynı ihtilafa dayanması gerekmektedir. Sahih ve fasit bina işlemlerine kısaca şu örnekleri verebiliriz:

Zâhirî olan sâil, şâfiî olan müstedile meyve ve diğer yiyeceklerde ribanın cari olup olmadığını sorsa, şâfiî şahsın, bu meselenin “kıyasın hükümlere delil olduğu” aslına mebni olduğunu ve bu aslın da sorulan meselenin ispatı için bir tarik olduğunu söyleyerek cevap vermesi uygun olur. Yine zekât borcunun ölüm ile düşüp düşmeyeceği yönündeki soruya, bu meseleyi hacca bina ederek cevap vermek de, her iki meselenin tarikleri tek olduğu için sahih olacaktır.⁵⁰¹ Zira Şâfiîlere göre gerek zekât gerekse hac borcunun ölüm ile düşmeyeceği hükmüne, ölünün kullara olan borçlarının düşmemesine kıyasla varılmıştır.⁵⁰² Dolayısıyla hac borcunun ölüm ile düşmeyeceği hükmünün kabul veya ispat edilmesi, zekâtta hüküm ortaya konulmasına delil teşkil edecektir. Çünkü bu örnekte üzerine bina edilen mesele ile sorulan meselenin tarikleri aynıdır.

Müstedilin bu cevabı sonrasında sâil şayet üzerine bina edilen aslı kabul etmediğini söyleyerek itirâz ederse, bu durumda tartışma söz konusu aslın delilliği üzerinden devam eder. Tartışmanın bu şekilde bir eksen kaymasına uğramasının, inkıtâ'a⁵⁰³ sebebiyet verip vermeyeceği tartışmalı olmakla birlikte Şîrâzî bunun inkıtâ olmayacağını, zira bunun meselenin tariklerinden biri üzerinde yapılan bir münâzara olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁴

Fasit olan bina işlemlerine örnek olarak da, cizyenin ölüm ile düşüp düşmeyeceği sorusuna, bu meselenin zekât veya hac borcunun ölüm ile düşmemesine mebni olduğunu söyleyerek cevap vermek zikredilebilir. Nitekim zekât ve hac borcu ile cizye borcu

⁵⁰¹ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 126-127.

⁵⁰² Mâverdî, Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, IV, 19; Şîrâzî, *el-Miûhezzeb*, I, 579, II, 674.

⁵⁰³ İnkıtâ'; kişinin savunduğu görüşü desteklemekten veya yönelttiği soruya dâhil olan şeyleri tamamlamaktan aciz kalması anlamına gelmektedir (Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 881).

⁵⁰⁴ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 129.

birbirinden farklı meselelerdir. Dolayısıyla bunların ne tarikleri tektir ne de birisi diğèrinin ispatı için bir tariktir.⁵⁰⁵ Yani zekât ve hac borçlarının düşmeme sebebi ile cizye borcunun düşmemesi farklı meselelere dayandırılmaktadır. Zira zekât ve haccın tarikleri, deyn borçlarına kıyaslanması açısıyla tektir. Cizye meselesi ise icâre akdine kıyas edilmekte ve menfaat elde edildikten sonra kiracının ölmesi durumunda ücret ödeme yükümlülüğü nasıl sâkıt olmuyorsa zimmînin canının korunması ve iskân hakkı gibi elde ettiğı menfaatler karşılığında ivaz olarak verdiğı cizye yükümlülüğü de ölümü ile düşmemektedir.⁵⁰⁶ Bundan dolayı zekât ve hac meseleleri, cizye meselesinin de ispatı için delil kabul edilemez.

2.2.2.3. Delilin Veçhi Hakkında Soru

Cedelde tarafların birbirlerinin sözlerini tam olarak anlamaları, tartışmanın doğru bir zeminde cereyan edebilmesi için önem arz eder. Dolayısıyla taraflar birbirlerinin soru veya cevaplarında tam olarak anlayamadıkları hususlar olursa, bunların açıklanmasını hasımlarından talep edebilirler. Delilin veçhi hakkındaki sorular da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu soru türünde sâil, mezhebi ve mezhebinin delili hakkında bilgi aldığı müstedile, istidlal ettiğı delilin hükme hangi açıdan delalet ettiğini sormaktadır. Ancak mücîbin ileri sürdüğü delil ile bu delilin medlulü arasında bağlantının açık olduğu durumlarda bu sorunun sorulması cedelde hoş karşılanmamıştır.⁵⁰⁷

Delilin veçhinin açık olduğu durumları; nass, zahir ve umum şeklinde⁵⁰⁸ sıralayan Şîrâzî, bu durumlarda delilin veçhinin sorulmasının kötü bir tavır olduğunu, ancak bunların birden fazla delalet vecihleri varsa bu durumda sorulmasının kötü sayılmayacağını ifade etmiştir. Şîrâzî'ye göre birden fazla delalet veçhinin yer aldığı bir delil ile istidlalde bulunulması durumunda, birden fazla delil cem edilmiş gibi olacaktır ki bu da nazar ehline kabul görmediğinden caiz değildir; delilin veçhi açıklanmalıdır.⁵⁰⁹ Örneğin abdestte niyetin vücubu hakkında “*Ameller niyetlere göredir. Herkes için niyetinin*

⁵⁰⁵ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 128.

⁵⁰⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, V, 317.

⁵⁰⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 131; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 39.

⁵⁰⁸ Delilin sorulan meseleye delaletinin açık olduğu durumlar için örnekler zikreden Şîrâzî bu bağlamda nass delalete, talakta erkeğın durumunun esas alınacağı konusunda “*Talakta erkeğın, iddette kadının durumu esas alınır*” hadisiyle istidlal edilmesini; zâhir delalete, necasetin su dışında bir şeyle giderilmesinin caiz olmaması konusunda “*Onu çitile, sonra kazı, sonra da su ile yıka*” hadisiyle istidlal edilmesini; âmm delalete de mürteddin öldürülmesi konusunda “*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*” hadisiyle istidlal edilmesini örnek vermiştir. Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 133-134.

⁵⁰⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 135-136.

karşılığı vardır."⁵¹⁰ rivâyeti ile istidlalde bulunulsa, sâil bu delilin hangi veçhi ile istidlalde bulunulduğunu sorabilir. Zira bu rivâyet iki ayrı cümle içermektedir. Hangi kısmı ile istidlalde bulunulduğu, tartışma bu ilgili kısım üzerinden devam edeceği için, önem arz eder ve bundan dolayı mücîbin bu soruyu cevaplaması gereklidir.⁵¹¹

Şîrâzî, delaletin kapalı olduğu durumlarda, delalet veçhi hakkında sorulmasının güzel bir tavır olacağını söyler. Buna örnek olarak da, alacaklı kişinin havale edilen kişinin ölmesi durumunda havale edene rücu edemeyeceği hususunda Şâfiîlerin "*Zengin borcunu geciktirmesi zulümdür. Sizden biriniz bir zengine havale edilirse artık ona tabi olsun*"⁵¹² rivâyetiyle istidlal etmesini örnek vermektedir. Bu rivâyetin hangi cihetle hükme delalet ettiğinin sorulması durumunda şöyle bir açıklama yapılabilir: "*Havalede, havale edilen kişinin zengin olması şart koşulmuştur ve bu şartın, alacaklının hakkını korumak için koşulduğu malumdur. Şayet havale edilen kişi açısından bir özür durumu olunca havale eden kişiye rücu hakkı olsaydı, hadiste geçen 'zenginlik' şartının bir önemi olmazdı (ki bu durumda hadisteki zenginlik şartı anlamsız olacaktır ve bu da Rasulullâh'ın sözleri açısından kabul edilemez).*"⁵¹³

2.2.2.4. Delildeki Problem Hakkında Soru

Buraya kadar zikrettiğimiz soruların, ilmi bir tartışmada sırasıyla hasma yöneltmesi, cedelin usulü açısından önemlidir. Sâil bu soru silsilesini takip ederek ilk olarak hasmının konuyla ilgili (varsa) mezhebini/görüşünü, sonrasında görüşünün delilini ve bu delilin hükme hangi şekilde delalet ettiğini öğrenmektedir. Usuldeki cedelî soruların son aşamasını da delildeki problem hakkındaki eleştirel sorular/itirâzlar oluşturmaktadır. Bu soru türünün cedelin temelini oluşturduğu söylenebilir. Zira buraya kadar zikrettiğimiz soru türlerinin genelinde bilgi edinme amacının ön planda olduğu, bu soru türünde ise hasmın delilinin zayıflığını ortaya koyma, hasmı ilzam etme amacının taşındığı görülmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, gerek usul gerekse fûru eserlerinde yer alan tartışmaların büyük çoğunluğu -hasmın mezhebi, delili ve delilinin veçhi

⁵¹⁰ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1; İbn Mâce, *Zühd*, 26.

⁵¹¹ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 40.

⁵¹² Buhârî, "Havâlât", 1, 2; Müslim, "Müsâkât", 33; Ebû Dâvûd, "Buyû", 10; Nesâî, "Buyû", 101.

⁵¹³ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 131-133. Ayrıca bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 40.

hakkındaki sorular sorulmuş ve cevaplanmış kabul edilerek- delildeki sorunlar etrafında şekillenmektedir.

Delildeki problemi ortaya koymaya yönelik olan bu itirazlar, itirazın delildeki hangi probleme yönelik olduğuna göre farklı şekillerde isimlendirilmektedir. Delildeki problem hakkındaki sorulara dair pek çok taksimat bulunmaktadır. Şîrâzî bu soruları mutâlebe, itirâz ve muâraza şeklinde üç kısımda ele almıştır. Ancak usulcülerin bu konudaki tutumları farklılık göstermektedir. Bunun temelinde, zikredilen itirâzların yalnızca kıyas bağlamında ele alınmasının ve benzer itirâzların aynı başlık altında toplanabilmesine yönelik çabanın yattığı söylenebilir. Örneğin yabancı veya mücmel lafızların açıklanmasını istemeyi ifade eden istifsâr itirâzı, bazı usulcüler tarafından müstakil bir itirâz olarak ele alınabildiği gibi itirâzları men' ve muâraza ile sınırlayan ve tüm itirâzları bu kapsamda değerlendiren kimi usulcüler tarafından men' itirâzı kapsamına alınarak da zikredilebilmiştir. Zira istifsârda bulunan muteriz, müstedilin kullanmış olduğu lafzın müfîd ve münâzarada kullanılabilecek bir lafız olduğunu men' etmektedir. Tûfî de bu anlayıştan hareketle, kıyasa dair itirâzları ele alırken, tüm itirâzların men' veya muâraza kapsamında iki başlık altında değerlendirilebileceğini söyleyenlerin olduğunu aktarır ki kendisi de itirâzları açıklarken bu görüşe göre hareket etmektedir.⁵¹⁴

Usulcülerin geneli itirâzları kıyas özelinde ele almışlardır. Şîrâzî'nin ise yapmış olduğu bu üçlü taksimi naslar, icmâ, sahabe kavli, kıyas, istishâb gibi diğer istidlal yöntemlerini kapsayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Zikredilen delilin zayıflığını göstererek ilgili delilin düşürülmesinin amaçlandığı bu soru türleri⁵¹⁵ birer çatı kavram olup, sorunun/itirâzın yöneltildiği mahalle göre farklı isimlerle anılabilmektedir.

Zerkeşî de Şîrâzî gibi itirâzların asıl itibariyle mutâlebe, kadh (itirâz) ve muâraza şeklinde üçe ayrıldığını zikreder. Bu kısımların isimlendirilmesinde, yöneltilen itirâzın müstedilin deliline hangi açıdan yöneltildiği etkin rol oynamaktadır. Şayet muteriz, müstedilin delilini çürütmek yerine ona başka bir delil sunup bu delili müstedile kabul ettirmeye çalışırsa bunun adı *muâraza* olmaktadır. Yeni bir delil sunmak yerine müstedilin delilinin ele alınıp, örneğin bu delilin doğruluğunun ortaya konulması istenerek hasma yöneltmesi durumunda buna *mutâlebe* denilmektedir. Şayet müstedilin delili hasma

⁵¹⁴ Tûfî, *Alemü'l-cezel*, s. 55.

⁵¹⁵ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 137.

cevap olarak yöneltirken bu delildeki bir probleme dikkat çekiliyorsa, buna da *kadh/itirâz* adı verilmektedir.⁵¹⁶

Mutâlebe, itirâz ve muâraza arasındaki sıralama da tartışmada önem arz etmektedir. Delildeki problem hakkında soru sormadan önce, mezhep hakkında, delil hakkında ve delilin veçhi hakkındaki soruların sorulması elzem olup sorular arası takdim tehir kabul edilmemektedir. Aynı durum delildeki probleme dair sorularda da geçerlidir. Hasmin deliline bu sorular yöneltileceği zaman ilk olarak mutâlebe ile başlanmalı, sonrasında itirâzlar yöneltilmeli ve son olarak da muârazaya başvurulmalıdır. Tüm bu sorular arası sıralamalar, tartışmada kişinin ilk başta reddettiği şeyi daha sonradan kabul etmek zorunda kalmaması; sözünden rücu etmemesi içindir. Bu üç soru/itirâz türü arasındaki tertibin gerekliliğine, bunlar hakkında gerekli açıklamalar yaptıktan sonra tekrardan değinilecektir.

Biz burada mutâlebe, itirâz ve muâraza hakkında genel bilgiler vermekle yetinip, bunların delillere hangi şekillerde tevcih edilebileceğine ilerleyen kısımlarda ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

2.2.2.4.1. Mutâlebe

Usûlî cedelde men' ve mûmânea diye de isimlendirilebilen mutâlebe terimi, hasmı delilini açıklaması hususunda yükümlü tutmak anlamına gelmektedir. Bu açıklama talebi de hasma iki farklı şekilde yöneltilebilir. Bunların ilkinde sâil, hasmının delilinin doğrudan delil olduğunu açıklamasını/ispat etmesini istemektedir. Sâil ikinci mutâlebe türünde ise hasmının delilini delil olarak kabul etmekte, ancak bu delilin iddiaya delalet ediş yönünün açıklanmasını istemektedir.⁵¹⁷

Şîrâzî mutâlebeye dair müstakil bir tarif yapmamış, mutâlebeye; rivâyetlerin, isnatlarının, icmânın ve illetlerin doğrulanmasını ve ispatlanmasını isteme gibi örnekler zikretmekle yetinmiştir. Mutâlebede müstedilin kullanmış olduğu delilin ya da illetin var olmadığı iddiası, var ise de doğruluğu noktasındaki problemler hasma yöneltilmektedir.

⁵¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 260.

⁵¹⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 67-68.

Dolayısıyla mücâbin mutâlebe karşısındaki görevi, talep edilen şeye bağlı olarak delilin ya da illetin varlığını veya sıhhatini ispatlamaktır.⁵¹⁸

Mutâlebe, daha sonradan önceki bölümde ele aldığımız ve âdabü'l-bahs ve'l-münâzara ilminde terimleşmiş olan *men'* ile benzerlik göstermektedir. Burada muteriz müstedilin delilinin ispatını veya doğruluğunun ispatlanmasını isterken, bir nevi müstedile, “senin delilinin delil olduğunu kabul etmiyorum” veya “senin delilinin sıhhatini kabul etmiyorum” demiş gibi olmaktadır. Ayrıca *men'*in “delil telep etme (*mutâlebe bi'd-delîl*)” anlamına geldiği de göz önünde bulundurulursa, iki terim arasındaki bu ilişki daha açık hale gelecektir. Zira söz gelimi bir meselenin hükmü üzerinde sahabe icmâsının varlığından bahsedildiğinde, icmâ edildiği söylenen hükmün yalnızca belli sahâbîlerin görüşü olduğu ve buna icmâ denilebilmesi için bu görüşün tüm sahâbe arasında yayılmış ve kabul görmüş olması gerektiği söylenebilir ve bu görüşün yaygınlık kazanmış olduğunun ispat edilmesi talep edilebilir. Buna *el-mutâlebe bi-tashîhi zuhûri'l-icmâ* adı verilir.⁵¹⁹ Burada muteriz icmânın zâhir/yaygın olduğu hususunda delil talep etmekte, diğer bir ifadeyle icmânın zâhir olduğunu *men'* etmektedir. Buradan hareketle *men'* ile mutâlebe arasındaki ilişkiye dair şunu söylemek yanlış olmayacaktır: *Men'* ve mutâlebe birbirinin aynı değildir ancak birbirini gerektiren şeylerdir. Nitekim mezkûr örnekte de görüldüğü üzere muteriz ilk olarak ilgili meselenin hükmü üzerinde varlığı iddia edilen icmânın zuhûrunu *men'* etmekte, sonrasında da bu *men'*ine mutâlebe ile devam ederek söz konusu hüküm üzerindeki icmânın zuhûruna dair delil istemektedir. Dolayısıyla mutâlebeden söz edilebilmesi için öncesinde açıkça ifade edilmese de bir *men'*in bulunduğu tasavvur edilmelidir. Zira bir şeyin delilinin istenmesi, delili talep eden kişi açısından o şeyin müsellemlenmediğini gösterir. Buradan hareketle biz, fıkıh usulündeki delillerle istidlale yönelik itirazları ele alacağımız kısımda, *men'*, red veya mümânea lafzıyla ifade edilen itirazları da mutâlebe kapsamında ele alacağız.

Şîrâzî'nin mutâlebe kapsamında değerlendirdiği itirâzlar göz önünde bulundurulduğunda, bu itirâzların delili iptal etmeye yönelik olmaktan ziyade hasımdan zikredilen delilin delilliğini net olarak ortaya koymasını istemeye yönelik olduğu söylenebilir. Sâilin yönelttiği mutâlebe sonrasında müstedil, delilinin varlığını veya sıhhatini açıklamakla

⁵¹⁸ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 137.

⁵¹⁹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 487-488.

yükümlü olur. Zira burada doğrudan müstedilin delilini düşürmeye yönelik bir çaba bulunmamakta, hasmın delilini çürütecek bir delili ileri sürülmemekte veya bu delilin ifade ettiği hükümden başka bir hüküm ifade eden bir delille karşılık verilmemektedir. Bundan dolayıdır ki delildeki problem hakkında hasma yöneltilecek ilk soru/itirâz mutâlebedir. Çünkü mutâlebe sayesinde hasmın delilinin ilkesel olarak kabul edilebilirliği gündeme alınmaktadır. Mutâlebe sonrasında şayet müstedil ispat getiremezse, ifhâm meydana gelir ki bu durumda söz konusu delil delillikten düşer. Ancak müstedil bu delilin sıhhatini ispatlayabilirse, muteriz, ilkesel olarak delillik vasfını kazanan bu delili iptal edecek tarzda “itirâz”ları yöneltmeye başlayabilir.⁵²⁰ “İcmânın zuhurunu mutâlebe”yi örnek olarak verecek olursak; müstedil bir grup sahâbînin muhalifi bilinmeyen kavlini delil olarak ileri sürse ve bunun icmâ olduğunu söylese, muteriz, müstedile mutâlebe yönelterek “*Bu yalnızca bazı sahâbîlerin kavlidir ve onların bu kavli yaygınlık kazanmadığı ve zâhir olmadığı sürece delil olamaz. Dolayısıyla sahabenin pek çok bölgeye dağıldığı da göz önüne alındığında icmâ iddiası sahih olmaz*” diyerek müstedilden bu sahâbî kavlinin herkes tarafından duyulan zâhir bir kavil olduğunu ispatlamasını isteyebilir.⁵²¹ Şayet müstedil çeşitli yöntemlere başvurarak bunu ispatlayabilirse⁵²² bu durumda delilinin sükûtî icmâ olduğu ilkesel olarak kabul edilir.⁵²³ Ancak söz konusu delilin geçerli bir “delil” vasfını kazandığı kabul edildikten sonra, mesela icmânın söz konusu olduğu iddia edilen konuda muhalif bir görüşün zikredilmesi gibi, bu delili ıskat edecek şekilde itirâzlarda bulunularak tartışmaya devam edilebilir.

Mutâlebe ile hasımdan delilin varlığının veya sıhhatinin ispatlanması istendiği dikkate alınarak, mutâlebenin Kitab ve mütevâtir sünnete yöneltilemeyeceği söylenebilir.

⁵²⁰ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 139.

⁵²¹ Şîrâzî örnek olarak Şâfiîlerin Harem bölgesinde işlenen cinayetlerde ağırlaştırılmış diyet uygulanması hususunda Hz. Ömer, Osman ve İbn Abbas’ın (r.annahüm) bu yöndeki muhalifi bilinmeyen görüşü ile istidlal etmelerini zikreder. Bu istidlale karşılık Hanefîlerin mutâlebede bulunması durumunda Şâfiîlerin şu şekilde açıklama yaparak söz konusu icmânın zâhir olduğunu ortaya koyabileceklerini ifade eder: “*Öldürme ve buna verilen cezanın haberi yaygınlık kazanacak ve uzak beldelere aktarılacak bir olaydır. Özellikle Hz. Osman’ın tavaf kalabalığında öldürülen kadın için ağırlaştırılmış diyet ile hükmettiği rivâyet edilir ki tavafa çok çeşitli yerlerden insanlar gelmekte ve burada olanları aktarmaktadır. Buna rağmen kimseden bunun hilafına bir görüş nakledilmemiştir. Bu da herkesin aynı görüşte olduğuna delalet eder*” (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 486-488).

⁵²² Bu durumdaki bir sahâbî kavlinin zâhir ve yaygın olduğu şu yollarla ortaya konulabilir: a) Hükümün halifeler ve imamlar gibi, verdikleri hükümlerin yaygınlık kazandığı kimselerden sadır olması, b) Hüküm verilen konunun, yaygın ve herkesçe bilinen konulardan olması, c) Hükümün büyük bir topluluk önünde verilmiş olması (Bâcî, *el-Minhâc*, s. 139).

⁵²³ Müstedil muhalifi bilinmeyen bu sahâbî kavlinin yaygınlık kazandığını ispat eder de bunun herkesçe kabul edilmiş olduğunu ispatlayamazsa bu durumda inkıtâ meydana gelir. Bu kavlin yaygınlık kazandığına delil getirememesi durumunda ise bu inkıtâ durumu daha belirgin olmaktadır. (Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 126).

Nitekim müstedilin bunlarla istidlâl etmesi durumunda muteriz bu iki delilin katiyet ifade etmesi sebebiyle bunların varlığına veya sıhhatine delil isteyemez. Ancak bu delillerin hükme delaletlerinin zannî olması durumunda muteriz ilgili delillerin duruma göre tahsis, takyîd veya nesih ihtimallerini ileri sürerek hasmına itirazda bulunabilir ya da müstedilin deliline denk bir delille muârazada bulunabilir ki bunlar da mutâlebe kapsamında değerlendirilmez. Dolayısıyla mutâlebenin edille-i şeriyye içindeki geçerlilik alanının haber-i vâhidler, icmâ ve kıyas olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.2.4.2. İtiraz

Geniş anlamda hasmın maksadına ulaşmasını engellemek için hasma yöneltilen her türlü soruya itirâz denilmektedir.⁵²⁴ Dar anlamıyla itirâz ise, delili ortadan kaldıracak şekilde doğrudan delilin kendisine yöneltilen bir soru türüdür. Hadislerin senedlerine yöneltilen eleştiriler, icmâ edilen konuda muhalif bir görüş zikrederek icmâyâ yöneltilen eleştiriler, illetlerde nakz ve kesr eleştirileri gibi pek çok kısmı bulunan bu dar anlamdaki itirâzlar, delilin delil olma vasfını ortadan kaldırmaya yaramaktadır. Mücîb, kendisine bu itirâzlarda doğrudan delilin delil olma vasfını kaldıracak eleştiriler yöneltildiği için, söz konusu eleştirileri giderecek ve boşa çıkaracak şekilde cevaplar vermelidir.⁵²⁵

Şîrâzî'nin itirâz lafzını hem geniş hem de dar anlamıyla kullandığı görülür. Delildeki problem hakkındaki üç sorudan biri olarak zikrettiğinde itirâzın dar anlamını esas almaktadır. İstidlallere yöneltebilecek eleştirilerin hemen hemen hepsini itirâz olarak isimlendirmesi durumunda ise geniş ve dar anlamdaki kullanım birbirine girmektedir. Mesela o mutâlebe için *el-i'tiraz bi'l-mutâlebe* derken geniş anlamda kullanımı, *el-i'tirâz bi'n-nakz* derken de dar anlamda kullanımı esas almaktadır, ancak bunu sarîh olarak ifade etmediği için mutâlebe ve nakzın aynı kapsamda değerlendirildiği izlenimi oluşabilmektedir. Dolayısıyla “itirâz” lafzının bu kapsam farklılığı gözden kaçırılmamalıdır.

İtirazın pek çok türü bulunmaktadır. Buna örnek olarak, kıyas işleminde illetin geçersizliğini ortaya koymak için muallile yöneltilen nakz itirâzı zikredilebilir. İlet olduğu iddia edilen vasfın bulunmasına karşın hükmün o meselede bulunmaması

⁵²⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 67.

⁵²⁵ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, I, 137-138.

anlamına gelen nakz, doğrudan hasmın delilini geçersiz kılmaya yönelik bir itirâzdır. Örneğin muallil, hadesin kasten ya da unutarak meydana gelmesi durumunda ibadetin bozulacağına kıyasla, “kasten yapıldığında ibadeti bozan şeylerin unutarak yapıldığında da bozacağı” illetinden hareketle namazda unutarak konuşma durumunda ibadetin bozulacağını iddia edebilir. Bu durumda sâil, oruçlu kişinin unutarak yemesi durumunda ibadetin bozulmamasını ileri sürüp, bu meselede illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmadığını söyleyerek illetin geçersiz olduğunu iddia edebilir. Bu durumda müstedil bu itirâzı, oruçla ilgili hükmün istihsânen verilen bir hüküm olduğunu söyleyerek def edebilir.⁵²⁶

Mutâlebeden sonra takip edilecek sual, dar anlamdaki itirâzdır. Sâil, hasmının deliline yönelttiği mutâlebeye açıklama getirilmesi durumunda, bu delili iptal etme yolunu tutar ki ilerleyen kısımlarda örnekleriyle ele alacağımız üzere her bir delilin pek çok iptal yöntemi bulunmaktadır. İtirazın mutâlebeden farkı, yöneltildiği delille olan ilişkisidir. İtirazda doğrudan delili kullanışsız hale getirme, delillikten düşürme amacı taşınırken mutâlebede delilin iptali değil delilin kullanılabilirliğinin açıklanması amaçlanmaktadır. İtirazlara *kavâdih* adının verilmesi de itirâzın amacını ifade etmesi açısından önemlidir.⁵²⁷ Burada muteriz müstedilin delilinin ilkesel olarak delil olduğunu kabul etmektedir. Ancak delilde bir bozukluk, problem olduğunu iddia etmektedir. Örneğin müstedilin davasına delil olarak ileri sürdüğü kıyas, edille-i şeriyyeden bir delil olarak muteriz tarafından da kabul edilmiş olabilir. Fakat o, mesela bu delil bir kıyas ise illetteki bir probleme dikkat çekebilir; bu illetin nakz olduğunu söyleyerek ilgili kıyasın hatalı olduğunu söyleyebilir.

Dar anlamıyla itiraza dair bu bilgilerden yola çıkıldığında, “itiraz” ile münâzaradaki “nakz”ın benzerliği dikkat çekmektedir. Zira hem münâzara ilminde hükmün tehallüfü veya delilin fesadı gerektirmesi sebebiyle delilin çürütülmesini ifade eden⁵²⁸ nakz hem de usûlî cedelde delili ortadan kaldıracak şekilde delildeki problemlerin hasma yöneltmesini ifade eden “itiraz”, aynı amaç için kullanılmaktadır. Usûlî cedelde nakz adı verilen itiraz ise münâzara ilmindeki nakzın yalnızca hükmün tehallüf etmesi ile ilgili kısmını ifade eden ve dar anlamlı itirâzların bir türünü oluşturan bir yapıdadır.

⁵²⁶ Şîrâzî, *el-Me'âne*, 245. Ayrıca nakz itirâzı hakkında bkz. Ahmet Numan Ünver, “İllete Yönelik Nakz İtirâzı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *SAÜİF Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 36, 2017, s. 1-15.

⁵²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 260.

⁵²⁸ Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 38.

Dolayısıyla münâzaradaki nakz teriminin cedeldeki benzerinin nakz değil itirâz terimi olarak görülmesi daha uygun olacaktır.

Müstedil şayet delilini bu gibi itirâzlar karşısında da savunabilir ve delilinin sıhhatini ortaya koyabilirse, muteriz bu durumda en son başvurulacak soru/itirâz türü olan muârazaya yönelir.

2.2.2.4.3. Muâraza

Bir önceki bölümde yer verdiğimiz âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilminde yer alan muâraza ile hemen hemen aynı içeriğe sahip olan bu soru türünde sâil, müstedilin deliline, onun delili ile aynı kuvvette ya da ondan daha kuvvetli bir delille karşılık vermekte ve müstedilin iddiasının aksine bir iddiada bulunmaktadır. Bu soru türünde sâil yeni bir delil ile kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamayı amaçladığından, cedelde müstedil ile yer değiştirmiş sayılır. Dolayısıyla müstedil sâil konumuna geçmekte ve sâilin sunmuş olduğu delile mutâlebe veya itirâz yöneltebilmekte ya da kendi delilini diğer delile bir gerekçe ileri sürerek tercih edebilmektedir.⁵²⁹

Şîrâzî muârazayı genel olarak nutuk ile ve illet ile muâraza olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Nutuk ile muârazada muteriz, hasmın iddiasını ispatlarken kullandığı delile Kitap, sünnet veya icmâdan aksi bir delil getirmektedir. Örneğin müstedil hayvanların leşinin tüylerinin haram olduğu iddiasını “*Leş size haram kılındı*”⁵³⁰ ayetiyle delillendirirse, muteriz bu istidlale “*Onların yünlerinden, yapağlarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi*”⁵³¹ ayetiyle muârazada bulunabilir.⁵³² Bu durumda müstedil, muterizin yönelttiği delile bakarak bu delile uygun bir itirazla mukabelede bulunur.

İlletle muârazada ise hasmın kullandığı delile kıyas ile karşılık verilmekte ve bu kıyasın, hasmın istidlal ettiği delilin aksine bir sonuç verdiği ifade edilmektedir. Mesela “*Ameller niyetlere göredir*”⁵³³ hadisinin umumu ile istidlal edilerek abdestte de niyetin gerekli olduğunun söylenmesi durumunda, abdest necasetin temizlenmesine kıyas edilerek

⁵²⁹ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 138.

⁵³⁰ Mâide, 5/3.

⁵³¹ Nahl, 16/80.

⁵³² Şîrâzî, *el-Me'ûne*, 153-154.

⁵³³ Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, I; İbn Mâce, “Zühd”, 26.

muârazada bulunulabilir ve her ikisinin de sıvı ile yapılan bir temizlik işlemi olduğu, dolayısıyla niyete ihtiyaç duyulmayacağı söylenebilir. Görüldüğü üzere burada muteriz, hasmının benimsediği görüşü delillendirmek için zikrettiği delile, bunun aksi yönünde bir hüküm bildiren başka bir delille karşılık vermektedir. Bu durumda müstedil bu kıyasa çeşitli yollarla itirâz ederek kendi istidlalinin sıhhatini ortaya koymaya çalışmalıdır.⁵³⁴ Aynı şekilde muâraza kıyasla istidlal eden müstedile karşı da yöneltilebilmektedir. Ancak ileride örnekleri ile açıklama yapacağımız için burada muârazanın ne olduğuna dair bu kadarlık bilgi ile iktifa ediyoruz.

Muterizin muârazaya başvurması, muterizin zımnem hasmının delilinin sahih bir delil olduğunu kabul ettiğini gösterir. Ancak her ne kadar hasmının delili sahih olsa da, muterizin elinde kendi görüşünü destekleyen farklı bir delil de bulunmaktadır. Böyle bir durumda muteriz, müstedilin deliline denk kuvvette bir delil ile karşılık verdiğinde, şayet muterizin delili de müstedil tarafından sahih kabul ediliyorsa, bu iki delil tearuz etmiş sayılır. Bu durumda deliller arası tearuzda izlenmesi gereken yollar gündeme gelmektedir. Özellikle tercih meselesi bu noktada önem arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki usûlî cedel eserlerindeki genel tavrı takip eden Şîrâzî de delillerin tearuz etmesi durumunda her bir delilin hangi sebeplerle nasıl tercih edilebileceği üzerinde durmuş,⁵³⁵ böylece tartışmanın ne şekilde sonuçlandırılacağını göstermiştir.

Buraya kadar zikrettiğimiz itirâz türleri arasındaki sıralama, cedelin sıhhatli bir şekilde ilerleyebilmesi ve tarafların inkıtâa uğramaması açısından büyük önem arz eder. Mezhep hakkındaki sorudan başlanarak muârazaya kadar uzanan bu soru ve itirâz türlerinin her birinin bir öncekini tamamlar ve tartışmayı bir ileri mertebeye taşır nitelikte olduğu görülür. Dolayısıyla bu soru ve itirâzlar arasında takdim tehir yapmak, bir nevi temelsiz inşaat gibi olacak ya da kişiyi önce kabul ettiği şeyi sonradan reddeder pozisyona sürükleyecektir. Nitekim hasmın mezhebinin bilinmeden delilinin sorulması, delili bilinmeden delilinin veçhının sorulması ya da delilinin eleştirilmesi yanlış olacaktır. Delile itirâz yöneltirken mutâlebe-itirâz-muâraza sıralamasına riayet edilmediğinde de benzer sorunlar olacaktır. Zira mutâlebede hasmın delilinin delil oluşu kabul edilmemekte, bunun açıklanması ve ispat edilmesi istenmektedir. Teknik anlamdaki

⁵³⁴ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 418-419.

⁵³⁵ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 813-880.

itirâzda ise hasmın delilinin ilkesel olarak delil olduğu kabul edilmekte, ancak bu delilin geçersizliğini gerektirecek problemlere işaret edilmektedir. Muârazada ise hasmın delilinin selameti kabul edilmekte, ancak bu salim delile denk veya daha kuvvetli başka bir delil ile karşılık verilmektedir. Bundan dolayı muteriz bu üç itirâz türünün sıralamasını bozduğunda, önce kabul ettiği bir şeyi sonradan reddetmek zorunda kalacaktır.

2.2.2.5. Cedelde İnkıtâ ve İntikâl

Çeşitli ilimlerde farklı ıstılah anlamları olan inkıtâ kelimesini Şîrâzî cedel ilmi bağlamında; “kişinin savunduğu görüşü desteklemekten veya yönelttiği soruya dâhil olan şeyleri tamamlamaktan aciz kalması” şeklinde tanımlamıştır.⁵³⁶ Nasıl ki bir yolcu, yapmış olduğu yolculuktaki amacına ulaşmaktan aciz olduğunda o yolcuya “munkatı” deniliyorsa, cedelde tarafların amaçlarına ulaşamaması durumuna da inkıtâ denilmiştir.⁵³⁷ Şayet müstedil muterizin tüm sorularına cevap verip onu soru sormaktan aciz bırakırsa buna “ilzâm” adı verilir. Eğer muteriz müstedilin tüm delillerine geçerli itirazlar yöneltip onu delilini destekleyemez duruma düşürürse buna ise “ifhâm” denilir.⁵³⁸

Usûlî cedelde tarafların inkıtâna hükmedilmesi meselesi tartışma konusudur. Genel kanaate göre cedelde her iki tarafın da inkıtâna hükmedilebilir. Zira usûlî cedelde amaç hakkın ortaya çıkarılması ve hasmın ifhâmıdır. Dolayısıyla tarafların inkıtâna hükmedilmezse cedelin sonu gelmez ve amaç hâsıl olmaz. Bunun yanında sâilin amacının hasmın görüşünü çürütmek ve ona doğruyu göstermek olduğu tezinden hareketle sâil için inkıtâdan söz edilemeyeceğini söyleyenler olduğu gibi cedelin hükümlerin delilleri üzerinde müzakereden ibaret olduğunu ve dolayısıyla tarafların ikisi için de inkıtâdan söz edilemeyeceğini savunanlar da olmuştur.⁵³⁹ Cumhurun görüşünü benimseyen Şîrâzî sâil ile mücîbin her ikisinin de inkıtâna hükmedilebileceğini ifade etmiş ve bunların inkıtâ durumlarını zikretmiştir. Buna göre sâilin inkıtâ; soruyu açıklamaktan, delili veya delilin veçhini talep etmekten, delili eleştirmekten, delile muârazada bulunmaktan ya da bunları eksiksiz şekilde yapabilmekten aciz olunması, yani aslî görev olan soru sorma/itirâz etme

⁵³⁶ "أن يعجز عن نصرته ما شرع في نصرته أو تمام ما دخل في إيراده." Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 881.

⁵³⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 556.

⁵³⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 14-15; Taşköprüzâde, *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, s. 550; Hasanpaşazâde, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, s. 56.

⁵³⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 554; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 513; Şerîfe el-Hûşânî, “el-İnkıtâ’ fî mecâlisi’n-nazar”, s. 1147-1148.

görevinin hakkıyla yerine getirilememesi durumlarında ortaya çıkmaktadır. Mücîbin inkıtâ ise görevleri olan cevabı açıklamaktan, delil getirmekten, itirâzları defetmekten veya muâraza delilini düşürmekten aciz kalınması gibi durumlarda söz konusu olmaktadır.⁵⁴⁰

Ayrıca tarafların inkıtâa düştüklerinde sergiledikleri genel tavırlardan da bahsedilmektedir ki bunlar genellikle tartışma adabına aykırı fiillerden oluşur ve her iki tarafın da inkıtâa düşmesinin sebepleri arasında sayılabilir. Mesela sebepsiz yere şaşırıp susmak, konuyu alakasız sözlerle, kıssalar ve şiirlerle bölmek, gereksiz yere sinirlenmek ve ayağa kalkmak, kesin olan şeyleri inkâr etmek vb. davranışlar, kişinin inkıtâa düştüğünün önemli göstergeleri arasındadır.⁵⁴¹

İntikâl de inkıtâ ile birlikte ele alınan bir konu olup genellikle cedel adabının ihlal edilmesi durumlarında ortaya çıkar. İntikâl, sözlükte dönmek, taşınmak gibi anlamlara gelmekte⁵⁴² olup istilahta; sorunun baş kısmının üzerinde devam etmeyi gerektirdiği yoldan çıkmayı ifade eder.⁵⁴³ Cedel çeşitli soru türleri üzerinden yapılmaktadır ve bu soruların sıralaması önem arz etmektedir. Zira bu soru türlerinden her biri cedelin bir mertebesini teşkil eder. Bu açıdan bakıldığında, cedelde bir üst mertebeye çıkabilmek için o anki mertebeyi tamamlamaktan aciz olunması anlamına gelen intikâl, inkıtâm en belirgin türleri arasında değerlendirilir. Ayrıca tartışmanın, bir anda farklı bir konuya aktarılması da intikâlin en çok karşılaşılan durumudur. Örneğin sâilin “Hamr hakkında mezhebin nedir? O zimmiler için mal mıdır?” şeklindeki sorusuna mücîb “Evet, hamr

⁵⁴⁰ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 881. Cüveynî, inkıtâ sebeplerini daha genel başlıklar altında ele almıştır. Ona göre inkıtâm sebepleri şu şekildedir:

- Tarafların cedel kurallarına ve usulüne dair bilgisi eksik olabilir.
- Tarafların cedel kurallarına dair bilgisi tam olmakla birlikte delillerin ve kıyasların vecihlerine dair bilgisi eksik olabilir.
- Tarafların cedel kurallarına ve delillere dair bilgisi tam olmakla birlikte savunduğu görüşte problem olabilir.
- Bu zikredilenlerin hiçbirinde problem olmamakla birlikte taraflar cedelin her bir mertebesinde cümlelerini tafsilatlı şekilde zikrederken gereksiz ayrıntılara girebilir.
- Cedelin adabına uygunsuz hareketler.

Dolayısıyla Cüveynî'ye göre inkıtâ bilgi eksikliğinden kaynaklanabildiği gibi cedelin taraflarının kişisel özelliklerinden veya adaba mugayir hareketlerinden de kaynaklanabilir (Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 556-558).

⁵⁴¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 883. Taraflardan birinin ya da her ikisinin birden inkıtâa düşme sebepleri pek çok madde ile genişletilebilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mes'ûd Fulûsî, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, s. 254-262; Hûşânî, “el-İnkıtâ' fî mecâlisî'n-nazar”, s. 1148-1151.

⁵⁴² Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, s. 623.

⁵⁴³ "الانتقال عن السؤال هو الخروج عما يوجبه أوله من ملازمة السنن فيه." İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 316.

onlar için maldır” diyerek cevap verdikten sonra sâil “Peki malın tarifi nedir?” diye sorsa, bu durumda sâil tartışma konusunu farklı bir alana çekmiş; intikâle sebebiyet vermiş olur. Burada mücîb soruya cevap vermek yerine hasmını uyarmalıdır, zira bu soruya cevap vermesi durumunda kendisi de konu dışına çıkmış olur.⁵⁴⁴

Bununla birlikte her türlü intikâl, inkıtâ kapsamında değerlendirilmez. Örneğin delil hakkında soru sorulduğunda mücîb, söz konusu meselenin bir asla mebni olduğunu söylese ve sâil de bu aslı kabul etmediğini söylese, tartışmanın ilgili meseleden söz konusu asıl üzerine nakledilmesi intikâl sayılmaz. Şöyle ki; bir zâhirî meyvelerde ribanın geçerli olmasının delilini sorduğunda ona “Bu mesele bizim bir aslımıza bina edilir ki o da kıyasın hükümlere delil olmasıdır” denilse ve zâhirî şahıs bunu kabul etmese, bu durumda tartışmanın kıyasın delil oluşu hususuna taşınması caizdir. Zira burada hala konu ana eksenden kopmamıştır.⁵⁴⁵ Aynı şekilde hasmın tartışmadaki samimiyetsiz tutumu ve hatada ısrarı durumunda müstedil kullandığı ilk delili bırakıp başka delile intikâl edebilir ki Hz. İbrahim’in Nemrud ile olan tartışması burada örnek olarak zikredilmektedir.⁵⁴⁶ Ancak müstedil ilk kullandığı delili kendi acziyeti sebebiyle terk ederse bu intikâl inkıtâ kapsamında değerlendirilir. Bunun yanında Şîrâzî, delilin tamamlanmasından önce delile ek vasıflar ilave edilmesi, bir örnekten başka bir örneğe geçilmesi ve tamamlanmadan önce bir asıldan başka bir asla intikâl edilmesi durumlarının da inkıtâ kapsamında değerlendirilmeyeceği kanaatindedir. Tercihler arasındaki intikâl hakkında olumlu ve olumsuz iki görüşü de zikretmekle birlikte kendisi bir tercihte bulunmamıştır.⁵⁴⁷ Cüveynî ise tercihler arası intikâlin de inkıtâ olacağını savunmaktadır.⁵⁴⁸

Şîrâzî’nin inkıtâ kapsamında değerlendirdiği intikâller ise şu şekildedir:⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 496; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 444.

⁵⁴⁵ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 126-127.

⁵⁴⁶ Bakara suresinin 258. ayetinde geçen kıssaya göre Hz. İbrahim Nemrud’a “*Rabbim hayat veren ve öldürendir*” dediğinde Nemrud “*Ben de hayat verir ve öldürürüm*” diyerek karşılık vermiş; Hz. İbrahim onun bu ısrarcı ve inatçı tavrı karşısında daha vurucu bir delil ile karşılık vererek “*Allah güneşi doğudan getiriyor. Öyleyse sen de batıdan getir*” demiş ve başka bir delile intikâl etmiştir.

⁵⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 882.

⁵⁴⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 555.

⁵⁴⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 139, II, 882. İnkıtâa sebebiyet veren ve vermeyen intikâller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 551-556; Mes’ûd Fulûsî, *el-Cedel inde’l-usûliyyîn*, s. 262-268; Hûşânî, “el-İnkıtâ’ fî mecâlisî’n-nazar”, s. 1151-1159.

İbn Akîl ve İbn Teymiyye ise inkıtâa sebebiyet veren intikâllerin şu dört kısımda ele alınacağını söyler:

- a) Müstedilin bir delilden diğerine intikâl etmesi
- b) Müstedilin delili tamamladıktan sonra delile vasıf eklemesi
- c) Delil tamamlandıktan sonra bir asıldan diğer bir asla intikâl etme
- d) İtiraz türleri arasında tertibe riayet etmeksizin intikâl etme

Buraya kadar zikredilenlerden yola çıkılarak inkıtâ ile intikâl arasında umum husus min vech olduğu söylenebilir. Nitekim inkıtâ sayılan intikâller olmakla birlikte inkıtâ kapsamına girmeyen intikâller de bulunmaktadır. Hakeza intikâl sebebiyle olan inkıtâlar bulunmakla birlikte intikâlden kaynaklanmayan inkıtâlar da vardır.

Şîrâzî'nin cedele dair vermiş olduğu teorik alt yapı genel hatlarıyla zikrettiğimiz şekildedir. Gerek soru, itirâz ve cevap türlerine dair gerekse cedelde inkıtâ hallerine dair farklı eserlerde farklı yaklaşımların varlığına rastlanabilmekle birlikte bu farklılıkların, ihtilafı meseleler haricinde, genel itibariyle ya kapalı kalan alanların açıklanmasından ya da ayrıntılı olan hususların tek başlık altında toplanmasından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir sonraki kısımda Şîrâzî'nin, buraya kadar zikredilen cedeli soru/itirâz türlerini ve bunlara verilebilecek cevapları fıkıh usulündeki delillere ne şekilde tatbik ettiğini ele alacağız.

-
- a) Bir mezhepten başka bir mezhebe intikâl
 - b) Bir illetten başka bir illete intikâl
 - c) Bir ilzamdandan başka bir ilzama intikâl
 - d) Bir delili kabul ettikten sonra men etme (İbn Akîl, *el-Vâdih*, I, 317; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 396).

BÖLÜM 3: ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE DELİLLER VE İSTİDLALLER ÜZERİNDE CEDELİN TATBİKİ

Cedele dair eserlerde genel olarak birkaç yöntem ön plana çıkmış ve eserler buna göre kaleme alınmıştır. Kimi müellifler usuldeki tüm delillere, istidlal yöntemlerine ve bunlarla ilgili cedel kurallarına yer verirken Ebherî'nin eserinde olduğu gibi ulemanın bir kısmı da bunları yalnızca kıyas/illet bahisleri ve istidlaller çerçevesinde ele almıştır. Şîrâzî ise cedel eserlerinde izlemiş olduğu yöntem açısından birinci kısımda yer almaktadır. O eserlerinde gerek aslı gerekse ferî delillere yer vermiş ve bunlar üzerinde ne şekilde tartışılabileceğini göstermiştir.

Şîrâzî ilk olarak Kitab ile istidlale yöneltile itirazları ele almış, sonrasında aynı uygulamayı sünnet ile istidlal üzerinde yapmıştır. Biz burada konuyu uzatmamak adına Kitab ve sünnet metnine yönelik itirazları, ayet ve hadis metinleriyle istidlale yönelik itirazlar şeklinde tek başlık altında ele alıp, gerek ayet gerekse hadis metinlerinden temsil kabiliyeti yüksek örnekler ile konuyu işlemeye çalışacağız. Bunun ardından hadislere özel tartışmaların yer alacağı müstakil bir başlık açarak burada bilhassa hadislerin senedlerine yönelik itirazlara yer vereceğiz. Sonrasında ise her bir delil ve istidlal yöntemi üzerinde tek tek durularak bunlar hakkında cedelin ne şekilde cereyan edeceğini örnekler eşliğinde işlemeye çalışacağız.

3.1. Ayet ve Hadis Metinleriyle İstidlale Yönelik İtirazlar

İlmi bir tartışmada taraflar, kendi görüşlerini delillendirecekleri zaman öncelikle en kuvvetli delilden başlaması gerekir. Bu açıdan bilhassa ayetler, sonrasında hadisler büyük önem arz eder. Taraflar bir delil ileri sürdüklerinde, bu delilin sıhhatini de zımnen kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla gerek ayet gerekse hadis ile istidlal eden kişi, bunların hem sübut hem de delalet yönüyle hükme delil olabilecek vasıfta olduğunu iddia etmiş sayılmaktadır. Delalet açısından ayetler ve hadis metinleri arasında, itiraz edileceği lafızlar açısından bir fark bulunmamaktadır. Zira her ikisinde de lafızların nass, zahir, âmm, hâss veya mücmel oluşları dikkate alınmakta ve tartışmalar bunlar üzerinden yapılmaktadır. Sübut hususunda ise Kur'an nassları açısından herhangi bir şüpheye mahal bulunmamakla birlikte hadislerde sübut problemleri de gündeme gelmektedir. Biz burada ilk olarak ayet ve hadislerin metinlerine yönelik itirazlara değineceğiz. Hadislerin

kendine has tartışma konularına ise daha sonradan ayrı bir başlık açılarak bu itirazlar ayrıca ele alınacaktır.

Şîrâzî gerek ayet gerekse hadis metinleriyle yapılan istidlallere sekiz açıdan itiraz yöneltilebileceğini ifade etmiştir. Bu itirazların bir kısmının teknik anlamdaki “itiraz” kapsamına, bir diğer kısmının da teknik anlamdaki “muâraza” kapsamına girdiği söylenebilir. Mutâlebe ise nassların metinlerine değil, hadislerin senedlerine yöneltilen itirazlarda gündeme gelecektir.

3.1.1. İtiraz

Teknik anlamdaki itirazda, hasmın delilinin ilkesel olarak delil olduğu kabul edilmekle birlikte, muteriz tarafından söz konusu delilin tartışılan meselede istidlale elverişli olmadığı iddia edilmektedir. Şîrâzî'nin vermiş olduğu itiraz türleri çerçevesinde, müstedile yöneltilen teknik anlamdaki itirazları şu şekilde zikredebiliriz:

3.1.1.1. Hasmın Kendi Kabul Etmediği Bir Yolla İstidlal Ettiğini Söyleyerek İtiraz

Bu, hasmın delilini iptal etme hususunda geçerli bir itiraz olarak kabul edilmektedir. Zira kişinin, kendi kabul etmediği bir yolla bir hükmü ortaya koyması mümkün değildir. Bu noktada muteriz, müstedilin hükmü ispatlamak için kabul etmediği bir yola başvurduğunu söyleyebilir. Müstedile bu eleştirinin yöneltilebilmesi için, müstedilin ya usûlî açıdan kendi kabul etmediği bir yola başvurmuş olması ya da nassın varit olduğu meselede nassın hükmünü kabul etmemekle birlikte bu nassı başka meselelerde delil olarak kullanmış olması gerekir. Bu durumlarda yapılacak itirazlar iki kısımda ele alınmıştır:

3.1.1.1.1. Kabul Etmediği Bir Usulle İstidlal

Hanefî müstedilin zifafa girilmiş kadına müt'a⁵⁵⁰ verilmeyeceği hususunda “*Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt'a verin*”⁵⁵¹ ayetiyle istidlal etmesi

⁵⁵⁰ Müt'a; boşanılan kadına iddeti süresince faydalanması için verilen mala verilen isimdir (İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412, s. 757).

⁵⁵¹ Bakara, 2/236.

durumunda muteriz, bunun delil-i hitab ile istidlal olduğunu ve bunun Hanefilere göre geçerli bir istidlal yöntemi olmadığını söyleyerek itiraz edebilir.

Bu itiraz karşısında müstedil hanefî iki yola başvurabilir:

- İtirazı düşürür: Ebû Hanife’den delil-i hitab konusunda açık bir ifade gelmediğini ve kendisinin bunu kabul ettiğini söyleyebilir. Ya da bu istidlalin delil-i hitab ile değil beraet-i zimmet istishâbıyla yapıldığını söyleyebilir.
- Bu istidlalin delil-i hitab ile değil delil-i şart ile yapıldığını ve mezhepte bunun ihtilafı olduğunu ve kendisinin de bunu kabul ettiğini söyleyebilir.⁵⁵²

3.1.1.1.2. Varid Olduğu Konuda Amel Etmediği Bir Delille İstidlal Etme

Bu itiraz türünün en etkili olan şeklidir. Sâil, ileri sürülen nass ile bizzat müstedil tarafından nassın varit olduğu meselede istidlal edilmediğini söyleyerek itiraz etmektedir. Ancak bu itirazın geçerli olabilmesi için önemli bir husus vardır ki o da nassın varit olduğu konuda müstedilin amel etmediği söylenen lafzın bizzat kendisiyle başka bir meselede istidlal edilmiş olması gereğidir. Bunun dışında, müstedilin kullandığı nassın iki emir içerdiği ancak bunlardan biriyle amel etmediği ya da söz konusu nassın umum ifade ettiği ancak bazı meselelerde tahsis yapılarak bu nassın umumuyla amel edilmediği söylene, bunlar muğâlata olarak değerlendirilir.⁵⁵³

Bu itirazın geçerli kabul edilen haline örnek olarak Hanefîlerin, zimmîlerin kendi aralarındaki şahitlikleri konusunda “... sizin dışınızdan (dininizden olmayan) başka iki kişi şahitlik eder”⁵⁵⁴ ayetiyle istidlâl etmeleri durumu verilebilir. Bu durumda sâil, “Bu ayet bir grup müslüman hakkında nazil olmuştur. Zimmîlerin Müslümanlar hakkında şahitlik yapamayacağı hususunda icmâ vardır. Dolayısıyla bu delille varid olduğu alan dışında istidlal edemezsiniz” diyerek itirazda bulunabilir. Şayet “*Kâfirlerin Müslümanlara şahitliği kabul edildiğinde bu, kâfirlerin kendi aralarındaki şahitliklerin evleviyetle kabul edileceğine delâlet eder. Ancak başka bir delil kâfirlerin Müslümanlar hakkında şahitliğinin kabul edilmeyeceğini gösterince, önceki hüküm yalnızca kâfirlerin kendi aralarındaki şahitlikler hakkında olduğu halde kalmıştır*” şeklinde zorlama bir

⁵⁵² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 142-143.

⁵⁵³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 145, 146.

⁵⁵⁴ “Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi (şahit olsun).” Mâide, 5/106.

cevap verilirse bu kabul edilmez. Zira zimmilerin birbirlerine şahitliği fer', Müslümanlara şahitliği ise asıldır. Aslın ortadan kalkması durumunda fer'in kalması mümkün değildir.⁵⁵⁵

Muğalata olarak değerlendirilen kısma örnek olarak ise şu durumlar verilebilir:

Ayette kazif suçu işleyen kişinin hem had cezası alacağı hem de şahitliğinin kabul edilmeyeceği ifade edilmekte ancak tövbe edenler müstesna buyrulmaktadır.⁵⁵⁶ Şâfiîler bu ayetle istidlal ederek tövbe eden kâzifin şahitliğinin kabul edileceğini söylese ve sâil de ayete göre tövbe eden kişiden had cezasının da düşmesinin gerektiğini ancak müstedilin bunu kabul etmediğini, dolayısıyla bu nassla istidlalin sahih olmayacağını söylese bu muğalata olur. Zira burada müstedil delilin varid olduğu konunun tümünü değil yalnızca bir kısmını terk etmektedir ki bu terk de bir delile dayanmaktadır. Dolayısıyla delil sebebiyle terk edilmeyen hükümle istidlalin sıhhati geçerliliğini korur.⁵⁵⁷

Yine âmm nassın başka konularda tahsise tabi tutulduğunu ve amel edilmediğini söyleyerek bu şekilde itiraz da muğalatadır. Örneğin şâfiî müstedil zifafa girilen kadına müta verileceği hususunda “*Boşanmış kadınların örfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır.*”⁵⁵⁸ ayetiyle istidlal etse; sâil bu ayetin umum ifade ettiğini ve dolayısıyla ayetin zifaktan önce boşanılan ve mehri belirlenen kadını da kapsayacağını ileri sürebilir. Buradan hareketle de müstedilin ilgili meselede bu ayetle amel etmediğini iddia ederek⁵⁵⁹ onun bu delille istidlalinin sahih olmayacağını söyleyebilir. Ancak bu da muğalatadır. Zira burada müstedil delili kabul etmiyor değildir. Bilakis o, ayetin umumunun gerektirdiği şeyi bir delil ile terk/tahsis etmekte, tahsis dışında kalan yerlerde nassla amel etmektedir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 144-145.

⁵⁵⁶ “Namuslu kadınlara zina isnat edip de dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” Nur, 24/4-5.

⁵⁵⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 146.

⁵⁵⁸ Bakara, 2/241.

⁵⁵⁹ Zifaktan önce boşanılması durumunda şayet kadına bir mehir belirlenmişse, kadına müta değil, belirlenen mehrin yarısı verilir (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, IV, 203).

⁵⁶⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 147.

Hadislerle istidlal edilmesi durumunda da Kitab ile istidlal için zikrettiğimiz aynı itirazlar yapılabilir. Bunun yanında rivâyetlere has olarak bu itiraz kapsamında değerlendirilecek bir diğer vecih daha bulunmaktadır ki o da söz konusu rivâyetin müstedil açısından sahih olmadığını ve dolayısıyla müstedilin bu rivâyetle ihticacının geçerli olmayacağını söylemektir. Örnek olarak Hanefî müstedilin yırtıcı hayvanların artığının necis olduğu hususunda, yırtıcı hayvanların uğradığı sular hakkında sorulduğunda kulleteyn miktarına ulaşan suyun necaset taşımayacağını ifade edildiği rivâyet ile istidlal etmesi zikredilebilir.⁵⁶¹ Bu durumda sâil, Hanefîlerin bu rivâyetin sıhhatini kabul etmediklerini, dolayısıyla bu rivâyet ile yırtıcıların artığının necaseti için ihticâc etmelerinin sahih olmayacağını söyleyebilir. Bu itiraz karşısında müstedil itirazı düşürmek için, söz konusu rivâyetin sıhhatinin kabul edilmemesinin mezhebin genel kabulü olmadığını ve kendisinin bu hadisin sıhhatini kabul ettiğini söyleyebilir.⁵⁶²

3.1.1.2. Kavlı bi'l-Mûceb İtirazı

Tüm delillere uygulanabilen ve Şîrâzî'nin, üzerinde en fazla düşünmeyi gerektiren itiraz türü (أفقه فصل) olarak ifade ettiği kavlı bi'l-mûceb,⁵⁶³ hasmın sunduğu delilin ifade ettiği manayı kabul etmekle birlikte söz konusu delilin tartışma konusu olan meseleyi çözümleyen bir vasıfta olmadığını, dolayısıyla ilgili meselede bu delille ihticâc edilemeyeceğini söylemeyi ifade eder. Bu itiraz ile hasmın delilinin fesadı iddia edilmemekte, yalnızca hasmın ilgili meselede söz konusu delili kullanmasının geçerli olmayacağı söylenmektedir. Burada muteriz sanki “Senin bu delilin beni ilzam etmez, zira bu delil farklı bir mana ifade ediyor ve ben de bu manayı zaten kabul ediyorum” demektedir.⁵⁶⁴ Bu başlık altında yalnızca nasslar üzerinde cereyan eden kavlı bi'l-mûceb üzerinde durulacak, ayrıntılı bilgiye bu itirazın daha fazla kullanıldığı kıyas bahsinde yer verilecektir.

Gerek ayet gerekse hadis metinlerinde yer alan nass, zahir, âmm ve mücmel ifadelere uygulanabilen bu itiraz ile:

⁵⁶¹ Rasûlullâh'ın (s.a.s.) kendisine yırtıcıların artığı olan suların hükmü hakkında sorulduğunda kulleteyn miktarındaki suyun necaset taşımayacağını söylemesi, yırtıcıların artığının normalde necis olduğuna delalet etmektedir. Nitekim bu ifadede, kulleteyn miktarına ulaşmadığında yırtıcının artığının necis olacağı sonucu çıkmaktadır.

⁵⁶² Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 304-305.

⁵⁶³ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 148.

⁵⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 871.

- a) Nass lafızların, başka manalara da ihtimalli oldukları söylenerek nass oluşları men' edilebilir.
- b) Zahir lafızlar lügavî veya şer'î anlamlarına hamledilebilir ya da bu lafızlara kelime takdirinde bulunulması yoluyla farklı anlamlara tevil edilebilir.
- c) Âmm lafızların mücmel oldukları ya da tartışılan meseleyi kapsamadıkları söylenerek lafızların âmm oluşları men' edilebilir.
- d) Mücmel lafzın mücmelliği men' edilebilir.

Bu itirazlar karşısında müstedilin görevi; nass, âmm veya mücmelliği men' edilen lafızların nass, âmm veya mücmel olduğunu çeşitli deliller kullanarak ispatlamaktır. Bu durumları örnekler yoluyla kısaca açıklamak faydalı olacaktır.

3.1.1.2.1. Nass Lafızlarla İstidlale İtiraz

Şîrâzî'nin kabul ettiği tanıma göre yalnızca tek manaya ihtimali olan ve teville ihtimali olmayan lafız anlamına gelen nass lafızlarla⁵⁶⁵ istidlal edilmesi durumunda muteriz, bu lafzın mücmel veya başka manalara da muhtemel olduğunu söyleyerek lafzın nass olmasını men' edebilir ve hasmının tartışılan meselede söz konusu delili kullanmasını engellemeye çalışabilir.⁵⁶⁶

Mesela Şâfiî olan müstedil, fidye karşılığı veya bedelsiz olarak esirlerin salıverilmesi konusunda “*Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş yüklerini bırakıncaya (sona erinceye) kadar hüküm budur*”⁵⁶⁷ ayetini delil olarak kullansa ve ayetin hükme delaletinin nass olduğunu söylese Hanefî olan sâil bu ayetin nass oluşunu men' edebilir. Ayrıca bu men'ini de ayetteki “savaş yüklerini bırakıncaya (sona erinceye) kadar” ifadesindeki belirsizliğe dayandırarak senedlendirebilir. Bu durumda müstedilin yapması gereken, bu mücmellik iddiasını bir delil ile def etmektir ki bu da savaşın ne zaman sona ereceğini ifade eden “Yeryüzünde hiçbir müşrik kalmıncaya kadar”⁵⁶⁸ gibi rivâyetler yoluyla yapılabilir.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 109; Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 147.

⁵⁶⁶ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 148.

⁵⁶⁷ Muhammed, 47/4.

⁵⁶⁸ Ayette geçen savaşın yüklerini bırakmasının hangi zamanı ifade ettiğine dair bu ve benzeri rivâyetler için bkz. İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, VII, 283-284.

⁵⁶⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 148-149.

Lafzın başka manalara ihtimalli olduğunu söyleyerek men' durumuna ise Şâfi' müstedilin cemaatle namaz kılınırken cemaatin de Fatiha suresini okumasının vücubu hususunda “Benim arkamda namaz kıldığınızda yalnızca Ümmü'l-Kur'ân'ı okuyun. Çünkü onu okumayanın namazı yoktur”⁵⁷⁰ rivâyetiyle ihticâc etmesi durumu örnek gösterilebilir. Bu durumda muteriz, rivâyetteki *بأَمِّ الْقُرْآنِ إِلَّا تَقْرُؤًا* ifadesinde yer alan *إِلَّا* lafzının *وَلَا* anlamında kullanıldığını, yani rivâyetin “Ümmü'l-Kur'ân'ı dahi okumayın” anlamına geldiğini söyleyerek lafzın nass olduğunu men' edebilir. Müstedilin bu itiraz karşısındaki görevi hasmının men'ini düşürmektir ki bunu da rivâyetteki *وَلَا* lafzının *وَلَا* anlamında kullanılmasının mümkün olmadığını, zira hadisin devamındaki “çünkü onu okumayanın namazı yoktur” ifadesinin bu anlamı engellediğini söyleyerek yapabilir.⁵⁷¹

3.1.1.2.2. Zâhir Lafızlarla İstidlale İtiraz

Şîrâzî zahir lafızların vaz' veya delalet yoluyla zahir olduğunu zikrettikten sonra bu ayrımın ilgili lafızlar üzerinde tartışma yapılırken önem arz ettiğini ifade eder. Bu ayrımda vaz' yoluyla zahir olan lafızlar da ya şer'î kullanım ile ya da lügavî kullanım ile zahir olmaktadır. Bu tür lafızlara itiraz ederken başvurulacak yol, lafzı farklı bir kullanım türüne hamletmektir. Buna göre müstedil istidlal ettiği lafzın lügavî kullanımını esas alıyorsa muteriz bunu şer'î kullanıma ya da farklı bir lügavî manaya hamletmeye çalışabilir. Müstedil şer'î kullanımını esas alıyorsa da muteriz bunu lügavî kullanıma hamletmeyi deneyebilir. şer'î kullanıma itiraz edilmesi durumunda müstedilin görevi, lafzın lügavî manaya hamlinin mümkün olmadığını açıklamak ya da lafzın şer'î manası varsa bu mananın esas alınması gerektiğini söylemektir. Sâilin lügavî manayı şer'î manaya hamletmeye çalışması durumunda ise müstedil şu tavrı sergileyebilir:

- a) Lafzın şer'î kullanımdaki manasının örfi kullanımla aynı olduğunu ispatlama.
- b) İsimlerde lügavî manadan şer'î manaya naklin mümkün olmadığı görüşünü benimseme.
- c) Lafzın şer'î kullanıma hamlini engelleyen durum varsa bunu ileri sürme.

Sâil şayet lafzı müstedilin kullanmış olduğu lügavî manadan başka bir lügavî manaya hamletmeye çalışırsa, bu durumda müstedil ya bu hamli engelleyecek durum varsa bunu

⁵⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 138; Nesâî, “Salât”, 29.

⁵⁷¹ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, I, 317-318.

ileri sürerek ya da kendi kullanmış olduğu mananın daha kuvvetli olduğunu söyleyerek cevap vermeye çalışır.⁵⁷²

Zahir lafızlarla itiraza yönelik bu genel kurallardan sonra bu durumlara örnekler üzerinden değinmek faydalı olacaktır. Lafzın şer'î kullanımının esas alınması durumuna örnek olarak şâfiî müstedilin ihramlı kişinin evlenmesinin haramlığı hususunda “*İhramlı kişi nikâhlanamaz ve nikâh kıyamaz*”⁵⁷³ rivâyetiyle istidlali zikredilebilir. Bu durumda hasmı rivâyetteki “nikâh” lafzının lügatte cinsel ilişki anlamına geldiğini, dolayısıyla hadisin ihramlının cinsel ilişkiye girmesinin yasaklığını ifade ettiğini söyleyerek lafzı lügavî manasına hamledebilir. Bu itiraza cevap olarak müstedil, bu lafzın şer'î kullanımda “nikâh akdi” anlamına geldiğini çeşitli ayet ve hadislerle ispatlayıp şer'î ve lügavî kullanımın birlikteliği durumunda şer'î kullanımın esas alınacağını söyleyebileceği gibi lügavî mananın alınmasının imkânsızlığını da açıklayabilir. Buna göre rivâyette nikâh kelimesinin if'âl babında kullanılması bu lafzın “nikâh kıymak” anlamında kullanıldığına delalet eder ve cinsel ilişki anlamı bu kalıp için söz konusu olamaz.⁵⁷⁴

Lafzın lügavî manası ile istidlal edilmesiyle ilgili olarak da zinanın hürmet-i musâhara oluşturması hususunda hanefî müstedilin “*Babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla nikâhlanmayın*”⁵⁷⁵ ayetiyle istidlal etmesi ve buradaki mananın babalarınızın cinsel ilişkiye girdiği kadınlarla ilişkiye girmeyin olduğunu söylemesi örnek verilebilir. Bu durumda muteriz ayetteki nikâh lafzının şer'î kullanımının nikâh akdi anlamına geldiğini söyleyerek ayetin zinanın haramlık oluşturması hususunda delil olamayacağını söyleyebilir. Müstedil bu itiraz karşısında nikâh lafzının şer'î kullanımda da cinsel ilişki anlamında kullanılabildiğini,⁵⁷⁶ akit anlamında kullanıldığı zaman bu anlamın çeşitli karinelere anlaşıldığını ve asıl olanın lügat anlamı olduğunu söyleyebilir. Ayrıca lügavî manadan şer'î manaya nakil meselesini kabul etmediğini ya da şer'î manaya hamletmeyi engelleyen bir durumun varlığını da ileri sürebilir.⁵⁷⁷ Mesela ayetin bağlamının nikâh

⁵⁷² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 151-164.

⁵⁷³ Müslim, “Nikâh”, 41, 43; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 40; Nesâî, “Nikâh”, 38.

⁵⁷⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 320.

⁵⁷⁵ Nisâ, 4/22.

⁵⁷⁶ Örneğin her ne kadar hadis kitaplarında bu lafızla yer almasa da fukahâ tarafından zikredilen “*Hayvanla nikâhlanan melundur*” rivâyeti bu manayı ifade etmesi açısından önemlidir. Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4450.

⁵⁷⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 155-158.

akdine ait hükümlerden oluştuğunu söyleyerek bu durumun lafzın şer'î manasına hamlini engellediğini söyleyebilir.

Muterizin istidlal edilen lafzı lügavî manadan şer'î manaya ya da şer'î manadan lügavî manaya hamletmesi dışında izleyebileceği bir diğer yol da vaz açısından birden fazla manaya ihtimali olan lafzı, müstedilin hamlettiğinden farklı bir manaya hamletmektir. Bu tür lafızlar, iki manadan birinde daha baskın ya da her iki manada da eşit düzeyde olabileceği gibi taraflar lafzın kendi benimsedikleri mana için vaz olduğunu iddia da edebilir. Bu durumlara şu meseleler örnek olarak zikredilebilir:

Bakire kızın velisi tarafından nikâha zorlanmasının cevazı hususunda “*Kendisiyle ilgili konuda yetimin izni istenir*”⁵⁷⁸ hadisiyle istidlal edip, yetim olmayan kızıdan izin istemenin gerekli olmayacağını söyleyen şâfiî müstedile hasmı, buradaki “yetim” lafzının lügatte eşi olmayan kadınlar için de kullanıldığını çeşitli istişhadlar ile ispatlayarak itiraz edebilir. Bu durumda müstedil, “yetim” lafzının babası olmayan kızları ifade etmede daha güçlü olduğunu söyleyerek ya da muterizin zikrettiği mananın bu cümle için mümkün olmadığını açıklayarak bu itiraza cevap verebilir.⁵⁷⁹

Şâfiî müstedil isyan ve zulüm için yola çıkan kişinin zorda kalması durumunda leş veya domuz eti yiyemeyeceği hususunda “*Her kim bâğî ve âdî olmaksızın bunları yemek zorunda kalırsa ona günah yoktur*”⁵⁸⁰ ayetiyle istidlal eder ve “bâğî”nin devlet başkanına karşı haddini aşan (isyankâr), “âdî”nin de zalim anlamına geldiğini söylese, hasmı bu lafızların vaz açısından farklı anlamlara da geldiğini söyleyerek itiraz edebilir. Buna göre “bâğî” bu etlerle karnını doyurma hususunda haddi aşan kimseyi, “âdî” de yeme hususunda sınırı aşan kimseyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu lafızlarla ilgili hüküm için istidlalde bulunulamaz. Müstedil bu itiraz karşısında her iki mananın da vaz açısından eşit olmasına binaen kendisinin diğer manayı seçmesinde bir sakınca olmadığını söyleyerek ya da muterizin ifade ettiği mananın bu cümleye verilmesinin mümkün olmadığını açıklayarak bu itiraza cevap verebilir.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 23; Nesâî, “Nikâh”, 36.

⁵⁷⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 322-324.

⁵⁸⁰ Bakara, 2/173.

⁵⁸¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 162-162.

Lafzın vaz'ındaki tartışmaya da meclis muhayyerliği ile ilgili tartışma örnek verilebilir. Şâfiî müstedil “*Ayrılmadıkları sürece alıcı ve satıcı (mütebâyiân) muhayyerdir*”⁵⁸² rivâyetiyle istidlal etse, muteriz “mütebâyi” lafzının vaz açısından bey' akdi ile meşgul olduğu zaman aralığında taraflar için kullanılabileceğini, dolayısıyla bu rivâyetin meclis muhayyerliğine delil olamayacağını söyleyebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, vaz açısından kendi benimsediği mananın daha doğru olduğunu çeşitli şekillerde açıklayarak cevap verebilir.⁵⁸³

Zahir lafızlarla ilgili olarak buraya kadar zikredilen kısımda, vaz yoluyla zahir olan lafızlar hakkındaki tartışmalara yer verilmiştir. Lafızların zahir olmasını sağlayan bir diğer durum ise delalettir. Delalet yoluyla zahir olan lafız; lafzın bir delil sebebiyle vaz olduğu mananın dışında bir manaya hamledilmesi ile ortaya çıkmaktadır⁵⁸⁴ ve lafız bu delil olmaksızın mücmel olacağı için istidlale elverişli değildir. Lafzı mücmellikten zahirlük mertebesine çıkararak bu delil de ya bir kelime takdiri şeklinde ya da bir kelimenin başka bir kelime ile değiştirilmesi şeklinde olmaktadır. Kelime takdirine örnek olarak şâfiî müstedilin cünüp kişinin mescidin içinden geçiş yapmasının cevazı noktasında “*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -âbir-i sebîl olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanuncaya kadar namaza yaklaşmayın*”⁵⁸⁵ ayetiyle istidlali zikredilebilir. Burada müstedil, “âbir-i sebîl” ifadesinin bir yerden geçiş yapan kişi anlamına geldiğini ileri sürüp, bu manadan yola çıkarak “namaza yaklaşmayın” ifadesine “yer (موضع)” kelimesini ekleyerek bunu “namaz kılınan yere yaklaşmayın” şeklinde anlamlandırmıştır. Dolayısıyla âbir-i sebîl olan cünüp kişinin namaz kılınan mescitlerden geçiş yapması caiz olacaktır. Bu durumda muteriz, ayete böyle bir kelime takdirinde bulunmasına gerek olmadığını, ayette kastedilenin namaz kılınan yer değil namazın bizzat kendisi olduğunu, âbir-i sebîlin de yolcu anlamına geldiğini, dolayısıyla ayetin yolcu olan cünüp kişinin namaz kılmak istediğinde ve su bulamadığında teyemmüm alıp namaz kılması gerektiğini ifade ettiğini söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda muteriz her ne kadar hasmının kelime takdirine karşı çıksa da kendisi de âbir-i sebîlin teyemmüm alabilmesinin şartı olarak “su bulamadığında” şeklinde bir kelime

⁵⁸² Buhârî, “Buyû”, 44; Müslim, “Buyû”, 43, 44.

⁵⁸³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 327-329.

⁵⁸⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 32.

⁵⁸⁵ Nisâ, 4/43.

takdirinde bulunmaktadır. Buna karşılık müstedil, muterizin bu tevilini ve kelime takdirini iptal edip kendi tevilini kabul ettirmeye çalışabileceği gibi tercih yollarından biriyle kendi tevilinin tercihe şayan olduğunu ispatlamaya çalışabilir.⁵⁸⁶

Bir kelimenin başka bir kelime ile değiştirilmesi suretiyle zahir hale getirilen lafza örnek olarak da Şâfî müstedilin babanın bakire kızını nikâha zorlayabileceği hususunda “*Eyyim kendisi hakkında daha fazla hak sahibidir*”⁵⁸⁷ rivâyetiyle istidlali zikredilebilir. Müstedil burada “eyyim” lafzının hem bakire hem de dul kadınları kapsadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre rivâyetin devamında “*bakirenin izni istenir ve onun izni susmasıdır*” ifadesi yer almaktadır ve cümlelerin sonunda bakireden bahsedildiğine göre başında da dul kadından bahsedilmektedir. Öyleyse “eyyim” kelimesi, “seyyib (dul)” kelimesiyle değiştirilerek anlaşılmalıdır. Dolayısıyla dul kadın kendi hakkında daha fazla hak sahibi olacak ve velisi onu nikâha zorlayamayacaktır. Bakire ise dulun mukabili olarak zikredildiği için onun hükmü de tam tersi olacak ve velisi onu nikâha zorlayabilecektir. Ancak muteriz “eyyim” lafzının zahirinin evli olmayan tüm kadınları ifade ettiğini, dul olsun bakire olsun her birinin nikâhta öncelikli söz hakkına sahip olduğunu ve velinin nikâha zorlama yetkisi olmadığını söyleyebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, eyyim lafzının dul anlamına geldiğini ve diğer manalara hamledilmesinin mümkün olmadığını açıklamaya çalışarak cevap verebilir.⁵⁸⁸

3.1.1.2.3. Âmm Lafızlarla İstidlale İtiraz

Müstedilin âmm bir lafızla istidlal edip bu âmm lafzın kapsamına tartışma konusu olan meselenin de dâhil olduğunu söylediği durumlarda muteriz, tartışılan meseleye bu lafız ile delil getirilmesini men’ edebilir, bunu yaparken de lafzın mücmel olduğunu ya da tartışma konusu meseleyi kapsamadığını söyleyerek bu men’ini gerekçelendirebilir.⁵⁸⁹ Şîrâzî’nin Kitap ve sünnetle istidlale yönelik itirazlara dair zikrettiği taksime bakıldığında âmm lafızla istidlal edilmesi durumunda muterizin bu itirazlarını iki ayrı itiraz olarak ele almıştır. Buna göre şayet istidlal edilen âmm lafzın tartışılan meseleyi kapsamadığı söylenerek buna itiraz edilirse, bu itiraz kavil bi’l-mûceb kapsamında değerlendirilmiştir.

⁵⁸⁶ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 165-169. Tercih sebepleri arasında, tearuz eden iki lafızdan birisinin kelime takdirine ihtiyaç duyarken diğerinin duymaması durumunda kelime takdirine ihtiyaç duymayanın önceleneceği ifade edilmektedir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 853).

⁵⁸⁷ Müslim, “Nikâh”, 66.

⁵⁸⁸ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 334-336.

⁵⁸⁹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 172.

Şayet lafzın âmm değil mücmel olduğu söylenerek itiraz edildiğinde ise bu, müstakil bir itiraz türü olarak değerlendirmiştir. Bâcî ise âmm lafızla istidlale yönelik bu itirazların her ikisini de kavı bi'l-mûceb kapsamında değerlendirmiş; mücmellik iddiası ile itiraz şeklinde müstakil bir itiraza yer vermemiştir.⁵⁹⁰ Ancak biz burada Şîrâzî'nin taksimini takip edeceğiz ve bu başlık altında yalnızca tartışılan meselenin istidlal edilen âmm lafzın kapsamına girmediği söylenerek yapılan itiraza yer vereceğiz.

Her iki duruma da “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin*”⁵⁹¹ ayetiyle yapılan istidlaller örnek verilebilir. Müstedil bu rivâyetteki “*hırsız (es-sârik)*” lafzının umum ifade ettiğini söyleyip kefen soyguncularının da (*en-nebbâş*) ayetin kapsamına girdiğini ve onların da ellerinin kesileceğini söyleyebilir. Bu durumda muterizin iki seçeneği vardır; ya ayetteki *sârik* lafzının farklı bir isimlendirmesi olan *nebbâş*ı kapsamadığını iddia edebilir ya da el kesme cezasının hangi şartlarda tatbik edileceğine dair bilgi vermemesinden dolayı bu ayetin mücmel olduğunu ve mücmel lafzın istidlale konu olamayacağını söyleyebilir.⁵⁹²

3.1.1.2.4. Mücmel Lafızlarla İstidlale İtiraz

Normal şartlar altında mücmel lafızlar bir hükmü ispat etmek için delil olarak kullanılamamaktadır. Bununla birlikte müstedil kimi zaman bir mesele için mücmel bir lafızla istidlal edebilir ve bu lafzın mücmel olmasından hareketle bu lafzı açıklayan başka bir delille ilgili meseleye ek şartlar getirmeyi amaçlayabilir. Şöyle ki namazda Fatiha suresinin okunmasının ve tadili erkanın farzietini ispatlamak için Şâfiî müstedil “*Namazı kılın, zekâtı verin*” ayetiyle istidlal edebilir. Sonrasında ise ayetteki namaz (*salât*) lafzının lügavî değil şer'î anlamda kullanıldığını ve bu sebeple de mücmel olduğunu, dolayısıyla bunun bir beyana ihtiyaç duyduğunu söyleyebilir ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) Fatiha'yı okuduğunu ve tadili erkâna riayet ettiğini ifade eden rivâyetlerin bu mücmeli açıkladığını iddia edebilir. Bu durumda tüm bu fiiller de farz olacaktır.⁵⁹³

Mücmel lafızla yapılan istidlalin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim mücmel olan lafzın beyanı, mücmel lafzın hükmüne tabi olmaktadır. Müstedil öncelikle mücmel

⁵⁹⁰ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 55.

⁵⁹¹ Mâide, 5/38.

⁵⁹² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 172, 181.

⁵⁹³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 174-175.

de olsa kuvvetli bir delille istidlal etmekte ve sonrasında bundan daha düşük derecede kuvvete sahip başka bir delille ilgili mücmel lafza açıklama getirmektedir. Böylece savunduğu görüşü daha kolay delillendirmiş olmaktadır.

Mücmel lafızla yapılan bu istidlal karşısında muteriz iki türlü itiraz edebilir. İlk itirazında, istidlal edilen lafzın âmm olduğunu söyleyerek mücmelliği men' edebilir. İkinci itirazda da beyan olarak zikredilen rivâyet üzerinde durabilir ve rivâyetin mücmel lafzı beyan etmek için değil de bağımsız olarak ilkten sünnet hükmü koymak için varid olduğunu söyleyebilir.⁵⁹⁴

3.1.1.3. Mücmellik İddiasıyla İtiraz

Şîrâzî mücmeli “kendisiyle kastedilen mananın anlaşamadığı ve açık hale gelebilmesi için başka bir delile ihtiyaç duyan lafız” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁹⁵ Müstedilin tartışılan konuda âmm olduğunu iddia ettiği bir lafızla istidlal etmesi durumunda muterizin iki itiraz hakkı olduğundan bahsetmiştik. Bunlardan ilki, âmm lafzın tartışılan meseleyi kapsamadığı şeklindeki itirazdır ki buna kavî bi'l-mûceb itirazı altında yer vermiştik. Âmm lafza yönelik ikinci itiraz ise, bu lafzın âmm değil mücmel olduğunu ileri sürerek itiraz etmektir. Böylece söz konusu lafızla istidlalin sahih olmayacağını söyleyebilir. Örneğin hanefî müstedil, Ramazan orucu için geceden niyet edilmesinin gerekli olmadığı hususunda “Sizden her kim o aya ulaşırsa oruç tutsun”⁵⁹⁶ ayetiyle istidlal edebilir. Buna göre ayetteki “savm (oruç)” lafzı lügatte “imsak (el çekme)” anlamına gelmekte ve umum ifade etmektedir. Dolayısıyla lügatte savm olarak ifade edilen fiili yapan herkesin “sâim (oruçlu)” olarak isimlendirilmesi ve ayetteki emre uymuş kabul edilmesi gerekecektir. Ancak bu istidlal karşısında sâil, ayetteki savm lafzının lügavî değil şer'î anlamda kullanıldığını ve lafzın savmın şartlarına dair bilgi içermemesinden dolayı mücmel olduğunu söyleyerek itiraz edip bu ayetle ilgili konuda istidlal edilemeyeceğini söyleyebilir. Müstedilin cevap verirken izleyeceği yol, lafızların lügavî manalarının asıl olduğunu söylemek ve lügavî manadan şer'î manaya naklolan isimlerin varlığını kabul

⁵⁹⁴ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 176-177.

⁵⁹⁵ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 111.

⁵⁹⁶ Bakara, 2/185.

etmemektir. Buna göre lafız, lügatte ifade ettiği manaların tümüne şamil olacaktır ve buna ek kayıtlar getirebilmek için ayrıca delil getirilmesi gerekecektir.⁵⁹⁷

3.1.1.4. Nesih İddiasıyla İtiraz

Hasmın delilini geçersiz kılmaya yönelik olan bir diğer itiraz türü de nesih iddiasıdır. Muteriz, müstedilin ileri sürmüş olduğu delilin mensûh olduğunu ve istidlale elverişli olmadığını iddia edebilir. Bu iddiasına delil getirmek zorunda olan muteriz, müstedilin delilinin neshedildiğine dair bir nakilde bulunabileceği gibi bu delilden daha sonra geldiğini ve öncekinin hükmünü değiştirdiğini iddia ettiği başka bir delili ileri sürebilir ya da söz konusu delilin İslam öncesi şeriatlara ait bir hüküm olduğunu söyleyebilir. Ayrıca iki delil arasındaki nâsîh-mensûh ilişkisinin tespitinde sahabenin uygulaması da önem arz etmektedir.⁵⁹⁸

Nakil yoluyla nesih iddiasına örnek olarak şâfiî müstedilin hamile kadının Ramazan'da oruç tutmak yerine fidye verebilmesi hususunda “*Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir*”⁵⁹⁹ ayetiyle istidlâl etmesi durumunda yapılan itiraz zikredilebilir. Buna göre söz konusu istidlale karşı hanefî muteriz, ayetin mensûh olduğunu söyleyip, bu nesih iddiasını da Seleme b. Ekva'nın, bu ayetin “*Sizden her kim o aya ulaşırsa oruç tutsun*”⁶⁰⁰ ayetiyle neshedildiğini söylediği rivâyetle delillendirebilir. Muteriz bu itirazı defetmek için ya kendi istidlal ettiği nassın hükmünün devam ettiğine dair bir nakilde bulunur ya da tevile başvurmak suretiyle nâsîh olduğu söylenen nassın söz konusu meseleyi kapsamadığını açıklamaya çalışır.⁶⁰¹

Müteahhir bir delil ileri sürerek nesih iddiasına örnek olarak da erkeğin kendi cinsel organına dokunması durumunda abdestinin bozulup bozulmaması hususundaki tartışmaya yer verilebilir. Hanefî müstedilin, mescid-i nebevînin yapımı sırasında Rasûlullâh'a bu konuda soru sorulduğu ve Rasûlullâh'ın da mess-i zekerin abdesti bozmayacağını söylediği rivâyetle⁶⁰² istidlal etmesi durumunda şâfiî muterizin, Ebû

⁵⁹⁷ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 180, 341.

⁵⁹⁸ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 205, 377.

⁵⁹⁹ Bakara, 2/184.

⁶⁰⁰ Bakara, 2/185.

⁶⁰¹ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 206-207.

⁶⁰² Tirmizî, “Tahâret”, 62; İbn Mâce, “Tahâret”, 64.

Hureyre'den rivâyet edilen mess-i zekerin abdesti bozacağına dair rivâyet⁶⁰³ ile karşılık vermesi böyledir. Zira şâfiî muteriz burada, müstedilin delilinin mescid-i nebevînin yapıldığı erken bir döneme ait olduğunu, buna karşılık Ebû Hureyre'nin geç dönemde müslüman olduğunu, dolayısıyla onun rivâyet ettiği hadisin daha sonraki dönemlere ait olduğunu iddia etmektedir. Bu itiraz karşısında müstedil iki rivâyeti cem edip Ebû Hureyre rivâyetindeki فليتوضأ ifadesinin el yıkamayı ifade ettiğini, kendi istidlal ettiği delilin ise abdest ile ilgili olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁶⁰⁴

Nesih iddiasının son şekli de müstedilin zikrettiği delilin önceki şeriatlara ait bir hükmü ifade ettiği iddiasıdır. Mesela muteriz, zimmilerin de recmedilebileceği hususunda Şâfiî müstedilin istidlal ettiği “*Rasûlullâh zina eden iki yahudiyi recmetti*”⁶⁰⁵ rivâyetinin, önceki şeriatlara dair bir uygulamayı ifade ettiğini söyleyerek itiraz edebilir. Şîrâzî'ye göre bu itiraz karşısında en doğru cevap, neshedildiği bilinmedikçe, öncekilerin şeriatlarının bizim için de geçerli olduğunu söylemektir.⁶⁰⁶

3.1.1.5. Tevil Yoluyla İtiraz

Şîrâzî tevil yoluyla yapılacak itirazların, zâhir lafızların farklı bir manaya hamledilmesi ya da âmm lafızların tahsis edilmesi şeklinde yapılacağını ifade etmektedir. Zahir lafızlar başka bir manaya hamledilirken, ilgili lafzın bu hamledilen manada kullanımının sıklık durumu önemlidir. Zira bu ikinci mana çokça kullanılan bir mana ise muteriz söz konusu lafzın hamlettiği bu manaya da ihtimalli olduğunu delillendirmek zorunda değilken, hamledilen mana nadiren kullanılıyorsa bu durumda lafzın bu manaya da muhtemel olduğu delillendirilmelidir. Ancak her iki durumda da lafzın tartışılan konuda hamledilen manayı ifade ettiğine dair delil getirilmeli, bu tevilin gerekçesi açıklanmalıdır. Mesela efendinin mükâtep kölesine mal vermesinin vacip olduğunu savunan müstedil “*Eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin*”⁶⁰⁷ ayetiyle istidlal ederse, hasmı buradaki “verin” ifadesinin müstehaplık ifade ettiğini söyleyebilir. Muteriz bu durumda emir siğâsının müstehaplığa ihtimalli olduğunu

⁶⁰³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 68; İbn Mâce, “Tahâret”, 63.

⁶⁰⁴ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 380-384.

⁶⁰⁵ Buhârî, “Hudûd”, 23; Müslim, “Hudûd”, 27.

⁶⁰⁶ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 389-390. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Liûma*, I, 528.

⁶⁰⁷ Nûr, 24/33.

delillendirmek zorunda değildir ancak neden bu tevile başvurduğunu açıklamak zorundadır.⁶⁰⁸

Nikâh akdini elinde bulunduran kişinin kadının velisi olduğunu savunan müstedil “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın vazgeçmesi başka”⁶⁰⁹ ayetiyle istidlal etse ve gerekçe olarak da cümle başında hitabın kocaya muhatap sigasıyla yapılmasına karşın nikâh bağını elinde bulunduran kişiye hitabın gaib sigasıyla yapılmasını ileri sürse hasmı buna tevil yoluyla itiraz edebilir ve nikâh bağını elinde bulunduranın koca olduğunu söyleyebilir. Zira nadiren de olsa Arap dilinde cümleye muhatap sigasıyla başlanıp sonradan gaib sigasına geçilebilmektedir ve bunun örnekleri vardır. Dolayısıyla muteriz bu nadir kullanım ile tevil yapacağı zaman ilk olarak Arap dilindeki bu kullanımların da olduğunu söyleyerek lafzın bu anlama tevil edilebileceğini ispatlar, sonrasında da burada neden tevil etme gereği duyduğunu delilleri ile açıklar.⁶¹⁰

Âmmın tahsisi yoluyla yapılan tevile gelindiğinde ise burada muterizin görevi ilk olarak âmm lafzı hangi manaya hamlettiğini açıklamak, sonrasında da yapmış olduğu bu tevili gerekçelendirmektir. Buna göre irtidad eden kadının da öldürüleceği hususunda “Her kim dinini değiştirirse onu öldürün”⁶¹¹ hadisiyle istidlal eden müstedile muteriz, buradaki “her kim (من)” lafzının âmm bir lafız olduğunu ancak bu lafzı, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) kadınların öldürülmesini yasaklaması⁶¹² sebebiyle, erkeklere hamledileceğini söyleyerek itiraz edebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, hasmının tahsis delili olarak zikrettiği delili üzerinde yoğunlaşır ve bunu tahsis delili olmaktan çıkarmaya çalışır.⁶¹³

Gerek zahirin farklı manaya hamlinde gerekse âmmın tahsisinde, muterizin lafzı tevil ettiği mana bir şekilde lafzın anlam yelpazesinin içinde yer almaktadır. Bir lafzın bu yelpaze dışında bir manaya hamledilmesi ise tevil kapsamında değerlendirilmez ve müstedilin böyle bir tevile cevap verme yükümlülüğü yoktur.⁶¹⁴

⁶⁰⁸ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 214-215.

⁶⁰⁹ Bakara, 2/237.

⁶¹⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 216-217.

⁶¹¹ Buhârî, “Cihâd”, 147; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 25.

⁶¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1995, V, 314.

⁶¹³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 404.

⁶¹⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 218, 402.

3.1.2. Muâraza

Müstedilin sunmuş olduğu delil şayet mutâlebe ve itiraz sorularından iptal edilemeden çıkarsa, bu durumda sâil son olarak kendi görüşünün dayandığı delili hasmına yöneltir ve kendi görüşünün doğruluğunu iddia eder. Sâilin sunmuş olduğu bu delil kuvvet açısından müstedilin deliline eşit ya da ondan daha kuvvetli bir delil olur. Bu bağlamda Şîrâzî'nin naslarla istidlale yönelik olarak zikrettiği itirazlar arasında muâraza kapsamında değerlendirilebilecek olanlar vardır. Bu itiraz türlerinden birisine açıkça muâraza adını veren Şîrâzî, bununla sâilin, müstedilin delilinden farklı bir delil ileri sürmesini kastetmektedir. Bunun dışında hasmın delilinin aynısının kullanıldığı, delilde ortaklık iddiasıyla ve kıraat/rivâyet farklılığı ile itirazların da muâraza kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Zira bu muâraza türlerinin tamamında sâil ilkten istidlalde bulunuyor gibidir. Bu açıdan bakılarak Şîrâzî'nin zikrettiği itiraz türlerinden muâraza kapsamına girenleri şu şekilde zikredebiliriz:

3.1.2.1. Delilde Ortaklık İddiasıyla İtiraz

Bu itiraz türünde muteriz, müstedilin kullanmış olduğu delilin aslında kendisi için de delil olduğunu söylemektedir. Delildeki ortaklık iddiası, delildeki zahir lafızlar ve âmm lafızlar üzerinden yapılır. Zahir lafızlar üzerinden bu itiraz yapılırken tartışma aynı lafız üzerinde olabileceği gibi farklı lafızlar üzerinde de olabilmektedir. Örneğin boşanan kadının iddet süresinin üç kur' olduğunu bildiren ayeti⁶¹⁵ esas alarak buradaki kur'un hayız dönemini ifade ettiğini söyleyen müstedile muteriz bu ayetin kendisi için de delil olduğunu, zira kur'un temizlik dönemini ifade ettiğini söyleyerek itiraz edebilir. Burada tartışma aynı lafız üzerindedir. Aynı nasstaki farklı lafızlar ile istidlale örnek olarak da kadınların doğrudan nikâh akdine taraf olabilmeleriyle ilgili müstedilin "*Onları eşleriyle evlenmeleri hususunda engellemeyin*"⁶¹⁶ ayetinde yer alan ve kadının fail olduğu أن ينكحن lafızıyla istidlal emesi ve muterizin de ayette yer alan ve velinin nikâhı engelleme hakkının olduğunu ifade eden فلا تعصلوهن ifadesiyle istidlal etmesi zikredilebilir. Muteriz böylece ayetin aynı zamanda kadının nikâh akdine taraf olamayacağı hususunda da delil olacağını söyleyebilir. Bu tür tartışmalarda taraflar zahir lafızla ilgili olarak kendi benimsedikleri

⁶¹⁵ Bakara, 2/228.

⁶¹⁶ Bakara, 2/232.

mananın daha kuvvetli olduğunu ya da hasmın benimsediği mananın imkânsız olduğunu ispatlayarak cevap verebilirler.⁶¹⁷

Tarafların âmm lafız üzerinde ortaklık iddia etmesine de talak sayısında kadının mı yoksa erkeğin mi köle veya hür oluşuna itibar edileceği hususunda tarafların “*Talak iki defadır... Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz*”⁶¹⁸ ayetiyle istidlal etmesi örnek verilebilir.⁶¹⁹ Hanefî müstedil ayette kocanın hür veya köle olmasına değinmeksizin kocanın üç boşama hakkı olduğunun ifade edildiğini, dolayısıyla boşama sayısında kocanın durumunun önemli olmadığını söylese, Şâfiî müstedil bu ayetin kendileri için de delil olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Zira ayet, kadının hür veya köle olmasına da değinmeksizin kocanın üç boşama hakkı olduğunu da ifade etmektedir. Böyle bir tartışmada Hanefînin izlemesi gereken yol köle olan kadının bu ayetin kapsamına girmediğini ispatlamaya çalışması iken Şâfiînin izlemesi gereken yol ise köle olan kocanın ayetin kapsamına girmediğini ispatlamaya çalışmasıdır.⁶²⁰

3.1.2.2. Kıraat/Rivâyet Farklılığı ile İtiraz

Kıraat/rivâyet farklılığı ile itiraz, muâraza kapsamında değerlendirilebilen bir itiraz türüdür. Zira bu itiraz türünde muteriz, müstedilin ihticâc ettiği ayet veya hadisin farklı bir rivâyetini ileri sürmekte ve kendi benimsediği bu farklı okunuşa göre meselenin hükmünü açıklamaktadır. Her ne kadar bu itiraz türü delilde ortaklık itirazına da benzese de aynı ayet veya hadisin farklı kıraat ve rivâyetleri birbirinden ayrı iki müstakil delil olarak kabul edildiği için o itiraz türünden ayrılmaktadır.

Kıraat/rivâyet farklılığı ileri sürülerek yapılan itirazda muteriz hasmının delilini tevil etmek için ya da ilgili meselede doğrudan farklı bir hüküm ortaya koymak için bunu yapmaktadır. Mesela şâfiî müstedil kadına dokunan erkeğin abdestinin bozulacağı

⁶¹⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 184-190, 364-341.

⁶¹⁸ Bakara, 2/229-230.

⁶¹⁹ Hanefîlere göre talak sayısı belirlenirken kadının durumu esas alınırken Şâfiîlere göre erkeğin durumu esas alınır. Bu bağlamda Hanefîlere göre köle olan kocanın hür olan karısını üç defa boşama hakkı varken hür olan kocanın köle olan karısını iki defa boşama hakkı vardır. Şâfiîlere göre ise köle olan kocanın hür olan karısını iki defa boşama hakkı varken hür olan kocanın köle olan karısını üç defa boşama hakkı vardır (Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhiddin, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000, VI, 68; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, IV, 271-272).

⁶²⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 191-192.

hususunda “... veya kadınlara dokunursanız ve su bulamazsanız teyemmüm alın”⁶²¹ ayetindeki أو لمستم النساء lafzıyla istidlal etse hanefî müstedil bu lafzın cinsel ilişki anlamına gelen أو لمستم النساء şeklindeki okunuşunu ileri sürerek muârazada bulunabilir. Buna göre hanefî müstedil, hasmının esas aldığı salt dokunmayı ifade eden kıraati karşılıklı dokunma (cinsel ilişki/mülânese) anlamına tevil etmek için ayetin farklı bir kıraati ile istidlal etmiştir. Bu itiraz karşısında müstedil, “mülânese”nin de salt dokunma anlamında kullanıldığını çeşitli istişahlarla açıklayabileceği gibi iki kıraati cem edip لمس kıraatinin لمس kıraatinin kapsamına gireceğini ve buna göre hem salt dokunmanın hem de cinsel ilişkinin abdesti bozacağını söyleyerek cevap verebilir.⁶²² İhramlı kişinin evlenebilmesi hususunda hanefî müstedilin “*Rasûlullâh (s.a.s.) Meymune ile ihramlyken evlendi*”⁶²³ rivâyetiyle istidlal etmesine karşılık şâfiî müstedil bu evliliğin ihramlı değilken yapıldığının da rivâyet⁶²⁴ edildiğini söyleyerek itiraz etmesi de doğrudan farklı bir hüküm vermek için kıraat/rivâyet farklılığına başvurmaya örnek olarak zikredilebilir. Bu durumda müstedil rivâyetleri cem edebilirse cem eder, mümkün değilse tercih sebeplerine bakarak kendi rivâyetini diğerine tercih eder.⁶²⁵

Şîrâzî burada dikkat edilmesi gereken bir husus olarak ayetin veya rivâyetin doğrudan kendisine ait olmayan farklılıkların, bu itiraz türü altında değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmiştir. Buna göre ayetin açıklaması kabilinden olan rivâyetler ile ya da bir hadise benzer lafızlı başka bir hadisle muârazada bulunulması bu itiraz türü altında değerlendirilemeyecektir.⁶²⁶

3.1.2.3. Muâraza

Hasmın delili ile eşit kuvvette ya da daha kuvvetli olan bir delil ile hasmın deliline karşılık vermeyi ifade eden muâraza, hasma yöneltilecek son itiraz türüdür. Nasslar ile istidlal

⁶²¹ Nisâ, 4/43.

⁶²² Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 196-198.

⁶²³ Buhârî, “Nikâh”, 31; Müslim, “Nikâh”, 46; Tirmizî, “Hacc”, 24; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 38.

⁶²⁴ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 38.

⁶²⁵ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 193-194. Bu rivâyetlerle ilgili olarak Şîrâzî, nikâhın ihramlı değilken yapıldığını ifade eden rivâyetin tercihe şayan olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre bu rivâyetin râvîsi olan Ebû Râfi’ sefirdi ve bu sebeple söz konusu nikâh olayına doğrudan muttali olacağı için meseleyi daha iyi bilmektedir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 819-820).

⁶²⁶ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 202-203, 375.

eden müstedilin deliline öncelikle dar anlamdaki itiraz türleriyle karşılık verildiğinde şayet müstedil bu itirazları delilinden defedebilirse, bu durumda sâil son olarak muârazada bulunabilir. Bu durumda bir nevi hasmın delilinin sıhhati kabul edilmektedir ancak sâil bu delile, konuyla ilgili farklı hüküm ifade eden başka bir nassa karşılık vermektedir.

Şîrâzî sâilin muâraza yaparken farklı bir nassı ileri sürebileceği gibi bunu illetle/kıyasla da yapabileceğini ifade etmektedir:

3.1.2.3.1. Nutuk ile Muâraza

Bu tür muârazada sâil, hasmının delil olarak zikrettiği nassa aynı kuvvette farklı bir nass ile karşılık vermektedir. Bu noktada sâilin muâraza delili, müstedilin delilinden daha kapsamlı veya daha hususi olabileceği gibi umum ve husus açısından hasmın deliliyle eşit de olabilir. Bu ileri sürülen muâraza delili karşısında müstedil; cem, tahsis, nesih gibi çeşitli yollara başvurabileceği gibi ileride ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz tercih yollarından birini seçip kendi delilini sâilin deliline tercih ederek de cevap verebilir. İlet/kıyas ile muâraza yapılması durumunda hasmın delili nass ise bu muâraza kabul edilmez. Zahir veya âmm olması durumunda ise bu muâraza kural olarak sahihtir ancak müstedil, sâilin muâraza delili olarak ileri sürdüğü kıyası çeşitli itirazlar ile ıskat ederek kendi delilini savunabilir.⁶²⁷

Şâfî müstedil hayvan leşinin derisinin tabaklandıktan sonra kullanılabileceği hususunda Rasûlullâh'ın (s.a.s.) tabaklanan leş derileriyle faydalanılmasını emrettiği rivâyetle⁶²⁸ istidlal etse ve buna karşılık hasmı “*Leşten hiçbir şekilde faydalanmayın*”⁶²⁹ rivâyetiyle muârazada bulursa, müstedil kendi rivâyetinin hâss olduğunu, sâilin rivâyetinin ise âmm olduğunu, dolayısıyla kendi delilinin hasmının âmm olan delilini tahsis edeceğini söyleyerek cevap verebilir.⁶³⁰

Hayız dönemi bitince gusülden önce kadınla ilişkinin cevazı için “*Kadınlarınız sizin tarlanızdır*”⁶³¹ ayetinin umumuyla istidlal eden müstedile hasmı “*Temizlendiklerinde*

⁶²⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 221-230, 405-419.

⁶²⁸ Müslim, “Hayız”, 100.

⁶²⁹ Nesâî, “Fer’ ve atîre”, 6.

⁶³⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 405-406.

⁶³¹ Bakara, 2/223.

onlara Allah'ın emrettiği yerden yaklaşın"⁶³² ayeti ile muârazada bulunabilir. Bu durumda müstedil sâilin hâss delilindeki "temizlenme (tetahhur)" lafzının guslü ifade etme ihtimali yanında hayız kanını yıkama anlamına da ihtimali olduğunu ve böyle iki ihtimalli bir lafız sebebiyle âmmın terk edilemeyeceğini söyleyerek cevap verebilir.⁶³³

Şîrâzî'ye göre hem müstedilin hem de sâilin delilinin âmm olması durumunda müstedil ilk olarak iki delili cem etmeye çalışır. Bu mümkün olmuyorsa ve nüzul/vürûd tarihleri biliniyorsa nesih gündeme getirilir. Tarih de bilinmediği durumda tercihe başvurulur. Her iki delilin de hâss olması durumunda bunların cem edilmesi mümkün olmayacağından nesih ve tercih ihtimalleri üzerinde durulur. İki delil arasında umum husus min vech var ise, bu durumda tarafların her biri hasmın delilinin tahsise uğrayacağını söyleyeceği için müstedil için en uygun cevap yöntemi kendi delilini hasmın deliline tercih etmektir.⁶³⁴

3.1.2.3.2. İlet/Kıyas ile Muâraza

İlet/kıyas ile yapılan muârazada, muâraza yapılan delilin tevil ve tahsise ihtimali olup olmaması belirleyici rol oynamaktadır. Nass lafızların teville ihtimali olmadığından bu lafızlara kıyas ile muârazada bulunulamaz. Örneğin müstedil imama uyanların da Fatiha'yı okuması gerektiği görüşünü desteklemek için "*Fatiha okumayanın namazı yoktur*"⁶³⁵ rivâyetiyle istidlal etse ve sâil de Fatiha'nın da diğer surelere kıyasla imam arkasında okunamayacağını söylese, müstedil kendi delilinin nass olduğunu söyleyerek bu muârazayı reddeder.⁶³⁶ Bunun sebebi, iki delil arasında tearuzun gerçekleşebilmesi için delillerin kuvvet açısından birbirine denk olmasının gerekliliğidir. Şayet delillerden biri diğerinden daha kuvvetliyse, bu durumda kuvvetli olan delil zayıf olana galip geleceğinden burada tearuzdan söz edilemeyecektir. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalara, bölüm sonunda yer alan delillerin tercihi başlığı altında yer verilecektir.

Necasetin ancak su ile temizlenebileceği hususunda "*(Elbisene bulaşan hayız kanını temizlemek için) önce çitile, sonra kazı, sonra da su ile yıka*"⁶³⁷ hadisi ileri sürülse ve emir sigasının zahirinin vücup ifade ettiği söylene, zahir lafız farklı manalara ihtimalli

⁶³² Bakara, 2/222.

⁶³³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 222.

⁶³⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 223-227, 410-416.

⁶³⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 135; Tirmizî, "Salât", 232.

⁶³⁶ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 417-418.

⁶³⁷ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 133; Tirmizî, "Tahâret", 104; Nesâî, "Hayız ve İstihâze", 26; İbn Mâce, "Tahâret", 118.

olduğu için buna kıyasla muârazada bulunulabilir. Bu durumda muteriz temiz bir sıvı olan sirkenin necasetin giderilmesinde kullanılabilmesine kıyas ile diğer temiz sıvılarla da necasetin giderilebileceğini, dolayısıyla ayetteki emir sigasının vücup ifade etmediğini söyleyerek muârazada bulunabilir. Yine aynı şekilde savaşta yaşlı müşriklerin de öldürüleceği hususunda “*Müşrikleri öldürün*”⁶³⁸ ayetinin umumuyla istidlal eden müstedile hasmı, onların savaşçı olmadığını, savaşçı olma illeti ne zaman bulunursa o zaman öldürülmeleri gerektiğini söylemek suretiyle âmm lafza muârazada bulunabilir. Zira âmm lafız tahsise ihtimalidir. Zâhir ve âmm lafızlara yapılan bu muârazalar karşısında müstedil cevap verirken, çeşitli itiraz yollarını kullanarak sâilin ileri sürdüğü kıyası iptal etmeye çalışır.⁶³⁹

3.2. Hadislerle İstidlale Özel İtirazlar

Kendileriyle yapılan istidlallere yöneltilen itirazlar açısından ayet ve hadis metinleri aynı kapsamda değerlendirildiği için yukarıda her ikisini birden ele aldık. Bununla birlikte müstedilin hadislerle istidlalde bulunması durumunda, ayetlerle istidlalde bulunmayan bazı ek meseleler gündeme gelmektedir. Bunların bir kısmı rivâyetlerin senediyle ilgiliyken diğer bir kısmı rivâyetlerin fiilî veya takrîfî sünnete dair olması durumlarıyla ilgilidir.

3.2.1. Mütevâtir Rivâyetlerin Senedine Yönelik İtirazlar

Müstedilin mütevâtir olduğunu iddia ettiği bir rivâyetle istidlalde bulunması durumunda sâilin bu rivâyetin senedine yöneltebileceği tek itiraz, rivâyetin mütevâtir değil haber-i vâhid olduğunu ve kendisinin de haber-i vâhidleri kabul etmediğini ya da haber-i vahidlerle asılların ortaya konamayacağını söylemesidir. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, haber-i vâhidlerin kendisine göre hüküm ispatında geçerli bir delil olduğunu söyleyerek veya bu rivâyetin lafzî olmasa da yine katî bir delil olan manevî mütevâtir olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Tevbe, 9/5.

⁶³⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 229-230.

⁶⁴⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 237-243

3.2.2. Âhâd Rivâyâtlerin Senedine Yönelik İtirazlar

Hadis rivâyâtlerine özel olan itirazlarla ilgili olarak ilk akla gelen husus, hadislerin senedlerine dair meselelerdir. Bütünü göz önüne alındığında sübut açısından ayetler gibi şüphelerden uzak olamayan hadislerin senedlerine yönelik itirazları mütevâtir ve âhâd hadisler için ayrı değerlendiren Şîrâzî, mütevâtir hadislerle istidlal durumunda muterizin senede yapabileceği tek itiraz yöntemini olarak, rivâyetin mütevâtir oluşunu men' etme itirazına yer vermiştir. Haber-i vâhidlerle istidlal durumunda ise aşağıdaki itirazlara başvurabilir.

3.2.2.1. Mutâlebe

Muteriz, şayet müstedilin istidlal ettiği rivâyet haber-i vâhid ise bu rivâyetin senedinin tashih edilmesini ve hangi yolla rivâyet edildiğinin açıklanmasını isteyebilir. Şîrâzî bu sorunun, sübutu kati olması sebebiyle mütevâtir rivâyâtlere yöneltilemeyeceği gibi “*Ameller niyetlere göredir*”⁶⁴¹ hadisi gibi senedinde şüphe olmayan ve tarikleri bilinen rivâyâtlere yöneltilmesinin de hoş karşılanmayacağını ifade etmiştir. Şayet bu derece meşhur olan bir rivâyete mutâlebede bulunulursa, müstedil bu rivâyetin ümmet tarafından kabul ile karşılandığını söyleyerek ya da sâili hadisin yer aldığı meşhur hadis kitaplarına yönlendirerek cevap verebilir.⁶⁴²

İstidlal edilen hadisin meşhur olmaması durumunda ise müstedile mutâlebe yapılması mümkündür. Bu durumda müstedilin yapması gereken şey, istidlal ettiği rivâyetin senedini açıklamak ya da rivâyetin zikredildiği meşhur bir kaynağa sâili yönlendirmektir. Şîrâzî burada rivâyâtlerin meşhur hadis kaynaklarında zikredilmiş olmasına özellikle önem vermektedir. Bundan dolayıdır ki o, meşhur hadis kaynaklarında yer almayan ancak Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi mezhep imamlarından nakledilen rivâyâtlerin, bu iki imamın mürsel, meçhul ve senedsiz rivâyâtlerde bulunması sebebiyle mutâlebe itirazı karşısında cevap olarak kullanılamayacağını ifade etmektedir.⁶⁴³

⁶⁴¹ Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 26.

⁶⁴² Şîrâzî, *el-Miilahhas*, I, 244-245.

⁶⁴³ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, I, 245-248.

3.2.2.2. İtiraz

Bir âhâd rivâyetin sened zincirinde herhangi bir kopukluk olmasa da, böyle bir rivâyetle istidlal edildiğinde muteriz şayet senedde yer alan râvîlerde bir ta'n sebebi görüyorsa, bunu ileri sürüp ilgili rivâyetin istidlale elverişli olmadığını söyleyerek itiraz edebilir.

Râvîdeki bir problemin ileri sürülmesi suretiyle yapılan itirazlara Şîrâzî şu şekilde yer vermiştir:

- a) Râvînin yalancı olduğunu söyleme,
- b) Râvînin itikadî açıdan problemliliğini söyleme,
- c) Râvînin unutkan ve gafil olduğunu söyleme,
- d) Râvînin Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sözlerine ilave yapmakla maruf olduğunu söyleme.

Bu itirazların her biri hadisin bir tariki ile ilgili olduğundan, şayet hadisin başka tariklerden rivâyeti var ise bu durumda müstedil cevap olarak hadisi farklı tariklerden aktararak bu itirazları geçersiz hale getirebilir. Nitekim bir hadisin yalnızca tek bir tarikten sahih olarak nakledilmiş olması, o hadisin ihticâca elverişli olması için yeterlidir.⁶⁴⁴

Aynı şekilde râvînin meçhul olması da, rivâyetin senedindeki bir problem olarak hasma yöneltilebilir. Muterizin, seneddeki râvîlerden birinin meçhul olduğunu söyleyerek itiraz etmesi durumunda müstedil şayet varsa farklı bir tarikten hadisi nakledebileceği gibi söz konusu râvîden sika râvîlerin nakilde bulunmasını veya hadis ulemasının o şahıs hakkındaki övgülerini ileri sürerek bu râvînin meçhul olmadığını açıklayabilir.⁶⁴⁵

Son olarak, Şîrâzî'ye göre bir rivâyetin mürsel⁶⁴⁶ oluşu da söz konusu rivâyetin senediyle ilgili bir problemdir ve hadisin tartışılan meselede ihticâca elverişliliğini engeller.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 249-262.

⁶⁴⁵ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 263-267.

⁶⁴⁶ Şîrâzî, muhaddislerin kullanımında tâbiûnun doğrudan Rasûlullâh'tan (s.a.s.) yapmış olduğu nakiller anlamına gelen mürsel hadis terimini, senedi inkitâa uğramış rivâyet olarak tanımlamıştır. Ona göre şayet bu irsâl bir sahâbînin hadisi kendisinden işittiği sahâbîyi zikretmeksizin doğrudan Rasûlullâh'tan (s.a.s.) nakletmesi şeklinde olduysa bununla amel edilir. Sahâbe tabakası dışındakilerin yapmış oldukları irsalleri barındıran hadisler ise amele konu olamazlar. Bunun tek istisnası Said b. Müseyyib'in irsalleri olup onun irsalde bulunduğu rivâyetlerle amel edilir. (Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 159).

⁶⁴⁷ Mürsel hadisin hücciyeti usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefiler ve Mâlikîler mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmektedir (Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, I, 359-360; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 80). Şîrâzî'nin de benimsediği görüş olan İmam Şâfiî'nin görüşü ise bunun hüccet olmadığı yönündedir (Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 159).

İstidlal edilen hadisin mürsel olduğu yönündeki itiraz karşısında da müstedil şayet varsa hadisin müsned olarak rivâyet edildiği başka bir tarikini zikrederek cevap verebilir.⁶⁴⁸

3.2.3. Fiilî ve Takrîrî Sünnetle İstidlale Yönelik İtirazlar

Fiilî ve takrîrî sünnet ile istidlale yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar, sözlü hadis metinleriyle istidlale itirazlar ve cevaplarla örtüşmektedir. Bununla birlikte Şîrâzî, fiilî sünnetle istidlal edildiğinde birkaç itirazın daha gündeme geleceğini söylemiştir. Bu itirazlar, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) fiillerinin umum ifade etmeyeceği yönündedir. Dolayısıyla söz konusu itirazlar, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) fiil ve takrirlerin umum ifade etmesini men' etmek şeklinde ifade edilebilir ve bu haliyle mutâlebe itirazı kapsamında değerlendirilir. Zira muteriz, fiil ve ikrarların umum ifade ettiğini kabul etmediğini söyleyerek müstedilden bunların umum ifade ettiğine dair delil getirmesini talep etmiş olmaktadır.

Fiilî sünnetler göz önüne alındığında iki durum söz konusu olmaktadır; bu sünnetler ya doğrudan Rasûlullâh'ın (s.a.s.) bir fiilini ifade etmektedir ya da onun sahabeye bir şeyi yasaklaması, emretmesi, ruhsat vermesi vb. durumları içermektedir. Muteriz doğrudan Rasûlullâh'ın fiili ile istidlalde bulunan müstedile, Rasûlullâh'ın bu fiilin kendisine has bir hüküm ifade ettiğini ve bu hükmün tüm ümmete teşmil edilemeyeceğini söyleyerek itiraz edebilir. Aynı şekilde Rasûlullâh'ın bir sahâbîye bir konuda ruhsat verdiği dair rivâyetle istidlal eden müstedile karşı da bu ruhsatın yalnızca o sahâbîye has olduğunu ve bunun ümmetin geri kalanı için bir delil teşkil etmeyeceğini de söyleyerek itiraz edebilir. Her iki durumda da müstedil, bu rivâyetlerin ifade ettiği hükmün tüm ümmet için geçerli olduğunu söyleyerek cevap verir. Nitekim hem Rasûle ittibayı emreden nasslar ve tüm ümmetin Rasûlullâh'a kıyas edilebilmesi dikkate alındığında, her iki durumda da ilgili hükmün tüm ümmete teşmil edilebileceği söylenebilecektir.⁶⁴⁹

3.2.4. Bir Sebebe Binaen Varid Olan Rivâyetlerle İstidlale Yönelik İtirazlar

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri ile istidlal edilirken dikkat edilmesi gereken bir diğer durum da hadislerin bir sebebe binaen söylenmiş olup olmamasıdır. Şîrâzî, Rasûlullâh'tan (s.a.s.) gelen söz bir sebebe binaen söylenmişse, bunları iki kısımda mütalaa etmiştir. Eğer hadislerin, söylenmesine sebep olan durumdan bağımsız olarak anlaşılması mümkün

⁶⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 270-273.

⁶⁴⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 474-478.

ise bu hadisler Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sebebe bağılı olmayan, ilkten söylediği sözleri gibi değerlendirilir ve umum ifade eder. Ancak bu sözler, sebebinden bağımsız olarak anlaşılamiyorsa bunların hükmü, bu sözün söylenmesine sebep olan durumla sınırlıdır.⁶⁵⁰ Dolayısıyla ilk gruptaki rivâyetlerle istidlal edilmesi durumunda, bunlara ayet ve hadis metinleriyle istidlale yönelik itirazlardan uygun olanlar yöneltilebilir. İkinci gruptaki rivâyetlerle istidlal edilmesi durumunda ise Şîrâzî tamamı muârazada kapsamında olan bazı ilave itirazları gündeme getirmiştir ki bu itirazlar şu şekilde zikredilebilir:

3.2.4.1. Rivâyet Farklılığı ile Muârazada Bulunma

Muteriz, müstedil bir sebebe bağılı olarak varid olan bir rivâyetle istidlal ettiğinde, bu rivâyetin farklı bir varyantıyla muârazada bulunabilir. Bu durumda iki rivâyet cem edilerek cevap vermeye çalışılır. Örneğin müstedil, Hansâ'nın babası tarafından evlendirildiğinde bakire olduğunu ve bunun üzerine Rasûlullâh'ın (s.a.s.) onu nikâh konusunda muhayyer kıldığı rivâyetle⁶⁵¹ istidlal etse, muteriz Hansâ'nın babası tarafından evlendirildiğinde dul olduğunu ifade eden rivâyetle⁶⁵² muârazada bulunabilir. Bu durumda müstedil, Hansâ'nın babasının onu hem bakireyken hem de dul iken evlendirdiğini ve her iki nikâh sonrasında da Rasûlullâh'ın (s.a.s.) onu muhayyer kıldığını söyleyerek iki rivâyeti cem edebilir.⁶⁵³

3.2.4.2. Hüküm İçin Farklı Bir Sebep Naklederek Muârazada Bulunma

Müstedil kendi görüşünü desteklemek için hükmün sebebiyle birlikte nakledildiği bir rivâyetle istidlal etse, muteriz şayet mevcutsa bu hükmün başka bir sebebe bağılı olduğunu ifade eden başka bir rivâyetle muârazada bulunabilir. Bu durumda müstedil hükmün her iki sebebe birden bağılı olacağını, hükmün bunlardan yalnızca birine bağlanmasının doğru olmayacağını söyleyerek iki rivâyeti cem ederek cevap verebilir. Örneğin ariyet olarak süs eşyası alan ancak bunu sonrasında reddeden bir kadının elinin kesildiği rivâyet edilmiştir.⁶⁵⁴ Bu rivâyette el kesmenin sebebi, kadının ariyet alması ve bunu inkâr etmesidir. Muteriz bu rivâyetin farklı bir tarikinde söz konusu kadının bu malı çaldığının

⁶⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 42-45.

⁶⁵¹ Nesâî, "Nikâh", 32.

⁶⁵² Buhârî, "Nikâh", 43; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 25; Nesâî, "Nikâh", 35.

⁶⁵³ Şîrâzî, *en-Nûket*, II, 137; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 436-438.

⁶⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 15, Nesâî, "Kat'u's-sârik", 5.

da ifade edildiğini,⁶⁵⁵ müstedilin rivâyetindeki “ariyet alan” ve “inkâr eden” gibi lafızların hükmün sebebini ifade etmek için değil kadını tarif etmek için söylendiğini, dolayısıyla el kesmenin sebebini hırsızlık olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Müstedil bu itiraz karşısında hükmün yalnızca hırsızlığa bağlanamayacağını, aynı zamanda diğer rivâyette yer alan ariyet alma ve inkâr etme durumlarının da dikkate alınarak hükmün bu üç sebebini tamamına birden bağlanacağını söyleyerek cevap verebilir.⁶⁵⁶

3.2.4.3. Hükmün Sebebine Ekleme Yaparak Muârazada Bulunma

Bir önceki itiraz türünde muteriz, müstedilin ileri sürdüğü rivâyette yer alan ve hükmün sebebi olduğu söylenen ifadelerin aslında hükmün sebebi olmadığını, aksine bunların farklı bir sebeple söylenmiş olduğunu iddia etmekteydi. Bu itiraz türünde ise muteriz, müstedilin rivâyetinde yer alan ve hükmün sebebi olduğu söylenen ifadelerin hükmün sebebi olduğunu kabul etmektedir. Ancak kendi ileri sürdüğü rivâyette yer alan ilave sebepleri de müstedilin rivâyetindeki sebeplere eklemekte ve hükmün bu sebeplerin tümüne bağlı olduğunu iddia etmektedir. Örneğin müstedil bakirenin nikâha zorlanamayacağı hususunda, bir bakirenin babasının zoruyla istemediği biriyle evlendirilmesi durumunda Rasûlullâh’ın (s.a.s.) kızı muhayyer kıldığı rivâyetle⁶⁵⁷ istidlal edebilir. Muteriz bu durumda, rivâyetin farklı bir tarikinde kızın zorla evlendirildiği kişinin bu kıza denk olmadığını ifade edildiğini⁶⁵⁸ ileri sürerek söz konusu muhayyerliğin hem kızın bakire olmasına, hem istemediği biriyle zorla evlendirilmesine hem de evlendirildiği kişinin kıza denk olmamasına bağlı olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda müstedil, kendisinin her iki rivâyetle amel ettiğini, ancak muterizin yalnızca kendi rivâyetiyle amel ettiğini söyleyerek hasmına karşılık verebilir. Zira müstedilin rivâyeti umum ifade ettiği için kocanın denk olup olmaması durumlarının her ikisini de kapsamaktadır. Ancak muterizin rivâyeti hâss olup yalnızca kocanın denk olmaması durumunu kapsamakta ve kocanın denk olduğu durumları kapsamamaktadır. Dolayısıyla müstedile göre muteriz, müstedilin rivâyetini sebepsiz yere amelden düşürmüş olmaktadır.⁶⁵⁹

⁶⁵⁵ Buhârî, “Hudûd”, 12.

⁶⁵⁶ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 438-440.

⁶⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24; İbn Mâce, “Nikâh”, 12.

⁶⁵⁸ İbn Mâce, “Nikâh”, 12; Nesâî, “Nikâh”, 36.

⁶⁵⁹ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 440-442.

3.2.5. Hadislerle İstidlale Yönelik Geçersiz İtirazlar

3.2.5.1. İstidlal Edilen Hadisin Metniyle İlgili Geçeriz İtirazlar

Ayet ve hadis metinleriyle istidlal eden müstedile karşı muterizin yöneltebileceği soruları/itirazları zikretmiştik. Bu geçerli itirazlar yanında Şîrâzî, bir de müstedilin deliline zarar vermeyecek türden geçersiz itirazların varlığından bahsetmiştir. Bu geçersiz itirazlar başlığı altında, Mâlikîlere ait itirazların yanında çoğunlukla Hanefîlerin manevi inkıtâ adını verdiği metin tenkidi yöntemi ele alınmıştır. Bu yöntem göre, şayet haber-i vâhid bir rivâyet kendisinden daha kuvvetli bir delille çelişiyorsa ya da rivâyetin râvîlerinde rivâyete zarar verecek derecede bir kusur bulunuyorsa bu rivâyet Hanefîlerce ihticâca uygun görülmez.⁶⁶⁰ Şîrâzî'nin senede yönelik zikrettiği geçerli itirazlara bakıldığında, bu itirazlarla Hanefîlerin manevi inkıtâ anlayışındaki râvîlerle ilgili kriterlerin uyuştugu görülür. Metin tenkidiyle alakalı konular ise Şîrâzî tarafından geçersiz kabul edilmektedir. Bununla birlikte geçersiz kabul edilen itirazların yalnızca manevi inkıtâ ile sınırlı olmadığı da görülür. Bu bağlamda Şîrâzî'nin hadis metinleriyle istidlale yönelik zikrettiği geçersiz itirazlar ve bunların cevapları şu şekildedir.⁶⁶¹

- a) Haber-i vahidleri kabul etmediğini söyleme: Bu itiraza, haber-i vahidin hüccet olduğu söylenerek cevap verilir.
- b) Umumü'l-belva olan bir konudaki haber-i vahidin kabul edilmeyeceğini söyleme: Bu itiraza, haber-i vahidin her durumda hüccet olduğu ve umumü'l-belva konuda da haber-i vâhidin mümkün olduğu söylenerek veya hasmın bu şarta aykırı olarak amel ettikleri haber-i vahidleri sürülerek karşılık verilebilir.
- c) Haber-i vâhid olan rivâyetin fikhî kıyasa aykırı olduğunu söyleme: Bu itiraza, haber-i vahidin her durumda hüccet olduğu ve kıyasın hükme istidlal yoluyla delalet etmesine karşın haber-i vahidin sarahaten delalet ettiği söylenerek karşılık verilebilir. Ayrıca itiraz sahibinin bu itiraza kendi uymadığı durumlar varsa bunlar ileri sürülerek de cevap verilebilir.

⁶⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁶⁶¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, I, 420-432. Şîrâzî'nin geçersiz kabul ettiği bu itirazlar, yalnızca Hanefîler tarafından kullanılmamaktadır. Bunlar arasında özellikle umumü'l-belvada olan, genel prensiplere aykırı olan ve nassa ziyade içeren haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceği itirazları Hanefîlere aittir (Serahsî, *Usûl*, I, 341, 368; II, 82). Haber-i vahidin kökten reddi Râfîzîlere atfedilirken haber-i vahidin kıyasa aykırı olması durumunda kıyasın önceleneğini söyleyenler ise bazı Mâlikîler olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâlikî olan Bâcî ise bu itirazın bazı Mâlikîlerce kullanıldığını ancak bunun rivâyete zarar veremeyecek geçersiz bir itiraz olduğunu ifade etmektedir. (Bâcî, *el-Minhâc*, s. 88-89).

- d) Haber-i vâhid olan rivâyetin kıyasu'l-usule aykırı olduğunu söyleme: Bu itiraza, haber-i vâhidlerin asıllara muhalif hüküm barındırmadığı söylenerek ya da hasmın bu şartta kendisinin riayet etmediği durumlar ileri sürülerek cevap verilebilir.
- e) Haber-i vâhid olan rivâyetle Kur'an nassına ziyade yapılamayacağını, bunun nesih olduğunu söyleme: Müstedil bu itiraza, nassa ziyadenin kendisine göre nesih sayılmadığını söyleyip gerekçelendirerek cevap verebilir. Ayrıca söz konusu lafzın nass oluşu men' edilebileceği gibi hasmın bu şartta uymadığı durumlar da ileri sürülebilir.

Bu itirazların yöneltildiği durumda müstedilin ilk görevinin, kendisine göre haber-i vâhidlerin her durumda aslî delil olduğunu söylemesi ve tartışmayı haber-i vâhidlerin her durumda hüccet oluşu meselesine nakletmesidir. Bu intikâl işlemi, yerinde de geçtiği üzere inkitâ sayılmamaktadır. Zira burada tartışmanın konusu değiştirilmiş değildir; aksine tartışılan konu için zemin oluşturulmaktadır. Ayrıca Şîrâzî her ne kadar bu itirazları geçersiz kabul etse de, bu itirazların sahipleri şayet kendileri bu şartlara riayet etmezlerse, müstedilin bu itirazları muterize yöneltmesinin sahih olacağını ifade etmiştir. Buna göre Şîrâzî bir hanefînin bir şâfiîye, umumü'l-belva olan bir konuda haber-i vâhidle istidlal etmesi sebebiyle itiraz yöneltmesini geçersiz itirazlar kapsamında değerlendirmiştir. Ancak bir şâfiînin, umumü'l-belva bir konuda haber-i vâhidle istidlal etmesi durumunda bir hanefîye bu itirazı yöneltmesi sahihtir. Zira bu, hasmın kendi kabul etmediği bir yöntemle istidlalde bulunduğunu söyleyerek itiraz etme anlamına gelir ki bu sahih bir itirazdır.⁶⁶²

3.2.5.2. İstidlal Edilen Hadisin Senediyle İlgili Geçersiz İtirazlar

Şîrâzî, hadislerin senedine yönelik geçerli itirazlar yanında bir de cedelde tarafların başvurduğu ancak aslında hadisin senedine zarar vermeyecek vasıfta geçersiz itirazlardan da bahsetmiştir. Bu itirazların bir kısmı râvînin makbul olmayan bir şekilde ta'n edilmesiyle, bir kısmı râvînin kendi rivâyetiyle uyumsuz tutumuyla, bir diğer kısmı da rivâyetin Rasûlullâh'a (s.a.s.) aidiyetiyle ilgilidir. Bu geçersiz itirazları ve bunlara verilebilecek olan cevapları kısaca şu şekilde zikredebiliriz:⁶⁶³

⁶⁶² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 433.

⁶⁶³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 274-303.

- a) Zikri geçen ta'n sebeplerinden birisi söylenmeksizin hadisin zayıf olduğunun söylenmesi: Bu itiraza, hadis ulemasının bir hadisin reddedilebilmesi için red sebebinin de zikredilmesi gerektiğine dair ifadeleriyle cevap verilir.
- b) Geçersiz bir sebeple râvînin ta'n edilmesi: Bu itiraza, zikredilen sebebin bir ta'n sebebi olmadığı söylenerek cevap verilir.
- c) Selefin seneddeki bir râvîyi ta'n ettiğinin söylenmesi: Bu itiraza, bir râvînin sika olması durumunda selefin bu râvî hakkındaki olumsuz ifadelerinin o râvînin rivâyetlerine zarar veremeyeceği söylenerek cevap verilir.
- d) Râvînin kendi rivâyet ettiği hadisi inkâr ettiğinin söylenmesi: Bu itiraza, şayet kendi rivâyet ettiği hadisi inkâr eden râvîden bu rivâyeti sika bir râvî rivâyet etmişse, bu durumda inkâr eden râvînin bu rivâyeti unutmuş olabileceği söylenerek cevap verilir.
- e) Râvînin kendi rivâyet ettiği hadisle amel etmediğinin söylenmesi: Bu itiraza, bu durumun hadisle ameli engellemeyeceği, zira râvînin unuttuğu için, tevilde hata ettiği için ya da başka bir rivâyeti daha uygun gördüğü için bu rivâyetle ameli terk etmiş olabileceği söylenerek cevap verilir.
- f) Rivâyetin mevkuf olduğunun söylenmesi: Bu itiraza, söz konusu rivâyetin doğrudan Rasûlullâh'tan (s.a.s.) da nakledildiği, mevkuf olan rivâyetin ise o râvînin fetvası olduğu söylenerek cevap verilir.
- g) Râvînin hadis metnine hadisten olmayan ifadeler kattığının iddia edilmesi: Bu itiraza, hadisin metninin zahirine göre hadisteki tüm ifadelerin Rasûlullâh'a (s.a.s.) ait olduğunun anlaşıldığı, bunun aksini söyleyen kişinin zahir olana muhalefet ettiği söylenerek cevap verilir.
- h) Hadisteki kimi lafızların yalnızca tek sahâbeden nakledildiğinin ve ziyadenin hadisin aslından olamayacağı söylenmesi: Bu itiraza, söz konusu lafızların yalnızca o sahâbînin bulunduğu bir ortamda söylenmiş olmasının ya da yalnızca bu râvînin o ifadeleri duymuş olmasının mümkün olduğu söylenerek cevap verilir.
- i) Rivâyetlerde yer alan "sünnet şu şekildeydi" gibi ifadelerin Rasûlullâh'ın sünnetini mi yoksa başka sahâbîlerin uygulamalarını mı ifade ettiğinin bilinmediğinin söylenmesi: Bu itiraza, mutlak olarak "sünnet" denildiğinde bununla Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sünnetinin kastedildiği söylenerek cevap verilir.

- j) Râvî olan sahâbînin “*Rasûlullâh (s.a.s.) şunu emretti/yasakladı*” gibi ifadelerde bulunması durumunda, onun Rasûlullâh’ın sözünün delaletini yanlış anlamış olma ihtimalinin olduğunun söylenmesi: Bu itiraza, lafızların delaletinin dilsel bir mesele olduğu ve râvînin de o dile hâkim olduğu söylenerek cevap verilebilir.

3.3. İcmâ ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Şîrâzî icmâyı genel ve özel icmâ şeklinde iki kısımda ele almaktadır. Genel icmâ, namazın ve zekâtın farziyeti hususundaki icmâda olduğu gibi tüm müslümanların aynı görüş üzerinde birleşmesi durumunda ortaya çıkan icmâdır ve bunu bilerek inkâr eden kişinin küfrüne hükmedilir. Ancak Şîrâzî’nin de ifade ettiği üzere bu vasıftaki icmânın mevcudiyeti, fikhî meselelerde çok az sayıdadır. Fıkıhta kullanılan icmâ delili ile asıl kastedilen özel icmâdır ki bu da bir asrın âlimlerinin bir hadisenin hükmü üzerindeki ittifakını ifade eder. İcmânın bu türü, bazen tüm ulemanın açıkça beyan ederek ya da sükût yoluyla aynı hükmü benimsemesi şeklinde ortaya çıkarken, bazen de iki farklı görüş üzerinde ittifak etmeleri şeklinde olur. Bu ikinci durumda üçüncü bir görüşün ileri sürülmesi caiz olmaz.⁶⁶⁴

İcmâ ile istidlal edilmesi durumunda muterizin bu icmâyâ çeşitli açılardan itiraz yöneltmesi mümkündür. Bu itirazların bir kısmı icmânın hücciyetini kökten ya da kısmî olarak reddetme şeklinde de karşımıza çıkabilirken, Şîrâzî icmânın hücciyetini kabul edenler tarafından icmâyla istidlale yöneltilen itirazları mutâlebe, icmâ edilen konuda hilafın nakledilmesi ve icmâ edilen konu üzerinde tartışma şeklinde üç kısımda değerlendirmiştir.⁶⁶⁵ Bunlardan ilki adından anlaşıldığı üzere mutâlebe itirazıyken diğer ikisi teknik anlamdaki itiraz kapsamında değerlendirilir. Biz icmânın reddini de mutâlebe kapsamında değerlendireceğiz. Zira muteriz icmânın delil oluşunu reddederken, bir nevi hasmından icmânın delil olduğunu ispatlamasını istemektedir. Mutâlebe itirazlarına geçerli cevaplar veren müstedilin istidlal ettiği icmâ delili, ilkesel olarak makbul bir delil haline gelmiştir. Bundan sonra muterizin yapacağı şey, geçerli bir delil olan icmâyâ, icmâyı düşürecek şekilde itirazlar yöneltmektir.

⁶⁶⁴ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, I, 52; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, II, 665-666.

⁶⁶⁵ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 486.

3.3.1. Mutâlebe

3.3.1.1. İcmânın Reddi

İcmânın reddi noktasında özellikle Râfîzîler ve Zâhirîler gündeme gelmektedir. Râfîzîlerin icmânın tüm türlerini reddettiği aktarılmaktadır. Zâhirîler ise icmânın yalnızca sahabe döneminde mümkün olabileceğini ve bunun tespit edilebileceğini savunurlar. Bu bağlamda İbn Hazm, tabiûn ve sonraki nesillerde ise icmânın bulunduğunu iddia etmenin aklen ve fiilen mümkün olmayacağını ifade etmekte, aynı şekilde sükûtî icmâ iddiasının da ispatlanmasının mümkün olmamasından yola çıkarak sükuti icmânın da hüccet olmadığını savunmaktadır.⁶⁶⁶

Şîrâzî'ye göre, icmâ ile istidlal eden kişiye bu icmâ reddedilerek itiraz edilmesi durumunda müstedilin vermesi gereken cevap, kendisine göre icmânın hüccet olduğunu söylemektir.⁶⁶⁷ Muteriz şayet müstedilin bu görüşünü kabul etmezse, bu durumda tartışma icmânın hücciyeti konusuna nakledilir ki bu nakil işlemi geçerli bir nakil işlemi olup inkitâ sayılmaz.

3.3.1.2. İcmânın Zuhurunu Mutâlebe

Müstedil, görüşünü desteklemek için sükûtî icmâ ile istidlal ettiğinde, muteriz üzerinde icmâ olduğu söylenen görüşün yalnızca belli şahısların görüşü olduğunu ve bu görüşün diğer ulema arasında yaygınlık kazandığının bilinmediği durumlarda buna icmâ denilemeyeceğini söyleyerek bu görüşün o dönemin uleması arasında yaygınlık kazanmış olduğuna dair delil isteyebilir. Buna *el-mutâlebe bi-zuhûri'l-icmâ* adı verilir. Bu itiraz karşısında müstedil, söz konusu görüşün yaygınlık kazandığını ispatlayarak cevap vermeye çalışır. Mesela müstedil, Hz. Ömer, Hz. Osman ve İbn Abbas (r.anhum) gibi sahâbîlerin haremde işlenen adam öldürme suçları için ağırlaştırılmış diyet cezası verdiğini⁶⁶⁸ ve bu konuda icmâ olduğunu söylese, muteriz bu icmâ iddiasına mutâlebede bulunabilir. Nitekim bu görüş yalnızca belli sahâbîlerin görüşüdür ve bu görüşün diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazandığının bilinmemesi durumunda buna icmâ

⁶⁶⁶ İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979, IV, 177-178, 180.

⁶⁶⁷ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 201-202.

⁶⁶⁸ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, VIII, 124-125.

denilemeyecektir. Müstedil bu itiraza, adam öldürme gibi hadiselerin insanlardan gizli kalamayacağını ve özellikle harem gibi çok sayıda insanın bulunduğu yerlerde olan olayların hızla yaygınlık kazandığını söyleyerek icmânın zuhurunu ispatlayabilir.⁶⁶⁹

3.3.2. İtiraz

Dar anlamdaki itiraz kapsamında değerlendirilebilecek iki soru türü bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin, üzerinde icmâ edildiği söylenen hüküm hakkında muhalif bir görüşün nakledilmesi oluştururken, diğerini ise üzerinde icmâ edilen görüş hakkındaki itirazlar oluşturur. Bunların ortak özelliği, hasmın delilindeki probleme dikkat çekmek suretiyle bu delilin istidlale elverişli olmadığını söylemektir. Mutâlebe itirazını buradaki teknik anlamdaki itirazlardan ayıran özellik, mutâlebede muterizin müstedile karşı çıkarken onun görüşünü ortadan kaldırmak için aksi argümanlar zikretmemesidir.

3.3.2.1. Hilafın Nakledilmesi

Bu tür itirazda muteriz, müstedilin, hakkında icmâ olduğunu söylediği görüşle ilgili bu görüşe muhalif bir görüş nakletmekte ve ilgili meselede icmâdan söz edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu itiraz karşısında müstedil, nakledilen muhalif görüş üzerinde konuşarak bu görüşün icmâyı zedeleyecek kuvvette olmadığını ortaya koymaya çalışır. Mesela hanefî müstedil, bâin talakla boşanan kadının kocasına mirasçı olacağı hususunda Hz. Osman'ın bu durumdaki Temâdır bt. Esbağ'ı kocası Abdurrahman b. Avf'a mirasçı kılmasıyla⁶⁷⁰ istidlal edebilir ve kimsenin Hz. Osman'a muhalefet etmemesinden dolayı bu konuda sükûtî icmâ oluştuğunu söyleyebilir. Bu durumda muteriz, İbn Zübeyr'in bu konuda Hz. Osman'a muhalefet ettiği rivâyeti naklederek burada icmâdan söz edilemeyeceğini söyleyebilir. Müstedilin bu itiraz karşısında yapması gereken, İbn Zübeyr'in bu görüşünü ıskat etmektir. Şîrâzî burada ıskat yöntemi olarak İbn Zübeyr'in sözünün teviline başvurmuştur. Buna göre İbn Zübeyr'in "*Osman Temâdır'ı mirasçı yaptı. Ben ise bain talakla boşanan kadının mirasçı yapılamayacağı kanaatindeyim*"⁶⁷¹ şeklindeki sözü bir gıpta ifadesi olarak tevil edilerek "*Ben Osman kadar doğru düşünemedim, ben olsaydım yanlış davranır ve kadını varis kılmazdım*" şeklinde anlamlandırılacaktır. Bu yolla da farklı anlamlara ihtimali olan bir lafızla icmâyı zarar

⁶⁶⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 487-488.

⁶⁷⁰ Muvatta, "Talâk", 40; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VII, 593.

⁶⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VII, 593.

verilemeyeceği söylenecektir.⁶⁷² Ayrıca İbn Zübeyr'in bu sözü Muâviye'den sonra, yani Hz. Osman döneminde icmânın inikat etmesinden sonra söylediği ve dolayısıyla icmâ oluştuktan sonraki bir söz ile icmânın geçersiz kılınamayacağı da söylenerek buna cevap verilebilir.⁶⁷³

3.3.2.2. İcmâ Edilen Görüş Üzerine Konuşma

İcmâyla istidlale yöneltilen bu itiraz türünün tek bir yolu bulunmamaktadır. Şîrâzî, icmâ olarak nakledilen şeyin söz, fiil ya da ikrar olabileceğini ifade etmiş ve bunlara yöneltilecek itirazların kavli, fiilî veya takrîrî sünnetlerle istidlale yöneltilen itirazlarla aynı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla hadislerle istidlale dair kısımda örnekleriyle birlikte ele aldığımız itiraz türlerinin tamamı, icmâ olarak nakledilen rivâyetlere de uygulanabilecektir.⁶⁷⁴

3.4. Sahâbî Kavli ile İstidlale Yönelik İtirazlar

İcmâyla istidlale yöneltilen itirazlardan birinin de icmânın zahir olduğunun ispatlanmasının istenmesi (mutâlebe) olduğuna değinmiştik. Bu itiraz karşısında müstedil, sükutî icmâ iddiasıyla aktardığı bir/birkaç sahâbînin sözünün diğer sahâbîler arasında da yaygınlık kazanmış olduğunu delillendirmek zorundadır. Şayet bunu ispatlarsa bu görüş üzerinde sükutî icmânın varlığından söz edilebilir. Ancak bir/birkaç sahâbîden nakledilen görüş şayet diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanmamışsa ve söz konusu görüşün muhalifi bilinmiyorsa, bu durumda aktarılan bu görüş icmâ kapsamında değil, sahâbî kavli kapsamında değerlendirilir. İmam Şâfiî kavli-i kadiminde bunların hüccet olduğunu ve kıyasa önceleneceğini ifade etmesine karşın kavli-i cedidinde hüccet olmadığını söylemiştir ki Şîrâzî de bu görüşü tercih etmektedir.⁶⁷⁵ Hanefîlerde ise Kerhî'nin öncülük ettiği görüşe göre bu tür sahâbî sözlerinin kıyasa aykırı olması durumunda, bu sözlerin Rasûlullâh'tan (s.a.s.) duyulmuş olması ihtimali gündeme gelecektir ve bunlar kıyasa öncelenecektir.⁶⁷⁶

⁶⁷² Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 488-491.

⁶⁷³ Kuduri, *et-Tecrîd*, X, 4949.

⁶⁷⁴ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 495.

⁶⁷⁵ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 193-194. İmam Şâfiî'nin sahabe kavlini kavli-i kadimde olduğu gibi kavli-i cedidde de hüccet kabul ettiğine dair bkz. Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahabe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, I. cilt, 1. sayı, 183-208.

⁶⁷⁶ Şîrâzî bu durumdaki sahâbî kavillerinin tevkifi olarak kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. Zira ona göre bu kavil şayet Peygamberden duyulmuş olsa muhakkak bir şekilde doğrudan Rasûlullâh'tan (s.a.s.) da rivâyet edilirdi (Şîrâzî,

Bir mesele üzerinde tartışılırken müstedilin sahâbî kavli ile istidlal etmesi durumunda, muteriz bu istidlale çeşitli şekillerde itiraz edebilecektir ki itirazlarda ve cevaplarda tarafların sahabe kavliyle ilgili tutumlarının önem arz ettiği görülmektedir. Şîrâzî'nin sahabe kavliyle istidlale yönelik olarak zikrettiği itirazların teknik anlamdaki itiraz ve kısmen de muâraza kapsamında yer aldığı söylenebilir. Onun bu bağlamda zikrettiği itirazlar şöyledir:

3.4.1. Sahâbî Kavlinin Müstedile Göre Hüccet Olmadığını Söyleme

Cedelde tarafların kendi kabul etmedikleri bir delille ya da metotla istidlal etmeleri kabul edilmemektedir ve bu kuralın ihlal edilmesi durumunda muterizin hasmına itiraz ederek onun delilini ıskat etme hakkı vardır. Bu itiraz türü de aynı özellikte olup, naslarla istidlale yönelik itirazlarda zikri geçen, hasmın kabul etmediği bir yolla istidlal ettiğini söylemek suretiyle yapılan itiraza benzemektedir. Şîrâzî bu tür itirazın ve bu itiraza verilecek olan cevabın, müstedil ve muterizin mezheplerine göre farklılık arz edeceğini söylemektedir. Buna göre müstedil Şâfiî olsa ve bir meselede sahâbî kavli ile istidlal etse, Hanefî muteriz bunun hüccet olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda müstedil, kavli kadimde bunun hüccet olduğunu söyleyip tartışmayı sahâbî kavlinin hücciyeti meselesine nakledebilir. Ya da şayet istidlal ettiği sahâbî sözü kıyasa aykırı ya da içtihatla bilinemeyecek bir konuyla ilgiliyse, yine kendisinin kavli kadimi esas aldığını ve Hanefilere göre de bu durumda olan sahâbî sözlerinin hüccet olduğunu söyleyerek cevap verebilir. Aynı itiraz sahabe sözüyle istidlal eden Hanefî müstedile yöneltirse, bu itiraza söz konusu kavlin kıyasa aykırı olduğunu ya da içtihatla bilinemeyecek bir mesele olduğunu söyleyerek bu sözün Rasûlullâh'tan (s.a.s.) duyulmuş olması gerektiğini ve bunun da kendisine göre hüccet olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁶⁷⁷ Ancak bu durumda söz konusu hükmün kıyasa aykırı ya da içtihatla ulaşılamayacak bir vasıfta olduğu tartışmaya açık kalacaktır.

el-Miûlahhas, II, 504). Hanefî mezhebindeki hâkim görüş ise kıyasa aykırı olsun ya da olmasın her türlü sahabe kavlinin hüccet olduğu yönündedir (Serahsî, *Usûl*, II, 105-106; Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, XXXV, 501). Bununla birlikte Şîrâzî'nin Hanefîlerle Şâfiîleri mukayese ederken genellikle Kerhî'nin görüşünü benimseyen Hanefîleri dikkate aldığı görülür.

⁶⁷⁷ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 501-504.

3.4.2. Muhalif Bir Görüş Nakletme

Sahâbî kavli terimi ile diğer sahâbîler arasında yayılmayan ve muhalifi bilinmeyen sözler kastedilmektedir. Dolayısıyla böyle bir sözle istidlal edilmesi durumunda muteriz, müstedilin ileri sürdüğü sahâbî kavlinin aksine bir hüküm ifade eden başka bir sahâbî kavlini ileri sürerek konunun ihtilafı olduğunu söyleyebilir. Bu durumda müstedil muterizin ileri sürdüğü muhalif kavlin, şayet mümkünse istidlale elverişli olmadığını ispatlamaya çalışır. Ayrıca muarızı olsa da tek bir sahâbînin sözünün de hüccet olacağını söyleyip tercih metotlarını uygulayarak kendi rivâyetini diğer rivâyete tercih de edebilir.⁶⁷⁸ Muterizin yapmış olduğu bu işlem muâraza kapsamındadır. Zira burada hasmın deliline denk başka bir delil ileri sürülmektedir. Ancak bu muâraza, sahâbî kavlinin hücciyetini sahabenin ihtilaf ettiği durumlarda kabul etmeyen bir kimseye yapılırsa, bu durumda teknik anlamdaki itiraz kapsamında da değerlendirilebilir. Zira bu durumda hasmın delili delillikten düşürülmeye çalışılmaktadır ki bu amaç, muârazada değil teknik anlamdaki itirazda güdülür.

3.4.3. Nakledilen Söz Üzerine Konuşma

Bu itiraz türü, içinde birden çok itirazı barındırmaktadır. Ayet ve hadislerle istidlale yönelik itirazlar kapsamındaki senede ve metne yönelik tüm itirazlar, nakledilen sahabe kavilleri için de söz konusu olabilir. Dolayısıyla gerek itirazlar gerekse cevaplar, nakledilen sözün senedine ve metnine göre farklılık arz edecektir.⁶⁷⁹

3.5. Kıyas ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Buraya kadar zikredilen deliller, Şîrâzî'nin edille-i şeriyye taksiminde "asıl" kapsamındaki delilleri teşkil etmektedir. Kıyas ise onun taksiminde mefhûmu'l-hitâb kapsamındaki delillerden biridir. Biz önemine binaen kıyası müstakil olarak ele alıp, diğer mefhûmu'l-hitâb türlerini kıyas meselelerinin akabinde ele alacağız.

Kıyasın, şer'î deliller içerisinde hakkında en fazla tartışmanın meydana geldiği konu olduğu söylenebilir. Kıyasın bu denli tartışma konusu olmasında; kıyasın fihhi hükümlere ulaşmada kendisine en fazla başvuru delillerin/yöntemlerin başında gelmesinin ve

⁶⁷⁸ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 507-509.

⁶⁷⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 509.

kıyasın rükünlerinin tespitinde mezhepler arası meydana gelen ihtilafların etkili olduğu söylenebilir.

Şîrâzî kıyasla istidlal edilmesi durumunda hasma yöneltilebilecek itirazları on beş kısımda incelemiştir. Bu itirazlar da tartışma usulüne dair zikrettiği, delildeki probleme dikkat çekmek için hasma yöneltilen üç soru türü olan mutâlebe, itiraz ve muâraza kapsamında yer almaktadır. Her ne kadar Şîrâzî doğrudan mutâlebe ifadesini yalnızca tek bir itiraz için kullansa da, mumânaa lafzıyla ifade ettiği itirazların da mutâlebe kapsamında değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Zira daha önceden de ifade ettiğimiz üzere mutâlebe men' ile benzeşmektedir. Aralarındaki fark, mutâlebe itirazı yöneltilirken men' edilen şeyin ispatlanması da istenmektedir. Yalnızca men' itirazında ise böyle bir ispat talebi yer almamaktadır.⁶⁸⁰ Yani kişi “Ben senin kıyasındaki fer’de illetin bulunduğunu men’ ediyorum/kabul etmiyorum” dediğinde hasmına yalnızca men’ sorusu yöneltilmiş olmakta, ancak bu sorusunu “Senden, kıyasındaki fer’de illetin bulunduğunu ispatlamamı istiyorum” şeklinde sorduğunda mutâlebe sorusu yöneltilmiş olmaktadır. Dolayısıyla men’in de mutâlebe kapsamında değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Nitekim Bâcî’nin yapmış olduğu tasnifte men’ sorularını da mutâlebe kapsamında değerlendirmiş olması⁶⁸¹ bu görüşü destekler niteliktedir.

Tüm delillerde olduğu gibi kıyasla istidale yöneltilen itirazlarda da sıralama önemlidir. İlk olarak istidlal edilen delilin delilliği tartışılır (mutâlebe), sonrasında delil olduğu kabul edilirse delildeki problemlere yönelik itirazlara geçilir (itiraz). Şayet kıyas bu itirazlardan da arındırılabilirse, bu delilin artık sahih bir delil olduğu kabul edilir. Bu durumda muterizin yapabileceği tek şey, tartışılan meselede müstedilin deliliyle aynı kuvvette ya da daha kuvvetli bir delilin olduğunu söyleyerek mukabelede bulunmaktır (muâraza). Şîrâzî’nin cedelî soru türlerinin tasnifine dair kısımda zikrettiğimiz üzere bu üç ana soru tipi arasında, önce kabul edilen şeyin sonradan reddedilmesine sebebiyet vereceği için, takdim tehir caiz değildir. Zira kişi hasmına önce itiraz, sonra da mutâlebe yönelte; öncelikle itiraz yönelterek hasmının delilinin ilkesel olarak delil olduğunu kabul etmiş olacak, ancak sonrasında yönelteceği mutâlebe ile bu delilin ilkesel olarak delilliğini

⁶⁸⁰ Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî, “el-İ’tirâzâtü'l-vâride ale'l-kıyas” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1995), s. 65.

⁶⁸¹ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 149-150.

tartışmaya açmış olacak, dolayısıyla daha önce kabul ettiği şeyi sonradan reddetmiş olacaktır.

Aynı durum bu üç itiraz türü içerisinde yer alan ve delilden delile farklılık arz eden itiraz türleri için de geçerlidir. Ayet ve hadislerin metinleriyle istidlal eden müstedile ilk olarak yöneltilecek itirazın, hasmın kendi kabul etmediği bir yolla istidlalde bulunduğunu söylemek olduğuna değinmiştik. Zira muteriz şayet bu itirazı sonraya bırakırsa, bu itirazı terk etmekle hasmının bu yolla istidlalini kabul etmiş sayılır. Mücmellik veya nesih iddiasıyla itiraz etmesine karşın hasmından geçerli cevaplar alan muteriz, sonradan hasmının kabul etmediği bir yolla istidlalde bulunduğunu söyleyerek itirazda bulursa bu, daha önceden kabul ettiği şeyden rücu etmek sayılır ki bu da tartışmada inkıtaa sebep olur.

Şîrâzî itirazlar arasındaki bu tertibin, şayet daha önceden kabul edilen şeyin sonradan reddedilmesini gerektirecek bir duruma sebebiyet vermiyorsa, terkedilebileceğini, ancak bu durumda güzel olandan vazgeçilmiş olacağını söylemiştir. Bu noktada istisnai bir örnek olarak ise mumânaa/mutâlebe itirazının nakza öncelenmesini zikreder. Zira nakz itirazında muteriz, müstedilin tespit ettiği illetin aslında bulunduğunu kabul etmekte ancak bunun geçerli bir illet olup olmadığını tartışmaktadır. Mumânaada/mutâlebede ise illetin varlığı tartışma konusu edilmektedir. Dolayısıyla önce nakz sonra mutâlebeye başvuran muteriz, önce illetin varlığını kabul etmiş sonra da illetin varlığını inkâr etmiş olur ki bu da kişinin sözünden rücu etmesi anlamına gelir.⁶⁸²

Biz bu başlık altında Şîrâzî'nin zikretmiş olduğu kıyasa özel itirazları; mutâlebe, itiraz ve muâraza alt başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.5.1. Mutâlebe

Şîrâzî'nin zikrettiği itirazlar arasında mutâlebe kapsamında değerlendirilebilecek yedi itiraz bulunmaktadır. Bu itirazlar şu şekildedir:⁶⁸³

- a) Tartışılan konunun kıyas ile delillendirilmesinin caiz olmadığını söyleme.
- b) Kendisine kıyas edilen meselenin asıl olmasının caiz olmadığını söyleme.

⁶⁸² Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 506.

⁶⁸³ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 553.

- c) İlet olduğu söylenen şeyin illet olmasının caiz olmadığını söyleme.
- d) Hüküm olarak zikrettiği şeyin hüküm olmasının caiz olmadığını söyleme.
- e) Aslın hükmünü men' etme.
- f) İletin asılda, fer'de ya da her ikisinde de bulunmadığını söyleme.
- g) Vasfın illet olduğunun sıhhatine delil talep etme.

Şîrâzî mutâlebe ifadesini bu itiraz türlerinden yalnızca sonuncusu için kullanmıştır. Beş ve altıncı itirazları mumânaa lafzıyla ifade ederken ilk dört itirazı ise “caiz olmadığını söyleme” şeklinde ifade etmiştir. Ancak bu ifadelerin tamamının mutâlebe kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira Bâcî de bu itirazların tamamını mutâlebe lafzıyla birlikte zikretmiş ve örneğin Şîrâzî'nin “*hüküm olarak zikredilen şeyin hüküm olmasının caiz olmadığını söyleme*” şeklindeki itirazı o, “*hüküm olarak zikredilen şeyin hüküm olmasının caiz olduğuna dair delil isteme*” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁸⁴

Bu yedi itirazın da kendi içerisinde ayrıca tertibine riayet edilmelidir. Şayet tartışılan mesele kıyasın geçerli olduğu bir konu değilse, muteriz ilk olarak hasmının tartışılan konuda kıyasa başvurmasını men edip bu gibi konularda kıyasla istidlal edilebileceğine dair delil istemelidir. İlgili meselede kıyasın geçerli bir delil olduğuna kanaat getirildikten sonra kıyasın rükünlerinden sırayla asıl, illet ve aslın hükmüne bakar ve bunların kıyasın rükünü olabilmesi için gerekli şartları taşıyıp taşımadığı üzerinde durur. Bunlarda herhangi bir problem bulunamaz ve kıyasın rükünlerinin şartları itibariyle sorunsuz olduğu anlaşılırsa, bu durumda bir sonraki aşamaya geçilerek asılda söz konusu hükmün bulunduğu men' edilebilir. Asılda hükmün varlığı da ispatlanırsa, muteriz bu sefer illetin sırasıyla asılda, fer'de veya her ikisinde bulunmasını men' edebilir. Müstedil tüm bu mutâlebeler karşısında delilini savunabilirse, bu durumda muterizin mutâlebe kapsamında yöneltebileceği son itiraz, asıldaki söz konusu illetin geçerli bir illet olduğuna dair delil talep etmektir.⁶⁸⁵ Biz de bu kısımda Şîrâzî'nin mutâlebe kapsamındaki zikrettiği itirazları, onun zikrettiği tertip üzere ele alacağız.

⁶⁸⁴ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 150.

⁶⁸⁵ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 554; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 150.

3.5.1.1. Tartışılan Konunun Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

Bir meselede kıyasın delil olarak kullanılıp kullanılmaması meselesi iki farklı bağlamda değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, kıyası tümünden reddedip onun hiçbir meselenin ispatında delil olarak kullanılmayacağını söyleyenlerin tutumudur. Bu gibi itirazlar karşısında müstedilin yapması gereken, tartışmayı kıyasın hücciyeti meselesine taşımaktır.⁶⁸⁶

Tartışılan meselede kıyasın bir ispat vasıtası olmadığını söyleyenlerin ikinci grubunu ise prensip olarak kıyası bir delil olarak kabul etmekle birlikte belli alanlarda kıyasın delil olamayacağını söyleyenler oluşturmaktadır. Bu grubun pek çok alanda kıyasın geçerliliğini kabul etmediğini söyleyen Şîrâzî, bu konuda belli başlı itirazlara yer vermiştir. Bu yöndeki itirazlara genel olarak verilecek cevap, müstedil tarafından kıyasın ilgili alanlarda da delil kabul edildiğinin söylenmesi ve tartışmanın, kıyasın ilgili meselede geçerli bir delil olup olmadığı meselesine taşınmasıdır. Buna aşağıda zikredeceğimiz mutâlebe vecihlerinde sıkça yer vereceğiz. Bu açıdan Şîrâzî'nin tüm bu itirazlara karşı yapmış olduğu delillendirmelere burada kısaca yer vermek uygun olacaktır.

Şîrâzî'ye göre icmalî-tafsilî hükümler, bedeller, kefaretlar ve hadler de dâhil tüm şer'î hükümlerin kıyas ile ispatlanması mümkündür. O bu alanlarda da kıyasın caiz oluşu hususunda şu argümanlara yer vermektedir:

- a) Muaz b. Cebel hadisinde yer alan “reyimle içtihad ederim” ifadesinde herhangi bir ayırım yapılmaması, kıyasın ayırım yapılmaksızın tüm şer'î hükümlerde geçerli olduğunu gösterir.
- b) Bu hükümler hakkında kati delil olmayan hükümlerdir ve diğer hükümlerde olduğu gibi bunlarda da kıyasa başvurulabilir.
- c) Zan ifade etmesi bakımından kıyas ile haber-i vâhid aynıdır. Bu hükümler haber-i vahidle ispatlanabiliyorsa kıyasla da ispatlanabilmelidir.
- d) Kıyasla amel etmek için illette bulunması gereken şartlar bu hükümlerle ilgili yapılan kıyaslarda da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu alanda yapılan kıyaslarla da amel edilmelidir.

⁶⁸⁶ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 557.

- e) Muhalifler her ne kadar bu konulara ait hükümlerde kıyasın caiz olmadığını söylemeler de kendileri de bir şekilde bu alanlarda kıyasla hüküm vererek çelişkiye düşmektedir.⁶⁸⁷

Bu kısa girişten sonra Şîrâzî'nin mutâlebe bağlamda zikrettiği itirazları şu şekilde ele alabiliriz:

3.5.1.1.1. Katî Yolla İspatlanması Gereken Konularda Kıyasın Kullanılmayacağını Söyleme

Katî meselelerle gerek usul gerekse fûru konularında karşılaşmaktadır. Dolayısıyla bu itiraz her iki alanda da geçerli bir itirazdır. Örneğin tâbiûn fukahâsının, sahâbe arasında ihtilaf edilen bir konuda icmâ etmesinin icmâ sayılıp sayılmayacağı usûlî bir meseledir. Usuldeki bir delilin delilliğinin kesin bir delille ortaya konulması gerekir. Bu noktada müstedil, sahabenin ihtilaf ettiği meselede tâbiûnun icmâ etmesini fer', tâbiûnun sahabe döneminde gündeme gelmeyen bir meselede icmâ etmesini asıl kabul edip, "bir asrın fukahâsının yeni bir hüküm üzerinde ittifak etmesi" illetinin her ikisinde bulunmasına binaen aslın hükmü olan icmânın geçerliliği hükmünü fer'e taşıyabilir.⁶⁸⁸ Benzer bir durum fûru için de verilebilir. Örneğin "değişikliğe uğramaksızın mushaflarda yazılı olması" illetinden hareketle bismelenin de diğer ayetlere kıyasla Kur'an'dan bir ayet olduğunun söylenmesi böyledir. Ancak bu gibi istidlaller karşısında muteriz, bu meselelerin katî yolla ispatlanması gerektiğini, dolayısıyla zannî bir delil olan kıyasın bu alanlarda geçerli bir ispat yöntemi olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, illetin kesin olarak bilindiği kıyas işleminin katiyyât alanında da geçerli bir delil olduğunu söyleyip tespit ettiği illetin kesinliğini delillendirerek cevap verir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 791-793; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 440-441.

⁶⁸⁸ Şîrâzî sahabenin bir meselede iki farklı görüş üzerinde birleşmesi durumunda tâbiûnun üçüncü bir görüş ileri sürüp bunun üzerinde icmâ etmesinin caiz olmadığını ve bunun icmâ sayılmayacağını savunmaktadır. Ona göre sahabenin bir meselede iki farklı görüş üzerinde birleşmesi, onların meselede üçüncü bir görüşün olamayacağı hususunda icmâ ettikleri anlamına gelir ve eğer üçüncü bir görüşün ileri sürülmesine cevaz verilirse bu durum sahabenin hata üzerinde icmâ ettiği anlamına gelir (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 387).

⁶⁸⁹ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 558-562.

3.5.1.1.2. Sadece Tecrübe Yoluyla Bilinebilecek Konularda Kıyasın Kullanılmayacağını Söyleme

Bu itiraz, bilinmesi ancak adet yoluyla olan konuların kıyas ile ispatlanamayacağını ifade etmektedir. Mesela kadınların hayız ve istihâze konuları ancak adeten/tecrübe ile bilinebilen hususlardır. Bu noktada müstedil emziren kadının hem hayız hem de istihâze görmesini asıl kabul etse ve onun hayız görebilmesinin illeti olarak emzirmenin “istihâze görmeyi engellemeyen arızı bir durum olmasını” belirlese, hamileliğin de istihâzeyi engellemeyen arızı bir durum olduğunu söyleyip hamileyi emziren kadına kıyas ederek hamilenin de hayız görebileceğini söylese, muteriz ona bu itirazı yöneltebilir. Çünkü kimin hayız kimin istihâze göreceği, ancak adeten bilinebilir. Böyle bir itiraz karşısında ise müstedil, adeten bilinen meselelerde kıyas ile istidlalin geçerli olmadığını, şayet bir emare ve delalet var ise ancak bu durumda kıyasa başvurulabileceğini söyleyerek cevap verebilir. Nitekim hayız ve istihâze kanları birbirine benzemektedir. Bunlardan birini görebilen kadın diğerini de görebilmekte, birini göremeyen kadın diğerini de görememektedir. Bu da her iki kanamanın da varlık açısından birlikteliğine delalet etmektedir. Öyleyse hamilelik istihâzeyi engellemiyorsa hayızı da engellemez.⁶⁹⁰

3.5.1.1.3. İsimlerin Ortaya Konulmasında Kıyasın Kullanılmayacağını Söyleme

Eşyaya isimlendirme yapılırken kıyasa başvurulup başvurulamayacağı meselesi usulcüler arasında tartışma konusudur. Burada tartışmanın odak noktası, kendisinde bulunan sıfatlara bağlı olarak var olan ya da yok olan, özel manalar için vaz edilmiş isimlerdir. Mesela üzümünden elde edilen şarap, kendisinde iskar vasfı bulununca hamr adını alırken bu vasıf bulunmayınca hamr adı da ortadan kalkmaktadır. Buna dayanarak iskar vasfı bulunduğu nebize de hamr adının verilebilip verilemeyeceği meselesi, burada tartışılan konudur. İbn Süreyc, İsferyînî, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Şîrâzî gibi isimler bunun cevazını savunurken Hanefîlerin yanında Cüveynî, Gazzâlî, İbn Hâcib ve Râzî gibi pek çok mütekellim usulcü ise bunun caiz olmadığını görüşündedir.⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 563-564.

⁶⁹¹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 444; Semerkandî, Alaaddin Muhammed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Doha: Matâbiu'd-Doha'l-Hadise, 1984; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 25-26.

Kıyas yoluyla nebize hamr denileceğini söyleyenlere bu itiraz yöneltilebilir. Zira bu lügavî bir meseledir ve bunların ispat yolu işitmedir.⁶⁹² Bu itiraz karşısında müstedil kendisine göre sözcüklerin tespitinde kıyasa başvurulmasının caiz olduğunu söyleyerek tartışmanın konusunu isimlerin kıyasla tespiti meselesine nakledebilir⁶⁹³ ki Şîrâzî bu meselenin cevazının en önemli delili olarak Arapların uygulamasını göstermektedir. Zira bir dönemde yaşayan Araplar bir nesneye bir isim verse ve hem bu ismi verenler hem de bu nesnelere yok olsa, bir sonraki nesil yine bu nesnelere benzerlerine aynı isimleri vermektedir. Bu da Şîrâzî'ye göre isimlerin kıyasla tespitinin cevazını göstermektedir.⁶⁹⁴

Bu itirazda dikkat edilmesi gereken husus, kıyas yoluyla ortaya konan şeyin sözcükler mi yoksa hükümler mi olduğudur. Müstedil yukarıdaki örnekte hamr ile aynı illeti barındırması dolayısıyla nebîze de hamr adını vermekte ve doğrudan nebîz için bir isim ortaya koymaktadır. Müstedilin nebîzin de hamr ile aynı illeti taşıdığı için hamr gibi haram olacağını söylemesi durumunda ise bu itiraz yersiz olacaktır. Zira bu durumda müstedil kıyas yoluyla isim değil hüküm ortaya koymaktadır.

3.5.1.1.4. Asılların Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

İcmali olarak hükmü bilinen asılların tafsilatına dair hükümlerin kıyas yoluyla ispatlanması genel kabul gören bir husustur. Ancak hakkında icmali bir nakli delil olmasa da hükümlerin ilkten kıyas yoluyla tespit edilmesinin imkânı meselesi usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Kaynaklarda cumhurun bunun mümkün olduğunu benimsediği, ancak Ebû Hâşim (321/933) gibi Mutezilîlerin muhalefet ettikleri aktarılmaktadır.⁶⁹⁵

Bu noktada örnek olarak ağaçları olan bir kişinin bu ağaçların bakımını üstlenen kişi ile bu ağaçlardan çıkacak ürünlerde ortak olmak üzerine yaptıkları müsâkât akdi zikredilmektedir. Nitekim müstedil, müsâkât akdinin mudârebe akdine kıyasla caiz olduğunu söylemektedir. Çünkü mudârebenin sermayesi olan paranın icâre yoluyla işletilmesi caiz değildir. Aynı şekilde sermaye olan ağaçların da icâre yoluyla işletilmesi

⁶⁹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6079.

⁶⁹³ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 564-565.

⁶⁹⁴ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 444.

⁶⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 791; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, V, 71.

caiz değildir.⁶⁹⁶ Dolayısıyla “sermayenin icâre yoluyla işletilememesi” illetinden hareketle, mudârebenin “sermayede meydana gelecek artıştaki belli bir pay karşılığında sermayenin işletilmesinin cevazı” hükmü müsâkât akdine taşınır. Böyle bir kıyas işlemi yapıldığında muteriz, müsâkât akdi hakkında herhangi bir nakli delil olmadığını ve bu akdin başlı başına bir asıl olduğunu, dolayısıyla doğrudan bir akdin icmali olarak cevazına kıyas ile kail olunamayacağını söyleyerek itiraz edebilir. Böyle bir itiraz karşısında müstedilin görevi, kendisine göre kıyasın gerek tafsili gerekse icmali hükümlerin ortaya konulmasında geçerli bir delil olduğunu söylemek ve şayet hasmı bunu kabul etmezse tartışmayı kıyasın icmali hükümlerin ispatında da delil olması meselesine taşımaktır.⁶⁹⁷

3.5.1.1.5. Miktarların Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

Hanefîler miktarlarda, kefaretlerde, hadlerde ve bedellerde kıyas yapılamayacağını savunurlar. Onları bu görüşe sevk eden sebep; bunların makul-i mana olmaması; illetlerinin tespit edilemez olması düşüncesidir.⁶⁹⁸ Miktar bildiren hükümlerin tespitinde kıyasa başvurulamayacağını söyleyen Hanefîlerin bu itirazını geçersiz kabul eden Şîrâzî, miktarların, hadlerin ve kefaretlerin de kıyasla ispatlanabileceği görüşündedir.⁶⁹⁹ Aynı şekilde Bâcî, Cüveynî, Gazzâlî gibi isimlerin de benimsediği bu görüşe göre bu alanlarda kıyasın yapılabileceğinin çeşitli delilleri vardır. Mesela kıyas gibi zannî olan haber-i vâhidler ile miktarların, hadlerin, kefaretlerin ve bedellerin ispatlanmasının cevazından yola çıkılarak, haber-i vâhidlere kıyasla, kıyas delili ile de bunların ispatlanmasının caiz olduğu sonucuna varılmıştır. Aynı şekilde kıyas ile ispatlanması caiz olan diğer

⁶⁹⁶ Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, IV, 176; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi’l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud, Muhammed Muhammed, Kâhîre: Dâru’s-Selâm, 1417, IV, 158.

⁶⁹⁷ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 567-568. Şîrâzî icmali hükümlerin kıyas ile ispatlanabilmesine delil olarak Muaz b. Cebel’in “reyim ile içtihat ederim” sözünde icmali ve tafsili hüküm ayrımı yapmamasını zikretmektedir. Ayrıca o, böyle meselelerde kıyasın caiz oluşunu, kıyası haber-i vahide kıyas ederek de delillendirmiştir. Bu kıyasa göre asıl; haber-i vâhid, fer’; kıyas, illet; kendisiyle tafsili hükümlerin ispat edilebilmesi, aslın hükmü; kendisiyle icmali hükümlerin ispat edilebilmesidir. Dolayısıyla kıyasla tafsili hükümler ispat edilebildiğine göre icmali hükümler de ispat edilebilecektir (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, II, 792; Şîrâzî, *et-Tabîra*, s. 443).

⁶⁹⁸ Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ty, III, 304-305.

⁶⁹⁹ Burada hadlerin, miktarların, kefaretlerin kıyas ile ispatlanabileceğinden kasıt, nasslarda yer alan bu hükümlerin benzer durumlara taşınmasıdır. Kıyas yoluyla yeni kefaretlerin ihdas edilmesi Şâfiî mezhebinde kabul edilmemektedir. Konuyla ilgili çeşitli örnekler için bkz. Duman, Soner, *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, 2. Bsk., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 195-216.

hükümlere kıyasla, bu hükümlerin de kıyasla ispatlanması caiz görülmüştür.⁷⁰⁰ Örnek olarak şâfiî bir müstedil, adet görmeyen bir kızın on beş yaşına geldiğinde buluğa ermiş olacağı hususunu kıyas ile ispatlamaya çalıştığında hanefî olan muteriz ona bu itirazı yöneltebilir. Müstedil, buluğ yaşını kadının temizlik döneminin en alt sınırına kıyas etmiş ve her iki durum arasındaki “kendisine farzlarla mükellefiyetin bağlı olduğu süre olma” ortak illetine binaen temizlik döneminin en alt sınırı olan “on beş” hükmünü fer’ olan buluğa uygulamıştır. Muterizin miktarların kıyasla ispat edilemeyeceğini söyleyerek itiraz etmesi durumunda müstedil bunun kendisine göre caiz olduğunu söyleyip hasmının bunu kabul etmemesi durumunda tartışmayı bunun imkânı meselesine nakledebilir.⁷⁰¹

3.5.1.1.6. Kefaretlerin Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

Kıyasın ispat vasıtası olarak kullanılmasının ihtilafı olduğu bir diğer konu da kefaretlere olup kefaretlere ancak şer’î bildirim ile bilinebileceğini söyleyen Hanefîlerin Şâfiîlere bu konuda muhalefet ettikleri aktarılmaktadır. Bu bağlamda şâfiî müstedil kefareti gerektirmesi noktasında kasten öldürmeyi yanlışlıkla öldürmeye kıyas edebilir ve kasten öldüren kişinin de kefaretle mükellef olduğunu söyleyebilir. Nitekim asıl ve fer’in her ikisinde de kefaretle hükmünün bağlı olduğu “tazmin edilmesi gereken bir adam öldürme” illeti bulunmaktadır. Bu istidlal karşısında muteriz kefaretlere kıyasla ispatlanamayacağını söyleyerek itiraz ederse, müstedil bunun caiz olduğunu söyleyip tartışmayı bunun cevazı konusuna nakledebilir.⁷⁰²

3.5.1.1.7. Hadlerin Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

Hadlerin tespitinde kıyasa başvurulması durumunda da hadlerin ancak şer’î bildirim (*tevkif*) ile bilinebileceğinden yola çıkılarak itiraz edilebilir. Mesela şâfiî müstedil livatayı “kast edilen bir birleşme olma” illetinden yola çıkarak zinaya kıyas etse ve livata yapana da zina haddinin uygulanacağını söylese hanefî muteriz, müstedile bu itirazı yöneltebilir. Bu durumda müstedilin yapması gereken, kendisine göre hadlerin de kıyas ile tespitinin

⁷⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 440-441; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 793; Abdülkerim b. Ali en-Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999, IV, 1934.

⁷⁰¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 570.

⁷⁰² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 573.

caiz olduğunu söyleyip hasmının kabul etmemesi durumunda tartışmayı bunun cevazı meselesine taşımaktır.⁷⁰³

3.5.1.1.8. Bedellerin Kıyas ile İspatlanamayacağını Söyleme

Yok olan şeyin yerine geçen başka şey anlamına gelen bedellerin kıyasla ispatlanması da Hanefilerce caiz görülmemiştir. Bir kefarette birden fazla seçenek sunulmuşsa, bunlar birbirinin bedeli sayılır. Mesela ihramlıyken koku sürünen kişinin kefaret olarak kurban kesmesi, tasadduk etmesi ya da üç gün oruç tutması gerekmektedir. Şâfiî müstedil buradan yola çıkarak muhsar kişinin kurban bulamaması halinde ona bedel olarak oruç tutmak suretiyle de ihramdan çıkabileceğini söyleyebilir. Nitekim asıl ve fer' arasında illet birliği vardır ki o illet de söz konusu olan kurban kefaretinin ihramla alakalı olmasıdır. Dolayısıyla ihramlının koku sürünmesi durumundaki kefaret seçenekleri muhsara da taşınabilir. Şayet muteriz bedellerin kıyas yoluyla ispatlanamayacağını söyleyerek itiraz ederse bu durumda tartışma bedellerin kıyasla ispatlanması meselesine nakledilir.⁷⁰⁴

3.5.1.2. Kendisine Kıyas Edilen Meselenin Asıl Olamayacağını Söyleme

Bu itiraz türünde muteriz, müstedilin yapmış olduğu kıyasta kullanılan aslın asıl olmaya elverişli olmadığını iddia ederek hasmından bunun caiz olduğunu ispatlamasını istemektedir.⁷⁰⁵ Bunun en bariz örneği, kıyasta kullanılan aslın mensûh olduğunun ve dolayısıyla bunun asıl olarak kabul edilemeyeceğinin söylenmesidir. Mesela hanefî müstedil Ramazan orucu tutacak kişinin zevalden öncesine kadar oruca niyet etmesinin caiz olacağı hükmüne, Ramazan orucunu Aşure orucuna kıyas ederek ulaşabilir. Zira asıl olan Aşure orucundaki “belirli bir zaman dilimine has olan oruç” olma illeti Ramazan orucunda da bulunmaktadır. Ancak böyle bir istidlal karşısında müstedil, Aşure orucunun mensûh olduğunu, dolayısıyla kıyas işleminde asıl olarak kabul edilemeyeceğini söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda müstedil, tahrîru'l-murâd yoluyla bu men'i def

⁷⁰³ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 574-575.

⁷⁰⁴ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 575-577.

⁷⁰⁵ Şîrâzî bu itirazı *el-Miûlahhas*'ta mutâlebe kapsamında müstakil bir itiraz türü olarak zikretmekteyken, *el-Me'ûne*'de bu itirazın Hanefîler tarafından aslın hükmünü men' etme itirazı kapsamında değerlendirildiğini söyleyerek bunu aslın hükmünü men' etmenin bir alt başlığı olarak ele almıştır (Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 231-232).

edebilir. Bunu da Aşure orucunun kendisinin değil yalnızca vucubiyetinin neshedildiğini söyleyerek yapar.⁷⁰⁶

Yapılan kıyas işlemindeki aslın asıl olmaya elverişli olmadığı söylenerek itiraz edilirken bunun dışında pek çok gerekçe de ileri sürülebilmiştir. Bu tür itirazların tamamının terkibi yukarıda zikrettiğimiz nesih örneğindeki ile aynı olduğundan diğer itiraz gerekçelerine ve bunlara verilecek cevaplara ayrıca örnek vermeyip kısaca bu gerekçelere ve bunlara verilecek cevaplara değinmek yeterli olacaktır. Bu itiraz gerekçeleri genel olarak şu şekildedir:⁷⁰⁷

- a) Asıl olarak Rasûlullâh'ın (s.a.s.) kabul edilmesi gerekçesiyle itiraz: Rasûlullâh'a (s.a.s.) ait hükümlerin onun vefatıyla sakıt olacağı ve bunun nesh gibi olduğu söylenirse buna; onun vefatı esnasında sabit olan hükümlerin baki olacağı söylenerek cevap verilir. Zira aksi söylenirse onun vefatı sonrasında fiillerinin de nesh olduğu kabul edilmelidir.
- b) Belli bir sahâbînin asıl olarak kabul edilmesi gerekçesiyle itiraz: Müstedilin asıl kabul ettiği sahâbînin fiiline ait hükmün o sahâbîye has olduğu, dolayısıyla onun ölümüyle sakıt olacağı söylenirse buna yukarıdaki gibi cevap verilir. Zira aksi söylenirse sahâbeye dair hiçbir şey ile istidlal edilememesi gerekir.
- c) İcmâ ile sabit olan şeyin asıl olamayacağı gerekçesiyle itiraz: Asıl olarak icmânın değil, üzerinde icmâ edilen delilin kabul edilmesi gerektiği söylenerek itiraz edilirse buna; üzerinde icmâ edilen şeyin asıl olmasının caiz olduğu söylenerek cevap verilir ve tartışma bu meseleye nakledilir.⁷⁰⁸
- d) Asıl olarak hükmü ihtilafli bir meselenin seçilmesi gerekçesiyle itiraz: Müstedilin asıl olarak tespit ettiği şeyin hükmü üzerinde ihtilaf varsa bu durumda muteriz, ihtilafli bir meselenin asıl olmasını men' edip men'ini de bu asla kıyas yapılmadan önce bu aslın hükmünün ispat edilmesi gerektiğini söyleyerek gerekçelendirebilir. Bu durumda müstedil, asıl ve fer' arasındaki ihtilafın aynı olduğunu, bu sebeple

⁷⁰⁶ Şîrâzî, *en-Nüket*, I, 359; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 578-579.

⁷⁰⁷ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 579-592.

⁷⁰⁸ Şîrâzî üzerinde icmâ edilen şeyin asıl olarak kabul edilebileceğine delil olarak biri illet, diğeri de evla kıyası olmak üzere iki kıyasa başvurmuştur. Buna göre icmâ, "hükümleri ispat etmede geçerli bir delil" olması illeti açısından naslarla eşittir. Dolayısıyla nassla sabit olan şeylere kıyas edilebildiğine göre icmâ ile sabit olanlara da kıyas edilmelidir. Ayrıca haber-i vahidler zan ifade etmesine karşın bunlarla sabit olan şeylerin asıl olması mümkünse, icmâ ile sabit olan şeyler katiyet ifade ettiği için, bunların asıl olabilmesi evleviyetle mümkün olacaktır (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 447).

birinin diğereine asıl yapılmasında bir sorun olmadığını söyleyerek cevap verir. Ayrıca önce aslı ispatlayıp sonra kıyas yapmakla önce kıyas yapıp sonra ispatlamak arasında fark olmadığını söylemek suretiyle hasmın men'inin gerekçesini de iptal edebilir.

- e) Asıl olarak tespit edilen şeyin mürekkebe olması gerekçesiyle itiraz:⁷⁰⁹ Muteriz, kendisine göre asılın hükmünün illetinin müstedilin tespit ettiği illetten farklı olduğunu, böyle bir asılın kıyasta kullanılmayacağını söyleyerek itiraz edebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, bunun söz konusu meselenin asıl olması için bir engel teşkil etmediğini söyleyerek cevap verebilir.⁷¹⁰
- f) Genel kurala aykırı olarak sabit olan meselenin asıl olamayacağını söyleme:⁷¹¹ İstihsân ile sabit olan bir meselenin, yapılan bir kıyas işleminde asıl olarak alınması durumunda muterizin bu itirazı yöneltmesi mümkündür. Zira hükmü genel kuraldan istisna edilen mesele haricinde genel kural geçerliliğini korumaktadır ve bu alanda katıyet ifade etmektedir. Kıyas ise genel kuralın aksine katıyet değil zan ifade eder. Dolayısıyla kesin olan genel kuralı terk edip istihsân meselesine kıyas etmek caiz olmayacaktır. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, kendisine göre istihsân meselesine kıyasın caiz olduğunu söyleyip tartışmayı bu meseleye naklederek cevap verebilir.⁷¹²

⁷⁰⁹ Mürekkebe asıl tabiri, tarafların asıl olarak kabul edilen meselenin hükmünü birbirinden farklı illetlere bağlaması durumunda kullanılır ve böyle asıllara mürekkebe asıl adı verilir. Burada söz konusu illetin mansûs veya üzerinde icmâ edilen bir illet olmaması önemlidir. Mürekkebe asıl ile istidlal eden müstedile muteriz; “Şayet benim tespit ettiğim illet sahihse senin yaptığın kıyas batıl olur. Benim tespit ettiğim illet batıl ise bu durumda ben asılın hükmünü men' ederim. Çünkü bana göre asılın hükmü bu illete bağlı olarak sabit olmuştur” diyerek itiraz eder (Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Affî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ty, III, 197).

⁷¹⁰ Şîrâzî'nin böyle bir asılın kıyasta kullanılabilmesi hususunda görüş değiştirdiği görülür. Nitekim o, *el-Mülâhhas*'ta aynı asılda tarafların farklı illetler tespit etmesi durumunda bunun kıyasta asıl olarak kullanılmasında bir engelin olmadığını söylerken daha sonradan kaleme aldığı *el-Lüma*'da bu görüşünden vazgeçmiş ve bir asılda birbirinden farklı illetlerin tespit edilmesi durumunda bu illetlerden birinin fesadına hükmedilmesinin ya da birinin diğereine tercih edilmesinin gerektiğini söylemiştir. Zira bu, iki farklı illetin tespit edildiği iki farklı asıl gibi değerlendirilir (Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 239).

⁷¹¹ Abdulaziz Buhârî'nin ifade ettiği üzere usulcülerin çoğunluğu gibi Hanefîlerin geneli, genel kurala aykırı olarak varid olan hüküm mualllele ise istihsânen sabit olan bu meseleye kıyasın caiz olduğu kanaatindedir. Kerhî ise böyle bir meseleye kıyas edilebilmesi için bazı şartlar ileri sürmüştür; mansûs bir illeti olmalı, talîli üzerinde icmâ edilmiş olmalı ya da istihsânen varid olan bu hüküm bazı genel kurallara aykırı olsa da bazılarıyla uyumlu olmalı (Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 311). Şîrâzî'nin Ebû Hanîfe'nin ashabına nispet ettiği görüş de Kerhî'nin bu görüşüdür. (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 448).

⁷¹² Şîrâzî istihsân meselesine kıyasın caiz olmasını çeşitli şekillerde delillendirmiştir. Mesela genel prensibe aykırı olmayan rivâyetlerle sabit olan hükümlere kıyasla, istihsân meselelerine de kıyasın caiz olacağını söylemiştir. Aynı şekilde umumdan tahsis edilmiş meselelerin asıl olabilmesinin cevazına kıyasla genel prensipten istisna edilmiş istihsân meselelerinin de asıl olabileceğini ifade etmiştir (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 448).

3.5.1.3. İlet Olarak Tespit Edilen Şeyin İlet Olamayacağını Söyleme

Kıyasa yönelik mutâlebe itirazlarından bir diğeri de illetle alakalıdır. Muteriz, müstedilin tespit ettiği illetin illet olmayacağını söyleyerek hasmından bunun illet olabileceğine dair delil getirmesini talep etmektedir. Bu noktada Şîrâzî kıyasta illet olarak kabul edilemeyecek hususlara örnek olarak şu durumları zikretmiştir:

3.5.1.3.1. Benzerliğin İlet Kabul Edilmesi

Bu, şebah kıyasını kabul etmeyenlerce kullanılan bir itiraz türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîrâzî'nin şebah kıyasının geçerliliği noktasındaki fikirlerinin değişikliğe uğradığı görülür. O *el-Mülahas*'tan önce telif ettiği *et-Tabıra*'da hükme delalet eden ve müessir olan benzerliklerin illet olabileceği görüşünü benimserken⁷¹³ *el-Mülahas*'ta her türlü benzerliğin illet olabileceği görüşünü savunmuştur.⁷¹⁴ Ancak onun bu eserler arasındaki en son eseri olan *el-Lüma*'daki ifadelerinden onun şebah kıyasını mutlak olarak geçersiz gördüğü anlaşılmaktadır.⁷¹⁵

Mesela köle sevap ve günah kazanması açısından hür şahıslara benzetilse ve bu benzerlik illet kabul edilip kölenin de hür gibi mülk edinebileceği söylene bu itiraz devreye girer. Çünkü fer'in asla bir açıdan benzediğini söyleyerek kıyas yapmak caiz kabul edilirse, bu fer'in farklı açılardan benzeştiği başka asıllara da kıyas edilmesi caiz olacaktır ki bu da belirsizliğe götürür. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, kendisine göre şebah kıyasının sahih olduğunu söyleyerek tartışmayı bu tür kıyasın sıhhati meselesine nakledebilir. Ayrıca fer'in farklı açılardan farklı asıllara benzediği iddiası da müstedil açısından geçersizdir. Zira tercih metodu uygulanarak bu asıllardan birinin diğerine tercih edilmesi önünde bir engel bulunmamaktadır.⁷¹⁶

3.5.1.3.2. İsimlerin İlet Kabul Edilmesi

İsimlerin illet olup olmayacağı meselesi usulcüler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Genel kabule göre fiilden türeyen isimlerin illet olarak kullanılması kabul edilmektedir ancak söz konusu ismin özel veya cins isim olması durumunda bunların illet olabilirdiği

⁷¹³ Şîrâzî, *et-Tabıra*, s. 458.

⁷¹⁴ Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 595.

⁷¹⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 217-218.

⁷¹⁶ Şebah kıyasını delillendirme babında Şîrâzî, kıyasın zanna dayalı olduğunu söylemiş ve bir müctehidin fer'i asla bir açıdan benzettiğinde meydana gelen zannı da kıyas için yeterli görmüştür (Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 595).

tartışmalıdır. Şîrâzî müştak, özel veya cins isim olsun tüm isimlerin illet olabileceği görüşündedir.⁷¹⁷

Örneğin Hanbelîlere göre siyah köpek namaz kılanın önünden geçtiğinde o kişinin namazı bozulurken beyaz köpeğin geçmesi sebebiyle bozulmaz.⁷¹⁸ Şâfiî müstedil şayet beyaz köpek meselesini asıl kabul edip beyaz köpeğin geçişinden dolayı namazın bozulmayacağı hükmünün illeti olarak o hayvanın “köpek” oluşunu tespit etse, buradan hareketle de siyah köpeğin de “köpek” olma illetini taşıması sebebiyle siyah köpeğin geçmesi durumunda da namazın bozulmayacağını söyleyebilir. Bu istidlal karşısında hanbelî muteriz illetin “köpek” olarak tespit edilmesi durumunda ismin illet olarak kabul edileceğini ve bunun da caiz olmayacağını söyleyerek itiraz edebilir. Bu itiraz karşısında müstedil, kendisine göre bunun caiz olduğunu söyleyerek tartışmayı isimle talil meselesine nakledebilir.⁷¹⁹

3.5.1.3.3. Meselenin Kendisinin İlet Kabul Edilmesi

Kıyas yapılırken bizzat aslın kendisinin illet olarak kabul edilmesi de itiraza konu olmaktadır. Muteriz böyle bir şeyin illet olmasının caiz olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Mesela şâfiî müstedil şehir dışında nebîzle abdest alınması meselesini şehir içinde nebîzle abdest alınmamasına kıyas edip şehir dışında da nebîzle abdest alınmayacağını söyleyebilir. Ancak bu kıyas işleminde adem-i cevazın illeti olarak bu işlemin “nebîzle abdest almak” olmasını ileri sürerse hasmı ona bu itirazı yöneltebilir. Zira “nebîzle abdest alma”, zaten tartışılan meselenin kendisini teşkil etmektedir. Böyle

⁷¹⁷ Bu konuda pek çok görüş bulunmaktadır. Özel ve cins isimler hususunda Râzî, bizzat ismin kendisiyle talilin caiz olmadığı görüşündedir. Bâcî, Şîrâzî, Serahsî ve Pezdevî gibi isimler ise bunlarla talilin caiz olduğunu savunmaktadır. Bunun yanında bir de özel isimlerle talili kabul etmekle birlikte cins isimlerle talili kabul etmeyenler bulunmaktadır (Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 454; Serahsî, *Usûl*, II, 174; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 159; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 311; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 346).

⁷¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 97.

⁷¹⁹ İsimle talilin cevazı noktasında Şîrâzî çeşitli argümanlar ileri sürmektedir. Mesela o, bunun bir illet istinbâtı olduğunu ve mansûs illetle olduğu gibi müstenbat illetle de kıyasın caiz olduğunu söyleyerek isimle talilin cevazını ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıca illetin mana olması gerektiği ancak isimlerin mana olmadığı, dolayısıyla isimlerin illet olamayacağı yönündeki itirazın da geçersiz olduğunu söyleyen Şîrâzî, zikredilen köpek örneğinde, “köpek” denildiğinde bundan söz konusu hayvanın manasının anlaşıldığını, dolayısıyla isimlerin illet olmasının önünde bir mani olmadığını ifade etmiştir (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 597; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 454-455).

bir durumda müstedilin yapması gereken şey, bu gibi illetlerin kendisine göre makbul olduğunu söyleyerek buna dair delil serdetmektir.⁷²⁰

3.5.1.3.4. Olumsuzluğun İlet Kabul Edilmesi

İletin müspet veya menfi olması, söz konusu illetin geçerliliği noktasında önem arz etmektedir. Örneğin kendisiyle teyemmümün sahih olduğu şeyler hakkında “toprak olma” vasfıyla talil yapmak, müspet bir vasıf olduğu için, usulcülerin ittifakıyla kabul edilmektedir. Ancak kendisiyle teyemmümün sahih olmadığı şeyler hakkında “toprak olmama” vasfıyla talil yapmak, bu vasfın menfi olması dolayısıyla, ihtilaf konusu olmuştur. Şîrâzî, Bâcî, Gazzâlî ve Râzî gibi isimler olumsuz bir hüküm verilirken menfi illetle talilin de sahih olduğunu söylerken⁷²¹ İbn Hâcib ve Hanefîlerin geneli bunu kabul etmemektedir.⁷²²

Yukarıda zikrettiğimiz “toprak olmama” illete binaen toprak olmayan şeylerle teyemmümün sahih olmayacağını iddia eden şâfiî müstedile hasmı menfi vasfın illet olamayacağını söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda müstedil talil noktasında olumlu ve olumsuz vasıf arasında bir fark olmadığını söyleyip bu görüşünü delillendirerek cevap verebilir.⁷²³

3.5.1.3.5. İhtilafın İlet Kabul Edilmesi

Bir meselenin hükümlerinden biri hakkında var olan ihtilafın veya ittifakın illet olarak kabul edilip aynı ihtilafın bulunduğu başka bir diğer meseleye bu meselenin hükmünün taşınması şeklinde yapılan kıyasa itiraz edilebilir. Çünkü bu kıyasta, bir ihtilafın illet kabul edilmesi söz konusudur. Mesela hanefî müstedil köpek derisinin tabaklandıktan sonra temiz olacağı hükmüne, bu meseleyi keler hayvanına kıyas ederek varabilir. Nitekim köpek ve keler, “etinin yenebilmesinin hükmü hakkında ihtilaf olan hayvan”

⁷²⁰ Şîrâzî bu görüşü destekleyici argüman olarak; Şâfiî meselelerin kendisini illet kıldığında bu kabul oluyorsa bir müçtehidin de istinbât yoluyla illet tespit ederken bu yola başvurması caiz olacaktır, demektedir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 599).

⁷²¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 220; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 160; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s. 332; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 154.

⁷²² İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 169; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 374.

⁷²³ Menfi vasıfla talil hususunda Şîrâzî, nasıl ki nass tarafından bir hüküm menfi bir vasıftan oluşan illete bağlanabiliyorsa, bu işlemin istinbât yoluyla müçtehit tarafından da yapılmasının caiz olacağını söyleyerek bu görüşü delillendirmektedir. Ayrıca her olumsuz vasfın olumlu şekilde anlamlandırılması da mümkündür. Nitekim yukarıdaki örnekte “toprak olmama” şeklindeki menfi vasfı “toprak dışında bir cisim olma” şeklinde müspet bir vasıf olarak kabul edebiliriz (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 601; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 220).

olma illetinde birleşmektedir. Aralarındaki bu ihtilafli hüküm illeti sebebiyle kelerin derisinin tabaklandığında temiz olacağı hükmü, köpeğin derisi için de geçerli olacaktır. Ancak böyle bir istidlale, ihtilafın illet olamayacağı söylenerek itiraz edilebilir. Aynı durum ittifakın illet kabul edilmesi durumunda da söz konusudur. Zira tüm hükümler Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı öncesinde sabitken ihtilaflar ve ittifaklar onun vefatı sonrasında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir hüküm hakkındaki ihtilaf veya ittifak başka bir hükmün illeti kabul edilecek olursa, hüküm illete tekaddüm etmiş olacaktır ki bu caiz değildir. Bu itiraz karşısında müstedilin yapması gereken şey, ihtilafın ve ittifakın illet olabileceğine delil getirmektir. Mesela bu konuda icmânın da Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı sonrası oluştuğunu ancak bunun hükümler üzerinde etkisi olduğunu söyleyerek aynı şeyin illet hakkında da geçerli olabileceğini ileri sürebilir.⁷²⁴

3.5.1.4. Hüküm Olarak Belirlenen Şeyin Hüküm Olamayacağını Söyleme

Bu itiraz türünde muteriz, müstedilin hüküm olarak zikrettiği şeyi ele almakta ve bunun kıyas işlemi kullanılmayacağını söyleyip hasmından bunun hüküm olabileceğine dair delil getirmesini talep etmektedir. Bu itiraza sebebiyet veren durumlar da genel olarak hükmün üstü kapalı bir şekilde ifade edilmesiyle ilgilidir. Söz gelimi müstedil “*Necasetin sirke ile giderilmesi caiz değildir. Zira bu namaz amaçlanarak yapılan bir temizliktir. Dolayısıyla abdeste benzemektedir*” dese, muteriz burada necasetten taharetin ne açıdan abdeste benzediğinin açık olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Ancak müstedil burada tartışılan meselenin sirke ile necasetin giderilmesi olduğunu ve “*necasetten taharet, abdeste benzemektedir*” denildiğinde bu ifade ile “*sirke ile abdest caiz olmadığı gibi necasetin giderilmesi de caiz değildir*” anlamının kastedildiğini söyleyip tahrîrû'l-murad yoluyla cevap verebilir.⁷²⁵

3.5.1.5. Aslın Hükümünün Men' Edilmesi

Mutâlebe kapsamında değerlendirilen bir diğer itiraz türü de aslın hükümünün men' edilmesidir. Bu itiraz türünde muteriz, müstedilin yapmış olduğu kıyasta aslın hükmü olarak ileri sürdüğü ve fer'e taşıdığı hükmün sübutuna itiraz etmekte ve bu hükmü kabul etmediğini söyleyerek müstedilden bu hükmün sübutuna delil getirmesini istemektedir. Usulcülerin çoğunluğuna göre bu itiraz kıyasa yönelik geçerli bir itirazdır. Ancak Âmidî

⁷²⁴ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 602, 605.

⁷²⁵ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 607.

ve İbn Hâcib gibi kimi usulcüler Şîrâzî'ye, bu itirazın müstedil tarafından dikkate alınmasına gerek olmayan ve kıyasa zarar vermeyen bir itiraz olduğu yönünde bir görüş atfetmektedir.⁷²⁶ Ancak Şîrâzî'nin eserlerinde bu yöndeki nakilleri doğrular nitelikte ifadeler bulunmamaktadır. Aksine o bu itirazın doğru bir şekilde nasıl yöneltilebileceğini örnekleriyle birlikte açıklamıştır.

Şîrâzî, muterizin tartışma konusu olan meselenin hükmü hakkındaki görüşünün, müstedilin cevap verirken takip edeceği yolda belirleyici bir rol oynadığını ifade etmiştir. Buna göre muterizin mezhebine göre ilgili hüküm hakkında tek bir görüş olabileceği gibi farklı görüşlerin de olabilmesi söz konusudur. Ayrıca muterizin bilinen herhangi bir görüşünün olmaması da ihtimal dâhilindedir. Şayet muterizin hüküm hakkında tek görüşü varsa, ona cevap verilirken tahrîru'l-murad yapılabilir,⁷²⁷ onun kabul ettiği bir hüküm üzerinden açıklama yapılabilir⁷²⁸ ya da söz konusu hüküm delil getirilerek ispatlanabilir.⁷²⁹ Muterizin mezhebinde birden fazla görüş varsa bu üç cevap türüne ek olarak, muterizin mezhebindeki görüşlerden müstedilin görüşüyle uyuşan hükmün daha doğru olduğu söylenerek cevap verilebilir.⁷³⁰ Şayet muterizin ilgili meselenin hükmü hakkında görüşü yoksa bu durumda verilebilecek tek cevap söz konusu hükmü delillendirmektir.

3.5.1.6. İletin Men' Edilmesi

Muterizin itirazları karşısında tartışılan konunun kıyasla ispatlanabilecek bir konu olduğunu, kendisine kıyas edilen meselenin asıl olabileceğini, tespit edilen vasfın illet

⁷²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 76; İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 193.

⁷²⁷ Tahrîru'l-murad yönteminde müstedil, hasmının kabul edeceği şekilde sözlerine açıklık getirmektedir. Şîrâzî bu yöntemi "tefsir" olarak isimlendirmektedir. Mesela kira akdinin nikâh akdi gibi taraflardan birinin ölümüyle batıl olacağı söylendiğinde muteriz bu kıyastaki asıl olan nikâhın hükmünün böyle bir durumda butlan olmadığını söyleyerek bu hükmü men' etse, müstedil "batıl" ifadesiyle "ortadan kalkma" anlamının kastedildiğini söyleyerek muterizin de kabul edeceği bir şekilde bunu açıklar (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 610-611).

⁷²⁸ Namaza kıyasla abdestte de tertibin farz olduğu söylendiğinde muteriz namazda tertibin farziyeti hükmünü men' edebilir. Bu durumda müstedil, hanefî müstedilin de kabul edeceği üzere rükûdan önce secde yapılması gibi durumlarda namazın sahih olmayacağını söylemek suretiyle namazda tertibin gerekliliği hükmünü açıklayarak bu itiraza cevap verebilir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 611).

⁷²⁹ Köpeğe kıyasla domuzun yaladığı kapların da belli sayılarda yıkanması gerektiği söylenirse muteriz, köpeğin yaladığı kabın belli sayıda yıkanması gerektiği hükmünü men' edebilir. Bu durumda müstedil köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını emreden hadisi zikrederek aslın hükmünü delillendirebilir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 612).

⁷³⁰ Mutlak niyetle hac yapıldığında bunun farz olan hac yerine geçeceği hükmüne kıyasla üzerine haccın farz olduğu kimsenin nafîle hac yapamayacağı söylenirse muteriz olan hanefî müstedil Hasan b. Ziyad'a göre mutlak niyetle yapılan haccın nafîle yerine geçeceği görüşünü ileri sürerek aslın hükmünü men' edebilir. Bu durumda müstedil, zâhiru'r-rivayeye göre mutlak niyetle yapılan haccın farz yerine geçtiğini aktarıp bu görüşün tercihe şayan olduğunu söyleyebilir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 613-615).

olabileceğini, hüküm olarak belirlenen şeyin hüküm olabileceğini ve son olarak da bu hükmün asılda bulunduğunu ispatlayan müstedile yöneltilebilecek bir sonraki itiraz türü, müstedilin tespit etmiş olduğu illetin asılda, fer’de ya da her ikisinde de bulunmadığını söylemektir. Bu mutâlebe itirazı sonrasında müstedil cevap verirken, men’ edilen yerde illetin bulunduğunu ispatlamaya çalışır ve bunu yaparken de iki yola başvurabilir. Bu bağlamda o, tahrîru’l-murad yoluyla hasmının kabul edeceği şekilde açıklama yapabilir ya da illetin bulunduğu dair müstakil bir delil zikredebilir.⁷³¹

İlletin asılda bulunmadığını söyleyerek itiraza örnek olarak şâfiî müstedilin “hades sebebiyle bozulan bir ibadet olma” illetine binaen namaza kıyasla abdestte de tertibin gerekli olduğunu söylemesi durumu zikredilebilir.⁷³² Bu durumda hanefî muteriz illetin asılda bulunmadığını, zira kendisine göre namazın doğrudan hades sebebiyle bozulmadığını, hades sebebiyle abdestin bozulduğunu ve namazın da abdestin bozulması sebebiyle dolaylı olarak bozulduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Böyle bir itiraz karşısında müstedil tahrîru’l-murad yoluna başvurarak zikrettiği illetteki asıl maksadın ne olduğunu açıklayabilir. Buna göre müstedil illet olarak “hades sebebiyle bozulan bir ibadet olma” ifadesini kullanmıştır. O, bu ifadeyle “hadesin, tamamlanmasına engel olduğu ibadet” anlamını kastettiğini söyleyerek açıklama yapabilir. Bu açıklama sayesinde hades, muterizin de kabul edeceği üzere namazın tamamlanmasına dolaylı yoldan da olsa engel olmaktadır. Dolayısıyla illetin asılda bulunmadığı yönündeki itiraz geçersiz olacaktır. Müstedil bunun yanında namazın hades sebebiyle bozulduğuna dair müstakil bir delil getirerek de bu itirazı geçersiz kılabilir.⁷³³

Benzer itiraz fer’ hakkında da yapılabilir. Mesela şâfiî müstedil, “bir kişinin başkası adına yapması caiz olan bir fiil” olması illetinden hareketle ücretli işçi çalıştırılabilmesine kıyasla kişinin kendi adına hac yapması için ücretle adam tutabileceğini söylese, hanefî muteriz bu illetin fer’ olan hacda bulunmadığını söyleyerek itiraz edebilir.⁷³⁴ Bu durumda

⁷³¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 622-628.

⁷³² Şîrâzî, *en-Nûket*, I, 38.

⁷³³ Mesela namazda abdesti bozulan kişi abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmek amacıyla giderken tekrar abdest bozucu bir fiil yapsa, bu kişi namazına kaldığı yerden devam edemez (Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, I, 222). Hanefîlerin bu görüşünden yola çıkan Şîrâzî, Hanefîlerin bu itirazının kendi görüşleriyle uyuşmadığını ima etmekte ve namazı bozan şeyin bizzat hades olduğunu söylemektedir. Zira muterizin “abdestin bozulması sebebiyle namaz bozulur” ifadesi burada geçerli değildir. Çünkü bu kişi zaten abdestsiz iken ikinci defa abdesti bozulmuştur. Bu da namazın bizzat hades sebebiyle bozulduğuna delildir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 623).

⁷³⁴ Hanefîlerin genel kabulüne göre ancak kişinin kendisi adına ihrama girip hac yapması için bir kimseye talimat vermesi durumunda niyabeten hac kabul edilir. Ücretli adam tutularak hac yaptırılması caiz değildir (Semerkandî,

müstedil “başkası adına yapılabilen” ifadesiyle kişinin başkasına emretmesi durumunu kastettiğini söyleyerek açıklama yapabilir ya da ana babası adına hac yapanların övüldüğü hadisi⁷³⁵ delil getirerek başkası adına hac yapılabileceğini delillendirebilir.⁷³⁶

Yemek yediği kabın belirli sayılarda yıkanması gereken bir hayvan olması illetinden hareketle domuz derisine kıyasla köpek derisinin de tabaklanınca temiz olmayacağını söyleyen şâfiî müstedile hanefî muteriz itiraz edip gerek domuzun gerekse köpeğin yemek yediği kabın belirli sayıda yıkanması gerekmediğini söyleyerek illetin hem asılda hem de fer’de bulunmasını men’ edebilir. Bu durumda müstedil yine illeti hasmının kabul edeceği şekilde açıklayabileceği gibi asılda ya da fer’de bu illetin bulunduğunu gösteren bir delil de getirebilir.⁷³⁷

3.5.1.7. Vasfın İlet Olduğunun Doğrulanmasını İsteme

Mutâlebe kapsamında hasma yöneltilebilecek itirazların sonuncusu, vasfın illet olduğunun men’ edilerek bu vasfın illet olduğuna dair delil istenmesidir. Bu itiraza başvurup başvurmama noktasında muterizin muhayyer olduğunu söyleyen Şîrâzî, dilediği takdirde muterizin bu mutâlebe türüne başvurmaksızın teknik anlamdaki itirazlara yönelip illeti eleştirmeye/ta’n etmeye başlayabileceğini söylemektedir.⁷³⁸

Muterizin doğrudan illeti çürütmeye yönelik itirazlara geçmeden önce müstedilden illet olduğu iddia edilen vasfın illet olmasına delil getirmesini istemesi durumunda, müstedil buna cevap vermekle mükellef olur. Bu noktada onun kullanacağı delil noktasında önünde iki seçenek vardır; ya naslardaki ve icmâdaki lafızlardan delil getirecektir ya da

Alaaddin Muhammed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I, 430). Ancak Şîrâzî'nin burada İmam Muhammed'in görüşünü esas alarak tartışmaya yer verdiği görülmektedir. Nitekim İmam Muhammed'e göre niyâbeten hac yapıldığında, bu hac, haccı yapan adına geçerli olur. Kendisi adına hac yapılan kişi için ancak bu hac için nâibe verilen nafakanın sevabı söz konusu olur (Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1649).

⁷³⁵ “Her kim ana babası adına hac yaparsa ya da onların borcunu öderse kıyamet günü ebrârlar ile birlikte diriltilir.” (Dârekutnî, Ali b. Ömer, Sünenü'd-Dârekutnî, nşr. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, III, 299).

⁷³⁶ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 625.

⁷³⁷ Mesela Hanefîlerin temiz olduğuna kanaat getirene kadar tekrar tekrar yıkamayı esas aldıkları gibi kendilerinin de belirli sayılarda yıkamayı esas aldıklarını söyleyerek hasmın kabul edeceği açıklamalar yapabilir. Ayrıca köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını emreden hadisi delil olarak sunup söz konusu illetin köpekte bulunduğunu söyleyebilir. (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 626). Ancak bu gibi cevaplar Hanefîler nezdinde makbul görünmemektedir. Zira Kudûrî'nin de ifade ettiği üzere köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını emreden rivâyet zayıf kabul edilmektedir. Ayrıca böyle bir kabın yıkanması için çeşitli sayıların zikredilmesi de Hanefîlere göre yıkamada belli bir sayının olmadığını göstermektedir (Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 271-273).

⁷³⁸ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 629.

aklî çıkarımlara başvuracak ve istinbât yoluyla delil getirecektir.⁷³⁹ Bununla beraber onun istinbât yoluyla delillendirmede bulunurken başvurabileceği iki yol vardır; tesirin açıklanması ve asılların şahitliği. Nitekim bu zikredilen yöntemler dışında bir yöntemle illetlerinin sıhhatinin ortaya konulması mümkün değildir.⁷⁴⁰

3.5.1.7.1. Vafın İlet Oluşunu Lafızlar ile İspatlama

Şîrâzî lafızlar yoluyla ilgili vafın illiyetinin ispatlanması kapsamında Kitap, sünnet ve icmâ delillerine başvurulacağını ifade eder. Bu noktada Kitap ve sünnet metinlerinin hükümlere delaletinin nass veya zahir şekilde olacağını; icmânın ise pek çok delaletinin olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴¹ Biz burada bilhassa Kitap ve sünnet lafızlarıyla istidlale temsil kabiliyeti yüksek birer örnek vermekle yetineceğiz.

Mesela şâfiî müstedil insan bedeninden ayrılmış olan diş veya tırnak ile hayvan boğazlama meselesini, diş ve tırnağın “insanın bir kemiği olması” illetinden hareketle, bunları henüz insan bedeninden ayrılmamış diş ve tırnağa kıyas edip bunlarla da hayvan kesiminin caiz olmadığını söyleyebilir.⁷⁴² Bu durumda hanefî muteriz, diş ve tırnakla kesimin caiz olmamasının illetinin, “insanın bir kemiği olması” vasfı olduğuna dair delil isteyebilir. Yöneltilen bu mutâlebe karşısında müstedil “*Kan akıtan bir şeyle kesilen ve üzerine Allah’ın adının anıldığı hayvanı yiyiniz. Ancak diş ve tırnakla kesilenler müstesna. Size bunun sebebini söyleyeyim; diş insanın bir kemiğidir, tırnak ise*

⁷³⁹ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 629. Bâcî lafızla istidlal noktasında yalnızca Kitap ve sünnete yer vermiş, icmâdan bahsetmemiştir. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 168.

⁷⁴⁰ Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 230. Şîrâzî, illetin sıhhatini ortaya koymada delil olarak kullanılmakla beraber aslında illetin sıhhatini ispatlayacak nitelikte olmayan delillere örnek olarak şunları zikretmiştir:

- Şer’î hükümlerde kıyasın geçerli bir delil olduğunu gösteren delillerin kullanılması.
- Tard (Şîrâzî’ye göre tard illetin sıhhat şartıdır ancak sıhhat delili değildir).
- İlletin sahih olmadığını gösteren bir delilin bulunmamasının delil olarak kullanılması (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 641-645; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 460).

⁷⁴¹ Bâcî Kitap ve sünnet lafızları ile illetin sıhhatinin ispatlanması noktasında lafızların nass ve zahiri ile istidlal edilebileceği gibi umumu ile de istidlal edilebileceğini söylemiştir. Mesela ihramlı olduğunu unutarak kasten hayvan avlayan kişi, “kasten avlanma” illetine binaen ihramlı olduğunu hatırlayarak kasten avlanan kişiye kıyas edilse ve ihramlı olduğunu unutarak avlanan kişinin de fide ödemesi gerektiği söylene, muteriz bu illetin sıhhatine delil isteyebilir. Bu durumda müstedil, “*Kim ihramlyken av hayvanını kasten öldürürse ona bir ceza vardır*” (Mâide, 5/95) ayetinin umumunun, fidenin gerekliliğinin illetinin “kasten avlanma” olduğuna delalet ettiğini söyleyerek illetinin sıhhatini ispatlayabilir. (Bâcî, *el-Minhâc*, s. 169).

⁷⁴² Diş ve tırnakla hayvan kesiminin cevazı noktasında ihtilaf vardır. Hanefiler insan bedeninden ayrılmış olan tırnak ve diş ile yapılacak olan kesimin caiz olduğunu kabul etmekle birlikte henüz insan bedeninden ayrılmayan tırnak ve dişle yapılacak kesimin caiz olmadığını, zira bunun kesim değil boğma anlamına geleceğini savunmaktadır (Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 1). Şâfiîler ise insan bedeninden ayrılmış olsun ya da olmasın, diş ve tırnak ile kesimin caiz olmadığı kanaatindedir. (Nevevî, *el-Mecmû*, IX, 91-92).

*Habeşlilerin kesme aletidir*⁷⁴³ hadisiyle istidlal edip, hadisin lafzının nass olarak “insanın bir kemiği olması” illetinin doğruluğuna delalet ettiğini söyleyerek cevap verebilir.⁷⁴⁴

Lafzın zahiri ile illetin sıhhatine delil getirilmesine örnek olarak ise ehl-i kitaptan bir cariye ile evlenmenin cevazı noktasındaki tartışma verilebilir. Bunun caiz olmadığını söyleyen şâfiî müstedil, böyle bir cariye, “müslümanın evlenmesi helal olmayan bir kâfir cariye” olması illetinden hareketle Mecusi cariye kıyas ederek bu hükme varabilir. Bu illetin sıhhatine delil istenmesi halinde de “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden muhsan olanlarla evlenmeniz size helal kılındı”⁷⁴⁵ ayetinin zahiriyle istidlal ederek illetin sıhhatini ispatlayabilir. Zira ayetteki “muhsan” ifadesi hür kadınları ifade etmektedir ve hükümde bir sıfatın zikredilmesi, o sıfatın illet olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu ayet zahiri itibariyle ehl-i kitap cariyelerle evlenilemeyeceğine delalet etmektedir.⁷⁴⁶

İletlerin icmâ ile ispatlanması hususunda kıyas örneklerine yer vermeyen Şîrâzî yalnızca icmâ yoluyla sabit olduğunu ifade ettiği illetlere örnek zikretmiştir. Mesela kefaretin illetinin kişiyi günahlarından temizleme ve günahların üzerini örtme olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴⁷ Bu illet üzerinden şöyle bir örnek tasavvur edilebilir: Şâfiî müstedil, kasten adam öldürmeyi hataen adam öldürmeye kıyas edip kasten öldürenin de kefaret ödemesi gerektiğini söyleyebilir ve bu hükmün illetinin “günahtan temizleme” olduğunu iddia edebilir. Bunun üzerine muteriz mezkûr illetin sıhhatine delil istediğinde, müstedil bu illetin icmâ ile sabit olduğunu söyleyerek cevap verebilir.

3.5.1.7.2. Vafın İlet Oluşunu İstinbât ile İspatlama

İletlin sıhhatinin açıklanmasında istinbâta başvurulurken, ilgili kıyasın illet kıyası mı yoksa delalet kıyası mı olduğu önem arz eder. Zira illet kıyaslarında kullanılacak yöntem

⁷⁴³ Buhârî, “Şerike”, 3.

⁷⁴⁴ Şîrâzî, *en-Nüket*, I, 468; Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 633. Bu cevap sonrasında Hanefiler söz konusu rivâyeti tevîl ederek bu cevabı geçersiz kılabilirler. Nitekim rivâyette “insanın bir kemiği” olduğu söylenen diş ve Habeşlilerin kesme aleti olan tırnaktan kasıt, insanın bedeninden ayrılmamış olan diş ve tırnaktır (Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6312).

⁷⁴⁵ Mâide, 5/5.

⁷⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 631-632. Hanefiler ise ayetteki “muhsan” lafzının hür kadınlara değil iffetli kadınlara delalet ettiğini söyleyerek bu ayeti tevîl etmektedirler (Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4488).

⁷⁴⁷ Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 635.

tesirin açıklanması iken delalet kıyaslarında kullanılacak olan yöntem asılların şahitliğine (*şehâdetü'l-usûl*) başvurmaktır.

Tesir, hükmün bir mana ile birlikte var olmasıdır ve bu birliktelik neticesinde hükmün o mana sebebiyle sabit olduğu noktasında bir zann-ı galip oluşur.⁷⁴⁸ İlet kıyaslarında mana ile hükmün birlikteliğini ifade eden tesirin varlığı iki şekilde anlaşılır. Bunlardan birincisi “deverân” da denilen “selb ve vücûd” olup bir diğeri ise “taksîm”dir.

Selb ve vücûd,⁷⁴⁹ hükmün söz konusu mananın varlığı ile var olup yokluğu ile yok olmasına verilen isimdir. Mesela hamr adı verilen içkiye kıyasla nebizin de haram olacağını, zira her ikisinde de “sarhoş edici raddeye gelen keskinlik (şiddet-i mutribe)” illetinin olduğunu söyleyen şâfiî müstedilden bu illeti doğrulaması istense, bu yöneme başvurabilir. Buna göre üzüm suyu bu keskinlik vasfını kazanmadan önce helaldir. Keskinlik vasfı gerçekleşince bunun haram olduğuna hükmedilir. Bu vasfı kaybolduğunda ise haramlık hükmü de kalkar. Dolayısıyla bu deverân, “şiddet-i mutribe”nin illet olduğunu doğrular.⁷⁵⁰

Tesirin bir diğer türü olan taksîm ise, asılda yer alan ve illet olması muhtemel olan manalardan birisi hariç tümünün imkânsızlığının ortaya konulmasıdır. Bu sayede istisna edilen mananın illet olduğu anlaşılır. Mesela şâfiî müstedil ekmeğe kıyasla meyvede de faizin geçerli olduğunu, zira bu ikisinin de “yiyecek olma” illetini taşıdığını söyleyebilir. Şayet kendisinden bu illeti doğrulaması istenirse, taksîm yoluna başvurabilir. Buna göre ekmekte faizin geçerliliğinin illeti olabilecek iki vasıf vardır; yiyecek olma ve tartılabilir/mevzûn olma. Şayet ekmekte faizin geçerliliğinin illetinin vezniyet olduğu söylenirse bunların para karşılığı veresiye satışı durumunda da faiz olması gerekirdi fakat bu durumda faiz olmadığı üzerinde icmâ vardır. Dolayısıyla buradaki illetin vezniyet olmadığı anlaşıldığına göre tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da ekmekte faizin cari olmasının illeti, onun yiyecek maddesi olmasıdır.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 229.

⁷⁴⁹ Selb ve vücûdun; deverân (Râzî, *el-Mahsûl*, V, 207) ve mülâzemet (Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid, *Bezli'n-nazar fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992, s. 622) gibi farklı şekillerde kullanımları da mevcuttur.

⁷⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 638; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 229.

⁷⁵¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 639; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 230.

Deverân ve taksîmden oluşan tesir, illet kıyaslarında kullanılan birer yöntemdir. Asılların şahitliğine başvurma (*şehâdetü'l-usûl*) ise delalet kıyasında başvuru olan bir ispat yöntemidir. Bu yöntemde müstedil, yapmış olduğu kıyasta esas aldığı mananın ispatlanması istendiğinde, makîsün aleyh olabilecek diğer meselelere bakar ve bunların, yapmış olduğu kıyasta esas aldığı manayı doğruladığını ifade eder. Mesela şâfiî müstedil namazda kahkaha atmanın abdesti bozmayacağı hükmüne, bu meseleyi namazda konuşmaya kıyas ederek varabilir. Nitekim bu ikisi arasındaki ortak mana, her ikisinin de namaz dışında yapılması durumunda abdeste zarar vermemesidir. Konuşmak namaz dışında abdesti bozmadığı gibi namaz içinde de bozmamaktadır. Öyleyse namaz dışında abdesti bozmayan kahkaha, namaz içinde de abdesti bozmayacaktır. Böyle bir kıyas karşısında muteriz burada esas alınan mananın doğrulanmasını isteyebilir. Bu durumda müstedil, abdesti bozan idrar yapma gibi tüm fiillerin namaz içinde de dışında da abdesti bozduğunu; abdesti bozmayan hapşırma gibi tüm fiillerin de namaz içinde ve dışında abdesti bozmadığını söyleyerek bu asılların şahitliğine başvurabilir; kahkahanın da namaz dışında abdesti bozmadığına göre namaz içinde de bozmayacağını söyleyebilir.⁷⁵²

3.5.2. İtiraz

Buraya kadar zikrettiğimiz mutâlebe kapsamındaki itirazlarda, kıyasın rükünlerinin kıyasta kullanılabilirliğinin bir nevi sağlanması yapılmış olmaktadır. Bu mutâlebe itirazları karşısında müstedil geçerli deliller ile hasmına cevap verebilirse, muterizin bundan sonra izleyeceği yol, müstedilin kıyasında tespit etmiş olduğu illetin kusurlarını bularak bunları ona yöneltmek ve hasmının illetini geçersiz kılmaktır. İletinin geçersiz kılınması sayesinde muteriz, hasmının kıyasını delillikten düşürmüş olur. Bu çerçevede muterizin başvurabileceği itiraz türleri çeşitlilik arz eder.

İllete yönelik itirazların tertibinde usulcüler arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Mesela Cüveynî ve İbn Hâcib gibi isimler nakz itirazının kavli bi'l-mûceb itirazından önce yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Hatta İbn Hâcib, kavli bi'l-mûcebin, hasma yöneltilebilecek en son itiraz olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵³ İtirazların tertibindeki bu probleme dikkat çeken Cüveynî, zikredilen sıralamaların tatmin edici olmayıp pek çok

⁷⁵² Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 640; Şîrâzî, *el-Liima'*, s. 230.

⁷⁵³ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 131; İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 202.

ihtilaf barındırdığını, mesela illetin fesadını en kesin şekilde gösteren fesâdü'l-itibarın son sıralarda zikredilmesinin şaşırtıcı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵⁴

Şîrâzî'nin illete yönelik itirazlara dair zikrettiği sıralamalar, eserlerinde farklılık göstermektedir. Mesela *el-Mûlahhas*'ta kavl bi'l-mûceb itirazını adem-i tesir itirazından önce zikrederken daha sonra telif ettiği *el-Me'ûne*'de kesr itirazından sonra zikretmiştir. Ayrıca *el-Me'ûne*'de "illete asıl yoluyla itiraz" şeklinde müstakil bir başlık açarken bu itiraza *el-Mûlahhas*'ta yer vermemiştir.⁷⁵⁵ Biz burada *el-Mûlahhas*'tan sonra telif edilmiş olmasını göz önünde bulundurarak *el-Me'ûne*'deki tertibi esas alacağız. Buna göre illete yönelik itirazlar şu şekildedir:

- a) Adem-i tesir
- b) Nakz
- c) Kesr
- d) Kavl bi'l-mûceb
- e) İletin hükümlerini gerektirmediğini söyleme
- f) Fesâdü'l-vaz'
- g) Fesâdü'l-itibar
- h) İllete asıl yoluyla itiraz
- i) Kalb

Mutâlebede olduğu gibi teknik anlamdaki itirazlardaki sıralamada da göz önünde bulundurulmuş temel nokta, muterizin başta kabul ettiği şeyi sonradan inkâr etmek zorunda kalmamasıdır. Kavl bi'l-mûceb'in hangi sırada yer alacağı hususu bu sebeple tartışma konusu olmuştur ki bu konuyla ilgili bilgilere ileride yer vereceğiz. Bununla birlikte Şîrâzî teknik anlamdaki itirazlar arasındaki sıralamanın bağlayıcı olmadığını, ancak bu sıralamayı takip etmeyen güzel olanı terk etmiş olacağını söylemektedir.⁷⁵⁶ Biz burada her bir itirazı örnekler ile açıklamaya gayret edeceğiz.

⁷⁵⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *et-Telhîs fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem-Şübbeyr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, III, 270-271.

⁷⁵⁵ İtirazların tertibi için bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 553; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 237-261.

⁷⁵⁶ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 556.

3.5.2.1. Adem-i Tesir

Şîrâzî'nin, "illetin bulunmamasına rağmen hükmün bulunması" şeklinde tarif ettiği adem-i tesir itirazı illetin sıhhatini engelleyen geçerli bir itirazdır.⁷⁵⁷ Bu itirazda muteriz, müstedilin zikrettiği illetteki bir vasfı ele almakta ve bu vasfın başka benzer durumlarda bulunmaması durumunda dahi hükmün varlığını sürdürdüğünü, dolayısıyla bu vasfın hükümler üzerinde herhangi etkisi olmadığını iddia etmektedir. Cüveynî'nin böyle vasıflar için "illetteki gereksiz fazlalık (haşv, lağv)" ve "zikredilmesinde herhangi bir faydanın olmadığı vasıflar" gibi tabirler kullanması da bunu ifade etmektedir.⁷⁵⁸

Usulcüler genel olarak adem-i tesiri dörtlü ya da beşli taksime tabi tutmuşlardır. Örnek olarak Âmidî ve İbn Hâcib adem-i tesiri; vasıfta, asılda, hükümde ve tartışılan konuda adem-i tesir şeklinde dört kısma ayırmıştır.⁷⁵⁹ Zerkeşî'nin de aralarında bulunduğu kimi usulcüler ise bu taksime asıl ve fer'in her ikisinde birden adem-i tesir şeklinde beşinci bir kısım daha eklemiştir.⁷⁶⁰ Şîrâzî'nin adem-i tesiri ele alış şekli ise usulcülerin genelinden farklı olmuştur ve bu özgün taksimiyle kendisinden sonra Bâcî gibi kimi isimleri de etkilemiştir.⁷⁶¹ Bu taksimde adem-i tesir itirazının yöneltildiği illetin durumu dikkate alınmış; tesiri bulunmadığı iddia edilen vasfın düşürülmesi durumunda ortadan kalkan ve kalkmayan illetlere yöneltilen adem-i tesir itirazı olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.⁷⁶²

3.5.2.1.1. Vasıf Düşürülünce Ortadan Kalkan İletler

Bu tür illetlerde tesirinin olmadığı iddia edilen vasıf illettten düşürüldüğünde illet tamamen ortadan kalkmakta, iptal olmaktadır. Zira burada söz konusu vasıf, bizzat illetin kendisini teşkil etmektedir. İtiraz edilen vasfın düşürülmesi durumunda ortadan kalkacak (nakz olacak) illetlere adem-i tesir itirazının yöneltilmesi durumunda muallil, şayet yapmış olduğu kıyas delalet kıyasıysa delalet kıyasına bu itirazın yapılamayacağını ileri sürebilir. Şayet söz konusu kıyas illet kıyası ise müstedil, illetin nasslarda açıkça ifade

⁷⁵⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 655. Âmidî ve İbn Hâcib gibi isimler adem-i tesiri, "kıyasta hükmün ispatı noktasında kendisine ihtiyaç duyulmayan bir vasfın ortaya çıkarılmasıdır" şeklinde tarif etmişlerdir (Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 85; İbn Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 194).

⁷⁵⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 290.

⁷⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 85-85; İbn Hâcib, *Muntehe'l-vusûl*, s. 194-195.

⁷⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VII, 359.

⁷⁶¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 655 (tahkik edenin dipnotu); Bâcî, *el-Minhâc*, s. 195-196.

⁷⁶² Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 237.

edildiğini söyleyebilir ya da ilgili vasfın müessir olduğunu açıklamaya çalışabilir. Bu durumlar için şu örnekler zikredilebilir:

Şâfiî müstedil abdestte niyetin gerekliliği hususunda “Abdest hadesten taharettir. Dolayısıyla teyemmümde olduğu gibi burada da niyete ihtiyaç vardır” şeklinde bir kıyas yapabilir. Bu kıyas karşısında muteriz, kıyasta yer alan “hadesten taharet” olma illetinin hükme bir tesiri olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Nitekim “hadesten taharet” illetinin bulunmadığı oruç ve namaz gibi benzer asıllarda niyetin gerekliliği hükmünün bulunduğunu söyleyebilir. Yani taharet illeti bulunmamasına rağmen niyetin gerekliliği hükmü bulunmaya devam etmektedir ki bu da adem-i tesir anlamına gelir.⁷⁶³ Yine benzer şekilde teyemmümün yalnızca toprakla değil, yer cinsinden olan her şeyle yapılabileceğini söyleyen müstedil, “Teyemmüm sert cisimle yapılan bir temizliktir. Dolayısıyla istincada ve deri tabaklamada olduğu gibi teyemmümde de yalnızca belli cisimlerin (toprak) kullanılacağı söylenemez” şeklinde bir kıyas yapabilir. Bu durumda muteriz, illette yer alan “sert cisimle yapılan temizlik” vasfının hükme tesiri olmadığını söyleyebilir. Zira istinca sert cisimle değil sıvı cisimle yapılsa, yine temizliğin belli maddelerle sınırlandırılmadığı görülür. Bu da gösterir ki temizliğin sert veya sıvı cisimle yapılmasının hükme bir tesiri yoktur.⁷⁶⁴ Bu itiraz karşısında muallil, yapmış olduğu kıyasın illet kıyası değil bir delalet kıyası olduğunu ve tesirin ise yalnızca illet kıyaslarında gerekli olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁷⁶⁵

Adem-i tesir itirazına karşı muallil duruma göre söz konusu illetin mansûs olduğunu söyleyerek de cevap verebilir. Mesela şâfiî müstedil mürtet erkeklere kıyasla mürtet kadınların da öldürülmesi gerektiğini, nitekim ikisinin de “imanlıyken küfre düşme” illetinde birleştiklerini söyleyebilir. Muteriz ise “imanlıyken küfre düşme” illetinin müessir olmadığını, zira erkeklerin iman etmeden önce küfre düşmeleri durumunda da öldürülmeleri gerektiğini söyleyebilir. Böyle bir durumda müstedil, “imanlıyken küfre düşme” illetinin mansûs olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁷⁶⁶ Nitekim tesir, istinbât

⁷⁶³ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 238.

⁷⁶⁴ Şîrâzî, *en-Nüket*, I, 67.

⁷⁶⁵ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 238. Delalet kıyasında müstedil hükmün söz konusu illetten dolayı sabit olduğunu değil, söz konusu vasfın hükme delalet ettiğini savunduğu için bu tür kıyaslarda tesir gerekli görülmemiştir (İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 241; İbn Teymiye, *el-Müsevvede* s. 420).

⁷⁶⁶ Nitekim ““Müslüman bir kişinin kanı ancak üç şeyden biri ile helal hale gelir; imandan sonra küfür...” şeklindeki rivâyet, bunu açıkça ifade etmektedir (Buhârî, “Diyât”, 5; Müslim, “Kasâme”, 25; Nesâî, “Tahrîmu'd-dem”, 5; İbn Mâce, “Hudûd”, 1).

yoluyla illete ulaşılmaya çalışıldığında gündeme gelir; illetin mansûs olması durumunda ise buna gerek kalmaz.⁷⁶⁷

Adem-i tesir itirazı karşısında muallil şayet imkanı varsa, vasfın müessir olduğu meselelerden örnek vererek açıklama yapar. Örneğin içine necis bir madde düşen süte kıyasla, leşten çıkan sütün de necis olduğunu söyleyen muallil, şayet illet olarak “su haricinde bir sıvı olma” vasfını ileri sürerse, muteriz bu illetin müessir olmadığını söyleyebilir. Çünkü kulleteyn miktarından az olan suların içine necaset düştüğünde de su necis olabilmektedir. Yani muallilin zikrettiği illet bu meselede bulunmamasına rağmen necis olma hüküm bulunmaktadır. Bu durumda muallil, mezkûr illetin kulleteyn miktarına ulaşan sularda hükme tesir ettiğini ve tek bir meselede tesirin illetin sıhhatini göstermesi için yeterli olduğunu söyleyerek cevap verebilir.⁷⁶⁸

3.5.2.1.2. Vasıf Düşürülünce Ortadan Kalkmayan İletler

Bu kısımda muallil, zikretmiş olduğu illete ilave bir ifade/vasıf daha getirmekte, muteriz ise zikredilen bu ilavenin hüküm üzerinde herhangi bir tesiri olmadığını; bu vasfın bulunmadığı durumlarda da hükmün varlığını devam ettirdiğini söyleyerek itiraz etmektedir. Ayrıca burada söz konusu ziyade vasıf illetten çıkarıldığında illet iptal olmamaktadır. Böyle bir itiraz karşısında muallil, bu tür vasıfların hüküm ispatı için ilave edilmiş olabileceği gibi asılla fer’i birbirine yaklaştırmak, aralarındaki benzerliği güçlendirmek/tekid etmek veya beyan için zikredilmiş olabileceğini de söyleyebilir. Bu şekilde bir amaca binaen zikredilen ilave vasıflar gereksiz ekleme/haşviyat sayılmaz. Çünkü haşviyat ifadesi, herhangi bir manası ve amacı olmayan şeyler için kullanılır. Burada ise zikredilen ilk vasıf doğrudan illetin kendisini teşkil ederken ikinci vasıf bu illetin tercih sebebini ve amacını ifade etmektedir.⁷⁶⁹

Burada örnek olarak şâfiî müstedilin “haddi gerektiren büyük bir günah” olma illetine binaen kazif suçu işleyen kişiyi zina edene kıyas ederek kâzifin de şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylemesi zikredilebilir. Şayet hasmı illette zikredilen “haddi gerektiren” vasfının gereksiz olduğunu, bunun illetten düşürülmesi durumunda illete bir zarar gelmeyeceğini söyleyerek itiraz ederse, muallil bu ilave vasfın bir amaca binaen

⁷⁶⁷ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 238-239.

⁷⁶⁸ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 239.

⁷⁶⁹ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 668.

zikredildiğini ifade edebilir. Zira kazif suçunun “haddi gerektiren” bir vasıfta olması, “büyük günah” olma vasfının illet olmasını kuvvetlendirmektedir. İletin kuvvetli olması da hükmü tekit edeceği için “haddi gerektiren” ifadesi her ne kadar fazlalık gibi görünse de bir amaç için zikredilmiştir ve dolayısıyla haşviyattan sayılmaz.⁷⁷⁰

Mezkûr örneklerin her birinde muallil, fazlalık olan vasfın bir tesiri olduğunu düşünmektedir. Ancak muallil, kendisine göre de herhangi bir tesiri bulunmayan bir vasfı illete dâhil etmişse, bu durumda yapılan adem-i tesir itirazına geçerli bir cevap veremez. Mesela muallil “öncesinde günah işlenmemiş, taşlarla alakalı bir ibadet” illetinden hareketle istincâyı şeytan taşlamaya kıyas etse ve istincânın da belli sayıda yapılmasını gerektiğini söylese,⁷⁷¹ muteriz illette yer alan “öncesinde günah işlenmemiş” ifadesinin sayılarla ilgili hükme tesiri olmadığını ileri sürebilir. Çünkü istinca öncesinde günah işlenip işlenmemesinin, taş ile temizlenmenin kaç kere yapılacağı noktasında bir etkisi yoktur. Aynı şekilde günahın şeytan taşlamada atılacak taşların sayısına da etkisi yoktur. Dolayısıyla bu ifadenin illette zikredilmesi yanlış olur. Bununla birlikte “öncesinde günah işleme” vasfı illetten düşürülünce de “taşlarla alakalı bir ibadet olma” illeti, recm meselesiyle nakz olmaktadır. Zira recmde “taşlarla alakalı bir ibadet” olma illeti bulunmakla birlikte “belirli sayıda yapılma” hükmü bulunmamaktadır. Buradan hareketle Şîrâzî, böyle vasıflara hüküm bağlanamayacağı gibi bunların cedelde de savunulamayacağını ifade etmiştir.⁷⁷²

3.5.2.2. Nakz

İlet olduğu iddia edilen vasfın bir meselede bulunmasına rağmen söz konusu illetin gerektirdiği hükmün bulunmaması/hükmün tehallüf etmesi anlamına gelen nakz, illetlere yönelik itirazlarda kendisine en çok başvurulanan itirazlar arasında yer alır. Bu itirazın temelinde, illetin tahsisinin cevazı noktasındaki tartışma yatmaktadır. Şîrâzî de buna

⁷⁷⁰ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 240.

⁷⁷¹ Taş ile taharetlenme anlamına gelen istincâ, Şâfiilere göre en az üç defa yapılır. Hanefilere göre ise taş taharetlenmede sünnet olan belli bir sayı bulunmayıp üç defa taharetlenmek müstehaptır (Şîrâzî, *et-Tenbih*, s. 18; Meydânî, Abdülğani b. Talib, *el-Lübâb*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty, I, 54).

⁷⁷² Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 659.

dikkat çekmiş ve nakzın, illetin tahsisini kabul etmeyenler için geçerli bir itiraz olduğunu söylemiştir.⁷⁷³

Usulcülerin çoğunluğu nakz ve illetin tahsisini aynı anlamda kabul etmişler ve bunun illetin fesadını gerektirdiğini söylemişlerdir.⁷⁷⁴ Hanefiler ise illetin bulunmasına rağmen bir mani sebebiyle hükmün tehallüfüne illetin tahsisi adını vermişler ve bunun illetin fesadını gerektirmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁷⁵

Nakz itirazı yapan muteriz, hasmın zikrettiği kıyasın şekil şartları açısından problem taşımadığını ve zikredilen illetin müessir olduğunu zımnen kabul etmiş sayılır. Çünkü burada muteriz, söz konusu illetin ilgili meselede hükme etkisi olduğunu varsaymakta, bununla birlikte illetin diğer başka meselelerde de bulunmasına karşın hükmün tehallüf ettiğini söyleyerek illeti çürütmeye çalışmaktadır.

Şîrâzî nakz itirazını, illetlerin vaz olunma sebepleri çerçevesinde ele almıştır. O, illetlerin cins için, vücup için veya cevaz için vaz edilmiş olabileceğini söylemiştir. Bunlardan cins için vaz edilen illetlerde hem tard hem de aks şartı vardır. Bu şartlardan biri bulunmadığında illet nakz olur. Örneğin “kısasın illeti mahza kasıttır” denildiğinde, hükmün bu illet var olduğunda var, yok olduğunda da yok olması gerekir. Kasıt yokken kısas hükmü varsa ya da kasıt varken kısas hükmü yoksa bu illet nakz olur.⁷⁷⁶

İlet vücup veya cevaz için vaz edilmiş ise muterizin nakz itirazı yöneltmesi durumunda muallilin nakz meselesini men’ etme, illetin nakz meselesinde bulunduğunu men’ etme, lafzın manasıyla nakzı def etme veya illetin cevaz için vaz olduğunu söyleme gibi hakları bulunmaktadır.⁷⁷⁷ Bu durumlara örnek olarak şu meseleler zikredilebilir:

Bir kişi köle karşılığında kumaş satın alsın ve teslim teslim sonrasında köle ölse, kumaşta da akit öncesine ait bir kusur tespit edilse; bu durumda taraflardan birinin ayıplı olan kumaşı, diğerinin de ölen kölenin kıymetini birbirlerine iade etmek suretiyle akdi

⁷⁷³ Şîrâzî’nin ifadesine göre Hanefiler nakz terimini illetin fesadını gerektiren tüm durumlar için kullanmaktadır ve her ne kadar genel görüşleri bu şekilde olsa da kendi zamanındaki Hanefiler nakza düşmekten kaçınmakta ve tardı gözetmektedir (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 673, 676).

⁷⁷⁴ Muhammed Niyâzî, “el-İ’tirâzâtü’l-vâride ale’l-kıyas”, s. 230.

⁷⁷⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 32

⁷⁷⁶ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 676.

⁷⁷⁷ Usulcüler nakz itirazına verilebilecek cevapları çeşitli şekillerde ele almışlardır. Bu cevap şekilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ünver, “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, s. 5-13.

feshetmeleri mümkündür. Şayet muallil bu hükmün illetinin “fesih” olduğunu söyleyip akdin ivazı olan malların helak olduğu her durumda tarafların bu malların kıymetini ödeyerek akdi sonlandırabileceğini söylese muteriz bu illete nakz itirazı yöneltebilir. Çünkü malların kıymetlerini iade ederek ikâle yapmak sahih değildir. Dolayısıyla “fesih” illeti ikâle meselesinde bulunmasına karşın “kıymetin iadesiyle akdin sonlandırılması” hükmü bulunmamaktadır. Bu itiraz karşısında muallil, kendisine göre malın helak olması durumunda malların kıymetlerinin iade edilmesi suretiyle de ikâle yapılabileceğini söyleyerek nakz meselesini men edebilir.⁷⁷⁸

Nakz meselesinde illetin bulunduğunu men’ ederek cevap vermeye örnek olarak da hanefî muallilin “necasetten temizlenmesi gerekli olan bir uzuv” olması illetinden hareketle diğer gusül uzuvlarına kıyasla ağız ve burnun da gusülde yıkanmasının farz olduğunu söylemesi zikredilebilir. Nitekim muteriz, hanefî muallilin tespit ettiği bu illetin gözde de bulunmasına karşın gözlerin gusülde yıkanmasının gerekli olmadığını, yani illetin burada nakz olduğunu söyleyebilir. Ancak muallil, gözün “necasetten temizlenmesi gereken bir uzuv” olmadığını, yani burada illetin bulunmadığını, dolayısıyla da illetin nakz olmayacağını söyleyerek cevap verebilir.⁷⁷⁹

Nakz itirazı bazen de illetteki lafızların manası üzerinden yola çıkılarak def edilebilir. Bu da illette kullanılan lafızlara göre farklı şekillerde yapılabilmektedir. Mesela bir hayvanın annesi ceylan gibi zekâta tabi olmayan bir hayvansa, o hayvan da zekâta tabi değildir. Muallil bu hükmün illetinin “ana-babasından en az birinin hiçbir durumda zekâta tabi olmaması” olduğunu söyleyip babası ceylan anası koyun olan hayvanların da annesi ceylan olan hayvanlara kıyasla zekâta tabi olmayacağını söyleyebilir. Muteriz şayet bu illetin ana-babasından biri malûfe diğeri sâime olan hayvanda da bulunduğunu, ancak burada zekâta tabi olmama hükmünün bulunmadığını/tehallûf ettiğini söyleyerek illetin nakz olduğunu söylese, muallil illette kullanmış olduğu “hiçbir durumda” lafzını ileri sürerek bu nakz itirazını def edebilir. Zira malûfe hayvanların sâime olmaları mümkündür. Dolayısıyla bu hayvanlar illette zikredilen “hiçbir durumda” zekâta tabi olmama kaydını taşımamaktadır. Şîrâzî bu tür cevaba lafzın muktezası ile veya lafzın zahiri ile itirazı def etme adını vermektedir.⁷⁸⁰ Buna ilave olarak eğer ki muallil illette

⁷⁷⁸ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 242-243.

⁷⁷⁹ Şîrâzî, *en-Nüket*, I, 64; Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 683; Kudûrî, *et-Tecrid*, I, 111.

⁷⁸⁰ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 686-687; Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 243.

“hiçbir durumda” gibi bir kayıt zikretmemiş olsaydı ve muteriz yine aynı itirazı yapmış olsaydı, muallil bu defa da kendi kastının “hiçbir durumda zekâta tabi olmamak” olduğunu söyleyerek daha önceden kapalı zikrettiği illetini tefsir ederek cevap verebilecektir.⁷⁸¹

İlletlerin cevaz için vaz edildiği durumlarda ise yukarıda zikredilenlere ilave olarak muallil kendi illetinin cevaz için vaz edildiğini söyleyerek nakz itirazını def edebilir. Mesela bir mal karşılığında daire satılsa, bu dairede şufa hakkı söz konusu olur. Bu hükmün illetinin “belirli bedeli olan bir şey karşılığında mübadele” olduğunu ileri süren şâfiî muallil, bu illeti taşımamasından ötürü mehir olarak verilen gayrimenkullerde de şufanın geçerli olacağını söyleyebilir. Nitekim mehir, bud’ mülkiyetine sahip olmak için verilen bir bedeldir. Bu istidlal karşısında muteriz, mehir olarak kuyu veya değirmen gibi taksim edilemeyen malların verilmesi durumunda bunlarda şufanın geçerli olmadığını; illetin burada da bulunmasına rağmen hükmün bulunmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Bu nakz itirazı karşısında şâfiî muallil, zikrettiği illetin cevaz ifade ettiğini, yani bu illetin bulunduğu durumlarda hükmün de bulunmasının zorunlu değil mümkün olduğunu, dolayısıyla kimi durumlarda hükmün bulunmamasının nakza sebebiyet vermeyeceğini söyleyerek cevap verebilir.⁷⁸²

3.5.2.3. Kesr

Nakza oldukça benzer olan kesr, usulcüler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Beydâvî gibi kimi usulcüler bunu “*illetteki cüzlerden birinde adem-i tesir, diğerinde de nakzın meydana gelmesi*”⁷⁸³ şeklinde tanımlarken İbn Hâcib’in de aralarında yer aldığı bir diğer grup usulcü de “*hikmetin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması*”⁷⁸⁴ şeklinde tanımlamıştır. Bu noktada Şîrâzî’nin kesre dair tarifi, her iki tarifi de bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim o, kesri “illetin manasının bulunmasına karşın hükmün

⁷⁸¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 687.

⁷⁸² Şîrâzî, *en-Nüket*, II, 65-66; Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 689-690.

⁷⁸³ Sübkî, Takiyyüddin Ali, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995, III, 126. Ayrıca Şîrâzî de bu tarifi bazı nazar ehlinden menkul olduğunu ifade etmektedir (Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, II, 902).

⁷⁸⁴ İbn Hâcib, *Münteha’l-vusûl*, s. 173-174.

bulunmaması”⁷⁸⁵ şeklinde tarif etmiştir ki illetin basit ve mürekkebe halleri dikkate alındığında bu tarifi yukarıdaki iki tarifi de kapsayıcı olduğu ortaya çıkar.⁷⁸⁶

Şîrâzî kesr itirazının hasma iki şekilde yöneltilebileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi illetin vasıflarından birini değiştirmek, ikincisi de illetin vasıflarından birini düşürmektir.⁷⁸⁷

İlletin vasıflarından birini değiştirmek suretiyle kesr itirazı yapılırken, kesrin hasmı ilzam edici nitelikte olabilmesi için değiştirilen vasfın illetin manasının dâhilinde olması gerekir. Kesrin bu türünde muteriz, muallilin zikrettiği illetteki vasıflardan birinin müessir olmadığını düşündüğü için bu vasfı değiştirmektedir. Mesela “sana herhangi bir elbise sattım” gibi belirsizlik taşıyan ifadelerle yapılan akit sahih değildir. Müstedil buna kıyasla, müşterinin görmediği bir malı satın almasının da sahih olmayacağını, zira bu iki meselede de “akit esnasında akdin taraflarınca vasıfları bilinmeyen bir mebî’ olma” illetinin bulunduğunu söyleyebilir. Bu illet iki vasıftan oluşan mürekkebe bir illettir. Nitekim bünyesinde hem “mebî olma” hem de “vasıfları bilinmeme”yi barındırmaktadır. Ancak muteriz buradaki mebî olma vasfının müessir olmadığını düşündüğü için bu vasfı değiştirerek itiraz edebilir. Mesela bu istidlal karşısında muteriz, illetin nikâh meselesiyle kesr olacağını iddia edebilir. Zira kişi görmediği bir kadınla evlense, burada da “akit esnasında akdin taraflarınca vasıfları bilinmeyen bir kadın olma” illeti bulunmasına rağmen nikâh geçerli olur. Bu itirazda görüldüğü üzere muteriz “mebî olma” vasfını müessir kabul etmediği için bunun yerine evlenilen kadını koymuş, yani adem-i tesir iddiasında bulunmuştur. Bir diğer taraftan da illetteki “vasıfları bilinmeme” vasfını ele almakta ve bunun da nikâh meselesiyle nakz olacağını iddia etmektedir. Yani kesr itirazı sayesinde muteriz, hem adem-i tesir hem de nakz itirazı yapmaktadır. Böyle bir itiraz

⁷⁸⁵ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 246.

⁷⁸⁶ Basit illet, şarabın haramlığının illeti olarak zikredilen “iskâr” vasfı gibi tek bir parçadan oluşan illetlere verilen isimdir. Mürekkebe illet ise kısasın illeti olarak zikredilen “kasten düşmanca öldürme” gibi birden fazla parçadan oluşan illetlere verilen isimdir (Sübkî, *el-İbhâc*, III, 139). Buna göre basit illetlerde kesr, hikmet bulunmasına rağmen hükmün bulunmamasını; mürekkebe illetlerde kesr ise illetteki cüzlerden birinde adem-i tesir, diğerinde de nakzın meydana gelmesini ifade etmektedir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 697 (tahkik edenin dipnotu)).

⁷⁸⁷ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 701; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lîma’*, II, 898.

karşısında muallil, cehaletin bey' ve nikâh akitlerine olan tesirinin farklı olduğunu açıklayarak cevap verebilir.⁷⁸⁸

Bu itirazda muteriz, muallilin zikrettiği illette yer alan “mebî” lafzını “kadın” lafzıyla değiştirmiştir. Şayet muteriz kesr meselesi olarak kişinin görmediği kadınla evlenmesini değil de görmediği malı vasiyet etmesini zikretseydi, bu kesr fasit bir kesr olacaktı ve muallili ilzam etmeyecekti. Çünkü vasiyet, illette yer alan mebî olma vasfının manasına dâhil görülmemektedir. Zira cehaletin vasiyet üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Oysa nikâh örneğinde cehalet vasfının müessir olduğu alanlar vardır. Mesela nikâhta cehâletü'l-ayn söz konusu olduğunda, böyle bir nikâh akdi geçerli olmaz. Dolayısıyla kesr itirazında şayet illetteki bir vasıf değiştirilecekse, illetin manasına dâhil olan bir şey ile değiştirilmelidir.⁷⁸⁹

Kesr itirazının diğer kısmını da illetin vasıflarından birinin düşürülmesi teşkil etmektedir. Ancak bir vasfın müessir olduğu kesin delillerle sabit ise böyle vasıfların illetten düşürülmesi suretiyle yapılan kesr sahih değildir. Dolayısıyla tesiri hakkında kesin deliller olmayan vasıflar düşürülerek kesr itirazı yapılabilir. Mesela müstedil, necasetlerin giderilmesinde niyete ihtiyaç olmamasına kıyasla abdestte de niyetin gerekli olmadığını söyleyebilir. Zira ona göre niyetin gerekli olmamasının illeti, yapılan fiilin “bedel olmayan bir şekilde namaz için yapılması”dır. Bu istidlal karşısında muteriz, illette yer alan “bedel olmayan bir şekilde” ifadesinin müessir olmadığını ileri sürerek düşürüp, bu illetin kalan kısmının teyemmüm ile kesr olduğunu söyleyebilir. Zira teyemmümde de “namaz için yapılan bir fiil” olma illeti bulunmasına karşın niyet gereklidir, yani hüküm tehallüf etmiştir. Muallil bu itiraza cevap verirken illetinden düşürülen “bedel olmayan bir şekilde” ifadesinin hüküm için müessir olduğunu açıklamalıdır. Mesela niyet

⁷⁸⁸ Mesela kişi görmediği bir kadınla evlendikten sonra kadını gördüğünde görme muhayyerliği doğmazken, görmediği bir mal aldıktan sonra malı gördüğünde görme muhayyerliği doğmaktadır. Bu da cehaletin iki akit üzerindeki etkilerinin farklı olduğunu göstermektedir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 702).

⁷⁸⁹ Şîrâzî nakz, sahih kesr ve fasit kesr için açıklayıcı olması için şöyle bir örnek zikretmiştir: “Bir kişinin iki oğlu olsa ve bunlardan birine bir mal verse, diğer oğluna neden vermediği sorulduğunda “çünkü o benim oğlumdur” dese, soru soran kişi “bu sözün diğer oğlun ile nakz olur, çünkü o da senin oğlundur” diyerek karşısındakine itiraz yöneltebilir. Bu itirazın adı nakzdır. Yine bir kişinin bir oğlu bir de oğlunun oğlu olsa ve oğluna bir mal verip “çünkü o benim oğlumdur” dese, karşısındaki kişi “bu sözün oğlunun oğlu ile kesr olur, çünkü torunlar da oğul/ibn kelimesinin kapsamına girer. Buna rağmen sen torununa hiçbir şey vermedin” diyerek kesr itirazı yöneltebilir. Bu sahih bir kesrdir. Çünkü torun, velayet, nafaka, evlenme yasağı gibi konularda oğul gibidir. Şayet oğluna mal verip “çünkü o benim oğlumdur” diyen kişiye “bu sözün şu yabancı kişi ile nakz olur, çünkü sen ona vermedin” derse, bu da fasit kesrdir.” (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, II, 899-900).

hükümünün asıl ve bedel arasında farklı olduğunu ifade etmesi açısından Müzdelife’de vakfe meselesini zikredebilir. Müzdelife’de vakfe yapılırken niyete gerek duyulmaz. Fakat vakfeye imkân bulunamadığında vakfenin bedeli olarak fidye verilir ve bu fidye verilirken de niyet gereklidir.⁷⁹⁰

Ancak mesela müstedil tuz karşılığında tuz satımına kıyasla elma karşılığında elma satımının da haram olacağını, çünkü “cins birliği ve yiyecek olma” illetinin bu meselede de bulunduğunu söylese, muteriz de illetteki “cins birliği” ifadesini kaldırıp; “yiyecek olma” illeti bulunmasına rağmen arpa ile buğdayın karşılıklı satılabildiğini, dolayısıyla illetin kesr olduğunu söylese, bu fasit bir itiraz olur. Zira muterizin illetten düşürdüğü “cins birliği” vasfının müessir olduğu nasslarda⁷⁹¹ açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir kesr kabul edilmez.⁷⁹²

3.5.2.4. Kavı bi’l-Mûceb

Bu itiraz türünde muteriz, müstedilin zikrettiği illeti ele almakta ve bu illetin gerektirdiği hükümü kendisinin de kabul ettiğini ancak kabul ettiği bu hükümün, üzerinde tartıştıkları meselenin değil başka bir şeyin hükümü olduğunu, dolayısıyla asıl tartışma konusunun cevapsız kaldığını söylemektedir.

Kavı bi’l-mûcebin teknik anlamda “itiraz” olarak isimlendirilmesi üzerinde de durulmuştur. Zira bu itirazda muteriz, hasmının zikrettiği illetin fasit olduğunu iddia etmemekte, aksine bu illetin gerektirdiği hükümü kendisinin de kabul ettiğini söylemektedir. Ancak muterizin kabul ettiği bu hüküm, üzerinde tartışılan meselenin hükümü değildir. Buradan hareketle kimi usulcülerin bunu itiraz olarak kabul etmediklerini nakleden Cüveynî, kendisinin de böyle düşündüğünü ifade etmiştir.⁷⁹³ Zerkeşî ise bu görüşün kısmen doğru kısmen de yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre

⁷⁹⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 705. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 136.

⁷⁹¹ Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) ribânın cari olduğu altı sınıf eşyayı zikrettiği hadisinde, bunların kendi cinsleri karşılığında satılacağı zaman eşit ve peşin satılması gerektiğini, bu mallar arasında cins birliği olmadığında da peşin olmak kaydıyla istenilen şekilde satılabileceğini ifade etmişlerdir (Müslim, “Müsâkât”, 81; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 12).

⁷⁹² Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, II, 900-901.

⁷⁹³ Cüveynî, *İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, el-Burhân fî usûli’l-fikh*, nşr. Salâh b. Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, II, 100.

şayet kavl bi'l-mûcebin illeti tamamen iptal etmediği söyleniyorsa bu doğrudur, ancak illeti tartışılan konuda iptal etmediği söyleniyorsa bu yanlıştır.⁷⁹⁴

Kavl bi'l-mûcebin kıyasa yönelik eleştiriler arasında hangi sırada yer alacağı noktasında usulcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Cüveynî'nin cedel âlimlerinin çoğunluğuna nispet ettiği görüşe göre kavl bi'l-mûceb itirazı nakz itirazına öncelenir. Çünkü nakz itirazını yapan kişi, tartışılan konuda illetin varlığını kabul etmektedir. Kavl bi'l-mûceb yapıldığında ise bu illetin tartışılan meselede amaçlanan hükmü doğurmadığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla nakz itirazı kavl bi'l-mûcebe öncelenirse, muteriz tartışılan meselede varlığını kabul ettiği illeti sonradan yok saymak durumunda kalacaktır.⁷⁹⁵ Debûsî ve Serahsî gibi isimler de bu itirazın nakzdan önce kullanılacağı görüşündedirler.⁷⁹⁶ Bununla birlikte Cüveynî, kıyasa yönelik itirazları sıralarken kendisi kavl bi'l-mûcebi nakzdan sonra zikretmiştir.⁷⁹⁷ İbn Hâcib kavl bi'l-mûcebin kıyasa yönelik son itiraz olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre muteriz bu itirazıyla hasmının delilini kabul etmiş olmaktadır.⁷⁹⁸ Şîrâzî ise mutâlebe ve itiraz arasında tertibe riayet edilmesinin gerekli olduğunu söylemekle birlikte teknik anlamdaki itiraz kapsamına giren itirazlar arasındaki tertibin zorunlu olmadığını ifade etmiştir. Ancak her ne kadar itirazlar arasındaki tertip şart olmasa da bu tertibe uymayan kişi en güzel olanı terk etmiş sayılır.⁷⁹⁹

Şîrâzî kavl bi'l-mûceb itirazını *el-Mûlahhas*'ta mutâlebe itirazlarından hemen sonra ele almışken daha sonradan telif ettiği *el-Me'ûne*'de adem-i tesir, nakz ve kesr itirazlarından sonra dördüncü sırada zikretmiştir. Biz de onun bu kabulünü esas alarak kavl bi'l-mûcebi nakza tehir ederek ele aldık. Bununla beraber kanaatimizce Cüveynî'nin zikrettiği sebebe binaen bu itirazın nakza öncelenmesi daha uygun görünmektedir.

Şîrâzî bu itirazı ele alırken, itirazın yöneltildiği kıyasın hangi amaçla yapıldığını dikkate almıştır. Ona göre kıyaslar, hasmın hükmü kendisine bağladığı manayı iptal etmek için

⁷⁹⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 300-301.

⁷⁹⁵ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 168-169.

⁷⁹⁶ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille*, nşr. Halil Muhiddin Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 352; Serahsî, *Usûl*, II, 266.

⁷⁹⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 131.

⁷⁹⁸ İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 202.

⁷⁹⁹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 556.

ya da kendi görüşünü doğrulamak amacıyla yapılır ve bunların her ikisine de kavî bi'l-mûceb itirazı yapılabilir.⁸⁰⁰

Şîrâzî'nin, "hasmın hüküm bağladığı manayı iptal etmek için yapılan kıyaslar" ifadesi ile kastının, "caiz değildir", "sabit olmaz" gibi menfî hükümleri ortaya koymak için yapılan kıyaslar olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde menfî hükümleri ispatlamak için yapılan kıyaslarda, hasmının görüşünü bilen ancak bu görüşe karşı olan müstedil, bu görüşün aksini ispatlamak için kıyasa başvurur. Buna örnek olarak Hanefîlerin icâre akdinin tarafların ölümü ile fesholacağı yönündeki görüşünü bilen şâfiî müstedilin bu hükmün aksini ispatlamak için kıyasa başvurusu zikredilebilir. Buna göre şâfiî müstedil, "icâre ölüm ile fesholmaz. Çünkü ölüm, mükellefiyeti ortadan kaldıran bir manadır. Dolayısıyla akdin konusu olan şey varlığını sürdürdüğü sürece icâre akdi iptal olmaz. Nitekim mecnun kişinin durumu da böyledir" şeklinde bir kıyas yapmaktadır. Bu kıyas ile cünun ile ölüm durumlarının "mükellefiyeti ortadan kaldırma" illetinde birleştikleri, dolayısıyla mecnun olan kişinin icâre akdinin iptal olmayacağı gibi ölen kişinin de olmayacağı ortaya konulmaya çalışılmış, Hanefîlerin görüşünün aksi ispatlanmak istenmiştir. Bu istidlal karşısında hanefî muteriz, zikredilen illetin gereğini kendisinin de kabul ettiğini, zira kendisine göre de icârenin mükellefiyeti ortadan kaldıran ölüm sebebiyle değil, mülkiyetin el değiştirmesi sebebiyle fesholdüğünü söyleyebilir ve böylece şâfiî müstedilin zikrettiği illetin bu konuda geçerli olmadığını iddia edebilir. Zira Hanefîlere göre icâre akdini yapan kişi vekil olsa ve ölse icâre fesholmaz ancak mal sahibi malı satsa mülkiyet el değiştirdiği için icâre fesholur. Bu itiraz karşısında müstedil olan şâfiînin cevap verirken şu yolları izleme imkânı bulunmaktadır;

- a) Bu itirazın sorudan rücu sayıldığını söyleyebilir.⁸⁰¹
- b) Zikrettiği illetin muktezasını açıklayabilir.⁸⁰²

⁸⁰⁰ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 647.

⁸⁰¹ Bu cevabın gerekçesi şudur: Müstedilin bu kıyası yapmasının sebebi, hasmının ona "sana göre icâre ölümle fesholur mu?" diye sorması ve sonra buna delil istemesidir. Çünkü hasmının bu hükmeye delil istemesi, onun bu görüşün aksi görüşü benimsediğini gösterir (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 648).

⁸⁰² Müstedil ölümün mükellefiyeti ortadan kaldıran bir mana olduğunu ve bunun icârenin feshine yol açmayacağını söylediğinde, hem doğrudan hem de dolaylı yoldan feshe sebep olmayacağını kastetmektedir. Ölümün mülkiyetin intikali için bir sebep olması hasebiyle, müstedilin zikrettiği illete göre mülkiyetin intikali sebebiyle de icâre akdi fesholmayacaktır (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 648). Dolayısıyla muterizin kavî bi'l-mûceb yapıp müstedilin zikrettiği illetin gereğini kabul ettiğini söylemesi durumunda aslında mülkiyetin intikali sebebiyle de icârenin fesholmayacağını benimsemiş olması gerekecektir. Ancak bu cevaba göre muteriz, illeti eksik kabul etmektedir ki bu da itirazı geçersiz kılar.

c) Muterizin zikrettiği illeti iptal etmeye çalışabilir.⁸⁰³

Müstedil yaptığı kıyası hasmının görüşünün aksini ispatlamak için yapabileceği gibi doğrudan kendi görüşünü delillendirmek amacıyla müspet bir hükmü temellendirmek için de yapabilir. Bu temellendirdiği hüküm vücup ifade edebileceği gibi cevaz da ifade edebilir ve bu hüküm farklılığı, yapılacak olan kavı bi'l-mûceb itirazına cevap verirken etkisini gösterir. Cevaz için yapılan kıyaslara yöneltilen bu itiraz karşısında müstedil, muterizin kavı bi'l-mûceb yaparken illetin gereğini olduğu gibi kabul etmediğini söyleyerek cevap verir. Mesela müstedil “kisasın bir türü” olması illetine binaen kasıtlı adam öldürme kisasına kıyasla organlarda kısısta da organı yaralanan kişinin iyileşmesinin beklenmesine gerek olmadığını ve yaralayan kişiye kisasın hemen uygulanmasının caiz olduğunu söyleyebilir. Bu durumda muteriz, kendisinin de “kisasın bir türü” olması illetinin mûcebini kabul ettiğini ve organlarda kisasın hemen uygulanmasının caiz olabileceğini söyleyebilir.⁸⁰⁴ Ancak bu cevaz, yaralanan şahsın yaralandığı anda başkası tarafından öldürülmesi durumunda ortaya çıkar. Müstedil ise bu itirazı reddedebilir. Çünkü kendi illetinin muktezasına göre organlarda kisas herhangi bir şarta bağlı olmaksızın hemen uygulanabilecektir. Muteriz ise aslında yaralanan kişiye karşılık hemen kisas uygulanamayacağını, şayet yaralanan kişi henüz iyileşmeden başkası tarafından öldürülürse bu durumda kisasın hemen uygulanabileceğini söylemekte, yani muteriz illetin mûcebini aslında kabul etmemektedir.⁸⁰⁵

Vücup ifade eden bir hükmü desteklemek üzere yapılan kıyasa örnek olarak da şâfi müstedilin, hareket halindeki gemide kıyamın farz oluşu hükmüne, bunu diğer farzlara kıyas ederek varması zikredilebilir. Zira fer' olan “gemide kıyam” ile asıl olan “diğer farzlar” ortak illet taşımaktadır ki o da hem fer'in hem de aslın “gemi dışındaki yerlerde farz olma”sıdır. Dolayısıyla aslın hükmü olan “gemide de farz olma” hükmü fer'de de bulunacaktır. Bu kıyas karşısında muteriz kendisinin de bu illetin mûcebini kabul ettiğini ve şayet gemi duruyorsa kıyamın kendisine göre de farz olduğunu söyleyip, bu illeti tartışılan konuda geçersiz kılmaya çalışabilir. Müstedil ise yapmış olduğu talilin vücup ifade ettiğini ve hükmü âmm olarak gerektireceğini; buna bağlı olarak da illetin gemide

⁸⁰³ Şîrâzî, *el-Miülahhas*, II, 647-649.

⁸⁰⁴ Şâfiilere göre yaralama durumunda müstehap olan kisasın yaralanan kişinin iyileşmesine kadar tehir edilmesidir. Ancak tehir edilmeden hemen uygulanırsa bu da caizdir (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, V, 58-59). Hanefilere göre ise yaralanan kişi iyileşmeden kisas uygulanmaz (Meydânî, *el-Lübâb*, III, 43).

⁸⁰⁵ Şîrâzî, *el-Miülahhas*, II, 650-651.

kılınan namazlarda her halükarda kıyamın farz olmasını gerektireceğini söyleyerek cevap verir. Dolayısıyla muterizin geminin duruyor veya hareket halinde olmasını ayırıp illete farklı hükümler bağlayarak kavl bi'l-mûceb yapması geçersiz olacaktır.⁸⁰⁶

Gerek menfi gerekse müspet hükmü desteklemek için yapılan kıyaslara yönelik kavl bi'l-mûceb itirazına ve buna verilen cevaplara bakıldığında, itirazın geçerliliği için en önemli hususun illetin mûcebini eksiksiz kabul etmek olduğu görülmektedir. İlet hükmü tüm durumlarda gerektirirken muteriz şayet illetin mûcebi olan hükmü yalnızca belli durumlarda kabul ederse, bu şekilde bir itiraz kabul görmez. Ancak usulüne uygun yapılan kavl bi'l-mûceb itirazı ile müstedilin illeti tartışılan meselede geçersiz hale gelir. Bu noktada Zerkeşî'nin kavl bi'l-mûcebin geçerli olması durumunda müstedilin, geçersiz olması durumunda ise muterizin inkitâa düşeceği yönündeki aktarımı da önem arz eder.⁸⁰⁷

3.5.2.5. İletin Hükümlerini Gerektirmediğini Söyleme

Bu itiraz türünde muteriz, muallilin zikrettiği illetin tüm hükümlerini gerektirmediğini söyleyerek bu illetin fasit bir illet olduğunu iddia etmekte ve “şayet bu zikrettiğin illet hükümlerinden birini doğruyorsa diğerini de doğurması gerekir” demektedir. Şîrâzî her ne kadar bu itirazın “ileti hükümlerinde icra etme talebi (*el-mutâlebe bi-icrâi'l-illeti fi ma'lûlâtihâ*)” şeklinde mutâlebe olarak da isimlendirildiğini söylese de bunu illeti ortadan kaldıran teknik anlamlı itirazlar arasında saymaktadır.⁸⁰⁸

Şîrâzî bu itirazı iki şekilde ele almıştır:

- a) İletin fer'deki hükmü asıldakinden eksik veya fazla gerektirdiğini söyleme.
- b) İletin asılda gerektirdiği hükmü benzerlerinde gerektirmediğini söyleme.

Bunlardan ilkinde örnek olarak müstedilin “bizzat kendisinin hak edilmesi (*müstehakku'l-ayn*)” illetine binaen, vedianın geri verilmesi esnasında mutlak niyetin yeterli olmasına kıyasla Ramazan ayında tutulan oruçta da mutlak niyetin yeterli olacağının söylenmesi zikredilebilir. Bu istidlal karşısında muteriz, illetin asılda gerektirdiği hükmün aynısını fer'de gerektirmediğini söyleyerek itiraz edebilir. Zira söz konusu illet, asıl olan vedianın iadesinde yalnızca muayyen niyeti değil mutlak niyeti de düşürmekte; vedianın niyet

⁸⁰⁶ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 652-653.

⁸⁰⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 301.

⁸⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 925.

etmeksizin de iade edilebileceği hükmünü doğurmaktadır. Fer' olan Ramazan orucunda ise yalnızca muayyen niyetin gerekliliğini düşürmekte, mutlak niyetin gerekliliği devam etmektedir. Aslın hükmünün fer'e aynen aktarılamaması da illetin fesadını gösterir.⁸⁰⁹ Bu itiraz karşısında müstedilin yapması gereken, illetin hükümleri gerektirme noktasında her zaman aynı tesire sahip olmadığını ya da asıl ile fer'in niyet noktasında neden birbirinden farklı olduklarını açıklamaktır.⁸¹⁰

İlletin, aslında gerektirdiği hükmü benzer durumlarda gerektirmediğine örnek olarak da “itikada sahip olmama” illetinden yola çıkılarak kâfire kıyasla çocuğun malına da zekât gerekmeceğinin söylenmesi verilebilir. Bu istidlal karşısında muteriz, “itikada sahip olmama” illetinin kâfir kişiden öşür ve fitır sadakası gibi mükellefiyetleri de düşürmesine karşın bu mükellefiyetleri çocuktan düşürmediğini söyleyerek illetin fasit olduğunu iddia edebilir. Zira illet bir hükmü gerektiriyorsa, o hükmün benzeri olan diğer hükümleri de gerektirmelidir. Bu örnekte de illet zekâtın düşmesi hükmünü gerektiriyorsa, zekâtın sarf alanı gibi açılardan benzeri olan öşür ve fitır sadakasını da düşürmelidir.⁸¹¹ Bu itiraza cevaben müstedil, asıl ile aslın benzeri olduğu iddia edilen durumların aslında birbirinden farklı olduğunu açıklamaya çalışmalıdır. Mesela zekâta nisaba ve üzerinden bir yıl geçme şartına itibar edilirken bu şartlara öşürde itibar edilmez ki bu da zekât ve öşürün birbirinin benzeri olmadığına delalet eder.⁸¹²

3.5.2.6. Fesâdü'l-Vaz'

Fesâdü'l-vaz' ve aşağıda ele alacağımız fesâdü'l-İtibâr, belirli bir konuda hükümleri farklı olmasına rağmen iki şeyin birbirine kıyas edilmesidir. Şîrâzî bu iki terimin birbiriyle aynı anlama geldiğini, ancak fukahânın illete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasına özellikle fesâdü'l-vaz' adını verdiklerini belirtmiş ve bu iki

⁸⁰⁹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 236.

⁸¹⁰ Bu bağlamda müstedil, illetin asıl ve fer'de farklı tesirleri olduğunu açıklamak için, “müstehakku'l-ayn” olma illetinin her halükarda niyette tayin şartını düşürürken mutlak niyeti kimi durumda düşürüp kimi durumda düşürmediğini söyleyebilir. Nitekim ziyaret tavafında da bu illetin bulunması sebebiyle niyette tayin şartı düşmüştür, ancak mutlak niyet şartı düşmemiştir.

Asıl ve fer'in niyet noktasında birbirinden farklı olduğunu açıklamak için de vedia iade edildiğinde bunun farklı şekilde yorumlanamayacağı, ancak Ramazan günlerinde oruç meselesinin farklı olduğu söylenebilir. Zira Ramazan günlerinde kişinin oruçlu olup olmama ihtimali bulunmaktadır ve mutlak niyet olmaksızın kişinin bu iki seçenektan hangisini seçtiğinin anlaşılması mümkün değildir (Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 713-714).

⁸¹¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 236-237.

⁸¹² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 715.

terimi iki ayrı itiraz olarak ele almıştır.⁸¹³ Bâcî ve İbn Akîl gibi isimler de doğrudan Şîrâzî'nin de zikrettiği tarifi benimsemiştir. Gazzâlî de benzer bir tarif zikrederek fesâdü'l-vaz'ı; “illetin kendisine tekaddüm eden bir asla muhalif olmasıdır ki bu asıl Kitap ve sünnet nassı, icmâ veya külli bir kaide olabilir” şeklinde tanımlamıştır.⁸¹⁴ Âmidî ve Zerkeşî gibi isimlerin yer aldığı usulcüler ise fesâdü'l-vaz'ı; “delilin, kendisine hüküm bağlanabilmesi için gereken uygun yapıya sahip olmaması” olarak tarif etmişlerdir.⁸¹⁵ Burada yapılan tariflerle iktifa edilip fesâdü'l-vaz'ın fesâdü'l-itibâr ile ilişkisine fesâdü'l-itibâr başlığı altında yer verilecektir.

Muteriz, müstedilin yapmış olduğu kıyasa itiraz edeceği zaman, zikredilen illete bağlanan hüküm üzerinde durup bu illete, muktezasının aksi olan bir hükmün bağlandığını söyleyebilir. Bu iddiayı dile getiren muterizin, iddiasını delillendirmek için müracaat edebileceği iki alan vardır: Nasslar ve asıllar.⁸¹⁶

Örnek olarak, hanefî müstedil “köpek dişleri olan bir yırtıcı hayvan olma” illetinden yola çıkarak köpek ve domuza kıyasla diğer yırtıcı hayvanların artıklarının da necis olduğunu söylese, şâfiî muteriz buna fesâdü'l-vaz' itirazı yöneltebilir. Çünkü şâfiî muterize göre hanefî müstedil “yırtıcı hayvan olma” illete nasslarda bağlanan hükmün zıddını bağlamıştır. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) içinde köpek olan eve gitmemiş ancak kedi olan eve gitmiş, ashâb kedi olan eve neden gittiğini sorduğunda “kedi yırtıcıdır (sebü)” demiştir.⁸¹⁷ Bu da yırtıcı olma illetinin temizliğin illeti olduğuna delalet etmektedir. Müstedil olan hanefî, bu itirazı defetmek için tartışmayı muterizin ileri sürdüğü rivâyete nakleder ve hasmına nasslar ile istidlale yönelik itirazlardan yöneltir.⁸¹⁸

Asıllara bakılarak illete muktezasının zıddı bir hükmün bağlandığını iddia etmek suretiyle yapılan fesâdü'l-vaz' itirazına da hanefî müstedilin kasten adam öldürme durumunda katile yalnızca kısas uygulanacağını, buna ilave olarak katilin kefareti ödemesi gerekmediğini söylemesi örnek verilebilir. Bu örnekte müstedil, “öldürülmeyi gerektiren

⁸¹³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 717-718; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 928.

⁸¹⁴ Bâcî, *el-Minhâc*, s. 178; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 288; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 434. Tûfî bu itirazın fesâdü'l-vaz' olarak isimlendirilmesini şu şekilde açıklar; “Bir şeyin vaz'ı, o şeyin bir mahalde bir keyfiyet üzere bulunmasıdır. Şayet bu mahal veya keyfiyet söz konusu şeye uygun değilse, bu şeyin vaz'ı hikmete muhalif olur. Hikmete muhalif olan da fasid olur. Çünkü illetin özelliği hükme münasip olmasıdır.” (Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 472).

⁸¹⁵ Âmidî, *Münteha'l-vusûl*, s. 192; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 319.

⁸¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 928. İbn Akîl bunu rasûl ve usûl şeklinde ifade etmiştir (İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 288).

⁸¹⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 102.

⁸¹⁸ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 720.

bir mana” olması illeti sebebiyle irtidad eden kişiye kıyasla kasten adam öldüren kişiye de kefaretin gerekli olmadığını, bu kişinin yalnızca öldürüleceğini söylemektedir. Muteriz ise “öldürmeyi gerektiren bir mana” illetinin bulunduğu çeşitli asıllara bakıp, bu illetin asıllarda hükmü ağırlaştırıcı bir yapıda olduğunu, dolayısıyla bu illete hafifletme hükmü olan “kefaretin düşürülmesi” hükmünün bağlanmasının caiz olmayacağını ileri sürebilir. Müstedile düşen görev ise, yapmış olduğu kıyasta illete uygun bir hüküm bağladığını açıklamaktır. Buna göre müstedilin illete bağladığı ölüm cezası zaten ağırlaştırılmış bir hükümdür. Bu ağırlaştırılmış hükmün yanında kefaret yükümlülüğüyle ayrıca ağırlaştırılmasına gerek yoktur.⁸¹⁹

Görüldüğü üzere bu itirazda muteriz, hasmının yapmış olduğu kıyasa, bu kıyastaki illete iki zıt hükmün bağlanmasının mümkün olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Bu itiraz ile muteriz, müstedilin kıyasının hüküm istinbâtı için uygun bir yapıya sahip olmadığını iddia etmiş olmaktadır. Zira illet ile hüküm arasında münasebetin bulunması şarttır ve eğer bir illet iki zıt hükümle aynı anda ilişkili oluyorsa bu illet ile kıyas yapılamaz. Burada nasslarla, icmaya ya da asıllarla itiraz edilen husus da, illete olması gerekenin aksi bir hükmün bağlanmasıdır. Yoksa yapılan kıyasın nasslara, icmaya ya da asıllara muhalif olduğu söylenmemektedir. Şayet bu söylenirse, bu durumda fesâdü’l-İtibâr itirazı yapılmış olur.

3.5.2.7. Fesâdü’l-İtibâr

Fesâdü’l-vaz’ ile benzer olan fesâdü’l-İtibâr, kıyasın nassa veya icmaya aykırı olması gibi sebeplerle, tartışılan hükümde kıyasa itibar edilemeyeceğinin açıklanması anlamında da kullanılmaktadır.⁸²⁰ Bu itiraz türünde de muteriz hasmının illetini değil, yapılan kıyas işleminde birbirine kıyas edilemeyecek şeylerin kıyas edilmesini eleştirmektedir.

Fesâdü’l-vaz’ ile fesâdü’l-İtibâr itirazları arasındaki ilişkiye dair usulcüler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bunlardan ilkinin, bir önceki başlıkta da zikrettiğimiz üzere Şîrâzî’nin ve Gazzâlî’nin benimsediği görüş olan, bu iki itirazın aslında tek olduğu yönündeki görüş oluşturur.⁸²¹ İkinci görüşe göre fesâdü’l-vaz’, fesâdü’l-İtibârı da kapsayan daha geniş kullanımlı bir terimdir. Mesela Bâcî fesâdü’l-vaz’ı iki kısma ayırmış ve bu kısımlardan

⁸¹⁹ Şîrâzî, *en-Nüket*, II, 347; Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 721.

⁸²⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V, 319.

⁸²¹ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 717; Gazzâlî, *el-Müntehal*, s. 434.

birine fesâdü'l-ıtibâr adı verildiğini ifade etmiştir.⁸²² Aynı şekilde Tûfî de fesâdü'l-vaz'ın pek çok çeşidi olduğundan bahsetmiş ve bunlara dair alıntılar yapmış, sonrasında da bu kısımlardan bazılarının fesâdü'l-ıtibâr olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, bu iki terimin örfî kullanımına dair bir nakilde de bulunmuştur. Buna göre illete muktezasının zıddı olan bir hüküm bağlanırsa buna fesâdü'l-vaz' adı verilirken illete muktezasının hilafına bir hüküm bağlanırsa buna fesâdü'l-ıtibâr adı verilmektedir.⁸²³ İbn Hümâm gibi usulcülerin benimsediği üçüncü görüşe göre ise bu iki itiraz arasında umum-husus min vech ilişkisi vardır. Buna göre her iki itirazın kesişim kümesini oluşturan alan; nasslara muhalif olup aynı zamanda da illete olması gerekenin aksi yönde hüküm bağlandığı durumlardır.⁸²⁴ Bu noktada Zerkeşî'nin ifadeleri de önem arz eder. O, bu iki terimin birbirinden farklı mefhumlara büründürülmesinin müteahhir ulema tarafından yapıldığını, ilk dönem ulemasının ise bunları aynı anlamda kullandıklarını ifade etmiştir.⁸²⁵

Fesâdü'l-ıtibâr da bir önceki itirazdaki gibi iki yolla anlaşılabilir; nasslar ve asıllar. Nasslar şayet iki meseleyi birbirinden ayrı değerlendirdiyse, bunların birbirine kıyas edilmesi caiz değildir. Mesela Şâfîlere göre talak ve iddet birbirinden ayrı hükümlerdir. Zira konuyla ilgili “*Talakta erkeğe, iddette kadına itibar edilir*”⁸²⁶ şeklindeki rivâyet bu iki meseleyi birbirinden ayırmıştır. Şayet müstedil “kendisine bâin talakın bağlı olduğu sayı” olması illetinden hareketle, iddette kadına itibar edilmesine kıyasla talakta da kadına itibar edilmesi gerektiğini söylerse, muteriz olan şâfî bu kıyasa fesâdü'l-ıtibâr itirazı yapabilir. Çünkü bu kıyas mezkûr nassa muhaliftir. Nassın bu iki hükmü birbirinden ayırmasına karşın yapılan kıyas bunları cem etmektedir ki bu da kıyasın geçersizliğini

⁸²² Bâcî, *el-Minhâc*, s. 178.

⁸²³ Ayrıca Tûfî bu tartışmanın tamamen ıstılâhî bir mesele olduğunu her iki terimin birbiri için de kullanılmasının lügat açısından bir engeli olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca muktezanın zıddı ve hilafı ifadelerini de açıklayan Tûfî, illete nasslarda veya asıllarda bağlanan hükmün tam aksinin bağlanmasını “zıd” kelimesiyle ifadelendirmiş, illete nasslarda veya asıllarda bağlanan hükmün dışında bir hüküm bağlanmasına ise “hilâf” kelimesini kullanmıştır (Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, III, 473). Nitekim aynı anda birlikte bulunamayan ancak birlikte ortadan kaldırılması mümkün olan şeylere birbirinin zıddı denir. Örneğin siyah ve beyaz böyledir; birlikte bulunamazlar ancak aynı anda ikisi de ortadan kaldırılabilir. Birlikte bulunabilen ve ortadan kaldırılabilen şeylere de birbirinin hilafı denir. Örneğin hareket ve beyaz birbirinin hilafıdır; birlikte bulunması ve birlikte ortadan kaldırılmaları mümkündür (Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, II, 383).

⁸²⁴ İbn Emîr Hâc Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, III, 268.

⁸²⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 321.

⁸²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 604-607.

gösterir. Bu durumda müstedil, muterizin zikrettiği hadisi ihticâcdan düşürecek şekilde karşılık verir ki kendi yaptığı kıyas geçerliliğini korusun.⁸²⁷

Şîrâzî nasslarda geçen hususi hükümlere kıyas yapılmasını da bu kapsamda değerlendirmiştir. Örneğin müstedil “*mümin bir kadın eğer kendisini Nebî’ye hibe ederse...*”⁸²⁸ ayetindeki hükme kıyasla herkesin hibe lafzıyla nikâhlanabileceğini söylese, muteriz ayetteki hükmün Rasûlullâh’a (s.a.s.) mahsus bir hüküm olduğunu ve buna kıyas yapılması durumunda nassa aykırı bir hüküm verilmiş olacağını söyleyebilir. Bu durumda müstedil, ayette Rasûlullâh’a (s.a.s.) has kılınan hükmün hibe lafzıyla evlenmek değil, mehirsiz evlenmek olduğunu açıklayarak cevap verir.⁸²⁹

Yapılan kıyasın fasit olduğunu gösteren bir diğer hususun da asıllar olduğunu zikretmiştik. Asıllara başvurularak kıyasın fesadını ortaya koymak için çeşitli yollar bulunmaktadır. Örneğin yapılan kıyasta asıl ve fer’den birisi hafifleştirme/tahfif diğeri ağırlaştırma/tağliz ifade ediyorsa, birisi başlangıç itibariyle hüküm ifade ederken diğeri hükmün devamını ifade ediyorsa, birisi diğerinden daha geniş bir hüküm ifade ediyorsa ya da bunlar benzer hükümlerde farklı hükümlere sahiplerse, bu gibi durumlar kıyasın fesadına delalet eder.

Mesela adam öldürme kefaretinde azat edilecek kölenin mümin olması şartı vardır. Müstedil buna kıyasla zihar kefaretinde azat edilecek kölenin de mümin olmasını şart koşarsa muteriz bu kıyasın fasit olduğunu söyleyebilir. Zira adam öldürme büyük bir günah olup kefareti de ağırdır. Zihar ise daha hafif bir günah olup kefareti de daha hafiftir. Dolayısıyla bunların birbirine kıyası caiz değildir. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, asıl ve fer’in tartışılan konuda eşit olduklarını söyleyerek cevap verebilir.⁸³⁰

İhramlıyken evlenmenin, evliyken ihrama girmeye kıyas edilmesi de fâsidü’l-itibârdır. Çünkü bunlardan birisi başlamayı ifade ederken diğeri varlığını devam ettirmeyi ifade

⁸²⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 724.

⁸²⁸ Ahzâb, 33/50.

⁸²⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 725. Ayrıca bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 4407-4408.

⁸³⁰ Nitekim nasslarda hem öldürme hem de zihar kefaretinde köle azadından sonra iki ay orucun zikredilmesi (Nisa, 4/92; Mücâdile, 3-4), bu asıl ve fer’in kefaret noktasında denk olduğuna delalet etmektedir (Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 727).

eder. Var olanın devam etmesi kuvvetli iken yeni başlama zayıftır. Dolayısıyla bunlar birbirine kıyas edilemez.⁸³¹

Fesâdü'l-itibâra yol açan bir diğer sebep de asıl ve fer'in birbirinden kapsam açısından farklı olmasıdır. Şöyle ki; Şâfiîlere göre bir kimse tek başına Ramazan ayının başladığını gösteren hilali gördüğünü söylese ancak bu şahitliği kabul edilmese, bunun üzerine kişi cima yaparak orucunu bozsa; bu kişinin hem kaza hem de kefaret orucu tutması gerekir.⁸³² Şâfiî müstedil bu hükme varırken hilali gördüğüne dair şahitliği kabul edilen kişinin cima ile orucunu bozması durumunda o kişiye kaza ve kefaret orucunun gerekmesinden yola çıkabilir. Buna göre "cima" illeti, her iki durumda da kazayı gerektirdiği gibi kefareti de gerektirmektedir. Ancak bu istidlal karşısında muteriz, kefaretin kazaya kıyas edilmesinin fasit bir kıyas olduğunu söyleyebilir. Çünkü kazanın kapsamı kefarete göre daha geniş olup kazanın her gerektiği yerde kefaret de gerekmemektedir. Mesela adak orucu tutan kişi orucunu bozduğunda bu kişiye kefaret gerekmezken kaza gerekmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle muteriz, fesâdü'l-itibar itirazında bulunabilir. Bu gibi itirazlar karşısında müstedil, tartışılan meselede asıl ve fer'in birbirine eşit olduğunu söyleyerek cevap verir. Nitekim muterizin zikrettiği adak orucunda kefaret hiçbir durumda söz konusu olmaz. Ancak asıl tartışılan Ramazan orucunda, bu kişinin şahitliği kabul edildiğinde hem kaza hem de kefaret söz konusu olur. Bu sebeple bunların birbirine kıyasında herhangi bir fesad bulunmamaktadır.⁸³³

Asılların delaletiyle anlaşılan fesâdü'l-itibar sebepleri arasında, birbirine kıyas edilen asıl ve fer'in benzer hükümlerde birbirinden farklılık göstermesi de zikredilmiştir. Mesela zekât gibi konularda çocukların yetişkinlere kıyas edilmesi, kefaret konusunda kâfirin müslümana kıyas edilmesi, cizye konusunda fakirin zengine kıyas edilmesi, irtidad cezası konusunda kadının erkeğe kıyas edilmesi gibi durumlar, birbirine kıyas edilen bu asıl ve fer'lerin benzer meselelerde farklı hükümlere tabi tutulması sebebiyle fâsidü'l-itibar olarak değerlendirilmektedir.⁸³⁴ Nitekim çocuk ve yetişkinler oruç, namaz gibi meselelerde; zengin ve fakir zekât meselesinde; kadın ve erkek baştan beri kâfir olanların öldürülmesi meselesinde farklı hükümlere tabi tutulmuştur. Böyle bir fâsidü'l-itibar

⁸³¹ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 255.

⁸³² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III, 449.

⁸³³ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 728.

⁸³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1223.

itirazına maruz kalması durumunda müstedilin yapması gereken şey, muterizin hükmün benzeri olarak ileri sürdüğü meselelerin aslında tartışılan mesele ile benzer olmadığını açıklamaktır. Bu yolla fesâda delalet eden asılların şahitliği ortadan kaldırılmış olur.⁸³⁵

Tüm bu zikredilen örneklere bakıldığında, Şîrâzî'nin fesâdü'l-vaz' ve fesâdü'l-itibârın eş anlamlı olduğu yönündeki ifadelerinden ziyade, fukahânın çoğunluğunun kabulü olduğu üzere, bu iki itirazın birbirinden farklı olduğunun söylenmesi daha sağlıklı görünmektedir. Zira fesâdü'l-vaz'da müstedilin illete olması gerekenin aksi yönünde bir hüküm bağlaması eleştirilmekteyken fesâdü'l-itibârda ise birbirine kıyas edilemeyecek meselelerin birbirine kıyas edilmesi eleştirilmektedir.

3.5.2.8. İletin Asla Aykırı Olduğunu Söyleme

Bu itiraz türünde muteriz, muallilin zikretmiş olduğu illetin asıldaki hükmü ortadan kaldırdığını ya da asıldaki hükmü değiştirdiğini söylemekte ve yapılan kıyasın sahih olmadığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Hanefîlerin iki istidlali bu itiraza konu olması açısından zikredilebilir. Bunların birincisi, “kendisiyle tazimin amaçlandığı lafız” olma illetinden hareketle iftitah tekbirinde “Allahu Ekber” yerine “Allahu A'zam” demenin de caiz olacağı yönündeki istidlalidir. Şîrâzî bu kıyasın sahih olmadığını söyler. Nitekim hadiste “*Namazın anahtarı temizlik, başlangıcı/tahrîmesi tekbirdir*”⁸³⁶ buyrulmaktadır ve bu rivâyet iftitah tekbirini “*ekber*” lafzına has kılmıştır. Hanefîlerin “kendisiyle tazimin amaçlandığı lafız” olma illeti ise bu tahsisi iptal etmekte, dolayısıyla illet aslını ortadan kaldırmış olmaktadır.⁸³⁷

Şîrâzî'nin zikrettiği Hanefîlere ait ikinci istidlal ise ribânın illetine dairdir. Hanefîler ribânın cari olduğu malları bildiren rivâyetten⁸³⁸ hareketle ribânın illetinin cins ve ölçü birliği olduğunu söylemişlerdir. Ancak Şîrâzî bu illetin asla aykırı olduğunu söyler. Zira ona göre bir malda ribânın cari olup olmadığına bakarken, rivâyette yer alan arpa, buğday gibi mallar asıl kabul edilecektir. Rivâyetin lafızlarına bakıldığında, lafızların, zikredilen malların azında da çoğunda da ribânın cari olmasını gerektirdiği görülmektedir. İlet şayet Hanefîlerin dediği şekilde kabul edilirse, ölçüye ve tartıya konu olamayacak kadar az

⁸³⁵ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 729-730.

⁸³⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 3; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 30; İbn Mâce, “Tahâret”, 3.

⁸³⁷ Şîrâzî, *en-Nûket*, I, 187; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 258.

⁸³⁸ Müslim, “Müsâkât”, 80, 81, 82; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 12; İbn Mâce, “Ticârât”, 48.

miktarda olan mallarda ribânın cari olmaması gerekecektir ki bu da illetin aslın hükmünü değiştirmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre belirlenen bu illet doğru değildir.⁸³⁹

Her iki itirazda da müstedilin yapması gereken, muterizin ileri sürdüğü rivâyetlerin delalet ettiği manalar üzerinde konuşmaktır. Örneğin müstedil iftitah tekbiriyle alakalı rivâyetin, iftitahın yalnızca “ekber” lafzıyla yapılmasını gerektirmediğini; ribâ ile ilgili rivâyetin de az miktardaki malları kapsamadığını açıklamak suretiyle bu itirazlara cevap verilmiş olur.⁸⁴⁰

Bu itiraz türü fesâdü'l-itibâr itirazına benzerlik göstermektedir. Ancak fesâdü'l-itibâr itirazında kıyas ile ulaşılan hükmün şer'î delillere ya da asıllara aykırılığı gündeme getirilirken bu itiraz türünde asıldaki illetin yanlış tespit edilmesi sebebiyle illetin şer'î delillere aykırılığı söz konusu edilmektedir.

3.5.2.9. Kalb

Kalb itirazı; muterizin, müstedilin yapmış olduğu kıyastaki aslı ve illeti olduğu gibi alarak bu illete müstedilin bağlamış olduğu hükmün zıddını bağlayıp bunu fer'e uygulamasıdır.⁸⁴¹ Buna göre mesela müstedil olan hanefî itikâfta orucun şart olduğunu delillendirmek için “bir yerde özel bir bekleme (*lübsün mahsûsun*)” illetinden hareketle itikâfî Arafat'ta vakfeye kıyas edebilir ve hiçbir şey yapmaksızın beklemek suretiyle bu bekleme fiilinin ibadet olmayacağını söyleyebilir. Zira Arafat'ta vakfe de özel bir beklemedir ve bu beklemenin ibadet olabilmesi için kişinin beklerken ihramlı olması gerekir. Öyleyse itikâftaki kişinin de bu beklemesinin ibadet olabilmesi için ayrıca bir fiil yapması gerekir ki o da oruçtur. Hanefî müstedilin bu kıyası karşısında şâfiî muteriz itikâfta orucun şart olmadığını ifade etmek için hanefî müstedilin illetini ve aslını aynen alarak kalb yapabilir. Buna göre illet “bir yerde özel bir bekleme”, asıl da “Arafat'ta vakfe”dir. Arafat'ta vakfede orucun şart olmamasına kıyasla itikâfta da oruç şart olmayacaktır.⁸⁴²

⁸³⁹ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 259. Hanefilere göre söz konusu rivâyet, eşitliğin keylde/ölçüde bulunmasını emretmektedir. Dolayısıyla bu emir ancak ölçüye konu olabilecek kadar miktardaki malları kapsar, daha azını kapsamaz. Bundan dolayı belirlenen illetin asla aykırı olduğu iddiası geçersiz olacaktır (Kudûrî, *et-Tecrîd*, V, 2301).

⁸⁴⁰ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 259.

⁸⁴¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 235.

⁸⁴² Fülûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, s. 443-444.

Kalbin geçerli bir itiraz olup olmadığı meselesi usulcüler arasında tartışılmıştır. Bunun en önemli sebebi de kalb yapılırken muterizin “farz” yapmasıdır ki usulcüler muterizin farz hakkına sahip olmadığını, bunun yalnızca müstedilin hakkı olduğunu savunurlar.⁸⁴³ Nitekim yukarıdaki örnekte müstedil itikâfta orucun gerekli olduğunu ispatlamak için “yalnızca beklemekle ibadet olmaz” diyerek görüşünü farz ettiği bu hükme dayandırmaktadır. Muteriz ise kendi görüşünü Arafat’ta oruç tutmanın şart olmaması hükmünü farz ederek karşılık vermektedir. Muteriz burada müstedilin “yalnızca beklemekle ibadet olmaz” hükmünü görmezden gelerek “Arafat’ta oruç şart değildir” şeklinde başka bir hükme geçiş yapmıştır. Bu geçişler kalb itirazının olmazsa olmazıdır. Fakat cedel açısından böyle geçişler hatalı bir davranış olan “intikâl” kabul edilir.⁸⁴⁴ Ancak Şîrâzî böyle bir sebeple kalbin geçersiz bir itiraz sayılmasını kabul etmez. Çünkü muteriz hasmına kalb yaptığında bu, sanki hasmın deliliyle cem edilmesi mümkün olmayan yeni bir delille muârazada bulunmuş gibi değerlendirilir. Ayrıca muteriz surette her ne kadar farklı bir hükme intikâl etmiş gibi görünse de aslında dolaylı da olsa hala müstedilin farz ettiği hüküm üzerinde konuşmaktadır.⁸⁴⁵

Gazzâlî’nin ifade ettiği üzere kalbin teknik anlamıyla bir itiraz mı yoksa muâraza mı olduğu hususu da usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bir grup kalbde muterizin yeni bir istidlalde bulunmasından yola çıkarak buna muâraza demiş, diğer bir grup ise burada illetin geçersizliğinin ortaya koyulmaya çalışıldığı fikrine binaen bunun itiraz olduğunu savunmuştur. Bu ihtilafın semeresi ise şu hususlarda ortaya çıkmaktadır:

- a) Kalb itiraz kapsamında ise muârazaya öncelenmelidir.
- b) Kalb itiraz kapsamında ise tercih yöntemine başvurulamaz.
- c) Kalb itiraz kapsamında ise illete ek kayıtlar getirilemez, değişiklik yapılamaz.
- d) Kalb itiraz kapsamında ise kalbe kalb ile cevap verilemez.⁸⁴⁶

⁸⁴³ İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 271; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, nşr. Muhammed Heyto, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1998, s. 519; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V, 291.

⁸⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, V, 291.

⁸⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Liima*, II, 919.

⁸⁴⁶ Gazzâlî, *el-Miintehal*, s. 476-477.

Şîrâzî *el-Mûlahhas*'ta kalb itirazını ele alırken bunu genel kabulün dışına çıkararak dört kısımda ele almış, *el-Me'ûne*'de bunu üçe indirmiş, usul eserlerinde ise çoğunluğun kabul ettiği üzere iki kısım olarak ele almıştır ki biz de bu ikili taksimi esas alacağız.⁸⁴⁷

Bu taksimde ilk sırada açıklanan/amaçlanan hüküm ile kalb gelmektedir. Bu kalb türüne kalb-i musarrah adı da verilir. Burada muteriz, müstedilin illetine, onun hükmünü iptal edecek bir hüküm bağlamaktadır. Bir illete iki zıt hükmün bağlanabileceğini gösterdiği için bu itirazın illetin fesadına delalet ettiği ifade edilir.⁸⁴⁸ Kalbin sıhhatine dair zikrettiğimiz tartışmalar özellikle bu türle ilgilidir. Mesela şâfî müstedil abdestte başın mesh edilecek miktarının dört parmak olarak takdir edilemeyeceği görüşünü delillendirmek için “abdest uzuvlarından biri olma” illetinden hareketle başı mesh etmeyi yüzü yıkamaya kıyas edebilir. Bu kıyasa göre aslın hükmü olan yüzün yıkanmasında dört parmağın yeterli olmayacağı hükmü, fer' olan başın meshine nakledilecektir. Bu durumda hanefî muteriz bu kıyasa şu şekilde kalb itirazı yapabilir: “Baş, abdest uzuvlarından biridir. Bu illet asıl olan yüzde de bulunmaktadır. Yüzde yıkanması farz olan miktar, kendisine “yüz” denilebilecek en alt seviyedeki kısımdır. Dolayısıyla bu hüküm başın meshine de aktarılır ve başın en az dörtte birine “baş/re's” denilebildiğine göre farz olan mesh miktarı dörtte bir ile sınırlandırılır.”⁸⁴⁹ Bu tür kalb itirazı karşısında müstedilin çeşitli cevaplar vermesi mümkündür; kalbin geçersiz bir itiraz olduğunu söyleyebilir, bu illete muterizin bağladığı hükmün bağlanamayacağını açıklamaya çalışabilir ya da kalb itirazına, illete yönelik itirazlar yöneltebilir. Kalb itirazına kalb ile cevap verilmesi ise tartışmalıdır. Şîrâzî'nin aktardığına göre kalbi teknik anlamlı itirazlar arasında değerlendirenler bunu kabul etmezken bunun hakikatte muâraza kapsamında olduğunu söyleyenler kalbe kalb ile karşılık verilmesini kabul etmektedir.⁸⁵⁰

Kalbin ikinci türünü ise kalb-i tesviye oluşturur. Kalb-i tesviye örneklerine bakıldığında bu işlemin şu şekilde yapıldığı görülmektedir: Müstedilin yapmış olduğu kıyasta yer alan asıl, iki hüküm içermektedir ve müstedil bu hükümlerden birini, kendi tespit ettiği illete

⁸⁴⁷ Şîrâzî'nin zikrettiği dörtlü taksim şu şekildedir: a) Amaçlanan hüküm ile kalb, b) Tesviye kalbi, c) Hükmü illet illeti hüküm saymak, d) Takdim tehir ile kalb. Bu kısımlardan yalnızca ilk ikisi genel kabul görmekte olup Şîrâzî de usul eserlerinde yalnızca bunları ele almıştır. *el-Me'ûne*'de ise son kısımdaki hariç ilk üçünü zikretmiştir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 744; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 259-261; Şîrâzî, *el-Lüma*' s. 235; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*', II, 921).

⁸⁴⁸ Fülûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, s. 444.

⁸⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*', II, 921.

⁸⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 747.

dayanarak fer'e taşımaktadır. Ancak asıldaki bu hükümlerden birisinin fer'e taşınmayacağı noktasında tartışmanın her iki tarafı da müttefiktir. Müstedilin fer'e taşımak istediği hüküm ise, asıla taşınmayacağı hususunda ittifak olmayan hükümdür. Bu durumda muteriz, asılda yer alan iki hükmün de söz konusu illete bağlı olduğunu ve bunların birbirine denk olduğunu, dolayısıyla hükümlerden birisi fer'e taşındığında diğerinin de taşınması gerektiğini söyleyerek itiraz etmekte, böylece müstedilin görüşünü iptal etmektedir. Burada da yine muteriz, müstedilin zikrettiği asıl ve illeti aynen almakta; bunlar üzerinde herhangi bir değişiklik yapmamaktadır.

Mesela hanefî müstedil necasetten taharette niyetin gerekli olmamasına kıyasla abdestte de gerekli olmadığını söyleyip bunu da aralarındaki "sıvı ile yapılan bir temizlik" olma illet birliğine dayandırabilir. Bu istidlal karşısında hasmı asıl olan necasetten tahareti ele alır ve necasetten taharetteki iki durumu gündeme getirir. Buna göre necasetten taharet su ile yapılabildiği gibi istincada olduğu üzere sert cisimlerle de yapılabilir ve her ikisinde de niyet gerekli değildir. Hanefilere göre fer' olan abdestin su ile yapılanı olduğu gibi teyemmümde olduğu şekilde sert cisimle yapılanı da vardır ve yalnızca bunda niyet gereklidir. Buradan yola çıkan muteriz, kalb-i tesviye yaparak; "Asıl olan necasetten taharetin su ve sert cisimle yapılanı hüküm açısından eşittir. Öyleyse her iki hüküm de fer'e aktarılmalı ve abdestin de su ve sert cisimle yapılanı aynı hükümde olmalıdır" diyebilir. Bu durumda müstedil kalb-i tesviyenin sahih bir itiraz olmadığı söyleyerek ya da illete yönelik itirazlara başvurarak cevap vermeye çalışmalıdır.⁸⁵¹

3.5.3. Muâraza

Buraya kadar zikrettiğimiz mutâlebe ile ilk olarak müstedilin kıyasının hücciyetine ve rükünlerinin salahiyetine dair delil istenmiş, bu delil talepleri karşısında geçerli cevaplar verilmesi durumunda teknik anlamlı itirazlara geçilmiş ve müstedilin kıyası çürütülmeye, iptal edilmeye çalışılmıştır. Şayet müstedil, muterizin yönelttiği bu itirazlar karşısında da kıyasını ve illetini savunabilirse, bu durumda muteriz, hasmının delilinin geçerli bir delil

⁸⁵¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 748-750. Kalb-i tesviyeyi kabul etmeyenlerin en önemli gerekçesi, eşitlenen hükümlerin asılda ve fer'de farklı olmasıdır. Şöyle ki örnekte zikredilen suyla ve sert cisimle yapılan temizlik, fer' olan abdestte "niyetin gerekliliği" noktasında eşitlenmeye çalışılmaktadır. Asıl olan necasetten taharette ise bu iki temizlik türü "niyetin gerekli olmadığı" noktasında eşitlenmeye çalışılmaktadır. Yani burada aslın hükmünün zıddı fer'e taşınmış olmaktadır. Zira niyetin gerekli olması ve olmaması hükümleri birbirinin zıddıdır ve kıyasta aslın hükmünün zıddının fer'e taşınması caiz değildir. Bundan dolayıdır ki Hanefilerin geneli kalb-i tesviyeyi geçerli bir itiraz olarak kabul etmezler (Serahî, *Usûl*, II, 241; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 60).

olduğunu kabul eder. Ancak bu durumda muterizin önünde üçüncü bir itiraz yolu vardır ki o da hasmın deliliyle denk ya da ondan daha güçlü bir delil ile karşılık verme anlamına gelen muârazadır. Muâraza yapan muteriz, zımmen hasmının delilinin sıhhatini kabul etmiş sayılır. Bundan dolayı muâraza en son yapılacak itirazdır.

Muârazanın taksimi noktasında usulcüler arasında ihtilaf vardır. Muâraza, usulcüler tarafından genellikle aslında muâraza ve fer'de muâraza şeklinde ikili taksime tabi tutulmuştur.⁸⁵² Buhârî'nin ifadelerine göre kalb itirazı da muârazanın kısımları arasında yer almaktadır ve bu “kendisinde münâkaza bulunan muâraza” şeklinde isimlendirilmektedir.⁸⁵³ Biz burada Şîrâzî'nin yapmış olduğu nutuk ile ve illet ile muâraza şeklindeki ikili taksimi esas alacağız.

3.5.3.1. Nutuk ile Muâraza

Şîrâzî ve onun yolunu takip eden öğrencilerinden Bâcî ve İbn Akîl gibi isimler muârazayı ilk olarak nutuk ile muâraza ve illet ile muâraza şeklinde ikili taksime tabi tutmuşlardır.⁸⁵⁴ Nutuk ile muârazada kıyas neticesinde fer'e aktarılan hükme karşılık naslardaki lafızların ya da icmânın ileri sürülmesi söz konusu edilmektedir. Muâraza delili olarak ileri sürülen delil şayet tek bir manaya delaleti olan nass bir lafızsa, bu lafız öncelenir. Şayet kıyasa yöneltilen muâraza delaleti katî olmayan zâhir ve âmm gibi lafızlar ile yapılmışsa, bir gruba göre nutuk öncelenirken diğer gruba göre kıyas öncelenir.⁸⁵⁵

Böyle bir muâraza yapılması durumunda müstedil kendi delilini savunmak için hasmının muâraza delili olarak ileri sürdüğü nassı tevil etmeli ya da icmâyı düşürecek şekilde bu icmâ üzerine konuşmalıdır.⁸⁵⁶

3.5.3.2. İlet/Kıyas ile Muâraza

Muteriz kıyasa kıyas ile muârazada bulunurken ya fer'e ya da asla muâraza yapar. Muteriz müstedilin kıyasının fer'ine illetle muârazada bulunurken, müstedilin aslında bulunmayan başka bir vasıf ileri sürmektedir. Şîrâzî bu tür muârazayı “yeni bir illetle muâraza (*el-muâraza bi-illetin mübteditin*)” şeklinde isimlendirmektedir. Bu tür

⁸⁵² İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 198-199; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 334; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 93, 101.

⁸⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 51.

⁸⁵⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 755-756; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 201; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 294-295.

⁸⁵⁵ İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 294-295.

⁸⁵⁶ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 757-758.

muârazada fer’de bulunan farklı bir illet ileri sürülerek bu fer’ başka bir asla kıyas edilmektedir. Örneğin Şâfiîlere göre abdeste kıyasla sirke ile necaset giderilemez. Nitekim hadesten ve necasetten taharet arasında ortak bir illet vardır ki bu da her ikisinin de “namaz için yapılan bir temizlik” olmasıdır. Böyle bir istidlal karşısında muteriz, fer’ olan “sirke ile necasetin giderilmesini” farklı bir illetle farklı bir asla kıyas ederek muârazada bulunabilir. Mesela ihramdaki güzel kokunun hem suyla hem de su dışında toprak vb. maddelerle giderilmesi caizdir. Muteriz bu meseleyi asıl olarak kabul edebilir. Zira ona göre bu kokunun su dışındaki maddelerle de temizlenebilmesinin illeti, bunun “su ile temizlenmesinin sahih oluşu”dur. Buradan hareketle muteriz, necasetin de su ile temizlenmesinin sahih olduğunu, öyleyse su dışındaki sirke vb. maddelerle giderilmesinin de sahih olacağını iddia edebilir. Nitekim ihramdaki kokunun temizliği meselesiyle bu mesele arasında illet birliği bulunmaktadır. Fer’e illetle muâraza yapılması durumunda müstedil, muterizin yapmış olduğu bu yeni kıyasa, kıyasa yöneltilebilecek itirâz yollarından birini seçerek karşılık verebileceği gibi tercih metotlarını kullanarak kendi kıyasını muterizin kıyasına tercih de edebilir.⁸⁵⁷

Müstedilin yapmış olduğu kıyasın aslına illetle yapılan muârazaya ise “fark” itirâzı adı verilir ki burada muteriz asıl ile fer’ arasında farklılık olmasını gerektirecek bir illet ileri sürmekte; asılda yer alan illetin fer’de bulunmadığını iddia etmektedir.⁸⁵⁸ Muteriz kıyasın aslına muâraza yaparken illet kıyasına başvurabildiği gibi delalet ve şebek kıyaslarına da başvurabilir.⁸⁵⁹

İlet kıyası yoluyla yapılan fark itirazında muteriz, müstedilin yapmış olduğu kıyas işlemi ele alarak asılda müstedilin tespit ettiği illetin dışında bir illet tespit eder ve aslın hükmünün kendi tespit ettiği illete mebni olduğunu, bu illetin de fer’de bulunmadığını ileri sürerek müstedilin kıyasına itiraz eder. Örneğin Şâfiîler kişinin nikâh akdinden önce yapacağı talak işleminin⁸⁶⁰ geçersiz olacağı görüşündedir. Çünkü küçük çocuklar böyle bir talak işlemi yapamazlar. Şâfiîler küçük çocuğun durumunu asıl olarak kabul etse ve

⁸⁵⁷ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 759.

⁸⁵⁸ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 762.

⁸⁵⁹ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 262.

⁸⁶⁰ Bu tür boşamada talak bir sıfata bağlanmaktadır. Örneğin kişi henüz evlenmeden “bir kadınla evlendiğimde o kadın boştur” dese, bu kişinin evlenmesi durumunda talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu tartışmalı olup Şâfiîler böyle bir talakın geçersiz olacağını savunurken Hanefîler bu kişi evlendiğinde talakın gerçekleşeceğini söylemişlerdir (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012, IV, 502; Şîrâzî, *el-Miûhezzeb*, IV, 277-278).

onların böyle bir boşama yapamamasının illetinin “mübaşeretten boşama yapamamaları” olduğunu söyleseler, bu durumda Hanefîler Şâfiîlerin bu kıyasının aslına muârazada bulunabilir. Buna göre küçük çocuğun evlenmeden önce boşamaya imkânının olmamasının illeti Şâfiîlerin iddia ettikleri gibi mübaşeretten boşayamama değil, küçük çocuğun “mükellef olmayışı”dır. Tartışma konusu olan fer’de ise evlenmeden önce boşamaya çalışan kişi yetişkindir/mükelleftir. Dolayısıyla asıldaki mükellef olmama illeti fer’de bulunmamaktadır.⁸⁶¹ Öyleyse aslın hükmü fer’e taşınmaz.

Kıyasın aslına illet kıyasıyla muâraza (*fark*) yapılması durumunda müstedilin iki şekilde cevap verme hakkı vardır. Dilerse illeti fer’de hükmü gerektirecek şekilde zikredebilir. Mesela sözlü tasarruflara bakıldığında mükellef olmayanla malik olmayanın aynı hükümlere tabi olduğu görülür. Buradan yola çıkan müstedil “mübaşeretten talaka malik olmama” ile “mükellef olmama” illetinin tek illet gibi değerlendirileceğini söyleyebilir. Böylece asıl olan küçük çocuktaki “mükellef olmama” illeti ile fer’ olan evlenmeden önce boşayan kişideki “malik olmama” illetini tek illet gibi değerlendirerek asıl ve fer’ arasında illet birliğinin olduğunu söyleyip aslın hükmünü fer’e taşıyabilir.⁸⁶² Bir diğer cevap seçeneği ise hasmının illetini iptal etmektir. Buna göre müstedil, muterizin asıl ve fer’deki illetlerin farklı olduğu iddiasını ele alıp muterizin ileri sürdüğü illetin hükme tesir etmediği örnekler getirerek hem muterizin illetinin geçersizliğini ortaya koymaya hem de fark itirâzını iptal etmeye çalışabilir.⁸⁶³

Yukarıdaki örnek, fark itirazının illet kıyasıyla yapılmasıyla ilgiliydi. Zira muteriz aslın hükmünün müstedilin zikrettiği illet sebebiyle değil farklı bir illet sebebiyle sabit olduğunu iddia etmekte ve bu illetin de fer’de bulunmadığını söyleyerek müstedilin kıyasına yeni bir kıyas ile karşılık vermekteydi. Farkın bir diğer türü ise delalet kıyası ile muârazada bulunmaktır. Delalet kıyası ile fark yapılırken muteriz, asıldaki hükmün farklı bir manaya binaen olduğunu söyleyip bu mananın da fer’de bulunmadığını söyleyerek muâraza yapabileceği gibi asıl ile fer’in birbirine benzer hükümlerde uyuşmadığını

⁸⁶¹ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 766; Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 262.

⁸⁶² Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 766.

⁸⁶³ Söz konusu örnekte Hanefîler asıldaki illetin fer’deki illetten farklı olduğunu, dolayısıyla kıyasın hatalı olduğunu söylemektedir. Bu durumda Şâfiîler mükellef olan ve olmayan kişinin aynı hükümde olduğu meseleleri zikrederek bu eleştiriyi bertaraf etmeye çalışır. Örneğin Şâfiîler her ne kadar nikâhtan önce boşama meselesinde mükellef olanla olmayanın hükümleri farklı olsa da mübaşeretten talak meselesinde mükellef olanla olmayanın aynı hükümde olduğunu; her ikisinin de talakının sahih olmadığını söyleyerek bu fark itirâzına cevap verebilir (Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 766).

söyleyerek de muâraza yapabilir. Mesela her ikisinin de namaz içinde yapılabilmesinden yola çıkılarak tilavet secdesi namazın kendi secdelerine kıyas edilse ve tilavet secdesinin de vacip olduğu söylene muteriz bu kıyasa fark itirazı yapabilir. Çünkü namazın kendi secdeleri özür halleri dışında binek üzerinde yapılamazken tilavet secdesinde bu durum söz konusu olmayıp özür durumu olmasa da bu caizdir. Özür durumları dışında binekte yapılabilme ise nafile secdelere has bir hükümdür. Buradan yola çıkan muteriz, tilavet secdesinin nafile secdelere kıyas edilmesi gerektiğini söyleyerek muâraza yapabilir.⁸⁶⁴

Asıl ve fer'in benzer hükümlerde ayrıştığını söyleyerek muârazaya örnek olarak da küçük çocukların zekâtıyla ilgili tartışma zikredilebilir. Müstedil, küçük çocuğun hür ve müslüman olması açısından yetişkinlere benzediğini ve bu sebeple yetişkinlere kıyasla küçüklerin malından da zekâtın alınacağını söylese, muteriz bu kıyasın aslına muâraza yapabilir. Şöyle ki çocuklar her ne kadar hür ve müslüman olma açısından yetişkinlere benzese de namaz, oruç gibi diğer ibadetlerle mükellefiyet noktasında yetişkinlerden farklı hükümdedir. Öyleyse ibadetlerde farklı hükümlerde olunması manasından yola çıkılarak küçükler yetişkinlere kıyas edilir ve küçüklerin zekâtla da mükellef olmadıkları sonucuna varılır.⁸⁶⁵

Müstedilin kıyasına şebah kıyasıyla muârazada bulunmaya örnek olarak da nafaka yükümlülüğüyle ilgili tartışma zikredilebilir.⁸⁶⁶ Şâfiî müstedil kardeşe nafaka vermenin vacip olmadığı hükmüne, kardeşi amcaoğluna kıyas ederek varabilir. Çünkü her ikisine de dinleri farklı olduğunda nafaka vermek vacip değildir. Bu benzerlikten yola çıkılarak her ikisine müslüman olduklarında da nafaka vermenin vacip olmadığı söylenebilir. Bu kıyas karşısında muteriz, asıl olan amcaoğluna nafakanın vacip olmamasının sebebinin amcaoğlula evlenme yasağının bulunmaması olduğunu, fer' olan kardeşe ise evlenmenin yasak olduğunu söyleyebilir. Öyleyse kardeş amcaoğluna değil, aynı mananın kendisinde bulunduğu babaya kıyas edilebilir.⁸⁶⁷ Çünkü evlenme yasağı babada da bulunmaktadır. Böylece muteriz, müstedilin asıl olarak amcaoğlunu tespit ettiği

⁸⁶⁴ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 263-264.

⁸⁶⁵ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 264.

⁸⁶⁶ Şâfiîlere göre kişinin ana-babası ve evladı haricindeki muhtaç akrabalarına karşı nafaka yükümlülüğü yoktur (Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, II). Hanefilere göre ise kişinin muhtaç ve evlenilmesi yasak olan akrabalarına karşı nafaka yükümlülüğü bulunmaktadır (Serahsî, *el-Mebsût*, V, 222-223).

⁸⁶⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 773.

kıyasa, asıl olarak babanın tespit edildiği bir başka şebih kıyasıyla muârazada bulunmuştur.

3.6. Diğer Mefhûmu'l-Hitâb Türleri ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Nasslarla istidlalde bulunulurken kimi zaman lafzın doğrudan ifade ettiği mana (mantûk) esas alınırken kimi zaman da lafzın doğrudan ifade etmediği ancak delalet ettiği manalarla (mefhûm) istidlal edilmektedir. Şîrâzî lafzın mefhûmu kapsamında kıyasın dışında üç delalet türüne daha yer vermiştir ki bunlar lahnü'l-hitâb, fahva'l-hitâb ve delîlü'l-hitâb (mefhûmu'l-muhâlefe) şeklindedir.⁸⁶⁸

Şîrâzî'nin bu taksimi, mütekellim usulcülerin genelinin taksiminden farklılık arz etmektedir. Kavram karmaşası yaşanmaması açısından bu farklılıklara kısaca değinmek faydalı olacaktır. Cumhur, mefhûmun delaletini mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe şeklinde iki kısma ayırmakta; lahnü'l-hitâb ve fahva'l-hitâbı da mefhûmu'l-muvâfakanın kısımları olarak kabul etmektedir. Şîrâzî'nin ise hem isimlendirme hem de taksim açısından mütekellim usulcülerin cumhuru muhalefet ettiği görülmektedir. Zira o, cumhurun mefhûmu'l-muvâfakanın kısımları olarak kabul ettiği lahnü'l-hitâb ve fahva'l-hitâbı doğrudan mefhûmun kısımları olarak almıştır. Onun cumhura bir diğer muhalefeti ise lahnü'l-hitâbın anlamı hakkındadır. Cumhur, lafzın kendisinin söylenip, bununla bu lafzın ifade ettiğinden daha üstün bir manaya delalet edilmesi durumunda buna fahva'l-hitâb derken kendisine denk bir manaya delalet etmesine ise lahnü'l-hitâb demektedir. Örneğin “*Onlara öf! bile demeyin*”⁸⁶⁹ ayeti mantuku ile ana babaya “öf” demeyi yasaklamaktayken aynı zamanda onları dövme de evleviyetle yasaklamaktadır. Burada daha düşük bir durum olan “öf demek” zikredilerek ana babaya eziyet açısından daha üstün bir mana olan “dövme”ye de delalet edilmiştir. Bu delalet türüne fahva'l-hitâb adı verilir. Şayet mantuk kendisine denk bir duruma delalet ederse buna da lahnü'l-hitâb adı verilir.⁸⁷⁰ Şîrâzî ise lahnü'l-hitâbı farklı bir anlamda kullanmaktadır. Ona göre lahnü'l-hitâb, sözün tam olarak anlaşılabilmesi için kendisine ihtiyaç duyulan gizli manadır. Mesela “*Bulduğumuz şehre sor*”⁸⁷¹ cümlesinin doğru anlaşılabilmesi için

⁸⁶⁸ Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 104-105.

⁸⁶⁹ İsrâ, 17/23.

⁸⁷⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 125.

⁸⁷¹ Yusuf, 12/82.

bunun “şehir halkına sor” şeklinde anlaşılması gerekir.⁸⁷² Şîrâzî'nin lahnü'l-hitâb adını verdiği bu delalet türüne cumhur ise delaletü'l-iktiza adını vermektedir.⁸⁷³

Bu kısa girişten sonra, cedelde bu delalet türleriyle istidlal edilmesi durumunda bunlara ne şekilde itiraz edilebileceğine ve itirazlara ne şekilde cevap verilebileceğine dair Şîrâzî'nin verdiği kurallara ve örneklere geçebiliriz.

3.6.1. Lahnü'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Bir mesele hakkında tartışılırken, lahnü'l-hitâba tartışmanın her iki tarafı da başvurabilir. Müstedil bu yola serdettiği delilin, görüşünü tam olarak desteklemesi için başvururken muteriz ise müstedilin delilini tevil etmek amacıyla başvurmaktadır. Müstedil şayet kelime takdirinde bulunarak bir nass ile istidlal ederse, bu durumda muterizin lafzın zahirini esas alarak karşılık vermesi ya da kendisinin de farklı bir kelime takdirinde bulunarak hasmının istidlaline itiraz etmesi mümkündür. Muterizin lafzın zahiri ile itirazı durumunda müstedil, lafzın neden kelime takdiri yoluyla anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışır. Farklı bir teville muârazada bulunması durumunda ise tercih sebeplerinden biriyle kendi tevilini muterizinkine tercih eder. Ancak bu durumun tam tersi olduğunda; müstedil lafzın zahiriyle istidlal ettiğinde, muterizin lafızda kelime tevilinde bulunarak bu istidlale itiraz etmesi de mümkündür. Bu itiraz karşısında müstedilin farklı bir teville başvurması onun görüşünden rücu etmesine sebebiyet vereceği için, cevap olarak ileri sürebileceği tek şey, böyle bir kelime takdirinin nassa ziyade anlamına geleceğini ve lafzın zahiri üzere anlaşılması gerektiğini söylemektir.⁸⁷⁴

Lahnü'l-hitâb başlı başına bir delil olmayıp ayet ve hadis metinlerinde yer alan zahir lafızlar üzerinde bir anlama faaliyetini ifade eder. Dolayısıyla lahnü'l-hitâb ile ilgili müstakil itiraz yolları bulunmamaktadır. Bu kısımda zikredilen itirazlar, zahir lafızlarla istidlal edilmesi durumunda bunlara yöneltilen kavî bi'l-mûceb itirazı kapsamında değerlendirilir. Nitekim muteriz hasmının serdettiği delili kabul etmektedir ancak onun bu birden fazla manaya ihtimali olan zahir lafza yüklediği manayı kabul etmemektedir.

⁸⁷² Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 104-105.

⁸⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 263; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 64.

⁸⁷⁴ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, I, 167, II, 511.

Zahir lafızlarla istidlale itirazlar kısmında kısmen değindiğimiz bu istidlal yöntemine burada doğrudan konuyu açıklayan bir örnek zikretmek faydalı olacaktır. Müstedilin lahnü'l-hitâba başvurmasına örnek olarak, bir şâfiînin hac ihramının belli vakitlerle sınırlı olduğu konusunda “*Hac belli aylardır*”⁸⁷⁵ ayetiyle istidlal etmesi verilebilir. Müstedil bu ayeti zikrettikten sonra dilerse yapmış olduğu kelime takdirini açıkça zikrederek delilin veçhi hakkında açıklama yapmış olur, dilerse sâilin delilin veçhini sorması için bu kelime takdirini hemen zikretmez. Bu yapmış olduğu kelime takdirini zikrettiğinde ise muteriz, lafzın “hac ihramının vakti” yerine “hac fiillerinin vakti” şeklinde de anlaşılmasının mümkün olup bu ikisinin eşit ihtimalde olduğunu söyleyerek bu istidlale itiraz edebilir. Müstedil ise muterizin takdir ettiği kelimelerin uygun olmadığını açıklayarak ya da çeşitli yollarla kendi takdirini tercih ederek bu itiraza cevap verebilir.⁸⁷⁶

Muterizin bu yola başvurmasına örnek olarak ise şâfiî müstedilin kemiğin helal olmasını sağlayan vasfın “canlılık” olduğu hususunda “*Çürümüş kemikleri kim diriltecek, dedi*”⁸⁷⁷ ayetiyle istidlal etmesi zikredilebilir. Nitekim ayet lafzının zahiri, kemiklere hayat verilmesini ifade etmektedir. Bu istidlale muterizin, ayetin “çürümüş kemiklerin sahiplerini (ashâbu'l-'izâm) kim diriltecek” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek itiraz edebilir. Ancak bu durumda müstedil, bunun ayete delilsiz bir şekilde ekleme yapmak olduğunu söyleyerek itirazı def edebilir.⁸⁷⁸

3.6.2. Fahva'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Tartışılan konuda fahva'l-hitâb ile istidlal eden müstedil, bir lafız zikredip, bu lafzın evleviyetle geçerli olduğu manayı kasteder. Bu tür istidlale genellikle kıyâsü'l-evlâ ya da Hanefîlerin yaygın kullanımı olarak delâletü'n-nass da denilmektedir.⁸⁷⁹ Bu tür bir delaletlerin lafızdan anlaşılman mana mı (mefhûm mine'n-nutk) yoksa kıyas yoluyla anlaşılman mana mı (mefhûm min ciheti'l-kıyâs) olduğu tartışmalıdır. Şîrâzî, İmam Şâfiî'nin bu tür delaleti kıyâs-ı celî şeklinde isimlendirdiğini söyleyerek bunun doğrudan lafızdan anlaşılman bir mana olmadığını, bilakis kıyasla ilintili olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁰

⁸⁷⁵ Bakara, 2/197.

⁸⁷⁶ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 169.

⁸⁷⁷ Yasin, 36/78.

⁸⁷⁸ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 512-513.

⁸⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 241; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 132; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 253.

⁸⁸⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 424.

Şîrâzî bu konuyu “evlâ ile istidlal” başlığı altında da ele almıştır. Bu istidlal türünde müstedil, asıl ile fer’in arasını birleştiren bir illetten dolayı aslın hükmünü fer’e hamletmekte, ancak fer’de hükmün pekiştirilmesini gerektiren bir fazlalık olduğunu iddia etmektedir. Mesela hataen adam öldürme durumunda katilin kefareti ödemesi gerekmektedir. Müstedil bu meseleyi asıl kabul edip aslın hükmü olan kefaretin gerekliliğinin illetinin “günahı gidermek” olduğunu söyleyebilir. Buradan hareketle de kasten adam öldürme meselesinde hataen öldürmedekinden daha fazla günah bulunduğunu, dolayısıyla hataen öldürmede kefareti gerekiyorsa kasten öldürmede de evleviyetle gerekeceğini iddia edebilir.⁸⁸¹

Fahva’l-hitâb da kıyas kapsamında değerlendirildiği için bununla istidlal edilmesi durumunda, kıyasa yöneltilen itirazların benzerleri gündeme gelmektedir. Burada zikredilen itirazlardan ilki mutâlebe kapsamında yer alırken diğerleri teknik anlamı itirazlar kapsamında değerlendirilir. Bu itirazlar arasında çokça kullanılanları şu şekilde sıralayabiliriz:

3.6.2.1. Mutâlebe

Mutâlebe kapsamında yer alan itiraz, illetin doğrulanmasını istemektir. Bu itirazda muteriz, müstedilin fer’in asıldan daha baskın/müekked olmasını gerektiren mananın doğrulanmasını istemektedir. Mesela kasten adam öldürme durumunda kefaretin gerekli olduğunu ispatlamak için yapılan istidlal karşısında muteriz, bu kıyastaki “günahın giderilmesi” illetinin doğrulanmasını isteyebilir. Nitekim eğer kefaretin günahın giderilmesi illetine binaen gerekli olduğu söylenirse, asıl olan hataen öldürme durumunda kefaretin bulunmaması gerekirdi. Çünkü burada günah yoktur. Bu itiraz karşısında müstedilin görevi bu illetin doğruluğunu ispatlamaktır. Mesela kefareti kelimesinin kökeni itibariyle sözlükte “örtmek” anlamına geldiği ve kefaretin de günahları örttüğü söylenebilir. Ayrıca kefareti, hataen öldürülen kişi şayet öldürülmesi haram olan bir kişi ise gerekli olmaktadır. Bu da hataen öldürme durumunda kefaretin gerekliliğinin zikredilen illet sebebiyle sabit olduğuna delalet etmektedir.⁸⁸²

⁸⁸¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Liima*, II, 817.

⁸⁸² Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 213-214.

3.6.2.2. İtiraz

Dar kullanımıyla itiraz kapsamında yer alan beş soru türü bulunmaktadır. Bu soruların ortak amacı, hasmın zikrettiği delili geçersiz kılmaktır. Bu itirazlar şu şekildedir:

3.6.2.2.1. Nakz

Muteriz, hasmının zikrettiği illetin başka meselelerde de bulunmasına rağmen müekked olan hükmün bulunmadığını söyleyerek söz konusu illetin geçersiz olduğunu söyleyebilir. Mesela yukarıdaki istidlal karşısında muteriz, bu illetin irtidad ve zina meseleleriyle iptal olacağını iddia edebilir. Çünkü bu iki mesele de hataen adam öldürmekten daha fazla günah barındırmakta, bununla birlikte bunlarda kefaretin evleviyetle gerekli olacağı söylenmemektedir ki bu da illetin geçersizliğini gösterir. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, illeti ifade ederken kullandığı lafızlar ile itirazı def edebilir. Nitekim o illeti zikrederken hep ölümle bağlantılı olarak zikretmiştir. Dolayısıyla bu itiraz müstedili ilzam etmeyecektir.⁸⁸³

3.6.2.2.2. Kavı bi'l-mûceb

Bu itiraz türünde muteriz, illeti kabul ettiğini ve hükmün pekiştirilmesi gereken durumda kendisinin de hükmü pekiştirdiğini, bununla beraber asıl tartışılan hükmün bu illet ile sabit olmayacağını ileri sürmektedir. Mesela muteriz kendisinin de “günahın giderilmesi” illetini kabul ettiğini, dolayısıyla kasten öldürme durumunda hataen öldürme durumundan daha fazla günah olduğu için burada daha büyük bir ceza verilmesi gerektiğini kabul ettiğini ve bu sebeple de kasten adam öldürene kısas cezasının verildiğini söyleyebilir. Dolayısıyla hüküm kısas ile pekiştirildiği için ayrıca kefarete gerek olmayacaktır. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, kısas ve kefaretin birbirinden farklı olduğunu açıklayarak cevap verir. Buna göre kısas kul hakkı kapsamındadır. Kefaret ise Allah hakkı kapsamındadır. Öyleyse kul hakkı olan kısasın uygulanması Allah hakkı olan kefareti ortadan kaldırmayı gerektiremez.⁸⁸⁴

⁸⁸³ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 780.

⁸⁸⁴ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 214.

3.6.2.2.3. Tekidin Hükümünü Talep Etme

Muteriz hasmının yapmış olduğu evlâ kıyasında tespit ettiği illetin gereğini başka meselelerde de talep ederek itiraz edebilir. Örneğin müstedil sirkenin “temizleyici olma” illetinin suya göre daha fazla olmasından yola çıkarak “necasetin suyla temizlenmesi caiz olduğuna göre sirkeyle temizlenmesi evleviyetle caizdir” diyebilir. Bu istidlal karşısında muteriz, sirkenin sudan daha temizleyici olmasının, su yerine sirke kullanımının daha faziletli olmasını gerektireceğini söyleyebilir. Ancak müstedile göre su ile temizlik yapmak daha faziletlidir. Öyleyse muterize göre müstedil bu tekidin/pekiştirmenin hükümünü kabul etmemektedir. Bu itiraz karşısında müstedil, tekidin gerektirdiği hükmü neden kabul etmediğini açıklar. Örneğin bu meselede suyun kullanılmasının daha faziletli olduğunu bildiren bir nassın⁸⁸⁵ varlığından söz ederek buna cevap verebilir.⁸⁸⁶

3.6.2.2.4. Tekidi Müstedilin Aleyhine Delil Yapmak

Bu itiraz türü de bir önceki itiraza benzerlik göstermektedir. Muteriz, daha müekked olduğu için evleviyetle hükmün kendisinde sabit olacağı söylenen fer’i ele alarak bu müekked olma durumunun aslında hükmü doğurmaması gerektiğini söyleyerek bu tekid durumunu müstedile karşı delil olarak sunmaktadır. Mesela şâfiî müstedile⁸⁸⁷ göre nikâhsız olarak önden ilişkiye girildiğinde buna had cezası gerekir. Livata ise bundan daha büyük bir günahdır, çünkü önden ilişki nikâhlı iken yapılırsa caiz olurken livatada bu mümkün değildir. Böyle bir istidlal karşısında hanefî muteriz⁸⁸⁸ şöyle bir itiraz yapabilir: Mademki livata zinaya göre daha büyük bir günahdır, o halde zinanın günahını temizleyen had cezası livatanın günahını temizlemekte yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla bu cezanın livatada geçerli olmaması gerekir. Bu yönde bir itiraz gelmesi durumunda şâfiî

⁸⁸⁵ Mesela “(Elbisene bulaşan hayız kanını temizlemek için) önce çitile, sonra kazı, sonra da su ile yıka” şeklindeki rivâyet, burada müstedil için suyun necasetin giderilmesinde neden daha öncelikli olduğunu göstermesi açısından delil teşkil edebilir. Bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 133; Tirmizî, “Tahâret”, 104; Nesâî, “Hayız ve İstihâze”, 26; İbn Mâce, “Tahâret”, 118.

⁸⁸⁶ Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 215.

⁸⁸⁷ Şâfiîlere göre livatanın cezası hususunda ihtilaf vardır. İlk görüşe göre bu kişiler öldürülür. İkinci görüşe göre ise bunlara zina haddi uygulanır. İmam Şâfiî’nin de önceleri ilk görüşte olduğu ancak sonradan ikinci görüşe döndüğü aktarılır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XIII, 223-224.

⁸⁸⁸ Hanefî mezhebinde Ebû Yusuf ve İmam Muhammed livata yapanlara zina haddi uygulanacağı görüşünderken Ebû Hanife bunlara had değil tazir cezası verileceği görüşündedir (Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 77). Şîrâzî’nin zikrettiği örneğe göre hanefî muteriz Ebû Hanife’nin görüşünü savunmaktadır.

müstedil, bu itiraza göre livataya tazir cezasının da verilmemesi gerektiğini söyleyerek hanefî hasmına cevap verebilir.⁸⁸⁹

3.6.2.2.5. Tekidi Geçersiz Kılacak Şekilde Karşılık Verme

Bu itiraz türünde muteriz, hükmün daha müekked olması gerektiğini söylediği fer'i ele almakta ve aslında aslın hükmünün fer'inkinden daha müekked olması gerektiğini iddia etmektedir. Mezkûr zina ve livata örneği üzerinden gidilecek olursa, şâfiî müstedilin bu yöndeki istidlali karşısında hanefî muteriz, her ne kadar haramlık açısından livata daha büyük bir günah olsa da zinanın zararları açısından livatadan daha müekked olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Nitekim zina neticesinde neseplerin karışması söz konusu olmaktadır livatada bu durum söz konusu değildir. Dolayısıyla haddin evleviyetle gerekli olduğu mesele zinadır. Böyle bir itiraz karşısında müstedil, fer'in daha müekked olduğunu ispatlamaya çalışır. Mesela zina nesli karıştırırsa da devam ettirmektedir. Livatada ise nesil tamamen kesilmektedir. Bu da daha büyük bir fesat sebebidir.⁸⁹⁰ Ya da muterizin ifadesinden, nesebin karışmasına yol açmayacağı için evli olmayan kadınlarla zina yapanlara had cezasının verilmeyeceği sonucunun çıkacağı söylenerek bu itiraz def edilebilir.⁸⁹¹

3.6.3. Delîlü'l-Hitâb ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Mefhûmü'l-muhâlefe olarak da bilinen delîlü'l-hitâb, hücciyeti tartışmalı deliller arasında yer almaktadır. Özellikle de mefhûmü'l-muhâlefenin türleri göz önünde bulundurulduğunda mefhûmü's-sıfat öncelikli olarak gündeme gelmektedir. Bundan kaynaklanması muhtemeldir ki mefhûmü'l-muhâlefe dair yapılan tariflerin bir kısmında doğrudan mefhûmü's-sıfatın tarifine yer verilmektedir. Nitekim Şîrâzî'nin yapmış olduğu tarif de böyledir. O, delîlü'l-hitâbı "*Hükmün bir şeyin sıfatlarından birine bağlanması durumunda bunun, diğer sıfatların hükmünün bu sıfatın hükmünün tersi olduğuna delalet etmesidir*" şeklinde tarif etmiştir.⁸⁹² Delîlü'l-hitâbın tüm türlerini kuşatıcı mahiyetteki tarifine örnek olarak da "*Mantukun hükmünün zıddını meskûtin*

⁸⁸⁹ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 215-216; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 186.

⁸⁹⁰ İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 187.

⁸⁹¹ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 216.

⁸⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 428.

anh'a vermektir" şeklindeki tarif zikredilebilir.⁸⁹³ Hanefîlerin geneli bunun fasit delalet türlerinden olduğu kanaatindedir.⁸⁹⁴

Bu noktada Şîrâzî hasr⁸⁹⁵ ile istidlali de gündemine almıştır. Ancak hasr ile istidlalin delîlü'l-hitâb ile bağlantılı ele alınması, bunların birbirine benzemeleri ve çokça birbirine karıştırılmaları dolayısıyladır. Yoksa hasr ile istidlal lafzın mefhumu ile değil doğrudan lafzın mantuku ile istidlaldır. Dolayısıyla hasr ile istidlal edilmesi durumunda doğrudan nasslarla istidlale yönelik itirazlar gündeme gelecektir.⁸⁹⁶

Şîrâzî delîlü'l-hitâb ile istidlal edilmesi durumunda muterizin kullanabileceği altı çeşit itiraza yer vermiştir. Bu itirazlar da kendi içerisinde mutâlebe, itiraz ve muâraza türlerine ayrılabilir.

3.6.3.1. Mutâlebe

Mutâlebe kapsamında yer alan itiraz, delîlü'l-hitâbın delil olmadığını söyleyerek buna dair delil istemektir. Mesela müstedil "*Her kim bir hurma ağacını aşılandıktan sonra satarsa, satın alanın şart koşması haricinde, ağacın meyvesi satıcıya aittir*"⁸⁹⁷ hadisinin mefhûmü'l-muhâlefesinden yola çıkarak aşılardan önce satılan hurma ağaçlarındaki hurmaların müşteriye ait olduğunu söyleyebilir. Bu durumda muteriz bunun delîlü'l-hitâb ile istidlal olduğunu ve kendisinin bunu makbul görmediğini söyleyerek itiraz edebilir, hasmından bunun geçerliliğine dair delil isteyebilir. Müstedil böyle bir mutâlebe karşısında şu şekillerde cevap verebilir:

- a) Delîlü'l-hitâbın geçerli bir delil olduğu söylenip tartışma bunun sıhhati meselesine nakledilebilir.⁸⁹⁸

⁸⁹³ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 265; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 11; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 13.

⁸⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 255; Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavdîh fî halli gavâmidi't-Tenkîh (Telvîh şerhi ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I, 268.

⁸⁹⁵ Hasr, belli bir takım üsluplar kullanarak özne ile yüklemi birbirine özgü kılmak anlamına gelmektedir. Bkz. Karâfi, Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Tâhâ Abdurraûf, Kahire: Şeriketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyye, 1973, s. 57; Osman Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, Ankara: İSAM Yayınlar, 2017, s. 236.

⁸⁹⁶ Mesela "*Yalnızca taksim edilemeyen mallarda şuf'a vardır*" (Buhârî, "Şuf'a", 1) rivâyetinde الشفعة ifadesi geçmektedir. Müstedil bu rivâyetten yola çıkarak taksim edilen mallarda şuf'a olmayacağını söylese, muteriz bunun delîlü'l-hitâb ile istidlal olduğunu ve kendisine göre bunun makbul bir istidlal türü olmadığını söyleyebilir. Ancak müstedil bunun doğrudan lafzın kendisiyle istidlal olduğunu söyleyerek cevap verir. Çünkü الشفعة lafzındaki ال takısı cins ifade etmektedir ve şuf'ayı taksim edilemeyen mallara hasretmektedir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 541- 543.

⁸⁹⁷ Buhârî, "Müsâkât", 18; Müslim, "Buyû", 77.

⁸⁹⁸ Bu noktada Şîrâzî şu argümanlara yer vermiştir:

- a) Sahabenin delîlü'l-hitâbı dikkate alması ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) bunu ikrar etmesi.

- b) Bunun doğrudan lafızlar ile istidlal olduğu söylenebilir. Zira rivâyetteki “her kim (من)” lafzı şart edatıdır ve bu lafızla istidlal edilebilir.
- c) Hükümde bir sıfatın zikredilmesi talil ifade eder. Dolayısıyla rivâyetteki “aşıldıktan sonra satarsa meyve satıcıya aittir” ifadesi, “aşılanmış olması sebebiyle” anlamına gelir.
- d) Muterizden bu zikredilen şeyin hangi amaçla zikredilmiş olduğunu açıklaması istenir. Zira Rasûlullâh’ın boş yere konuşması muhaldir.⁸⁹⁹

3.6.3.2. İtiraz

Şîrâzî teknik anlamlı itiraz kapsamında değerlendirilebilecek itirazları ise şu şekilde ele almıştır:

3.6.3.2.1. Nesih İddiasıyla İtiraz

Kendisinden delîlü’l-hitâb yoluyla istidlal yapılan nassların mensûh olduğunu söylemek bu tür istidlallere yöneltilebilecek itirazlardandır. Örneğin müstedil “*Su (gusül abdesti), sudan (meniden) dolayı gerekli olur*”⁹⁰⁰ rivâyetinin delîlü’l-hitâbından yola çıkarak meninin gelmediği hiçbir durumda guslün gerekli olmadığını söylese, muteriz bu hükmün İslamın ilk dönemlerine ait bir ruhsat olduğunu ancak sonradan neshedildiği üzerinde sahabenin icması olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Nesih iddiası ile itiraz durumunda müstedil, neshe dayanak olarak zikredilen şey üzerinde konuşarak hükmün mensûh olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bu mesele özelinde de sahabeden inzal gerçekleşmeyen durumlarda yalnızca cinsel ilişki sebebiyle guslün gerekmeyeceğini söyleyenlerin olduğunu ve dolayısıyla bu meselede icmadan söz edilemeyeceğini söyleyerek cevap verebilir.⁹⁰¹

b) Araççada bir şey özellikle zikredilirse, bu, zikredilen şeyin diğerlerinden farklı olduğunu ifade eder. Bkz. Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 218-221.

Ayrıca delîlü’l-hitâbı kabul eden ve etmeyenlerin argümanları için bkz. Taha Nas, “Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2010, sayı: 14, s. 137-142.

⁸⁹⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 521.

⁹⁰⁰ Müslim, “Hayız”, 80; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 80, 81; İbn Mâce, “Tahâret”, 110.

⁹⁰¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 522-523. Örneğin Hz. Osman, Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm (r.anhüm) gibi sahâbilerden –her ne kadar aksi yönde görüş de nakledilmiş olsa da- inzal olmayan durumlarda guslün gerekmeyeceğine dair de görüş aktarılmıştır. Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty, I, 249.

3.6.3.2.2. Tevil

Müstedil nassın lafzında bir şeyin özellikle zikredilmesinin (tahsis), diğer durumların farklı hükümde olduğunu ifade etmeyi amaçladığını söylediğinde muteriz buna karşı çıkararak söz konusu tahsisin başka bir amaç için yapıldığını söyleyerek nassı tevil edebilir. Bu yapılırken nasstaki tahsisin şu amaçlar için yapıldığı söylenebilir:⁹⁰²

- a) Tahsisin hükmü tekid amacıyla yapıldığı söylenebilir: “Allah’a ve ahiret gününe inanan kişi komşusuna eziyet vermesin”⁹⁰³ rivâyetinde müminlerin tahsis edilmesi, müminler için hükmü tekid amacına mebnidir. Mümin olmayanların farklı hükümde olduğunu ifade etmek için değildir.
- b) Tahsisin işkâli gidermek amacıyla yapıldığı söylenebilir: “Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mümin köle azat etmesi gerekir”⁹⁰⁴ ayetinde yanlışlıkla öldürme durumu yanlış anlaşılma ihtimalini gidermek için tahsis edilmiştir. Çünkü insanların yanlışlıkla öldürme durumunda herhangi bir cezanın olmayacağını sanması muhtemeldir. Buradan kasten öldürenlerin farklı hükümde oldukları anlaşılmalıdır.
- c) Tahsisin genel durumu bildirmek için yapıldığı söylenebilir: “Şayet hastaysanız veya seferdeyseniz.... ve su bulamazsanız teyemmüm yapın”⁹⁰⁵ ayetinde sefer durumunun zikredilmesi, genellikle seferde su bulunamaması sebebiyledir. Bu tahsisten, seferî olmayanların teyemmüm yapamayacağı sonucu çıkarılmamalıdır.
- d) Tahsisin müçtehide yol göstermesi için yapıldığı söylenebilir: Mesela ribânın cari olduğu altı maddenin zikredildiği rivâyette⁹⁰⁶ bu altı madde, müçtehitlere kıyas yaparken yol göstermesi için tahsis edilmiştir. Bu tahsisten ribânın yalnızca bu maddelerde geçerli olduğu anlaşılmalıdır.

Muteriz yapmış olduğu bu teviller ile hasmının istidlalini iptal etmeyi amaçlamaktadır. Tevil itirazları karşısında müstedil mefhumü’l-muhalifiyle istidlal ettiği nassın bu gibi

⁹⁰² Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 527-537; Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 221-222.

⁹⁰³ Buhârî, “Edeb”, 31; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 131.

⁹⁰⁴ Nisâ, 4/92.

⁹⁰⁵ Nisâ, 4/43.

⁹⁰⁶ Müslim, “Müsâkât”, 83; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Nesâî, “Büyû”, 42.

tevellere ihtimalli olmadığını açıklayarak cevap verebileceği gibi doğrudan hasmının yaptığı tevili iptal etmeye de odaklanabilir.⁹⁰⁷

3.6.3.3. Muâraza

Delîlü'l-hitâba son olarak muâraza kapsamında iki itiraz yöneltilebilir ki bunlar nutuk ile ve tenbîh ile muâraza olmak üzere iki kısımda ele alınır.

3.6.3.3.1. Nutuk ile Muâraza

Delîlü'l-hitâb, lafzın mefhumundan elde edilen bir mana olarak kabul edilir. Muteriz böyle bir istidlal karşısında müstedilin istidlal ettiği mefhumu, doğrudan nutuk/lafız ile karşılık verebilir. Mesela müstedil “*Dul, kendisi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir*”⁹⁰⁸ rivâyetinin mefhumü'l-muhalifinden hareketle bakireler üzerinde velilerinin daha fazla hak sahibi olduğunu ve onları zorla evlendirme haklarının olduğunu söyleyebilir. Lafzın mefhumu ile yapılan bu istidlale doğrudan konuyla ilgili bir nass ileri sürerek karşılık verilebilir ve hasmın mefhum ile istidlali iptal edilebilir. Çünkü delîlü'l-hitâba ancak doğrudan konuyla ilgili nass bulunmadığında başvurulabilir. Bu sebeple muterizin aynı rivâyetin devamında gelen “*Bakireden kendisi hakkında izin istenir*” ifadesini ileri sürerek müstedilin istidlalini iptal etme hakkı vardır. Ancak bu itiraz karşısında müstedil, muterizin zikrettiği nass üzerinde konuşarak bunun doğrudan tartışılan konunun hükmünü ifade etmediğini, dolayısıyla delîlü'l-hitâba başvurulmasında bir sorun olmadığını söyleyerek cevap verebilir.⁹⁰⁹

3.6.3.3.2. Tenbîh ile Muâraza

Fahva'n-nutk ile muâraza şeklinde de ifade edilen bu itirazda muteriz, hasmının delîlü'l-hitâb ile istidlaline fahva'l-hitâb yoluyla muârazada bulunmakta, böylece onun istidlalini iptal etmeye çalışmaktadır. Çünkü bu iki istidlal yöntemi tearuz ettiğinde delîlü'l-hitâb sâkit olmaktadır. Mesela müstedil “*Rasûlullâh (s.a.s.) buğdayın kabzedilmeden önce satımını yasakladı*” rivâyetinin mefhumü'l-muhalifinden hareketle buğday haricindeki malların kabzdan önce satılabileceğini söyleyebilir. Bu durumda muteriz, tam aksine bu rivâyetin tenbîh yoluyla buğday dışındaki mallarda kabz öncesi satımın da yasak

⁹⁰⁷ Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 538.

⁹⁰⁸ Müslim, “Nikâh”, 66.

⁹⁰⁹ Mesela muterizin zikrettiği rivâyetteki lafzın vücup mu yoksa müstehaplık mı ifade ettiğinin bilinmediği, dolayısıyla böyle kapalılık içerek bir lafızla itiraz edilemeyeceği söylenebilir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 524.

olmasına delalet edeceğini söyleyerek itiraz edebilir. Çünkü kabzedilmeden satılmasına en çok ihtiyaç duyulan şey buğdaydır. Buğdayın bile bu şekilde satımı caiz değilse diğer malların böyle satımı evleviyetle caiz olmayacaktır. Tenbîh ile muârazada bulunulan müstedil, fahva'l-hitâba yöneltilebilecek itirazlardan birini kullanarak hasmının itirazını geçersiz kılmaya çalışır ki kendi istidlali geçerliliğini korusun.⁹¹⁰

3.7. İstidlâl Türlerine Yönelik İtirazlar

3.7.1. Taksim İstidlaline Yönelik İtirazlar

Taksim konusuna, kıyasa yönelik eleştirilerden olan “vasfın illet olduğunun doğrulanmasını isteme” itirazı kapsamında değinmiştik. Bu itiraz karşısında müstedilin, zikrettiği vasfın illet olduğunu ya lafızlarla ya da istinbât yoluyla ispatlayacağını ve istinbât yollarından birinin de taksim olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla taksim, kıyas konusunda illetin müessir olduğunu ispatlama metotlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîrâzî, şer'î hükümleri ortaya koymada kendisine başvurulmuş bir istidlal yöntemi olan taksimi de illet kıyasıyla ilişkilendirmektedir.⁹¹¹

Daha önce de zikrettiğimiz üzere taksim iki türlü kullanımı vardır. Bunlardan ilkinde, hasmın kendisine hükmü bağlaması muhtemel olan tüm kısımlar zikredilir ve sonrasında bunların tamamının batıl olduğu ispatlanır. Bu kısımda amaç, doğrudan hasmın görüşünün yanlışlığını ortaya koymaktır. İkinci türde ise müstedil kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamayı amaç edinmektedir. Bu türde de hükmün kendisine bağlanması muhtemel olan tüm kısımlar zikredilmekte, sonrasında da kişinin kendi kabul ettiği kısım haricindeki diğer tüm kısımların geçersizliği ortaya konulmaktadır.⁹¹² Bu metoda sebr ve taksim metodu da denilmektedir. Bununla birlikte kimi usulcüler hükmün bağlanması muhtemel olan kısımları belirleme işlemine sebr, bunların elemeye tabi tutulmasına da

⁹¹⁰ Mesela müstedil buğday dışındaki mallardaki müekked durumu geçersiz kılacak şekilde buna cevap verebilir. Şöyle ki, rivâyette buğdayın fazlalıklı satımı yasaklanmıştır (Müslim, “Müsâkât”, 93). Bu rivâyetten yola çıkılarak buğday dışındaki malların fazlalıklı satımının evleviyetle yasak olduğu söylenmemektedir. Dolayısıyla diğer malların buğdaydan daha müekked bir durumu söz konusu değildir. Bkz. Şîrâzî, *el-Mûlahhas*, II, 527.

⁹¹¹ Mesela îlâ süresi bitince talakın vaki olmayacağını savunan müstedil, “Talâk ya sarîh ya da kinâye lafızla olur. İlâ sarîh değildir, dolayısıyla bu kısım iptal olur. Kinâye de değildir. Çünkü kinâye lafızla boşamada boşamaya niyet etmek şarttır ve talâk lafzın söylendiği anda gerçekleşir. Dolayısıyla bu kısım da iptal olur” şeklinde bir taksim istidlali yapabilir. Bunun illet kıyası formatındaki ifadelendirilmesi ise şöyle olur: a) Asıl; kişinin karısına nafaka vermemeye yemin etmesi. b) Fer'; kişinin karısıyla ilişkiye girmeyeceğine yemin etmesi (îlâ). c) İlet; Lafzın talâk için sarîh veya kinâye olmaması. d) Aslın hükmü; Talâkın gerçekleşmemesi (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 819).

⁹¹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 817-818; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 28.

taksim denileceği görüşünderken diğere usulcüler bu işlemin tüm aşamaları için sebr ve taksim adını kullanmaktadır.⁹¹³

Taksimın bahsettiğimiz iki türünden her biri için özel itiraz türleri bulunmaktadır. Hasmin hüküm bağlanması muhtemel olan tüm kısımların zikredilip tümünün iptal edilmesi şeklinde olan birinci kısım taksime üç şekilde itiraz edilebilir; taksim nakz edilebilir, müstedilin zikretmediği bir kısım ortaya konulabilir veya müstedilin iptal ettiği kısımların bazıları doğrulanabilir. Müstedilin kendi görüşünü bağladığı kısım haricindeki tüm kısımları iptal ettiği kısma has olan itiraz ise, iptal edilen kısımlara hüküm bağlanıp doğrulanmasıdır. Tüm bu itirazlar, teknik anlamdaki itiraz kapsamında yer almaktadır. Zira tüm bu itirazlarda amaç, müstedilin istidlalinin problemlili olduğunu söyleyerek bunları çürütmektir.

3.7.1.1. Nakz

Nakza örnek olarak nafaka ödeyemeyen kocanın nikâhının feshedilip edilemeyeceği tartışması verilebilir. Hanefî müstedil bunun mümkün olmadığını ispatlamak için *“Nafaka ödeyememe sebebiyle nikâhın feshi ya geçmiş ya da gelecekteki nafakaların ödenememesi sebebiyle olur. Geçmiş nafakalar sebebiyle olamaz, çünkü bunlar zimmette borçtur ve bu feshi gerektirmez. Gelecekteki nafakalar da olamaz, çünkü bunlar henüz vacip olmamıştır ve bu da feshi gerektirmez. Tüm ihtimaller iptal olduğuna göre nafaka ödenemediğinde nikâhın feshi söz konusu olmaz”* diyerek taksim istidlali yapabilir. Bu istidlal karşısında muteriz, bu istidlalin nikâhtaki hapis hakkı⁹¹⁴ meselesiyle nakz olduğunu söyleyebilir. Çünkü Hanefîlere göre nafaka ödeyemeyen kocanın, karısı üzerindeki hapis hakkı sakıt olur.⁹¹⁵ Oysa yukarıdaki ihtimaller bu konuda da geçerlidir. Ne geçmişteki ne de gelecekteki nafaka borçları bu hakkı düşürememelidir. Dolayısıyla aynı gerekçeler bulunmakla birlikte hapis meselesinde hüküm tehallüf etmiştir ki bu da istidlalin geçersizliğini gösterir. Şayet müstedil bu itiraza bir açıklama yapılabilirse, muteriz bu açıklamanın nikâhın feshi için de geçerli olduğunu söyleyerek itirazını sürdürebilir.⁹¹⁶

⁹¹³ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, XXXVI, 255.

⁹¹⁴ Nikâhta hapis hakkı, kocanın, karısı üzerindeki haklarından biri olup, kadının kocasının izni olmaksızın dışarıya çıkamamasını ifade eder (Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 331).

⁹¹⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 330.

⁹¹⁶ Şîrâzî, *el-Miülahhas*, II, 784-785.

3.7.1.2. Yeni Bir Kısım Ortaya Koyma

Yukarıdaki örnekteki taksim istidlali karşısında muteriz, nikâhın feshinin başka bir sebebe dayanmasının da mümkün olduğunu söyleyerek itiraz edebilir.⁹¹⁷ Mesela bu feshin geçmiş veya gelecekteki nafakalar sebebiyle olabileceği gibi kadının maslahatı sebebiyle olabileceği de söylenebilir.⁹¹⁸ Bu durumda müstedilin görevi bu kısım üzerine konuşarak bu kısmı geçersiz kılmaktır.

3.7.1.3. İptal Edilen Kısımlara Hüküm Bağlama

Bir diğer itiraz olarak da müstedilin zikrettiği ve iptal ettiği kısımlardan birine hükmü bağlamaktır. Örneğin muteriz bu feshin geçmiş nafakalar sebebiyle olduğunu söyleyip bunu ispatlama yoluna gidebilir. Böyle bir itiraz durumunda müstedil, muterizin ispatlamaya çalıştığı kısma hükmün bağlanamayacağını ispatlamalıdır.⁹¹⁹

Bu itiraz aynı zamanda müstedilin, kendi kabul ettiği kısım haricindeki diğer tüm kısımları iptal etme yoluna başvurduğu taksim istidlalinin ikinci türüne has olan itiraz şeklidir. Örneğin kazif suçu işleyen şahitliği kabul edilmez. Müstedil, şahitliğin kabul edilmemesinin sebebini ortaya koymak için taksim istidlali yapabilir. Şöyle ki şahitliğin reddinin sebebi; a) kazif suçunun işlenmesi b) kazif haddinin uygulanması c) her ikisi birden olabilir. Müstedil şayet hadlerin kişiyi günahattan arındırmak için uygulandığını ileri sürerek b seçeneğini iptal etse, ayrıca tek başına hükmün sebebi olamayan b seçeneğinin başka bir şeyle birleştiğinde de sebep olamayacağını söyleyerek c seçeneğini de iptal etse ve hükmü a seçeneğine bağlasa, muteriz hükmün mesela c seçeneğine bağlanabileceğini söyleyerek itiraz edebilir. Çünkü muterizin iddiasına göre tek başına sebep olamayan şeyin başka bir şeyle birleştiğinde de hükmün sebebi olamayacağı iddiası yanlıştır. Nitekim zina tek başına recmi gerektirmez ancak muhsan olma vasfıyla birleşince recmi gerektirir. Burada da aynı durum söz konusu olabilir. İşte böyle bir itiraz karşısında müstedil, doğruluğu iddia edilen kısmın geçersizliğini ispatlayarak cevap vermeye çalışır.⁹²⁰

⁹¹⁷ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II,785.

⁹¹⁸ Nitekim kocanın iktidarsız olması durumunda dahi nikâhın feshi mümkünse, kadının daha büyük bir zarara uğradığı nafakasızlık durumunda nikâhın feshi evleviyetle mümkün olacaktır (Nevevî, *el-Mecmû'*, XX, 165).

⁹¹⁹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II,786.

⁹²⁰ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II,787.

3.7.2. Aks İstidlaline Yönelik İtirazlar

Şîrâzî aks istidlalini delalet kıyasıyla ilişkilendirmiş ve bunun bir nevi sağlaması yapılmış bir kıyas olduğunu ifade etmiştir.⁹²¹ Bu istidlalde, aynı illeti barındırmadıkları için aslın hükmü fer'den nefyedilmekte ve aslın hükmünün zıddı fer'e verilmektedir. Bu istidlal türünü Cüveynî, Bâcî, İbn Akîl gibi isimler aks istidlali olarak ele alırken⁹²² Âmidî ve İbn Hâcib gibi pek çok usulcî tarafından aks kıyası şeklinde isimlendirilmiştir.⁹²³ Bu tür istidlalin sıhhatinde ihtilaf bulunmaktadır. Cüveynî, bu istidlalin ashâb-ı Şâfiî'ye göre hüccet sayılmadığını ifade etmektedir. Çünkü kıyasta aslanan, illetleri bir olan fer'i asla katmaktır. Aks istidlalinde ise fer', zıt hükümlü bir asla kıyas edilmekte ve aslın hükmünün zıddı fer'e verilmektedir.⁹²⁴ Şîrâzî ise mezhepteki hâkim görüşe göre aks istidlalinin sahih bir delil olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu istidlal türü, sağlaması yapılmış bir kıyastır ve bunun, sağlaması yapılmayan normal kıyaslar yanında evleviyetle kabul edilmesi gerekir.⁹²⁵

Şîrâzî aks istidlaline has üç çeşit itirazdan söz etmiştir ki bunlar kıyasa yönelik itirazlarda da geçen nakz, kesr ve fark itirazlarıdır.

3.7.2.1. Nakz

Nakz itirazına örnek olarak buluğa ermiş bakire kızın rızası olmadan evlendirilebilmesine dair tartışma zikredilir. Müstedil, kızın rızasına itibar edilmeyeceğini, çünkü rızasına itibar edileninin sözlü irade beyanına da itibar edilmesi gerektiğini; bakire kadının sözlü irade beyanına itibar edilmediğine göre rızasına da itibar edilmeyeceğini söyleyebilir. Çünkü bunun naziri olan dul kadına bakıldığında, onun rızasına itibar edildiği için sözlü irade beyanına da itibar edilmektedir. Muteriz, bu aks istidlalinin ahras/dilsiz dul kadın meselesiyle nakz olduğunu söyleyebilir. Zira bunların sözlü irade beyanına itibar

⁹²¹ Mesela namazda kahkahanın abdesti bozmayacağı hususunda şu şekilde aks istidlaline başvurulur: "Şayet kahkaha namaz içinde abdesti bozuyorsa namaz dışında da bozmalıdır. Çünkü benzer durumlara bakıldığında, namaz içinde abdesti bozan şeylerin namaz dışında da bozduğu, aynı şekilde namaz dışında abdesti bozan şeylerin namaz içinde de bozduğu görülür. Aynı durum abdesti namaz içinde ve dışında bozmayan şeyler için de geçerlidir. Namaz dışında kahkaha abdesti bozmadığına göre namaz içinde de bozmayacaktır." Bu istidlalde namazın içi ve dışı birinin naziri/benzeridir ve delalet kıyasında olduğu gibi bu benzerlik sebebiyle birinin hükmü diğerine aktarılmaktadır (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 820-821).

⁹²² Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 225; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 212; İbn Akîl, *el-Vâdih*, II, 70.

⁹²³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 183; İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 166.

⁹²⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 225- 226.

⁹²⁵ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, I, 91; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 820.

edilmediği halde rızalarına itibar edilmektedir. Ancak müstedil bu nakz itirazını def' edebilir. Zira burada ahrasın sözlü beyanına itibar etmeyi engelleyen bir mani bulunmaktadır ki o da kadının dilsiz oluşudur.⁹²⁶ Hükümün tehallüfünün bir mani sebebiyle olması durumunda da nakz itirazı illeti geçersiz kılmayacağı için⁹²⁷ bu cevap itirazı def edecektir.

3.7.2.2. Kesr

Kıyasa yönelik itirazlarda zikrettiğimiz üzere kesr itirazında muteriz hasmının illet olarak zikrettiği vasıflardan birinin müessir olmadığını ileri sürerek illetten düşürmekte, sonrasında da kalan vasfın nakza uğradığını iddia etmektedir. Burada da benzer durum söz konusudur. Mesela müstedil ikrah altında cinayet işleyen kişiden kısas haddinin düşmeyeceğini;⁹²⁸ zira cezanın düşmesi durumunda günahın da düşeceğini, burada günah sakıt olmayacağına göre cezanın da düşmeyeceğini söyleyebilir. Çünkü bunun naziri olan hırsızlık haddinde aynı durum söz konusudur; ceza düşünce günah da düşer.⁹²⁹ Şayet bu aks istidlali karşısında muteriz “ikrah” vasfının müessir olmadığını düşünerek bunu düşürse ve “ceza düşünce günahın da düşeceği” ifadesinin de oğlunu öldüren baba meselesiyle nakz olacağını söylerse, kesr itirazı yapmış olur. Zira bu durumda babadan ceza düşmekte ancak günah düşmemektedir. Bu itiraz karşısında müstedilin iki tür cevap hakkı vardır; ya nakzı ya da adem-i tesiri def' eder. Nakzı def etmek için nakz meselesi olan babanın oğlunu öldürmesindeki mana ile ikrah altında öldürmedeki mananın birbirinden farklı olduğunu söyleyebilir. Zira babadan günahın düşmemesine rağmen cezanın düşmesinin sebebi, baba ile oğul arasındaki ba'ziyet ilişkisidir. Muterizin ikrah durumunda mükrehten kısası düşürmesinin sebebi ise, öldürme fiilinin mükrehten mükrihe intikâl ettiğinin düşünülmesidir.⁹³⁰ Dolayısıyla nakz meselesindeki illetle tartışılan meselenin illeti farklı olduğu için bu nakz bağlayıcı olmayacaktır.

⁹²⁶ Şîrâzî, *el-Mülahas*, II, 789.

⁹²⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 45; İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, 181-182.

⁹²⁸ İkrah altında cinayet işlenmesi durumunda Şâfiîlere göre hem mükrihe hem de mükrehe kısas haddi uygulanır. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise yalnızca mükrihe kısas uygulanır (Kudûrî, *et-Tecrîd*, XI, 5528; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 179; Nevevî, *el-Mecmû'*, XX, 313).

⁹²⁹ İkrah altında yapılan hırsızlık durumunda bazı Hanefiler haricinde fukahânın çoğunluğu mükrehten hem cezanın hem de günahın kalkacağı görüşündedir (Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-islâmî ve edilletuhû*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ty, VI, 4444).

⁹³⁰ İkrah altında adam öldürme durumunda fiilin mükrehten mükrihe intikâl etmesi sebebiyle mükrehe kısas uygulanmayacağı yönündeki gerekçelendirme Hanefilerin genel kabulü değildir. Nitekim Serahsî bazı Hanefî meşâyihinin yapmış olduğu bu gerekçelendirmenin sahih olmadığını, vakıanın da bunun aksine delalet ettiğini

Kesir itirazına cevap verirken izlenecek bir diğere yol ise müessir olmadığı ileri sürülen vasfın müessir olduğunun ortaya konulmasıdır. Buna göre müstedil, muterizin ıskat ettiği “ikrah” vasfının ceza ve günahların düşmesi noktasında hükümlere tesir ettiğini söyler. Mesela baba oğlunun malını çalsa el kesme cezası düşer ama günah düşmez. Ancak oğlunun malını çalmaya zorlanırsa, ceza ile birlikte günah da düşer. Bu da ikrah vasfının müessir olduğunu gösterir ve böylece kesir itirazı geçersiz olur.⁹³¹

3.7.2.3. Fark

Yine kıyas bölümünde ele aldığımız üzere kıyasın aslına illetle yapılan muârazaya verilen isim olan fark itirazında muteriz, müstedilin asılda hükmü kendisiyle ilişkilendirdiği mana haricinde bir mana ileri sürerek bunun fer’de bulunmadığını iddia etmektedir. Şöyle ki nakz itirazı kapsamında zikrettiğimiz bakire kadının evlendirilmesinde kadının rızasının gerekliliği noktasındaki istidlal burada da zikredilebilir. Müstedil dul kadını asıl kabul etmekte ve onun hem sözlü irade beyanının hem de rızasının muteber oluşundan yola çıkarak sözlü beyan ile rızaya itibarın birlikte var ve yok olduğu sonucuna varmaktadır. Nitekim ona göre sözlü beyana itibar edilip edilmemesi, rızaya itibar edilip edilmeyeceğine delalet etmektedir. Bu sebeple müstedil, fer’ olan bakire kadının sözlü irade beyanına itibar edilmemesinden yola çıkarak rızasına da itibar edilmeyeceği sonucuna varmaktadır. Muteriz ise bu aks itirazı karşısında asıl ile fer’in hüküm açısından farklı olduklarını söyleyerek fark itirazı yapabilir. Şöyle ki dul kadının sözlü beyanına itibar edilmesinin sebebi, adeten dulların açıkça bu konularda fikirlerini beyan edebilmeleridir. Fer’ olan bakirelerde ise bu durum söz konusu olmayıp onlar genellikle açıkça sözlü beyandan çekinirler. Dolayısıyla bunların ahras dul kadınlar gibi değerlendirilerek sözlü beyanlarına itibar edilmese de rızalarına itibar edilmelidir.⁹³² Kıyas ile istidlale yönelik itirazlar kısmında ifade edildiği gibi aks istidlalinde de bu itiraza cevap verilirken ya hükmün bağlandığı mana fer’de hükmü gerektirecek şekilde zikredilir veya muterizin zikrettiği bu farklı mana mana iptal edilmeye çalışılır.

söylemektedir. Ona göre doğru gerekçelendirme, mükrehin mükrih için cinayet aleti olarak kabul edilmesidir. Böylece cinayet doğrudan mükrihe nispet edilmiş olacaktır. (Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 39).

⁹³¹ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 790-791.

⁹³² Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 791.

3.7.2.4. İletin Hükümlerini Gerektirmediğini Söyleme

Şîrâzî her ne kadar cedel eserlerinde bu cevaba yer vermiş olmasa da hilâfiyât eserlerinde bu cevaba yer yer başvurduğu görülür. Mesela bir meselede şayet muteriz aks istidlaline başvurursa, bu istidlalde zikredilen illetin fer'de tüm hükümlerini gerektirmediği söylenerek itiraz edilebilir. Şöyle ki, müstedil mürtet kadının öldürülmeyeceğini delillendirmek için, mürtet kadını mürtet erkeğe kıyas edebilir. Bu kıyasa göre, kıyasta asıl olan mürtet erkeğin öldürülmesinin illeti, erkeklerin müslüman olmadan önceki durumudur. Çünkü daha önce hiç müslüman olmayan gayrimüslim erkeklerin de öldürülmesi mubahtır. Kadınlarda ise bu illetin aksi bulunmaktadır, yani kadınların müslüman olmadan önce öldürülmeleri söz konusu değildir. Dolayısıyla fer' olan mürtet kadına, asıl olan mürtet erkeğin hükmünün aksi verilmelidir. Böyle bir istidlal karşısında muteriz, müstedilin, mürtedin öldürülüp öldürülmeyeceğine karar vermek için o kişinin müslüman olmadan önceki haline bakılması gerektiği yönündeki beyanını ele alır ve bu illetin tüm hükümlerini gerektirmediğini söyler. Zira kadının müslüman olmadan önceki gayrimüslim halinde öldürülmesinin caiz olmadığından hareketle mürtet olduğunda da öldürülmeyeceği söyleniyorsa, gayrimüslim kadınla evlenilebilmesinden hareketle mürtet kadınla da evlenilebileceğinin söylenmesi gerekecektir ki bu mümkün değildir.⁹³³ O halde illetin bazı hükümleri gerektirip bazılarını gerektirmemesi de illetin fesadını gerektireceğinden bu istidlal geçersiz kabul edilecektir.

3.7.3. İlet Beyanı İstidlaline Yönelik İtirazlar

İlet beyanı ile istidlal, illet kıyası ile yakından ilişkili bir istidlal türüdür ve iki sureti bulunmaktadır. Birinci türünde, tartışılan konuda hükmü ispat etmek için asıldaki hükmün illetinin aynısının/müsâvîsinin tartışılan konuda da bulunduğu açıklanır. İkinci türünde ise tartışılan konuda hükmün yokluğunu ispatlamak için asıldaki hükmün illetinin tartışılan konuda bulunmadığı açıklanır.⁹³⁴ O halde birinci kısım kıyas-1 müsâvî ile istidlali, ikinci kısım da aks ile istidlali ifade etmektedir.

Şîrâzî illet beyanı istidlali için *el-Lüma*'da farklı bir taksim zikretmektedir. Bu taksime göre birinci kısımda müstedil ilk olarak asıldaki hükmün illetini zikreder, sonra da fer'deki illetin asıldakine eşit olduğunu açıklar. İkinci kısımda ise müstedil ilk olarak

⁹³³ Şîrâzî, *en-Nüket*, II, 354.

⁹³⁴ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 793; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, II, 815. Ayrıca bkz. Bâcî, *el-Minhâc*, s. 214.

asıldaki hükmün illetini zikreder, sonra da fer'deki illetin asıldakiyle eşit olup üzerine bir de ziyadesinin bulunduğunu ifade eder.⁹³⁵ Onun bu taksiminde de birinci kısmı kıyas-ı müsâvât ile istidlal oluştururken ikinci kısmı kıyas-ı evla ile istidlal oluşturur. *el-Mülahhas*'tan sonra telif ettiği *el-Lüma*'da böyle bir değişikliğe gitmesi onun rücu ettiği hissini uyandırmaktadır. İlk yaptığı taksimdeki aks istidlalinin illet beyanının aynı zamanda kasîmi olduğu da dikkate alındığında bu rücu için bir gerekçe olarak düşünülebilmektedir. Ancak daha sonradan telif ettiği *Şerhu'l-Lüma*'da tekrardan *el-Mülahhas*'taki taksimini esas alması, onun en son görüşünün bu yönde olduğunu gösterir niteliktedir.

İllet beyanı istidlaline iki itiraz yöneltilebilir. Bunlar men' (mutâlebe) ve nakz itirazlarıdır:

3.7.3.1. Mutâlebe

Muteriz, müstedilin illet olarak zikrettiği vasfın illet oluşunu ya da müessir oluşunu men' edip buna delil isteyebilir. Mesela müstedil asıl olan açık alanda defî hacet esnasında kibleye dönmenin yasaklanmasının illetinin kibleye olan hürmet olduğunu, fer' olan kapalı alanda defî hacette de aynı illetin bulunması sebebiyle yasaklık hükmünün fer'de de geçerli olduğunu söyleyebilir. Bu durumda muteriz, illetin kibleye olan hürmet değil, namaz kılanlara olan hürmet olduğunu ve bunun da ancak açık alanda olacağını söyleyerek mezkur vasfın illet olduğunu men' edebilir. Müstedil bu itiraza kendi zikrettiği vasfın hükmün asıl illeti olduğunu açıklayarak cevap verir.⁹³⁶

Bir diğer men' itirazı da müstedilin illeti eksik zikrettiği iddiasıdır. Müstedil asıl olan “leşin tabaklanmadan önceki derisinin” haramlığının illetinin “ölüm” olduğunu ve fer' olan “leşin tabaklanmış derisinde” de ölüm illetinin aynen/müsâvî olarak var olduğunu, dolayısıyla bunun da haram olacağını söyleyerek illet beyanı istidlali yapabilir. Muteriz ise aslın hükmünün illetinin eksik olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Çünkü ona göre aslın hükmünün illeti “ölüm” vasfıyla birlikte “tabaklanmamış olma” vasfıdır. Fer'de ise

⁹³⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 210.

⁹³⁶ Şîrâzî, *el-Mülahhas*, II, 794.

bu ikinci vasıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla aslın hükmü fer'e aktarılmaz. Bu durumda müstedil, aslın illetinin yalnızca ölüm olduğunu ispatlayarak cevap vermeye çalışır.⁹³⁷

3.7.3.2. İtiraz

Teknik anlamlı itiraz kapsamında yer alan itiraz nakzdır. Nakz itirazında da muteriz, müstedilin zikrettiği illetin her meselede hükmünü doğurmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Mesela hırsızların elinin kesilmesinin illetinin “başkalarının malını almaktan alıkoyma” olduğu ve aynı illetin kefen soygunu için de geçerli olduğu, dolayısıyla aynı şekilde kefen soyguncularının (nebbâş) da elinin kesilmesi gerektiği söylenebilir. Muteriz bu istidlal karşısında, beytûlmalden mal çalınması durumunda el kesme cezasının bulunmaması sebebiyle bu illetin nakz olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Bu durumda müstedil, hükmün tehallüfünün sebebini açıklayarak cevap verebilir ki tehallüfe sebep olarak beytûmalin tüm müslümanların malı olduğu ve hırsızın da bu malda hakkı olduğu, dolayısıyla şüphe sebebiyle haddin düşürüldüğü argümanını ileri sürebilir.⁹³⁸

3.7.4. Asıllarla İstidlale Yönelik İtirazlar

Müstedilden yapmış olduğu delalet kıyasının doğruluğunu ispatlaması istendiğinde, bunu ispatlamak için asılların şahitliğine (*şehâdetü'l-usûl*) başvuracağından bahsetmiştik. Mesela müstedil, namaz içinde kahkahayı fer', namaz içinde konuşmayı da asıl kabul edip kahkaha ve konuşmanın her ikisinin de “namaz dışında abdesti bozmaması” manasını barındırdığını söyleyip, aslın hükmü olan “namaz içinde yapılması durumunda abdesti bozmama” hükmünü fer'e taşıyabilir. Dolayısıyla bu kıyasa göre namaz içinde kahkaha atılması durumunda da abdest bozulmayacaktır. Şayet muteriz bu esas alınan mananın sıhhatine delil isterse, müstedil benzer asıllara bakılarak şer'î hükümlerde bu mananın dikkate alındığını söyleyebilir. Bu bağlamda hapşırma, küfür etmek gibi namaz dışında abdesti bozmayan şeylerin namaz içinde yapılması durumunda da abdesti bozmadığı söylenebilir. Bu yapılan işlem, asılların, yani kıyasta asıl olarak kabul edilebilecek benzer durumların hükümlerinde dikkate alınan manaların şahitliğine başvurmaktır.⁹³⁹

⁹³⁷ Mesela eti necis kılan mananın yalnızca ölüm olduğunu, öyleyse deriyi necis kılan mananın da yalnızca ölüm olması gerektiğini söyleyerek cevap vermesi mümkündür (Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 795).

⁹³⁸ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 796.

⁹³⁹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 230.

Zikrettiğimiz durumda müstedil bir kıyas işlemi yapmakta, kendisinden esas aldığı mananın ispatlanması istendiğinde asılların şahitliğine başvuruyordu. Şîrâzî'nin herhangi bir tarifte bulunmadığı bu istidlal türünde ise müstedil, tartışılan meselenin hükmünü ortaya koymak için doğrudan benzer asıllara başvurmakta ve bu asıllarda dikkate alınan manadan hareketle tartışılan meselenin hükmüne ulaşmaktadır. Şîrâzî böyle bir istidlalin illet kıyasından türediğini ifade etmektedir. Mesela o, İmam Muhammed'in vekâleten hac konusundaki görüşünü asıllarla istidlal ederek hatalı kabul etmektedir. Bir kişi, kendisi adına vekâleten ihrama girip telbiye getirip hac yapması için başka birisine mal/nafaka verse, İmam Muhammed'e göre yapılan bu hac fiilleri, vekâleten hac yapan kişi adına geçerli olur. Vekil tutan kişi için yalnızca verdiği nafakanın sevabı söz konusu olabilir. Şîrâzî bunun hatalı olduğunu söyler. Çünkü yapılacak olan haccın vekile ait olacağını bile bile vekilden başkası adına niyet etmesi ve telbiye getirmesi istendiğinde, bir nevi vekile zaruret olmadığı halde yalan söylemesi emredilmiş olmaktadır. Öyleyse bunun caiz olmaması gerekir.⁹⁴⁰ Çünkü bu meselenin kıyas edilebileceği asıllara bakıldığında, zaruretsiz yere yalan söylemeyi emretmenin yasaklandığı görülür. Şîrâzî bu istidlal türünü kıyas formatında şu şekilde ifadelendirmektedir: *“Bu, zaruret olmadığı halde yalan söylemeyi emretmektir (illet). Öyleyse (asıl olan) diğer meselelerde olduğu gibi (fer' olan) bu meselenin de haram olması gerekir.”* Ancak burada özellikle bir asıl zikredilmemektedir. Zira bu asıllar sayılamayacak kadar çoktur ve hiçbirinin birbirine üstünlüğü yoktur.⁹⁴¹

Bu şekilde asıllarla istidlal yapılması durumunda muterizin önünde iki seçenek bulunmaktadır; nakz ve fark itirazları.

3.7.4.1. İtiraz

Bu istidlal karşısında muterizin teknik anlamı itirazlar kapsamında kullanabileceği itiraz türü nakzdır. Müstedil asılların delaleti ile bir meselenin hükmünü söylediğinde, muteriz asıllar arasında bu hükme muhalif hükümlerin yer aldığını söyleyerek nakz itirazı yapabilir. Bu açıdan söz konusu itiraz hasmın istidlalini geçersiz kılması açısından nakz

⁹⁴⁰ Kudûrî bunun yalan söylemeyi emretmek olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Çünkü vekil olan kişi, kendisini vekil tutan kişinin verdiği nafakanın sevabını kazanması için onun adına niyet etmekte ve telbiye getirmektedir. Yapılan fiillerin de vekil tutan kişiye ait sayılması muhaldir. Çünkü bir fiil, ancak o fiili yapan kişiye ait olur. Nitekim Şâfilere göre de fiiller vekile aittir ama haccın sevabı vekil tutana aittir. Hanefilere göre ise yalnızca verilen nafakanın sevabı vekil tutana aittir (Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1651-1652).

⁹⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Liüma'*, II, 721-722.

kabul edilirken aynı zamanda da asılların şahitliğini men' etme ve buna delil isteme (mutâlebe) olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu itiraz farklı açılardan farklı isimlerle anılabilir. Mesela Hanefîlere göre kişi karısına zina iftirasında (kazif) bulunsa ve sonrasında karısını bâin talakla boşasa, bu kişiye kazif haddi uygulanmayacağı gibi liân da yaptırılmaz.⁹⁴² Şâfiî müstedil bunun yanlış olduğunu ifade etmek için asıllara göre kişinin yapmış olduğu kazfın yok sayılmayacağını, oysa bu görüşe göre kişiden kazif cezasının düşürüldüğü, dolayısıyla bu görüşün sahih olmayacağını söyleyerek asıllarla istidlal edebilir. Hanefî muteriz bu istidlalin kazif yaptıktan sonra deliren kocanın durumu ile nakz olacağını söyleyebilir. Çünkü bu durumdaki kocaya liân yaptırılmadığı gibi kazif haddi de uygulanmaz.⁹⁴³ Ancak müstedil bu nakzı def' edebilir. Zira burada nakz tam olarak gerçekleşmemektedir. Kaziften sonra karısını boşayan kişiden liân ve kazif haddi tamamen düşürülmekteyken nakz meselesinde bunlar düşürülmez; kocanın aklının başına gelmesi beklenir. Akli başına gelirse liân yapmaya veya kazif haddine çarptırılmaya davet edilir.⁹⁴⁴

3.7.4.2. Muâraza

Asıllarla istidlale yöneltilebilecek bir diğer itiraz fark itirazıdır ki bu itirazın muâraza kapsamında yer aldığından bahsetmiştik. Müstedil, asılların tamamının delalet ettiği illetin/mananın fer'de de bulunduğunu söyleyerek istidlalde bulunduğu muteriz buna karşılık olarak asıllardaki illetin farklı olduğunu söyleyip bu illetin tartışma konusu olan fer'de bulunmadığını iddia edebilir. Bir önceki kaziften sonra boşayan kişinin durumuyla ilgili meselede şayet hanefî muteriz asıllardaki mananın farklı olduğunu, bu sebeple de fer'in hüküm açısından bu asıllardan farklı olması gerektiğini söylesen fark itirazı yapmış olur. Örneğin asıllara bakıldığında bunların tümünde kocanın ya liân yapması ya da kazif cezasına çarptırılması talep edilebilmekte ve koca bunlardan birini seçebilmektedir. Kaziften sonra bâin talakla boşayan kocadan ise liân yapması talep edilememektedir. Çünkü liânın şartı, karı koca ilişkisinin devam etmesidir ki burada bâin talaktan dolayı bu ilişki bulunmamaktadır. Bu yönüyle tartışılan mesele diğer asıllardan mana itibarıyla

⁹⁴² Hanefîlere göre bu kişiye had uygulanmamasının sebebi, kazfın haddi değil liânı gerektirmesidir. Ancak bu kişiye liân da gerekmez. Çünkü liânın gerçekleşebilmesinin şartı, karı koca birlikteliğinin devam ediyor olmasıdır (Kâsânî, *Bedâi' u' s- sanâi'*, III, 243).

⁹⁴³ Kâsânî, *Bedâi' u' s- sanâi'*, III, 243; Nevevî, Muhiddin Yahya, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, nşr. Zühreyy eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991, VIII, 327.

⁹⁴⁴ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 801.

farklıdır. Öyleyse bu kişiye asıllarla aynı hüküm tatbik edilemeyecektir. Böyle bir fark itirazı karşısında müstedil, fer'in asıllardan farklı olduğu iddia edilen hususu kabul etmediğini söyleyebilir. Yani müstedil, liân uygulanabilmesi için karı koca ilişkisinin şart olmadığını, dolayısıyla bu kişiden de iki cezadan birini seçmesinin talep edilebileceğini söyleyebilir.⁹⁴⁵ Bu durumda fer' ile asıllar aynı manada birleşecekleri için hükümleri de bir olacak ve itiraz sakıt olacaktır.

3.8. İstishab-ı Hâl ile İstidlale Yönelik İtirazlar

Daha önce ifade edildiği üzere Şîrâzî delilleri asl, makûl-i asl ve istishâb-ı hâl şeklinde üçlü taksime tabi tutmuştu. Bir şeyin, durumunu değiştiren bir etkenin olmaması sebebiyle, olduğu hal üzere kalması anlamına gelen istishâb-ı hâl⁹⁴⁶, Şîrâzî'nin deliller hiyerarşisinde son aşamayı oluşturmaktadır. O istishâbı, akıl ile sabit olan halin ve icmâ ile sabit olan halin istishâbı şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bu taksim Bâcî ve İbn Akîl gibi isimler tarafından da benimsenmekle birlikte farklı taksimler de yapılmıştır.⁹⁴⁷ Genel olarak bakıldığında ilk kısım olan akıl ile sabit olan halin devamına hükmetmeyi ifade eden ve beraet-i zimmetle ilgili olan istishâb türünün geçerli bir delil olduğu kabul edilmektedir. Tartışma konusu olan kısım ise icmâ ile sabit olan halin devamına hükmetmektir. Bunun geçerli bir delil olduğunu savunanlar olmakla birlikte Şîrâzî'nin de tercih ettiği görüşe göre bu geçerli bir delil değildir.⁹⁴⁸

3.8.1. Berâet-i Zimmet İstishâbı

Müstedil, akıl ile sabit olan halin devamına hükmetmeyi ifade eden bu delile, asıl ve makûl-i asıl delilleri arasında herhangi bir delil bulamadığı zaman başvurur. Bu noktada müstedilin önünde ona yol gösterici nitelikte olan kural "aslolan, zimmetin yükümlülükten beri olmasıdır" ifadesidir. Kişiyi bir şeyle yükümlü kılacak bir delil olmadığında, bu kurala binaen kişinin yükümlü olmadığına hükmedilir. Mesela bir müslüman darulharpte müslüman olduğundan haberdar olmadığı başka bir müslümanı

⁹⁴⁵ Şîrâzî, *el-Miülahhas*, II, 801.

⁹⁴⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 22.

⁹⁴⁷ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 247; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 219; İbn Akîl, *el-Cedel*, s. 9. Farklı taksimler için mesela bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 224-225; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 20.

⁹⁴⁸ Bu tür istishâbın geçerli bir delil olduğunu savunanlar arasında Dâvûd ez-Zâhirî, Müzenî, İbn Süreyc, İbn Hâcib gibi isimler yer almaktadır. Şîrâzî, İbn Sabbâğ, Gazzâlî gibi isimlerin de dâhil olduğu usulcülerin cumhurunun ise bunun geçerli bir delil olmadığını ifade ettikleri aktarılmaktadır (Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 247; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 383; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 160; İbn Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 204; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 22).

öldürse, beraet-i zimmetin asıl olmasına binaen bu kişinin yalnızca kefarete ödemekle yükümlü olup diyet ödemekle yükümlü olmayacağı⁹⁴⁹ ve aksini iddia edenin delil getirmesinin gerektiği söylenebilir.⁹⁵⁰ Müstedilin böyle bir delil ile istidlalde bulunması durumunda muteriz ya istishâb ile muâraza yaparak hasmına cevap verir ya da konuyla ilgili yükümlülük bildiren farklı bir delil ile muâraza yapar.

Muâraza yaparken muteriz, bu kişinin bir müslümanı öldürdüğünü ve bu sebeple katilin zimmetinde yükümlülük oluştuğunu söyleyip yalnızca kefarete ödemek suretiyle katilin diğer tüm yükümlülüklerden kurtulabileceğine dair delil getirilmesi gerektiğini ileri sürebilir. Bu şekilde istishâb ile muârazada bulunulması durumunda müstedil, hasmının istidlalini düşürecek şekilde bir delil zikredebilir. Örneğin ayette bu durumdaki kişi için yalnızca kefarete yükümlülüğünden bahsedildiği ve bunun da kişinin kefarete ödemek suretiyle diğer yükümlülüklerden kurtulacağına delalet ettiği söylenebilir.⁹⁵¹

İstishab deliline başka bir delille muârazada bulunmaya örnek olarak da hanefî muterizin bu durumu darulislamda bir müslümanın başka bir müslümanı öldürmesine kıyas etmesi zikredilebilir. Çünkü öldürülen müslüman darulharbe eman alarak girmiştir ve eman alan kişinin kanı haramdır. Bu açıdan öldürülen kişinin darulharpte ya da darulislamda öldürülmesi arasında fark yoktur.⁹⁵² Bu ve benzeri durumlarda, zikredilen muâraza deliline göre uygun bir itiraz seçilerek muterizin delili istishâbı engellemeyecek şekilde düşürülmeye çalışılır.⁹⁵³

3.8.2. İcmâ İstishabı

İcmâ istishabında, bir zamanda bir şeyin hükmü üzerinde icmâ oluşmasından yola çıkılarak–hükmü üzerinde icmâ edilen şeyin vasfı değişse de- bu icmâ edilen hükmün devam edeceği iddia edilmektedir.⁹⁵⁴ Mesela müstedil bu tür istishâba dayanarak

⁹⁴⁹ Şâfiilere göre darulharpte bir müslüman kâfir olduğunu zannederek başka bir müslümanı öldürse, bu kişinin kesin olarak kefarete ödemesi gerekir. Hanefilere göre ise bu durumdaki kişinin kefarete ilave olarak diyet de ödemesi gerekir (Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 64-65; Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6152).

⁹⁵⁰ Asıl olan zimmetin beri olduğu için bu durumda katile kefarete de gerekli olmamalıdır. Ancak bu noktada istishâba tutunmayı engelleyen bir delil bulunmaktadır. Zira ayette “Öldürülen kimse düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa ve mümin ise, katilin mümin bir köle azad etmesi gerekir” (Nisâ, 4/92) buyrulmaktadır. Dolayısıyla delilin bildirdiğinin dışında bir yükümlülüğün söz konusu olabilmesi için ayrıca bir delilin daha bulunması gerekir.

⁹⁵¹ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 270.

⁹⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, XII, 6152.

⁹⁵³ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 270.

⁹⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 22.

teyemmüm abdesti ile namaz kılan kişinin namaz esnasında su görmesi durumunda namazının devam edeceğini söyleyebilir. Çünkü teyemmüm abdesti ile namaza başlanabileceği üzerinde icmâ vardır. Dolayısıyla su görüldüğünde namazın bozulacağını iddia edenin aksi yönde delil getirmesi gerekir.⁹⁵⁵ Bu, Şîrâzî'nin de aralarında yer aldığı usulcülerin cumhuruna göre fasit bir delildir. Nitekim burada hükmü üzerinde icmâ edilen mesele ile üzerinde tartışılan meseleler birbirinden farklıdır.

Şîrâzî bunun her ne kadar fasit bir delil olduğunu söylese de, böyle bir delille istidlal edilmesi durumunda buna üç şekilde itiraz edilebileceğini söyler. Bunlar da beraet-i zimmet istishâbına yönelik itirazlarla aynı olup bunlara ilave olarak bir de bu delilin sıhhatinin men' edilmesi itirazı gündeme gelir. Bu delilin men' edilmesi ve gerekçesi açık olduğundan ayrıca üzerinde durmaya gerek yoktur. İcma istishâbına misli ile muârazada bulunmaya örnek olarak ise; namaz borcunun bu kişinin zimmetinde bulunduğu hakkında icmâ olduğunu, dolayısıyla teyemmümle namaza başlayıp namazdayken su gören kişinin bu namazı ile farz yükümlülüğünden kurtulduğunu iddia eden kişinin delil getirmesi gerektiğini söylemesi zikredilebilir.⁹⁵⁶ Farklı bir delille muârazaya örnek olarak da su gören kişinin abdestinin bozulacağını ifade edecek şekilde “*Temiz toprak müslümanın abdest suyudur, velev ki on yıla kadar olsun. Suyu bulduğunda ise onu cildine sür, çünkü su daha hayırlıdır*”⁹⁵⁷ gibi deliller ileri sürülebilir. Bu itirazlara verilecek cevaplar, beraet-i zimmet istishâbına yönelik itirazlara verilecek cevaplarla aynıdır.

3.9. Delillerin Tercihi

İki delilden birini diğerine öncelemek için bir özelliğin ortaya konulması anlamına gelen tercih, usulcülerin çoğunluğuna göre iki delilin tearuz ettiği durumlarda geçerli bir yöntemdir.⁹⁵⁸ Zerkeşî, iki delilden birini diğerine öncelemek için kullanılacak ek delilin açık/zahir olmaması gerektiğini, bilakis bunların emare olması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bir delilin diğerinden üstün olduğunu gösteren açık bir delil olması durumunda tearuz söz konusu olmayacağından tercih de gündeme gelmeyecektir.⁹⁵⁹

⁹⁵⁵ Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 270.

⁹⁵⁶ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, II, 804; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 270.

⁹⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 120.

⁹⁵⁸ Şîrâzî, *el-Miûlahhas*, I, 68; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 56. Delillerin tearuzu durumunda tercih metoduna başvurmadan geri durmak anlamına gelen “tevakkuf” tavrı, tercih metodunun mukabili olarak zikredilebilir.

⁹⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 130.

Bu noktada tearuzun imkânı meselesini bir kenara bırakarak tearuzun ne olduğuna değinmek gerekli olacaktır. Tercih metodunun öncelikli şartı deliller arasında tearuzun bulunmasıdır. Tearuz, birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin ifade ettiği hükmü engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesidir. Delillerin birbiriyle karşı karşıya olmasının yanında tarifte yer alan en önemli ifade, delillerin birbirine denk/müsâvî olmasıdır ki bu, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcüler tarafından tearuzun rüknü olarak kabul edilir.⁹⁶⁰ Zira deliller denk olmayıp biri diğerinden daha güçlü olduğunda zayıf olan delil güçlü delilin karşısında duramayacağı için (tekâbül) tearuz gerçekleşmez. Örneğin ayet ile haber-i vahidin tearuz etmesi mümkün değildir. Şayet bu iki delil karşı karşıya gelirse haber-i vâhid kendiliğinden delillikten düşer ve ayet ile istidlal edilir. Bu da tercih değil, bir delilin kendiliğinden öne çıkması anlamında *tereccüh* diye isimlendirilir. Bu rüknün yanında tearuzun şartlarından da söz edilir. Zerkeşî sübut ve kuvvet açısından iki delilin denk olmasını, her iki delilin aynı vakte ve aynı konuya ilişkin olmasını, buna karşın hüküm açısından birbirine zıt olmasını tearuzun şartları olarak zikretmiştir.⁹⁶¹ Dolayısıyla iki delilin cem veya tevil edilmesi mümkün olmayıp aralarında nâsîh mensûh ilişkisi de düşünülmediğinde bu konuma gelinmektedir.

Tearuzla ilgili bu rükün ve şartlar, aynı zamanda tercihe başvurabilmenin de şartları olarak zikredilir. Bu bağlamda tercihe başvurabilmek için zikredilen şartları şu şekilde sıralayabiliriz:⁹⁶²

1. Delillerin farklı ihtimallere açık olması: Buna göre sübut ve delaleti katî deliller arasında tercih söz konusu olamaz. Zira tercih, iki delilden birini önceleyebilmek için emareler yoluyla bu delili diğer delil karşısında kuvvetlendirmektir. Katî deliller ise zatı itibariyle kuvvetli oldukları ve kesin hüküm ifade ettikleri için katî delillerin emareler yoluyla güçlendirilmesi bir şey ifade etmeyecektir. Dolayısıyla tercih ancak sübutu katî olan delillerin delaleti zannî olanlarında, haber-i vahidlerde ve kıyaslarda söz konusu olacaktır.
2. Tercih için bir delilin bulunması: Usulcülerin çoğunluğunun benimsediği görüş bu şekildedir. Ancak fukahâ delillerin her ikisiyle birlikte tek bir açıdan da olsa

⁹⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 12; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 76. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 109.

⁹⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 109-110.

⁹⁶² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 132-137; Şükrü Özen, "Tercih", *DİA*, XL, 484-485.

amel etmenin mümkün olmamasını şart koşmaktadır. şayet böyle bir ihtimal varsa, tercih deliline itibar edilmez.

3. Tercihin müstakil bir delille yapılmaması: Tercih, öncelenen delildeki bir vasfın ortaya çıkarılması suretiyle olur. Müstakil delil ile râcih delilin desteklenmesi durumunda ise bu müstakil delil râcih olan delilin bir vasfı olmayacaktır. Dolayısıyla bu şekilde bir tercih sahih değildir. Olması gereken, delillerden birinin kendi vasıfları açısından diğer delilden üstün olmasıdır. Mesela lafızların muhkem, zahir veya mücmel olmaları bu lafızların kendi vasıfları olduğu için bu tür lafızlar arasında tercih söz konusu olur ve delaleti güçlü olan zayıf olana tercih edilir.

Bu noktada önemli bir hususu da tercih sebeplerine dayanılarak râcih delille amel etmenin geçerli bir yol olup olmadığı meselesi teşkil eder. Abdülaziz Buhârî'nin ifade ettiği üzere bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim usulcülerden bir grup, delillerin tearuz etmesi durumunda tercihte bulunularak delillerden birinin düşürülmesinin doğru olmadığını, bunun yerine tevakkuf edilmesi ya da tearuz eden delillerden herhangi biriyle amel edilmesi gerektiğini (*tahyîr*) savunmaktadır. Tahyîr görüşünü benimseyenlere göre kişi mercuh olan/terk edilen delille amel ettiğinde de üzerine düşeni yapmış olur. Çünkü kişi bu mercûh olan delile itibar ettiğinde de “*Ey basiret sahipleri! İbret alın*”⁹⁶³ ayetindeki فاعتبروا emrine uymuş olmaktadır. Ancak usulcülerin çoğunluğu deliller arasında tercihte bulunmayı sahih bir yöntem olarak kabul etmiş ve bunun sıhhatini de sahabe icması ile temellendirmişlerdir.⁹⁶⁴

Cedelde tarafların delilleri tearuz ve tercih şartlarını bünyesinde barındırır vaziyette karşı karşıya geldiğinde taraflar kendi delillerini tercih yöntemlerine başvurarak râcih kılmaya çalışırlar. Bu noktada tercih sebepleri gündeme gelmektedir. şîrâzî tercih sebeplerini rivâyetlerin ve illetlerin tercihi olmak üzere iki ana başlık altında ele almıştır. Rivâyetlerde tercih meselesini de sened ve metin açısından ayrı ayrı değerlendirmiş ve bu kısmın haber-i vahidlere has olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁵

⁹⁶³ Haşr, 59/2.

⁹⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 76. Tercihi sahih bir yöntem kabul etmeyen usulcüler arasında Bâkılânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Karâfi gibi isimler yer almaktadır (Özen, “Tercih”, *DİA*, XL, 484).

⁹⁶⁵ şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 273.

3.9.1. Zâhirlerin/Rivâyetlerin Tercih

Şîrâzî haberlerin tercihi bağlamında iki haberin tearuz etmesi durumunda izlenmesi gereken yollara değinmiştir. O ilk olarak iki rivâyetin cem edilmeye çalışılmasını, bu mümkün olmadığında nesh ihtimalinin gündeme getirilmesi gerektiğini söylemiş, bunların mümkün olmadığı durumda ise tercih sebeplerine başvurulması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁶⁶

Naslarda tercihten söz edilirken mütevâtir naslar ile âhâd haberler birbirinden ayrı tutulmuştur. Bunun semeresi, rivâyetlerin senediyle ilgili tercihlerde ortaya çıkmaktadır. Zira mütevâtir rivâyetler bizatihi kuvvetli oldukları için ve tercih de iki delilden birini emarelerle kuvvetlendirmek anlamına geldiği için, zaten kuvvetli olan mütevâtir rivâyetlerde sened açısından tercih söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla sened açısından yapılan tercihler yalnızca âhâd haberler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Metin açısından tercihlerde ise durum delaletin katiyetine göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre sübutu katî olmakla birlikte delaleti zannî olan ayet ve hadis metinlerinde de tercih söz konusu olabilirken sübutu yanında delaleti de katî olan naslarda tercih yollarına başvurmak makbul görülmemektedir.

3.9.1.1. Sened Açısından Tercih

Şîrâzî'nin haber-i vahidlere has olduğunu söylediği bu kısımda senede farklı açılardan yaklaşıldığı görülür. İki rivâyetin tearuz edebilmesi için birbirine denk olması gerekmektedir. Bundan dolayı sened açısından tercih ele alınırken, senedin ittisalinden ziyade râvîlerin özellikleri üzerinde durulmuştur. Zira ittisalinde problem olan rivâyet ile amel edilmesi sahih olmayıp muttasıl rivâyetle muttasıl olmayan rivâyetin tearuzu da mümkün değildir. Dolayısıyla senedin ittisaline yönelik konulara tercih sebeplerinde yer verilmemiştir. Bu noktada üzerinde durulan husus, zaten sika olan bir râvîyi kendisi gibi sika olan başka bir râvîden evlâ kılacak olan bazı karinelerin ortaya konulmasıdır.

Şîrâzî bir rivâyetin tearuz ettiği başka bir rivâyete senedinden yola çıkılarak tercih edilebilmesi için şu tercih sebeplerini zikretmektedir:⁹⁶⁷

⁹⁶⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 173; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 657.

⁹⁶⁷ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 813-834; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 273-275; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 173-176; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 657-660.

- 1) Yaş olarak büyük olan râvînin rivâyeti öncelenir. Çünkü büyüklerin zabtı daha kuvvetlidir.
- 2) Ne rivâyet ettiğini daha iyi bileceği için ilmî açıdan daha önde olan râvînin rivâyeti öncelenir.
- 3) Daha bilinçli olacağı için Rasûlullâh'a (s.a.s.) daha yakın olan râvînin rivâyeti öncelenir.
- 4) Hadiste anlatılan kıssanın doğrudan kendisiyle ilgili olduğu râvîden bir rivâyet geliyorsa bu rivâyet öncelenir. Çünkü o, olayı daha iyi bilir.
- 5) İki rivâyetten birinin râvîleri daha fazlaysa, o rivâyet tercih edilir.⁹⁶⁸
- 6) Rasûlullâh ile daha fazla birlikte bulunan râvînin rivâyeti öncelenir.
- 7) Hadisi daha güzel aktaran râvînin rivâyeti tercih edilir.
- 8) Daha geç dönemde müslüman olan râvînin rivâyeti öncelenir. Çünkü geç dönemde müslüman olanın aktardığı bilgiler, sünnetin son haline ilişkindir.⁹⁶⁹
- 9) Rivâyetinin lafzında karışıklık/ıztırâb bulunmayan râvînin rivâyeti tercih edilir. Çünkü lafızlardaki ıztırâb, râvînin hafızasının zayıflığına delalet eder.
- 10) Daha muttaki olan ve hadis rivâyetinde daha ihtiyatlı olan râvînin rivâyeti tercih edilir. Çünkü o, daha güvenilirdir.
- 11) Haremeyn'deki ashabın devam eden sünnetleri daha iyi bilmesi sebebiyle Mekke veya Medine ehlinde olan râvînin rivâyeti tercih edilir.

⁹⁶⁸ Bu konuda usulcüler arasında ihtilaf vardır. Hanefîlerin çoğunluğu, rivâyeti haber-i vâhid seviyesinden mütevâtir seviyesine çıkarmayan râvî fazlalığını tercih sebebi olarak görmemektedir. Çünkü haber-i vâhid seviyesinde bulunan rivâyetlerin tamamı, râvî sayısına bakılmaksızın zann-ı galib ifade eder. Nitekim şahitlik meselesinde iki şahidin şahitliği ile ikiden fazla şahitliğin arasında ifade ettiği bilgi açısından hiçbir fark bulunmayıp şahidi fazla olana göre hüküm verilmemektedir. Bununla birlikte Hanefîlerden İmam Muhammed ve Kerhî gibi isimler ile usulcülerin çoğunluğu ise bunun geçerli bir tercih sebebi olduğunu savunmaktadır (Serahsî, *Usûl*, II, 24; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 188; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 102).

⁹⁶⁹ Müslüman olma tarihinin, rivâyetin tercihinde bir sebep olup olmaması tartışmalıdır. Genel olarak konuyla ilgili iki görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre erken dönemde müslüman olanın rivâyeti tercih edilir. Çünkü bu kişi dini açıdan daha köklü bir yapıya sahiptir. İkinci görüşe göre ise daha geç dönemde müslüman olanın rivâyeti tercih edilir. Zira erken dönemde müslüman olan kişinin aktardığı haber, diğer râvînin müslüman olmasından önceki döneme ait olabileceği gibi sonraki döneme de ait olabilir. Ancak sonradan müslüman olan kişinin rivâyeti daha geç döneme ait bir bilgidir ve öncekini neshetmiş olması muhtemeldir. Bu sebeple onun rivâyeti evla olmalıdır (Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 244, 267). Râzî'ye göre ise yalnızca müslüman olma tarihinin esas alınması hatalıdır. Doğru olan ayırma gidilmesidir. Buna göre şayet önce müslüman olanla sonra müslüman olan aynı anda hayattalarsa, burada müslüman olma tarihi bir tercih sebebi olmamalıdır. Zira önce müslüman olanın rivâyetinin sonra müslüman olanınkinden daha geç döneme ait olmasının önünde bir engel yoktur. Ancak önce müslüman olan râvî, diğer râvî henüz müslüman olmadan öldüyse ya da önce müslüman olanın rivâyetleri genellikle erken döneme aitse, bu durumda müslüman olma tarihi bir tercih sebebi olarak kabul edilir (Râzî, *el-Mahsûl*, V, 425).

- 12) Rivâyet iki râvîden birinden farklı şekillerde naklediliyorken diğerinden farklı şekillerde nakledilmiyorsa, bu durumda kendisinden farklı şekillerde nakledilmeyen râvînin rivâyeti tercih edilir.

3.9.1.2. Metin Açısından Tercih

Şîrâzî'nin rivâyetlerin metinleri açısından tercih edilmesine dair zikrettiği hususlara bakıldığında, bunların doğrudan lafzın kendisiyle ilgili olan sebepler ve harici sebepler şeklinde iki grupta ele alındığı söylenebilir. Bu tercih sebepleri genel olarak yine haber-i vâhidlerin metinleri ile ilgilidir. Ancak özellikle doğrudan lafzın kendisinden kaynaklanan tercih sebeplerinin haber-i vâhidler dışındaki delaleti zannî olan tüm rivâyetler için de geçerli olacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Metne dair tercih sebeplerini şu şekilde zikredebiliriz:⁹⁷⁰

3.9.1.2.1. Doğrudan Lafza Dayalı Tercih Sebepleri

- 1) Hüküm doğrudan ifade eden lafız, dolaylı yoldan ifade eden lafza tercih edilir.
- 2) Hüküm daha açık ifade eden lafız, daha kapalı ifade eden lafza tercih edilir.
- 3) İki rivâyetten biri hem sözlü hem de fiili sünnet içerirken diğeri bunlardan yalnızca birini içeriyorsa her ikisini de içeren rivâyet tercih edilir.
- 4) Kelime takdirine ihtiyaç duymayan rivâyet buna ihtiyaç duyana öncelenir.
- 5) Yeni bir hüküm getiren lafzın bulunduğu rivâyet, var olan hükmün devamını ifade eden lafzın bulunduğu rivâyete tercih edilir.
- 6) İki rivâyetten biri bir fiilin yapıldığını (müspit), diğeri ise yapılmadığını (menfi) ifade ediyorsa, fiilin yapıldığını ifade eden müspit rivâyet tercih edilir. Çünkü müspit olan rivâyette fazladan bilgi bulunmaktadır.
- 7) Rasûlullâh'ın (s.a.s.) son uygulamasını ifade edeceği için daha sonraya ait olan rivâyet tercih edilir.
- 8) Daha fazla ihtiyat ifade eden lafzın bulunduğu rivâyet tercih edilir.
- 9) İki rivâyetten biri yasaklık diğeri mübahlık ifade ediyorsa, daha ihtiyatlı olduğu için yasaklık ifade eden rivâyet tercih edilir.

⁹⁷⁰ Şîrâzî, *el-Miilahhas*, II, 834-864; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 275-277; Şîrâzî, *el-Liima'*, s. 176-178; Şîrâzî, *Şerhu'l-Liima'*, II, 660-662.

- 10) İki rivâyetten biri sözlü diğeri fiili sünnet ise, bu durumda mezhep içinde üç vecih vardır: Birincisi; bunlar eşittir. İkincisi; fiili sünnet üstündür. Üçüncüsü; kavli sünnet üstündür.

3.9.1.2.2. Hâricî Tercih Sebepleri

- 1) Başka bir delil tarafından desteklenen rivâyet tercih edilir.
- 2) Hulefâ-i Râşidîn'in amel ettiği rivâyet tercih edilir.
- 3) Rivâyetteki muradı daha iyi bildiği için râvînin açıklamasının bulunduğu rivâyet diğerlerine tercih edilir.
- 4) Bir sebebe binaen söylenmeyen lafzın bulunduğu rivâyet, sebebe binaen söylenene tercih edilir. Çünkü sebebe binaen söylenenin umûm ifade etmesi noktasında ihtilaf vardır. Sebebe binaen söylenmeyenlerin umûm ifade edeceğinde ise icmâ vardır.

3.9.2. Kıyasların/İlletlerin Tercihi

Kıyasların ve illetlerin tearuz etmesi durumunda birini diğerinden üstün kılacak emarelere örnek olarak aşağıdaki hususlar zikredilebilir:⁹⁷¹

- 1) İki illetten birinin elde edildiği asıl nass ile sabitse bu daha üstündür.
- 2) İki illetten birinin elde edildiği asıl katî bir delille sabit ise, katî olmayan delille sabit olana tercih edilir.
- 3) İki illetten birisi çok sayıda asıllardan elde edildiyse bu daha üstündür. Çünkü bu zann açısından daha kuvvetlidir.
- 4) İki kıyastan bir tanesinin elde edildiği asla kıyas yapılmasına dair nass varsa, bu kıyas öncelenir. Çünkü bu bizzat şeriatın yaptığı bir kıyastır.
- 5) İki kıyastan bir tanesinde fer' aynı cinsten olan bir asla kıyas ediliyorsa, farklı cinse kıyas edilene tercih edilir.
- 6) İki illetten birisi nass ile sabitse bu daha üstündür. Çünkü bu daha güçlüdür.
- 7) İlletlerden biri asıl veya ma'kûl-i asldan başka bir delille uyuşuyorsa bu daha üstündür. Zira daha kuvvetlidir.

⁹⁷¹ Şîrâzî, *el-Mülâhhas*, II, 865-880; Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 281-283; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 240-243; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 950-965.

- 8) İki illetten birinin vasfı duyularla algılanabilirken diğèrinin vasfı hüküm ise, vasfı hüküm olan tercih edilir. Çünkü vasfı hüküm olan illet hükme daha açık delalet eder.
- 9) İki illetten birisi olumlu diğèri olumsuz nitelikteyse, olumlu olan tercih edilir.
- 10) İki illetten birinin vasfı isim diğèrinin vasfı ise sıfatsa, vasfı sıfat olan tercih edilir.
- 11) İki illetten vasıfları daha az olan tercih edilir.
- 12) İki illetten birinde tard ve aks bulunuyor diğèrinde ise sadece tard bulunup aks bulunmuyorsa, tard ve aksin birlikte bulunduğu illet tercih edilir.
- 13) İki illetten hangisi ihtiyatı gerektiriyorsa o tercih edilir.
- 14) İletlerden birisi yasaklığı diğèri ise mübahlığı gerektiriyorsa, yasaklığı gerektiren tercih edilir.
- 15) İletlerden biri var olan hükümden yeni bir hükme naklediyor diğèri ise var olan hükmü ibka ediyorsa, yeni hükme nakleden illet tercih edilir.
- 16) İletlerden biri müteaddî diğèri kâsır ise müteaddî olan illet tercih edilir.

SONUÇ

Tartışma, insanın tabiatının bir parçası olması hasebiyle insanla birlikte varlık âlemine çıkmıştır. Ancak bir sistem içerisinde cereyan eden ve belli başlı kuralları olan tartışma/diyalektik, tespit edilebildiği kadarıyla bir yöntem olarak ilk defa Zenon tarafından uygulanmıştır. Bunu sistemli bir yöntem olarak bir eserde ele alan ilk kişi ise Aristoteles olmuştur. Aristoteles sonrasında üzerinde pek çok gelişim ve dönüşümler cereyan eden diyalektik, İslam dünyasına tercüme hareketleri ile birlikte cedel adıyla hızlı bir giriş yapmış ve müslüman bilginlerin ilgisine mazhar olmuştur. Ancak tartışma yönteminin tek kaynağının diyalektik olduğunu söylemek zordur. Esasında bu tartışma yöntemi, insanda bilkuvve bulunan, kişinin kendisini çelişkiye düşmeden savunma güdüsünün sisteme kavuşmuş halidir. Dolayısıyla Aristoteles'in diyalektiği olmaksızın da insanlar çelişkiye düşmeden tartışmada hasmına galip gelmeye çalışmaktaydı. Diyalektik ise bunu sistemli hale getirmiştir. Aynı şekilde İslam uleması arasında zaten varolan tartışmalar, diyalektiğin İslam dünyasına girmesiyle birlikte daha sistemli hale gelmiş, buna bağlı olarak çeşitli ıstılahlar türemiştir.

İslam dünyasında erken dönemlerden itibaren bir yöntem olarak cedelin nüvelerine rastlanmaktadır. Örneğin İmam Şâfî'nin eserlerindeki tartışmalarda önce iddianın ileri sürülmesi, sonrasında iddiaya gelebilecek itiraz ve bu itirazın defedilmesi, davanın delillendirilmesi ve delillerin münakaşası şeklinde yer verilen sistem, hicri beş ve altıncı asırlardan itibaren telif edilen usûlî cedel eserlerindeki yöntemle oldukça benzeşmektedir. Dolayısıyla İslam dünyasında öncelikle yöntem olarak uygulanmaya başlanan cedelin, tarihi süreçte müstakil bir ilim haline geldiği görülür.

Aristoteles'in ele aldığı haliyle diyalektik, kişinin tartışmadan haklı çıkmasına yardım eden, hasmı susturup ona bir görüşü kabul ettirmeyi sağlayan bir sanattır ve doğruya ulaşma amacı gütmemektedir. Bu haliyle cedele, İslam'ın tasvip etmeyeceği bir amaca sahip olması sebebiyle, İslam uleması tarafından temkinli yaklaşmıştır. Bunun neticesi olarak övülen ve yerilen cedel şeklinde bir ayrıma gidilmiş; doğruya ulaşmanın amaçlanmadığı cedele yerilen cedel, doğruya ulaşmanın amaçlandığı cedele ise övülen cedel adı verilmiştir.

Cedel hakkında çok farklı tariflere rastlanmaktadır. Söz konusu farklılık, cedelin bir yöntem olarak mı, ilim olarak mı yoksa sanat olarak mı ele alındığıyla ilgili olmuştur. Sanat olarak ele alınan cedel, mantıkta kıyasın uygulama alanı olan beş sanattan birini teşkil eder ve bu haliyle müselleme ve meşhûrât türü önermelerle yapılan kıyasları ifade eder. Cedel bir tartışma yöntemi olarak ele alındığında herhangi bir konu üzerinde iki kişi arasında cereyan eden ve karşılıklı soru-cevap ile ilerleyen, tarafların kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlayıp hasmının görüşünü yanlışlamayı amaçladığı bir tartışmayı ifade eder. Bir ilim olarak ele alındığında ise cedel, genelde tüm şer'î ilimlerde özelde ise fıkıhın usulünde ve fûruunda nasıl tartışılacağını konu edinen, istidlale elverişli delillerin hangileri olduğu ve bunlarla nasıl istidlal edileceği, bu istidlallere nasıl itiraz edilebileceği ve itirazlara nasıl cevap verilebileceği üzerinde duran bir yapıya sahiptir.

Cedel; hilâf, hilâfiyât ve münâzara ilimleriyle bir takım benzerliklere sahip olduğu için, bunların tarifleri zaman zaman birbiri için de kullanılmıştır. Oysa tespitimize göre bu ilimler birbirinden farklıdır. Övülen cedeli esas aldığımızda bunun genel ve teknik olmak üzere iki kullanımı vardır. Genel kullanımıyla cedelin herhangi bir konu sınırlaması bulunmayıp her türlü konuda ilzam ve ikna amacıyla tartışmayı konu edinir. Bu açıdan genel kullanımlı cedel, münâzara ile benzeşmektedir. Ancak cedelde özellikle deliller üzerinde durulurken münâzarada daha ziyade tartışmaya dair genel kurallardan bahsedilir. Teknik kullanımda ise cedel, genelde tüm dini ilimlerde, özelde ise fıkıh usulündeki delillerle istidlaller üzerinde tartışmayı konu edinir. Cedelin bu teknik kullanımı, hilâfın dar anlamlı kullanımıyla örtüşmektedir. Buna göre hilâfın dar anlamlı kullanımı da cedel gibi teknik bir ilimdir ve usul-i fıkıhla yakın ilişkilidir. Hilâf geniş anlamlı kullanımında ise dar anlamdaki hilâfın yanında savunu amacı olsun ya da olmasın her türlü ihtilafı da konu edinir. Hilâfın dar anlamlı kullanımı hariç tutulduğunda hilâfın geniş kapsamlı kullanım sahasına da hilâfiyât adı verilir ve bu alan usul değil fûru-i fıkıh ile ilgilidir.

Genel olarak cedele dair konu edindiğimiz bir diğer önemli mesele, cedeldeki metodlar olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn Haldun tarafından yapılan Amîdî metodu-Pezdevî metodu ayrımı, sonraki dönemlerde aynen kabul edilmiş ve genel kabule mazhar olmuştur. Ancak İbn Haldun tarafından Amîdî'nin kim olduğu açıklanırken Pezdevî'ye değinilmemiştir. Bu noktada Pezdevî ismi yerine Berevî'nin isminin gündeme

getirilmesi ihtimalini ele alarak buna imkân veren ve bunu engelleyen durumlardan bahsettik ve Pezdevî yerine Berevî adının zikredilmesinin hatalı olacağı sonucuna vardık. Her ne kadar tabakât eserlerinde kendilerine böyle bir metot izafe edilmemiş olsa da bu metodun Pezdevî kardeşlerden Ebü'l-Yüsr'e atfedilmesi daha uygun görünmektedir. Zira onun *Ma'rifetü'l-hüceci's-ser'iyye* isimli eseri, her ne kadar bir usul eseri olsa da, İbn Haldun'un bu metoda atfettiği özellikleri bünyesinde barındırmaktadır.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, cedel ve hilâfiyât alanında ön planda bir sima olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîrâzî, cedel eserlerinde bu yöntemin fıkıh usulündeki delillere nasıl tatbik edileceği üzerinde durmuş; teorik bilgilerle birlikte bunların pratikteki yansımalarını örnekleriyle zikretmiştir. Ancak cedel eserlerinin asıl amacı yöntem öğretmek olduğu için bu eserlerde yer alan istidlallere, itirazlara ve cevaplara ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Zira yöntemi en net şekilde anlatabilmek için Şîrâzî'nin cedel eserlerinde zaman zaman farazî hükümler üzerinden tartışmalara yer verdiği de görülebilmektedir.

Şîrâzî'ye göre cedelin tamamı soru ve cevaptan ibarettir ve bu soruların kendi içerisinde bir sıralaması vardır. Bu sıralamaya göre kişi ilk olarak hasmının konuyla ilgili benimsediği hükmü sorar. Sonrasında sırasıyla benimsediği hükmün delilini ve delilin hangi açıdan o hükme delalet ettiğini sorar. En son olarak da delildeki problemlerle ilgili sorular sorar. Sorular arasındaki bu sıralama, tartışmanın selameti için önemlidir. Zira Şîrâzî'nin ifade ettiği üzere cedelde taraflar doğruya ve Allah'ın rızasına ulaşmayı amaçlamaktadır. Şayet bu sıralamaya uyulmazsa, kişi hasmını aslında söylemediği şeylerle itham edebilir ve tartışma sonuçsuz kalır. Bu soru türlerinin ilk üçü tartışmaya giriş mahiyetindeki sorular olup cedelin asıl gerçekleştiği alan sonuncu soru türüdür. Delildeki problemler hakkında sorular da mutâlebe, itiraz ve muâraza şeklinde üç kısımda ele alınır.

Mutâlebe, itiraz ve muâraza soruları, her bir delilde farklı şekillerde kendini göstermektedir. Bu deliller üzerinde cereyan eden tartışmalara dair verdiğimiz örneklerde genellikle müstedilin verdiği cevapla birlikte tartışma sonlanmış gibi görünse de, verilen cevapların da türüne göre yine bu üç soru türünden uygun olan birine başvurarak itiraz edilebilir ve taraflardan birisi artık görüşünü destekleyemez hale gelene kadar bu tartışma devam eder.

Bu üçlü taksimın sıralaması da cedelde oldukça önemlidir. Öyle ki sorular arasındaki bu sıralamaya uyulmaması, kişinin inkıtâa düşmesine sebep olur. Zira önce itiraz sonra mutâlebe yapan kişi, önce hasmının delilinin ilkesel olarak delillikliğini kabul etmiş ve sonra da bu kabulünden dönerek delilin delillikliğini sorgulamış olmaktadır. Aynı şekilde önce muâraza sonra itiraz yapan kişi de önce hasmının delilinin ihticaca elverişliliğini ve sıhhatini kabul etmiş, sonra da bu kabulünden dönerek delilin sıhhatini sorgulamış olmaktadır. Bu da cedel kurallarına göre kişinin tartışmada mağlup olmasına sebep olur. Dolayısıyla muteriz hasmının delilini öğrendikten sonra yapacağı itirazları sıraya koymalı ve itirazda aceleci olmamalıdır.

Cedelin bir fayda sağlayabilmesi için tarafların cedel adabına riayet etmesi gerekir. Taraflar birbirinin sözünü kesmeden dinlemeli, hasmın sözünde kapalı bir alan kaldıysa hasmı söylemediği bir şeyle itham etmemek için ondan bu kapalı alanın açıklamasını istemelidir. Tartışmada hasmın sözünü kesmek, onun adına söz söylemek gasp anlamına gelir. Tartışma adabına ve tertibine dair zikredilen hususların, yapılan tartışmalarda çoğu zaman göz ardı edildiğini söylemek ise yanlış olmayacaktır.

Bir delile tutunarak bir konuda kesin hüküm verip diğer görüşleri peşinen hatalı görmek geleneğimizdeki ilim anlayışıyla katiyen uyuşmamaktadır. İstidlal edilen delilin Kitap, Sünnet ya da icmâdan olması, bu durumu değiştirmemektedir. Cedel adabına göre olması gereken; istidlaller üzerine yapılabilecek tüm itirazların yapılması ve böylelikle delil ile medlul arasındaki ilişkinin sağlamlığının test edilmesidir. Bu sağlama işlemi neticesinde ise şayet istidlalde herhangi bir problem olmadığı anlaşılırsa tarafların bunu kabullenmeleri, şayet bir problem varsa da bunu tashih etmeleri gerekir. Aynı şekilde taraflar kullandıkları argümanlarda hem kendi mezhebini hem de hasmının mezhebini göz önünde bulundurmalıdır. Burada mezhepten kastımız kişinin benimsediği usuldür. Müstedil bir delil ile istidlal edeceği zaman hem kendi usulüne uygun bir şekilde bu delilden hüküm çıkarmalıdır hem de hasmının kabul edeceği, ona göre müsellemler olan argümanlar kullanmalıdır. Muteriz de itiraz ederken hasmını ilzam edecek itirazları tercih etmelidir. Bunun aksi bir tavır sergilendiğinde ise tartışmanın ekseninin söz konusu itirazın veya istidlal yönteminin geçerliliğine kaydırılmasında bir problem yoktur.

Yine bu çalışmamız neticesinde görülmektedir ki hilâfiyât literatüründe deliller ve istidlaller üzerinde cereyan eden tartışmalar bir sisteme dayanmaktadır. Her ne kadar bazı

itirazlar ve cevapların kabul edilirligi noktasında ihtilaf olsa da, kabul edilenlere riayet edilmektedir. Bu noktada belli hilâfiyât eserleri üzerinde bu kuralların ne şekilde tatbik edildiği hakkında çalışmaların yapılması faydalı olacaktır. Zira bizim tezimizde yer verdiğimiz itiraz ve cevaplar, cedel yönteminin teorik kısmını açıklayacak tarzdaki örneklerdir. Usul eserlerinde kıyas bahsinde kullanılan ifadeler ile fûru eserlerindeki kıyasa dair ifadeler birbirinden farklı olduğu gibi burada verdiğimiz örneklerde kullanılan dil ile hilâfiyât eserlerinde bu yöntemin işletilmesi esnasında kullanılan dil de birbiri ile farklılık arz etmektedir. Bu sebeple doğrudan fûru meselelerine dair tartışmaları konu alan eserlerdeki ifade tarzlarının teoride hangi itiraz türüne tekabül ettiğine dair çalışmalar, cedel yönteminin daha iyi kavranmasına büyük katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde çalışmamızda yer verdiğimiz her bir itiraz türü üzerinde ayrıca çalışmalar yapıp bunların uzantılarına ve bu itirazlara verilebilecek çeşitli cevap türlerine dair müstakil çalışmalar da yapılabilir. Bir önceki zikrettiğimiz çalışma önerisine nazaran daha teknik olan bu tür çalışmalar ise itiraz ve cevap yollarının imkân daireleri hakkında daha geniş bilgi sağlayacak ve bir önceki çalışma önerimizin zeminini kuvvetlendirecektir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abdullah, Muhammed Fethi, *el-Cedel beyne Aristo ve Kant*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1995.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995, I-VIII.
- Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1294.
- Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), *Mi'yâr-ı Sedâd*, (*Mantık Metinleri II* içinde), edt. Kudret Büyükoçkun, İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Alp, Talha, *Mantık İsağoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yasin Yayınları, 2013.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Afîfî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ty, I-IV
- Aristoteles (ö. M.Ö. 322), *Organon V Topikler*, trc: H. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Bâcî, Süleyman b. Halef (ö. 474/1081), *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ty.
- Bağdâdî, Hatîb Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty, I-XXIV.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed (ö. 1920), *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty, I-II.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed (ö. 1920), *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty, I-IV.

- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali (ö. 436/1045), *el-Mu'temed*, nşr. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403, I-II.
- Berevî, Muhammed b. Muhammed (ö. 567/1171), *el-Mukterah fi'l-mustalah*, nşr. Şerife bt. Ali el-Hûşânî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.
- Beydâvî, Nâsıruddin Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), *Mevdûâtü'l-ulûm ve teârîfuhâ (Tasnîfü'l-ulûm beyne Nasîruddin et-Tûsî ve Nâsıruddin el-Beydâvî içinde)*, nşr. Abbas Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, I-X.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Ötüken, 1979.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlıda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara: Akçağ Basım, 2005.
- Brockelmann, Carl (ö. 1956), *History of the Arabic Written Tradition (GAL)*, trc: Joep Lameer, Boston: Brill, 2017.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty, I-IV.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîhu'l-muhtasar*, nşr. Muhammed Züheyr, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001, I-IX.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 393/1002), *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Attar, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I-VI.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Salâh b. Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I-II.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cevlem ve Şübbeyr Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, I-III.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I-V.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed (ö. 430/1039), *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, trc. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille*, nşr. Halil Muhiddin Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Doğan, Hüseyin, *İslam Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Duman, Soner, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 2. Bsk., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as (ö. 275/889), *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, I-VII.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *Târîhu'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed (ö. 926/1520), *el-Hudûdü'l-enîka ve't-te'ârîfü'd-dakîka*, nşr. Mâzin Mübârek, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1411.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed (ö.339/950), *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III (Kitâbü'l-Cedel)*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986, I-III.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed el-Mübârekî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (770/1368), *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty

- Fihri, Şihâbüddin Ahmed el-Leblî (ö. 691/1291), *Fihristü'l-Leblî*, nşr. Yasin Yusuf b. Ayyaş ve Avvâd Abdürabbih, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub (ö.817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fulûsî, Mes'ud, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Muhammed Heyto, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Müntehal fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrînî, Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud, Muhammed Muhammed, Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417, I-VII.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *Mi'yâru'l-ilm*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1961.
- Gelenbevî, İsmail (ö. 1205/1791), *Alâ İsâgûcî*, İstanbul: el-Matba'atü'l-Âmire, 1283.
- Gelenbevî, İsmail (ö. 1205/1791), *Tartışma Usulü*, trc: Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gunningham, G. Watts, "Dialectic", *The Dictionary of Philosophy*, edt: Dagobert D. Runnes, New York: Philosophical Library, ty, s. 78-79.
- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, Ankara: İSAM Yayınlar, 2017.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995, I-VII.

- Hasan Hüsni Efendi, *Tenvîru'l-burhân şerhu Burhân-ı Gelenbevî*, İstanbul: Asadoryan, 1307.
- Hasanpaşazâde, Ali, *Alâ Risâleti Gelenbevî*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1284.
- Heyto, Muhammed Hasan, *el-Îmâmü's-Şîrâzî hayâtühû ve ârâühü'l-usûliyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Hudarî, Muhammed (ö. 1927), *Usûlü'l-fikh*, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ty.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed (ö. 513/1119), *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999, I-V.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed (ö. 513/1119), *Kitâbü'l-Cedel alâ tarîkati'l-fukahâ*, Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed (ö. 513/1119), *Kitabü'l-cedel: Sinâ'atü'l-cedel alâ tarîkati'l-fukahâ*, nşr. Ali el-Umeyrînî, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan (ö. 600/1203), *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan (ö. 321/933), *Cemheratü'l-lüğa*, nşr. Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I-III.
- İbn Emîr Hâc Muhammed (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, I-III.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed (ö. 395/1004), *Mu'cemü Mekkâyisi'l-Lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, I-VI.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed (ö. 406/1015), *el-Hudûd fî'l-usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddime*, nşr. Abdullah Derviş, Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004, I-II.

- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, I-VII.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979, I-VIII.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty, I-XII.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, nşr. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah et-Türkî, Beyrut: Dâru Hicr, 2003, I-XXI.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I-IX.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğnî fî fihhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah et-Türkî ve Abdulfettah el-Hulv, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999, I-XV.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnavud vd., Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, I-V.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim (ö. 711/1311), *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, I-XV.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty, I-VIII.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), *Zeylü Tabakâti'l-hanâbile*, nşr. Abdurrahman el-Useymîn, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005, I-V.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah (ö. 428/1037), *el-Cedel (eş-Şifâ içinde)*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ, 1965, I-X.

- İbn Sürûr, Muhammed b. İbrahim (ö. 676/1277), *Kitabü'l-cedel*, nşr. Abdülvâhid Cühdânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 851/1448), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülalim Han, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407, I-IV.
- İbn Teymiyye, Mecdüddin Abdüsselam (ö. 652/1254), *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhiddin, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.
- İbn Vehb, İshak b. İbrahim el-Kâtib (ö. 335/946), *el-Bürhân fî vücûhi'l-beyân*, nşr. Hafna Muhammed Şeref, Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1969.
- İbnü'l-Cevzî, Muhiddin Yusuf el-Hanbelî (ö. 656/1258), *el-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh fî'l-cedel ve'l-münâzara*, nşr. Mahmud b. Muhammed ed-Değîm, Kâhire: Mektebetü Medbûlâ, 1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-târîh*, nşr. Ömer Abdüsselâm, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997, I-X.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâleddin Osman b. Amr (ö. 646/1249), *Muntehe'l-vusûli ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer (ö. 749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, I-II.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1358, I-X.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed (ö. 756/1355), *Metnü âdâbi'l-bahs (Mecmû'ü'l-mütûni'l-kebîr içinde)*, Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Şemseddin Muhammed b. Mahmud (ö. 688/1289), *el-Kavâidü'l-külliyeye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye*, nşr. Mansur Koçinkağ ve Bilal Taşkın, İstanbul: TDV Yayınları, 2017.

- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), *İlm-i Hilâf*, nşr. Sırrı Fuat Ateş, Konya: Hüner Kitabevi, 2010.
- Karâfî, Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, nşr. Tâhâ Abdurraûf, Kahire: Şeriketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyye, 1973.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, I-VII.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, I-VI.
- Kefevî, Eyüb b. Musa (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş ve Muhammed Mısırî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, nşr. Müfid Muhammed, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1985, I-IV.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed (ö. 428/1037), *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Sirac ve Ali Cuma, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006, I-XII.
- Lacey, A. R; *A Dictionary of Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- Malik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, nşr. Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985, I-II.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I-IX.
- Meydânî, Abdulğani b. Talib (ö. 1298/1881), *el-Lübâb*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke (ö. 1978), *Davâbitu'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâli ve'l-münâzara*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Mısırî, Zekeriyya Abdürrezzâk, *el-İmamü's-Şîrâzî beyne'l-ilmî ve'l-ameli ve'l-mu'tekadi ve's-sülûk*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1480), *Düererü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I-II.
- Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty, I-V.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999, I-V.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, nşr. Abdulfettah Ebu'l-Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986, I-IX.
- Nesefî, Burhâneddin Muhammed (ö. 687/1289), *el-Fusûl fî ilmi'l-cedel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, nr. 403.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn (ö. 508/1115), *Tabıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-İlmiyye, 1984.
- Nevevî, Muhiddin Yahya (ö. 676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necib Mutî, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty, I-XXIII.
- Nevevî, Muhiddin Yahya (ö. 676/1277), *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991, I-XII.
- Nevevî, Muhiddin Yahya (ö. 676/1277), *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I-IV.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 5. bsk., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed (ö. 493/1100), *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, nşr. Abdülkadir el-Hatîb, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), *el-Cedel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 519.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve füsûli'l-ilel*, nşr. Ahmed Hicâzî, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), *el-Mahsûl*, nşr. Taha Câbir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, I-VI.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 1145/1732), *Tertîbü'l-ulûm*, nşr. Muhammed b. İsmail, Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988.
- Sadruşşerâ, Ubeydullah b. Mes'ud (ö. 747/1346), *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't-Tenkîh (Telvîh şerhi ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I-II.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur (ö. 489/1096), *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I-II.
- Semerkindî, Alaaddin Muhammed (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber, Doha: Matâbiu'd-Doha'l-Hadîse, 1984.
- Semerkindî, Alaaddin Muhammed (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I-III.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhiddin, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000, I-XXX.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, I-II.
- Simth, Robin, "Ancient Greek Philosophical Logic" (*A Companion to Philosophical Logic* içinde), edt: Dale Jacqueline, Malden: Blackwell Publishing, 2006, s. 11-23.
- Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhâb (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Tanâhî ve Abdulfettâh Hulv, Beyrut: Dâru Hicr, 1413, I-X.
- Sübkî, Takiyyüddin Ali (ö. 756/1355), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, I-III.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, nşr. Ahmed Azv, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999, I-II.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012, I-XII.
- Şinkîtî, Muhammed Emin (ö. 1974), *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, nşr. Suud b. Abdülaziz, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ty, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Akâdetü's-selef* (Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l-cedel* içinde), nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, s. 91-102.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Mûlahhas fi'l-hadîs*, Paris Devlet Kütüphanesi, nr. 1395.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, nşr. Muhammed Seyyid el-Ceyleyned, Kâhire: Vizâratü'l-Evkâf Merkezü's-Sîreti ve's-Sünne, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, nşr. Muhammed ez-Zübeydî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhiddin Deyyib, Yusuf Ali Büdeyvî, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Me'ûne fi'l-cedel*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1989.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Me'ûne fi'l-cedel*, nşr. Ali b. Abdülaziz el-Umeyrînî, Kuveyt: Cem'iyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiû*, nşr. Muhammed Zuhayli, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2017, I-VI.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelefi fihâ beyne's-Şâfiyyi'l-Muttalibiyi'l-Hâşimiyi'l-Kuraşî ve beyne Ebî Hanîfe*, nşr. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, I-II.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *et-Tenbîh fî'l-fikhi's-Şâfîî*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Muhtasarun fîme'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve's-Şâfîî*, nşr. Ahmet Numan Ünver, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Muhtasarun fîme'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve's-Şâfîî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 507/1.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Muhtasarun fîme'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve's-Şâfîî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 458.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Nüketü'l-mesâil el-mahzûf minhu 'uyûnü'd-delâil (el-İbâdât)*, nşr. Yasin b. Nâsır el-Hatîb, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Risâletü's-Şîrâzî fî ilmi'l-ahlâk*, nşr. Abdülalim Salih el-Mehamî, Mısır: Matbaatü'l-Mevsûât, 1319.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taftazânî, Sadettin Mesud (ö. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty, I-II.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Manzûmetü âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara (Mecmû'ü'l-mütûni'l-kebîr içinde)*, Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevdû'âti'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, I-III.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Duhrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, I-II.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975, I-V.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman (ö. 716/1316), *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, nşr. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, I-III.
- Ukberî, İbn Hasan b. Şihâb (ö. 428/1037), *Risâletün fî usûli'l-fikh*, nşr. Muvaffak b. Abdullah, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya (ö. 1974), *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid (ö. 552/1157), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, nşr. Muhammed Zeki, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Young, Walter Edward, *The Dialectical Forge Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*, Cham: Springer, 2007.
- Yıldırım, Zeki, *Kur'ân'da Cedel Kavramı ve Yöntemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, I-XV.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, I-VI.
- Zühaylî, Muhammed, *el-İmâmü'l-Cüveynî İmâmü'l-Harameyn*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletuhû*, Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ty, I-X.



Sürekli Yayınlar

Apaydın, Yunus, “Sıbt İbni’l-Cevzî’nin İsrâ’l-insaf Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 7, Kayseri, s. 133-160.

Atay, Hüseyin, “Kur’an’a Göre Münâzara Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, cilt: 17, s. 259-275.

Burch, Robert, “Dialectic”, *English Studies in Canada*, 2004, sayı: 30, no: 4, s. 16-20.

Demir, Halis, “Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 2, s. 111-146.

Demir, Halis, “İslam Hukukunda Hudûd ve İstilah Edebiyatı”, *Turkish Studies*, 2016, cilt: XI, sayı: 5, s. 199-226.

Emiroğlu, İbrahim, “Cedel Nedir?” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 12, s. 17-37.

Emiroğlu, İbrahim, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 13, s. 9-33.

Hûşânî, Şerife, “el-İnkîât fî mecâlisi’n-nazar”, *Mecelletü Câmiati’l-Melik Suûd*, 2011, cilt: 23, s. 1135-1162.

Nas, Taha, “Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2010, sayı: 14, s. 117-154.

Nas, Taha, “İmam Şafii’nin Sahabe Kavline Bakışı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, I. cilt, 1. sayı, 183-208.

Özen, Şükrü, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu’n-Nazar”, *Makâlât*, 1999, sayı: 2, s. 171-198.

Pehlivan, Necmettin - Ceylan, Hadi, “Âdâbü’l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddin en-Nesefî’nin el-Fusûl’ü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 56, sayı: 2, s. 1-75

Ünver, Ahmet Numan, “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: XIX, sayı: 36, s. 1-15.



Diğer Yayınlar

- Apaydın, Yunus, “Sahâbî Kavli”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008, XXXV, 500-504.
- Aybakan, Bilal, “Tenbîh”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL, 447-449.
- Aybakan, Bilal, “Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083)”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, 2011, cilt: II, 699-715.
- Aybakan, Bilal, “el-Mühezzeb”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, XXXI, 518-520.
- Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXVIII, 233-247.
- Aybakan, Bilal, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, XXXIX, 184-186.
- Başoğlu, Tuncay, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVI, 255-256.
- Güney, Adem, “Kemâlüddîn Mes’ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî’nin (905/1500) Şerhu Âdâbi’s-Semerkindî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).
- Haçerlioğlu, Orhan, “Eytişim”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1976, II, 120-129.
- Haçerlioğlu, Orhan, “Zenon Çıkmazları”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, VII, 366-367.
- Karnî, Musa b. Muhammed, “Kitâbü’l-Vâdih fî usûli’l-fikh” (Doktora Tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1984).
- Kaya, Mahmut, “Beytülhikme”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, VI, 88-90.

Mısrî, Zekerıyya Abdürrezzak, “en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef beyne's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe li Ebî İshâk eş-Şîrâzî: Tahkîku ve dirâsetü kısmi'l-muâmelât” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1405)

Niyâzî, Muhammed Yusuf Ahundcân, “el-İ'tirâzâtü'l-vâride ale'l-kıyas” (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1995).

Niyâzî, Muhammed Yusuf Ahundcân, “el-Mülahas fi'l-cedel fî usûli'l-fıkh” (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1986).

Özen, Şükrü, “Hilâf”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVII, 527-538.

Özen, Şükrü, “Tercîh”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XL, 484-487.

EKLER

EK 1: Araştırmada Geçen Temel Kavramlar

Adem-i tesir: İletin bulunmamasına rağmen hükmün bulunmasını ifade etmektedir.

Aks: Aynı illeti barındırmadıkları için aslın hükmünün zıddının fer'e verilmesidir.

Deveran: Hükmün, illetin varlığıyla var olup, yokluğuyla yok olmasıdır.

Eam Mutlak: Bir ifadenin diğerinden her yönden daha genel olmasıdır.

Ehas Mutlak: Bir ifadenin diğerinden her yönden daha özel/hususi olmasıdır.

Fark: Kıyasın aslına yapılan muâraza itirazına verilen isimdir. Burada muteriz asıl ile fer' arasında farklılık olmasını gerektirecek bir illet ileri sürmekte; asılda yer alan bu illetin fer'de bulunmadığını iddia etmektedir.

Fesadü'l-itibar: Nasslarda birbirinden farklı olarak ele alınan hükümlerin birbirine kıyas edilmesidir.

Fesadü'l-vaz: İllete, o illetin gerektirdiği şeyin zıddı olan bir hükmün bağlamasıdır.

İbrâm: Cedelde kişinin kendi görüşünü sonuna kadar savunmasıdır.

İfhâm: Kendisine itiraz yöneltilen kişinin (müstedil/mücîb), bu itirazlar karşısında iddiasını ispatlamaktan aciz kalmasıdır.

İlzâm: Kendisine itiraz yöneltilen kişinin, bu itirazlar karşısında iddiasını ispatlayarak itiraz eden kişiyi (sâil/muteriz) susturmasıdır.

İnkıtâ: Cedelde tarafların savundukları görüşleri desteklemekten veya yönelttikleri sorulara/itirazlara dâhil olan şeyleri tamamlamaktan aciz kalmalarıdır.

İntikâl: Cedelde tarafların bir konudan/delilden/örnekten/sorudan bir diğerine geçmesidir. Şayet tarafları kendi görüşlerini desteklemekten aciz kaldıkları için bu geçişi yaparlarsa, bu intikâl, inkıtâ olarak değerlendirilir.

İtiraz: Müstedilin iddiasını savunmak amacıyla zikrettiği delillerin iddiayı ispatlamasını engellemek için muteriz tarafından müstedile yöneltilen sorulardır.

Kalb: Muterizin, müstedilin yapmış olduğu kıyastaki aslı ve illeti olduğu gibi alarak bu illete müstedilin bağlamış olduğu hükmün zıddını bağlayıp bunu asla uygulamasıdır.

Kavl bi'l-mûceb: Hasımın sunduğu delilin ifade ettiği manayı kabul etmekle birlikte söz konusu delilin tartışma konusu olan meseleyi çözümleyen bir vasıfta olmadığını, dolayısıyla ilgili meselede bu delille ihticâc edilemeyeceğini söylemektir.

Kesr: İletinin manasının bulunmasına karşın hükmün bulunmamasıdır.

Men': Delilin bir mukaddimesine delil talep etmektir.

Muallil: İletiyi belirleyen ve illetle istidlal eden kişidir.

Muâraza: Tarafların birbirlerine eşit kuvvette veya daha kuvvetli delillerle karşılık vermesidir.

Mukaddime: Mantıkî kıyasta kendisinden sonuç çıkarılan önermelere verilen isimdir.

Mutâlebe: Hasımın delilini açıklaması hususunda yükümlü tutmaktır.

Muteriz: Müstedilin delilini çürütmeye çalışan, itiraz eden kişidir.

Mücîb: Kendi serdettiği delillere yöneltilen itirazlara/sorulara cevap veren kişidir.

Müddei: Tartışmada iddia ileri süren kişidir.

Müstedil: Görüşünü desteklemek için delil ileri süren kişidir. Müddeî, mücîb, muallil ve müstedil terimleri, tartışmada itirazlara maruz kalan tarafı ifade etmek için kullanılan terimlerdir.

Nakz: İletinin bulunmasına rağmen hükmün bulunmamasıdır.

Sâil: Tartışmada hasmına soru yönelten kişidir. Muteriz terimi de bu anlamda kullanılan bir diğer terimdir.

Sened: Men' itirazına, bu men' i destekleyici tarzda ilave edilen sözdür.

Tahrîru'l-murâd: Kişinin, kendi ifadesindeki lafızlardan, açık olmayan mecaz veya kinaye bir manayı kastettiğini söyleyerek yanlış anlaşılmayı gidermesidir.

Takrîb: Delilin davayı gerektirecek biçimde ortaya koyulmasıdır.

Taksîm: Asılda yer alan ve illet olması muhtemel olan manalardan birisi hariç tümünün imkânsızlığının ortaya koyulmasıdır.

Tard: İletin bulunması ile hükmün de bulunmasıdır.

Tearuz: Birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin ifade ettiği hükmü engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesidir.

Tehallûf: Geride kalmak anlamına gelir. Örneğin bir meselede illet bulunmasına rağmen illetin gerektirdiği hüküm bulunmuyorsa, hükmün tehallûf ettiği söylenir.

Telâzüm: Bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesidir.

Tenâfi: Siyah-beyaz ve varlık-yokluk gibi iki zıt şeyin bir zamanda bir şeyde birleşmesidir.

Tercîh: İki delilden birini önceleyebilmek için emareler yoluyla bu delili diğer delil karşısında kuvvetlendirmektir.

Tesir: İletin ortadan kalktığı anda hükmün de ortadan kalkmasıdır.

Umum-husus min vech: İki kavramdan her birinin, ötekini bazı fertlerini kapsamasıdır.

ÖZGEÇMİŞ

Ahmet Numan Ünver, 1988 yılında Merzifon/Amasya’da doğdu. 2006 yılında Güngören Anadolu İmam-Hatip Lisesinden, 2010 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı sene Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. Temmuz 2011’de Ataşehir/İstanbul’da imam-hatiplik görevine atandı. Kasım 2012’de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Ana Bilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. Haziran 2013’te “Kuduri’nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefîler ve Şafiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafları –Kitabü’n-Nikah Çerçevesinde-” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı ve aynı sene Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalında doktora başladı. Muhtelif zamanlarda Amerika ve Ürdün’de eğitim amaçlı bulundu. Evli ve bir kız babası olan Ünver, halen aynı fakültede araştırma görevlisi olarak görev yapmakta olup Arapça ve İngilizce bilmektedir.